

קובץ

# הזרות התמימים ואנ"ש



ד (רלט)  
טבת תשס"ט  
שנת הקהל

ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית  
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו



ב"ה

קובץ חודשי

# הערות התמימים ואנ"ש

הערות, חידושים וביאורים  
בנגלה, חסידות  
ובתורת כ"ק אדמו"ר  
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



ד (רלט)  
טבת תשס"ט  
שנת הקהל

יוצא לאור על ידי מערכת  
'הערות התמימים ואנ"ש'  
שע"י תלמידי ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית  
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

---

הודפס בבית"ס לדפוס

יד החמישה'

כפר חב"ד

מערכת

'הערות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840

מלפקם: 03-9607370

---

# פתיח דבר

---

עפ"י הוראות נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע הננו מגישים בזה לקהל מחבבי התורה ולומדיה את קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' (ד-רלט) לחודש טבת. הקובץ מכיל, כקודמיו, הערות וביאורים בכל חלקי התורה, בנגלה ובחסידות.

קובץ זה יוצא בסמיכות ליום כ"ד טבת, יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, פוסק הן בנגלה דתורה בחברו את השו"ע, והן בפנימיות התורה בכתבו את ספר התניא קדישא. ונרמז זה גם בשמו הק' 'שניאור', המרמז על שני אורות שהאיר בהם, בנגלה ובפנימיות התורה. איחוד זה מודגש גם בקובץ זה כפי סדר הלימוד בישיבות תומכי תמימים, בהם לומדים גם את תורת הנגלה וגם את תורת החסידות, ועד שנעשים ל'תורה אחת' וכמאמרם ז"ל "אימתי היא משיבת נפש - כשהיא תמימה".

נמצאים אנו בימי ההכנה ליום הבהיר יו"ד בשבט, בו תחל שנת הששים לנשיאותו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ויום ההסתלקות-הילולא של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע. יום זה מסוגל הוא לחיזוק ההתקשרות האמיתית לנשיאנו, ע"י לימוד תורתו וקיום הוראותיו הק', ובשמחה וטוב לבב. וודאי שהוצאת קובץ זה תוסיף בהתקשרות לנשיא דורנו ביתר שאת וביתר עז.

עפ"י הכלל 'פותחין בדבר מלכות' - מובא בזה 'הדרן' מכ"ק אדמו"ר על מסכת כתובות, שאמרו ביו"ד שבט תשל"ו, בסוגיית "כשם שאסור לצאת מא"י לבבל,

כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות" (כתובות קיא, א). ושייך במיוחד לשנה זו, אשר בה נלמדת מסכת כתובות בישיבות ליובאוויטש ברחבי תבל.

ויה"ר שהוצאת קובץ זה, בתוך שאר מעשים טובים של בני, תזרז ותמהר את ביאת משיח צדקנו תיכף ומיד, ותושלם המטרה של דורנו, הדור השביעי - לגמור המשכת עיקר שכינה בתחתונים, ויבוא דודי לגנו' (שה"ש ד, טז) תיכף ומיד ממש.

בברכת התורה

המערכת

מוצאי ש"ק וארא כ"ח טבת ה'תשס"ט - שנת הקהל,  
כפר חב"ד, אה"ק ת"ו

---

# תוכן העניינים

---

11	הדרן על מסכת כתובות .....
25	מלקות בלאו דחובל .....
27	בסוגיא דתו"ת מחלוקת התוס' והרא"ש וכו' .....
35	פנימיות הרצון וחיצוניות הרצון .....
47	עניית אמן על גאל ישראל (גיליון) .....
50	נשיאת כפיים בארץ ישראל .....
52	קידוש שמן המגורה .....
54	שם התואר, שם המושאל ואמיתת שם התואר .....
58	סברת רש"י ותוס' במנהגי יהודה .....
59	תפילין דאצבעיים לבעלי זרוע קטנה (גיליון) .....
62	"היום יום" ו"רשימות היומן" .....
63	בחירת הקב"ה במקום המקדש .....
69	הערה בפרק ד בספר התניא .....
72	ביסוד הטעם דמהניא חזקת ממון בברי ושמא (ג) .....
88	'אם אפשר' לא העתיק אדה"ז בסידור .....
94	"לא קנאה ותחרות" - בטעם השמטת הרמב"ם "שנאה" .....
97	ההבדל בין לבושי המחשבה והדיבור ללבוש המעשה (ב) .....
100	"המטה אשר נהפך לנחש" .....

- 102 ..... "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"
- 103 ..... בסוגיא דאנוסים היינו
- 113 ..... בן במקום האב - לרש"י ולתוס'
- 114 ..... ביאורים בדא"פ פ"ב בתניא
- 125 ..... "להושיע משופטי נפשו"?
- 126 ..... ישראל ואומות העולם לעתיד לבוא
- 133 ..... זרעו של קין - 'הכל' (גליון)
- 135 ..... תחיית המתים דאהרן הכהן (גליון)
- 139 ..... הערות קצרות



---

# מפתח נושאים

---

## מושיח ונאולה

- 94 ..... "לא קנאה ותחרות" - בטעם השמטת הרמב"ם "שנאה"  
126 ..... ישראל ואומות העולם לעתיד לבוא  
135 ..... תחיית המתים דאהרן הכהן (גליון)

## תורת רבינו

- 52 ..... קידוש שמן המנורה  
63 ..... בחירת הקב"ה במקום המקדש  
100 ..... "המטה אשר נהפך לנחש"

## נגלה

- 25 ..... מלקות בלאו דחובל  
27 ..... בסוגיא דתו"ת מחלוקת התוס' והרא"ש וכו'  
58 ..... סברת רש"י ותוס' במנהגי יהודה  
72 ..... ביסוד הטעם דמהניא חזקת ממון בברי ושמא (ג)  
102 ..... "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"  
103 ..... בסוגיא דאנוסים היינו  
113 ..... בן במקום האב - לרש"י ולתוס'.

## חסידות

- 35 ..... פנימיות הרצון וחיצוניות הרצון  
54 ..... שם התואר, שם המושאל ואמיתת שם התואר.

- 69 ..... הערה בפרק ד בספר התניא.
- 97 ..... ההבדל בין לבושי המחשבה והדיבור ללבוש המעשה (ב).
- 114 ..... ביאורים בדא"פ פ"ב בתניא
- 125 ..... "להושיע משופטי נפשו" ?

### **הלכה ומנהג**

- 47 ..... עניית אמן על גאל ישראל (גיליון).
- 50 ..... נשיאת כפיים בארץ ישראל.
- 59 ..... תפילין דאצבעיים לבעלי זרוע קטנה (גיליון).
- 88 ..... 'אם אפשר' לא העתיק אדה"ז בסידור.

### **פשוטו של מקרא**

- 133 ..... זרעו של קין - 'הכל' (גליון).

### **שונות**

- 62 ..... "היום יום" ו"רשימות היומן".

- 139 ..... הערות קצרות.

# דבר מלכות

## הדרן על מסכת כתובות

אסור לצאת מבבל לשאר ארצות".

וידועות<sup>2</sup> השאלות בזה:

(א) איך הכליל הרמב"ם שתי מימרות הגמ' אלו ביחד - הרי הראי' מהכתוב ("בבלה וגו'") מביא ר"י במימרא הראשונה בענין איסור היציאה מבבל לא"י, והרמב"ם מביאה לענין איסור היציאה מבבל לשאר ארצות (שבזה מיירי במימרא השני' דר"י)?

ולפי"ז קשה ממ"נ: אם כוונת הרמב"ם בלשונו "אסור לצאת מבבל לשאר הארצות" - לכלול גם את א"י<sup>3</sup> (כמ"ש הכס"מ), כי ס"ל ש"בבלה יובאו וגו'" בא למעט את כל הארצות - אינו מוכן מה הן ההוספה והחידוש במימרתו השני' של ר"י (בשם

א. ברמב"ם הלכות מלכים פ"ה סוף הי"ב: "כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות שנאמר בבלה יובאו לשמה יהיו"<sup>1</sup>.

מקור הלכה זו הוא (כמו שציין הכס"מ) בסיום מס' כתובות שהובאו שם בגמרא שתי המימרות של רב יהודא הנ"ל "העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם"; "כשם שאסור לצאת מא"י לבבל כך

1. למרות שהרמב"ם אינו מונה (כהרמב"ן - ראה בהנסמן לקמן הערה 30) את ישוב הארץ כו' במנין המצות, וגם אינו כותב בכלל שזוהי מצוה (ראה מג"א לסהמ"צ שם. ובהנסמן לקמן הערה 51) - מצינו ברמב"ם כמה הלכות בענין האיסור לצאת מא"י לחו"ל, כגון ההלכה שהובאה בפנים. וגם הדינים שבמשנה כתובת שם הכל מעלין לא"י כו' - רמב"ם פי"ג מהל' אישות הי"ח ואילך. וראה רמב"ם הל' עבדים פ"ח הי"ט.

בכמה ענינים דלקמן (בפנים ובהערות) - ראה ג"כ אנציקלופדיא תלמודית ערך א"י, וש"נ. ארץ חמדה אה"ק, תשי"ז) שער א', ובפרט שם סי' ה.

2. ראה מהרי"ט כתובות שם. לח"מ לרמב"ם. הגהות עמק המלך לרמב"ם. עיין יעקב לע"י. שו"ת רבנ"ז יו"ד סי' תנר אות מג ואילך. ועוד.  
3. ורוחק לומר שגורס (בגמרא) "שנאמר בבלה יובאו וגו'" בדברי ר"י אמר שמואל.

ב) לכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם עצמם: מהתחלת ההלכה "כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל כו" משמע שאיסור היציאה מבבל הוא מסברא - מאותה הסברא שמחמתה "אסור לצאת מהארץ" - והוא מסיים "שנאמר בבלה יובאו", והיינו שאיסור זה אינו מחמת סברא (כשם - כך), אלא מפני הכתוב, שאין לו שייכות לענין היציאה מא"י לחו"ל.

ג) בעצם הענין: מהי ראייתו של הרמב"ם מ"בבלה יובאו" ש"אסור לצאת מבבל לשאר הארצות" הרי הכתוב מדבר בכלי השרת, כדמוכח גם מהגמרא<sup>5</sup>, שלכן מביא ר"י פסוק אחר<sup>6</sup>.

ב. גם צריך להבין כמה דיוקים בלשון הרמב"ם שמשנה מלשון

שמואל) שאסור "לצאת . . לשאר ארצות" על מימרתו הראשונה של ר"י (בסתמא) דיליף שאסור לצאת מבבל לא"י מכתוב "בבלה וגו'", הרי משמעות כתוב זה שכולל בין א"י בין שאר ארצות<sup>1</sup>?

ואם הלימוד ד"בבלה וגו'" במימרתו הראשונה של ר"י אינו ממעט אלא את העליה מבבל לא"י ולא את היציאה לשאר ארצות, והמימרא השני' שמחדשת את האיסור לצאת מבבל לשאר ארצות, היינו רק שאר ארצות, ולא א"י<sup>2</sup> - הו"ל להרמב"ם לכתוב או (הלשון דמימרא הא' דר"י) "כך אסור לצאת מבבל לא"י<sup>3</sup>, או, מכיון שכותב "לשאר הארצות" כבמימרא השני' לא הו"ל להביא הלימוד מהכתוב "בבלה וגו'"<sup>4</sup>?

1. אף שפשטות הלשון "לשאר הארצות" משמעותו לבד ארץ ישראל.

2. ראה לח"מ שם. הפלאה כתובות שם.

3. ע"ד שפי' במהר"ם שיף (ועוד): תרי מילי הן . . מבבל לא"י בעשה לשאר ארצות אסור משום ישיבה כו'.

4. כמ"ש במהר"ט שם. בפנ"י לכתובות שם כו'; דר"י איירי באותן בני גולה שנשארו מגלות ראשון או מבניהם כו' (וכ"כ במהר"י. ובכ"מ). ור"י אמר שמואל "כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות", היינו שהוגלו בגלות שני ובאו לבבל דרך מקרה

דאפ"ה אסור לחזור, אבל ראה הפלאה שם, דמ"ש ר"י מבבל לא"י רבותא נטק. ועוד עיקר: פירושו הוא לפי הסברת רש"י לפי שיש שם ישיבות כו' כדלקמן, ולא לפי הרמב"ם (ועפ"ז מובן גם שאין לפרש לדעת הרמב"ם כמו שפי' במהר"ם שיף בהערה הקודמת). וראה לח"מ שם.

5. ועפ"ז מובן שאין לתרץ שהוא ע"פ הכלל (הובא ביד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד') שהרמב"ם שקט הדרשא היותר פשוטה, כי הרי"ז רק כשאין נפק"מ לדינא, משא"כ בנדר"ד.

6. כתובות שם.

הגמרא:

מבבל, אבל כשבטלו הישיבות מותר לצאת משם; משא"כ לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מהכתוב בבלה יובאו, משמע שהאיסור הוא תמיד.

(א) הלשון בגמ' הוא "כשם שאסור לצאת מארץ ישראל", והרמב"ם כ' "מהארץ".

אבל עדיין צריך להבין, הרי פסוק זה מדבר בזמן גלות ראשון, שאז גלו ישראל לבל, אבל בחורבן בית שני לא הי' הגלות לבל - וא"כ למה יהי' האיסור דבבלה יובאו גם בגלות הזו, שהוא גלות אדום?

ואין לומר שזהו מפני קיצור הלשון, כי בהלכה זו<sup>1</sup> וכן בהלכות שלפני<sup>2</sup>, כ' כמה פעמים הלשון ארץ ישראל.

והנה בתוס'<sup>4</sup> מתרצים ע"ז: "י"ל דבגלות שני נמי קפיד קרא", אבל זה גופא צריך ביאור: לכאורה, מנין הוכחה שבגלות שני נמי קפיד קרא (אע"פ שאינו "בבלה")<sup>5</sup>?

(ב) בגמרא איתא "כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבל" ולשון הרמב"ם הוא "מהארץ לחוצה לארץ".

יתר על כן אינו מוכן לפירוש הכס"מ שבאיסור "לצאת מבבל לשאר הארצות" כוונת הרמב"ם גם לא"י - הרי מצינו שכמה אמוראים<sup>6</sup> עלו מבבל לא"י<sup>7</sup>;

(ג) בגמרא מובא גם המשך הכתוב ("בבלה יובאו ושמה יהיו) עד יום פקדי אותם נאום ה'", והרמב"ם אינו מביא אלא התחלת הכתוב "בבלה יובאו ושמה יהיו".

עד שרבותיו של ר"י (בעל המימרא), רב ושמואל<sup>8</sup>, למדו בבבל,

ג. הביאור בכל זה: בטעם איסור היציאה מבבל מצינו שתי דעות: הרמב"ם מביא ע"ז הכתוב בבלה יבאו, ורש"י כ' "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד"<sup>3</sup>. ונפק"מ שביניהם: לדעת רש"י אין איסור היציאה חל אלא כשיש ישיבות

4. וראה גם מאירי ובשטמ"ק שם.

5. ד"ה בבבל כתובות שם.

6. ראה גם המשך הגמרא כתובות שם. וראה סידור יעב"ץ בתחילתו (סולם בית א-ל אות ו').

7. כמו שהקשו במפרשים.

8. רש"י סוכה ט, א ד"ה כי אמריתה. ע"ז טז, ב

1. וראה בפנ"ה הפלאה (ועוד) בפ"י הגמרא.

2. בתחילתה.

3. ריש הלכה ט, י' יא.

ועלו משם לא"י ואח"כ חזרו לבבל<sup>1</sup>,

שלכאורה, עפכהנ"ל, הנה מתחילה הי' אסור עליהם לעלות מבבל לא"י ואח"כ לצאת מא"י לבבל.

וקשה לומר שכל אלו שעלו לא"י, ובפרט רב ושמואל לא ס"ל הא דר"י (או הא דר"י אמר שמואל)<sup>2</sup>, וגם - שלמרות זה פוסק הרמב"ם<sup>3</sup> שכשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות.

ד. נקודת הביאור זה:

שני ענינים, בכללות, בחילוק שבין א"י לשאר ארצות: א) במדרש<sup>4</sup>: "חביבה א"י שבחר בה הקב"ה"; ב) מה שארץ ישראל ארץ קדושה היא, כדאיתא במכילתא<sup>5</sup> ש"עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות משנבחרה א"י יצאו כל

הארצות"<sup>6</sup>.

ובשני ענינים אלו היא שייכותם של ישראל לא"י: א) מחמת בחירת הקב"ה, וכמרו"ל "בחר בארץ ישראל כו' ובחר לחלקו ישראל כו' אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי"<sup>7</sup>. ב) מחמת הקדושה שבשניהם הקדושה שבא"י ובישראל שהם "עם קדוש"<sup>8</sup>.

והחילוק שבין שני ענינים אל מתבטא (בין השאר) גם בשם הארץ: מחמת קדושתה היא נקראת בשם "ארץ ישראל" דוקא, וזה שולל "ארץ כנען וכיו"ב, כי ענין הקדושה אינו שייך כלל לארץ כנען; משא"כ מחמת בחירת הקב"ה בארץ ישראל אין הכרח לקרותה גם "ארץ כנען"<sup>9</sup>,

6. וראה המשך המכילתא שם. וראה תנחומא בהר א (בסופו) "חביבה עלי ארץ ישראל שקדשתי אותה מכל הארצות". ובבמדב"ר פ"ז, י (בתחילתו) "א"י ששם השכינה חונה". ולהעיר מספרי זוטא בתחילתו ובמדב"ר (שם, ח): "ארץ כנען כשירה לביתה השכינה".

7. תנחומא ראה שם. וראה במדבר רבה פכ"ג, ז (בסופו).

8. וראה תשב"ץ ח"ג סימן ר', כפתור ופרח פ"י (ועוד) שמפרטים פרטים בקדושת א"י עצמה.

9. להעיר מהכתובים בפרשת מסעי (לג, נא ואילך) שקוראו "ארץ כנען" או "הארץ". אבל כ"ה בכ"מ בתורה (ראה אנצ' תלמודית שם), ובבמדב"ר

ד"ה ר יהודה. ועוד.

1. ראה סדר הדורות ערך שמואל אות ג.

2. מלבד ר"ד שמפורש בגמרא (כתובות שם) ד"הוה קמשתמיט מיני' דרב יהודא". ובברכות (כד, ב) "רבי אבא הוה קמשתמיט כו'".

3. לפי הכס"מ שכולל א"י.

4. תנחומא ראה ח. וראה במדב"ר פ"ג, ח. ובהנסמן לקמן הערה 25.

5. בתחילתו.

בחירתו של הקב"ה בארץ ישראל  
שנתנה לישראל<sup>3</sup>.

ה. ועפ"י מובנים דבר הרמב"ם  
"כשם שאסור לצאת מהארץ  
לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר  
הארצות":

איסור היציאה שמחמת קדושת  
המקום אינו אלא ביחס לארץ

וכיו"ב, כי בחירתו של הקב"ה היתה  
"כשברא (הקב"ה) העולם חלק  
הארצות לשאר האומות ובחר בארץ  
ישראל".

ולפי"ז מצא שגם באיסור היציאה  
מא"י יש שני ענינים: (א) מחמת  
קדושת הארץ<sup>1</sup> (וזה נוגע גם לקיום  
המצות התלויות בארץ<sup>2</sup>), (ב) מחמת

בא"י המקודשת) - או עכ"פ לענין (סוריא או) שאר  
הארצות שכבשום לאחרי א"י, שבספרי (עקב יא,  
כד) איתא "שהמצות נוהגות שם". וראה בארוכה  
ע"ד עבר החרדן בלקו"ש ח"ג שיחה ב' לפ' מסעי  
הערה 30 ובהמצויין שם. ואכ"מ.

3. וזוה לכאורה פשוט שזהו רק בא"י שבחר בה  
הקב"ה ולא בעבר הירדן ושאר ארצות שכבשום.  
ולהעיר שגם בחיוב תרו"מ י"ל ע"ד ב' אופנים  
אלה:

(א) מצד קדושת הארץ, כפשטות לשון  
הרמב"ם ספ"ו מהל' ביהב"ח. הל' תרומות פ"א  
ה"ה.

(ב) כיון שהקב"ה בחר בא"י ונתנה לישראל וזהו  
ארצם גם בפועל (היינו לאחרי כבוש וחילוק דוקא)  
[שלבן (לכמה דיעות) לא הובאו במתניתין דכלים  
פ"א מ"ו בזה דא"י מקודשת מכל הארצות כו"י -  
מנ"ח מצוה רפד אות ו'. וראה משנה אחרונה שם],  
וכיון שבשט לוי לא נטלו חלק בארץ לכן צריך ליתן  
להם תרו"מ. ונפק"מ להלכה בנגע לסוריא ועוד.  
וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"ג הי"א ובהשגת  
הראב"ד שם ה"י ובכס"מ שם (וראה פרש"י ורמב"ן  
שופטים יח, א-ב). אבל ראה פרשת דרכים דרך  
הקודש דרוש ששי. והאריכו בזה במפרשי הרמב"ם  
בכ"מ. ואכ"מ.

פכ"ג, ז: אני אכניס את ישראל שהן חביבין עלי  
לארץ שחביבה עלי שנאמר .. ארץ כנען.

1. בשו"ת מהרי"ט ח"ב סי' כח, דכל הדינים  
דמתניתן דהאיש כופה כו' "עיקר הטעם משום  
קדושת א"י ומצות ישיבתה הוא אפילו בזה"ז כו"י"  
ולא משום קיום המצות כו'. אבל שם הוא לפי דעת  
הרמב"ן במ"ע דישוב א"י, אבל ראה חת"ס יו"ד סי'  
רלד שגם לדעת הרמב"ם כו' הוא מצד הקדושה.  
וראה כפ"פ פ"י. אבני נזר שם אות לג. וראה קונטרס  
"בעניני כולל חב"ד" לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע  
(ירושלים, תרס"ז) ס"ז ואילך. ובהערה הבאה.

2. ברשב"ם ב"ב (צא,א) ד"ה אין יוצאין כו'  
"שמפקיע עצמו מן המצות" (ומזה מוכח לכאורה  
דלא ס"ל כהרמב"ן (בהשגות והשלמות לסהמ"צ,  
מ"ע ד הנוספת. בפירושו עה"ת מסעי לג, נג. וראה  
גם רמב"ן אחרי יח, כה) דיש מ"ע בישוב א"י).  
ובתשב"ץ ח"ג סי' ר' (וראה שם סי' קצח) דדין  
דכופין לעלות הוא רק לחיוב מצות. וכ"כ בשו"ת  
מהרי"ט ח"א סמ"ז.

והנה לכאורה נפק"מ אם הוא מצד קדושת  
שכינה לבד או מצד מצות, לענין עבר הירדן (לכמה  
דיעות) וכמ"ש בתשב"ץ שם (משא"כ לדעת רש"י  
מסעי לד, ב. אוה"ח מטות לב, ז. דברים ב, כ. ג,  
יג. וראה מהרי"ט שם דחיוב כפי' למצות הוא רק

ישראל; משא"כ באיסור היציאה שמחמת בחירתו של הקב"ה במקום הזה - שיהיו בו ישראל, בזה משתווים (בזמן מסויים) בבל וא"י: כשם שהקב"ה בחר בא"י שיהיו בה ישראל כמקום של שלימות החירות והגאולה מגלות מצרים<sup>1</sup>, ואח"כ - לשנים כתיקונן (ובנ"י כתיקונן), כך בחר הקב"ה בבבל למקום גלותם<sup>2</sup> של ישראל<sup>3</sup>, לזמן הגלות (וכשבנ"י הם בשייכות ל"חטאינו").

ו. וע"ז מביא הרמב"ם כתוב "בבלה יובאו ושמה יהיו" - הוכחה שהקב"ה בחר את בבל למקום גלותם של ישראל.

ואע"פ שהכתוב מדבר בכלי שרת וכ' המהרש"א<sup>4</sup> שלפי"ז אי"ז לשון ציווי אלא ש"ירמי' מתנבא שכן יהי" - הרמב"ם ס"ל שאינו כן, ומפרש שאפילו בנוגע לכלי השרת הוא ציווי, היינו שאסור להוציא את כלי השרת מבבל אפילו אם מזדמנת אפשרות לזה<sup>5</sup>, אלא "שמה יהיו".

ומזה מובן גם בנוגע לבנ"י, שבבל הוא המקום שבחר בו הקב"ה שיהי מקום גלותם, ואסור להם לצאת משם<sup>7</sup>.

וממילא מובן, שבזה אין חילוק

1. וכמש"נ: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים גו' והבאתי אתכם אל ארץ גו' (וארא ו, ו-ח).

2. ע"ד ערי מקלט - ליחיד בא"י עצמה.

3. ולפרש"י הפירוש "כשם שאסור לצאת" הוא בענין השני, שכשם שאסור לצאת מא"י מצד קדושתה כך מבבל אסור לצאת מפני קדושתה (לח"מ לרמב"ם הל' מלכים שם). אבל מ"מ אין הלשון "כשם" . . . כך" מתיישב כ"כ, שהרי קדושתם אינה שווה, דבא"י הוא מצד עצם קדושתה ובבל מצד לומדי תורה שבה. אבל ראה לקמן הערה 40.

4. וראה לעיל הערה 28.

5. חדא"ג כתובות שם.

6. וכ"פ בהפלאה (ועוד) שם.

7. ולדעת הרמב"ם מה שלא הובא הכתוב "בבלה יובאו גו'" במימרא ד"ר"י אמר שמואל" - י"ל (בדוחק עכ"פ) דסמך ע"ז שכבר הביאו ר"י עצמו, אף שהוא הביאו לענין העליה מבבל לא"י. וראה לקמן בפנים.



ממנה לשאר הארצות<sup>2</sup>; אבל לדעת הרמב"ם, שזהו מחמת בחירת הקב"ה בבבל כמקום הגלות, מובן שהאיסור אינו אלא ביציאה מבבל (ולא ביציאה ממקום אחר של תורה)<sup>3</sup>, שהיא כיציאה "מהארץ לחו"ל".

ז. ועפ"י מוסברים גם שאר הדיוקים: (א) מה שלא כתב הרמב"ם "כך אסור לצאת מבבל לארץ ישראל" (לפי הכס"מ), (ג) שאינו מסיים - כבגמרא - "עד יום פקדי אתם נאום ה'":

באיסור היציאה מהארץ מחמת בחירתה ע"י הקב"ה. בבל שווה לחוץ לארץ וכלולה בה; כמו"כ באיסור היציאה מבבל, מחמת בחירת הקב"ה בה (כמקום הגלות), א"י שווה לשאר הארצות (לדעת הכס"מ), ולפ"י מובן ג"כ ששייך לזה רק מ"ש "בבלה יובאו ושמה יהיו" - שהקב"ה בחר בבבל כמקום

בין זמן גלות ראשון לזמן גלות שני, מכיון שמצינו שדוקא בבבל בחר הקב"ה כמקום הגלות באופן דשמה יהיו - קביעות, ע"ד בחירת הקב"ה בא"י באופן של קביעות בזמן של גאולה ושנים כתיקונן<sup>1</sup>.

ולפ"י יתכן שישנה עוד נפק"מ בין שיטות רש"י (והמאירי) והרמב"ם: לדעת רש"י, שטעם האיסור הוא לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה, מובן שכאשר הישיבות המרביצות תורה הן (לא בבבל, אלא) במדינה אחרת, הנה חל עלי' איסור היציאה

1. ע"פ הכלל אפוי מחלוקת לא מפשינן (ראה בהנסמן ביד מלאכי כללי שני התמלמודים סי' יוד (לענין מחלוקת בבלי וירושלמי). דרכי שלום (נדפס בשד"ח כרך יו"ד בסופו) כללי הש"ס אות ל' סי' רנז), י"ל שגם לדעת הרמב"ם הבחירה בבבל (לגלות - גם בגלות שני) שייכת היא לזה ששם גלתה התורה [וכדד"ל עה"פ (מ"ב כד, יד) החרש והמסגר (ראה גטין פח, סע"א. וש"נ) בגלות יכני' ואח"כ ע"י ר' חייא ובניו (דוכה כ, א) רב ושמואל וכו'] (וראה תנחומא נח ג: וישבו בתורתן בבבל מן אותה שעה עד היום ולא שלט בהם לא אדום ולא יון כו', עיי"ש). והיינו כי בבל בעצם הוא מקום מסוגל לתורה יותר משאר ארצות ולכן בחר בה (וראה סידור יעביץ שם). אלא שלדעת הרצב"ם מכיון שלמדיון זה מהכתוב "בבלה יובאו" גם כשבטל הטעם - לימוד התורה שבבבל - לא בטל האיסור. מש"כ לדעת רש"י. וראה לקמן בפנים.

2. כן משמע מפשטות לשון רש"י, וכן מפורש במאירי כתובות שם. בשטמ"ק (ועד"ז בהפלאה) שם: "לפי שיש בה ת"ח ושכינה היא בבבל בני כנישתא כו' כדאיתא במגילה" - אבל ג"ז שייך ל"כל מקום שגלו" ד"שכינה עימהם", ככתחילת הסוגיא שם (מגילה כט, א). ולהעיר מהמשך דברי המאירי שם: משיגים כו' וזוים ליהנות מזיו השכינה.

3. גם לפי המבואר בהערה 39, כפשוט.

קבוע לזמן הגלות, אבל סיום הכתוב אינו שייך לכאן<sup>1</sup>.

ובענין קדושת א"י ממשיך הרמב"ם בהלכות שלאח"ז "גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי א"י וכו', אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עוונותיו מחולין וכו"<sup>3</sup>.

ולאח"ז, רק בהלכה י"ב כותב הדין, "לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ. . . שכל היוצא לחו"ל כאילו עע"ז שנאמר<sup>4</sup> "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלקים אחרים ובפורענויות הוא אומר<sup>5</sup> ואל אדמת ישראל לא יבואו" - שבזה אין הכרע מחמת איזה ענין הוא, כי ישנם שני הטעמים: מפני הקדושה המיוחדת שבא"י שמחמת השראת השכינה, כמשמעות הלשון "היוצא לחו"ל כאילו עובד ע"ז<sup>6</sup> ומחמת שהקב"ה בחר בא"י (וכדמשמע בה"שנאמר" שקרא

משא"כ ר"י הגמרא מביא סיום הכתוב, כי הוא אומר "כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה", ובשייכות לעלי' לא"י הרי"ז ג"כ (ובעיקר) מודגש בסיום הכתוב "עד יום פקדי אותם נאום ה'", שלא יחזרו לא"י עד יום פקדי אותם.

ח. ולפי"ז מובן המשך ההלכות ברמב"ם: לאחר ההלכות<sup>2</sup> ופרטי הדינים באיסור הישיבה בארץ מצרים, ובהסיקו שהאיסור "לשכון בה וכו'" הוא "מפני שמעשי' מקולקלין יותר מכל הארצות כו'" - ממשיל בהלכה ט' בקצה ההפכי "אסור לצאת מא"י לחו"ל לעולם" שזהו בעיקר מחמת הקדושה שישנה בא"י ביחס לשאר

1. ומה שלדעת הכס"מ לא הביא הרמב"ם את ד"עובר בעשה", י"ל שס"ל שזהו רק אסמכתא "שכך מצינו הרבה מקומות בתלמוד שקורא עשה לדבר שאינו אסור אלא מדרבנן" (תרי" ברכות טז, ב ד"ה ויש. רא"ש שם ס"טו ובמרו"ק פ"ג ס"ג). וכן מצינו דעת הרמב"ם גם בכתוב שבתורה, ולדוגמא: ביומא (יט, ב) השח שיחת חולין עובר בעשה שאנ' ודברת בס, וברמב"ם הלי' דיעות (פ"ב ה"ד) ליתא. וכן ברמ"א יו"ד סרמ"ו סכ"ה "אסור לדבר כו" (משא"כ בשו"ע אדה"ז שהביאו - הלי' ת"ת פ"ג ס"ה. או"ח סקנ"ו סט"ז). ואכ"מ.

2. ה"ז וח' בהל' מלכים שם.

3. שכל הנ"ל (גם איסור יציאה לדעת הרמב"ם) הוא מצד עצם קדושת הארץ, קדושת שכינה, ולא מצד חיוב מצות - ראה תשב"ץ שם סי' ר בתחילת הסימן. כפ"פ שם. רדב"ז לרמב"ם הלי' סנהדרין פ"ד ה"ו, ובהמצויין בהערה 29.

4. ש"א כו, יט.

5. יחזקאל יג, ט.

6. ראה רמב"ן אחרי שם. כפ"פ שם.

לה (ואומר הטעם) "נחלת ה'")

ולכן כתב הרמב"ם דברים אלו בסוף כל ההלכות דמעלת א"י, לא (כמו שהסדר הי' צריך להיות לכאורה) בתחילת דיני א"י - לפני מ"ש "אסור לצאת מא"י"<sup>4</sup>, מפני שכאן מדבר (גם) אודות מעלת הבחירה של א"י.

ולכן כשמגיע, בהמשך לזה, לאיסור היציאה מבבל לשאר ארצות שמחמת בחירת הקב"ה מדייק "כשם שאסור לצאת מהארץ", שבזה מודגש שאיסור היציאה כאן הוא מטעם בחירת הקב"ה, שבזה משתווה איסור היציאה מהארץ עם האיסור "לצאת מבבל כו", כנ"ל.

ט. ועפ"י מובן מה שמצינו כמה אמוראים שעלו מבבל לא"י, אין

ונתנה לישראל<sup>1</sup> (שעפ"י יומתק מה שכותב "שכל היוצא לחו"ל כאילו ע"ז") (היפך הבחירה), דלא כבגמ'<sup>2</sup> "שכל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוקה וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוקה"<sup>3</sup> (ועד"ז בהלכה זו עצמה), ואח"כ מרמז גם את הטעם השני ומאריך ומסיים "ואל אדמת

1. ולהעיר שבגמרא כתובות שם למדו זה ממ"ש "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקה". ובתוספתא ע"ז פ"ה ה"ב "כל זמן שאתם בארץ כנען הריני לכם לאלקה כו" ומה שהרמב"ם לא כתבו - י"ל, לפי שנקט מסקנת הלימוד שבגמרא.

2. וכן בתוספתא שם.

3. שהלשון "הדר בא"י כמי שיש לו אלוקה והדר בחו"ל כו" מורה (ענין בהמשך וקביעות וגם) שזהו מחמת קדושת הארץ והעדר הקדושה שבחו"ל (וכגירסא זו הביא הרמב"ן אחרי שם, בהמשך לקדושת הארץ שמושגחת מאת הקב"ה לבד ואינה מקיימת עוברי עבירה כשאר ארצות כו', אף שבסהמ"צ שם כ' "כל היוצא ממנה ודר בחו"ל היא בעינין כו"), משא"כ ל' הרמב"ם "שכל היוצא לחו"ל כו" (רגע היציאה, וגם) שאינו מרגיש הקדושה שבהארץ שיש להדר בה, וי"ל שזהו לפי שמניח הארץ שבחר בה הקב"ה ונתנה לישראל.

אבל ראה שד"ח כללים מערכת כ' כלל עח שכן היתה גירסת הרמב"ם בגמ' (וככתוספתא ע"ז שם. ספרא בהר (כה, לח) ואבות דר"נ (פכ"ו מ"ב) - בשינוי לשון, ששם מתחיל כל המניח א"י ויוצא כו' (תוספתא ואבות דר"נ), ובספרא כל היושב בא"י כו' וכל היוצא כו').

4. דהרי בתחילה הו"ל להביא החיוב "לעולם יידור אדם בא"י בא"י" ואח"כ איסור היציאה. ומזה מוכח לכאורה שענין אחר הוא, ואיסור יציאה אינו מטעם זה וגם לא מטעם מצות ישוב א"י.

ואולי י"ל דמתחילה (בהלכה ט') כ' איסור מפורש "אסור לצאת מא"י כו", ואח"כ (בה"י) - הנהגות הקשר לחביבות הארץ, ומסיים "לעולם ידור אדם בא"י כו' שכל היוצא לחו"ל כו", שכל זה אינו מצוה, איסור וכיו"ב.

וכבר האריכו בכ"מ בדעת הרמב"ם בישוב א"י. וראה קונטרס "בעניני כולל חב"ד" שם. בהנסמן באנצ' תלמודית ערך א"י. אבנ"ז שם. ואכ"מ.

בא"י נשאר בן בבל (מחמת הבחירה בבבל כמקום הגלות), וחייב לחזור.

אלא שיש חילוק בתנאי ותכלית היציאה (או העלי'): כשיוצא לסחורה, יש לזה קצבה וכשהוא מרוויח חייב לחזור, משא"כ כשיוצא ללמוד תורה, שאין לזה קצבה, הרי כל שעדיין יש אפשרות שיתוסף אצלו בלימוד התורה מות לו לשהות בא"י.

ועפ"ז מובן בפשטות מה שכמה אמוראים עלו מבבל לא"י, כי הי' להם היתר זה; ואלו שנשארו שם בקביעות הרי"ז מחמת שכן הי' נדרש מחמת אופן הלימוד שלהם בתורה<sup>4</sup>.

אבל רב, ועד"ז שמואל, אע"פ שגם הם עלו מבבל לא"י כדי ללמוד תורה אבל כשכבר קיבלו בלימוד התורה מרבי וכו' בשלימות, חייבים היו לחזור לבבל<sup>5</sup>.

ויתירה מזו: דוקא בבבל נתוסף

4. או כדי ללמד תורה כר' חייא ובניו (סוכה כ, סע"א) וכיו"ב שאם ללמוד תורה מותר כ"ש ללמד תורה (וראה סידור יעב"ץ שם). ואף שבהיתר היציאה מא"י כ' הרמב"ם רק "ללמוד תורה" י"ל (ע"פ המבואר לקמן בפנים) שבוה שמלמדה נתוסף גם אצלו ע"ד מתלמידי יותר מכולם כו'.

5. ראה יומא (פז, ב) ברב "דליזיל ולגמר אורייתא בבבל".

הכרח לומר שהם מחולקים עם ר"י (או עם ר"י אמר שמואל):

מכיון שאיסור היציאה מבבל לא"י (ולשאר הארצות) הוא כמו איסור היציאה מא"י לבבל - מחמת בחירת הקב"ה (ולא מפני טעם מיוחד - כגון רצון מלכותא - בבבל) "כשם שאסור . . . כך אסור", מובן (ויתירה מזו - כש"כ וק"ו) שיש בזה אותם ההיתרים בנוגע לאיסור היציאה, ז.א. כשם שביציאה מא"י לחו"ל יש תנאים שמותר, כמ"ש הרמב"ם<sup>1</sup> "ללמוד תורה כו' וכן הוא יוצא לסחורה", כן הוא גם בנוגע לעלי' מבבל לא"י (והיציאה לשאר הארצות) שאם זהו לצורך ללמוד תורה<sup>2</sup> ולסחורה (וכיו"ב) מותר לצאת.

אבל מכיון שאי"ז אלא היתר לצורך מטרה (תורה, סחורה), הנה כשם שכשיוצא מא"י לחו"ל בתנאים המותרים, נשאר הוא גם אח"כ (בנוגע לנדו"ז) בן א"י וחייב לחזור<sup>3</sup>, כמו"כ הוא גם בנוגע לעולה מבבל לא"י בתנאים המותרים, שגם בהיותו

1. שם הלכה ט'.

2. ראה שטמ"ק כתובות שם בהך דשליחי לי' אחוה כו' "תהא חכם עוד יותר כו'".

3. כרמב"ם שם: "ויתחזור לארץ". וראה תוד"ה ללמוד ע"ז יג, א.

שני הדברים שבותרים ביניהם<sup>3</sup> - ובכח הבחירה בותרים באחד מהם. ומכיון שכן, מאחר שמצד מעלת הקדושה ותורה ומצות אין מקום לשום דמיון בין ישראל לכל העמים, לא מתאים בזה ענין הבחירה. ובהכרח לומר, שבחירה הלזו אינה מפני קדושתם של ישראל, לא אדרבה, מפני בחירתו של הקב"ה נמשכה בהם קדושה וכו'.

לפי"ז נמצא שהתקשרותם של ישראל עם הקב"ה שמצד בחירת הקב"ה היא עצמית והיא נוגעת להעצם של יהודים יותר מההתקשרות שמצד הקדושה שבהם ותומ"צ, שזהו כדבר נוסף, כביכול.

בלשון ברור יותר: ההתקשרות של ישראל עם הקב"ה שמצד הבחירה היא שעצמותו ומהותו מתקשר עם עצמות ומהות של יהודי; וההתקשרות של ישראל מצד קדושתם שהיא באה ע"י תורה ומצות שהם חכמתו ורצונו ית' (שמצוה היא מלשון צוותא וחבורה<sup>4</sup>, שנעשה על ידי זה מקושר להקב"ה; וכמו"כ ע"י

אצלם אח"כ על מה שלמדו בא"י בעיון (ופלפול התלמידים) שבזה הי' יתרון בכל על א"י<sup>1</sup>.

יו"ד. כשם שישנן שתי מעלות בא"י - בחירתו של הקב"ה בה מכל הארצות וקדושתה - כך ישנן שתי מעלות אלו גם בישראל: זה שישראל הם אלו שהקב"ה בחר בהם, וזה שישראל יש בהם קדושה<sup>2</sup> מצד הקשר שלהם עם התורה והמצוות.

והחילוק ביניהם: בחירתו של הקב"ה בישראל מבין שאר האומות, "ובנו בחרת מכל עם ולשון", אינה קשורה עם מעלתם וקדושתם שמפני התורה ומצות שהרי לפי אופן זה אין כאן ענין של בחירה; כי בחירה אמיתית ענינה כאשר יש דמיון בין

1. כמובן מזה דשלחו מא"י סיני עדיף (סוף ברכות והוריות). ובירושלמי סוף הוריות דסידרן קודם לפילפולן, אבל בבבלי (הוריות) נשארה האבעי' (הי' עדיף: חריף ומקשה או מתן ומסיק) בתיקו ולא קבלו מה דשלחו מא"י סיני עדיף. ולהעיר מפ"י הר"ח (סנהדרין כד, א) במחשכים הושני זה תלמוד בבלי. וראה ד"ה אמר רבה תש"ח פ"א-יב ובהנסמן שם. לקמן הדרן עמ"ס בכורות (והוריות) ס"ג וס"י. וש"נ.

2. וכמ"ש (ואתחנן ז, ו. ראה יד, ב): כי עם קדוש אתה לה' א, וכך בחר ה'. ובפרש"י (ראה שם): ועוד וכך בחר ה'.

3. ראה תניא פמ"ט (ע, רע"א). וראה לקמן הערה

65.

4. לקר"ת בחוקותי מה, ג.

שם ישיבות המרביצות תורה"; אבל לפי הכלל ד"אפושי מחלוקת לא מפשינן"<sup>4</sup>, י"ל שגם לדעת רש"י ומאירי יש ענין הבחירה בבבל, אלא שבחירה זו גופא קשורה עם קדושת התורה שבבבל, ולכן כאשר בבבל מתבטלת הרבצת התורה, מתבטלת גן הבחירה שבה; משא"כ בנוגע לארץ ישראל אינו כן, ובחירתה אינה מצד הקדושה ולאחריה, כי מאחר שבחירת הקב"ה בא"י היא בחירה עצמית (- כשברא העולם), והיא נחלת ה', והוא נתנה לישראל בברית עולם בתור מקום העצמי של ישראל (ולא כבבל שהוא מקומם של ישראל מחמת הגלות), לכן הבחירה בה היא נצחית, וענין הקדושה וכו' שבא"י פועל גם את הגילוי של הבחירה הלזו.

ויובן זה מענין זה עצמו כמו שהוא בישראל:

אעפ"י שישנה מעלה בהתקשרותם של ישראל שמצד הבחירה, ישראל וקוב"ה, שזהו מצד עצמותו ית' כנ"ל, מ"מ ישנה גם מעלה בהתקשרות שמצד קדושתם, מצד התורה ומצות,

תורה שישראל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה<sup>1</sup> הרי אי"ז באופן שהעצם של יהודי מקושר (מלכתחילה) עם עצמותו ומהותו של ית' אלא זהו ע"י אורייתא, תומ"צ.

ועפ"י מובן הדיוק במרוז"ל "תלת קשרין<sup>2</sup> מתקשראן דא בדא ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה" - דלכאורה הרי הם רק שני קשרים (בין ישראל לאורייתא ובין אורייתא לקוב"ה)? אלא ההסברה היא שבנוסף להתקשרות שע"י התורה יש קשר המקשר את ישראל לקב"ה בלי שום ממוצע, מצד בחירתו ית'<sup>3</sup>, ולכן יש תלת קשרין (בדוגמת טבעת).

יא. נתבאר לעיל החילוק בין שיטת הרמב"ם לשיטת רש"י (והמאירי), שלדעת הרמב"ם האיסור לצאת מבבל לשאר ארצות הוא מצד בחירת הקב"ה, ולדעת רש"י הוא "לפי שיש

1. ראה זח"ג עג, א.

2. בזהר שם ג' דרגין אבל בכ"מ בדא"ח הובא תלת קשרין. ראה סה"מ ה'ש"ת ע' 61 בהערות.

3. ומצד זה משפיעים ישראל בתורה ("מברכים - גם מל' ברכה והמשכה - בתורה"), ע"ד דוד הי' מחבר תורה שלמעלה בקוב"ה (ראה זח"ב רכב, ב. לקו"ת שלח נא, א). וראה לקו"ת מסעי צא, ד. ראה כט, ג.

4. ראה בהנסמן ביד מלאכי ודרכי שלום נסמנו

לעיל הערה 39.

והיא: **שע"י התורה ומצות מתגלה עי"ז גם הקשר העמוק והפנימי יותר של ישראל עם הקב"ה, ההתקשרות שמצד הבחירה.<sup>2</sup>**

**שלפי"ז מובן מה שזקוקים לזה שישראל מתקשראן באורייתא**

**בההתקשרות שמצד הבחירה בלבד, מאחר שזהו מצד בחירתו של הקב"ה ולא מפני מעלה מסויימת, הרי אפילו לאחר בחירת הקב"ה אין היא ניכרת בהנבחר באופן גלוי.**

**משא"כ הקישור שמצד קדושתם בתומ"צ, הרי זוהי מעלה בעצמה וגלוי' היא, זה עצמו הוא אלקות ובגלוי',**

**ובמילא כאשר ישנה ההתקשרות**

2. ועד"ז בנשמה וגוף, כנ"ל, שע"י קישור הנשמה בהגוף שאז הם נעשים כאחד ועד שכל חיי הגוף הוא נשמתו, הנה אז נקבעת בהגוף גם המעלה דנשמה, והיא שבחירת העצמות שישנה בהגוף, באה לו (ע"י הנשמה) בפנימיות ובגלוי, אשר זה (בחירת העצמות) נעשה מציאותו.

וראה בארוכה שיחת כ"ף מנ"א תשל"ב, שי"ל שזהו הטעם שהגוף נפסד בסילוק הנשמה ממנו (אף שבו דוקא היא בחירת העצמות, שהיא בחירה נצחית) - כי הגוף כמו שהוא לעצמו, הרי המעלה שבו (בחירת הקב"ה) אינה בגלוי במציאותו. ולכן גם אחרי שפעלה בו הנשמה (במשך זמן היותה בגוף) שתקבע בו מעלה זו בפנימיותו ועד שהיא תהי' כל מציאותו, הנה כאשר בצאת הנשמה מהגוף מסתלקת ממנו מעלתו זו (היינו שענין הבחירה אינו מתאחד עוד עמו) - נפסדת אז (סו"ס) כל מציאותו. ולכן גם צדיקים חוזרים לעפרם שעה אחת לפני תח"מ (שבת קנב, ב). בדוגמת הלוחות, שלאחרי שה"מכתב אלקים" חרות בהם, נעשה זה כל מציאותם, וכאשר "פרח הכתב מעליהן" - "אין בהם ממש", כמו שנתבאר בארוכה בלקו"ש חי"ד ע' 30 ואילך.

אלא שבנוגע להגוף, מכיון שבחירת הקב"ה היא בחירה נצחית, אי"ז הפסד אמיתי, ולכן כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב (סנה' ר"פ חלק) שיקומו בתח"מ נשמות בגופים. וראה לקו"ש חי"ח ע' 234 הערה 52, ע' 235 הערה 58.

1. ועד"ז הוא בנשמה וגוף דישראל: "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (תניא שם. תו"ס ע' 120). וקדושת ישראל הוא בעיקר מצד נשמתם (שהיא המקיימת התומ"צ ע"י הגוף).

ולפ"ז יש מעלה בהגוף דישראל על נשמתם, שאהבת הקב"ה לישראל מצד נשמתם היא כעין אהבה טבעית כמואהבת האב לבנו דנשמות הם "בנים למקום". היינו שהאהבה זו שרשה ממדרגה ששייכת איזו תפיסת מקום דהנאהב, ואינו מעצמותו שלמעלה מכל סיבה וענין. ובחירת הקב"ה בישראל היא מצד גופם שאינה משום מעלת הגוף, ורק מצד שהוא ית' בחר בו, היא מבחי' עצמותו ומהותו ממש (ראה כ"ז ברארוכה לקו"ש חי"א ע' 5 ואילך).

ולאידך: מעלה שאינה בהגוף בזה שהיא עצמה בן להקב"ה "וחלק אלקה ממעל ממש", משא"כ הגוף שמצד עצמו נדמה שחומריותו לגופי אוה"ע, ורק שהקב"ה בחר בו, הרי גם לאחר שבחר בו, המעלה היא מצד הבחור ולא (כ"כ?) מצד הגוף, ואין מעלה זו מתאחדת בו כ"כ עד שתהא ניכרת בו.

מדבר באיסור היציאה מא"י וכיו"ב, אינו מחלק בפירוש בין שתי המעלות - בחירת הקב"ה וקדושתה (ואין הוא מדגיש זה אלא בענין איסור היציאה מבבל, כנ"ל), כי גם מעלת הבחירה קשורה, בנוגע לגילוי' - עם קדושת א"י;

ותכלית השלימות בזה יהי' לעת"ל, אשר בקרוב ממש יבואו ישראל שנקראו נחלה לארץ שנק' נחלה ויבנו ביהמ"ק שנקרא נחלה בזכות התורה שנקראת נחלה"<sup>3</sup>.

ואורייתא בקוב"ה, הרי ישראל קשורים עם אלקות מצד עצמם מפני בחירתו ית', אלא זהו מפני שהגילוי שהאיחוד דישראל שמפני הבחירה נפעל ע"י הקישור עם אורייתא<sup>1</sup>.

יב. עפ"יז מוכן גם בנוגע לא"י: אעפ"י שבחירת הקב"ה הוא ענין נצחי, שהוא נעשה מהותו של הדבר הנבחר, מ"מ, מאחר שזהו מצד הקדושה בחירת הקב"ה, הרי גילוי הבחירה קשור עם הקדושה בפועל שישנה בא"י<sup>2</sup>;

וי"ל שזהו הטעם שכאשר הרמב"ם

1. ראה המשך תרס"ו ד"ה וידבר גו' במדבר סיני בסופו. ובכ"מ. ולהעיר ש"ובנו בחרת" הי' במתן תורה (ראה שו"ע אדה"ז סי' ס' ס"ד).

2. ועפ"יז יומתק בנוגע לתרו"מ. ראה לעיל הערה

31.

3. מכילתא בשלח טו, יז.



## מלקות בלאו דחובל\*

הגאון החסיד ר' משה לייב שפירא ע"ה  
ראש ישיבת תורת-אמת חב"ד בעיה"ק ירושלים ת"ז  
ובעמח"ס 'טבעות זהב' על קצוה"ח

בכתובות דף ל"ב ע"א: "אפי' תימא אחותו נערה ביתומה ומפותה" ונ"ל דאע"ג דביתומה ומפותה ליכא חיוב ממון כלל, וחיוב מלקות משום אחותו, מ"מ משום לאו דלא יוסיף דחובל לא לקי. דאע"ג דבהכהו הכאה שאינה שוה פרוטה לקי כדלקמן משום דלע"ד חיוב מלקות דחובל, ל"ה אלא אם חובל בע"כ אבל כשחובל ברצונו ל"ש כלל חיוב ע"ז. וכמו הא דאמרינן ב"ק ס"פ החובל דבאמר לו חבול בי ע"מ להיפטר דפטור ג"כ לא לקי בכה"ג כמ"ש. ומצאתי כדברי אלה במנחת חינוך (מצוה מ"ח) דחובל ברצון אינו חייב מלקות יעו"ש.

ונתעוררה לי כאן קושיא עצומה (ואח"כ מצאתי שהק' זה במנחת חינוך מ' חובל בחבירו) להרמב"ם דפסק בפ"ד מה' חו"מ דהחובל בחבירו ביוה"כ משלם ואינו לוקה שא"ב תשלומין דחובל פוטרין גם מלקות דלאו יוה"כ א"כ ה"ה הכא באונס ומפתה את אחותו כיון דאיכא בושט ופגם הוי ליה חובל וא"כ ע"כ צריך לפטור את המלקות דאחותו ג"כ אליבא דכ"ע ודו"ק.

---

\* מגוכת"י הגאון המחבר, נמסר ע"י נכדו העוסק בהוצאת כתביו לאור, הרה"ח ר' בנימין שי' רבינוביץ, וזכות הרבים תלויה בו. מחמת חביבות הענין, לא שינינו מאומה, והשארנו כפי שנכתב ונחתם ע"י הגאון המחבר ע"ה.

ונ"ל לתרץ דלא דמי כלל להדדי דהא דגילתה תורה דחובל פטור ממלקות וחייב בתשלומין הוא דוקא ממונא דחובל גופי', וגם אם המלקות הוא ג"כ משום חבלה רק דלאו דוקא אם המלקות הוא משום לאו דלא יוסיף, אלא גם אם המלקות הוא משום לאו אחר, וכגון של יוה"כ, כיון דביוה"כ האיסור הוא ג"כ גוף החבלה - דמי יימר דקרא איירי דחבל בי בחול דילמא חבל ביוה"כ.

ועי' מ"ש לקמן דהרמב"ם כ' דחבלה דיוה"כ הוא משום דעשה נחת רוח ליצרו דזהו משום דחבל בחבירו וכיון דהמלקות הוא משום החבלה יהיה מאיזה לאו שיהיה - תשלומין פוטרין אותן. אבל במלקות דאחותו, כיון דהמלקות אינו בא כלל על החבלה אלא על הביאה, וגם אם אין כאן חבלה כלל חייב, ל"ש כלל שתשלומין יפטור את המלקות וכמו דלקמן (לה ע"ב) דבהדי דמחייה קרע שיראין אין התשלומין פוטרין את המלקות דחבלה, משום דהתשלומין אינם של חבלה אלא של קריעת שיראין ה"ה הכא כיון דהמלקות אינו של חבלה אין תשלומי חבלה פוטרין אותם וזה ברור.

## בסוגיא דתו"ת מחלוקת התוס' והרא"ש וכו'\*

הרב יעקב שי" גולדשמיד  
ר"מ ומשניח כללי

### א

בגמ' כתובות דף י"ט ע"ב איתא: "ת"ר, שנים חתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו - הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בכ"ד - אין אלו נאמנים; ומגבינין ביה כבשטרא מעליא? ואמאי? תרי ותרי נינהו! וכו'".

ובתוס' ד"ה "ואם כתב ידן" כתב, שמדובר שהם אומרים אנוסים או קטנים או פסולי עדות, והכוונה בזה שלכ"ע עכשיו הם כבר לא פסולים, אלא בזמן החתימה היו פסולים ועכשיו הם כשרים (ועייין גם בתוס' רי"ד מה שכתב בזה בשם הר"י מיגאש ומה שחלק עליו בזה ולמד כדרך התוס').

ומבואר בדברי התוס' שאם טעותם היא שגם עכשיו הם קרובים, א"כ אין זה גדר דתו"ת. אלא האחרונים נאמנים כמו בפסול גזלנות שהדין שמאמינים לשניים, כיון שאין הראשונים נאמנים לדבר על עצמם שהם לא גזלנים, וה"ה בנדו"ד שאינם נאמנים לומר ע"ע שהם לא קרובים אם יש דין ע"ז, משא"כ במקום שלכ"ע עכשיו הם כשרים.

והרא"ש בסוגיין סימן י"ג חלוק על התוס', וס"ל שאפילו שהם טוענים עכשיו שהם קרובים, מ"מ אין נאמנים השניים וזה נשאר בגדר דתו"ת.

---

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נכתב ע"י אחד התמימים. ללא אחריות כלל וכלל.

(אך בין לדעת התוס' ובין לדעת הרא"ש אין החילוק נובע מחמת שהעדים מתו, וממילא הדין לא על העדות, אלא על השטר, אלא זה שכתבה המשנה שהעדים, מתו לאו דוקא, והחילוק נובע מחמת הנושא הנדון ולא מחמת העדים, ואולם הר"ן מביא דעה החולקת ולדעה זו דוקא שמתו, אזי אמרינן שאין הדיון על העדים אלא על ההלוואה, עיי"ש).

## ב

ובהבנת מחלוקת תוס' והרא"ש נאמרו ביאורים שונים:

הש"ך סי' מ"י ס"ק ק"ב ביאר שנחלקו מה הדין לפסול עדים שלא בפניהם, לדעת התוס' שאפשר לפסול עדים שלא בפניהם, ולכן אם השניים דנים על העדים עצמם הם פוסלים אותם, ולכן ע"כ שמדובר שאין הדיון על העדים, אלא על השטר דאם הדיון היה על העדים, א"כ הם היו נפסלים, וממילא גם השטר פסול בחזקת ודאי, ולכן מעמיד התוס' שלא דנים על העדים.

אך הרא"ש ס"ל שאין בכוח עדים לפסול את העדים שלא בפניהם, ולכן אפילו שמעידים על גוף העדים אין העדים נפסלים, וממילא השטר כשר.

(ולדעה זו אם העדים היו נפסלים גם הרא"ש מודה שהשטר יהיה פסול, ורק שס"ל שאין העדים נפסלים).

רק שלביאור זה צ"ע, מדוע השטר נשאר בגדר תו"ת, הרי אם אין בכוח העדים לפסול את עדי השטר שלא בפניהם, היה צריך להיות שהשטר כשר בתורת ודאי ומדוע הוי תו"ת?

ומבואר בזה:

הטעם שא"א לפסול עדים שלא בפניהם מבואר ברש"י כ' ע"א ד"ה "וכשם" מחמת שא"א להעיד על בע"ד שלא בפניו. והנה לכל שטר יש שני בע"ד המלווה והעדים, דהרי אם פוסלים את השטר שניהם נפגעים, המלווה מפסיד את ממונו

והעדים נעשים פסולים, וא"כ למרות שאנו פוסקים שא"א לפסול עדים שלא בפניהם, מ"מ לגבי השטר שיש פה את המלווה שהוא הבע"ד היה צריך להיות הדין שלגביו נקבל דבריהם והשטר יהיה פסול.

ואלא שעדיין יוקשה, דלפי"ז צריך להיות הדין דלמרות שהעדים כשרים, מ"מ השטר נפסל מתורת וודאי, שהרי הבע"ד שלגביו נוגע כשרות השטר הוא בפנינו, ולגביו נקבל את העדות שהעדים פסולים, ומדוע הוי תו"ת?

ולכן הוצרך הרא"ש להוסיף שגם בכל שטר יש אנן סהדי שהשטר נעשה בכשרות, (דלכאורה תמוה דלפי ביאורו דהש"ך לשם מה הוצרך הרא"ש לכך, אלא הביאור שכיון שלגבי המלווה מאמינה את העדים לגבי פסלות העדות עצמם שהרי זה נחשב בפניו, א"כ היה צריך להיות הדין דהשטר לגבי המלווה פסול לגמרי, ולכן הוסיף הרא"ש דיש כאן אנן סהדי), ולכן כיון שגם לגבי המלווה יש פה אנן סהדי שהשטר כשר, לכן גם לגביו לא הוי יותר מאשר תו"ת.

אך צ"ע בביאור זה בדברי הרא"ש שכיון שאנו אומרים שבעצם העדים השניים מצד הכוח נאמנים לפסול את הראשונים, ורק הבעי' שזה לא בפניהם, ולכן ביחס למלווה שזה בפניו הם נאמנים לפסול את העדים, וא"כ צ"ע מדוע זה נשאר תו"ת הרי הם פסולים את גופן של העדים, ואף שיש פה אנן סהדי שהמלווה לוקח עדים כשרים, מ"מ יש להקשות, הרי פה בשעה שלקח אותם הם היו כשרים, ורק עכשיו ע"י העדות הם נעשו פסולים (למפרע), ומה יש בזה סתירה לחזקה, הרי המלווה לא היה צריך לדעת שהם יפסלו אח"כ בב"ד.

(אא"כ נאמר שהרא"ש מדבר שהעדים מעידים עכשיו שהעדים שבשטר כבר נפסלו בב"ד לפני חתימתם בשטר או שהיו קרובים, שאז היה צריך המלווה לידע על כך (ואזי ע"ז תועיל החזקה).

ג

ובקצות שם סקכ"א ביאר באופן אחר:

ובהקדים תוס' לקמן כ' ע"א ד"ה "אלא" מקשה לדברי ר"נ שפסק שהשטר נשאר בגדר דתו"ת ולא מגבינן ולא קרעינן. הקשה התוס' הרי ר"נ פוסק שלגבי תו"ת בהכחשה כל כת כשרה לגבי עדות אחרת, וא"כ פה שיש הכחשה לגבי מצבם בשעת העדות, מדוע שלא נאמר שההלוואה שבשטר תחשב לעדות אחרת ונעמיד את העדים על חזקתם, וממילא נקבל את עדותם בשטר?

ומבאר הקצות שתוס' שם לשיטתו הכא דהיינו:

לכ"ע בין לרא"ש ובין לתוס', אפשר לפסול עדים שלא בפניהם, וא"כ אם היינו דנים פה על העדים עצמם, לכ"ע העדים היו נפסלים.

ובזה נחלקו התוס' והרא"ש, לדעת הרא"ש, למרות שהעדים נפסלים, מ"מ השטר נשאר כשר (בגדר דתו"ת), ולתוס' השטר נפסל.

והביאור בזה:

נחלקו תוס' והרא"ש, מיהו המנגד פה לעדות האחרונים. התוס' למדו שכל מה שיש לנו הרי זה רק העדי חתימה, והם המעידים כנגד העדים האחרונים, ולכן ס"ל לתוס' שברגע שהדין יהיה בגופם של עדים, א"כ לא הוי תו"ת אלא נאמנים האחרונים, אך הרא"ש ס"ל שאין הדין פה מצד עדי החתימה, אלא מצד האנן סהדי שהשטר כשר והאנן סהדי הזה לא נפגע כלל גם אם הוא על גופם של עדים עכשיו, כיון שאין זה פוגע באנן סהדי, ולכן תמיד הוי תו"ת.

(ודבר זה נותן גם ביאור במחלוקת התוס' והרא"ש בתחילת הסוגיא י"ח ע"ב תוד"ה "הרי אלו" ששם הקשה תוס' הרי זה מיגו נגד עדים. וברא"ש משמע שם שהעדים הם עדי השטר, ובתוס' משמע שזה אנן סהדי).

ד

ונראה להוסיף ביאור בהבנת דברי הקצות ובעומק יותר:

דוחק לומר לדעת הרא"ש שהאנן סהדי נחשב כעדים ממש, שהרי לעיל כבר הקשנו, דלכאורה צ"ע בעצם האנן סהדי, דהרי המלווה לא ידע שהם פסולים, אלא פה צריך להוסיף ביאור.

גם לדעת הרא"ש אין קביעה שהאנ"ס נובע מכוח זה שהמלווה החתים עדים כשרים ותו לא, אלא זה דין בשטר ששטר יש עליו דין שהוא צועק שהוא נעשה בכשרות, דמאחר שבדרך כלל המלווה מידק דייק, לכן נעשה בן דין שטר האומר שעדיו כשרים. וזה הגדר דאנן סהדי שמכוחו של השטר לטעון שהוא נעשה בכשרות, דהיינו אין זה מחמת החזקה שנובעת מכוח שהמלווה מחתים עדים כשרים, אלא כיון שהמלווה מחתים עדים נעשה דין בשטר שהשטר מעיד על עצמו שהוא נעשה בכשרות.

ובזה נחלקו תוס' והרא"ש:

לדעת התוס' הכוח הזה נובע לא מן השטר עצמו, אלא מן דין עדי החתימה שבשטר, ולכן אם דנים פה על כשרות העדים אין בכוחם להעיד על עצמם אחרת.

ולדעת הרא"ש אין זה נובע מן חתימת העדים, אלא ברגע שהשטר מקבל דין שטר השטר עצמו הוא שמוכיח שנעשה בכשרות.

ועפ"ז כתב הקצות:

להלן שמקשה התוס' לדברי ר"נ שנעמיד את העדים על חזקתם זה אינו רק לדעת התוס' שהויכוח פה הוא בין עדי החתימה לעדים האחרונים, בזה אפשר לומר שהעדים החתומים על השטר נעמידם בחזקת כשרות.

אבל לדעת הרא"ש, עדי השטר מצד עצמם הם פסולים, ורק שלגבי ההלוואה  
אנו אומרים שעל כשרות השטר יש לנו תרי ותרי העדים המעידים מחד ומולם אנן  
סהדי, וכיון שכן אין מה להעמיד את עדי השטר על חזקתם מאחר שהם נפסלו כבר,  
וכל הדיון אינו אלא על כשרות השטר ולא העדים, ולכן כל קושיית התוס' אינה  
אלא לשיטתו,

ועכ"פ מה שלומד הקצות שאפילו שהעדים נפסלים, מ"מ השטר כשר מכוח  
האנן סהדי, וזה יוצר מצב של תו"ת - רא"ש.

ולדעת התוס' אין פה אנן סהדי חיצוני ורק עדי השטר, ולכן אם הם נפסלים ברור  
שהשטר פסול.

## ה

וצריך להבין בדעת התוס' (וכפי שנתקשו האחרונים):

א. בסברא, הרי אם אנו אומרים שעדי החתימה הם העדים, צ"ב מה בכך שהם  
עכשיו כשרים, הרי עדותם נובעת לא מהעדות עכשיו, אלא מן עדותם בשעת העדות  
ואז הרי לדברי העדים הם היו פסולים, ואיך נאמינם לומר שלא היו פסולים, הרי כל  
הויכוח מה היה מצבם בשעת החתימה ואז איך הם נאמינים לומר כשרים היינו.

ב. ועוד קשה הרי עדי השטר חותמים אחד בלי השני, וא"כ אין פה תרי כנגד תרי  
לגבי כשרותם, אלא תרי כנגד כל אחד מהם, שהרי אין זה עדות של שניים שכל אחד  
מהם כשר, אלא זה עדות אחד על עצמו מול שניים. (ואפילו שלא חתמו בנפרד מ"מ  
מגלן שהאחד יודע ומעיד על כשרותו של השני).

ג. עוד צ"ב בתוס' לעיל י"ח ע"ב ד"ה "הרי אלו נאמינים", דכתבו התוס' שהמשנה  
ברישא זה מיגו נגד עדים ומסתמך התוס' על סוגייתינו, ולכאורה שם מדובר  
שטוענים שהם אנוסים, ואם נאמר שמי הטוען נגד זה עדי החתימה בחתימתם, הרי



העדים אומרים שחתימה זו היתה באונס, ומהו התרי שמכחישים את המיגו, הרי כל התרי זה מכוח עדי החתימה ואנו חוששים שזה עצמו באונס.

עוד צריך ביאור:

דהנה הקצות כתב שהתוס' שהקשו דנעמיד על החזקה, הקשו רק לשיטתם, משא"כ לשיטת הרא"ש אין מקום לקושייא זו וכדלעיל, אך מן העיון בתוס' הרא"ש נמצא שגם בתוס' הרא"ש הקשה את קושיית התוס', (ואף שא"א לסתור מן הרא"ש בהלכותיו לרא"ש בתוספתיו מ"מ הדבר צ"ע).

## ו

ולכן נראה לבאר את מחלוקת התוס' והרא"ש באופן אחר.

באמת לכ"ע ברגע שהעדים נפסלים שוב הוה השטר פסול, וגם הרא"ש מסכים ליסוד זה (והוא דומה להבנת הש"ך בדברי הרא"ש).

ובנקודה נוספת ישנה הסכמה בין התוס' והרא"ש והיא:

לכו"ע שאנו מדברים פה על תו"ת אין הכוונה שיש פה עדים המעידים ומולם עדי השטר (- כהבנת הקצות בשיטת התוס').

וכמו"כ לכו"ע אין הכוונה שהתו"ת הוא מכוח האנן סהדי שלא קשור לעדים החתומים (- כהבנת הקצות את סברת הרא"ש).

אלא לכו"ע כיון שהנדון פה הוא שטר, ובשטר יש עדי חתימה אנן סהדי שעדי החתימה הינם כשרים, היינו מכוח עדי החתימה שבשטר אנו אומרים שהשטר כשר, אך אין זה אנן סהדי "חיצוני" שאינו קשור לעדי השטר, אלא רק ע"י עדי החתימה שבשטר, אנו אומרים כאילו העדים שבשטר צועקים כל הזמן שהם כשרים ואנן סהדי שהם מעידים עכשיו אנו כשרים, ולכן אם יהיה לנו ברור שהם פסולים וכגון

שנפסלם בגזלנות או בשאר פסול עכשווי ברור שלא יהיה מקום לומר אנן סהדי ביחס לכשרות השטר (ודלא כהבנת הקצות).

ורק שיסוד המחלוקת פה בין הרא"ש והתוס' הוא בעניין אחר.

שהעדים פה לפנינו ברור שכשאנו דנים עכשיו לומר שהם קרובים אנו פוסלים את העדים עצמם, ולכן ברור שהם נפסלים בעדות זו ולא הוי תו"ת, שזה דומה לפסול גזלנים.

וכל הנדון פה בברייתא שהעדים אינם לפנינו (שזו משמעות הברייתא) ולכן למד הרא"ש שכיון שאין העדים לפנינו, א"כ כל הדיון בב"ד נסוב לא לגבי כשרות או פסלות העדים, אלא רק לגבי השטר עצמו, ולכן לא איכפת לנו מה שהעדים ע"י כך אמורים ליפסל, כיון שהדין כרגע הוא לא ביחס אליהם, ולכן אני מדבר עכשיו רק על כשרות השטר, ופה יש לשטר דין אנן סהדי שעושה את המצב לתו"ת (והר"ן ס"ל שכדי להגיע למצב כזה צריך דוקא להיות במקום שמתו, אבל כשהם חיים תמיד אני חושב גם על כשרות העדים).

ובתוס' לא קיבלו את סברת הרא"ש דברור שאם הנדון כרגע הוא על כשרות העדים עצמם, אז א"א להפריד בין מצב השטר למצב העדים, ומאידך למד התוס' שהמשנה לא מדברת דוקא במתו, לכן כתב התוס' הדרך היחידה שאני מפעיל פה את החילוק בין מצב העדים למצב השטר, הוא במקרה ובאמת לא תהיה נפק"מ ביחס לעדים וזה (או שמתו) או שעכשיו לכ"ע נתרחקו.

ולכן במקום שאני הפרדתי בין גופם של עדים מגופם של שטר אזי אני אומר שיש לשטר דין אנן סהדי שאומר שהשטר כשר, וממילא העדים כשרים.

דהיינו אם היה המצב שהם חיים ועדיין דנים על קרובתם, א"כ הדיון הוא לא (רק) על השטר, אלא על העדים ואז לא הוי תו"ת, אבל במקום שהדיון נעשה רק על השטר, לשטר יש דין אנן סהדי שטוען שהוא כשר.

ז

ועפ"ז גם הרא"ש מודה שהנדון פה הוא אנן סהדי של השטר, אבל ברור שאם העדים נפסלו השטר יהיה פסול, וא"כ עכשיו שאני אומר שלגבי השטר יש לי פה תו"ת. אין הכוונה שאין לזה השלכה על העדים שהרי לא יתכן שהעדים יפסלו והשטר יוכשר (כהבנת הקצות). ומינה, שאם לעדים יש חזקת כשרות, ממילא גם השטר כשר, וא"כ מקשה התוס' (גם לדעת הרא"ש בתוספותיו), שנעמיד את העדים על חזקתם ואז ממילא יוכשר השטר, (ואף שלדעת הרא"ש אנו דנים כעת רק על השטר ולא על העדים, אך מ"מ ברור שאם העדים יוכשרו מכוח חזקה ברור שהשטר כשר ופשוט). ובזה א"ש שיטת הרא"ש.

וגם תובן בזה שיטת התוס':

הן אמת שכל הכוח לקבל פה הכחשה מן השטר אינו נובע מן חתימת העדים שהרי החתימה נעשתה בשעה שהם היו פסולים (לפי טענת עדי ההכחשה), וא"כ איך נאמינם ע"כ, אלא הפשט הוא שהשטר הוא הצועק שברגע שהדיון רק עליו ולא על גוף העדים הוא הצועק שהשטר כשר, ובזה סרו כל הקושיות.

## פנימיות הרצון וחיצוניות הרצון

הרב אליהו שי' קירשנבוים  
נר"ג ומשפיע בישיבה

א

בד"ה ביום השמיני תרס"ו, מביא הרבי נ"ע מאמר חז"ל שמקיימי מצוות נקראים "עושיין רצונו של מקום". ומבאר, שעל ידי קיום המצוות ממשיכים אור חדש שמצד

עצמו מובדל לגמרי מערך הבריאה (ועל פי זה מובן דיוק לשון חז"ל "עושין רצונו" ולא "מקיימי רצונו" וכיו"ב, ד"עושין" משמעותו שבני-ישראל פועלים ועושים עניין חדש שמצד עצמו אינו שייך כלל לבריאה).

ובכדי לבאר היטב ההפלאה של ההמשכה שנמשכת על ידי תורה ומצוות, ומדוע זהו המשכת אור חדש, מבאר באריכות את ההבדל בין פנימיות הרצון (הרצון דמצוות), לחיצוניות הרצון (הרצון בעולמות): "הענין יובן על-דרך משל כמו בהאדם שיש בו גם כן פנימיות הרצון וחיצוניות הרצון, אשר חיצוניות הרצון הוא מה שבא בהתגלות, אבל פנימיות הרצון הוא בהעלם שאינו מתגלה כלל, אבל הוא תכלית הכוונה.

"וכמו על-דרך משל בעסק משא ומתן, הרי מה שבהתגלות, הוא מה שעוסק בעסקו, שמכניס שכלו ומחשבתו בזה ונוסע בנסיעות וכה"ג, ובאמת, אין זה תכלית חפצו ורצונו כלל כי אם בחיצוניות לבד, אבל מה שהוא תכלית חפצו ורצונו הוא הריוח, ומשום זה רצונו בהעסק משא ומתן כו'. ותכלית פנימיות כוונתו אינו ניכר ונגלה כלל כי אם הוא בהעלם, ומה שבא בהתגלות הוא העסק שמתעסק שאין זה פנימיות כוונתו ורצונו" (עמ' לג-לד).

ומוסיף הרבי ומבאר את העניין בעומק יותר:

"וזהו עיקר ההפרש בין פנימיות הרצון לחיצוניות הרצון: דחיצוניות הרצון הוא הרצון שמורכב בדבר מה כמו בשכל וטעם גלוי לרצון זה שמחמתו רוצה בו. . . אבל פנימיות הרצון הוא שאינו מורכב בשום דבר כלל כי אם הוא מצד העצם לבד כו' ולכן פנימיות רצונו אי אפשר לו לפרש ולגלות בחכמה ושכל ונקרא רצון כמוס ונעלם" (עמ' לד).

כלומר, פנימיות הרצון זהו רצון שעניינו גילוי העניינים הקשורים בעצמיות הנפש ממש, ובדוגמת הרצון לחיות וכיו"ב; ואילו חיצוניות הרצון זו דרגת הנפש שכבר קיימת בה מציאות של זולת, וישנה סיבה חיצונית כביכול לרצון.

"וכך יובן למעלה בבחינת כתר עליון [שהוא בחינת הרצון למעלה], שיש בו בחינת פנימיות וחיזוניות: דבחינת חיזוניות הרצון הוא מה שנמשך בחינת רצון בגלוי . . . שעלה ברצון להיות בנין העולמות" (עמ' לד-לה). הרצון הגלוי לברוא עולמות מחדשים הוא בחינת הרצון השייך למציאות שמחוץ לאלוקות כביכול, שהרי רצון זה מתייחס למציאות העולמות; "אך בחינת פנימיות הכתר . . . זהו בחינת פנימיות הרצון דבחינת פנימיות ועצמיות אור-אין-סוף ב"ה, שהוא הרצון בבחינת ההעלם והסתמות . . . דהיינו שאין שום סיבה ולא שום טעם כלל אל הרצון, רק הוא בחינת רצון פשוט ועצמי שמצד עצם עצמותו ית' שלמעלה מעלה מבחינת החכמה והטעם . . . שכל עצמותו בזה . . . וזהו שורש המצות למטה" (עמ' לה).

"וזהו ענין עושין רצונו של מקום, שעושין וממשיכים בחינת רצון העליון על-ידי המצות. דהיינו בחינת פנימיות ועצמיות רצונו ית' שלמעלה מעלה מהרצון שבעולמות שהוא בחינת חיזוניות לבד, ועל-ידי המצות ממשיכים בחינת פנימיות" (עמ' לו).

## ב

בחלקו השני של ד"ה ביום השמיני, מבאר הרבי את סיום דברי חז"ל הנ"ל "עושין רצונו של מקום", ד"מקום" היינו הדרגה בה מתגלית ההמשכה הנעלית של פנימיות הרצון. ד"מקום" כאן הכוונה ממלא כל עלמין, מקור ההגבלה דזמן ומקום – והיינו שיהיה גילוי אור אין סוף בבחינת מקום וזמן.

ומבאר, דהמשכת הבלי-גבול בגבול, בבחינת מקום וזמן, הוא דווקא מפני שההמשכה היא מבחינת פנימיות הרצון. והטעם: "דהנה נת"ל דבחינת חיזוניות הרצון הרי הוא מורכב באיזה דבר וממילא הוא בא בבחינת גבול, שהדבר המרכיב אותו הוא מגביל אותו, אבל בחינת פנימיות שאינו מורכב וממילא הוא בבחינת בלי-גבול". ולכן, מבחינת חיזוניות הרצון "לא יומשך משם להיות הגילוי בבחינת

מקום . . כי אם כאשר נמשך מבחינת פנימיות הרצון דוקא נמשך הגילוי בבחינת מקום" (עמ' לו).

כלומר, על-פי המבואר לעיל בהפרש בין חיצוניות הרצון לפנימיות הרצון, דחיצוניות הרצון בא במורכב ופנימיות הרצון אינו בא במורכב, מובן שחיצוניות הרצון יש בו איזושהי הגבלה ולכן אי אפשר שיומשך מבחינה זו הבלי-גבול במקום וזמן; ודווקא פנימיות הרצון, שאינו בא במורכב, הוא בלי-גבול ממש ויכול להתפשט עד לדרגה של גבול – זמן ומקום.

(ולכאורה הכוונה בזה, דאף שחיצוניות הרצון כפי שהוא לעצמו הוא עניין של בלי-גבול, וכמבואר במאמר הקודם (ד"ה בסוכות תשבו) דהרצון, גם חיצוניות הרצון השייך לעולמות, הוא בחינה שלמעלה מסדר השתלשלות (כמבואר בפרטיות יותר בסוף ד"ה ביום השמיני בהבדל בין הרצון, שכל עניינו הוא רק הטיית הנפש, לשאר כוחות שהם מציאות כוח שמחוץ לנפש), מכל מקום גם בו יש איזושהי הגבלה, שהרי סוף סוף גם הוא בא במורכב באיזושהו עניין שמחוץ לנפש, בטעם כמוס וכיו"ב, ומצד זה יש בו הגבלה בנוגע להמשכתו, שהבלי-גבול שבו אינו יכול להתפשט עד לבחינות שהן גבול מצד עצמן. והיינו דההגבלה אינה בנוגע לעצמו, שהרי הוא בעצמו בלי-גבול, אלא בזה שמצידו אי-אפשר להיות החיבור בין בלי-גבול לגבול).

## ג

בנוסף לכך מבאר במאמר, שלא רק שחיצוניות הרצון מוגדר בכך שמצידו אי-אפשר שהבלי-גבול יתפשט עד לזמן ומקום מוגבלים, אלא יותר מכך: "אדרבה, משם [מבחינת חיצוניות הרצון] נמשך שורש בחינת מקום וזמן כו'" (עמ' לו). לא רק שאינו יכול להתפשט לבחינת הגבול, אלא הוא אף שורש ומקור הגבול.

ובפשטות כוונתו, שכיון שחיצוניות הרצון הוא רצון לעולמות, אם כן רצון זה הוא השורש הראשון למציאות העולמות המוגבלים, וודאי שלא ייתכן ששורש הגבול של העולמות יהיה מקור להמשכת הבלי-גבול בהם.

אמנם, בהמשך המאמרים, בחלקו השני של ד"ה ביום השמיני ובד"ה ויכולו, מבאר הרבי את העניין בעומק יותר.

במאמרים אלה מבואר באריכות ההבדל בין רצון לשאר ספירות, ומדוע דווקא שאר הספירות הן מקור להתחלקות הזמן בנבראים, בשונה מהרצון שהוא למעלה מגדר זמן. ומבאר זאת על פי ההבדל בין עניין ה"רצוא ושוב" שקיים בכל העשר ספירות שהוא שורש להתחלקות הזמן, לעניין ה"מטי ולא מטי" שישנו ברצון שהוא למעלה מהתחלקות הזמן.

ונקודת הדברים היא, ש"רצוא ושוב" הוא הסתלקות ממהות למהות (מחוץ למקור אל המקור) ומצד זה ישנה תנועה של התחלקות והפסק באור וזהו השורש להפסק הזמן שבנבראים; מה-שאיין-כן ה"מטי ולא מטי" שברצון אינו הסתלקות ממהות למהות, אלא שתי התנועות הן במקור עצמו (שהרי הרצון הוא המשכה שבתוך המקור), ולכן תנועות אלה אינן מקור להתחלקות הזמן שבנבראים.

אמנם בסיום המאמר מבאר, שמכל מקום, בדקות דקות גם ה"מטי ולא מטי" שברצון הוא שורש לעניין הזמן. שהרי סוף-סוף גם עניין ה"מטי ולא מטי" מבטא שתי תנועות, ובדקות דקות - גם זה שורש להתחלקות. ודווקא פנימיות הרצון שאין בו שום תנועה של התחלקות, אפילו הדקה ביותר כ"מטי ולא מטי", הוא למעלה לגמרי מלהיות שורש להגבלת הזמן.

ונמצא, שחיצוניות הרצון הוא מקור לגבול לא רק מצד הנושא אותו הוא רוצה - מצד זה שהדבר הנרצה הוא עולמות מוגבלים, אלא גם מצד עצם תכונתו כרצון: בעצם זה שיש בו תנועה של המשכה והסתלקות, "מטי ולא מטי", הוא מהווה שורש לגבול שבעולמות הנבראים, ואינו יכול להיות מקור להמשכת הבלי-גבול

בהם. מה-שאיין-כן פנימיות הרצון אין בו גם התחלקות זו, ולכן אינו שורש כלל להתחלקות הזמן ומצידו יכולה להיות המשכת הבל-גבול בנבראים (וראה לקמן ביאור הדברים בקצרה).

## ד

והנה, בד"ה אלה תולדות נח ממשיך הרבינ"ע לבאר את "שורש העניין". ונקודת הדברים היא, שבמדידה שבעולמות "יש ג' מדריגות כללית: הא' הוא הנמדד על ידי קו המודד, והב' הוא הקו המודד עצמו שנותן מדה וגבול לכל דבר, והג' הוא בחינת העצמי שלמעלה מקו המדה. . (ש) בכוחו לשנות שיהיה באופן אחר לגמרי. . וכמו האמה שמוודין בה הסחורה, יש גם כן מה שכבר נמדד בהאמה, ועצם האמה שעומדת למדוד בה כל מדידת דבר מה אבל באופן מדידת האמה דוקא. . . אך האדם המודד בכוחו לשנות המדידה לגמרי למדוד במדידה אחרת שלא באופן מדידת האמה כלל". וזהו ג' העניינים "סופר, ספר וסיפור": "ספור הם האותיות שכבר נספרו. . ספר הוא המודד. . וסופר בו' הוא הכותב הספר שממנו נמשך ב' הבחינות דספר וסיפור" (עמ' גא).

ועל דרך זה למעלה בנמשל: יש את העולמות המדודים בפועל, זהו בחינת הדבר הנמדד; יש את הקו המודד שזהו חיצוניות הרצון, הרצון לעולמות "דמבחינת מחשבה ורצון זה אי אפשר להיות מדידה אחרת כי אם כפי המדידה וההשערה ככח"; ויש את בחינת פנימיות הרצון ש'משם יכול להיות המדידה באופן אחר לגמרי, והיינו שיהיו אופני המשכות אחרות לגמרי שלא על פי אופן קו המדה. . . דלגבי עצמות אוא"ס אין המדה מסתרת כלל" (עמ' נב).

ונמצא, שבחינת חיצוניות הרצון, להיותו "אמת המדה" למדידה והגבלה של העולמות, הוא שייך כבר לבחינת הגבול שבהם ואינו יכול להיות מקור להמשכת הבל-גבול בגבול; ודווקא פנימיות הרצון, שלגביו "אין המדה מסתרת כלל", יכול להיות מקור להמשכת הבל-גבול בגבול.



## ה

בהשקפה שטחית נדמה, ששלושת הביאורים הנ"ל בטעם שחיצוניות הרצון אינו יכול להיות מקור להמשכת הבל-גבול במקום וזמן (א. להיותו בא במורכב בטעם כמוס לכן הוא בכחינת גבול. ב. כיוון שבדקות דקות על כל פנים יש בו תנועה כלשהי של התחלקות - "מטי ולא מטי", לכן הוא שורש להתחלקות הזמן שבנבראים. ג. להיותו בחינת ה"ספר", אמת המידה, ממנו נמשכים המדידות וההגבלות שבעולמות [מה-שאיין-כן פנימיות הרצון א. אינו בא במורכב ולכן הוא בלי-גבול. ב. אין בו ההתחלקות ד"מטי ולא מטי". ג. הוא בחינת ה"סופר" שלמעלה מ"ספר"], הם שלושה ביאורים שונים.

אמנם בעומק העניין ניתן לומר, ששלושתם נובעים מאותה נקודה והם קשורים זה לזה.

ביאור העניין:

כל שלושת ההבדלים הנ"ל בין חיצוניות הרצון לפנימיות הרצון נובעים מההבדל הכללי והמהותי ביניהם.

דהנה בד"ה ביום השמיני מבאר הרבי נ"ע באריכות ההבדל בין שני סוגי הרצונות, וכפי שהובאה תמצית העניין לעיל, שחיצוניות הרצון "הוא בא בכחינת גילוי אור בדבר מה. . אבל פנימיות הרצון אינו בא בכחינת גילוי אור". "חיצוניות הרצון הוא הרצון שמורכב בדבר מה כמו בשכל וטעם גלוי לרצון זה שמחמתו רוצה בו. . אבל פנימיות הרצון הוא שאינו מורכב בשום דבר כלל כי אם הוא מצד העצם לבד כו' ולכן פנימיות רצונו אי אפשר לו לפרש ולגלות בחכמה ושכל ונקרא רצון כמוס ונעלם" (עמ' לד).

פנימיות הרצון הוא בדרגת הנפש כפי שהיא בעצמותה. אין שום הטיה כלפי משהו חיצוני. זה הכול ב'מקום' הנפש, מצד הנפש וגם 'נושא העניין' הוא הנפש. ובדוגמת הרצון העצמי של כל אדם לחיות – אין זה עניין חיצוני שנתווסף בנפש,

אלא הנפש, בעצם היותה מציאות קיימת, יש בה רצון טבעי ועצמי לחיות. וכמו כל מציאות, שהטבע ראשון שלה הוא מה שכל דבר חפץ בקיומו מצד עצם מציאותו.

ואילו חיצוניות הרצון הוא בדרגת הנפש כפי שהיא באה בהמשכה והטיה כלפי משהו. עניין זה מבטא שלב של 'ירידה' והמשכה מעצמיות הנפש. אמנם כוח הרצון בכללות אינו כוח שמחוץ לנפש כמו שכל ומידות (כמבואר בסוף מאמר זה), אלא רק הטיית הנפש בלבד, ומצד זה נחשב הרצון ככוח הכלול בנפש, אבל מכל מקום בנפש עצמה כביכול זה מצב של ירידה והטיה. חיצוניות הרצון אינו הנפש כפי שהיא בעצמותה אלא כפי שהיא בהמשכה. וכאילו נאמר, שבנפש עצמה (עוד לפני התלבשותה בכוחות הפנימיים - שכל ומידות, שהם בבחינת מציאות), יש שני מצבים - הנפש כפי שהיא בעצמותה, והנפש כפי שהיא בהמשכה. ועצם עניין ההמשכה מבטא תנועה של ירידה מעצמיות הנפש - הנפש נמשכת כלפי משהו. ישנו כבר גדר של מציאות זולת הנפש אליו הנפש נמשכת (אלא שמציאות זו עדיין אינה מורגשת כפי שזה בכוחות הפנימיים של הנפש).

הבדל יסודי זה בדרגת הנפש של שני סוגי הרצונות, הוא היסוד לשלושת ההבדלים הנ"ל:

א. פנימיות הרצון להיותו רצון עצמי בלי שום הטיה אל מחוץ לנפש - אינו בא במורכב. מכיוון שהוא ב'מקום' הנפש עצמה ואין בו שום הטיה כלפי חוץ, אם כן כשם שהעצם בלתי נמשך ובלתי מתגלה בעניינים אחרים, כמו כן רצון פנימי זה, להיותו דבר אחד עם הנפש, אינו נמשך ומתלבש בשום עניין חיצוני, אפילו הנעלה ביותר כטעם כמסו. הוא כלל לא בגדר המשכה, ומצידו אין מציאות מחוץ לנפש.

[יתירה מזו: אפילו הטבע הכללי של הנפש, כטבע הטוב להיטיב, אינו יכול להיות סיבה לרצון עצמי זה, כמבואר במאמר. שהרי גם הטבע הכללי להיטיב - טבע ההתפשטות שבנפש, קשור עם מציאות שמחוץ לנפש. עצם עניין החסד וההתפשטות, על אף היותו מדגיש את טובו של האדם המתפשט (ולא את עניינו

של המקבל), מכל מקום, הוא מכריח שישנה מציאות אליה מגיעה ההתפשטות. ואילו פנימיות הרצון הוא למעלה באי"ע גם מעניין זה].

דווקא חיצוניות הרצון, המבטא את דרגת הנפש בה כבר עצם מציאות הזולת קיימת (ולכן רצון זה בא בהמשכה והטיה כלפי מציאות הזולת כנ"ל), יכול לבוא במורכב בטעם כמוס, באיזושהו עניין שמחוץ לנפש עצמה.

[על פי זה מובן, שזה שחיצוניות הרצון הוא בבחינת גבול, בעומק העניין אין זה רק מפני שבא בפועל במורכב והטעם המרכיב מגביל את הרצון, אלא מעצם יכולתו להתלבש בטעם כמוס. עצם העובדה שהוא בבחינת המשכה ויכול להתלבש בטעם כמוס, מוכיחה שאין זו הנפש כפי שהיא בעצמותה, אם כן כבר אין כאן את התוקף והבלי-גבול של הנפש עצמה. מה-שאיין-כן פנימיות הרצון להיותו ב'מקום' העצם ממש, יש בו את כל התוקף והבלי-גבול של העצם].

וכיוון שבחיצוניות הרצון יש הגבלה כלשהי – מצד דרגה זו מוגדר ומוכרח כביכול שיש את הנפש ויש את המציאות המוגבלת שמחוץ לנפש, אם כן לא ייתכן שהבלי-גבול שברצון יאיר בגילוי בגבול וישנה את גדרי מציאותו.

ב. על זה מוסיף במאמר וכותב, שלא רק שחיצוניות הרצון הוא בבחינת גבול (במידה מסוימת) ולכן אינו יכול להמשיך בלי-גבול בזמן ומקום, אלא יתירה מזו: "אדרבה, משם נמשך שורש בחינת מקום וזמן".

לא רק שחיצוניות הרצון הוא בלי-גבול כזה שמוגדר בכך שהגבול מובדל ממנו, אלא יתירה מזו: הוא עצמו כבר שורש לגבול.

ובזה יש שני פרטים, כפי שהוזכר לעיל בקצרה: א) חיצוניות הרצון כיון שהוא מתייחס למציאות העולמות המוגבלים ורוצה בהם, זאת אומרת שהוא שורש לגבול. זו דרגה שיש כבר שורש למציאות העולמות עד שרוצים בהתהוותם, ואם-כן לא שייך שרצון זה עצמו יהיה מקור להמשכת הבלי-גבול בהם. זהו דבר שהוא

היפך מציאותם; ב) ברצון זה יש תנועה דקה של התחלקות, "מטי ולא מטי", ונמצא שעניין ההתחלקות וההגבלה מתחיל כבר בו עצמו. וכיון שכבר בו מתחיל עניין הגבול, אם כן ודאי שאינו יכול להיות מקור להמשכת הבלי-גבול בעולמות.

מה-שאינ-כן פנימיות הרצון שאינו בגדר המשכה כלפי מציאות שמחוץ הימנו, אלא רק התעוררות עצמית בעצמותו, אם כן הוא אינו שורש לעולמות. שהרי א) רצון זה אינו מתייחס כלל למציאות אחרת מהעצם. ב) וגם בו עצמו אין שום תנועה של התחלקות.

[ושני פרטים אלה נובעים מאותו עניין: מכיוון שחיצוניות הרצון הוא בבחינת המשכה והטיה, אם כן ישנה כבר מציאות מוגבלת אליה נוטה הרצון והוא בבחינת שורש למציאות זו; ועניין זה עצמו שחיצוניות הרצון הוא בבחינת הטיה והמשכה, מחייב שתהיה התחלקות כלשהי של "מטי ולא מטי", נמשך ובלתי נמשך. דכיוון שהוא בבחינת ירידה וצמצום בנפש, מה שהיא באה בהמשכה כלפי משהו, אם כן ברצון נרגשים שתי התנועות של "מטי" - עניין ההמשכה שברצון, ו"לא מטי" - ההרגש ברצון שישנו עניין שלמעלה מהמשכה (מצד הדביקות של הרצון בנפש נרגש בו שישנו עניין נעלה יותר שלמעלה מהמשכה); מה-שאינ-כן פנימיות הרצון שאינו בגדר המשכה והטיה כלל ו"גם כאשר מתגלה הוא מתגלה כמו שהוא בהעלמו ופשיטותו" (עמ' לד) ו"כל עצמותו בזה כביכול" (עמ' לה), אם כן אין כאן שום תנועה של התחלקות, וכמבואר בסד"ה ויכולו, ובודאי שאין שום הטיה כלפי מציאות שמחוץ לעצם, כנ"ל].

ג. אחר-כך מוסיף ומבאר בד"ה אלה תולדות נח את "שורש העניין". דחיצוניות הרצון "עם היות שהוא בבחינת בלי-גבול ממש לגבי השתלשלות העולמות כו' מכל מקום הרי יש בו בחינת המדידות בכח" (עמ' נב). והיינו, להיותו על-דרך "אמת המידה" המודד את ההגבלות שבעולמות לפי מדידת האמה, כפי שהובא לעיל.

כלומר, כאן מדובר לא רק על כך שכבר ברצון מתחיל עניין הגבול וההתחלקות כפי שנתבאר בביאורים הקודמים, אלא שגם מצד עניין הבלי-גבול שברצון יש שייכות לגבול שבעולמות. והיינו שגם בתנועה הבלתי-מוגבלת שבחיצוניות הרצון יש כבר "שורש" לגבול שבעולמות. זהו בלי-גבול שכל עניינו כבלי-גבול הוא בשייכות לגבול.

[ומלבד זאת, במאמר זה מבואר ההפרש בין סוגי הרצונות בדרגות נעלות יותר. לא רק העניין כפי שהוא בבחינות שלאחר הצמצום אלא גם בדרגות שלפני הצמצום, וראה אג"ק ח"ב עמ' רלא ואכ"מ].

ואולי הביאור בזה הוא: הבלי-גבול שברצון לעולמות זהו בלי-גבול שכל עניינו לפעול ולהוות עולמות מוגבלים. ועל-דרך הרצון שבאדם, שעל-אף היותו בבחינת בלי-גבול, כוח מקיף השולט על כל האברים והכוחות, מכל מקום כל עליונותו ותוקפו מתבטאים בשליטתו על כוחות מוגבלים.

ועל-דרך זה למעלה: "אמת המידה" גם בדרגה הכי עליונה, בבחינות הבלי-גבול שלפני הצמצום, מכל מקום תואר דרגה זו הוא "אמת המידה" - תואר המורה על כך שעניינה של דרגה זו הוא בשייכות להגבלה שבנכבאים. כל עניין הבלי-גבול שבדרגה זו הוא מה שהוא מודד את המדידה של הגבול. ובדוגמת המבואר בכ"מ שסובב כל עלמין, עם היותו בבחינת "סובב" ו"מקיף" לעולמות ואינו מתלבש בפנימיותם, מכל מקום גם לו יש שייכות לעלמין. וכפי שמשמע מכך שנקרא "סובב כל עלמין", היינו שגם מצידו ישנם עלמין ועניינו הוא שהוא סובב ומקיף עליהם. זהו בלי-גבול שכל הביטוי שלו הוא בשייכות לגבול (ראה סה"מ ח"ה עמ' רכב).

זו הכוונה במאמר שחיצוניות הרצון הוא בחינת "ספר" ו"אמת המידה" המודדת את הגבול שבעולמות: ה"סיפור" היינו - העולמות המוגבלים עצמם. הגבלה ממש; ואילו ה"ספר" שלמעלה מ"סיפור" הוא למעלה מבחינת גבול זה, ואף-על-פי-כן גם לו יש שייכות למדידה. ואין כוונת הדברים לומר שה"ספר" הוא גם כן בחינת

גבול אלא שזהו גבול דק ועדין יותר מהגבול של בחינת ה"סיפור" (בדוגמת אותיות המחשבה שהם דקים ועדינים יותר מאותיות הכתיבה וכיו"ב), אלא משמעות הדברים היא שזהו עניין אחר לגמרי. ה"ספר" ביחס ל"סיפור" הוא כמו בחינת בלי-גבול ביחס לגבול. ה"ספר" הוא ה"אמת המידה" המודדת שהיא למעלה בערך מהדבר הנמדד. זהו סוג אחר לגמרי - הדבר הנמדד הוא גבול ממש, ואילו המודד הוא למעלה לגמרי מההגבלה שלכן הוא יכול למדוד.

אלא שלמרות זאת, גם בחינה זו שייכת לעניין הגבול. כל עניין הבלי-גבול של דרגה זו מתבטא בכך שיכול למדוד, לשלוט ולהוות עולמות מוגבלים, אם-כן זה עצמו כבר נותן יחס ותפיסת מקום כלשהי למציאות העולמות. יתירה מזו: מצד הרצון כביכול נדרש שיהיה מציאות הגבול שעל ידה מתבטא עניין הבלי-גבול שלו. ולכן מובן שהבחינות שמצד עניינן יש להן שייכות לעולמות, גם כפי שזה בדרגה העליונה ביותר לפני הצמצום, לא ייתכן שיהיו מקור להמשכת הבלי-גבול בעולמות.

ודווקא בחינת ה"סופר" שלמעלה לגמרי משייכות למדידה בכל צורה שהיא, אין לה שום שייכות ויחס למציאות העולמות המוגבלים "ולכן נמשך משם הגילוי באופן אחר לגמרי והוא שיהיה גילוי אוא"ס ממש בעולמות. . למטה כמו למעלה" (עמ' נב).

## עניית אמן על גאל ישראל (גיליון)

הרב טוביה שי' בלוי

רב קהילת חב"ד נווה יעקב, ירושלים

בגיליון הערות התמימים ואנ"ש האחרון (שי"ל לתודש כסלו ש.ז.) כתב הרב יואב שי' למברג בעניין עניית אמן בין גאל ישראל לשמו"ע (ובהזדמנות זו יש לציין לשבח את עבודתו בבירור דיני הפסק בתפילה שהוא נושא חשוב מאוד), ומסיק דהמסיים ברכת גאל ישראל קודם שסיים הש"ץ יש לו לענות אמן אחר גאל ישראל, ודלא כמו שפסק הקצוה"ש.

ודאי שהצדק איתו, בסוף דבריו, לדחיית הראיה מ"מנהג הרבי", כביכול. מבלי להתייחס לסיבות שהוא מונה שם, הוא צודק בעצם הקביעה, כפי שהוכח בהרחבה במאמרי "על מנהגים ומקורותיהם" בפרדס חב"ד (גיליון 18 עמ' 141).

אך אין להסכים עם מסקנתו של הכותב שיש לענות אמן אחר גאל ישראל. עיון במקורות הנזכרים במאמרו יוכיח שאין להפסיק בין גאל ישראל לשמו"ע, וכפי שפסק הגאון החסיד רבי אברהם חיים נאה בעל "קצות השולחן" אשר מי כמוהו מורה והוא הפוסק של אנ"ש בדור האחרון.

הרב למברג מציין שהמקור לפסק של קצוה"ש הוא בסידור אדמו"ר הזקן. דהנה בשוע"ר (סי' סו ס"ט) הביא ב' הדעות (אם יש להפסיק בעניית אמן בין גאל ישראל לשמו"ע) וכתב "וכן נוהגין במדינות אלו לענות אמן בין גאולה לתפילה". ובסידור (הל' תפילין ד"ה ועל) השמיט הפסיקה הנ"ל וסתם ד"אסור להפסיק באמצע הברכה... ולכן אין להמתין בשירה חדשה לענות אמן אחר גאל ישראל" (והוסיף דאם רוצה לצאת לכל הדעות יוכל לכוין לסיים עם הש"ץ שאז אינו מחוייב בעניית אמן).

על-כך טוען הכותב שאין להוכיח מכך שהשמיט רבינו בסידורו את הכרעת המנהג לענות אמן, המופיעה בשו"ע שלו, וכלשונו: (א) כל דין עניית אמן אחר גאל ישראל הביאו בסידור בדרך אגב, ע"כ לא נחית להכריע כמאן. (ב) דרכו בסידור להביא ההנהגות בהם יוצאים לדברי הכל, ו(הרבה פעמים) לא נחית לפרש את עיקר הדין או דיעבד. ומביא דוגמא מנט"י, עי"ש.

ברם: א. מוזרה ההנחה כאילו הביא אדמו"ר הזקן דין כלשהו בסידורו "דרך אגב", וכאשר מביאו הוא משמיט הכרעה חשובה בעניין שלמעשה. גם - מי שרואה את הנכתב לפני הקטע הנדון ולאחריו רואה באופן ברור שהדברים משתלבים באופן ישיר במקום המתאים לכתחילה. ועוד: לא זו בלבד שמציין את ההצעה החלופית ש(לא להמתין בשירה חדשה אלא ש)יש לסיים עם החזן, מוסיף ומפרט "אלא אם רוצה לצאת לכל הדעות שיש אומרים שאין לענות אמן אחר שאמר גאל ישראל שלא להפסיק בין גאולה לתפילה ויש אומרים לענות". האריכות הזו בדין שהובא בדרך אגב בלבד נראית תמוהה לחלוטין.

ברור, איפוא, שרבינו רצה להשמיענו חידוש בדין זה, וזאת ע"י חזרה על ההלכה כפי שמופיעה בשו"ע שלו, רק בשינוי קל: השמיט את הכרעת המנהג!

ב. הקביעה השניה שמעלה הכותב אכן נכונה אך סותרת במפורש את מסקנתו. אכן, בסידורו בא רבינו להביא ההנהגות בהם יוצאים לדברי הכל ובכך להורות את הדרך אשר ילכו בה. וכן לא נחית לפרש את עיקר הדין או דיעבד (בשונה מדרכו בשו"ע להביא ב' דעות וכו') אלא את הדין לכתחילה שיש להתנהג על פיו.

הדוגמא מדין נט"י מלמדת אותנו, אדרבא, כי בסידורו פוסק אדה"ז כיצד לנהוג למעשה (ובלשון הכותב: לכתחילה). מובן שלפי פסק אדה"ז אין להגיע למצב שיסיים את התפילה לפני הש"ץ, משום שאסור לענות אז אמן.



לכאורה יש להסביר מדוע חזר בו רבינו בסידורו מאשר פסק בשו"ע ע"פ הכלל ("שער הכולל" פ"א ס"א) שבמקום שישנה מחלוקת בין המקובלים לפוסקים הכריע בשו"ע כפי הפוסקים ובסידור כפי המקובלים - כן הוא גם בנדר"ד:

דהנה, הסוברים כהדעה והמנהג שיש לענות אמן (כפי הנפסק בשו"ע) הם הרא"ש והרמ"א, לעומת זאת הזהר הקדוש והב"י ב"מגיד מישרים" (שנכתב מפי דברי המלאך המגיד שנגלה אליו) סוברים כהדעה שאין לענות אמן. מובן, איפוא, מה ראה רבינו לשנות את הפסיקה בסידור.

ומה שרוצה להוכיח ממענה הרבי על פסק שו"ע לומר פרשת קרבן תודה לארבעה הצריכים להודות שאינו מפורש בסידור וכי מפני קושיא זו יבטלו המפורש בשו"ע אדה"ז" (אגב: לאור מענה זה הערתי במ"א שיש לפרסם את הוראה שמי שהתחייב בברכת "הגומל" חייב גם לקרוא את פרשת קרבן תודה קראתי במספר הזדמנויות לתקן המנהג לומר פרשת קרבן תודה), הנה ברור שיש להבדיל בין הדברים: במקרה הנ"ל אין התייחסות כלל בסידור משא"כ בנושא הנדון שמתייחס ומשמיט הפסיקה.

אגב: מה שתמה הכותב על הגרא"ח נאה "שלא טרח לציין זאת בקצוה"ש" - כנראה שגגה היא מלפני הכותב, כיוון שבסיום דין זה, בס"ק יז, מציין המקור לדין זה: "שם [סעיף ט' וסידור]".

לפי כל האמור מתקבלת המסקנה הברורה שיש לנהוג לכל הדעות כפי שמביא בסידור (אם סיים גאל ישראל קודם הש"ץ) אין לענות אמן אחר גאל ישראל של הש"ץ, וכפי שפסק בקצוה"ש.

עד כאן בהתייחסות לפסק אדמו"ר הזקן בסידורו. ברם, גם מעיון בשו"ע ניתן ללמוד שאכן אין ראוי לענות אמן בין גאולה לתפילה. יוזכר פסקי אדה"ז בשולחנו דלהלן: א. יש לסמוך גאולה לתפילה. ב. חומרת הפסק בין גאולה לתפילה גדולה

יותר אפילו מהפסק באמצע הפרק. ג. אין לענות אמן אחר ברכות עצמו. ד. אין להמתין ב"שירה חדשה" ולענות שם אמן אחר סיום הש"ץ.

לאור כל זה - האפשרות היחידה של עניית אמן אחר גאל ישראל "בין גאולה לתפילה" היא רק כאשר מסיימים את ברכת גאל ישראל לפני הש"ץ. אפשרות זו כרוכה, כמובן, בשיהוי זמן בין גאולה לתפילה (מלבד אמירת אמן), כך שבמקרה זה מבטלים בכל אופן את סמיכת גאולה לתפילה. ברור שבמצב זה אינו ראוי כלל, גם לפי השו"ע. מזה נובעת המסקנה הפשוטה שההוראה לסיים עם הש"ץ אינה רק ענין של "לכתחילה" ו"הידור", כי אם הוראת הלכה למעשה לצורך סמיכת גאולה לתפילה.

## נשיאת כפיים בארץ ישראל

הנ"ל

נושא נשיאת כפים בארץ ישראל שנדון לראשונה מעל במה זו, כבר מוצה היטב וראוי לכל מעיין לקרוא היטב את הדברים במקורם<sup>1</sup>. הפעם, מבלי להיכנס לגוף הנושא, יש להציע עוד נקודה נוספת.

בשוע"ר (סי' קכח סנ"ז) כתב שאף שבמדינות אלו נהגו שאין נשיאת כפים אלא ביו"ט, אין עוברים על מ"ע כי "כשאין קוראים כהנים אינם עוברים כלל".

והנה בשו"ת מן השמים להר"י מקורביל<sup>2</sup> (סי' לח) שכתב, וז"ל:

1. לדיון בנושא זה בהערות התמימים ואנ"ש דישיכתנו ראה בגליונות דלהלן: ריז, ריח, ריט, רכ, רכא רכד, רלג. וכן בגליונות פרדס חב"ד הבאים: 15, 16, 17, 18.

2. להעיר מהמובא בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע בריבוי מקומות (ראה לדוגמא: שיחות קודש תשל"ט עמ'

"ועוד נסתפקנו על המקומות שיש שם כהנים הראויים לברך ברכת כהנים ולא נהגו לברך אפילו פעם אחת בשנה, ושאלתי על זה אם יש עבירה בדבר זה או אם יש לסמוך על רבינו יעקב שאומר שאין הכהנים מצווים לברך אלא אם כן ישראל אומרים להם.

והשיבו אלו ואלו עוברים הם, ישראל שאין אומרים להם דומין שאין חוששין לברכת אביהם בשמים, וכהנים כשאין מברכין מעצמם נ"כ שהרי כתוב [בראשית י"ב ג] ואברכה מברכך, ומכלל הן אתה שומע לאו".

ידוע הכלל (ראה שעה"כ פ"א ס"א) שבדבר שהמקובלים חולקים על הפוסקים פסק רבינו הזקן בשולחנו כהפוסקים (ובסידור פסק כהמקובלים). ומכלל האמור נמצא שמ"ש רבינו בשולחנו הוא רק לפי הפסיקה מצד נגלה דתורה משא"כ ע"פ הקבלה.

והנה ע"פ הידוע (במכתב הרבי להרש"י כהן [לקו"ש ח"י"ח עמ' 448]) גודל ההשתדלות של אדה"ז בנוגע לברכת כהנים שהיה רוצה להחזירה, שתהיה קיום מ"ע זו בכל יום (גם בחו"ל), נמצא שצריכים הכהנים לברך גם אם לא מזמינים אותם, בכל מקום שנהגו כן לפי המנהג המקומי כמוסבר בהזדמנויות הקודמות.

---

683) משו"ת הנ"ל מה שכתב לגבי י"ט כסלו "היום יום בשורה" והשיבוהו שיש חיוב טבילה ביום זה (בקשר לגאולת אדה"ז ממאסרו - ראה שיחה הנ"ל).

## קידוש שמן המנורה

הת' יעקב ש" בלינוב  
תלמיד בישיבה

באג"ק דכ"ק אדמו"ר, ח"א אגרת פא (אות ה'), הרבי דן על קידוש שמן המנורה היכן הוא נעשה.

ובהקדים, אשר באגרת נ - הביא הרבי את תי' הבית יוסף לשאלתו הידועה מדוע את נס החנוכה חוגגים שמונה ימים הרי השמן שדלק ביום הראשון הי' מספיק לאותו היום, וא"כ ביום הראשון לא נצרכו לנס כלל?

ומת' ע"ז הב"י, שההדלקה מלכתחילה נעשתה באופן שחילקו את השמן שבפך לשמונה ימים, ובכל יום הדליקו שמינית מהכמות הנדרשת ובכ"ז הספיק ליום שלם. וא"כ, גם ביום הראשון הי' נס שמעט שמן הספיק ליום שלם.

ומקשה הרבי, הרי איתא בגמרא מס' זבחים (פ"ח ע"א) "כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין", וכיצד ניתן לומר שמילאו במנורה כמות מעטה של שמן, הרי כלי שרת מקדש דוקא כשהוא מלא?

ובאגרת פא עונה הרבי על הקושיא שהקשה על תי' הב"י, וזלה"ק: "מש"כ אני במכתבי הקודם בת"י הב"י דחלקו השמן שבפך לח' חלקים דצ"ע מהא דזבחים (פ"ח ע"א) דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאין, וא"כ לא היו נרות המנורה מלאים, שוב ראיתי שטעות הוא בידי כי השמן למנורה נתקדש לא ע"י נרות המנורה כ"א ע"י מדת חצי לוג שהיתה במקדש וכדאיתא במנחות (פ"ח ע"א)".

וביאור התירוץ, דהקידוש של שמן המנורה לא היה בגוף המנורה, אלא היה כלי במקדש במידת חצי לוג כדי למדוד בו את השמן, וכלי זה הוא שקידש את השמן, וממילא השמן שהגיע למנורה הוא כבר קודש. וכך היה גם כשמצאו את פך השמן,

מדדו את כל תכולת הפך שמצאו בכלי הנ"ל וממילא נתקדש השמן, וכך לא נצרכו למלאות את המנורה לגמרי - כיוון שהשמן כבר נתקדש בכלי הנ"ל.

וממשיך הרבי: "ועכצ"ל כן, כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים, כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג, כדמוכח שם (פ"ט ע"א) דאמר מלמעלה למטה שיעורו". כלומר, שמוכרחים אנו לומר שהשמן נתקדש שלא ע"י המנורה, כיוון שתכולת המנורה היא יותר מחצי לוג השמן הנדרש, ואם כן גם בימים כתיקונם לא היתה המנורה מלאה וכיון ד"כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין" - מוכח שנתקדש השמן ע"י כלי המידה.

ולא זכיתי להביין ההוכחה:

א. הרי רש"י בפי' על הגמ' שם בזבחים מבאר הא דאיתא בגמ' כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין - ששיעורו צריך להיות מלא. כלומר, שהכלי מקדש את מה שבתוכו כשהשיעור שלם, ואם השיעור הוא עשרון, לא יקדש הכלי חצי עשרון וכדו', אבל אין צורך שהכלי יהיה מלא עד גדותיו. וא"כ אינה מובנת ההוכחה, אמנם הכלי בכל יום לא היה מלא (כי היה מקום ליותר מחצי לוג), אבל השיעור שהיה בתוך הכלי היה שיעור מלא ושלם.

ב. עוד לא זכיתי להביין, דהנה התוס' במנחות דף פ"ט ע"א הקשה: "ותימה, למה היה צריך לקדש השמן בכלי שרת". וכוונתו להקשות, מדוע צריך היה לקדש את השמן בכלי שרת, הרי יכולים לקדש את השמן בגוף המנורה. ולפי הוכחתו של הרבי לא נהירא שאלת התוס', הלא ודאי שצריך כלי שרת - כי בגוף המנורה אי אפשר לקדש, משום ש"כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין"!

וצ"ע.

## שם התואר, שם המושאל ואמיתת שם התואר

הרב יקותיאל שי' גרין

מח"ס באור התניא - משכיל לאיתן, כפר חב"ד

כדי לחדד את ההבדל בין שלשת המושגים הבסיסיים הללו שבתניא - שם התואר, שם המושאל ואמיתת שם התואר - ברצוני להבהיר את הדברים הבאים:

הבינוני שבשלשת המקורות הראשונים המובאים בתחילת פרק א' שבתניא (מהגמרא מהרעיא מהימנא ומספ"ט דברכות), נכלל עם תוארי הצדיקים והרשעים כאשר הגדרתם מבטאת את מצבם הנפשי והפנימי בעבודת ה' כגודל אהבתם לה', מצב הרע שבתוכם ותוקף היצרים שבקרבים.

ואדמו"ר הזקן מוכיח, שבמקומות שבהם מוגדרים תוארי האדם לפי מעשיו, מצינו שני תוארים בלבד רשע וצדיק. שכן, בשעה שהאדם "עושה עוונות נקרא רשע גמור ואם אחר כך עשה תשובה נקרא צדיק גמור" (דבר שהוא נכון גם למי שעובר על עבירה אחת מדברי סופרים בלבד, מי שיש בידו למחות ולא מיחה, או המבטל איזו מצות עשה בלבד). הוה אומר, כי היות שבכל עבירה איזו שתהיה אף אם היא

אחת בלבד האדם רשע, ומיד כאשר יעשה תשובה הוא יהיה צדיק, הרי שאין במסגרת זו מצב שבו ניתן לאדם את התואר וההגדרה של "בינוני". ונראה, כי התשובה שבה האדם נהפך מרשע גמור לצדיק גמור במסגרת זו, היא "מצות התשובה מהתורה", דהיינו, התשובה הבסיסית המבוארת בחלקו השני של הפרק הראשון להלן באגרת התשובה, (שגם אם הוא עוד טרם עשה את שלשת חילוקי הכפרה וטרם נמחל ענשו, הוא נהפך לאדם אחר המוגדר כצדיק - וכפי שהדבר בא

לידי ביטוי מבחינה הלכתית בכשרותו של האדם לעדות, ובענין המקדש את האשה על מנת שאני צדיק גמור.

מכל האמור עולה, שהגדרת מהותו של האדם בחז"ל הם בשני מישורים שונים: האחד, הוא התחום ההלכתי, שבו מגדירים את דרגתו של האדם בהתאם למעשיו, תחום שבו ישנם רק שני תוארים "צדיק" ו"רשע". ותחום נוסף שבו אין לאדם עבירות ומעשים רעים כלל, וכל ההתיחסות אליו היא רק כתאור מצבו הפנימי, תחום הכולל לא רק צדיקים ורשעים אלא גם בינוני - ובהתאם מובן, שרבה באמרו על עצמו שהוא בינוני, התכוין ל"בינוני" כפי שהוא מתבטא בתחום הנפשי והפנימי (שהרי כאמור, בתחום המעשי, אין אדם המוגדר ומתואר כבינוני).

כמובן שהתוארים בשני מישורים אלו, אף שאנו משתמשים באותם השמות ("צדיקים", "רשעים") הם ברמות שונות - ומהמשך דברי התניא נראה, שאת התוארים המבטאים את מצבו הפנימי של האדם, מגדיר רבנו כתוארים שיש לראותם כ"אמיתת שם התואר והמעלה".

## שם המושאל

ישנו תחום שלישי, תחום הדין והמשפט שבו דנים ושופטים את האדם על מעשיו, תחום שבו מצינו לא רק התיחסות לצדיקים ורשעים אלא אף התיחסות לבינוני - אולם בתחום זה, אין השמות הללו מהווים שמות תואר המתארים את מהותו של האדם (לא מבחינת מעשיו ולא מבחינת מהותו הפנימית), אלא הם בגדר של "שם המושאל בלבד" לענין השכר והעונש הנקבעים<sup>1</sup>.

1. במהדורא קמא של התניא מוסיף רבנו דוגמא נוספת לצדיק בשם המושאל. במסכת חגיגה (ט,ב) אומרים חז"ל על דברי הנביא מלאכי (ג,יח) "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו" שגם "עובד אלקים" וגם "אשר לא עבדו" שניהם צדיקים גמורים אלא "שאינו דומה השונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחד". ומוסיף רבנו, כי הגדרת שני אנשים אלו כצדיקים גמורים "הוא גם כן שם המושאל בודאי ודרך העברה בעלמא, ורצונם לומר, שהם אנשים כשרים ומחזיקים בתורת ה'". ולהעיר, שגם על פי פשוטו של מקרא, מדבר הנביא בענין משפט הרשעים והעונשם לעתיד, שאז יראו את ההבדל בין היחס לרשעים לאלו שאינם רשעים. ובנוגע למהותם של "אנשים כשרים", נציין כי בתורה

ולכאורה צריך להבין, מדוע לא נאמר שלפנינו תחום נוסף (שלישי) של שם התואר? מה מכריח אותנו למשל לומר, שמי שיש לו רוב זכויות ומיעוט עוונות הוא נקרא צדיק בשם המושאל. מדוע לא נאמר שהוא זכה לתואר צדיק בתחום המשפט?

להבנת פרט זה, הבה ונקדים שכאשר האדם עומד למשפט על מעשיו (ולא על מצב נפשו הפנימי בעבודת ה') ויש באמתחתו גם מעשים טובים וגם מעשים רעים, הוא יכול להמצא באחד משני המצבים הבאים:

א. לפני שעשה בכלל תשובה, שאז הוא מוגדר כרשע (בתחום המעשי).

ב. לאחר שעשה את התשובה הבסיסית (את "מצות התשובה מהתורה"), אולם הוא טרם ערך את התשובה הנעלית יותר (הכוללת את "שלשת חילוקי הכפרה" המבוארים בתחילת אגרת התשובה) שבעקבותיה נמחל ענשו.

והנה, בשני המצבים האלו, אין שום קשר בין תוצאות המשפט למהותו העכשוית של האדם, שכן תמיד ידונו אותו לפי רוב מעשיו, בין אם הוא עשה תשובה או לא:

שהרי, גם כשלא עשה תשובה על חטאיו כלל והוא מוגדר כ"רשע" בשם התואר (אף מבחינה מעשית-הלכתית), בבואו למשפט ידונו אותו לפי מעשיו. ואם רוב מעשיו זכיות, הרי שלענין השכר והעונש הוא יהיה "צדיק בדינו" (אף שבעצם מהותו הוא עדין רשע).

וכן להיפך, נתאר לעצמנו אדם שרוכו עוונות שעשה תשובה, הוא קיבל על עצמו שמהיום והלאה הוא לא יכשל לא במצוות עשה ולא במצוות לא תעשה (אולם הוא

---

אור עז, ד בנוגע לצדיק שעל עבודתו מדבר הפסוק "אור זרוע לצדיק" וכן אמרו חז"ל "ועמך כולם צדיקים", אומר אדמו"ר הזקן, שצדיק זה אינו שם התואר, דהיינו מדרגת צדיק אמיתי, אלא רצה לומר מדרגת אדם כשר שאינו רשע חס ושלום, וכמו שכתבו ו"צדיק ורשע לא קאמר".



עוד לא התחרט על מעשיו הרעים עד כדי מחילת העונש). הנה, מבחינת מהותו של האדם, אדם זה כבר מוגדר (מבחינה מעשית והלכתית) כצדיק בשם התואר. אבל לעצם המשפט אין לזה שום שיכות, במשפט יתיחסו אליו בהתאם למעשיו. כך, שאם רוב מעשיו היו עוונות הוא יצא (ויקרא) "רשע בדינו" (אף שהוא כבר צדיק בשם התואר).

יצוין, שגם אדם שיש לו מחצה זכויות ומחצה עוונות הנקרא בתחום המשפטי "בינוני", אין להגדרה זו שום קשר עם מהותו. שכן כאמור, אם הוא לפני עשית התשובה הרי שהוא עדין בגדר של רשע, ואם הוא לאחר התשובה הרי במהותו הוא כאמור צדיק.

והנה, המסקנה העולה מדברים אלו היא, שלהגדרות האדם כשהן בהתאם לתוצאות המשפט (רשע צדיק או בינוני), היות שאין להן שום קשר למהותו ולתוארו, אין לראותן כשמות תואר אלא כשם המושאל בלבד, כך זה לגבי השמות רשע וצדיק וכך זה לגבי השם בינוני (שאינו נכלל כלל בין שמות התואר המגדירים את מהות האדם מבחינה מעשית והלכתית).

## **אמיתת שם התואר והמעלה**

בעוד ששם התואר הרגיל ("צדיק" או "רשע") למהות האדם, הוא בהתאם להתנהגותו מבחינה מעשית בפועל (עושה רק מצוות, או גם עבירות). מבואר כאן בסיום הענין בקצרה, שמבחינת "אמיתת שם התואר והמעלה", הגדרת האדם נקבעת כאמור לפי המצב הפנימי של נפשו ויצריו. וכצדיק למשל, כל מי שלא הגיע למצב שבו הוא הרג את יצרו הרע הוא לא יוגדר (במסגרת זו של "אמיתת שם התואר") בתואר צדיק כלל (לא כצדיק גמור, ולא כצדיק שאינו גמור - וכהדגשת הרבי ב"רשימות").

## סברת רש"י ותוס' במנהגי יהודה

הת' שמואל שי' גרינבערג  
תלמיד בישיבה

כתובות יח, ע"ב: "תנא ביהודה ראי' . . ארמלתא מאי, ארמלתא לית לה כיסני".

ומפרש רש"י (ד"ה "ביהודה ראייה") - כל הני דמתני' ששם היו רגילים בסימנין הללו לבתולה. "ארמלתא מאי" - מה סימנין עושים לאלמנה להודיע שאלמנה נישאת. "לית לה כיסני" - אין לה קליות וזה סימנה. נראה, שרש"י סובר שביהודה היו כל הני דמתני'.

משא"כ תוס' ד"ה "אלמנה מאי" - ביהודה בעי שלא היה אלא חילוק קליות וממשיך: לכך בעי אלמנה מאי והלא פעמים אפילו בלא חופה היו רגילין לחלוק, ויש לחוש שמא חילקו בחופת אלמנה ומשני לית לה כיסני פירוש היו נזהרין הרבה שלא יחלקו קליות בחופת אלמנה.

מוכח בתוס' שביהודה היה רק חילוק קליות. וצ"ל מהו סברת המחלוקת?

וגצ"ל שרש"י אומר - באופן חיובי - שאין לה קליות וזה סימנה. ותוס' אומר - באופן שלילי - שהיו נזהרין שלא יחלקו קליות?

ואולי יש לפרש זה ע"פ עוד חילוק בין רש"י ותוס', דהנה קשה עוד קושיא שלכאורה הוא 'קלאץ קשיא', שאלת של הגמ' 'ארמלתא מאי' אינה מובנת, דהרי כבר פירשו לעיל הסימנים של בתולות, ובפשטות בהעבר סימנים הללו יודעים שהיא אלמנה?

וע"ז באו רש"י ותוס' לבאר: לרש"י, כוונת הגמרא הוא שיש סימן מיוחד לאלמנה, "אין לה חילוק קליות וזה סימנה".

אבל לפי תוס' זה אין סימן, ובשאלת הגמ' הוא, מכיון דמדובר ביהודה דווקא, וביהודה היה רק חילוק קליות, וגם חולקים שם קליות אפילו בלי חופות, יש לחוש שמא יחלקו קליות בחופה גם של אלמנה, וזו שאלת הגמ' "ארמלתא מאי" מה יהי' הסימנים של בתולות מאחר שיש גם חופות של אלמנות עם חילוק קליות?

וע"ז מתרץ שהיו נזהרין הרבה שלא יחלקו קליות.

אבל לפי רש"י אי"ז קושיא, כיון שהוא סובר שכל הני במתני' הם ראיות של בתולה.

ושוב ראיתי בשטמ"ק שמפרש באופן אחר קצת, עיי"ש ודו"ק.

## תפילין דאצבעיים לבעלי זרוע קטנה (גיליון)

הת' שמואל שי' דוידזון  
תלמיד בישיבה

בגיליון 'התקשרות' לש"פ שמות (גיליון תשנו) מצאתי להרב יי"צ רבינוביץ שיעיר בעניין תפילין גדולות לבעלי זרוע קטנה. ומכיוון שעל-אף חשיבותו הרבה של נושא זה לא ראיתי שידונו בו כראוי, ראיתי לנכון לבוא בדברים קצרים ופשוטים מה שלענ"ד בעניין זה.

מובא בשו"ע אדמוה"ז בסי' לג סס"ג - והוא מהשימוש רבה ורא"ש כמצוין שם - וז"ל: "והגאונים אמרו שהבתים של ראש צריך להיות אצבעים על אצבעים לכתחילה, ואם פחת לא פסל, ובתים של יד אצבע על אצבע לכתחילה. וכל אצבע סתם היא גודל ויש לחוש לדבריהם אף שלא נהגו כן". ובאגה"ק ס"י: "...ולכן רוב

המצוות יש להם שיעור מצומצם כמו אורך הציצית י"ב גודלין והתפילין אצבעים על אצבעים ומרובעות דווקא".

ואכן ע"פ דברים אלו נהגו חסידי חב"ד להדר ולהניח תפילין שגודל בתייהן (כן הוא פשוט לשונו של רבינו הזקן שם וכפי שמדייק רבינו במכתב מכ' אלול תשי"ז - אג"ק חט"ו עמ' תלז וראה ג"כ באג"ק חי"א עמ' שסד, ודלא כדעת הב"ח ששיעור הנ"ל כולל התיטורא וכו') אצבעים על אצבעים.

ובנוגע למקום הנחתם של תפילין של יד מובא בשו"ע אדה"ז סי' כ"ז ס"ב וז"ל: "צריך להניחה בגובה הברש שבפרק הזרוע שבין המרפק שקורין אולעמבוגין בלע"ז להכתף וזה המקום נקרא קיבורת אבל לא יניחנו למעלה מהקיבורת דהיינו שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק שבין המרפק להכתף. ואפילו בחצי התחתון של זה הפרק לא יניח בתחתיתו ממש למטה מהקיבורת".

שיעור זה בפשוטות הוא על כל התפילין (כולל התיטורא והמעברתא) שאף חלק ממנו לא ימצא מחוץ למקום הנ"ל - כנפסק ברמ"א סי' כז ס"א ובמשנ"ב שם סק"ד וכן בביאור הלכה שם ועיקר לעניינו - כן משמע משו"ע אדה"ז. (דלא כביאור הגר"א שם שדעת יחיד הוא).

אך דא עקא - לפי מדידות שעשיתי בזמנו (המדידות המדויקות אינם תח"י כעת אך דבר פשוט הוא ובידי כל אחד להיווכח בכך בעצמו) לבחור הבר-מצווה בגודל ממוצע ומתחת לכך, וכן להרבה אנשים מבוגרים, אין מספיק מקום בקיבורת להניח תפילין של אצבעים על אצבעים. או שעכ"פ נותר מרווח מועט ביותר וקשה לצמצם.

כך נוצר מצב אבסורדי, שבחורים צעירים יוצאים לרחובה של עיר לזכות את ההמונים בהנחת תפילין כאשר נמצא שהם עצמם לא הניחו מעולם תפילין של יד. פשוט וברור לכל בר דעת שבמצב כזה, בו אין אפשרות גם להניח אצבעים על

אצבעים וגם להניח במקום הנכון שההנחה במקום הנכון שהוא מעיקרי הדין עדיפה על ה"הידור"<sup>1</sup> של גודל התפילין.

ואם למאן דהו (מטעמי שפיץ חב"ד וכדומה) השכל הישר וההיגיון הפשוט אינם מספיקים, כך כותב רבינו זי"ע במכתב מיום ט' תמוז תשט"ז (אג"ק חי"ג עמ' רנא): "ומה שכתב מה יש לבכר יותר בתפילין של ראש אם ההידור של אצבעים על אצבעים או ההידוק היפה. תמוה שאלתו, כי מה זה שייכות בין שני הדברים<sup>2</sup>, ואת"ל שאפשרי שאלה כזו היינו שאי-אפשר שיהיו שני הענינים ביחד, מובן שההידוק במקום הוא ראשונה במעלה כיוון שהוא מעיקרי המצווה".

הרי לנו דברים ברורים כתובים וחתומים בטבעת המלך שההידוק במקום הנכון הוא הראשונה במעלה באם ישנו סתירה לההידור דאצבעים על אצבעים. ויש להזהר, ולעורר ע"כ.

---

1. שאין לו כל בסיס ומקור שכן אדה"ז מביא הידור הנ"ל רק בתש"ר. בב"ח על הטור (הובא ב'התקשרות' גיליון תקמג) סי' לב פוסק "שלענין הלכה כל בעל נפש יחמיר שיהא רוחב התיתורא (במכתבי הרבי המצוטטים בפנים אינו כן, עיי"ש) אצבעים על אצבעים בין של ראש בים של יד". אך בלשונו של אדה"ז א"א להעמיס כנ"ל כלל שכן פוסק הוא במפורש "ובתים של יד אצבע על אצבע לכתחילה" וק"ל. ונראה שהא דאנ"ש מניחים ג"כ תפילין של יד גדולות אינו מצד ההידור אלא מכיוון שכך נהוג בתש"ר עשו ג"כ בתש"י, אך אין בזה דיוק. ופשיטא מלשון אדה"ז שם שאין עניין שיהיו ב' התפילין באותה המידה.

2. כן הוא בנוגע לתש"ר היות שלשיטת אדה"ז בשולחנו סי' כז סי"ד - "דהיינו שקצה התחתון של התיתורא יהיה מונח על מקום התחלת עיקרי השער במצחו ונמשך המקום הראוי להיות תש"ר עד סוף מקום שמוחו של תינוק רופס" - נדיר הוא במציאות שאלה כזו.

## "היום יום" ו"רשימות היומן"

הרב אליהו שי' וואלף  
כפר חב"ד

ב"היום יום" של ד' טבת - הרבי מביא שני קטעים, הקטע הראשון עוסק בסדר אמירת "שנים מקרא ואחד תרגום" של רבותינו נשיאינו, והחלק השני - מדבר על חלומות בדברי תורה.

"החלומות הטובים בעניני תורה שמודיעים בחלום, בא ע"פ הרוב ע"י שקידה גדולה בתורה ביום, דכאשר עוסק בתורה בשקידה גדולה. . . הנה אז מודיעים לו חידושי תורה בגליא שבתורה או בפנימיות התורה וכו'".

מלבד הקשר העקיף שיש בין יום זה בשנת התש"ג, שחל בשבת קודש פרשת מקץ, העוסקת בחלומות, (וכן הפטרת השבת עוסקת ב"ויקץ שלמה") - סביר להניח שיש קשר יותר תוכני בין יום זה בדווקא, ד' בטבת, לחלומות בעניני תורה שמודיעים בחלום.

ואולי יש לומר, ביומן של הרבי ("רשימות היומן"), שם רשם מה שראה ושמע אצל כ"ק חמיו, מאז חתונתו - הרשימה הראשונה איתה הוא פותח את היומן, זו רשימה מתאריך "אור ליום ג' ה' טבת. תרפ"ט. ריגא" (כשבועיים אחרי החתונה),

ברשימה זו כותב הרבי מה שסיפר לו כ"ק חמיו: "... בלילה הזה [משמע הלילה האחרון, אור לד' טבת] ראיתי את אדמו"ר נ"ע, מטפחת המשי בידו וכו' - כפי שהוא מאריך שם בפרטי הדברים, וממשיך - ואמר אבי אדמו"ר נ"ע דא"ח - ד"ה "שחורה אני ונאווה", ומסביר שם את "קוטב הענין" ע"ד ירידת הנשמה בגוף והעליה שנעשית בעצם הנשמה ע"י זה. ביאור הדבר ממלכות ורדל"א, והחילוק בין "בירור" "לנסיון" וכו'.

כך שיש לראות בבירור הקשר בין תאריך זה בלוח "היום יום", לבין המאורע שהיה ביום זה, החזיון לילה הראשון ששמע הרבי מכ"ק חמיו.

ובכלל, ידוע הקשר שבין לוח היום יום לרשימותיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שהלוח מורכב מהרבה ציטוטים מתוך ה"רשימות", וכפי שהרבי הרבה לציין על שוה"ג של הלוח שלו, כמקור למנהגים ופתגמים שונים, שזה מתוך "רשימותי".

## בחירת הקב"ה במקום המקדש

הת' מנחם מענדל שי' זובר  
שליח ביישיבה

### א

בנוגע למקום בנין המקדש ידועה השקו"ט האם המקום נבחר רק בעת בוא עם ישראל לארץ ישראל - וכמ"ש "והיה המקום אשר יבחר לשכן שמו שם", דהיינו, שלפני בנין בית המקדש לא היה בהמקום כל סגולה לבנין ביהמ"ק במקומו - אלא זה שנבנה ביהמ"ק במקום זה דווקא הוא מפני שכך בחר - הקב"ה, או שבמקום המקדש היה סגולה מיוחדת שבו דוקא יבנה ביהמ"ק.

והנה כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ב ה"א: "המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם שנא' זה מזבח לעולה לישראל, ובמקדש נעקד יצחק אבינו שנא' ולך לך אל ארץ המוריה, ונאמר בדברי הימים ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדויד אביהו אשר הכין במקום דויד בגורן ארזן היבוסים". ובהלכה ב' - כתב: "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארוזה הוא המקום שבנה בו אברהם במזבח ועקד עליו

יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא".

בהשקפה ראשונה מפשטות לשון הרמב"ם שמביא דמקום המזבח מכוון מפני שבו הקריבו אברהם ונח ואדם וכו' משמע, שמקום המקדש לא נבחר בכניסת עם ישראל לארץ ישראל, אלא זהו מקום סגולי וקדוש שנברא בקדושתו וע"י פעולתם של הנ"ל נפעל בו יתור קדושה, ולכן דווקא שם נבנה ביהמ"ק - ומש"כ "והיה המקום אשר יבחר" - לשון עתיד, אי"ז בחירה לגמרי, אלא זהו בחירה במקום הסגולי לכך.

אך הנה בלקו"ש חי"ט שיחה ב' לפרשת ראה, עמ' 140 ואילך, מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע לשונות אלו דהרמב"ם, ומסיק דגם הרמב"ם סבר דמקום המקדש נבחר - ומה שמביא הרמב"ם שהאבות ונח ואדם הראשון וכו', הקריבו במקום זה דווקא, אי"ז כדי לומר שהם פעלו בכך קדושה מיוחדת, שלכן יבנה במקום זה דווקא בית המקדש, וזלה"ק:

"וואס אדה"ר וכו' האבן געבראכט די קרבנות דוקא במקום זה, זיי האבן אויסגעקליבן דעס ארט, איז וויל זיי האבן געוואסט בנבואה אז דאס איז דעם מקום אשר יבחר ה' (בעתיד), בסגנון אחר ניט בחירת הקב"ה במקום זה איז א מסובב פון דעם וואס מ'האט שוין פריער מקריב געווען דארט קרבנות (און דעמאכט דעם ארט א"מקום סגולי") נאר פארקערט דאס וואס מ'האט מקריב געווען קרבנות אין דעם מקום דווקא, איז א מסובב פון דעם וואס (זיי האבען געוואסט בנבואה אז) דער אויבעשטער וועט בוחר זיין אין דעם מקום".

## ב

אמנם בלקו"ש ח"ל שיחה ב' לפר' וירא, עמ' 68 ואילך, מבאר הרבי ביאור בדעת הרמב"ם בענין הנ"ל, וזלה"ק: "שמקומו של המזבח הוא (מכוון בזה שהוא)



בהר המוריה - היינו לא רק משום שהמזבח הוא בכללות הבית (המקדש) שאין לבנותו כ"א בירושלים בלבד ובהר המוריה . . אלא שהוא דין מיוחד במזבח מצ"ע: מקומו הוא דווקא בהר המוריה. ושייכותו של המזבח להר המוריה (בכלל), מסביר ומטעים הרמב"ם בהל' א' מהכתובים ש"במקדש נעקד יצחק אבינו שנא' ולך לך אל ארץ המוריה ונא' . . ויחל שלמה . . בהר המוריה וגו', היינו דלהיות שבהר המוריה היה עקידת יצחק לכן הוא מקומו של המזבח (ושל בית ה' בכלל)". עכלה"ק.

ולכאורה רואים מפורש, שלשיטת רבינו דעת הרמב"ם היא שמקום המקדש לא נבחר מצד הבחירה לקצה, אלא הוא מקום סגולי - וע"כ נבחר, שמכיון שהיתה בו עקידת יצחק וכו', לכן נבנה בית המקדש במקום זה דווקא. וצ"ב התיווך בין ב' השיחות.

אלא שבלקו"ש ח"י"ט הנ"ל, בסיום השיחה מביא הרבי דפנימיות הענינים לדעת הרמב"ם ישנם ב' קדושות בכיהמ"ק: א. קדושת הבחירה (שהיא רק בדרך מעביר גגלות גילוי אלוקי זה לישראל אך אין הגילוי מתלבש בבית עצמו). ב. קדושה שנפעלה ע"י שבמקום זה הקריבו האבות וכו'.

אך מוסיף הרבי, שמכיון שעבודת האבות בהמקום הוא מפני הבחירה, א"כ לקדושה הב' יש קשר עם ענין הבחירה (שהיא קדושה בל"ג מצד הבחירה - וכמבואר בהשיחה האריכות). ובהערה 6 שם - מוסיף הרבי שאפי' לדעת הרמב"ם דקדושת הבחירה היא בדרך מעביר, הנה ע"י עבודת האבות וכש"כ ע"י העבודה במקדש לאחרי הבחירה נכנסה קדושת הבחירה הבל"ג בתוך המקדש גופא - (וכמבואר שם באריכות).

ועפ"ז אפשר לבאר דמה שכותב הרבי בלקו"ש ח"ל הנ"ל דשיטת הרמב"ם היא שמקום המקדש הוא מקום סגולי ע"י עבודת האבות ואדה"ר וכו' - הכוונה בזה היא לקדושת המקדש שאינה מצד הבחירה, קדושת המקדש הב' הנ"ל שחודרת

במקום המקדש וכו' - אבל באמת שיטת הרמב"ם דלגבי קדושת הבחירה - הרי מקום המקדש נבחר - ואין לו סגוליות והכשרה לקבלת קדושת הבחירה.

## ג

אך בלקו"ש חכ"ד שיחה א' לפר' ראה עמ 70 ואילך, מבאר הרבי את ההפרש בין הבחירה שבמשכן שילה לבין הבחירה שבביהמ"ק. דבמשכן שילה נבחר מקום להקרבת קרבנות רק משום איסור הבמות שלא יקריבו במקום אחר זולת המקדש שנבחר, אבל לא היתה זאת בחירה חיובית, אלא בחירה שלילית מצד שלא היה מקום להקריב אלא במקום זה, אבל בבנין בית המקדש ובמקום המקדש היתה בחירה חיובית שהמקום נבחר וכן הבית עצמו ג"כ נבחר - וזהו עיקר המעלה דביהמ"ק על משכן שילה.

וביתר פירוט מבאר הרבי, וזלה"ק: "זייען דא צווי פרטים אין דער בחירה במקדש שירושלים יעדערער אין זיין זמן: די בחירה במקום המקדש שבהר המוריה וואס דאס איז געווען מימי האבות [וואס דער פאר איז דאס געווען דער "מקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק והוא המקום שבנה בו נח כו" ווי דער רמב"ם איז מבאר אין פ"ב] און די בחירה אין די בית גופא וואס דאס איז אויפגעטאן ווען "נבנה המקדש בירושלים" (און דעמולט איז אויך נתוסף שלימות הבחירה אויך פון דעם מקום). עכלה"ק.

וכאן לכאורה רואים דלדעת הרמב"ם גם קדושת הבחירה כבר היתה ונפעלה בזמן האבות ומה שנק' "בית הבחירה" הוא מצד "הבית", דבמקום היתה בחירה גם בזמן האבות ועליו לא נאמר "במקום אשר יבחר", שהרי כבר נבחר. אלא ד"הבית" נבחר ובו יש את קדושת הבחירה כפי שהיא, ומה שגם בזמן האבות היה בחירה במקום, מובן דאי"ז סתירה להאמור לעיל שבזמן האבות לא היה בחירה, מכיון שהרי שם בלקו"ש ח"ט הנ"ל מבאר הרבי דגם קדושת האבות קשור עם ענין הבחירה, שהרי הקריבו את קרבנותיהם ע"ש הבחירה דלעתיד.

ד

והנה גבי ב' הקדושות שישנם בבית המקדש נראה להביא את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בנוגע להשראת השכינה בביהמ"ק, דהרמב"ם סבר דהגילוי בביהמ"ק לא היה הגילוי בהבית אלא לישראל, והיינו שבגילוי אלוקות שהאיר בביהמ"ק היה בדרך מעביר שלא התלבש בהבית, ודעת הרמב"ן היא שהגילוי בביהמ"ק היה בדרך התלבשות שהגילוי אלוקות היה בהבית עצמו, וביחד עם זה הגילוי היה בל"ג.

והנה לביאור רבינו בחי"ט הנ"ל, דלדעת הרמב"ם היו בביהמ"ק ב' קדושות, אולי אפ"ל שגם לדעת הרמב"ם היה גילוי אלוקות בהבית עצמו בדרך התלבשות, אבל זהו הגילוי שנמשך ע"י האבות, (ואע"פ שגם הוא קשור עם הבחירה כנ"ל מ"מ הרי הוא גילוי מוגבל יותר ומצומצם יותר), וע"כ יכול הוא להתלבש - משא"כ לדעת הרמב"ן אפי' שהאור מתלבש אי"ז מורה על הגבלה, אלא על העילוי ד"כל יכול", (שיכול גם להתלבש בגבול, ועיין ד"ה וארא אל אברהם תשל"ה, תו"מ ספהמ"מ ח"ב), אך הגילוי דקדושת הבחירה - הייתה בדרך מעביר (שהייתה גם לדעת הרמב"ם כנ"ל) שהיא הרי קדושה בלתי מוגבלת.

ואולי י"ל שבמחלוקת זו דהרמב"ם והרמב"ם תלוי ג"כ מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בספהמ"צ גבי מצות בנין בית המקדש, דהרמב"ם כתב דכל המצוה היא בשביל הקרבנות וכלשונו "שציוונו לבנות בית הבחירה לעבודה", וע"כ אין מחשיב הרמב"ם את עשיית הארון למצוה בפ"ע מפני שהיא פרט בבית, והבית בכללותו הוא בשביל הקרבנות, וא"כ גם הארון הוא בשביל הקרבנות, ולכן הוא מצוה אחת כללית שיהיה בית עם כל כליו "מוכן להקריב בו קרבנות". אך דעת הרמב"ן היא דאין כל מטרת הבית בשביל הקרבת הקרבנות, אלא יש בו גם מטרה בפ"ע להיות בית שבו תהיה השראת השכינה. וע"כ מחשיב הרמב"ן את עשיית הארון כמצוה בפ"ע.

ובפשטות מובן דב' המחלוקות תלויים הא בהא דלדעת הרמב"ם שהגילוי בביהמ"ק היא בדרך מעביר - לישראל - ע"כ כל המצוה בבנין הבית הוא בשביל

עבודת הקרבנות, שהאי עיקר הגילוי הוא לישראל ע"י הקרבנות, אך לדעת הרמב"ן שהגילוי דבחירת הקב"ה בבית המקדש הוא בדרך התלבשות, והיינו דגילוי אלקות דהבחירה (שבכללות הוא גילוי בלתי מוגבל באופן דמלמעלה למטה, כמהות ענין הבחירה שהוא רק מצד הבוחר ואינו מתחשב כלל במעלת הגדר הנבחר) האיר בתוך המקדש, ע"כ ישנה מצווה בפ"ע לבניית המקדש גם ללא העבודה שבו, מכיון שעיקר הגילוי דהבחירה מאיר ג"כ בהבית עצמו (אפי' לולי העבודה שמגלה את האור לישראל).

## ה

אך בעומק יותר י"ל דהנה בנוגע למחלוקת הנ"ל גבי מצוות בנין המקדש, כותב רבינו בלקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת תרומה עמ' 116 ואילך, וזלה"ק:

"ענינם (תכליתם) של המשכן ובית המקדש הם ב' דברים כלליים:

א. מנוחת והשראת השכינה, וכמו שמסיים (בהפסוק שממנו למד הרמב"ם המ"ע לבנות ביהמ"ק) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

ב. העבודה שבהם (שבעיקרה ה"ה עבודת הקרבנות) והעליה לרגל אליהם בג' הרגלים.

ובזה היא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן: מי משני אלה הוא העיקר בציווי הקב"ה לבנות בית המקדש. וממחלוקתם זו נובעת פלוגתתם הנ"ל בנוגע להציווי על עשיית הכלים בביהמ"ק, לדעת הרמב"ם תכלית המכוון בבנין המקדש הוא בשביל להקריב בו קרבנות . .

אמנם לדעת הרמב"ן עיקר הכוונה והחפץ בהמשכן (ומקדש) להיות מקום מקודש לשמו כו' עכלה"ק - והיינו דגם לדעת הרמב"ם ישנו בביהמ"ק הענין דהשראת השכינה, אמנם אי"ז העיקר - ואולי אפשר לומר דזה תלוי בחידוש רבינו בלקו"ש ח"ט הנ"ל דגם לדעת הרמב"ם ישנם ב' גילויים בביהמק - אך מכיון שהגילוי שבא

בדרך התלבשות בבית המקדש הוא גילוי מוגבל ע"כ אי"ז העיקר, אלא העיקר הוא קדושת הבחירה וקדושה וגילוי אלוקי זה מאיר לישראל ע"י הקרבנות, וע"כ - זהו עיקר המצווה.

אבל לדעת הרמב"ן שגילוי וקדושת הבחירה בבית המקדש - האיר בביהמ"ק באופן דהתלבשות ומכ"מ הגילוי היה בלתי מוגבל - (שהרי מצד זה שהקב"ה "כל יכול" ויכול להכניס את הבלי גבול בתוך הגבול באופן דהתלבשות ועכ"ז ישאר הגילוי עדיין בלי גבול), וא"כ הגילוי בהבית היה העיקר וע"כ המצווה היא לבנות בית גם לולי - העבודה שבו, וע"כ מחשיב הרמב"ן את הארון למצוה בפ"ע.

והיוצא מזה שחידושו של רבינו במחלקות הרמב"ם והרמב"ן בחלק י"ט הנ"ל תלוי וקשור עם חידושו של רבינו במחלקות הרמב"ם והרמב"ן בחלק יא - הנ"ל.

## הערה בפרק ד בספר התניא

הרב יוסף יצחק שי' חיטריק  
שליח הרבי בצפת עיה"ק

בפרק ד מבאר רבנו הזקן כי צמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות התורה ובאותיות תנ"ך 'בכדי של הנשמה . . שבגוף האדם תוכל להשיגן בדעתה, ולקיימן כל מה שאפשר לקיים במעשה, דיבור ומחשבה'. ממשיך אדה"ז 'ועל ידי זה תתלבש בכל עשר בחינותיה בשלשה לבושים אלו'.

לתומי למדתי, כי מילות 'על ידי זה תתלבש...' מתייחסות לתורה. כלומר, בכך שהקב"ה צמצם את עצמו והתורה מתלבשת בדברים גשמיים, על ידי כך יכולה התורה להתלבש בכל עשר בחינות הנפש ובשלושה לבושים.

סגנון זה, שהתורה מתלבשת בכוחות האדם ובלבושה, מובא כמה פעמים בהמשך הפרק. וכך מתבטא רבנו הזקן: 'כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן... ומתלבשת בהן, ומאחר שהתורה ומצותיה מלבישים כל עשר בחינות הנפש...'

בלמדי את התניא במהדורא החדשה - חסידות מבוארת, ראיתי כי הוא מפרש ועי"ז תתלבש (הנשמה) בכל עשר בחינותיה, בשלשה לבושים אלו. ושם בביאור 'חסידות מבוארת' הוא מסביר - כי "מאחר שקיום אמיתי של תורה ומצוות 'מעסיק' לא רק את המחשבה דבור ומעשה של ה'אדם', אלא גם את עשר כוחות הנפש, ונמצא שע"י הצמצום...".

כלומר: לדעת עורכי 'חסידות מבוארת', מחדש אדה"ז כאן כי בכך שהקב"ה צמצם את עצמו בדברים גשמיים, ויהודי משתף גם את עשר כוחות בקיום המצוות, על ידי כך מתלבשת הנשמה בעשר כוחותיה.

לא הבנתי כוונתם.

האם מדובר כאן בהתלבשות הנפש בעשר כוחות? האם זו היא מטרת הצמצום וקיום מצוות במעשה - שהנשמה תתלבש בעשר כוחותיה. הרי קיום המצוות נעשה על ידי הלבושים. כל מטרת הפרק היא לבאר שהנשמה (שבמהותה היא היא עשר כוחותיה, כמבואר לעיל פרק ג), מתלבשת בשלשת לבושה, ועל ידי כך מקיימת רצונו של השי"ת, ובכך מתחברת להקב"ה כמחבק את המלך.

כנראה, עורכי 'חסידות מבוארת' הלכו בעקבות שיעורים בספר התניא המתורגם ללה"ק, שמבאר "על-ידי לימוד התורה וקיום המצוות תתלבש הנשמה, הנפש והרוח, בכל עשר בחינותיהן ושלשת לבושה: מחשבה, דיבור ומעשה".

וא"ו החיבור במילת 'ושלשת לבושה' מטעה אותנו, כאילו אדה"ז מתכווין לומר לנו שבגין הירידה של תומ"צ בדברים גשמיים, מתלבשת עצם הנפש הן בכוחות הנפש, והן בלבושה.

אך, כנ"ל, אין מקום ללמוד כי הנשמה מתלבש בכוחותיה. סגנון הלקו"א כולו (משא"כ בלקו"ת כידוע - בביאור לא תשבית וגו' ועוד) הוא שכוחות הנפש היא מהותה ועצמותה של הנפש. ואינו מדבר כלל על התלבשות הנשמה עצמה בעשר כוחות. משום כך חוזר אדה"ז כמה וכמה פעמים בהמשך הפרקים - כי הבינוני שאינו שולט על כוחות הפנימיים שלו (שכל ומדות) אין לו שליטה על עצמותו ומהותו של הנפש. עי"ש להלן פרק יב - יד.

אך המעיין ב'שיעורים לספר התניא' באידיש, רואה מיד את השינוי בפירוש דברי רבנו הזקן. כך הוא כותב שם: וועט זי (די נשמה וכו') זיך אנטאן, מיט אלע אירע צען בחינות און כוחות, אין די דריי לבושים.

על פי זה כוונת אדה"ז היא - כי הנשמה (עם כל כוחותיה) תתלבש בשלשה לבושים.

וכך גם מבואר בתרגום באנגלית של ספר התניא לד"ר ניסן מינדל:

Thereby clothing itself (*The Neshama*) with all its ten faculties, in these three garments.

היינו - כי הנשמה מצד עצמה יש לה שכל ומידות אלוקיים (היא מתבוננת בגדולת ה', ויש לה אהבת ויראת ה'). אך בזכות הצמצום של תורה ומצוות בדברים גשמיים, תוכל הנשמה (בעת קיום תורה ומצוות) לבטא את כוחותיה הפנימיים גם בשלשה לבושים, ועל ידי כך להתאחד עם הקב"ה.

עפי זה יש לתקן בתרגום ללה"ק את מילת ושלשת (לבושיהן), ובמקום זה לרשום בשלשת (לבושיהן).

## ביסוד הטעם דמהניא חזקת ממון בברי ושמא (ג)

הת' אליהו צבי שי" יעקובוביץ  
תלמיד בישיבה

בקובצי 'הערות התמימים ואנ"ש' דישיבתינו שיצאו לאור בחודשים חשוון וכסלו, כתבתי בנוגע לברי ושמא, ואוקי ממונא בחזקת מרי'. ויען אשר לא הכיל הגליון את כל דברי, ע"כ הוכרחתי להשאיר חלקם לקובץ זה. ולמען לא יחסר המזג, אביא בקצרה את עיקרי הדברים שכתבתי התם, קודם שאכתוב ההמשך:

א. ידועה פלוגתת האמוראים בכ"מ<sup>1</sup> ב"מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, רב יהודה ורב הונא אמרי חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא ברי עדיף. רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מרי'. והלכתא כר"נ ור' יוחנן דאוקי ממונא בחזקת מרי' ול"א דברי עדיף נגד חזקת ממון<sup>2</sup>.

ב. והק' האחרונים שנביא לקמן מה בין איסורים לממונות, דבאיסורין היכא דנולד ספק, אזלי להחמיר, דנקטי' ספיקא דאורייתא לחומרא<sup>3</sup>, משא"כ בממונות נקטי' דאוקי ממונא בחזקת מרי', אף כשנתעורר לנו ספק אם חייב ממון. ולכאור' אף בממונות הי' צריך לאסור, משום ספק איסור גזל.

ג. ובקונה"ס<sup>4</sup> כ' ליישב בשם מוהרי"ב, דבממונות לא נצא מידי גזל, דחומרא לזה קולא לזה. עוד כ' הקונה"ס בשם גדולי דורו דאף בממונות חזקת ממון הוה כחזקה קמייתא דמהני באיסורים. ודחה זאת, משום דאין הפי' בחזקת ממון כחזקה קמייתא, ומנ"ל דמהני חזקת ממון.

ד. ותי' הקונה"ס באופ"א, דאיסור גזל הוא כשגזול מה שמצד הדיני ממונות הוי שלו, ולכן הכא דהוא מוחזק ובמילא מדיני ממונות הוי שלו, שוב ליכא בזה שום ספק איסור גזל.

ה. עוד כ' הקונה"ס, דע"ד דבריו כ' האור"ת<sup>5</sup> דספק גזל מותר. והק' הגר"ש שקאפ<sup>6</sup> דדבריהם לא דמו להרדי כלל. (ובקובץ הקודם ישבתי קושיתו, עיי"ש ואכ"מ).

1. בב"ק קי"ח. כתובות יב ע"ב, ב"מ צ"ז ע"ב, ב"ק ט"ז ע"ב.

2. טוש"ע חו"מ סי' ע"ה ס"ק ט'.

3. ביצה ג ע"ב.

4. קונטרס הספיקות כלל א' ס"ק ו'.

5. בספר אור"ת סי' כ"ה בקיצור תקפו כהן.

6. שערי ישר שער ה' פ"א.



- ו. החת"ס<sup>1</sup> הגרשש"ק<sup>2</sup> הק' על סברת מוהרי"ב אמאי לא אמרינן להל' דברי עדיף, דעל התובע ליכא ספק. למ"ד ברי עדיף, יש לבאר כסברת מוהרי"ב.
- ז. הגרשש"ק<sup>3</sup> הק' על סברת התומים דהכין התירה התורה ספק גזל. וביותר הק' מהגמ' ריש פרק הפרה<sup>4</sup> "מניין שהמוציא מחבירו עליו הראי", שנאמר<sup>5</sup> מי בעל דברים יגש אליהם, יגיש ראי' אליהם. מתקיף לה רב אשי, הא למה לי קרא סברא הוא, דכאיב לי' כאיבא אויל לבי אסיא". דלמסקנא לית לן קרא להתיר ספק גזל.
- ח. רש"י בריש פרק הניזקין<sup>6</sup> גבי "המוציא מחבירו עליו הראיה", פי' דילפי' מקרא דמי בעל דברים". והק' הרש"ש דהא להל' סברא הוא.
- ט. הפנ"י כ' ליישב דברי רש"י, דדוקא התם למ"ד "ברי עדיף" לא בעינן קרא, משא"כ להל' לאו ברי עדיף ובעי' קרא.
- י. לפנה"ל יש ליישב דברי האו"ת. די"ל דילפי' ספק גזל דמותר מהפסוק "מי בעל דברים", ול"ק קו' הגרשש"ק.
- י"א. השטמ"ק בפרק הפרה<sup>7</sup> כ' דלהל' מסברא בעינן דוקא עדים<sup>8</sup>. ומוכרח דלשא"ר להל' מסברא ילפי'. דיני חזקה (ולפ"ז דברי מוהרי"ב הוו כרש"י דוקא, ולא כשא"ר). ומהירושלמי<sup>9</sup> יש לסייע לכאור' לדברי רש"י דלהל' מקרא ילפי'.
- י"ב. לפנה"ל יש ליישב מ"ש הקונה"ס על חכמי דורו.
- י"ג. על הנתבאר בשי' מ"ד ברי ושמא ברי עדיף דס"ל כסברת מוהרי"ב דמחמת הספק נשאיר הממון אצל המוחזק, אכתי תיקשי קו' הגרשש"ק שם<sup>10</sup>, מ"ט לא אמרי' דמצד ספק זה גופא ב"ד יעכבו הממון אצלם.

1. שו"ת חת"ס ח"ב יו"ד סי' רמ"א.

2. שערי ישר שם.

3. שערי ישר שם.

4. ב"ק מו ע"ב.

5. שמות כ"ד, י"ד.

6. גיטין מ"ח ע"ב.

7. ב"ק מו ע"ב.

8. ועיי' פנ"י בפ' המקבל (ב"מ קיב ע"ב) שכ' בסתם דלהל' מסברא ילפי' לה.

9. סנהדרין פ"ג ה"ח.

10. שערי ישר שם.

י"ד. בתוס' פרק בתולה נשאת' לתי' האי' בעינן (למ"ד ברי עדיף) ברי טוב ושמא גרוע דוקא (שהו"ל לשמא למידע), משא"כ לתי' הבי'. ולפי הנתבאר בסברת מ"ד ברי עדיף שהוא משום שהטוען ברי אינו מסופק, ולכן הטוען שמא שהוא מסופק יתן לו הממון, לא יובן מאי נפק"מ בין ברי ושמא טוב או גרוע.

ט"ו. בגוף התי' האי' בתוס' דיש לחלק בין ברי טוב ושמא גרוע, לשמא טוב וברי גרוע, יש לחקור אם העיקר הוא שהברי יהי' טוב, או שהעיקר הוא שהשמא יהי' גרוע. ונפק"מ בברי טוב ושמא טוב (דסבר הברי דהו"ל לשמא למידע, ואליבא דאמת לא הו"ל למידע), או בברי גרוע ושמא גרוע.

ט"ז. הגרשש"ק<sup>2</sup> והגרא"ו<sup>3</sup> כ' לבאר מ"ד ברי עדיף דטענה בלא כפירה מהני. ובסברתם צ"ל דדוקא ברי טוב הוי טענה. וצ"ל לדבריהם דהעיקר הברי הטוב<sup>4</sup>. וכן יש לדייק מדברי הריטב"א כתובות שם, שהעיקר הוא שהברי יהי' טוב.

י"ז. התומים<sup>5</sup> כ' דהעיקר הוא שהשמא יהי' הגרוע. ובסברת התומים ביאר הנתיה"מ<sup>6</sup>, דחשדינן בשמא דמשקר. ואילו היינו יודעים שאינו יודע הי' פטור. ולכן בשמא טוב פטור. הרי שהעיקר הוא השמא הגרוע. וכן יש לדייק מדברי הרשב"א בכתובות שם, ומדברי המרדכי<sup>7</sup>. עיי"ש.

י"ח. הפני"י<sup>8</sup> כ' לבאר סברת מ"ד ברי עדיף, דבכל דיני טעונו"ן "חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו". ונגדה יש חזקה ד"אין אדם מעיז פניו". ולכן בברי ושמא דלתובע איכא חזקה ולנתבע ליכא חזקה, ברי עדיף. ולפ"ז יישב הפנ"י את קו' התוס' בכתובות באופ"א. ומדברי הריטב"א דלעיל יש לסייע לדברי הפנ"י. ואכ"מ.

י"ט. הנתיה"מ שם הק' אמאי למ"ד ברי ושמא ברי עדיף ל"א דהשמא יהא נאמן במיגו דאי בעי אמר ברי. ותי' דהוי מיגו דהעזה. והנה, לגרשש"ק והגרא"ו דס"ל דהברי עדיף משום דהוי טענה בלא כפירה, וכן לשי' הפנ"י דהוא משום החזקה, לק"מ. דע"י אפשר להאמינו, והכא אף שנאמינו, מ"מ ברי עדיף. דמאי שייך לומר מיגו, הא אף אם נאמינו שאינו יודע, מ"מ ברי עדיף<sup>9</sup>.

1. כתובות שם.

2. שערי ישר, שער ו, פ' יח.

3. קוב"ש ח"א, כתובות סי' כו.

4. ואי קשיא לך אמאי הזכירו התוס' שמא גרוע, י"ל כמ"ש העילוי ממיצ"ט דבזה ביארו התוס' אמאי הוי הכא הברי טוב.

5. סי' ע"ה ס"כ כ"ב.

6. ביאורים סי' ע"ה ס"ק ז.

7. סי' קל"ז.

8. כתובות שם.

9. ועיי' כעין סברא זו ברשב"ם פרק חזקת הבתים (ב"ב כט ע"א) גבי "מפלוגי זבנתי דזבנה מינך".

כ. לשי' הפנ"י דס"ל דלמ"ד ברי עדיף הוא משום חזקה, הרי שלברי לית לי' שום ספק, ושפיר איכא למימר כדברינו ע"פ סברת מוהרי"ב דלכן ברי עדיף.

ע"כ קיצור עיקר תוכ"ד מהקובצים שיצאו לאור בחדשים האחרונים.  
(והדאיתנין להכא, אבוא להוסיף ב' הערות שנתחדשו לי לאחר כתיבת הדברים):

א. בהנוגע להנתבאר דנחלקו רש"י ושא"ר (בשטמ"ק) בטעם דספק דאוקי ממונא בחזקת מרי', דלרש"י להל' ילפי' מקרא ד"עד דרוש אחיך אותו" משא"כ לשא"ר, נראה דאף שי' הרשב"ם כשי' רש"י, ושי' תוס' כהנתבאר בשא"ר.

דהנה איתא בגמ' פ' חזקת הבתים': "וספק נפשות להקל". ופרשב"ם: "דנפקא לן מושפטו העדה והצילו העדה". והק' התוס': "דבלאו הכי נמי לא קטלי מספיקא דאיפלו ממונא לא מפקינן מספיקא". וצריך ליישב שי' רשב"ם.

ולפי הנ"ל א"ש, דהרשב"ם נקט כשי' זקנו רש"י, דהא דאוקי ממונא בחזקת מרי', הוא משום דילפי' מקרא ד"מי בעל דברים יגש עליהם", ולכן לא שייך לדיני נפשות, ועל דיני נפשות ילפי' מקרא ד"ושפטו... והצילו".

משא"כ לשי' התוס', י"ל דנקטו כשא"ר דהא דאוקי ממונא בחזקת מרי' הוא משום סברא, ולכן כ"ש בדיני נפשות דלא קטלינן מספק. ודו"ק.

ב. לפי כהנ"ל נראה לבאר נמי סברות שקו"ט בתוס' לקמן.

דהנה התוס' בפ' האשה שנתארמלה<sup>2</sup>, סברו בהו"א דפלוגתת חכמים עם סומכוס בכל ספק ממון אי אמרי' דהמוציא מחבירו עליו הראי' או יחלוקו, איירי בין בששניהם מוחזקים בין שאין אף א' מהם מוחזק. ולמסקנא כ' דכשניהם אינן מוחזקים, אף חכמים מודים לסומכוס דיחלוקו.

ולבאר סברות החילוק שבין ההו"א למסקנא, נראה לפענ"ד, דבהו"א למדו התוס' כסברת מוהרי"ב, דהדין ד"אוקי ממונא בחזקת מרי'", הוא משום דבלא"ה ישאר ספק גזל או ביד הגזולן או ביד הנגזל. ולכן לעולם לא נאמר יחלוקו, אף כששניהם אינם מוחזקים דאזי ישאר ספק גזל ביד שניהם.

ולמסקנא הבינו התוס', דהא דאמרי' "אוקי ממונא בחזקת מרי'", הוא משום דיש דין מוחזק (או כהקונה"ס, או מצד שילפי' מ"מבעל דברים"), ולכן כ"ז רק כשיש מוחזק ל"א יחלוקו, משא"כ היכא דשניהם אינם מוחזקים, שפיר אמרי' יחלוקו).

והדרן לדידן, ההמשך על הקובצים הקודמים:

1. ב"ב נ ע"ב.

2. כתובות כ. ד"ה "ואוקי"

## א

בגמ' פרק בתולה נשאת<sup>1</sup> גבי פלוגתת האמוראים בברי ושמא, הק' הפנ"י על מ"ד ברי עדיף, דא"כ "אמאי איצטריך קרא לאהדורי אבידה בסימנין וכתיב נמי עד דרוש אחיך אותו דרשהו אם הוא רמאי [ב"מ כ"ז ע"ב], ותיפוק ל"י דבלא"ה מהדרינן אפילו בלא סימנין אלא בטביעת עין כיון שטוען ברי ואין אדם מכחישו בברי והמוצא טוען שמא . . . ולשיטת התוספות דמחלקין בין היכא שהברי טוב והשמא גרוע אתי שפיר ועיין בסמוך. מיהו לשיטת הרמב"ם וסייעתו דלא מחלקי בכך קשה". ועל מה שתי' הפנ"י, ומה שיש להק' על דבריו נעמוד לקמן בעזהשי"ת.

ויש להוסיף, דקושית הפנ"י אמאי באבידה בעינן סימנים, קשיא אף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף. די"ל דלכו"ע ברי ושמא מצ"ע הרי שברי עדיף, ופלוגתתם היא רק אם ברי נגד חזקת ממון מהני או לא. ולכן בהשב"א דליכא מוחזק בממון<sup>2</sup>, לכו"ע הי' צריך להיות דברי עדיף, אף למ"ד ברי ומשא לאו ברי עדיף, וקשיא אמאי הצריכה תורה סימנים.

## ב

ונראה להוכיח דברינו דהיכא דליכא חזקת ממון לכו"ע ברי עדיף, דהנה ברמב"ן בפ' חזקת הבתים<sup>3</sup> כ' לבאר הסברות דבשנים או חזין בטלית וכ"א אומר כולה שלי יחלוקו<sup>4</sup>, ובמנה שלישי, דא' הפקיד מנה וא' מאתים וכ"א טוען שלי מאתים, דנותן

1. כתובות שם.

2. עיי' נתיה"מ סי' רצ"ז (ס"ק א). אבל עוד עיי' מ"ש בסי' קמ"ו ס"ק ט', דהמוצא הוי מוחזק באבידה. וצ"ע.

וכן בשו"ת נודע ביהודה לכאור' סתר עצמו. דבמהדר"ק סי' ל"א כ' שהמוצא הוי מוחזק. ובסי' ל"ז כתב דאין המוצא מוחזק. וצ"ע.

3. ב"ב ל"ד ע"ב.

4. ב"מ ב.

לזה מנה ולזה מנה והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו<sup>1</sup>, ובהוא ארבא דהוו מיצנו  
עלה וכו' כל דאלים גבר<sup>2</sup>. עיי"ש ואכ"מ.

עוד כ' הרמב"ן שם: "ובכל הנך דיני בין בדינא דיחלוקו בשבועה או בלא שבועה  
בין בכל דאלים גבר אי נמי ביהא מונח, הני מילי בבריא ובריא אבל בבריא ושמא  
בכולהו בריא עדיף דהא ליכא לחד מינייהו חזקה דממונא". וכן משמע מדברי  
הריטב"א ריש פרק אלו מציאות<sup>3</sup>.

(ובגוף הסברא דבב' אוחזין בטלית מהני ברי ושמא להשיבו לטוען ברי ולא  
חשיב למוציא ממוחזק, כ' השער משפט<sup>4</sup> לבאר, ד"אף להפוסקים דמהני תפיסה  
לאחר שנולד הספק, מ"מ י"ל דהיינו דוקא בדבר שהוא מוחזק בו לבדו, משא"כ  
הכא דשניהם מוחזקין בה ואחד טוען ברי, לא מהני תפיסת האחר מספק").

והנראה לפענ"ד, דאי"צ לתי' השע"מ דהכא ששניהם אוחזין לא מהני תפיסתו  
מספק, אלא דבלאו הכי לא מהני תפיסתו מספק. דהנה התוס' בפרק האשה  
שנתארמלה<sup>5</sup> הביא פרש"י דס"ל דתפיסה לאחר שנולד הספק מהניא, והק' מהא  
ד"תכפו כהן מוציאין אותו מידו"<sup>6</sup>, אלמא תפיסה לאחר שנולד הספק לא מהניא,  
ותי': "דשאני גבי בכור שכהן תופס מספק דאין יודע אם בכור הוא, אבל הכא  
שטוען ברי מהניא תפיסה". ומובן מדברי התוס', דאף להפוסקים דתפיסה לאחר  
שנולד הספק מהניא, ה"מ תפיסה בטענת ברי, אבל תפיסה בטענת שמא, לכו"ע לא  
מהניא.

1. שם לו.

2. ב"ב לד ע"ב.

3. ב"מ ב, סוע"ב.

4. סי' קל"ח ס"ק ג.

5. כתובות כ. ד"ה "ואוקי ממונא".

6. ב"מ ו ע"ב.

ולפ"ז הכא בב' אוחזין בטלית, דהטוען שמא הרי מודה שבשעת ההגבהה כבר מסופק אם הגבי' קודם, והוי תפיסה לאחר שנולד הספק בטענת שמא, ובוה פשיטא דלא הוי מוחזק, ולכן אין הברי נגד מוחזק, וברי עדיף<sup>1</sup>).

עכ"פ מובן מדברי הרמב"ן והריטב"א, דלכו"ע מצד הסברא הרי ש"ברי ושמא" כשלעצמם פשיטא ש"ברי עדיף", והא דאמרינן בעלמא דברי ושמא לאו ברי עדיף, הוא משום דהברי הוא נגד חזקת ממון.

## ג

עוד נראה להוכיח לכאור' מדברי התוס' פ' הבית והעלי<sup>2</sup>, דכ': "ואע"ג דטעמא דר"נ משום דאוקי ממנוא בחזקת מרי", והכא אוקימנא דקיימי ברה"ר או בחצר

1. ועוד עיי"ש מ"ש השע"מ: "ומדברי התוס' ר"פ הבית והעלי' משמע להיפך גבי הא דקתני התם אם ה' אחד מהן מכיר מקצת אבניו נוטלן ופריך הש"ס והלה מה טוען אי דקאמר פשיטא וכו' ואלא דא"ל איני יודע לימא תהוי תיובתא דר"נ דאמר מנה לי בידך והלה אומר א"י פטור, וכ' התוס' שם 'ואע"ג דטעמא דר"נ משום דאוקי ממנוא בחזקת מרא, והכא אוקימנא דקיימי ברה"ה, מ"מ בהכי חשיב מוחזק שאנו יודעים שהחצי שלו, ועוד דכל ממון המוטל בספק חשיב כאלו שניהם מוחזקים בו', אלמא אף בדבר דחשיב דשניהם מוחזקים בו ל"א גבי' ברי עדיף".

וגם זה נראה לדחות, די"ל דלעולם ל"פ הרמב"ן והריטב"א על התוס', אלא דבהבית והעלי' שנפלו איכא דררא דממונא, ולכן הווי שניהם מוחזקים. משא"כ בטלית דליכא דררא דממונא, הרי שיודו התוס' דהטוען שמא לא הוי מוחזק כלל.

ונראה להוכיח דברינו מהתוס' ריש פרק השותפין (ב"ב ב. ד"ה "לפיכך"), דהק' על המשנה התם ד"השותפין . . . בונים את הכתל באמצע . . . לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם", ד"מאי איריא משום דבנין הכותל בעל כרחם בלאו הכי נמי הוי של שניהם אפי' נפל לרשותא דחד מינייהו" דהרי ספק של מי הם, וכמו דאמרינן בריש הבית והעלייה (שם דף קטז:): וליחזי ברשות דמאן קיימא וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראי', היינו משום דהתם מתחילה מבורר היה הדבר וברשות אחד מהן נולד הספק אבל הכא מעיקרא נולד הספק, ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים היו חולקין בשוה מספק . . . הילכך אפילו נפל לרשותא דחד מינייהו, לא יפסיד האחר כחו. והא דלא אמר הכא כל דאלים גבר כמו בזה אומר של אבותי (לקמן דף לד:): התם הוא דליכא דררא דממונא אבל הכא איכא דררא דממונא".

ולפ"ז י"ל, דהכא נמי גבי ב' אוחזין בטלית, כיון דליכא דררא דממונא, הרי שהטוען שמא לא הוי מוחזק כלל, משא"כ התם בהבית והעלי' דאיכא דררא דממונא. וכדאמרי' בגמ' ריש פרק שנים אוחזין (ב"מ ב. ג.). דבב' אוחזין בטלית ליכא דררא דממונא. ואכמ"ל.

2. ב"מ קטז ע"ב ד"ה "לימא".

שאינה של שניהם שאין האחד מוחזק יותר מחבירו". הרי שכ' להדיא דטעמא דר"נ הוא רק היכא דמוציא מיד מוחזק.

ומיהו יש לדחות, דדלמא התם דהגמ' הק' על ר"נ, הק' התוס' על קו' הגמ' דמאי קו', דלמא דוקא כשמוציא מיד מוחזק לאו ברי עדיף. ואליבא דאמת אף כשאינו מוציא מיד מוחזק לאו ברי עדיף.

עוד נראה להוכיח כדברינו, דהיכא דליכא מוחזק בממון לכו"ע ברי ושמא ברי עדיף, ממ"ש בתוס' פרק לא יחפור<sup>1</sup>, דאף למ"ד אין הולכין בממון אחר הרוב, היינו רק להוציא מחזקה, משא"כ היכא דליכא מוחזק, לכו"ע ברי ושמא ברי עדיף.

והנה הפנ"י<sup>2</sup> כ' "דלמ"ד ברי ושמא ברי עדיף, ס"ל נמי דהולכין בממון אחר הרוב". וכן לפי דברי הפנ"י בפרק הניזקין<sup>3</sup> שהבאנו בקובץ הקודם, דאתקפתא דרב אשי "למה לי קרא סברא הוא דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא", הוי דוקא למ"ד ברי ושמא ברי עדיף והולכין בממון אחר הרוב, משא"כ למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, ואין הולכין בממון אחר הרוב, ע"כ בעי' פסוק. הרי שדימה הפנ"י שי' מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, לשי' מ"ד הולכין בממון אחר הרוב.

ולפ"ז י"ל, דכיון דכ' התוס' דהיכא דליכא מוחזק אזלי' בתר רובא אף למ"ד אין הולכין בממון אחר הרוב, י"ל דה"ה בברי ושמא דהיכא דליכא מוחזק לכו"ע אזלי' בתר רובא.

אח"כ ראיתי למ"ש החת"ס<sup>4</sup> לגבי קו' הפנ"י: "אבל באמת ק' לכו"ע אפי' למ"ד לא אמרי' ברי עדיף דה"מ היכא דאיכא חזקת ממון אבל הכא שהמוצא יודע בעצמו

1. ב"ב כ"ג ע"ב.

2. כתובות י"ב ע"ב.

3. גיטין מ"ח ע"ב.

4. שו"ת חת"ס חלק ג (אה"ע א) סימן נו ד"ה והנלע"ד ע"פ.

שאינו שלו אלא של אחר ואין כאן חזקת ממון מתנגד לברי שלו". ונמצא לפי הני הוכחות שכתבנו, דדברי החת"ס מוכרחים.

## ד

והנה, על מה שכ' הפנ"י דלשי' התוס' דס"ל דבברי גרוע ושמא טוב לא אמרינן דברי עדיף א"ש דלכן הכא באבידה לא הוי ברי ושמא, הק' הגרשש"ק<sup>1</sup>, "דזה דוקא אם המוחזק מסתפק שמא הוא שלו, אבל זה ודאי דאיש זה אינו יכול למנוע ממי שיש לו טענה עי"ז שיאמר שמא אינו שלך, וכיון שהמוצא אינו טוען כלום רק שמא אינו שלך, בודאי ראוי להיות שעפ"י דין טוען ונטען, יזכה מי שאומר שהאבידה שלו וכמש"כ, ורק מה שאמרה תורה להחזיר דוקא ע"י סימנים ועדים, הוא מצוה כשאר מצוות התורה".

והפנ"י כ' ליישב קושיתו, "דשאני התם לענין מציאה דהמוצא מצי למימר דלאו ממנו נפל אלא מרובא דעלמא, ואע"ג דאין הולכין בממון אחר הרוב היינו להוציא מן המוחזק דוקא, משא"כ הכא דלא הוחזק".

ואף ע"ז הק' הגרשש"ק: "וגם מש"כ לתרץ משום רובא דעלמא אינו נראה לענ"ד, דדין רובא דעלמא הוא רק היכא שהרוב יש להם איזה דין אחד על ידי הצטרפות, והמיעוט דין אחר, והוא נגד הרוב, אבל אם המיעוט הוא ג"כ מן הרוב ואינו חלוק ממנו כלום, והספק הוא על כל אחד, וקצת הוכחה שיש להמיעוט הוא לברר על כאו"א בפרטות, בכה"ג אין כח רוב לסלק הוכחת המיעוט . . .". וכן כ' הקצוה"ח<sup>2</sup>, כסברת הגרשש"ק

והנראה, דמ"ש הגרשש"ק "ורק מה שאמרה תורה להחזיר דוקא ע"י סימנים ועדים, הוא מצוה כשאר מצוות התורה", ר"ל, דאליבא דאמת מצד הדיני ממונות הי' צריך להיות שיחזיר לטוען שאיבד בלא סימנים, אלא דגזירת הכתוב שיחזיר

1. שערי ישר שער ו פי"ד.

2. ש"ש שמעתא ו' פרק ז'.



דוקא בסימנים או עדים (פלוגתא היא בפרק אלו מציאות<sup>1</sup> אי סימנים דאורייתא או דרבנן ומדאורייתא מהדירנן דוקא בעדים), ול"ק קר' הפנ"י.

ולפי דברינו דקר' הפנ"י קיימא אף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, א"כ ע"כ דלכו"ע מה דמהדירנן אבידתא דוקא בסימנים, הוא גזירת הכתוב, אף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף.

(ומה שהק' הגרשש"ק על מה דכ' הפנ"י דהטוען אני איבדי' הוי נגד רובא דעלמא, הנה הפנ"י עצמו בפ' האומר<sup>2</sup> כ' לגבי ע"א המעיד על בשר שכשר הוא, במקום שהרוב הוא טרף, דלא הוי נגד רוב, משום ש"אינו אלא כמברר המיעוט מתוך הרוב", וכסברת הגרשש"ק. וצ"ע שי' הפנ"י. ואכ"מ).

## ה

והנה בשיעורי הגר"ד פוברסקי כתובות שם, הביא קר' הפנ"י מהשב"א, והביא סברת הגרשש"ק, "ויש שתירצו דהוא גזירת הכתוב".

והק' ע"ז, "דכיון דמצד הדיני ממונות הוי שלו, איך יועיל דין השבת אבידה דאידיך להפקיע ממנו ממונו". והוכיח קושיתו, "דהא זה פשוט דכל זמן שמונח החפץ ברה"ר ועדיין לא הגביהו, ואומר אחד שהוא שלו, ודאי שאין למוצא להגבי' החפץ כלל, דכיון שאין שום בע"ד על החפץ, בודאי נאמן שהוא שלו. וא"כ למה אחר שהגבי' ונתחייב בהשבה, לא יהא נאמן אידך בטענת ברי, אטו בשביל חיובו של זה יפסיד הלה את ממונו, דמצד עצם הממון הרי נאמן הלה בטענת ברי".

וליישב קר' נראה לומר, דכיון שיש עליו חיוב לדרוש מי המאבד, לכן אינו יכול להחזיר כל זמן שלא בירר ע"פ כללי השב"א, ומאי אכפת לן במה שהשני מאבד ממונו, כיון שגזרה התורה שא"א להחזיר בלא סימנים.

1. ב"מ כ"ז ע"ב.

2. קידושין סג ע"ב.

ומה שהוכיח קושיתו ממה שדימה זה לכל זמן שהחפץ מונח ברה"ר, נמי נראה דלק"מ. דאה"נ אם יבוא אדם ויאמר שהיא שלו קודם שהגבי' המוצא, הרי שהדין הוא שיקחי' הטוען שאיבדה, אלא שלא דמי כלל לדיני השבת אבידה לאחר שהגבי'. דקודם שהגבי' הרי שלא נתחייב בהשבה, אלא בחיוב מ"ע ד"לא תוכל להתעלם", ולכן כשהגיע אדם וטוען דחפץ זה שלו הוא, שוב לא הוי אבידה ונסתלק ממנו הציווי דלא תוכל להתעלם, ד"לא תוכל להתעלם" איירי באבידה דוקא, ולכן הכא שהגיעו הבעלים, ובמילא החפץ כבר אינו חפץ אבוד, בזה ליכא הדין ד"לא תוכל להתעלם".

וכ"ז קודם שהגבי', דאז כשמגיעים הבעלים נעשה החפץ לחפץ שאינו אבוד, ונסתלק החיוב דלא תוכל להתעלם. משא"כ לאחר שהגבי' שכבר נתחייב בחיוב השבה מצד הדיני ממונות, שוב אף כשבא אדם וטוען שחפץ זה שלו הוא, ומצד הדיני ממונות צריך להשיב לו, מ"מ גזירת הכתוב שההשבה הזו תהי' ע"י סימנים או עדים דוקא.

(וע"ד הידוע בשם הגר"ח<sup>1</sup> ליישב מה דס"ל לר"ן<sup>2</sup> דברואה האבידה ואינו נוטלה ע"מ להשיבה עובר בעשה דהשבה, דלכאו' קשה אמאי ברואה את האבידה ואינו נוטלה מהני יאוש, הא כיון דלאחר שנטלה לא מהני יאוש משום דבאיסורא אתא לידי', ופי' הראשונים דהוא משום דכבר נתחייב בהשבה, א"כ ה"ה קודם שהגבי' דכבר נתחייב בהשבה.

ותי' הגר"ח, דיש לחלק בין קודם שהגבי' לבין לאחר שהגבי', דקודם שהגבי', ליכא עלי' שום חיוב השבה מצד הדיני ממונות, אלא חיוב קיום מ"ע דהשבה, כמו קיום מ"ע דתפילין ולולב, ופשיטא דמצד חיוב זה לא יתעכב היאוש. משא"כ לאחר שהגבי', דבזה מצד החיוב ממונות חייב להשיב, בזה לא מהני יאוש להפקיע החיוב ממון.

1. ומובא בחידושי הגר"ח על הש"ס ב"מ ל.

2. ב"מ שם.

וכן בנדו"ד יש לחלק בין קודם שהגבי', ללאחר שהגבי'. דברגע שהגבי' חייל עלי' חיוב השבה מצד הדיני ממונות).

## ו

עוד הק' הגר"ד פוברסקי שם, דבגמ'<sup>1</sup> "תא שמע והיה עמך עד דרוש אחיך אותו וכי תעלה על דעתך שיתננו לו קודם שידרשנו, אלא דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי, מאי לאו בסימנין, לא בעדים". והק' השטמ"ק בשם הרשב"א, דמאי קמ"ל דמהדרין בעדים, פשיטא.

ולפי הנתבאר דלולא הפסוק הוי מהדרין בלא סימנים ובלא עדים, הרי של"ק קו' השטמ"ק, דלעולם בעינן הפסוק לידע דלא מהדרין בלא סימנים ועדים.

ולפ"ז ע"כ דאף לולא הפסוק לא הוי מהדרין בלא סימנים ועדים, והדרא קו' לדוכתא, דהוי ברי ושמא, ולא נגד מוחזק, וצ"ל לכו"ע דיהא נאמן בלא סימנים.

ולהעיר, דעיקר דברי הגרשש"ק דסימנים בהשב"א הוו גזירת הכתוב איירי לשי' הר"ן, דכ' בפ' גיד הנשה<sup>2</sup>: "והוא הדין דבמציאה נמי נאמן אדם לומר אלו כליו של פלוני דכיון דלית לי' הנאה מינה לא חיישינן דמשקר". ומשמע מדבריו דס"ל דע"א נאמן בהשב"א<sup>3</sup>, וע"ז כ' הגרשש"ק, דשאני התם דסימנים הוו גזירת הכתוב, ולכן הוו דיני ממונות, וע"א נאמן באיסורין<sup>4</sup>.

והנה בחי' הר"ן<sup>5</sup> הק' כקו' הרשב"א, דמאי קמ"ל דמהדרין בעדים, פשיטא. הרי שהוכחת הגרד"פ דסימנים בהשב"א לא הוו רק גזיה"כ, הוי אף בשי' הר"ן. ולפ"ז

1. ב"מ כ"ז ע"ב.

2. חולין ל"ד. בדפי הרי"ף ד"ה "אמר".

3. אבל עיי' בספר עמודי אור סי' פ"ד ס"ק י', שכ' לבאר כוונת הר"ן דר"ל, דאף לאיניש דעלמא איכא טב"ע, ולעולם אין ע"א נאמן בהשב"א

4. גיטין ב' ע"ב, יבמות פ"ח.

5. ב"מ שם.

קשיא על שי' הגרשש"ק שכ' בשי' הר"ן דסימנים בהשב"א הוי גזיה"כ ביתר שאת.  
וצ"ע לעת הפנאי<sup>1</sup>.

ז

וכבר עמדו בזה כל גדולי רבותינו האחרונים לתרץ קו' הפנאי, וכדלקמן.

ולפענ"ד יש ליישב בפשטות, ע"פ סברת הגרשש"ק דלעיל, שהטעם דמהני ברי  
הוא משום דטענה בלא כפירה מהניא (אף שהגרשש"ק עצמו תי' קו' הפנאי באופ"א  
דהוא גזיה"כ):

1. ומ"ש הר"ן דע"א נאמן בהשב"א, שמעתי מהרב יוסף שלו' אלישיב שי', להוכיח דס"ל לר"ן דע"א  
נאמן בממונות כשאינו נגד חזקה. ועיי' בש"ש (שמעתא ו, פ"ג) שכ' להוכיח דע"א אי"נ בממונות אף שאינו  
נגד חזקה, ממה שאמרו בגמ' (ב"מ כח.) "סימנים וסימנים וע"א ע"א כמאן דליתי". וזה דחה דו"ד הנ"ל,  
דשאני התם דהוי ע"א נגד סימנים, ולכן אי"נ ובע"א המעיד נגד חזקה.

אח"כ ראיתי שכבר הוכיח הנתיחה"מ (ביאורים סי' קמ"ו סקט"ז) מדברי הר"ן אלו דע"א נאמן בממונות  
כשאינו נגד חזקה. וכן כ' הגר"א וסרמאן (קוב"ש ח"ב סי' ה'). ומה שביאר דו"ד ליישב קו' הש"ש דהתם  
אינו משום דהוי נגד סימנים, מצאתי בפנאי כתובות ע"ה: דמשמע מדבריו כן.

והנה באופ"א כ' הגר"ש רוזובסקי (שיעורי ר' שמואל ב"מ י"ט). דכשאינו בע"ד אחר, לא הוי דיני ממונות.  
ועוד עיי' מ"ש בשו"ת פרי יצחק (ח"ב סי' נ"ו) להגר"ר יצחק בלאזער זצ"ל, לבאר שי' הר"ן. ואכ"מ.

ואף שרבו בזה התירוצים, מ"מ אכתוב את הנראה לפענ"ד ליישב שי' הר"ן דע"א נאמן בהשב"א, ע"פ  
מ"ש הר"ן בסוגיא דנסכא דר' אבא (בבא בתרא ל"ג:), דע"א כל זמן שלא הוכחש ה"ה כב'. ולפ"ד י"ל,  
דה"ה בהשב"א כשבא ע"א, דכיון דאין מי שמכחישו ה"ה כב'. (ומה שבסימנים וסימנים אי"נ, הוא משום  
דמעיד נגד סימנים, כנ"ל).

ויש להוכיח דברינו מדברי הגמ' (ב"מ כח:): "עד דרוש אחיך אותו, מאי לאו בסימנים", ודחי הגמ' "לא  
בעדים". ולשי' הר"ן דע"א נאמן בהשב"א, לכאור' קשה אמאי לא אמרו בגמ' "לא בעד אחר". ולפי דברינו  
א"ש, דכיון דע"א כ"ז שלא הוכחש ה"ה כב', וזהו הטעם דע"א נאמן בהשב"א לשי' הר"ן, א"כ א"ש דלכן  
לא אמרו בגמ' "בע"א". דליכא שום חילוק בין ע"א לב' עדים, דכל הטעם דע"א נאמן הוא משום דהכא דלא  
הוכחש ה"ה כב', ולכן אמרו בגמ' "בעדים".

ולבאר סברת הש"ש דהק', י"ל דס"ל דסימנים מבטלים סימנים, ולכן הוכיח ממה דאי"נ, דאין ע"א נאמן,  
דע"א אי"נ בהשב"א. משא"כ לסברת הר"ן צ"ל דאין סימנים מבטלים סימנים. ונראה דנחלקו בזה כמה  
ראשונים אי מבטלים סימנים או לא: עיי' רא"ש ב"מ פ"ב סי' י"ג, רמב"ם פ"ג מהל' אבידה הל' ו', שטמ"ק  
ב"מ כח. ואכמ"ל.

דהנה כבר כתבנו בקובץ הקודם, לבאר שי' הגרשש"ק והגרא"ו, דלתי' הא' בתוס' דבעינן לברי טוב ושמא גרוע דוקא, הוא משום דהטענה הוי טענה רק כשהברי הוא טוב, ונתבאר דהזכירו התוס' שמא גרוע, רק משום דעי"ז נעשה הברי לטוב, ולתי' זה הרי פשיטא דהיכא דאין כאן כלל בע"ד, כגון בהשב"א דאין בע"ד לפנינו הטוען ברי, הרי בזה פשיטא דהטוען ברי הוי ברי גרוע, ולכן אי"נ אלא בעי' סימנים או עדים. אכן, להסוברים דבעי' ברי טוב ושמא גרוע כבר כ' הפנ"י דלק"מ, ואי"צ להנתבאר כעת.

אלא הנראה לפענ"ד, דע"פ יסוד זה יש ליישב החילוק בין השב"א לפלוגתת האמוראים בברי ושמא, אף לתי' הב' בתוס' דלא חילקו בין ברי טוב לברי גרוע. די"ל, נהי דאף בברי גרוע אמרי' ברי עדיף, מ"מ זהו רק היכא דאיכא בע"ד לפנינו, שלכן נהי דהוי שמא טוב (שהרי הו"ל למידע) ולא מירתת לשקר (ולכן הוי ברי גרוע), מ"מ קצת העזה מיהא איכא לשקר, אע"פ שאינו מעיר בשקרו. ולכן הברי הוי בגדר טענה. משא"כ בהשב"א דאין כלל בע"ד לפנינו, הרי שבזה אף התי' הב' בתוס' דס"ל דאף בברי טוב ברי עדיף, מ"מ היכא דאין לפנינו בע"ד, יודו התוס' דלאו ברי עדיף, דבזה טענת הברי לא הוי כלל טענה. וא"ש.

והנראה דלסברת הנתיחה"מ, הרי שקו' הפנ"י לא קיימא מעיקרא, כיון דס"ל דמה שברי עדיף הוא משום דחשדינן בשמא דמשקר, ולפ"ז פשיטא דבהשב"א דליכא כלל בע"ד לפנינו, דבזה לא שייך לחשוד בו למשקר, דלאו ברי עדיף.

ועיי' בשיעורי הגר"ד פוברסקי שם דתי' באופ"א, דדין ברי ושמא הוא דוקא בב' בעלי דינים הבאים לדין, דהפסק הוא דברי ושמא ברי עדיף, משא"כ היכא דליכא כלל ב' בעלי דינים, בזה לא נתפס הכלל דברי ושמא. ואכ"מ.

## ח

והנה הפנ"י בפ' בתולה נישאת שם, כ' ליישב קו' התוס' בכתובות ע"פ סברתו דהא דברי ושמא ברי עדיף, הוא משום דלתובע איכא חזקה ד"אין אדם תובע אא"כ יש לו" ד"אחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזיקין". וכ' דהיכא דאית לי' לברי ספק, בזה ל"א חזקה זו, משום ד"לא פרשי אינשי מספק ממונא"<sup>1</sup>. ולפ"ז יישב קו' התוס', עיי"ש ואכ"מ.

ולפ"ז יישב נמי הא דבהשב"א ל"א ברי עדיף. די"ל דאמרינן כי היכי דמספקא לן למי שייכא האבידה, ה"נ מספקא לי' לדידי, והא דטוען ברי הוא משום דאינו פורש מספק גזל, ולכן בזה ליכא לחזקה דאאתאאכ"ל, ושפיר בעינן לסימנים.

והנה לסברת הגרשש"ק והגרא"ו דברי עדיף משום דטענה בלא כפירה מהני, ליכא ליישב כהפנ"י, דהכא סוכ"ס איכא טענה בלא כפירה.

## ט

בעוד אופן כ' החידושי הרי"מ<sup>2</sup> לבאר, "דהא קי"ל אנן טוענין למי שגובין שלא בפניו ומבואר ברא"ש ריש פ"ב דכתובות דחשיב ברי וברי מה שטוענין הב"ד בשביל היורשים ע"ש שמוכרח בש"ס דאשה שנתארמלה חשיב ליה ברי וברי לפי שטוענין כנ"ל. וא"כ נגד האחרים שמסופקין שמא אינו של זה רק של אחר אנו טוענין בשבילו שמא גם אחר היה טוען ברי שהוא שלו ואיך יגבה זה בברי שלו הא הוי שלא בפניהם נגד האחרים וטוענין הב"ד וחשיב ג"כ ברי כנ"ל ושפיר אין מחזירין אבידה כנ"ל".

וביתר ביאור כ' הגרא"ו<sup>3</sup>: דכיון ד"האחד לפנינו והשני אינו לפנינו, לא אמרינן כיון שאינו לפנינו הוי כטוען שמא, אלא אנן טענינן לי' דילמא אם הי' לפנינו הי'

1. עיי' ב"מ ו.

2. שו"ת חדושי הרי"מ חלק אה"ע סימן טז ד"ה ובה מיושב.

3. קוב"ש ח"ב סי' ה'.

טוען ברי. וספק ברי לא הוי כטוען שמא . . וה"נ באבידה שכל העולם אינן לפנינו לא הוי כטענת שמא".

והנה בתי' זה יש לדון, דבדין זה דטענינן ליורשים ולקוחות, נחלקו הראשונים אי הוי טענת ברי או שמא.

מחד ישנה לשי' הראש<sup>1</sup>, דמה שבי"ד טוענים הוי כטענת ברי<sup>2</sup>. וכן כ' השטמ"ק<sup>3</sup> בשם תלמידי רבינו יונה ושיטה ישנה. וכן כ' הקצוה"ח<sup>4</sup> ובאבני מילואים<sup>5</sup> להוכיח כן בשי' הרמב"ם דס"ל דמחויב שבועה ואין יכול לישבע משלם אף כשלא הו"ל למידע<sup>6</sup>.

מאידך כ' השטמ"ק<sup>7</sup> בשי' רש"י, דס"ל דמה שבי"ד טוענים ליתומים הוי כטענת שמא. וכן כ' הקצוה"ח<sup>8</sup> ובאבני מילואים<sup>9</sup> בדעתם, ובדעת הרא"ש וכמה ראשונים. ועיי"ש מה שהק' האב"מ דלכאו' הרא"ש סותר עצמו למ"ש לעיל דלרא"ש הוי טענתם טענת ברי.

ולפ"ז הרי בשלמא לדברי הפוסקים דטענת בי"ד הויא כטענת ברי, שפיר איכא למימר כתי' הרי"מ, דהכא דרמי עלי' חיוב השבה, הרי הוא כבי"ד וטוען לכל העולם שאינם נמצאים כאן, דלמא נפל מהם. והוי ברי וברי, ולכן לא מהדרינן.

1. כתובות פ"ב סוף סי' א.

2. ועיי' בקוב"ש שם דכ' דהוא משום דאיננו יודעים הוי ספק ברי.

3. כתובות טו ע"ב.

4. סי' לט ס"ק ה, סי' עה ס"ק טז, סי' רצ ס"ק ב.

5. סי' צו ס"ק ז.

6. אבל עיי' בש"ך (חומ"מ סי' ע"ב ס"ק נ"א ד"ה ולפענ"ד) שביאר דברי הרמב"ם באופ"א.

7. כתובות טו ע"ב, ד"ה "ורש"י".

8. סי' עה ס"ק טז, סי' פב ס"ק יב.

9. סי' צו ס"ק ז.

משא"כ להפוסקים דטענינן הוי טענת שמא, הרי אף הכא שהמוצא טוען לכל העולם, מ"מ הוי רק כטענת שמא, ויש כאן הטוען שאיבד בברי. וא"כ הוי ברי ושמא, ולפ"ז קמה קו' הפנ"י וגם ניצבה, אמאי בעינן סימנים ול"א ברי עדיף. (וכיון שאין כאן מוציא מיד מוחזק, צריך להיות דאף למ"ד לאו ברי עדיף, הכא ברי עדיף).

וכיון שכן, הרי שע"כ הדרינן לנתבאר ע"פ יסוד הגרשש"ק והגרא"ו, דטענה בלא כפירה מהני, והכא דליכא נתבע, לא הויא טענתו שאיבד בגדר טענה. אף שהגרשש"ק תי' בואפ"א דהוי גזירת הכתוב, והגרא"ו תי' דטענין ספק ברי). או לנתבאר ע"פ יסוד הנתיחה"מ דהעיקר הוא השמא, והכא דליכא בע"ד, לא שייך לומר דחיישינן דמשקר.

## אם אפשר' לא העתיק אדה"ז בסידור

### כלל בעריכת הלכות סידור אדמו"ר הזקן

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כ"ץ  
תלמיד בישיבה

בהגדה של פסח עם ליקוט טעמים ומנהגים, מחדש כ"ק אדמו"ר כלל הנוגע לעריכת סידורו של כ"ק אדמו"ר הזקן. ע"פ כלל זה ניתן לבאר כמה עניינים שבמבט ראשון נראה שחזר בו בסידורו ממ"ש בשו"ע<sup>1</sup>, אולם לאחר ידיעתנו כלל זה - מובן שלא חזר בו כלל.

בנוגע לסימן "קדש" לא הביא כ"ק אדמו"ר הזקן בסידורו פירוש תיבת "קדש" (בשונה מרוב הסימנים) ומסביר כ"ק אדמו"ר הטעם, שהוא "מפני שאין כל חידוש בפירוש תיבות אל".

1. וכמו שכו"כ הבינו ופרסמו.



וממשיך כ"ק אדמו"ר ושואל דלכאורה יש בזה חידוש, דהרי בשו"ע שלו כתב: "ואם אפשר טוב שלא ימזוג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימזוג לו". א"כ יש כאן חידוש דין.

ועל כך ענה כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "י"ל דכיון שאין זה אלא אם אפשר' לא העתיקו בסידור".

[וראה גם אג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע חט"ו עמ' קנז "לא נחית בסי' להעתיק פרטי דינים"]

לפי"ז יוצא כלל שנוגע לנו לכל הסידור - שכל דבר שהשאיר כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו באופן של 'אם אפשר', ולא הביאו בסידורו - אין זה מפני שחזר בו, אלא שלא נחית להעתיק גם פרט דין זה<sup>2</sup>.

ובקובץ 'זבחי תודה - הערות התמימים ואנ"ש בתורת רבינו' שי"ל אשתקד, הארכתי לבאר כיצד נוגע זה לדיני ברכת התורה, והמשכתי לבאר זאת גם בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' דישיבתנו גיליון רלה, שכלל זה נוגע רק כשמביא כ"ק אדמו"ר הזקן הנהגות בודדות בסידורו<sup>3</sup>, ולא כשמביא חטיבות שלימות כהלכות ציצית ותפילין וסדר ברכת הנהנין.

ומאז נתחדשו לי כמה דוגמאות לכך ואביאם על סדר ההלכות בשו"ע:

---

1. ההדגשה במקור.

2. כמובן יכול להיות שמביא לעיתים דינים של 'אם אפשר' (ולדוגמא: בדיני תפילת הדרך). אך כשלא מביא, אין זה ראייה שחזר בו.

3. וע"פ חלוקת רבינו באג"ק ח"ב עמ' שדב "בההלכות שבסידור שני סוגים ישנם:

א) קונטרסים שלמים שחיבר אדה"ז להכניסם בסידור כחטיבה בפני עצמה. והם פס"ד בקיצור נמרץ בענינים הרגילים ושונים לכל נפש וצ"ל מצויים גם תחי' זה שאין השו"ע באותה שעה על שולחנו. ונק' בשם סדר או הלכות וי"ל שגם הלכות ברכות כהנים בכלל זה.

ב) הנהגות וי"ל (ולא דינים) בודדות השייכות לאמירת תפילה או ברכה פרטית. והנה בהגדה לא כתב אדה"ז קונטרס, כ"א הביא בס' הנהגות הנחוצות לדעת בשעת מעשה".

## א

במהדו"ב חלק א' סימן ג' ס"ז מביא כ"ק אדה"ז דין שאין להתפנות לצד מערב או מזרח אלא לצד צפון וכל זה במקום מגולה, אבל במקום שיש מחיצות אין צורך להקפיד בזה כלל, וכלה"ק: "ועל כן אין להקפיד כלל בכתי כיסאות הכנויים בכתיים או בחצרות. . ויש אומרים שאין שום מחיצה מועלת לזה וטוב לחוש לדבריהם לכתחילה במקום שאפשר שלא לבנות בית הכסא תחילה לפנות שם למערב או למזרח אלא לצפון".

ובסידורו כתב "הנפנה במקום מגולה, לא ישב ואחוריו למערב או למזרח או אפילו לדרום במדינות אלו שהן בצפונית מערבית לירושלים אלא יהיו אחוריו רק לצפון. אבל במקום שיש מחיצות ואפילו מחיצה אחת וישב בצד המחיצה בסמוך לה ונפנה ואחוריו למחיצה ואפילו היא למזרח או למערב ודרום". ולא כתב שיש לחוש לדעה השנייה. ובפשטות נראה שחזר בו מהדין שיש לחוש לדברי דעה זה.

ובמהדורא החדשה של שו"ע אדה"ז, ציינו על הלכה זו שבסידור לא הביא את הדעה השנייה להחמיר.

אך ע"פ הכלל הנ"ל נראה לומר שלא חזר בו בסידורו כלל, רק מכיון שיש "לחוש לדבריהם לכתחילה במקום שאפשר" בלבד לא נחית להעתיק פרט דין זה בסידורו.

ולפי"ז יוצא שלהלכה יש להקפיד במקום שאפשר לתכנן את בית הכיסא באופן שתפנו לכיוון צפון בלבד.

## ב

בסימן מ"ו ס"ז כתב כ"ק אדה"ז: "כל ברכות השחר אם לא נתחייב באחד מהן כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או שלא לבש או שלא חגר (או שהיה נייעור כל הלילה ולא הוצרך להעביר חבלי שינה מעיניו) יש אומרים שאותה ברכה

לא נתחייב בה לא יאמרנה, ויש אומרים שכל הברכות שהן על סידורו של עולם והנהגתו כגון הנותן לשכוי בינה ורוקע הארץ מברך אותן אע"פ שלא נתחייב בהן, אבל הברכות שהן להנאתו כגון מלביש ערומים והמכין מצעדי גבר ואוזר ישראל בגבורה ועוטר ישראל. אם לא נתחייב בהן כגון ששוכב על מיטתו ערום לא יאמרן כלל. ויש אומרים שאפילו לא נתחייב בהן כלל יברך כולן כסדרן. . ולכתחלה טוב להביא עצמו לידי חיוב כל הברכות אם אפשר לו (ואם אי אפשר בכולן עכ"פ יש לו לילך וללבוש ולחגור ולעטר קודם שיסדר ברכותיהן כדי לחוש לסברא שניה).

ובסידורו כתב: "כל הברכות הללו מברך אפילו לא נתחייב בהן כגון שניערו כל הלילה ולא פשט בגדיו ולא לבש אחרים אלא שאם ניעור כל הלילה ולא נתחייב בהן אינו מברך אלא אחר שיעלה עמוד השחר אבל אם ישן בלילה ונתחייב בהן יכול לברך מיד שנתחייב בהן ובלבד שיהיה מחצות לילה ואילך ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול מחצות ואילך יכול לברך הנותן לשכוי בינה אבל על שמיעה שקודם חצות לא יברך אלא ימתין עד אחר שיעלה עמוד השחר".

בפשטות נראה מזה שחזר בו ממ"ש בשולחנו, ואין צורך להשתדל להתחייב בברכות אלו, ועכ"פ בברכות שלהנאתו.

אך ע"פ הכלל הנ"ל נראה לומר שלא חזר בו בסידורו כלל, רק מכיון שזה "אם אפשר לו" בלבד לא נחית להעתיק פרט דין זה בסידורו.

ולפי"ז יוצא שלהלכה יש להקפיד להשתדל להתחייב בכל ברכות השחר ועכ"פ בברכות ההנאה, אם היה ניעור כל הלילה!<sup>1</sup>.

---

1. ואם ישן וקם קודם עלות השחר יברך רק אם נתחייב בהם כמפורש בסידור. ואם לא נתחייב בהם, יחכה לעלות השחר וישתדל להתחייב בהם - עכ"פ בברכות ההנאה - , ואם לא עלתה בידו יברך את כל ברכות השחר.

## ג

בסימן ק"צ ס"ד כתב כ"ק אדה"ז "אע"פ ששתיית כוס של ברכה מעכבת, אין מעכב שישתה המברך בעצמו אלא די בשתיית אחר ואפילו מטעים ממנו לתינוק יצא ידי חובה . . ומ"מ לכתחילה צריך להטעים לתינוק גדול קצת שהגיע לכלל חינוך ברכת הנהנין כדי שיוכל לברך ברכת היין ולא תהא ברכתו לבטלה . .

ויש אומרים שכל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהיה גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה, אבל באמת הוא לצורך שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין . .

לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אע"פ שלא הגיע לחינוך ברכות ואפילו אינו יודע לדבר שכיון שהטעימה אינה אלא משום גנאי דיה בתינוק קטן זה.

וכן נוהגין במילה שביום הכיפורים הואיל ואי אפשר בענין אחר, כמ"ש בסי' תרכ"א, אבל במקום שאפשר כגון קידוש שבבית הכנסת בשבת ויום טוב יש לחוש לסברה הראשונה להטעים לקטן שהגיע לחינוך ברכה".

א"כ נמצא שקיימות ב' דיעות האם אפשר להטעים לקטן שלא הגיע לחינוך מברכת הגדול, וטוב לחוש לדיעה המחמירה במקום שאפשר.

אך בסדר המילה שבסידורו כתב: "ונוטל את הכוס ומברך ונותנים לתינוק לשתות מכוס הברכה או ישתה בעצמו"<sup>1</sup>.

בפשטות נראה מזה שחזר בו ממ"ש בשולחנו, ואין צורך להשתדל שישתה קטן שהגיע לחינוך דווקא, וסגי אפילו בתינוק שלא הגיע לחינוך.

---

1. משמע שיש עדיפות שישתה תינוק בעצמו משישתה בעצמו, וראה בזה סידור אדה"ז עם ציונים וכו' (ראסקין) עמ' ריג.

אך ע"פ הכלל הנ"ל נראה לומר שלא חזר בו בסידורו כלל, רק מכיון שזה "אם אפשר לו" בלבד לא נחית להעתיק פרט דין זה בסידורו.

## ד

דוגמא זו הבאתי בקובץ הנ"ל, ולשלימות הענין הביאה שוב:

בסי' מז ס"ז מביא כ"ק אדה"ז ב' דיעות בנוגע לברכת התורה, דלדיעה אחת צריך לברך כשמתחיל ללמוד, ואם הפסיק בעסקים או בשינת קבע, צריך לברך שוב ברכת התורה. ולדיעה שניה צריך לברך ככל ברכות השחר, פעם אחת ביום.

וממשיך (בסוף הסעיף) וכותב: "ואם ניעור כל הלילה לסברא ראשונה א"צ לברך שיאור היום כל זמן שלא הסיח דעתו מללמוד, ולסברא אחרונה צריך לברך כשיאור היום כמו שאר ברכות השחר שנוהגין לברך, אע"פ שלא נתחייב בהן.

והרוצה לצאת ידי ספק ישמע ברכת התורה מאחר ויתכוין לצאת ידי חובתו אם אפשר ואם לאו יברך בעצמו".

ובסידורו כתב (הובא בחלקו לעיל): "כל הברכות הללו מברך אפילו לא נתחייב בהן, כגון שניעור כל הלילה. . אלא שאם ניעור כל הלילה ולא נתחייב בהן אינו מברך אלא אחר שיעלה עמוד השחר, אבל אם ישן בלילה ונתחייב בין יכול לברך מיד שנתחייב בהן ובלבד שיהא מחצות לילה ואילך. . ברכת התורה צריך ליזהר בה מאד ואסור לדבר ולהוציא דברי תורה מפיו עד שיברך ומי שישן בלילה מברך בקומו מחצות הלילה ואילך ואם ניעור כל הלילה מברך כשיאור היום כמו כל ברכת השחר".

בפשטות נראה שחזר בו כ"ק אדה"ז ממ"ש בשולחנו, ואין צורך לשמוע כלל את ברכת התורה מאחר.

אך ע"פ הכלל הנ"ל נראה לומר שלא חזר בו בסידורו כלל, רק מכיון שזה "אם אפשר" בלבד לא נחית להעתיק פרט דין זה בסידורו.

ולפי"ז יוצא שלהלכה יש להקפיד להשתדל לשמוע ברכת התורה מאחר אם היה ניעור כל הלילה.

ויש עוד לעיין בענין זה שיש בו לכאורה כמה נפק"מ לדינא, ותן לחכם ויחכם עוד.

## "לא קנאה ותחרות" - בטעם השממת הרמב"ם "שנאה"

הרה"ח ר' מרדכי מנשה שי' לאופר  
שליח כ"ק אדמו"ר ורב רובע י"א אשדוד

כתב הרמב"ם בסיום וחותם ספרו: "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות<sup>1</sup> שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כו'".

ובספר "מראי מקומות לספר משנה תורה להרמב"ם" (קה"ת, תשמ"ה) צויין למקור לדבריו "ולא קנאה ותחרות": ראה ברכות יז, א.

ובגמ' שם איתא: "מרגלא בפומיה דרב, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה".

---

1. ראה בילקוט שנוני נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרענקל, שיש הגורסים "ולא תחרות" (כלשון הגמ' דלקמן בפנים).

והנה, אף שלדעת הרמב"ם קאי מאמר חז"ל זה (לא על עולם התחיה - נשמות בגופים, אלא) על העולם שלאחר תקופות התחיה, בה יהיו ישראל ללא גוף וגויה<sup>1</sup>, אעפ"כ יש מקום לציין לגמרא זו, כיון שיתכן שהרמב"ם שאל משם את לשונו לגבי עולם התחיה המדובר בענייננו.

ואם כנים הדברים, יש מקום לתמוה מדוע בחר הרמב"ם להשמיט את המילים "ולא שנאה" שבגמרא, והעתיק רק "לא קנאה ולא תחרות".

ובהשקפה ראשונה היה נראה לומר ע"פ הידוע<sup>2</sup> שהסיבה לחורבן בית שני היתה שנאת חנם, והגאולה העתידה תבוא על-ידי ביטול סיבת הגלות - התנהגות באופן ד"אהבת ישראל", וכן מ"ש במדרש תנחומא<sup>3</sup>: "אין ישראל נגאלין עד שיהיו כולן אגודה אחת" וכן עוד כיו"ב<sup>4</sup>.

שעפ"ז מובן מדוע השמיט הרמב"ם "שנאה", כי פשיטא שבימיה"מ כבר לא תהי' שנאת ישראל, כיון שעצם בוא הגאולה הוא כבר לאחרי ההתנהגות באופן ד"אהבת ישראל"<sup>5</sup>.

אמנם כד דייקת שפיר אאפ"ל כן, וכדלקמן.

על מאמר חז"ל בכרכות שם העיר כ"ק אדמו"ר ברשימותיו<sup>6</sup>, וזלה"ק: "קנאה שנאה ותחרות. כך סדרם שמקנאה בא לשנאה (עיי' רש"י שבת פט. דבא עד לרציחה), ומזה לתחרות, מריבה בפור"מ".

1. ראה רשימות כ"ק אדמו"ר חוברת יו"ד עמ' 7, 10, ושם-נסמן.

2. יומא ט, ב.

3. ר"פ נצבים.

4. ראה הנאסף ב"שערי גאולה" (מ"ק) ח"א עמ' קנו - קנח.

5. הנ"ל הערה 2, ושם בעמ' 8.

6. והא דדברי הרמב"ם הכא ("ולא קנאה ותחרות") מוסבים על בני ישראל ולא על אוה"ע (שרק בהם שייך לתרץ ע"י אהבת ישראל) - י"ל מדהמקור לדברי הרמב"ם שכן יהי בימיה"מ (שכן, כמבואר לעיל בפנים, מהגמ' בכרכות אין מקור לפי שיטת הרמב"ם) הוא בישע"י פרק י"א [הפרק העוסק במלך המשיח]

ובפשטות כוונת כ"ק אדמו"ר היא :

בין הטענות שטען משה רבינו ע"ה למלאכים כשעלה למרום לקבל התורה היה :  
"שוב מה כתיב בה, לא תרצח לא תנאף לא תגנוב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש  
ביניכם".

ובפירושו רש"י : "קנאה יש ביניכם - שאתם באים על-ידה לידי רציחה".

והיינו שרש"י הבין שמה ששאלם משה רבינו "קנאה יש ביניכם" התכוון לציווי  
התורה "לא תרצח", ושאלם : הרי אין בכם קנאה שממנה בדרך-כלל באים לידי  
(שנאה ו)רציחה, א"כ התורה שציוותה "לא תרצח" לא התכוונה אליכם !

ומדברי רש"י אלו נמצאו שקנאה מביאה לידי רציחה, ועפ"ז מפרש כ"ק אדמו"ר  
את הסדר בלשונות הגמרא ; תחילה נקטה הגמרא קנאה, שממנה באים לשנאה כה  
גדולה עד לרציחה, ואחרי זה - למעשה, תחרות - מריבה בפועל ממש שנוצרת  
מהשנאה<sup>1</sup>.

ואם יש צורך לשלול מצב של תחרות שהיא התוצאה מהשנאה, על-כרחך  
שהרמב"ם סובר שיש צורך לשלול גם מצב של שנאה, ואם-כן הדרא קושיא  
לדוכתא.

ואולי יש לתרץ ולומר שהרמב"ם נקט את תחילת השנאה, שהיא קנאה - ובכך  
שלל גם את השנאה עצמה, בדרך ממילא.

אבל אם-כן מדוע נקט גם תחרות, הרי אם שנאה אין, גם תחרות לא תהיה.

---

פסוק יג : "וסרה קנאת אפרים וגו'", עיי"ש (צויין ברמב"ם מהדורת פרענקל).

1. וראה גם מ"ש כ"ק בהערות ע"ד לשון הרמב"ם הנידון (בהדרן לסיים הרמב"ם - תשמ"ה, "תורת מנחם  
- הדרנים על הרמב"ם וש"ס" עמ' פא הערה 3) : "וכפל הלשון "קנאה ותחרות" - כי "קנאה" היא הרגש  
שבלב, הביא לידי "תחרות" (בפועל)". וראה גם שם עמ' סט.



ויש לתרץ בדוחק ולחלק בין שנאה לתחרות, ששנאה לא תיתכן אלא בהקדמת קנאה, אבל תחרות תיתכן גם ללא שנאה, שכן מריבות בפועל אינן באות דוקא משנאה, וק"ל.

ועדיין צריך עיון בזה.

## ההבדל בין לבושי המחשבה והדיבור ללבושי המעשה (ב)

הת' משה לוי יצחק ש" לאופר  
תלמיד בישיבה

### א

בתניא קדישא פרק ל"ה מבאר אדמו"ר הזקן את המעלה שיש במצוות המעשיות דוקא, על-פני לימוד התורה הנעשה ע"י דיבור ומחשבה בלבד.

וזהו לשונו הטהור שם: "והנה, כשהאדם עוסק בתורה, אזי נשמתו, שהיא נפשו האלקית, עם שני לבושיה הפנימים לבדם, שהם כח הדיבור ומחשבה, נכללות באור ה' א"ס ב"ה. . . אך כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית, שהיא החיונית המלובשת בגופו ממש, צריך לקיים מצוות מעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש, שאז כח הגוף ממש שבעשי-ה זו נכלל באור ה'. . . ואזי גם כח נפש החיונית שבגופו ממש שמקליפת נוגה נתהפך מרע לטוב ונכלל ממש בקדושה כנפש האלקית ממש, מאחר שהוא הוא הפועל ועושה מעשה המצוה, שבלעדו לא היתה נפש האלקית פועלת בגוף כלל, כי היא רוחנית והגוף גשמי וחומרי, והממוצע ביניהם היא נפש החיונית. . . וכל הגוף", עכלה"ק.

ובפשטות משמע מדברי אדה"ז אלו, שהמעלה שבמצוות המעשיות על-פני לימוד התורה שבדיבור ומחשבה בלבד, היא שעל-ידי המעשה נכלל גם כח הגוף ונפש החיונית בקדושה, והסיבה לכך - מפני שללא הגוף ונה"ב לא היתה יכולה הנשמה לבצע את מעשה המצוה.

ובהערות התמימים ואנ"ש דישיבתנו בגליון הקודם (ג - רלח) הקשיתי על כך שלכאורה צריך להבין, שהרי אותה סיבה גופא קיימת גם בדיבור ומחשבה, שלולי הגוף ונה"ב - לא היו יכולים להתבצע, ואם - כן מהי המעלה המיוחדת שבמצוות מעשיות?

והעירני הרה"ח וכו' ר' משה שיחי' נפרסטק, משפיע בישיבתנו, שאולי ניתן לפרש את הדברים בצורה שונה מעט, ועפ"ז לא קשיא מידי. להלן דבריו כפי הבנתי.

## ב

בסיום המאמר "זה היום תחילת מעשיך" שנאמר ע"י כ"ק אדמו"ר (מוהרי"צ) נ"ע ביום א' דר"ה תרצ"ג (נדפס בספר המאמרים - קונטרסים ח"א עמ' רמד), מבאר בענין כח המעשה, וז"ל שם בהנוגע לענייננו: "דהנה, בכח המעשה, הגם שהוא לבוש הנפרד, הרי יש בו ב' ענינים, הא' כח המעשה כמו שהוא בנפש, שהוא כח רוחני כמו כח הדיבור ואינו שייך לומר בו שהוא נפרד, ורק מה שכח המעשה הוא תחתון במדריגה לגבי כח הדיבור בזה מה שהוא יכול להתלבש בדבר שחוצץ ממנו, ועומד מוכן לפעול גם בגשמי עב וחזק, אבל הכח הזה הרי ישנו בהנפש גם קודם שפועל בהנפעל, הנה הכח הזה קודם שפועל בהגשמי ה"ה דבוק במקורו . . וכמו"כ הוא בכח המעשה, אף שהוא מדריגה היותר תחתונה שבנפש, שיוכל להתלבש ולפעול בגשם, מ"מ הנה עצם כח המעשה טרם שפעל עדיין פעולתו בגילוי אינו נפרד מן העצם עדיין, והוא בערך כח הדיבור, והבחי' הב' הוא הכח שנפרד מכח המעשה ונתלבש בהפעולה, והו"ע כח הפועל בהנפעל, דכמו שמלובש בהנפעל הוא נפרד ממש, ונק' סוף מעשה מה שמתלבש בהדבר גשמי", עכ"ל בהנוגע לענייננו.

והיינו שמבואר מדבריו שבכח המעשה יש ב' בחינות: הא' - כח המעשה שבנפש, הב' - כח המעשה הגשמי - שפועל בגשמיות.

## ג

ולאחר הקדמה זו נ"ל בדא"פ ההסבר בדברי אדה"ז בתניא.

מה שאומר אדה"ז שם נחלק לב' חלקים. בתחילה מבאר אדה"ז את ההבדל בין לימוד תורה (וקיום מצוות שבדיבור ומחשבה) לגבי מצוות הנעשות בגשמיות דווקא, שע"י המצוות שבדיבור ומחשבה, נכללות רק לבושי הדיבור והמחשבה של נפש האלקית דקדושה, "אך כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית. . המלוכשת בגופו ממש צריך לקיים מצוות מעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש שאז כח הגוף ממש גם כח נפש החיונית שבגופו ממש שמקליפת נוגה נתהפך מרע לטוב כו".

והיינו שבקטע זה מדגיש אדה"ז כמה פעמים את הביטוי "הגוף ממש", וי"ל שבזה בא לבאר את ההבדל בין הדיבור והמחשבה לבין המעשה, ע"פ המבואר לעיל מהמאמר, שבכח המעשה ישנו מרכיב חשוב ודרגה נוספת שאינה קיימת בשאר הלבושים, והיא - כח המעשה שפועל בגשמיות ממש, כלומר: בחומריות ובממשות העוה"ז, ולכן דוקא על-ידו עולה כח הגוף ונה"ב כיון שזה פועל בגשמיות העולם, זוהי מעלתו של כח המעשה, ולכן הוא פועל יותר מאשר הלבושים הנוספים. - זהו החלק הראשון בדברי אדה"ז כאן.

ובחלק השני - הקטע שלאחר מכן - מסביר במה אכן פועל כח המעשה בירור בנה"ב, וכיצד מעלה אותה לקדושה - וע"ז ממשך "שבלעדו [= הגוף ונה"ב] לא היתה נפש האלקית פועלת בגוף כלל כי היא רוחנית והגוף גשמי וחומרי והממוצע ביניהם היא נפש החיונית כו" - אף שבקטע זה באמת אין מעלה בכח המעשה על דיבור ומחשבה.

ועצ"ע.

## "המטה אשר נהפך לנחש"

הת' מנחם מענדל שי' הלוי לויין  
תלמיד בישיבה

בשמות ז, טו כתיב: "לך אל פרעה בבוקר הנה יוצא המימה, ונצבת לקראתו על שפת היאור, והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך".

בשיחת ש"פ וארא ה'תשל"ד דן רבינו של מי היה אותו "המטה אשר נהפך לנחש".

הרבי מביא שם שלוש שיטות:

א. שיטת הזוהר, שהמטה היה של אהרן כי מטהו של משה היה קדוש מכדי לבלוע את המטות של החרטומים, ומצינו לגביו הלשון "מטה האלוקים"<sup>1</sup>, ולכן מופת הפיכת המטה לנחש ובליעת מטות החרטומים נעשה ע"י מטה אהרן.

ב. שיטת האבן עזרא, שהמטה היה מטהו של משה, ומשה מסר את המטה לאהרן כדי שיבצע את המופת, ולכן זהו "המטה אשר נהפך לנחש".

ג. שיטת האברבנאל, שגם למשה וגם לאהרן היו מטות, ואהרן השתמש בשני המטות, לעיתים במטהו שלו ולעיתים בשל משה.

ודוחה רבינו את שלושת השיטות הנ"ל:

א. על הזוהר קשה - הרי מטה משה עצמו נהפך לנחש ליד הסנה כאשר דיבר לה"ר על בנ"י באומרו "והן לא יאמינו"<sup>2</sup>, ז.א. שהמטה של משה שייך להתהפך

---

1. שמות ד, כ.

2. לשון הפסוק שמות ד, א.

לנחש. ובפשטות מובן, שאם אין העובדה שהמטה יהפך לנחש סותרת לקדושתו, וודאי שאין זה ביזיון כשהמטה יבלע את שאר הנחשים.

ב. על האבן עזרא והאברכנאל קשה, אם משה מסר לאהרן את מטהו - מדוע לא מוזכר ארוע זה בתורה, גם לא ברמז? ומדוע רש"י לא מזכיר דבר בפירושו?

אלא מסביר הרבי, שרש"י לומד בפשטות שמוכרחים לומר שהמטה היה של אהרן (כהזוהר, ולא מטעמו), מכיון שאם משה היה מוסר את מטהו לאהרן, היה משמע מכך שיש איזו סגולה במטה הזה דווקא, ואין זה אות ומופת מה'. והיה משמע שהחרטומים יכולים להשתמש בכל מטה שהוא, ואהרן צריך מטה מיוחד! לכן השתמש אהרן במטה שבידו, להראות שאין משנה כלל המטה, אלא הקב"ה הוא זה שמראה מופת. ע"כ ביאור רבינו.

ובעניות דעתי, לא זכיתי להבין:

לפי ביאור רבינו, מדוע צווה הקב"ה את משה שכשיתרה את פרעה על מכת דם, יקח בידו את "המטה אשר נהפך לנחש"? הרי אין כל דבר מיוחד במטה? ואדרבא, המטה הזה דווקא נהפך לנחש כיוון שזה המטה שהיה באותו רגע ביד אהרן, וכדי להוכיח שאין כל מיוחד במטה זה או אחר?

הרי כשמשה מתרה על מכת דם עם "המטה אשר נהפך לנחש" - משיג מטרה הפוכה, כיוון שפרעה עלול לחשוב שהמטה הוא מטה מיוחד, ולא ה' פעל כל זאת! וצ"ע.

## "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"

הת' שניאור זלמן שי' מינקאוויטש  
תלמיד בישיבה

בתוס' כתובות דף כ' ע"ב ד"ה "ורבי יוחנן" איתא: "דעד אחד לא חשיב שטר לענין שאם יבואו עדים ויאמרו כך ראינו בשטר דחשבינן להו כעד מפי עד, עדות מיהא הוי, ויכול לשלוח כתב ידו לב"ד ולא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם כיון שהוא זוכר העדות, ורש"י פי' בפירוש החומש מפיהם ולא מפי כתבם - שלא ישלח בכתב עדותו לב"ד". היינו, שכוונת תוס' להוכיח מרש"י בחומש שחולק על התוס' וסובר שא"א להעיד בכתב.

ולכאורה תמוה ביותר - ומה בכך שרש"י בחומש חולק על התוס' ? הרי ידוע הכלל<sup>1</sup> שרש"י בחומש אינו אלא לפשוטו של מקרא, ואפילו אם הדברים סותרים את כל הדעות המובאות בחז"ל בדרך ההלכה. וא"כ איך הביאו תוס' ראי' מרש"י בחומש שרש"י חולק על דעת התוס' ? הלא תוס' מדברים ע"ד ההלכה, ורש"י - ע"ד הפשט!<sup>2</sup> (היינו, שיתכן שרש"י עצמו מודה לתוס' כשמדובר להלכה).

ואין לומר דתוס' הביא את רש"י מהחומש רק לרווחא דמילתא, ולא בתור דעה בענין מפיהם ולא מפי כתבם ע"ד ההלכה -

כי על כרחך שתוס' למדו מרש"י הלכה שכתב לא הוי עדות (כשום אופן) וזה אפשר להוכיח מתוס' בב"ב דף מ עמוד א ד"ה "מחאה", שמקשים על כך שכתבת מחאה בשטר מועילה, וז"ל: "ועדות נמי לא חשיב, דמפיהם ולא מפי כתבם, ופירש"י בפ"י החומש שלא יכתבו עדותן באגרת וישלחו לבי"ד".

1. ראה כללי רש"י (פרק א') עמוד 71.

2. ואולי "על פי שני עדים" משמע ששום כתב אינו נקרא עדות (בפשוטו של מקרא).

הרי רואים שבהתבססם על רש"י בחומש שאלו התוס' על דין בגמ'. ויוצא שנקטו התוס' שדברי רש"י בחומש הם גם להלכה בפועל.

וצ"ע.

## בסוגיא דאנוסים היינו

הת' ישראל שו' פישר  
תלמיד בישיבה

### א

במשנה כתובות דף יח ע"ב איתא: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו - הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר - אינן נאמנים".

והנה טעם הנאמנות מפורש בגמ', דזהו מטעם הפה שאסר הפה שהתיר. ובפשטות בדברי המשנה משמע, דברישא נאמנים תמיד לטעון אנוסים היינו, בין מחמת נפשות ובין מחמת ממון, ובסיפא לא נאמנים בכל מקרה.

אמנם, בגמרא מצינו לרמי בר חמא שחילק בזה, דלישנא קמא למדה דרמי בר חמא סבר, דנכון שברישא נאמנים בכל אונס, אך בסיפא מה שאינם נאמנים זהו רק באנוסין מחמת ממון, דיש חיסרון דאין אדם משים עצמו רשע, אך באנוסין מחמת נפשות - העדים נאמנים אפילו בלא הפ"ש, דיש כאן עדות דהשטר לא טוב, (ובאנוסים מחמת ממון נעשים פסולי עדות משום דאדם קרוב אצל עצמו).

והלישנא בתרא פליגא ע"ז דרמי בר חמא סבר דבסיפא אינם נאמנים בכל גוונא, וברישא נאמנים רק באונס מחמת נפשות.

וחזינן הכא ב' מחלוקות א. אי נאמנים ברישא באנוסים מחמת ממון דלכאורה יש חיסרון דאין אדם משים עצמו רשע. ב. אי נאמנים בסיפא באנוסים מחמת ממון אע"פ שיש כאן עדות בשטר. וצריך ביאור מה טעם הנאמנות לכל לישנא.

## ב

והנה בהדין השני שנחלקו בסיפא, בכת"י יוצא ממקו"א, דל"ק סברה דנאמנים באופן שאומרים דהיו אנוסין מחמת נפשות, דס"ל דבשטר אדם חוזר ומגיד, ול"ב נחלקה וסברה דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד אף בשטר, דכיון שכתב ידו יוצא ממקו"א - א"כ יש כאן הגדה ולחזור ולהגיד אנוסים היינו מחמת נפשות זהו חוזר ומגיד.

והנה, יעויין ברש"י ד"ה "כיון שהגיד וכו'", שביאר: "דבשלמא ברישא כשאין כתב ידן יוצא ממקו"א ועלייהו סמכינן כולה חדא הגדה היא דהא באותו דיבור בכדי שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו, אבל הכא (בסיפא) לאו אפומייהו סמכינן".

ובמושכל ראשון נראה בד' דברישא שהם עצמם מגלים שזהו כתב ידם ואומרים תוכ"ד אנוסים היינו. א"כ לא חשיב כלל שנעשה שטר, דהם באים ואומרים עשינו ואומרים תוכ"ד אנוסים היינו, ומה שחתמנו לא היה על שטר דאנוסים היינו (וקשקוש בעלמא) ולפי"ז צריך לקרוע את השטר, דיש כאן עדות שזה אינו שטר<sup>1</sup>.

אמנם אי זה הפשט צ"ב אמאי משנתנו איירי מדין הפ"ש הפ"ש בלא זה לכאורה יש כאן עדות מפורשת שזה לא שטר ומה צריך להפ"ש די בעדות שאין כאן שטר,

---

1. משא"כ בסיפא דיש קיום ממקו"א א"כ זהו ודאי שטר ולא יכולים לקרוע זאת באמירתם דקטנים היו ויש חוזר ומגיד.



ג

והנה באמת יעויין בשיטה ישנה (הובא בשיטמ"ק) שנתקשה בזה, ותירץ דבסוגיין העדים שאומרים אנוסין היינו, לא הדרי בהו מהקיום, דאל"כ באמת ל"צ להפ"ש, אלא דהכא מודים שכתב ידן הוא וא"כ נוצרה כאן הגדה ראשונה אך מ"מ מהימני לעקור עדותן ולהתיר שאנוסים היו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ומבואר בד' דבאמת יש חסרון של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אלא דמ"מ מכיון דישי הפ"ש נאמנים וגוברים על החסרון ד"חוזר ומגיד".

ולכאורה יל"ע דהעדים הללו באו להגיד דבר אחד שאסור לגבות ואיך אפשר לולי הפ"ש לגבות לפי דבריהם הרי הם באו להגיד שאל תגבה.

וצ"ל דחזינן בד' השיטה ישנה שלמד דכיון שמהתורה יש "נחקרה עדותן" א"כ מה שחז"ל הצריכו קיום היינו שחז"ל אמרו שבלי קיום א"א לגבות (אך לעולם שם שטר עדיין נשאר וצריך רק לגלות על השטר ולא ליצר את השטר), אך ברגע שהעדים מקיימים מתבטל מה שחז"ל מנעו מלגבות עם השטר אך בעצם תמיד היה כאן "נחקרה עדותן" ולכן יש את החסרון של "חוזר ומגיד" ולפי"ז אפי' אי יאמרו בפירוש אנוסים היינו, אין נאמנים דבזה יש חסרון של חוזר ומגיד אלא דמ"מ היכא דישי הפ"ש יש בכוחם לגבור על ההגדה הראשונה.

וע"ז הדרך יש לומר בד' רש"י דבעיקרון יש כאן בעיה של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד כיון שאמרו כתב ידינו, אלא דמ"מ כיון דישי כאן הפ"ש נאמנים וברש"י צריך לומר דהוא למד באופ"א קצת מד' השיטה ישנה בגדר השטר דאי כד' לעיל בשיטה ישנה, א"כ ברור שגם אחר הפ"ש יש כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד ואיך כתב רש"י כולה חדא הגדה היא ולא מבטלים שום דבר הגדתם הראשונה.

וצ"ל דרש"י למד דאחרי שחז"ל הצריכו קיום אין שטר וצריך היום ליצור שטר ולאפוקי מהשיטה ישנה שלומד שצריך רק לגלות, אמנם מתי שאומרים כת"י אך אנוסים היינו, לולי הפ"ש היה מקום להגיד דמתי שבאים לקיים נעשה שטר והוי

הגדה, ומה שאח"כ אומרים אנוסין היינו זהו נגד שטר ויש חסרון של חוזר ומגיד ולא נאמנים, ולזה אמר רש"י: "כי היכי דמהימנת להו אהא הימנינהו אהא", והיינו, שאל תפריד הגדתם, דכולה חדא הגדה היא, דכיון דיש כאן הפ"ש א"א לשמוע חצי דיבורם אלא הכל, וא"כ לפי כל דבריהם אין כאן שום הגדה בשטר, וזהו כיון שהפ"ש מכריח אותנו לשמוע כל דבריו וא"כ אין כאן כלל "אסר", והיינו שהיום יש כאן ע"י הפ"ש עדות שהשטר הזה הוא שטר פסול.

ולפי"ז א"ש אמאי באמת קורעים השטר מצד הפ"ש, דהנה לכאורה קשה איך קורעים את השטר, הרי לו היה שותק לא היו קורעים, ולא מסתבר שהפ"ש יתן כח לקרוע את השטר, דהפ"ש לא נותן כוח יותר ממה שהיה קורה אילו היה שותק, ולד' א"ש שבאמת היום יש כאן עדות שזה אינו שטר, ובזה יומתק לישנא דמתני' דלא מוזכר דהנאמנות היא מכח הפ"ש (וכ"ה חמדת שלמה אמאי לא מוזכר) ולד' א"ש שבאמת היום קורעים השטר מכוח העדות.

ובד' השיטה ישנה דהוא למד דכל הנאמנות היא אך ורק הפ"ש (ולא שאחרי הפ"ש יש עדות כמו שביארנו ברש"י. צ"ל דהטעם באמת דקורעים השטר הוא כד' רש"י שהביא השיטה בהמשך ד' שהכא איירי שקראו לעדים לבי"ד לקיים השטר ובכה"ג כיון שנפסל השטר לב' העדים ואתרעי לפני בי"ד שוב אין לו תקנה אע"ג דשוב נמצא כתב ידם דיש כאן ריעותא מאוד גדולה ושפיר קורעים השטר כיון שלא יועיל עוד קיום.

## ד

אמנם הדוחק במהלך הנ"ל בד' רש"י דאם זה עובד מדיני הפ"ש צ"ב אמאי מדגיש רש"י שהכא איירי בתוכ"ד דלכאורה בדיני הפ"ש ל"צ תוכ"ד דאל"כ בריש פירקין הו"ל לרש"י למימר דכל הפ"ש זהו בתוכ"ד. וביותר קשה דשי' רש"י בכתובות קט. דהפ"ש מועיל אפי' למפרע דיעוין בתוס' ב"ב ל' ע"א ד"ה "לאו את קא מודית" דפליג על רש"י וביאר שם הקובץ שיעורים דלרש"י הפ"ש זהו מפיו אנו

חיין ול"צ תוכ"ד וא"כ מה רש"י מדגיש דדווקא מחמת שאמרו תוכ"ד נאמנים בלא זה לכאורה מכוח הפ"ש מוכרחים לקבל כל דיבורם ואפילו למפרע<sup>1</sup>.

והיה נראה לבאר קצת באו"א בד' רש"י דלעולם אינו נחשב לחוזר ומגיד כיון דמעידים תוכ"ד שאין כאן שטר, אלא שמ"מ יש כאן בעיה אחרת ובהקדים, דהנה בעדות יש דין דאדם שמעיד אסור לו לספר על עצמו אלא כל פעם מעיד על סיפור שהיה, דהיינו שהאדם מעיד אני ראיתי פלוני גנב לא שומעים את החלק הראשון "שהוא" ראה דע"ז ל"נ אלא שומעים מעשה שהיה וא"כ לפי יסוד זה הכא לא נאמנים לומר אנוסים היינו, דאין אדם נאמן לספר על עצמו, ולזה מגיע הפ"ש שאני חייב לקבל דבריו גם את מה שמספר על עצמו ויש כאן עדות, ולפי"ז א"ש כנ"ל אמאי קורעים את השטר דזהו מצד עדות.

והדברים דחוקים עד למאוד, דזהו ודאי שבכל עדות אדם נאמן לספר על עצמו, וראיה לכך שהרי אדם שיעיד שפלוני גנב ולא יפרט שראה זאת אלא יאמר סתם שידע את זה - ודאי דלא יחשב לעדות, דודאי דאדם צריך להעיד שראה.

ובאמת הא גופא טעון ביאור איך נאמן להעיד על עצמו בכל עדות, וע"כ צ"ל שזו צורת העדות שהתורה אמרה שאדם יעיד על עצמו, וא"כ ליתא לדברים הנ"ל שבלא הפ"ש א"א להקשיב לדבריו. ואולי אפשר לחלק שכל עדים שמעידים דראו לפלוני שגנב הראיה היא לא עצם העדות אלא אמצעי לידיעת העדות משא"כ שמעידין על עצמם שהיו אנוסים מחמת ממון זה עצם העדות ויש לפקפק בזה (ועין רש"י בסנהדרין סה: ד"ה ובראיה שמשמע שבעדים זוממים הראיה היא עצם העדות).

1. ועיין בשיטמ"ק כג. מה שהביא בשם ה'השלמה' דאע"ג דפ"ש אמרי' למפרע אך מ"מ יש כאן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד והיינו שמ"מ חסרון של עדות יש ולפי"ז יש ליישב דאע"ג דשי' רש"י דפ"ש למפרע אמרי' אך כאן בעינן עדות ולזה כתב רש"י שצריך שיגידו תוכ"ד דכל מה שיכול הפ"ש לגרום שהעדות תחשב ל"חדא הגדה" זה רק בתנאי שהיא בתוכ"ד.

אבל עדיין קשה דא"כ נאמין להם גם באנוסים מחמת ממון ברישא כשאין קיום ממקור"א, דגם שם החסרון פרש"י מצד "דאדם קרוב אצל עצמו", ואינם נאמנים להשים עצמם רשעים, ולד' מכוח הפ"ש צריכים להיות נאמנים גם על עצמם, ויש לחלק בין היכא שמעיד על עצמו באופן שלא נוגע אליו ורק אל השטר, משא"כ באנוסים מחמת ממון זה נוגע גם לדין העדים.

## ה

ומדוחק הדברים נראה לבאר בד' רש"י באופ"א, וכעין זה מבואר בחידושי הרי"ם, שלעולם כיון שבתוכ"ד אמרו שאנוסים היו, א"כ אין כאן חוזר ומגיד אלא הגדה אחת שפה אין שטר דמה שכתבו אי"ז חשיב שטר, אלא דמ"מ יש חסרון אחר דבשבילו צריך להגיע במשנתנו לדין הפ"ש, דהנה כתב הרא"ש לקמן בסי' יג' דאפי' שהעדים יגידו שהם עכשיו פסולים מ"מ יש כאן תרי ותרי, דברגע שאומרים כתב ידינו יש כאן חזקה חיצונית - שלא מכח עדותן - שהשטר נחתם בלא שום פסול ונכון שיש כאן מצדם עדות שמורה שאי"ז שטר מ"מ זקוקים להפ"ש שיגבור על אנ"ס שנגדם (ובטעם שגובר ראה לקמן) והנה גם לפי"ז מה שקורעים השטר הוא מצד העדות ולזה לא הוזכר במשנה הפ"ש כנ"ל.

אמנם, בפשטות, הדברים צריכים ביאור. דלכאורה יש להקשות, דאיך הבאנו לעיל בשם הרא"ש דיש כאן חזקה חיצונית שהשטר כשר דא"כ מדוע בסוגין מקשינן דיש "חוזר ומגיד" דלכאורה אי כל כשרות השטר זה אנ"ס חיצוני אין חוזר ומגיד דלא העדים העידו על כשרות השטר אלא יש רק אנ"ס חיצוני שהשטר היה בלי שום פסול וצריך לומר דהחזקה שהשטר היה בלי פסול אומר לי דהעדים מעידים שראו ההלואה, והיינו שיש כאן תו"ת האם העדים מעידים על ההלואה או שלא מעידים כי הם פסולים ולזה יש הפ"ש שמכריע וא"ש.

והנה בפשטות לכל המבואר לעיל הנאמנות של העדים ברישא היא לקרוע את השטר וכ"מ בלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' עדות ה"ו שכתב דהרי אלו נאמנים ויבטל השטר.

וראיתי מי שדייק דבשו"ע סי' מ"ו ס"ק ל"ז פסק המחבר שלגבי שנים אחרים שמעידים על כתב ידם ואמרו אבל קטנים היינו אם אין כת"י יוצא במקו"א קורעים השטר, ומצד שני פסק המחבר שמתו שהעד מקיים ואומר כת"י אבל אנוסים היינו הדין ד"הרי אלו נאמנים" ולא כתב דקורעים להשטר כדלעיל אמנם יש לדחות דיוק זה דכאן המחבר מביא עוד דוגמאות שאירי דאמרי אמת שזהו כת"י אך תנאי היה בדבר ולא ראינו שנתקיים התנאי ומחמת זה נקט המחבר הרי אלו נאמנים ולא כתב שקורעים השטר דבס"ה צריך לקיים התנאי משא"כ לעיל דשם לא הביא כזה ציור פשוט דקורעים השטר.

## ו

והנה בתוד"ה הרי אלו נאמנים הקשה: "ולמה נאמנים והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסין ולא פסולי עדות דהא לקמן אמרינן תרי ותרי נינהו" ויעוין במהרש"א שכ' לבאר קושיית התוס' דתוס' היה קשה לו אמאי קרעינן לשטרא (דהתוס' הבין דנאמנים במשנה הכוונה כפשוטן דנאמנים לקרוע השטר) נימא דתו"ת נינהו ולא מגבינן ולא קרעינן ליה ובדבריו יל"ע דאיזה תו"ת יש כאן דהרי העדים פסולים דחוזרים ומגידיים וא"כ יש כאן רק מיגו במקום אנן סהדי ועוד קשה לדברי המהרש"א אי"ז מיגו במקום אנ"ס אלא תרי ותרי ובתוס' כתב מיגו במקום אנן סהדי.

ולד' לעיל ע"פ החידושי הרי"ם יש לבאר אף הכא בקושיית התוס' דיש כאן תו"ת דלעולם אין החיסרון של כיון שהגיד כד' רש"י דכיון דבתוכ"ד אמרו אנוסין היינו, א"כ לא היה כאן אף פעם הגדה ראשונה שהשטר טוב, אלא לעולם יש כאן עדות שהשטר הוא לא טוב דכולה חדא הגדה היא, אך עדיין מכל מקום יש אנ"ס חיצוני שהשטר היה בלי שום פסול ושפיר יש שטר וזהו התו"ת שיש כאן דהעדים מעידים שאין שטר והאנ"ס מעיד שיש שטר וע"ז הקשה תוס' לשיטתו דהפ"ש הפ"ש זהו מתורת מיגו, וא"כ במקו"ע ל"א (ובתי' התוס' עיי' בקובץ הבא בעזהשי"ת).

אמנם יעויין בפנ"י שלמד בתוס' באופ"א דזה ודאי דאין אנ"ס שודאי שהשטר היה בלי שום פסול דאל"כ הוי כמו שמצינו לעיל טז ע"ב, "דכל הנישאת בתולה יש לה קול ומדלית להו קול סהדי שקרי" אלא ע"כ שאין כאן ודאי אנ"ס אלא דכוונת התוס' להוכיח דכמו דלקמן יט: אמרינן דמתי שעדים אחרים מעידים על כתי"י שהיו קטנים או אנוסים ויש כתי"י שיוצא ממקו"א דבכה"ג הוי תו"ת מחמת שיש אנן סהדי שאילו העדים החתומים שבשטר היו לפנינו היו מעדים על עצמם שכשרים בלי שום פסול, ואת זה תוס' הוכיח לסוגיין, דמתי שהעדים אומרים על עצמן שהיו פסולים זהו נגד אנ"ס שהעדים החתומים הם כשרים שהאנ"ס הזה גרם להיוצרות תו"ת בדף יט: ושאלת התוס' היא כפשוטה דיש כאן מיגו נגד אנ"ס.

ולפירוש זה אין הכרח לומר דהתוס' הביין במשנה דנאמנים הכוונה לקרוע השטר דאפילו דנאמנים הכוונה שלא מגבינן היה קשה דצריך לגבות דיש אנ"ס שהשטר כשר ומולו יש רק מיגו, ולדבריו צריך לומר שהתוס' למד כשיטה ישנה דשפיר יש כאן חסרון של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד (דאל"כ היה עדים נגד האנ"ס ולא רק מיגו), אלא דמ"מ יש כאן הפ"ש, וע"ז הקשה תוס' דבמקו"ע לא אמרינן אפילו הפ"ש.

## ז

והנה לפי דברינו בקושית התוס' יתורץ קושיא גדולה בד' התוס' הרא"ש דיעוין בד' שגם הקשה מדוע נאמנים העדים ברישא דמתניתין הא מיגו במקו"ע דכיון שהם מודים שכתבוהו אנן סהדי שלא היו פסולי עדות, ובגדר האנ"ס יעוין בסוגרים המיוחסים לתלמיד הרא"ש המובאים ברא"ש דהוא מה שמובא לקמן בגמ' דמלוה מידק דייק וזהו אנ"ס שקשה כיצד המיגו גובר ע"ז.

והדברים תמוהים, דבדף יט. כ' התוס' רא"ש בד"ה חזקה אין העדים חותמין דמשמע מהכא דלא אמרי' מיגו במקום חזקה. והקשה מהא דבעיא היא בב"ב, ולכאורה תמוה דהא חזקה דר"ל דאין העדים חותמים כתב התוס' הרא"ש בדיבור הקודם דמקורו מהא דמלוה גופיה מידק דייק וכוליה חד טעמא הוא וא"כ הא לעיל

במשנתנו התיחס לזה התוס' רא"ש כמו מיגו במקו"ע ול"ק מהמבואר בב"ב דמיגו במקום חזקה ל"א דהכא חשיב כעדים<sup>1</sup>.

ולפי דברינו יש לישב דהתוס' רא"ש במשנה הקשה דהוי מיגו במקו"ע מחמת האנ"ס החיצוני הנ"ל שהרא"ש עצמו בס' י"ג הביא, אך לעולם הסברא דמלוה גופיה מידק דייק לא גרע מחזקה ולזה דימה לסוגיא בב"ב (ובתי' עיין לקמן שהכא במשנה שאין קיום ממקו"א ודאי שאין אנ"ס וצריך הפ"ש לדבר אחר כדלקמן).

## ח

והנה בגמ' לקמן איתא תנו רבנן: אין נאמנים לפוסלו דברי רבי מאיר וחכמים אומרים נאמנים בשלמא לרבנן כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא לר' מאיר מ"ט בשלמא פסולי עדות מלוה גופיה מעיקרא מידק דייק ומחתם וכו'.

ובד' הגמ' בהו"א מבואר דטעמא דר"מ דהעדים לא נאמנים מחמת שיש סברא של אנ"ס דמלוה מידק דייק ולא יתכן דהעדים פסולים וסברא זו נובעת מכוח "דלא שדי איניש זוזי בכדי", ולכאורה צ"ב: איך הסברא של מלוה מידק דייק גובר על עדות זו (ובעיקר הקושיא עיין בחידושי הרי"ם (בדף יט, ד"נ ונראה ע"כ דבאנוסים) שהק' כן ובתי' יל"ע).

ויש ליישב קושיא זו בכמה אופנים:

דהנה יעויין ברעק"א בדו"ח מכת"י ד"ה תוס' "לא שנו" שהנה תוס' שם כתב דלכאורה יל"ע ל"ק דבשטר אדם דחוזר ומגיד, א"כ למה לא נאמנים לומר פסולי עדות היינו, הרי אין כאן החיסרון של אין אדם משים עצמו רשע, וכ' תוס' דיש סברא שמלוה גופיה מעיקרא מידק דייק.

1. ולכאורה אפשר ליישב באופ"א דהאנ"ס שהרא"ש בס' יג. כ' דזה מיוסד על הא דמלוה גופיה מידק דייק, וק"כ י"ל דמתי שיש קיום הסברא דמלוה גופיה מידק דייק נהפך לאנ"ס, אך כ"ז שאין קיום הוי רק כחזקת כשרות, ולכן אחרי התי' של תוס' הרא"ש בדף יח: שאין כאן קיום נשאר רק הסברא.

והק' הרעק"א דמ"מ הרי לד' רבנן יש כאן עדות<sup>1</sup>, ולמה שלא נאמין לעדים וכ' דבשלמא בגמ' לקמן במח' ר"מ ורבנן דשם כל טעמיה דרבנן הוא מכוח הפ"ש הפ"ש, א"כ שם יובן דברי ר"מ דסבר דאנ"ס שמלוה מידק דייק גובר ע"ז, אך כאן זה לל"ק שיש לרבנן עדות, וא"כ צ"ע עכ"ד.

והנה הוא למד דהנאמנות לרבנן היא רק מכוח מיגו, אך אמנם ביארנו לעיל שבשי' רש"י משמע דזה עדות גם לל"ב, וא"כ טעון הבנה אמאי הסברא מידק דייק גובר על העדות.

ואולי יד לבאר על דרך הרעק"א דהסברא דמידק דייק מפיל את המיגו, וא"כ גם לשי' רש"י דטעמיה דרבנן זהו מכוח העדות, אך מ"מ המיגו עושה שנשמע את כל העדים וברגע שנפל המיגו נפל העדות, וא"ש טעמיה דר"מ.

והנראה לבאר ביתר ביאור מהדברים הנ"ל לשיטתנו לעיל בד' רש"י דיש כאן חדא הגדה, כיון שתוכ"ד אמרו אנוסין היינו, וזהו גם בלי דינא דהפה שאסר הפה שהתיר, אלא דמ"מ יש כאן אנ"ס חיצוני שהתורה אמרה בשטרות כד' הרא"ש לקמן בסי' י"ג, וא"כ מ"מ יש כאן תו"ת ולזה מועיל הפ"ש בעיקרן של עדות (כד' הריטב"א במכות דפ"ש בעיקרן של עדים מועיל) שמכריע, ובזה יובן דעת ר' מאיר דכאן יש תרי ותרי ורבנן ס"ל דפ"ש גובר ור' מאיר ס"ל דהסברא דמלוה מידק דייק גובר וא"ש.

---

1. והנה בעיקר קושיית הרעק"א לכאורה יש לבאר דתלי בפלוגתת הבית יעקב והמהר"ם שיף, האם לל"ק דחוזר ומגיד, א"כ הו"ל תרי ותרי או שהגדה השניה מבטלת את ההגדה הראשונה, ולד' המהר"ם שיף קשה מאוד קו' הרעק"א, דלכאורה יש כאן כח של עדות לבטל הגדה ראשונה, אך לבית יעקב שלמד דיש כאן תו"ת, א"כ יש לומר דתוס' ידע דלל"ק אדם חוזר ומגיד, וא"כ יש כאן תו"ת, אך מ"מ הבין תוס' שבתו"ת החזקה דר"ל או הסברא דמידק דייק זה מכריע במקום התו"ת, כמו שמצינו בכ"מ דחזקה במקום תו"ת מכריע, אמנם יל"ע, וא"כ מדוע בדף יט: כתוב שבתו"ת בחזקה לא מכריע והא גופא אמאי באמת לא מכריע שם.



## בן במקום האב - לרש"י ולתום'

הת' מנחם מענדל שי' ראסקין  
שליח בישיבה

גרסינן (כתובות יז, ב) "... אכלה שתיים בחיי האב ואחת בחיי הבן [אינה חזקה] וכדרב הונא, דאמר רב הונא "אין מחזיקין בנכסי קטן ואפילו הגדיל".

ובדין "הגדיל בחיי האב" והיינו כשהמחזיק התחיל להחזיק בפני האב ואז הבן הי' קטן, והגדיל הבן, עוד בחיי אביו ומת אביו וגמר החזקה בפני הבן. האם זה נחשב ל"חזקה בנכסי קטן" מכיון דבתחילת החזקה הי' קטן או לא מכיון דבכל תקופת החזקה הי' זה בפני גדול, נחלקו הראשונים (תוד"ה ואחת), ונראה שלרש"י הרי זה חזקה. משא"כ לרבינו שמואל אינו חזקה עד שיהיה תחילת החזקה לפני הבן כשהיה גדול.

ויש לפרש סברת המחלוקת דלרש"י הבן עומד במקום אביו ממש, ולכן החזקה מועלת דמתחילה ועד סוף הי' בפני גדול, ואף שנשתנו ה"בעלים" מאב לבן, הרי"ז המשך אחד, משא"כ לתוספות, הבן בא לאחרי אביו, וה"ה מערער חדש והוא הרי הי' קטן בתחילת החזקה, ולא הוי חזקה.

ואם הדברים נכונים, יש לקשר זה עם עוד מחלוקת רש"י ותוספות, דלשיטתם אזלי.

דבהמשך הגמרא (יח, א) בנשבעין על טענת קטן מצינו כזה פלוגתא בין רש"י לתוספות.

דרש"י (ד"ה אלא הכא) פירש דמסקנת הגמרא הוא שנשבעין לקטן כשבא בטענת אביו, (ולכן ר"א מחייב שבועה משא"כ לחכמים הוי משיב אבידה ופטור), משא"כ לתוספות (ד"ה אלא הכא), אין נשבעין לקטן אפי' כשבא בטענת אביו,

ומוכיח מפרק הגזול דצ"ל נתינה ותביעה שוין כגדלות. וגם כאן יש לפרש סברת המחלוקת, דלרש"י מכיון שבא בטענת אביו הרי הוא במקום אביו וזה נחשב לטענת אביו והו"ל תביעה בגדלות, משא"כ לתוספות הבן אינו נחשב המשך מהאב ואינו במקומו לכן כדי שיתקבל טענתו צריך הבן עצמו להיות גדול.

ולתביכותא דמילתא יש לקשר ב' אופנים אלו עם דברי כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע לקו"ש חט"ו שיחה ב' לפרשת ויחי (הובאו גם בחלק כ' לפרשת ויחי) בהחילוק שבין מנשה לאפרים, שמנשה הוא "כי נשני אלקים את בית אבי" שזוכר תמיד ורוצה להיות קשור לבית אביו, ע"ד המהלך של רש"י שהבן הוא במקום האב, משא"כ אפרים "כי הפרני אלקים בארץ עניי" שפועל ב'ארץ עניי' בחוץ ע"ד מהלך התוספות שהבן הוא דבר חדש ולא רק המשך מאביו.

## ביאורים בדא"פ פ"ב בתניא

הת' יוסף יצחק ש"י רבינוביץ  
תלמיד בישיבה

פרק ב' ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה  
ממעל ממש כמ"ש ויפח באפיו  
נשמת חיים ואתה נפחת בי וכמ"ש בזהר מאן דנפח  
מתוכיה נפח פי' מתוכיותו ומפנימיותו שתוכיות ופנימיות  
החיות שבאדם מוציא בנפיתו ככה: כך ער"מ נשמות  
ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בנים  
אתם לה' אלוהיכם

צ"ב, דהנה מבואר בכ"מ, דהפירוש במה שאומרים בתפילה<sup>1</sup> "טהורה היא, אתה בראת, אתה יצרת ואתה נפחת ביי", הם כנגד ד' עולמות: טהורה - אצילות, בראת - בריאה, יצרת - יצירה, נפחת - עולם העשיה, ועפ"ז לכאורה יוקשה, דמחד אמרינן דדרגת הנשמה היא חלק אלקה ממעל ממש דהיא מדרגת עתיק דלמעלה אפי' מעולם האצי', ולאידך מקור הלימוד הוא ממלת נפחת, "דמאן דנפח מתוכיה נפח", שאז כל דרגת הנשמה הנמצאת נשמה בעולם העשיה, וא"כ איך אמרינן דהוה אז חלק אלקה ממעל (עתיק) על עולם עשיה בנשמה נפחת?<sup>2</sup>

עד"ז מבואר<sup>3</sup> גם במילים ד"מעל ממש", דמעל (עתיק) היא הדרגה העליונה בנשמה וממש - מלשון ממשות<sup>4</sup>, היינו כשהנשמה באה בהתלבשות בממשות גוף (הנשמה בהתלבשותה בגוף) - דהיא מדריגה התחתונה. וצ"ל הקשרם זל"ז, דלכאורה ממעל היא דרגה הרוחנית של הנשמה קודם התלבשותה בגוף, משא"כ ממש היא דרגת הנשמה הנתפסת בממשות של הגוף, ואיך כוללם יחד במדרגה וענין אחד?<sup>5</sup>

ועוד צ"ב הצריכותא בהבאת ב' משלים, א) נפיחה דמתוכיה נפח, ב) וכן הנמשך ממוח ועצמות אביו. מאי מוסיף משל הנפיחה על משל הבן הנמשך מאביו, ולאידך צ"ב התוספה משל הבן הנמשך מאביו על משל הנפיחה, דווקא בהבאת שתי

1. ועי' בשי' בספר התניא, דהא גופא דנתקן "אתה נפחת" בתפילתו של כ"א מוכח דתואר זה שייכת לנשמתו של כ"א מישראל.

2. ועד"ז יש להקשות מהא דקרי ליה נפש דהיא הדרגה הפחותה בנשמה מכל מדריגותיו בנר"נ, ואעפ"כ מייחס אדמו"ר הזקן לדרגה זו 'חלק אלקה ממעל'.

3. היום יום כ"ג מנחם אב.

4. ועי' בשי' בספר התניא לפירוש נוסף במילה ממש.

5. ועי' במכתב לכ"ק רבינו זי"ע [יום כה אייר תשי"א, נדפס בלקוטי ביאורים - ב ע' שכט] "ממעל - עיין ס' קיצורים תניא ע' עג דקאי על ע"ק, ובמילא מובן שזהו למעלה מאצי', ועפ"ז צ"ע תיבת ממש", חסר פה וצריך להשלים. ומשמע כקושיא דלעיל.

המשלים צריך אדה"ז להמחיש ולהוכיח דהנפש השנית היא חלק אלקה ממעל ולא הסתפק בחד מינייהו<sup>1</sup>?

ואולי אפשר לבאר ובהקדים המבואר בהמשך הפרק אשר "יניקת וחיות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ הוא מנפש רוח ונשמה של הצדיקים והחכמים ראשי בנ"י שבדורם".

ונמצא ב' דרגות<sup>2</sup> בהשפעות ת"ח על עמי הארץ: א. יניקה. ב. חיות.

ואולי אפשר לומר מהחילוקים ביניהם, דחיות היא חיות הדבר כפי שנתפס ומלוּבש באבר מסויים, כלומר חיות המוחין המשיגה ענין לפי הגבלתה ומהותה, או מידות כפי שנתפס בהרגשים מסויימים השייכים להם. והחידוש דאע"פ שמתבונן בשכל או מרגיש במדות כפי שהם מלוּבשים בגוף והגבלת האדם, יכול עדיין האדם להשיג ע"י את אותו מהות (ביטול) ותוכן של ההרגש או השגה כפי תוכן ומהות כוח העליון של הנפש (חלק אלקה ממעל) ובזה חיותה.

משא"כ היניקה מודגש כדרגא העליונה כפי שהוא עודינה בהמקור, למעלה מירידה והתלבשות בדרגא שתחתיו, וגם שיוּרד למטה מתגלה אותו דרגא כמו שהיא בלי התלבשות בכוחות הנפש, דפועל דרגא זו בגוף בלי התלבשות בכוחות הפנימיים<sup>3</sup>.

---

1. וראה בספר חסידות מבוארת על התניא (הערה 41) דכתב לבאר סדר הבאת המשלים מן הקל לכבד: א. משל בנפיחה גשמית. ב. משל מפנימיות אביו מדריגה רוחנית (מחשבה), אבל עדיין קשה: מאחר דהנמשל חד, ובא לבאר דרגא אחד, מהו הצורך להביא לצורך זה ב' משל, ובפרט אם המשל הא' של הנפיחה הוא יותר מוחשי [גשמי] וקרוב להבנה הוה ליה לאדה"ז לבאר הנמשל דווקא ע"י הבאת השל זה דהוה יותר מוחשי?

2. ע"י בהגהות אדמו"ר הרש"ב (שבספר קיצורים והערות).

3. ואולי זהו מש"כ לפנ"ז "ועם כל זה עודנה קשורה ומיוחדת ביחוד נפלא ועצום... דאפ"ל דקשורה מורה על הדרגא העליונה שקשור כמו שהיא במעלת ה[יניקה] למדריגה התחתונה, דקשור היא דווקא כשיש שתי דרגות המתקשרים זו בזו, משא"כ מיוחדת היא דרגא העליונה כפי שהיא מתייחדת ומתלבשת בלבושי המדריגה התחתונה [חיות] ונעשו לענין אחד.

בסגנון אחר קצת, חיות היא מלמטה למעלה, כפי שהאבר למטה בהתלבשותו בגוף מרגיש את מקורו, הנשמה למעלה, משא"כ יניקה היא מלמעלה למטה, דכפי בדרגת הנשמה למעלה מתגלה במטה בלי התלבשות בכוחות הפנימיים<sup>1</sup>.

ודוגמא לענין היניקה אפשר להביא מקל שבקלים שמוסר נפשו על קידוש ה'<sup>2</sup>, דהנה דרגא המתגלית אצלו היא לא קשורה ומתלבש בכוחות הפנימיים של הבנה השגה והרגש, דלא בגלל זה מוסר הוא את נפשו, אלא כפי דרגת 'החלק אלוקה ממעל' (יחידה) המתבטא ומתגלה בגוף. ולכן גם בעת מסירות נפשו נשאר הוא עדיין בדרגתו קל שבקלים<sup>3</sup>, דלכן למרות מסירות נפשו נקרא עדיין 'קל שבקלים'<sup>4</sup>.

ואם כנים הדברים, נמצא מובן מש"כ אדה"ז לקמן בפרק ב, וז"ל "והפושעים ומורדים בתלמידי חכמים יניקת נפש רוח ונשמה שלהם מבחי' אחוריים של נפש רוח ונשמת תלמידי חכמים" ומחסיר אדה"ז את מילת 'חיות' ככתוב לעיל ובכוונתו אפ"ל דרוצה לומר דהפושעים ומורדים בת"ח, א"א להיות הרגשה או השגה במהות והביטול אלוקי הואיל וכופרים ומורדים במקור חיותם (ת"ח), משא"כ הא דאפי' קל שבקלים מוסר נפשו על קידוש ה' גם הם שייכים לזה<sup>5</sup>.

וע"פ הדברים המבוארים לעיל אפשר להבין את חיבור שתי הקצוות המרוחקות, דמחד הנשמה למעלה הוה במדרגת יחידה (חלק אלקה ממעל), ולאידך שייכת

1. ואולי לפ"ז אפשר לבאר פירוש מה שאומר יניקת וחיו' נפש רוח ונשמה של עמי הארץ, דאפ"ל דיניקה אינה מתייחסת למש"כ מיד לאח"ז לנר"נ, היינו: כוחות הפנימיים, אלא למש"כ אח"כ "עמי הארץ" ורק החיות שכותב אח"כ מתבטא בנר"נ.

2. תניא ספי"ח "שא"א כלל לכפור בה". ועוד.

3. וכפי שמבאר רבינו ז"ע [לקו"ש ח"ג ע' 818 בהערותיו שם], דגם בשעת המסירות נפש אפשר שלא יזהר באיזה מצוה דעדיין הוא בדרגת קל שבקלים.

4. מצד כוחותיו הגלויים.

5. ואולי ניתן לומר דהכפירה ומרידה בת"ח נעשה ע"י כוחותיהם הגלויים, הבנתם והרגשתם, לכן כוחותיהם הגלויים אינם שייכים למקור חיותם, משא"כ היחידה גם בעת פשיעתם 'הייתה באמנה אתו' [ע"י בסוף פכ"ט ועוד], ולכן דרגא זו שייכת אז להתגלות.

דרגא זו לנשמה כפי שמלובשת בגוף (המרומז בתיבת 'נפחת' [עולם העשיה] וממש [מתלבש בממשות הגוף]).

והענין הוא כפי הידוע המובא בכ"מ בחסידות דגילוי העצמות (יחידה) אינה מתגלה בדרגת גילויים, דהואיל ובדרגת גילויים מודגשת מעלתם ותפקידם הפרטיים לא מורגש בהם העצמות הלמעלה מכל גילוי<sup>1</sup> ודוקא בעוה"ז או לב-דברים הנחותים של האדם, גוף ודרגא הפחותה בנפש, יכול להתגלות בהם דוקא הגילוי העצמי של אלוקות, ועוד דדוקא בהם היתה בחירת העצמית "דנתאוהה הקב"ה לו ית' דירה בתחתונים"<sup>2</sup>.

והיוצא מכל הנ"ל דישנה בעמי הארץ בחיבורם בהקשרם לה' שתי דרגות א. דרגת הנשמה כפי שהיא מדרגתה למעלה (יחידה) המתגלה למטה [יניקה] ב. דרגת הנשמה שמצמצמת ומלובשת בכוחות הפנימיים של הגוף המורגש בהם ביטול ומהות מקורם כפי הגבלתם בכח השגם והרגשם.

ויש להביא ראיה לכל הנ"ל, דהנה לקמן בפרק "שרש כל נפש רוח ונשמה כולם מראש כל המדריגות עד סוף כל דרגין המלובש בגוף עמי הארץ וקל שבקלים נמשך ממוח העליון שהיא חכמה עילאה".

והדברים צריכים ביאור: א. למה מחלק אדה"ז את דרגת עמי הארץ וקל שבקלים. ב. גם את"ל דצריך רבינו הזקן לפרטם דהוה שני ענינים אכתי צ"ב, דאם תאמר דחכמה עילאה הוה שרש כל נפש רוח ונשמה מדוע הצריך רבנו הזקן לחזור ולפרטה פעם נוספת דנמשך הקל שבקלים מחכמה עילאה ולכאורה הוה ליה לכוללם יחד דשורשם אשר מחכמה עילאה מלובש בגופי עמי הארץ וקל שבקלים?

1. ועי' עוד בתניא [פל"ן] "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' אין בעולמות עליונים קיום כוונה העליונה דדירה בתחתונים ע"ש).

2. מדרש תנחומא נשא ז, א.

ועפ"י הנ"ל י"ל דמבאר אדה"ז שני הדרגות המוזכרים לעיל: א. חיות - דדרגא זו מלוכש ויורד להתלבש בגוף עמי הארץ, (ומובן ממש"כ "מלוכש" . ומראש כל המדריגות עד סוף כל דרגין" דמלוכש בכל מדרגה בסוף כל דרגין בשונה), ונמצא מובן דהמקור הוה רק שרש לחיות המלוכש בגוף, דהוא במדריגתו הוה למעלה מחיות המלוכש בגוף. ב. יניקה דרגא זו נמשך ממקורו כמו שהוא במדריגתה ומתלבש בגוף עמי הארץ שמוסר נפשו על קידוש ה', (ומובן ממש"כ "נמשך" דמשמע דהיא המשכה למעלת למטה!).

ואולי אפשר לומר דלצורך הסברת שני ענינים אלו מובאים שתי המשלים של נפיחה ויניקה.

דמהמשל מנפיחה מוסבר דאותו כח של הנופח איך שהוא בדרגת הנופח מחי' האדם למטה בלי שום ממוצעים<sup>2</sup> אלא כפי שהוא בכח הנופח ככה ממש נמצא ובפועל באדם.

ובמשל בא אדמו"ר הזקן לבאר את ענין היניקה דכמו שהוא במקורו ככה ממש פועל כפי מהותו על הדבר בלי שום צמצומים כלל.

משא"כ במשל הבן הנמשך ממוח האב, מבאר את חיותם הפרטית של כל אברי הבן בהשתלשלותם וירידתם ממוח האב<sup>3</sup>, ובוה מבואר ענין החיות באע"פ שירדה ונשתלשלה מהמוח עכ"ז היא עדיין לפי אותו המהות ויכולה לתפוס לפי הכלים שלה את מקורה.

1. ואפשר לבאר לפ"ז הא דמפרט אדה"ז את המדריגה בפרטיותה "חכמה עילאה" דכמו שהיא במעלתה מתגלית בגוף הגשמי, משא"כ דרגא השניה יורדת להתלבש בגוף ובהתלבשותה אינה מתגלית במעלתה, ולכן אין אדה"ז מזכיר הדרגא בפרטיות.

2. וכפי שמביא הרבי הרש"ב נ"ע (ד"ה ובחודש השביעי תרסג "שאיין שום הפסק כלל מן ההבל לאפיו... שלא ע"י ממוצעים").

3. ובלשון אדה"ז "שאפי' ציפורני רגליו נתהוו מטפה זו ממש ע"י שהייתה תשעה חודשים בבטן האם וירדה ממדרגה למדרגה ולהתגוות ולהתהוות ממנה ציפורניים".

כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ואתה נפחת בי  
וכמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכיה נפח . . כדכתיב  
בני בכורי ישראל בנים אתם לה' אלוקיכם

בטעם כפל הפסוקים צ"ב, דלכאורה מספיק לראיה פסוק אחד בלבד ולא הוה ליה לכפול בפסוקים השניים של "ואתה נפחת בי" ו"בנים אתם לה' אלוקיכם"?

ואף דכבר ביארו<sup>1</sup> בטוב טעם בהכרח בפסוק השני, דמהפסוק הראשון א"א להכריע דנפש אלקית הוה בכל ישראל ואפשר עדיין לטעון דנמצא רק ביחידי סגולה מאחר דהפסוק הראשון מדבר בלשון יחיד (מהפסוק ויפח אפשר לידע רק על אדם הראשון ולצורך כך מוסיף הפסוק נפחת בי להמחיש דהוא הדין לכל ישראל<sup>2</sup> - צאצאי אדם הראשון), אך אכתי צ"ב הצריכותא בפסוק הא' "בני בכורי ישראל" ו"ויפח באפיו נשמת חיים" דמספיק להבנה זו פסוק הב' דכולל כל ישראל?

ואולי אפשר לומר דרוצה אדה"ז בהבאת שתי הפסוקים לבאר גם אופן המשכת החיות של בני".

דכפי המוסבר לקמן בפירקין, דהמשכת החיות ל'עמי הארץ' ו'פחותי הערך' הוא מתלמידי חכמים שבדורם, אפ"ל שרוצה אדה"ז לבאר ענין זה עפ"ז גם בראיותיו בב' הפסוקים, דתחילת המשכת החיות היא לתלמידי חכמים, ולכן פסוק זה הראשון הוא בלשון יחיד דוקא, ורק לאחר מכן נמשך דרכם לכל בני"ש שמרומז בפסוק השני.

ובאופן אחר קצת אפ"ל, דתחילה בא אדה"ז לבאר איך נמצא חיות בני"ש מצד הקב"ה וכלול במקורו ("טיפת מוח האב") ומביא שתי הפסוקים המדברים אודות השפעת הקב"ה "ויפח באפיו נשמת חיים" "בני בכורי ישראל", דשתי פסוקים אלו

1. חסידות מבוארת ושיעורים בספר התיניא.

2. ועי' בחסידות מבוארת תניא, הטעם דהנשמה אלוקית הוה דוקא לישראל אע"פ שגם אומות העולם הוו צאצאיו של אדם הראשון.



מתייחסים למדריגת המשפיע ("ויפח וכו'" "בני בכוריי"), ורק לאחר מכן נמשך החיות לכל בני דלכן שתי הפסוקים השניים דוברים מלמטה למעלה מצד בני "ואתה נפחת בי" בניס אתם לה' אלוקים.

וכמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכיה נפח פי' מתוכיותו מפנימיותו שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפחתו בכוח:

צ"ב מהי הוספת אדה"ז על דברי הזהר "מתוכיה נפח" שכתב "פי' מתוכיותו ומפנימיותו", ובפרט ש'תוכיותו' כבר מובא לפני"כ בדברי הזהר עצמו "מתוכיה".

ואפ"ל דבא בזאת אדה"ז לשלול קס"ד דמקום הנפיחה הוה בתוכיה ומתוכיה יוצא האוויר לחוץ, ולכן מדגיש אדה"ז מתוכיותו ומפנימיותו החיות שבאדם מוציא בנפחתו בכוח" דמתוכיה היא פנימיות האדם הנופח.

דאיהו חכים ולא בחכמה ידיעא אלא הוא וחכמתו אחד א' וכמ"ש הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע כו' ודבר זה אין ביכולת האדם להבינו על בריו כו' כדכתיב החקר אלוה תמצא וכתוב כי לא מחשבותי מחשבותיכם

צ"ב, דלאחר שמפרש מדברי הזהר "דאיהו חכמים ולא בחכמה ידיעא",<sup>2</sup> דלא רק דחכמתו של ה' היא למעלה מחכמת האדם, אלא עוד זאת דאינו שייך כלל וכלל לידיעתו דאינו בגדר חכמה ידיעא, דהאדם אינו יכול להבינו כלל. וא"כ מה מתוסף בהוספת שתי הפסוקים לראיות מאחר שהענין כבר מוכח מדברי הזהר?

ועוד, מאחר שסברא היא, דמובן מעצמו דענין זה של איחוד מחשבה עם עצמות האדם אינו שייך במושגי האדם למה הוצרך להביא לענין זה ראייה כלל?

1. שאומר כאו"א בתפילתו על נשמתו.

2. ואפ"ל דענין זה בא בהמשך להמבואר קודם דבן נמשך מעצמות אביו, ולכאורה הנמשל נשמות ישראל נמשכו רק ממחשבתו ית' ולא מעצמותו, וע"ז אומר דאעפ"כ מחשבת ה' היא המשכת העצמות ד"איהו וחיהויה חד".

וגם את"ל דיש צורך בראיה מהפסוקים מהו הצורך בשני הכתובים?<sup>1</sup>

ואולי אפשר לבאר דאדה"ז בהפסוקים, "החקר אלוקה תמצא" ו"כי לא מחשבותיי מחשבותיכם" מוכיח דהקשר והתאחדות של חכמה ועצמו אין ביכולת האדם להבינה על בוריה, מצד שני הצדדים של ההתאחדות.

ולצורך זה מדגיש אדה"ז דהקשר ביניהם אינו מובן מצד שתי הדרגות, דאין היחודיות (הלא מובנת בשכל האדם) מצד העצמות גרידא דנמצא גם בחכמתו ית', וכן מצד החכמה דמובדל משאר חכמת האדם ועולה למעלה בעצמות, אלא התאחדותם היא מצירוף שניהם יחד ושניהם מובדלים בענינים מכוחות האדם.

ולכן מביא אדה"ז את שני הפסוקים, דמ"החקר אלוקה תמצא" מודגשת הבדלת עצמות ה' מכפי פעולת עצמות האדם ומהפסוק "כי לא מחשבותיי מחשבותיכם" מודגשת הבדלת ה' ממחשבת הברואים.<sup>2</sup>

ואף שיש רכות מיני חלוקי מדרגות נשמות גבוה על  
גבוה לאין קץ

1. ועי' בלקח והלבוש דהפסוק כי לא מחשבותיי מחשבותיכם הוה ביאור על הפסוק ד"החקר אלוקה תמצא" דהיא בגלל כי לא מחשבותיי וכו', אך צע"ק לפי"ז לכאורה היה אפשר להביא רק את פסוק השני "כי לא מחשבותיי מחשבותיכם".

2. ועי' ברמב"ם הל' תשובה (פ"ה ה"ה) שהמדובר הוא על ידיעת ומחשבת ה' מביא הפסוק כי "לא מחשבותיי מחשבותיכם", וז"ל: "שהקב"ה אינו יודע מדעה שהוא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא ית' שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכול להשיג דבר זה על בוריה... הוא שהנביא אומר כי לא מחשבותיי מחשבותיכם". ומוזכר כאן ידיעת ה' "שיודע מדיעה וכו'", משא"כ ברמב"ם בסוף שמונה פרקים כשהמדובר הוא אודות ה' בעצמו מובא הפסוק בראשון "החקר אלוקה תמצא", וז"ל: "הוא ית' שמו תואריו, ותאריו הוא, עד שיאמר עליו שהוא המדע והוא הידוע והוא היודע". ואלו הענינים קשים ולא תקוה להבינם הבנה שלימה... "החקר אלוקה תמצא" ומודגש כאן בעיקר מעלת הבורא עצמו ולא על כוחותיו. והיא כמבואר לעיל בהערה בצורך להבאת שתי פסוקים.

צ"ב הוספת הלשון "גבוה על גבוה", דלכאורה גם בלעדיו מובן הענין דהוה דרגות הנשמות לאין קץ, ומה מתוסף במ"ש "גבוה על גבוה"?

ואולי אפשר לומר בדא"פ ע"פ המפורט בתניא לאחר מכן דנשמת משה רבינו הוה דאין ערוך לנשמות דדורותינו אלה דעקבתא דמשיחא, וכן בהדור גופא יש חילוק בין ראשי אלפי ישראל לנשמות ההמון בדור.

ונמצא מבואר שתי דרגות כ"א גבוה על זולתו לאין קץ והיא כלשון אדה"ז גבוה על גבוה שגם על הנשמות הגבוהות של הדור (ראשי אלפי ישראל) נשמת משה רבינו והמדות גבוה עליהם לאין קץ.

ואולי אפשר לומר דכוונתו להדגיש דאפי' בקדושה גופא שייך בזה דרגות לאין קץ, דתינח נשמות ההמון ועמי הארץ דאינם יכולים להרגיש ולהשיג אלוקות וממילא משיגים ומרגישים ענינים החומריים (וכהלשון עם הארץ) דנשמות המשיגים ומרגישים אלוקות גבוה עליהם לאין קץ דכ"א ומרגיש מהות וענין אחר וקדושה היא לאין קץ מההרגשה והשגה בענינים ארציים.

אבל נשמות גבוהות על נשמות אחרות המרגישים אלוקות מנא לך ?

ולכן מדגיש רבינו הזקן דגם בנשמות אלו שייך דרגות לאין קץ באין ערוך אחד לשני, דאלוקות גופא (דשתי הנשמות משיגים ומרגישים אלוקות) שייך ריבוי מדריגות.

וכן בכל דור ודור יש ראשי אלפי ישראל שנשמותיהם הם  
בח' ראש ומוח לגבי נשמות ההמון וע"ה

צ"ב דהכא מזכיר רק דרגת עמי הארץ, ולקמן בפרק מובא גם דרגת קל שבקלים עם מדריגת עמי הארץ וז"ל "שרש כל נפש רוח ונשמה כולם מראש כל המדריגות עד סוף כל דרגין המלוּבש בגוף עמי הארץ וקל שבקלים נמשך ממוח העליון שהיא

1. וגם את"ל דהלשון מוכרח אפשר לכתוב רק גבוה פעם א' ומה מתוסף בהביאו בפעם השניה.

חכמה עילאה" דמזכיר גם דרגות קל שבקלים, וצ"ל חילוק של ב' המקומות? ובהמשך הפ' "נתהוו ממנו נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ופחותי הערך, אינו מזכיר כלל מדריגת קל שבקלים, אלא במקומו מביא הלשון פחותי הערך ובהמשך לזה חוזר עוד פעם לבאר רק דרגת עם הארץ "כי יניקת נפש רוח ונשמה של עמי הארץ" וכן "קשורות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ"...

וצריך להבין כל חילוקי מדריגות קל שבקלים, עמי הארץ ופחותי הערך? ובהכרח בהזכרת כ"א במקומו המובא בתניא?

וצ"ע לעת עתה.

וככה ממש כביכול בשרש כל הנפש רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה בירידתו ממדריגה למדריגה ע"י השתלשלות העולמות אבי"ע מחכמות ית' כדכתיב כולם בחכמה עשית

צ"ב ראיית הפסוק "כולם בחכמה עשית" המדובר אודות כל הנבראים בהקשר לנש"י דווקא שעליהם נאמר "חלק אלוהה ממעל ממש", ולכאורה דרגתם המובא כאן היא למעלה מכל הבריאה!

ואולי אפשר לומר בדא"פ, דהכא מבואר שתי ענינים בירידת נש"י: א. ירידתה למטה. ב. גם בירידתה למטה עודנה קשורה.

ולכן עפ"ז דהראיה ד"כולם בחכמה עשית", אזיל רק לראיה לפרט הא' דכל הנשמות<sup>2</sup> ירדו ממדריגתם הראשונה, ורק אח"כ מובא הביאור הנוגע לתוכן הב' דאעפ"כ שעודינה קשורות ומיוחדות ביחוד עצום במהותן ועצמותן הראשון שהיא המשכת חכמה עילאה "כתוכן הפרק".

1. ועי' העינים חסידות מבוארת דא"א לומר דמחולק הפסוק "כולם בחכמה עשית" בין נש"י לכל הבריאה דבכל הבריאה נמשך מחיצוניות החכמה, משא"כ מה שהובא כאן היא דרגת פנימיות החכמה ע"פ הערת רבינו זי"ע ע"ש ונשארו בקושיא, ועצ"ע.

2. ועי' בהערת רבינו זי"ע דאזיל אפי' על נשמות דאצי'.

## "להושיע משופטי נפשו?"

הת' אלחנן יהודה לייב שי' רייצעם  
תלמיד בישיבה

בלקו"א רפי"ג כותב אדה"ז: "ובזה יובן לשון מאמרו"ל בינונים זה וזה שופטן [פי' יצר טוב ויצר הרע] דכתיב כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו", עכלה"ק.

ולכאורה אינו מובן הל' בהפסוק "כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו", והיינו, שצריך הקב"ה להושיע את היהודי הן מיצה"ר והן מיצ"ט, ולכאורה זה אינו, דיש להושיע אך ורק מיצה"ר? וע"כ לכאורה היה צריך להיות כתוב "להושיע משופט (אחד משופטי) נפשו".

הצעתי שאלה זו למשפיע דשיבתנו הרב שניאור זלמן שי' גופין, וביאר לי בזה, בדא"פ עכ"פ, דהנה יוקדם ביאורו הכללי של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בפיי"ג (הובא בשיעורים בספר התניא שם) שזה שצריכים בכלל להגיע להסיוע מהקב"ה, אף שהמוח שליט על הלב בתולדתו, וא"כ, הרי יכול בעצמו לשלוט על תאוותו שמהנה"ב?

ומבאר בזה הרבי, שישנו הבדל בין מצבו של הבינוני בפיי"ב ובין מצבו בפיי"ג, דבפיי"ג מדובר שהמאבק הוא בין הנה"א שבמוח לבין ההרהור שעולה למוח מהנה"ב, וכך המאבק בין חלל הימני שבלב לבין חלל השמאלי, והיינו שאי"ז מאבק בין המוח ללב (שאז הרי המוח שליט על הלב בתולדתו) כ"א מאבק במוח עצמו ובלב עצמו. ומשא"כ בפיי"ב מדובר בבינוני לאחר שהתפלל, שאז, אף שכבר נסתלקו ה'מוחין דגדלות' שהיו לו בעת התפילה - הרי מ"מ נשאר הרשימו במוחין, והוא זה ששולל את עצם האפשרות שיעלה ההרהור דנה"ב למוח, ואז אכן ההתמודדות היא בין המוח ללב.

וא"כ, אואפ"ל עפ"ז, שיש צורך להושיע גם מהנה"א עצמה, והיינו מפני המצב שהכניסה את עצמה, שלא זו בלבד שאינה במצב של 'שליט על הלב', אלא עוד זאת שהנה"ב גם כן 'שופט' ואומר דעתו המגיע למוח. וע"כ צריך הקב"ה להושיע את האדם ג"כ מהמצב אותו הביאה על עצמה הנה"א. ועצ"ע.

## ישראל ואומות העולם לעתיד לבוא\*

רצון, גורל, בחירה וירושה

הת' אליהו ש"י שוויכה

תלמיד בישיבה

### א

במאמר ד"ה ע"כ קראו לימים האלה פורים תשי"ג (תו"מ סה"מ מלוקט עמ' סה ואילך) מסביר כ"ק אדמו"ר את מעשה הגורל של המן והנס של פורים, ותורף דבריו הק' הם, שהמן ידע שכל הקטרוגים שלו על בני ישראל לא יעזרו לו מכיון שאין שום דמיון בין מדריגת היהודים לאלה שאינם, ולכן הפיל גורל, ועי"ז קיווה להפיל את עם ישראל, והנס היה שבפורים התגלתה דרגה שלמעלה גם מגורל והוא עניין הבחירה.

ויובן בהקדים החלוקה בין המדריגות רצון גורל ובחירה :

\* לא באתי להקיף את כללות עניין נשמות ישראל ואומות העולם בכלל והמעלה דלעת"ל בפרט, מפני שענין זה הובא בריבוי מקומות בתורת רבינו, אלא רק ענין מסויים מתוך נושא זה. וראה בכללות נושא זה לקו"ש חכ"ב עמ' 50 ואילך, ש"פ חוקת תשמ"ח הע' 42, לקו"ש חיי"ב עמ' 75 הע' 30. ובהנסמן שם.

כשאדם בוחר ברצונו בחפץ מסויים עקב עניין מיוחד שמצא בזה וכדומה, בחירתו אינה מושלמת מצידו אלא גם מצד מעלת החפץ, א"כ אין כאן מעלת בחירת האדם.

מעלה גבוהה מזו היא מעלת הגורל, שבה האדם בוחר בין שני חפצים שווים לגמרי, ללא שיש לו מעלה בחפץ אחד על משנהו ובכל זאת הוא בחר בחפץ מסויים. אך שוב אין זאת מעלת הבחירה כי הרי לא הוא בחר אלא מסר זאת לענין חיצוני בכדי שיבחר לו - גורל.

מעלת הבחירה היא דווקא כששני החפצים שווים לגמרי ובכל זאת בחר האדם בחפץ אחד ולא במשנהו, מפני שכך הוא החליט, או אז מתגלית שלימות בחירתו האמיתית.

וכמו כן יובן גם למעלה - בבחירת הקב"ה בבני ישראל:

מצד הדרגה השייכת לסדר השתלשלות, דרגת הרצון יש מעלה ברורה בבני ישראל על אומות העולם, וברור שבדרגה זו לא יתן הקב"ה להשמיד את עמו.

אך למעלה מסדר השתלשלות יש חשש ששם ייתן הקב"ה ח"ו להשמיד את עמו, כמ"ש "כי אח עשו ליעקב"<sup>1</sup>, אך בכל זאת גם למעלה מסדר השתלשלות בחר הקב"ה בבני ישראל, למעלה מטעם והבנה, וכהמשך הפסוק הנ"ל - שאע"פ שאח עשו ליעקב, מ"מ "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי".

וזה היה הנס של פורים: המן עשה גורל - הצליח להגיע לדרגת הגורל שלמעלה מסדר השתלשלות, ולכן קיווה שיוכל היל"ת להשמיד את עם ישראל, אך גם בדרגה זו התגלתה מעלתם העצמית של ישראל שלמעלה מסדר השתלשלות. מעלת הבחירה.

1. מלאכי א, ב-ג.

ולכן פורים יותר נעלה מיום הכיפורים, ועד שכיפורים הוא כ-פורים, מכיון שביוה"כ מתגלית דרגת הגורל (ומתבטא למטה בשני השעירים), ובפורים מתגלית הדרגה שלמעלה מגורל, דרגת הבחירה. ע"כ תוכן מאמר זה.

## ב

וצריך להבין:

א. ידוע שהגילויים שיהיו לעתיד לבוא נעלים בהרבה מהגילויים שהיו בזמן הזה, כולל הגילויים של יציאת מצרים, מתן תורה וזמן שלמה המלך<sup>1</sup>.

א"כ מאחר שכבר התגלתה מעלתם הגבוהה של ישראל שלמעלה מסדר השתלשלות, מה יתגלה בענין זה - מעלתם של ישראל לעתיד לבוא, ועד גילוי שאינו בערך לגילוי מעלת הנשמות שהיה בפורים?

ב. לעתיד לבוא שיתגלה בכל הנבראים גילוי א-לוקי שלמעלה מסדר השתלשלות "ומלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים", [וראה להלן ביאור דרגה זו], מה תהיה מעלתם של ישראל על אומות העולם, הרי גם באומות העולם יואר הדרגה שלמעלה מסדר השתלשלות?

## ג

ויובן בהקדים:

בהדרן על הרמב"ם תש"נ מבאר כ"ק אדמו"ר את הפסוק שעמו מסיים הרמב"ם ספרו "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"<sup>2</sup>:

---

1. וראה בזה ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו.

2. ישעיהו יא, ט.



שלעת"ל יהיה בעולם גילוי דרגת האלקות שלמעלה מגדרי העולם, עד לגילוי דמהותו ועצמותו ית', ולא רק שלא יבטל את מציאות העולם, אלא להיפך, יחדור במציאות האדם והעולם, וזה הפשט בפסוק הנ"ל.

וממשיך באות ט' בשיחה הנ"ל:

"ונוסף על העילוי ד"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" שיהי' ב"כל העולם", יהי' עילוי גדול יותר אצל ישראל – "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם".

ויובן בהקדם הדיוק בלשון הרמב"ם – שבנוגע ל"כל העולם" ("הארץ") מסיים בהענין ד"כמים לים מכסים", ואילו בנוגע לישראל מסיים ב"שיגו דעת בוראם כפי כח האדם".

ויש לומר הביאור בזה:

בנוגע ל"כל העולם", "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם" – כיון שהם מציאות של נבראים, ידיעתם את ה' (בהדרגה ד"מים" שלמעלה מציוור) היא מצד הביטול שלהם (ההרגש ש"לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"), אבל לא מצד ענינם גופא (להיותם נבראים מוגבלים), ובהתאם לכך מסיים הרמב"ם ב"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" – שאין זה מצד גדרי "הארץ" כשלעצמה, אלא מצד המים לים מכסים".

אבל בנוגע לישראל – כיון שמציאותם קדמה לעולם, "ישראל עלו במחשבה", שאינם בגדר של נברא (כמו "כל הנמצאים"), כי אם, "חלק אלקה ממעל ממש", מישראל וקוב"ה כולא חד" – הידיעה שלהם ב"אמתת המצאו" היא מצד ענינם הם, ולכן כותב "שיהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם", היינו, שענין זה הוא "כח האדם", "אדם", ע"ש אדמה לעליון, ויתירה מזה – "חלק אלקה ממעל ממש".

ועפ"ז יומתק שינוי הלשון שבנוגע ל"כל העולם" כותב ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת ה' בלבד". ובנוגע לישראל כותב ש"יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" – כי "עסק", גם כאשר מושקע בו בכל מציאותו, ועד שאין בעולמו דבר נוסף מלבד העסק (לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"), ה"ז דבר נוסף על מציאותו, ודוגמתו בהנמשל, שכל העולם הוא מציאות נכרא, משא"כ בישראל נאמר הלשון יהיו כו' " (ולא עסק), שזוהי מציאותם, כיון שאינם בגדר נכרא.

ויש לומר, שמעלתם של ישראל לגבי כל העולם מתבטאת גם בדרגת האלקות: בעולם ("ארץ") – הידיעה הכי נעלית היא הדרגא ד"מים", שגם "מים" הם תואר (וגם בדרגא זו אין זה מצד ענינם, אלא מצד הביטול, "כמים לים מכסים"), אבל ישראל הם למעלה מהמים, כמארז"ל ש"הקב"ה עושה להם כנפיים כו' ושטין על פני המים". ע"כ.

## ד

וכן בלקו"ש חכ"ג עמ' 172 ביאר ענין זה:

" . . לעתיד-לבוא יהיה "והיה ה' למלך על כל הארץ", והגילוי (כשם שאני נכתב) של ה' אחד בכל העולם כולו. ובפרט - יהיה בזה חילוק בין ישראל ל"כל הארץ", בהתאם לחילוק שבמציאותם:

כל הבריאה, כולל אומות העולם, היא מציאות שנתהוותה על ידי הקב"ה, שברא אלקים מאין ליש בעשרה מאמרות, ובלשון הרמב"ם "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", ואילו בנוגע לישראל (נשמות ישראל) נאמר יתירה מזו "ישראל וקוב"ה כולא חד".

ועל פי זה לעתיד-לבוא כשיתגלה האמת של ה' לעולם, גילוי ה' אחד בעולם ובשלימות, יורגש אז בכל הבריאה כולה, כולל באומות העולם, איך שהם "לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", ושבלעדי הקב"ה "אין דבר אחר יכול להמצאות",

היינו שירוגש בהם שהם אינם מציאות אמיתית ("יכרתו ויגועו", "קרקר", "הרס" מציאותם);

משא"כ בישראל מתגלה, שמציאותם עצמה היא עצמותו כביכול, ישראל וקוב"ה כולא חד . . "ע"כ.

## ה

ההסברת הענין בדרגות (רצון גורל ובחירה דלעיל) תובן בהקדים:

בלקו"ש חכ"ח עמ' 174 ואילך מסביר רבינו את ג' הדרגות של גורל חלוקה ויורשה בקשר של ישראל עם הקב"ה, כפי שאומרים לפני תפלת השחר "אשרנו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו".

חלק - רצון זה הקשר של הקב"ה עם בני ישראל המובן בטעם ודעת, מפני שישראל ע"י עבודתם ראויים בזה, ובדרגה זו יש מעלה וחסרון. החיסרון הוא שזה דרגה השייכת למציאותם של ישראל – מציאות מוגבלת. אך מצד שני זה עצמו גם מעלה, מכיון שזה מגיע וקשור במציאותם של ישראל, אין זה ענין שזר להם, אלא ענין ששייך להם.

גורל - בחירה זה הדרגה שלמעלה מהשתלשלות, בחירת הקב"ה בבני ישראל, אף שישראל שווים עם אומות העולם, כמוסבר לעיל, וגם בזה יש מעלה וחסרון. החיסרון הוא שאין זה קשור למציאותם של ישראל, וממילא זה דבר זר להם. והמעלה היא שאורות דרגה זו נעלים ביותר – קדושה לא מוגבלת.

ירושה - נחלה זה הדרגה שלמעלה מהכל, דהרי כל קשר מבטא שמדובר בשני דברים נפרדים המתקשרים אחד בשני, משא"כ ירושה גדרה היא שהאב והבן הם מציאות אחת, הירוש עומד במקום המוריש, ודרגה זו היא למעלה מהכל, כי הרי זה מציאות השייכת לישראל, ועם כל זאת היא נעלית ביותר ולמעלה מכל קשר אחר, מציאות אחת.

ו

וממשיך רבינו שהדרגה של רצון היתה גם לפני מתן תורה, דהרי כבר ביציאת מצרים נאמר "בני בכורי ישראל", וממילא דרגה זו היא בכללות הזמן שלפני מתן תורה.

במתן תורה התגלה הענין של "ובנו בחרת מכל עם ולשון", בחירת הקב"ה בעם ישראל, כח הבורא המתקשר בישראל ע"י תורה ומצוות, ודרגה זו היא בכללות הזמן שממתן תורה עד לעתיד לבוא – זמן עבודת ישראל בקיום התורה והמצוות.

לעתיד לבוא – זמן השכר והגמור עד לתכלית השלימות שבזה, תתגלה המעלה העצמית של ישראל, שישראל כביכול אחד עם עצמותו ית', לא בדרך של משפיע ומקבל, אלא גילוי העצמות ממש. ישראל וקוב"ה כולא חד.

ז

א"כ נמצאנו למדים את מעלתם של ישראל לעת"ל שנוסף על כך שהקב"ה בחר בישראל, ישראל והוא כביכול מציאות אחת, ולכן הגילויים שלעת"ל יהיו שייכים לישראל מצד מציאותם הם משא"כ באומות העולם.

דרגה זו לא התגלתה מעולם, וגם גילוי מעלת ישראל כפי שהתגלתה בפורים, הוא גילוי מעלת הבחירה בלבד, שבה ישראל והקב"ה סו"ס שני דברים נפרדים, והגילויים לא קשורים לישראל.

וגילוי דקגא זה תהיה רק בתקופה השנייה של ימות המשיח לאחר שיחיו המתים, במהרה בימינו ממש ובעגלא דידן.

## זרעו של קין - 'הבל' (גליון)

הנ"ל

בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' ישיבת חזון אליהו - תל אביב, הקשה א' התמימים שי' על פירש"י בחומש בראשית פרק ד' פסוק כ"ד: "ומדרש בראשית רבה, לא הרג למך כלום ונשיו פורשות ממנו משקימו פריה ורביה, לפי שנגזרה גזרה לכלות זרעו של קין לאחר שבעה דורות, אמרו, מה אנו יולדות לבטלה, למחר המבול בא ושוטף את הכל...".

והקשה הת' הנ"ל דלכאורה רש"י סותר עצמו, שבתחילה כתב שנגזרה הגזירה לכלות את זרעו של קין בלבד, דהיינו לא את כל זרע העולם, ולאח"ז אומר שוטף את הכל, כלומר, את כל העולם.

ולכאורה נראה לתרץ זאת בפשטות:

בפסוק שלאח"ז אומרת התורה "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן". אומר ע"כ רש"י: "וידע אדם וגו' בא לו למך אצל אדם הראשון וקבל על נשיו. אמר להם וכי עליכם לדקדק על גזרתו של מקום, אתם עשו מצוותכם והוא יעשה את שלו, אמרו לו קשוט עצמך תחלה, והלא פרשת מאשתך זה מאה ושלושים שנה משנקנסה מיתה על ידך, מיד וידע אדם וגו'. ומהו עוד, ללמוד שנתוספה לו תאוה על תאוותו. בבראשית רבה".

א"כ נמצאנו למדים ששת נולד לאחר המעשה עם נשות למך, וא"כ זרעו של קין היה אז כל העולם, כי הרי הבל לא השאיר אחריו זרע.

יתירה מזו:

נראה לומר שגם במבול עצמו - שהיה אז גם זרע שת, כל העולם כולו היה זרע קין, דהרי:

בפרק ד' בתחילתו אומרת התורה "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין . . ותוסף ללדת את אחיו את הבל".

אומר על כך רש"י "את קין את אחיו. את הבל, ג' אָתִים רבויים הם, מלמד שתאומה נולדה עם קין, ועם הבל נולדו שניים לכך נאמר ותוסף". ע"כ.

ואילו בלידת שת התורה לא אומרת "את" - "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן".

ובפשטות נראה לומר ששת נולד ללא תאומה, והסיבה לכך פשוטה, בזמן קין והבל לא היה להם את מי לישא וע"כ נולדו עמם תאומות, אך בזמן שת שכבר היה דור שביעי מאדם הראשון, וע"כ היה לשת מספיק נשים כדי לישא.

ולא מסתבר לומר שהתחתן עם אחת מתאומות אָחיו, כי - מלבד הפרש הגילאים - מילא בדור הראשון לא הייתה ברירה אחרת אך בשאר הדורות אפשר להתחתן גם עם לא אחיות.

וא"כ נמצא שגם שת התחתן עם אחת מבנות בנותיו של קין, ונמצא שכל זרע העולם, כולל זרע שת הוא זרע קין.

ולכן המבול שישטוף את הכל וישטוף את זרעו של קין זה היינו הך.

## תחיית המתים דאהרן הכהן (גליון)

א' התמימים

תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש - ישיבה שע"י האהל הק' - קובץ א' לשנה זו, כתב הת' מ.י.ב. בנוגע לתחיית המתים של אהרן הכהן, ולהלן תוכן דבריו, ובהקדים:

בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם" (נד' בסה"ש ה'תשנ"ב ע' 27 ואילך), מבאר הרבי האריכות את מעלת מצות והלכות התורה לע"ל.

בין הדברים, בס"ב שם מקשה על הדעה ש"מצות בטלות לעתיד לבוא", וז"ל:

"ידוע שלכמה דעות "מצות בטלות לעתיד לבוא" - בתחיית המתים (בתקופה השני' דימות המשיח, משא"כ בתקופה הראשונה דימות המשיח, לפני תחיית המתים, שאז יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות), שלכן, "בגד שאבד בו כלאים . עושה ממנו תכריכין למת, אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא", לכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אע"פ שכשיעמוד לעתיד לבוא במלבושיו שנקבר בהן, שמע מינה מצוות בטלות לעתיד לבוא".

ובהערה 24 שם כותב, וז"ל:

"כלומר, לפני תחה"מ דכל בני", משא"כ צדיקים שקמים לתחי' בהתחלת ימות המשיח (ראה זח"א קמ, א), כשיהי' קיום המצוות בכלית השלימות, כדאיתא בגמרא (יומא ה, ב) 'כיצד מלבישן לעתיד לבוא . . לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם'".

א"כ יוצא, שעם היות שבאופן כללי תחיית המתים של כל עם ישראל יהיה בתקופה השניה דימות המשיח בזמן שמצוות בטלות, בכל זאת, יהיו צדיקים כאהרן

הכהן שיקומו לפני התקופה הראשונה בזמן "שאו יהיה קיום המצוות בתכלית השלימות".

ובס"ד ממשיך הרבי ומביא שאלה על דעת ר' יוחנן בגמ' שנזכרה לעיל בענין הכלאים, שלכאורה הוא סותר את עצמו. דהרי ר' יוחנן סובר בגמרא שם (נדה סא, ב), שמותר לקבור מת כשהתכריכים שעליו עשויים מכלאים ("כיון שמת אדם נעשה חופשי מהמצוות"). לומדים מדבריו, שלדעתו מצוות בטלות לעתיד לבוא, כיון שהוא סובר, שכשיקומו המתים לא תהיה בעיה של כלאים.

אך לכאורה, מצינו מקום אחר, שממנו משתמע שלדעת ר' יוחנן מצוות אינם בטלות בזמן תחיית המתים. והוא מהגמרא בסנהדרין (ד' צ', ע"ב. בהסוגיא דתחיית המתים): "אמר ר' יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר (קרח יח, כח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים, והלא לא נכנס לארץ ישראל שנותנין לו תרומה, אלא מלמד שעתיד לחיות וישראל נותנים לו תרומה". ומדברי גמ' אלו מוכח, שלעתיד לבוא לאחר תחיית המתים, יקיימו מצוות תרומה. זאת אומרת, שלדעת ר' יוחנן מצוות אינם בטלות?

ע"כ תוכן השיחה.

והקשה הת' הנ"ל דלכאורה, ע"פ היסוד שביאר הרבי בהערה 24 (בס"ב), השאלה כלל לא מתחילה. כי ניתן לתרץ בפשטות, שהגמרא בסנהדרין שמדברת על הבאת התרומה לאהרן הכהן, הולכת על התקופה הראשונה של ימות המשיח, כיון שעוד קודם תקופה זו, יקום אהרן הכהן לתחי', כמבואר לעיל בהערה 24, ואכן, לדעת ר' יוחנן המצוות יהיו בטלות לעתיד לבוא, היינו בתקופה השני', בתחיית המתים של כל עם ישראל (שלכן מותר לקבור אותם בכלאים) !

וניסה לתרץ שם, שאכן, אהרן הכהן יקום בתקופה הראשונה. והגמרא בסנהדרין שאומרת שלאחר תחיית המתים יתנו לאהרן תרומה, היא מתכוונת, שלאחר תחיית המתים של כל ישראל, יתנו הם (גם כאלה שיקומו לאחר תחיית המתים) תרומה



לאהרן הכהן (שכבר קם קודם התקופה הראשונה). ומשמע, שגם בתקופה השנייה תהיה מצות תרומה.

ודחה תירוץ זה שנוסף על הדוחק הגדול שבזה (כי בפשטות הגמרא מדברת על תחיית המתים של אהרן הכהן), הרי אי-אפשר לומר שע"י שנדחוק בגמרא איזה הסבר דחוק, הנה, ע"פ הסבר זה נקשה ממקום אחר. והרי ידוע שאחד מכללי הש"ס הוא שתשובה יכולה להיות דחוקה משא"כ שאלה.

ועוד ניסה לתרץ שם שאולי יש מקום ללמוד, שהכוונה בגמ' שאומרת שיתנו תרומה לאהרן הכהן, היא לא מתכוונת דוקא אהרן הכהן, אלא לכל הכהנים (שהרי בפשטות הכתוב ("ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן"), הכוונה לכל הכהנים ולא דוקא לאהרן הכהן), ובמילא, בזמן שיקומו כל הכהנים (שנכללים בדברי התורה "אהרן הכהן") יתנו להם תרומה, היינו בתקופה השנייה. אבל אי-אפשר לומר כן בלשון הגמרא (שכותבת "וכי אהרן לעולם קיים, והלא לא נכנס לארץ ישראל", דמוכח שהכוונה דוקא לאהרן).

וגם זה דחה שהרי זה דחוק ביותר, וכנ"ל שא"א לשאול שאלה דחוקה.

ונשאר שם בצ"ע.

ואולי נראה לתרץ, ובהקדים:

הגמ' לומדת רמז לתחיית המתים מן התורה מאהרן הכהן, ולכאורה איך אפשר ללמוד ממנו רמז לתחיית המתים והלא הוא לא יקום בתחיית המתים, אלא קודם?

אלא אם נדייק בלשון קודשו של רבינו "לפני תחיה"מ דכל בני"י" משמע שגם ההקמה לתחייה של הצדיקים היא חלק מתחיית המתים של כל ישראל, רק שמתבצעת זמן קודם!

כלומר, כללות עניין תחיית המתים נלמד מאהרן הכהן, גם תחיית המתים של כללות ישראל.

והנה באם נאמר שבתחיית המתים לא יהיו מצוות כלל, נמצא כאן אבסורד גדול, שאת תחיית המתים של כללות ישראל מן התורה למדים דווקא מקיום מצוות לעתיד לבוא! מגוחך לומר שדבר כה מהותי - רמז לתחיית המתים מן התורה, יהיה לא מדוייק ודחוק.

ובמיוחד שהדיעה השניה סוברת שהרמז לתחיית המתים הוא מהפסוק "אז ישיר משה" שגם לעת"ל משה רבינו ישיר שירה, שרמז זה באמת אין לו כל קשר עם קיום מצוות. וא"כ גם בנדו"ד לו ר' יוחנן סובר שבתחיית המתים אין מצוות כלל יכל הוא להביא ראיה מדבר אחר שלא מצווה.

ומכך שהביא ראיה דווקא מזה משמע שיש בתחיית המתים קיום מצוות, ולכאורה סותר עצמו למ"ש במ"א.

וע"כ מתרץ רבינו שגם לאחר תחיית המתים ישארו הלכות התורה, רק שהציווי "מצוות" יתבטל.

# הערות קצרות

## הערות וביאורים בקצירת האומר בשלל מקצועות התורה, שנידונו ע"י תלמידי ישיבתינו הק' בעת האחרונה

בנוגע להוספה "וגם בלשון תרגום",  
מציין בהערה ב' מקומות - שהם ב'  
סיבות:

א. לקו"ש ח"ט (עמ' 23 הערה 61)  
שכאשר אומרים "בקרוב ממש", הנה  
אצל הקב"ה גם אלף שנה הוא קרוב  
ממש, ע"כ מוסיף "בעגלא דידן", בזמן  
שלנו.

ב. תו"א משפטים (עז, ד) מבואר  
שלה"ק מסמל הקדושה, ולשון תרגום  
הוא חולין שניתן לבררו ולעשותו על  
טהרת הקודש.

ולהעיר, שע"פ הסיבה הב' תוכן  
השייכות דהוספה זו ("בלשון תרגום")  
עם תוכן המאמר. ובהקדים שיחת  
כ"ק אדמו"ר בנוגע לדיבר "אנכי הוי'  
אלוקיך" (לקו"ש ח"ג), דשם שואל  
כ"ק אדמו"ר מדוע פותח בלשון מצרי,  
ומאריך בשאלה בהסברת חשיבות

עשרה ראשונים או לשמוע ברכת כהנים  
הסתפקתי, מה עדיף, האם להתפלל  
בבית כנסת שיהיה שם מעשרה  
ראשונים, ולא ישמע ברכת כהנים,  
[כי אין שם כהנים] או להתפלל בבית  
כנסת שיש שם ברכת כהנים, אבל לא  
יהיה שם מעשרה ראשונים? אשמח  
אם יואילו הקוראים, להביא ראיה או  
סברא, לכאן או לכאן, ושכמ"ה.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ,  
מח"ס "גם אני אודך", בני ברק

### "וגם בלשון תרגום"

במאמר ד"ה "פדה בשלום" תשל"ח  
מסיים כ"ק אדמו"ר במילים: "בביאת  
משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו  
קוממיות לארצנו, ובקרוב ממש, וגם  
בלשון תרגום, בעגלא דידן".

מוסיף שמשיח יהיה מזרע שלמה?  
ואין לומר שמכיון שהרמב"ם הוא ספר  
הלכות שצ"ל "בלשון צחה וברורה"  
- הוסיף שלמה בכדי לשלול את אחי  
שלמה שהם גם מזרע דוד, וממילא  
נדע בבירור מהיכן יבוא המשיח, משום  
שע"י הוספת שלמה לא מיתוסף כלום,  
שהרי גם לשלמה היו הרבה בנים.  
ואדרבה, לשלמה היו בנים עוד יותר  
מאביו, כמובן ממספר נשיו, וא"כ לא  
מיתוסף לנו דבר כלל בברור יחוסו,  
וצ"ע."

ולכאורה אינו מובן, הרי גם אם  
מההלכה שמשיח יהיה מזרע שלמה  
לא "נדע בבירור מהיכן יבוא המשיח",  
מ"מ מזה שאומר הרמב"ם שמשיח  
יבוא מזרע שלמה, נדע קצת יותר את  
יחוסו של המשיח, ולפחות מצטמצמות  
האפשרויות, כי המשיח יהיה דוקא  
מזרע שלמה, (ולמשל אם בר כוכבא  
היה מזרע דוד ולא משלמה היו החכמים  
יודעים מתחילה שאינו משיח).

ולכאורה הקושיא על הרמב"ם היא  
בהיפך, על זה שהרמב"ם אומר "מזרע  
דוד", שבזה לא ניתוסף כלום כי היה לו  
להרמב"ם לכתוב מזרע שלמה וממילא  
הוה ידעינן שמשיח הוא מזרע דוד.  
וצ"ע.

הת' ש. ז. מ.

הדיבר הראשון, ובו גופא חשיבות  
המילה הראשונה שמורה על עצומה  
ית'. ועונה דכוונת מ"ת (התגלות  
עצמותו ית') היא לברר התחתון דוקא,  
ועוד - מלמטלמ"ע - שבכדי להגיע  
לעצמותו ית' הוא דוקא ע"י שמבררים  
העולם.

עפ"ז תובן שייכות ההוספה "בלשון  
תרגום" עם תוכן המאמר. כ"ק אדמו"ר  
מבאר בהמאמר בארוכה שתכלית  
כוונת הבריאה וירידת הנשמה למטה  
היא בכדי לברר העולם דוקא (שזה ענין  
נעלה יותר מאשר העילוי שמתוסף  
בהנשמה), ודוקא ע"י שהנשמה  
מתעסקת בבירור העולם, זה נותן גם  
בה את העילוי הכי גדול. דשני ענינים  
אלה מקבילים למה שמבאר בשיחה  
בנוגע לשון תרגום.

הת' מ. מ. ג.

### משיח מזרע שלמה

בפירוש המשניות לסנהדרין פ' חלק,  
יסוד הי"ב, כותב הרמב"ם שמשיח יהיה  
"מבית דוד ומזרע שלמה".

ובשיחת ש"פ בראשית תנש"א'  
מקשה רבינו: "מדהו הטעם שהרמב"ם

1. נרפס בקובץ ר"ד משיחות קודש תנש"א - התועודות  
הב' דשבת בראשית.

## ליב או לייב?

לא נודע לנו בשעת הודאתו שהוא חייב לאחרים, כיון שנודע להו אח"כ שהוא חייב למישהו איתגלא למפרע שזה שאמר שהשטר הוא שטר אמנה אין הוא מתכוון לכך באמת, אלא רק כדי לפטור את עצמו. מהחוב לאחרים, וע"כ לא מאמינים לו לפטור את עצמו מהחוב לאחרים. אבל אם ירצה לגבות את החוב מהלוה לא יוכל שהרי אמר שהשטר הוא שטר אמנה ועל עצמו הוא נאמן.

ולכאורה דבר זה צ"ע. דממ"נ, אם איתגלא מילתא מלמפרע שהשטר הוא לא שטר אמנה גם על עצמו לא יאמן ויוכל לגבות את השטר מהלוה. וא"ת שהוא כבר הפסיד ע"ע באמירתו, צ"ע מה זה שונה מהמקרה שאם תבעו אותו שאע"פ שאמר דהלוה לא חייב לו אינו נאמן אף על עצמו כי לא התכוון למה שאומר. ואף כאן התגלה שלא מתכוון למה שאומר. (ובדוחק י"ל, דכיוון שהודה ועדיין לא ידעינן דאיתא בע"ח, פסק הדין דנאמן על עצמו, ועצ"ע).  
הת' ה. ב. ר.

### מניית הסממנים באצבעות

ידוע ומפורסם מנהג כ"ק אדמו"ר למנות הסממנים שבקטורת באצבעותיו בתוך התפילה. אולי יש לבאר הכוונה

בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' ישיבת חזון אליהו - תל אביב, לגבי אופן כתיבת השם לייב, יש להעיר ממ"ש בספה"ש תנש"א עמ' 515 (בתרגום חופשי ללה"ק) "ולהוסיף ש"ליב" זה גם אותיות לב עם יוד באמצע שמרמז על לבו של אדם (לב), ועשר כוחות הנפש (י), ובפרטיות יותר כותבים לפעמים "לייב" עם שני יודין, כנגד שני הדרגות שבנשמה: יעקב, ישראל . . .".

הת' א. ש.

### צ"ע ברא"ש כתובות פ"ב סי' ט

כתב הרא"ש בכתובות פ"ב סוף ס"ט דעת רבינו יונה במקרה שמלוה הלוה ללוה, ובא בעל חוב של מלוה ותבע בבית דין את חובו שיגבו מהלוה, ובא המלוה ואמר שטר זה הוא שטר אמנה שעשיתי עם הלוה, אינו נאמן מכיון שלא אמר זאת אלא לדחות את חובו אף לגבי עצמו, ואם ירצה אח"כ לגבות את חובו מהלוה יכול.

אבל אם המלוה הגיע לבית דין ואמר מעצמו ללא תביעת ב"ח ששטר זה שטר אמנה, נאמן לגבי עצמו כי הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. ולגבי בעל חוב אינו נאמן, ואף אם

ובענין המנהג עצמו כתב בשער הכולל (להגה"ח הרא"ד לאוואט, סב כ"ק רבינו) פ"ג סי"ב, וז"ל שם:

"המקובלים נהגו שכל פעם שאומרים י"א סממני הקטורת מונים אותם באצבעותיהם [ובשוה"ג נסמן שם לס' משנת החסידים (מס' תפילת העשי' פ"ה מ"א) ולפרי עץ חיים (שער עולם העשי' פ"ה)] וידוע בברור שכן הי' נוהג אדמו"ר הזקן זי"ע וראו אותו שהי' נוהג כן גם קודם התפילה (ועיי"ש שהוסיף וכתב "אעפ"כ לא כתב זה בסידורו שיד הכל משמשין בו וזה אינו שייך רק ליחידי סגולה"), עכ"ל השער הכולל, אמנם אינו מוכרח שרבנו (וכן שאר החסידים שנהגו כן) ס"ל כהסתייגות זו דהשעה"כ.

הת' מ. ל.

בוה, דבסידור קרבן מנחה כתוב בזה"ל: "מען זאל פיטום הקטורת אינעווייניג זאגין כדי מען זאל חס ושלום ניט וואס איבער היפען די עלף סממנים אזוי שרייבט דער מוהר"י" (- נכון לומר פיטום הקטורת מתוך הסידור, בכדי שח"ו לא ידלג אחד מהי"א סממנים כך כותב מוהר"י), דהכוונה הוא בכדי ליזהר שלא ידלג אפי' אחת הסממנים.

ושמעתי מסבי הרה"ח הר"פ קונין שי', שראה את סבו הרה"ח הרמ"מ קונין שנהג בזה לפני שראו שרבנו נהג כך, ואולי הוזה מנהג עתיק בכדי שלא לדלג. ועוד ראיתי מהרה"ח ר' מנחם זאב גרינגלאס שי', שכותב ש"ר' איצה מתמיד ור' יהושע ברוך היו מונין את אחד עשר סממנים באצבעותיהם ומקפידים בזה, עכ"ל.

הת' ד. ל. מ.

שרש הדברים הוא כנראה בדברי מוהר"י אבוהב שהביא הבית יוסף בפירושו על הטור או"ח סי' קלג, וז"ל שם:

"כתב רבנו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל שאין לומר פיטום הקטורת אלא מתוך הכתב יחסר אחד מהסמנים דהי' חייב מיתה בקריאה כמו בהקטרה..." (ועיי"ש בהמשך שמקשה ע"ז).

לעילוי נשמת הרה"ח  
ר' אפרים בן אברהם יעקב הכהן  
ע"ה לרר  
נלב"ע בשיבה טובה  
מוצש"ק ליל כ"ט טבת תשס"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



הוקדש ע"י נכדיו וניניו תלמידי הישיבה שיחיו

לזכות

חכם בן-ציון מיכאלשווילי שליט"א  
יארץ ה' ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים  
מתוך בריאות איתנה  
ולזכות כל בני משפחתו שיחיו



הוקדש ע"י נכדו  
הת' ישראל מאיר שי' בטוניאשווילי  
להצלחה בגו"ר  
לרגל יום הולדתו ב' שבט



לעילוי נשמת  
דוב אליעזר  
בן יבלחט"א  
הגה"ח הרב יעקב שי'  
נלב"ע ב' שבט התשס"ב  
ת.נ.צ.ב.ה



ולזכות יבלחט"א אביו הגה"ח הרב יעקב שי' גולדשמיד  
ר"מ ומשגיח כללי בישיבתנו הק'

לזכות החתן בוגר ישיבתנו  
הרה"ת אברהם שמואל שי" אידעלמאן  
לרגל נישואיו בשעטזמ"צ עב"ג שתחי'  
ביום ח"י טבת התשס"ט

יהא הבנין בנין עדי עד מיזסד על יסודי התורה והמצווה  
וכפי שמוארים במאור שכתורה היא תורת החסידות



נדפס

לחיזוק ההתקשרות האמיתית  
להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

•

ולזכרון  
הרבנית הצדקנית  
מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע

• • • •

לז"נ  
אם המלכות  
הרבנית הצדקנית  
מרת חנה  
בת הרבנית מרת רחל  
והרב מאיר שלמה  
ע"ה ז"ל  
שניאורסאהן  
נולדה כ"ח טבת ה'תר"מ  
נפטרה ביום השבת קודש  
בעת עלות המנחה  
יום שישי מעשרת ימי תשובה ה'תשכ"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.