

קובץ הערות וביאורים

גליון ששה עשר



יו"ד שבט ה'תשס"ח

יוצא לאור על ידי תלמידי

מתיבתא "אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש"

ו"ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש"

דעמראיט, מישיגן

14000 וועסט ניין מייל ראוד,



יוצא לאור ע"י

מערכת הערות וביאורים

מתיבתא "אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש" ו"ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש"

14000 וועסט ניין מייל ראוד - אוק פארק, מישיגן

דוא"ל : MichiganTorah@gmail.com



Published by

Mesivta & Yeshivas Lubavitch

14000 W 9 Mile Rd. * Oak Park, MI 48237 * Email: MichiganTorah@gmail.com

Celebrating 50 Years of Lubavitch in the state of Michigan (1958-2008)

ב"ה
יו"ד-י"א שבט ה'תשס"ח
גליון א (ט"ז)

תוכן הענינים

חסידות

- 7 חיות פרטי
- 32 ארבעה ענינים בגילוי תורת החסידות (א)
- 41 בענין ה"מרירות", האם היא מכחות נפה"א או מקליפת נגה.....
- 45 שייכות השכל אל הרצון
- 48 ביאור בד"ה באתי לגני תשל"ג
- 49 דירה בתחתונים ובכוז האוצרות
- 52 ביאור במ"מ רבינו בד"ה באתי לגני תש"י
- 54 דירה בתחתונים ובכוז האוצרות

נגלה

- 62 שיטת רבא בגדר חזקת ג' שנים
- 69 בתוס' ד"ה אמר לי' רבא
- 70 לשיטתי' דר"י ור"ע כמח' בחזקת שדה הבעל
- 72 גדר איסור כלאיים - גברא או חפצא
- 75 קושיית הגמ' "אלא מעתה מחאה שלא בפניו" - סילוק התמיהות מעל קושיות תוס'
- 78 עדות של עדים פסולים בנוגע לחזקת הבתים
- 81 שיטות הראשונים ב"פלניא גלזנא הוא"
- 83 שיטת הרשב"ם ב"אתרא דמוברי באגי"
- 88 החילוק בין צלף לאספסתא
- 90 דיוק בהערת רבינו בענין עדות החודש
- 93 שיטת רב הונא בענין ג' שנים רצופות
- 96 השיטות במיצר לו ב' מצרים קצרים

98 ביאור בקושית תוס' ד"ה "כנס את תבואתו"

99 חזקת הבתים כשהמחזיק והעדים רוכלין

101..... שיטת ר' יוסף בחזקת ג' שנים

הלכה ומנהג

107..... מפסיקין במצוה לצורך מצוה אחרת

109..... לשון אדה"ז בשוע"ר הלכות יום הכיפורים

רמב"ם

110..... בענין זמן הוצאת דישון מזבח הפנימי

111..... הערות ב'רמב"ם לעם'

פשוטו של מקרא

113..... בענין שלימות יעקב בבואו מחרן

פתח דבר

בעמדנו בסמיכות ליום הגדול והקדוש יו"ד שבט הבעל"ט - העשירי יהי קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ויום הבהיר - יום קבלת הנשיאות של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו זי"ע, הננו בזה להגיש בפני קהל אנ"ש והתמימים שוחרי התורה ולומדי', קובץ - "הערות וביאורים" המלקט בתוכו הערות וביאורים בתורת רבינו, בנגלה ובחסידות, מפרי עטם של תלמידי המתיבתא "אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש" ותלמידי "ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש" - דעטראיט, מישיגן.

המערכת

חסידות

חיות פרטי

הת' שמחה יצחק שי' זאיאניץ
משפיע בישיבה

א

בכ"מ בדא"ח מבואר, שבאור וחיות הנפש הנמשך להחיות את הגוף ישנם ב' בחי' - חיות כללי וכחות פרטיים. דהחיות הכללי הוא התפשטות החיות ה"מחי' את כל הגוף בהשוואה, ואין בו התחלקות דראש ורגל, שמחי' את הרגל כמו שמחי' את הראש ממש, דזהו מה שאנו רואים ומרגישים במוחש שהאדם מרגיש עצמו שהוא חי, הנה זהו מהחיות הכללי שמחי' את כל הגוף בכללו", אבל הכחות הפרטיים מתלבשים בכל אבר בפרט, והיינו, שכל כח פרטי מתלבש באבר פרטי שהוא כלי אל הכח ההוא.

וכמבואר ענינם של ב' בחי' אלו (חיות כללי וכחות פרטים) בארוכה בהמשך ר"ה תרס"ג (סה"מ תרס"ג ח"א וח"ב בתחילתם). תרפ"ה [תש"ח] (סה"מ תרפ"ה [תש"ח] בתחילתו). ד"ה אשרנו ת"ש (סה"מ ת"ש ע' 31 ואילך). עיי"ש. וראה גם סה"מ תרס"ה ע' קיא. קכא. עת"ר ריש ע' קלא. עטר"ת ס"ע תרמד ואילך. תרפ"ו ע' רלד. קונטרסים ח"א עב, ב. תשט"ו ע' 347. תש"ל ע' 128. ועוד.

והנה, בכ"מ בדא"ח מבואר, דנוסף לזה שבכל אבר ישנו כח פרטי השורה בו, יש בו ג"כ חיות פרטי המיוחד לאבר ההוא. וכמבואר בהמשך תרס"ו ע' רעו (בהוצאה החדשה - ס"ע שסז). סה"מ תרפ"ח ס"ע קז ואילך. תש"ג ע' 14. וראה גם סה"מ תרס"ה ע' קיא. תרפ"ו ע' רלד. תשי"ב ע' 121. לקו"ש ח"ב ע' 463 ואילך. חי"ט ע' 247 ובהערה 37. חכ"ו ע' 106.

וזהו דיוק הלשון בסש"ב פנ"א, וז"ל: "וכל אבר מקבל ממנה חיות וכח הראוי לו לפי מזגו ותכונתו. . . תרי"ג מיני כחות וחיות. . . רמ"ח ושס"ה כחות וחיות הללו. . . כל התרי"ג מיני כחות וחיות. . . הם מקבלים תחלה הכח והחיות הראוי להם לפי מזגם ותכונתם. . . ומקבל כל א' כח וחיו' הראוי לו כפי מזגו

ותכונתו כח הראיה מתגלה בעין וכח השמיעה באוזן וכו'". עכ"ל. דב' הענינים דכחות וחיות הם ב' הבחי' דכחות פרטים וחיות פרטי^כ. וכמש"כ בהמשך תרס"ו ע' תעג ש"הכחות הפרטים ה"ה מורגשים בהאברים והכלים שלהם, כמו אור השכל בחומר המוח, שהמוח מרגיש את אור השכל (וגם חי ממנו, וכמ"ש בסש"ב פנ"א ולכן הם מקבלים תחלה הכ"ח והחיות הראוי להם לפי מזגם כו'). עכ"ל^כ.

אמנם, במקומות הנ"ל אינו מבואר ענינו של החיות הפרטי כל צרכו, ועדיין צריך עיון ובירור בכמה פרטים, וכמשי"ת לקמן בארוכה.

ב

דהנה, לכאורה הי' אפשר לומר, שהחיות הפרטי המחי' את אברי הגוף בפרט, ענינו הוא להיות ממוצע שעל ידו יומשכו ויתלבשו כחות הנפש באברים הפרטיים^ל. דכיון שהחיות הכללי הנמשך מהנפש להחיות את הגוף בכלל אינו שייך להתחלקות שבאברי הגוף, לכן, א"א שע"י חיות זו ימשכו לאברי הגוף כחות פרטיים, והממוצע להמשכת והתלבשות הכחות הפרטים באברי הגוף הוא החיות הפרטי המחי' כל אבר ואבר בפ"ע.

אבל, א"א לומר שענין זה הוא עיקר ענינו של החיות הפרטי ועיקר פעולתו באברי הגוף. שהרי^ל, המובן מהמבואר במאמרים הנ"ל הוא, דענינו של החיות הפרטי הוא להחיות את האברים. [וכמובן גם מזה שחיות זו נקראת בתואר חיות,

(א) אבל הענין דחיות כללי נרמז במש"כ לפנ"ו - "ומהמוח מתפשטת לכל האברים". וכמש"כ בפירוש בהערות רבינו בשיעורים בספר התניא ע' 699 הערה 3 ובתו"מ ח"ג ע' 196. - ולהעיר, שעפ"ז (שגם החיות הכללי מתפשט מהמוח לכל האברים) צע"ק מש"כ בסה"ש תשמ"ח ח"א ס"ע 222 (וראה גם שם ע' 230 הערה 21) שהחיות המתפשט מהמוח לאברי הגוף הוא החיות הפרטי (ואילו החיות הכללי נמשך לאברים מהלב). ולהעיר מהלשון שם: "החיות הנשפעת (בגלוי) לאברי הגוף מהמוח שבראש". ואכ"מ.

(ב) וקצת פלא מה שלא צויין לסש"ב פנ"א בלקו"ש ח"ט שבפנים.

(ג) לכאורה הי' אפשר לומר, שהחיות הפרטי הוא החיות הנמשך מהכחות הפרטיים, וכמבואר בכ"מ (ראה לקמן בפנים סעיף ז), שמהכחות הפרטים נמשך חיות פרטי לכל אבר מהאברים הפרטים. - אבל, ממש"כ בכ"מ (ראה לקמן בפנים סעיף ג) שהחיות הפרטי מחי' את הגוף גם כאשר מסתלקים הכחות הפרטים, מובן, שחיות זו אינה תלוי' בכחות הפרטים. ואדרבה, האברים נמשכים לכל אבר ואבר ע"י החיות הפרטי המחי' את האבר ההוא.

(ד) המבואר לקמן בפנים הוא בנוסף למה שבגוף ועצם ההסברה דלעיל בפנים צריך ביאור: מדוע א"א שמהחיות הכללי יומשכו כחות פרטים, אבל אפשר שיומשך ממנה חיות פרטי? - אבל, ע"פ משי"ת לקמן בפנים (סעיף ח ואילך) שהחיות הפרטי מתייחס בעיקר אל החיות הכללי - יש ליישב שאלה זו. אלא שבלאה"כ לא זהו עיקר ענינו של החיות הפרטי, וכדלקמן בפנים.

דענין החיות הוא להחיות]. ורק, שחיות זו היא לפי ערך האברים, שבכל אבר נמשך חיות השייך אל האבר ההוא. והיינו, דנוסף לזה שבחי' החיות הכללי מחי' את כל אברי הגוף בהשוואה, הנה מצד בחי' החיות הפרטי ישנה התגלות אור וחיות הנפש בכל אבר לפי ערך האבר ההוא.

וכמבואר בהמשך תרס"ו ע' תעג: "דבאבר שהוא דק יותר, מאיר בו אור וחיות הנפש יותר מאבר שאינו דק כ"כ, וכמו בחומר המוח, שהוא חומר דק הרבה יותר מחומר הרגל, מאיר ומתלבש בו אור וחיות הנפש יותר מבהרגל, דכמו שחומר המוח הוא כלי לאור וכח השכל, שהוא כח נעלה הרבה מכח ההילך שברגל כו', והיינו לפי שחומר המוח הוא דק יותר וראוי לקבל כח השכל כו', כמו"כ מאיר בו אור הנפש יותר בהתגלות מברגל כו'". עכ"ל. [נראה לקו"ש ח"ב חי"ט וחכ"ו שם, דמה שהעקב שברגל נקרא "מלאך המות שבאדם" הוא מפני שהחיות הפרטי אינו מאיר בו בגילוי].

אמנם, לפ"ז צריך ביאור: כיון שגם החיות הכללי מחי' את הגוף, והרגש החיות שהאדם מרגיש את עצמו שהוא חי הוא מהחיות הכללי המחי' אותו (כנ"ל ריש ס"א), א"כ, מהו החידוש והוספה בענין החיות באברי הגוף בזה שמקבלים את חיותם (לא רק מבחי' האור והחיות הכללי, אלא) גם מבחי' האור והחיות הפרטי?

ג

והנה, מה שא"א לומר שעיקר ענינו של החיות הפרטי הוא להיות הממוצע להמשכת הכחות הפרטים באברים הגוף (כנ"ל סעיף ב) מובן גם מהמבואר בכ"מ, שהחיות הפרטי מחי' את כל האברים גם כאשר ישנם כחות פרטיים שאינם מלוכשים באברים השייכים להם.

וכמבואר בסה"מ תש"ג שם, שהאברים ממשיכים את החיות אשר בהם, "דעם היות אשר האבר הוא כלי פרטית אל הכח הפרטי השורה בו, כמו היד כלי אל כח התנועה והרגל אל כח ההילוך, וכן הוא בכל אבר ואבר, אבל עם זה הנה האבר ממשיך גם החיות המיוחד להאבר ההוא, וכמו שאנו רואין במוחש דכאשר נחלה ונתקלקל ידו או רגלו באופן אשר כח התנועה או כח ההילוך מסתלקים מן היד או הרגל, בכ"ז הרי היד או הרגל הם חיים כמו בעת שהכחות פועלים בהם, הרי שכל אבר ואבר הוא כלי פרטי לשני ענינים, הא' הוא כלי

להחיות פרטי המיוחד להאבר ההוא, והב' שהוא כלי פרטית להכח הפרטי של האבר ההוא, והאבר ממשיך את החיות". עכ"ל.

ועד"ז מבואר בסה"מ תרפ"ח שם, וז"ל: "יש אור וחיות הנפש המחי' את אברי הגוף כל אבר לפי ענינו, דחיות זה הוא מהנפש, אבל אינו מכחות הנפש המתלבשים באברי הגוף. וכמו עד"מ הראש או הרגל, הרי יש בהם חיות המחי' אותן מלבד כח השכל או כח ההילוך, דלכן הנה גם איש פשוט שאין שכלו יפה היינו שאין כח השכל מתלבש ומאיר במוח שבראשו ומ"מ הוא חי, לפי דחיות זה מה שהמוח חי הרי אין זה מהכח המשכיל המתלבש בו. דאם נאמר שחיות האברים הוא רק מהכחות המתלבשי' הרי אז הי' צ"ל דמי שאין לו שכל הי' מוחו מת, והאמת אינו כן, דגם באיש שאינו בר שכל כלל הרי מוחו חי, והוא מחיות הנפש". עכ"ל.

וגם בזה צריך ביאור: כיון שההרגש שהאדם מרגיש בעצמו שהוא חי הוא מהאור והחיות הכללי המחי' את הגוף, א"כ, מהו ההכרח שבכל אבר ישנו גם חיות פרטי מזה שהאבר חי גם בעת שמסתלק הכח הפרטי של האבר ההוא, דלכאורה הי' אפשר לומר, דמה שהאבר חי גם בעת שמסתלק הכח הפרטי מהאבר הוא מפני שנשאר בו האור והחיות הכללי המחי' את כל הגוף בהשוואה - כולל גם את האבר ההוא?

ד

[ולהעיר מהמבואר בסה"מ תרמ"ג ע' צח, שבכח התנועה שביד ישנם ב' ענינים - עצם כח התנועה וגילוי כח התנועה, דעצם כח התנועה הוא מה שיש בכחו ויכולתו לנענע, וגילוי כח התנועה הוא הארה מעצם כח התנועה לפעול את התנועה בגילוי. וממשיך לבאר: "עצם כח התנועה נמצא ג"כ ביד, רק מה שפועל התנועה בגילוי הוא הארה ממנו, והנה לפעמים כשנעשה קלקול בהדם שביד כמו כשמתקרר הדם מחמת קרח או ששכב הרבה על היד ומחמת זה נעדר ממנו התנועה, שאינו יכול לנענע בידו וה"ה כאבן דומם, הנה מה שא"י לנענע א"ז מחמת שנסתלק ממנו כח התנועה לגמרי מהיד, שהרי במעט זמן כשמתחמם הדם מיד ה"ה יכול לנענע, ואם נא' שבתחלה מה שלא יכול לנענע הוא שנסתלק לגמרי כח התנועה ה"ז נק' מיתת האבר וצריכים לחתכו, וכאן הרי במעט זמן חוזר כח התנועה, מוכרח לומר שגם מקודם שנחמו הדמי' לא נסתלק לגמרי ויש בו כח התנועה אז ג"כ, רק שנסתלק גילוי כח התנועה שפועל

התנועה ונתעלם במקורו הוא עצם כח התנועה, ולכן כשמתחממים הדמים מתגלה גילוי כח התנועה, וקודם לזה הי' בהעלם, אבל עצם כח התנועה לא נסתלק כלל שאל"כ הי' צריכים לחתוך היד, אלא בהעלם נמצא שם קודם שנחמו הדמים ג"כ". עכ"ל.

ועפ"ז צ"ע לכאורה במבואר בסה"מ תרפ"ח ותש"ג שם דזה שהאבר אינו מת גם בעת שנסתלק ממנו הכח הפרטי שלו (שלכן אין צריכים לחתוך את האבר), הוא מפני שנשאר בו מהחיות הפרטי המחי את האבר, והרי, בסה"מ תרמ"ג שם מבואר דמה שגם בעת שנסתלק מהאבר הכח הפרטי שלו האבר חי הוא (לא מפני שנשאר בו החיות הפרטי שאינו תלוי בהכח הפרטי שלו, כ"א) מפני שנשאר בו עדיין עצם הכח הפרטי.

ואולי יש לומר^ה, דהכוונה ב"עצם כח התנועה" המבואר בסה"מ תרמ"ג שם היא לענין החיות. וכמבואר בשיעורי הרי"כ, דמה שתפס כאן הדוגמא מכח התנועה דוקא הוא מפני שכח התנועה שונה משאר הכחות בזה שענינו הוא חיות, דכל תנועה מורה על החיות (דכל חי מתנועע)¹. שלכן, באם הי' מסתלק כל כח התנועה מהיד, הי' היד מת והיו צריכים לחתכו.

ולהעיר מהמבואר בסה"מ תרנ"ח ס"ע כו, וז"ל: "כאב או חולי ר"ל (אם שהוא רק קלקול האבר, והתיקון הוא לתקן את האבר כו, מ"מ) ה"ז גורם סילק החיות והכח הפרטי מהאבר ההוא. וגם באופן שאינו מסתלק לגמרי הכח

ה) לכאורה הי' אפשר לומר (באו"א ממש"ת לקמן בפנים), דהמבואר בסה"מ תרמ"ג שבפנים מתאים למבואר במקומות דלקמן סעיף ז שהחיות הפרטי נמשך מהכחות הפרטיים (שלכן, באם הי' מסתלק גם עצם הכח, הי' מסתלק במילא גם החיות הפרטי). אבל, ממש"כ ש"אם נא... שנסתלק לגמרי כח התנועה ה"ז נק' מיתת האבר וצריכים לחתכו", מובן, שכוונתו בכח התנועה היא לענין החיות בכלל. שהרי, גם באם נאמר שהחיות הפרטי נמשך מהכחות הפרטיים, מ"מ, זה וודאי שהחיות הכללי אינו תלוי בכחות הפרטים, וכיון שהחיות הכללי מחי את כל הגוף, א"כ, מדוע נאמר שכאשר מסתלק איזה כח יסתלק גם החיות הכללי המחי את האבר ההוא (מיתת האבר", שלכן "צריכים לחתכו")?

ו) וראה לדוגמא סה"מ תרצ"ב ע' שיא, שכחות הנפש "אינם התפשטות הארה מהנפש, ורק שמהנפש נמצאים כחות שהן כמו דברים נבדלים ממנו". ומבאר שם, "דהנה הנפש הוא חי בעצם, ולכן הנה האור והגילוי שלו הוא חיות להחיות, והוא החיות כללי שבא בהתפשטות מהנפש, ואינו כח פרטי מהנפש, והוא רק מה שהנפש הוא חיות עצמי היינו חי בעצם לכן האור והגילוי שלו הוא חיות להחיות, וכן התנועה החיונית הוא בא בדרך התפשטות מן הנפש, דלהיות הנפש חי בעצם, והקב"ה הטביע דכל חי מתנועע, משא"כ הכחות שכל ומדות עם היות שגם הם באים מהנפש, אבל עיני התגלותם אינם בדרך התפשטות הארה מן הנפש כ"א שהנפש סיבה להם". עכ"ל.

ז) מש"כ שהכאב או החולי גורם סילוק (הכח ו) החיות הפרטי מהאבר - ראה לקמן בפנים סעיף ז.

הפרטי, מ"מ, ענינו הוא ענין הסילוק ולא ענין החלישות לבד. וכמו בכאב היד ר"ל לא יוכל לנענע בידו, הרי קלקול אבר היד פועל סילק כח התנועה מהיד כו' (אלא שהסילוק אינו לגמרי אלא נשאר בהעלם כו', כמ"ש במ"א). עכ"ל. - ומשמע קצת, שהדוגמא דסילוק כח התנועה היא (לא דוגמא מיוחדת על ענין החיות - כמבואר לעיל בנוגע לסה"מ תרמ"ג, אלא) דוגמא אחת על סילוק הכחות הפרטיים בכלל ("באופן שאינו מסתלק לגמרי הכח הפרטי"). ויש לעיין בכ"ז].

ה

ויש לומר הביאור בזה: אור וחיות הנפש מחי' את הגוף באופן כזה ש"הגוף עצמו נעשה חי". וכמבואר בכ"מ, דזה שהנפש מחי' את הגוף, "אינו זה רק מה שמלוכש בהגוף איזה דבר חיוני דע"י חי הגוף. וכמו עד"מ בגשמי' שעושים מכונה דגורמת תנועה, הרי התנועה באה בסבת המכונה המנענעת, אבל אברי המכונה המתנענעים הם דוממים כאשר בעת מנוחתם. משא"כ בהגוף הנה כאשר הנפש מתלבש בהגוף הרי בשר הגוף עצמו הוא חי" (סה"מ תרפ"ו ע' עז. וראה עד"ז בהמשך תער"ב ע' תכה. תקעד. סה"מ פר"ת ע' נז. תשי"ב ע' 122. תשי"ג ע' 304. ועוד).

והנה, עם היות שענין זה הוא גם בבחי' האור והחיות הכללי המחי' את הגוף, מ"מ, שלימות ענין החיות היא בבחי' החיות הפרטי דוקא. וכמובן מהמבואר בלקו"ש חי"ט שם, וז"ל:

"הגם אז דער חיות פרטי איז לכאורה א נידעריקערע דרגא אין חיות ווי דער חיות כללי . . איז אבער פאראן א מעלה אין דעם חיות פרטי אויפן חיות כללי (ביז אז אין אים טוט זיך אויף א דבר חדש):

"דאס גופא וואס חיות כללי איז ניט פארבונדן מיטן ענין הפרטי פון יעדן אבר, איז א באווייז אז אין אים דריקט זיך ניט אויס די שלימות החיות ממש, וואס דערפאר נעמט ער ניט דורך אויך דעם ענין הפרטי פון דעם אבר. דוקא אין דעם חיות פרטי, וואס נעמט דורך די אברים מצד זייער ענין הפרטי - און אין אן אופן פון חיות, וואס נעמט זיי דורך אינגאנצן - דריקט זיך אויס שלימות החיות ממש". עכ"ל.

[ושם, דזהו החידוש שבתורת חסידות חב"ד ע"ג תורת החסידות הכללית. דהנה, חסידות מגלה את נקודת החיות של בני' בעניני תומ"צ, והחילוק שבין

חיות החסידות שנמשך ונתגלה ע"י הבעש"ט (חסידות הכללית) לחיות החסידות שנמשך ונתגלה ע"י כ"ק אדה"ז (חסידות חב"ד), הוא ע"ד ב' האופנים שבחיות הנפש - חיות כללי וחיות פרטי:

"דער בעש"ט האט מגלה געווען א חיות כללי אין תומ"צ, וואס בכללות האט זיך דאס אויסגעדריקט אין דעם ענין פון אמונה. און הגם אז דער כח האמונה נעמט דורך אלע כחות הנפש און פועל'ט אויף זיי אין אן אופן פון חיות, וואס נעמט זיי דורך אינגאנצן, וכמש"נ "וצדיק באמונתו יחי" - מיינט עס אבער ניט אז דער חיות האמונה נעמט דורך יעדן כח אויך מצד ענינו הפרטי, נאר מצד דעם ענין כללי פון יעדן כח, וואס איז פארבונדן מיט דער נקודת האמונה פון דער נשמה.

"און ע"ד ווי דער חיות כללי, וואס נעמט דורך אלע אברים און ווערט פאראייניקט מיט זיי - איז עס אבער ניט פארבונדן מיטן ענין פרטי פון יעדן אבר, נאר מיט דער נקודה כללית פון אלע אברים (וואס זיי זיינען א טייל פון גוף האדם).

"דער אלטער רבי האט אבער ממשיך געווען א חיות אין יעדן כח פון דער נשמה (און אין יעדער עבודה אין תומ"צ) אויך מצד דעם תוכן פרטי פון דעם כח; ע"ד ווי דער חיות פרטי וואס איז אויסגעמאסטן לויטן ענין פרטי פון יעדן אבר; וואס דערפאר איז עס פארבונדן מיט חב"ד, וואס שכל און די פעולה פון שכל איז דורך תופס זיין די פרטים (קצוות) פון דעם מושכל און אין אן אופן וואס ער איז זיך מתלבש אין די כוחות הנפש און פועל'ט אין זיי אין אן אופן פנימי, אויך מצד דעם תוכן פרטי פון דעם כח". עכ"ל.

וזהו החידוש שבתורת חסידות חב"ד ע"ג תורת החסידות הכללית, דכמו שבנוגע לחיות הנפש הנה דוקא בחיות הפרטי מתבטא שלימות החיות ממש, הנה עד"ז הוא גם בנוגע לתורת חסידות חב"ד: "דוקא דורך דעם וואס דער אלטער רבי האט ממשיך געווען דעם חיות פון חסידות אין די פרטי כחות הנפש לויט זייער תוכן, האט ער ממשיך געווען בשלימותה תורת הבעש"ט (וואס דערפאר ווערן אויך די פרטי הכחות דורכגענומען מיטן חיות פון חסידות)". עכ"ל.

וראה עוד בכ"ז לקו"ש חי"ט ע' 250 ואילך. תו"מ תשמ"ז ח"ד ע' 337 ואילך].

ו

ונמצא, דעם היות שגם החיות הכללי מחי' את גוף האדם (דזהו מה שהאדם מרגיש את עצמו שהוא חי, כנ"ל ריש ס"א), וחיות זו היא חיות פנימית, והיינו, שהגוף עצמו נעשה חי, מ"מ, חיות זו והרגש זה הוא מה שהגוף חי עי"ז שאברי הגוף "מבטלים" את הציור הפרטי שלהם (והיינו, דמה שהאברים מרגישים את החיות באופן פנימי הוא עי"ז ששוללים את הציור הפרטי שלהם), ובכדי שאברי הגוף יחיו גם מצד ענינם הפרטי צ"ל המשכת וגילוי החיות הפרטי - חיות כזו השייכת לציור וענין הפרטי של כל אבר ואבר.

ולכאורה יש לומר, שגם בהרגש האדם שהוא חי ישנו חילוק אם הוא רק מצד החיות הכללי או גם מצד החיות הפרטי, דמצד החיות הכללי בלבד הנה הרגשת החיות היא כמו ההרגשה באיזה דבר שמקיף עליו, דעם היות שגם החיות הכללי הוא חיות פנימי (שלכן א"א לומר שהרגשת החיות היא ממש כמו ההרגשה באיזה דבר שמקיף עליו), מ"מ, אי"ז שייך לגדרים של אברי גוף האדם עצמם, ומצד ענינם הם החיות הוא דבר נוסף על מציאותם, ואינו מתאחד ממש עמם.

ועפ"ז יש לומר, דזהו ההכרח בסה"מ תרפ"ח ותש"ג שם, שכאשר מסתלק איזה כח פרטי מהאבר שלו האבר חי מהחיות הפרטי המלוּבש בו - שהרי, הרגשת ענין החיות שנמשך מצד החיות הפרטי המתלבש באברים שונה מהרגשת ענין החיות כמו שהוא רק מצד המשכת החיות הכללי המלוּבש בגוף בכלל, וכיון שגם בעת שמסתלק איזה כח מהאבר שלו, האבר חי באותו האופן שהי' חי לפני הסתלקות הכח, שהרי גם בעת הסתלקות הכח האבר חי בחיות כזו שמתאחדת עם גדרי האבר ההוא, הנה מזה מוכרח שגם בעת הסתלקות הכח מהאבר, עדיין הוא חי בחיות הפרטי השייך אל האבר ההוא.

ז

והנה מבואר בכ"מ (סה"מ תרס"ה ע' קיא. תרפ"ו ע' רלד), שהכחות הפרטים המתלבשים באברי הגוף "הם המחי" את האברים, וכמו כח השכל הוא האור והחיות פנימי של המוח שבראש, דחומר הראש חי בבחי' חיות פנימי

מהאור השכל שבו, וכן חומר העין חי בבחי' חיות מאור הראי' הרוחני וכה"ג בכל האברים כו". והיינו, שהחיות המחי' את אברי הגוף בחיות פנימי נמשך מהכחות.

[וראה גם סה"מ ה'ש"ת ע' 12: "הגוף יש לו חיות עצמי מלבד אור וחיות הנפש המחי' אותו, דחיות זה הוא קיום עצמו של הגוף שבלתי תלוי באור וחיות הנפש הבא ע"י הכחות שהם אברי הנפש". עכ"ל. וראה גם סה"מ תרנ"ח ס"ע כו: "כאב או חולי ר"ל (אם שהוא רק קלקול האבר, והתיקון הוא לתקן את האבר כו, מ"מ) ה"ז גורם סילק החיות והכח הפרטי מהאבר ההוא"].

וממשיך שם: "אמנם אנו רואין שגם אם חסר איזה כח מ"מ חי האבר ההוא, וכמו בשוטה וחסר דעת ר"ל לגמרי, שאין אור השכל במוחו כלל, מ"מ חי המוח שלו, וכ"ה בכל אבר, א"כ בהכרח לומר שיש אור וחיות מהנפש המחי' את הגוף אשר אור וחיות זה אין בו התחלקות כחות, שה"ה מחי' את המוח ומ"מ אין בו שכל, וגם אם הי' בו התחלקות כחות כמו השכל וכדומה הרי כמו שהכח הזה אינו מאיר ומתלבש בהאבר כמו"כ לא הי' החיות שלו מאיר בו להחיותו כו, אלא בהכרח לומר דחיות זה הוא מופשט מגדר התחלקות כחות והוא חיות כללי". עכ"ל. ועיי"ש.

ולכאורה יש לומר בפשטות (וצע"ק ליישב בלשון המאמרים), דמש"כ בחיות האבר כאשר הכח הפרטי השייך אליו אינו מלוּבש בו ומחי' אותו הוא מבחי' החיות הכללי (ולא כמבואר בסה"מ תרפ"ח ותש"ג שהוא מבחי' החיות הפרטי), הוא" רק מפני שלא נחית לי' לפרט ולחלק בין ב' הבחי' בחיות המחיות את הגוף - החיות הכללי והחיות הפרטי.

(ח) ואולי אפשר לומר באופן אחר (ובעומק יותר): מש"כ בסה"מ תרפ"ו ותרס"ה שבפנים שהחיות של האבר בעת שחסר בו הכח שלו הוא מהחיות הכללי הוא מפני ששם הכוונה בחסרון הכחות היא גם לזה שחסר **החיות הפרטי** של האבר ההוא. וכמדוייק בדוגמא שמביא מ"שוטה וחסר דעת ר"ל **לגמרי**, שאין אור השכל במוחו **כלל**, והיינו, שהמדובר שם הוא אודות **חסרון בהמשכת הנפש** לאיזה אבר. ולכן, מה שהאבר חי הוא מהחיות הכללי דוקא (אלא, שאופן החיות הוא **באופן אחר** מבשאר האברים שחיותם הוא גם מבחי' החיות הפרטי, וכנ"ל בפנים סעיף ט);

אבל, המדובר בסה"מ תש"ג שבפנים הוא (לא אודות חסרון **בהמשכת הנפש** לאיזה אבר, אלא) רק אודות חסרון באיזה **כח**. וכמדוייק בדוגמא שמביא **מחולי וקלקול** באבר באופן שהכח של אותו האבר **מסתלק**, שמדוגמא זו מובן שמצ"ע (כאם הי' האבר בשלימות) הי' נמשך הכח לאותו האבר, דמזה מובן, שאין חסרון בהמשכת הנפש לאבר ההוא. ולכן, מה שהאבר חי הוא מהחיות הפרטי המחי' את האבר, שהוא המשכת הנפש לאותו האבר (ובמילא, אין חילוק בין אופן החיות של אבר זה לאופן החיות של שאר האברים, וכנ"ל בפנים סעיף ט).

אמנם, ממש"כ שהאור והחיות הפנימי של האברים הוא מהכחות הפרטים, מובן, שהביאור שם בענין החיות הפרטי הוא באופן אחר מהביאור דלעיל בענין החיות הפרטי^ט. שהרי, ע"פ המבואר לעיל החיות הפרטי הוא ענין בפ"ע ואינו נמשך מהכחות הפרטים^ז, והביאור בסה"מ תרס"ה ותרפ"ו שם הוא שהחיות הפרטי נמשך מהכחות הפרטים.

[שלכן מבואר שם דהראי' לזה שא"א לומר שהכחות הם לא מהנפש כ"א מאברי הגוף עצמם היא מזה ש"בצאת הנפש אז הגוף נרקב ונפסד מציאותו, ואם הי' בו כחות לא הי' נפסד . . . דזהו הוראה דמעצמו אין בו כחות, אלא שהכחות הן מהנפש המתלבש בגוף". ועיי"ש].

ומזה מובן, דגם ממש"כ בסה"מ תרס"ה ותרפ"ו שם דכאשר חסר איזה כח מאיזה אבר האבר ההוא חי מהחיות הכללי הוא מפני, שכאשר חסר איזה כח באיזה אבר - חסר גם בהחיות הפרטי השייך לאותו האבר, שהרי החיות הפרטי נמשך מהכח הפרטי, ומזה מוכרח דמה שהאבר חי הוא מצד החיות הכללי המחי את כל האברים בשוה;

ומש"כ בסה"מ תרפ"ח ותש"ג שם שכאשר מסתלק איזה כח מאיזה אבר האבר ההוא חי מהחיות הפרטי הוא מפני, שהחיות הפרטי אינו תלוי בהכח הפרטי, ובמילא, גם כאשר מסתלק איזה כח פרטי נשאר באבר החיות הפרטי המחי אותו.

וצ"ע לתווך את ב' הביאורים הנ"ל^א. - ואולי אפשר לומר שבחיות הנפשית המחיה את הגוף ישנם ג' ענינים: חיות כללי, חיות פרטי, וחיות הנמשך מכחות

וצ"ע ובירור אם אפשר לומר ביאור זה גם על המבואר בסה"מ תרפ"ח שבפנים. ולהעיר גם משי"ת לקמן בפנים סעיף ח בחצעי ריבוע. ואכ"מ.

(ט) בסה"מ תש"ה ע' 121 כ' שבנפש ישנם ב' ענינים, והם (א) האור והחיות כללי דנפש המחיה את הגוף, (ב) כחות הנפש המתלבשים בהאברים, דאור וחיות הכללי הוא העצם וכחות הנפש הם האור". עכ"ל. ובה"קיצור" שם (ע' 122) כ': "א) החיות הכללי הוא עצמי, (ב) חיות האברים הארה". עכ"ל. ובאם נאמר (שקו"ט בזה - ראה לקמן בפנים סוף סעיף יג) שהכוונה בבחי' הב' היא רק לכחות הפרטים, ולא לחיות הפרטי, נמצא, שהכחות הפרטים הם "חיות האברים".

(י) כדמוכח מכמה מקומות שנשמנו לעיל בפנים. וראה לדוגמא סה"מ תרפ"ח ע' קח: "יש אור וחיות הנפש המחיה את אברי הגוף כל אבר לפי ענינו, דחיות זה הוא מהנפש, אבל אינו מכחות הנפש המתלבשים באברי הגוף". עכ"ל.

(יא) בהשקפה ראשונה הי' אפשר לומר, דמש"כ בסה"מ תרס"ה ותרפ"ו שבפנים שחיות האברים נמשך מהכחות הפרטים המתלבשים באברים הכוונה לחיות האברים עצמם, והיינו (לא לחיות נפשית, כ"א) לחיות הגוף עצמו שמצד שרשו ומקורו של הגוף. וכמבואר בכ"מ (ראה

הנפש. [ועפ"ז, מש"כ בסה"מ תרס"ה ותרפ"ו שם שהאבר חי מהחיות הכללי כאשר מסתלק ממנו הכח הפרטי שלו - הוא רק מפני שלא נחית לי' לפרט ולחלק בין ב' הבחי' דחיות כללי וחיות פרטי]. אבל, נוסף לזה שצ"ע ובידור אם ישנו מקור מפורש לזה, הנה גם בגוף ועצם הדבר צריך עיון - מהו החידוש שנתווסף בענין החיות בזה שהגוף חי (לא רק מהחיות הכללי ומהחיות הפרטי, אלא) גם מהכחות. ויש לעיין בכ"ז.

ח

והנה, מעתה שנתבאר (לעיל סעיפים ד-ה) מהו ענינו של החיות הפרטי ופעולתו באברי הגוף, נבוא לבאר מהי הגדרתו של החיות הפרטי ביחס להגדרות החיות הכללי והכחות הפרטים (המבוארים בארוכה במקומות שנסמנו לעיל ריש ס"א).

יובן זה בהקדים מה שצריך ביאור ברוב המאמרים המבארים את ב' הבחי' בחיות (סה"מ תרס"ג, תרפ"ה, ת"ש ותש"ח דלעיל ריש ס"א. ועוד), דמבואר שם, שב' הבחי' בחיות הם החיות הכללי והכחות הפרטים. דלכאורה, כיון שבנוסף לכחות פרטים ישנו בכל אבר גם חיות פרטי (נסמן לעיל ס"א), א"כ, מדוע במאמרים המבארים את ב' הבחי' בחיות אינו מוזכר כלל ע"ד החיות הפרטי?²

ולכאורה יש לומר, דמזה גופא שבביאור החילוק שבין החיות הכללי לכחות הפרטים אינו מוזכר ע"ד החיות הפרטי, מובן, שגדרי החיות הפרטי אינם כגדרי הכחות הפרטים.

סה"מ תרנ"ט ס"ע כ. ד"ה כי חלק תרצ"ד ס"ט שבסה"מ תרצ"ד ע' 29. ועוד), שגם החיות של הגוף עצמו נמשך ע"י הנפש המתלבשת בגוף.

ועפ"ז הי' אפשר לומר, דאין סתירה בין הביאור שם להביאור דלעיל בפנים בענין החיות. שהרי מש"כ שם קאי דוקא על **החיות של הגוף**, דחיות זה נמשך מהכחות, ואילו המבואר לעיל בפנים קאי על **החיות הנפשי** שבבחי' חיות פרטי, דחיות זה אינו נמשך ע"י הכחות, ויש לו שרש ומקור בפ"ע. [ומה שבסה"מ תרס"ה ותרפ"ו שם מבואר דכאשר חסר איזה כח האבר חי מהחיות הכללי - הוא מפני שלא נחית לי' לפרט ולחלק בין ב' הבחי' בחיות - החיות כללי והחיות פרטי, וכנ"ל בפנים].

אבל, מש"כ בסה"מ ה'ש"ת ע' 12 ש"הגוף יש לו חיות עצמי מלבד אור וחיות הנפש המח' אותו, דחיות זה הוא קיום עצמו של הגוף שבלתי תלוי באור וחיות הנפש הבא ע"י הכחות שהם אברי הנפש" - שולל פי' זה. וכן מובן גם מהלשון בסה"מ תרס"ה ותרפ"ו שם שהכחות הם **"האור והחיות פנימי"** של האברים.

(ב) להעיר, שע"פ המבואר לעיל בפנים סעיף ז, שהחיות הפרטי נמשך מהכחות הפרטיים, נמצא, שבכחות הפרטיים כלול גם הענין דחיות פרטי.

והיינו, דעם היות שגם החיות הפרטי הוא בהתאם לאברים שבו מתלבש החיות, שהרי בכל אבר ואבר מתלבש חיות השייך לאותו האבר בפרט, דמזה מוכח, שאופן המשכת החיות הפרטי לאברי הגוף הוא ע"ד אופן המשכת הכחות הפרטים לאברים, והיינו שהמשכתו היא ע"י התעסקות ושינוי (שבזה שונה החיות הפרטי מהחיות הכללי, שנמשך בדרך ממילא ואינו משתנה), מ"מ, בעיקר מהותו הנה החיות הפרטי שייך יותר לחיות הכללי מאשר לכחות הפרטים, ועד, שעם היותו חיות פרטי - אי אפשר להגדירו כשייך אל הכחות הפרטים. וכפי שיתבאר לקמן.

[ולהעיר, שאולי אפשר לדייק כן מהלשון בסה"מ תרפ"ח שם. דהנה, בתחילת הענין מבאר שבגוף האדם, "הרי מלבד שיש בו כח אלקי המחבר אותו ומקיימו מלבד אור וחיות הנפש המח' את הגוף, דלכן הנה בצאת הנפש מן הגוף נשאר קיים ואינו מתפרד מהרכבתו, והוא מכח אלקי המחבר אותו ומקיימו, הנה מלבד זאת הרי יש אור וחיות הנפש המח' את אברי הגוף כל אבר לפי ענינו, דחיות זה הוא מהנפש, אבל אינו מכחות הנפש המתלבשים באברי הגוף. וכמו עד"מ הראש או הרגל הרי יש בהם חיות המח' אותן מלבד כח השכל או כח ההילוך". עכ"ל.]

והמובן מזה הוא שבגוף ישנם ד' ענינים: [א] "כח אלקי המחבר אותו ומקיימו"; [ב] "כחות הנפש המתלבשים באברי הגוף"; [ג] "אור וחיות הנפש המח' את אברי הגוף כל אבר לפי ענינו"; [ד] חיות כללי (ולכאורה, מש"כ בתחילת הענין שהכח האלקי המחבר את הגוף ומקיימו הוא "מלבד אור וחיות הנפש המח' את הגוף" קאי על החיות הכללי המח' את הגוף, שהרי על החיות הפרטי כ' לאח"ז "הנה מלבד זאת הרי יש אור וחיות הנפש המח' את אברי הגוף כל אבר לפי ענינו". אבל אפשר שגם בתחילת הענין כוונתו על החיות הפרטי).

והנה, לאחרי הביאור הנ"ל מוסיף במאמר (נעתק לעיל סעיף ג), דזהו הטעם למה שגם כאשר חסר איזה כח באבר פרטי, מ"מ האבר חי, דחיות זו היא מחיות הנפש המח' אותו. ומהמשך הענינים במאמר ברור (לכאורה) שהכוונה לחיות הפרטי "המח' את אברי הגוף כל אבר לפי ענינו".

אמנם, בהמשך לזה כ' במאמר, וז"ל: "א"כ, הרי יש ג' ענינים, הא', כח האלקי המחבר, ב', חיות הנפש המח' את הכל, ג', כחות הנפש המתלבשים בהאברים בכאו"א לפי ענינו". עכ"ל. ומשמע, שהחיות "המח' את אברי הגוף

כל אבר לפי ענינו" (והיינו החיות הפרטי) נקרא בשם "חיות הנפש המחיי" את הכל" (ורק בנוגע לכחות כתב שהם "מתלבשים בהאברים בכא"א לפי ענינו").

ואולי אפשר לומר (בדרך אפשר) שכוונתו לרמז, דעם היות שהחיות הפרטי מתלבש בכל אבר לפי ענינו, מ"מ, מהותו של החיות הפרטי הוא ע"ד החיות הכללי, והיינו, שהוא "מחיי את הכל".

וימתק זה ע"פ מש"כ שם בהנמשל, וז"ל: "הדוגמא מזה למעלה הוא, דשרש הכלים הוא מהרשימו, והז' שמות הם כחות ואורות מהרשימו שהם חיות הכלי", ואור המתלבש בהכלי הוא ש' הוי' שהוא גילוי מעצמות אוא"ס ב"ה שנמשך להאיר ולהחיות את הכלי. וזהו דשם הוי' נק' שם העצם, להיותו גילוי מעצמות שאינו נוסף על העצם, דזהו ש' העצם ע"ד גוון הלבן שהוא גוון עצמי ואינו דבר נוסף על העצם". עכ"ל.

ובהמשך לזה כ' שם: "שם הוי' הוא כמו העצמות, שהוא בכחי" א"ס ובל"ג, וכידוע דאורות המתלבש" בהכלי הם בל"ג בעצם מהותם, רק שבאים במדה וגבול ע"י הצמצום, ולכן הנה שם הוי' הוא שם העצם. וזהו מה דשם הוי' הוא רזא דשמי', דר"ז בגימ' אור, להיותו אור מה שהעולמות אינם יכולים לקבלו". עכ"ל. ועיי"ש[ן].

ט

ויובן זה בהקדים המבואר בכ"מ²⁷ דעם היות שהאברים מובדלים זה מזה הן בחיצוניותם (שכל אבר הוא בפני עצמו וחלוק מזולתו, וגם חלוק משאר האברים במזגו ותכונתו) והן בפנימיותם (שכל אבר יש בו כח וחיות מיוחד), מ"מ, יש בהם גם ענין ההתכללות, שכלולים זה מזה²⁷.

וכמבואר בדרמ"צ (כח, ב), וז"ל: "כמו עד"מ בגוף אחד, שהגם שהוא בהתחלקות ציור איברים ראש ורגלים וידים וצפרנים, מ"מ כל א' כלול מזולתו, שביד יש חיות מעין הרגל ע"י הוורידים שנמשכו בו, וכן בשאר כל האיברים,

(ג) הבא לקמן (סעיפים ח-י) נכתב באופן כללי בלבד, מבלי להתייחס לפרטי הענינים. וראה בכ"ז בארוכה ובפרטיות - ספר הערכים ערך אברים ס"ו (כרך א ע' צו ואילך). וש"נ (עוד כמה מ"מ שלא צויינו בספר הערכים שם - ראה לקמן בפנים בסוף הסעיף). וראה גם שם ס"א (שם ע' פט ואילך). ואכ"מ.

(ד) ענין ההתכללות שיתבאר לקמן בפנים הוא מה שהאברים כלולים זה מזה. ולהעיר, שבהתכללות האברים ישנו עוד אופן, והוא מה שהם כולם שוים ממש, וכמבואר בכ"מ. וראה ספר הערכים שם ס"ו (כרך א ע' צו ואילך). וש"נ. ואכ"מ.

וכנודע שמרפאים אבר א' ע"י הקזה בחבירו מצד עירוב הדמים, וההתכללות הזאת באיברי הגוף ובחיות הנפש שבהם הוא מחמת כללות החיות שכולל כולם, שהוא המאיר במוח שבראש, שממנו נתפרדו כל א' לעצמו והוא כולל כולם, ד"מ ההיולי כידוע, ולכן המוח הוא המרגיש כל כאבי הרמ"ח איברים, וכאב היד עם הרגל שוים אצלו, אדרבה לפעמים ירגיש המוח יותר כאב מכה שבצפורן מכאב מכה שביד כנראה בחוש". עכ"ל. ועיי"ש.

ובפרטיות יותר מבואר בתו"ח (בראשית קלח, א ואילך), וז"ל: "יש להקדי' תחלה משל א' באברי' של האדם שלמטה, שיש בהן ג"כ בחי' כלל ופרט, והוא מה שאנו רואים שכל אבר ואבר אעפ"י שכל אור"א יש לו מזיגה מיוחדת ופעולה מיוחדת בפ"ע דוקא, כמו שהיד פועל המלאכה והרגל ההילוך והעין לראות והאזן לשמוע וכה"ג, מ"מ אנו רואים להיפוך שכל אבר בפרט יש בו מבחי' התכללות מכל האברי', דהיינו שבהכרח לומר שיש בכל אבר מעין ודוגמ' בהעלם גם במזיגה והרכבה טבעי' מכל האברי', שהרי משתתפי' כל כחות האברי' יחד לפעולת אבר א', כמו בהילוך ברגל יש בו גם מכח היד וגם מכח העין והאזן, אעפ"י שנבדלים ממהות פעולה זו להילוך, וכן יש בעין ואזן מזיגה בהעלם גם מכח הרגל בפעולת', לבד שיש בעצם כל אבר מחיות ורחני שבהם הסובב בכל הגוף מכללות חיות כל האברים, גם מחיות ורחני במוח שבראש יש ברגל ומחיות הרגל יש בראש, וכן יש חיות ורחני בדם הוא הנפש שבא בכח הראיה שבעין ואזן גם ברגל, ומחיות הרגל בכח הראי' ושמיעה שבעין ואזן, וכה"ג בשאר האברי' חיצונים ופנימי'".

"וראי' מן ההרגשה שמרגיש האדם כל כחות האברים יחד, לפי שכולם כלולי' זה עם זה ומתאחדי' כא' ממש, ועיקר הראיו' לזה הוא מן הרפואה שאם ירפאו לאבר א' יתרפא זולתו, ובקלקול אבר א' יהי' קלקול בכל האברים, והוא מפני סיבוב הילוך הדם הוא הנפש בכל האברי' במזיגה והרכבה בהתכללות זה מזה, וגם מן הגידים ועורקי' הסובבים מראש לרגל ומרגל לראש לקשרם יחד כו', וראייה לזה מהקזת דם ברגל שיתרפא כאב חולי הראש, הרי מוכרח להיות באבר הרגל ממזיגה וטבעי' המוחי' שבראש, ויש ממזיגת וטבעית הראש ברגל, שאל"כ מה שייכות וחבור יש לראש עם הרגל שיתרפא בהקזת דם מן הרגל או מן היד. ואם מפני הדם שבאברי' שכולל כולם, זה עצמו ראי' שמזיגה כללית הזאת יש בכל אבר בפרט, עד שגם כח הראי' הרוחנית יש ברגל, וכח הרגל יש בעין כו', וכה"ג, שהרי גם רפואת העין ימצא ע"י רפואת הרגל, וכן רפואת מכת

הרגל ימצא ע"י רפואת העין, כמו שע"י הקלקול וחולי אבר א' יתקלקלו כולם, וכן בתיקונם ורפואתם מתכללי" זע"ז עד שמרפואת הא' ירפאו כולם. (ומזיגה והתכללות זאת באה מצד כלי האברי' דוקא, כשכחות הרוחניים באים בהתלבשות בגשמיות בבשר וגיד' שהן העורקי' (שנק' נערוין) שמתפשטי' מן המוח שבראש, כמשי"ת, וכמ"ש במ"א, משא"כ קודם ביאת הנפש בהתלבשות הכחות בכלי האברים הי' כל כח נבדל מזולתו כו').

"ונמצא מובן מזה עכ"פ שיש בכל אבר פרטי מזיגה כללית מכל מיני כחות האברים, אך כל זה היינו שיש בכל אבר התכללות מכל הכחות שבאברי' בהעלם לבד, אבל לא בגילוי אור וחיות גמור, שאם הי' גילוי אור וחיות הראי' שבעין ביד הי' היד רואה, והיד אין בה ממזיגה דאור הראי' כלל וכלל, וכמו"כ אין מחיות הרגל ממש בראש ולא ברגל מן הראש, מאחר שהמה מובדלים במהותם וכח פעולתם בתכלית שאין בזה ממה שיש בזה כלל אפי' בדוגמא בעלמא כו', רק בבחי' ההעלם בלבד כלול בכל אבר פרטי מכל מיני כחות שבכל האברי' כנ"ל. וגם ההכרח לומר דגם זה שיש בהעלם ובכח בכל אבר פרטי מכל האברי' אינו ממהות ועצמות של הכחות כמו שהן במקומן בכלי האברי', אלא הן רק בחי' הקיצור ותמצית ההיולי שבכל כח וכח שבכל האברי', שזהו רק בבחי' ההעל' גדול מאד, והוא רק מעין ודוגמא בעלמ' שמתעלם מכל כחות האברים בכל אבר פרטי ולא ממהותן ממש, אפי' ברוחניות האור וחיות דאו"כ הגם שהמה כלולים בהעלם הי' כל אבר מתפעל ומרגיש בפעולת זולתו, כמו אבר הרגל הי' מתפעל בפעולת הראי' שבעין והראיה שבעין מתפעל ומרגי' ההילוך שברגל וכה"ג, ואינו כן שאין כל אבר מרגיש בזולתו וכאו"א נבדל בפ"ע. (ומה שכחות כולם משתתפי' בחיבור א' גם בפעולה אחת מן האברי', כמו במלאכ' היד והילוך הרגל וראי' העין עד שיתפעלו כולם מהתפעלות אבר אחד כו', זהו בא מכח הכללי שכוללם ומחברם יחד, והוא המוחי' שבראש כמשי"ת, ולא מצד האברי' עצמן). עכ"ל.

ובאוה"ת במדבר ח"ג ריש ע' תשנט6 מבואר, וז"ל: "עד"מ באדם כללות החיות כולו שורה במוח ולב, ששם משכן והשראת החיות הכללי בהתגלות, משא"כ בכל האברים נמשך רק חיות פרטי השייך לאבר ההוא, ועיין בתניא פנ"א. והנה אעפ"כ גם בכל האברים יש ג"כ התכללות מכל האברים, פי' למשל בהרגל יש בו החיות של הראש ועין ג"כ, כמו שאנו רואים שע"י הקזת דם מן הרגל יתרפא הראש, וגם יכול להיות רפואה להעין כשיקזי דם מן הרגל, נמצא

יש בהרגל החיות של הראש ועין ג"כ, וכן מכל האברים, והיינו ע"י גידים הנמשכים מהראש לרגל כו'. רק החיות של הראש ועין הוא שורה בהרגל רק בדרך קיצור מופלג ובדרך רמז בלבד ובהעלם מאד, וכן בכל אבר הוא כלול מכולם אך הוא בדרך רמיזה וקיצור והעלם מאד, ויש בחי' אבר שהתכללו' הראש בו היא יותר נגלה קצת מבאבר אחר ששם הוא בהעלם יותר, וכמו שרפואת הראש שייך יותר להקזת דם מהרגל, והיינו לפי שנעוץ תחלתן בסופן. אך עכ"ז הוא רק בדרך רמיזה וקיצור כו'. משא"כ במוח ולב בהם נכלל כללות החיות של הרמ"ח אברים בהתגלות ולא בדרך רמיזה לבד, ולכן מרגיש במוח כל הנפעל ברמ"ח אברים, ועיין בתניא פנ"א. וכעד"ז בלב שהלב שופע החיות לכל האברים ע"י דם הנפש היוצא מהלב אל כל האברים, וסובב סובב הולך הרוח חיים והדם תוך תוך כל האברים והגידים המובלעים בהם וחוזר אל הלב כו". עכ"ל.

ועד"ז מבואר בתו"א בראשית א, ב. לקו"ת נצבים מד, א. המשך תער"ב ח"א ע' תקט. סה"מ תרנ"ח ע' כו ואילך. תש"ה ע' 102 ואילך. וראה בפרטיות ספר הערכים ערך אברים ס"ו (כרך א ע' צו ואילך). עיי"ש. וש"נ.

,

ולכאורה צריך ביאור: מהי הראי' מזה שבהקזת דם ברגל יתרפא הראש לזה שהאברים¹⁰ כלולים זה מזה בטבע (התוכן ומזג) וחיות שלהם. דלכאורה, מה מה שהקזת הדם ברגל מרפאת את הראש הוא מפני שהדם שנמצא ברגל הוא הדם הנמצא גם בהראש¹¹, ולכאורה אין לו שייכות לרגל יותר מאשר לראש

טו) וכהלשון בדרמ"צ שם: "כל א' כלול מזולתו, שביד יש חיות מעין הרגל ע"י הוורידים שנמשכו בו, וכן בשאר כל האיברים". ועד"ז בהמשך תער"ב שם: "שיש מכח הראש ברגל ומכח הרגל בראש".

וראה בארוכה בתו"ח שם: "יש בכל אבר מעין ודוגמ' בהעלם גם במזיגה והרכבה טבעי' מכל האברי'. כמו בהילוך ברגל יש בו גם מכח היד וגם מכח העין והאזן. . . וכן יש בעין ואזן מזיגה בהעלם גם מכח הרגל בפעולת', לבד שיש בעצם כל אבר מחיות רוחני שבו הסובב בכל הגוף מכללות חיות כל האברים, גם מחיות רוחני במוח שבראש יש ברגל ומחיות הרגל יש בראש, וכן יש חיות רוחני בדם הוא הנפש שבה בכח הראיה שבעין ואזן גם ברגל, ומחיות הרגל בכח הראי' ושמיעה שבעין ואזן, וכה"ג בשאר האברי' חיצונים ופנימי". עכ"ל. ועיי"ש עוד בהמשך הענין.

טז) ומה שכאשר ישנו חולי באחד מהאברים מקיזים דם, הוא, מפני שדם מצטבר וזהמא וכיו"ב - שהיא מקור החולי באברים (אבל לא מפני שלדם ישנו שייכות מיוחדת עם האבר הפרטי שיש בו החולי).

ולראש יותר מאשר לרגל. וא"כ, מהי הראי' מהקזת דם לזה שטבע וחיות האברים כלולים זה מזה?

[ועד"ז הוא גם בהנוגע למבואר בתו"ח שם, דמה שדוקא בהקזת דם מהרגל מתרפא הראש הוא מפני שנעוץ תחלתן בסופן, ולכן, בכח הרגל דוקא לרפא את הראש. דלכאורה, הדם סובב בכל האברים בשוה, ואין לו יחס אל הרגל יותר מאשר אל הראש, ומדוע דוקא ע"י ההקזה ברגל יתרפא הראש?].

והנה, בתו"ח שם מבואר, דמה שמוכרח לומר דזה שהקזת הדם ברגל מרפאת את הראש הוא ראי' להתכללות האברים זה מזה, הוא מפני, שאם נאמר שרפואת הראש ע"י הקזת הדם ברגל היא רק "מפני הדם שבאברי" שכולל כולם", הנה מ"מ, "זה עצמו ראי' שמזיגה כללית הזאת יש בכל אבר בפרט, עד שגם כח הראי' הרוחנית יש ברגל, וכח הרגל יש בעין כו', וכה"ג, שהרי גם רפואת העין ימצא ע"י רפואת הרגל, וכן רפואת מכת הרגל ימצא ע"י רפואת העין, כמו שע"י הקלקול וחולי אבר א' יתקלקלו כולם, וכן בתיקונם ורפואתם מתכללי" זע"ז עד שמרפואת הא' ירפאו כולם". עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור (כנ"ל), דאם נאמר שהדם נמצא בכל האברים בשוה, א"כ, מהו ההכרח מענין ההקזה לזה "שמזיגה כללית הזאת יש בכל אבר בפרט"?

ולכאורה יש לומר הביאור בזה ע"פ המבואר בהתוועדות ש"פ תרומה תשמ"א (סס"א ואילך - שיחות קודש תשמ"א ח"ב ע' 432 ואילך)¹, שתורה מצ"ע היא למעלה מגדרי הנבראים, ולכן היא למעלה גם מהגבלת והתחלקות הזמן (ויתירה מזו: התורה היא למעלה גם משרש הנבראים, ולכן היא למעלה גם משרש הזמן). ולכן, בכדי שהתורה תפעל גם בגדרי הנבראים, צ"ל לימוד התורה בענין פרטי השייך לאותה פעולה.

ומבואר בהתוועדות הנ"ל, שענין זה יובן בהקדים המבואר בכ"מ², דהטעם לזה שכאשר העולם הי' צריך למטר פעל רשב"י ירידת גשמים ע"י אמירת תורה דוקא (ללא השתדלות מיוחדת בגזירת תעניות ותפלות מיוחדות), הוא מפני שתורה היא דבר הוי' שלמעלה מהעולמות ונבראים (ולמעלה גם משרש העולמות ונבראים, כנ"ל), ומטעם זה התורה היא בעה"ב על העולמות ונבראים, וכיון שענינו של רשב"י הי' תורה ("תורתו אומנתו"), לכן, ע"י לימוד

(ז) כל הבא לקמן (עד סוף סימן זה) הוא תוכן המבואר בהתוועדות שבפנים.
(ח) ראה אוה"ת ויקרא ח"א ע' רנד ואילך. סה"מ תרכ"ז ע' רצא ואילך. וש"נ.

התורה שלו פעל שתהי' ירידת גשמים בדרך מלמעלה למטה (שלא ע"י התלבשות). דכיון שהעולם בטל ומשועבד לתורה, לכן, לימוד התורה שלו פעל שתהי' ירידת גשמים (לא ע"י יגיעה, כ"א) בדרך ממילא.

והנה, מה שרשב"י פעל שתהי' ירידת הגשמים הי' ע"י הלימוד בפסוק "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד", דפסוק זה קאי על יחוד זו"נ, שהוא ט" שרש ענין ונתתי גשמיכם בעתם".

ומבאר שם, דלכאורה, "וויבאלד אז דאס וואס רשב"י האט געפועל'ט ירידת גשמים דורך זיין לימוד התורה איז עס מצד דערויף וואס תורה איז העכער פון וועלט - איז פארוואס האט זיך דאס אויפגעטאן דוקא דורך אזא ענין אין תורה (דער פירוש אז "מה טוב ומה נעים" איז יחוד זו"נ) וואס איז פארבונדן מיט גשמים (כנ"ל) ?

"זעט מען דערפון, אז (אע"פ אז תורה איז העכער פון עולם, פונדעסטוועגן) בכדי אז דער לימוד התורה זאל אויפטאן א געוויסן ענין אין וועלט, דארף דער לימוד זיין פארבונדן מיט דעם ענין (שבעולם) וועלכן מען דארף אויפטאן". עכ"ל.

[והדוגמא לזה בנגלה: איתא בגמרא "חש בראשו יעסוק בתורה . . חש בגרונו יעסוק בתורה", וידועה השאלה בזה, שרואים במוחש בריבוי פעמים שגם אחרי העסק בתורה נשאר המיחוש. ומהביאורים בזה, שבכדי שעסק התורה יבטל מיחוש בראש צ"ל העסק בתורה דוקא בחלק התורה השייך לראש, ועד"ז הוא גם בשאר האברים. וכשם שהוא בנוגע לפעולת התורה באדם (עולם קטן) כמו"כ הוא גם בנוגע לפעולת התורה בעולם (גדול), שבכדי לפעול בעולם ענין פרטי (כירידת גשמים) צ"ל לימוד התורה בענין השייך לאותו הענין הפרטי].

וממשיך בהתוועדות, דלכאורה אפשר להקשות על הביאור הנ"ל מזה שהמצוות הם "רמ"ח אברין דמלכא", שהאברים "מובדלים ומחולקים זה מזה", ואילו התורה היא בחי' דם, ש"נמשך בכל האברים בשוה", וכמבואר בכ"מ. וכיון שהתורה היא בחי' דם שנמשך בכל האברים בשוה, א"כ, איך אפשר לומר

(ט) ראה אוה"ת שם ע' רנו. סה"מ שם ע' חצר.

שבכדי לפעול על אבר פרטי (באדם או בעולם) צ"ל לימוד התורה בענין השייך לאותו האבר?

ומבאר שם, שענין זה יובן ממשל הדם גופא: "וויבאלד אז אין יעדער אבר איז דא א חיות פרטי (וואס איז שייך צו דעם אבר ביחוד), וואס ווערט נמשך פון דעם דם ("כי הדם הוא הנפש"), איז דאך מוכרח, אז ס'איז דא עפעס א התחלקות אויך אין דעם דם שבהאברים.

"ס'איז מערניט וואס די התחלקות איז נאר בנוגע צו זיין פעולה (וואס ער פועל'ט אין די אברים), אבער דער דם עצמו, אפילו לאחרי ווי ער ווערט נמשך אין די אברים, איז ער למעלה מהתחלקות. [און נאכמער: אפילו בנוגע צו זיין פעולה אין די אברים, איז דא א קשר וחיבור פון דעם דם וואס אין איין אבר מיטן דם וואס אין די אנדערע אברים. וואס דערפאר קען מען אויסהיילן איין אבר דורך הקזת דם אין אן אנדער אבר, "מצד עירוב הדמים"].

"איז כשם ווי דאס איז אין משל, אז בכדי דער דם זאל אויפטאן אין די אברים פרטיים די פעולות פרטיות וואס זיינען שייך צו זיי (אין יעדער אבר לפי ענינו), איז ניט מספיק אז דער דם זאל בלויז נתפשט ווערן אין זיי (ווי ער איז בעצמותו), נאר ער דארף אויף פאנאנדערגעטיילט ווערן (בחיצוניות) בכל אבר לפי ענינו, אין דעם מוח לפי ענינו, אין דעם עקב לפי ענינו וכו'; און אעפ"כ איז אויך דאן פארבלייבט ער בפנימיותו למעלה מהתחלקות (ווארום ער איז דאך כסדר "חוזר אל הלב") און דוקא מצד דעם האט ער בכח צו מחי' זיין די אברים

-

"עד"ז איז אויך אין נמשל: אז בכדי תורה זאל אויפטאן אין וועלט (ועד"ז אין עולם קטן) אן ענין פרטי - איז עס דורך דערויף וואס די המשכת התורה אין עולם איז אין אזא אופן, אז אין תורה גופא זיינען דא ענינים פרטים (ומחולקים) וואס זיינען שייך צו די עניני העולם וואס ווערן אויפגעטאן פון זיי;

"אבער אעפ"כ, איז דאס גופא וואס דער לימוד פון די ענינים פרטים שבתורה האט בכח צו אויפטאן אין וועלט (די ענינים שבדוגמתם), ביז אז די פעולה איז "בדרך מלמעלה למטה" (ניט בדרך התלבשות) [ווי מען זעט עס אין דעם סיפור הנ"ל פון רשב"י, אז אע"פ וואס ער האט געלערנט אן ענין פרטי אין תורה וואס איז פארבונדן מיט אן ענין (ירידת גשמים) אין עולם, פונדעסטוועגן האט עס געפועל'ט ירידת גשמים בדרך ממי'לא], איז עס מצד דערויף וואס דער

מהות פון תורה, אויך לאחרי ווי זי ווערט נתחלק אויף ענינים פרטים בהתאם צו עניני העולם, איז - "חיי עולם" וואס איז העכער פון שרש הנבראים, ביז - אוריתא וקוב"ה כולא חד". עכ"ל.

יא

ייש לומר, דע"פ הנ"ל יובן הביאור בשאלה דלעיל (ריש סעיף י). דהנה, בסה"מ תש"ה ע' 102 ואילך מבואר, דמה שהאברים "מובדלים ומחולקים זה מזה, הן בחיצוני' שכל אחד אבר בפ"ע חלוק מהאבר הב', וגם חלוקים במזגם ותכונתם, שאין מזג ותכונת היד כמו מזג ותכונת הרגל, והן בפנימיותם, היינו, בפעולתם מצד האור והחיות שמלוּבש בהם ה"ה מובדלים זמ"ז", הנה כל זה הוא רק "בהאברים עצמם, אך הנה בהדם הנמשך בהאברים הרי אנו רואים שנמשך בכל האברים בשוה. . וסיבוכו הוא מצד אור הנפש שמאיר בהדם, כמ"ש כי הדם הוא הנפש, והו"ע אדם א' דם, הוא בחי' אור הנפש הרוחני שמתלבש בהדם, והיינו גילוי אור מעצמות הנפש שלמע' מכחות הנפש, כי הכחות ה"ה מובדלים ומחולקים שנמשך בכל אבר בפ"ע לפי מזגו דוקא, וסיבוב הדם ה"ה בכל האברים בשוה".

ובהמשך הענין מבאר, דמה שהדם הולך וסובב בכל האברים בשוה הוא "מפני שבהדם מאיר בחי' אור כללי מהנפש כמו שהוא למע' מהתחלקות, ולכן הוא סובב והולך בכל האברים והוא מקשר ומחבר את האברים ג"כ, והוא מה שאנו רואים שבהעלם יש קישור וחיבור לאברי הגוף זע"ז, שבפעולה אחת משתתפים כל האברים כמו בהילוך הרגל יש בה כל כללי מכל כחות האברים יחדו, גם מכח היד וכח העין והאזן, אך שמחוקלים המה בחיצוניותם וגם בפעולתם, וגם אנו רואים כשיש איזה קלקול ח"ו באבר א' ה"ז נוגע גם לפעולות שאר האברים, כמו בכאב הראש ר"ל לא יוכל להלך ברגל ולפעול ביד, וכמו"כ בכאב איזה אבר אחר, ולהיפך בהקזת דם הרגל יתרפא כאב חולי הראש, הרי שהאברים מתקשרים יחד, והיינו מצד הדם הפנימי שמאיר בו מפנימי' חיות הנפש וסובב והולך בכל האברים ה"ה מקשר ומחבר כל האברים, משום דבהדם אין התחלקות אברים וכולם בו בהתכללות ה"ה עושה ההתכללות בהאברים חיצוני' ג"כ". עכ"ל.

והנה, באם נאמר דמה שהדם פועל התכללות והתחברות האברים הוא רק מפני "שבהדם מאיר בחי' אור כללי מהנפש כמו שהוא למע' מהתחלקות"

(כמש"כ שם, וכמשמעות הענין בשאר המקומות שנסמנו לעיל סעיף ט"ז), אזי יש מקום לקושיא דלעיל (ריש סעיף י) שענין זה אינו שייך לאברים, ואי אפשר לומר שגם באברים עצמם יש התכללות (כהלשון במאמרים הנ"ל);

אבל, ע"פ המבואר בהתוועדות הנ"ל, שגם בהדם שבאברים יש התחלקות (בחיצוניות) לפ"ע האברים שבהם הוא נמשך, והיינו מה ש"הדם הוא הנפש" ממשיך חיות פרטי לכל אבר ואבר, שהחיות שהדם ממשיך לכל אבר היא חיות המתאימה לענינו הפרטי של האבר ההוא, נמצא, שיש יחס בין הדם המחי כל אבר ואבר לבין החיות הפרטי של האבר ההוא. ומזה מובן, שהדם הנמצא באיזה אבר ומחי אותו, שייך לאותו האבר הפרטי דוקא, ולכן, הקזת דם באבר פרטי ופעולתה על שאר האברים היא ראי' על התכללות האברים.

יש להוסיף עוד ראי' לזה שהדם מתחלק בכל אבר לפי ענינו של האבר ההוא, ובזה הוא מחי כל אבר לפי ערכו דוקא (חיות פרטי), ממש"כ בפירוש בהמשך תרס"ו ע' רעו (בהוצאה החדשה - ע' שסז), וז"ל^כ: "אנו רואים בכלי הרגל להילוך, ובכלי היד לפעול פעולה, שבודאי יש בהם בחי' הרכבה גשמיות בגידים ודם שבהם, שמורכב בהם באופן שיחייב מזה תנועת הרגל להילוך או תנועת היד לפעול הפעולה, ואם היה ההרכבה בהם באופן אחר, לא היה הרגל פועל ההילוך, והיד לא הי' פועל הפעולה והמעשה. . לפי אופן כח ההילוך כן היא המזיגה הרוחניות בדם וגידים שברגל באופן שתפעול פעולת ההילוך. . שהאור והחיות הוא מה שנתמצם לבוא בבחי' גילוי, והיינו להיות בבחי' אור פנימי, לכן מתהווים ממנו הכלים לפי מזגם ותכונתם שיהיו ראויים לקבל". עכ"ל.

והנה, הביאור בהתוועדות הנ"ל שגם בדם (שבו מאיר החיות הכללי) יש התחלקות פרטי לפ"ע כל אבר ואבר - הוא רק בנוגע לחיות הפרטי, ואילו

(כ) לכאורה הי' אפשר לומר, דמה שמבואר במקומות אלו שהחיות הנמשך ע"י הדם הוא חיות כללי בלבד ואינו מתחלק לפ"ע אברי הגוף כלל, הוא, כי עם היותו מחי כל אבר ואבר לפ"ע (כמבואר בהתוועדות), מ"מ, כיון שבפנימיותו הוא למעלה מהתחלקות (כמבואר שם), לכן הנה במהותו הוא חיות כללי שלמעלה מהתחלקות.

אבל, ראה סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 222 ואילך ובהערה 24 (וראה גם שם ס"ע 230 הערה 21. ע' 232), שחיות הדם הנמשך לכל האברים הוא באופן שכל האברים מקבלים את אותה החיות בשווה (וכפי שרואים בפשטות, שמהלב נמשך דם לכל האברים - בכל האברים אותו הדם) - ודלא כהכח והחיות הפרטי הנמשך מהמוח לכל האברים לפ"ע כל אבר ואבר. עיי"ש. וראה גם בהמשך ההתוועדות (התוועדויות תשמ"ח ח"ב ע' 275) דזהו החילוק שבין תורה למצוות. עיי"ש. וצע"ק.

(כא) המבואר שם הוא אם האור והחיות הם לפי אופן מזיגת החומר, או שמזיגת החומר הוא לפי אופן האור והחיות כו'. ואכ"מ.

במאמרים הנ"ל מבואר שע"י הדם נעשה התכללות האברים (לא רק בחיות הפרטי שלהם, אלא) גם בכחות הפרטיים ובמזג ותכונה שלהם, ולכאורה, זה א"א לומר שהכחות הפרטיים כלולים בדם (שבו מאיר החיות הכללי)^{כב}, וא"כ, הדרא קושיא לדוכתא - מדוע ע"י הדם נעשה התכללות בכחות ובמזג ותכונת האברים?

ויש לומר, דכיון שהדם מחי' כל אבר לפי ענינו - חיות פרטי, והכחות הפרטיים נמשכים לאברים ע"י החיות הפרטי, לכן, כאשר נעשה התכללות בחיות הפרטי, ה"ז פועל גם על הכחות הפרטיים (ובפרט שהחיות הפרטי מלובש ממש באברים ובכחות שבאברים, ובמילא, כשנרגש בו ענין ההתכללות ה"ז פועל גם על האברים והכחות שבהם מלובש החיות). ומ"מ מובן, שאינו בדומה התכללות החיות הפרטי של כל האברים להתכללות הכחות הפרטיים של האברים^{כג}.

יב

והנה, עם היות שהחיות הפרטי הנמשך בדם להחיות את האברים ("הדם הוא הנפש") מתחלק בכל אבר לפי ענינו, מ"מ, התחלקות זו היא רק בחיצוניות. והיינו, שההתחלקות היא רק בנוגע לפעולתו באברים, אבל הדם עצמו הוא למעלה מהתחלקות - גם אחרי שנמשך באברים, שלכן, גם בנוגע לפעולתו באברים ישנו קישור וחבור בין הדם המחי' אבר אחד לדם המחי' את שאר האברים, וכמבואר בהתוועדות שם.

ועפ"ז יש לומר, דמה שרוב המאמרים המבארים את ב' הבחי' בחיות מבואר, שב' הבחי' הם החיות הכללי והכחות הפרטים, ואינו מוזכר כלל ע"ד החיות הפרטי (כנ"ל ריש סעיף ח), הוא מפני, שהחיות הפרטי אינו דומה לכחות הפרטים, עד שאי אפשר לומר שב' הבחי' בחיות הם חיות כללי וחיות פרטי.

והיינו, שבחיצוניות הנה החיות הפרטי מתייחס אל הכחות הפרטים, שהרי החיות הפרטי מתלבש בכל אבר בפ"ע ומחי' כל אבר לפ"ע ענינו של האבר ההוא, דמזה מוכרח שחיות זו מתלבשת באברים ע"י התעסקות ושינוי, והרי

כב) ובסגנון ההתוועדות: כחות - מצוות, אברים; חיות פרטי - תורה, דם.

כג) ועפ"ז, המבואר בכ"מ (ראה ספר הערכים כרך א' ע' צט-ק. וש"נ) בהחילוק שבין התכללות האברים זה מזה להתכללות באופן שכולם שויים ממש - שייך יותר להתכללות כחות האברים, ולא כ"כ בנוגע להתכללות החיות הפרטי של האברים. ולכאורה מדוייק זה גם בלשון המאמרים. וצ"ע ובירור.

ענין השינוי והתעסקות שייך רק בכחות הפרטים, ולא בחיות הכללי שנמשך בדרך ממילא ואינו משתנה;

אבל, בפנימיות הנה החיות הפרטי מתייחס אל החיות הכללי, כי ההתעסקות ושינוי שבחיות הפרטי היא רק בנוגע לפעולתו באברים, אבל החיות עצמה נשארת במהותה (גם אחרי שנמשך באברים) למעלה מהתחלקות, ובמילא גם - למעלה משינוי והתעסקות.

[וע"ד הלימוד בענינים פרטים שבתורה, דעם היות שהלימוד בענינים פרטים הוא ענין של התעסקות בענין פרטי, ויש בזה התלבשות ושינוי, מ"מ, פעולת הלימוד היא (לא בדרך התלבשות, כ"א) "בדרך מלמעלה למטה" - בדרך ממילא. וכמבואר בהתוועדות שם. והיינו מפני שמהות התורה (גם אחרי שנמשך ונתחלק לענינים פרטים) הוא למעלה משרש הנבראים, כנ"ל שם].

אמנם, עדיין צריך ביאור מש"כ בתו"ח שם בנוגע להתכללות שע"י הדם, ש"מזיגה והתכללות זאת באה מצד כלי האברי' דוקא, כשכחות הרוחניים באים בהתלבשות בגשמיות בבשר וגיד' שהן העורקי' (שנק' נערוין) שמתפשטי' מן המוח שבראש, כמשי"ת, וכמ"ש במ"א, משא"כ קודם ביאת הנפש בהתלבשות הכחות בכלי האברים ה' כל כח נבדל מזולתו". עכ"ל. ולכאורה, אם נאמר שהחיות הפרטי הנמשך מהדם (כמבואר בהתוועדות הנ"ל) הוא (בפנימיותו) למעלה מהתחלקות לפרטים, א"כ, מדוע נעשית ה"מזיגה והתכללות" רק כשבא בהתלבשות בגשמיות?

ולכאורה יש לומר, דמש"כ בתו"ח שם שהתכללות האברים בפנימיותם היא רק "כשכחות הרוחניים באים בהתלבשות בגשמיות" קאי רק בנוגע להתכללות הכחות (ומדוייק בלשון המאמר, עיי"ש), ולא בנוגע להתכללות החיות הפרטי. והיינו, שהחיות הפרטי הנה בפנימיותו הוא למעלה מהתחלקות, ורק בהתלבשותו בגוף ה"ה מתחלק להחיות את האברים כל אבר לפ"ע, ומ"מ, כיון שבפנימיותו הוא למעלה מהתחלקות, לכן, ע"י הדם - שבו מלובש החיות הכללי - מתגלית העדר ההתחלקות של החיות הפרטי ג"כ (וזה פועל גם על הכחות וגם על מזיגת האברים, כנ"ל סוסי"א).

והנה, בסה"מ ת"ש ע' 62 מבואר^{כד}, שגם עצם הנשמה שאינה מלוכבת בגוף גם היא מקושרת בגוף, ומטעם זה א"א לנשמה אחת להתלבש בשני גופים כב"א. ומבאר שם, דזהו "מפני שהעצם מוגדר ומקושר בהאור, וטעם הדבר צריכים לומר שזהו מפני שהנפש המלוכבת בגוף עם היותו הארה ומקצת הנשמה הנה עם זה ה"ה עצמי ג"כ, היינו, דעם היותו הארה ולא עצם דזהו ההפרש בין הנשמה הנשארת למעלה להנשמה המתלבשת בגוף, דהנשמה הנשארת למעלה היא עצם והנשמה המתלבשת בגוף היא הארה, ככל זה להיותה הארת עצם הנשמה יש בה מעלת עצמי כמו שהוא בהנשמה עצמה. . ובהמדרי' פרטים שבנפש המלוכבת בגוף הוא האור וחיות כללי שמחי' את הגוף בכללותו, וממנה הוא מה שכחות הנפש מתלבשים בהאברים". עכ"ל.

ולכאורה, ע"פ המבואר לעיל שהמהות של החיות הפרטי הוא כמו החיות הכללי, ומה שהוא "פרטי" הוא רק בחיצוניותו (היינו בנוגע לפעולתו על האברים) - יש לומר, שגם בנוגע לענין זה שהאור וחיות הכללי שמחי' את הגוף בכללותו הוא עצמי (עם היותו הארה) והכחות הפרטים המתלבשים באברים הם הארה בלבד, הנה מדריגת החיות הפרטי המחי' כל אבר בפ"ע משתווה גם בזה להחיות הכללי. דכיון שבמהותו אינו משתנה, וההתעסקות ושינוי הוא רק בחיצוניותו, לכן, במהותו ה"ה עצמי כמו החיות הכללי.

ויש לקשר זה עם המבואר בסה"מ ח"ה ע' רכה בנוגע לחיות המתפשט להחיות את הגוף, "דזה שהחיות המתפשט מהנפש מחי' את הגוף הוא לפי שהוא דבוק בהנפש עצמה שהוא חי בעצם [כי הדרגא דהתפשטות החיות (מצד עצמו) אין בכחה להחיות דבר, וזה שהחיות המתפשט מהנפש מחי' את הגוף הוא לפי שהוא דבוק בהנפש היא חי בעצם]". עכ"ל (וש"נ).

וממשיך לבאר שם: "ויש להוסיף, דזה שבהחיות המתפשט להחיות את הגוף מתגלה הענין דחי בעצם (בזה שביכלתו להחיות את הגוף), אף שעצם הוא למעלה מהתפשטות, הוא, לפי שהענין דחי בעצם הוא (גם) העצם של החיות המתפשט". עכ"ל. ובהערה 79 שם: "לכאורה, עד"ז הוא באור, ש"מהותו הוא המאור" (סה"מ תש"ג ע' 174. ובכ"מ). אבל יש לומר, דזה שאור מהותו הוא המאור הוא - שכל מהותו הוא גילוי המאור, היינו שישנם שני ענינים: המאור עצמו וגילוי המאור. משא"כ בחיות, באם מהותו של החיות הי' זה שהוא "גילוי

(כד) וראה גם סה"מ תרצ"ב ס"ע רז ואילך. תשכ"ט ס"ע מט ואילך.

הנפש", לא הי' מתגלה בו הענין דחי בעצם. ולכן צ"ל שמהותו של החיות המתפשט הוא הענין דחי בעצם עצמו כמו שהוא בגילוי". עכ"ל.

ועפ"ז נמצא, שגם בנוגע לבחי' החיות הפרטי יש לומר דעם היות שהיא הארה בלבד מעצם הנשמה, מ"מ, "יש בה מעלת עצמי כמו שהוא בהנשמה עצמה". וכמוכן גם מזה שהמבואר בסה"מ"מ שם בנוגע לחיות המתפשט הוא דוגמא לאור הממלא (ובחי' חי בעצם היא דוגמא לאור הסובב).

וזהו מה שממשיך לבאר שם: "דע"י שני הענינים שבהחיות המלוכש בהעולם - שבגילוי הוא חיות מוגבל, ושבפנימיות הוא בלתי מוגבל (שלכן ביכלתו להוות את הנבראים, כנ"ל) - ישנם דוגמת שני ענינים אלה בהעולם. דבחיצוניות, החיות שהעולם צריך אליו הוא רק חיות מצומצם ומועט. . ובפנימיות העולם, נרגש הפנימיות של החיות שבו, דזה שיש בו הכח להחיות הוא לפי שהוא דבוק בהדרגא דחי בעצם". עכ"ל. וע"ד הביאור בהתוועדות הנ"ל בנוגע לבחי' החיות הפרטי ובנוגע ללימוד התורה בענינים פרטיים.

ואולי אפשר לקשר זה גם עם המבואר בלקו"ש חי"ט ע' 248 ואילך (נעתק לעיל סעיף ה), וז"ל: "הגם אז דער חיות פרטי איז לכאורה א נידעריקערע דרגא אין חיות ווי דער חיות כללי. . איז אבער פאראן א מעלה אין דעם חיות פרטי אויפן חיות כללי (ביז אז אין אים טוט זיך אויף א דבר חדש):

"דאס גופא וואס חיות כללי איז ניט פארבונדן מיטן ענין הפרטי פון יעדן אבר, איז א באווייז אז אין אים דריקט זיך ניט אויס די שלימות החיות ממש, וואס דערפאר נעמט ער ניט דורך אויך דעם ענין הפרטי פון דעם אבר. דוקא אין דעם חיות פרטי, וואס נעמט דורך די אברים מצד זייער ענין הפרטי - און אין אן אופן פון חיות, וואס נעמט זיי דורך אינגאנצן - דריקט זיך אויס שלימות החיות ממש". עכ"ל. ועיין בהמשך הענין שם (נעתק לעיל בסוף סעיף ה).

אבל, יש להעיר מהלשון בסה"מ תש"ה ע' 121 (המיוסד על ד"ה אז ישיר תרס"ה - שעליו מיוסד ד"ה זה ת"ש שבסה"מ ת"ש שם) כ' שבנפש ישנם ב' ענינים, והם (א) האור והחיות כללי דנפש המחיי' את הגוף, (ב) כחות הנפש המתלבשים בהאברים, דאור וחיות הכללי הוא העצם וכחות הנפש הם האור". עכ"ל. ובה"קיצור" שם (ע' 122) כ': "א) החיות הכללי הוא עצמי, (ב) חיות האברים הארה". עכ"ל. ובהו צריך ביאור אם הכוונה בבחי' הב' היא רק לכחות הפרטים (ועפ"ז הנה מש"כ בהקיצור שבחי' הב' הוא חיות האברים הכוונה ע"ד

המבואר לעיל סעיף ז שהכחות הם החיות של האברים), או שהכוונה בבחי' הב' גם לחיות הפרטי (שלכן כ' שהוא החיות של האברים) - ודלא כמבואר לעיל. וצע"ק.

ועדיין צריך עיון ובירור בכהנ"ל.



ארבעה ענינים בגילוי תורת החסידות (א)*

הת' שמואל שי' רסקין
מנ"ש במתיבתא



בקונט' עניינה של תורת החסידות אות א', נאמר:

"בנוגע לענינה של תורת החסידות - והחידוש שבה על חלקי התורה שנתגלו לפניה - נאמרו ביאורים רבים. ומהם:

(א) בזמנו של הבעש"ט היה העולם במצב של התעלפות, וע"י גילוי הבעש"ט ותורת החסידות, נתעורר העולם מהתעלפותו.

(ב) "חסיד הוא שעושה לפניו משורת הדין" (וכמרז"ל "שורפן חסיד - אע"ג שמזיק לו").

(ג) "מעלת החסידות הוא שהכחות הטבעיים נעשים כחות אלקים". וכאמר רבינו הזקן בעל התניא והשו"ע "כל ענין החסידות הוא לשנות טבע מדותיו": לא רק לשנות מדותיו הטבעיים אלא גם - "טבע מדותיו".

(ד) תורת החסידות חידשה אשר כל אחד ואחד, גם מי שאין לו נשמה גבוהה וגם לא זיכך את עצמו, יוכל להשיג אלקות. כי ע"י זה שתורת החסידות ביארה את הענינים של חלק ה"סוד" שבתורה וקירבתם אל השכל בדוגמאות ומשלים מכחות ותכונות הנפש - "מבשרי אחזה אלוקה" - ניתנה האפשרות לכא"א להשיג גם חלק זה שבתורה; ולא

(* מתוך שיעורים שנמסרו בישיבה.

רק בהשכל שבנפשו האלקית, אלא גם בהשכל שבנפשו השכלית עד - בהשכל שבנפשו הבהמית".

והנה, בקונטרס עניינה מביאר כ"ק רבינו את מהותה של תורת החסידות. ונקודת הענין אשר החסידות הוא ענין עצמי ועם זאת הוא משפיע ומשנה את כל הפרטים. ענין היחידה שמחיה בחיות חדשה את שאר כוחות נרנ"ח.

וכאשר כותב נקודה זו אשר החסידות עניינה הוא יחידה, מבואר בהערות אשר כל הביאורים שנאמרו באות א' אינם שייכים באמת לולא היחידה:

בהערה 40 אודות הטעם הד' שחלק הסוד שבתורה בא בגילוי, וז"ל: כי רק מצד סדר ההשתלשלות שבתורה ישנה הגבלה זו, שחלקי הפשט רמו ודרוש שבתורה יהיו בגילוי וחלק ה"סוד" יהי' בעלם. אבל מצד עצם מהות התורה, בחי' יחידה, אין חילוק בין חלק הסוד שבה לשאר החלקים, וגם הסוד יכול להיות בגילוי.

בהערה 41 אודות הטעמים הב' והג': מצד בחי' נרנ"ח, האדם הוא במציאותו עדיין, אלא שעובד הוא את בוראו. ומכיון שהוא במציאותו, הרי (א) כוונתו בעבודתו הוא בשביל הגילויים (שבכללות זהו"ע הנהגה ע"פ דין, כמבואר בד"ה פדה בשלום הנ"ל סעיף שעו), כי גם בבחי' חי' ישנו איזה מבוקש (ד"ה וזאת התרומה עת"ר. קונט' העבודה פ"ה). (ב) לא נשתנה טבע מדותיו, ורק שמנצל את מדותיו לאהבת ה' וכו', משא"כ מצד בחי' יחידה, מתבטל הוא ממציותו לגמרי, ולכן (א) אין שום מבוקש בעבודתו - ההנהגה דלפנים משורת הדין. (ב) נשתנה גם טבע מדותיו (מגבורה לחסד ומחסד לגבורה וכו').

ובהערה 42 בנוגע לטעם הראשון: כי ההתעלפות היא רק בנוגע לגילויים ולא בעצם הנשמה, בחי' יחידה, שלכן אפשר להעירו.

מכל זה מוכח אשר ד' הטעמים מכוונים כנגד ד' הבחינות נרנ"ח, וטעמא בעי.

ב

לשם הבנת הדברים יש להקדים הקדמה כוללת (המיוסדת על כו"כ מקומות בחסידות, ובעיקר על המבואר בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' יתרו, ובעוד מקומות):

הרמב"ן בתחילת פירושו על התורה מבאר מה שבמעשה בראשית נאמרו שלשה לשונות: בריאה, יצירה ועשיה. ומבאר אשר בריאה היא מילה הקיימת בלה"ק רק ביחס לבריאת העולם יש מאין, כי עניין הבריאה הוא "יש מאין". ענין היצירה הוא מלשון ציור, היינו, שהחומר ההיולי המופשט שנברא מקבל ציור וצורה. ועשיה פירושו תיקון הדבר כפי שהוא נראה לבסוף. עיי"ש בארוכה.

ביאור הדברים בנוגע לענייננו: בכל פעם שמצב אחד עובר למצב אחר השונה ממנו בתכלית, ישנם את שלשת השלבים של בריאה, יצירה ועשייה.

הדוגמא המקובלת לכך היא מהיחס שבין האדם לעולם שסביבו המתבטא בשלשה שלבים: מחשבה, דיבור ומעשה. היחס ל"זולת" במחשבה הוא שהאדם נותן מקום לזולת וחושב עליו. בדיבור כבר נוצר קשר אמיתי עם זולתו, אם כי עדיין רק עם "זולת" שעומד ברמתו ואיתו שייך לשוחח, שהרי לא שייך לדבר לדומם צומח או חי. אח"כ במעשה יכול האדם להשפיע ולשנות את כל העולם שסביבו.

בסגנון אחר, גם כאשר אדם רוצה לבנות בנין, יש שלשה שלבים ביחס שבין האדם לבנין: יש את האדם עצמו שהוא איננו בנין ואפילו לא בנאי, אלא שעלה ברצונו לבנות בנין. מציאות הבנין אצל האדם מתחילה כאשר האדם חושב ומהרהר אודות הבנין, תפקידו ויעודיו. ברור, שבשלב כזה הדבר היחידי שנרגש הוא האדם, מה האדם צריך מהבנין, ולא מה הבנין צריך מהאדם.

בשלב השני, יושב האדם וצר צורה ע"ג דפים ותרשימים של תוכניות לבנית הבנין. כאן ה"ז כבר "מחוץ לאדם", אלא שאין זה עדיין עצים ועפר פיזיים - מורגש כאן שיש יוצר ויש תוכנית המובילה למטרה מסויימת, שימוש לאדם.

רק בשלב השלישי מתקבל בנין ממשי מחומר ולבנים, בו רק אחרי התבוננות מרובה ומדוקדקת בכל תכניו ניתן להכיר שיש יוצר שרואה תכלית מסויימת בבניה.

אמנם באמת, יש שלב קודם לשלב הראשון שהזכרנו, והוא (בסגנון המשל האחרון) האדם עצמו עוד קודם שהחל לחשוב ולתכנן בניינים.

אם נחלק את ארבעת השלבים לשניים, נקבל שנים שהם "אדם" ושנים שהם "בנין". השנים שהם אדם זה האדם עצמו, והיחס שלו כלפי הבנין (-)

מחשבתו). שנים שהם בנין זה הבנין עצמו (הפיזי), והיחס שלו כלפי האדם (דפי התוכניות).

גם בעולם כפי שהוא לפנינו אנחנו יכולים לפגוש את אותם ארבעת השלבים: מדבר, חי, צומח ודומם. אם נחלק אותם לשניים, נקבל שניים שעיקרם הוא "נפש" ושניים שעיקרם הוא "גוף" (למרות שבאמת יש גוף ונפש בכל אחד מהם): האדם המדבר מתאפיין בהיותו יצור בעל נפש ולא בעל גוף, למטה ממנו הבעל-חי, שגם הוא בעל נפש ורצונות עצמאיים, אלא שכל רצונותיו מתמקדים בגופו.

ואילו ה"גוף": בדומם אנו רואים רק גוף (אף שגם בדומם יש נפש וחיות רוחנית, ואכ"מ), והצומח שהוא גוף עם מעט חיות שכל כולה היא צמיחה וגידול לגוף.

מקורם של ארבעה עניינים אלו הוא כמובן בבורא יתברך, שגם הוא נקרא בשם ההו' הכולל ארבעה אותיות: יו"ד, ה"א, וא"ו וה"א, שגם הם רומזים על אותו הדבר כפי שהוא אצלו כביכול.

היו"ד רומזת על חכמתו ית', אות ה"א רומזת על ספירת הבינה - בה מתחיל להיות מקום ומציאות לעולמות (כמו באדם החושב על בנין). אות הו"ו מורה על ששת המידות העליונות, וששת ימי בראשית בהם "אמר" הקב"ה וציוה על בריאת העולם - העולם כפי שהוא מתקבל מהבורא. ואות ה"א האחרונה מרמזת על ספירת המלכות שהיא מקור העולם והנבראים בפועל.

גם באדם אנחנו מוצאים את אותם ארבעה עניינים: כח המעשה של האדם הוא פיזי, כל כולו מתייחס אך ורק לדברים הקיימים מחוץ לאדם וכמעט ולא נרגש בו החיות הנפשית של האדם. למעלה מזה הרגש של האדם, כאן כבר נרגש שיש אדם האוהב וירא, אך עדיין אין כאן "אדם נטו", כל אהבה ורגש מתייחסת לדבר חיצוני לאדם. מעבר לכך יש את השכל וההבנה של האדם, שם מתגלה האדם כפי שהוא מתבונן וחושב על דברים מופשטים, ואפילו על דברים הגבוהים ממנו עצמו, ללא שום יחס לדבר חיצוני. אך, כמובן גם כאן הדיונים השכליים הם על דבר חיצוני (אמנם לא כברגש המתפעל כלפי דברים חיצוניים לגמרי, מתייחס השכל לדברים באובייקטיביות כאילו הם אינם קיימים במציאות). ואז בא הרצון שבו נרגש רק האדם בלבד.

אלא שבקונטרס נוקט רבינו בד"כ את הסגנון: נפש (- מעשה), רוח (- רגש), נשמה (- שכל) וחיה (- רצון). ומבאר שכל ארבעת השלבים כאחד מגלמים את השלב החמישי והאחר, שהם תלויים בו והוא אינו תלוי בהם. כל מציאותם הוא מכיון שהוא נמצא, וכאשר מצליחים לגלות את הכח החמישי, היחידה, בתוך הנרנ"ח - משתנה מציאותם ומהותם של הנרנ"ח ומקבלת חיות אחרת לגמרי.

ג

והנה, אם נעמיק ונתבונן בכל אחד מד' הטעמים המוזכרים, נגלה כי הם הם ד' העניינים הנזכרים והמתבארים בקונט' כולו. ועל הסדר:

נתעורר העולם מהתעלפותו: מקור הדברים (כפי שהם מצויינים בהערה 2 שבקונט') הם ב"כתב יד לא נודע למי" שהודפס בסה"מ תרס"ג (ח"ב) בהוספות, מ"ט כסלו בליובאוויטש בסעודה". שם מובאים הדברים הכתובים כאן בשם הרה"ק ר' פנחס מקוריץ נ"ע, ומשמו הם מצוטטים בדרך כלל בשיחות.

נקודת הביאור בענין היא, שאחרי הגזירות והשמדות דשנות ת"ח ות"ט, ואחרי האכזבה עם בואו של ש"צ שר"י ואח"כ המחלוקת הגדולה בין רבי יהונתן אייבשיץ ליעב"ץ, היו בני ישראל במצב של התעלפות וחוסר חיות.

כאשר אדם מתעלף, קוראים בשמו כדי לעוררו מהתעלפותו (וכמבואר בחסידות שהשם מעורר את העצם ואכ"מ), וכך קרא הקב"ה בשם של ישראל, הוא הבעש"ט הקדוש שנקרא "ישראל" והוא אשר בכח תורת החסידות עורר את ישראל מהתעלפותם.

אולי לטעם הזה יש גם לייחס את משלו הידוע של אדה"ז מבן מלך שחלה, והתרופה היחידה שנמצאה לעוררו היה האבן שבכתר המלך והדברים ידועים. (- כן משמע לכאורה בלקו"ש ח"ל יט כסלו).

עוד יש להעיר, דהנה לאחר ג' תמוז נמצא על גליון הקונטרס האישי של הרבי בעצם כתי"ק ביאור בעניין, וכך כותב:

בכת"י שבהערה 2, שישאל היו בהתעלפות. ומכיון שהעולם "נתן בלבם", הרי כשהם בהתעלפות, במילא העולם במצב זה (ראה לקו"ת במדבר ה רע"ב).

בלקו"ת מבואר על הפסוק "וגם את העולם נתן בליכם" שכשם שהעולם מיוסד על ארבעה יסודות, כך גם ליבו של היהודי מיוסד על ד' יסודות (וכמבואר בתניא פ"א), וכאשר מתקן היהודי את ד' היסודות שבלבו מתקנים בדרך ממילא ד' היסודות של העולם.

ומכאן, שאם ליבו של היהודי בהתעלפות - העולם כולו בהתעלפות, וכאשר עוררו הבעש"ט ותורת החסידות את ישראל מהתעלפותם נתעורר גם העולם כולו מהתעלפותו.

(ולהעיר אשר בהתוועדות נאמר ענין זה ובארוכה, אלא שהוא לא הוגה בקונטרס).

חסיד הוא שעושה לפניו משורת הדין: ידוע הסיפור ששאלו את אדמו"ר הזקן "מהו חסיד". וענה ש"חסיד הוא שעושה לפניו משורת הדין" - וראיה לכך מגמרא מפורשת (מהנחה בלתי מוגה):

הגמרא בנידה בנידון קציצת הציפרניים אומרת: רשע זורקן, צדיק קוברן וחסיד שורפן.

התוספות שם מסבירים את ההבדל בין צדיק לחסיד, על יסוד הקביעה ששיריפת חלק מגוף האדם עלולה להזיק לו, והחסיד למען לא ייפגעו אחרים מציפורניו העלולים לגרום נזקים (כמבואר בגמרא שם) - ישרוף אותם.

זאת אומרת: ההגדרה של הצדיק היא מלשון "צודק", הוא לעולם לא יעבור על רצון הבורא, הוא תמיד יחפש וידקדק בכל דרך אפשרית שחלילה לא ייכשל בקיום מצוה. החסיד לא מחפש להיות צודק, הוא מחפש לתת את עצמו לקב"ה עד כמה שאפשר, הוא לא "מדקדק במצוות" הוא "מהדר במצוות". הוא מחפש תמיד לעשות "לפנים משורת הדין". שזה סודו של ה"חסיד" מלשון "חסד" - למעלה ממידת הדין והחוק.

הגמרא הזו, מהוה דוגמא לכל מקום בש"ס שנזכר "חסיד" שאין הוא רק צדיק כי אם גם "עובד ה'" החפץ למסור את עצמו לגמרי לעבודת הבורא.

וכך מספרת לנו הגמרא בברכות על החסידים הראשונים שהיו מתפללים תשע שעות בכל יום, הרבה מעבר לשורת הדין.

כך, שיטת החסידות באה ללמד את האדם, שאין הוא רק ביחס של עבד ואדון כלפי הקב"ה, וכדי שלא למרוד בו ח"ו הוא מחוייב לקיים את כל מצוותיו. אלא שיהודי אוהב את הקב"ה וחפץ לדבוק בו באמת בכל לבבו, בכל נפשו ובכל מאודו.

מעלת החסידות היא שהכוחות הטבעיים נעשים כוחות אלוהיים: אם לפני גילוי החסידות היה האדם עובד את הקב"ה, באה החסידות וחדשה שכל האדם אינו אלא חלק מהקב"ה, ועליו להתבטל לאלוקי שבתוכו באופן מוחלט. אלא, שהאדם וחושיו צריכים לתת לנפש האלוהית הנמצאת בתוך האדם להתבטא דרכו.

וכמו שכותב אדה"ז בלקו"ת (ד"ה אני לדודי) בפירוש דברי חז"ל "בטל רצונך מפני רצונו". הרצון הפנימי של היהודי הוא רצון אלוהי הבא מהנפש האלוהית, אלא שישנם רצונות חיצוניים של הנפש הבהמית, והם מפריעים לרצונות האלוהיים לפרוץ החוצה ולהתבטא, וע"ז נאמר "בטל רצונך" - החיצוני, "מפני" - העומד לפני "רצונו" וחוסם את דרכו. וכאשר תבטל את רצונך החיצוני יתגלה הרצון הפנימי, האלוהי.

ולכן, "כל ענין החסידות הוא לשנות טבע מידותיו". ישנה דרגה בה האדם נדרש לנצל את כוחותיו לקדושה. להעביר את כח האהבה מאהבה זרה לתאוות גשמיות לאהבת ה' לתורתו ולמצוותיה; ומיראה זרה ליראת ה' והדר גאונו. ענין זה נקרא "לשנות מידותיו הטבעיים" - היינו, שהמידה נשאר אתה מידה (כבעל חסד נשאר מידת החסד, וכבעל גבורה נשאר מידת הגבורה), ורק ההטיה הטבעית של המידה לענייני העולם משתנית ועוברת לקדושה.

למעלה מזה הוא "לשנות טבע מידותיו". האדם כלל איננו מוכרח בחסד או בגבורה, הוא בטל לאלקות בתכלית, והוא פועל כפי מה שנדרש באותה שעה, אם חסד - חסד ואם גבורה - גבורה.

ובסגנון אחר, ע"פ המבואר בתו"א על מאמר הגמרא: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי (אחי) אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה, שהחריבה את ביתו, ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו, ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת? ואני שמעתי עליך, שאתה יושב ועוסק בתורה, [ומקהיל קהלות ברבים], וספר מונח לך בחיך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני

אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו? תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש.

אמר לו: רבי מה אני לחיי העולם הבא? אמר לו: כלום מעשה בא לידך? אמר לו: מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים. אמר לו: אם כן מחלוקת יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי.

ולכאורה הדברים מתמיהים עד למאוד: רבי חנינא בן תרדיון יושב ועוסק בלימוד התורה ברבים, מעורר יהודים ללימוד התורה נגד פקודתה של מלכות הרשעה. והוא שואל: "מה אני לחיי העולם הבא?". ועל כך עונה לו רבי יוסי בן קסמא: "כלום מעשה בא לידך?", וכי זכות זו בלבד, עליה נהרג, איננה כדאית לעולם הבא.

והתמוה מכל היא תשובתו של רבי חנינא בן תרדיון: "מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים" - האם זה ה"מעשה שבא לידו" של אותו מעשרת הרוגי מלכות שאף בריה אינה יכולה לעמוד במחיצתם, הכי רק בשביל מעשה זה מזומן הוא לחיי העולם הבא?

אדמו"ר הזקן מבאר בתורה אור, כי רחב"ת תמה האם כל עבודתו ומסירות נפשו אינם נובעים מטבעו ורגילותו, בהיותו בעל מרה שחורה האוהב את המושכלות, ייתכן שימסור נפשו עבורם. ולכן שאל "מה אני לחיי העולם הבא?". דוקא אותה פעולה של נתינת צדקה בריבוי, המורה על טבע המרה הלבנה וההתפשטות, מוכיחה כי כל פעולתיו לא היו אלא לשם שמים בלבד.

אם נתבונן בדברים: אין ספק, שגם ללא המעשה של נתינת הצדקה, ברור היה לר' יוסי בן קסמא שרחב"ת לא עובד את עצמו ח"ו. כאן מדובר בדרגה גבוהה מאוד של עשיה, מסירות נפש באותם דברים שלאדם אין "חוש" בהם מצד עצמו, מורה שאין כאן יהודי העובד את ה' - אלא יהודי הבטל לאלוקות בתכלית וכל כולו אינו אלא "לשמש את קונו".

דרגה נפלאה זו, היא המטרה של החסידות - "הכוחות הטבעיים נעשים כוחות אלוקיים". אין כאן דבר נפרד ממנו יתברך, כי האדם כולו הוא כלי ומשכן לבורא ולעבודתו ית'.

ג

ע"פ הנ"ל יובן הטעם והסיבה שנבחרו דוקא ארבעה ביאורים אלו:

הטעם הראשון - לעורר את העולם מהתעלפותו - איננו מדבר על תורת החסידות, הוא מדבר רק על הפעולה של החסידות בעולם. ובזה גופא, לא מה חסידות מסוגלת לפעול אלא מה נפעל בפועל מהחסידות (וכהמשל דהאבן שבכתר המלך שכמובן אין עניינה להיות תרופה, אף שכמובן אין ענין גדול יותר מלהציל את בן המלך). ולכן בטעם הזה לא נרגש כ"כ "ענינה של תורת החסידות" בטהרתה.

לאידך בטעם הרביעי, שחסידות הביאה את החלק הסוד שבתורה ליד היבנת והשגת כאו"א מישראל - אין מדובר על פעולת החסידות, כ"א על החסידות כחלק בתורה שתפקידו לבאר עניינים בתורה, בלא שום קשר לפעולות בעולם ואפילו בישראל.

בשני הטעמים האמצעיים, ה"ז כ"מחשבה ודיבור". היינו פעולה בעולם באופן שנגש שזהו חסידות, וחסידות באופן שפועלת בעולם:

הטעם השני - שחסיד הוא שעושה לפנים משורת הדין - הרי שיש אדם, ויש לו רגש וכו' וה"ה מוסר את עצמו לעבודת ה' "אע"ג דניזוק מזה". וזה לפי שפעולת החסידות אינה רק באופן "יבש" להחזיר עטרה לישנה ולעורר מהתעלפות לחיים רגילים. כ"א חסידות משנה את החיים הרגילים וגורמת להולכים בדרכיה להיות עובדי ה' בכל ליבם ונפשם עד שהם מוכנים להנזק ולהקריב מעצמו עבור עבודת ה'. שבכללות ה"ז ענין האתכפא.

והטעם השלישי - שחסידות עניינה הוא שהכוחות הטבעיים נעשים כוחות אלוקיים - הרי שאין אדם, שהרי הטבעיים התבטלו ונהפכו לאלוקיים. ומה שנשאר הוא אלוקי הפועל בהאדם. בדרגה זו לא שייך לומר "אע"ג דמזיק לו" - כיון שלדידו אין נפק"מ באם הוא עובד במידת החסד או במידת הגבורה. וכל כולו נהיה אלוקות. ובכללות זהו ענין האתהפכא.

ובעומק יותר יש לומר, שבהדרגה הגבוהה הוא תורה בעצמה. בדרגה האחרונה הוא עולם בעצמו (וכמבואר לעיל בהערה ג, מהגהת כ"ק אדמו"ר על גליונו), ובשני הדרגות האמצעיות הוא בישראל שתפקידם להביא את התורה בעולם ובשני דרגות עד כמה שחדר בישראל.

ולהעיר שבלקו"ש חט"ו (שיחת וישלח-יט"כ) הובאו ג"כ ד' אופנים ב"הפצת המעיינות חוצה" וגם שם מחלקם באופן שהראשון הוא פעולה בעולם (הסוכ"ע נמשך במכ"ע, עד שיכול להיות מושג בהתבוננות בעולם),

האחרון הוא פעולה בהתורה (הפצת הסוד בתוך הפשט) והשני והשלישי הם שני סוגי פעולה בישראל (אמונה מושגת בשכל, ראשי בני ישראל נעשים קשורים על כאו"א מישראל).



בענין ה"מרירות", האם היא מכחות נפה"א או מקליפת נגה

הת' מנחם מענדל שי' גרינבערג
הת' לוי יצחק שי' הבהן כ"ץ
תלמידים במתיבתא

בתניא פל"א נתבאר מדוע דרושה ונחוצה ההתבוננות בשפלות האדם (בטבעו) דפרקים כ"ט ול' אע"פ שהתבוננות זו מביאתו לידי עצבות שהיא מק"נ (טוב שבנוגה). ונתבאר זה שם בב' שלבים: א. העצבות דרושה מפני שכך היא המדה לאכפאי לסט"א במינה ודוגמתה, ב. אין זה עצבות אלא מרירות והמרירות היא מגבורות קדושים והסיבה שצריך לעורר גבורות (קדושים) היא כדי להמתיק הדינים בשרשם.

וקשה ממה נפשך דאם אין זה עצבות (אלא מרירות שהיא מצד הקדושה) כיצד נתבאר קודם לכן שצריך עצבות שמק"נ כדי לאכפאי לסט"א במינה ודוגמתה - העצבות שהיא כחו של נה"ב (מרירות דגבורות הקדושים דנה"א אינה במינה של הסט"א) רואים מזה שזה עצבות תמוה הדבר כי מדת העצבות הרחיקה חכמי האמת ובפרט הבעש"ט ותלמידיו (ויש מאמר מהרה"ק ר' אהרן מקרלין: "עצבות איז ניט קיין עבירה צו וואס עצבות קען ברענגן קען קיין עבודה ניט ברענגן"). וכבוד לומר שע"ז יאמר רבינו בתניא להשים בזה אף לפרקים.

והנה בקובץ התמים (וארשא תרצ"ד - תרצ"ט) במדור שערי חסידות, הקשה אחד מהרבנים התמימים בהבנת דברי התניא כאן. ממאמר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ במאמר ד"ה דרשו את ה' בהמצאו שלשון המאמר שם: והגם דמרירות היא מק"נ אמנם זה הטוב שבנוגה כו' ומבואר בסש"ב פל"א דכך היא המדה

לאכפיא לסט"א במינה ודוגמתה כו' והקשה השואל שקשה להבין מה שכתוב בהמאמר שמרירות היא מק"נ ומביא מסש"ב פל"א הרי שם נאמר מפורש הל' בזה על עצבות דוקא ועל מרירות נאמר שם שהיא מבחי' גבורות קדושים (ומוסיף שהל' כפי הנראה מדויק כי כך כתוב במאמר של כ"ק אדמו"ר הצ"צ).

ובקובץ התמים (ד') כתה הר"י פייגין באריכות לתרץ קושייתו ותוכן דבריו הוא: דעל דברי התניא ישנה קושיא כנ"ל סעיף א' ומתרץ בהקדמה החילוק בין עצבות ומרירות: א: העצבות באה משום עצמו שעצב על מה שאינו במדריגה גבוהה שאינו בציור הנעלה שהי' ראוי ויכול להיות והוא יודע כי ציור אדם באמת הוא העובד את ה'. אבל לא מצד הרגש האלוקי בהטוב והיוקר באלוקות. אבל מרירות הוא שמתמרמר על ריחוקו מה' כי יקר אצלו ענין האלקות אמנם נראה לומר שאין זה עיקר ההפרש ביניהם כי הפרש הנ"ל תלוי רק ??? באה בהנ"א או הנה"ב אבל לא במהות ענין העצבות והמרירות ונראה לומר ההפרש במהות ענין העצבות ב: עצבות הוא חודש רק על אודות העבר ומזה הוא עצוב וממילא אין בזה חיות אבל במרירות הוא שמחמת ההתבוננות בשפלות מצבו או ריחוקו מאלוקות מתעורר לדכת מצבו ולהתקרב לאלוקות.

והנה המבין יבין כי המרירות שמהנ"א שנוגע לו רק הריחוק מאלוקות ממילא אין נוגע לו העבר רק בשביל להגבר ולהשנות את עצמו אבל אם באה מהנה"ב יכול להיות בב' אופנים הא' עצבות רק משפלות וישאר בזה אשר בזה יש סכנה שיפול ביאוש ח"ו אמנם יש עוד מין עצבות בנה"ב שאף שנקרא שבם עצבות מפני שהיא באה מישות עצמות שאינו בציור השלם כנ"ל אמנם במהות עינינו ובבחי' מרירות שמתמרמר לעולם ולזאת מצבו בשפל בדוגמת המרירות האמיתית שמהנ"א.

וע"כ י"ל על מדה זו אם כי היא מקליפת נוגה להיות שאין באי סכנה של נפילה רח"ל הרי זו טוב שבנוגה ומיני' ובי' אבא לשדי נרגא ואודותו דיבר רבינו בהתחלת הפרק.

ולפי זה יש לדייק במה שכותב רבינו בתניא אך באמת אין לב נשבר נקראים בשם עצבות כלל. אין כוונת רבינו לחדש ההפרש בין עצבות ומרירות לבד אלא שלב שנשבר הוא מרירות הנפש על ריחוקה מאור פני ה' (דוקא לאפוקי הרגש שלמות הציור) נקראים בשם עצבות כלל שיש מרירות שיש בזה

עצבות שע"ז מדבר רבינו בתחילת הפרק. אבל קרובה הוא כחוט השערה לעינן העצבות ולכן קראה רבינו בשם עצבות.

ועפ"ז נבין לשון כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ שקראה בשם מרירות כי בזה גילה שמה שרבינו קורא בשם עצבות הוא דוקא מרירות מהנה"ב שמביאה תועלת בעבודה. ע"כ תוכן דבריו.

אמנם בההערתיו הק' לתניא כתב כ"ק אדמו"ר בענין זה וזלה"ק: לכאורה אינו מובן, כיון שבאמת אי"ז עצבות כו', א"כ מהו כתבו: כל היא המדה וכו' האם מסביר דעה דהיפך האמת? - וי"ל בדא"פ: סדר התוצאות מהתבוננות הנ"ל (דגרוע מקשב"ק וכו') - שפלות ובטול ונבזה בעיני עצמו בתכלית, העדר המציאות והחיות (עצבות), אלא שאין זה נמשך (באם התבוננותו הוא כדבעי), כי תומ"י מתמרמר איך זה נפל כ"כ וכו' - ועל אותה הרגע דהעדר החיות מסביר, דכך היא המדה כו' דאפילו על הרגע "לא יחוש". - עפ"ז יומתק ג"כ כתבו (לאח"ז שביאר, שאין זה עצבות ואדרבה, בכ"ז ממשך) דעי"ז מהפך העצב דמילי דעלמא וק"ל. ועייג"כ לעיל רפכ"ו: העצב מצ"ע אין בו מעלה כו' העצב האמיתי וכו' במר נפשו כו". עכלה"ק

העולה מדבאיו הקדושים הוא שאין מדובר הפרק זה בשני מדריגות במרירות והפעם הא' שכתב אדמוה"ז מדבר אכן בעצבות כפשוטה (שהיא וודאי מק"נ עליה נאמר "לאכפיא לסט"א במינה ודוגמתה") ורק לאחר מכן באה על האדם מרירות עלי' כתב אדה"ס בהמשך הפרק שהיא מצד הקדושה.

וא"כ שאלת סעיף א' מתורצת בפשטות ללא צריך ביאור הר"י פייגין (דשני מיני עצבות)

ונותר לבאר כיצד תתורץ קושיית הכותב הנ"ל (בקובץ התמים) ממאמרי כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ וכ"ק אדמו"ר הצ"צ.

ובכדי להבהיר זה צריך לברר את המרירות המדוברת כאן היא מקדושה כפשטות לשון התניא או ענין אחר והנה ברשימותיו לתניא כותב כ"ק אדמו"ר בתחלת הפרק "והנה כו'. יש ג' בחי': מיני' ובי' אבא. מיתוק בשרשו. מיתוק בחסדים ביאורים עיין ביאור תניא" ושם נתבאר: "יש בענין זה ג' חילוקים. . הא' הוא מהעצבות ממילי דשמיא שמטוב שבנוגה, שע"ז אתכפיא סט"א במינה ודוגמתה, היינו שהרע דנה"ב נעשה כפוף מהעצבות שהוא ג"כ מהנה"ב רק

שהוא מהטוב שבו להעצב ממילי דשמיא, אבל לא שנהפך מהותו לגמרי, רק שבשעה זו בטלו רצונותיו הזרים ברתחת הדמים מפני שעצב על שהוא רחוק מה', ועז'נ מיני' ובי' אבא לישידי' בי' נרגא . . שאינו נק' עדיין בשם המתקה כ"כ. אבל עיקר ענין מיתוק הגבורות בשרשן הוא . . לעורר גבורות קדושות בנה"א ממקור הגבורות שהיא בינה שבנה"א כנז' פי"ג להתבונן ולהעמיק דעת בגדולת ה' ב"ה . . שעי"ז יבין היטב ריחוקו מה' ויבוא עי"ז למרירות אמיתית", עכ"ל.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא: למה מכוון המאמרים הנ"ל שמרירות הפל"א מק"נ בשעה שפשט התניא (ע"פ ביאורי כ"ק אדמו"ר) הוא: שאין בין מרירות לק"נ ולא כלום!

[ואולי יש לבאר בדא"פ^א הכוונה בהמאמרים הנ"ל כך: דכיון שכללות ההתקרבות לאור ה' שע"י המרירות יסודה ותחלתה הוא בהתעוררות העצבות שבסיבת ההתבוננות בשפלות האדם (וכדמשמע מהערת כ"ק אדמו"ר שאי אפשר בלאו הכי ולעולם תקדם העצבות את המרירות תולדתה) לכן כשמדברים בכללות הענין אפשר לבאר שע"י המרירות שע"י (העצבות) דק"נ באים ומתקרבים לאור ה' וכמבואר במאמרים הנ"ל].



(א) באחד מקובצי התמים שלאחר-מכן כתב אחר לבאר ענין הנ"ל, וז"ל: " ובעצם שאלת השואל במאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א, שאומר שמרירות היא מקליפת נוגה, נראה לי להשיב בדרך אפשר ע"ד דאיתא באגה"ק סי' י"ב, והנה מודעת זאת שישראל בטבעם הם רחמנים וגומלי חסדים, מפני חיות נפשותם נמשכות ממדותיו ית' אשר החסד גובר בהן, כי עכלה"ק. והנה מה שכתב שנפשותיהם נמשכות הרי הכונה היא על נפש האלקית, ואיך נותן בזה טעם על טבע הנפש הבהמית וכדמסיים שם בפירוש בעמוד ב' לענין עבודת הצדקה וז"ל הנה מאשר יקרה וגדלה מעלתה במאד מאד בהיותו מבטל טבעו ורצונו הגופני מפני רצון העליון ב"ה ואתכפיא סטרא אחרא. ואזי אסתלק יקרא דקוב"ה כו' וכיתרון האור מן החשך דוקא כנודע עכ"ל, ובפירוש הוא בתניא פ"א שמדות הרחמנות וגמ"ח שבטבע כל ישראל הן מהטוב שבנוגה, וכאן אומר שהטבע הזה הוא מפני שבמדותיו ית' החסד גובר בהן, הרי על כרחך לומר שיש איזה אופן שיכולים לומר גם על הטוב שבנוגה שנמשך ממדותיו ית', א"כ ה"ה הכא אע"פ שמרירות היא ג"כ מהטוב שבנוגה מ"מ שייך על זה לאמר שיש בה חיות מגבורות קדושות", עכ"ל. ולכאורה אין דבריו עולים יפה ע"פ ביאור תניא שציין אליו כ"ק אדמו"ר (ברשימותיו, כדלעיל), שם נתבאר שמרירות - עכ"פ זו דפרק ל"א - אינה מנה"ב כלל, כ"א לנה"א לבדה.

שייכות השכל אל הרצון

הת' חיים אהרן שי' דריי

תלמיד בישיבה

בר"ה באתי לגני תשכ"ח (סעיף ט) מבאר שהשכל שייך לעולם אל הרצון, ולכן בשכל שייך ענין הניחומין וחרטה, דכאשר נעשה שינוי ברצון משתנה גם השכל. וממשיך, שהרצון הוא כח מקיף, ופעולתו על השכל היא לא בהתלבשות, והיינו שהוא בדרך סיבה בלבד, וא"כ, איך נעשה שינוי בשכל אחרי שנמשכים מהרצון. [משא"כ בשכל ומדות, דמה שנעשה שינוי במדות אחרי שנמשכים מהשכל הוא מפני שהשכל מתלבש במדות].

ומבאר זה (סעיף יו"ד) ע"פ מש"כ באוה"ת פ' נשא ובדרך מצוותיך מצוות בנין מקדש, דהנה כתיב כל אשר חפץ הוי' עשה, שהכל נעשה ע"י חפץ ורצון הוי' - כתר, ולכאורה, התהוות הנבראים היא מהע"ס שלמטה מהכתר, ובפרטיות יותר הנה ההתהוות היא מהמדות, ולמה אומר שההתהוות היא מהכתר - רצון. ומוסיף שאין לתרץ שכללות הבריאה הוא מהרצון ופרטי הנבראים הם מהע"ס, כי, גם כללות הבריאה הוא מספירת החכמה, וכמ"ש כולם בחכמה עשית - שכללות הבריאה (כולם) הוא מהחכמה, וא"כ, למה כתוב כל אשר חפץ הוי' עשה.

ומבאר ע"פ משל מפעולת האדם, שאפי' שהפעולה באה ע"י כח פרטי, מ"מ, בכדי שתהי' הפעולה הנה זהו מהרצון דוקא, וכמו"כ הוא גם באדם העליון, דעם היות שההתהוות היא מהע"ס, מ"מ, בכדי שיהי' נמשך מהע"ס שפע להחיות העולמות ה"ז ע"י הרצון - כתר, ולכן כתיב כל אשר חפץ הוי' עשה. והטעם ע"ז הוא כי הרצון הוא מעצמות הנפש, והכחות הפנימיים הם רק זיו והארה מהנפש. ומסיים, שלכן הנה כאשר משתנה הרצון נעשה שינוי וחרטה גם בשכל. עכת"ד.

ולכאורה צריך ביאור, דהנה, בקונטרס עץ החיים אות א' מביא, שבמ"א כתיב כל אשר חפץ הוי' עשה, שהכל נברא מחפץ ורצון הוי', ובמ"א כתיב בדבר הוי' שמים נעשו, שהעולם נברא בדיבור ומאמר ה'. ומבאר, שבהתהוות הנבראים ישנם ב' ענינים - חומר וצורה, חומר הוא גוף הדבר בכלל וצורה הוא הציור ותמונת הדבר. ונמצא, שהתהוות הנבראים היא מב' הענינים דחפץ

ודיבור, כי התהוות החומר היא ע"י הדיבור, והתהוות הצורה היא מרצון הוי' (שלא בא לידי גילוי בדיבור). וכמבואר תוכן ענין זה בכ"מ בדא"ח (ראה תו"א עמוד רמ"ד, ועוד).

ומסיים שם, דזהו ג"כ מש"כ כולם בחכמה עשית, דעם היות שצורת הנבראים היא מהרצון, מ"מ זהו דוקא כאשר הרצון מתלבש בכח החכמה. ומ"מ, התלבשות הרצון הוא דוקא בכח החכמה שהוא למעלה מהע"ס, והוא בחי' כח מה שבו ששם שורה אוא"ס ב"ה ומשך נמשך הציוור איך יהי' הצורה של כל דבר. ועד"ז מבואר בסה"מ תש"י ע' 15 וע' 17.

ועפ"ז צע"ק מש"כ בד"ה באתי לגני תשכ"ח, דמש"כ כולם בחכמה עשית (התהוות כללות הבריאה) קאי על ההתהוות שמצד הע"ס (וכהלשון במאמר "אין לומר דזה שנתהווה מהע"ס הוא פרטי הנבראים. . . שהרי גם כללות הבריאה התהוותה היא מהחכמה, כמבואר בכ"מ עה"פ כולם בחכמה עשית"), והרי, בקונטרס הנ"ל וסה"מ תש"י שם מבואר, דמה שהתהוות כללות הנבראים הוא מהחכמה קאי על החכמה שלמעלה מהע"ס.

ויש לומר הביאור בזה בב' אופנים: (א) שהכוונה בזה שאומר "שחכמה היא למעלה מכל הע"ס", היא רק לזה שהחכמה היא העליון שבהע"ס עצמם, ולא לזה שהחכמה נעלית יותר מהע"ס; (ב) שהכוונה בזה שאומר שהחכמה היא למעלה מכל הע"ס, היא רק לבחי' פנימיות החכמה דוקא, שזהו בחי' מה שבחכמה, שבחינה זו דחכמה היא למעלה מכל הע"ס והיינו למעלה מחיצוניות החכמה ושאר הט' ספירות.

והנה, הביאור בד"ה באתי לגני שם בנוגע לפעולת הרצון (כתר) על השכל (ע"ס) מיוסד גם על המבואר (בקיצור) בדרך מצוותיך מצוות בנין המקדש. וז"ל שם: "ענין המקיפים ופנימיים ששניהם צ"ל בבריאת העולם ובכל המשכת אלקות. . . כל אשר חפץ הוי' עשה הוא בחי' המקיף ודבר הוי' שמים נעשו הוא בחי' הפנימי", עכ"ל. והיינו שחפץ ורצון הוי' הוא בחי' מקיף ודיבור הוי' הוא בחי' פנימיות.

ולכאורה, עפ"ז, וע"פ בקונטרס עץ החיים שם ובכ"מ, שהתהוות שע"י חפץ ורצון הוי' הוא התהוות הצורה, והתהוות שמצד דיבור הוי' הוא התהוות החומר, א"כ, הי' אפשר לומר גם בנוגע להמבואר בד"ה באתי לגני שם, דמש"כ כל אשר חפץ הוי' עשה קאי על התהוות הצורה (אור מקיף), ומש"כ כולם

בחכמה עשית, וכן מה שההתהוות היא מכללות הע"ס קאי על התהוות החומר (אור פנימי). ומהו ההכרח לבאר כהביאור במאמר.

אלא, שההכרח לביאור שבמאמר מובן בפשטות מזה גופא שנוסף לפסוקים דכל אשר חפץ הוי' עשה ובדבר הוי' שמים נעשו ישנו גם הפסוק כולם בחכמה עשית. דמזה גופא מובן שההתהוות שמצד החכמה (כולם בחכמה עשית) אינה ההתהוות שמצד הדיבור (בדבר הוי' שמים נעשו), אלא ענין בפ"ע שלכן צריך פסוק בפני עצמו.

וי"ל הביאור בזה בדא"פ, שאחרי שבהרצון נמשך ענין הצורה ישנו עוד ענין עיקרי בהשתלשלות זו, והוא ענין החכמה, דענין החכמה אינו התהוות החומר (שזה נעשה ע"י הדיבור דוקא), ורק מה שהרצון ימשך בפנימיות.

וזהו הטעם שבד"ה באתי לגני אינו מביא את הפסוק בדבר הוי' שמים נעשו (המדבר בנוגע להתהוות החומר), כי שם החידוש הוא רק בנוגע להשייכות בין רצון וחכמה, והיינו מה שהחכמה היא כלי אל הרצון.

ונמצא דמה שמבאר בעץ החיים שהרצון הוא מתלבש בתוך החכמה אבל החכמה דווקא איך שהיא למעלה מהע"ס הדגש הוא איך שהרצון מובדל מהדיבור שלכן צריכים הב' פסוקים של בדבר הוי' שמים נעשו ושל כל אשר חפץ הוי' עשה ולפי זה החכמה היא רק כלי לרצון להוות הצורה ועפ"ז מביא הפסוק כולם בחכמה עשית שהם ענין אחד להוות הצורה משא"כ הדיבור שהוא מהווה החומר הוא דבר נפרד שלכן כנראה במוחש שכאשר אדם מדבר אי אפשר לשנות את הדיבור (אע"פ שנמשך מהמידות שנמשך מהשכל שנמשך מהרצון) דזהו מפני שענין הדיבור הוא להיות דבר בפ"ע דווקא (וכמבואר בכ"מ שכל ענין הדיבור הוא בשביל הזולת כו') ולכן הדיבור אין לו שייכות אל הרצון ובמילא הנה גם מצד הרצון הנה הרצון אינו העצם של הדיבור.

משא"כ בהמאמר שמבאר איך שהרצון הוא העצם של החכמה ושאר הע"ס שלכן ברצון ענין הניחומין וחרטה אע"פ שהרצון הוא למעלה מהע"ס שבזה נכלל ג"כ החכמה הוא כי כל ענין הרצון הוא להשפיע שיהא נמשך מהע"ס שפע להחיות העולמות ולכן מבאר ששכל נמשך מהרצון שכל ענין השכל (שזה ג"כ ענין החכמה) הוא גילוי והמשכת הרצון בפנימיות כי הרצון הוא עצם השכל ולכן גם לאחרי שהשכל נמשך מהרצון הנה כאשר נעשה שינוי בהרצון משתנה גם בשכל.

ביאור בד"ה באתי לגני תשל"ג

הת' מנחם מענדל שי' לברטוב

תלמיד בישיבה

מאמר זה מיוסד על פ"ג מהמשך באתי לגני תש"י ותוכנו הוא ענין קרירות וחמימות של נה"ב. שהנה"ב פועל על האדם קרירות בעניני קדושה וחמימות בעניני קליפה. ומוציא קווים אלו (קרירות וחמימות) בכמה ענינים: תורה, עולם, נש"י, קליפות.

ובביאור שני תנועות אלו, בנשמות ישראל מביא בהמאמר דברי הרב המגיד (אור-תורה סי' א' וסי' ו') אודות מה שנשמות ישראל עלו במחשבה קודם מחשבתו לברוא העולם. וזלה"ק: "לא הי' צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם, ולמה גלה להם מעשה בראשית כו', כמשל אב המצמצם את שכלו ומדבר דברי קטנות בשביל בנו הקטן כו' (ועד"ז הוא למעלה. וממשיך) ובהקב"ה העבר והעתיד שניהם שווים, והי' הוא ית' מתענג ממעשה הצדיקים, וצמצם את עצמו כו'. וממשיך לבאר בפי' הפסוק נעשה אדם בצלמנו גו' ע"פ משל מאדם שיש לו בן, שאף שהבן עבר מכנגד פניו והלך מאתו, עכ"ז נחקה הצורה של הבן במחשבה של האב. אך מי שלא הי' לו בן מעולם, לא יכול לומר שיהא נחקק במחשבתו צורת הבן שיהי' לו אח"כ, כי עדיין לא ראה אותו ולא הכיר צורתו, וזהו דרך בנ"א, אבל אצל השי"ת שייך זה לומר אף קודם שנבראו ישראל הי' נחקק צורתם במחשבה כמ"ש רד"ל ישראל עלו במח', כי אצלו ית' העבר והעתיד א'." עכלה"ק בהמאמר.

ומבאר רבינו שבענין יחוד הנשמות במאצילין ישנם שני דרגות, אחת ע"ד המשל מאב המשתעשע בבנו הקטן שהבן הוא קשור להאב עד שנקרא כרעא דאבוה שהוא אבר מאברי אביו. אבל בכ"ז אינו דבר א' עם האב. ודרגא הב' שיחוד הנשמה באלקות הוא באופן דכולא חד ואינו נפרד ממנו ית' כלל - ע"ד המשל מבן שנחקה צורתו במחשבת האב.

וב' ענינים אלו בעבודה הם שתחילה צ"ל במצב דקטנות - דרגא הא' דיחוד הנשמה במאצילה, ואח"כ בא ע"י עבודה להענין דגדלות - דרגא הב' בהנ"ל. ואלו ב' התנועות נותנים הכח לברר שתי הענינים דשטות דלעו"ז. הענין דקטנות (היינו כמו שהנשמה הוא בנפרד ומציאות לעצמו הקשור עם אלקות) מברר החמימות דלעו"ז, משום שבדרגא זו נחשבת העולם למציאות ודבר מה,

שיש לבטלו ולבררו. וע"י הענין דגדלות (היינו הנשמה כמו שהוא יחיד ומיוחד באלקות) נותן הכח לבטל הקרירות בעניני קדושה ולהמשיך תוספות אלקות בעולם.

יש להעיר ולהוסיף טעם בזה שבמשל הראשון, המדובר בביאור התחלת התורה במעשה בראשית קאי בכך קטן דווקא, כי זה שהשי"ת סיפר לנו מעשה בראשית הוא נתינת כח לביור וזינוך העולם. ולכן הוא בן קטן שענינו לפעול בעולם ולהפכו לקדושה כנ"ל. משא"כ במשל הב' המדובר הוא בכך סתם, לפי שמדבר בדרגות דגדלות, וק"ל.



דירה בתחתונים ובזבז האוצרות*

הת' שניאור זלמן שי' הלוי לוי
תלמיד בישיבה

בהמשך "באתי לגני תש"י" פרק י"א מבאר שכמו שבמלחמה בגשמיות, בכדי לנצח את המלחמה מבזבזים כל האוצרות, דבזבזו זה הוא למעלה מחשבון מדידה והגבלה, עד"ז הוא גם למעלה, שבכדי שבנ"י ינצחו את המלחמה לעשות לו ית' דירה בתחתונים, נותנים להם, ובאופן דבזבזו, את בחי' האוצר שלמעלה (שלמעלה מאור וגילוי).

ומבאר שם, שהטעם לזה שבשביל ניצוח המלחמה מבזבזים את כל האוצרות הוא מפני ששרש הנצח הוא בעצם הנפש, דשם (בעצם הנפש) אין שייך שום חשבונות. ועד"ז הוא גם למעלה, דשרש הנצח הוא בפנימיות הכתר, ולכן, בשביל ענין הנצחון מבזבזים את כל האוצרות שלמעלה.

ובד"ה באתי לגני תשכ"ח ס"ג מבאר, דמה שמבאר במאמר שם ששורש הנצח הוא בפנימיות הכתר, זהו בעיקר בכדי לבאר למה נתינת האוצרות הוא באופן של בזבזו. דזה שנותנים את האוצר בכדי לעשות דירה לו ית' בתחתונים,

(* בענין זה - ראה מש"כ בזה לקמן הת' לוי (ברא"ג) שי' שם-טוב (באופן אחר ממשית לקמן בפנים).

זהו מפני שהכוונה דדירה בתחתונים נוגעת בעצמות ("נתאוה"), שלכן, גם נתינת האוצר בכדי להשלים כוונה זו היא מעצמותו ית', בחי' האוצר שלמעלה מאור וגילוי. אבל זה ששורש הנצח הוא בפנימיות הכתר זה (בעיקר) טעם על זה שנתנת האוצר הוא באופן של בזבז.

ולכאורה אינו מובן, כשמדבר בענין דירה בתחתונים אומר שנותנים האוצר באופן שלמעלה מאור וגילוי אבל לא אומר שזה באופן של בזבז, ואח"כ אומר שנתנת האוצר הוא באופן של בזבז. ומזה מובן שישנם ב' ענינים - ענין אחד הוא דירה בתחתונים, שבשביל זה רק נותנים את האוצרות שלמעלה (אך לא מבזבזים אותם), וענין שני הוא נתינת האוצר באופן של בזבז. ובה אינו מובן, מדוע צריכים את בזבז האוצרות אם לא בכדי להשלים את הכוונה דדירה בתחתונים?

ולהבין זה צריך להקדים תחילה מה שהובא בד"ה באתי לגני תשכ"ט שבשביל לנצח המלחמה פותח המלך את כל האוצרות, אלא שבנצחון המלחמה גופא יש ב' מדרגות: א) נצחון המלחמה להרחיב גבול אוצרו, ב) נצחון המנגד. ומבאר שם, דבשביל הרחבת גבול ארצו אין המלך פותח את האוצרות באופן דבזבז (כי אולי לא כדאי לבזבז כ"כ כשלא מגיע לו כ"כ שלל), משא"כ במלחמה שבשביל נצחון המנגד, שאז מבזבז המלך את כל אוצרותיו.

ומבאר שם בהערה 84, וז"ל: "ואף שההון שמוציא בכדי להרחיב גבול ארצו הוא לפי ערך גודל המדינה שרוצה לכבוש (כנ"ל סי"א) - יש לומר, דבהנמשל, מכיון ש"נתאוה כו' דירה בתחתונים" דענין "נתאוה" הוא למעלה מטעם והגבלה - הרי אין שיעור כלל כמה הון כדאי להשקיע בשביל זה. אלא שאעפ"כ, זה קשור עם "חשבון" (שבשביל הענין ד"דירה בתחתונים" כדאי להוציא כל האוצרות) ואין זה באופן דבזבז, משא"כ נתינת האוצרות בשביל הנצחון - אינה קשורה עם "חשבון", כ"א בזבז. ולהעיר גם מד"ה באתי לגני תשכ"ט ס"ג". עכ"ל.

ויובן זה (ב' הענינים דדירה בתחתונים ונצחון המלחמה) בהקדם המבואר בלקו"ש ח"ו שמות ב' (ע' 19 ואילך) שבביהמ"ק התבטא אמיתית ענין האלקות, שגם העוה"ז הגשמי מכיר באמיתית האלקות, והיינו עי"ז שהתחתון גופא נעשה כלי לאלקות ומכיר גדולתו ית'. וממשיך דמ"מ, כיון שיש בזה מעלה

- שגם הנבראים התחתונים נעשים כלים לאלקות, לכן, אי"ז אמיתית הענין דדירה בתחתונים.

ומבאר וז"ל: "אין וואס באשטייט יע דער אמת'ער אופן פון "דירה בתחתונים" וואו עס פירט זיך אויס דער תכלית פון נתאוהה הקב"ה? זאגט דערם אלטער רבי אז דאס איז אין דער נידריקסטער נידעריקייט, אין דעם "תחתון שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחושך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וסט"א שהן נגד הוי' ממש לומר אני ואפסי עוד" - דאס מיינט: אין אזא תחתון וואס האט כלל קיין שייכות ניט צו אלקות. . . און אדרבה: ער איז פול מיט קליפות. . . וואס זיינען גאנצער וועגן שטעלט מיט. . . אני ואפסי עוד דעם סאמע היפך פון אלקות - נגד ה' ממש. . . ווען א איד נעמט די ענינים תחתונים וואס זיינען פול מיט קליפות וסט"א וועלעכע זיינען מנגד צו אלקות. . . (ניט דורך זוכן מגלה. . . ווייל אדרבה. . . נאר) דורך צעברעכן און מבטל זיין די סט"א אינגאנצן. . . אין אן אופן פון התחדשות דאס איז דער "דירה" וואס "נתאוהה הקב"ה". עכ"ל.

ועפ"ז יובן מה שכתוב בד"ה באתי לגני תשכ"ח, באמת ישנם ב' מדרגות: (א) מלחמה להרחיב גבול ארצו, שזה הולך בהנמשל על בירור עוה"ז - להוציא הטוב שבדברים הגשמיים שבשביל ענין זה נותנים את האוצר, אבל נתינת האוצר היא לא באופן של בזבז; (ב) מלחמה לנצח את המנגד, שזה הולך (כמבואר בהשיחה) על הקליפות וסט"א (שהם נגד ה'), שבשביל זה מגלים את האוצרות באופן של בזבז. וכמדויק בהלשון בד"ה באתי לגני תשכ"ח שם, דענין הבזבז הוא "בכדי לנצח את המנגד" דוקא.

והיינו דמש"כ בד"ה באתי לגני תשכ"ט שם שהענין דדירה בתחתונים קשור עם חשבון ואינו באופן של בזבז (ע"ד המלחמה להרחיב גבול ארצו), הוא ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ו שם בנוגע לענין הדירה בתחתונים שנעשה בכיהמ"ק, דעם היות שהמטה נעשה כלי לאלקות, מ"מ אי"ז דירה לעצמותו כיון שענין זה קשור עם מעלה. שמצד מעלה זו ישנו "חשבון" גם בנוגע לכח שנותנים למלמעלה בכדי להשלים את הכוונה, ואין מבזבזים את האוצרות.

משא"כ מצד אמיתית הענין דדירה בתחתונים - שגם התחתון שהוא נגד ה' ממש יהי' דירה לו ית' (ע"י המלחמה באופן של נצחון), הנה בשביל ענין זה מגלים את כל האוצרות שלמעלה באופן של בזבז - ללא חשבון מדידה והגבלה.

[וכמו שממשיך בלקו"ש ח"ו שם שמכיון שמדובר בענין שהוא התחדשות
שזה רק בכח העצמות לא יכול להיות ענין של גילויים, אלא דוקא ע"י כח שבא
מעצמות. וכיון שהכח לזה הוא מעצמותו ית' שלמעלה מכל ענין של חשבון
(השייך לגילויים) לכן נתינת האוצר היא באופן של בזבוז].

ויש להוסיף, שענין זה מובן גם מהמבואר בד"ה באתי לגני תשכ"ט שם
בהמשך המאמר, דענין הנצחון הוא להיות אתכפיא סט"א, אתכפיא דוקא, כי
הענין דועשו לי מקדש שבזה מדבר בתחילת ההמשך, נעשה בעיקר ע"י
העבודה דאתהפכא, דע"ז העולם נהפך להיות מקדש, משא"כ ענין הנצח (דכל
מה שהמנגד הוא בתוקף יותר הנצחון הוא ביותר) בעיקר ע"י העבודה דאתכפיא
שהסט"א הוא בתוקפה ובגבורתה.

וזהו סיום ההמשך ובשביל זה הוא התגלות אוצר העליון שעיקר ההתגלות
ובאופן דזבוז זה ע"י העבודה דאתכפיא. וכמו שמבאר בהמשך המאמר,
שהכוונה בנתינת האוצר היא דוקא לאנשים הפשוטים, שעבודתם הוא באופן
של אתכפיא, ולא לשרים ופקידי החיל, כי העבודה של השרים זה עבודה
דאתהפכא, שהוא מואס ברע וחשק רק במצות, משא"כ אנשים פשוטים שהגם
שהוא אינו מואס ברע, מ"מ הוא כופה א"ע בדרך נצחון. ובוה דוקא נעשה
אמיתית הענין דדירה בתחתונים, ולכן, דוקא בשביל ענין זה מבזבזים את כל
האוצרות שלמעלה.

ועצ"ע ובירור. ויש להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.



ביאור במ"מ רבינו בד"ה באתי לגני תש"י

הת' יקותיאל שי' קלמנסון
תלמיד בישיבה

בד"ה באתי לגני תש"י פ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ שענין הקרבנות
נלמד מפסוק 'אדם כי יקריב מכם' וז"ל: "שהול"ל אדם מכם כי יקריב קרבן
להוי' . . אלא ידוע הכוונה בזה הוא שבא גם לבאר כללות ענין הקרבנות

בעבודה נפש האדם וזהו אדם כי יקריב האדם כאשר יתקרב לאלקות, הנה מכם הוא קרבן להוי', מכם ובכם תלוי הדבר להיות קרבן להוי'".

ומציין ע"ז רבינו: "ראה קונטרס לימוד החסידות פי"ב. ד"ה טעמה תש"ט (קונטרס סב) פ"ב ואילך". ויש לעיין, שהרי מקור תורה זו הוא מאדה"ז בלקו"ת ד"ה אדם כי יקריב. וא"כ מדוע ציין רבינו רק למקומות בתורת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ.

ועוד קשה מד"ה באתי לגני תשי"ב ששם ג"כ אין המ"מ ללקו"ת כי אם: ד"ה ושאתם מים חה"ס תש"א פ"ג. וראה ג"כ קונטרס לימוד החסידות פי"ב". אבל ראה בלקו"ש ח"א ע' 205 בשיחה המיוסדת על מאמר הנ"ל דתשי"ב שבהע' 3 מציין קודם את הציונים לתורת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ אבל מוסיף ג"כ ציון ללקו"ת: ד"ה ושאתם מים חג הסוכות. . קונטרס לימוד החסידות. . זע אויך לקוטי תורה ד"ה אדם כי יקריב". וא"כ צריך להבין, מדוע שינה בזה בלקו"ש וציין ללקו"ת.

ואולי אפשר לומר הביאור בזה בדא"פ, דבלקו"ת הגם שמבאר שם הפסוק הנ"ל בעבודה הרוחנית בנפש האדם דהיינו הקרבת נפש האדם למטה, אעפ"כ הביאור בכללותו הוא על הנפה"א שע"י המשכת אהבה באתערותא דלעילא שזהו אדם (העליון) כי יקריב מכם, ממשיך ומקריב נפש האדם (נפה"א) ואז יכול להיות תקריבו קרבנכם שהאדם דלמטה יכול להקריב את נפשו הבהמית. ומחדש בזה כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ ומבאר ש'אדם כי יקריב מכם' קאי על נפש הבהמית, אשר אדם הבא להתקרב הנה מכם קרבן להוי', תחילת ההקרבה היא 'מכם' - מעצמו, ומכם ובכם הדבר תלוי.

ולכן בציונו לד"ה באתי לגני תש"י אשר שם מדבר אודות הקרבת נה"ב, מציין רבינו לקונטרס תורת החסידות ששם הוא הביאור הראשון בענין זה.

אבל עדיין קשה מדוע בלקו"ש ציין ללקו"ת? ויש לומר שבלקו"ש מבאר שני הפרטים שבענין ההקרבה, הקרבת נפש האלוקית והקרבת נפש הבהמית וע"כ ציין ג"כ ללקו"ת.

ועפ"ז מובן כל הנ"ל, וגם יומתק סדר המ"מ בכל מקום. בתש"י מביא רבינו המקור לביאור זה, ולכן הביא תחילה את קונו' לימוד החסידות ואחריו ביאור הענין ד"ה טעמה. אבל בתשי"ב שהביא זאת כתורת אדה"ז מתחיל המ"מ

בד"ה ושאתם ורק אח"כ "זע אויך קונטרס לימוד החסידות" - שבזה הביא המקור הראשון לתורה זו.

ואפשר להביא רא' לכל הנ"ל בדא"פ, אשר בלקו"ש הנ"ל בדפוס ראשון הי' המ"מ: "לקו"ת ד"ה אדם כי יקריב, זע אויך ד"ה ושאתם כו' קונטרס לימוד כו'". אבל בדפוסים לאחמ"כ הוא להיפך: "ד"ה ושאתם כו' קונטרס כו' זע אויך לקו"ת כו'". וטעם שינוי הדבר כמבואר לעיל, שזהו חידושו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ בענין זה המיוסד על המאמר בלקו"ת.

וגם בזה נראה גודל הדיוק במ"מ רבינו (ואפי' בסדר כתיבתם) הן במאמרים והן בלקו"ש.



דירה בתחתונים ובזבז האוצרות*

הת' לוי (ברא"ג) שי' שם-טוב

תלמיד בישיבה



בהמשך "באתי לגני תש"י" פרק י"א מבאר דכמו שבמלחמה גשמית, בכדי לנצח את המלחמה מבזבז המלך את כל אוצרותיו, דבזבז זה הוא למעלה מחשבון מדידה והגבלה, עד"ז הוא גם למעלה, שבכדי שבנ"י ינצחו את המלחמה לעשות לו ית' דירה בתחתונים, נותנים להם, ובאופן דבזבז, את בחי' האוצר שלמעלה (שלמעלה מאור וגילוי).

ומבאר שם, שהטעם לזה שבשביל ניצוח המלחמה מבזבז המלך את כל אוצרותיו הוא מפני ששרש הנצח הוא בעצם הנפש, דשם (בעצם הנפש) אין שייך שום חשבונות. ועד"ז הוא גם למעלה, דשרש הנצח הוא בפנימיות הכתר, ולכן, בשביל ענין הנצחון מבזבזים את כל האוצרות שלמעלה.

(* בענין זה - ראה מ"כ בזה לעיל הת' שני' הלוי שי' לוי (באופן אחר ממש"ת לקמן בפנים).

ומבאר בד"ה באתי לגני תשכ"ח סעיף ג, שגילוי האוצרות הוא מצד העצמות, להשלים כוונתו ית' לעשות לו דירה בתחתונים, והיינו, שנתנית האוצרות הם בשביל שבנ"י יוכלו להשלים את הכוונה דדירה בתחתונים. אמנם, מש"כ בהמשך הנ"ל שבזבז האוצרות הוא מפני ששרש הנצח הוא בפנימיות הכתר, הוא טעם (בעיקר) על זה שנתנית האוצר הוא באופן דבזבז.

ועד"ז מבואר בד"ה הנ"ל תשכ"ט סעיפים יא-יב, שבשביל ניצוח המלחמה מבזבז המלך את כל אוצרותיו. ומבאר, דזה שהמלך מבזבז את אוצרותיו אינו במלחמה בשביל לכבוש עוד מדינה וכיו"ב, כי אז אינו שוה לבזבז את האוצרות, ומה שהמלך מבזבז את אוצרותיו במלחמה הוא דוקא בכדי לנצח את המנגד, כי נצחון המנגד נוגע לפנימיות נפשו ביותר. ועד"ז הוא בהנמשל למעלה, דזה שנתנים את האוצרות ובאופן דבזבז הוא לא בכדי להשלים את הכוונה דדירה בתחתונים (שענין זה בלבד הוא כמו המלחמה להרחיב גבול ארצו), אלא בשביל לנצח את המנגד. והיינו, שבשביל הענין דדירה בתחתונים בלבד (להרחיב גבול ארצו) מוציא הקב"ה את אוצרותיו, רק שאי"ז באופן דבזבז, אבל, בכדי לנצח את המנגד, מבזבזים את כל האוצרות בלי חשבון.

ובהערה 84 מבאר, וז"ל: "ואף שההון שמוציא בכדי להרחיב גבול מצרו הוא לפי ערך גודל המדינה שרוצה לכבוש (כנ"ל סי"א) - יש לומר, דבנמשל, מכיון "שנתאוה כו' דירה בתחתונים", דענין נתאוה הוא למעלה מטעם והגבלה - הרי אין שיעור כלל כמה הון כדי להשקיע בשביל זה. אלא שאעפ"כ זה קשור עם "חשבון" (שבשביל הענין ד"דירה בתחתונים" כדאי להוציא כל האוצרות) ואין זה באופן דבזבז, משא"כ נתנית האוצרות בשביל הנצחון - אינה קשורה עם "חשבון", כ"א בזבז. ולהעיר גם מד"ה באתי לגני ה'תשכ"ח ס"ג. עכ"ל.

ב

והנה, בהשקפה ראשונה משמע, דבזבז האוצרות (שמצד שרש מדת הנצח) הוא נעלה יותר מנתנית האוצרות סתם (שמצד הכוונה דדירה בתחתונים). אמנם, אחרי העיון בעומק הענין נראה לומר להיפך - שנתנית האוצרות סתם (עם היותו ע"פ חשבון) הוא נעלה יותר מבזבז האוצרות.

והיינו, שהענין דבזבזו הוא גילוי אור (בנדרו"ד - אוצר) באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, שזהו הענין דבלי גבול. ומ"מ, בל"ג זה הוא ענין של גילוי, והיינו, שבגדרי הגילויים גופא הנה גילוי האור באופן דבזבזו הוא גילוי אור בל"ג (מעלה הכי עליונה בגילויים). וכמשי"ת לקמן (סעיף ה) בארוכה כמה ראיות על זה שהענין דבזבזו האוצרות הוא ענין של גילויים בלבד (עם היותו גילוי בל"ג המושרש בעצמותו ית'). אבל, הענין דדירה בתחתונים (אינו ענין של גילויים, כ"א) ענין עצמי, והיינו, שהענין ד"נתאה" נוגע בעצמותו ית' ממש, ומזה נמשך גילוי האוצרות.

ויובן זה (מה שמצד מדרי' הגילויים מתגלים האוצרות באופן דבזבזו, ואילו מצד כוונת העצמות בלבד מתגלים האוצרות ע"פ חשבון דוקא) ע"פ המבואר בכ"מ, דזה וודאי שעצמותו ית' אינו שייך לבל"ג יותר מלגבול, וגבול ובל"ג שוין לפניו ית' ממש, ולכן, מצד העצמות הנה תכלית השלימות היא לא בדוקא בענין של בל"ג, אלא דוקא במה שהוא רצונו ית', שאם רצונו ית' הוא שיהי' בל"ג - אזי תכלית השלימות היא בענין הבל"ג, ואם רצונו ית' הוא שיהי' גבול - אזי תכלית השלימות היא בענין הגבול.

ולכן, הנתינת כח (אוצר) שנמשך לבנ"י מצד עצמותו ית' בכדי להשלים את הכוונה דדירה בתחתונים היא לא באופן דבזבזו ובל"ג (עם היות ש"אין שיעור כלל כמה הון כדאי להשקיע בשביל זה"), כיון שהענין דדירה בתחתונים מצ"ע אינו שייך לענין הבל"ג דוקא, ובמילא, נתינת הכח (אוצר) הוא ע"פ חשבון, והיינו, שהנתינת כח היא בדוקא כמה שצריכים בכדי להשלים את רצונו ית'. ומה שהאוצר נמשך באופן דבזבזו, הוא דוקא מצד ענין הגילויים, שהרי בגדרי הגילויים הנה ענין הבל"ג הוא מעלה ושלמות, וכיון שענין הנצחון נוגע בפנימיות הכתר, לכן, ה"ז מעורר וממשיך את נתינת האוצר באופן דבל"ג - בזבזו.

ג

אמנם, עם היות שבזבזו האוצרות הוא מצד ענין הגילויים, מ"מ, ה"ה נוגע לכוונת העצמות - להיות לו ית' דירה בתחתונים. וכמוכח גם ממש"כ בד"ה באתי לגני תשמ"ח סעיף ה, וז"ל: "בכדי שצבאות ה' ינצחו את המלחמה, לכבוש את העולם ולעשותו דירה לו ית', נותנים להם כחי' האוצר שלמעלה, ולא עוד, אלא שנתנית האוצרות להם הוא באופן דבזבזו, למעלה מחשבון . .

וזהו גם מה שהנצחון שיהי' ע"י העבודה דצבאות ה' (בביהמ"ק השלישי) הוא נצחון נצחי (הוי' ימלוך לעולם ועד), דמכיון שהנתינת כח על עבודתם היא מפנימיות הכתר, דבפנימיות הכתר אין שייך ענין השינויים, לכן, גם העבודה דהצבאות ה' היא בתוקף חזק בלי שינויים, ובמילא, גם הנצחון שע"י העבודה הוא נצחי שאין שייך בו הפסק ושינוי". עכ"ל. דמזה מובן, שהעבודה בלי שינויים הנמשכת ע"י הנתינת כח דבזכו האוצרות שלמעלה מחשבון - נוגעת לשלימות הענין דדירה בתחתונים, ש"הנצחון שע"י העבודה הוא נצחי שאין שייך בו הפסק ושינוי".

ויש לומר הביאור בזה בהקדים המבואר בד"ה באתי לגני תשט"ו, וז"ל: "להבין שייכות העבודה דשטות דקדושה לכללות הענין דעשיית דירה לו ית' בתחתונים, דלכאורה, הן אמת שצ"ל העבודה דשטות דקדושה מפני שעל ידה אפשר להלחם ולבטל את השטות דלעו"ז, מ"מ, כיון שכללות ענין העולם והמלחמה שבו (היינו, הן השטות דלעו"ז שמכסה ומסתיר האמת, והן השטות דקדושה שמנצחו ומבטלו) אינו אלא כדי לבוא לתכלית הבריאה, לעשות לו ית' דירה בתחתונים, הרי מובן, שהענין דשטות דקדושה שלמעלה מטו"ד צ"ל קשור עם כללות הענין דדירה לו ית' בתחתונים, הנה על זה ממשיך כ"ק מו"ח אדמו"ר בהמאמר: וביאור הענין הוא דהנה או"ס הרי לית מח' תפיסא ב' כלל, והוא למעלה מגדר השגה וכו', הרי א"א שיותפס בהשגה כלל כו', דבכדי להגיע לעצמותו ית' הוא ע"י ביטול הרצון שלמעלה מטעם ודעת, ולכן נק' בחינה ומדריגה זו בשם שטות". עכ"ל.

וכן מבואר בהמשך המאמר שם: "ועפ"ז מובן בנוגע להענין דדירה לו ית' בתחתונים, דכיון שהכוונה בזה היא לעצמותו (לו) ית' שלמעלה מגדר השגה, צריכה להיות עבודת האדם ג"כ באופן שלמעלה מגדר השגה, שזהו"ע שטות דקדושה (שהיא מבטלת ומהפכת את השטות דלעו"ז)". עכ"ל. ומסיים, שזהו גם הפירוש הפנימי במאמר הבעש"ט עה"פ שויתי הוי' לנגדי תמיד, דשויתי הוא מלשון השתוות, היינו, שכל הענינים צריכים להיות בהשתוות, והוא לפי שהוי' לנגדי תמיד. דהביאור בזה הוא, "שענין ההשתוות אין לו מקום רק כאשר הנברא הוא בסדר השתלשלות, אבל כיון שהעבודה היא לעשות בתחתונים דירה לו ית', היינו, דירה לעצמותו, שהוא למעלה מגדר השגה ולמעלה משינויים, הנה גם הכלי לזה צ"ל באופן כזה, ולכן, הענין דהוי' לנגדי יכול

לפעול שתהי' השתוות בכל הענינים ממש, ובאופן דתמיד, ללא שינויים כלל".
עכ"ל. ועיי"ש בהמשך המאמר בארוכה.

ונמצא, שהעבודה דשטות דקדושה היא חלק מהענין דדירה בתחתונים, שהעבודה לעשות לו ית' דירה בתחתונים היא התכלית והעיקר, אלא שבנוסף לעבודה זו צ"ל גם העבודה דשטות דקדושה, הקשורה עם העבודה דלעשות לו ית' דירה בתחתונים. וכמשי"ת לקמן.

ד

וי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בד"ה מרגלא בפומי' דרבא תש"מ סעיף ד, וז"ל: "דמ"ש בזהר שנתפס איהו ברעותא דלבא, שני ענינים בזה. שנתפס בהרעותא דלבא עצמה, וזה שהרעותא דלבא היא הקדמה לקיום התומ"צ שבהם נתפס העצמות ממש. והיינו, שבכדי לתפוס בהעצמות ממש הוא (בעיקר) ע"י קיום התומ"צ, אלא שזה שע"י מעשה המצוות תופסים בהעצמות הוא כשהעשי' היא בביטול, והביטול שבעשיית המצוות הוא כשהאהבה המביאה לקיום המצוות היא אהבה עצמית שלמעלה מטעם ודעת, רעותא דלבא. . וקיום המצוות שלאחרי התעוררות האהבה עצמית (רעותא דלבא) הוא בלי שום מבוקש [גם לא המבוקש דהמשכת גילוי עצמות אוא"ס] ורק לקיים רצונו ית', בדרך קבלת עול. דהביטול שבקיום המצוות באופן זה הוא עוד יותר מהביטול שברעו"ד, וע"י קיום המצוות באופן זה הוא המשכת העצמות". עכ"ל.

וממשיך לבאר, וז"ל: "ויש לומר, דהטעם לזה שגם ע"י רעותא דלבא אין תופסים בהעצמות ממש [ובכדי לתפוס בהעצמות הוא דוקא ע"י קיום המצוות שלאחרי הרעו"ד], הוא, דכיון שהעצמות הוא מובדל מכל ענין, אי אפשר לתפוס אותו ע"י שום ענין, אלא ע"י הרצון שלו (דהעצמות). וכיון שגם האהבה העצמית שמצד עצם הנשמה (רעותא דלבא) היא אהבה ורצון דהאדם, אין נתפס בזה העצמות ממש. וזהו היתרון שבהעבודה דקבלת עול לגבי רעותא דלבא, דרעותא דלבא הוא רצון האדם, וגם כשהרצון שלו הוא בביטול, שאינו רוצה לעצמו כלל וכל רצונו הוא (שיושלם) רצון הקב"ה, מ"מ, גם רצון זה הוא הרצון של האדם, מציאות. והעבודה דקבלת עול, שמקבל עליו לקיים ציווי השם גם כשהציווי הוא כנגד רצונו בדוגמת עבד, שעבד הוא מוכרח לקיים רצון האדון, הוא לא מצד המציאות (רצון) שלו אלא מצד עול מלכות שמים המוטל עליו. אלא שאעפ"כ, גם הביטול דקבלת עול אינו תופס בהעצמות ממש, ובכדי

לתפוס בהעצמות הוא דוקא ע"י קיום התומ"צ, דכיון שכל הענינים הם באין ערוך וכלא חשיב לגבי' ית', הרי אין שייך שיהי' איזה ענין שעל ידו יכולים לתפוס בי' ית'. ובכדי לתפוס את העצמות הוא דוקא ע"י שהעצמות רוצה בזה. וזהו שע"י קיום התומ"צ תופסים בהעצמות, כי המצוות הם רצון העצמות. היינו, דזה שע"י התומ"צ תופסים בהעצמות הוא לא מצד מעלת התומ"צ עצמם, אלא לפי שהוא רצון העצמות. וזה שקיום המצוות צ"ל בכיטול [אף שלגבי העצמות כיטול ומציאות הם בשוה מממש], הוא, בכדי שהמשכת העצמות שע"י קיום המצוות תהי' בגילוי. דכשעשיית המצוה של האדם היא באופן שנגרשת המציאות שלו, שהוא המקיים את המצוה, הרגש המציאות הוא כמו סותר לגילוי העצמות. וכיון שכשהאדם מקיים את המצוות מצד הרצון שלו, גם כשהרצון שלו הוא להשלים רצון הקב"ה, נרגשת מציאותו, לכן, בכדי שהמשכת העצמות שע"י קיום המצוות תהי' בגילוי, הוא ע"י שקיום המצוות הוא בדרך קבלת עול, לא מצד הרצון שלו אלא מצד עול מלכות שמים המוטל עליו. עכ"ל.

ועפ"ז יש לומר, שעיקר הענין דדירה בתחתונים נעשה ע"י קיום התומ"צ, ובכדי שבנ"י יוכלו לקיים תומ"צ ולהמשיך עי"ז למטה את עצמותו ית' בגילוי, הנה ע"ז הוא הנתינת כח מעצמותו ית' - נתינת האוצרות. ומ"מ, "בכדי שהמשכת העצמות שע"י קיום המצוות תהי' בגילוי" צ"ל קיום המצוות בכיטול דוקא, וכיון שהכיטול דקב"ע בא ע"י האהבה דרעו"ד שלמעלה מטו"ד, לכן, גם האהבה דרעו"ד שייכת לענין הדירה.

[וע"ד (ולא ממש) המבואר בכ"מ שגם ענין הגילוי נוגע להמשכת העצמות. - ראה לקו"ש ח"ד ע' 1054. ח"ה ע' 245 ובהערה 36. חכ"ה ע' 430 ובהערה 57. וראה לקו"ש ח"ח ע' 190 בהערה 27, דמ"מ, המשכת העצמות הוא העיקר].

וכמו שהוא בנוגע לעבודת בניי (שעיקר העבודה לעשות לו ית' דירה בתחתונים הוא קיום התומ"צ, ומ"מ, גם האהבה דרעו"ד שייכת לעבודה זו), עד"ז הוא גם בנוגע לנתינת הכח לעבודה זו, שעיקר הנתינת כח לעבודה הוא בכח העצמות (שהוא ית' נתאוה שיהי' לו דירה בתחתונים), והיינו מה שנמשכים ומתגלים האוצרות שלמעלה, ומ"מ, גם הנתינת כח שמצד פנימיות הכתר (דשם הוא השרש דמדת הנצח), והיינו מה שמבזבזים את האוצרות שלמעלה, הנה גם זה שייך למילוי הכוונה דדירה בתחתונים.

והטעם לזה שגם הענין דבזבוב האוצרות שייך למילוי הכוונה דדירה בתחתונים, הוא, כי בכח זה הנה עבודת בני"ה היא באופן דשטות שלמעלה מטו"ד ומדידה והגבלה, ודוקא כאשר העבודה היא באופן כזה, אזי קיום המצוות הם בביטול, כמבואר בד"ה מרגלא בפומי' שם. וכמו"כ הוא גם בנוגע לענין הנצחיות של הדירה (המבואר בד"ה באתי לגני תשמ"ח שם), כי, מצד בזבוב האוצרות שלמעלה הנה בכח זה עבודת בני"ה היא באופן דהעדר השינויים (כמבואר בד"ה באתי לגני תשט"ו שם בשייכות לתורת הבעש"ט, כנ"ל) - ענין הנצחיות.

ה

והנה, מהראיות למבואר לעיל (סעיף ב) שהענין דבזבוב האוצרות שלמעלה הוא ענין בגילויים בלבד (דלא כהמשכת וגילוי האוצרות שהוא ענין עצמי), הוא, מש"כ בד"ה באתי לגני תשכ"ח בסוס"ג, וז"ל: "נתינת האוצר באופן של בזבוב להצבאות ה' לנצח את המלחמה הוא לא רק מצד למעלה (לפי דרש הנצח הוא בפנימיות הכתר), אלא שזה שייך גם להצבאות הוי". דמכיון דהעבודה שלהם היא באופן דבזבוב (למעלה מחשבונות), שטות דקדושה שלמעלה מטו"ד, לכן הם מתאימים וכלים שיומשך להם האוצר שלמעלה באופן דבזבוב". עכ"ל.

ולכאורה, אם נאמר שהענין דבזבוב האוצרות הוא ענין עצמי, א"כ, מדוע צריכים בני"ה להיות "מתאימים וכלים" לזה ע"י אופן עבודתם. דכיון שנש"י הם "חלק אלקה ממעל ממש", א"כ, בזה גופא הם "מתאימים וכלים" להמשכת וגילוי העצמות. ומזה שה"כלי" לבזבוב האוצרות שלמעלה הוא אופן העבודה של בני"ה (שטות דקדושה שלמעלה מטו"ד), מוכן, שזהו ענין של גילוי התלוי בעבודת בני"ה.

ובאמת, מה שהענין דבזבוב האוצרות הוא ענין של גילויים בלבד מוכן גם מהטעם להמשכתו באופן דבזבוב. דהנה, הטעם לבזבוב האוצרות הוא מפני שהשרש דמדת הנצח הוא בפנימיות הכתר, ומצד פנימיות הכתר אין שייך הענין דחשבון מדידה והגבלה. אמנם, מדת הנצח גופא היא ענין של גילויים בלבד, אלא, שבגילויים גופא הנה שרשה הוא במדריגה נעלית ביותר, אבל, סו"ס ה"ז ענין של גילויים בלבד, וא"כ, גם מה שנמשך עי"ז (בזבוב האוצרות) הוא ענין של גילויים בלבד.

והביאור בזה (בקיצור): כל המדות ענינם הוא גילוי והתפשטות בלבד. וכן הוא גם במדת הנצח, שענינה הוא גילוי והתפשטות על הזולת, והיינו, שגם מדת הנצח היא יציאה ממדרגת נפש האדם עצמו, והמשכה אל הזולת. [ולהעיר, שכן הוא גם מצד הזולת, דכאשר מנצחים אותו, הנה ענין הנצחון אינו מה שמהפכים את העצם שלו, כ"א, שהעצם נשאר במציאותו, וביטולו אל המנצח הוא רק בגילוי והתפשטות שלו].

ומזה מובן, שגם שרש הנצח הוא ענין של גילויים בלבד. [ועם היות ששרש הנצח הוא בפנימיות הכתר (ובמשל בנפש האדם מבואר במאמרים הנ"ל דשרש הנצח הוא בעצם הנפש), מ"מ, עצם זה הוא העצם השייך אל הכחות הגלויים. ויש להאריך בהסברת הדבר וכביאור הראיות לזה. ואכ"מ]. ומזה שהוא עצמו הוא ענין של גילויים בלבד, מובן, שכל מה שנמשך ממנו הוא ענין של גילויים בלבד - כולל גם ההמשכה הנעלית דבזבז האוצרות.

[משא"כ ספירת המלכות, שענינה הוא (לא גילוי והתפשטות, כ"א) העצם. וכמבואר בארוכה בכ"מ בנוגע לענין המלוכה, שהיא לא מה שהמלך משפיע לעם את כל צרכיהם, וגם לא מה שהמלך מצווה על העם חוקים וגזירות (שכל זה הוא רק הגילוי והתפשטות של עצם ענין המלוכה), כ"א, מה שהמלך עצמו הוא "לב כל קהל ישראל", והיינו, שהמלך הוא העצם של העם. ולהעיר, שכן הוא גם מצד העם, שענין קבלת המלכות הוא ע"י הנחת עצמותם, והיינו מה שמוסרים את העצם שלהם למלך, עי"ז שמגלים בעצמם (ועי"ז גם במלך) שהעצם של המלך הוא העצם שלהם. ולכן, ענין המלוכה הוא אמיתית הענין דדירה בתחתונים - המשכת גילוי העצמות בעוה"ז הגשמי. ואכ"מ].

ועצ"ע ובירור. ויש להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.



נגלה

שיטת רבא בגדר חזקת ג' שנים*

הרב חיים גרשון שי' שטיינמעץ
ראש הישיבה

ב"ב דף כט. אלא אמר רבא שתא קמייתא כו':

הנה בפ"י דברי הגמרא יש כו"כ שיטות, וכמבואר באחרונים.

והנה שיטת הרמב"ן לקמן (מב.) "דטעמא דחזקה לאו משום אידהורי דידי' בלחוד, אלא כיון דהאי שתיק רגלים לדבר"³³ אלא שתוך שלש אמרינן ל' למחזיק אחוי שטרך ולאחר שלש כיון דלא מזדהר בה טפי אתרע ל' האי טענה ואמרינן לא לחנם שתק וקטן נמי לאו אידהורי טפי הוא והכי מוכחא סוגיא דריש פירקין כדאמרן".

ולפי הבנת הקצות סי' קמ סק"ב (וכ"ה בשערי משפט סי' קמ סק"ג) פי' הדברים ש"עיקר טעמא דחזקה משום דשתק רגלים לדבר דמסתמא מכרו לו אלא דתוך ג' איתרע משום דאמרינן ל' אחוי שטרא ולבתר ג' דלאו ריעותא הוא משום דטפי לא מזדהר אמרינן חזקה מדשתק ודאי מכרו לו". וכ"ה בסי' קלה סק"ב "משום דראוי להיות חזקתו לאלתר כיון דשתק רגל"ד אלא דתוך ג' אמרינן ל' אחוי שטרך".

וראה ג"כ תורת חיים כאן שלומד ג"כ עד"ז.

וראה ג"כ בריטב"א כאן (ד"ה אלא) "ומיהו צריך תלמוד מה ענין שיפסיד הלה קרקעו מפני שזה אין לו להזדהר בשטרו, כיון דלית ליה השתא לא טעמא דקפידא ולא טעמא דמחילה, והנכון דשורת הדין כיון שזה מחזיק בקרקע

(* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נרשם ע"י א' השומעים.)

א) באמרי מרדכי (להרב מענטליק ז"ל) סי' ח מדייק מהלשון "ורגלים לדבר" שאינו בירור גמור, ושכן כתב הרמב"ן (לה: ד"ה וה"מ) "דדבר ברור הוא ודאי דחזקה לאו כעדים דמיא ומגו במקום חזקה דשלש שנים אמרינן בכ"מ". והביא מתוס' ב"מ קי. ד"ה אמר רבינא "דהתם בטוען שמחזיק בו בגזל הוא חזקה שהי' לו למחות תוך שלש כי יודע בודאי כיון שנכנס לה בגזל אם ישתוק לו ג"ש ולא ימחה שיטעון ע"י ג"ש שהי' שלו ולכך הי"ל למחות שידוע לכל שתקנו חכמים למחות תוך ג' ואם לא ימחה הפסיד כו' **דאנן סהדי** אם הי' בא בגזל לא הי' שתיק אלא הי' מוחה".

ואוכל בשופי גמור ויודעין הבעלים ואינם מוחין, דין הוא שתהא ראייה אפילו באכילה אחת כעין שהתפיסה ראייה במטלטלין¹², אלא כיון דקרקעות ועבדים בני שטרא נינהו, כי לא מחזיק שטר ריעא חזקתיה" ע"ש¹³.

והנה לפי דברי הרמב"ן ודעימי' נמצא לכאור' שגם לתי' זה של רבא ס"ל להא דקפיד, שלכן יש ראי' מהא דלא מיחה לאלתר. ולפ"ז צריך לפרש הא דאמר בגמרא "אלא אמר רבא", שמשמע שחוזר מתי' שלפני זה, באחד מב' פנים; או משום שחוזר רבא ממש"כ לעיל שרק תלת קפיד ולא לפני זה מכח קושייתו של אביי (ועי' ריטב"א שם שמפרש שרוב מקפידים פחות מג"ש), ולפ"ז אינו חזרה מעצם הסבר דקפידא, אלא חזרה בהסברא של קפיד גופא. או י"ל באור"א, שבאמת מצד השנוי בהסברא של קפיד לא הי' כותב בסגנון של "אלא", כיון שגוף הסברא הוא אותו סברא, אלא שכאן נתחדש סברא חדשה שטפי מתלת לא אידוהר בשטרא, שלכן החזקה הוא דוקא ג"ש. ושור"ר שבחי' הרי"ם ס' קמ אות א' (בתחילתו) כתב ב' אופנים אלו.

והנה עי' רשב"א ש(כנראה) מפרש באור"א מדברי הרמב"ן הנ"ל, שכתב "כלומר דזה יודע דטפי לא מיזוהר כי לא מיחה תוך ג' מיחזי כמערים לשתוק עד שיאבד זה ראיותיו" וע"ש שהאריך לבאר שהקפידא הוא דוקא לאחר ג"ש שהוא ג' אכילות, ופחות מכן לא קפיד כאידך טעמא דרבא.

ולפ"ז חלוק דברי הרשב"א מדברי הרמב"ן, דאילו לרמב"ן הרי קפידת המערער הוא מיד (היינו אכילה אחד), משא"כ לרשב"א הוא דוקא אחר ג"ש (היינו ג' אכילות), ולפ"ז ה"אלא" הוא מצד הסברא החדשה של זהירות השטר ג"ש¹⁴.

ועוד נ"מ בין הרמב"ן ורשב"א, דלפי' הרמב"ן הרי עצם "שתיקת המערער" הוא ההוכחה והחזקה, והוכחה זה הוא מיד שהי' לו להקפיד, משא"כ לרשב"א ההוכחה מדמיחה דוקא אחר ג' שמיחזי כמערים למחות כשיודע שלא יהי' לו שטר, אבל אין עצם השתיקה הוכחה.

(ב) והיינו ע"ד שכתב לעיל כח. בקושיית הגמרא "מנין לחזקה" שאם תפסתן ראייה כמטלטלין שלא היו הבעלים שותקין תיהוי חזקתן לאלתר". והיינו שלתי' של רבא נקט הגמ' כצד זה, שתפסתן ראי', אלא שמ"מ איכא ריעותא של אחוי שטרא.

(ג) וע"ש בריטב"א איך מפרש המשך הקושיא לענין מחאה שלא בפניו (באור"א מהמבואר בתו"ח).

(ד) וראה נתיבות ס' קמד סק"ג שמפרש דברי הרמב"ן ע"ד דברי הרשב"א.

וברבינו יונה: "פי' כיון דטפי לא מזדהר הו"ל למחות ומדלא מיחה אמרינן דודאי זבנה, לפי שהטילו חכמים עליו למחות, כיון דטפי לא מזדהר איניש בשטרא". הרי בזה הוא כדברי הרשב"א שאין ההוכחה מעצם גוף השתיקה, אלא מדלא מיחה קודם שיחזיק הלה.

ועי' רשב"ם^{כט} "הלכך היו לבעלים הראשונים למחות בתוך שלש שלא יחזיק בקרקע שלו ואם לא מיחה הפסיד". ומשמע קצת ע"ד דברי הרבינו יונה הנ"ל.

והגם שיש לחלק קצת בין דברי הרשב"א ורבינו יונה (ורשב"ם), הרי מכללות כולם עולה שאין גוף עצם השתיקה החזקה, אלא ההוכחה מדלא מיחה קודם סוף שלש, שלא עשה כתיקון חכמים או שמיחזי כמערים כו', ודלא כרמב"ן ודעימי' כנ"ל.

והנה בגוף ביאור הקצות בדברי הרמב"ן העירו האחרונים מהא דלקמן לה: הזכיר הרמב"ן להדיא בתוך דבריו ב"פ "תיקנו חכמים", ולפי הבנת הקצות בדבריו אינו מחמת תקנה אלא הוא הוכחה ובירור [חוץ מזה שהקשו כו"כ קושיות לפי הבנה זה בדברי הרמב"ן, מאופנים שליכא הריעותא דאחוי שטרא ומ"מ איכא ראי' דלא קפיד, שלכאו' אז לא צריכין לג"ש דוקא, ראה שער המשפט וקצות סי' קמ שם, ועוד].

והנה עד"ז צ"ע גם להיפך, דהנה הקצות (ושער המשפט שם) הרבה להוכיח שדין חזקה הוא דין מצד תקנה, וע"ש שהביא מדברי הנמוקי יוסף "כי סבור לא יערער עליו אדם עוד כיון שאכל ג"ש בשופי ולא ערערו בו ולפי שדעת העולם כן לא תקנו חכמים אלא ג"ש". ומבואר שהדין של ג"ש הוא דין מחמת תקנה, שתקנו שלא יכול לערער אחר ג"ש, והיינו מצד תיקון העולם - תקנת לקוחות ע"ש בקצות^ל.

וכן הוכיח הקצות מלשון הרמב"ם שאם לא מיחה "הרי הפסדת על עצמך", שמזה משמע שהוא מדין תקנה, ולכן העדר מחאתו הוא הפסד שהפסיד על עצמו, משא"כ אם הוא בבחי' הוכחה ובירור לא שייך בזה לשון "הפסד"^{לא}.

(ה) בהגהות הב"ח אות ה.

(ו) אולי יש לדייק כן מהלשון "אלא ג"ש" שכתב הנמוקי, שמשמע שהדין שלא יוכל לערער יותר מג"ש הוא דין מצד התקנה.

(ז) ולהעיר מלשון הרשב"ם הנ"ל שכתב הלשון הפסד.

וכן הוכיח השעה"מ מלשון הרא"ש כאן סי' א' ותקנו חכמים שאם יביא עדים שאכלה ג"ש בשופי שא"צ להראות שטרו יותר". ומבואר מלשונו שהתקנה הוא שא"צ להראות שטרו יותר, היינו שאח"כ לא איכפת בי' במערער כלל [משא"כ בלשון הנמוקי יוסף הנ"ל שהמשמעות הוא שלא תיקנו אפשריות לערער יותר מג"ש, אבל אין זה תקנה על עצם החזקה. ויל"ע].

ולכאור' קצת פלא על הקצות שלא הביא דברים המפורשים של הרא"ש כאן, ואולי לפי המבואר לקמן יתבאר קצת].

ולכאור' יפלא על דברי הקצות שמדייק מלשון הנמוקי יוסף הנ"ל^{לב}, דהנה בהמשך דבריו הביא הנמוקי" דברי רבינו יונה^{לב} שאפי' נודע שבודאי לא שמע המחזיק המחאה אפ"ה לא הוה חזקתו חזקה דמצי טעין המערער לא הווקקתי לטרוח לפניו למחות כדי שיזהר בשטרו כו', "ונראה טעמו דכיון שלא זכה זה בחזקה זו אלא משום דכיון דאית ליה להאי למחויי ולא מחה אמרינן ודאי זבנה וא"כ כיון שמחה ואין לו לטרוח ולמחות בפניו לא אמרינן זבנה". הרי ברור מללו שטעם החזקה משום שהי' לו למחות ולא מחה, והיינו בירור מהעדר מחאתו, והר"ז היפך מש"כ לפנ"ז שהוא ענין של תקנה בעלמא?

והנה הרא"ש הביא ג"כ דינו של רבינו יונה (אבל לא משמו), וכתב טעמא דמלתא "דכיון שאמרו חכמים מחאה שלא בפניו הוה מחאה וסמכו ע"ז דמסתמא יאמרו לאחרים שמיחה פלוני על קרקע שפלוני מחזיק בו דמלתא דתמיהה הוא דאדם מחזיק בקרקע של חבירו ורגילות לפרסם הדבר אפי' אם אירע שלא אמרוהו לשום אדם הוה מחאה כיון שמיחה כמאמר חכמים ולא הזיקוהו לילך אצל המחזיק למחות לפניו". והיינו שהרא"ש מבאר דינו של ר"י גופא ע"פ היסוד שהכל תק"ח, וא"כ כל שעשה כתיקון חכמים מהני מחאתו, וא"כ כיון שהנמוקי" מבאר ע"פ היסוד שאי-מחאתו הוה בירור, משמע מזה לכאור' שכן ס"ל ביסוד דין חזקה, ושלא כדברי הקצות?

(ח) וכמו שכבר העירו באחרונים.

(ט) וראה לשון רש"י כח: ד"ה דחברא "ויאמרו זה לזה והדבר בא לאזניו" משמע שצריך להגיע להדיא לאזניו, ומשמע קצת שחולק על דינו של רבינו יונה. ואולי חלוק הולכי אושא לרבנן בזה, וראה בס' ביכורי ראובן על רש"י הנ"ל.

ובדעת הרשב"ם, ראה להלן לט. ד"ה מחאה שכתב להדיא כדברי ר"י, ויש שמדייקים להיפך מלח. ד"ה אי קסבר, ולכאור' אינו דיוק נגד דברים המפורשים של הרשב"ם לט. הנ"ל, וא"כ אולי אין לדייק כן ג"כ מדברי רש"י הנ"ל, ואכמ"ל.

ואולי אפשר לומר, שבאמת יש ב' שיטות כלליות בדינו של חזקה, אם הוא בירור או תק"ח, אלא שבב' שיטות אלו גופא יתכן כו"כ אופנים וסברות, אבל מ"מ ביסוד הדבר הם ב' אופנים כללים אלו.

שיטה א' שיסוד דין חזקה הוא בירור מצד אי מחאתו, ובזה גופא יתכן כו"כ אופנים (המבוארים באחרונים וכו') אם הוא בירור גמור, או שיסודו של דבר הוא בירור, אלא שע"ז יש ענין של תיקון חכמים ג"כ. וכמבואר באחרונים לבאר דברי הרמב"ן הנ"ל שכתב הלשון "תיקון חכמים", שהביאור הוא שהבירור הוא רק רגלים לדבר⁷⁷, אבל אינו בירור גמור, והא שסמכו על בירור שהוא רק בבחי' רגלים לדבר הוא מצד תק"ח. ונמצא שביסודו של דבר הוא בירור מצד אי מחאתו, אלא שלזה צריכים גם ענין של תק"ח.

[וכן מדוייק ג"כ בלשון רבינו יונה הנ"ל, שהזכיר בתוך דבריו ג"כ ענין של תק"ח ע"ש].

ונמצא שביסודו של דבר הו"ע של בירור, אלא שיש בזה ענין של תק"ח ג"כ (כפי האופנים והסברות המבוארים באחרונים יעו"ש).

שיטה ב' שיסוד חזקה הוא תק"ח, ובזה גופא כו"כ אופנים, האם הוא רק תק"ח בלי ענין של בירור כלל, וכדמשמע מדברי הרא"ש הנ"ל, או שהגם שביסודו הוא תק"ח, אבל מ"מ יש בזה ענין של בירור ג"כ. וע"ד המבואר בשעה"מ שם (בסופו), שהקשה על הסברא שהוא ענין של תק"ח מהא דמבואר בהל' גיטין שחזקת ג"ש פועל שהאשה מגורשת, ואם הוא רק תק"ח איך מגורשת, ומתריך "דכיון דתקנו חז"ל חזקת ג"ש דבהכי הוה חזקה אף מדאורייתא הוה חזקה מעלייתא דכיון שהניח בידו הקרקע או העבד ג"ש בודאי מכרו לו דה"ל למחויי שלא יחזיק בו". והיינו דהתק"ח גופא פועל ענין של בירור, וא"כ הגם שיסוד והתחלת הדבר הוא תק"ח, מ"מ עי"ז גופא נעשה ענין של בירור.

וזוהו י"ל שהוא ביאור דברי הנמוק"י, שהגם שהוא ענין של תקנו חכמים, מ"מ עי"ז נעשה ענין של בירור ג"כ, וי"ל עוד יותר, שכל תכלית התקנה הי' בשביל הבירור שיהי' על ידו (אם לא ימחה), וממילא אם מיחה, הגם שלפועל

(דלא כלשון התוס' שהועתק לעיל שהוא "אנן סהדי").

לא הגיע הקול להמחזיק, הרי ע"י מחאתו לפועל הרי חסר בהבירור, ובאופן זה לא הי' כל הדין של חזקה.

וא"כ הרי צדקו דברי הקצות, שהגם שהנמוק"י הזכיר בדבריו הבירור מצד העדר מחאתו, מ"מ הרי יסוד הבירור הוא מצד שתקנו חכמים ענין חזקת ג"ש (מצד תקנת לקוחות), וע"י תקנה זה גופא נעשה ענין של בירור, וכונת הקצות אינו לומר שאין בירור כלל על ידי ענין החזקה, אלא כונתו לבאר יסוד דין חזקה, ובזה חולק הוא על הרמב"ן שס"ל שיסודו הוא מצד דין בירור (אלא שמזה יתכן שמסתעף ענין של תק"ח כנ"ל). ודו"ק.

[ואולי יוסבר קצת מה שלא הביא הקצות דברי הרא"ש, שהרי שיטת הרא"ש ברור ופשוט ואין שום חידוש בזה, וכונת הקצות לבאר הגדר כללי בדין חזקה, שיתכן שיסודו הוא תק"ח הגם שע"ז נעשה ענין של בירור כדמוכח מדברי הנמוק"י. וכמו שבלא"ה צריכים לומר כן בדעת הרמב"ן, שכתב בפירושו ענין של תק"ח, וא"כ ע"כ שאין סתירה כ"כ מזה, ויתכן ב' הענינים והנ"מ הוא רק ממה "מתחיל" הדין חזקה, שמזה יסתעף שאר דיניו וגדריו, ודוק].

ואולי יוסבר לפ"ז ג"כ דיוק הקצות מדברי הרמב"ם, אשר נתקשו המפרשים^{לה} שמהמשך דברי הרמב"ם לפנ"ז משמע שהוא ענין של בירור, ואולי י"ל בדרך הנ"ל, שאכן יש ענין של בירור ג"כ, אבל סו"ס מלשון הרמב"ם שהפסיד על עצמו מוכח שהוא ענין של תק"ח ביסודו של דבר, ומה שמשמע מדבריו שהוא ענין של בירור הוא הסתעפות מדין תק"ח של חזקה. ועצ"ע בזה].

לשיטת הרמב"ן שיש ראי' מהשתיקה שלא מיחה, אלא שבתוך ג"ש יש טענת אחוי שטרך, הי' אפ"ל לכאור' ג' אופנים בזה:

(1) שהטענה אחוי שטרא חזקה יותר מהוכחת השתיקה, ולפ"ז המערער זוכה בהקרקע בתורת ודאי (כיון שטענתו חזקה יותר). וכנראה זהו דעת הקצות סי' קל"ה סק"ב שהקשה שבעבד קטן לא יהא מוחזק מצד טענת אחוי שטרא (שכותבין שטר על עבד). וע"ש שתי' שטענת אחוי שטרא לא מהני כנגד כל דבר, ורק כנגד הוכחת שתיקה הוא דמהני.

(2) שטענת אחוי שטרא אינו חזקה יותר מהוכחת השתיקה, אלא שמהני לעשות דין ספק עכ"פ, והיינו שהוא ריעותא נגד ריעותא, וא"כ הוה ספק, ולכן

(יא) ראה ברכת אברהם כאן.

הולכין אחר חזקת מרא קמא [אשר לפ"ז מתורץ קושיית הקצות מעבד, שהגם שיש טענה אחוי שטרא, אבל מ"מ הוא דין ספק, וא"כ עבד קטן שיש לו דין מטלטלין שהולכין אחר המוחזק הרי המע"ה]. וכן כתב בגידולי שמואל בתחילת הפרק ע"ש.

3) שמצד טענת אחוי שטרא כבר אין ראי' משתיקת המערער, שאולי לכן שתק כיון שיש לו הטענה של אחוי שטרא. שהא שאומרים שיש ראי' משתיקת המערער הוא רק מצ"ע - בלי הטענה - של אחוי שטרא, אבל כיון שיש טענה של אחוי שטרא י"ל שלכן לא מחה כיון שיש לו הטענה של אחוי שטרא. וממילא כל הג' שנים אין ראי' משתיקתו וממילא ליכא חזקה. ורק אחר ג"ש שכבר אין הטענה של אחוי שטרא (שלא מזדהר כו'), אז יש ראי' משתיקתו ונעשה החזקה של המחזיק. ולפ"ז הרי הטענה אחוי שטרא מהני רק כנגד הטענה של שתיקה המערער אבל לא כנגד שאר טענות, ולכן בהא דקטן שיש דין מוחזק, הרי הטענה של אחוי שטרך לא מהני כנגד דין מוחזק. וכן הסביר בחי' ר' ראובן סי' יא ע"ש (ועוד).

אבל זה תלוי מהו הפי' שיש ראי' משתיקתו, שאם הפי' שיש ראי' מעצם שתיקתו, שלכן יש ראי' לאלתר משתיקתו (כמבואר בתו"ח כאן וכן הבין הקצות בדברי הרמב"ן), והיינו משום שמקפיד לאלתר (כמ"ש להדיא בתו"ח) על מי שיוורד בלי רשות ואוכל פירותיו (וע"ד לשון רש"י בהמשנה שאין לך אדם רואה כו' ושותק), א"כ הגם שיש לו הטענה של אחוי שטרא, אבל מ"מ כן הוא דרך בנ"א להקפיד ולמחות, וא"כ לא מהני סברא זו לבטל ההוכחה משתיקתו.

אבל אם הפי' שצריך למחות שלא להניח להלה להחזיק בקרקעו, וא"כ בלי מחאתו ממילא יש חזקה להמחזיק, א"כ שפיר י"ל שכל זמן שיש הסברא של אחוי שטרך אין ראי' משתיקתו. וא"כ הקצות שהבין בדברי הרמב"ן שעצם ההקפדה גורם מחאתו, א"כ א"א לו לתרץ שהאחוי שטרא מסלק ההוכחה משתיקתו, שהרי מ"מ יש הוכחה מדלא הקפיד על עצם אכילות של המחזיק, ולכן שפיר ס"ל להקצות שהטענה של אחוי שטרך הוא טענה חזקה (בתורת ודאי) נגד ההוכחה של שתיקת המערער (אלא שעדיין יש לתרץ כנ"ל שהוא רק עושה דין ספק).

והנה כסברא זו (שהמחאה הוא מצד עצם הדבר שלא להניח להלה להחזיק בקרקע שלו), י"ל בשיטת הרשב"ם ורבינו יונה הנ"ל, שלא הדגישו בלשונם

קפידת המערער מיד, ורק שכל שלא מחה בתוך ג"ש יש לו חזקה, ולדבריהם שפיר י"ל שהאחוי שטרא הוא "הסבר" שתיקתו, ששתק עד עכשיו כיון שידוע שיש לו (בתוך ג"ש) הטענה של אחוי שטרא, וממילא אין ראי' וריעותא כלל משתיקתו עד עכשיו [אבל בחי' ר' ראובן הנ"ל כותב סברא זו כדי לתרץ שיטת הרמב"ן, ולא נראה כנ"ל כיון שמדברי הרמב"ן משמע שהוא ענין שתלוי בקפידא].



בתוס' ד"ה אמר לי' רבא

הת' יעקב לוי שי' בעל
תלמיד בישיבה

בגמ' ב"ב (ל"א.) מביא את דברי רבא לר' נחמן "אמר לי' רבא הא עדות מוכחשת היא" ומשמע מזה דרבא סובר שעדות מוכחשת למפרע (ולא מכאן ולהבא), והקשה ע"ז תוס' ד"ה "אמר לי' רבא" (שם) וז"ל: "תימה אמאי הואי עדות מוכחשת והא רבא אית לי' . . דעד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל ולא מפסל אלא משעה דאכחוש . . דהכי אמר במרובה (ב"ק דף ע"ג.) דהוזמו על הטביחה ועל הגניבה לא הוזמו". ומתוך תוס' "ללישנא דהוי טעמא דרבא משום דעד זומם חידוש ואין לך אלא משעת חידושו ניחא". וביאר הר"ן את החידוש בעד זומם וז"ל "ד"ה "אמר ליה רבא": "כלומר דחידוש הוא שפסלתו תורה ולפיכך אין לך בפסולו אלא משעת חידושו ואילך" משא"כ כאן בגמ' אין זה חידוש ולכן העדות מוכחשת אף למפרע. וממשיך תוס' לבאר וז"ל: "אלא ללישנא דמפרש טעמא דרבא משום פסידא דלקוחות ה"נ נהימניהו. ואפילו היכא דליכא פסידא דלקוחות לא מיפסל למפרע וכו'".

ומקשה התוס' עוד שאלה על המשך הגמ' (לא): המביא את שיטת רב נחמן (הסובר שכת א' דעדים נאמנה בעדות דאבהתא אפי' אם כת ב' הכחישום באכילה) ורב חסדא (הסובר שעדים שקרנים הם ואינם נאמנים על כלום) וז"ל קושית התוס': "ועוד קשיא, דקאמר בסמוך אליבא דרב חסדא כולי עלמא לא פליגי משמע דרב נחמן לא מצי סבר בשום ענין כרב חסדא דחשיב להו סהדי שיקרי, ומנא ליה, דלמא סבר רב נחמן דמכאן ולהבא הוא נפסל". ותיריך התוס'

דמשום דבב"ק לא נפסקה הלכה כרבא דרק מכאן ולהבא, לכן ג"כ אינו מכאן ולהבא.

וקצת קשה תירוצו של תוס' האחרון שהסיבה למה כאן לא אזלינן . . הוא משום שלא פסקו כרבא בב"ק, שהרי בתירוצו הראשון כתב תוס' שאי אפשר להשוות את המקרה כאן להמקרה דב"ק, שהרי שם מדובר בהזמה וכאן בהכחשה, וא"כ מדוע בשאלתו השני' משווה תוס' את ב' המקרים, ומשתמש בזה כדי להסביר את הסיבה למה אין כאן קושיא.

וא"א לתרץ דמה שתוס' כתב זהו לפי שיטתי' דרבא בב"ק אשר העדים פסולים רק מכאן ולהבא, ולא לפי ההלכה שנפסקה שם, דא"כ מה אכפת לן כאן מה שהביא שבב"ק לא נפסקה ההלכה כרבא? הרי כאן מבאר תוס' רק לפי סברתו (דאם הי' הולך לשיטתי' הרי א"א להשוות הזמה להכחשה). ואפי' את"ל שמשום דההלכה אינו כרבא בב"ק הרי הכלל דמכאן ולהבא בטל ולכן אפשר להשתמש בכלל זה בעניינינו, גם זה דוחק דמשום שבטלה סברתו במקרה דהזמה בב"ק לכן בטל הוא גם במקרה דהכחשה בב"ב.

ואולי אפשר לתרץ דתוס' מדבר רק לפי הטעם דפסידא דלקוחות. אבל עדיין צ"ע לפי הטעם דחידוש.



לשיטתי' דר"י ור"ע במח' בחזקת שדה הבעל

הת' אברהם שי' בראוד

תלמיד במתיבתא

במשנה ריש פרק חזקת הבתים (ב"ב כ"ח). איתא: "שדה הבעל . . ר' ישמעאל אומר ג' חדשים בראשונה ג' באחרונה ושנים עשר חדש באמצע הרי י"ח חדש, ר' עקיבא אומר חדש בראשונה וחדש באחרונה וי"ב חדש באמצע הרי י"ד חדש". דהיינו שר"י ור"ע חולקים בכמות הזמן הנצרכת כדי לעשות חזקה ויהי' נחשב כשנה אחת (אכילה אחת): לר"י ח"י חדשים ולר"ע י"ד חדשים. ובגמ' לקמן מסיק (לו). ש"פירא רבא ופירא זוטא איכא בינייהו" דר"י סובר פירא רבא (לרשב"ם היינו פרי הגדל בג' חדשים, ולר"י בתוס' היינו פרי

שיגדל אצלו זמן רב ג' חדשים) ור"ע סובר פירא זוטא (לרשב"ם היינו פרי הגדל בחדש אחד ולר"י בתוס' היינו פרי שיגדל אצלו זמן מועט חדש אחד).

ויש לעיין בסברת מחלוקתם, ובהקדם: בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' יתרו מביא כ"ק אדמו"ר מח' ר"י ור"ע במכילתא אודות הפסוק "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" שבנ"י ענו אחרי כל דבר שיעשו וישמעו, ר"י סבר שאמרו על מ"ע "נעשה" ועל מל"ת "לא נעשה" ור"ע סבר שאמרו הן על מ"ע והן על מל"ת בלשון אחד שיעשו כל מה שציווה הקב"ה. בהמשך השיחה מביא כ"ק אדמו"ר עוד מח' ר"י ור"ע בנוגע לפסוק "וכל העם רואים את הקולות", שר"י סבר שרואין הלפידים ושומעין הקולות ור"ע סובר שראו הנשמע ושמעו הנראה. דהיינו שע"פ ר"י הי' לבנ"י רק גילוי דמ"ת ולא סתם ניסים, ולר"ע היו גם ניסים סתם בגילוי מ"ת.

ומבאר שם כ"ק אדמו"ר שסברת המחלוקת בין ר"י ור"ע הוא: ר"י הי' כהן גדול "קדוש הוא לאלקינו" ובמילא תורתו כאן בעוה"ז היתה ע"ד הטבע - רואין את הלפידים ושומעין את הקולות, ועבודתו היתה המשכת אלקות מלמעלה למטה. אבל עבודת ר"ע היתה באופן של בעל תשובה ובאופן דמס"נ כדי לצאת מכל הגבלות עוה"ז, ולכן סובר ששמעו הנראה וראו הנשמע. ובהע' 33 שם מביא עוד פלוגתא דר"י ור"ע המתאימה לקו זה ממס' סוטה ששם ישנם כמה ענינים שר"י סובר שהם רשות ור"ע סובר שהם חובה, והסיבה היא כי ר"י שהוא ענין צדיק מקיים ענינים אלו גם בלא חובה והם רשות, ור"ע שהוא ענין בעל-תשובה מקיים ענינים אלו מצד ציווי המצוה, דהיינו חובה.

וע"פ ביאור זה אפשר לבאר את סברת המחלוקת דר"י ור"ע, דהסיבה למה ר"י סובר שצריך ג' חדשים הוא כי ר"י סובר לשיטתי' דצריך לעשות יותר מה"חובה", ואכן החובה היא שיגדל אבל אין הכוונה שיגדל הכי פחות (דהיינו חודש א') אלא שיגדל יותר - "רשות" - דהיינו ג' חדשים. אבל ר"ע סובר לשיטתי' דצריך לעשות ה"חובה" ומצד זה מספיק לעשות חזקה ע"י חדש א' שזהו הזמן הכי קצר להחזיק בשדה.



גדר איסור כלאיים – גברא או חפצא

הת' לוי יצחק שי' דובאוו
תלמיד במתיבתא

א

בריש מסיכתין איתא "סברוה מאי מחיצה גודא כתניא מחיצת הכרם [הסמוכה לשדה לבן של חבירו] שנפרצה, אומר לו [בעל השדה לבעל הכרם] גדור [כדי שלא יאסרו גפניך את תבואת השדה משום כלאיים], חזרה ונפרצה אומר לו גדור, נתייאש הימנה [בעל הכרם] ה"ז קידש וחייב באחריותה". ומשמע בפשטות מדברי הגמ' שכל זמן שבעל הכרם לא נתייאש מלגדור עדיין אין התבואה נהפכת לכלאיים (אפי' אם הוסיף א' ממאתיים או יותר), אבל ברגע שבעל הכרם מתייאש מלגדור - אז התבואה נהפכת לכלאיים. וכך הבין תוס' (ד"ה "נתייאש הימנה ולא גדרה") וז"ל: "דוקא נתייאש, אבל לא נתייאש ועוסק כל שעה לגדור אע"פ שהוסיף מאתיים מותר" והביא תוס' ע"ז ראי' ממס' כלאיים (פ"ה מ"ו) "הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לשם אלקטנו - הוסיף מאתיים מותר, [אבל אם אמר] לכשאחזור אלקטנו - הוסיף מאתיים אסור".

ומשמע מכל הנ"ל שאיסור כלאיים הוא איסור על הגברא שהרי האיסור תלוי בדעת הבעל ולא בחפצא שהרי לא משנה אם הוסיף מאתיים או לא.

והנה, בסוף פ"ו בתניא, כותב אדה"ז בנוגע לקליפות וז"ל: "אלא שהקליפות הן נחלקות לשתי מדרגות זו למטה מזו, המדרגה התחתונה היא שלש קליפות הטמאות ורעות לגמרי, ואין בהם טוב כלל. . . ונמשכות נפשות כל אומות עובדי גילולים. . . וקיום וחיות כל מאכלות אסורות מהצומח כמו ערלה וכלאי הכרם". ומזה משמע לכאור' שאיסור כלאיים הוא איסור על החפצא שהרי זהו עצמו ג' קליפות הטמאות וא"א להעלותו.

ומשמע כך גם מההגהה בפל"ז בתניא וז"ל: "שהערלה היא משלש קליפות הטמאות לגמרי, שאין להם עלי' לעולם, כמ"ש בע"ח, וכן כל מצוה הבאה בעבירה". דהיינו שבכלל אין שייך להעלות ג' קליפות הטמאות אפי' ע"י מצוה.

ולהבין כ"ז יש לחקור בגדר איסור כלאיים, האם הוא איסור גברא או איסור חפצא ואיך זה מתבטא בכל הפרטים.

ב

והנה בלקו"ש חכ"ב קדושים א' (ע' 103 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את גדר איסור ערלה לשיטת רש"י, אשר בערלה ישנם את ב' הענינים דגברא וחפצא, ישנו האיסור חפצא על העץ והפירות (וערלתם ערלתו את פרו) וישנו האיסור גברא שהאדם צריך לספור מנין ג' שנים (שלש שנים יהי' לכם ערלים), ולכן האיסור של ג' שנים אינו מתחיל מזמן שהעץ עושה פירות אלא מזמן שהאדם נוטע העץ (לכס). וא' מהנפק"מ להלכה הוא באם נוטעים ענף מעץ שכבר גדל ג' שנים, דאם אמרינן שזה תלוי בהעץ אז אפ"ל שמאחר והענף כבר גדל ג' שנים אי"צ לספור ערלה שוב, אבל אם אמרינן שזה תלוי בנטיעת האדם אז צריך לספור שוב, כי היתה נטיעה חדשה. וראי' לזה שערלה תלוי באדם הוא שע"פ הלכה "אחד הנוטע ואחד המבריך כו' חייב בערלה".

וממשיך כ"ק אדמו"ר לבאר את הטעם הפנימי בנוגע להחילוק בין איסור גברא לאיסור חפצא (ועפ"ז יובן גם טעם האיסור בערלה ובכלאיים). אשר באיסור חפצא (שהאיסור הוא על החפץ עצמו) מקבל חיות מגקה"ט א"א להעלותו לקדושה ונשאר חפצא של איסור לעולם, אבל איסור גברא מקבל חיות סתם מק"נ ואפשר להעלותו לקדושה. ועפ"ז צריך להבין איך אפשר לומר שערלה נחשב גקה"ט והלא אחר ג' שנים אפשר להעלותו לקדושה. ומתוך כ"ק אדמו"ר בהקדם דיוקן של אדמו"ר מהורש"ב בתניא שבנוגע לערלה וכלאיים כתוב ש"קיום וחיות" מגיע מגקה"ט אבל במאכלות אסורות כתוב "וקיום גופם", שהחילוק הוא שבערלה וכלאיים רק קיומם וחיותם מגיע מגקה"ט (דהיינו החפצא) אבל חיות גופם (דהיינו הגברא) אינו מגיע מגקה"ט ולכן אחר ג' שנים גוף העץ יכול להוציא פירות היתר.

המורם מהנ"ל, שאיסור ערלה (וממילא כלאיים) הוא איסור על החפצא.

ג

ואפשר לפרש עוד, ובהקדם ע"י ביאור החילוק בין איסור דרבנן ואיסור דאורייתא, דהנה בשיחת ר"ח ניסן תשמ"ה אמר כ"ק אדמו"ר וז"ל (יין מלכות ח"ב ע' 558):

בדברי סופרים אף שחייבים עליהם בעשה ולא תעשה, שנאמר "ע"פ התורה אשר יורוך", ונאמר "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" - הרי חיוב זה אינו על ה"גברא", היינו שיש חיוב על האדם לעשות כהוראותן של חכמים, ולא שהדבר עצמו נעשה חפצא של מצוה או חפצא של איסור.

וזהו החילוק שבין איסור דאורייתא לאיסור מדברי סופרים:

איסור דאורייתא פירושו - שהדבר בעצמותו הוא דבר האסור, כמו איסור בשר בחלב, חֶלֶב, דם, שרצים וכיו"ב, שמציאותו של הדבר נעשה חפצא של איסור.

אבל באיסור מדברי סופרים - לא נעשה שינוי בחפצא, ולדוגמא: האיסור דבשר עוף בחלב - לא נעשה שינוי במציאות הדבר שהי' חפצא של איסור, אלא ישנו חיוב על האדם לעשות כהוראתן של חכמים, ולכן, אינו יכול לאכול זאת, מכיון שהחכמים אסרו עליו.

ונמצא, שבאיסורים מדאורייתא יש לכל דבר ודבר גדר ושם מיוחד בפ"ע, איסור בשר בחלב, דם, חֶלֶב וכיו"ב, משא"כ באיסורים מדברי סופרים - אין חילוק בין פרטי האיסורים, אלא כולם באותו סוג וגדר "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך".

ונפק"מ להלכה - העובר על ג' איסורים שונים, אם נעשה "מוחזק" לעבור על דברים האסורים אם לאו:

באיסורים מדאורייתא - מכיון שכל איסור גדר ושם בפ"ע, לא נעשה מוחזק עי"ז שעבר על ג' איסורים, שהרי לא עבר על איסור א' ג' פעמים. אבל באיסורים מדברי סופרים - מכיון שבכולם ישנו איסור אחד כללי, "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך", הרי העובר על ג' איסורים שונים מדברי סופרים, נעשה מוחזק לעבור על האיסור ד"לא תסור". עכ"ל"ק.

ד

וע"פ כל הנ"ל יובן מה שאמרנו לעיל:

איסור כלאיים מדאורייתא הוא לקחת ב' זרעים ולהניחם ביחד בפועל, אבל כאן מדובר כשלאחד יש יניקה מהשני ע"י הגדר שנפרצה, וזהו דרבנן ולא דאורייתא.

ולכן אפשר לומר, שהמדובר במס' ב"ב הוא אודות דין מדברי סופרים, שבזה הכל ענין של גברא, וממילא האיסור הוא גם על הגברא. אבל בתניא מדובר אודות איסור כלאיים שהוא מדאורייתא שבזה האיסור הוא על החפצא.

ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ.



קושיית הגמ' "אלא מעתה מחאה שלא בפניו" - סילוק התמיהות מעל קושיות תוס'

הת' ישראל שי' הלוי דוכמא

תלמיד במתיבתא

א

איתא בגמ' דף כ"ח: "אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה", ושאלת הגמ' לפי דעת תוס' (ד"ה 'אלא מעתה'): דאימתי יש רגילות כשהמרא קמא נשאר בשתיקה רק כשהי' ב' אפשריות למחות ולא מחה אזי נשאר אצל המחזיק, אבל במקרה שלא הי' יכול למחות לא הי' צריך למחות, המחזיק לא נהי' מחזיק לעולם.

ובדף כ"ט. מקשה הגמ' קושיא זו פעם נוספת (על תירוצו של רבא) ומבואר בתוס' (ד"ה 'אלא מעתה') שגם המרא קמא והמחזיק הי' באותו העיר וכל זאת המרא קמא מיחה שלא בפניו (של המחזיק) ולא נחשב למחאה, וממילא נחשבת למחזיק החזקתו לחזקה, ונשאר הקרקע בידו.

וצלה"ב הטעם ששינו פירוש הגמ' מדף כ"ח לדף כ"ט.

ב

התמי' גדולה יותר אחר העיון בטעם שתוס' הכריח לשנות מפירוש רש"י ושאר ראשונים בקושיית הגמ' שם (כ"ח: - דלשיטתם הקושיא היא בפשטות לפי שמחה שלא בפניו (ולא שמע המחזיק) לכן בטלה המחאה ונתקיימה החזקה. - ותוס' לא ניחא להם בפירוש זה. והטעם: לפי שלשיטת תוס' עיקר טעם

החזקה (גם לשיטת ר' ישמעאל) היא מכח הראי' שבשתיקת המחזיק. דכיון ששתק גלי דעת' שאינה שלו (וגם הלימוד דשור המועד יתפרש לשיטתם באופן כזה - דכיון שנגח ג' פעמים נתברר בראי' שהוא נגחן).

וא"כ לשיטתם ענינה של המחאה אינו "פעולה המבטלת" את חזקת המחזיק, כי אם העדר שתיקה ו"העדר ראי'" מצד המרא קמא. וע"פ כל זה מהי הנפק"מ באם מחה המרא קמא בפניו (דהמחזיק) או שלא בפניו? והלא סוף סוף שתיקה וודאי ליכא! ובהעדר שתיקה א"א להוציא ממרא קמא.

וזה הכריחם - לתוס' - לפרש להיפך. שבהעדר תועלת מהמחאה תבטל החזקה, וכנ"ל.

והנה, בשעה ששאר המפרשים עמלים לתרץ את קושית הגמ' דדף כ"ט ע"פ הסברתם (שהרי שם מדובר וודאי בראי' שכלית - לשיטת כמה ראשונים) הנה דוקא במקום זה בחרו תוס' לשנות פירושם ולהסב על עצמם את הקשה על שאר שיטות הראשונים.

ולסיכום, ע"פ פירוש התוס' בדף כ"ט בשאלת הגמ' שם, עולות ב' קושיות:

א. כיצד אפשר לפרש שתבטל המחאה ותתקיים החזקה, והרי עיקר החזקה - שהיא ראית השתיקה - ליכא.

ב. מדוע שינו תוס' מפירושם בשאלה זו (בדף לפני כן), ובפרט שבשינוי זה הסבו על עצמם את הקושיא דלעיל.

ג

ולתרץ דבריהם יש להקדים את פירוש הריטב"א לשאלת הגמ' "אלא מעתה כו'". הריטב"א כתב שידוע הי' לגמ' שחברך חבא אית לי' והמחזיק ישמע מהמחאה. אלא שנסתפקה הגמ' שאעפ"כ לא תועיל מחאה זו לפי שאינה כדרך המוחים (דלא כדרך בעה"ב). שהרי הי' יכול להתייצב ולמחות בפני ה"גולן" עצמו ולהוציא הגזילה מידו. ומכיון שלא עשה כן, והסתפק בהוצאת לעז על המחזיק בפני אנשים סתם "מחאה שלא בפניו" אינו נאמן לומר ולא תועיל מחאתו (וע"ז מתרצת הגמ' שמה שחדשו לפני כן ד"חברך חבא אית לי'" כוחו יפה עד כדי כך שאין חילוק ממשי בין פניו לשלא בפניו).

וע"פ דבריו כבר עלה בידינו תירוץ לקושיא הא' דלעיל, מה החסרון במחאה שלא בפניו? דהרי שתיקא מיהא אין כאן. וע"פ דברי הריטב"א מובן שאין החסרון בשמיעת המחזיק כי אם באופן מחאת המרא קמא, שמחה באופן שנחשב עדיין כשתיקה (לא מחה כדרך המוחים). וברור שלפירוש זה נתכוונו תוס' בחילוקם בין אותה העיר (שאו שייך הסברה הנ"ל) לשני ערים (שאו "מאי הוי לי' למיעבד ולא סלקא חזקה").

אמנם עדיין נותרה בעינה קושיא הב', מה הכריחם לתוס' להיכנס לדוחק זה והלא יכלו לפרש כפירושהם לדרך כ"ח?

ד

וענין זה יחזור גם הוא ע"פ דברי הריטב"א, דהנה הריטב"א נזקק לפירושו הנ"ל מחמת קושיא אחרת והיא: מדוע חוזרת הגמ' ב' פעמים על קושיא ותירוץ שווים? כיצד יתכן להקשות עתה ממחאה שלא בפניו, והלא כבר שמענו ש"חברך חברא אית לי"? ועל כן מפרש כנ"ל שמדובר בקושיא ותירוץ שונים.

וככל הדברים הנ"ל יש לומר לפי התוס'. דלתוס' הוקשה כיצד יתכן שתחזור הגמ' על דברי' ב' פעמים (ללא כל חידוש). ולכן נדחקו לפרש בכל מקום באופן אחר. בדרך כ"ח ע"ב פירשו שהמקרה בב' ערים, והדין שבטלה החזקה. ובדרך כט ע"א פירשו שהמקרה בעיר אחת, והדין שבטלה מחאה ונתקיימה חזקה, ואתי שפיר דברי התוס' ע"פ דברינו הנ"ל.



עדות של עדים פסולים בנוגע לחזקת הבתים

הת' מנחם מענדל שי' וויינגארטען

הת' לוי יצחק (בר"כ) שי' שם-טוב

תלמידים במתיבתא

א

איתא בגמ' ב"ב דף כ"ט ע"א: "תנן חזקת הבתים, והא בתים דביממא ידעי ובליליא לא ידעי. אמר אביי מאן מסהיד אבתים? שיבכי! שיבכי מידע ידעי. רבא אמר כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיניה ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא". דהיינו שבכדי שייחשב חזקה על בתים צריך עדות משכנים או שוכרים.

יש לעיין הדין במקרה שהמעידים על החזקה הם שכני המחזיק, ושכניו הם פסולי עדות, האם יכולים השכנים להעיד על חזקת ג' שנים. ועד"ז אם המעידים הם שוכרים פסולי עדות, האם נאמנים פסולי עדות אלו להעיד על חזקת ג' שנים.

כמובן וגם פשוט, שכל החקירה מדובר בפסולי עדות שפסילתם מחמת נוגעים בדבר וכיו"ב פסול הגורם לאי נאמנות, שבזה פשוט שאינם נאמנים להעיד, חקירתנו היא רק בפסולי עדות מחמת גזה"כ כגון אחים וקרובים]

בכדי לברר שאלה זו יש לחקור תחילה מה גדרה של עדות על חזקה דהנה בנוגע לגדר "עדות" בכלל מבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"א בא ב' (ע' 62 ואילך) שישנם ב' סוגי עדות, סוג אחד בעדות הוא עדות שאינה בירור שכלי אלא גזירת הכתוב לגמור את הדין עפ"י שני עדים, ובעדות כזו לא יועילו עדים פסולים אף אם ברור לנו שהם דוברים אמת. והסוג השני - עדות שאין מדין עדות דגזה"כ אלא גילוי מילתא לברר להדיינים את המציאות, ובוה אין צורך שיהיו דווקא עדים כשרים אם פסלותם היא רק מגזה"כ.

ועפ"י יש לחקור בנדו"ד האם עדות החזקה היא עדות מדין גזה"כ או שהיא רק גילוי מילתא.

וי"ל שחקירה זו בגדר עדות חזקה תלויה בחקירה שמצינו בספרים בדבר פעולת עדי חזקה האם הם רק מחזקים את דברי המחזיק ומבררים שכדבריו כן

הוא והדין נפסק על פי דברי המחזיק ולא על פיהם, או שהדין נפסק עפ"י העדים ואין לנו כעת נפק"מ מה טוענים בעלי הדין שלפיי"ז אפשר לאמר שהעדות מועילה בגוזה"כ.

יוצא לנו שבעדות בכלל ישנם ב' גדרים, גדר א' הוא עדות גמורה שמטרתה היא לקבוע את המציאות ואת הדין ובוה אין די בבירור השכלי (ולפעמים אין מתחשבים כלל בבירור ובטענות). וגדר ב' הוא עדות בירור שמטרתה היא להביא רא"י למציאות קיימת ובוה די בבירור שכלי.

ב

וכדי להבין חקירה זו יש להקדים מח' רשב"ם ור"ת בביאור דברי הגמ', דשם איתא: "אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות . . . תנן חזקת הבתים והא בתים דביממא ידעי ובליליא לא ידעי, אמר אביי מאן מסהיד אבתים שיבכי מיידע ידעי, רבא אמר כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיניה ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא, אמר ליה רב ימר לרב אשי הני נוגעין בעדותן הן דאי לא אמרי הכי אמרינן להו זילו הבו ליה אגר ביתא להאי, א"ל דייני דשפילי הכי דאיני מי לא עסקינן כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתביה. אמר מר זוטרא ואי טעין ואמר ליתו סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא טענתיה טענה".

דלהרשב"ם מר זוטרא אומר שאם אחרי עדות שוכרים או שכנים המעידים על חזקה בכללות מבלי לפרט על כל יום ולילה בא המערער וטוען טענת ברי שלא דר בה בלילות - טענת' טענה וצריך המחזיק להביא עדים על הימים והלילות, ובשיטתו הולכים כל הראשונים.

אבל ר"ת (בתוס' ד"ה אמר מר זוטרא) חולק על הרשב"ם ומפרש שמר זוטרא סובר שבד"כ צריך עדות מפורטת על ימים ולילות, ורק אם המחזיק טוען ודורש שיעידוהו רק על בכללות שהיה הבית בחזקתו בלי פירוט מדוקדק על כל יום דיו בעדות כזו.

וי"ל שמח' רשב"ם ור"ת תלויה בחקירה דלעיל (ס"א) בגדר עדות, דלר"ת עדות השכנים היא עדות גמורה ועל פיהם דנים דין תורה ככל עדות המועילה מגוזה"כ, ולכן לאחר שהשכנים העידו כבר הוחזק הוקם הדבר מדין תורה, ואין

פתחון פה למערער לבוא ולטעון, ואפי' אם טוען המערער אחר עדות השכנים או שוכרים שברי לו שלא הי' המחזיק בביתו בלילות אין חוששין לדבריו כי אין דבריו מועילים אחרי שמגזה"כ קבלנו את עדות השוכרים ולכן מפרש את דברי מר זוטרא באו"א שפע"ז לא נוצרך לפרש כהרשב"ם שיכול המערער לערער על עדות השוכרים ולבקש עדים שיעידו בפרטיות.

והרשב"ם סובר שעדות השכנים אינה עדות גמורה אלא היא רק כבירור שכלי וגילוי מילתא לאשר את דברי המחזיק, ולכן עדות זו אינה דין וגזה"כ ועדיין יכול המערער לטעון טענות חדשות אף לאחר קבלת העדות, ואם בא המערער אחרי עדות השכנים או שוכרים וטוען שברי לו שלא הי' המחזיק בלילות בבית - מתחשבים בטענתו ומצריכים את המחזיק להביא עדים גם על הלילות, ואם לא הביא - הפסיד חזקתו.

ג

ע"פ כל הנ"ל אפשר לפשוט את חקירתנו הראשונה, אם אפשר לקבל עדות פסולים בעדות חזקה, דלפי ר"ת פסולי עדות אינם יכולים להעיד כי מדובר פה בעדות גמורה שאינה רק מצד בירור השכלי אלא יש לזה התוקף דין תורה והתורה לא הרשתה לפסולים להעיד בזה אפי' כשאין חשש שישקרו (וכמו שהובא לעיל מלקו"ש). וא"כ לשיטתו האפשרות היחידה להחזיק בבית היא דווקא ע"ב יהודים הכשרים לגמרי לעדות.

אך לשיטת רשב"ם הסובר שהעדות אינה פועלת את החזקה אלא היא רק גילוי מילתא בתור צידוד לטענת א' מהצדדים, צריך לברר האם עדים פסולים שייכים להעיד בזה.

ויש לומר, מאחר ועדים פסולים נאמנים להעיד בענינים של "גילוי מילתא" אפי' אם פסולם מצד נאמנות, כגון ביבום וחליצה כדאיתא במס' יבמות ל"ט ע"ב "אפילו קרוב אפילו אשה והלכתא גלויי מילתא בעלמא והוא ואפילו קרוב ואפילו אשה" וכך נפסק להלכה בשו"ע אהע"ז סי' קנ"ז ס"ב וז"ל "אפילו קרוב או אשה או עבד או קטן שהוא מכיר ונבון נאמנים לומר זה פלוני אחי פלוני . . וחולצים או מיבמים על פיהם" וכן בסי' קס"ט ס"ח וז"ל "צריך שיכירו שהוא אחי המת . . אפילו קרוב או אשה או עבד או שפחה או קטן שהוא מכיר ונבון נאמן בכך".

ונראה אשר לשיטת רשב"ם הסובר שעדות השכנים והשוכרים היא רק "גילוי מילתא" בתור צידוד בטענת המחזיק - פסולי עדות שפסולם אינו מחמת נאמנות כשרים להעיד על חזקת הבתים, כל זמן שאין להם נגיעה להעיד לטובת המחזיק (כגון קרוב). אבל כשהמערער טוען טענת ברי "אני ראיתיו שלא דר בלילות בביתו" צריכים עדות ממש כדי לפרוך את טענת המערער ואין הפסולים יכולים להעיד בזה אפי' אם העידו כבר בתור שכנים או שוכרים באותו ענין ויודעים גם על הלילות (אם בתור שכנים שנשארו ערים והתוועדו אתם, או בתור שוכרים ששכרו הבית מהם). וכל זה, במיוחד שיטת הרשב"ם עדיין צריך עיון ועוד חזון למועד לפלפל בזה.

שיטות הראשונים ב"פלניא גלנא הוא"

הת' חיים אריה לייב שי' זקם

נו"נ בישיבה

א

בדף ל: נחלקו הרשב"ם והתוס' בפירוש העובדא ד"פלניא גלנא הוא", דהרשב"ם מפרש דהעובדא מיירי שלא הביא המחזיק עדים שדר בה המוכר יום, והכרחו לזה הוא דאם היה מביא עדים שדר בה המוכר יום אחד הרי המחזיק לוקח והוה לן להניח השדה בחזקתו מדין טענינן ללוקח, ועכצ"ל דהעובדא היתה שלא הביא המחזיק עדים שדר בה המוכר.

התוס' מפרשים שמענה המערער "פלניא גלנא הוא" פירושו שהביא המערער עדים שהמוכר מוחזק בגולנות, ולכן אף אם מביא המחזיק עדים שדר בה המוכר, זה מועיל לו להשאיר השדה בחזקתו מדין טענינן ללוקח, דמחמת שהמוכר לו הוחזק גולן ואין לכולן ולבא מכוחו חזקה.

והנה כתב הצמח צדק בחידושים על הש"ס (רמ"א) שהטעם לכך שהרשב"ם לא מפרש כהתוס' הוא משום לר' יוחנן לקמן דף מז: גולן שאין לו חזקה הוא דווקא אם הוחזק גולן על שדה זו, ומאמר שע"כ צריך לפרש "פלניא גלנא הוא" בסוגיין, שהכוונה היא שגולן שדה זו במילא אפשר לפרש גם כפירוש הרשב"ם.

ולכאורה דברי הצ"צ צריכים ביאור, דמשמע מדבריו בהשקפה ראשונה דאם גם גזלן של שדה אחר היה נחשב לגזלן בדין שאין לו חזקה, לא היה אפשר לפרש כהרשב"ם ורק בגלל שגזלן לעניין חזקה הוא דווקא בהחזק גזלן על שדה זו, אפשר לפרש כהרשב"ם שמדובר כאן בגוונא שאין למערער עדים שהמוכר גזלן אלא שטוען שבגזילה באה השדה ליד המחזיק. ולכאורה גם אם גזלן של שדה אחר אין לו חזקה, מ"מ אפשר לפרש "פלניא גזלנא הוא" שהגזילה בעובדא דידן היתה במה שגזל ממנו שדה זו, שעל זה אינו צריך להביא עדים.

וי"ל הביאור בזה ובהקדים מה שקשה בפירוש הרשב"ם שי"ל שלכן פרשו התוס' באו"א, והוא שלפרוש ההרשב"ם שטענת המערער היא שהמוכר גזל ממנו שדה זו, הרי המערער אינו מדבר כלל כעל הלוקח אלא אומר שהקרקע היא שלו מקודם ולא יצאה ממנו בדין אלא בגזל, ומדוע הלשון הוא "פלניא גזלנא הוא" המורה שהמערער מדבר על המוכר שחל עליו שם גזלן, ואף שאם אכן צודקים דברי המערער ומעולם לא מכר את השדה, הרי המוכר שמכר שדה שאינה שלו הוא גזלן, מ"מ אי"ז נפק"מ למערער דהרי לו אין נוגע אלא שהשדה היא שלו וגזולה ביד המחזיק בה ותו לא.

וי"ל שלכן נטו התוס' מפרוש הרשב"ם ופירשו "פלניא גזלנא הוא" שידוע בעדים שהוא גזלן, ומה שהביא המערער עדים אלו והסב הדבור על המוכר ולא על הקרקע הוא משום שהוצרך להחיל על המוכר שם גזלן בכדי שלא יועיל לו מדורו יום אחד להשוות את הקונה ממנו ללוקח, ולכן הוכרחו התוס' לחדש שמדובר כאן אפילו אם יש עדים שדר בה המוכר יום אחד, שרק בכדי לשלול התועלת למחזיק מעדים אלו מביא המערער עדים שהמוכר גזלן.

הנהגה ע"ז בא הצמח צדק לומר שעדיפות זו לפירוש התוס' היתה רק אם גזלן (לעניין שאין לו חזקה) הוא גם בגזלן של שדות אחרות, אבל אם גזלן הוא דווקא בשדה זו, הרי עדיין תמוה הלשון "פלניא גזלנא הוא" שמשמע שעבר לדבר על המוכר ולא על הקרקע, (שהמוכר הוחזק בעלמא לגזלן ומזה מסתעף שאין לו חזקה כאן, אבל אם פירוש גזלן הוא שהוחזק גזלן על שדה זו, הרי מ"מ המערער ממשיך לדבר על השדה ולא על המוכר, אלא שבכדי את דבריו מביא עדים המאשרים את הדברים, ועדיין קשה הפירוש ד"פלניא גזלנא" שמשמע שמדבר על המוכר, ולכן אומר הצ"צ דאפשר לפרש גם כדברי הרשב"ם, ואין מעליותא בפירוש התוס'. (ואדרבא אין צורך להעמיס בגמ')

שמדובר דווקא בעדים ושני כתי עדים (הן עדים שדר בה המוכר, והן עדים שהוא גזלן)).

ב

בהמשך דבריו מבאר הצמח צדק שדוחק לומר דהתוס' מפרשים לפי שיטת רב חסדא שגם הוחזק בעדים שהורג נפשות על עסקי ממון נקרא גזלן שאין לו חזקה, כי ההורג על עסקי נפשות נקרא רוצח, וגוחק לומר שבגזלן דסוגיין יכונו לרוצח.

ושמעתי מקשים דאיך אפשר לומר שההורג על עסקי נפשות נקרא רוצח ולא גזלן, והרי המשנה בפרקין (אליבא דרב חסדא) המונה את אלו שאין להם חזקה קוראת לו גזלן.

ואינה קושיא כי אף אם בלשון חכמים לדינא קוראים לו גזלן, הרי דוחק לומר כן בלשון בנ"א הדמערער שרצה לשלול חזקת הגזול ממנו שהוחזק לרוצח על עסקי נפשות לא קרא לו גזלן כי אם רוצח דקים ליה בדרכה מיניה, וע"כ שהמוכר לא היה רוצח על עסקי ממון כי גזלן בעלמא, וק"ל.



שיטת הרשב"ם ב"אתרא דמוברי באגרי"

הת' יונה שי' הלוי לויטין

תלמיד בישיבה

איתא בריש פרק חזקת הבתים: "חזקת הבתים והבורות . . וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן ג' שנים מיום ליום" ולקמן (כט.) איתא "אמר רב הונא שלש שנים שאמר הוא שאכלן רצופות . . אמר רב חמא ומודי רב הונא באתרא דמוברי באגרי, פשיטא לא צריכא דאיכא דמובר ואיכא דלא מוברי, מהו דתימא א"ל אם איתא דדידך הואי איבעי לך למיזרעה קמ"ל וכו".

והנה ברשב"ם ד"ה 'ומודה רב הונא' כותב "דדי לו בחזקת שנים מפוזרות" וממשיך בד"ה 'באתרא' "במקום שנוהגין לזרוע שנה ולהוברי שנה שלא להכחיש את השדה בהא אחזיק ביה כדמחזיק אינשי . . ואי טעין אידך אני באתי

בתוך ג' ומצאתי ריקה ולכך לא מחיתי מצי א"ל מ"מ הי' לך למחות שאע"פ שלא זרעתיה הייתי עושה בה ניר והיה לך להבין שבשביל שלא להכחיש כחה לא חפצתי לזרעה כמנהג שדות העיר".

והנה, דברי הרשב"ם "דדי לו בחזקת שנים מפוזרות" צריכים ביאור, דלכאור' משמע מדבריו שבאפשרותו לאכול רצופות אלא שדי לו לאכול כשאר בני העיר, וזה קשה שהרי צריך לעשות כמנהג המקום ואיך ניתנה לו האפשרות לעשות באופן שאינו מנהג המקום?

ועוד צלה"ב מהו טענת המערער (באתרא דמוברי באגי) ש"באתי ומצאתי ריקם ולכך לא מחיתי", דלכאורה המערער בעצמו רואה שכל השדות שסביבות שדה זו דרכם להיות זרועות שנה ומוברות שנה וזהו מנהג המקום, ואיך יכול לטעון שמצאתי ריקם ולכן לא מחיתי? הרי זה המנהג במקום זה שתהי' השנה השניה ריקם!

וגם צ"ב תשובת המזיק למערער "הייתי עושה בה ניר והיה לך להבין שבשביל כך וכו'", לכאור' למה צריך לעשות בה ניר ומה תועלת יש בזה, הרי ניר אינו חזקה וכן ההלכה בחור"מ. (ועד"ז הקשה ה"בית הלוי" בחידושו, עיין שם).

והנה יש לבאר כ"ז ובהקדם המחלוקת שהביא בחור"מ סי' קמ"א ס"ד, בנודע להדין דמי שאכל ג' רצופות במקום דמוברי באגי וז"ל: "אכלה ג' שנים רצופות באתרא דמוברי באגי יש מי שאומר דהוי חזקה ויש מי שאומר שאינו חזקה", ובסמ"ע על אתר מבאר טעם החולקים וז"ל: "הטור מסיק בטעמו וכו' ז"ל הוי חסקה בכ"ש דה"ל למחויי בלא מובר ארעא (כן הוא שיטת פסקי הרי"ד עיי"ש) ונראה דלא הוי חזקה דמצי לערער ולו' דגלית בדעתך שאינו שלך שעשית כמו גולן ששומט ואוכל כל מה שיכול להוציא ממנו ואינו חושש לשנים הבאות מפני שלא תשאר בידו" עכ"ל.

נמצאת למד מזה שיש מחלוקת האם שייך להחזיק באופן שונה מהנהוג במקום פלוני או שצריך לעשות דוקא כמנהג המקום, שלשיטת פסקי הרי"ד כיון שהוא תלוי בשתיקת המערער לכן במקרה שאכל רצופות באתרא דמוברי באגי כ"ש הוי למערער למחות, ומאחר ששתק מראה דניחא ליה בתפיסת המחזיק אפי' כשאוכל רצופות משא"כ לשיטת הטור הסובר שאין כאן ראי' משתיקתו

כיון שנראה כגזלן ולכן לא חשש למחות, אין אכילתו נחשבת ראי' אא"כ אכל כמנהג המקום דהיינו כדרך הבעלים (שאז שתיקת הבעלים נחשבת כראי').

והנה ה"ט"ז כותב שם וז"ל: "היא דעת רבינו מטעם דלא חש למחות כיון ששומט ואוכל כגזלן וק"ל הא אמר בגמ' 'אמר רב הונא ג"ש שאמרו בעיני רצופין ומודה רב הונא באתרא דמוברי באגי פשיטא' ל"ל מלשון מודה רב הונא משמע דשם די אפי' מפוזרות וכ"פ רשב"ם להדיא 'משמע כ"ש דמהני רצופות' וע"כ צריך לדחוק ולפרש דה"ק מודה רב הונא באתרי כו' דבעיני דוקא מפוזרות אלא דקשה א"כ מאי פריך פשיטא ודלמא היא גופא קמ"ל דבעיני דוקא מפוזרות אלא ע"כ דאין זה בל' ומודה וי"ל דאם זה הי' עיקר החידוש לא הי' לו לומר לשון ומודה כיון שלפי פשוטו יש לפרש בהיפך דכ"ש רצופות ועמ"ש בסי' קמ"ט ס"ט דנראה העיקר כדעת רבינו".

ועפ"ז יש לבאר דברי הרשב"ם הנ"ל "דדי לו בחזקת אכילת שנים מפוזרות" שהרשב"ם אזל לשיטתיה דהרי"ד בפסקיו שבאתרא דמוברי באגי כ"ש אם אכלן רצופות הוי חזקה דהוי לי' למחות וכיון דלא מחה הרי הוא שלן, וזהו דיוק הלשון "די לו" כדיוק ה"ט"ז הנ"ל שבאמת יש עוד ברירה להיות מוחזק שיכול לאכול רצופות ג"כ.

והנה גם יכול לבאר טענת המערער ובהקדם דברי הגמ' בהמשך כשמבאר חידושו של ר' הונא שמדובר במקום דאיכא דמובר ואיכא דלא מובר, וממשיך "מהו דתימא מצי א"ל אם איתא דדידך הואי איבעי לך למיזרעא" שגם טענה זו צריכה קצת ביאור, כיון שדרך הבעלים במקום זה הוא שיש כאלו 'דמובר' ויש כאלו 'דלא מובר' א"כ מדוע טוען המערער 'איבעי לך למיזרעא'? הרי יכול לעשות 'מנהג בעלים' כאלו 'דמובר', אלא מבאר שם שהטענה היא "דהוי לך למהר חזקתך" (ועיין נמוק"י ושטמ"ק) דהיינו בשעה שרוצה להיות מוחזק בהשדה ויכול המערער לטעון 'לא מחיתי בתוך ג' שנים כיון שמצאתי ריקם בשנה שניה' ואפי' שמנהג המקום הוא כך יכול הוא לטעון שהיית צריך להחזיק במהרה כשאר בני העיר, וקמ"ל דמאחר שעשה כמנהג המדינה לכן אין שום טענה למערער.

וכן יש לבאר כאן באתרא דמוברי באגי (היינו שכן הוא המנהג של כל בני העיר) שכנ"ל לפי הרשב"ם יש עוד ברירה והוא לאכול ג' שנים רצופות וכ"ש שהי' למערער למחות, דהיינו שבכל פעם שישנם ב' אפשרויות תמיד יכול

המערער לטעון 'מדוע לא עשית כך?' ושלכן לא מחה. אלא החילוק הוא במקרה שהמנהג הוא חצי וחצי אזי בפועל יש חצי שמוחזק כזה וחצי שמוחזק כזה, אבל במקום דמוברי באגני היינו (רוב) מוחזק בשנים מפוזרות יכול להיות מוחזק אפי' בשנים רצופות כנ"ל.

ועד"ז אפשר לבאר את קושיית ה"בית הלוי" שהקשה מדוע צריך ניר אם אין בזה תועלת, והוא שמאחר שיש ב' אפשרויות ומצד ב' האפשרויות המערער תמיד יכול לטעון מדוע לא עשית כאפשרות השניה לכן צריך המחזיק לעשות איזה פעולה להראות שהוא מחזיק בפועל (כרוב העיר) "שעשה בו ניר והי' לך להבין שבשביל שלא להכחיש כחה לא חפצתי לזרעה", לכן אין המערער יכול לטעון שמצא ריקם ולכן לא מחה, כי המחזיק רצה להחזיק כשאר בני אדם (מובר בשנה שני') ועשה בזה פעולה בפועל ממש ומאחר והמערער לא מחה - הרי זה ראוי ששייך למחזיק.

משא"כ לפי שאר הראשונים הסוברים דאין צריך ניר, ועיין בשיטמ"ק שהביא בשם 'שיטה לא נודעה למי' וז"ל "וכן מסתברא שאם מנהג המקום שהמוברים אינם נרים הקרקע וגם הוא לא נרה דהויא חזקה כיון שלא שינה ומדברי רשב"ם נראה דבענין ניר לעולם ואינו נכון בעיני וי"ל שאזליה כשיטת הטור שבאתרא דמוברי באגני אם אכל רצופות אינו חזקה כיון דגלית אדעתך שאינו שלך שעשית כמו גזלן ששומט ואוכל ולכן אינו צריך לעשות בו פעולה להראות שרוצה להיות כבני העיר אלא כיון שיש רק דרך אחת להיות מוחזק בקרקע אין המוחזק יכול לטעון כלום והם צריכים לפרש שלשון הגמ' 'מודה רב הונא באתרי דמוברי באגני' שלכאורה משמע שכ"ש אם אכלו רצופות (אלא רב הונא מודה) כנ"ל היינו דוקא מפוזרות כדברי הט"ז הנ"ל.

והנה לקמן בדף כ"ט ע"ב איתא: "ומודה רב הונא בחנותא דמחוזא דליממא עבידא לליליא לא עבידא" וביאר ע"ז הרשב"ם (ד"ה 'ומודה רב הונא'): "אע"ג דבעי רצופות יום ולילה בחנונותא דמחוזא חנויות שמוכרין בהן לחם ויין דאי טעין אין חוששין לטענתו דאע"ג דלא דר בו בלילות חזקה מעלייתא היא שאין דירתן אלא ביום".

והנה הרשב"א בחידושו בהיא שיטה אחת שסבר שצריך רק ג' שנים ולא יותא והרי זה דומה למרחצאות וכו' והקשה וז"ל "דא"כ מאי מודה רב הונא דהא הכא ליכא מפוזרות כלל אלא מקוטעות . . ומודה תנא דמתני הוה ליה

למימר" עכ"ל, וממשיך לבאר שם כשיטת התוס' שצריך ג' שנים שלימות היינו כאתרא דמוברי באגי, וחידושו של רב הונא כאן הוא שבאתרא דמוברי באגי כל בני העיר עושים כזה משא"כ כאן בחנוותא דמחוזא יש בני אדם שמשתמשים בבית זה לבית דירה שלהם שדרים בו יום ולילה ולא רק כמחוזא ולכן צריך להיות מוחזק גם בלילות שצריך ג' שנים רצופין, עכת"ד.

אמנם לפי מה שביארנו לשיטת הרשב"ם שבכל מקרה שיש בו ב' דרכים לעשות, יכול המערער לטעון שלא מחיתי כיון שרצה שיהי' מוחזק באופן האחר ממה שעשה המחזיק.

ויש לבאר ג"כ לסברא זו שהביא הרשב"א שצריך רק ג' שנים ולא יותר הוא חידוש של רב הונא דוקא שבבית זה יש שמשמש בבית זה כבית דירה ויש שעושה מזה חנוותא דמחוזא שמוכר רק ביממא, ולכן לכאור' יש טענה למערער דלא מחיתי כיון שלא ראה שמחזיקים בה ביום ובלילה.

ועל זה בא החידוש של רב הונא דדוקא בעינן רצופין ומ"מ כאן כיון שיש שעושה מבית זה חנוותא דליממא עבידי ולא לליליא הי' למערער למחות, וכיון דלא מחה די לו בג' שנים כיון שהדרך הוא למכור רק ביום בחנוותא, ואחזיק בה כדמחזקי אינשי.

ובסגנון אחר קצת, בית זה הוא בעצם בית דירה וצריך שיהי' בו ביום ובלילה אלא שרב הונא מחדש שכיון שאם עושה מזה חנוותא הרי זה כדאחזיק בה אינשי ולכן צריך רק ג' שנים ולא יותר, והמערער הי' צריך למחות כיון שראה בפועל שהוא מוכר חפצים והי' לו לדעת שהוא מחזיק בה כחנווני, ומאחר ששתק הרי זה ראי' שזה של המחזיק.



החילוק בין צלף לאספסתא

הת' רפאל יהודה שי' פאלטער

תלמיד במתיבתא

כבא בתרא דף כח, ב: "ולר"מ דאמר ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש אכלה תלתא פירי בחד יומא כגון תאנה ליהוי חזקה דומיא דשור המועד מה שור המועד בעידנא דאית ליה הא נגיחה ליתא להא נגיחה הכא נמי בעידנא דאיתא להאי פירא ליתא להאי פירא אכלה תלתא פרי (בתלתא יומי) כגון צלף ליהוי חזקה התם פירא מיהא איתיה ומגמר הוא דקא גמר ואזיל אכלה תלתא פירי בתלתין יומי כגון אספסתא ליהוי חזקה היכי דמי דקדיח ואכלה דקדיח ואכלה התם משמט הוא דקא שמיט ואכיל".

ובהבנת הגמרא נחלקו התוספות (ד"ה צלף) ורבינו חננאל (הובא שם), שכל אחד פירש הסדר בגמרא באו"א לפי גרסתו:

התוספות (ורש"י) גרסו כפי המודפס בספרים שלפנינו, שהסדר הוא: תאנה, צלף, אספסתא. והביאור בזה הוא, אשר פותח בתאנה ומקשה שמכיון שלומדים משור המועד שצריך ג' נגיחות להחזיק השור נגחן, ועד"ו הוא בחזקת ג' שנים שצריך ג' שנים כדי להעמיד המר"ק בחזקת שתקן ולהוכיח שאינו הבעה"ב, דיוקשה שאם בג' פעולות של חזקה מספיק, מדוע צריך ג' שנים, בג' אכילות סגי. ואם כן, בתאנה שבה בבוקר מוכנים חלק אחד מהפירות, בצהריים מוכן חלק אחר ובערב חלק שלישי - וליקטם כל אחד בשעתו, הרי שכבר ביום אחד יש ג' אכילות והוי חזקה.

וע"ז תירצה הגמרא, שלומדים משור המועד שכמו ששם כל נגיחה היא לחוד לגמרי, כך גם באכילות חזקה צריך שיהי' כל אחד לחוד ולא כבתאנה שכבר בשעה שלוקטים חלק אחד החלק השני כבר באמצע להתבשל והוא קיים במציאות.

ושוב הקשו מצלף בו הצמיחה מראש לסוף היא ביום אחד, וא"א לומר שקיים האכילה של מחר ביום הראשון. ועד כדי כך שבגמרא בשבת ענה רשב"ג לתלמיד שלגלג על מאמרו "עתידין אילנות שיתנו פירות בכל יום" מהצלף אשר דרך הגדילה שלו היא בפירות חדשים מידי יום.

ושוב תרצו אשר בכל זאת ישנו לתחילת הפרי ביום הראשון, אף שעיקר צמיחתו היא ביום השני.

ושוב הקשו מאספסתא, שבשדה האספסתא קוצרים אותה וחוזרת וגודלת מידי שבוע - וע"ז תירצו שאין זה אכילה אמיתית.

ואילו לשיטת הר"ח הסדר בגמרא הוא: צלף, תאנה ואספסתא. והביאור בזה הוא שקודם הקשו מצלף הנותן ג' מיני פירות בבת אחת - ובמילא ביום אחד יהיה חזקה. ותירצו שצריך ג' אכילות אחרות. ושוב הקשו מתאנה הנותנת בשלש זמנים אחרים ביום אחד - ותירצו שחזקה הוא רק אם כאשר יש אחד אין לגמרי למציאות השני, ובסוף שאלו מאספסתא שעיקרו אינו קיים בשעת האכילה הראשונה ויישבו אשר אין זה נחשב אכילה אמיתית כיון שאינו ברווח.

ויש להקשות, התינח לשיטת הר"ח תירוץ הגמרא גבי תאנה (וכ"ש גבי צלף) לא יכול להיות תירוץ גם לגבי אספסתא. אבל לפירוש התוספות, כיון שכבר תירצו גבי צלף שאפילו שהפרי קטן במאוד וכל גופו ובשרו גדל באמת ביום אחד, מ"מ כיון שהיה במציאות בשעת האכילה הראשונה אינו נחשב לאכילה נפרדת - אם כן, מאי פריך הגמרא מאספסתא, שהרי גם שם עיקר האספסתא נשאר בקרקע וחוזר וצומח מאותו עיקר הקיים, דמאי שנא?

ואולי יש לחלק בין אספסתא לצלף, אשר בצלף המדובר הוא אודות פירות ובאספסתא כל גידול האספסתא לא קיים. והוא, אשר לפרי יש חשיבות בפ"ע גם כאשר הוא קטן, וכדמוכח מהדין בנוגע לברכות הנהנין (ועוד) שאפילו פרי קטן מברכים עליו ברכה אחרונה אף שאין בו שיעור. כיון שהוא חשוב.

משא"כ באספסתא, אין חשיבות לשורשיו כיון שאין הם ראויים לשום דבר מלבד להצמחת עוד אספסתא, ולכן אין לומר שהתחלת צמיחתו מחשיבה גם את מה שיגדל אח"כ.



דיוק בהערת רבינו בענין עדות החודש

הת' שלמה נבריאלי שי' הכהן פרידמאן
תלמיד במתיבתא

א

בלקוטי-שיחות חכ"א בא ב' (עמוד 62 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר המחלוקת הידועה בין ר' שמעון ורבנן בענין קידוש החודש, דלר' שמעון גם אב ובנו כשרים לעדות אבל לרבנן עדות קרובים פסולה. ומביא ביאור אדמו"ר המהר"ש שטעמו של ר"ש שעדות החודש שונה משאר העדויות הוא משום שבענין קידוש החודש ב"ד יודעים אפי' בלא העדים מתי יהי ראש חודש ולכן אין עדות זו דבר ש"בלעדם לא היו יודעים כלל" ואז אפי' קרובים כשרים להעיד.

ומקשה כ"ק אדמו"ר, דלכאור' צריך להבין: פסול קרובים אינו מצד חשש "שמא ישקרו" אלא "גזירת מלך" וא"כ מה נשתנה אם הב"ד יודע החשבון אף בלא עדותם?

ומתרץ כ"ק אדמו"ר, אשר עדות אינה רק בירור (ע"פ שכל) אלא דין ועשיית דבר "על פי שנים עדים". יקום דבר". ואותו הענין הוא גם בקצה השני, שזה שקרובים פסולים להעיד הוא אפי' כשאין חשש שישקרו הוא כי תוקף העדות אינו רק מצד הבירור השכלי אלא יש לזה התוקף של דין תורה ואת זה התורה לא נתנה לקרובים. אבל מאחר ולעדות החודש אין צורך בתוקף העדות אלא מספיק רק הבירור ע"פ שכל (ע"פ החשבון) ולכן "עכשיו שאין מקדשין ע"פ הראי". . . אנו סומכין על החשבון", לכן גם בעדות החודש ממש מספיק (לר"ש) הבירור שע"י העדות, ובמילא במקרה שאין חשש שישקרו - אפשר לסמוך על קרובים (וזאת, כל זמן ש"אינם נוגעים בדבר").

ובהע' 11 נעמד כ"ק אדמו"ר על התיבות "ווי בנדו"ד וואס אינם נוגעים בדבר" וזלה"ק: "במנ"ח (מצוה ד' סק"ג) מביא כמה אופנים שאפ"ל נוגע בדבר (ופסול לעדות קדה"ח). וי"ל שהכוונה בהמאמר, שסתם עדות החודש "אינם נוגעים בדבר" (מאחר שאין זו עדות "בדבר הנוגע לחבירו"); אבל באופנים שבמנ"ח שם שכן נוגע בדבר, קרובים פסולים (אף לדעת ר"ש). ודוחק. - וי"ל (עכ"פ בחלק מהאופנים הנ"ל?) דכיון שעיקר העדות בנוגע לראית הלבנה אין

דינם משתנה עי"ז שלאח"ז יהיו נוגעים בדבר ע"ד דעות גטין וקידושין א"צ דרישה וחקירה אע"פ שאח"כ יבוא לדיני נפשות (ב"י בבד"ה חו"מ ס"ל. ועוד). ואכ"מ". עכלה"ק.

ב

והנה במנ"ח שם מפרט שני אפשרויות בהם יהיו העדים נוגעים בעדותם (בקידוש החודש):

א. עבד עברי שתם זמנו (שש שנים) בסוף החודש, ועבד אצל רבו עד זמן העדות. ובא להעיד שראה את הלבנה בחידושה ויום עדותו הוא ראש-חודש. נמצא, שע"י עדותו הוא מגלה שמליל אמש היה בן חורין (שאם היום ר"ח, תמו שש השנים בלילה שלפניו שהוא ליל ר"ח), וא"כ הריהו יכול לחייב את רבו לשלם לו על עבודת ליל אמש, כתשלום שכיר. והרי הוא נוגע בדבר.

ב. עבד עברי שנרצע בסוף שש (כיון שאמר "אהבתי את אשתי את אדוני ואת בני, לא אצא לחופשי") ועל-ידי-כן "ועבדו לעולם" עד שנת היובל. ובא להעיד - ביום הרצעו - שראה את הלבנה בחידושה. הנה עי"כ יפקיע את הרציעה מתוקפה, וישתחרר. שהרי לפי עדותו נרצע לאחר תום זמן עבודתו. והרי הוא נוגע בדבר.

וכעת, ביאור כ"ק אדמו"ר שבהערה הנ"ל מתרץ את האופן הראשון בנגיעה בדבר - שאין זו נגיעה כיון שאין חיובו של המעביד בתשלום כרוך לגמרי בעדותו של העבד עד שנאמר שהוא כלול בה. אלא כלה"ק שם "כיון שעיקר העדות בנוגע לראית הלבנה אין דינם משתנה עי"ז שלאח"ז יהיו נוגעים בדבר".

אמנם האופן השני שמביא המנ"ח לנגיעה בדבר (בקדוש החודש), אינו מתורץ ע"פ הערה זו. שהרי יציאת העבד לחופשי (על-אף הרצעו) היא פועל יוצא ישיר מעדותו. כלומר, אין צורך בדין תורה נוסף כדי לשחררו, אלא זוהי תוצאה ישירה בדרך ממילא מעדותו. וא"כ הוא וודאי "נוגע בדבר" בעדות זו.

ודברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי כ"ק אדמו"ר בהערתו שם "וי"ל - עכ"פ בחלק מאופנים הנ"ל".

אמנם עדיין צריך עיון ובירור בדיוק לשונו של רבינו שם "בחלק מאופנים הנ"ל", והלא הם רק שני אופנים שא' מהם תורן, והשני נותר על כנו. והול"ל "בא' מאופנים הנ"ל" ומה אתא לאשמועינן בכותבו "בחלק".

עוד צריך בירור, מאי קמ"ל בהוסיפו שם סימן שאלה " ?" לאחר התיבות הנ"ל. ומהי כוונתו הק' בזה. וצ"ע.

ג

ואולי יש לבאר (בדרך אפשר) כוונתו הק' ע"פ הדקדוק בהמשך דברי המנ"ח שם.

אחר שהביא ב' אופנים הנ"ל כתב המנ"ח "ועוד יש כמה גוונים. כגון בשכירות וכהאי גוונא" ומוסיף עוד "דבין אם נוגע מטעם משקר בין אם נוגע מטעם קרוב".

הנה הנפק"מ בשכירות היא, אם יעלה יום זה (יום העדות) לשוכר או למשכיר. שדבר זה תלוי בימות החודש כפי שיקבעו בבי"ד ע"פ עדותו.

ותוצאה זו אף שהיא מתחייבת בדרך ממילא מעדותו (ושלא כבאופן הא' הנ"ל שהתוצאה - חיוב ממון תלויה גם בפרטים אחרים), אמנם הרי היא בענין אחר (המצריך ד"ת נפרד).

ובכן, באם נוגע בעדותו פסול מטעם "משקר" (היינו שמחמת ההנאה שתבוא לו מדין זה, חוששים אנו שישנה ויעד שקר), הרי במקרה כזה אין מקום להוציאו מגדר נוגע בדבר. שהרי וודאי מרוויח ממון ע"י עדותו.

אבל, באם נוגע בעדותו פסול מטעם קרוב (היינו שכיון שפוטר עצמו ממון בעדות זו, נמצא שהוא מעיד על עצמו, ופסול מדין בעל-דבר (ואפי' כשאמר אמת). ככל חקירת האחרונים בזה), הנה כיון שאין רווח הממון חל עליו על-די עדות זו ופסק בי"ד זה (אלא הוא בענין אחר, וצריך פס"ד נפרד - אף שהוא וודאי). הרי במקרה זה אי-אפשר לומר שהוא מעיד על עצמו בעדות זו, ואינו בגדר בע"ד.

וע"פ דקדוק זה עלה בידינו לפרש שאפשר לזה כיון כ"ק אדמו"ר בהערתו ש"י"ל בחלק מאופנים הנ"ל? - לפי שדיוק זה גופא, אם התירוץ הוא רק לאופן אחד, או גם ל"חלק" מהאופנים (שנים מתוך שלושה), אינו וודאי, ותלוי

בטעם פסול נוגע בדבר כפי דיוק המנ"ח עצמו שם, כמבואר לעיל. ואתי שפיר כולו עפ"י הנ"ל.



שיטת רב הונא בענין ג' שנים רצופות

הת' חנוך העניך שי' הבהן ראזענפעלד

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (ב"ב כט.) "אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות" (משא"כ "אם הניחה שנה שניה ואחר כך אכלה שתי שנים שלישית ורביעית" [רשב"ם]) והקשו עליו "תנן חזקת הבתים והא בתים דביממא ידעי ובליילא לא ידעיי" (דהיינו שבבתים ש"דרך לדור בהם בלילה והוא אין יכול להביא עדים שראוהו דר אף בלילות" ואפילו הכי הוא חזקה [רשב"ם]).

ותמהו על זה כמה מהראשונים, מדוע מקשים קושיא זו רק על רב הונא, הרי אפשר להקשות קושיא זו גם לולי מימרא דרב הונא, שאם ליתא עדים על הלילות הייך הג' שנים מקוטעות ואינם חזקה. ויש שפירשו שבלי מימרא דרב הונא צריך ו' שנים כדי להחשב חזקת ג' שנים שלימות, אבל לרב הונא אפי' אם ישנם ו' שנים אינו חזקה כי השנים אינם רצופות. ועייך עוד בריטב"א וברשב"א.

רבינו יונה הוסיף עוד פירוש בדבר וז"ל: "עוד י"ל אי לאו דרב הונא הוה אמינא דכיון דאחזיק בכל יום ויום, אע"פ שלא אחזיק בלילות בשעה שהרגל כלה מן השוק, חשיבא לן חזקה דג' שנים, דדירת יום הויה עיקר טפי, ובהכי אמרו רבנן דסגי לשיעור חזקה, אע"ג דבתי לדירת לילה נמי עבידא, אבל לרב הונא אם לא אחזיק אלא בימים, הוה להו מפוזרים ואינו מחזיק כדרך הבעלים, ולפיכך לא חשש זה למחות" עכ"ל.

ולכאורה ביאור זה אינו מובן, דכשמבאר שיטת החולקים על רב הונא כותב דכיון דדירת יום הוי עיקר אפי' כשאינו מחזיק בלילות אין זה גורם חסרון בחזקה ולכן עדות על הימים מספקת לחזקה ונחשב כג' שנים שלימות. אבל כשמבאר שיטת רב הונא כותב דמשום שבתים גם לדירת לילה עבידי א"כ אם החזיק רק בימים אינו חזקה. וממ"נ אם אמת שדירת יום הוא עיקר החזקה

בנוגע לבתים ולכן בלא הלילות ג"כ נחשב כג' שנים שלמות, מדוע לסברת רב הונא אינו מספיק חזקה הימים ולא מבאר כסברה זו דכיון דהימים עיקר לכן אפי' בלא הלילות אינו נחשב כמפוזרות?

ובאו"א קצת, אם חוסר עדות על הלילות אינו גורם חסרון בשלימות השנים, מדוע נאמר שגורם חסרון ברציפות השנים?

וי"ל בהקדם, דאיתא בגמ' שם בהמשך לדברי רב הונא: "ומודי רב הונא באתרי דמוברי באגי. פשיטא לא צריכא דאיכא דמובר ואיכא דלא מובר והאי גברא מוברה, מהו דתימא א"ל אם איתא דדידך הואי איבעי לך למיזרעה, קמ"ל דאמר ליה חדא ארעה בכליה באגא לא מצינא לינטר, ואי נמי בהכי ניחא לי דעבדא טפיי", ופירש הרשב"ם בד"ה 'באתרא דמוברי באגי' "במקום שנוהגין לזרוע שנה ולהוביר שנה שלא להכחיש את הקרקע דהא אחזיק בה כדמחזקי אינשי. . ואי טעין אידך אני באתי בתוך שלש ומצאתי שדה ריקם ולכך לא מחיתי מצי א"ל מ"מ היה לך למחות שאע"פ שלא זרעתיה הייתי עושה בה ניר שאחר הקציר והיה לך להבין שבשביל שלא להכחיש כחה לא חפצתי לזרעה כמנהג שדות העיר" עכ"ל. דהיינו דמודה רב הונא דבזה אין צריכים רצופות, אבל מ"מ צריכים ניר דאל"כ יכול המערער לטעון "אני באתי בתוך שלש וכו'".

וב"בית הלוי" סימן נ' הקשה ע"ז וז"ל: "והנה לכאו' קשה להרשב"ם דאיירי דוקא בעשה בה ניר ומוכרח דס"ל בלא עשה בה כלום לתועלת הקרקע גם להחולק על רב הונא לא מהני, וכו"ע מודים בזה דאל"כ מנ"ל לרשב"ם דרב הונא חולק עליהם בזה וא"כ קשה הא דפריך הגמרא לרב הונא מהא דחזקת הבתים דביממא ידעי ומאי תלוי הקושיא בדברי רב הונא הא לכ"ע קשה כן דהא אם לא דר בה בלילה הא לכו"ע לא מהני, וגם למאן דס"ל דלא בעי רצופין כיון דבלילה לא עשה בהבית שום דבר" וראה שם מה שתירץ בזה.

והנה לכאו' קושייתו של ה"בית הלוי" מיוסד על סברתו שטעמו של הרשב"ם הוא לאו משום סברת רב הונא דצריכים רצופות אלא משום סברא אחרת דשמא יבוא בשנה דמובר וימצא שדהו ריק, ולא מצינו שום סברא לומר שהחולקים על רב הונא אינם סוברים כך. ולכן הקשה דגם להחולקים על רב הונא צריך איזה פעולה בהבית אף בלילות משום דשמא יבוא המערער לתוך הבית בלילה ונמצא וכו'.

ונראה דיש לפרש את דברי הרשב"ם באו"א קצת, שס"ל שטעמו של ר' הונא מדוע צריך אכילת ג' שנים רצופות הוא לאו משום דאם אינם רצופות חסר בהחזקה עצמה, אלא משום סיבה צדדית דאם אינם רצופות יכול המערער לומר באתי להשדה בתוך ג' שנים וראיתי השדה מובר ולכך לא מחיתי, ובכדי לשלול טענה זו צריכים השנים להיות רצופות, וזה דצריך דוקא אכילת רצופות ואינו יכול לאכול ג' שנים מפוזרות וביניהם רק יעשה דבר מה בשדה (כגון ניר) הוא משום שיכול המערער לטעון "אם איתא דדידך הואי איבעי לך למיזרעה".

ועפ"ז אפ"ל שזהו כוונת הרשב"ם במה שאמר דצריכים ניר, דהיינו דצריכים ניר כדי שיהיה רצופות וכדי לשלול את טענת המערער וניר מועיל הכא לענין רצופות אע"פ שיכול המערער לומר "אם איתא דדידך הואי איבעי לך למיזרעה" כיון שאפשר לתרץ בב' האופנים ד"חדא ארעא בכלי באגי לא מצינו לנטור" או "בהכי ניחא דעבידי טפי" כמו שנתבאר בגמ'. ומה שאמרה הגמ' דמודה רב הונא וכו' אין הכוונה שרב הונא מודה שאפי' אם אינם רצופות עדיין נחשב חזקה, אלא דמודה רב הונא דאפי' במקרה שאין ג' שנים של אכילה זו אחר זו אם היה ניר בין השנים הרי אלו שנים רצופות (אלא דניר אינו עולה בחשבון החזקה מאחר וניר אינו חזקה).

ועפ"ז אין קשה כלל קושית ה"בית הלוי", דכיון דטעמו של הרשב"ם דצריכים ניר הוא כדי להחשיב את הג' שנות אכילה כרצופות פשוט הוא שהחולקין על רב הונא לא בעינן ניר בשנה דמובר כיון דלא בעינן רצופות, ולכן אינו קשה למה לשיטתם אין צריך הלילות כיון דלא בעינן רצופות.

ולאחר כ"ז אולי אפשר לפרש דדברי רבינו יונה המבאר דלהחולקין על רב הונא שמצריכים ג' שנים שלימות אבל לא בעינן רצופות מוכן דאין צריך הלילות כיון דיום הוי עיקר דירה, דכמו שבכדי לעשות חזקה בשדה צריכים ג' שנים של אכילות כדרך העולם ולא בעינן ניר באתרא דמוברי, עד"ז הכא כיון שהימים הם עיקר דירה א"א לומר דאם אינו דר שם בלילות יחסר משהו בהחזקה.

אבל לשיטת ר' הונא דמצריך רצופות, כמו שבשדה כשאיכא דמובר צריך לעשות ניר בין שנות האכילה כדי לפעול את החזקה, ואם חסר בניר אינו חזקה, עד"ז הכא אע"פ שעיקר דירה היא ביום עדיין צריכים הלילות כדי לפעול דג'

שנות הדירה ביום יהיו רצופות, ואם אין לילות חסר ברציפות וממילא אינו החזקה.



השיטות במיצר לו ב' מצרים קצרים

הת' אברהם אליעזר שי' שטיינמעץ

תלמיד במתיבתא

איתא בגמ' ב"ב (סב.) בנוגע לחלוקת שדה ע"פ שטר שאינו ברור כל צרכו: "מצר לו [המוכר שדה לחבירו, בשטר המכירה] מצר אחד קצר ומצר אחד ארוך, אמר רב לא קנה אלא כנגד הקצר [דהיינו חצי השדה כנגד המיצר הקצר], אמרו ל' רב כהנא ורב אסי לרב ויקנה כנגד ראש תור [שיקנה כל השדה באלכסון כנגד ראשי השורות], שתיק רב [ואודי בתרוייהו]".



ומשמע מזה שרב סובר שזה שהמוכר כתב בשטר מיצר א' קצר הוא להראות כמה צריך לקבל וזה הגבול האמיתי, אלא שהרחיב הגבול כדי להקל על הקונה למצוא את שדהו, כזה:



ורב כהנא ורב אסי חולקים על זה וסוברים שגם המיצר הרחב הוא בכוונה ולכן הקונה מקבל באלכסון, כזה:



ויש לעיין מה יהי' הדין (כמה יקבל הקונה וכמה ישאר ביד המוכר) לשיטתם במקרה שהמוכר כתב בשטר שני מצרים רחבים (מזרח ודרום) ושני מצרים קצרים (צפון ומערב) כזה:

לשיטת רב [קודם שהודה]:



אם נאמר שהחלוקה יקבל חצי מהשדה כנגד המיצר הקצר כזה: יוצא שמקבל אותו דבר כמו במקרה שהמוכר שקיצר רק מיצר א', וא"כ מדוע שינה? הרי אם כוונתו היתה לתת חצי שדה הי' צריך לכתוב רק מיצר קצר אחד ולא שנים (כמו במקרה דהגמ'), ומאחר שכתב שנים לכאורה משמע שרוצה לתת פחות מזה.



ואם נאמר שיקבל ג' רבעים מהשדה כנגד המקום הריקן כזה: והסברא לכך היא דמאחר ורצה המוכר לשייר לעצמו רביע מהשדה, לכן כתב ב' מצרים קצרים להראות עד היכן הוא רוצה לתת. אבל גם כך אינו מסתבר, שהרי כשכתב רק מיצר קצר אחד - שייר לעצמו חצי מהשדה, וא"כ כשמקצר ב' מיצרים אעכו"כ שמשיר לעצמו לכה"פ חצי ומסתמא יותר כדלעיל.



לפי כל הנ"ל מסתבר לומר, דהמוכר כיון למכור רק רביע מהשדה ללוקח ולשייר לעצמו שלשת רבעים מהשדה כזה: ולכן כמו כשקיצר מיצר א' כוונתו היתה להראות שמקבל רק כנגד המצר הקצר אף כאן כשקיצר ב' מצרים כוונתו היתה להראות שמקבל כנגד ב' המצרים הקצרים דהיינו רביע. וא"ת מדוע לא כתב ריבוע קטן וע"י כך ימנע את הספיקות? אלא יש לומר שכמו שכשמכר חצי שדה לא כתב חצי שדה אלא כתב את כל השדה ורק קיצר במיצר וזאת מסתמא בכדי שהלוקח ימצא בקלות את השדה, גם כאן יש לומר שכתב את כל גבולות שדהו בכדי שהלוקח ימצא בקלות את השדה.

לשיטת רב כהנא ורב אסי:



אם נאמר שכוונת המוכר היתה שיקבל הלוקח באלכסון כזה: יוצא שמקבל אותו דבר כמו במקרה שהמוכר קיצר רק מיצר א', וא"כ מדוע שינה? הרי אם כוונתו היתה לתת השדה באלכסון הי' צריך לכתוב רק מיצר קצר אחד ולא שנים (כמו במקרה דהגמ'), ומאחר שכתב שנים לכאורה משמע שרוצה לתת פחות מזה.



ואם נאמר שכוונת המוכר היתה שיקבל הלוקח באלכסון כזה: והסברא לכך היא דמאחר ורצה המוכר לשייר לעצמו חלק קטן מהשדה, לכן כתב ב' מצרים קצרים להראות עד היכן הוא רוצה לתת. אבל גם כך אינו מסתבר, שהרי כשכתב רק מיצר קצר אחד - שייר לעצמו יותר, וא"כ כשמקצר ב' מיצרים אעכו"כ שמשיר לעצמו לכה"פ מה שמשיר לעצמו במקרה דהגמ'.

לע"ע לא באתי לידי הכרע מה יהי' הדין לשיטת רב כהנא ורב אסי, וממילא ג"כ אין הכרע מה יהי' הדין בכלל, שהרי רב הודה לרב כהנא ורב אסי (כמ"ש הרשב"ם) ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ביאור בקושיית תוס' ד"ה "כנס את תבואתו"

הת' בן-ציון טוביה (בר"נ) ש"י שם-טוב

תלמיד בישיבה

איתא במתני' ריש חזקת הבתים (כח.) "א"ר ישמעאל . . אבל בשדה אילן כנס את תבואתו ומסק את זיתיו וכנס את קייצו הרי אלו ג' שנים".

ונחלקו ר"ח ובעלי התוס' בביאור משנה זו: לשיטת ר"ח הסדר המובא במשנה הוא סדר לקיטה לפי חדשי השנה (מתחיל מתשרי) ולכן ענבים וזיתים קודמים לתאנים. אבל לפי שיטת התוס' סדר לקיטת הפירות הוא לפי סדר שנת זריעה, שזורעים בתחילת האביב (ניסן) וקוצרים בסוף בישולו, ולכן הקשו ע"ז בתוס' ד"ה 'כנס את תבואתו' דלכאו' סדר זה אינו מתאים לדרך לקיטת הפירות שהרי תאנים קודמים לענבים וזיתים. ותירצו בעלי התוס' שאכן זמן לקיטת התאנים הוא קודם לשאר אלא שמשאירים אותם על העץ להתייבש (או קוצצים אותם ומשאירים אותם בשדה להתייבש ונלקטים רק לאחמ"כ) והתאנים מוכנסים לתוך הבית רק לאחר הענבים ולכן מונה המשנה את התאנים לאחר הענבים.

לכאו' תירוצו של תוס' אינו מבאר את סדר המשנה ואדרבה לפי זה צריך הסדר להיות ענבים, תאנים, זיתים. ואינו מובן הכוונה בזה כלל.

ובכדי לתרץ קושייתנו יש להקדים ביאור בכוונת תוס' בשאלתו: תוס' אינו מקשה על הסדר דמשנתנו אלא מה חידשה המשנה במקרה זה (שהרי אפשר לבאר סדר המשנה כפי שביארו כמה מהראשונים, שהוא לפי סדר חשיבות הפירות).

אלא יש לבאר דקושיית תוס' היא: לכאו' משנתנו באה לבאר מהו הזמן הכי קצר שאפשר לעשות בו חזקה, אבל לר' ישמעאל הסובר לקמן דאפשר להחזיק בג' חדשים א"כ מוכרחים לבאר דמשנתנו באה לבאר זמן הפחות מכך (דהיינו פחות מג' חדשים), וא"כ מה חידשה משנתנו ע"י הבאת מקרה זה דהפירות, שהרי א"א לאכול ג' פירות בפחות מד' חדשים (דהיינו מתחיל קצירת התאנים בחצי חודש אב ומסיים מסיקת הזיתים בסוף חשון [לשיטת הברכי יוסף] או שבט [לשיטת ר"ח]) ועאכו"כ שא"א לאכלם בפחות מג' חדשים (שלכאו' זהו חידוש משנתנו בהבאת מקרה זה).

ולכן תוס' דוחק לבאר שלקיטת התאנים באה לאחרי בצירת הענבים, ואז יוצא שחשבון הפירות הוא פחות מג' חדשים, דענבים הם בתשרי וזיתים בחשון ותאנים ביניהם, ועי"ז מובן החידוש דמשנתינו (ולפי זה מוכרחים לבאר דתוס' חולק על ר"ח).

ולכן אפשר לבאר ג"כ מדוע תוס' לא מזכיר את הזיתים כלל, כי לאחר שמבאר שלקיטת (או קצירת) התאנים הוא בתשרי אחר בצירת הענבים, אינו משנה מתי מסיקת הזיתים, אם קודם התאנים אם לאו.



חזקת הבתים כשהמחזיק והעדים רוכלין

הת' ישראל (בר"כ) ש"י שם-טוב

תלמיד במתיבתא

איתא בגמ' (כ"ט.) "אמר מר זוטרא ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא טענתיה טענה ומודי מר זוטרא ברוכלין המחזרין בעיירות דאע"ג דלא טען טענינן ליה אגן".

ישנם ד' שיטות בראשונים לבאר הודאת מר זוטרא (והובאו ג"כ בטור ושו"ע חו"מ סי' ק"מ ס"ח):

(א) רשב"ם ור"י בר מרדכי (בתוס'): מדובר במקרה שהמערער הוא רוכל המחזר בעיירות ולכן אינו יכול לטעון טענת ברי - בי"ד טוען עבורם ועל המחזיק להביא ראיה גם על הלילות.

(ב) ר"ח (בתוס'): מדובר במקרה שהמחזיק או השוכרים הם רוכלים ואינם נמצאים בבית ששכרו מהמחזיק במשך כל הג' שנים, ולכן אין המחזיק יכול להביאם בתור עדים על כל הלילות - בי"ד טוען עבור המחזיק ויכול להשתמש בהם בתור עדים.

(ג) ר"ת (בתוס'): מדובר במקרה שהעדים שמעידים על מגורי המחזיק בבית הם רוכלים ולכן אינם יכולים להעיד על השתמשות המחזיק בבית במשך כל ג'

שנים ואין המחזיק יכול להביאם בתור עדים על כל הלילות - בי"ד טוען עבור המחזיק ויכול להשתמש בהם בתור עדים.

ד) רבינו גרשום ורמב"ם: מדובר במקרה שהמחזיק הוא רוכל שאינו נמצא בביתו כל הימים והלילות, והבי"ד טוען עבור המערער (כי המערער סובר שאינו יכול לתבוע מהמחזיק להביא עדים כי המחזיק רוכל ואינו נמצא בביתו תמיד) שיכול לתבוע שהמחזיק יביא עדים על כל הימים והלילות. ולשיטת הרמב"ם אפי' בטענת שמא - טענינן ל'.

יש לעיין מה יהי' הדין במקרה שהן המחזיק והן עדי חזקתו הם רוכלים שאינם נמצאים בביתם כל הזמן, האם מר זוטרא ג"כ יודה בזה שאין המחזיק צריך עדות על כל הימים והלילות, או שמא זהו "תרת' לגריעותא" ומאבד חזקתו (שהודאת מר זוטרא הי' רק כשיש רוכל אחד ולא יותר).

ובכדי לתרץ קושיא זו, יש להקדים תחילה ביאור טעמם של הראשונים בהסברת הגמ':

א) להרשב"ם - טענינן ל' למערער טענת ברי ומצריכים המחזיק להביא עדים על הימים והלילות, משום דבפועל יש להמערער טענה שהמחזיק לא דר בביתו, אבל אינו יכול לטעון ברי על כל הימים והלילות דאינו קבוע בעירו ולא ידע שהחזיק זה בביתו.

ב) לר"ח - מאחר ודרך הרגיל דרוכלים הוא שאינם נמצאים בביתם בדרך קבע, לכן מחזיק או שוכרים רוכלים (שהם שלוחיו של המחזיק) אפי' שלא היו שם במשך כל הימים והלילות יכולים להחזיק בבית זה.

ג) לר"ת - מאחר וא"א להחזיק העדים בכתפיהם ("אטו בכפא תלו ליה") שלא יצאו מפתח ביתם ג' שנים ביום ובלילה כדי שיעידו על המחזיק שהי' שם ג' שנים בימים ובלילות - אפי' עדים שאינם יכולים להעיד על כל הימים והלילות (דהיינו רוכלים) עדותן כשרה להעמיד המחזיק על חזקתו.

ד) לרמב"ם - מאחר והמחזיק רוכל, המערער סובר שאינו יכול לתבוע ממנו שיביא עדים על כל הימים והלילות (כי עדות כזו אינה קיימת), אבל בפועל יכול הוא לתבוע עדים על כל הימים והלילות, ואם אין עדים לזה - בטלה חזקתו של המחזיק, ולכן בי"ד מלמדים אותו שיתבע עדים על כל הימים והלילות.

וע"פ כל זה אפשר להכריע בקושייתנו הנ"ל:

לשיטת ר"ח ור"ת (ופסק כמותו הרמ"א בשו"ע שם) נראה פשוט לומר שמעמידים המחזיק על חזקתו. כי עצם היות המחזיק או העדים וכלים אינו לגריעותא, שהרי הם נאמנים להחזיק אפי' כשהמערער טוען טענת ברי (וטענתו אמת), ומוכח שיש לרוכל תוקף אמיתי נגד טענת המערער, וא"כ פשוט שאין חילוק בין אם רק העדים (או המחזיק) רוכלים לבין אם הן המחזיק והן העדים וכלים, שגם בזה נתנו החכמים אותו התוקף לטענתם.

לשיטת הרמב"ם (ופסק כמותו המחבר בשו"ע שם) הסובר שהמחזיק כשהוא רוכל תמיד מאבד חזקתו כי אינו יכול להביא ראיה על כל הימים והלילות, א"כ גם בנדו"ד פשוט הדבר שאין למחזיק חזקה.

ולשיטת הרשב"ם שמדובר כשהמערער רוכל, אין קושיא דידן נוגעת כלל. אבל יש לעיין לשיטתו מה הדין במקרה שהן המערער והן עדי המחזיק וכלים. ואכ"מ.



שיטת ר' יוסף בחזקת ג' שנים

ר' יונה ש"י שפשיניק

אוק-פארק

איתא בריש פרק חזקת הבתים (ב"ב כ"ח) "חזקת קרקעות ג' שנים מיום ליום. . . אמר ר' יוחנן מנין לחזקה ג' שנים משור המועד. . . אכלא תלתא פירא בתלתא ירחי כגון אספסתא ליהוי חזקה. . . לרבנן מאי אמר רב יוסף קרא כתיב שדות בכסף יקנו וכו'".

וצריך להבין:

(א) האם טעמו של רב יוסף בא כהוספה לטעם הקודם (דשור המועד), או שמא הוא טעם נפרד אשר אינו קשור לטעם הקודם.

(ב) האם דברי ר' יוסף הם בנין אב לכל החזקות, או שמא דבריו באים רק להודיענו דמאחר והחזקה לא הועילה בתקופת הנביא לכן חזקת ג' שנים צ"ל ג' שנים ממש ולא אכילת ג' שנים.

ג) האם הוראת הנביא היתה הוראה פרטית - עצה של נביא ומזה למדים ענין כללי, או שמא מלכתחילה הוראתו של הנביא היתה הוראה כללית עבור דינים אלו.

ד) כמה זמן היתה החזקה בתקופתו של הנביא, מתי התחיל ומתי נגמר.

ה) האם טעמו של רב יוסף נוגע להלכה למעשה.

ו) מה הנפקא-מינה להלכה אם הולכים לטעמו דרב יוסף.

והנה כתב רש"י: "שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה. ירמיה בשנה העשירית הי' כלוא בחצר המטרה כדכתיב בס' ירמיה ושם נאמר לו הנה חנמאל בן שלום וגו' וכתוב בהוא עניינא שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וגו' הי' מזהיר לוקחי שדות לכתוב שטרות ולהעמיד עדים בחתימתם כי יגלו מן העיר בשנת אחת עשרה כשנלכדה העיר ולא יחזיקו במקח שלש שנים אלא עשירית ואחת עשרה אלמא בהני תרתי שנין לא הוי חזקה מכאן לחזקה שאינה פחותה משלש שנים". ומדברי רש"י נמצאת למד שחזקתם היתה רק ב' שנים שנה עשירית ושנה אחת-עשרה, ואם זהו מקור לחזקת ג' שנים אז זהו רק בצירוף הטעם של שור המועד.

ולכאור' נראה לתרץ ו' הקושיות דלעיל:

א) כיון שע"פ רש"י החזקה היתה רק בשנה י' וי"א אין היא יכולה להיות המקור היחידי לחזקת שנים אלא זה צריך להיות בצירוף הטעם דשור המועד, ובזה גופא אפשר ללמוד בב' אופנים: ג' אכילות או ג' שנים. ע"פ אופן הא' זה יהי' כשיטת ר' ישמעאל, ומאחר שרואים שב' שנים אינם מספיקות צ"ל באופן הב' (ג' שנים ולא ג' אכילות), ועפ"ז מבואר בגמ' שחזקה צ"ל ג' שנים שנים ממש. וע"פ אופן הב' זה מסור לחכמים לפרש מה הפירוש של שלש (אכילות וכדו'), ועפ"ז חזקה יכולה להיות גם בפחות מג' שנים (אבל יותר מב'). וכך משמע מלשונו של רש"י 'אלא בהאי תרתי שנין לא הוי חזקה' (ולא אמר 'אלמא בג' שנים הוי חזקה'). ועפ"ז אפשר לתרץ גם את שאלה ב'.

ג) מזה שכל ראיתו היא רק שב' שנים אינם מספיקים חזינן שזהו הוראה פרטית שלו (דאל"כ הרי בשדה אספסתא הי' די בג' חדשים וכדו'). וזהו דלא כפי' רבינו יונה ותירוץ הב' דהרמב"ן.

(ד) מה שצריך להיות יותר מח"י חדשים מוכח שחזקה התחילה בתחילת חודש ניסן דשנה י' ונגמרה בתשרי דשנה י"א (אחר צום גדלי' שאז גלו).

(ה) בדרך ל"ו ע"ב מחלוקת רב ושמואל גם צריך ג' שנים שלימות או רק אכילת ג' שנים. וע"פ שיטת רש"י בפ"י דברי רב יוסף אין להכריע שיטת רב יוסף כרב או כשמואל. והלכה היתה כרב יוסף אם מסקנת רבה שם יהי' כמותו. וזה תלוי באם רבה מסכים לאביי ודוחה רב יוסף או מתרץ אביי אפי' לשיטתו שמקור הדרשה אינו מן הפסוק. ואם נלמוד שדרשת רב יוסף היתה מסורה לחכמים (כדלעיל) אזי סברת רבה בסוגיין יתקבל בלא חילוק האם היא מיוסדת על דברי רב יוסף. אם נאמר שדרשתו מסורה לחכמים אז רבה הוא מבאר דרשתו של רב יוסף, ואם נאמר כאביי שזהו דין חדש מדרבנן (שאינו מיוסד על דברי רב יוסף). ואם דרשת רב יוסף היא דרשה גמורה אז בין לרב יוסף ובין לרבה חזקה צ"ל ג' שנים שלימות, וא"כ צ"ל שיטת שמואל. ויכולים להסביר שיטתו רק אם נגיד שמחלוקת רב ושמואל הוא שלשמואל צריך לכל הפירות ג' שנים (אפי' כשזהו יותר מג' אכילות), ולרב עבודת ג' שנים אע"פ שפירות עדיין אינם ביית (כא' מהביאורים ברמב"ן), ולפ"ז שיטת רבה (הלכה) יהי' כשמואל, ושיטת רב יוסף כרב ושלא כההלכה. אבל אם נאמר כמו הא' ששיעור של חזקה מסור לחכמים אזי מחלוקת רב ושמואל יהי' מהו פירוש דרשתו של רב יוסף (דלא חולק עליו) ואיך חכמים פירשו שיעור של חזקה ומהלך זה הוא בכיוון א' עם ביאורו השני של רמב"ן (שע"פ שמואל חזקה יכולה להיות בפחות מג' שנים שלימות).

ועפ"ז יש לתרץ קושיתו של אביי מרב יוסף (דילמא התם עצה טובה קמ"ל, דאי לא תימא הכי קנו בתים ושבו ונטעו ונאכלו את פרים מאי קאמר אלא עצה טובה קמ"ל ה"נ עצה טובה קמ"ל), דמהפסוקים שמביא אביי נראה שזהו יותר עצה מדין, אבל אין משם ראי' שאין זה דין אלא אולי זהו עצה שממנה לומדים דין. וראיית אביי שיש פסוקים שהם רק עצות הוא מפסוק ונתתם בכלי חרס וגו', וברמב"ן מבואר ש"ועמדו ימים רבים" (חלק הב' של הפסוק) אינו ראי' משום שיש דין בשטר קנין שהם צריכים קיום לימים רבים, וכל ראייתו היא רק מחלק האחר של הפסוק "ונתתם בכלי חרס" (דמאי קמ"ל לדינא). ואולי יש לנסות לתרץ זה ע"פ המבואר בתוס' קידושין דף ט' ע"א ד"ה כתב שיכולים להשתמש בכלי חרס בשביל שטרי קנין אבל לא שטרי ראי' (משום חשש), ואף בשטרי קנין קרקע (שעיקר תפקידם קנין) יכולים להשתמש

בהם. ועצה מה' אל ירמי' היתה מחשש שריסת השטרות, ואם הי' מותר לכתוב שטרות על כלי חרס עצתו הי' צ"ל לא לשים עליהם אלא לכתוב אותם שם, ומזה מוכח ששטר כזה כתוב הכתוב על כלי חרס אינו מועיל. וכל התכלית של שטר בימי ירמי' היתה בשביל ראי' (כמבואר בפסוקים דקנין הי' על כסף), ומשום שאין להם חזקה צ"ל שטר בשביל הראי' ומשם למדים אנו דין שחידשו התוס' בקידושין הנ"ל, ומזה רואים שירמי' מלמדנו לא רק עצה טובה אלא ג"כ חידוש בדין, וע"פ הביאור הזה בשיטת רב יוסף ע"פ רש"י ותורצו ב' קושיות הראשונים:

(1) רשב"א בדף כ"ח ע"ב הקשה על רש"י שזהו כשיטת הרב (אע"פ שהל' כשמואל). (2) עפ"ז אין נמצאת שיטת שמואל במתני'.

וע"פ הנ"ל יש לתרץ ששיטת שמואל היא כרב יוסף, ושיטה זו נתקבלה להלכה.

בתוס' דף ל"ו ע"ב (ד"ה למעוטי) הקשה שע"פ סברת רבה בדף כ"ט ע"ב למה אין הניר חזקה (דכל טעם שמזדהר בשטר' הוא רק משום ערעור של שני), וע"פ הנ"ל ששיטת רבה היא כרב יוסף צריכות האכילה (ולא הניר) יכולים ללמוד מפסוק "ואכלו את פרים".

(ו) ובר"י מיגש מבואר שהציווי לירמי' היתה בנין אב של חזקה שהתחילה בט' ונגמרה ב"א, שזהו יותר מב' שנים ולא הי' של ג' שנים שלמות, והשטר הי' צריך רק לתקופה קודם חזקה. חזינן דלשיטתי' שיטת רב יוסף היא כשיטת שמואל, וזהו לא רק עובדה פרטית אלא ציווי לכלל ישראל, ועד"ז הוא בר"ח (הובא בתוס'). ומשום שזהו דרשה גמורה מפסוקים לכן נשאלת השאלה איך נלמד משם ג' שנים מיום ליום (ולא א' או ג' שנים שלא נזכרו בגמ' בשום אתר), לכן צ"ל שזה נלמד משור המועד מג' אכילות (ג' שנים). וצ"ל שלכו"ע בדרשת שור המועד לומדים ג' אכילות של ג' שנים (ולא רק ג' אכילות או ג' שנים), ומחלוקת ר"י וחכמים הוא רק בפירושו של דברים. וע"פ שמואל הזמן הוא זמן של ג' שנים שכולל בתוכו ג' אכילות בכל שנה ושנה (דהיינו יותר מכ"ד חדשים), דע"פ ר"י זהו זמן ג' אכילות (והוא העיקר), אלא שצריך לחלקם לג' שנים (ובל' דמתני' ג' בראשונה ג' באחרונה וי"ב באמצע). ועפ"ז תורץ קושית תוס' על פי' רש"י (ד"ה שלשה) למה איננו יכולים לתקן חזקה בט"ו חדשים, שזה לא יתפזר למשך ג' שנים (אלא רק ב' שנים).

ועוד יש להסביר מח' ר"י וחכמים באו"א, ע"פ שמואל צ"ל ג' אכילות מפוזרים לג' שנים בפועל, וע"פ ר"י מספיק אגן סהדי שהוא עושה ג' אכילות גמורות, שג"כ נחשב לחזקה. ובל' רש"י 'שאינן לך אדם הרואה את חבירו שזורע את שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק', ואופן זה יותר מדויק בל' רש"י, ועוד מקיל ר"י שנוכל ליקח ג' אכילות של שנה ולשימם בשנה א' וזה ג"כ יואיל כבסיפא דמתני'. ועפ"ז גם ברש"י נוכל להסביר שע"פ רב יוסף ג"כ י"ל ג' שנים גמורות וכדרשה גמורה.

והנה, ברמב"ם נפסק כשיטת שמואל שמספיק ג' שנים אינם שלימות (ולכאור' זהו כשיטת רבו ר"י מיגש, כנ"ל), וא"כ דברי רב יוסף הם להלכה.

בתוס' הקשה על ר"ח שאין לו ג' שנים גמורות, ואפי' ע"פ גרסתו דשנה ט' (ואולי הציווי הי' בסוף שנה) וכ"ש ע"פ הגירסא העיקרית דשנה י'. וא"כ לא יהי' אפי' שנה אחת! וברשב"א תירץ שזה הי' בתחילת שנה 'דער עכשיו לא הוצרך דבחזקה סגי להו, אבל מכיון שנכנסו בעשר תו לא תיסק להו חזקה ומיצטרך לאזהורי מכתבת שטר' עכ"ל. וברגמ"ה מבואר דכיון שהי' פחות מג' שנים אין זה חזקה, צ"ל דחזקה הוא בג' שנים שלימות משור המועד, וא"כ כיון דעיקר הגירסא הוא שנהי' נדחו דברי רב יוסף מגמ'.

וברמב"ן ור"י מבואר באו"א, דאפי' את"ל שנה הי' פחות משנה אחת, כיון שזהו הי' יותר מג' חדשים ולכלל ישראל אין זה חזקה בפחות מזה (אפי' בשדה אספסתא). אבל כיון דע"פ רוב צריך להיות ג' שנים שלמות צריך ללמוד זה משור המועד, אבל כיון דע"פ מסקנת הגמ' אין דרשת רב דרשה גמורה גברי רב יוסף נדחו מהלכה.

וברא"ש מבואר כדברי תוס' שבשדה הבעל צריך ג' שנים שלימות וא"כ דברי רב יוסף נדחו מהלכה.

וברי"ף ג"כ אינו מביא מימרת רב יוסף להלכה אלא פוסק כשמואל ומביא מימרת רבא (ג' שנים שלימות), וזה נראה כסתירה. ובנמוק"י מתרץ שג' שנים לאו דוקא והעיקר הוא אכילה, וע"ד שיטת הרמב"ם לעיל. ועפ"ז אותו דין שרב יוסף מביא מדרשה רבא מחדש מסברא, או י"ל כמהלך שהוא אסור לחכמים. וזה יותר מסתבר בע"פ סברא יותר מסתבר ג' שנים שלימות ולא מקוטעות. עוד י"ל ע"פ תי' רמב"ן דלכו"ע צריך ג' שנים אלא שע"פ שמואל צריך הכנסה לבית. אבל בשו"ע נפסק כמהלך הרמב"ם והרי"ף לעיל.

ויש לדייק מדוע הגמ' אמרה "מאן הלכי אושא ר' ישמעאל לר' ישמעאל הכי נמי דתנן ר' ישמעאל אמר בד"א בשדה הלבן אבל בשדה אילן כנס את תבואתו ומסק את זיתו וכנס את קייצו הרי אלו ג' שנים", הגמ' לא אמרה שלר"י ח"י חדשים הוי חזקה, אלא אולי גם לרבנן ח"י חדשים הוי חזקה אלא שאין ב' הקולות דר"י ומצריכים: א) שיהי' ניכר שיהי' ג' אכילות של ג' שנים שלימות. ב) אם יהי' ג' אכילות כשנים שלימות קודם זמנו.

והרשב"ם כתב בד"ה 'דקל נערה איכא בינייהו' בלשון אחר: פירוש עוד דקל נערה דקל דיפרין שעושה פעמיים בשנה פירות כשנה שלימה, לשמואל בשנה ומחצה הויא חזקה דהא איכא ג' זריעות, ולרב לא הויא חזקה דליכא ג' שנים, ולרב ולשמואל יש רק א' מב' קולות דר' ישמעאל, לרב ראשונה ולשמואל אחרונה. ועפ"ז מתורץ קושית תוס' ד"ה 'שהן י"ח חדש' שר' ישמעאל מודה שבשדה לבן א"א ג' אכילות כשלימות בפחות מזמן זה. ובזה לשונו של הרשב"ם נראה שרב מודה לשיטת ר"י בשדה לבן ויש לגמ' לשאול מאי בינייהו, ואז יוצא לנו חידוש גדול שדרשת ר' יוסף היא מקור לחזקת ג' שנים לרוב הראשונים ואפילו הפסוק "בנו בתים ושבו ונטעו גנים ואלכו את פרין" אינו רק עצה טובה.

ומזה יוצא:

א) חזקת ג' שנים היינו ג' שנים אפי' אינם שלימות ממש, אלא שיש בהם ג' אכילות כשנה שלימה.

ב) אין חזקה לאלתר בקרקעות אפילו אכל בשופי.

ג) אפשר להחזיק בשדה לבן אם בנה שם בית וישב שם ג' שנים או נטע גן ואכל אכילה של ג' (חידוש זה לא ראיתי בספרי הפוסקים, והלוואי שכיוונתי לדברי אמת).



הלכה ומנהג

מפסיקין במצוה לצורך מצוה אחרת

הרב אלימלך יוסף שי' הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר ורב בית חב"ד "תורה סענטער"
וועסט בלומפילד, מישיגן

עיינן בס' 'אמרי יעקב' על שו"ע ר חו"מ סי' ד' דיני מציאה ופקדון הלכה כ"ד ע"ד עוסק במצוה פטור מן המצוה ב'ביאורים' ד"ה מצוות, שהביא את דברי הריטב"א במס' סוכה דף כ"ה ע"א דס"ל דמה שארז"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה הכוונה היא שאסור להניח המצוה הראשונה. ומה שהכריחו לומר כן הוא הקושיא שהקשה דלמה לי קרא לפטור העוסק במצוה, פשיטא למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, וע"ז תירץ דהחידוש הוא שיש איסור מלהפסיק כשעוסק בשום מצוה.

וע"ז מקשה ה'אמרי יעקב' דלכא' לא מצינו בשום דוכתא שיהי' איסור מדינא להפסיק באמצע מצוה של טיפול אבידה אפי' לצורך רשות, דלכא' גם אם באמצע נייעור הבגד ריצה להפסיק עבור דבר רשות שרוצה לעשות איזה דבר ואינו יכול להמשיך בנייעור רשאי לעשות כן, וכ"ש אם ירצה לתת ריפתא לעני ולהמשיך בטיפולו דרשאי.

וביאר שם שלדברי הריטב"א יש להמנע מזה, וכמו"כ מביא ראי' נגד הריטב"א מהא דכותבי תפילין ומזוזות הפטורים מן ק"ש ותפילין (סוכה כ"ו ע"א, ושו"ע סי' ל"ח ס"ח ע"ש ברמ"א) אם רוצים להחמיר על עצמם ולהפסיק ולחזור לכא' אין בזה איסור. והוא ממשיך להביא עוד ראיות נגד הריטב"א.

והנה עיינן בדברי הריטב"א (במס' סוכה שם) וז"ל: מתני' שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה. פירוש משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומייתי לה בגמרא מקרא. ותימה דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא בשא"א לקיים שתייהן, כי בעודו בסוכה או שמניח תפילין או שמתעטף בציצית או שישים מזוזה בפתחו אין לפטרו מכל המצוות, ומה שאמרו בשומר אבידה שפטור מלתת פרוטה לעני היינו בשעה שמנערה ומטפל בה, והיינו דאמרי' ופרוטה דרב יוסף לא שכיחא כדפרישית בדוכתא, וכיון דלא מיפטר אלא בעודו

עוסק במצוה זו, ל"ל קרא פשיטא, למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, וי"ל דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות" עכ"ל.

והנראה לומר שמה שכותב הריטב"א שאסור להניח מצותו מפני מצוה אחרת זהו דוקא אם אין כוונתו לחזור להמצוה הראשונה אבל כשכוונתו לחזור למצוה הראשונה ויש לפניו מצוה עוברת אז יש לו רשות להפסיק המצוה הראשונה ולעשות השנייה ולחזור אח"כ להמצוה הראשונה כדמוכח מכל הראיות שהביא ה'אמרי יעקב'.

עיינ באנציק' תלמודית ערך "אין מעבירין על המצות" שמביא מחלוקת ע"ד אין מעבירין על המצות במקום שהמצוה שהגיע לידו תחילה היא מצוה קלה והשנייה חמורה. הטורי אבן כותב שלדעת רש"י אין מעבירין על המצות אפילו במקום שהמצוה הראשונה היא קלה מהשני' וכן היא דעת שו"ת הרידב"ז סי' קפ"ז ושו"ת חכם צבי סי' ק"ו ושו"ת דברי מלכיאל. אבל בטורי אבן כותב שלדעת תוס' אם השני' חמורה אין אומרים שאין מעבירים על המצוות.

ולכאורה גם כאן במקום שהוא כבר עושה מצוה אחת לדעת כל הפוסקים הנ"ל אסור להניחה כדי לעשות מצוה חמורה ולדעת תוס' צריך להיות מותר.

ולכאורה כמו שמצינו שלדעת רוב הפוסקים אמרינן אין מעבירין על המצות אפי' במקום שהמצוה לפניו היא מצוה קלה כ"ש במקום שכבר התחיל בהמצוה שאסור להעביר על מה שהתחיל ומ"מ במקום שהמצוה שני' היא עוברת מותר להפסיק כדי לקיים המצוה עוברת וכמו שמצינו מהראיות שהביא ה'אמרי יעקב' וגם אין שום קושיא על דברי הריטב"א.



לשון אדה"ז בשו"ע"ר הלכות יום הכיפורים

הת' מאיר שלמה (ברא"ג) שי' שם-טוב
תלמיד במתיבתא

בשו"ע"ר הלכות יום הכיפורים סי' תרז סעיף ז' כותב אדמו"ר הזקן
זולה"ק:

"יאמר לשון כפרה לחטאים ולשון מחילה לעונות ולשון סליחה לפשעים
כי החטא קל מעון ועון קל מפשע והכפרה גדולה מהמחילה והמחילה גדולה
מהסליחה לפיכך החטא הוא מתכפר ונמחל העון ונסלח הפשע".

ולכאורה צריך ביאור, כיון ש"הכפרה גדולה מהמחילה" לכאורה עבור
פשע שהוא החמור ביותר היה דרוש כפרה, וכן בכולם. ומדוע ההלכה היא שעל
הלשון החמור ביותר ("פשע") אנו מבקשים את הסליחה הקלה ביותר
("סליחה"), ולהיפך בלשון הקלה ביותר ("חטא") אנו מבקשים כפרה החמורה
ביותר?

ואולי הכוונה היא שהקב"ה מלמעלה סולח לפשעים, ומכפר לחטאים -
שלפי עוצם החטא כך יפחות גודל המחילה מלמעלה. אך עדיין אי"מ, מדוע
אנחנו מבקשים רק סליחה לפשעים. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



רמב"ם

בענין זמן הוצאת דישון מזבח הפנימי

הת' מנחם מענדל שי' לברטוב
תלמיד בישיבה

בביאור סדר העבודה שבכל יום מאריך הרמב"ם בדבריו ובסדר מבואר תחילת עשיית כל עבודה בפני עצמה ואח"כ סדר העבודות בכל יום. ובוה יש לעיין שלכאור' נראה שהרמב"ם פוסק ב' פעמים בספרות הסותרות א' את השני', ובהקדם:

ישנה מח' אבא שאול ורבנן מה הי' העבודה המפסקת בין הטבת חמש נרות והטבת שתי נרות. אבא שאול סובר שזריקת הדם מפסיק, ורבנן סוברים שקטורת מפסיקה. ולפ"ז סדר העבודה לפי אבא שאול הוא: דישון המזבת, הטבת חמש נרות, זריקת הדם, הטבת שתי נרות והקטרת הקטורת. ולרבנן סדר העבודה הוא: דישון המזבת, זריקת הדם, הטבת חמש נרות, הקטרת הקטורת, הטבת שתי נרות.

והנה הרמב"ם בפ"ו מהל' תמידין ומוספין הל' ב-ד פוסק כרבנן שהקטורת מפסיקה, ושם בנו"כ הרמב"ם (הכס"מ ד"ה 'ונכנס מקטיר') כתוב "אע"ג דבפ"ו דתמיד שנוי הטבת שתי נרות קודם לקטורת כבר נתבאר בפרק זה (רה"ג) דלא קי"ל אלא כרבנן דאמרי בקטורת הי' מפסיק בין הטבת חמש נרות להטבת שתי נרות" היינו שהמשנה היא לשיטת אבא שאול. והרמב"ם לא פסק כמשנה זו אלא כרבנן, וכן כותבים כל המפרשים על המשנה (רע"ב, תוי"ט ועוד). במשנה שם כתוב שלפני שהלך המקטיר אל הקודש "היו מקדימין לפנייהם המדשן המזבח וזהו דשן המנורה". וזהו רק לאבא-שאול הסובר שדישון המנורה הוא מיד לפני ההקטרה. ולמה הלך מדשן המזבח? הרי בפ"ג שם אמר שהוא השאיר הטני שבו דישן המזבח שם ויצא. וביאר בזה הרע"ב שזה הי' כדי שהוא מוציא הדשן עם דשן המנורה ומביאים אותן יחד אל מקום הדשן. ולכן המתין עד אחר הטבת שתי הנרות וזהו רק לשיטתו דאבא שאול. ופי' הרמב"ם לעמ' שזהו שלא "להטריח" (כביכול) כלפי מעלה לעשות ב' ניסים בהבלעת הדשן במקומו.

הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ג כשמבאר את סדר הקטרת הקטורת אומר בהל' ד' "שהשאיר שם הטני ויצא" היינו שלא הוציאו עד זמן יותר מאוחר, ובהל' ז' כתב "ומקדים לפניהם זה שדישן המזבח והוציא הטני ומשתחוה ויצא", ופי' הרדב"ז ע"ז למה אומר רק מדשן המזבח ולא מדשן המנורה ומתרץ שזהו לפי דלא איירי אלא במי שזכה בדישון מזבח הפנימי.

ולכאור' מהו ההו"א שיכתוב גם דישון המנורה הרי זהו רק לשיטת אבא שאול ולא כרבנן. ואע"פ שכותב הלח"מ בהלכה ד' שרבינו אינו מקפיד על הסדר בנוגע לעבודות האחרות, אבל זהו ענין שבסתירה להלכה. וגם מהו ענין השארת הטני שם, הרי בין כך ובין כך לא הי' נתינת דשן המזבח ודשן המנורה ביחד שהרי לא סיים את דישון שתי הנרות הבא אחר הקטרת הקטורת (ואם כן השאירו מתי הוציאו? וודאי לא לאחר הקטרת הקטורת. והרמב"ם אינו אומר בזה כלום).

וי"ל שאין הרמב"ם סובר כדעת הרע"ב שהוא ליתן שתייהם על מקום הדישון ביחד אלא הוא כמו שפי' 'הערוך השולחן העתיד' בסי' ק"ה סט"ו "והוא להרגיש את העזרה" (ומוכח דלא כפי' הרמב"ם לעם). ומה שפי' הרדב"ז י"ל בד"א שהא דאמר לא איירי אלא במי שזכה בדישון מזבח הפנימי, הוא שאינו מדבר כלל על זה שמדשן המנורה, ואכן הוא כן הוציא הדשן לפני הקטרת הקטורת. וכן נראה מפי' התויו"ט על המשנה פ"ו משנה א'.



הערות ברמב"ם לעם'

מנחם מענדל שי' אלטיין

תלמיד בחדר

(א) בהלכות מעשה הקרבנות פרק ח"י הלכה י"ז כותב הרמב"ם וז"ל: "השוחט בחוץ בלילה - חייב, הואיל והשחיטה בלילה כשרה בחוץ" ובהלכה י"ב כותב וז"ל: "השוחט שלמים בחוץ קודם שיפתחו דלתות ההיכל - פטור, שהרי הם מחוסרים מעשה וכו'", ופירש הרמב"ם לעם': "רש"י אומר שזה

מיירי דוקא בשלמים אבל שאר קדשים כשרים, ותוס' אומר דשלמים לאו דוקא והוא הדין לשאר קדשים ולדעת רבינו אין הכרע".

ברשימות, כתב רבינו שנעלו דלתות ההיכל והעזרה קצת קודם השקיעה ופתחו הדלתות לאחר שיאיר היום, וא"כ מדוע כותב הרמב"ם שהשוחט בחוץ בלילה חייב? הרי דלתות ההיכל סגורות ובהלכה י"ב פוסק שפטור?

אלא לכאור' יש לומר שהרמב"ם אזל לשיטתו דרש"י, דשאר קרבנות חוץ משלמים כשרים אם נשחטו בחוץ בלילה אפי' קודם שיפתחו דלתות ההיכל. דהיינו שהלכה י"ב מיירי דוקא בשלמים והלכה י"ז מיירי בשאר קרבנות.

ולהעיר, שישנה סתירה בפירוש הרמב"ם לעם' דבהל' מעשה הקרבנות פ"ה ה"ה כתב הרמב"ם וז"ל: "שלמים ששחטו קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולים שנאמר 'פתח אהל מועד', בזמן שפתוח", ופירש שם שפסק כדעת רש"י, אבל בפרק ח"י (המובא לעיל) פירש שלדעת הרמב"ם אין הכרע.

(ב) בהל' מתנות עניים פרק י' הל' א כותב הרמב"ם וז"ל: "צריכים להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אינו וכו'". ופירש הרמב"ם לעם' שהטעם לזה הוא כי מצות צדקה שקולה כנגד כל המצוות. וקצת קשה מדוע זה שמצות צדקה שקולה כנגד כל המצוות הוא טעם מספקי עד כדי כך שצריכים להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה? הרי יש כמה וכמה מצוות השקולות כנגד כל המצוות כגון ציצית, שבת, תפילין, ועוד ובהם לא כתב הרמב"ם שצריך להזהר בהם יותר מבשאר מצוות. וגם אינו מובן מדוע הצריך הרמב"ם לעם' לבאר טעם למצוה זו הרי הרמב"ם בעצמו מביא טעם לדבר (הגם שטעמו של הרמב"ם ג"כ ג"כ אינו מספיק, ואכ"מ).



פשוטו של מקרא

בענין שלימות יעקב בבואו מחרן

הת' שניאור זלמן שי' גראנער

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ה וישלח א' אות ג' (ע' 170) מביא כ"ק אדמו"ר תמיה כללית על פרש"י ד"ה 'ויבא יעקב שלם' בפרשה זו (לג, יח), דרש"י מפרש - אליבא דפשוטו של מקרא - דפירוש המילים 'ויבא יעקב שלם' היינו שלימות כללית בנוגע לגופו ממונו ותורתו, ולכאו' הי' לרש"י לפרש בפשטות שיעקב בא שלם וניצל מידי לבן ועשו, כמו שמפרש (בד"ה שלאח"ז) ש'בבואו מפדן ארם' היינו "כאדם האומר לחבירו יצא פלוני מבין שיני אריות ובא שלם, אף כאן ויבא שלם מפדן ארם מלבן ומעשיו שנזדווגו לו בדרך". ומתרג' כ"ק אדמו"ר באות ד' שמאחר והקב"ה הבטיח ליעקב שיבוא שלם מחרן (כמ"ש בפרשת ויצא כה, טו) הרי זה פשוט ומובן מאליו שיבוא בשלום ואי"צ רש"י להודיענו על כך.

ולכאו' אינו מובן, דהרי ברש"י ד"ה 'קטנתי' פירש "נתמעטו זכויותי ע"י החסדים וכו' לכן אני ירא שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא וכו'" ומשמע מזה שההבטחה אינה מועלת מאחר ושמא נתלכלך בחטא, ואין אנו יודעים בפשטות שיצא מעשו בשלום שמא ההבטחה לא הועילה.

ואולי י"ל ע"פ המובא בלקו"ש חט"ו וישלח ב' אות ד' (ע' 276) דמקשה כ"ק אדמו"ר מדוע ירא יעקב שמא נתלכלך בחטא והרי כבר עברו רוב שנותיו ואמרו חז"ל "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב אינו חוטא" וא"כ אין מקום לחשש. ומתרג' שזהו רק בנוגע לאדם שמחשיב את עצמו למציאות ולכן יכול לחשב חשבונות ולהגיע למסקנה שכבר יצאו רוב שנותיו ולא חטא ולכן שוב אינו חוטא, אבל יעקב שהי' בטל באמת ולא הי' מציאות כלל בעיניו נדמה בעיניו שחטא' וחושש שמא חטא או יש אצלו איזה חסרון.

ועפ"ז י"ל שבעצם זהו דבר פשוט ומובן מאליו שיעקב לא נתלכלך בחטא וההבטחה נתקיימה אלא שרק ליעקב הי' נדמה שחטא ולכן חשש, ולכן אין התורה צריכה להודיענו שיצא שלם מעשו.

לזכות

הנערה **אילנא לאה** בת **שיינדעל** שתחי'

לרפואה שלימה בקרוב ממש

*

נדפס ע"י

בית חב"ד דצפון אוק-פארק, מישיגן

לזכות

החתן התמים **מנחם מענדל** שיחי' **שטיין**
והכלה מרת **דבורה לאה** שתחי' **וויינגארטן**
לרגל בואם בקשרי שידוכין בשעטומ"צ
ר"ח שבט ה'תשס"ח

*

נדפס על ידי ולזכות הוריהם
הרה"ח ר' **בן-ציון** וזוגתו מרת **שיינא חנה** שיחיו
שטיין

והרה"ח ר' **ישראל** וזוגתו מרת **ברכה שיינא חנה** שיחיו
וויינגארטן

לזכות

הרב **חיים** בן **רוזה** שיחי'

לרפואה שלימה וקרובה

*

נדפס ע"י

משפחתם שיחיו

לזכות

הילדים התאומים חיילים בצבאות ה'

הילד מנחם מענדל

והילד **יוסף יצחק** שיחיו

שנולדו בשעתומ"צ

ביום כ"ג טבת ה'תשס"ח

*

נדפס ע"י ולזכות

זקניהם ר' **אהרן** וזגתו שיחיו **מיר**

ודודיהם ר' **ראובן** וזוגתו שיחיו **מיר**

מוקדש

לחיווק ההתקשרות לנשיאינו

כ"ק אדמו"ר זי"ע

*

נדפס ע"י ולזכות

ר' **כתריאל** וזוגתו מרת **חנה עלשא** ומשפחתם

שיחיו

שם-טוב

לזכות

החתן הרב חיים יוסף שלמה שיחי' קעניג

מג"ש בשיבתנו הק'

לרגל בואו בקשרי שידוכין עב"ג תחי'

הקב"ה ימלא כל משאלת לבו לטובה,
ויהי הבנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
כפי שהם מוארים במאור שבתורה
כרצון נשיאנו כ"ק אדמו"ר זי"ע

*

נדפס ע"י תלמידיו שיחיו בשיעור א' וב' התמימים

מנחם מענדל שיחי' אביטבול
מרדכי שיחי' בוטניק
יעקב שיחי' בעל
שניאור זלמן שיחי' גראנער
מנחם מענדל שיחי' גראסבוים
חיים אהרן שיחי' דריי
אהרן יחזקאל שיחי' וואגעל
לייבל שיחי' הכהן כ"ץ
מנחם מענדל שיחי' שטיינמעץ
שלום דובער שיחי' נמדר
מנחם מענדל שיחי' קלמנסון

יצחק דובער שיחי' גלאסנער
אליצפן שלמה שיחי' דרורי
לוי יצחק שיחי' וויינגארטן
שניאור זלמן שיחי' חזן
חיים לוי שיחי' הכהן כהן
מנחם מענדל שיחי' מימון
פנחס שיחי' סופער
שמעי' שיחי' פוטערפאס
שלום דובער שיחי' קסלמן
בן-ציון טובי' שיחי' שם-טוב
שניאור זלמן שיחי' שם-טוב