

# מבית חיינו

ו

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

יוצא לאור ע"י תלמידי התמימים דישיבת תומכי  
תמימים ליובאוויטש המרכזית בית חיינו 770

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

חברי המערכת:

הת' אריה יונתן שיחי' חרד

הת' שמואל שיחי' וייס

הת' מנחם מענדל שיחי' מינצברג

הת' מנחם מענדל שיחי' מקוביצקי

הת' מאיר שלמה שיחי' קלמן

הת' ארי' לייב שיחי' קרעמער

עימוד: מנחם טייבמן

ניתן לשלוח הערות, פלפולים וביאורים  
על מנת שגפרסמם בקבצים הבאים.

המערכת:

[MibeisChayenu@gmail.com](mailto:MibeisChayenu@gmail.com)

## פתח דבר

מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי

תהלים קיט צז

לקראת יום כ' מנחם-אב, יום הסתלקות-הילולא של כ"ק הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל נ"ע שניאורסאהן, אביו של כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, שמחים אנו להגיש לפני קהל עדת ישראל ובתוכם אנ"ש ותלמידי התמימים את הקובץ "מבית חיינו" (ו') ובו הערות, חידושים וביאורים מפרי עטם של תלמידי התמימים הלומדים בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית אשר בד' אמותיו של נשיא דורנו – בית חיינו 770.

\*

בימנו אלו דעקבתא דמשיחא, אשר החושך יכסה ארץ ורבו המניעות והעיכובים לעבודת ה' מתוך מנוחת הדעת, בהיות שהמגפה הנוראה ל"ע עדיין מתפשטת, אין מזור מועיל יותר מלימוד תורתנו הק' עליה העידו חז"ל<sup>1</sup> "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא שנאמר "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא" ועל ידי הלימוד והעמקה בתורת ה' הרופא כל בשר – "נעשית לו סם חיים".

ובהדגשה יתרה בלימוד תורת הנשיא הוא כ"ק אדמו"ר אשר כדבריו הק' בהתועדות כ' מנחם אב תש"י<sup>2</sup> (לפני שבעים שנה): "תורת החסידות של הרבי, המאור שבתורה, עומדת<sup>3</sup> לו בעת ילדותו ובעת זקנותו, וגם במצב של יסורים וחולי . . . ע"י לימוד תורתו של הרבי וקיום הציוויים והפקודות שלו, זוכים להשפעת טוב רוחני וגשמי בכל, כהסיוס במשנה: "וה' ברך את אברהם בכל", כולל גם כפירוש חז"ל 'שהטעימו בעוה"ז מעין עוה"ב, ועד להגאולה האמיתית והשלימה, "אז דער רבי וועט אונדז פירן אנטקעגן משיח'ן".

ולא רק ברפואת הגוף, אלא גם ברפואת הנפש ובהתמודדות עם בלבולים וקשיים, מאיר

1. אבות פ"ו מ"ז.

2. תורת מנחם התועדויות ח"א עמ' 163. ראה לקמן ב'דבר מלכות'.

3. על יסוד לשון הברייתא בסוף מסכת קידושין: "אבל תורה אינו כן, עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו".

רבינו רופא הנפשות<sup>4</sup> בשיחותיו ומאמריו הק' את הדרך להמוני בית ישראל המשתוקקים לטעום מ"מיכלא דאסוותא" המחולקת באהבה לכל דורש על ידי נשיא הדור ומנהיגו.

וראוי לציין בענין זה, לרשימתו<sup>5</sup> של בעל ההילולא בה מתייחס בפרטות למאורעות מאסרו ולומד מכל פרט ופרט הוראה בעבודת האדם לקונו. וכבר עמד על כך רבינו בהתועדות שנערכה בקשר עם יום ההילולא בשנת תשל"ה ולמד מכך "הוראה עיקרית ונפלאה":

ברשימה זו רושם בעל ההילולא בפרטיות באלו ימים החל המאסר, בכמה בתי מאסר ישב, כמה ימים נמשך המאסר ומתי נתנה הפקודה להגלותו, עם כל הפרטים שבזה, ומבאר פרטים אלו ע"פ ענינים בקבלה.

ומבאר הרבי שבזה מתבטא ענין האמונה בהשגחה פרטית:

הקב"ה הוא, מחד, כולו סוד וביחד עם זאת כולו נגלה. ולפיכך אם רק יהי' הענין ד"שאו מרום עיניכם" היינו שירימו את העיניים מחומריות העולם, אזי מיד יהי' "וראו מי ברא אלה". ומכך מובן שענין ההשגחה פרטית הוא שמקשרת את הסוד שבסוד עם הגלוי שבגלוי, כלומר שזה שבא גוי ופועל פעולה מסוימת במקום פלוני וביום פלוני – משתקף בזה ענין הקשור עם סודות התורה "רוזין דרוזין".

ו"יפה כח הבן" המלמד דעת את העם, שתרגם את תורת האמת לתורת חיים המהווה הוראת דרך יומיומית לכל הבא במגע עם העולם הזה ועניניו: לכל לראש יש לדעת שאין העולם הפקר ח"ו אלא יסודו בתכנית אלוקית בעלת מטרה להעלותו ולזככו ועד לעשותו דירה ומשכן לו ית'. ועל כן כל פרט ופרט בכריאה אינו סתם ח"ו כי אם חלק בלתי נפרד מתכנית זו המסייע להגשמת חפץ ה' בפועל ממש בגאולה האמיתית והשלימה.

גישה זו מחייבת שלא להכיר כלל בקשיים שמציב העולם בפני הבא לקיים בו את רצון ה' שכן אלו אינם אלא העלם והסתר חיצוניים בלבד על ענינו האמיתי "שלכך נברא מתחילתו" – "לעשות לו ית' דירה בתחתונים".

ועל ידי ההצמדות לדרך זו, דרך המלך, מבלי התחשב ב"קול המונה של רומי" הנשמע בעולם בהשקפה ראשונה, רואים מיד את האמת המוחלטת אשר גם בעולם הזה הגשמי והחומרי "אין עוד מלבדו", ומה שעד עתה היה בהעלם בלבד מתגלה לעין כל, כך שלא זו בלבד שאין העולם מפריע לקיום תכליתו אלא אדרבה הוא נרתם לסייע בהשגתה.

4. ראה רמב"ם הלכות דעות פ"ב ה"א

5. נדפסה בראש הספר "ליקוטי לוי יצחק" ח"א.

6. ראה שיחת כ' מנחם אב תשל"ט: "דבר הרגיל הוא שביום ההילולא מזכירים איזה דבר משמו של בעל ההילולא. אמנם בנדוד אין צורך להבהיר זאת, ובדוגמת המסופר בגמ' על ר' יוחנן שהקפיד על כך ש"ר' אלעזר אמר לשמעתיא כי מדרשא ולא אמרה משמי' דר' יוחנן", ועל כך אמרו לו ר' אלעזר תלמידך יושב ודורש סתם והכל יודעים כי שלך היא". והרי שם לא מדובר בבנו של ר' יוחנן אלא בתלמידו, ועאכו"כ כשמדובר בתלמיד שהוא גם בנו. . . שאז אין צריך להדגיש ולומר זאת בשמו שכן "הכל יודעים כי שלך היא".

וכהמשך דבריו הק' שם:

כאשר יהודי יוצא לעולם בהנחה וסברא זו ובתוקף זה אזי אין הוא מתפעל מכך שישנו עולם גשמי גדול שאינו מעוניין לנהוג כפי רצון ה', כיון שיודע שאי"ז אלא קליפה חיצונית ובפנים ישנו הניצוץ, "דבר הוי"ש" לעולם ה' דברך ניצב בשמים" . . הנה זה נותן ליהודי את הכח שלא לפחד ולא לשכנע את עצמו בענינים שאינם במציאות – כולל גם הענין ד"כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" – אלא הוא מתבונן בכך שהוא הולך לעולם בתור שלוחו של הקב"ה לפעול שהעולם ינהג כפי שיש לנהוג – מתאים לרצון ה'.

ועל ידי ההנהגה באופן זה, הנה כשם שאצל הקב"ה "מי יאמר לו מה תעשה", והוא פועל על פי רצונו, הנה כאשר הולך כשליח ה' ופועל לפי ציווי המשלח אזי נעשה כפי הלשון הידוע "שלוחו של אדם כמותו".

וככל הדברים האלו הנה גם בתקופתנו זו מהדהד קולו הק' של נשיא הדור ומנהיגו המשמיע להם לישראל ומכריז, שאין המצב אליו נקלענו יד המקרה ח"ו, אלא הכל חלק מעליה תמידית ורצופה אל הגאולה האמיתית והשלימה.

\*

ואין מתאים מחודש זה, חודש הנחמה, כדי ללמוד מתורתו והנהגתו של נשיאנו ביחס להעלם והסתר העיקרי והקשה מכל – ענין החורבן והגלות:

דהנה בתורת החסידות מבואר שאמנם בחיצוניות הגלות היא עונש על חטאי בני ישראל בתקופה שקדמה לה, אבל בפנימיות, ענין הגלות הוא לפי שהקב"ה בחסדו הגדול רצה להביא את בני ישראל לעליה גדולה, שאינה בערך כלל למצבם ולדרגתם מצד עצמם, ולפיכך היה צורך בענין החורבן והגלות המהווים ירידה עצומה בגשמיות וברוחניות, וזאת בכדי להביא לעליה שלא בערך – עליה נצחית שאין אחריה הפסק כלל.

ונשיא דורנו בתורתו חוזר ומדגיש שלפי זה נמצא שהגלות במהותה איננה ירידה, כי אם חלק ושלב בעליה, וכמו כן חורבן בית מקדשנו אינו אלא בכחינת "סותר על מנת לבנות". והדברים עולים בקנה אחד עם המסופר במדרש<sup>8</sup> שתיכף ומיד לאחר החורבן "נולד מושיען של ישראל", וכפי שמבאר על כך הרבי<sup>9</sup>: "הכוונה בזה בפנימיות הענין אינה רק שאז נולד משיח, היינו . . שעם החורבן הגיעה גם ההכנה, התחלת ואפשריות הגאולה . . אלא יותר מזה: חורבן הבית והגאולה ובנין ביהמ"ק אינם בהפסק זמן, בהפסק רגע ביניהם – אלא תיכף ממש לחורבן היתה בעולם הזה למטה בארץ ישראל עצמה – התחלת הגאולה, נולד מושיען".

7. ראה לקוטי שיחות חכ"ט דברים-חזון.

8. איכ"ר פ"א, נא.

9. לקו"ש שם.

ועל יסוד הדברים הנ"ל העניק הרבי משמעות מחודשת, חיובית ופנימית לתקופה של ג' השבועות. כי נוסף על כך שהיחס של תורת החסידות לחורבן ככלל הוא באופן של תקווה ואמונה בגאולה שתצמח ממנו, הרי מדור לדור, "ככל שמתקרבים לגאולה האמיתית והשלימה, פוחת והולך הרגש החורבן והגלות שבימים אלה, ומוסיף והולך הרגש ההכנה לגאולה, ה"טוב" שבי"ז תמוז ובג' השבועות".<sup>10</sup>

ומדי שנה בשנה עורר ללא הרף וב'שטורעם' בלתי פוסק ע"ד הוספה בכל עניני שמחה המותרים בימים אלו ובמיוחד בלימוד תורתנו הק' "פקודי ה' ישרים משמחי לב", ומעלה יתירה עשה (החל משנת תשל"ה) בעריכת סיומי מסכת רבים ובכל מקום ומקום. ובשנת תשל"ו חידש ותיקן את המנהג ללמוד בתקופה זו עניני בית הבחירה, ותמך יסודותיו בדברי חז"ל<sup>11</sup> על ציווי ה' ליחזקאל "הגד את בית ישראל את הבית"<sup>12</sup>: "א"ל הקב"ה ליחזקאל ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל . . . גדול קרייתה בתורה כבנינה . . . ובשכר קרייתה שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית".

והרגש העיקרי בזה הוא, שהלימוד הוא "לא מצד התגברות רגש האבילות וההשתדלות לתקן החסרון דחורבן ביהמ"ק, אלא (גם לולי החורבן) מצד הכוסף וההשתוקקות להמעלה והשלימות דביהמ"ק השלישי". ועוד זאת יתר על כן, שהלימוד בענינים אלו איננו בבחינת "הלכתא למשיחא" בלבד, כי אם "הלכה למעשה בפועל ברגע שלאח"ז" כיון ש"מקדש העתיד שאנו מצפים לו" יגלה ויבוא מן השמים ברגע כמימרא!<sup>13</sup>

וגם בזה הולך לשיטתו שההעלם וההסתר דחושך הגלות אינו אלא בחיצוניות ולמראה עיני בשר, אך לאמתו של דבר, כבר כעת יכול יהודי להיות חדור ב"הכרה והרגשה שעומדים על סף ימות המשיח ממש" ועד שיכול לפועל על עצמו עוד בזמן ומצב הגלות "לחיות" עם הזמן דלעתיד, כך שחיי ונהגתו היום-יומית בזמן הזה הם "מעין ובדוגמת חיי ונהגת בני ישראל בימות המשיח ממש"<sup>14</sup>!

וכבר היה לעולמים בשעת גזירת המן, כאשר מרדכי היהודי אסף את הילדים ללימוד תורה, ומכל חלקי התורה בחר ללמוד עמם דוקא את הלכות קרבן העומר. וכשבא המן לשאול במה הם עוסקים כעת – נענה שהם עוסקים בלהט בעניני קרבן העומר!

והגע עצמך: הן אמת שגם בשעה קשה יש להמשיך וללמוד תורה עם תשב"ר, אולם כעת בית המקדש חרב ואין לדעת מתי יבנה שוב. מה מקום יש ללימוד הלכות שלכאורה אינם נוגעים כלל למעשה בפועל? והלא מוטב היה אם היה מלמדם את הלכות תענית שבה היו שרויים!

10. שיחת ש"פ בלק תנש"א (תו"מ התועדויות תנש"א ח"ד עמ' 31).

11. מדרש תנחומא צו יד.

12. יחזקאל מ"ג יו"ד.

13. תו"מ התועדויות שם.

14. ראה שיחת ליל שמח"ת תשנ"ב (תו"מ התועדויות ח"א עמ' 147).

וכאן בא לידי ביטוי עומק התקשרות הנשמה באלוקות עד שגם בשעה שחושך הגלות פועל במלוא תוקפו, אין הוא מתפעל מזה כלל ו"דאגתו היחידה" היא מענין הקרבת העומר בבית המקדש.

וכפי שביטא זאת הרבי בהתועדות ש"פ מטות מסעי תשל"ו<sup>15</sup> "בסופה וסער":

"מרדכי ידע את כל אשר נעשה", לא רק למטה אלא גם מה מתרחש למעלה, והיינו שידע את גודל הגזירה ר"ל, ואעפ"כ, דאגתו היחידה היא דיני הקרבת העומר. איי ישנה גזירה על בנ"י ויש לצום ולומר תהילים וכו' – לשם כך יש זמן אחר, כעת הוא עוסק בלימוד הלכות הקרבת העומר.

ועד"ז בזמננו כאשר כל הגזרות התבטלו מכבר, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה, לא מציקה לו הגלות וכו'; משיח כבר הגיע וישנו כבר ביהמ"ק, דאגתו היא, אפוא, מהן מידותיו של המקדש וכו'. שלכן לומר הוא מסכת מידות וכו', שכן אצלו מלכתחילה לא קיימת מציאות הגלות.

ומובן שכהנ"ל מקבל משנה תוקף בדורנו זה ובתקופתנו זו שבה כבר נשלמו כל הענינים וההכנות ולא נותר אלא לקבל פני משיח בפועל ממש, והרי שהלימוד הוא בבחינת "לידע את המעשה אשר יעשו"ן" – "הלכה למעשה בפועל ברגע שלאח"ז".

ואף שאין זה קל לפעול על האדם השוכן בתוך הגלות הקשה להתרומם ממצבו ולהתחיל "לחיות" עם עניני הגאולה, הרי זהו ענינו ותפקידו של הנשיא שבדור, יחידה הכללית, שנשמתו היא נשמת משיח, אשר מחד נצב הוא במעמד ומצב של גאולה בכל הענינים, ויחד עם זאת הנה באופן גשמי נמצא הוא בזמן ומצב הגלות.

דהנה בהתועדות ליל ב' דחה"פ תשי"ט<sup>16</sup> אמר הרבי:

שמעתי מאמור"ר ז"ל ביאור דיוק הלשון "להביא לימות המשיח", ולא "לרבות" כהלשון ברגיל בש"ס – שצריכים "להביא" ("אריינברענגען") את הגילוי ד"ימות המשיח" גם עכשיו "בעולם הזה".

הגילוי ד"ימות המשיח" הוא גילוי אור שלמעלה מהעולמות, והיינו, לא רק "די מחסורו", שזהו האור ששייך לעולמות, אלא ענין של עשירות, ובלשון הקבלה: פנימיות עתיק. וענין זה הוא גם למעלה מיצי"מ . . . וגילוי אור זה צריכים "להביא" גם עכשיו בעולם הזה.

ובשיחת ש"פ שמות תשנ"ב<sup>17</sup> ביאר הרבי – כדרכו של אביו בעל ההילולא – את הקשר של משנה זו (וביאור הרלו"צ עליה) עם התנא שאמרה: הלא הוא רבי אלעזר בן עזריה,

15. שיחות קודש ח"ב עמ' 495. [וראה גם שיחת ש"פ צו תשי"ד (תו"מ התועדויות ח"א עמ' 138) ושיחת פורים תשכ"ט (תו"מ התועדויות ח"ה עמ' 309)].

16. תו"מ התועדויות ח"ה עמ' 208.

17. תו"מ התועדויות ח"ב עמ' 95 ואילך.

ששנאה ביום בו נתמנה לנשיא:

וכה דבריו הק':

חידושו של נשיא בישראל . . הוא לקשר ולאחד "כל ימי חיך" של כל א' מבנ"י וכל ישראל . . עם גאולה (יציאה ממצרים וגבולים) בכלל, ובפרט עם ימות המשיח, הגאולה האמיתית והשלימה, שאין אחרי' גלות. דוקא הנשיא בכחו ולאחד את הגלות עם הגאולה . . ולכן, דוקא ביום שבו עלה לנשיאות עסק ראב"ע בסוגיא ד"מזכירין יציאת מצרים" גם "בלילות" ו"להביא לימות המשיח".

ואנן חסידים נעני אבתריה בנוגע לנשיא שבדורנו, אשר למן היום שבו עלה לנשיאות ועד עצם היום הזה פועל ללא לאות לקיים את ההוראה דלהביא לימות המשיח, הן "להביא" כפשוטו בפו"מ<sup>18</sup> והן כפירוש בעל ההילולא, "להכניס" את ימות המשיח ועניני הגאולה אל תוך מציאות הגלות, באמצעות אלפי שיחותיו ומאמריו לצד פעולותיו החובקות עולם, ובפרט ע"י שלוחיו הרבים הפזורים בכל קצוי תבל ממש ומביאים את אמונתנו הנצחית בה' אחד עד לפינה הכי נדחת.

"דוקא הנשיא" הוא זה שתיקן להם לישראל ללמוד כבר בזמן הגלות את עניני הגאולה וביהמ"ק השלישי, ומתוך מטרה ברורה לפקוח את עיניהם, מוחם ולבם "שיבינו, יראו וירגישו בפשטות ממש"<sup>19</sup> את הגאולה האמיתית והשלימה. דוקא הנשיא, הוא הכונה עוד בזמן הגלות ובחוץ לארץ את "בית רבינו שבבל" שהוא מעין המקדש דלעתיד<sup>20</sup>, ומשם הוא "משמיע להם לישראל ואומר" כי מכבר "הגיע זמן גאולתכם".

ולהעיר מהמבואר במ"א<sup>21</sup> בנוגע לדברי רבי יהודה הנשיא "הואיל ונדחה ידחה" שזהו מצד שייכותו למשיח, "אין מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש"<sup>22</sup>, שלכן מבין כל החכמים היה זה הוא שראה את הפנימיות והטוב של יום התענית.

ובהמשך השיחה שם מקשר זאת הרבי לפתיחת דבריו של ראב"ע שאמר על עצמו "הרי אני כבן שבועים שנה". ומבאר ששבועים שנה מורים על "שלימות בחיי האדם" לפי שבועים הוא מספר הכולל את שבע המדות (כפי שהם בשלימותם כשכ"א מהם כלול מעשר) שיש על האדם לברר במשך ימי חייו.

ועד"ז בנוגע לשלימות הנשיאות, ש"קשורה עם מספר שבועים דוקא", לפי שתפקידו של הנשיא הוא לברר את עניני העולם הנחלקים לשבועים ולעשותם כלים לאלקות. ועל ידי שלימות זו בענין הבירורים, יכול לפעול לאחד ולקשר את ימות המשיח עם "ימי חיך"

18. ראה בשיחת ש"פ שמות הנ"ל: " . . עד יתירה מזו שזה מביא בפועל ב"ימי חיך" – השלימות דימות המשיח . . בגאולה האמיתית והשלימה".

19. לשונו הק' בשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב (תו"מ התועדויות ח"א עמ' 355).

20. ראה קונטרס בענין 'מקדש מעט זה בית רבינו שבבל' (ספר השיחות תשנ"ב ח"ב עמ' 465).

21. שיחת ש"פ בלק הנ"ל.

22. סנהדרין צ"ח, ב.



ו"בלילות".

וביו"ד שבט השתא מלאו **שבעים שנה** לנשיאותו, פעולתו ועבודתו של נשיא ישראל כ"ק אדמו"ר "משה רבינו שבדור, גואל ראשון הוא גואל אחרון – שענינו העיקרי "להביא לימות המשיח" בפועל ממש".<sup>23</sup>

\*

על פי הוראת כ"ק אדמו"ר בשעתו להנהלת הישיבה, נסדרו הפלפולים לפי סדר שמות כותביהם ולא נחלקו לפי נושאים, נגלה וחסידות וכו', ע"מ להדגיש את הענין ש"תורה אחת היא". בד בבד, בתחילת הספר מובא מפתח הפלפולים לפי נושאים.

על פי הכלל 'פותחין בדבר מלכות' הצבנו בראשית הספר שיחת קודש, הדרן על מסכת קידושין, המסכת הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש, שאמרה כ"ק אדמו"ר לרגל ה'ארצייט' כ"ף מנחם אב השי"ת<sup>24</sup>, הדרן העוסק בהפרש הרב בין העיסוק בלימוד תורתנו הקדושה לבין שאר האומנויות, מתוך ביאור נפלא בדברי רבי נהוראי בסיום מסכתין "איני מלמד את בני אלא תורה". השיחה מובאת כאן באישור 'ועד הנחות בלה"ק" ותורתו נתונה לה ע"כ.

כמו"כ מתפרסמים בזאת בפרסום ראשון מכתבי קודש ששלח רבינו להרב שמואל טובי שטערן מראשי רבני הקהילה היהודית במיאמי, בתחילה מופיע תיאור ורקע קצר על התוכן שבמכתבים, תודה חמה לחברי מערכת 'רבי דרייוו' שהמציאו לידינו מכתבים אלו לפאר קובץ זה.

כן מתפרסם כאן לראשונה מכתב מהרה"ח יחזקאל פייגין הי"ד מזכירו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ז"ע, העוסק בחיזוק החסידים בחשיבות ההתקשרות ע"י 'דמי מעמד', תורתנו נתונה לרה"ח אהרן לייב שיחי' ראסקין שהואיל להגיש לפנינו מכתב זה ע"מ שנפרסמו בכמה זו.

בסיום הספר מוגשת בזאת כ'הוספה' מקיפה וראשונה מסוגה בביאור סוגיית 'אינו מצווה ועושה', המלוקטת מכל חלקי התורה, ומבארת רבות ובאריכות נפלאה ע"י רבינו, ומכיוון ש"דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר"<sup>25</sup> ניתן לעמוד על עומקן של הדברים רק כשמעיינים בכל צדדי הסוגייה, דבר המתאפשר ע"י קונטרס זה. מלאכת ליקוט, כתיבה ועריכת 'קונטרס' זה נעשתה ע"י הת' מאיר יעקב שיחי' זילברשטרם ותורתנו נתונה לו ע"כ.

כאן המקום להודות לצוות הישיבה שתמך וסייע רבות, וכן לכל התורמים והמסייעים שיחי' שנתנו מגופם וממונם ע"מ שיצא לאור ספר מכובד זה תהי משכורתם שלימה מן

23. לשון קדשו בשיחת ש"פ וארא תשנ"ב (תו"מ התועדויות ח"ב עמ' 120).

24. נרפס ב'תורת מנחם התועדויות' ח"א ע"מ 152

25. ירושלמי מסכת ראש השנה פרק ג ה"ה

השמים ויראו ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם.

תורה מיוחדת לתמימים חיים עוזר שיחי' בוטמן ומנחם מענדל שיחי' עמאר, על עזרתם הרבה בהכנת קובץ זה.

\*

בלתה לתשועתך נפשי לדבך יחלתי  
כלו עיני לאמרתך לאמר מתו תנחמני  
תהלים קיט פא-ב

בקשר לחמשה עשר באב איתא במסכת תענית<sup>26</sup> "מכאן ואילך דמוסיף יוסיף". ופרש"י: "מחמשה עשר באב ואילך דמוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה יוסיף חיים על חייו". ענין זה הובא אף באחרונים<sup>27</sup>, והרבי עורך על קיומו וביאר<sup>28</sup> שהלשון "דמוסיף יוסיף" מרמז על הא דאיתא בסוף המסכת דלא זו בלבד שהצומות עתידיים ליבטל אלא הם עתידיים להפוך לששון ולשמחה ולמועדים טובים.

ובטוחים אנו שזכות לימוד התורה<sup>29</sup> של תלמידי התמימים הלומדים בבית רבינו, שתפקידם העיקרי הוא להאיר את העולם ע"י לימוד התורה, תזרו ובאופן ד"אחישנה" את ביאת והתגלות משיח צדקנו ונראהו עין בעין בשובו אל נוהו. ותיכף ומיד ממש יבוא מנחם לגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה ולירושלים עיר הקודש ולהר הקודש ולבית המקדש השלישי ולקודש הקדשים ויקויים הכתוב "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר".

## המערכת

כ"ף מנחם-אב, ה'תש"פ  
יום הסתלקות-הילולא של הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן  
אביו של כ"ק אדמו"ר ז"ע  
שבועים שנה לנשיאות כ"ק אדונו מורנו ורבינו  
בית חיינו - 770  
ברוקלין נ.י.

26. דל"א, א.

27. ש"ע יו"ד סדמ"ו סכ"ג בהג"ה.

28. שיחת ט"ו מנ"א תשל"ו (שיחות קודש ח"ב עמ' 574).

29. ראה התועדויות תשמ"ו ח"א עמ' 68: "כל חיותו של אדמו"ר היתה - לימוד התורה באופן ד"לאפשא לה", ובמיוחד - בפנימיות התורה, באופן של "יתפרנסון", ע"פ תורת חסידות חב"ד".

# תוכן הענינים

3 ..... פתח דבר

21 ..... דבר מלכות

## הערות וביאורים

### שער הרבנים

34 ..... גדר מצוות נט"י והנפק"מ בהפסקה  
הרה"ג הרה"ח אברהם אודאבא שליט"א

39 ..... שקו"ט בגדר קדושת היום דר"ח והחילוק בינו לשאר היו"ט  
הרה"ג הרה"ח יוסף ישעי' ברוין שליט"א

47 ..... בעניין כוונת המדרש "שמעו.. עד שלא תשמעו"  
הרב מיכאל חנוך שיחי' גאלאמב

50 ..... בעניין חידוש במעשה השליחות לדבר עבירה  
הרב יקותיאל ליפא שיחי' פעלדמאן

### שער התלמידים

54 ..... בעניין 'מח שליט על הלב'  
הת' שניאור זלמן שיחי' אפשטיין

57 ..... "ישנה ההתגלות דמשיח" (גליון)  
הת' חיים עוזר שיחי' בוטמן

71 ..... שורש ספירת מלכות ברדל"א  
הת' מנחם מענדל שיחי' בלויא

75 ..... מצוות אם בטלות - קושיות המהר"ץ חיות  
הת' לוי יצחק שיחי' ברנר

79 ..... עשרה גמלים לשם מה? (גליון)  
הג"ל

- 81..... ואמת הוי' בעולם  
הנ"ל
- 82 ..... הערה בעניין קדימת הממזר לנתין  
הת' יוסף יצחק שיחי' גוראריה
- 87 ..... ביאור במאמר "זאת חוקת"  
הת' אברהם שיחי' הכהן דערען
- 90 ..... בעניין שוה כסף בכסף לשיטת התוס'  
הת' ישראל דוד שיחי' העבט
- 97 ..... טלטול מן הצד לצורך מקום המוקצה  
הת' מנחם מענדל שיחי' הרצל
- 100 ..... בעניין חידוש חכמים בתיקון הדעות  
הנ"ל
- 102..... ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם  
הת' אריה לייב שיחי' וואלף
- 104 ..... הפיכת זדונות לזכויות  
הת' מנחם מענדל שיחי' וועבער
- 108..... חידוש תורת החסידות בתכלית בריאת העולם  
הת' ירחמיאל דניאל שיחי' ויגלער
- 112 ..... בעניין המשכת עצם הנשמה ע"י משה רבינו  
הרה"ת שלום שיחי' ויגלער
- 116 ..... שיטת הרמב"ם בגדר איסור ע"ז  
הנ"ל
- 118 ..... היחיד שיכול להציל את "אחר"  
הת' שמואל שיחי' וייס
- 124..... אמירת "כמה מכוער אתה" - למעליותא  
הנ"ל
- 128..... כיצד ניתנה התורה בשבת  
הת' אברהם שיחי' וילהלם

- 138.....גדר המופתים לעתיד לבוא  
הנ"ל
- 148 .....לא רעב ולא מלחמה.....  
הנ"ל
- 153.....התגלות המשיח בתורת כ"ק אדמו"ר.....  
הנ"ל
- 171.....רב מנגיד על מבטל גיטא.....  
הת' בנימין שיהי' וילהלם
- 178.....אחריות טעות סופר.....  
הנ"ל
- 180.....שמירת הלויים בביהמ"ק לשיטת ר"ת.....  
הנ"ל
- 185.....בדין נטילת ציפורנים ביום ה'.....  
הת' מנחם אליאב שיהי' ויצמן
- 187.....בלימוד שליחות דכל התורה מתרומה.....  
הת' אריה יונתן שיהי' חרד
- 191.....שתיית יין עם יהודים שאינם שומרים מצוות.....  
הת' יוסף יצחק שיהי' חיימסון
- 193.....הערות למ"מ בספרי הוצאת קה"ת.....  
הנ"ל
- 195.....מעילה בקול מראה וריח.....  
הת' איתי שיהי' יעקובי  
הת' יוסף יצחק שיהי' סוקניק
- 197.....הר הבית ובית המקדש - שיפוע או מישור?.....  
הת' אלעזר הכהן שיהי' כהן
- 201.....הצטרפות למגזן דרך טלפון או רדיו לשיטת רבינו.....  
הת' אברהם שיהי' לבנוני
- 208.....בעניין "שנים לטובה" ברציעת עבד.....  
הת' יוסף יצחק שיהי' מעודה

- 210....."דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים"  
הת' מנחם מענדל שיחי' מקוביצקי
- 214.....דין הסיבה לאיטר לדעת ארמוה"ז  
הנ"ל
- 216.....הגנת איוב על יושבי הארץ  
הת' אברהם חיים שיחי' נוטיק
- 218.....גדר פחות משו"פ וקנין חליפין עפ"י מחלוקת רש"י ותוס'  
הת' יהונתן שיחי' הכהן סאידוב
- 236.....גדר שור המועד וחזקת ג' שנים  
הנ"ל
- 259.....גדר מצוות תשבתו לשיטת רש"י  
הת' מנחם מענדל שיחי' סארקין
- 269.....ההכרח להתהוות תמידית  
הנ"ל
- 285.....בענין 'דין הנ"נ באיסור משהו'  
הת' חיים יוסף שיחי' סלונים
- 295.....דעת הערוך השלחן בעיירות ספר בימינו  
הת' יצחק שיחי' ענגעל
- 298.....גילוי משיח בעולם  
הנ"ל
- 301.....ולא ציווה הקב"ה לתוהו  
הת' יוסף יצחק שלמה שיחי' פכזר
- 309.....הדיוק בפרטים הקטנים של מתן תורה  
הת' יהונתן שלמה שיחי' פישר
- 312.....רשע נמדד על שם סופו  
הנ"ל
- 315.....יחס המקיף לישראל ולאזה"ע  
הת' ירחמיאל שיחי' פראדקין



- 318.....אחד ויחיד (גליון).....  
הת' שניאור זלמן שיחי' פרידמן
- 320 ..... 'מואס ברע' בימינו?!.....  
הת' מנחם מענדל שיחי' קלמן
- 324 ..... התכללות הכוחות זה בזה.....  
הת' שלום דובער שיחי' קעניג
- 328 ..... "מצוה בה יותר מבשלוחה".....  
הת' יוסף שיחי' קרוגליאק
- 332 ..... "מפני אמירתה לא גרע".....  
הנ"ל
- 334 ..... מיהו הנשיא העומד "תחת משה רבינו"?.....  
הת' קלמן שיחי' קרינסקי
- 338 ..... ענין שהזמן גרמא.....  
הת' ארי' ליב שיחי' קרעמער
- 340 ..... דיין זכיה בקטן.....  
הת' אלעזר שיחי' רבינוביץ
- 346 ..... ברב עם הדרת מלך – כמות או איכות?.....  
ר' עידו שיחי' רוזנבלום
- 353 ..... בעניין הנשיא דשכט לוי.....  
הת' חנוך העניך שיחי' רפפורט
- 355 ..... פירסום ראשון.....
- 365 ..... הוספה.....

## מפתח נושאים

פתח דבר ..... 3

דבר מלכות ..... 19

### קידושין

בעניין חידוש במעשה השליחות לדבר עבירה ..... 50

הערה בעניין קדימת הממזר לנתין ..... 82

בעניין שוה כסף בכסף לשיטת התוס' ..... 90

רב מנגיד על מבטל גיטא ..... 171

אחריות טעות סופר ..... 178

בלימוד שליחות דכל התורה מתרומה ..... 187

בעניין "שויים לטובה" ברציעת עבד ..... 208

"דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים" ..... 210

גדר פחות משו"פ וקנין חליפין עפ"י מחלוקת רש"י ותוס' ..... 218

"מצוה בה יותר מבשלוחה" ..... 328

"מפני אמירתה לא גרע" ..... 332

דין זכיה בקטן ..... 340

### הלכה

גדר מצוות נט"י והנפק"מ בהפסקה ..... 34

שקו"ט בגדר קדושת היום דר"ח והחילוק בינו לשאר היו"ט ..... 39

טלטול מן הצד לצורך מקום המוקצה ..... 97

בדין נטילת ציפורנים ביום ה' ..... 185



191.....	שתית יין עם יהודים שאינם שומרים מצוות.....
201.....	הצטרפות למנין דרך טלפון או רדיו לשיטת רבינו.....
214.....	דין הסיכה לאיטר לדעת אדמוה"ז.....
285.....	בענין 'דין חנ"ג באיסור משהו'.....
295.....	דעת הערוך השלחן בעיירות ספר בימינו.....
346.....	ברב עם הדרת מלך – כמות או איכות?.....

### תורת רבינו

47.....	בענין כוונת המדרש "שמעו.. עד שלא תשמעו".....
54.....	בענין 'מח שליט על הלב'.....
81.....	ואמת הוי' בעולם.....
87.....	ביאור במאמר "זאת חוקת".....
102.....	ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם.....
104.....	הפיכת זדונות לזכויות.....
112.....	בענין המשכת עצם הנשמה ע"י משה רבינו.....
118.....	היחיד שיכול להציל את "אחר".....
124.....	אמירת "כמה מכוער אתה" - למעליותא.....
128.....	כיצד ניתנה התורה בשבת.....
216.....	הגנת איוב על יושבי הארץ.....
309.....	הדיוק בפרטים הקטנים של מתן תורה.....
320.....	'מואס ברע' בימינו?!.....
338.....	ענין שהזמן גרמא.....

## חסידות

- 71..... שורש ספירת מלכות ברדל"א
- 108..... חידוש תורת החסידות בתכלית בריאת העולם
- 269 ..... ההכרח להתהוות תמידית
- 315..... יחס המקיף לישראל ולאזה"ע
- 318..... אחד ויחיד (גליון)
- 324 ..... התכללות הכוחות זה בזה

## משיח וגאולה

- 57 ..... "ישנה ההתגלות דמשיח" (גליון)
- 75 ..... מצוות אם בטלות - קושיות המהר"ץ חיות
- 138..... גדר המופתים לעתיד לבוא
- 148 ..... לא רעב ולא מלחמה
- 153..... התגלות המשיח בתורת כ"ק אדמו"ר
- 298 ..... גילוי משיח בעולם
- 301..... ולא ציווה הקב"ה לתוהו

## פשוטו של מקרא

- 79 ..... עשרה גמלים לשם מה? (גליון)
- 312..... רשע נמדד על שם סופו
- 353 ..... בענין הנשיא דשבת לוי

## שונות

- 100 ..... בענין חידוש חכמים בתיקון הדעות



116	שיטת הרמב"ם בגדר איסור ע"ז
180	שמירת הלויים בביהמ"ק לשיטת ר"ת
193	הערות למ"מ בספרי הוצאת קה"ת
195	מעילה בקול מראה וריח
197	הר הבית ובית המקדש - שיפוע או מישור?
236	גדר שור המועד וחזקת ג' שנים
259	גדר מצוות תשביתו לשיטת רש"י
334	מיהו הנשיא העומד "תחת משה רבינו"?
355	פירסום ראשון
365	הוספה





# דבר מלכות



הדרן על מסכת קידושין  
הנלמדת בשנה זו בשיבות תומכי תמימים ליובאוויטש  
כ"ף מנחם אב השי"ת

## הקדמה

בסיום מסכתין, מבארת המשנה את מעלת לומדי התורה על כל בעלי האומנויות שבעולם, ובכך נכנסים אנו בפתחה של סוגיא רחבה – האם ראוי ונכון שלומדי התורה בכלל, ורבנים בפרט ישתכרו ע"י תורתן מכספי הציבור או לא.

רבים מהראשונים פסקו, שאין ללומדי התורה להתפרנס מן הקהילה כלל, וראויותיהם בידם: "רבי צדוק אומר, אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר, וראשתמש בתגא חלף. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם, (אבות ד' ה'). אכן, כך נהגו ישראל מזה דורות: "שאנחנו כשנעיין בדברי רז", ל לא נמצא אצלם שהיו מבקשים ממון מבני אדם ולא היו מקבצים ממון לשיבות הנכבדות.. אלא שלא היה רוצה, אבל היה מסתפק במלאכתו שהיה מתפרנס בה אם בריוח אם בדוחק, והיה בז למה שבידי אדם כי התורה מנעתו מזה" (רמב"ם בפירושו המשניות שלו).

לאידך, מסיום המסכת משמע להיפך: "דר' נהוראי שלהי קדושין דאמר מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. וא," כ איך מצא ידיו ורגליו לפי דברי הרמב"ם. שבודאי לא נתכוון ר"נ לומר שסמך על הנס שימצא חרוב ועין מים, כדרך שאירע לרשב"י ובנו במערה.. אלא סבור היה ר"נ שלמוד תורה הוא ג"כ אומנות. המפרנסת לאדם בנערותו ובזקנותו. שפרנסתו מצויה תמיד ע"י המחזיקים בעץ החיים" (לחם שמים' ליעב"ץ). ועוד כתבו: "ואם הוא (הרמב"ם) ז"ל עזרו המזל להיות קרוב למלכות ונכבד בדורו מפני רפואתו וחכמתו ולא נצרך ליטול פרס מהקהילות, מה יעשו הרבנים והחכמים אשר לא באו לידי מדה זו, הימותו ברעב או יתבזו מכבודם או יפרקו עול התורה מעל צוארם אין זאת כונת התורה והמצות והתלמוד" (שו"ת התשב"ץ ח"א ס' קמ"ז).

לפנינו מוגשת שיחת קודש מאת כ"ק אדמו"ר שנאמרה בהתוועדות כ' מנחם אב השי"ת – יום היארצייט של אביו הרה"ח הרה"ג והמקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן. בהדרן זה, מבאר הרבי באופן נפלא ומחודש (הן ע"פ נגלה והן כפי שנרמז בפנימיות התורה) את הדרגות השונות הקיימים בלימוד התורה, ועפ"ז מתווך בין כל הראיות המובאות בראשונים, עד שנעשה הכל כיריעה שלימה ושולחן ערוך המוכן לסעודה.

מפני אריכות הביאור וקוצר היריעה הבאנו כאן את תחילתו ועיקרו של ה'הדרן'. בהמשך הלא נדפס מבאר רבינו את ההוראות לחיי כאו"א הנלמדות ממסכת זו, ובמיוחד בנוגע לקשר העצמי שבין רבי לחסידים, ובנוסף, את הצורך בלימוד תורתו וקיום הוראותיו. ראוי לכל א' לעיין בדברים במלואם וימצא טוב (תו"מ התוועדויות ח"א ע"מ 152).

קשר מיוחד יש להדרן זה עם תלמידי התמימים העוסקים בלימוד התורה באופן ד'תורתן אומנותן', וכלשונו הק' של הרבי בתחילת ה'הדרן': "ביקשו ממני לכתוב סיום ע"פ נגלה על מסכת קידושין, ודחיתי זאת על היארצייט. וכיון שהנוכחים כאן הם אנשי תורה או בחורי ישיבה שמונחים עתה בתורה, בודאי לא יהי' להם איכפת ("עס וועט זיי ניט הארן") אם יתארך הזמן".

**בס"ד. שיחת כ"ף מנחם-אב, ה'שי"ת\*.**

א. ידוע (בדרושי ל"ג בעומר<sup>1</sup>) שביום ה"יאָרצייט" בכל שנה נעשית עליית הנשמה [התחלת העלי' היא ביום השבת שלפני ה"יאָרצייט<sup>2</sup>, שבו נוהגים לעלות לתורה (ובאם אפשר – למפטר)<sup>3</sup>, אבל עיקר העלי' היא ביום ה"יאָרצייט עצמו], דאף שכבר עברו כמה שנים מההסתלקות, מ"מ, בבוא יום ה"יאָרצייט מידי שנה בשנה נעשית עלי' גדולה יותר. ולכן ישנם מנהגים מיוחדים ביום ה"יאָרצייט – להתפלל לפני העמוד, וכן לומר דבר תורה (ובפרט אחד מיוצאי חלציו של הנפטר<sup>4</sup>), כולל גם דבר תורה מהנפטר<sup>5</sup>.

ביקשו ממני לכתוב סיום ע"פ נגלה על מסכת קידושין, ודחיתי זאת על ה"יאָרצייט. וכיון שהנוכחים כאן הם אנשי תורה או בחורי ישיבה שמונחים עתה בתורה, בודאי לא יהי' להם איכפת ("עס וועט זיי ניט האַרן") אם יתארך הזמן.

וכדי שיהי' מתוך שמחה ("עס זאָל זיין פריילעכער צו הערן") – יאמרו תחילה לחיים.

\*

ב. בסיום מסכת קידושין ישנו מאמר שהובא כברייתא ולפנ"ז גם במשנה, ויש לדייק ולבאר החילוקים והשינויים שבין הברייתא להמשנה. ובהקדמה – שבדרכי הלימוד בכלל ישנם כמה אופנים: בדרך הגיון והסברה – הנקרא "דער ליטווישער לערנען", ולימוד בדרך של חידוד ופלפול, שמתייחס לפולין. אבל הדיוק בלשון וסגנון – אינו מקובל.

וטעם הדבר – מסתמא – מצד מיעוט הזמן, ועוד טעם, בגלל החילוק שבין תושב"כ לתושבע"פ, שבתושב"כ העיקר הוא האותיות,

(\*) הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א ונדפס (מס"ב עד סוסי"ז) בהוספות ללקו"ש חט"ז ע' 533 ואילך. במהדורא זו ניתוספו עוד איזה ציוני מ"מ ע"י המו"ל. – וראה גם אג"ק ח"ג ע' שצג.  
 (1) סידור (עם דא"ח) שער הל"ג בעומר ע' 561.  
 דש, סע"ב ואילך.  
 (2) שער המצוות ס"פ ויחי.  
 (3) ספר המנהגים חב"ד ע' 79.  
 (4) ראה זח"ג ס"פ בחוקותי.  
 (5) קטע זה נדפס בהוספות ללקו"ש חט"ו ע' 561.

שהרי מצינו שמאות אחת בתורה ישנו פרק שלם בש"ס, ובתושבע"פ העיקר הוא הענין, וכמבואר בלקו"ת<sup>7</sup>.

אך מ"מ, הרי פשיטא שגם בתושבע"פ הלשון מדוייק ביותר, ועד שמדיוק הלשון יכולים להוציא תילי תלים של ענינים.

אחד מגדולי החסידים של אדמו"ר הזקן, ר' נחמי' מדובראָוונא<sup>8</sup>, מדייק אפילו בלשונו של הט"ז או המגן אברהם, ולומד מזה ענין להלכה, ומכ"ש שצריכים לדייק בלשון הש"ס, כדלקמן.

ג. וז"ל סיום מסכת קידושין:

"תניא רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו אלא בימי ילדותו, אבל בימי זקנותו הרי הוא מוטל ברעב, אבל תורה אינו כן, עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו, בעת ילדותו מהו אומר<sup>9</sup> וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים, בזקנותו מהו אומר<sup>10</sup> עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו".

מאמר הנ"ל הובא גם במשנה, ובאריכות יותר, וז"ל:

"רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב, ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינו כן אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו, בנערותו מהו אומר וקוי ה' יחליפו כח, בזקנותו מהו אומר עוד ינובון בשיבה, וכן הוא אומר באברהם אבינו<sup>11</sup> ואברהם זקן .. וה' ברך את אברהם בכל, מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, שנאמר<sup>12</sup> עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חוקותי ותורותי".

וצריך להבין:

בתוכן המאמר: איתא בתוספתא (הובאה בפ"ק<sup>13</sup>) שחייב אדם

(9) ישעי' מ, לא.  
 (10) תהלים צב, טו.  
 (11) חיי שרה כד, א.  
 (12) תולדות כו, ה.  
 (13) כט, א.  
 (6) לקו"ת דרושי שמע"צ פח, רע"א.  
 (7) ויקרא ביאור ולא תשבית (ה, א ואילך).  
 (8) ראה אודותיו — בהוספות לסה"ש תש"ו-תש"י ע' 411 הערה 17. וש"נ.



ללמד את בנו אומנות, ומשמע שאין חולק ע"ז, וא"כ מהו אומר מניח אני כל אומנות שבעולם?<sup>14</sup>

בהחילוק<sup>15</sup> בין המשנה לברייתא: ידוע מ"ש הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות<sup>16</sup> שרבי שנה הכל בקצרה, "דבר קצר וכולל ענינים רבים", ולכן המשנה היא בקיצור, אך אח"כ שנתמעטו המוחין הוצרכו לפרט לריבוי פרטים, ולכן הרגיל בש"ס הוא אשר הענינים נשנו במשנה בקיצור, ונשנו בברייתא באריכות ובפרטיות. ועפ"ז תמוה מאד סגנון המאמר הנ"ל, שבמשנה הוא באריכות ובפרטיות, ובברייתא בקיצור, היפך הסדר שבכל הש"ס?

גם צ"ע הטעם לכמה שינויים שיש בלשון המאמר בין המשנה והברייתא: (א) במשנה הלשון הוא "ושאר כל אומנות", ובברייתא "שכל אומנות שבעולם". (ב) במשנה מונה חולי זקנה ויסורין, ובברייתא רק זקנה. (ג) במשנה הלשון "נערתו וזקנתו", ובברייתא "ילדותו וזקנתו". (ד) במשנה מוסיף בנוגע לתורה "שאדם אוכל כו' לעולם הבא", ובברייתא אינו. (ה) במשנה מסיים "וכן הוא אומר באברהם כו'", ובברייתא אינו.

ד. והנה, בכלל, בדרכי הקושיא והתירוץ, אף שבהשקפה ראשונה התירוץ מכוון הוא, לפעמים תכופות יש לדחותו. ולכן בכל תירוץ יש מקום לספק, אולי אינו אמיתי ובהתבוננות הראוי' ימצאו הדיחוי;

אבל אם ע"י הנחה ותירוץ אחד מתורצות ב' וג' קושיות שבענין, ומי יימר כשהקושיות הן מסוג שונה — הרי זה מחזק את ההשערה דהתירוץ אמיתי הוא, וכאשר ירבה מספר הקושיות המתישבות ע"י הנחה אחת, כן תתקרב ההשערה לודאות.

ועד"ז בנדו"ד — שע"י הנחה א' יש לתרץ החילוקים שבין המשנה והברייתא וכל קושיות הנ"ל, כדלקמן.

ה. ויובן בהקדם פסק הידוע של הרמב"ם<sup>17</sup> שאוסר לרבנים ולת"ח לקחת הספקתן מן הצבור, והאריך בגנותם של אלו המתפרנסים מן

15) בהבא להלן — ראה גם אג"ק חכ"ב ע' קכה ואילך (סיום על מס' קידושין).

16) ד"ה אחרי כן ראה להסתפק.

17) הל' ת"ת פ"ג ה"י. פיה"מ אבות פ"ד

מ"ה.

14) ומש"כ בחדא"ג שגם לר"נ מלמדו אומנות אבל רק ארעי — צע"ג. שהרי אומר מניח אני כל אומנות כו' ואיני מלמדו אלא תורה כו', ולא זכר כלל קבע או ארעי.

התורה ועושים אותה קרדום לחפור בה, שמשתמשים בכתרה של תורה (בל' החסידות בחכ' ורצונו של הקב"ה), והביא ע"ז הרבה ראיות מהגמ'. אך הבאים אחריו השיגו עליו והביאו כמה ראיות שמותר להתפרנס מן התורה.

והכרעת אדמו"ר הזקן<sup>18</sup> — ש"לא הזהירו ומנעו מלעשותה קרדום אלא שלא יהי' תחלת לימודו בשביל להיות לו לאומנות להתפרנס בה, שנמצא משתמש בכתר תורה תשמיש של חול, אבל אם למד לשם שמים ואח"כ אין לו במה להתפרנס, אם לא במלמדות או דיינות והוראות, ה"ז משתמש בה לצרכה, שאם לא יהי' לו מה לאכול לא יוכל לעסוק בה כראוי כשהוא מעונה ברעב כו', ואם יכול לעסוק באיזה מלאכה לפרנס את עצמו ומניח מלאכתו מלהתפרנס בה ומתפרנס מלימוד התורה לתלמידים כ"ש שהוא משתמש בה לצרכה בלבד, כי כדי שלא ליבטל מת"ת הוא מניח מלאכתו שהי' יכול לעסוק בה ולהתפרנס ממנה".

ולכאורה ההיתר על זה יש לבאר בב' סברות: א) החילוק בין לצורכו ולצרכה — שאסור להשתמש בה לעשותה קרדום לחפור בה לצורכו, משא"כ כשמניח מלאכתו שהי' יכול להתפרנס ממנה ומתפרנס מהתורה כדי שלא יבטל מת"ת, ה"ז משתמש בה לצרכה. ב) החילוק בין לכתחילה לדיעבד — שלכתחילה בודאי אסור ללמוד כדי להתפרנס, אבל בדיעבד אם למד בהיתר, לשמה, ואח"כ אין לו ברירה כי מוכרח לפרנסה, אז אינו מחויב ללמוד עתה אומנות, כיון שיכול להתפרנס תיכף מהתורה שלמדה בהיתר<sup>19</sup>. וע"ד דוגמא כמו שאסור לצאת בספינה או בשיירא סמוך לשבת כשיגרום לחילול שבת, אבל אם יצא מקודם בהיתר (ג' ימים קודם השבת), מותר להמשיך ללכת עם הספינה והשיירא, מכיון שיצא בהיתר, ואח"כ הרי פיקוח נפש דוחה שבת<sup>20</sup>, וכ"ה בענין הנ"ל.

ואופן נעלה יותר — שעוסק בתורה בלבד ואעפ"כ אינו מתפרנס ממנה, אלא מלאכתו נעשית ע"י אחרים, כדברי רשב"י בגמרא ברכות<sup>21</sup>: "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וקוצר בשעת קצירה וכו' (כדברי ר' ישמעאל שצ"ל "ואספת דגנך<sup>22</sup>, הנהג בהן מנהג דרך ארץ") תורה מה

20) ראה שו"ע אדה"ז חאו"ח סרמ"ח ס"ה וסי"ג.

21) לה, ב.

22) עקב יא, יד.

18) בהל' ת"ת פ"ד הט"ו — והוא מהכס"מ והתשב"ץ כמסומן שם.

19) ואולי נרמזה סברא זו בלשון אדה"ז

שם: שלא יהי' תחלת לימודו כו' אבל אם למד לש"ש ואח"כ כו'.

תהא עלי', אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שנאמר<sup>23</sup> ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'". ומסיים בגמרא: "הרבה עשו.. כרשב"י ולא עלתה בידן", היינו, שזוהי דרך רק ליחידי סגולה כמו רשב"י, ועד"ז ר"ע (כדאיתא במס' נדרים<sup>24</sup>), וכיו"ב.

ונמצא שיש ג' אופנים בלימוד התורה: (א) כדי להתפרנס ממנה — שזה אסור. (ב) לימוד לשמה, אך אח"כ אם לא יהי' לו במה להתפרנס יתפרנס ממנה — שזה מותר. (ג) לעשות תורתו קבע ומלאכתו נעשית ע"י אחרים בדרך נס — שזוהי הדרך ליחידי סגולה.

ו. עפ"ז יובן המאמר דר' נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם", אף שחייב אדם ללמד את בנו אומנות — שהפי' בזה הוא שיתפרנס באחד מהאופנים הנ"ל: מהתורה גופא — באופן של היתר כמ"ש אדמו"ר הזקן, או שתהי' מלאכתו נעשית ע"י אחרים.

ובזה יובן דיוק הלשון "ואיני מלמד את בני אלא תורה", דלכאורה הי' צ"ל ואיני לומד אלא תורה, ומהו הדיוק בני דוקא?

[בפשטות אפ"ל שזהו מפני שכן הוא לשון הבבות שקדמו למאמר ר"נ שבהן נאמר "ילמד את בנו", מהתחלת המשנה: "ולא ילמד אדם את בנו אומנות הנשים", ובהתחלה הוא בדיוק, כי לעצמו מותר, ודוקא לבנו שחובת לימודו על האב, היינו בעודנו קטן, ובמילא קאי כשהוא רווק, אסור, ולכן מסיים במשנה בכל הבבות שאח"כ ג"כ בענין בנו].

והביאור בזה — שלעצמו בודאי אסור לומר מניח אני כל אומנות כו', דא"כ הרי הוא עושה את התורה קרדום לחפור בה, משא"כ כשהוא מלמד את בנו אין איסור בדבר, שהרי כשהוא קטן אינו נזקק לפרנסה ולומד לשמה, ואח"כ יהי' לזה דין של דיעבד, וכנ"ל.

ואף שאביו יודע לכתחילה שאח"כ יהי' הבן מוכרח בזה, מ"מ מותר, ע"ד שמותר לצאת בספינה ושיירא ג' ימים קודם השבת, אף שידוע שאח"כ יהי' מוכרח ללכת בשבת, כיון שכעת מותר ואח"כ יהי' הדין דדיעבד.

ז. לכאורה יש להקשות על זה:

איתא בפ"ק<sup>25</sup> הוא ללמוד ובנו ממולח ללמוד בנו קודם, משא"כ הוא ללמוד וזר ממולח ללמוד, הוא קודם. והטעם לחילוק זה, כי כשבנו

(25) כט, ב.

(23) ישעי' סא, ה.

(24) ג, א.

לומד תורה בהשתדלותו, הרי זה כאילו גם הוא בעצמו לומד, משא"כ בזר<sup>26</sup>. ועפ"ז, כשמניח כל האומנות ומלמד בנו רק תורה, הרי גם האב לומד, והלימוד הוא ע"מ שיעשו אח"כ את זו התורה שלומד קרדום לחפור, וא"כ הוא אופן האסור, כי מאי נ"מ בהבזיון, מי המבזה אותה ע"י שעושה אותה אח"כ קרדום, ובתחלת לימודו של האב יודע כבר האב שיעשנה קרדום.

אבל — אינו, כי זיל בחר טעמי: על ידי מה ומתי יש לבזיון — כאשר מתפרנסים מהתורה, וממילא, אין לנו לדון אלא ע"ד המתפרנס, שהוא הבן, והבן הרי למד בתחילה בהיתר לשמה, וק"ל.

ח. עפ"ז יש לבאר תוכן החילוק שבין המשנה לברייתא:

נזכר לעיל שהמשנה מדברת בענינים כלליים וברייתא גם בפרטים. וגם בנדו"ד — המשנה מבארת הדרך ללימוד התורה ששייך להכלל, היינו, הדרך להתפרנס מהתורה גופא באופן של היתר, ובברייתא מבאר גם הדרך ששייך רק ליחידי סגולה כרשב"י, והוא הדרך של מלאכתם נעשית ע"י אחרים.

ובזה יבוארו שינויי הלשונות שבברייתא ובמשנה:

לשון הברייתא "שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו כו'", ולשון המשנה "ושאר כל אומנות כו'":

החילוק בין כל לשאר, פשוט, שמשמעות "כל אומנות שבעולם" הוא שהתורה אינה בכללם, ומחלק בין תורה לאומנות, שכל האומנות אין עומדות כו' משא"כ תורה. ומשמעות "שאר כל אומנות" הוא שהתורה היא ג"כ בכלל האומנות, אלא שמחלק בין אומנות התורה לשאר אומנות. וההסברה בזה — שבמשנה מדבר אודות הדרך ששייך לכל, היינו שיתפרנס בתור מורה הוראה וכו', ואז התורה היא ג"כ אומנות, שהרי מתפרנס ממנה, משא"כ בברייתא שמבאר הדרך של רשב"י שמלאכתו נעשית ע"י אחרים, דאז אין התורה אומנות כלל.

ועפ"ז יומתק עוד שינוי קטן, שבברייתא אומר שכל אומנות שבעולם, ואין תיבה זו במשנה — כי, בברייתא ההנהגה דתורה אינה במנהג דדרך ארץ שבעולם, אלא היפך כל האומנות שבעולם, משא"כ במשנה, שמתפרנס מהתורה שלא בהנהגה נסית.

(26) הלי' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ז.

ועד"ז בהמשך המשנה, ששאר כל אומנות כו' הנה כשאדם בא לידי חולי או זקנה או יסורין הרי הוא מת ברעב, ובברייתא השמיט זאת ולא הביא אלא זקנה:

אמרז"ל אין מיתה בלי חטא ואין יסורין בלי עון כו', מלבד יוצאים מן הכלל דלא שכיחי<sup>27</sup>. ולכן בהברייתא שמדבר אודות הנהגה בדוגמת רשב"י וחבריו, שאז ישראל עושיין רצונו של מקום, בכל מאדך<sup>28</sup>, פרשה א' של ק"ש שלא נאמר בה השמרו לכם פן יפתה לבבכם גו'<sup>29</sup>, וכמרז"ל בברכות<sup>21</sup>, אז אין שייך הענין דחולי ויסורין, כי אם זקנה טבעית.

ועפ"ז מובן גם שבמשנה אומר נערות, ולא ילדות, שהוא קטן מנערות<sup>30</sup> [ולעיל במסכתין<sup>31</sup>: חנוך לנער<sup>32</sup> (ואיזהו נערותו, פרש"י) עד כ"ב, עד כ"ד שנה], ובברייתא אומר ילדות — כי, בהנהגה דדרך ארץ שמתפרנס מתורה במלמדות והוראה וכו' (במשנה), צ"ל עכ"פ גדול קצת וחרף (נערות), משא"כ בהנהגה דמלאכתו נעשית ע"י אחרים (בברייתא), כיון דעושה רצונו של מקום, ה"ז יכול להיות גם בילדותו (שאינו קטנות ממש, אלא ע"ד הל' בסוכה<sup>33</sup> אשרי ילדותינו כו').

ט. עפ"ז מובן הטעם שרק במשנה אומר על התורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז, ולא בברייתא:

ובהקדם החילוק שבין שני אופני היתר דפרנסה הנ"ל — שבאופן ההנהגה כרשב"י דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, אי"ז מפני מעלת התורה דוקא, שאוכלין משכרה בעוה"ז, אלא מפני דעושיין רצונו של מקום, בכל מאדך, שהשכר על זה הוא ועמדו זרים ורעו צאנכם, ובדרך ממילא, כיון שאין לו טרדות פרנסה, מחויב בת"ת תמיד. ומש"כ בברייתא אבל תורה אינו כן, אין ההדגשה בזה תורה, אלא שע"ז מוכח שהוא מקוי הוי' ובמילא יחליפו כח כו'. משא"כ באופן השני, דעולם כמנהגו נוהג במנהג ד"א, בטוח הוא בפרנסתו מפני מעלת התורה דוקא, שאוכלין משכרה בעוה"ז ג"כ.

ובזה יובן ג"כ מה שבהמשנה הביא הפסוק דואברהם זקן, ובברייתא השמיט זאת — כי:

(30) ראה סוטה יב, א. שמו"ר פ"א, כד.  
(31) ל, א.  
(32) משלי כב, ו.  
(33) נג, רע"א.

(27) עיין שבת נה, ב. ויק"ר רפל"ז.  
ובמקומות שציין בשד"ח כללים מע' א' אות רמא.  
(28) ואתחנן ו, ה.  
(29) עקב יא, טז.

אברהם הי' רועה צאן, היינו שפרנסתו היתה ע"פ טבע. ואף שהיתה לו הצלחה למעלה מדרך הטבע, מ"מ, אין זה הענין דנעשית ע"י אחרים, כמו רשב"י ור"ע הנ"ל וכדומה, כי אברהם עסק במלאכתו, אלא שבמלאכתו גופא היתה לו הצלחה שלמעלה מדרך הטבע. ואף שהיו לו עבדים לאברהם והוא בעצמו עסק בתורה ועבודה, ולכאורה זהו הענין דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, כמ"ש ועמדו זרים ורעו צאנכם, הרי באברהם הי' זה גם ע"י עבודתו בעצמו, שלכן בחרו האבות להיות רועי צאן דוקא כדי שלא יהי' להם טרדא רבה בפרנסתם כמבואר בדא"ח<sup>34</sup>, דמזה גופא מוכח שהיתה איזו השתתפות מצדם, ולא שמלאכתם נעשית ע"י אחרים, והוא דרך הטבעי כנ"ל.

ולכן השמיט בברייתא הענין דאברהם, כי אין מזה ראי' שיכול להתפרנס ממעשה נסים, אבל במשנה שמדבר בפרנסה בדרך הטבע הביא הפסוק דאברהם, דע"י שקיים כל התורה, הרי גם כשזקן נתברך בכל, הצלחה בטבע.

\*

י. והנה, החילוק שבין המשנה לברייתא הוא גם בפנימיות הענינים [כמו בכל הענינים שבבריאה, ובפרט בעניני תומ"צ, כשיש חילוקים בנגלה של הדברים, הוא מפני שכן הוא בפנימיות] — ועכ"פ בקיצור: כמה מדרגות בתורה מצד עצמה. וכללותן — שתיים: פנימיות התורה, אשר על זה נאמר<sup>35</sup> ואהי' אצלו, אצלו דוקא, דבבחינה זו הרי לא (ולא כלא) ממש חשיבי כל העולמות והנהגתן<sup>36</sup>. וחיצוניות התורה — שזה קשור עם העולמות וחיותן.

וכחילוק הזה הוא בתורה מצד עבודת האדם ג"כ — דפנימיות התורה נקראת אילנא דחיי<sup>37</sup>, והוא למעלה מהעולמות והנהגתן המעורבים

34) תו"ח ויחי ד"ה בן פורת (קא, ד ואילך). ומה שהובא על זה ממאחז"ל (ב"ר בתחילתו. וש"נ) א"ת אמון אלא אומן — שפרושו אומן לברא העולמות — צ"ע. ואכ"מ\*.

35) משלי ח, ל. וראה הנסמן בהערה הבאה.

36) וכמו שנתבאר בארוכה בתניא אגה"ק בסופו ד"ה דוד זמירות (קס, סע"א ואילך).

לקו"ת במדבר ד"ה ואהי' אצלו (יז, ד ואילך). סהמ"צ (להצ"צ) מצות משא הארון (מ, ב

37) זח"ג קכד, ב — ברע"מ. (\* הוספה לאחר זמן: ראה המשך תער"ב ח"א ע' שנו.

טו"ר. ונגלה דתורה הנק' אילנא דטו"ר<sup>37</sup>, ע"ש שמתלבשת בענינים דטו"ר וטענות שקר וכו'<sup>38</sup>.

ולסוג השני הנ"ל (אילנא דטו"ר) שייך הלימוד המתבאר במשנה, ואז אפ"ל חוליי<sup>39</sup> וכו'. ולסוג הראשון (אילנא דחיי) הוא ההנהגה שבברייתא דעמדו זרים ורעו צאנכם, כיון שעושין רצונו (רצון שלמעלה מהשתל', וזה ממשיכין עד שנעשה רצונו) של מקום<sup>40</sup>.

יא. ויש להוסיף בזה ע"פ מארזי<sup>41</sup> "מצינו שויתר הקב"ה על ע"ז ועל ג"ע ועל שפ"ד ולא ויתר על מאסה של תורה (ביטול תורה) .. הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה הי' מחזירן למוטב" — "המאור" דייקא, שקאי על פנימיות התורה<sup>42</sup>:

ובהקדם המבואר בקונטרס עץ החיים<sup>43</sup> בפירוש הכתוב<sup>44</sup> "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים גו'" — דלכאורה, "מהו ענין ודרך חיים, איזהו דרך חיים מלבד התורה והמצוה האמורה קודם" — ש"תורה אור" קאי על נגלה דתורה, ודרך חיים קאי על פנימיות התורה.

וזהו גם החילוק שבין אור ומאור — שנגלה דתורה נק' אור ("תורה אור") ופנימיות התורה נק' מאור:

אור — ככל שמתרחק ממקורו הולך ומתמעט, ועד ששייך בו הפסק, שאז מתבטל לגמרי, משא"כ המאור ישנו תמיד.

ודוגמתו ברוחניות, בהחילוק שבין נגלה דתורה לפנימיות התורה — שע"י לימוד נגלה דתורה בלבד שנמשלה לאור, יכול להיות הפסק ח"ו ע"י העוונות, כמ"ש<sup>45</sup> "עוונותיכם היו מבדילים גו'", ועד שיכול להכשל בג' דברים הנ"ל — בדקות עכ"פ (כמבואר בתניא<sup>46</sup> שע"י עבירה נעשה נפרד מאחדותו ית' כמו בע"ז, ובפרט באותן עבירות שעליהם

(41) פתיחתא דאיכ"ר ב. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז.

(42) ראה פי' יפה ענף לאיכ"ר שם. פי'

קרבן העדה לירושלמי שם. המשך תער"ב ח"ג ע' א'שכב. סה"מ תרפ"ט ע' 176. וש"נ.

(43) בתחלתו, ופט"ו.

(44) משלי ו, כג.

(45) ישעי' נט, ב.

(46) פרק כד.

(38) כמבואר בתניא אגה"ק סכ"ו. הקדמת ביאורה"ז (לאדמו"ר האמצעי). קונטרס עץ החיים (פ"ג).

(39) עיין קונטרס עץ החיים (שם) בארוכה.

(40) וע"ד משנת' בלקו"ת בשלח (ב, ב) דואספת דגנך הוא המשכות דימות החול, ופרשה א' דק"ש עושין רצונו של מקום הוא בש"ק, אשר בשבת הרי אין מלאכה וטרחא, כי הטרחא צ"ל בע"ש. ועיין ג"כ באגה"ק שם ע"ד חול ושבת, מתאים להנ"ל.

אמרו חז"ל כאילו עובד ע"ז, כמשנ"ת באגה"ת<sup>47</sup>). משא"כ ע"י לימוד פנימיות התורה, "מאור" שבתורה, הרי, גם כשנכשל בג' דברים הנ"ל, "המאור שבה מחזירו למוטב".

ויש לקשר זה עם דברי הגמרא<sup>48</sup> "תורה צוה לנו משה"<sup>49</sup>, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי (והיינו דכתיב תורה (תרי"ד) צוה לנו משה, (ושתים) אנכי ולא יהי' לך"<sup>50</sup> מפי הגבורה שמענוס" – שגם כשחסר ח"ו בהענין ד"אנכי ולא יהי' לך", ענין האמונה, ה"ז מתקן ע"י לימוד התורה ("תורה" בגימטריא תרי"א, חוץ מהשתים דאנכי ולא יהי' לך), כיון ש"המאור שבה מחזירו למוטב".

יב. וזהו גם תוכן מאמרו של רבי נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה":

ובהקדם הביאור בב' האופנים דהמשנה והברייתא, שהחילוק ביניהם אם התורה היא בכלל אומנות או למעלה מזה (כנ"ל) – ע"פ מארז"ל<sup>51</sup> "מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשי' קא עביד", כי, הנשמה לא ירדה אלא לתקן את הגוף ונפש הבהמית וחלקו בעולם<sup>52</sup>, שזוהי האומנות דלימוד התורה "אדעתא דנפשי'", ואח"כ בא לדרגת הלימוד לשמה, לשם התורה, למעלה מכל האומנות שבעולם, כולל גם האומנות דתיקון הגוף והעולם.

ועל זה אומר רבי נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה .. (ש)עומדת לו לאדם בעת ילדותו ובעת זקנותו" – תורת רבי נהוראי דוקא, ע"ש ש"מנהיר עיני חכמים"<sup>53</sup>, שזהו"ע ה"מאור" שבתורה – כי:

בדרגת התורה שהיא אומנות לתקן הגוף והעולם, להיותה ע"י מלחמה עם מנגד, "ולאום מלאום יאמץ"<sup>54</sup>, שייך בה הפסק לשעה (כי לבסוף ינצח); משא"כ בדרגת התורה שלמעלה מהאומנות דתיקון הגוף והעולם, תורה לשמה, לא שייך הפסק, אלא "עומדת לו לאדם בעת ילדותו ובעת זקנותו", ויתירה מזה, לא רק במצב של זקנה, חלישות סתם, אלא אפילו במצב של יסורים (שיכול להיות גם בגלל מצב בני ביתו או הסביבה), ועד למצב של חולי (שהוא בעצמו חולה), שחסר אצלו בקיום רמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת שהם כנגד רמ"ח אברים ושס"ה גידים<sup>55</sup> – גם במצב כזה "המאור שבה מחזירו למוטב".

(47) פסחים סח, ב.

(48) תניא פל"ז.

(49) עירובין יג, ב.

(50) תולדות כה, כג ובפרש"י.

(47) ספ"ז.

(48) מכות כג, סע"ב ובפרש"י.

(49) ברכה לג, ד.

(50) יתרו כ, ב-ג.





# הערות וביאורים



## גדר מצוות נט"י והנפק"מ בהפסקה

הרה"ג הרה"ח אברהם אזדאבא שליט"א  
מרא דאתרא וחבר הבד"צ דק"ק קראון הייטס  
"כאן ציוה ה' את הברכה"

### א.

בשולחן ערוך סי' קס"ד ס"ב, מאריך אדה"ז לבאר מדוע אינו מברך שוב "על נטילת ידיים" ביוצא לצרכיו באמצע סעודתו, שהוא משום שעדיין עוסק בסעודה.

ומביא ע"כ ראי' מדין של מי שפשט טליתו סתם, ועדיין לבוש בטלית קטן, שאינו צריך לברך עוד הפעם כשילבש שוב הטלית גדול, שהרי לא הסיח דעתו ממצות ציצית. וכן מדמה אדה"ז דין זה למי שעוסק במצוה ומפסיק, ודעתו לחזור עליו שאין צריך לברך עליו. ולכאורה אינו מובן מהו הדמיון של יוצא לצרכיו באמצע הסעודה, לב' דינים אלו, דלכאורה:

(א) איך מי שעושה צרכיו באמצע סעודתו נקרא "עוסק בוה"? הרי אינו עוסק בעשיית איזו מצוה, ע"ד ישיבה בסוכה או לבישת טלית של ציצית שדינו הוא דכ"ז שאינו מסיח דעתו מעשיית המצוה אין כאן הפסק ואינו חוזר ומברך, אך כאן בעוסק בסעודה ויצא לצרכיו, איזו מצוה יש כאן שהוא עוסק בה?

[וקשה לומר שכוונתו בהדמיון היא, שזה מה שדעתו לחזור ולאכול פת נחשב שאינו מסיח דעתו משמירת ידיים, שהרי בפועל הרי הוא עוסק בלכלוך הידים, א"כ מה זה מהני שדעתו לחזור ולאכול שהרי עניין שמירת הידים מטומאה הוא עניין בפ"ע (אם דעתו לשמור או מסיח דעתו מלשמור)]

(ב) ויתירה מזו קשה: איזה דמיון מביא מדין פשט טליתו סתם ועדיין נשאר עליו הט"ק דא"צ לברך עוד הפעם על הט"ג, דלכאורה היה שייך יותר לדמות זאת להדוגמא של מי שיושב בסוכה ויצא ע"מ לחזור, דע"י יציאתו מהסוכה בפועל, הרי הפסיק מקיום מצות סוכה ורק אם כיון בדעתו לחזור למצותו, אין כאן היסח הדעת, וכמו"כ בנדו"ד, מה שיצא לצרכיו הנה אף שבפועל הפסיק מסעודתו ואינו עוסק בה עוד, מ"מ מועיל מה שבדעתו לחזור לסעודתו.

1. שו"ע אדה"ז סי' יח סכ"ה.

משא"כ הדוגמא בפושט טליתו סתם ועדיין נשאר הט"ק שעדיין מקיים מצוות ציצית, לכן א"צ לברך עוד הפעם שעדיין מקיים מצות ציצית בפועל (ע"י הט"ק), ואינו דומה לנדו"ד שמפסיק לגמרי מסעודתו והוי הפסק גמור בעשיית המצוה?

ובכלל מהו הצורך להביא עוד דוגמא במי שפשט ט"ג ועדיין נשאר אליו ט"ק, הרי כבר הביא הדין בפשט טליתו (כלי לבוש בט"ק) ע"מ לחזור וללבוש דלא חשוב הפסק כיון שבדעתו לחזור וללבוש טליתו, דזה יותר דומה לנדו"ד שהפסיק באמצע לעשות צרכיו ודעתו לחזור לסעודתו?

ג) אם באמת נטמאו ידיו, אע"פ שבשעת טומאה אינו מסיח דעתו מלאכול פת, מ"מ אם בפועל יש כאן היסח הדעת מטעם שידיו מתלכלכות, א"כ מה מועיל שאין לו היסח הדעת מלאכול פת, הרי בפועל נתלכלכו ידיו ויש כאן חשש טומאה, וע"ז הייתה תקנת חכמים ליטול ידיים, והרי זה גרוע יותר מסתם ידיים גזרו עליו דין טומאה שצריך נט"י, וא"כ מה מועיל זה שבדעתו לחזור שלא יצטרך לברך ענט"י של טומאת ידיים –

שהרי בע"כ מצוות נט"י אינה בדומה לשאר המצוות, דשאר המצוות עשייתן זהו קיומן, ובשעה שאינו עושה המצוה, הנה עכ"פ אין כאן דבר היפוכו (ע"ד יוצא מסוכתו), משא"כ במצוות נט"י, הנה בשעה שידיו מלוכלכות, יש כאן היפך שמירת הידים ויש כאן הפסק גמור במצוות טהרת הידים, א"כ מה מועילה כוונתו שרוצה לטהר ידיו לבסוף, וכי אדם יכול לטמא א"ע בכוונה ע"מ לטהר ולא יצטרך לברך על הטבילה כיון שהי' בדעתו ליטהר?

## ב.

ונראה לומר עפ"ז דבר חדש. דמצוות נט"י דתקנו חכמים הוא מטעם "סרך תרומה", ונט"י לתרומה נכנס במצוות "משמרת תרומות". וכן ע"ז תיקנו חכמים בנט"י לחולין (משום סרך תרומה<sup>2</sup>) כמבואר בגמ'<sup>3</sup> "והתקדשתם, אלו מים ראשונים. והייתם קדושים, אלו מים אחרונים" שאכילת תרומה (או חולין סרך תרומה) בשמירת הידים מדבר טומאה, זהו קיום מ"ע הנ"ל. ולכן הדין הוא, דכ"ז שעוסק בסעודה, ממילא עוסק במצוות אכילת פת (סרך אכילת תרומה) בטהרת הידים, ואע"פ שבאמצע הסעודה הוא מוכרח לטנף את ידיו, מ"מ כיון שבדעתו לחזור ולטהר ידיו כדי לאכול לחם בטהרה, עדיין לא הפסיק ממצוות "משמרת תרומת" או ממצוות "והתקדשתם" לאכול לחם בקדושה.

לכן לא צריך לברך על נט"י, כיון שכל הזמן שהוא עוסק בסעודה הרי הוא עוסק במצוות אכילת לחם (סרך-תרומה) בטהרת הידים, ואע"פ שנגע במקום מטונף באמצע סעודתו, מ"מ כיון שעדיין עוסק בסעודה, עדיין נקרא עוסק במצוה כנ"ל, נמצא שזה עדיף יותר מיוצא מן הסוכה ע"מ לחזור, שהרי במצוות סוכה, בפועל הפסיק מהמצוה, ורק שאם כיון

2. חולין קו, א.

3. ברכות נג, ב.

בדעתו לחזור למצוה, מועיל שלא יהא נחשב כהפסק אע"פ שכאשר שוהה מחוץ לסוכה אינו עוסק במצות סוכה כלל. אבל במצות נט"י לפי מה שביארנו שכל תכלית קיומו של הנט"י הוא אכילת לחם (שהוא סרך תרומה) בקדושה, ממילא כל זמן שהוא עוסק במצות אכילת תרומה (או חולין משום סרך תרומה) נחשב שהוא עוסק במצוה. נמצא, שזה גופא שהוא עוסק בנקיות הגוף או הידים, זהו חלק ממצות אכילת לחם (סרך תרומה) בטהרה.

וכמו שמצינו במצות ביעור חמץ, שכל זמן שהוא עוסק בהכנות לבער את החמץ אינו עובר ב"בל יראה" ו"בל ימצא", אע"פ שהחמץ עדיין נמצא בביתו משך זמן, כיון שזהו סדר השבתה, דכ"ז שעוסק בהכנות (ע"ד אסיפת עצים וכדו') הרי זה נחשב שהוא עוסק בהשבתת חמץ<sup>4</sup>. וכמו"כ בנדו"ד כ"ז שעוסק לנקות גופו ולטהר ידיו נחשב שהוא עוסק במצות "משמרת תרומתי".

ולכן אין מקום לברך עוד הפעם על נט"י על טהרת הידים, שהרי עדיין לא הסיח דעתו כלל ממצות אכילת לחם בטהרת הידים. לכן מדמה דין זה לדין מי שפשט טליתו סתם ועדיין יש עליו ט"ק שאינו צריך לחזור ולברך על הט"ג, מטעם שזה נחשב שהוא עדיין עוסק במצות ציצית ע"י לבישת הט"ק, דומיא דנדו"ד שהוא עדיין עוסק בסעודה במצות אכילת לחם בטהרת הידים. והגם שבפועל הוא הפסיק מלאכול פת, מ"מ הרי עדיין מקיים מצות "משמרת תרומתי", היות שהוא עוסק בטהרת ידים שלא יטמא את התרומה (או חולין משום סרך תרומה) שאין כאן הפסק במצות נט"י כיון שבפועל הוא מתעסק בזה.

## ג.

ע"פ הנ"ל יובן מה שנקט אדה"ז ב' אופנים ב"נטמאו ידיו", ולכל אופן הוא מביא דוגמא אחרת כדלהלן:

(1) אם מטמא ידיו בידיעתו (ע"ד יוצא לצרכיו) – באופן זה הדבר פשוט יותר ולא צריך להביא איזו דוגמא שהרי דעתו לחזור ולטהר. וזה נוגע בכל מצוה, שכל המפסיק באמצע עשיית המצוה ודעתו לחזור ולקיימה (ע"ד הפשטת טלית ודעתו לחזור וללבשה אחר זמן) שאינו צריך לברך, ואין כאן היסח הדעת כלל. ובזה כותב אדה"ז "אבל זה שהפסיק טהרת הידים בידיים ע"מ לחזור לטהרן..", משמע, שבזה שדעתו לחזור ולטהרן, לא חשוב הפסק כמו בכל מצוה שדעתו לחזור ולקיים המצוה (ע"ד יוצא מן הסוכה ע"מ לחזור מיד).

(2) באם נגע במקום מטונף – כאן לא שייך לומר שדעתו לחזור ולעשות מצוה, שהרי נגע במקום מטונף ללא כוונה. לכן מוכרח אדה"ז להביא דוגמא למי שפשט טליתו סתם ונשאר עליו ט"ק, שעדיין עוסק במצות ציצית, שגם בנדו"ד עדיין עוסק במצות אכילת לחם בטהרת הידים, שהרי דעתו לחזור לסעודתו, וכמו שנת"ל שעצם אכילת לחם בטהרת הידים חשוב עוסק במצוה.

4. ראה תוס' פסחים כט, ב ד"ה רב בסופו.

## ד.

וא"ת, לפי מה שביארנו, שאכילת לחם בטהרת הידים חשוב עוסק במצוה וכאן שדעתו לחזור לסעודתו הרי זה דומה לכל מצוה שדעתו לחזור למצותו (ע"ד יציאתו מהסוכה ע"מ לחזור מיד), א"כ למה מדמה אדה"ז נדו"ד דוקא למי שפשט טליתו סתם ונשארה עליו הט"ק, מדוע לא נקט דוגמא יותר פשוטה ע"ד היוצא מסוכתו ע"מ לחזור מיד?

וי"ל שנדו"ד אינו דומה כ"כ ליוצא מן הסוכה ע"מ לחזור מיד. דהתם יצא מן הסוכה והפסיק בקיום המצוה ודעתו לחזור למצוה זו. אבל בנדו"ד הרי ישנם כאן ב' חלקים במצוה: (1) אכילת לחם. (2) טהרת הידים. ואע"פ שדעתו להמשיך בסעודתו, אבל מה שנטמאו ידיו ללא ידיעתו, היה מקום לומר דלא מספיק מה שהיה בדעתו להמשיך בסעודתו, כיון שבע"כ היה צריך להפסיק מצד זה שנטמאו ידיו שלא בידעתו, א"כ יש כאן היסח הדעת מטהרת הידים.

לכן מחדש ומביא הדוגמא מ"פשט ט"ג סתם ועדיין לבוש בט"ק", ששם ג"כ פשט הט"ג ללא כוונה לחזור וללבשה, וזהו הרי היסח דעת גמור מהט"ג, ומ"מ כיון שעוסק עדיין במצות ציצית בכללות (ע"י שהוא לבוש בט"ק), נחשב שבדעתו לחזור למצות ציצית. וכמו"כ בנדו"ד שאע"פ שהיה היסח הדעת מטהרת הידים, מ"מ כיון שבדעתו עדיין לחזור לסעודתו, חשוב שלא היה היסח בדעת ממצוה זו, שתכלית הנטילה היא עניין אכילת התרומה (חולין סרך-תרומה) בטהרה, ומזה לא הסיח דעתו.

## ה.

ע"פ הנ"ל יובן מה דמשמע מדבריו (בסוף סעיף זה), דכוונה זו דמה שדעתו לחזור לסעודתו, הוא עדיף יותר מנשאר עליו טלית קטן בדין פשט טליתו. דלכאורה הדין בפשט ט"ג סתם ונשאר עליו ט"ג עדיף יותר, שהרי עדיין נשאר עליו הט"ק, שנמצא שעדיין מקיים מצות ציצית, משא"כ בנגע ידיו בהיסח הדעת במקום מטונף באמצע סעודתו, הרי עד שיטהר ידיו הרי לא קיים שום מצוה כלל.

אך לפי מה שביארנו אתי שפיר, שהרי בנידון שנפלה טליתו ונשאר עליו ט"ק, הרי בפועל היה היסח הדעת מהטלית גדול שפשט סתם, רק שמצד שעדיין נשארה עליו הט"ק נחשב שעוסק עדיין במצות ציצית בכללות. אבל בפרטיות, לגבי קיום מצות ציצית ע"י טלית גדול – הרי זה היסח הדעת לגמרי. משא"כ בנדו"ד, הרי בפועל עוסק באכילת פת (סרך-תרומה) וכל זמן שדעתו לאכול נחשב שהוא עוסק במצוה.

## ו.

ע"פ הנ"ל יובן עוד דבר תמוה. שמצינו בדין נט"י, שאסור לדבר בין נטילת ידים לברכת המוציא. דלכאורה למה יהא איסור בדיבור, הרי העיקר הוא שיהיו ידיו טהורות, וזה

התקיים ע"י נטילת ידים כהלכתה, וא"כ לכאורה כבר נעשית ונגמרה מצותו. מידי דהוה בטבילה במקווה בכדי להיכנס למקדש או לאכילת קרבן, וכי יהא אסור לדבר לאחר שטבל במקוה עד שיכנס למקדש או שיתחיל לאכול מהקדשים!?

אך לפי דברינו יהא מובן, שנטילת ידים נכנסת בגדר מצות "משמרת תרומתי" לאכול תרומה בקדושה, נמצא שכל מצות נטילת ידים הרי היא רק הכנה כדי לאכול תרומה (או חולין סרך-תרומה) בטהרה, ואינו מצוה בפ"ע. ולכן אסור לדבר בין נטילת ידים לאכילת הלחם (סרך-תרומה), משום שכל תכליתה של נט"י היא כדי לאכול לחם (סרך-תרומה) בטהרה, ובלא זה, אין כאן אפילו התחלה של מצוה כלל ואין כאן צורך בנטילת ידים, משא"כ בטבילה במקוה, הרי אפילו אינו נכנס למקדש ואינו אוכל קדשים ותרומה, הרי הוא נעשה טהור ויכול לברך עליו.

#### סיכום:

מצות נטילת ידים, אינה מצוה בפ"ע, אלא חלק ממצות אכילת תרומה (או חולין משום סרך-תרומה). לפיכך (לפי דיעה א'), אפילו עושה צרכיו באמצע סעודתו, אינו צריך לברך על נט"י, כיון שנחשב שעדיין עוסק במצוה שדעתו לחזור ולסעוד עוד. ועפ"ז מובן מדוע אסור לדבר בין נט"י לברכת 'המוציא', כיון שזהו עיקר תכליתו, שהיא אכילת תרומה (או חולין סרך-תרומה) בטהרה.



## שקו"ט בגדר קדושת היום דר"ח והחילוק בינו לשאר הי"ט

הרה"ג הרה"ח יוסף ישעי' ברוין שליט"א  
מרא דאתרא וחבר הכד"ץ דק"ק קראון הייטס  
"באן ציווה ה' את הברכה"

### א.

איתא במשנה פ"ק דמגילה: "באלו אמרו מקדימין ולא מאחרין, אבל זמן עצי הכהנים ותשעה באב וחגיגה והקהל (בחל בשבת) מאחרין ולא מקדימין".

והנה ר"ח הרי"ף והרא"ש הביאו דברי הירושלמי<sup>1</sup> שכ"ה גם בסעודת פורים וסעודת ר"ח וספק מילה שכאשר חל בשבת מאחרין. [ובטעמא דמילתא מבאר בירושלמי, משום שנא' (אסתר ח, כב) "לעשות אותם ימי משתה ושמחה", ודרשו "את ששמחתו תלוי' בבי"ד, יצא זה (שבת) ששמחתו תלוי' בידי שמים"].

ואכן בשו"ע הל' פורים (סתרפ"ח) פסק כהירושלמי. ונפק"מ בזמנינו בחל ט"ו בשבת לבני ירושלים שעושין פורים משולש וסעודת פורים ביום א'<sup>2</sup>. וכן לגבי ר"ח כתב הטור (סתי"ט) להלכה, שמצוה להרבות בסעודת ר"ח, ומוכיח זאת מכמה מקומות, וגם מירושלמי הנ"ל שעושין סעודת ר"ח בא' בשבת<sup>3</sup>. ובכ"ח שם שלפ"ז באמת צ"ל סעודה בא' בשבת אלא שלא נהגו כן. ובמג"א (שם סק"א) ש"נ"ל דיש למשוך סעודה שלישית עד הלילה ואז יוצא יד"ח ר"ח ג"כ<sup>4</sup>.

1. אבל, בבעה"מ כ' שעיקר ד"ז הוא בתל' ירושל' ואינו בתלמוד שלנו. ומ' קצת שמושיג עהרי"ף.  
2. וידוע שמהרלב"ח (סל"ב) חלק על השו"ע בזה, וס"ל שאי"ז דעת הבבלי. אבל במג"א (סק"י) הכריע כשו"ע והביא כן מהרדב"ז. ובברכ"י סתרפ"ח סקט"ו, שלענין הלכה כהירו' נקטינן וכהסכמת מרן והרדב"ז. וכבר העירו מריטב"א מגילה ה, א דלא קייל"ן כהירו'.

3. והב"י כ' שיש לדחות, די"ל כפי' הר"ן דמיירי בסעודה כשהיו בי"ד נסמכין לעבר החודש. ועוי"ל, דקאי בסעודה לעדים כבדי שירצו להעיד. [ולהעיר משו"ת חסד יהושע ח"א סל"ג שהשיג אמ"ש בס' דברי תורה להרה"צ וכו' ממונקאטש ח"א סי"ג "שהחליף הסעודות"].

ויל"פ בכוונת הרמב"ם: "וזה היא סעודת עיבור החודש בכ"מ" – שנתקשו (ראה ערול"נ סנהדרין ע) מהי הכוונה בכ"מ" – שהיינו לשלול הפי' דסעודת ר"ח.

4. ואילה"ק, דלפ"ז ליכא היכרא לר"ח (ראה אר"ח ספינקא בשם ס' מאו"א חלק ב"ש קטז) – די"ל דבזמנו לא הי' נהוג למשוך עד הלילה ואיכא הכירא. וכ"מ קצת במשנ"ב שעה"צ סק"ד ממש"כ שאי"ז היכר כ"כ בימינו דייקא.

## ב.

והנה יש לחקור בקטן שהגדיל בכ' לחודש שחל בא' בשבת, אי חייב בסעודת ר"ח. מי אמרי' שכיון שכעת גדול הוא, חייב בסעודה, או דלמא כיון שכל עיקרו משום ר"ח ובר"ח הי' פטור, פטור גם בגדלותו.

ולכאור' תלוי אי אמרי' שסעודת ר"ח בא' בשבת הוא משום תשלומין דר"ח, או שבכה"ג זהו עיקר זמנו. ומצינו שקו"ט כה"ג בכמה דברים שמאחרין ולא מקדימין, כבת"ב שחל בשבת והגדיל בא' בשבת, ודנו בזה אחרונים (והובא בכ"מ בלקו"ש)<sup>5</sup>.

וניחזי אנן, דהנה בטעם שדוחים הסעודה לאחר השבת כתב הריטב"א (לגבי פורים) דבעינן שתהא סעודת פורים ניכרת ולא תתערב בסעודת שבת<sup>6</sup>. ומשמע קצת שמהאי טעמא מלכתחילה קבעוהו ליום א'<sup>7</sup>. אבל, ב'אשכול' הל' פורים כתב שהוא מדין תשלומין<sup>8</sup> (ומה"ט ל"ש בזה ולא יעבור<sup>9</sup>). ולהלכה, בשו"ת מחנה חיים (ח"א סל"א) פסק בקטן שהגדיל בט"ז אדר שחל בא' בשבת שחייב במשלוח מנות וסעודת פורים.

## ג.

אבל צריך ביאור, איך אפ"ל שעיקר זמנו דסעודת ר"ח הוא בכ' לחודש, שהרי סו"ס אינו ר"ח. ובאמת גם להסברא שהוא מדין תשלומין צ"ב, דבשלמא בחגיגה ילפינן מקרא דין תשלומין כל שבעה. ובהקהל – הרי בתורה לא נאמר כ"א שיהי' בחגה"ס, וגם כשנדרחה עדיין הוא בחגה"ס, וכמבואר בראשונים על אתר<sup>10</sup>. וכן בקרבן עצים מלכתחילה אין ענינו ליום מסויים מצ"ע כ"א מפני שקבעו כן בשעתו, ובוודאי ידעו שמזמן לזמן חל בשבת וממילא בחדא מחתא קבעו שבחל בשבת מאחרין, וכמבואר באורך בלקו"ש<sup>11</sup>. ואפי' בנוגע לת"ב<sup>12</sup>, ידוע מש"כ המנ"ח (מ' שא)<sup>13</sup> שלא נקבע מד"ק ליום מסויים כ"א לכללות החודש,

5. חל"ג שיחה לי"ז תמוז. וכן חי"ז לגבי תענית אסתר מוקדם. ועוד.

6. וכ"ה במג"א סתי"ט סק"א. מו"ק להיעב"ץ שם. ישועו"י שם סק"ד. ועוד.

7. ראה שיחת יום שמח"ת תש"מ בבי' ד' הקה"ע שבשבת אין ניכר שקובעין אותו לשמחה, שמלכתחילה עשו תקנה ששמחת פורים יהי' באופן ששמחת שבת לא תבלבל.

8. וכ"כ בתשב"ץ ח"ג סרצ"ח: יום שלאחריו לסעודה אינו אלא לתשלומין. וכ"ה בפר"ח סתרפ"ח. מחה"ש שם סק"י.

9. ובר"ן תי' באו"א, דקרא דלא יעבור אקריאה קאי ולא אשמחה. ואולי ס"ל להר"ן דלא כהאשכול, שסעודת ר"ח אינו לתשלומין, ומשו"ה אי לאו ה"ט דאקריאה קאי, איכא בי' משום ולא יעבור. או"י דס"ל שגם בדין תשלומין שייך דינא דלא יעבור, אבל רק אקריאה. וברעת האשכול – י"ל כבריטב"א (שבהע' 2) שדחה ד' הירוש' שהרי גם בשמחה כתיב לא יעבור, דאיתקש עשי' לזכירה.

10. ראה ר"י מלוניל. וראה טו"א (מגילה ד, ב. ה, א), וע"פ רש"י ותוס' סוטה מא, ב.

11. חי"ט שיחה לכ' מנ"א.

12. ולהעיר מנחל אשכול הל' ת"ב ח"ב סי"ז שגם ימי הצומות שיהפכו למועדים מאחרין ולא מקדימין.

13. וראה בקונט' חנוכה ומגילה טורצין ע' לט שבעשרה בטבת שאני שנקבע בעצם היום הזה.



כמ"ש צום הרביעי, צום החמישי וגו'<sup>14</sup>. ובמילה – א"פ בספק לדחות שבת ובהכרח לאחר, כבכל מילה שלא בזמנו. אבל בפורים ור"ח, איך שייך לקיים גדר משתה ושמחה דפורים וסעודה דר"ח למחרתו<sup>15</sup>, והכי נימא לקיים תקיעת שופר למחרת ר"ה מדין תשלומין. ועאכו"כ להסברא שנקבע כעיקר זמנו, שצ"ב טובא.

והתינוח בפורים, דכתיב בה "החודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה"<sup>16</sup>, אבל בר"ח מא"ל<sup>17</sup>.

וגם לפמש"כ<sup>18</sup> המג"א שלא נהגו כן לעשות לאחרי ר"ח, ביום שלמחרתו, ושיש למשוך סעודה ג' עד הלילה – הרי לפועל בלילה שלאחריו כבר אינו ר"ח. ולאידך גיסא צ"ב מדוע לא כ' לקיים ד' הירושלמי בפשטות לעשות סעודת ר"ח בא' בשבת. ועוד דגבי פורים לא כתב הכי כ"א שמאחרים עד א' בשבת. וכ"ז דורש ביאור<sup>19</sup>.

ועוד קשה שבנימוקי או"ח לבעל מנחת אליעזר ממונקאטש הביא דברי אביו בעל דרכי תשובה שא"י יד"ח סעודת ר"ח בלילה. והק' המנח"א על דברי אביו מד' המג"א הנ"ל שימשוך עד הלילה ומשני בשינויא דחיקא ונשאר בצ"ע.

ונ' בכ"ז שבאמת בגוף הדין דמאחרין סעודת ר"ח צ"ב הטעם, שבירו' הביא מקרא דלעשות אותם, והא האי קרא לגבי פורים קאי, ומנ"ל לגבי סעודת ר"ח. ואת"ל דילפינן מינה, נימא כן לגבי יו"ט שחל בשבת ג"כ לאחר סעודת יו"ט לא' בשבת. ולא מצינו כן

14. וי"ל דלפ"ז מדוייק מש"א בגמ' הטעם משום דאקדומי פורענותא וכו' ולא משום דאכתי לא מטא זמן חיובו – כי באמת זמן חיובו גם לפניו בכל החודש. שו"ר במאירי כאן שבי' שבאמת אפשר לצום בשמיני.

אבל בטור"א מגילה ד, ב (וראה מש"כ שם ה, א באו"א) מפרש דגם בת"ב אין מצותו אלא בימו. אלא כיון דא"פ, כל לאקדומי עדיף טפי. ורק משום אקדומי פורענותא לא מקרימינן.

15. ולהעיר מספרי (פינחס קמה) לגבי קרבן דר"ח שאם עבר יומו בטל קרבנו. וא"י להקריב אפי' בר"ח הבא.

16. וא"ש דהירו' לשי' דכל החודש כשר לקריאת המגילה. אלא שבמקרא מגילה לא מאחרין משום ולא יעבור משא"כ בשמחת פורים (כבהע' 9).

17. והנה בתשב"ץ (ח"ג סי' ח), שאפשר לקיים סעודת ברי"מ למחר וה"ה סעודת מצוה, במכ"ש מסעודת פורים ור"ח. וכנראה דס"ל דשאני דין סעודה, שבכל יומא זמני' הוא. ואכתי תיקשי מ"ש מסעודת שבת ויו"ט.

גם צ"ב מד' היש"ש ב"ק סל"ז שסעודת ברמ"צ שלא בזמנו אינה סעו"מ.

ובשו"ת משנ"ה ח"ו סמ"ה חילק בין הדבקים, ודבריו נוטים יותר לדרך האגדה.

18. ועוד צ"ב במש"כ הבי"ח שלא נהגו כן, דהא גופא קשיא מדוע לא נהגו כן. ואם הוא מנהג בטעות, הול"ל הכי. וראה גם באו"ח ספינקא ממאור"א (הנ"ל הע' 4) שתמה היאך דוחים ד' הירוש' בקש. – בפר"ח סתי"ט כ' בטעמא דמילתא לפי שהעיקר כפס"ד מהרלב"ח. [ובהל' פורים (סתרפ"ח סק"ו) מ' בד' הפר"ח להיפך, שבעצם נוטה יותר להירו' ורק לחומרא כ' לחשוש ולעשותה גם בשבת]. אבל ד"ז אינו מעלה ארוכה לשי' המג"א שפסק כהשו"ע. וגם בד' הבי"ח אף שבהל' פורים ס"ל כמהרלב"ח, לגבי ר"ח נקט שמעיקר הדין קיי"ל שמאחרין (וכקושיית המג"א מ"ש הא מהא) והדרא ק"ל מדוע לא נהגו כן.

19. וראה בשו"ת הרד"ד או"ח ח"א סנ"ב שעיקר כוונת הירו' דלא להקדים ועדיף לעשותה בלילה שלאחריו, משא"כ בסעודת פורים שבלילה לא יצא יד"ח, דבפורים כתיב בה יום משתה ושמחה, ולא בלילה, משא"כ בר"ח. ובנימוקי או"ח סתרפ"ח סק"ב הכריע שבפורים ל"מ בלילה שלאחריו (אבל בסתי"ט נסתפק בזה הנימוקי או"ח). ובמשך חכמה למג"א ט, לא, כ' באמת בפורים שמאחרין לליל ט"ז. ולהעיר גם מהמנהג בכל פורים שממשיכין הסעודה ללילה שלאחריו.

בשום מקום<sup>20</sup>. ומאי אולמי' דר"ח מיו"ט<sup>21</sup>.

והביאור בכ"ז בהקדם כללות ענינו דר"ח. דמחד גיסא כ' הטור, כנ"ל, ש"מצוה להרבות בסעודת ר"ח, וחשיב לי' בהדי סעודת פורים, ואיתקש למועד<sup>22</sup> דכתיב ביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח<sup>23</sup>. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סקל"א) בנוגע לנפילת אפיים, שאין נופלין ע"פ, והטעם משום דאיקרי מועד (כ"ה בכ"י שם). וכע"ז בנוגע לצידוק הדין כ' הטור (סת"כ) שא"א בר"ח "לפי שימי שמחה הם"<sup>24</sup>, ואומרים הלל, דכתיב בי' זה היום גוי' נגילה ונשמחה בו".

לאידך, מצינו להיפך, שר"ח אינו טעון הלל, וכמ"ש בערכין שאינו מקודש לחג<sup>25</sup> אינו טעון שירה. והלל דר"ח אינו אלא ממנהגא [ובאמת, בזה גופא צ"ב מה שנהגו בהלל, אף שמצ"ע אינו טעון שירה. ומהי תוכן המנהג בזה]. ואמרו שם דלא איקדיש לעשיית מלאכה. וצ"ב מהי קדושתו. וכן בנוגע לסעודה, אמרו (ברכות מט, א) דאי בעי לא אכיל. [וגם בזה צ"ב מה שמ"מ מצוה להרבות בסעודה<sup>26</sup>]. וכמו"כ אמרו בברכות (שם) בנוסח הברכה

20. ואדרבה, גריעותא איכא, ל' הזהר (אמור ח"ג צד, א): כד אזדמן בי' בשבת חגא או זמנא לא יסדר בר נש תרי פתורי בכל סעודתא חד לשבת וחד לאושפיזא כו' ספוקא הוא בפתורא דמלכא לההוא אושפיזא דאיתא לי'. וברוח חיים סתי"ט, שגם ביו"ט שחל בשבת יש להוסיף מאכל. וכ"ה בכה"ח סתק"ט סקל"ז. וכן מובא מס' הוד יוסף להבא"ח לגבי ליל פסח וסוכות בשבת. וצ"ע.

21. לפי פשוטו י"ל (וראה צפונות יט ע' נט), דשאני יו"ט שהוא מ"ע מה"ת ולא ניתן להידחות. משא"כ סעודת פורים שהוא מד"ק, וכש"כ סעודת ר"ח שאינה אפי' חיוב מד"ס. [ורק איסור התענית מד"ס, ראה מג"א סתק"ע סק"ט. אבל, ל' הגמ' (ר"ה יט, א) דאורייתא הוא (אבל ראה בהע' הבאה). וכ"מ קצת בל' הרמב"ם הל' נדרים פ"ג ה"ט ותעניות (ראה בי' סתי"ח). ואכ"מ. ולאידך גם בפורים א"צ פת (ראה מג"א סתק"ע. שו"ע אדה"ז סקפ"ח). ומ"מ בפורים יש חיוב שמחה ולא רק שלילת תענית]. אבל, יש לדחות, דכלפי לייא, כיון שהיא מד"ס צריכה חיזוק, שלא לדחותה. ואוי"ל, דאדרבה, מה"ט צ"ל באופן דמינכרא מילתא, ולא בשבת. ולקמן בפנים ית' באור"א מרווח יותר.

22. ולהעיר מרש"י ר"ה יט, א דר"ח מועד דאורייתא הוא. [ויל"פ שמפרש בגמ' שהמועד דר"ח דאורייתא ולא איסור התענית].

וראה בחקרי לב או"ח ספ"ז מה שלא הביא הטור מגמ' (שבועות י, א. פסחים עז, א. תענית כט, א) דאיקרי מועד. וראה פתח עינים להחיד"א ערכין י, א. ובחקרי לב סוף יו"ד ח"ב (כוונן לחוקר) השיג ע"ד.

23. ולהעיר מל' הרוקח סרכ"ח: איקרי מועד ומצוה לאכול וכו' ובריש פס"ר שר"ח שקולין כמועדות.

24. וביראים סרכ"ז: חייב אדם לשמוח בו, והא דאמרי' (ברכות מט, א) אי בעי לא אכיל, באכילת פת קאמר, שבלא אכילת פת יכול לשמוח באכילת בשר ושתית יין. וראה גם באו"ז הל' ר"ח ח"ב סתנ"ג שהביא ד' בסתמא. וראה בי' הגרי"פ לסה"מ צ' לה"ס"ג (עשין נט – ע' 512 – ד"ה ובלא"ה). ובחי' רבינו יהונתן שבת כד, א: שבר"ח חייב לקבוע סעודתו על הפת ולברך ברה"מ. ומרהיטות ל' מ' דהוה מה"ת, יעושה. וצ"ע שאמרו דאי בעי לא אכיל.

ובמהר"ם מרוטנברג (מסורת טעמי המקרא בראשית א, יד) דקרא דוהיו לאותות ולמועדים טובים קאי אר"ח דאיקרי מועד דמצוה לשמוח בו. ומקורו כנראה מירו' ברכות פ"ט ה"ב בקרא דלאותות ולמועדים, דלמועדים קאי אר"ח (לפי' הפנ"מ שם. וכ"נ בפי' בעה"ט שם. וכנראה לשי' בטור הנ"ל בפנים. אבל בתיב"ע שם ד"ימים" דקרא קאי אר"ח. וכ"ה בב"ר פ"ו, א). ויעו"ש בירו' שאומרים והשיאנו בר"ח (לשמואל), והובא להלכה (בטור או"ח סתקפ"ב – לענין ר"ה. וכ"ה ברא"ש פ"ד דר"ה. ס' הפרדס הגדול סקס"ח. וצ"ע מדוע ל"כ כן לגבי ר"ח כבירו'. וראה במחז"ו ששכ"א וסשכ"ב. ועיי"ע בעמודי ירו' שם). [ולרב צ' להזכיר בה זמן. (ובעמודי ירו' הק' שבעירובין מ, ב אמרו רב ושמואל שא"א זמן אלא בג' רגלים. ועי' במכ' תורה לבעל הצפע"נ סנ"ז – סא)].

25. וכן אמרו (חגיגה יח, א) שלא נק' מק"ק.

26. בפר"ח סתי"ט אי בעי לא אכיל שאין חיוב אבל מצוה איכא. וכ"ה בכ"מ.

בשכח יעלה ויבוא בר"ח: שנתן ר"ח לעמו ישראל לזכרון, "ולא ידענא אי אמר בה שמחה או לא"<sup>27</sup>. וברש"י תענית (טו, ב ד"ה אם התחילו) דאע"ג דאיקר' מועד ל"כ בי' יום משתה ושמחה<sup>28</sup>. וצ"ב בכ"ז.

ויובן כ"ז שבפ' אמור בפרשת המועדות לא הוזכר ר"ח כ"א בפ' פינחס, בקרבנות המוספין. ועוד הוזכר בפ' חצוצרות לתקוע לזכרון לפני אלקיכם.

ובפרטיות, שר"ח אינו מועד בעצם<sup>29</sup>, ועיקר ענינו של ר"ח הוא הקרבן<sup>30</sup>, והשמחה מסתעף מהקרבן, וככל יום שמקריבים בו קרבנות – ובדוגמת יום קרבן עצים וכיו"ב – שיש גדר שמחה<sup>31</sup>. משא"כ ביו"ט הוא להיפך שהקרבנות מסתעפים מהשמחה, והשמחה היא גוף ענינו דהיו"ט.

ונקודת הדברים מצינו דמפורש ברש"י (חגיגה יז, ב): מנה ימים וקדש חודש למוספין. ובלבוש (רס"י תיז)<sup>32</sup>: ר"ח לא אסרה התורה בו מלאכה, מ"מ יום שיי"ב קדושה הוא יותר משאר ימי החול, כיון שמביאין בו קרבנות מוספין<sup>33</sup>.

27. ועיי"ש בתורהא"ש ובתוס' ריה"ח בבי' הספק. וכ"ה בטור או"ח סקפ"ח.

ואכן בגהש"ס להגר"י ענגיל הק' מזה אשי' היראים הנ"ל בהע' שלפנ"ז דחייב לשמוח בר"ח.

ומה"ט לא נ"ל שזהו פלוגתת בבלי וירוש', אי יש חיוב שמחה בר"ח, והרי הרי"ף והרא"ש ור"ח הביאו ד' הירו' להלכה.

28. גם צ"ב שאין ר"ח מפסיק אבילות וגם מותר לישא אשה בר"ח, וע"כ שחלוק דין שמחה דר"ח משל מועדים. ויומתק בל' הגמ' (שבועות י, א) דר"ח לאו מועד הוא. ומשני דאיקר' מועד. והיינו דלא חזר מסברת המקשן דלאו מועד הוא, אלא שקרוי מועד לענין קרבנות (וע"ד חוה"מ שאינו מק"ק, ונק' מק"ק, ראה שו"ע אדה"ז סרמ"ב עה"ג). וכ"מ קצת בל' הגמ' פסחים עז, א.

30. וראה בכ"ז בשבילי החודש ליברמאן ס"ד ואילך בארוכה. וש"נ. ובכמה דברים כתבנו באו"א קצת.

גם בשבועות שם אמרו דהוקשו כל המועדים זל"ז, ושגם ר"ח איקר' מועד, לגבי כפרת השעיר דוקא.

ולהעיר מרש"י זבחים צא, א דמוספי ר"ח מקודשין אפי' משל שבת דאיקר' מועד. וכבר הק' דשבת תחילה למקראי קודש. וראה שאגת ארי' סי' סב שקרבן ר"ח דוחה שבת לפי שקדושתו יתירה משל שבת. [ובשטמ"ק זבחים שם דמוסף ר"ח יתירה משל שבת שיי"ב שעיר לכפר]. ולהעיר, שמחללין שבת אפי' על עדי קדוה"ח בכדי להקריב מוסף ר"ח בזמנו (ר"ה כא). וי"ל שיומתק להנת' שעיקרו של ר"ח הוא הקרבן. [ובזומה"ז, אין מחללין, אר"ח דל"ה בכלל במועד, יעו"ש בס' הנ"ל].

ועוד להעיר משבת כד, א, דימים שיי"ב קרבן מוסף כר"ח מזכיר מעין המאורע במוסף.

31. וגם איסור מלאכה – ראה ירוש' פסחים רפ"ד. ובכ"מ. ובתוד"ה מקום פסחים נ, א שבכל יום משום קרבן תמיד מותר במלאכה משום ואספת דגנך. ובצל"ח פסחים שם דלפ"ז במוספי ר"ח וחוה"מ יהא אסור. ועיי"ש מה שתי'. וראה מל"מ כהמ"ק פ"ו ה"ט.

32. ולהעיר גם מלבוש (סתכ"ג ס"ד. וראה גם סכ"ה סי"ג) בטעם שחולצים התפילין קודם מוסף, שמוסף היא במקום הקרבת הקרבן, ועושיין אותו יו"ט לפחות בעת ההקרבה. ויומתק יותר, דמ' ברא"ש (ר"ה פ"ד סי"ד. וכ"מ בתוס' ברכות כו, א) שתפלת מוסף אינה מדין תפלות כנגד קרבנות אלא מדין ונשלמה פרים, והיא במקום הקרבן.

ובזה יומתק מש"כ בשל"ה (פסחים נר מצוה א) שראוי לפשפש במעשיו ולהרהר בתשו' קודם מוסף דר"ח.

33. ושם: לכך נוהגות הנשים שלא לעשות בו מלאכה. ולהעיר מטו"א מגילה כב, ב שבזמן שביהמ"ק קיים אסור במלאכה בר"ח מפני המוספין. ודלא כצל"ח דלעיל. ובריטב"א מגילה שם שנהגו לא לעשות מלאכה משום מוסף ר"ח. וכ"ה ברד"ק לש"א (כ, יט) כדלמן בפנים.

וי"ל דלעת"ל יהא ראי' בכל שבת ור"ח (פס"ר א) וממילא חייב קרבן ראי' ושלמי חגיגה, ואסור במלאכה לד' הירו' רפ"ד דפסחים.

ובזה יובן שבתפלה אומרים<sup>34</sup> שבתות למנוחה ור"ח לכפרה ובברהמ"ז שנתן ר"ח לזכרון, לפי שזהו ענינו דר"ח, כפרה דקרבנות וזכרון דחצוצרות.

אבל ביו"ט אומרים מועדים לשמחה, לפי שענינם – ימי שמחה.

ועפ"ז – דר"ח שאני מיו"ט, שיו"ט הוא בעצם יום שמחה מה"ת, אבל ר"ח לא ניתן לשמחה מצ"ע – אתי שפיר שאין אומרים "שנתן ר"ח לשמחה", משא"כ ביו"ט אומרים "ותתן לנו ה"א מועדים לשמחה", כיון שיו"ט מלכתחילה ניתן לנו מלמע' כימי שמחה, אבל ר"ח לא ניתן לשמחה, ורק שהקרבנות גורמים שמחה.

ואמטו להכי, מדינא פטור מהלל וסעודה, לפי שאינו מקודש לחג, ומ"מ מצד הקרבנות, ונהגים בו קצת שמחה בסעודה ובהלל וכדו'.

ובזה יובן נוסח התפלה דר"ח שאומרים: ר"ח לעמך נתת זמן כפרה לכל תולדותם. ולפי פשוטו קאי אשעיר חטאת דר"ח (וכ"ה בטור סתכ"ג)<sup>35</sup>. והק' בבנין שלמה (סכ"א), מ"ש משאר יו"ט שכל המוספין באין לכפר. וגם צ"ב שהרי הקרבן מכפר ולא עיצומו של יום דר"ח.

וי"ל, דכשבת ויו"ט אף שמקריבין בו קרבנות ה"ה יום מנוחה ושמחה וכו' מצ"ע, אבל בר"ח כל ענינו הוא מה שבזמן זה דר"ח מקריבין קרבנות לכפר<sup>36</sup>.

וא"ש מש"א בירושלמי (הנ"ל ריש דברנו) מקרא ד"לעשות אותם ימי משתה ושמחה", דקאי בפורים וילפינן מינה לר"ח ולא ליו"ט – דשאני יו"ט שאין בו גדר ד"לעשות אותם", כיון שמצ"ע הוא יום שמחה<sup>37</sup>. משא"כ ר"ח ופורים ששמחתו תלו' בנו<sup>38</sup>. וזהו עומק כוונתם

ולהעיר שבכמו"ק סתי"ז שליל ר"ח מותר במלאכה לנשים. וי"ל ע"פ צ"ח פסחים נ, א שאם הי' יום תמיד אסור הי' מותר בלילה לפי שאינו זמן הקרבה.

34. במוסף דר"ח שחל בשבת.

וגוף החילוק בנוגע לנוסח התפלה, מדוייק גם ברמב"ם תפלה פ"ב ה"י שבנוגע לר"ח כ' שברכה אמצעית היא "מעין קרבן ר"ח" (משא"כ בנוגע לשויו"ט (שם ה"ה) – "מעין אותו היום").

35. ואי"ל בפי' זכרון לכולם יהי', מצד התקיעה בחצוצרות לזכרון.

36. ועפ"ז א"ש מה שא"א ואין אנו יכולים לעשות חובותינו, כבכל יו"ט (ראה בבנין שלמה שם) – דבכל יו"ט חלה קדושתו גם בזה"ז, לענין שמחה וכו', ומה שאין מקריבין הוא לפי שא"א יכולים וכו'. אבל בר"ח, כל גדרו מלכתחילה הוא הקרבת הקרבנות, דל"ש בזה"ז. וכן יתיישב מה שמוסיפים ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך (עיי"ש בשם אחריו. ובסי' יעב"ץ ע"ד הדרוש), לפי שבכל יו"ט ה"ה ימי שמחה גם בזה"ג, אבל בר"ח תיקנו להתפלל לחידוש ענינו דר"ח, והיינו חידוש הקרבנות [ולהעיר שבתפלת ר"ח מתפללים באריכות לפי"ע ע"ד חידוש הקרבנות, שלא כבשאר יו"ט, ולהנת' מובן]. וכולל גם ש"בעבודת ביהמ"ק נשמח כולנו", לפי שאז יהי' ענין השמחה דר"ח ושירת הלויים כדבעי.

ולהעיר מדעת ר"יו שבזה"ז שבטלה מג"ת מותר ר"ח בתענית. וי"ל לפי שאי"ב קדושת ר"ח, לפי שאי"ב קרבן.

וברד"ק הושע ב, יג: והשבתי כל משושה חגה חרשה, שר"ח ושבתות שהיו בהם קרבן מוסף היו ימי שמחה.

37. ובלא"ה, סעודת יו"ט אינה מדין שמחה כ"א משום כבוד ועונג (שו"ע אדה"ז סרמ"ב. סתקכ"ט. וראה שו"ת רע"א סי' א בהשמטות. ודלא כחת"ס בשו"ת אר"ח סקס"ח).

38. ולהעיר שדוקא בר"ח נז' הלי' בפ' פינחס "ובראשי חדשיכם", ר"ח שלנו. משא"כ בשאר מועדות.

שם, ששמחתו תלוי' כבי"ד<sup>39</sup>.

ולפי כ"ז יתבאר טעם הדין בטעה ולא אמר יעלה ויבוא בערבית, שאין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין החודש בלילה אף גם בזמנינו שכבר נתקדש ע"י הלל<sup>40</sup>, ואף גם בליל ב' דר"ח, שקידושהו שמים<sup>41</sup> – דאכן מנין הימים דר"ח מתחיל מלילה דלפניו, אבל קדושת ר"ח<sup>42</sup> שהיא לענין הקרבנות דייקא, שייכת רק ביום<sup>43</sup>.

ומעתה<sup>44</sup>, יתיישב מה שממשיכים סעודת ר"ח ללילה שלאחריו (משא"כ בפורים אין נוהגים כן<sup>45</sup>), לפי שקדושת ר"ח מפני הקרבנות, ובקדשים הלילה הולך אחר היום.

ולפ"ז יש ליישב קושיית הרשב"א (ד"ה אימא – ר"ה כה, ב) דקס"ד לקדש בלילה שאחרי ר"ח, והרי אין מקדשין למפרע<sup>46</sup>. ולדברינו א"ש, דשאני לילה שאחרי ר"ח שעדיין שייך לר"ח<sup>47</sup>.

ומצינו ברוקח הל' ר"ח סרכ"ח: "בליל ר"ח אין נופלין ע"פ וכל היום עד יום השכמת לאחר החודש". [וכוונתו כנראה לנפ"א בלילה שבימיהם<sup>48</sup>. ולדידן, נפק"מ לוידוי בק"ש שעהמ"ט]. וי"ל, לפי שקדושת ר"ח נמשכת בלילה שלאחריו.

ולהעיר שברד"ק (ש"א כ, יט)<sup>49</sup> מבואר עד"ז בטעם המנהג לא לעשות מלאכה מפני

39. וראה גם ד"מ סתרצ"ו שמותר לישא בפורים לפי שגם נישואין שמחתו תלוי' בנו, יעושה.

40. ראה משה"ק בשו"ת אבנ"ז או"ח ח"ב סש"י וסש"א.

41. ראה תוס' ברכות ל, ב ד"ה לפי. ושם, שבלייל ב' מקודש ביום שלפניו (ראה רש"י ותוס' סנה' י, ב).

42. ראה באורך בס' גבורת יצחק סורוצקין (עניני ר"ח). ותוכן רוב ככל הס' הוא עד"ב הימים ב' דר"ח, דין דמנין הימים וקביעות המועדות, ועוד דין דקדושת ר"ח.

43. ולפ"ז י"ל דמותר להתענות בער"ח אף שיכנס לר"ח כשמעונה (ראה מג"א סתי"ז סק"ב).

44. וה"ט שלא נהגו לאחר סעודת ר"ח כ"א בלילה שאחריו, דאף שלשי' הירו' מקום לדחות ר"ח אפי' לאחר ר"ח, אין הכרח שהבבלי סובר כן לאחר אחרי עיקר הזמן, וכבכל מצוה שאא"פ לדחותו.

45. ושאי פורים שכל החודש נהפך לשמחה. ולפ"ז א"ש גם קושיית המג"א שבפורים כ' הכ"ח לענין דינא כמהרלב"ח, משא"כ בר"ח שמעיקר הדין נקט לאחרו, אלא שלא נהגו כן.

46. ונ' דגדר סעודת ר"ח להירו' שאני ממצוה שלא בזמנה שאין חלות שם מצוה עלי', אבל גדר סעודה ככל זמן שם סעודה עלה. [וז"כ האשכול דל"ש ולא יעבור בתשלומין דסעודה, ומ"מ במגילה ודאי ל"ש למימר הכי, דין תשלומין לקריאתה], ושאי שויו"ט שחיובה בגוף החפצא דהיום, לענג השבת וכו'. משא"כ בר"ח הוא חיוב דהגברא לקבוע סעודה לשם ר"ח.

47. וכנראה דעת היש"ש, שבנוגע לסעודת ברמ"צ, שגוף היום – שנתחייב בו מצות – מחייבת סעודה. ודוחק.

48. וי"ל, שלשי' אזלי הבבלי והירו', דלהירו' יש חובת סעודה בר"ח, וחובת שמחה, כמש"א שאומר והשיאנו וכו'. אבל להבבלי, אי בעי לא אכיל והוא רק להידור דחפצת היום, ול"ש הידור דחפצא לאחר זמנו.

49. במשך חכמה למג"א הנ"ל מבאר דגם בפורים הלילה הולך אחר היום למנין או"ה, עיי"ש. ובנאות הדשא לאבנ"ז ח"ב ע' רפ"ו עד"ה האגדה. ושם לעת"ל הלילה הולך אחר היום.

46. בטו"א שם ד"ה סד"א פ"י באו"א לגמרי. וראה שו"ת זכר יצחק ס"א מה שדחה פ"י.

47. וראה בשו"ת זכר יצחק שם, דקדושת ר"ח אינה כשאר יו"ט דהתחלתן הוה מבערב כ"א כדין הקרבן שזמנו ביום, ובלילה אין כאן קדושת ר"ח.

48. ראה תשו' מהר"ם מרוטנברג פראג סתר"ג. ס' המנהיג תפלה ספ"ד. ס"י רס"ג כג, א. ועוד.

49. והובא בדא"ח בלקו"ת ד"ה והי' מדי חודש בחדשו. ולהעיר שנאמר בשבת ר"ח (שבט) והוא בסיום וחותרם דלקו"ת. וכעיי"ז בהתחלת תו"א ד"ה השמים כסאי שנאמר בשבת ר"ח (מג"א) ואח"כ ד"ה כ"ה כי כאשר שנאמר

### הקרבות.

[ועד"ז בגדר המועד דר"ח, נת' בלקו"ת (שם) ע"ד החסידות שר"ח הוא ממוצע בין ימי המעשה לשבת (שבר"ח מקבל הדיבור מהשכל שלא ע"י המדות<sup>50</sup>)].

וי"ל דדוקא לעת"ל יהי עיקר הענין דר"ח בשלימות, ומה"ט אומרים נגילה ונשמחה בו ל' עתיד<sup>51</sup>.

ויה"ר, שמכיון שבר"ח מתגלה בחי' היחידה משיח שבכאו"א<sup>52</sup>, ה"ז פועל שבקרוב יבנה ביהמ"ק וישלימו כל הקרבות דזה"ג כמבואר בספרים<sup>53</sup>, ותיכף ומיד ממש.



---

בשבת ר"ח (שבת).

50. ולהעיר משיחת שמיני תשכ"ו ע"ד החסידות במעלת ר"ח גם לגבי יו"ט ולכן סגור בו הגיהנם, עיי"ש.

51. ונוסח רע"ג בסי' בתפלת יעו"י: ושמחנו בשמחה שלימה. ויל"פ לעת"ל.

52. ראה שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב בתחילתו (בסה"ש תשנ"ב).

53. ראה בני יששכר מאמרי ר"ח מ"ב אות ג.

## בעניין כוונת המדרש "שמעו.. עד שלא תשמעו"

הרב מיכאל חנוך שיחי' גאלאמב  
משפיע בישיבה

### א.

במאמר "גדול יהיה" התשכ"ב סעיף ג<sup>1</sup>, אומר הרבי וזלה"ק:

"ועפ"ז יש לבאר מה שאמרו רז"ל<sup>2</sup> על הפסוק<sup>3</sup> שמעו דבר ה' בית יעקב, שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, שמעו דברי נבואה עד שלא תשמעו דברי תוכחות וכו' (ומסיים) שמעו גופיכון עד שלא ישמעו גרמיכון, העצמות היבשות שמעו דבר ה'".

[וממשיך בהמאמר:]

ולכאורה, זה שאומר שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, יש לומר, כי דברי נבואה הם לצוות על דברי התורה. ולכן באם היו שומעים דברי תורה לא היו צריכים לדברי

1. סה"מ מלוקט ח"ד עמ' שלה.

2. ילקוט שמעוני ירמי' רמז רסד. – מועתק כאן לשון הילקוט:

"שמעו דבר ה' בית יעקב. אמר ר' לוי, משל למטרונא שהכניס לה המלך שני הדסים, אברה אחד מהם והיתה מצירה עליו. אמר לה המלך: שמרי את זו כאילו שמרת את שניהם. כך כיון שעמדו ישראל על הר סיני, אמרו, "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", אבדו את נעשה ועשו להם עגל מסכה, אמר להם הקב"ה: שמרו את נשמע, כאלו שמרתם את שניהם, וכיון שלא שמעו אמר הקב"ה:

שמעו דבר עד שלא תשמעו דבר:

שמעו דברי תורה, עד שלא תשמעו דברי נבואה;

שמעו דברי נבואה, עד שלא תשמעו דברי תוכחות;

שמעו דברי תוכחות, עד שלא תשמעו קנטורין;

שמעו דברי קנטורין, עד שלא תשמעו קל קרנא משרוקיתא [דניאל ג, טו – קול הקרן, החליל];

שמעו בארץ, עד שלא תשמעו בחו"ל;

שמעו חיים, עד שלא תשמעון מתים;

ישמעו אודניכון, עד דלא ישמעו גופיכון;

ישמעו גופיכון, עד דלא ישמעו גרמיכון, העצמות היבשות שמעו דבר ה'.

עכ"ל הילקוט.

3. ירמי' ב, ד.

4. לשון הכתוב יחזקאל לז, ד.

נבואה. ועד"ז בדברי נבואה עצמם, שבאם היו שומעים דברי נבואה דנביאים הראשונים המצווים על דברי התורה שלא באופן דתוכחה, לא היו צריכים לדברי תוכחה (ועד"ז הוא בנוגע לעניינים שלאח"ז). אבל מה שמסיים עד דלא ישמעון גרמיכון כו' אינו מובן, איך שייך לומר שבאם היו שומעים דברי תורה או דברי תוכחות וכו' לא היו זוכים ח"ו לתחיית המתים". עכלה"ק בהמאמר.

וצריך להבין מה שבתחילה פירש "עד שלא" – "לא היו צריכים" (שאם היו שומעים בתחילה לא היו צריכים לשלב שלאחרי זה), אבל במשפט האחרון (עליו מקשה) משנה ומפרש "עד שלא" – "לא היו זוכים".

ובגוף העניין צריך להבין, מהיכי תיתי שהנביא אומר שאם ישמעו כעת (בעודם בחיים) לא יזכו לתחה"מ.

ולכאורה איפכא מסתברא – הפסוק "העצמות היבשות וגו'" הובא לרבותא, שגם אלו שכל חייהם לא שמעו כלל, הנה סוף כל סוף יהיו מוכרחים לשמוע (עכ"פ עצמותיהם), והנביא רק מזרזם לשמוע כבר עתה מחיים, אבל מנין לנו שהובא פסוק זה ללמדנו שאלו ששמעו מחיים לא יזכו לתחיית המתים?

## ב.

ואוי"ל בביאור שינוי הלשון, שאין הכוונה במאמר לפרש הלשון "עד שלא" – "לא היו צריכים" כפי ששמע בהשקפה ראשונה, כי אם זהו ביאור כדי לתרץ תמיהה על המדרש. אבל באמת לעולם הפירוש ב"עד שלא" הוא כתרגומו בפשטות – טרם<sup>5</sup>, והיינו שהנביא מזהיר ומזרז לבני לעברו ית' כדבעי עכשיו כדי שלא יגיעו למצב גרוע ובלתי רצוי.

וכמו"כ צריכים לומר בפירוש לשון המדרש כאן, "שמעו דבר ה' עד שלא וכו'", היינו שמזהיר הנביא שישמעו עכשיו טרם ש"תשמעו דבר" (השני), דבר גרוע ובלתי רצוי.

וממילא מתעוררת התמיהה – הניחא כשיש צד שלילי בדבר השני, שהנביא מזהיר בכדי להעמידנו על החלק היפה ושלא נגיע למצב גרוע. אבל כיצד נפרש "שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה", והלא דברי נבואה הם ודאי דבר טוב וחיובי.

ועל זה בא הביאור בהמאמר:

הגם שנבואה עצמה היא בוודאי כל כולה טובה וחיובית, מ"מ מכיון שכל עניין הנבואה (כאן) הוא רק לצוות על דברי תורה, א"כ שמיעתם מורה על מצב גרוע מצד העם, שהרי באם היו שומעים לדברי התורה בתחילה – "לא היו צריכים" לדברי נבואה (וע"כ מתאים לומר "עד שלא" גם על דברי נבואה).

5. ע"ד "עד שלא נברא העולם הי' הוא ושמך בלבד (פרדר"א פ"ג); "עד שלא השקיע שמשו של משה הזריח שמשו של יהושע" (ב"ר נח, ב); וכהנה רבות. – וכשזה בא בסגנון של הזהרה, הכוונה שיזדרזו כדי לא להגיע למצב שלאחרי זה כדלקמן בפנים.



נמצא שזהו ביאור כיצד ניתן לומר "עד שלא" גם על דבר טוב. אבל לעולם הפירוש "עד שלא" בכל שלבי המדרש הוא (כנ"ל) – טרם שיגיעו, כלומר, כדי שלא יגיעו ל'דבר' השני שיש בו צד שלילי.

מעתה מובנת השאלה במאמר, על הסיום של כל השלבים:

"עד שלא ישמעו גרמיכון", שקאי על תחיית המתים (שלכן הביא המדרש את הפסוק "העצמות היבשות שמעו דבר ה'" שבשמיעתן זו קמו לתחייה). דגם כאן הפירוש הפשוט של "עד שלא ישמעו גרמיכון" הוא – טרם, היינו כדי שלא יגיעו לשלב זה של תחיית המתים.

וכאן אא"פ לומר הביאור הנ"ל "לא היו צריכים" לתחיית המתים, דהלוא הרבה צדיקים היו שכבר נפטרו שצריכים תחייה. וא"כ שפיר קא מתמיהה – "איך שייך לומר שבאם היו שומעים דברי תורה או דברי תוכחות וכו' לא היו זוכים ח"ו לתחיית המתים".

## ג.

אמנם קשה, שלכאורה עדיין ישנה אפשרות לבאר גם כאן כמו הביאור הנ"ל, שהפירוש "עד שלא" הוא – "לא היו צריכים" –

לא מיבעי להדיעה<sup>6</sup> שתחיית העצמות היבשות ע"י יחזקאל הייתה (בפועל) לעצמות הללו דווקא ולפי שעה בלבד, וא"כ נושא העניין במדרש כאן הוא (לא בנוגע לתחיית המתים הכללית שתהיה לע"ל בב"א, אלא) הזהרה שלא יופסקו חייהם (של אלו) באמצע שנותיהם ויצטרכו לתחיית המתים בכדי שיוכלו לגמור את חייהם בשלימות. דלפ"ז שפיר אפשר לומר ביאור הנ"ל ש"עד שלא" פירושו "לא היו צריכים", שבאם היו שומעים בתחילה, הנה לאחר מכן "לא היו צריכים" לתחיית המתים ע"י יחזקאל, כי היו ממשיכים לחיות מלכתחילה.

אלא אפילו לפי הדיעה שהוא רק משל וסימן ללמדנו על תחיית המתים הכללית לע"ל בב"א, עדיין אפשר לומר ביאור הנ"ל גם כאן (שאם היו שומעים בתחילה "לא היו צריכים" לתחה"מ) כי:

ע"כ נבואה זו נאמרה לתועלת אלו החיים עכשיו – שהרי לא שייך הזהרה וזירוז לאלו שמתו כבר (היינו מזמן יחזקאל ואילך) – כדי להזהירם ולזרזם בעבודת ה'. וא"כ מהיכן מוכח (בדברי הנביא) שאם ישמעו כעת לא יזכו ח"ו לתחה"מ, והלוא אם שומעים, "לא היו צריכים" לתחה"מ, לפי שהיו ממשיכים לחיות לימות המשיח ולחיים נצחיים (וכמבואר עניינו בהמאמר).

ועדיין צריך ביאור.

6. עיי' כ"ז סנהדרין צב, ב.  
7. הוצרכה לדורות – מגילה יד, א.

## בעניין חידוש במעשה השליחות לדבר עבירה

הרב יקותיאל ליפא שיחי' פעלדמאן  
ר"מ בישיבה

### א.

בגמרא מסכת קידושין (מב:) לאחר שהגמרא לומדת את הדין של שלוחו של אדם כמותו מהפסוקים, שואלת הגמרא: "והא דתנן השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שילח ביד פיקח, פיקח חייב. ואמאי, נימא שלוחו של אדם כמותו? שאני התם, דאין שליח לדבר עבירה. דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים".

כלומר לאחר שהגמרא האריכה ללמוד דין זה שואלת הגמרא מדוע בדין זה של השולח את הבעירה ביד הפיקח המשלח חייב ומדוע א"א שלוחו של אדם כמותו? וע"כ מתרצת הגמרא "אין שליח לדבר עבירה". כלומר שאף שבכל התורה יש דין שליחות, מ"מ כאשר מדובר בעבירה א"א דין זה מכיון שנוגד את דברי הרב (הקב"ה) ופשוט שיש לשמוע לו ולא למשלח (רש"י תוס' רי"ד).

על עניין זה ש"אין שליח לדבר עבירה" כתב שם התוס' רי"ד וז"ל:

"שאני התם דאין שליח לדבר עבירה: יש מקשים, א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה בעבורי הנח תפילין בעבורי. ולא מילתא היא, שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום? בוודאי בקידושין ובגירושין מהני, כי הוא המגרש ולא השליח, שמה שכתב בגט אנא פלוני פטרת לפלונית, וכן נמי האישה למי היא מקודשת כי אם לו והיא אשתו. וכן בתרומה, הוא נותן התרומה מפירותיו. וכן בפסח, הוא אוכלו ועל שמו ישחט ויזרק הדם. אבל בסוכה הכי נמי יכול לומר לשלוחו עשה לי סוכה והוא יושב בה, אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן לולב וציצית וכל המצוות".

כלומר, התוס' רי"ד מסביר דשאני מצוות אלו כגון תפילין, ישיבה בסוכה וכו' מכל שאר המצוות. שבכל שאר המצוות, מובן כיצד יכול השליח לעמוד במקום משלחו, מכיון שסו"ס ישנה השתתפות כלשהי מצד המשלח במעשה השליחות (כתיבת השטר, נתינת הפירות), אך במצוות אלו אין שום השתתפות מצד המשלח, שהכל נעשה ע"י השליח בלבד.

על תוס' רי"ד זה הקשה ה'קצות החושן' (סי' קפב) וז"ל:

(לאחר שמצטט תוס' רי"ד הנ"ל) "וקשיא לי, דהא בשליחות לדבר עבירה אי לאו דגלי קרא דאין שליח לדבר עבירה הוי' ליה בדין שליחות, ואע"ג דאין המשלח עושה כלום. ולשמאי הזקן ס"ל דעושה שליח להרוג דשליח של אדם כמותו, כדאי' רפ"ב דקידושין ואין המשלח עושה כלום".

כלומר, ה'קצות החושן' מקשה, שלפי ביאורו של התוס' רי"ד בחילוק בין מצוות תפילין לשאר המצוות שתלוי אם המשלח משתתף או לא, אינה מוכנת דעתו של שמאי הזקן בגמרא שאמר שהשולח שליח להרוג את חברו המשלח חייב, ולכאורה גם כאן הרי לא עשה המשלח שום דבר ולא השתתף אפי' בחלק מהמעשה בפועל, ומדוע לדעת שמאי נקרא שעשה זאת המשלח?

וצריך להבין, כאשר מביטים בדברי ה'קצות' רואים שלקח את תשובתו של התוס' רי"ד והקשה עליו כביכול ממקום אחר, אך באמת בהסתכלות קצרה אפי' רק בד"ה של התורי"ד, רואים שדברי התוס' רי"ד נאמרו על הקטע בגמרא העוסק בעניין זה גופא של "אין שליח לדבר עבירה", וע"ז אמר את דבריו. כלומר, שידע את העניין הזה, ובכ"ז אמר את דבריו. וע"כ צ"ל שידע משאלה זו של הקצות אלא שכלל במילותיו גם התשובה לשאלה זו, ורק שמרוב פשיטות הדבר לא הוצרך לפרטו.

וע"פ משי"ת לקמן יבואר הדבר בעז"ה.

## ב.

ויש להקדים ע"י הבאת תירוצו של ה'קצות החושן' שם, וז"ל:

"והנראה לענ"ד בזה, כיון דשליח של אדם כמותו לא אמרנו אלא במידי דעשי', דאז ה"ל מעשה שלוחו כמותו, אבל במידי דליכא עשי', לא אמרינן שליח של אדם כמותו. וכמ"ש הרא"ש בפירושו לנדרים (דף ע"ב) בהא דעושה שליח להפר נדרי אשתו, דפריך בגמ': "והא לא שמיע ליי". וכתב שם ז"ל: "שמיעת האפוסטרופוס אינו כשמיעת הבעל ואע"פ שעשאו שליח להפר במידי דממילא לא שייך מינוי שליחות" עכ"ל. ומש"ה בפסח וקידושין וגירושין, ה"ל מעשה שליח כמותו וכאלו הוא בעצמו שחט הפסח. וכן בקידושין וגירושין כאלו הבעל עצמו נתן הקידושין או הגירושין. וכן למ"ד יש שליח לדבר עבירה דהוא במידי דמעשה ושייך מינוי שליחות. אבל בתפילין, כשהשליח מניח תפילין הנחה זו שהוא עשי' חשיב כאלו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו אלא על ראש שלוחו, דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות. ומש"ה בציצית ותפילין וסוכה, נהי דה"ל עשית השליח כעשיית המשלח כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו לא עשה המעשה כגופו אלא בגוף שלוחו. אבל בפסח וקידושין וגירושין דה"ל כאלו עשה הוא, הרי נגמר המעשה. ודו"ק ותשכח דהכי הוא ברירא דהך מילתא".

כלומר, החילוק בין מצות תפילין וכיו"ב לשאר המצוות הוא, שכל שאר המצוות שייך בהם "מידי דעשיה", דהיינו, שאין גדר המצוה אלא שהמעשה והחפצא ייעשה. כלומר

אין הדגש שהאדם יעשה את המצוה כמו שהתוצאה תיעשה. כגון בקידושין וגירושין המטרה היא שהאישה בפועל תהיה מקודשת או מגורשת ולכן יכול השליח לעשות זאת במקום המשלח ושמעשה זה יתייחס למשלח מכיוון שעיקר העניין הוא התוצאה וזה יכול להיעשות במקומו של המשלח, משא"כ בתפילין וסוכה וכו', אין הכוונה רק בתוצאה, שהתפילין יהיו מונחות על ראשו וידו של האדם, אלא הציווי הוא על הגברא' שעל כל יהודי להניח תפילין ולשבת בסוכה, וא"כ אין דבר זה יכול להיעשות על ידי אדם אחר כיון שזהו דבר המוטל על גופו של המשלח.

ועד"ז (רק במילים קצת יותר מופשטות) כתב ה'אור שמח', שעיקר החילוק תלוי ב'מכוון' – במה שהתורה התכוונה כאשר נתנה את הציווי על המצווה. שבכל המצוות העיקר הוא החפצא שהקרבן יישחט והאשה תתקדש וכו' ולא כ"כ על זה שהאדם צריך לעשות זאת, ולכן יכול להיעשות ע"י אדם אחר. משא"כ במצוות תפילין וסוכה וכו"ב, עיקר כוונת התורה היא על הגברא, שהוא יפעל את פעולת ההנחה והישיבה בסוכה, ודבר זה לא יכול להיעשות על ידי אדם אחר.

### ג.

והנה בשו"ע סי' רס"ג סכ"ה כותב אדה"ז בנוגע לאדם שקיבל עליו שבת מבעוד יום האם מותר לו לומר לחבירו שעוד לא קיבל ע"ע את השבת לעשות למענו מלאכה. וזלה"ק: "מי שקדם להתפלל ערבית של שבת קודם שהתפללו הקהל אף על פי שכבר חל עליו קבלת שבת יכול לומר אפילו לישראל חבירו שלא קיבל עדיין את השבת שיעשה לו מלאכה ומותר לו ליהנות מהמלאכה בשבת דכיון שלחבירו מותר הוא אין באמירתו איסור כלל.."

ועל כך מקשה אדה"ז בקונטרס אחרון (סק"ח) כמה קושיות, ומהם בדין שליחות: "וועוד קשה, שהיכי שרינן ליה למימר לחבירו, הא קיי"ל שלוחו של אדם כמותו וידו כידו והרי זה כעושה מעצמו.."

כלומר, כיצד ניתן להתיר לישראל זה שכבר קיבל ע"ע את השבת לומר לחבירו לעשות בשבילו מלאכה והרי חבירו מוגדר במצב זה כשליח, ושלוחו של אדם כמותו עד לאופן של "ידו כידו" ממש, ונחשב א"כ שהוא בעצמו עושה את המלאכה, ואיך ניתן להתיר דבר כזה?

והנה, מדברי אדה"ז אלו ניתן להוציא עכ"פ לעניינינו, שההגדרה של שליח שמעשהו נקרא ע"ש המשלח הוא, דווקא כאשר השליח פועל בכח ציווי המשלח פעולה חדשה למען המשלח, שלא הייתה נעשית לולא מעשהו, וע"ז מקשה שא"כ מדוע יש לכך היתר לאחר שכבר קיבל ע"ע את השבת.

ועפ"ז יש לבאר את דברי התוס' רי"ד. שהעיקר בכוונת דבריו הוא, שבמצוות שע"י ציווי המשלח נעשה פעולה חדשה ע"י מעשה השליח (כגון קידושין וגירושין שכיוון ש(כנ"ל

ב'אור שמח ובקצוה"ח) המכוון בהם הוא התוצאה שהאשה תהיה מקודשת או מגורשת, נמצא שע"י הציווי של המשלח נפעל כאן מצב חדש של אשה מקודשת או מגורשת) אזי ניתן לומר שציווי של המשלח פעל כאן משהו וממילא אפשר לומר שהוע"צ עשה את המעשה, משא"כ במצוות ציצית או תפילין או ישיבה בסוכה (שכנ"ל ב'אור שמח' ובקצוה"ח) המכוון הוא שהגברא יניח תפילין או ישב בסוכה) הרי ההנחה של השליח לא פועלת דבר, כי ממ"נ אם השליח עוד לא הניח באותו יום תפילין – הרי הנחה זו עולה למצוותו שלו, ואף אם כבר הניח השליח באותו היום תפילין – אין הנחתו מועילה דבר למשלחו כיון שהמכוון שהתפילין יונחו על יד משלחו לא נפעל, דהיינו ששום דבר חדש לא נוצר כאן ע"י ציווי של המשלח, וממילא אאפ"ל שנעשה מעשה זה ע"י המשלח.

ועפ"י יסוד זה שהעיקר בשליחות הוא, האם ע"י ציווי המשלח נוצר כאן מעשה חדש, יש לנו להמשיך את דברי התוס' רי"ד (שכנ"ל מצד הפשיטות שבדבר לא המשיך בעצמו במפורש) גם לעניין שליח לדבר עבירה:

במקרה עליו דיבר שמאי הזקן, קרא המשלח לשליח וציווה עליו ללכת ולהרוג ר"ל את חבירו. הנה פשוט שהעבירה של רציחה אינה דבר ששייך דווקא לגברא אלא העיקר הוא שבתוצאה בפועל נהרג כאן אדם. וא"כ ברור שתוצאה זו לא הייתה נעשית אלא ע"י ציווי המשלח, וה"ז כדינן של שאר מצוות התורה, וא"כ מובן מדוע יש מקום לומר בזה "שלוחו של אדם כמותו".

נמצא שהתוס' רי"ד לא זו בלבד שאינו מוקשה אלא אף כלל בתירוצו את דברי הקצות' והכל בדרך רמז ובפשיטות גדולה.



## בעניין 'מח שליט על הלב'

הת' שניאור זלמן שיחי' אפשטיין  
תלמיד בישיבה

א.

בשיחה לפרשת מסעי, מתעכב הרבי על פירוש רש"י בנוגע לחישוב מסעות בני ישראל במדבר המובא בתחילת הפרשה<sup>2</sup>, עליו מביא רש"י<sup>3</sup> את פירוש המדרש על הפסוק וז"ל<sup>4</sup>:

"משל למה הדבר דומה, למלך שהי' בנו חולה והוליכו למקום אחר לרפאותו, כיון שהיו חוזרים התחיל אביו מונה כל המסעות וא"ל כאן ישננו כאן הוקרנו כאן חששת את ראשך. כך א"ל הקב"ה (ל)משה מנה להם כל המקומות היכן הכעיסוני. לכך נאמר אלה מסעי בני ישראל".

הרבי שואל ע"כ כמה שאלות, ומהם, היכן רואים את שלושת העניינים הללו (ישננו, הוקרנו, חששת את ראשך) במסעי בני ישראל?

על כך שהמדרש מביא דוגמאות הללו דווקא, מסביר הרבי מכיוון שזה מכוון לתוכנם של שלושת המסעות הראשונים של בני ישראל ביציאתם ממצרים, (א) מרעמסס לסכות, (ב) מסכות לאיתם, (ג) מאיתם לפי החירות.

לאחר שמבאר הרבי את קשר לשני המקומות הראשונים, מבאר הרבי את הקשר הין "חששת את ראשך" למסע השלישי "מאיתם לפי החירות". וזלה"ק של הרבי (בתרגום חפשי):

מה התרחש במסע השלישי – "פי החירות"? אומר הפוסק<sup>5</sup>, ששם טענו היהודים "טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר", שזוהי טענה שכלית נגד משה – "חששת את ראשך".

כלומר כאשר בני ישראל עמדו על שפת הים ומצרים רודפים אחריהם, טענו למשה טענה שכלית, שאינן מעוניינים למות ומעדיפים לשם כך אפילו לשוב לעבדות מצרים. שזהו התוכן של "חששת את ראשך", טענה שנבעה מהשכל – הראש.

1. לקו"ש ח"ח עמ' 391 ואילך.

2. מסעי לג, א.

3. בפירוש הב'.

4. תנחומא פרשתנו ג. במדב"ר כג, ג.

5. בשלח יד, ב.

על כך מוסיף הרבי בהערה, וזלה"ק:

"ולהוסיף לשופרי דמילתא – אף שגם בלא"ה מוכן העניין ע"פ הנ"ל – דשאר הנסיונות שהיו במדבר, עיקרם הי' מצד זה שהיו רעבים ללחם וצמאים למים (ולא טענה בשכל):

במרה כתיב (בשלח טו, כד) רק "מה נשתה"; במדבר סין (שם טז, ב ואילך) "להמית את כל הקהל הזה ברעב" [וזהו הסיבה לטענתם "מי יתן מותנו גו' בארץ מצרים גו'". וראה רש"י שם, ב]; ברפידים (שם יז, א ואילך) – "ואין מים .. תנו לנו מים" [ורק כשענה משה טענה שכלית – עורר מענה כיו"ב – "למה זה העליתנו ממצרים"]; כשהתאוו בשר (בהעלותך יא, ד ואילך) – הרי "התאוו תאוה" (ורק עי"ז "ויבכו גם בני" גו'". וראה רש"י שם – דאליבי עסקינן); לאחר שמתה מרים (חוקת כ, ב ואילך) – "ולא הי' מים לעדה (ולכן) ויקהלו גו'". וכפרש"י – והרי זהו המצב והנסיון דרפידים. ולהוסיף, שגם בטענתם עצמה (ועד"ז במרגלים – שלח יד, ב) התחלתה – הבעת רצון – (ולא שכל) – "לו גו'"; לאחר ה' ה' (חוקת כא, ה ואילך) – "כי אין לחם ואין מים";

משא"כ בפי החירות שהתחלתה הייתה קשיא (עניין שבשכל).

ע"כ לשון הק' של הרבי בשיחה.

## ב.

והנה אולי יש לדייק בזה, שכוונת הרבי בחילוק בין הטענות היא לא רק בנוגע לטענה בפועל (המילים בהם השתמשו בני ישראל) אלא גם למקום ממנו נבעה טענתם, אם מחישוב שכלי או מרגש כזה או אחר.

(ומודגש בדוגמא מהמסע בו התאוו לבשר בו מדגיש הרבי לא את המילים של הטענה אלא את המקום ממנו נבעה).

אלא שאם אכן גם לזה מכוונים הדברים, יש מקום להבין, שלכאורה כאשר קוראים את פרטי הסיפור של בני ישראל בעמדם על שפת הים, ומצרים מתקרבים אליהם מאחוריהם, ומציירים את מצב הרוח של בני ישראל באותו מצד, מבינים בפשטות שטענתם למשה לא נבעה ממחשבה רבה, אלא מתוך לחץ ודאגה מהמצב הנורא. כלומר, גם טענתם של בני ישראל ב"פי החירות" לא נבעה ממקום שכלי, אלא בעיקר מהלב שלהם שהיה בדאגה למצבם, וא"כ גם על טענה זו אין מקום לכאורה לקרוא בשם טענה שכלית?

## ג.

ואולי יש לבאר זה ע"פ המובא בגמרא<sup>7</sup> העוסקת בדיני שחרור של עבד כנעני, שאחת הדרכים לכך שישתחרר היא במקרה שהארון חבל בו, ואם מכה זו עונה על הכללים, יוצא

6. הע' 21.

7. קידושין כד, ב.

העבד לחירות. וז"ל הגמ':

"ת"ר הכהו על עינו וסימאה, על אזנו וחרשה, עבד יוצא בהן לחירות. נגד עינו ואינו רואה, כנגד אזנו ואינו שומע, אין עבד יוצא בהן לחירות. אמר רב שמן לרב אשי למימרא יקלא לאו כלום הוא?! והתני רמי בר יחזקאל תרנגול שהושיט ראשו לאוויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו, משלם נזק שלם. ואמר רב יוסף אמרי בי רב סוס שצנף, וחמור שנער, ושברו כלים בתוך הבית, משלמים חצי נזק. א"ל, שאני אדם דכיון שבר דעת הוא איהו מבעית נפשיה, כדתניא המבעית את חבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. כיצד? תקע באזנו וחרשו, פטור. אחזהו ותקע באזנו וחרשו, חייב". עכ"ל הגמ'.

ובקשר לחילוק שעושה הגמרא בין כלים שנשברו ממילא, לבין אדם שניזוק ע"י הבעתה זו, שזה מצד ש"אדם כיון דבר דעת הוא איהו מבעית נפשיה", מפרש רש"י:

"שאני אדם דבר דעת הוא: האי ניזק. וכי מיבעית, מדעתיה קא מיבעית. שנותן ליבו אל פחד קול הבא פתאום".

כלומר לדעת הגמרא, אפילו כאשר מדובר בקול הבא פתאום ללא הכנה מוקדמת, יש לאדם אפשרות לשלוט ברוחו ולא לתת את ליבו ולהיבהל מכך, ולכן אין לחייב את המבעית (בדיני אדם עכ"פ) כיון שהיה בידי האדם למנוע מעצמו היזק זה.

ואם הדבר כן בפחד הבא לפתע פתאום, כל שכן שכך יהיה במקרה של יראה מדבר רחוק<sup>8</sup>.

וכפי שמבאר הרבי במאמר בחילוק בין אהבה ליראה, וזלה"ק<sup>9</sup>:

"ויש לומר הביאור בזה, דמהחילוקים בין אהבה ליראה הוא, דאהבה באה ע"י גילוי אור מלמעלה, והיראה באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם. וע"ד יראת מלך בו"ד, דזה שאנשי המדינה יראים מפני המלך הוא מפני שקיבלו אותו להיות מלך עליהם, דקבלת המלכות היא ע"י העם, שום תשים עליך מלך..."

ובהע' שס"ו<sup>10</sup>: והראי' שהרי מלך אחר שלא ממדינתו, אין אימתו ופחדו עליו כו' מפני שלא קיבל אותו למלך עליו (המשך תרס"ו ע' של)".

ועד"ז בעניינינו, שאף שאכן טענתם על הים נבעה מפחד מהמצרים שרדפו אחריהם, אך פחד זה עצמו נבע משכלם שהונח אצלם שזה דבר מסוכן, ולכן החלו לפחד ולטעון נגד משה וכו'.



8. כידוע ההבדל בין יראה לפחד.

9. סה"מ מלוקט ח"ג עמ' רסג.

10. הע' 9.





## ”ישנה ההתגלות דמשיח” (גליון)

הת' חיים עוזר שיחי' בוטמן  
תלמיד בישיבה

### א.

בקובץ ”מבית חיינו” ח”ה מביא הת' אברהם שי' וילהלם. כמה שיחות קודש מכ”ק אדמו”ר בקשר ל”התגלות מציאותו של מלך המשיח” ומבארן לפי דרכו. ובאתי בזה להשיג על חלק מדבריו, כדרכה של תורה.

בעמ' 116 מובאת שיחת הק' שנאמרה בליל י”א אלול תנש”א, בה אמר הרבי:

”וכאשר טוענים, היתכן, הרי אמרו חז”ל ”אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר אז (לעתיד לבוא) ימלא שחוק פיננו” – הרי נשיא דורנו, דור השמיני, הוא הוא ”אז” (שמספרו שמונה), כפי שהכריז בעצמו ש”לאלתר לגאולה”, ואמר וחזר וציווה לפרסם ש”הנה זה בא”, היינו, לא רק ”הנה זה עומד אחר כתלנו”, ואפשר לראותו ע”י סדק בהכותל, אלא ”הנה זה בא”, עד ש”מראה באצבעו ואומר זה”, ולא נשאר אלא להוסיף בעניין של ”עמדו הכן”, שכן גם הכפתורים מצוחצחים כבר.

[...] ומה ש”אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה”ז” – במה דברים אמורים, כאשר המדובר אודות רגע קודם גילוי משיח צדקנו; אבל בנדו”ד, הרי מכיוון שנשיא דורנו הי' המשיח של דורנו, והוא נתגלה בכל התוקף – הרי לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזה, שיש חיוב להתנהג באופן ש”ימלא שחוק פיננו ולשונונו רינה”.

ועפ”ז מובנת גם הסיבה לכך שנשיא דורנו תבע מחסידים בדורו שיעמדו בתנועה של שמחה, ושמחה גדולה בלי הגבלות”.

ולפי דעתו, התגלות המשיח שבדורנו (”נשיא דורנו הי' המשיח של דורנו, והוא נתגלה בכל התוקף”), עליה מדבר הרבי בשיחה זו, התרחשה כבר בדור הקודם, שכן בשיחה שם מדבר הרבי בפירוש על ”דור השמיני” וכמו”כ מדייק זאת מכך שהרבי מבאר עפ”ז את ענין השמחה שתבע הרבי הריי”צ מהחסידים שבדורו.

ולפענ”ד, אין לפרש כך את דברי הרבי. דאף שמקשר דבריו לרבי הריי”צ, הרי מצינו כמ”פ שמייחס גם עניינים שהתחדשו בדורנו אל עבודתו של כ”ק אדמו”ר מהוריי”צ בדור הקודם.

1. תורת מנחם – התועדויות תנש”א ח”ד עמ' 210 ואילך. בלתי מוגה.

ודוגמא בולטת לכך, אפשר למצוא בשיחה זו עצמה: בחלק הראשון של הציטוט דלעיל אומר הרבי ש"נשיא דורנו, דור השמיני . . הכריז בעצמו ש"לא לתר לגאולה" . . ולא נשאר אלא להוסיף בעניין של "עמדו הכן", שכן גם הכפתורים מצוחצחים כבר".

והנה ידוע לכל שהודעתו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ היתה אשר נסתיימה כללות העבודה ולא נותר אלא לצחצח את הכפתורים, ואילו ההכרזה שהכפתורים צוחצחו אף הם, הושמעה ע"י הרבי נשיא דורנו שנים לאח"ז<sup>2</sup>. ועכ"ל שאף שענין זה ד"גם הכפתורים מצוחצחים כבר" התחדש בדור התשיעי, הנה דרכו של הרבי היא לקשר גם ענינים כאלו לעבודתו של הרבי הקודם בדורו<sup>3</sup>.

ומובן שכן הוא בעניננו, דפשט השיחה הוא כפי הנראה בפשטות, אשר הודעת הרבי אודות התגלות המשיח שבדורנו, מכוונת ל"דורנו" כפשוטו ול"נשיא דורנו" כ"ק אדמו"ר. ומה גם שתקופה קצרה לאחר מכן<sup>4</sup> הודיע הרבי שוב כי "ישנה ההתגלות דמשיח" ואז הודיע במפורש שענין זה הוא "בימינו אלו"<sup>5</sup>.

[ויש להבהיר, כי מובן שאין לשלול שכבר אז היה "מעין" ו"התחלה" כלשהם של ענין זה, וכפי שכותב בעצמו שמדובר בתהליך ולא באירוע המתרחש בפעם אחת. אמנם יש להדגיש את שעולה מתוכן השיחות, ש(עכ"פ) עיקר הענין והחידוש ד"ישנה ההתגלות דמשיח" שייך ל"ימינו אלו" דוקא, ולא כפי שכותב "שכבר בדור הקודם התגלה המשיח שבדור בכל התוקף"].

## ב.

בהמשך מביא את שיחת ש"פ וירא תשנ"ב<sup>7</sup> שהוזכרה לעיל. ונביא תחילה את דברי הרבי שם:

"ועוד והוא העיקר:

[..] קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו (יחידה הכללית) – כידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ואילו לא היו מתערבים ענינים בלתי

2. וא"מ איך אפ"ל שהיא "נכללת בדברי הרבי הריי"צ" שלא אמרם אפי' ברמז.

3. וראה גם לקמן ס"ה בשיחת י"ט כסלו תשנ"ב.

4. שיחת ש"פ וירא תשנ"ב. יובא לקמן.

5. ולהעיר שגם לגבי הענין דסיום צחצוח הכפתורים התבטא הרבי בשיחה אחרת (שיחת ב' ניסן תשמ"ח. תו"מ – התועדויות תשמ"ח ח"ב עמ' 501) שזהו ענין שנתחדש "בימינו אלה".

6. להעיר מהשיחה שנאמרה כמה ימים לפני זה אודות נבואה אצל נשיא הדור וכו', ובין הדברים נאמר (תו"מ התועדויות תנש"א ח"ד עמ' 199): "אמרו חז"ל ש"גואל ראשון (משה) הוא גואל אחרון", ובכל דור ודור ישנו אחד הראוי לזה – לכן צריכים לדעת כהלכה גם בזמן הזה (עוד קודם הגאולה), שישנה המציאות דגילוי הנבואה (אצל משיח עוד לפני הגאולה) כמעין והתחלה ("יועצך כבתחילה") לשלימות גילוי הנבואה לאחר הגאולה". וראה לקמן תחילת ס"ג.

7. תו"מ התועדויות – תשנ"ב ח"א עמ' 277

רצויים המונעים ומעכבים כו', הי' מתגלה ובא בפועל ממש.

וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו (כנ"ל סי"ג) נתבטלו כל המניעות ועיכובים כו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!

ומבאר זאת ע"פ משל מאדם הכלוא בתוך חדר, שכל עוד אין באפשרותו לצאת ממנו הרי שהוא נמצא ב'העלם' ומיד כשנפתחת הדלת הוא נחשב ל"גלוי", שכן אין לו כל מניעה לצאת. ועד"ז הוא בנוגע למשיח, שכל עוד לא נסתיימה העבודה דזמן הגלות אין הוא רשאי לגאול את ישראל, ולכן מציאותו כמשיח היא בהעלם. משא"כ לאחר סיום העבודה, מציאותו של המשיח קיימת בגילוי, כיון שהוא כבר מוכן לגאול את ישראל. וזהו מה שענין גילוי משיח המתבאר כאן הוא בהמשך לכך שנסתיימה העבודה ו"נתבטלו כל המניעות ועיכובים".

ואינו מוכן, דלפי ביאור זה נמצא שאין בהודעת הרבי כאן שום הוספה וחידוש על ה"הכרזה וההודעה" הידועה שכבר הסתיימו כל עניני העבודה ועם ישראל ראוי ומוכן לגאולה. ורק שמבוארת כאן הגדרת 'מצבו' של משיח שהוא "גלוי" במוכן של "ראוי ומוכן" לגאולה, דענין זה מוכן היטב כבר מאז הפעם הראשונה בה הודיענו נשיאנו אשר בני "עומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו"<sup>8</sup>. ולכאורה, מהתבוננות בתוכן השיחה ובסגנונה מוכן שיש בה חידוש מיוחד שבא כהמשך ("על פי") וכחוספה ל"הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר", כמובן גם מזה שהודעת הרבי הריי"צ היתה בדור הקודם, ואילו הענין להתגלות משיח התחיל – כנ"ל – בימינו אלו.<sup>9</sup>

8. המעיין בשיחות מכו"כ שנים לפני שיחה זו, מבחין בעובדה הבולטת מיד, שהרבי עושה כל מאמץ תורני להבהיר באר היטב אשר אין שום מונע ומעכב כלל לביאת משיח צדקנו בפועל ממש ותיכף ומיד ממש. וכיון שכן, האומר שלולי שיחה זו היה עדיין קס"ד שיש צורך בעבודה מיוחדת כדי לפעול אצל המשיח איהו דבר וכיו"ב, הרי הוא מחסיר ממשמעות הפס"ד הברור של נשיא דורנו בענין סיום העבודה!

ובשלמא אילו היתה חסרה בהירות בענין היות המשיח שבדור מוכן לגאולה, אמנם באמת, ענין זה מוכן מאליו כבר מן הרברים הברורים שחזרו ונשנו בשיחות הקודש משך שנים לפני! כי המעיין בהם מתרשם באופן ברור שאין שום סברא לומר ש"דרושה עבודה מיוחדת ע"מ לגרום למשיח לגאול את ישראל בפועל". ואדרבה, בכוכ"כ שיחות מדגיש אשר משיח מוכן ומה שחסר הוא החלק של בני". ראה: הנסמן לקמן הערה 11, שיחת ש"פ צו תשי"ד ("משיח כבר נמצא, אלא שהוא "עומד אחר כתלנו", אחר הכותל שאנו הקמנו (ע"י העוונות) ועלינו רק לשבור את כותל המפסיק, ומשיח יהי' אצלנו ("האבן מיר משיחין"). תו"מ התועדויות חי"א עמ' 160). וראה גם לקו"ש חכ"ש עמ' 14 (ההדגשות דלקמן אינן במקור): "מהרגע שלאחר החורבן הוא מוכן לגאול את ישראל... משיח מוכרח להיות מוכן מיד כרגע שלאחר בחורבן, כדי שהגאולה תוכל להיות "מיר כשעושים תשובה".

ולפי כ"ז נמצא שאדרבה, לא רק שלאחר הודעת נשיא דורנו אין בכך חידוש אלא ענין זה היה אף בדורות הקודמים והחסרון היה מצד בני ישראל. וא"כ לאחר שהודיע פעמים אין ספור אשר בני" ראויים ומוכנים לגאולה, שוב א"צ להודיע שהמשיח ראוי ומוכן. ואף שכל עוד הי' חסר בעבודת בני" הרי שכביכול "ידיו כבולות" הרי דוחק גדול לומר שזהו החידוש אותו אומר הרבי "בקולות וברקים" בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב, וכנ"ל.

[ומלבד העדר החידוש שבוה, א"מ גם חשיבות ההודעה, דא"י שינוי מהותי אצל משיח (שהרי מצדו הי' מוכן להתגלות גם קודם לכן).

9. להעיר שבקשר לביטוי "בימינו אלו" מציין הרבי לסעיף הקודם בשיחה שם מדבר על שייכותו של הזמן הנוכחי

ומה שמביא ראייה משיחת ש"פ ואתחנן תנש"א, בה מדבר הרבי על לידת משיח ברגע שלאחר החורבן, ומשתמש שם בלשון "התגלות" במובן של "ראוי ומוכן" (ראה בהערה<sup>10</sup>) – י"ל בפשטות ששם מדבר על התגלות כוחותיו, "שנעשה גדול" (בגשמיות וברוחניות), שרק אז מתגלה הקשר שלו לתפקיד ד"מושיען של ישראל", שהרי קודם לזה, בהיותו קטן, עדיין "בפועל אינו מושיען של ישראל" ויש צורך לגלות בו את עצם יכולת זו, היינו את עובדת היותו "ראוי ומוכן" מצד עצמו לגאול את ישראל. ולכאורה, פירושה של "התגלות" זו הוא שנתגלתה יכולתו – מצד עצמו – להיות מושיען של ישראל.

ולאידך, מובן לכל מעיין בשיחת ש"פ וירא הנ"ל, שעובדת היותו של המשיח שבדורנו "ראוי ומוכן לגאול את ישראל" קיימת עוד הרבה לפני ה"התגלות דמשיח", וכמודגש שם בשיחה שמדובר על מי שכבר "ראוי מצדקתו להיות גואל" ("נעשה גדול" בגדלות רוחניות) ו"אילו לא היו מתערבים ענינים בלתי רצויים... ה' מתגלה ובא בפועל ממש"<sup>11</sup>.

ומובן וגם פשוט, שבהכרזה זו אודות "התגלות משיח" ישנו ענין מהותי יותר, אשר יתכן וניתן לעמוד על משמעותו ע"י עיון בשיחת הש"ק הבאה – ש"פ חיי שרה תשנ"ב, וכדלקמן.

## ג.

בשיחת ש"פ חיי שרה הנ"ל<sup>12</sup> אמר הרבי דברים דומים:

"על-פי הידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ועל-פי הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, השליח היחיד שבדורנו, והמשיח היחיד שבדורנו, שכבר סיימו את כל העבודה – הרי מובן, שמתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר. ומזה מובן שהדבר היחיד שנשאר עכשיו בעבודת השליחות, הוא – לקבל את פני משיח צדקנו בפועל ממש, כדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל ולהוציא את כל ישראל מהגלות!"

ולכאורה מובן, ששיחה זו וכן זו שלפניה לדבר אחד נתכוונו. דמאחר ולפי המבואר

אל הגאולה, בין השאר להיותו "דור השלישי לאדנ"ע" (וגם מקשר זאת ל"ימינו אלר" כפשוטו – שנת הצד"ק, ע"ש).

10. וזלה"ק שם (תו"מ התועדויות תנש"א ח"ד עמ' 134) לאחר שמביא את מארז"ל ש"כשגעתה פרתו של ערבי" בפעם השניה "נולד מושיען של ישראל".

"גם לאחר שנעשה גדול, כולל ובמיוחד גדלות רוחניות [ובהערה (הסמוכה למילה "גדול") מוסיף:] ומסתבר יותר לומר שגם זה נכלל ב"נולד מושיען של ישראל" – שאין הכוונה להציאה לאויר העולם, שאז בפועל אינו "מושיען של ישראל", אלא להתגלות (דוגמת לידה כפשוטה) ד"מושיען של ישראל", שכבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש".

11. וראה שיחת ש"פ אחרי תשמ"ו (תו"מ התועדויות תשמ"ו ח"ג עמ' 194. בלתי מוגה): בודאי שמלך המשיח נמצא כבר בעולם – לא רק בבחינת עיבור, אשר, לאחר כן צריך עוד לצאת לאויר העולם, כי אם שמציאותו קיימת באויר העולם, ולא עוד אלא שמציאותו קיימת כ"גדול".

12. תו"מ התועדויות תשנ"ב ח"א עמ' 298

כאן, נשיא דורנו קיבל מה' את השליחות להביא את הגאולה, הרי שמרגע זה ואילך הוא פועל בגלוי לממש את השליחות בפועל, ואם כן בעצם קבלת השליחות והתחלת קיומה – מציאותו כמשיח הפועל לגאולת ישראל עומדת בגלוי, ועד שזהו "בכל התוקף". וכפי שרואים בשיחות אותה תקופה, שאז החל הרבי להתייחס בריבוי פעמים לתפקידו של נשיא הדור כמשיח שבדור. ואף הראה באצבעו<sup>13</sup> כיצד פעולותיו של משיח נותנות את אותותיהם במהפכות המתרחשות בעולם הגשמי, כך שכל פרט ופרט בשינויים שחלים בעולם לקראת ימות המשיח מתקשר למשיח שבדור המכוון ויוצר את האירועים לקראת הגאולה.

אלא שלדעת הכותב, אין משמעה של שיחה זו שכבר החל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח"<sup>14</sup>, ומביא לכך כמה נימוקים והוכחות:

א. בהמשך שיחה זו גופא מתייחס הרבי לענין ד"שלח נא ביד תשלח" כאל דבר שעדיין חסר. ובלשונו הק':

"מאחר שכבר סיימו את עבודת השליחות – בא כל שליח אל המשלח האמיתי, הקב"ה, ומודיע: עשיתי את שליחותי, ועכשיו הגיע הזמן שאתה, כביכול, תעשה את שליחותך. . . "שלח נא ביד תשלח" – שלח לנו את משיח צדקנו בפועל ממש!<sup>15</sup>

ב. עוד טוען הכותב, וז"ל: "אם אכן נגלה ה' למשיח שבדור ושלח אותו לגאול את ישראל, הרי מכאן ואילך הבקשה "אנו רוצים משיח עכשיו" אינה אמורה להיות מופנית כלפי מעלה, אלא כלפי המשיח שבדור. . . מה משמעותה של הבקשה מה' שישלח את משיח, כאשר הוא כבר שלח אותו?".

ולכן מפרש שאין הכוונה ששליחותו של משיח כבר החלה, אלא רק שהיא עתידה לחול בעתיד, רגע קודם הגאולה השלימה. ואף שהרבי מתבטא בלשון הווה ("מתחיל להתקיים") הרי זה ע"ד מה שמצינו רבות שהרבי מדבר על רגע הגאולה בלשון הווה, "והכוונה היא, כמוכן, שמכיון שמשיח צדקנו בא מיד, הרי רגע זה יהיה הרגע הראשון של הגאולה".

## ד.

ובאמת פירוש זה תמוה ביותר:

ראשית כל, אין זה מדרך הישר וההגיון לקבוע שדבר שנאמר ע"י הרבי בלשון הווה אינו כפשוטו ויש לפרשו בלשון עתיד (מלבד כאשר תוכן הדברים מכריח שמדבר על מצב בו

13. ראה לדוגמא שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב. תו"מ התועדויות ח"ב עמ' 267

14. יש להעיר, כי בנוגע לכתבו שאין לומר שכוונתו של הרבי בשיחת ש"פ חיי שרה היא לענין ד"אז יערה עליו רוחו של משיח" (המובא בהמשך דברי החת"ס אודות "יגלה אליו ה' וישלחו") – נראה כי אכן כנים הדברים, ולא באתי אלא להשיג על מה שטוען בסמוך לזה שה"שלח נא ביד תשלח" טרם התרחש.

15. וכמו"כ מצטט משיחת ש"פ בא תשנ"ב (תו"מ – התועדויות תשנ"ב ח"ב עמ' 147) בה נאמר: "עד שדורנו זה הוא הדור בו יתקיים – ותיכף ומיד ממש – "שלח נא ביד תשלח", שע"י משיח צדקנו מתמלא בשלימות גילוי האורות בכלי הדיבור".

הגאולה באה מיד, ומשא"כ בנדרו"ד<sup>16</sup>.

ועוד ועיקר: הרי הרבי מביא ענין זה כהקדמה שעל ידה ניתן להבין את מהות העבודה הנדרשת בזמן זה, בו נמצאים לאחר סיום העבודה דומן הגלות ואעפ"כ עדיין לא בא משיח צדקנו. וכדי להבין מה עוד נותר לעשות בזמן זה, מקדים לבאר ולפרט את המצב הנוכחי, שלא רק שנמצאים בזמן שבו משיח צריך לקבל מה' את השליחות אלא שמתחיל להתקיים ה"שלה נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>17</sup>. ומסיק הרבי, שעבודה זו ד"קבלת פני משיח צדקנו" (שענינה ופרטיה מבוארים שם בהרחבה) היא זו שעל ידה פועלים את גמור וסיום השליחות, ולפיכך היא העבודה הנדרשת מאיתנו בזמן זה. ובלשונו הק': "הדבר היחיד שנשאר עכשיו בעבודת השליחות, הוא – לקבל את פני משיח צדקנו בפועל ממש, כדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל ולהוציא את כל ישראל מהגלות!".

ואינו מובן איך לשיטתו יתבאר הקטע המלא בשיחה. דכיון שלדעתו אין כאן הודעה בקשר לזמננו, אלא רק דברי אמונה ובטחון בגאולה שתבוא בעתיד, איך ניתן ללמוד מזה הוראה בנוגע לעבודה ד"קבלת פני משיח צדקנו" שהיא עבודה הנדרשת בזמננו זה!

וליתר חידוד: בתחילת הענין שם אומר הרבי את הדברים הבאים:

"מאחר שהשלוחים עומדים כבר מזמן לאחר מילוי התחלת עבודת השליחות בהפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה, ומזמן לאחר אמצע עבודת השליחות, עד שכבר סיימו את השליחות (כהודעת נשיא דורנו הנ"ל), ואעפ"כ עדיין לא באה בפועל ממש הגאולה האמיתית והשלימה – צריך לומר, שעדיין נשאר משהו לעשות כדי להביא את הגאולה בפועל ממש".

כלומר: המדובר בשיחה אודות הענין ד"שלה נא ביד תשלח" מגיע כביאור לסתירה שבדברים, דמחד "כבר סיימו את השליחות", ולאידך, מאחר ובכל זאת הגאולה עדיין לא באה – מוכרחים לומר שיש עוד מה לעשות. ועל זה מבאר, שכעת נמצאים בתקופה בה משיח כבר קיבל את השליחות לגאול את ישראל, ומעתה העבודה היא לאפשר למשיח "לקיים את שליחותו בפועל", וזאת ע"י העבודה ד"לקבל פני משיח" המבוארת שם. ולשיטתו לא ברור היכן היא התשובה לשאלה הפשוטה – מה עוד עלינו לפעול? הלא כל הענינים נפעלו כבר! ומה התוסף בהבנתנו את המצב ע"י הביאור שברגע הבא יקבל משיח את השליחות להביא את הגאולה?<sup>18</sup>

16. ולהוסיף, שלפי זה א"מ הלשון "מתחיל להתקיים", דלא מצינו בשום מקום שיאמר שמישח "מתחיל" לבוא, כמובן וגם פשוט.

17. המקור לחידוש זה הוא – לכאורה – בדברי החת"ס שמביא שם, שכאשר "יגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו". דכיון ש"ע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו... כבר סיימו את כל עניני העבודה" – והיינו שכבר הגיע הזמן המדובר – צ"ל שכבר נמצאים בשלב של "יגלה אליו השי"ת וישלחו". ובלשון הרב: "הרי מובן, שמתחיל להתקיים ה"שלה נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר".

18. בעמ' 91 מבאר בקצרה ש"ההכנה במשך כל הדורות לסדר את הבית עבור האורח נשלמה, ומה שנותר הוא להכניס את האורח לתוך הבית בפועל ממש... ולכן אין סתירה בין הקביעה שהסתיימה העבודה לקביעה שעדיין נותר משהו לעשות", עכ"ל.

גם א"מ: מהו פשר הלשון "כדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל"? שמשמע מזה שאת השליחות נשיא דורנו כבר קיבל, ורק חסר שיקיימה בפועל, והלא לדבריו חסרה עצם קבלת השליחות ולא (רק) קיומה בפועל!<sup>19</sup>

ויש להבהיר, שאין לקבוע שלפי שיחה זו המשיח שבדור כבר נשלח ע"י ה' לכל מילי ומעתה אין הדבר תלוי ברצון ה', שכן הרבי מבהיר ברורות שגם לאחר שכתב "מתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח" עדיין זקוקים ל(אישור) מימושה המלא של שליחות זו – "שיוכל לקיים את שליחותו בפועל". ונמצא שאין הדבר תלוי אלא בנו, היינו בעבודת בני"ל לקבל פני משיח צדקנו" שעל ידה "יוכל . . להוציא את כל ישראל מהגלות"<sup>20</sup>.

[הכותב שולל אפשרות לומר שהמשיח שבדור רק קיבל מינוי להיות משיח אך עדיין לא נשלח לשם כך, "שהרי בשיחה מדובר על התחלת קיום השליחות עצמה, ולא על המינוי להיות שליח". אלא שיתכן שבקיום השליחות גופא ישנם כמה שלבים<sup>21</sup>, החל מהחלק ש"מתחיל להתקיים" ועד לגמר ("אויספיר") דהשליחות "בפועל" – "להוציא את כל ישראל מהגלות"].

ולפי זה מובן היטב הביאור לשאלתו השניה. וכמו"כ בנוגע ללשון "שלח לנו את משיח צדקנו בפועל ממש", אוי"ל<sup>22</sup> שהפ"י בזה הוא שבהמשך לענין (המינוי / השליחות) שכבר החל, מבקשים שיהיה "שלח לנו . . בפועל ממש", שהרי איך שלא יתפרש הענין ד"שלח נא ביד תשלח", ברור "שעדיין<sup>23</sup> לא נתקבלה ההודעה והציווי ונתינת כח" לגאולה בפו"מ<sup>24</sup>, וכנ"ל.

## ה.

בעמ' 100 מביא את דברי כ"ק אדמו"ר שנאמרו ביחידות כללית דמוצאי י"ט – כ כסלו

וא"מ מדוע לפי"ז אין סתירה בין שתי ה'קביעות', שהרי מטרת קיום התומ"צ היא הבאת הגאולה בפו"מ, ולא רק הכשרת העולם לקראתה, וא"כ עם סיום העבודה היה צריך ה'אורח' להכנס לבית תיכף ומיד, ומדוע יש צורך בעבודה מיוחדת לשם כך? מה תפעל עבודה זו שלא נפעל ע"י כל העבודה דעד עתה?

19. וא"א לומר שהלשון "בפועל" מורה ע"כ שהשליחות כעת נמצאת עדיין באופן של "בכח" והשליח עדיין לא קיבלה מהמשלח, שהרי היא נקראת כאן בשם "שליחותו", ורק שצריך לקיימה בפועל. ועוד שלפי"ז הי' צ"ל הלשון "לקבל את השליחות" ולא "לקיים". והדברים פשוטים.

ולמעיר מהנכתב ב'הנחה' משיחה זו: "עתה צריך להיות קיום הענין ד"שלח נא ביד תשלח", ביאת ה"גואל ראשון הוא גואל אחרון", שזהו השליח שבדורנו להיות הגואל אחרון, נשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר".

20. יובהר, כי מובן שאין לפרש עבודה זו כ'תנאי' לעיכובא וכיו"ב, שהרי העבודה הנדרשת כ'תנאי' להבאת המשיח כבר בוצעה, וגם כעת – כדברי הרבי ריבוי פעמים – "אין שום ביאור והסבר כלל לעיכוב הגאולה". ואכמ"ל.

21. ולאמתו של דבר, יתכן שהכוונה היא אכן ל'מינוי' וכיו"ב, שהרי הכתוב "שלח נא ביד תשלח" משמע מינוי השליח לגאולת ישראל. (ואף שמיד ממשיך ואומר "השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר", אין הכרח לפרש שהכוונה היא לביצוע השליחות, אלא לעצם הענין ד"שלח נא ביד תשלח" – שליחותו של נשיא דורנו).

22. ועדיין צע"ק.

23. לשון קדשו בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב (ספר השיחות ח"ב עמ' 372).

24. ועד"ז בנוגע לשיחת ש"פ בא תשנ"ב, ששם מדובר במפורש אודות קיומה המושלם של השליחות ד"שלח נא וכו" כאשר ע"י משיח צדקנו מתמלא בשלימות גילוי האורות וכו".

תשנ"ב<sup>25</sup> וזלה"ק שם:

"ובפרט בימינו אלה – ימות המשיח – שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות, וכל בני", "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו", מוכנים בכל הפרטים ופרטי פרטים לגשת ולהסב אל השולחן ("צוגיין און זעצן זיך צום טיש")."

ובהערה על המילים "שבהם נמצאים עכשיו" מוסיף: "כמדובר כמ"פ ע"י נשיא דורנו, כ"ק מו"ח ארמו"ר, שלפני זמן רב כבר כלו כל הקיצין, ונסתיימו כל העניינים וההכנות, גם הכפתורים כו".

ובביאור ביטוי נדיר זה, שנמצאים כבר ב"ימות המשיח", סבור הכותב שאין הכוונה ל"תקופה גשמית בה משיח נמצא ופועל במובן הגשמי והמוחשי של המילים", אלא הכוונה היא בהתאם למבואר ביחוד רבות מאותה תקופה, שהעניינים הרוחניים דימות המשיח כבר נמשכו בעולם ורק שעדיין לא נתגלו לנו בחושינו הגשמיים. ולפיכך המילים "ימות המשיח" כאן מכוונות לפירוש הפנימי ד"ימות המשיח" – הגילויים הרוחניים שכאמור נמשכו כבר בעולם.

והנה, משיחת ש"פ חיי שרה הנ"ל (שנאמרה כמה שבועות לפני שיחה זו) יש להוכיח שלא כדבריו.

בשיחה שם מבאר הרבי את הנושא דכינוס השלוחים בשנה ההיא, וזלה"ק: "וכמודגש בנושא הכינוס – "כל ימי חיך להביא לימות המשיח" [...] "להביא", הוא עושה כל התלוי בו כדי "להביא לימות המשיח" לשון רבים, לא רק ההתחלה של יום אחד, אלא של ימות (לשון רבים) – ימות המשיח (לא רק כאשר המשיח הוא "בחזקת משיח", אלא כל ימות המשיח – גם השלימות של "משיח ודאי" וכו')."

ומשמע<sup>26</sup> שגם כאשר המשיח הוא רק "בחזקת משיח", עוד לפני השלימות ד"משיח ודאי", הרי תקופה זו כבר מתחילה להיקרא בשם "ימות המשיח". והנה, מאחר והרבי הודיע ש"ישנו כבר ה"מלך מבית דוד" . בחזקת שהוא משיח<sup>27</sup> – הרי שכבר נמצאים בתקופה ד"ימות המשיח", שחלקה הראשון הוא "תקופה גשמית בה משיח נמצא ופועל במובן הגשמי של המילים"<sup>28</sup>.

25. תו"מ התועדויות תשנ"ב ח"א עמ' 393.

26. ראה גם שיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט (תו"מ התועדויות תשמ"ט ח"ג עמ' 197. בלתי מוגה): "בימות המשיח ישנם כמה תקופות, החל מהזמן ש"יעמוד מלך מבית דוד", ועד להזמן ד"בחזקת שהוא משיח" ועד ל"משיח ודאי". (ועי"ש בהמשך הדברים).

27. שיחת ש"פ שמות תשנ"ב. תו"מ התועדויות תשנ"ב ח"ב עמ' 107.

28. ומה גם שעכצ"ל שנמצאים "בתקופה בה משיח נמצא ופועל כו" שהרי בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב (תו"מ התועדויות תשנ"ב ח"ב עמ' 267) הודיע הרבי ברורות ש"רואים כבר (מעין ו)התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים" (וראה גם המובא לעיל הערה 10). וא"מ כלל: מנין לו לקבוע בודאות שאין אנו נמצאים בתקופה בה משיח נמצא ופועל במובן הגשמי!?



[ועם כל זה ברור שעדיין אין זו הגאולה שאנו מייחלים לה, ואפילו לא אתחלתא שלה (ואדרבא, כפי שמדגיש הרבי ריבוי פעמים, נמצאים עדיים בחושך כפול ומכופל), אלא שחלק מפעולותיו של משיח נעשות עוד קודם הגאולה השלימה]<sup>29</sup>.

ו.

איתא בילקוט שמעוני<sup>30</sup>:

"א"ר יצחק: שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרין זה בזה, מלך פרס מתגרה במלך ערבי והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה מהם [...] וכל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים ונופלים על פניהם ויאחזו אותם צירים כצירי יולדה, וישראל מתרעשים ומתבהלים ואומר להיכן נבוא ונלך להיכן נבוא ונלך, ואומר להם בני אל תתיראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם, מפני מה אתם מתיראים אל תיראו הגיע זמן גאולתכם.

[...] שנו רבותינו: בשעה שמלך המשיח בא, עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

בעמ' 109, תחת הכותרת "מדרש ומשמעותו", מביא הת' הנ"ל שיחות מהן יש להסיק כי הרבי מפרש את מילות המדרש "בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש" שלא כפשוטם, והיינו שהכרזת מלך המשיח "הגיע זמן גאולתכם" (למעלה בפיסקא השניה) מושמעת על ידו כבר בזמן הגלות, ועוד זאת שהכרזה זו כבר נשמעה בתקופתנו (וכפי שנתבאר בשיחות אלו ההסבר בזה).

ומבכיר הכותב, שאין לפרש שיחות אלו כפשוטם, ולקבוע שהמתואר במדרש אכן קרה, ואדרבה מכמה טעמים יש להכריח שאין פשט הדברים כן.

ויש להשיב על דבריו לפי סדר הוכחותיו:

ראשית מקשה, שהמקור הראשון בדברי הרבי לכך שהכרזת מה"מ היא בזמן הגלות הוא משיחת ש"פ חיי שרה – כ"ב מרחשון – תנש"א<sup>31</sup> והנה, בשיחת ש"פ ראה תש"נ<sup>32</sup> שנאמרה

29. הכותב מוצא סימוכין לדבריו בדברי הרבי בהערה שם. וכלשונו:

אם כוונתו של הרבי לציין תקופה גשמית-הלכתית, תקופה שבה משיח נמצא ופועל במובן הגשמי והמוחשי של המילים, אזי אינו מובן מדוע המקור לזה הוא (כמצוין בהערה) מה ש"דובר כמ"פ" בנוגע לסיום העבודה. לכאורה המקור אמור להיות (שיחות המדברות אודות) מאורעות גשמיים המתרחשים בתקופתנו ומהווים ראייה שאלו הם כבר ימות המשיח. אך מכך שהרבי מציין כמקור את סיום העבודה הרוחני, מובן שהכוונה בכיטוי זה היא למהותם הפנימית והאמיתית של ימות המשיח – גילוי אור א"ס, שכבר נמשך בעולם. עכ"ל.

וי"ל בפשטות, שאין הכוונה בהערה שם להביא מקור לחידוש שבשיחה, כי אם לתת את הרקע לחידוש זה, שכיון שנשלמו כבר כל הענינים וההכנות דזמן הגלות, מובן שתקופתנו זו שייכת וקשורה לזמן דלעתיד, אף שכנ"ל נמצאים עדיין בגלות.

30. ישעי' רמז תצט

31. תורת מנחם – התועדויות תנש"א ח"א עמ' 319

32. תורת מנחם – התועדויות תש"נ ח"ד עמ' 180

בסוף חודש אלול התבטא הרבי בקשר ל"שעה שמלך המשיח בא" כעל דבר שבעתיד ("וכן תהי' לנו שמשיח צדקנו יבוא כבר בפועל ויעמוד כבר על גג בית המקדש ויכריז וישמיע, שמשיח כבר בא!")<sup>33</sup>, שמזה מוכח שאז טרם זכינו לקיום הענין ד"שעה שמלך המשיח בא". ואם כן לדבריו "מכיון שלא מצינו הכרזה מיוחדת שנאמרה במהלך תקופה זו (שבין חודש אלול תש"נ לחודש מרחשון תנש"א), קשה לומר שהרבי מתכוון לומר שמאורע זה התרחש". ולאמתו של דבר, הוכחה זו אין לה מקום כלל:

ראשית כל, הקביעה לפיה "לא מצינו הכרזה מיוחדת שנאמרה במהלך תקופה זו" אינה מובנת כלל וכלל, שכן הרבי חוזר כל העת על ה"הכרזה והודעה של נשיא דורנו" אשר הגיע זמן הגאולה וכו', וכפי שאפשר לראות זאת באופן הכי ברור ב'הנחה' משיחה זו גופא, בה נאמרו דברים ברורים ב'אותיות' נפלאות<sup>33</sup>:

"מלך המשיח עומד (מכבר) על גג בית המקדש . . . ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם. וכידוע דגגין לא נתקדשו, וה"ז בדוגמת חו"ל שלא נתקדש (עכ"פ לא כמו א"י). ולזה<sup>34</sup> באה ההכרזה (כפי שהכריזו גם בהתעודויות שלפנ"ז) "הגיע זמן גאולתכם" תיכף ומיד ממש, ממש ממש ממש".

והלא כל בר דעת מבין שיש כאן קיום מלא של תיאור המדרש כפי הביאור בשיחה: א) ההכרזה ד"הגיע זמן גאולתכם". ב) ע"י מלך המשיח. ג) מגג בית המקדש – חו"ל. ופלא הכי גדול, שבמקום להפנים ("דערהערן") את תוכן השיחה ולקלוט את עומק משמעותה, משתדלים להקטין ("פארוואסערן") את החידושים שבדברי הרבי והשלכותיהם.

ועוד ועיקר: בשיחה זו דש"פ חיי שרה (וכן בשאר השיחות שעד"ז), לא מתייחס הרבי לדברי המדרש כפי שהם כפשוטם, דע"פ פשט אכן עד עצם היום הזה לא זכינו לקיום הבטחת המדרש ע"ד גילוי משיח כפשוטו. כוונת הרבי כאן אינה אלא לביאור על דרך הרמז ("שבזה מרומז") שלפיו דוקא הכרזת מלך המשיח מושמעת כבר בזמן הגלות. וכמו כל ביאור החורג מדרך הפשט, שכמובן אין הוא בא לחלוק על ההבנה הפשוטה, כ"א לפרש את הדברים (גם) לפי פנימיותם, ולפי העומק הטמון בהם, ושבעים פנים לתורה<sup>35</sup>.

ונמצא, שגם כאשר הרבי מדבר על כך שעוד לא זכינו לקיום דברי המדרש במשמעותו הפשוטה, עדיין יתכן בה בשעה שזכינו לקיום דברי המדרש ע"פ פירוש פנימי בו. וכ"ז הוא פשוט.

33. מתוך ה"תוכן קצר". בלתי מוגה.

34. ההדגשה אינה במקור.

35. ועד"ז ראה המבואר בקונטרס "בית רבינו שבבל" (סה"ש תשנ"ב ח"ב עמ' 465 ובס"ד שם) בנוגע לפסק הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) "וכנה מקדש במקומו", דביאור זה מובא שם בהמשך לביאור הנ"ל המרומז במדרש.

ז.

עוד הקשה, דבשיחת ש"פ נשא תנש"א<sup>36</sup>, בה התייחס הרבי לדברי המדרש כעובדה קיימת, אנו מוצאים לכאורה זמן מסוים שהרבי מגדירו כשייך ל"שעה שמלך המשיח בא". וזלה"ק:

"[...] ה'נפלאות' שכבר ראו (נוסף על אלה שיראו בעתיד, "אראנו") בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס כו' מלך ערבי כו', ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם. . הגיע זמן גאולתכם", ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמלך המשיח בא ("הנה זה בא"). . ומשמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

ומכך שהרבי מפרט שהא ד"עומדים כבר בשעה שמלך המשיח בא" הוא "בפרט בחודש<sup>37</sup> ניסן" יש ללמוד שזהו דוקא בחודש ניסן ולא לפני. ולפי זה, לא ניתן עוד לפרש שזוהי ה'הכרזה' עליה מדבר הרבי בשיחת ש"פ חיי שרה הנ"ל שנאמרה בחודש מרחשון.

ולענ"ד, לא רק שא"א להוכיח מכאן שדברי המדרש לא התקיימו (כלל) לפני חודש ניסן, אלא אדרבה מהלשון "ובפרט בחודש ניסן" משמע שעוד לפני כן כבר הי' – עכ"פ – חלק מקיום דברי המדרש.

[ומה שאינו ברור מה הי' קודם לכן ומה התחדש בחודש ניסן – ראה בסעיף הבא].

ח.

בהמשך לזה מקשה, שלפי הבנה זו בדברי המדרש אינו מובן מה שהרבי משתמש (בשיחה הנ"ל) בלשון "ובפרט בחודש ניסן", דמאחר ומדובר במאורע מוגדר המתרחש בפעם אחת "הרי לא יתכן לומר על מאורע מסוים שהוא התרחש בפרט בזמן פלוני!".

אלא שכאמור הרבי מפשיט את דברי המדרש ממשמעותן הגשמית הפשוטה ולכן מוכרחים להיות הברורים בין הביאורים. כך שאותם מילים שעל פי פשט המדרש מתארים מאורע המתרחש בפעם אחת, יכולים לרמז על תקופה ארוכה במהלכה המשיח חוזר ומבשר אשר "הגיע זמן גאולתכם".

[ומאחר והרבי עצמו קיצר מאד בדברו על הרמז שבדברי המדרש, קשה מאד להשיג ולדעת למה ירמזון מילותיו הק" "ובפרט בחודש ניסן". אך כיון דאיתנא להכא, יש להעיר משיחת ש"פ תזו"מ תנש"א<sup>38</sup> וזלה"ק: "כיון שבימינו אלה ממש (עם סיומו של חודש ניסן דהי' תהא שנת אראנו נפלאות) "כלו כל הקיצין" ("קץ הימים" ו"קץ הימין") כפשוטו

36. סה"ש תנש"א ח"ב עמ' 595.

37. יצוין, שבהעתקת הכותב נפלה טעות דפוס ונכתב "מחודש" במ"ם במקום "בחודש" בכי"ת.

38. סה"ש תנש"א ח"ב עמ' 490.

ממש". ובהערה מוסיף: "נוסף לכך שבזמן הגמרא כבר "כלו כל הקיצין". ומי יבוא בסוד ה'"].

### ט.

ומחמת כל השאלות הנ"ל, מכריח שכוונתו של הרבי אינה לומר שהמאורע המתואר במדרש כבר התרחש, כי אם לדמות בין ההכרזה "הגיע זמן גאולתכם" הנשמעת בתקופתנו, לבין המדרש המדבר על הכרזת מלך המשיח מגג ביהמ"ק השלישי. ובלשונו: "זוהי הכרזה בעלת תוכן זהה לאותה הכרזה, ואולי אף מעיין אותה הכרזה". ומדייק זאת מהלשון בשיחת ש"פ חיי שרה הנ"ל בה נאמר שהכרזת מלך המשיח היא רק "כפי שהכריזו . . . לאחרונה", ולא "שזהו מה שהכריזו" וכיו"ב.

[והנפק"מ שנוצרת כתוצאה מפרשנות זו ברורה: באם דברי הרבי הנם פירוש בדברי המדרש, אזי זהותו של המכריז מודגשת בצורה ברורה ומהווה חלק בלתי נפרד מההכרזה, וכמו"כ המקום שממנו נשמעת הבשורה מקבל משמעות מיוחדת, כמבואר כ"ז בהרחבה נפלאה בקונטרס "בית רבינו שבבל". לעומת זאת, אם נפרש ש"ההכרזה היא בעלת תוכן זהה (גרידא)" הרי שהקשר בין המתרחש בתקופתנו לבין המתואר במדרש הוא רק בהקשר של תוכן ההכרזה, ואילו שאר הפרטים המתוארים במדרש אינם נוגעים אלינו (בהכרח עכ"פ), וזהו בשונה לגמרי מההדגשה בקונטרס, שנשיא הדור הוא המשיח שבדור הכונה בית שהוא מעיין המקדש דלעתיד, ומשם דוקא הוא "משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם"].

ועד"ז מדייק בשיחה דש"פ נשא, ששם הלשון היא ש"עומדים בשעה שמלך המשיח בא" ולא שכבר בא ובישר וכו'.

אלא שלמרכה הפלא אינו מוצא לנכון לדייק זאת מהקונטרס ד"בית רבינו שבבל", שם לשונו הק' אינה משתמעת לשני פנים:

"ואולי יש לומר, שמ"ש במדרש (יל"ש ישעי' רמז תצט) ש"בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם", קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט שבחוץ לארץ שהוא במקום המקדש בירושלים ("שנסע מקדש וישב שם"), כי לאחרי שמקדש העתיד יתגלה וירד למטה לא יהי צורך להשמיע לישראל "הגיע זמן גאולתכם".

כלומר: לא זו בלבד שהרבי בא לתת כאן פירוש (פנימי) למדרש ("שמ"ש במדרש . . . קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט שבחו"ל), אלא עוד זאת שהרבי מחזק את הסברא שבפירוש המרומוז לגבי הפירוש הפשוט<sup>39</sup>.

39. בהקשר לזה יש להביע תמיהה על מסקנת הכותב ש"לא זכינו . . . שמה"מ יכריזו מבית רבינו שבבל על תחילת הגאולה . . . אבל בטוחים אנו . . . שמלך המשיח יעמוד בבית רבינו שבבל ויכריז "הגיע זמן גאולתכם". והלא פשוט שכשיבוא משיח תיכף ומיד לבית רבינו שבבל "לא יהי צורך להשמיע לישראל "הגיע זמן גאולתכם".

ומובן מזה, שכן היא הכוונה בשיחת ש"פ נשא, וכמו"כ בשיחת ש"פ חיי שרה. ומה שמדייק מהלשון "כפיי", הרי ידוע הסגנון של הרבי בכאלו שיחות, בהם "הוא פסק על עצמו" כו'. שעם היות שהדברים נאמרו באופן שאינו משתמע לשני פנים, הרי שלשונו הק' לא תמיד מפורשת, והמסקנות המתבקשות (ואף המוכרחות) מופיעות לעיתים בדרך רמז. וד"ל.

וכפי שנזכר לעיל, ב'הנחה' משיחת ש"פ חיי שרה נכתב ברור ש"מלך המשיח עומד (מכבר) על גג בית המקדש" ו"לזה באה ההכרזה". וכמו כן משמע משיחת ש"פ ויצא תנש"א<sup>40</sup>, שהכרזת מלך המשיח היא ענין שבהווה<sup>41</sup>. וזלה"ק שם:

"גם ברגעי הגלות האחרונים [...] נמצאים בני" במצב של מנוחה ושלוש, כיון שהקב"ה אומר להם "בני אל תתייראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם. . הגיע זמן גאולתכם ו"מלך המשיח" – גואלן של ישראל – עומד על גג בית המקדש. . ואומר עניים הגיע זמן גאולתכם!"

[ופשיטא, שאין לפרש זאת כ"הבעת תקוה" גרידא, שהרי ענין ה"מנוחה ושלוש" הבא כתוצאה מהבטחת הקב"ה שאין כל סיבה להתיירא כו' נאמר בכל השיחות כעובדה ברורה ומוגמרת, אשר אין נשקפת כל סכנה ליושבים באה"ק. וכשם שהכוונה במילים "נמצאים בני" במצב של מנוחה ושלוש" היא בודאי לדבר המתרחש כבר כעת ("גם ברגעי הגלות האחרונים") ללא שיש צורך להתפלל על כך<sup>42</sup> (וכפי שראו זאת בעיני בשר) כך גם ההמשך הישיר בשיחה, אודות "גואלן של ישראל" העומד על גג בית המקדש הוא דבר שבהווה].

ועד"ז ראה ב'הנחה' משיחה זו: "אע"פ שמסביב לארץ ישראל ישנו רעש ובלבול בעולם ("די וועלט איז פארטומלט") – הרי כמדובר כמה פעמים – ע"פ הילקוט שמעוני בזה, שכל הבלבול בזה אינו שייך לבני ישראל כלל ("אידן האבן ניט וואס צו ווערן פארטומלט"), ואדרבה – הקב"ה מכריז, ומשיח צדקנו גואלן של ישראל מכריז – "בני. . הגיע זמן גאולתכם".

[וגם כאן ניכר ההבדל, שאע"פ שקטע זה נכלל בתוך ה"יהי רצון" בקשר לגאולה העתידה לבוא, הנה קטע מסוים זה מדבר על המצב הנוכחי בו ישנו "רעש ובלבול בעולם". וכבר

40. תורת מנחם – התועדויות תנש"א ח"א עמ' 356 הערה 123.

41. יש המתעקשים לפרש שגם כשהרבי מוציא את דברי חז"ל מפשוטם ומבארם ע"ד הרמז, עדיין אין כוונתו לומר שמאורע זה כבר התרחש, אלא שכאשר יתרחש יהיה זה עוד בזמן הגלות ובחור"ל, והיינו רק בסמיכות ממש לגאולה. אך ע"פ דברי קדשו בשני השיחות הללו (דש"פ חיי שרה וש"פ ויצא) מובן שאין לומר כן.

ועוד זאת: גם בשיחה המוגהת דש"פ חיי שרה רואים ברור שהקטע אודות "מה"מ עומד כו" בא כהמשך ל"מאורעות שבתקופה האחרונה. . כדאיתא בילקוט שמעוני", שבהמשך לזה מביא גם את המשך המדרש. זאת בשונה מהשיחה דש"פ ראה (ועד"ז בכל מקום שמדבר על המדרש כפשוטו) שם מחלק ברור בין החלק הראשון שכבר התקיים לבין החלק השני שאנו מצפים לקיומו.

42. ותדע עד היכן הרברים מגיעים: ד(נוסף על מה שהורה לכל הדורים באה"ק להישאר ולא לברוח בשו"א וכמו"כ לא לבטל נסיעות מתכוננות לשם, הנה) במענה לשואלים ע"ד ציות להוראות הבטחוניות מטעם הממשלה, ענה שיש לקיימם מצד ה"דין בשולחן ערוך אל תפרוש מן הצבור!" ודוק.

עכשיו קובע ש"כל הבלבול אינו שייך לבנ"י כלל ואדרבה . . משיח כו".

י

על פי כהנ"ל, אולי יש לומר שעד"ז הוא בנוגע לקטע הראשון בדברי המדרש ("שנה שמלך המשיח נגלה בו וכו"). ובהקדמה, שהרבי איחד בין שני חלקי המדרש והרבה לצטטם יחדיו. ולכאורה משמע מזה, שהקטע השני בא כהמשך לקטע הראשון, דהיינו שבקטע הראשון מספר המדרש על המאורעות שיקרו במהלך השנה שבה יתגלה המשיח – עוד קודם התגלותו, ובקטע השני מתאר המדרש את רגע ההתגלות עצמו שיתרחש בזמן מסוים בשנה זו.

ועפ"ז מובן שכפי שיתפרש החלק השני – עד"ז יתפרש עמו גם החלק הראשון, ומאחר והרבי הודיע במפורש ש"עומדים כבר בשעה שמלך המשיח בא" הרי שלפירושו זה מובן ממילא שהתקיים גם חלקו הראשון של המדרש בנוגע למאורעות "שנה שמה"מ נגלה בו". ולכאורה זהו פשט הדברים בשיחה דש"פ נשא דלעיל בה קובע הרבי במפורש: "הנפלאות" שכבר ראו [...] בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו [...]" ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמלך המשיח בא".

ולא כפי שטוען שא"א לומר שהרבי קובע בוודאות שדברי המדרש מוכרחים להתקיים בוודאות ואי"ז אלא אסתמכתא שמוצא הרבי בתורה לכך ש"הגיע זמן הגאולה" ושזמננו מתאים לבואה. כי "סופו מוכיח על תחילתו" ומלשון הרבי "נתקיימו דברי הילקוט שמעוני" יש ללמוד שמפרש את דברי הילקוט שמעוני כהבטחה ברורה שעתידה להתממש בשנה זו. וכפי שמשמע משיחת ש"פ ראה תש"נ<sup>43</sup> בה נאמר: "כן תהי' לנו, שמלכתחילה אין מה להבהל כי כבר הובטחנו ש"אל תיראו (גם מלשון הבטחה) הגיע זמן גאולתכם".

ואחרי כל זה, ברור שהפירוש העיקרי<sup>44</sup> ("המעשה הוא העיקר") בדברי המדרש הוא הפירוש הפשוט, ולכן אין סתירה מכך שהרבי חזר על דברי המדרש במשך שלש שנים (כפי שמקשה), דהואיל ומפני סיבה שאינה מובנת כלל וכלל לא זכינו בשנה הקודמת לקיום הבטחת המדרש כפשוטה, באופן ד'למטה מעשרה טפחים', שוב יש לחזור ולתבוע את קיומה בפועל ממש בשנה שלאחריה<sup>45</sup>.

"וכן תהי' לנו שמשיח צדקנו יבוא כבר בפועל ויעמוד כבר על גג בית המקדש ויכריז וישמיע, שמשח כבר בא"<sup>46</sup>!

43. תו"מ התועדויות תש"נ ח"ד עמ' 180.

44. וראה שיחת ש"פ וירא תשנ"ב (בלתי מוגה): וכל זה בפשטות ממש, באופן שכל הענינים נמשכים בעולם הפשט, כפי שתינוק מישראל מבין, שאצלו ביאת משיח היא דוקא כשהוא (או היא) רואה בפועל ממש את משיח צדקנו, עד שיכול להראות באצבעו (או באצבעה) ולומר – "הנה זה (מלך המשיח) בא".

45. וכפי שביאר הרבי, בשלשת השנים התקיימו הסימנים ד"מלכי אומות העולם" כו'.

46. שיחת ש"פ ראה הנ"ל.

## שורש ספירת מלכות ברדל"א

הת' מנחם מענדל שיחי' בלויא  
תלמיד בישיבה

### א.

במאמר ד"ה "והסיר הוי" ממך" תשכ"א<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את שורש עניין המחלה למעלה והוא העניין ד'חולת אהבה', היינו התשוקה והצמאון של אור הקו לאור שלפני הצמצום, וכן שאיפת העלייה אצל כל בחינת ומדרגת אור לבחינה שלמעלה ממנה.

ועניין זה – תשוקה וצמאון לדרגה גבוהה יותר – ישנו בעיקר בספירת המלכות, שלהיותה בחינה היותר תחתונה, ודרגתה הוא באין ערוך לכל הספירות, אשר על כן התשוקה והצמאון הוא באופן ד'קארי תדיר'.

לקראת סיום המאמר מבאר הרבי שהצמאון שבספירת המלכות הוא לעצם דווקא, כלומר, שאיפת העלייה שלה היא דווקא לגבוה ביותר. ותכונה זו קיימת דווקא בספי' המלכות, להיות שכל הספירות שרשם באריך, שורש הנאצלים, אך המלכות מושרשת ברדל"א<sup>2</sup>.

והנה, עניין זה – שורש ספירת המלכות ברדל"א על אף היותה התחתונה שבספירות – אינו מבואר דיו בזה המאמר, וענינו וביאורו פזור במאמרים רבים, וראיתי לנכון להציע סוגיא זו בקצרה ע"פ מקורות בכדי לשפוך אור על הנ"ל.

וזאת למודעי – הכתוב לקמן נכתב בקצרה ממש וכו"כ עוד נשאר בקולמוס, ע"כ אל יפסוק המעיין ע"פ המצויין כאן בלבד, מבלי עיון מעמיק במקורות.

### ב.

סדר כוחות הנפש, חב"ד, חג"ת, נה"י ומלכות, מסודרים באופן מסודר של השתלשלות ומדרגות. וידוע שככל שהכח יותר תחתון כך מבטא הוא גם את היותו יותר חיצוני מנפש האדם. וממילא, כוחות חב"ד, הראשונים בע"ס, מבטאים כוחות פנימיים, שפנימיותם באה

1. שיצא לאור לכבוד שבת הגדול תש"פ.

2. ע"י זה מבאר הרבי מה דמצינו דתשוקת הבעלי תשובה היא לעצם דווקא, דתשוקה זו משתלשלת מבחינת חולת אהבה' למעלה. עיי"ש בבהירות נפלאה.

לידי ביטוי בכך שפעולת כוחות אלו הם אצל האדם עצמו, ללא קשר זולת כלל<sup>3</sup>.  
 שונים וחיצוניים יותר הם המידות חג"ת (נה"י) שבאים לידי גילוי (בדרך כלל) דווקא  
 ע"י מציאות הזולת<sup>4</sup> [אהבה ויראה, קירוב וריחוק וכו'].

כהנ"ל בכוחות הנפש, שעם כל זאת שבכחיות התחתונות הם יוצאים מחוץ לנפש, עדיין  
 סוכ"ס הם הנפש<sup>5</sup> והאדם עצמו<sup>6</sup> (ואכ"מ). שונים מכך בתכלית הם לבושי הנפש – מחשבה  
 דיבור ומעשה – שאינם כוחות כלל, אלא לבושים חיצוניים לנפש, ופעולתם חיצונית  
 לחלוטין עד כדי כך שיכול האדם לחשוב, לדבר ולעשות על אף שידוע שזה אינו אמת,  
 מחמת שמחדרו"מ אינם אפילו כוחות האדם עצמו אלא רק לבושים בהם כביכול 'מתלבש'  
 האדם.

אך עפ"י כהנ"ל צריך ביאור מדוע את האדם אנו קוראים בשם 'מדבר', וזוהי מעלתו.  
 ודרושה הבהרה בעניין זה וטעמו, שלכאורה הדיבור הוא הלבוש החיצוני והרחוק ביותר  
 מהאדם, ומפני מה זהו תואר האדם שאמור לבטא את עניינו ופנימיותו<sup>8</sup>?

## ג.

והביאור בזה<sup>9</sup>:

נאמר "נפשי יצא בדברו" שדיבור קשור עם הנפש ועצמות הנפש<sup>10</sup>, ובהקדים:

כל דבר שקיים בעולם הוא מציאות לעצמו, מבלי כל קשר לזולתו. כלומר – המצב  
 הנורמאלי הוא שמציאות עצמאית לא תתייחס למציאות ששונה ונבדלת ממנה (בדיוק כמו  
 ששולחן הוא לא כסא ואין לו שום קשר לכסא ולכל מציאות אחרת, וזו הסיבה שהוא לא  
 פונה אליו, ולא נותן, מתקרב ומרחיק ממנו. והאפשרות היחידה לפעול שיהפוך השולחן  
 להיות כסא ולמציאות אחרת היא באם ישברו אותו, וכשהוא לא מציאות לעצמו כלל, נוכל  
 להפכו למציאות אחרת).

ע"כ, אין הגיון בכך שאדם שהוא מציאות עצמאית יתפוס קשר עם זולת נפרד ממנו,  
 אלא א"כ המציאות השנייה משלימה את המציאות של האדם עצמו כגון נותנת לו סיפוק,  
 הרגשת יש, כבוד וכו' ומבלעדי זה אין שום סיבה שמציאות תפנה לזולתו הנבדלת ממנה.

3. למעלה יותר ופנימי יותר ניכר בכח הרצון שאינו יציאה מהנפש אלא הנפש ביציאתה ('הטיית הנפש') ולמעלה  
 יותר תענוג, ואכ"מ.

4. ראה המשך תרס"ו ע' קיא ואילך, סה"מ תרצ"ז עמ' 218 ואילך. ובכ"מ.

5. תניא לקוטי אמרים פ"ג.

6. ובפרט לגבי לבושי הנפש – מחדרו"מ, כדלקמן.

7. שם פ"ד.

8. וראה תורת שלום עמ' 245, לקר"ד ח"א (אידיש) עמ' עב.

9. בהבא לקמן – סה"מ תרנ"ט עמ' א ואילך. סה"מ תשמ"ב, ד"ה 'זה היום תחילת מעשיך' ומצוין שם ועוד.

10. סה"מ תרצ"ב עמ' נג.



הסיבה לכך שמציאות עצמאית לא יכולה לתפוס קשר עם זולת, היא מאחר והזולת גם כן מציאות לעצמו, וא"כ כאשר יש שני מציאויות (אמיתיות ועצמאיות) זו לצד זו, מחייב שמציאות אחת תנגד למציאות השנייה.

המקום היחיד בנפש האדם שמאפשר מציאות של זולת הוא 'עצם' האדם – עצם הנפש, כדלקמן:

'עצם', מאחר ואין לו שום גדר<sup>11</sup>, אינו תופס מקום ולא שייך בו חיוב, שלילה וכו', לכן, שייך אצלו נתינת מקום למציאות אחרת וזולת נבדל ונפרד, מאחר ולגבי העצם, אין תפיסת מקום כלל למציאות שניה והיא כאינה [מאחר וכו"ל, העצם הוא לא מציאות שתופסת מקום כלל]<sup>12</sup>.

ולפכ"ז יוצא, שככל שהאדם מתייחס לזולת חיצוני יותר, דווקא זה מראה על מקום עצמי יותר בנפש. וזו א"כ הסיבה שהדיבור הוא מבטא את עצם נפש האדם ומתאר את האדם עצמו, מאחר ולגבי המקום העצמי בנפש אין תופס הזולת מקום כלל, כנ"ל<sup>13</sup>.

#### ד.

והנה, מאחר ורק 'עצם' הנפש יכול לתפוס קשר עם זולת, ע"כ אין בנמצא שאדם רגיל יתפוס קשר עם זולת, לולא שהזולת ישלים את מציאותו של האדם עצמו, כי העצם לא מאיר<sup>14</sup>.

אך שונה מכל בר-אנוש הוא ה'מלך'.

מלך, כל גדרו ועניינו הוא העם (ליבו – לב כל העם). לשלוט עליהם ולדאוג לצרכם. ולא במטרה להשלים מציאותו שלו<sup>15</sup>, אלא בשביל העם בלבד.

ולמעלה, עובדה זו מחייבת ש(ספירת ה) 'מלכות' קשורה בעצם הנפש ממש, מקום בו הנפש היא למעלה לגמרי מכל גדר ותפיסת מקום, כך שיכולה להתייחס למציאות אחרת נבדלת.

וזה הפירוש שמלכות מושרשת ברדל"א:

רדל"א (רישא דלא אתידע), מבטא בחינה ומדרגה בה לא קיים אצלו כלל מציאות וגדר

11. ראה סה"מ תרמ"ג עמ' לה ואילך. סה"מ תשל"ב עמ' 136. ובכ"מ

12. ואף שלגבי המציאות השנייה היא איננה, מבואר בריבוי מקומות שמ"מ יכול לתפוס מציאות שניה מאחר שהוא עצם ותופס את העצם של השני, ואכ"מ.

13. צ"ע, מדוע מעשה לא משמש כתואר האדם (עושה) על-אף שהוא מבטא ומוציא יותר את הנפש לזולת?

14. שלכן, כותב אדמוה"ז בתניא פ"א "שכל צדקה וכו' לגרמיהו עבדין" שרק משלימים בכך את האדם עצמו בשונה מיהודי שעצם הנפש קשורה עם אלוקות ולכן יכול למסור נפשו ולעשות חסד מצד העצם (?).

15. ובפרט עפ"י הירוע בפירוש הכתוב דהמלך "משכמו ומעלה גבוה מכל העם", שגם מירותיו של המלך גבוהות במעלה משכל העם. אוה"ת וירא כך ד תשסד, ב.

של מקום ומציאות, מה שגורם שהוא 'לא אתידע', כלומר – אפילו את עצמו הוא אינו מכיר כביכול, כי אין הוא מכיר במושג של מציאות.

וזהו מה שכתוב 'מלכות פה'<sup>16</sup>, כלומר [ע"פ הנ"ל] – כשם שדיבור מבטא את עצם הנפש, כך המלך שתופס קשר עם בני המדינה מאירה בו מידת המלכות שמושרשת במקום עצמי כל כך בנפש, ולכן דווקא שם ישנה בשלימותה את מעלת הדיבור והיציאה לזולת.

שורש עצמי זה של המלכות, מאחר ואינו תופס שום מקום והמציאות הנבדלת לגביו לא קיימת כלל, גורם לכך שהמלך מתרחק ואינו שואף למלוכה<sup>17</sup>. ורק ע"י שהעם מעוררים אותו ודורשים את המלוכה מאיתו, מתרצה להתייחס אליהם<sup>18</sup>.

המבואר לעיל הינו בקיצור נמרץ והרוצה להבין העניין על בוריו יפתח המקורות ויעיין.



16. פתח אליהו.

17. ובולט ביותר אצל שאול המלך שברח ונחבא אל הכלים כאשר דרשוהו להיות מלך על ישראל.

18. ודרישת העם שעזורת ומסייעת לרצון המלך להתגלות מבוארת במקומות אחרים באריכות.

## מצוות אם בטלות - קושיות המהר"ץ חיות

הת' לוי יצחק שיח' ברנר  
תלמיד בישיבה

### א.

מבואר בתורת רבינו בדוכתי טובא<sup>1</sup> אשר אף להדעות<sup>2</sup> שמצוות בטלות לעתיד לבוא (אשר בשיטה זו אזיל אף רבינו הזקן<sup>3</sup>) – הכוונה שיבטלו רק בעולם התחיה<sup>4</sup>, אבל בימות המשיח – שקודם תחית המתים – יקיימו את המצוות בשלימות.

על יסוד זה רוצה כ"ק אדמו"ר ('אגרת תחית המתים'<sup>5</sup>, הערה 9) לתרץ כו"כ קושיות וסתירות שהעלה המהר"ץ חיות בהגותיו למסכת נידה שמציין למקומות שונים בש"ס הסותרים זל"ז בנוגע לענין זה דמצוות בטלות לע"ל דיש ומשמע דיבטלו המצוות לע"ל ובמקומות אחרים משמע היפכא, וז"ל שם: "ובחילוק זה, שדוקא בתח"מ מצוות בטלות ולא בימיה"מ, מתורצים כמה מהמקומות שציין עליהם בהגות מהר"ץ חיות בנדה שם".

והנה ממה שכותב כ"ק אדמו"ר דע"פ חילוק זה מתורצים "כמה מהמקומות", משמע שיסוד זה יכול להוות ביאור ותירוץ אך לגבי חלק ממובאות מהר"ץ חיות דחלקן יתורצו ע"פ חילוק זה, וחלקם לא. בהערתי דלקמן אבוא בזאת לבאר הנ"ל (היינו מדוע במקומות מסויימים לא שייך ביאור זה) בנוגע שני מובאות שמביא המהר"ץ חיות כהוכחה לכך שמצוות בטלות (ועוד חזון למועד).

1. ראה הנסמן בהערות 5,7,9.

2. ראה שר"ח כללים ור"ח ערך מצוות אם בטלות.

3. אגרת הקודש סוף סימן כ"ו, אבל בהגה"ה בתניא פל"ו ובלקו"ת ד"ה והי' גו' יתקע מבאר שגם להדיעה שמצוות אינן בטלות לעת"ל, הנה באלף השביעי כן יבטלו (כן נתבאר בהערה 23 ב'אגרת תחיה"מ' דלקמן בפנים והערה 5).

4. וזה לכאורה לא כמו שנתבאר בלקוטי שיחות חלק ט"ו (עמוד 141) שמצוות בטלות רק בתקופה שניה בעולם התחיה, אבל בתקופה הראשונה לאחר תחית המתים יקיימו את המצוות בשלימות, ועל תקופה זו אמרו חז"ל שלעתיד לבוא יקיימו קרבנות עם משה ואהרן.

5. ע"ז לכאורה קשה, שהרי מקור הדעה שמצוות בטלות לעתיד לבוא הוא (כנסמן בשיחה שם, ולכן אין לומר דקאי להדיעה שהובאה בהערה הקודמת) מהגמ' במסכת נדה (סא, ב) האומרת שיותר לקבור מת בכלאים כי מיד כשיקום לא יהיו מצוות נהגות, וא"כ רואים שבתחלת תחיה"מ יהיו המצוות בטלות.

ואכן נתבאר בקונטרס 'הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם' (ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמוד 27 ואילך) שמיד בתחלת תחיה"מ מצוות בטלות (אלא שזהו רק בנוגע לציווי לאדם, אבל עדיין יקיימו אותן בני" בתור רצון ה' – עיין שם באריכות).

5. נדפסה גם באג"ק ח"ב ע' סה ואילך. ונכפל בהדרן על הרמב"ם תשל"ה הערה 86 בתוספת "ואכמ"ל".

## ב.

(א) "ועי' ויקרא רבה פ' שמיני דישחוט את שור ע"י לויתן והרי אין שוחטין במגל יד ומשני תורה חדשה מאתי תצא" –

מאמר חז"ל זה מדבר אודות הקניגיא שב(תחלת) סעודת הצדיקים לעתיד.

והנה זמנה של סעודה זו לדעת כמה מפרשים הוא בימות המשיח (ראה המצויין באגרת הנ"ל הערה 23) אמנם לדעת אדה"ז הוא בזמן דתחה"מ (עיי"ש).

והנה עפ"ז הי' אפשר לכאורה לומר דכוונת רבינו באגרת תחה"מ לבאר אף את מדרש זה עפ"י יסודו הנ"ל, ולמימר דלא יקשה מחז"ל הנ"ל שממנו משמע דהמצוות בטלות לע"ל עם שאר המקומות דמהם מוכח ההיפך, דהלא ע"פ דעת אדה"ז א"ש זה בפשטות שהרי ה"קניגיא" הלזו שבין השור והלויתן לאדה"ז תהיה בהתקופה דתחית המתים וא"כ א"ש דהכא חזינן רק דבהתקופה דתחה"מ יבטלו המצוות ושאר המקומות מהם מוכח דמצות לא בטלות לע"ל י"ל דזה קאי גבי התקופה דימות המשיח.

אומנם אחר העיון נראה לומר דקושייתו דהמהר"ץ חיות אינה קושיא מעיקרא וא"צ לבוא לביאור זה שבאגרת תחה"מ בכדי לתרצה, והעניין הוא, דהנה לכאורה איכא בסוגיא זו דמצות בטלות לע"ל ב' נידונים, מושגים וסוגיות:

(א) האם מצוות בטלות לע"ל או לא. (ב) האם הלכות בטלות לע"ל.

וההבדל בין ב' העניינים: דאף באם נומר דהלכות בטלות לע"ל עדיין יתכן דהמצוות לא בטלי, משא"כ באם נניח דהמצוות בטלות לע"ל דאז יצא דעצם המצווה בטלה. והיינו, דהנה בויק"ר שם מפורש בנוגע הא דשחיתת הלויתן את השור בסנפירו דהגם שכיום אין זו שחיטה כשרה – עתיד הקב"ה לחדש תורה ולהכשירה (את השחיטה). ומזה רואים ברור שאדרבא מצוות אינם בטלות לעתיד וגם אז תחוייב שחיטה כשרה (ולא שיתבטל לגמרי המצווה דבעינן לשחוט בכשרות ע"מ להכשיר הבשר לאכילה) אלא שתשתנה אז הלכה פרטית בדיני "במה שוחטין".

(ועיין בקונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא' בנוגע ב' עניינים אלו באורך ועיי"ש מה דמבאר בזה דבאמת שחיטה זו דהלויתן את השור מלכתחילה לא נאסרה אלא שחידוש זה יתגלה ע"י הקב"ה, עיין שם באריכות).

ובמילא א"צ כלל לבוא לביאור הנ"ל דהמצוות שיבטלו לע"ל יהיה זה בתקופת תחה"מ ודהאי קניגיא תהיה בזמן דתחה"מ, דהלא אי"ז קשה מעיקרא כנ"ל.

[ויתרה מזו – בלשון כ"ק אדמו"ר (שם)<sup>8</sup> – "הסעודה דלויתן ושור הבר (שבה) יאכלו

6. לקו"ת ר"פ צו.

7. ספר השיחות תנשא"ח"ב עמוד 566 ואילך.

8. הערה 108 בקונטרס הנ"ל.

משחיטה זו שיתירה הקב"ה) תהי' בימות המשיח, לפני תחה"מ, כי לאחרי ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם "זו היא שחיטה כשירה", ואין צורך ב"חידוש תורה".

[ושיטת אדה"ז שהסעודה תהי' בעוה"ת ומצוות בטלות אז (דרוחק לומר שהוא להשיטה שמצוות בטלות רק באלף השביעי – ראה בכ"ז הערה 23 באגרת הנ"ל), אוי"ל ע"פ מה שנתבאר בקונטרס 'הל' של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" שהגם שהציווי על המצוות יבטל, בכל זאת יקימו בנ"י את המצוות בהלכותיהן, ולפ"ז מובן שלא שייך שיערוך ה' סעודה לבנ"י שבה יאכלו דברים שהם נגד הלכותיו ורצונו כי הם רצון ה' הנצחי, וע"ז מתרץ במדרש שיחדש ויגלה ה' שהלכותיו ורצונו הנצחי לכתחילה לא אסרו שחיטה זו].

וא"כ חילוק זה – שמצוות יבטלו רק בעולם התחי' אינו נצרך לכאורה כלל בכדי לתרץ קושיית מהרצ"ח ממדרש זה, וקשה ללמוד דזהו מהדברים שמתכוין כ"ק אדמו"ר ליישב ע"י שמתרץ דקאי בעולם התחיה, וק"ל.

(ב) "שיטת ר' יוסי דעתידים ממזרים ליטהר" –

אף הסתירה שמממירא זו לא שייך לכאורה לבאר ע"פ ביאור וחילוק כ"ק אדמו"ר.

דהנה לבאר שלשיטת ר"י ממזרין טהורין רק בעולם התחי' אי אפשר (לכאורה), כי בגמרא שם<sup>10</sup> אומר רב יוסף "אי לא דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יוסי הוה אתי אליהו מפיך מינן צוורני צוורני קולרין" (=אם לא שאמר רב יהודה בשם שמואל שהלכה כר' יוסי שממזרים טהורים לעתיד, כשהי' בא אליהו ה' מוציא מעמנו חבורות חבורות של ממזרים), והיינו דמוכח מהגמרא בהדיא שטהרת הממזרים תהי' כבר בזמן ביאת אליהו – דזמנה בתחלת ימות המשיח<sup>11</sup>.

ובאמת הנה יש להעיר דכל הקושיא והסתירה דהמהר"ץ חיות מגמרא זו היא דווקא אליבא דשיטת הרמב"ן<sup>12</sup> דס"ל שאכן יבטל לעת"ל הדין ד'לא יבוא ממזר', אומנם לשיטת רוב הפוסקים<sup>13</sup> שלא יבטל חלילה איסור ממזר אלא שלמרות שאליהו הנביא ידע ברוח קדשו על ממזרים שנטמעו בעם היהודי לא יגלה ויפרסם אותם לרבים, שזהו דין שקיים גם עכשיו שאם מישהו יודע על ממזר שנטמע לא יגלהו כי הדין הוא "משפחה שנטמעה נטמעה" (ור"מ החולק על ר"י חולק גם על הדין כיום ש"משפחה שנטמעה נטמעה"), הרי לשיטה זו לא מתחילה כלל קושית מהר"ץ חיות כי ר' יוסי לא מדבר כלל בחידוש דין

9. ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמוד 27 ואילך.

10. קידושין עב, ב.

11. ועכ"פ קודם ביאת המשיח – ראה רמב"ם ה' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פרק יב הלכה ב. והוא עפמשנ"ת בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז (ספר השיחות תשמ"ז חלק א עמוד 302 ואילך) והדרן עמ"ס עדיות תשמ" (שיחות קודש ח"א עמוד 36) והנדר"ד לא ישתנה גם להפירוש (התועודיות תשמ"ג ח"ג עמוד 1313) ש"קודם ביאת המשיח" הוא לפני "תחלת ימות המשיח".

12. בחידושו על מסכת קידושין דף עא עמוד א ד"ה הא דאמרינן. ועד"ז הוא למה שהביא הר"ן שם בתור "אפשר". ולשיטת הרמב"ן עצמו בלא"ה א"א לומר דקאי בזמן דמצוות בטלות, כי כותב שאליהו כן יפריש עבדים וחללים, ורק הממזרים יותרו.

13. טור ורמ"א אה"ע סימן ב סעיף ה. וראה באריכות בב"י שם.

לעתיד או באיזו מצוה שתבטל אז, כ"א בדין הקיים גם עכשיו שיתקיים אז באופן רחב (כי המציאות התרחבה ידיעת אליהו) ולא ח"ו הדין).

(ועפ"ז מובן דלא שייך להקשות על ביאור כ"ק אדמו"ר וחילוקו בין זמן דימה"מ ודתחה"מ מגמרא זו שממנה מוכח שאף בזמן דימה"מ (היינו תקופה הראשונה) יבטלו המצוות, דכנ"ל כל הקושיא אינה אלא אליבא דשיטת הרמב"ן אומנם לשאר השיטות אין המדובר הכא כלל מעניין ביטול המצוות ועל פיהם יש ליישב, וק"ל).



## עשרה גמלים לשם מה? (גליון)

הנ"ל

בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) א'קלד הקשה הרב ש. פ. ר. על הכתוב בפרשת חיי שרה<sup>1</sup> "ויקח העבד עשרה גמלים", מדוע הי' צריך עשרה גמלים עבור השליחות, ובפרט שהי' "כל טוב אדוניו בידו", וכפירש"י שנתן לו שטר מתנה על כל נכסיו. ומוסיף שאפילו בשביל הכלי כסף וכלי זהב שהביא כמתנות לרבקה ומשפחתה לא הי' צריך עשרה גמלים. ומקשה דמכיון שזוהי שאלה בפשט"מ מדוע אין רש"י מתייחס אלי'.

ונראה להשיב על דבריו, ד(כמפורש בכתוב וברש"י<sup>2</sup>) השטר מתנה הי' על שם יצחק והיינו בכדי שיראו שהוא עשיר וירצו ו"יקפצו" להשתדך עמו. והעשרה גמלים היו עבור ה"נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים . . . עשרה זהב משקלם"<sup>3</sup>, ובעיקר עבור ה"כלי כסף וכלי זהב ובגדים . . . ומגדנות"<sup>4</sup> המיועדים למשפחתה כדי שתהי' להם תועלת אישית מהשידוך וישמחו לתת את בתם. [וכמפורש בכתובים<sup>5</sup> וברש"י<sup>6</sup> שאכן פעולה זו הצליחה (משא"כ השטר מתנה שלא נתפרש שפעל פעולתו)]. וכדכתיב גבי ביאת יעקב לחרן<sup>7</sup> "וירץ לקראתו" ופירש"י הטעם: "כסבור ממון הוא טעון, שהרי עבד הבית בא לכאן בעשרה גמלים טעונים".

ועוד י"ל, דאף אם נאמר שלא הי' צריך עשרה גמלים עבור הכלי כסף וכלי זהב שהביא כמתנות לרבקה ומשפחתה, מ"מ לא די בשטר מתנה עצמו. כי בשטר עצמו כתוב רק שאברהם נתן את כל נכסיו ליצחק, אך לא מתואר מהי עשירותו של אברהם. וגם כמה שאליעזר תיאר את עשירותו של אברהם – וה' ברך את אדני מאד ויגדל ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים ושפחת וגמלים וחמרים (חיי שרה כד, לה) – לא די, דעדיין אין יודעים את הפלגת העשירות, ועוד ועיקר, דמי יאמר שיסכימו לתת את בתם רק בגלל שהעבד מספר שאדונו עשיר. וע"י שאליעזר לקח עשרה גמלים טעונים ממון – הוכיח, המחיש ותיאר את הפלגת עשירותו של אברהם, ששלח את כל זה רק בשביל הצעת שידוך.

בהמשך דבריו מביא את פירוש החזקוני שהי' צריך לעשרה אנשים בשביל מנין לברכות

1. בראשית כד, י.
2. שם, פסוק לו.
3. שם, פסוק כב.
4. שם, פסוק נג.
5. שם, פסוק ל.
6. שם, פסוק כט.
7. בראשית כט, יג.

אירוסין ונישואין, ומסיק שזהו ע"ד הדרש (ויש להוסיף שמפורש ברש"י – פשוטו של מקרא – שהעשרה גמלים היו טעונים ממון), ומקשה על פירוש זה דאפילו לדבריו צריך ביאור למה הי' צורך בעשרה גמלים, הרי יכולים היו להביא עשרה אנשים בעגלה שמחברים לגמל א'.

והנה פשוט שאין זה שייך, כי מצד תנאי הדרך (טופוגרפי"א) שבין ארץ ישראל לחרון, שיש שם הרים גבוהים קשה לנסוע בהם ע"י עגלות, שזהו (לכאורה) גם הטעם שלקח דוקא גמלים ולא סוסים שהם מהירים יותר. (משא"כ לקמן<sup>8</sup> (ויגש מה, יט) גבי העגלות ששלח יוסף לקחת את יעקב מארץ ישראל למצרים, שרוב הדרך היא במישור על חוף הים).







## ואמת הוי' בעולם

הנ"ל

בברכת כ"ק אדמו"ר לתלמידים בערב יום הכיפורים ה'תשנ"ב: אמר כ"ק אדמו"ר וזלה"ק:  
 "שהגילוי ד"תורה אחת" . . חודר ונמשך ע"י ישראל . . בכל העולם . . שתתגלה בו  
 המציאות ד"ה' אחד", כמ"ש "ואמת הוי' לעולם", ולא רק "לעולם", אלא גם "בעולם",  
 שבכל העולם כולו . . יתגלה ה"אמת הוי'". עכלה"ק.

וי"ל הביאור בדיוק הלשון לא רק "לעולם", אלא גם "בעולם", ע"פ המבואר באגרת  
 הקודש לאדמו"ר הזקן סי"ג<sup>2</sup> וז"ל "ומ"ש ליראיך ולא ביראיך היינו משום שכל מה שהוא  
 בבחינת העלם בכל נשמה, הנה בחי' זו אינה מלוכשת תוך הגוף במוחו ולבו, אלא הוא  
 בבחינת מקיף מלמעלה".

ועד"ז י"ל כאן, ד"לעולם" – הוא בבחי' מקיף, ואילו "בעולם" הוא שאמת הוי' מתלבש  
 גם בפנימיות.



1. תו"מ התועדויות תשנ"ב ח"א ע' 66

2. קיט, ב

## הערה בעניין קדימת הממזר לנתין

הת' יוסף יצחק שיחי' גוראריה  
תלמיד בישיבה

### א.

איתא במשנה (קידושין מט, ב) "על מנת שאני כהן ונמצא לוי, לוי ונמצא כהן, נתין ונמצא ממזר, ממזר ונמצא נתין כו' בכולם אע"פ שאמרה בליכי היה להתקדש לו אינה מקודשת".

והנה נוסח זה הוא בהתאם להגירסא בגמרות שלנו שגורס קודם "נתין ונמצא ממזר" ואח"כ שונה האופן ההופכי ד"ממזר ונמצא נתין", אומנם ההגהות הגר"א שינה מנוסח הנ"ל וגרס היפכא דקודם כל יש לגרוס החלק ד"ממזר ונמצא נתין" ואח"כ הפכו. וטעמו: הסדר בכל משנתנו הוא שהקדים קודם כל את השינוי לגנאי ורק אח"כ לשבח. ובלשונו: "מתני' ממזר ונמצא נתין נתין ונמצא ממזר. כצ"ל דבכל הני בני דעל מנת בכולם חשיב לגנאי קודם כו'".

ומדבריו אלו מובן דס"ל להגר"א דממזר חשוב טפי מנתין, ולכן ס"ל דצריך להקדים החלק ד"ממזר ונמצא נתין" קודם, כי זהו דוקא שינוי לגנאי משא"כ החלק השני, וא"כ ע"כ דס"ל דהממזר חשוב טפי.

אומנם כנ"ל הגירסא בגמרות שלנו שונה מכפי שגרס הגר"א, דגרסינן היפכא: "ממזר ונמצא נתין נתין ונמצא ממזר". ולכאורה לפי יסודו של הגר"א שהסדר במשנתנו הוא שמקדים "לגנאי" קודם, נמצא לפי גרסתנו דנתין חשוב יותר וממזר גרע ממנו.

וכן איתא ברש"י להדיא, דהנה בגמרא ברף מט ע"א אמר עולא – לגבי הא דנחלקו ת"ק ור"ש במשנה בנוגע לשינוי והטעייה (בעניין של ממון) האם בין בשינוי לשבח ובין בשינוי לגנאי בכל מקרה אינה מקודשת (ת"ק) או דלמא דוקא בשינוי לגנאי אינה מקודשת משא"כ בשינוי לשבח דאז מקודשת (ר"ש) – דכ"ז הוא דוקא בנוגע לשבח ממון אבל בשבח יוחסין – היינו הטעייה ושינוי בענין של "יוחסין" – יחוסו דהבעל (או דהאישה) – בזה לכ"ע אינה מקודשת אפילו בשבח.

והנה רש"י שם בד"ה אבל בשבח יוחסין – בבואו לבאר מהו הא דשבח יוחסין, היינו להביא דוגמא לענין של טעות לשבח ביוחסין אומר רש"י: "על מנת שאני ממזר ונמצא

נתיין (לא ניהא ליה בשבחו מפני שהוא מתגאה כו'). והיינו להדיא דס"ל לרש"י דלא הממזר עדיף כ"א הנתיין דהוא חשיב טפי ממזר, דמביא דוגמא לשבח מחלק זה בבבא זו ולא מהצד ההופכי.

ונמצא מחלוקת בין רש"י והגר"א מי עדיף, האם הממזר עדיף והוא חשיב טפי או דלמא הנתיין. (ובהתאם לדברי רש"י התם יש לקיים גירסתנו בגמרא וא"צ לשנות, כי הנתיין הוא חשוב טפי).

וצריך להבין מהו יסוד מחלוקתם של רש"י והגר"א מי יותר חשוב.

עצ"ע בנוגע שיטת רש"י שייסד דהנתיין חשוב טפי דלכאורה יקשה עליו ממשנה מפורשת במס' הוריות (יג, א) דשם מבואר דאם בא לפנינו ממזר ונתיין ה"ממזר קודם לנתיין", ומבאר הגמרא שם את טעם הדבר ד"זה (היינו ממזר) בא מטיפה כשרה וזה (נתיין) בא מטיפה פסולה", הרי א"כ שהממזר עדיף ואיך כותב רש"י דהנתיין עדיף (וכן הקשה המקנה (קידושין שם, בד"ה ברש"י) והרש"ש בחידושו (ד"ה ע"מ שאני ממזר) ועוד).

## ב.

והביאור בכהנ"ל בהקדים המחלוקת הידועה בנוגע לנתיין, דהנה נתיין אסור לבוא בקהל, ונחלקו הראשונים בזה האם האיסור הוא איסור דאורייתא או איסור דרבנן. וז"ל הר"ן ערי"ף (דף סט, א ד"ה נתיני): (אחר שמצטט את הרש"י שם שכתב "נתיני – גבעונים שמלו בימי יהושע ואמרינן כו' שדוד גזר עליהן" כותב הר"ן): "ולפי"ז (היינו לפי רש"י זה) איסור נתינים אינו אלא מדבריהם" – היינו אך ורק מצד גזירת דוד ומדאורייתא מותרים הם. ובהמשך דבריו כותב: "ולפי זה לא קי"ל כרבא דאמר התם בפרק הערל (דף עו א) דלאו דחתנות דכתיב בז' עממין בגרותן נמי הוא אלא על מי שנתגייר מהן מותר לבא בקהל מיד חוץ מן הנתינים מפני שדוד גזר עליהם". – והיינו א"כ דאיסור החתנות בנתינים אינו אלא מדרבנן ואין הלכה כרבא דס"ל שאסורין אף מדאורייתא.

לאחמ"כ מביא הר"ן דיעה נוספת שאף לפיה איסורן של הנתינים כיום הוא אך מדרבנן ורק בשינוי אחד דדיעה זו סוברת דבאמת ז' עממין (שנתינים בכללן) אסורין מדאורייתא גם אחר שנתגיירו וכדרבא דקיי"ל כוותיה, אומנם האיסור הוא רק על עצמם ולא על בניהם ובא דוד וגזר אף על בניהן. ובלשונו של הר"ן: "אבל אחרים סוברים דז' עממין בגרותן נמי אסירי וכדרבא מיהו דוקא אותן המתגיירין בעצמן אבל בניהם מותרין שהרי לא מנה בהם הכתוב דורות ובא דוד וגזר על הנתינים לעולם" (וכן היא הרמב"ן והרשב"א). ומוסיף הר"ן לפי דיעה זו וכותב: "ונתינה דכוליה תלמודא היא אחת מז' עממין שנתגיירה שאסורה מה"ת בלאו דלא תתחתן בהם" – ולפי"ז נמצא דאיכא דיעה הסוברת דנתינה דכוליה תלמודא – הינו דכ"מ בש"ס שמוזכר בו נתיין או נתינה מדובר בנתיין האסור מדאורייתא (היינו שהוא

1. וצ"ע מדוע מביא רש"י דוגמא לענין דשבח יוחסין מכבא זו דהמשנה ולא מכבא שלפניה "דלוי ונמצא כהן" דאף הא הוי שינוי לשבח בענין של יוחסין, ואכ"מ.

עצמו נתגייר).

עכ"פ חזינן דאיכא ב' שיטות האם נתינים (שבש"ס) אסורין מדאורי"י או מדרבנן.

### ג.

והנה רש"י עצמו ס"ל כהאופן הא' בר"ן דכל איסורן אינו אלא מדרבנן מצד גזירת דוד וכמובן מדבריו בדף מט ע"א (ד"ה נתין), שכתב: "זה גבעוני על שם ויתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים ואמרי' ביבמות (דף עז) דוד גזר עליהם". וכ"כ בדף סט ע"א ד"ה נתיני (שהובא בר"ן לעיל)<sup>3</sup>.

והנה עפ"י יסוד זה, דשיטת רש"י היא דאיסור הנתינים הוא רק מדרבנן יהיה אפשר לבאר את ב' השאלות: (א) מה יסוד המחלוקת בין רש"י והגר"א מי חשוב יותר הנתין או הממזר. (ב) כאן ס"ל לרש"י דהנתין חשוב טפי ושם בהוריות חזינן בהדיא דהממזר חשוב טפי – ויהיה אפ"ל כ"ז הכי:

דהנה אליבא דרש"י נמצא דאיכא מעלה בממזר על נתין ובנתין מעלה על ממזר. דהממזר נולד "מטיפה טהורה" – לאב יהודי, משא"כ הנתינים שהם בני גרים, והנתין יש לו מעלה דהממזר הרי אסור לבוא בקהל באיסור דאורי"י משא"כ הנתין ד(לרש"י) כל איסורו אינו אלא מדרבנן, ומובן דיש לו לנתין מעלה מצד זה על הממזר.

והנה ב' המעלות שבכל אחד על רעהו אינם "באותו הסוג" שנומר שבממזר יש מעלה שאין בנתין ובנתין מעלה שאין בממזר גרידא, כ"א שנבדלים הם ב' המעלות בגדרם ובמהותם, דכל מעלה הינה מעלה בעניין אחר.

היינו: המעלה של ממזר – המובאת בהוריות – מה דהוא נולד לאב יהודי ומבני היהודים הוא ("טיפה כשרה") הינה מעלה עצמית ומהותית והיא מעלה בהגברא עצמו. דהוא עצמו יותר נעלה משום זה [דהנה כפשוט מעלה הזו שבממזר שנולד לאב יהודי אינה רק מעלה באביו של הממזר כ"א מעלה גם בהממזר עצמו (דהוא עצמו "נולד מטיפה כשרה") וי"ל דתוכן המעלה שבו היא – דמשום כך הוא יותר נעלה ועדין, והכוונה בפשטות – דיש לו גוף טהור יותר וגנים זכים יותר<sup>4</sup>] והיינו א"כ מעלה, תכונה ותואר בהגברא עצמו.

משא"כ המעלה הב' דהנתין דהוא אסור רק מדרבנן אין זו מעלה עצמית בו – הינו באדם עצמו שנומר דהוא אדם יותר נעלה ומרומם כ"א מעלה בדינו של האדם. היינו דבנוגע

2. ועיי' בחידושי הרש"ש (שם) בסופו, וצע"ק ואכ"מ.

3. וצע"ק איך יתאימו דבריו אלה עם מ"ש רש"י בסנהדרין בפ' ד' מיתות (הביאו הר"ן בסוף דבריו – לגבי השיטה הב') שכתב: "עובד כוכבים בלא תחתן כס וכן הנתין דהוא מן הגבעונים" וכן כתב בפ' ואלו הן הלוקין. דלכאורה מזה משמע דס"ל כהשיטה הב' שבר"ן דנתיני דכולא תלמודא אסורין מדאורי"י, ודו"ק.

4. וכדמוכח מהמעשה עם הנתינים שמפניו גזר עליהן דוד איסור חתנות (עיי"ש בסנהדרין), דאכזריותם באה להם בתורשה מצד שורשם הגויי, ומוכח דלמרות שנתגיירו עדין נשאר בהם קצת מגסות הגויים. ועיי' נמי לקמן בגמרא בפ' עשרה יחסין דף ע"ב ובתוס' ד"ה קשים גרים (שם) בביאור האחרון דר"י.

הדינים של האדם הנה הממזר אסרתו התורה יותר והחמירה עליו משא"כ הנתין שהוא קל יותר בדיניו כו'. והיינו לא מעלה עצמית בהאדם כ"א בהדינים שלו.

עפ"י יהיה ניתן לבאר החילוק בין רש"י הכא והגמרא בהוריות. דהנה התם המעלה שנוגעת ומכריעה היא המעלה של הממזר דמשום זה אומרת המשנה שם דממזר קודם, אומנם הכא לפי רש"י המעלה המכרעת היא הנתין, ולכאורה יש להקשות: מה החילוק, באם בסוגיא התם מעלת הממזר היא מכרעת לכאורה אות הוא דהיא היא נחשבת כמעלה טפי ומכרעת טפי וא"כ ה"ה הכא היינו צריכים להתחשב במעלה זו דוקא ומנ"ל דלא.

– הנה עפ"י הנ"ל י"ל הביאור בזה: דהנה התם מדובר בנוגע להקדמת הממזר בענייני פדיה וכד', והינו שהתורה הציבה כללים מי קודם למי בעניינים אלו, ומובן שכאן הקביעה וההכרעה מי נעלה יותר נזקפת ונקבעת עפ"י ראיית עיני התורה. היינו מי בעיני התורה נקרא מכובד יותר. ובסגנון אחר: כאן מה שנוגע הוא מי מכובד לפי האמת היינו מי נעלה יותר ומי מרומם יותר. וא"כ ברור שכאן המעלה הקובעת והמכריעה היא המעלה העצמית דהממזר ולא המעלה הנתין שכנ"ל אינה מעלה בו עצמו (כ"כ) כ"א רק בדיניו. וזהו בהוריות.

אומנם הכא חשיבות האדם נקבעת לפי ראות עיני האישה המתקדשת לו. ומצד האישה מובן שיש חשיבות יותר ומשמעות רבה יותר להפרט הב' – האם הבעל שאליו היא מתקדשת מותר להינשא לו מדאורי"י ורק מדרבנן לא או שאף מדאורי"י אסור<sup>5</sup> ולכן כאן מכריע הפרט והמעלה דנתין, [ועיי' בהמקנה שם שכתב כן לתרץ את שיטת רש"י מהגמרא בהוריות וז"ל: "והא דאמרין במתני' סוף הוריות דממזר קודם לנתין היינו לענין קדימה אבל גבי אישה ניהא לה טפי בשבח יוחסין כו'". אבל הוא קיצר בדבריו וסתם, ועדיין לא מבואר מדבריו וחסר הסבר וטעם מדוע התם בהוריות המעלה המכרעת והעדיפה היא דהממזר. ועפ"י דברנו דלעיל א"ש זה בפשטות].

ונמצא א"כ דבעינן לבוא לג' יסודות בשביל לבאר שיטת ויסוד רש"י (היינו: א) טעמו דהנתין נעלה יותר. (ב) כיצד מתיישב זה עם הגמרא בהוריות):

(א) ס"ל דנתין אסור מדרבנן. (ב) ב' המעלות דממזר ונתין אין הפירוש דהם ב' מעלות

5. ועיי' במקנה שם שכתב בטעם הדבר "וכה"ג אמרי' ביבמות דף פ"ה ע"ב דאינה מרגילתו היכא דולדה (פוסל) מפני שהיא מחזרת על הולד שיהא כשר" – והיינו שחשוב לאישה שיהיו בניה כשרים (מדאורי"י עכ"פ), [ועיי' נמי בחידושי הרש"ש (שם). אבל הוא סתם ולא פירש בבירור החילוק בין הכא להוריות (היינו מה דהתם אזלינן בתר אומדן התורה (וע"פ האמת) והכא ע"פ ראות עיני האישה) ורק כתב דאיכא אף מעלה בנתין, ו"ביוחסין" קדמה מעלתו, ודר"ק].

ועוד י"ל בזה, והוא עפ"י מ"ש רש"י לקמן דף עג, א ד"ה לא הוזהרו (ועיי' נמי בר"ן ערי"ף ד"ה מותרין בכהנת) דאף המ"ד דס"ל ד"לא הוזהרו כשירות להינשא לפסולין" היינו דוקא גבי כהנות דמותרין להינשא לפסולי כהונה כגר וחלל ומשחרר "שהכהנים הוזהרו על בנותיהן והם לא הוזהרו עליהם מלישא אותן" אבל לפסולין גמורין כגון ממזרים ונתנים "אף הנשים הוזהרו עליהם דהשווה הכתוב אישה לאיש לכל עונשין שבתורה כו'" – דעפ"י י"ל בפשטות דהא דהנתין חשוב ועדיף בעיני האישה יותר מן הממזר זהו לפי דטפי עדיף לה להינשא לנתין שאין איסורו אלא מדרבנן מלהינשא לממזר דאיסורו מה"ת והעבירה חמורה יותר בזה וק"ל, כנלפע"ד.

שוות בגדרם כ"א דכל מעלה היא בענין אחר, דמעלה זו היא דין בהגברא ובמהות האדם (ולפי האמת), ומעלה זו היא דין בדיני האדם. (ג) התם הקביעה היא לפי האמת (היינו מי באמת יותר חשוב – בעצם ומצד מהותו) והכא לפי ראות עיני האישה המתקדשת].

ובנוגע שיטת הגר"א י"ל דאזיל בהשיטה שנתנינים אסורין מדאורי"י ודלא כרש"י כ"א כהשיטה הב' שבר"ן דנתיני דכולא תלמודא אסורין מדאורי"י. ולכן ס"ל דהממזר יש לו מעלה גם הכא בסוגיין, דלהנתין אין שום מעלה עליו, וא"כ יש רק המעלה דממזר שהובאה בגמרא בהוריות. ולפיכך ס"ל דאף הכא בסוגיין הממזר חשוב טפי מנתינ'.




---

6. ולהעיר: זה יתכן לומר רק לפי ביאורנו שבהערה 5 דהא דבעיני האישה ישנה עדיפות להנתין על הממזר זהו מצד עצם הנישואין עימו. אבל לפי ביאור המקנה שביאר דהעדיפות היא מחמת שמחזרת על הוולד שיהיה כשר א"א לבאר הכי את שיטת הגר"א וטעמו דהא לפי ב' השיטות דהר"ן ימצא דאיכא מעלה בנתין על הממזר, דהא אף לפי השיטה הב' שבר"ן כל האיסור דלא תתחתן הוא אך על הנתין שהתגייר אבל אין האיסור נמשך על בניו אחריו, וא"כ גם בא"נ דהבעל עצמו אסור בלא תתחתן גם אחר גיורו, וולדו לא יהיה אסור וא"כ אף בא"נ דאיסורן דהנתינים ("בכולא תלמודא") מדאורי"י אפ"ה הכא ביחסין הנתין עדיף, וק"ל.

## ביאור במאמר "זאת חוקת"

הת' אברהם שיחי' הכהן דערען  
תלמיד בישיבה

### א.

במאמר "זאת חוקת" התשכ"ט מדבר הרבי באורך אודות השפעתו של משה רבינו לבני ישראל.

והנה בס"ד מקדים הרבי ומביא את מאמר הזהר על הפסוק בתהילים "תפילה למשה איש האלוקים", שתפילה זו של משה היא "תפילת עשיר". ושואל הרבי: אם משה רבינו אכן היה מוגדר כעשיר (ועשיר כפי הגדרתה של תורת אמת הוא, שלא זו בלבד שלא חסר לו דבר (מצב של עני), אלא אפילו בעשירות גופא הכוונה בעשיר כאן היא דווקא אדם כזה שהוא מושפע בריבוי השפע באופן שלא ניתן להחסיר ממנו כלום), א"כ מהו עניין התפילה אצלו, שעניינה של תפילה היא בקשת מילוי צרכיו של המתפלל, ואם לא היה חסר לו דבר, לשם מה היה עליו להתפלל?

ומסביר הרבי: שאמנם אכן משה לצורך עצמו לא היה זקוק להתפלל מכיוון שלא חסר לו דבר, ותפילתו הייתה למען כנסת ישראל שלהם כן חסר. ומביא ע"כ הרבי משל המובא במדרש "משל למה הדבר דומה, לשלושה שבאו למלך ליטול כו' מאת המלך כו' בא השלישי, אמר לו המלך מה אתה מבקש, אמר לו, איני מבקש על עצמי דבר, אלא מדינה פלונית היא חרבה והיא שלך, גזור שתיבנה כו' כך משה לא ביקש לעצמו אלא בשביל ישראל".

מוסיף הרבי בהמשך המאמר ומקשה: ע"פ ביאור הנ"ל שתפילתו היא למען כנסת ישראל מה נוגע כאן זה שתפילתו היא "תפילת עשיר", מדוע זה קשור לכך שהוא מתפלל למענם שמשמע שתפילתו היא מפני שהוא עשיר?

ומבאר הרבי: שישראל קאי (גם) על כנסת ישראל כפי שהיא למעלה – ספירת המלכות. וספירה זו הרי היא חסרה מהאורות שנלקחו ממנה (עניין מיעוט הירח), ובכדי להשיב לה את האורות הללו יש צורך דווקא בתפילת עשיר, שיש לו גילוי אור אין סוף וזה הדבר היחידי שיכול לבנות את ספירת המלכות באופן נצחי.

ממשיך הרבי ומקשה: א"כ מדוע יש צורך בתפילה [שתוכנה הוא בקשה מה' שימלא צרכיו], הרי משה יכל להמשיך [בדרך ברכה וציווי] את האור אין סוף מצד זה שלו עצמו

היה את זה וא"כ יכל להמשיך זה באופן של המשכה מלמעלה?

ומתריץ: שמשו רבינו רצה שהמשכה תרד בגרדי המטה ולא תהיה (רק) מצד האור. ולכן יש צורך בתפילה שעניינה עבודת המטה.

וממשיך (בס"ח) דמעלה נוספת בתפילה (על ברכה) – בנוגע דרגת האור הנמשך, דע"י התפילה נמשך תוספת גם בהאור (כדלקמן), [ועפ"ז מבאר מ"ש במאמר "תפילה למשה" התר"ס. שע"י ג' האהבות למטה (בכל לבכך ובכל נפשך ובכל מאורך), מוכן עניינם של ג' הגילויים שלמעלה וכו', עיי"ש].

## ב.

והנה לכאורה יש לעיין מדוע הוצרך לבוא הכא במאמר לביאור זה מה דע"י התפילה נעשית תוספת גם בהאור עצמו, דהנה עניין העילוי שבהאור הנמשך ע"י תפילה – מבאר הרבי בס"י – דע"י התפילה נמשך אוא"ס לא רק כפי שהוא מצד עצמו, כ"א אף כפי שהוא מצד העצמות, ולכאורה הנידון והמדובר הכא במאמר הוא אודות המשכה של משה רבינו לעם ישראל, שתהיה ספירת המלכות באופן של "בנין עדי עד", והלא בשביל עניין זה נוגע אך לומר דמשה ימשיך את דרגת האור אשר ישנה אצלו (אוא"ס מצד עצמו), וימשיך את זה ע"י תפילה שתוריד את זה בגרדי המטה, ומה נוגע ומוסיף כאן (בעצם הנידון הכא) ענין זה מה שע"י תפילה (בנוסף להמשכה בפנימיות) נמשך אור נעלה יותר?

וי"ל בזה, דבאמת ביאור זה מהווה חלק בלתי נפרד מכללות העניין והנידון במאמר דנן, וזהו חלק בלתי נפרד מגוף הביאור (ולא רק הוספה ועניין נפרד צדדי בפ"ע). והביאור בזה:

בשביל לבאר נקודה זו דהכא האוא"ס נמשך במלכות מצד גדרה היא, לא די בעצם הביאור הא' במעלת עניין התפילה מה דעניינה הוא עבודת הנבראים, והטעם: כיון שבדרך כלל זה שאומרים שע"י תפילה נמשכת ההארה בדברי המטה זהו כיוון שהתפילה ממשיכה אור שבערך לנבראים ולכן הוא יורד אליהם מצד גדרם אבל כאן שמדובר באוא"ס מה תעזור עבודת הנבראים כשהאור אינו בערכם כלל.

ובשביל שהאוא"ס יומשך בהעולם והנבראים בפנימיות יש צורך בהמשכת העצמות (היינו, המשכת אוא"ס כמו שהוא מצד העצמות), כידוע שהעצמות קשורה למלכות דווקא, כיוון ש"נעוץ תחילתן בסופן" (כמ"ש במאמר של אדמו"ר הרש"ב המובא במאמר).

1. בדוחק אפ"ל שכיון דנחית לבאר המעלה בתפילה לגבי המשכה, מבאר בדרך אגב גם מעלות שלא קשורות לגוף הענין,

אך דוחק לומר כן לפי ש(א) ישנם עוד מעלות בתפילה לגבי המשכה שלא נזכרו כאן במאמר כגון המעלה שתפילה ממשיכה רצון חדש משא"כ המשכה שממשיך דבר שכבר ישנו קודם, (ואף שמוזכר בהערה 50 הענין דרצון חדש הנמשך ע"י תפילה, זה נזכר לא בתור מעלה אלא בתור חיסרון לגבי המשכת משה כמבואר בפנים). (ב) קשה לומר שמזכיר כאן ענין שלא קשור לגוף הענין, ובפרט ע"פ הידוע דיוק רבינו במאמרים של רבותינו נשיאינו שכל ענין קשור לחברו, וק"ל.



ונמצא א"כ דההוספה בהאור היא דבר הכרחי ל"בניין עדי עד" של ספירת המלכות, שע"י שתימשך ההמשכה באופן של גדר המטה צריך שתהיה היא מצד העצמות.

וזהו בפשטות פירוש דבריו בס"י: "וזהו תפילה למשה.. ומיתוסף בהבל"ג שלו, שהבל"ג שלו יהיה לא רק כמו שהוא מצד עצמו אלא כמו שהוא מצד העצמות. ולכן בניין המלכות שנעשה ע"י האור כמו שנמשך ע"י תפילת משה הוא בניין עדי עד".

## ג.

ועפ"ז יוכן נמי מה שמביא בהערה 49: מביא שם שע"פ מה שאמרנו שההמשכה צ"ל מצד עניינה של המלכות, מוכן מה שנאמר במשל "מדינה פלונית חרבה והיא שלך", שכיוון ששרשה של המלכות הוא בפנימיות ועצמיות אוא"ס – "היא שלך", לכן זה נמשך בה מצד גדרה.

ולכאורה זהו תרתי דסתרי למש"כ בפנים המאמר:

שכותב שבכדי להמשיך במלכות מצד גדרה צ"ל עבודת המטה. ובהערה משמע שזהו מצד האור שהוא שורש המלכות (שא"כ מספיק רק המשכת משה)?

אלא שע"פ הנ"ל א"ש זה בפשיטות וליכא סתירה, דבהערה מדבר הרבי בנוגע לאוא"ס כפי שהוא מצד העצמות, דהוא שורשה של המלכות, אלא שבכדי להגיע אליו לא מספיק שמשה ימשיך, כי זהו רק אוא"ס, ולכן צ"ל עבודת המטה שהיא מוסיפה בההמשכה דמשה שתהיה לא רק כמו שהיא מצד עצמה, אלא מצד העצמות, וק"ל.



## בעניין שוה כסף ככסף לשיטת התוס'

הת' ישראל דוד שיחי' העבט

### א.

איתא במשנה (ריש מסכתין) „האישה נקנית בשלושה דרכים... בכסף בשטר ובביאה... בכסף בית שמאי אומרים שדינר ובשוה דינר ובית הל' אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה וכמה היא פרוטה אחד ממשונה באיסר האיטלקי...”

המשנה מדברת על מצוות הקידושין שעל האדם לקדש את אשתו לקנותה לו לאישה ויש שלושה דרכים לעשות זאת ע"י כסף, ע"י שטר או ע"י ביאה. ומביאה המשנה מחוקת בין בית שמאי ובית הלל מהו עניין קידושי כסף, בית שמאי אומרים כסף לקידושי אישה זהו דינר ודבר השווה דינר<sup>2</sup> ולדעת בית הלל כסף זהו כשווי בכל התורה פרוטה ויכול לקדש גם בדבר ששוה פרוטה.

והנה תוס' (ד"ה בפרוטה ובשוה פרוטה) מקשה וז"ל „תימה דלא הוה ליה למתני אלא בשוה פרוטה.. „ כלומר באם ישנה אפשרות לקנות את האישה בשוה כסף בשוה פרוטה מדוע לשון המשנה „בדינר ובשוה דינר בפרוטה ובשוה פרוטה” היה אפשר לכתוב רק שוה דינר, שוה פרוטה והיינו מבינים מכך שוודאי בפרוטה עצמה כסף עצמו שייך לקדש? ומביא על כך ראיה ממשנה בפרק הזהב (נ"ה). שהלשון שם „האישה מתקדשת בשוה פרוטה” ולא כותב בפרוטה ובשוה פרוטה.

ומתריך „משום דתנא כאן בכסף מפרש באיזה כסף, דינר לב"ש ופרוטה לב"ה ולפי שלא נטעה לומר כסף דווקא ולא שוה כסף כדיליף קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ביה כסף מפרש שוה כסף...”

ולכאורה פירוש דבריו הוא שכיון שהמשנה כותבת שהאישה נקנית בכסף אז רוצים לבאר קודם מהו כסף, לפי ב"ש בדינר ולפי ב"ה פרוטה, שזהו כסף האמור בתורה. ומכיון שהלימוד כסף בקידושין הוא ממקום בתורה (קניית השדה מעפרון) ושם משתמשים בלשון כסף, היה מקום לטעות שאין שוה כסף ככסף ולא ניתן לקדש אישה ע"י שוה כסף, וע"כ באה המשנה ואומרת גם בשוה כסף, בשוה דינר ובשוה פרוטה.

1. עיין בגמ' ע"ב האם זהו לשון זכר או נקבה.

2. עיין בגמרא מהו עניין דינר. וראה בתוס' הראש ויש להאריך ואכ"מ.

ונראה מדבריו שאין ברור אם שוה כסף ככסף אשר ע"כ היה לנו מקום לטעות שאע"פ שכתוב כסף לאו דווקא שמדובר גם בשוה כסף ולא היינו משליכים מכסף לשוה כסף ולכן יש צורך לבאר שגם שוה כסף בכלל כסף הניתן לקדש בו.

ולכאורה יש להקשות שני שאלות כלליות בביאור זה של תוס' –

א. אם באמת כקושיית התוס' ניתן לכתוב שוה כסף ומזה היינו למדים גם על כסף (כמובא בפרק הזהב) מדוע באמת המשנה שמביאה את שלושת הדרכים שבהם האישה נקנית כותבת כסף ולא שוה כסף? שהרי רק בגלל זה נזקקת המשנה לבאר בפרוטה ובשוה פרוטה, שהמשנה הייתה כותבת רק שוה כסף וב"ה אומרים בשוה פרוטה? וממ"נ אם מוכרחים לכתוב גם הכסף עצמו אז מהי קושיית התוס' מדוע נכתב פרוטה?

ב. אם אכן יש מקום לטעות שכאשר כתוב כסף זהו דווקא כסף ולא שוה כסף מניין א"כ לוקחת המשנה שאכן שוה כסף ככסף? כי באם זהו עניין פשוט ששוה כסף ככסף מדוע שיהיה מקום לטעות בדבר?

## ב.

והנה ממשיך התוס' להקשות „וא"ת ומנא לן דשוה כסף ככסף“, מהיכן אכן נלקח בפשטות ששוה כסף ככסף בקידושין שהרי בדיני עבד עברי ופדיון הבן והקדש שנפדים בכסף יש לימודים מיוחדים ששוה כסף ככסף („ישיב“ לרבות שוה כסף בעבד עברי ולימוד כלל ופרט וכלל בפדיון הבן והקדש) אם כן מניין הפשיטו בקידושין ששוה כסף ככסף דמי?

ומתרץ התוס' „וי"ל דילפינן מעבד עברי...“ כומר שאחרי שהתורה לימדה בעבד עברי שוה כסף ככסף עושים בניין אב על כל התורה כולה ששוה כסף ככסף.

ומקשה „והא גבי נזיקין נמי כתב קרא כסף ישיב לבעליו ודרשינן. ישיב לרבות שוה כסף ככסף וא"כ הווי נזיקין ועבד עברי שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. .“ דהיינו כיון שיש עוד לימוד ללמד ששוה כסף ככסף אם כן כבר לא ניתן ללמוד בנין אב לכל התורה כולה כהכלל כל שני כתובים כתובים הבאים כאחד אין מלמדין?

ומתרץ „ויש לומר, דתרוייהו צריכי דאי כתב עבד עברי גרידא, לא מצי למילף נזיקין מיניה לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לעניין מיטב וסד"א נמי כסף דווקא ולא שווי להכי איצטריך כסף ישיב גבי נזיקין וגבי ע"ע איצטריך נמי קרא דלא מצי יליף מנזיקין דהוה אמינא עבד דומיא דנזיקין ואם מיקני בקרקע ליבעי מיטב לכך איצטריך תרוייהו אי נמי י"ל אי כתב בעבד הוה אמינא דדין הוא שנקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי" בשוה כסף כדי שלא יטמע בין העובדי כוכבים אבל גבי נזיקין דלא שייך למימר כך לא אמרינן הכי ואי כתב בנזיקין גרידא לא מצי למילף עבד מיניה דס"ד דלא יהיה שווה כסף ככסף בעבד לפי שגם הוא גרם לו למיכר על שנשא ונתן בפירות שביעית וכו' יוסי בר' חנינא דלקמן (דף כ.) וס"ד דנחמיר עליו לומר דווקא כסף ולא שוויו“.

כלומר ישנם שני צריכות שאפשר ללמוד בכל אחת שמצריך לכתוב בשניהם:

צריכותא א – שבאם היה ריבוי שוה כסף ככסף רק בעבד עברי היינו יכולים ללמוד על כל התורה כולה אבל לא על נזיקין מכיון שבדין תשלומי נזיקין ישנו דין שחייב לשלם מן המיטב ולא כל דבר אפשרי לשלם בו כך היה אפשר לומר שגם בכסף ניתן לשלם רק כסף ולא שוה כסף לכן מביא לימוד מיוחד גם בדיני תשלומי נזיקין.

ואם היה כתוב רק בנזיקין היה אפשר ללמוד על כל התורה כולה אבל לא בעבד עברי כיון שאם היינו לומדים עבד עברי מנזקין היינו לומדים כל דיני עבד עברי מנזקין והיינו חושבים שכאשר העבד נקנה בקרקע הקרקע צריכה להיות ממיטב שדהו כמו בנזיקין לפיכך כתב גם בעבד עברי כדי לא ללמוד דיני עבד עברי מגיני נזיקין.

צריכותא ב – באם היה ריבוי שוה כסף רק בעבד עברי היינו אומרים שהקילו עליו שיכול להיפדות גם בשוה כסף כדי שלא יטמע בין עובדי ע"ז אבל בנזיקין<sup>3</sup> שאין עניין זה לא יקלו עליו לכן נכתב גם בנזיקין ללמדנו שריבוי זה ששוה כסף ככסף הוא בכל דין גם כאשר אין בו קולא זו.

ובאם היה כתוב רק בנזיקין לא היינו יכולים ללמוד בעבד עברי כיון שהיה אפשר לומר שכיון שהוא גרם לעצמו להימכר (שנשא ונתן בפירות שביעית) אז נחמיר עליו ונאמר שהוא לא יכול להיפדות בשוה כסף אלא רק בכסף ע"כ כתבו גם בעבד עברי ללמדנו שגם בו יש נה האפשרות להיפדות בשוה כסף.<sup>4</sup>

ולכאורה נראה משיטת התוס' בזה שדין שוה כסף ככסף לא נלמד מסברה אלא נדרש פסוק מפורש ללמד שדין שוה כסף ככסף.

## ג.

והנה הר"ן<sup>5</sup> (ד"ה בית שמאי) סובר שדין שוה כסף ככסף נלמד מסברה וז"ל „ . אבל גבי קידושין כיון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשוה כסף לא צריך קרא לריבויי אית לן דכל כה"ג שוה כסף ככסף הוא . .”

דהיינו שוודאי כאשר אדם מוכן לקבל שוה כסף זהו נחשב כסף ולא צריך שום לימוד לכך, וזה שבדינים מסויימים כגון עבד עברי ונזיקין יש פסוקים שמרבים ומלמדים ששוה כסף ככסף זה נזקק לדינים אלו כיון שיש סברא להחמיר בדינים אלו וכל אחד וטעמו הוא עי"ש בר"ן.

3. וכן לכאורה בכל התורה כולה.

4. ולכאורה נראה שיש כמה נפק"מ בין שני הצריכות ואחד מהם מניין לומדים דין שוה כסף בכל התורה כולה? לפי הצריכותא הראשון לומדים מעבד עברי (או לכל הפחות משניהם) אבל לפי הצריכותא השני א"א ללמוד מעבד עברי ולומדים זאת מנזיקין. ועוד יתבאר בגוף ההערה החילוקים בין שני הצריכות.

5. וזהו בכללות שיטת רוב הראשונים.

ונראה שיש מחלוקת בין הר"ן והתוס', האם ניתן לומר מסבר ששוה כסף ככסף, לפי התוס' זהו דבר שלא נלמד מסברא וע"כ נדרשים לפסוק ע"מ ללמוד דין זה ולפי הר"ן זהו דבר פשוט הנלמד מסברא,

ולכאורה יש להבין סברות המחלוקת?

ועוד יש להקשות על שיטת התוס' כקושיית המהרש"א שבאם יש נתינת מקום להחמיר בעבד עברי ובנזיקין שאין שוה כסף ככסף (החלק הראשון בצריכותא הראשון חומרת מיטב בנזיקין והחלק השני בצריכותא השנייה חומרא בעבד עברי שהוא גרם לו להימכר) מדוע אם כן לא סובר כשיטת הר"ן שמסברא שוה כסף ככסף ורק במקומות שיש סברא להחמיר מביאה התורה פסוק ללמוד דין זה?

#### ד.

והנה יש להקשות בכללות התוס' עצמו.

דהנה לכאורה יש סתירה מתחילת התוס' לסופו, שמתחילת התוס' משמע ששוה כסף הרי הוא ככסף בפשיטות שהיה רק מקום לטעות ששוה כסף לאו ככסף והמשנה שוללת זאת.

ומסוף התוס' משמע ששוה כסף לאו ככסף ורק מפסוק לומדים ששוה כסף ככסף?

וביותר נראה סתירה זו משני הצריכותות שמביא התוס', לפי הצריכותא הראשונה בתוס' נראה שבפשיטות אפשר לומר בכל התורה כולה שוה כסף ככסף אך במקומות מסויימים יש בעיה ללמוד אותם, (עבד עברי כדי שלא נלמד דינו מנזיקין, ונזיקין כי יש בו חומרא של מיטב).

אך לפי הצריכותא השנייה נראה שהפשיטות ששוה כסף הוא לא ככסף וזה שכתוב בתורה ששוה כסף ככסף זה רק בדינים מסויימים שהקילו בהם (בעבד עברי כדי שלא יטמע).

ונראה לכאורה שיש שתי גישות לתוס', לפי גישה אחת הפשיטות ששוה כסף הוא ככסף ולפי גישה אחרת שוה כסף לאו ככסף?

#### ה.

ולביאור הדברים הנה יש להקדים:

בלקו"ש (ח"ט שיחה ג לפרשת תצא) מביא הרבי שישנם שני לימודים בגמרא מהיכן

6. ד"ה 'בר"ה בפרוטה' בסופו.

7. והנה רבו דברי הראשונים והאחרונים בסוגיא זו ואכ"מ להאריך בדבריהם.

לומדים קידושי כסף, לפי לימוד אחד לומדים זאת בגזרה שוה מקנית שדה המכפלה מעפרון ע"י אברהם כתיב בקידושין „כי יקח איש אישה”<sup>8</sup> וכתוב בקניין השדה מעפרון „נתתי כסף השדה קח ממני”<sup>9</sup> ילפינן קיחה קיחה, מה קיחה האמורה בשדה עפרון בכסף גם קיחה האמורה בקידושין זהו בכסף.

לפי לימוד שני לומדים זאת מפסוק הנאמר באמה עברייה, כתיב באמה עברייה „ויצאה חינם אין כסף”<sup>10</sup> אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב, כלומר שאם יוצאת מאביה ע"י קידושין האב מקבל כסף קידושיה, משמע שקידושין מתבצעים ע"י כסף.

ומסביר הרבי שישנו חילוק בגדר קנין כסף בקידושין אם לומדים זאת בגזירה שוה משדה עפרון או מהפסוק ויצאה חנם אין כסף.

ולהסביר זה מביא הרבי חקירה בנוגע לקידושי כסף של הגאון הרגטשובי<sup>11</sup>, אם העילה הוא הקנין וע"י מתקדשת או להיפך העילה היא הקידושין וע"י היא קונה הדבר” כלומר האם ע"י שהיא קונה את הכסף חל הקידושין או שע"י שהיא מתקדשת בכסף זה ע"כ היא קונה את הכסף?

ומביא הוכחות לכל אחד משני הצדדים:

הוכחה לאופן הראשון שע"י הקנין נפעל הקידושין הוא מהדין שאם אדם נתן לאישה כסף בתורת קידושין ואז התחרט תוך כדי דיבור ואמר שהכסף בתורת מתנה אין שומעין לו וחוששין לקידושין אבל אם התחרט תוך כדי דיבור מנתינת הכסף היא לא מקודשת וההבדל הוא מכיון שע"י הקנין נפעל הקידושין לכן אם היא קנתה את הכסף א"א לבטל את הקידושין אבל אם מבטל לגמרי את קנין הכסף ממילא הקידושין לא חלים.

וההוכחה לאופן השני שע"י הקידושין היא קונה את הכסף זהו מהדין שאם הייתה עומדת ברשות הרבים וזרק לה כסף קידושין אם זה קרוב לה אז היא מקודשת וזהו אף שלא קנתה את הכסף כי מעשה הקידושין חלים גם ללא קנין הכסף וע"י שהיא התקדשה בכסף הזה ממילא היא קונה גם את הכסף.

ומביא הרבי שהחילוק בין שני האופנים הוא תלוי מאיפה לומדים את דין קידושי כסף, אם לומדים זאת מהפסוק „כי יקח איש אישה” שבפסוק זה עיקר ההדגשה היא על פעולת נתינת הכסף של האיש מובן שהעיקר הוא מעשה הקידושין, וע"י זה האישה קונה את הכסף.

ואם לומדים מהפסוק „ויצאה חינם אין כסף” ששם ההדגשה היא על קבלת הכסף ע"י האישה/האב מובן שעיקר העניין הוא קנין הכסף ע"י האישה וע"י שהיא קונה את הכסף

8. דברים כד, א.

9. בראשית כג, יג.

10. משפטים כא, יא.

11. שו"ת צפע"נ דרוינסק ח"א ס"ט.

הנה ע"י זה חל מעשה הקידושין.

ו.

והנה לבאר את צדדי החקירה ביתר ביאור:

ישנם שני אופנים להסתכל על מעשה נתינת הכסף של הבעל לאישה. יש אפשרות לומר שהבעל נותן לאישה כסף בתורת קנייה רגילה על מנת שתיקנה לו בכסף זה לאישה שזהו עניין הקידושין דהיינו שמביא לה את הכסף בתורת ממון ע"מ לקנות אותה לו לאישה.

ויש אפשרות להסביר התורה אמרה „כי יקח איש אישה” התורה אומרת לאדם לעשות מעשה ליקוחין באישה ואין ברור עושים מעשה ליקוחין זה והגמרא לומדת ג"ש משדה עפרון שזה בכסף, דהיינו שע"י שאדם מביא כסף לאישה הוא לא מביא לה את זה בתורת ממון אלא מקיים בזה מעשה ליקוחין שאומרת התורה שעל האדם לעשות. וכשבאים לברר למי שייך הכסף אז אומרים שזה שייך לאישה כי היא התקדשה לו בכסף זה אבל לא שע"י שהיא קונה את הכסף היא מתקדשת אלא בנתנת הכסף מתקיים מעשה ליקוחין/קידושין באישה.

וזה תלוי מניין לומדים את דין כסף, שבלמוד של „ויצאה חינם אין כסף” שהעיקר הווא על הקבלה של האישה מובן שע"י קבלת האישה את הכסף שזה נעשה ע"י שקונה את הכסף אז נפעל מעשה קידושין, ובאם לומדים דין קידושין מן הפסוק „כי יקח איש אישה” ששם ההדגשה הוא מעשה הבעל מובן שכביכול לא נוגע פה האישה אלא מעשה הקידושין של הבעל שנעשה ע"י כסף וממילא לא ע"י קניית הכסף נפעל הקידושין אלא ע"י עצם נתינת הכסף, וזה מוכח מהדין שזרק לה את הכסף ברשות הרבים, אם קרוב לה מקודשת כי מעשה ליקוחין של איש ע"י כסף יש פה, אע"פ שלא קנתה את הכסף.

ומובן משני הצדדים האלו שיש הבדל בגדר קניין כסף ועל משמעות המושג כסף ושוה כסף בקידושין.

אם נאמר כפי האופן הראשון שע"י הקניין נפעל הקידושין מובן שכאן נוגע מאוד דעת האישה וצריך להתחשב בדעת האישה איך היא מתייחסת לזה, ואיך היא מקבלת את זה כי רק ע"י הקניין שלה נפעל הקידושין, ובאם מתרצית יפעל הקידושין.

אבל אם נאמר כפי האופן השני שע"י הקידושין נפעל הקניין אין זה משנה כיצד האישה מקבלת את זה ולכן אין שום הבדל וממילא יש מקום לומר שכיון שכתוב כסף יש מקום לטעות שזהו דווקא כסף ואין להשליך מדין שוה כסף ככסף וע"ז באה התורה ומגלה באופו של גילוי מילתא שכל מקום שכתוב כסף בתורה הרי שוה כסף בכלל ויכול לקדש אישה בשוה כסף.

ז.

ואם מבנים זאת אפשר לומר שזהו ההבדל בין שתי הגישות לשוה כסף אם הוא ככסף או לאו. שיטת הר"ן ותוס'

ועוד יותר יש לומר שזהו שני שיטות בתוס' עצמו דהנה הפני יהושע<sup>12</sup> סובר שיש מחלוקת בין רש"י לתוס' האם למדים משני הפסוקים או מפסוק אחד, לפי רש"י למדין זאת מפסוק אחד או „כי יקח" או „ויצאה חינם" אך לפי שיטת התוס' לומדים זאת משני הפסוקים.

ואם למדים זאת משני הפסוקים א"א להכריע כצד אחד משני הצדדים ע"כ תוס' בדבריו כותב לפי שני הצדדים, שיש גם לצד לומר ששוה כסף מסברא וגם לצד לבוא ולומר ששוה כסף לאו ככסף מסברא וצריכים פסוק.

ולכן מביא ב' הצריכותות. ובזה מתורץ קושיית המהרש"א.

אך אם לעומת זאת אפשר לומר שהר"ן לומד מפסוק אחד וע"כ כותב בפשיטות ששוה כסף ככסף מסברא ולא נזקקים לפסוק.

ויש להאריך בכל זה ובשיטת התוס' הנראית בכל הסוגיות ועוד חזון למועד.



12. דף ד ע"ב ד"ה 'ולתנא דמייתי'.





## טלטול מן הצד לצורך מקום המוקצה

הת' מנחם מענדל שיחי' הרצל

מתלמידי ישיבת תורת"ל 770

הלומדים לע"ע ע"י הציון הק'

### א.

בשו"ע סי' ש"א מתיר אדה"ז להפוך את המת ממיטה למיטה, רק כאשר זהו לצורך דבר המותר, כגון שצריך שכהנים יוכלו לשבת בבית. ומחדש דין חדש שלא נאמר בשו"ע המחבר: "ואם אין לו מיטה אחרת יכול לטלטלו במיטה זו, כיוון שאי אפשר לנערה להפיל אותו מעליה לארץ, שהרי שוב לא יוכל לטלטלו בטלטול מן הצד".

והנה בנוסף לעצם חידושו של אדה"ז, שהרי דין זה לא הוזכר בפוסקים, יש לתמוה על עצם טעם ההיתר, ובהקדים:

בגמרא הובאו כמה דוגמאות ל'טלטול לצורך ההיתר', כאשר יש לאדם מעות על הכר ורוצה להשתמש בכר, יכול ליטול את הכר בידיו ולהשתמש בו אע"פ שהמעות מיטלטלות על ידי זה. וכן אם רוצה להשתמש במקום עליו מונח הכר, הרי זה נקרא דבר היתר, אבל אז יכול אפילו לקחת את הכר בידיו למקום אחר, כיוון שאילו היה עליו חובה לנער את המעות במקומם, לא הייתה לו שום תועלת של היתר מלקיחת הכר, כי על אותו מקום היה מוקצה, מצב זה נקרא "אי אפשר לנער", ובמקרה כזה יכול לעשות כרצונו.

אם כן, כאשר אי אפשר לנער כי זקוק למקומו, מדוע מעיקרא בכלל הצריכו להפוך ממיטה למיטה אחרת, הרי הוא לא ירוויח שום דבר אם ינערו במקומו זה, ועליו לנער ממקום למקום, ואם בכל זאת הפוסקים והגמרא לא כתבו היתר זה יש לעיין בזה גופא מדוע, ובעיקר, מדוע אדה"ז כתב דין זה אבל הדגיש וסייג שזהו רק אם אין לו מיטה אחרת? וטעמו ג"כ טעם מיוחד "שהרי שוב לא יוכל לטלטלו בטלטול מן הצד"?

אלא שיש לומר בדא"פ, שכאן זהו דין אחר שאינו נכתב בגמרא אלא בראשונים. ועל כן חלקו האחרונים מהי משמעותו של היתר זה, רבינו ירוחם היה הראשון שכתב, שלצורך כהנים וכיו"ב הרי זה נקרא טלטול לצורך דבר המותר. והנה, החידוש הגדול בדבריו הוא, שלא רק לצורך שימוש במקום ההיתר שעליו מונח האיסור נקרא לצורך דבר המותר, אלא אפי' לצורך שימוש במקומו של דבר האיסור עצמו, שלכאורה יש להשוותו לצורך שימוש היתר בדבר האיסור (כגון שימוש באור הנר במקום אחר) שלשיטת רוב הראשונים הרי הוא

אסור, ומ"מ רבינו ירוחם התירו.

ועל כן למד הט"ז בסימן ש"ח שכאשר יש לאדם קליפין ועצמות על השלחן שהם מוקצה – יכול להסירם על ידי שדוחפם בסכינו כי הוא צריך את מקום האיסור ומטלטלו על ידי דבר היתר, וכ"פ להלכה המשנ"ב. אולם אדה"ז (בקו"א ג סי' רנ"ט) כותב שאי"ז אלא יד ארוכה שהרי אין לו צורך בהיתר והאיסור לא מונח על ההיתר ולכן אוסר זאת.

ומשום זה ראיתי השואלים על אדה"ז שאם אינו מקבל את שיטת הט"ז בהבנתו את רבינו ירוחם, הרי שאינו מקבל את שיטתו של רבינו ירוחם בכלל, ומדוע פוסק כמותו בדין טלטול מת לצורך מקום המת?

וי"ל שעל ידי זה מבאר אדה"ז מדוע בדין 'מת' התירה הגמרא ניעור ממיטה למיטה בלבד. שמכיוון שכאן כל ההיתר הוא לצורך מקום האיסור בלבד, הרי שאין כל יכולת לטלטלו על ידי דבר המותר כי אין לו שום שימוש בדבר המותר בטלטולו, ולכן התירה הגמרא ניעור ממיטה למיטה בלבד עד שיגיע ליציאה, כי כל מיטה שהמת עליה היא מקומו של המת עכשיו, וכאשר הוא צריך את מקומו של המת (דבר המותר) יכול לנערו למיטה אחרת בלבד, כי רק ניעור הותר בשביל דבר המותר כאשר יכול לנער.

אולם כאשר צריך את מקום ההיתר שעליו מונח האיסור, אז אינו יכול לנער, דהניעור לא יועיל ומוטב לו לא לנער מאשר לנער, ולכן התירו לו לטלטל את ההיתר בידיים. ואין שום עניין לחייב אותו לנערו למיטה אחרת כי איזה צורך יש לו במיטה האחרת, בשעה שהוא זקוק למקום המיטה הזו.

ולכן המקום היחיד שאינו יכול לנער כאשר צריך את מקום המת הוא, כאשר אם ינערו לרצפה לא ירוויח כלום, כי "שוב לא יוכל לטלטלו בטלטול מן הצד", ובמקרה כזה בלבד התירו לו חכמים לטלטלו על ידי המיטה עצמה בלבד, כמו ב'אבן על פי חבית'.

## ב.

### טלטול אבנים לביהכ"ס קבוע

בסימן שי"ב בנוגע לטלטול אבנים לבית הכיסא כותב אדה"ז שאי אפשר לייחד אבנים לקנח בהם לשבת אחת, והוא על פי דברי המג"א (החולק על הש"ג) שמיד כשמסיים לקנח בהם משליכם (וא"כ כאשר משתמש בהם הוא איננו משתמש ב'כלי' אלא בדבר העומד להיזרק), ולכן מחייב לייחדם לקינוח לעולם דהיינו לעשותם כלי לזה.

אח"כ מביא דין נוסף שמי שיש לו ביהכ"ס סמוך לביתו שרק הוא הולך לשם, "אסור לו להכניס אבנים לשם בשבת אא"כ היו עומדים ומוכנים לכך מפני שיה לו להזמין שם מאתמול שהרי מאתמול יודע שבוודאי יפנה שם בשבת", כלומר שאדם שבטוח שיש לו ביהכ"ס קרוב חייב להזמין אבנים לשימושו מאתמול שהרי אין סיבה שיעשה זאת דווקא

בשבת שבוודאי יישארו לו שם, ולכן יכול להשתמש בשבת רק באבנים שהוכנו לכך, ולשיטת אדה"ז אלו אבנים שיוחדו לכך לעולם.

אלא שלכאורה לפי אדה"ז אין שום יכולת לייחד אבנים לקינוח בהם לשבת בלבד, ולכן ראיתי שיש שכתבו שיהודי זה צריך לייחד אבנים לעולם ולהכניסם לביהכנ"ס כבר מע"ש ואם לא ייחדם לעולם אינו יכול להשתמש בהם בשבת.

אך לכאורה לפי"ז מה יעשה אם לא הזמין אבנים מאתמול ואין לו אבנים המוזמנים לכך בשבת? ועוד ועיקר לשונו של אדה"ז "א"כ מוכנים ועומדים לכך מפני שהיה לו להזמין מאתמול" הרי שבעצם נכתב כך "אם לא ייחד אבנים לעולם מע"ש אינו יכול לקחת לביהכנ"ס אלא אבנים שייחד לעולם מע"ש", והרי לכאורה אין טעם בגזירה זו, ומה עם 'כבוד הבריות' המתיר לאדם היתר מוקצה בכל פעם בה הוא זקוק לבית הכיסא?

אלא יובן זה על פי לשונו של אדה"ז במהדר"ב בסי' ג': " והתירו להכניס לבית הכסא אבנים דקים הרבה עד כמלא היד לקנח בהן בזה אחר זה עד שיצא האחרון נקי ושוב אסור לקנח בהם יותר בשבת", מכאן רואים נקודה מעניינת שהיתר מוקצה לקנח, שונה מהיתר מוקצה בשביל להכניס האבנים לבית הכיסא, שהרי כדי לקנח התירו לטלטל את האבנים עד שיצא האחרון נקי בלבד, ולהכניס לבית הכיסא (שזהו משוער בלבד) התירו כמות שונה והרבה יותר גדולה.

אם כן ישנם שני היתרים בדין כבוד הבריות: א. להכניס אבנים לביהכנ"ס בשבת בכמות גדולה. ב. להשתמש ולטלטל אבנים אלו עד שיצא האחרון נקי ומכאן ואילך הם מוקצים.

ולפי"ז אפשר לומר, שכאשר האדם לא הכניס את האבנים מאתמול לא התירו לו להכניסם לשם בשבת, אבל אילו היו מוזמנים שם מאתמול, כלומר מונחים שם בלבד אפי' שאינם כלי ממש, בכל זאת הרי התירו לאדם את דיני המוקצה בשביל לקנח, ולכן אם האדם לא הכניס אבנים לביהכנ"ס הקבוע שלו, שאין כל חשש שיצטרך להכניס אותם בשבת, אסור לו לקנח אלא באבנים שהם 'כלים' ממש, או שילך לביהכנ"ס אחר ושם יוכל להכניס אבנים לקנח בהם, שהרי היתר מוקצה כאן הוא היתר שונה לחלוטין, ורבנן יכולים לגזור על אדם כדי שלא יתנהג כך להבא.



## בעניין חידוש חכמים בתיקון הדעות

הנ"ל

### א.

בהלכות דעות להרמב"ם<sup>1</sup>, מבאר הרמב"ם את ההלכות כיצד על האדם להתנהג בחיי היום-יום בדעותיו, רגשותיו ותכונות נפשו. ומבאר בארוכה כי הדרך האמצעית "היא דרך ה' ועליה ה' ציווה בתורתו והלכת בדרכיו". אולם, בה גופא ישנם "דרכי חסידות", להרחיק עצמו מעט מהמוצע אל קצה אחד כדי לעשות לפנים משורת הדין – אך גם זה בדרך האמצע, דרך ה'.

והנה צריך להבין, בפ"א, בין הביאורים על דרך המיצוע ולפנים משורת הדין שבה כותב הרמב"ם "מי שיתרחק מגובה הלב עד קצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד .. ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם". ולעו"ז בפ"ב ה"ג כותב הרמב"ם במפורש "יש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהם בכינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב שאין דרך הטובה שיהיה עניו בלבד אלא שפל רוח" ולכאורה זו סתירה ברורה בדברי הרמב"ם שבפ"א כתב שדרך המיצוע בעניין זה היא דרך החכמה ובפ"ב כותב שאין זו דרך טובה כלל?<sup>2</sup>

ובכלל זה צ"ל מדוע הרמב"ם מסביר חובת התרחקות עצומה זו רק בפ"ב ולא מביאה כבר בפ"א היכן שכבר מזכיר עניין זה?

כמו"כ צ"ל כפילות לשון הרמב"ם, שבפ"א ה"ד כותב "ולא יהיה מהולל ושוחק ולא עצב ואונן אלא שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות", ובפ"ב ה"ז כותב הרמב"ם שוב "לא יהיה אדם בעל שחוק ומהתלות ולא עצב ואונן אלא שמח" ובהמשך "אלא מקבל כל האדם בסבר פנים יפות". מדוע כופל הרמב"ם הלכה זו? וכן מדוע בפ"ב מחלק בין סבר פנים יפות לשמחה בשונה מפ"א שם לא חילק ביניהם?

### ב.

ויש לומר בדא"פ, שהתירוץ עכ"ז יובן ע"פ ההבדל העיקרי בין פ"א לפ"ב, ומטרת

1. פרקים א-ב

2. וכבר דרשו בשאלה זו רבים החל מהלחם משנה עצמו וכן שאר מפרשי הרמב"ם, ונבאר בדא"פ באופן נוסף כדלקמן בפנים.

החילוק ביניהם:

בפ"א מבאר הרמב"ם, שהליכה בדרך המיצוע היא מצווה מדאורייתא "והלכת בדרכיו". משא"כ בפרק ב' ההוראות הן מדרבנן. ולכן נקט הרמב"ם בכל הציוויים את השם "החכמים". לדוג' בהלכה ג: "ויש דעות שאסור לנהוג בכינונית.. ולפיכך ציווי חכמים מאד מאד הוי שפל רוח .. וכן הכעס מידה רעה .. אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד ע"ז", וכן בהלכה ד: "לעולם ירבה אדם בשתיקה .. ועל זה ציווי חכמים ואמרו כל המרבה בדברים מביא חטא", ובהלכה ז (הנ"ל) "לא יהא אדם בעל שחוק ומהתלות .. כך אמרו חכמים שחוק וקלות ראש מרגילים לערווה".

א"כ החלוקה ברורה, בפ"א מדאורייתא המצווה היא ללכת בדרך המיצוע. אולם בפ"ב מביא הרמב"ם שמדרבנן ישנם עניינים בהם החובה היא ללכת בדרך קיצונית לצד זה או לצד אחר.

### ג.

אך בזה צריך ביאור מה ראו חכמים להוסיף על דברי התורה או לחזור עליהם? הנה דבר זה יובן בפשטות לפי תחילת פ"ב, שם מבאר הרמב"ם את עניין חולי הנפשות, אשר תקנתם היא ש"ילכו אצל רופאי הנפשות והם החכמים" והם ירפאו אותם ע"י שיאמרו להם באיזו דרך חובה "להקציץ" ע"מ שבסופו של תהליך יתרפאו ממחלתם. ולאחר מכן כל שאר הפרק הוא המשך של עניין זה, דהיינו פירוט הוראת רופאי הנפשות – החכמים – שהורו כיצד כל יהודי צריך להתנהג במחלות נפוצות כגון כעס וגאווה, וע"כ הוסיפו בהם חומרא וכן בשאר העניינים שאמרו לחזק או להחליש.

ולפ"ז יובן הכל בפשטות.

(אולם ע"צ"ע מהו החידוש הגדול בחזרה על דברי התורה לקבל כל אדם בספ"י?)



## ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם

הת' אריה לייב שיחי' וואלף  
תלמיד בישיבה

### א.

במאמר ד"ה באתי לגני התש"מי השייך לשנה זו, חוזר הרבי – כרגיל במאמרים אלו – על המבואר במאמר של הרבי הרי"צ משנת השי"ת עד לפרק הנוגע לשנה זו.

ומבאר שלאחר חטא עץ הדעת וכל החטאים שגרמו להסתלקות השכינה, הנה אח"כ עמדו כמה צדיקים ופעלו להשיב את השכינה למטה, והאחרון שגמר להמשיך השכינה, היה משה רבנו בשעת מתן תורה ובעיקר (בקביעות ובגילוי) ע"י עשיית המשכן.

וממשיך, שבפסוק בו כתובה המצווה של עשיית המשכן, הנה לאחר המילים "ועשו לי מקדש" ממשיך הכתוב "ושכנתי בתוכם". וכידועה דרשת רז"ל על הפסוק "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם – בתוך כל אחד ואחד מישראל". דהיינו שעבודה זו של המשכת השכינה למטה, הנה נוסף על מה שנמשך ע"י המשכן, תלוי זה ג"כ בעבודת כל אחד ואחד ע"י העבודה באתכפיא סטרא אחרא ואתהפכא סט"א שעי"ז בונה המשכן בתוכו, ופועל המשכת השכינה למטה. שזהו ג"כ מה שהמשכן היה מעצמי שיטים לרמז על עבודה זו של אתהפכא משטות דלעומת זה לשטות דקדושה.

לאחר מכן ממשיך הרבי באות ב' וזלה"ק:

"והנה מכיוון שהתורה היא נצחית, הרי מובן, שעניין זה (ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם) הוא נצחי במשך כל הדורות, גם בזמן הגלות, כאשר מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, שגם אז ישנם (ברוחניות) כל ההוראות והמצוות (דכתיב בהו' וחי בהם) התלויות במשכן ומקדש".

### ב.

ולכאורה צריך להבין:

לבד זאת שפרט זה שהעבודה של "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" איננה רק בניין משכן

גשמי, אלא גם עבודה רוחנית בנפשו של כל אחד ואחד מישראל מבואר בריבוי מקומות, הנה, במאמר זה גופא בתחילתו (אות א') מבואר מהי העבודה הפרטית של כל יהודי שעל ידה ממשיך השכינה למטה, דע"י אתכפיא ס"א וכו'.

ומאחר שזו עבודה שקשורה בנפש האיש הישראלי, ושייכת לעולם פרטי דכאו"א בכל מעמד ומצב שהוא, אין לכאורה שום סיבה שיתבטל ענין זה ע"י חורבן גשמי וכיו"ב. ומדוע צריך הרבי להוסיף (ולכאורה לחזור שוב ע"כ) שגם בזמננו שייכת עבודה זו?

ואולי אפ"ל, שאם כל היסוד לעבודה היה על סמך מה שכתוב בפסוק "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" היה יכול יהודי לטעות ולחשוב (ע"פ היסוד שהנחיל רבינו בריבוי מקומות? שלהיות ותורתנו תורה אחת היא, פירושים רבים הנסובים על פסוק אחד מוכרחים להיות קשורים זה לזה), ששני העניינים שבפסוק – הפירוש הפשוט שהולך על בניית המשכן הגשמי והפירוש הפנימי שהולך על העבודה הרוחנית בנפש האדם – תלויים אחד בשני. כך שאם המשכן הגשמי אינו עומד על תילו, הנה אין מקום ג"כ לעבודה הרוחנית.

וע"ז מוסיף ומדגיש הרבי באות ב', שמכיוון שהתורה היא נצחית, הנה בוודאי מוכרחים לומר שגם בזמן הגלות בו אין המשכן ומקדש הגשמיים עומדים על תילם, עדיין ישנה עבודה זו עכ"פ כפי שהיא ברוחניות, בנפש כל אחד ואחד מישראל. וד"ל.



## הפיכת זדונות לזכויות

הת' מנחם מענדל שיחי' וועבער  
תלמיד בשיבה

### א.

במאמר ד"ה "קדושים תהיו" שאמר הרבי בש"פ אחו"ק התשכ"א<sup>1</sup> בבוקר לפני התפילה בחדרו, מבאר הרבי את מאמר המדרש<sup>2</sup> עה"פ<sup>3</sup> "יכול כמוני, תלמוד לומר כי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם". ובהמשך לזה מבאר גם את המשך המדרש שם על הפסוק שלפנ"ז<sup>4</sup> "והיית רק למעלה", שע"ז אומר המדרש ע"ד הנ"ל "יכול כמוני... גדולתי למעלה מגדולתכם".

ומבאר שם הרבי, ש'קדושה' היא למעלה מ'גדולה'. ובלשונו הק' של הרבי שם<sup>5</sup>:

"ולהוסיף, דקדושה היא למעלה מגדולה. דגדולה הו"ע ההתפשטות והגילוי [שלכן נקראת בשם גדולה. וגם להביאור שגדולה היא למעלה ממידת החסד, עניין הגדולה היא חסד (התפשטות), אלא שהיא למעלה ממידת החסד, וההתפשטות שמצד הגדולה היא בלי גבול] וקדושה (מלשון קדושה והבדלה) הוא העצם שמובדל מעניין ההתפשטות והגילוי".

עפ"ז מבאר הרבי, את מעלת הבעלי תשובה על הצדיקים, שהצדיקים בכוחם להמשיך רק הגילוי של 'גדולה', ואילו בכוחם של הבעלי תשובה להמשיך ממקום גבוה יותר – 'קדושה'.

עפ"ז ממשיך הרבי לאחמ"כ ומבאר את הפסוק "מי יתנך כאח לי יונק שדי אימי אמצאך בחוץ וגו'<sup>6</sup>", ע"ש בארוכה<sup>7</sup>.

### ב.

והנה, לאחר אריכות הביאור בפסוק זה ובסיפור הקשור לזה בין יוסף לאחיו, מסיים הרבי

1. סה"מ מלוקט ח"ה עמ' רנו.  
2. ויק"ר קדושים פכ"ד, ט. וראה גם ב"ר פ"צ, ב.  
3. קדושים יט, ב.  
4. תבוא כח, ג.  
5. ס"ב.  
6. שה"ש ח, א.  
7. ס"ד ואילך.



ומונה את כל ה"בקשות" המונחות במילים אלו של הפסוק, וזלה"ק<sup>8</sup>:

"וזהו מי יתנך כאח לי, כדרך שעשה יוסף לאחיו, דכמה עניינים בזה. דכמו שיוסף כלכל את אחיו ואת טפס<sup>9</sup> וגם נתן להם אחוזה במיטב הארץ<sup>10</sup>, כן אנו מבקשים מהקב"ה, דהגם שחטאנו לפניו, מ"מ יתן לנו כל טוב; וכמו שיוסף לא הי' טינא בלבו על אחיו על זה שמכרו אותו לעבד [דנוסף לזה שבפועל גמל להם טובות, גם בלבו לא הי' לו טינא עליהם], ואדרבא השתדל שיתכפר עוונם [וכמובא לעיל (סעיף ד) דזה שציער אותם הוא בכדי שע"ז יתמרק עוונם], כן אנו מבקשים מהקב"ה שימחול לנו על כל עוונותינו; <sup>11</sup>שהכפרה דעוון מכירת יוסף הייתה ע"י שהי' להם צער, ואנו מבקשים שהקב"ה יכפר לנו את עוונותינו שלא ע"י יסורים. וכמ"ש הצ"צ<sup>12</sup> שהקב"ה הוא כל יכול למחול בלי יסורים. והוא ע"ד שאמרו רז"ל<sup>13</sup> שאלו לקב"ה ואמר יעשה תשובה ויתכפר לו. שמצד הקב"ה שלמעלה מהשתלשלות אפשר להיות הכפרה בלי יסורים (ואפילו בלי קרבן) אלא ע"י תשובה בלבד; וכמו שיוסף השתדל שיעשו תשובה [דמהטעמים שציער אותם הוא בכדי שיעשו תשובה.<sup>14</sup> שלאחר שציער אותם, אמרו אבל אשמים אנחנו גו'], כן אנו מבקשים מהקב"ה שיעורר אותנו לשוב אליו [ושהתעוררות לתשובה תהי' שלא ע"י יסורים]."

לאחר מכן מוסיף הרבי ומסיים עם בקשה נוספת של בני ישראל מהקב"ה המונחת במילים אלו:

"וכמו שיוסף ניחם את אחיו ואמר להם אל תעצבו גו' כי מכרתם אותי הנה כי למחי' שלחני אלוקים לפניכם, שהודיע וגילה להם הכוונה הפנימית בזה שמכרו אותו למצרים, דלא רק שאין זה היפך רצון העליון, אלא אדרבה זה הי' הרצון העליון בכדי שע"ז יוקל הגלות (כנ"ל סעיף ה), כן אנו מבקשים מהקב"ה, דלא רק שימחול לנו את עוונותינו, אלא יתרה מזה, שיתגלה שהכוונה הפנימית דהחטאים היא המעלה דתשובה, וע"י שמתגלית הכוונה והתכלית דהחטאים, נהפכים הם לזכויות".

## ג.

והנה, על המילים האחרונות בגוף המאמר "וע"י שמתגלית הכוונה והתכלית דהחטאים, נהפכים הם לזכויות", מעיר הרבי בשוה"ג, וזלה"ק<sup>15</sup>:

"ראה תניא פ"ז (יב, א).

8. ס"ז.

9. ויגש מז, יב. ויחי נ, כא.

10. ויגש שם, יא.

11. נראה שנפלה כאן טעות דפוס וחסרה כאן המילה "אלא" וכיו"ב.

12. אוה"ת מקץ שמ, סע"ב ואילך.

13. ירושלמי מכות פ"ב הו". יל"ש יחזקאל רמז שנח. יל"ש תהילים רמז תשב. וראה בארוכה ד"ה וכל אדם התשכ"ג ס"ד ואילך.

14. ראה כלי יקר עה"פ מקץ מב, טז "וכל זה עשה כדי שיכירו חטאם ויתוודו".

15. הע' 55.

בתניא שם, דזה שזדונות נעשים כזכויות, הוא בתשובה מאהבה רבה. אבל ע"פ מ"ש בתניא שם, שהטעם ע"ז הוא "הואיל ועי"ז בא לאהבה רבה", יש לומר, דכיון שכל בעל תשובה (גם כשהתשובה שלו אינה מאהבה רבה) הוא נעלה יותר מצדיק [כמוכן מפס"ד הרמב"ם שבהערה הבאה\*] הרי הטעם שבתניא "הואיל ועי"ז הא כו"ו" הוא בכל הדרגות תשובה, וכלן י"ל שבכללות, העניין דהפיכת זדונות הוא בכל תשובה\*\*\*, אלא שעיקר העניין הוא בתשובה מאהבה רבה, עכ"ל"ק.

כלומר, שאף שבתניא שם כתוב שהמעלה שהזדונות נהפכים לזכויות היא דווקא ע"י תשובה מאהבה, אך כאשר מעיינים בטעם בזה, ש"הואיל ועי"ז בא לאהבה רבה זו", (שדווקא ע"י שעבר על זדונות אלו, שע"י התרחק ר"ל מהקב"ה, דווקא זה עורר בו צימאון גדול לאלוקות עוד יותר ממה שהיה לו לפני החטא, נמצא שדווקא זדונות אלו, הם אלו שהביאוהו לאהבה גדולה זו, ולכן כאשר מתקרב לאלוקות "לוקח" עמו גם את מה שהביא אותו למצב זה – הזדונות), י"ל שמכיוון שבפרט זה אין חילוק בין השב מאהבה רבה לכל בעל תשובה, שגם בבעל תשובה ברגש אהבה קטן יותר, הנה גם עליו יהיה נכון לומר שהמצב של אהבתו לקב"ה – במידתו שלו – באופן חזק יותר מלפני זה, נגרם דווקא ע"י ריחוקו מאלוקות, הנה גם אצלו יהיה נכון לומר שזדונותיו יהפכו לזכויות בשוכו אל ה'.

[הוכחות ומקורות נוספים לומר שאין חילוק בין השב מאהבה לכל בעל תשובה, מביא הרבי בשוה"ג הראשון (המסומן בכוכבית אחת), וז"ל"ק:

"שמזה שבהדין שבע"ת הוא למעלה הוא למעלה מצדיק אינו אומר שום תנאי, מובן שמדבר בכל בעל תשובה. ועוד, דהטעם ע"ז שמעלת בע"ת גדולה יותר ממעלת הצדיקים הוא "מפני שהם כובשים יצרם יותר" וטעם זה הוא בכל בע"ת (ואדרבה, כשהתשובה שלו היא "באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה" (לשון אדה"ז בתניא שם) אינו כובש את יצרו).

כלומר, הוכחה ראשונה היא מההלכה ברמב"ם<sup>16</sup> על מעלתו של הבעל תשובה הנה מזה שאינו מחלק שם בין הבעלי תשובה י"ל שאין חילוק עיקרי ביניהם כלל.

ונוסף לכך, בטעם שמביא הרמב"ם לכך שבעל תשובה נעלה יותר מצדיק, ועד שאין הצדיקים יכולים לעמוד במקומם, כותב הרמב"ם "מפני שהם כובשים יצרם יותר מהם". שהצדיקים שאינם מתמודדים עם ניסיונות, אין נדרש מהם להילחם ולהתמודד ולכבוש את היצר הרע שלהם. ודווקא הבעלי תשובה שמתמודדים עם ניסיונות, נדרש מהם לכבוש את יצרם הרע.

ובדבר זה אין חילוק כלל בין הבעל תשובה בדרגא הנעלית ביותר (אהבה רבה) לבין הבעל תשובה הפשוט ביותר, כיוון שכולם עסוקים בכבישת יצרם הרע].

(בשוה"ג השניים (המסומנים בשתי כוכביות), מסדר הרבי את הדברים עם מ"ש מפורש

16. ה' תשובה פ"ז ה"ד – כדעת ר' אבהו (ברכות לד, ב).

בגמ'<sup>17</sup> שדווקא בתשובה מאהבה נעשים הזדונות כזכויות משא"כ בתשובה מיראה

– לשון הגמ' שם: "אמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר "שובה ישראל עד הוי' אלוקיך כי כשלת בעווניך", הא עוון מזיד הוא, וקא קרי ליה מכשול (שוגג). איני?! והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר "ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם יחיה" לא קשיא, כאן מאהבה כאן מיראה" –

שבדוחק אולי י"ל, שהכוונה שם ב"תשובה מיראה" אינה בתשובה הבאה כתוצאה מיראת בושת, או מיראת הרוממות וכו', מכיוון שכנ"ל גם אז ה"ה כובש את יצרו ומתרומם ע"י החטאים שעשה, אלא הגמרא מדברת דווקא על תשובה הנובעת מ"יראת העונש" ששב בתשובה, רק מכיוון שירא מן העונש שיושת עליו מן השמים בעוה"ז או לאחר מאה ועשרים, שאז אינו עומד בתנאים הנ"ל של כובש את יצרו (כיוון שלא באמת כובש אלא ירא ממהו אחר) וכו'.

ומסיים הרבי את ההערה, שא"כ מדוע העניין של הפיכת הזדונות לזכויות נאמר בתניא דווקא על השב מאהבה רבה – הנה זהו מכיוון שעיקר עניין זה הוא בתשובה מאהבה רבה דווקא.

אולי י"ל ההסברה בזה, שבכל תשובה רגילה ההתקדמות של האדם השב שנגרמה לו ע"י החטאים, הרי היא מדודה ומוגבלת, ולא דווקא שמי שיביט עליו יתמה וישאל מהיכן הגיעה לו התעוררות מיוחדת כזו, מכיוון שלמצב זה אפשר להגיע גם ע"י עבודה רגילה (ע"י מאמץ עכ"פ). כלומר, מצב זה כשלעצמו בו שוהה עתה הבעל תשובה, אינו מחייב שהגיע לזה אך ורק ע"י החטא שעשה לפניו. ודווקא ע"י תשובה מאהבה רבה, שכל הרואה יתמה מהיכן הגיע אדם זה למצב של אהבה כ"כ גדולה לקב"ה, שהרי אדם רגיל ע"י עבודתו לא יצליח להגיע למצב כזה? וע"ז יהיה הביאור היחיד, שדבר זה הגיע לו דווקא ע"י החטאים שעשה, שהם אלה שהביאו אותו לצימאון גדול כ"כ שגרם לו להתקרבות כה גדולה.

## ד.

אך הנה לכאורה יש לדייק ולשאול, כיצד יתאים כל הביאור הנ"ל עם מ"ש במפורש בהמשך דברי אדה"ז מיד לאחר מכן בתניא שם: "אבל תשובה שלא מאהבה זו, אף שהיא תשובה נכונה וה' יסלח לו, מ"מ לא נעשו לו כזכויות.."

נמצא כתוב מפורש, שכל עוד אין זה ממש תשובה מאהבה רבה אין זדונותיו נהפכים לזכויות כלל, ואיך יתאים עם הביאור הנ"ל שהפיכה זו היא בכל תשובה ורק שהעיקר הוא בתשובה מאהבה?

ואשמח לשמוע ביאור המעיינים בזה.

## חידוש תורת החסידות בתכלית בריאת העולם

הת' ירחמיאל דניאל שיחי' ויגלער  
תלמיד בישיבה

### א.

במאמר הראשון בהמשך תרס"ו<sup>1</sup>, חוקר אדמו"ר מוהרש"ב, מהי תכלית בריאת והתהוות העולם הזה. ומביא ע"כ כמה הסברים המובאים בספרים הקדושים (בגין דיתשמודעון בי"ב<sup>2</sup>, שיתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו וכו')<sup>3</sup> אך דוחה אותם בהוכחות שא"א לומר שאלו הן הסיבות האמיתיות והפנימיות לכך שבחר הקב"ה לברוא דווקא את העולם הזה כפי שהוא בגשמיותו וחומריותו, ואכ"מ.

לאחר כל האריכות במאמר, מסביר אדמו"ר הרש"ב מהי אכן הסיבה האמיתית לעניין ההתהוות – שאכן אין לבריאת העולם הזה שום טעם והסבר שכלי, אלא זהו אך ורק מצד התשוקה של הקב"ה ש"נתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". ובלשונו הק' של הרבי במאמר<sup>4</sup>:

".. אלא שזהו רק מצד התשוקה שנשתוקק הקב"ה לבראותו, ואין אנו יודעים טעם שכלי מפני מה נשתוקק כו' והכוונה בזה בכדי להמשיך גילוי עצמות אוא"ס דווקא למטה. וע"ז אמרו נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, שאין זה מצד איזה הכרח וטעם שכלי, כ"א מפני שנתאוהה כך שהוא למעלה מטו"ד. (וכמו שאמר רבינו ז"ל ע"ז אויף א תאוהה איז קיין קשיא<sup>5</sup>) רק שנתאוהה שיהיה מציאות תחתונים ויומשך בחי' עצמות אוא"ס למטה שזה ביכולת להמשיך למטה בעולם התחתון דווקא כמשי"ת" עכ"ל.

וכמובן בהמאמר, שתאוהה זו נשלמת עי"ז שנשמות ישראל יורדות למטה ומתלבשות בגוף ומקיימות תומ"צ, הנה עי"ז ממשיכים גילוי עצמות אוא"ס למטה בעוה"ז.

לאחר מכן, שואל כ"ק אדמו"ר נ"ע, שלכאורה צריך להבין מדוע אכן קיום העולם תלוי בקיום התומ"צ של נשמות ישראל, והרי ישנה כבר ברית הכרותה לנח עוד מימי המבול

1. עמ' ד' ואילך.

2. זהר ח"ב [פ' בא] מב, ב.

3. ע"ח שער א (דרוש עיגולים ויושר) ענף א.

4. עמ' יא ואילך.

5. מובא באוה"ת בלק ע' תתקצו [ח"ל: ושמעתי שכשאדמו"ר נ"ע אמר בדרושים הישנים בליאזני' נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, ומאחר שנתאוהה הנה על תאוהה אין שואלים קושיא].

במראה הקשת ע"כ שלא יהיה חורבן בעולם, והעולם יעמוד באופן חזק. וכלשון הפסוק " עוד כל ימי הארץ כו' קיץ וחורף יום ולילה לא ישבותו<sup>6</sup>, דהיינו שאפילו כאשר יהיה מצב של 'חרון אף', לא יפגע זה בקיום העולם, ומדוע א"כ יש צורך נוסף שקיום התומ"צ של נשמות ישראל? ובלה"ק:

"ולכאורה א"מ, למה תלוי כ"ז בקיום התומ"צ? והלא כבר ברית כרותה בימי המבול במראה הקשת שאמר "וראיתיה לזכור ברית עולם", דהיינו שיהיה קיום תמידי לשפע כל העולמות, מן המאציל העליון, מריש כל דרגין דאצילות עד סוכ"ד דבי"ע בעוה"ז הגשמי, וז"ש "עוד כל ימי הארץ כו' קיץ וחורף יום ולילה לא ישבותו". וא"כ א"א שיופר ח"ו הברית הזה לעולם גם בלתי קיום המצוות ח"ו ולמה אמר "אם בחוקותי תלכו"ז? עכ"ל.

ומתרץ הרבי, שאכן העולם מצד עצמו קיים גם לולא קיום התומ"צ, מצד הברית הכרותה לנח, כלומר, שהקיום הרגיל של העולם שנקבע ע"פ ההמשכות שנקצבו לו בסדר ההשתלשלות ע"פ מאמר 'קו המידה', מספיק להחזיק ולקיים את העולם במצבו הנוכחי. אולם, בכדי להמשיך תוספת אור ושפע חדשים, בתוספת המרובה על העיקר – לשם כך יש צורך דווקא בקיום תורה ומצוות. ובלה"ק:

"אך העניין הוא דזה וודאי שא"א שיהיה בבחי' ביטול לגמרי המשכת הרוחניות בעולמות בסדר ההשתלשלות דאבי"ע מחמת כריתות ברית הנ"ל, אבל מ"מ צריכים לקיום המצוות, לפי שכל בחי' המשכה ושפע שנמשך מהמאציל לדי' עולמות אבי"ע, אינו בא רק בבחי' צמצום בבחינת מידה ושיעור, רק חיות וקיום העולם לבד ע"פ מאמר קו המידה כו', אבל כדי שיהיה נמשך תוס' אור ושפע חדשה יותר מכפי המידה הקצובה שהוסדה מכבר בסדר ההשתלשלות מצד כריתת ברית הנ"ל, הנה זהו דווקא ע"י קיום התומ"צ...".

## ב.

ולכאורה צריך להבין בביאור הנ"ל:

מכל הנ"ל משמע, שישנו עולם שבנוי ע"פ הצמצום וע"פ סדר ההשתלשלות, והוא קיים באופן מושלם ללא שום חיסרון, רק שתפקידנו הוא להוסיף המשכה נוספת מלמעלה מסדר ההשתלשלות בתוך עוה"ז.

והנה למילה "עולם" ישנם כמה פירושים<sup>7</sup>, המורים על תוכנו ותכונותיו של הדבר הנקרא בשמות אלו. אחד הפירושים למילה עולם הוא – מלשון 'העלם והסתר'. דהיינו שהעולם הוא מקום שמבטא עניין של העלם והסתר בכך שעם זאת שכל התהוותו וחיותו היא אך ורק מדבר ה' המלוכב בו מ"מ אי"ז ניכר בו כלל ואדרבה נראה ליש ומציאות דבר בפ"ע.

וא"כ, מכיוון שהעולם נברא ונוצר באופן כזה שהאלוקות שבו היא בהעלם והסתר, וזו

6. בראשית ה, כב.

7. כמובא בכ"מ בחסידות.

היא "עצם מציאותו", א"כ איך יתכן שע"י קיום התומ"צ יתווסף על עצם מציאות העולם?  
במילים אחרות:

לא זו בלבד שהתורה והמצוות אינם יכולים לשמש כתוספת על העולם, אלא אדרבה, הרי הם ממש דבר הופכי מכל עניינו ותכונותיו של העולם, שהרי תורה ומצוות (גם אלו מתוכן הקשורות עם דברים גשמיים וכו') כל עניינם הוא לגלות אלוקות כאן למטה בעולם הזה, והעולם לעומת זאת כל עניינו זה להעלים על האלוקות שבתוכו, וא"כ כיצד ע"י קיום תומ"צ ניתן ל'התגבר' על הצמצום שעשה הקב"ה בבריאת העולם ולהכניס בתוכו דבר המנגד את עצם טבעו?

### ג.

ונראה לבאר זאת ע"פ המבואר בשיחה לפרשת שמיני<sup>8</sup>, בקשר עם הייעוד שיהיה לע"ל "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר" שהעולם הגשמי עצמו – מצד עצם מציאותו – יכיר וירגיש את גילוי האלוקות שיאיר אז, וע"כ שואל הרבי וזהו תדה"ק:

צריך להבין: זה שהעולם כעת הוא באופן שלא ניכר בו אלוקות [אפילו אלוקות שבערך הבריאה], זהו הרי (לא דבר נוסף על מציאות העולם, אלא) מכיוון שהעולם נברא (מלכתחילה) באופן כזה – א"כ, מכיוון שההעלם והסתר שבעולם הוא מצד עצם מציאותו [שמהאי טעמא הוא נקרא בשם "עולם" (ששמו של כל דבר מבטא את תוכנו העיקרי) שהוא מלשון העלם], א"כ כיצד שייך לומר ש"וראו כל בשר" לע"ל יהיה מצד הבשר גופא, בשעה שזה היפך טבע ותכונת (הבשר) העולם?

(כשאלתנו לעיל בנוגע לגילוי האלוקות בזמן הזה ע"י מעשנו ועבודתנו, כיצד חודר במקום שכל מציאותו מבטאת בדיוק את ההיפך הגמור?)

ומתרץ הרבי:

ישנו דגש בדברי אדה"ז<sup>9</sup> בנוגע לגילוי שיאיר לע"ל, שגילוי אור זה תלוי ב"מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות". ודגש זה בא להוסיף ולבאר את העניין שהכוונה בגילוי אור נעלה זה הוא, שלא יאיר כדבר נוסף על מציאות העולם, אלא שהעולם עצמו יהפך למקום מוכשר לגילוי אור כזה. ולכן זה קשור דווקא עם מעשינו ובפרט בזמן הגלות, שאז מתגלה יותר התומ"צ בצורה של הפיכת העולם לקדושה.

אך ע"כ ממשיך לשאול הרבי, שמכיוון שכנ"ל כל עניינו ועצם מציאותו של העולם הוא העלם והסתר (כשמו), סו"ס ההמשכה שתהיה לע"ל, הנה מצד תכונות העולם מצ"ע ה"ז המשכה הנמשכת כדבר נוסף?

8. לקו"ש ח"י"ז עמ' 95.

9. תניא רפ"ז.

ומבאר הרבי:

בכדי שתתבצע כוונת הבריאה שתהיה "דירה לו ית' בתחתונים" שהעולם גופא יהיה דירה לקב"ה גם מצד טבעו, הקב"ה ברא את העולם באופן כזה, שבו עצמו תשתקף הכוונה והתכלית. והיות שהכוונה שהעולם נברא באופן של העלם והסתר היא בכדי שיגיע מזה גילוי אור נעלה יותר – "יתרון האור מן החושך"<sup>10</sup> – לכן העולם נוצר באופן כזה, שדווקא ה"העלם" יפיק (ויהיה "כלי" ל) אור הנעלה.

וכיוון שהעולם עצמו (כפי שהוא עוד במצב של "עולם מלשון העלם", עוד קודם שנתגלתה הכוונה שבו) משקף את זה שהכוונה של ההעלם גופא הוא בכדי שעל ידו ימשך אור נעלה יותר (ע"י קיום המצוות) – לכן גילוי האלוקות בעולם (ע"י קיום המצוות) קשור עם מציאות העולם עצמו.

ע"כ תדה"ק.

כלומר שאף שבחיצוניות נראה שההעלם והסתר של העולם הוא מנגד לגילוי האלוקות, הנה בהבטה מעמיקה מתגלה שלא זו בלבד שאינו מנגד אלא אדרבה כל זה שהוא בציור של העלם הוא בכדי שע"י יתגלה אור נעלה יותר ממה שהיה נמשך אילולא העלם זה. ולכן הגילוי שיבוא אח"כ אינו בסתירה לעולם שהרי כל הציור החיצוני הזה הוא ע"מ שיאיר אור זה ונמצא שלכך העולם מוכן מלכתחילה.

ד.

וכשם שהוא בנוגע לגילוי שיאיר לע"ל, כן נוכל להסביר בקשר להמבואר במאמר הנ"ל לאדמו"ר מוהרש"ב, שתוספת האור שנמשך לעולם ע"י קיום התומ"צ לא רק שאינו סותר לעולם כפי שנברא וקיים מצד הברית הכרותה לנח, אלא העולם מוכן ומזומן מלכתחילה לגילוי זה שיבוא ויאיר את מציאותו.



## בעניין המשכת עצם הנשמה ע"י משה רבינו

הרה"ת שלום שיחי' ויגלער  
כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

### א.

במאמר "ואתה תצווה" התשמ"א, מבאר כ"ק אדמו"ר בסעיף י"א, שישנם שתי דרגות ב'עצם הנשמה':

א. עצם הנשמה שמתגלית במסירות נפש: זוהי דרגה של עצם הנשמה שיש לה גדר להיות למעלה מהציור דכוחות. ובמילא העצם לא פועל שינוי בהציור דכוחות הגלויים.

ב. עצם הנשמה שמתגלית ע"י העניין דכתית מזה שנמצאים בגלות: זוהי דרגה של העצם כפי שהיא מושרשת בעצמות ולכן אין לה שום גדר. ובמילא העצם פועל שינוי גם בהציור דכוחות הגלויים.

### ב.

והנה, עיקר החילוק איזו דרגה של עצם הנשמה מתגלית, תלוי בחילוק האם הגילוי הוא מלמעלה, או מצד האדם (כמפורש בהמאמר). שאם הגילוי של העצם נמשך מלמעלה (ע"י משה) – זוהי הדרגה הא' שבעצם הנשמה (שלמעלה מהציור דכוחות הגלויים). ואם גילוי העצם נמשך גם מצד עבודת האדם שזהו "ויקחו אליך" (דהיינו שלאחר שמושה מגלה את דרגת העצם שלמעלה מכוחות הגלויים, מגיע השלב השני בו האדם מתייגע לקחת כח זה ולהחדיר אותו גם בציור דכוחות הגלויים שלו) – זוהי הדרגה הב' שבעצם הנשמה (שחודר בציור דכוחות הגלויים).

והנה על מ"ש בעצם המתגלה מצד העניין דכתית מצד זה שנמצא בגלות, מעיר הרבי (הע' 56), וזלה"ק:

"ועד"ז הוא בנוגע להמשכת האמונה בפנימיות (ברעת), דזה שהאמונה פועלת על הדעת הוא יתרון ועילוי לגבי עניין המס"נ.

ויש לומר, דבהמשכת האמונה ברעת, זה שנמשך בגילוי היא האמונה שמצד מזלי' חזי

1. סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קכט ואילך.



(מקיף דחיה), אלא שהחיבור דהאמונה שלמעלה מדעת עם הדעת הוא ע"י המשכת עצם הנשמה [היינו שהגילוי דעצם הנשמה הוא רק נתינת כח לבחי' האמונה שמצד המקיף דחי' שתתחבר עם הדעת, ולא שמתגלית עצם הנשמה עצמה].

משא"כ זה שגילוי אלוקות נוגע לעצם מציאותו, שלכן הוא נשבר ונדכא מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלוקות (ראה לעיל ס"ט) – הרי הגילוי דהתקשרות העצמית שמצד עצם הנשמה שמתגלית בזה שגילוי אלוקות נוגע לעצם מציאותו הוא [נוסף על אופן דנתינת כח, גם] שהתקשרות העצמית עצמה מאירה בגילוי (ברוגמת הגילוי שלה בעניין המס"נ), וגם גילוי זה (דעצם הנשמה עצמה) מתחבר עם הציור דכוחות הגלויים".

ואולי אפ"ל, שהשאלה שבא הרבי לתרץ היא:

כדורו של משה, גרם משה שלכולם יהיה דעת באלוקות ודעת באלוקות פירושו, שהעצם התלבש בהציור דכוחות הגלויים (כי האמונה שלמעלה מהשכל התלבשה בשכל באופן שהשכל גופא הבין). היינו, שע"י גילוי העצם שנמשך מלמעלה (ללא יגיעת האדם) ע"י משה, נפעל שינוי בהציור דהכוחות – כאופן הב' דלעיל. וע"ז לכאורה קשה, שהרי הסברנו לעיל שדרגה הב' של העצם (שמתלבש בכוחות הגלויים) יכולה להיעשות אך ורק ע"י עבודת האדם, וא"כ כיצד גילה משה דרגה זו אצל בני ישראל גם ללא עבודתם?

[ואין לתרץ שמשה גילה את העצם בלבד, ודווקא ע"י העבודה של בני' המשיכו את האמונה בדעת בכח עצמם, ולכן נפעל שינוי בהציור דהכוחות.

כי מפורש במאמר (ס"ו) שמשה עצמו המשיך את האמונה בפנימיות ללא עבודתם של בני ישראל]

ושאלה זו מתרץ הרבי בהערה שהמשכת משה הייתה רק באופן של נתינת כח ולא גילוי של עצם הנשמה עצמה.

אבל לכאורה עדיין אינו מבואר העניין לגמרי. שהרי אע"פ שמשה גילה את העצם באופן שהיה רק נתינת כח, שהמקיף דחי' יתחבר עם הדעת, הרי סו"ס ה'מזליהו' התלבש בדעת בפנימיות ונפעל שינוי בהציור דהכוחות ללא שום עבודה מצד בני ישראל עצמם. וא"כ איך זה מתרץ את השאלה ששינוי בהציור דהכוחות הגלויים נפעל רק ע"י עבודת האדם?

## ג.

ואולי יש לבאר זה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה "וידבר אלוקים" התשכ"ט:

בסעיף ג' שם, מבאר הרבי, שעל הנשמה נאמר "כי חלק הוי' עמו", ובירידת הנשמה למטה, הגוף מעלים ומסתיר על הנשמה ועל שם הוי' שבה. ובמתן תורה ע"י הדיבור ד"אנכי הוי' אלוקיך", נמשכת הנשמה בגילוי גם בגוף.

לאחר מכן בסעיף ד' מבאר הרבי, שגם בגוף הגשמי ישנו שם הוי' (הראש – כציור אות י', גוף – כציור אות ו', וחמשת האצבעות שביד וברגל – כציור ב' אותיות ה' שבשם הוי').

היינו שישנם שני עניינים:

א. כפי ששם הוי' שבנשמה מתגלה בגוף (ככוח של אנכי).

ב. כפי ששם הוי' מתגלה בגוף מצד עצמו.

והחילוק בין ב' עניינים אלו מבאר הרבי וזלה"ק:

"ומוסיף בהמאמר, די ש לומר, דהטעם שישנם עשר אצבעות ברגלים הוא, כי בשם הוי' במילוי ההי"ן, בכל ה"ה ישנם שני ההי"ן. ויש לומר דע"י ההוספה שהמספר עשר אצבעות הוא כנגד ה"ה במילואו מיתוסף ביאור בכללות העניין דציור שם הוי' שבגוף. דהנה ידוע בעניין המילויים, שהטעם על זה שהמילוי של האות הוא בהעלם [וכמו באות אל"ף, שהא' עצמו הוא בגילוי, והל' והפ' (שהם המילוי שלו) כלולים בו בהעלם], הוא, לפי שהמילוי הוא הפנימיות והעצמיות שלו שלמעלה מגילוי. ובדוגמת אדם שמדבר איזה עניין ויש לו בזה כוונה, שהכוונה היא בהעלם. ומזה מובן, דזה שבהציור דשם הוי' שבהגוף (דווקא) יש גם מילוי הההי"ן דשם הוי', הוא, לפי שבהגוף דווקא מתגלה (גם) הפנימיות והעצמיות דשם הוי'. כי בכדי להיות המשכת שם הוי' בגוף הגשמי, הוא דווקא ע"י הפנימיות והעצמיות דשם הוי'. וע"ד המבואר לעיל (סעיף ג), שכדי ששם הוי' שבהנשמה יהיה בגילוי גם בהתלבשותה בגוף הוא ע"י ההמשכה דאנכי שלמעלה מהוי'. והחילוק שבין שני העניינים הוא, שהחידוש בהגילוי דשם הוי' שבהנשמה גם בהתלבשותה בהגוף הוא בשם הוי' עצמו, כי שם הוי' (שלמעלה מעולם) וגוף (גשמי) הם שני הפכים. ולכן, בכדי ששם הוי' יצטייר כביכול בציור דגוף גשמי, אין זה ע"י המשכת עניין שלמעלה ממנו כי הפעולה שנעשית באיזה דבר ע"י כח עליון היא רק שיומשך למטה יותר וכיו"ב, אבל לא שינוי בהדבר עצמו. ובכדי ששם הוי' יצטייר כביכול בציור דגוף גשמי הוא ע"י המשכת וגילוי הפנימיות והעצמיות דשם הוי' עצמו (המילוי דהוי') ש(גם) הוי' עצמו בפנימיותו, אינו מוגדר בגדר הרוחני וביכלתו להיות גם בציור דגוף גשמי".

במילים אחרות, ישנם ב' עניינים:

א. כפי ששם הוי' שבנשמה מתגלה בגוף: כאן הנשמה והגוף הם ב' הפכים, רק שבמ"ת ע"י הגילוי דאנכי הוי' אלוקיך, ניתן הכח לנשמה להתגלות בגוף. אך מבאר הרבי שמכיוון שזה שהנשמה נמשכת בגוף הוא ע"י כח עליון לכן אין הנשמה פועלת שינוי בגוף, והחידוש הוא רק בנוגע למקום. דהיינו שהנשמה מתגלית גם במקום של הגוף (אך רק מלמעלה למטה בלי לפעול שינוי בגוף).

ב. כפי ששם הוי' מתגלה בגוף מצד עצמו: כאן מכיוון ששם הוי' מתגלה ממש בגוף ופועל בו שינוי, א"א לומר שזהו ע"י כח יותר עליון אלא הפנימיות של שם הוי' עצמו מתגלית.

## ד.

ועפ"ז אפשר לבאר בדא"פ גם כמאמר ואתה תצווה בהערה הנ"ל:

הרבי מבאר שם שישנם שני עניינים:

א. המשכת האמונה בדעת: כאן הגילו דעצם הנשמה הוא רק נתינת כח לאמונה שמצד מזלייהו להתחבר עם הדעת.

ואולי אפ"ל שמכיון שהגילוי של מזלייהו חזי מתגלה בדעת ע"י כח עליון, א"א לומר שזה פעל איזה שינוי בדעת מצד עצמה, אלא שהגילוי של מזלייהו הוא רק בנוגע למקום – שאע"פ שהשכל ומזלייהו חזי הם שני הפכים, הרי זה מתגלה גם בדעת. (וכלה"ק של הרבי כמאמר וידבר אלוקים: "כי הפעולה שנעשית באיזה דבר ע"י כח עליון היא רק שיומשך למטה יותר וכיו"ב, אבל לא שינוי בהדבר עצמו").

וא"כ המשכת האמונה בדעת לא פעלה שום שינוי בצירור דכוחות הגלויים, כי זה שזה נתגלה בדעת הוא רק חידוש בנוגע למקום ולא שינוי בהדבר עצמו. [ היינו, זה שהיה לבנ"י דעת באלוקות הוא לא שהיה להם דעת מצד עצמם, כי לא נפעל שינוי בדעת עצמה, אלא זה שהיה להם דעת, היה רק מצד הגילוי מלמעלה. ובאמת דבר זה ק"ק להבין, וצ"ע].

ב. כתית מצד שנמצא בגלות: כאן הגילוי דעצם הנשמה עצמה מתגלה בכוחות הגלויים, ולכן זה פועל שינוי בהצירור דכוחות הגלויים.

ועפ"ז מובן שדווקא ע"י העבודה של בנ"י מצד עצמם (בכתית שבזמן הגלות) אפשר לשנות את הצירור דכוחות הגלויים, משא"כ ע"י הגילוי מלמעלה של העצם ע"י משה, לא נפעל שינוי בהצירור דהכוחות אע"פ שנמשך בדעת.



## שיטת הרמב"ם בגדר איסור ע"ז

הנ"ל

### א.

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה מביא מצווה שלכאורה שייכת לאיסור עבודה זרה "לא יהיה לך" – "שלא יעלה על הדעת שיש שם אלו-ה אחר זולתו". נשאלת השאלה מדוע לא מביא הרמב"ם הלכה זו בהלכות ע"ז?

בלקו"ש ח"כ מבאר הרבי, שהלכות יסודי התורה מובאים רק עניינים השייכים למח ולב. וזלה"ק של הרבי בגוף השיחה:

"דער חטא פון ע"ז, כאטש אז בכללות באשטייט ער פון איסורים בהנוגע לפועל (עבודה זרה), איז אבער תוכנו ועיקרו פארבונדן בעיקרו מיט מחשבת האדם".

ובהערה 47: "גם של המצוות והאיסורים שבמעשה. משא"כ המצוות בריש הלכות יסודי התורה, שעניינן רק במח ולב" עכלה"ק.

משמע שבהלכות ע"ז מובאות מצוות הנוגעות למעשה, משא"כ בהלכות יסודי התורה. וא"כ למצווה הנ"ל שלא להעלות על הדעת מציאות של אלו-ה אחר – מצווה הנוגעת למחשבה – אין מקום בהלכות ע"ז אלא דווקא בהלכות יסודי התורה העוסקות במצוות הנוגעות למח והלב.

אולם, לאחר מבט נוסף נראה שא"א לומר כן. שהרי בריש הלכות ע"ז מביא הרמב"ם מצווה שבמחשבה "והוא לא לפנות אחרי ע"ז ולא לתור אחרי לב" שהיא מצווה שבמחשבה (ואין חייבין עליה מלקות כלל). וא"כ מובן שאי"ז הפשט בהערה הנ"ל בשיחה, כי בהלכות ע"ז מובאות ג"כ מצוות הנוגעות למחשבה ולא רק למעשה, (ורק שבהלכות יסודי התורה זה מצומצם למח ולב בלבד), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע לא מביא הרמב"ם מצווה זו בהלכות ע"ז?

### ב.

ונ"ל הביאור בזה, שבהלכות יסודי התורה ובכללן מצווה הנ"ל, מבאר הרמב"ם האיסור לחשוב שיש אלו-ה אחר זולתו. היינו לחשוב שישנה מציאות מנגדת לקב"ה. שזה הרי היפך המציאות וההיגיון. אולם בהלכות ע"ז האיסור הוא לעבוד עבודה זרה. ובלשון

הרמב"ם רפ"ב: "עיקר הצייווי בע"ז שלא לעבוד אחד מכל הברואים ולא גלגל ולא כוכב .. ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלוקים .. ה"ז עובד ע"ז". הנה מבואר, שאיסור ע"ז הוא העבודה מבלי הבט על המחשבה שמאחוריה, אפי' כאשר נעשה מתוך מחשבה שזהו רצון ה' ה"ז ע"ז שעליה נצטוו ב"נ. ולכן בהלכות אלו המבארות איסור לעבוד אחד מהברואים, אין עניינם להוכיח שאין בורא לאלו-ה מבלעדי ה', כי זה לא שייך לאיסור "עבודה זרה" וע"כ זה לא שייך להלכות אלו.

ואם כנים הדברים לכאורה היה אפשר לבאר בזה שיטת הרמב"ם שכתב "הנוצרים עובדי ע"ז הם", לעומת החולקים עליו הסוברים שאין הם עובדי ע"ז, אלא רק שיתוף, שמשתפים ומחלקים הבורא לשלושה. ומדוע א"כ זה ע"ז ולא חלק ממצוות היחוד עליה לא נצטוו בני נח?

אלא שע"פ הנ"ל יובן, דכיוון שהנוצרים עובדים לאדם מסוים, ה"ה עובדי ע"ז. ולא משנה מהי הסיבה שעובדים הנביא, אלא שעצם זה שאומרים שראוי לעבוד לנברא ועושים צורתו, ה"ה עובדי ע"ז האסורה גם על הגויים (משא"כ עצם השילוש מותר גם להם).

## ג.

אולם משיחה הנ"ל צע"ג מדברי הרמב"ם עצמו, שהרי כתב הרמב"ם: "והוא עובד הנברא הזה ע"ד שעבד אנוש ואנשי דורו תחילה הרי זה עובד ע"ז", וכיצד כתב הרבי שה"ז שיתוף? ויתרה מזה: הרי אנוש ואנשי דורו, לא שיתפו את הכוכבים לבד עם ה', אלא את מי שרצה הוא שיכבדום - כי זהו רצונו בלבד, וא"כ מהו השיתוף בזה? אא"כ הביאור שזו ע"ז בעצם מהותה!

וא"כ צ"ע בנוגע לכל כיבוד נברא וכו' וא"א להאריך בזה כלל.



## היחיד שיכול להציל את "אחר"

הת' שמואל שיחי' וייס  
תלמיד בישיבה

### א.

בעת חגיגת סיום ש"ס משניות בע"פ שערך הרבי, אמר הרבי את הידוע, אשר כל יהודי, יהיה מי שיהיה, אפילו הרשע ביותר – יש לו חלק לעוה"ב. ובלה"ק: "אשר כל אחד מישראל יהיה מי שיהיה, אפילו רשע גמור ר"ל, כל ימיו יש לו תקוה, וסוף סוף, אם ברצונו או ע"י כפיה מלמעלה, אם בחייו או לאחר מותו, מעלין אותו משערי הטומאה אשר נשקע בהם, מעבירין אותו דרך כמה עניינים של טהרה וזיכוך, עד אשר גם הוא מתאחד ודבק בשרשו או"ס ב"ה".

לאחר הסיום, נשלח אל הרבי מכתב<sup>2</sup>, בו שואל יהודי כיצד יתכן לומר שכל יהודי, ללא יוצא מן הכלל יש לו חלק לעוה"ב, והרי מצינו כמה וכמה מקומות בדברי חז"ל על כל מיני סוגי אנשים שמחמת מעשיהם הלא טובים לא יזכו בחלק לעוה"ב?

לאחר שהרבי מציין לרשימת המקורות לעובדה זו ממאמרי חסידות, מתחיל הרבי לבאר אט אט בצורה מסודרת מדוע אין כל סתירה מהמובא בדברי חז"ל לכך שאכן – כל יהודי יזכה לחלק בעולם הבא.

השלב הראשון בביאור, הוא בירור והבאת ראיות מש"ס ופוסקים לכך אשר קיימת אפשרות אפילו לרשעים הגמורים והחמורים ביותר לזכות בתחיית המתים.

לרווחא דמילתא, נעתיק כאן מקצת המובאות המופיעות במכתב:

**א. באם שב מרשעו, אפילו רגע אחד בלבד לפני מיתתו:**

תנן (סנהדרין צ, א) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כו' ואלו שאין להם חלק כו' ירבעם אחאב ומנשה כו'. ופסק הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג) שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב אע"פ שחטאו כו' ואלו שאין להם חלק כו' במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב – כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו כו' אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב (עיי' ירושלמי פאה פ"א ה"א) יש לו חלק לעוה"ב כו'.

1. בטו' סיון התש"ג. על הסיום מסופר ב'הקריאה והקדושה' גליון 35 עמ' ג.

2. השאלה והתשובה נדפסו באגרות קודש ח"א עמ' קמא.

ומוסיף (הרמב"ם) והולך: כל הרשעים והמומרים וכיו"ב שחזרו בתשובה כו' במטמוניות כו' אע"פ שעדיין שובב הוא שהרי בסתר שב ולא בגלוי מקבלין אותו בתשובה. עכ"ל.

**ב. למטה מזה: מי שלא שב אפילו בסתר כי אם מת ברשעו, אם יש לו תרופה.**

אמרו רז"ל (סנהדרין קד, א) ברא מזכי אבא, פירוש, שאם הבן צדיק, מביא לחיי עולם הבא את אביו שכבר מת וצריך היה להיות נמנה בין אלו שאין להם חלק לעוה"ב. והיינו אפילו הלא תפילה מצד הבן, כי בתפילה גם אבא מזכה ברא, וכמו"ש בתירוץ שני בתוד"ה דאתי' (סוטה י, ב).

ולא עוד, אלא שאפילו השתדלות ותפילת אחרים, שאינם קרוביו, מהני, וכדאיתא בחגיגה (טו, ב) דהועיל ר' יוחנן לאלישע אחר (ואפילו להביאו לג"ע) אף שלא היה קרובו ולא תלמידו.

– אלא שאין תפלת אחרים יפה כ"כ כמו תפלת הבן והאב, כי כמה מעלות בתפלה בהתאם לאיש המתפלל, מקום התפלה ועוד. ואכמ"ל.

ע"כ ציטוט לשונו הק' של הרבי במכתב.

[בהמשך הרבי מביא עוד אפשרויות למטה מהנ"ל, ואף מבאר ההכרח שלכל יהודי יש חלק לעוה"ב, אך אנו נתעכב על הנקודה האחרונה המובאת לעיל ותן למעיין וימצא עוד].

## ב.

בנוגע לאפשרות שאחרים יעלו את המת (אפילו בלא תשובה) ע"י תפילתם, לחיי העולם הבא, מביא הרבי דוגמא לכך<sup>3</sup> מהגמרא על ר' יוחנן שהעלה את אלישע בן אבוי' – אחר.

על כך מבאר הרבי שם בהערה ביאור נפלא מדוע העלאת "אחר" התבצעה דווקא ע"י ר' יוחנן (שכאמור לא היה לא קרובו ולא תלמידו), וזלה"ק:

"ולכאורה צ"ע, דכיון דר' יוחנן לא הייתה לו שייכות מיוחדת לאלישע בן אבוי', א"כ מפני מה דווקא ר' יוחנן בקש להצילו וגם הצילו?"

וי"ל דהנה הגורם ל"אחר" שיצא לתרבות רעה, פירשו רז"ל כמה סבות שאירעו לו בזמנים שונים. – ומסתבר לומר דלא פליגי במציאות, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, או דפליגי איזה סבה היא העולה על כולנה, אבל כולהו איתנהו ביה והא גרים – וסיבה הראשונה לכולם הי' מה שהריחה אימו כשהייתה מעוברת ממנו והוכרחה לאכול מאותו המין (כ"ה גירסת תוד"ה שובו – חגיגה טו, א. – בירושלמי. וכ"ה במ"ד רות ג, יג. וקה"ר ז, ח. וביל"ש שם. ועיי"ג לקמן ע' רלח בזה).

והנה מאורע זה יכול לשמש טענה להקטין אשמת אלישע ב"א. אבל, ע"ד שארז"ל (יומא

3. בהע' שם.

לה, ב) הלל מחייב את העניינים כו' כיון שגם הוא הי' עני ובכ"ז כו', הרי גם בנדו"ד ר' יוחנן מחייב את אלישע בן אבויה כיון שגם הוא, אמו כשהייתה מעוברת ממנו הריחה כו' ובכ"ז כו' (יומא פב, ב. עיי"ש. וביל"ש קהלת בנוגע לאימו של אלישע: ולא הייתה יכולה להכיל עד כו'). ולכן בקשת איש אחר לא הי' מועיל כ"כ לאלישע ב"א, אחרי דעובדא דר"י מחייב אותו, ודווקא ר"י הצילו, כיון שגם הוא שהי' יכול להיות קטיגור נעשה סניגור. וק"ל."

ע"כ לשון ההערה.

כלומר, ע"פ מה שאמרו רז"ל<sup>4</sup> "הלל מחייב את העניינים" שכל עני שיעלה למעלה לאחור מאה ועשרים וישאלוהו מדוע לא עסק בתורה, לא יוכל לתרץ את אי לימודו בכך שהיה טרוד בהשגת פרנסה עקב מצבו הדל וה"ה אנוס, מכיוון שמיד יציגו לפניו את הלל הזקן שהיה עני יותר ממנו, ובכ"ז התאמץ ועסק בתורה, ובכך יסתתמו טענותיו, וכפי שהגמרא ממשיכה למנות שם בנוגע לעשירים וכו' –

עפ"ז מבאר הרבי שגם כאן, במקרה של אלישע בן אבוי, היה לו לכאורה תירוץ למעשיו בכך שיתלה את נטיותיו הרעות במעשיה של אימו (החל מאכילתה דבר אסור בעת היותו בבטן אימו) שהם אלה שגרמו לו למעשיו וה"ה כאנוס.

אך מיד היו מציגים לפניו מקרה דומה לשלו, מאדם שעבר ג"כ מצב כשלו – הלא הוא ר' יוחנן (כמסופר בגמ' שכשהייתה אמו מעוברת ממנו הריחה מאכל ביום הכיפורים והתאוותה לאוכלו, אך מיד כאשר לחשו באזנה שיום הכיפורים היום – נרגעה ולא אכלה) – ואעפ"כ עמד בניסיון ולא הלך אחר נטית לבבו וממילא יסתתמו טענותיו.

ולכן היה צורך שדווקא ר' יוחנן ישתדל בעדו, שמכיוון שדווקא הוא זה שסותם את כל טענותיו ותירוץיו, לכן רק לו יש את הכוח להצילו ולהעלותו.

ע"כ תוכן ביאורו של הרבי.

## ג.

והנה לאחרי עיון קצר בדברי הרבי, עלולה להתעורר קושיה:

לפי ביאורו של הרבי משמע, ששני הסיפורים שאירעו עם ר"י ואלישע ב"א בהיותם בבטן אימם ה"ה שווים לגמרי.

אך כאשר קוראים את הסיפורים נראה שישנו הבדל גדול ועיקרי ביותר ביניהם.

ובהקדים, שמלשוננו של הרבי<sup>5</sup> בנוגע לאלישע "וסיבה הראשונה לכולם הי' מה שהריחה אימו כשהייתה מעוברת ממנו והוכרחה לאכול מאותו המין" משמע שמה שגרם לאלישע לנטיות רעות היה זה שאימו לא התאפקה ואכלה מאותו המין האסור. דהיינו שע"י אכילתה

4. יומא לה, ב.

5. כגירסת התוס' בגמרא בירושלמי.



דבר אסור השרישה ע"ז נטיות לא טובות גם בעובר.

ואם אכן דווקא אכילתה היא זו שגרמה לכך, נמצא שהמקרה של ר"י אינו דומה כלל וכלל, שהרי בסיפור עם אימו של ר"י, הנה לפועל אימו הצליחה להתאפק ולא לאכול מאותו המין, שלכאורה התאפקות זו מלאכול מנעה השפעות לא טובות על העובר, וא"כ כיצד יכול ר"י לחייב את אלישע, בשעה שלפועל לא עמד באותו מצב של קבלת השפעות לא טובות ע"י אכילת אימו?

#### ד.

לכאורה היה ניתן לתרץ זאת, ע"פ הגירסא המופיעה בירושלמי בסיפור של אלישע בן אבוי.

במקור הסיפור בגמרא בירושלמי<sup>6</sup>, הגמ' מספרת את הסיפור הנ"ל אך בצורה קצת שונה. וז"ל הגמרא:

"..אימו כשהייתה מעוברת בו הייתה עוברת על בית עכו"ם, והריחה מאותו המין (-) מתקרובת ע"ז, קרבן העדה) והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה. (-) כארס של נחש, ונפסק מזוגו והיה מתאוה לדבר עבירה, קרבן העדה)".

כלומר שאף שלא אכלה בפועל דבר איסור, הנה הרחת דבר איסור בלבד הספיקה בכדי לגרום לוולד השפעות לא רצויות.

שעפ"ז מובן מדוע ר"י יכול לחייבו, מכיוון שאף הוא היה במצב שאימו הריחה והדבר השפיע עליו, ובכ"ז נותר שלם במעשיו.

[שמכאן יוצאת הוראה נפלאה: שלא רק דבר שנכנס לגוף ונעשה דם ובשר שהתינוק ניזון ממנו יכול להשפיע, אלא אף הנאות רוחניות כמו ריח יכולות להשפיע על העובר ולגרום לנפשו השפעות גדולות]

אך נוסף לכך שעדיין צריך להתאים זאת ע"פ הגירסא המובאת במכתב של הרבי (כפי שתוס' גורס שם בגמ'),

הנה לכאורה יש לחלק, שאימו של אלישע הריחה ריח של איסור - ריח של ע"ז, והרחת ריח של איסור משפיעה על הנפש. משא"כ בסיפור על הרחת אימו של ר"י, לא היה זה ריח של דבר אסור, רק שהיה זה בזמן שאסור היה לאכול דבר זה (יום הכיפורים). נמצא, שלא היה שום איסור בהרחה זו רק שמא יגרום לתאוה שתוביל לידי אכילה. וממילא מכיוון שהמקרה שם הסתיים בהרחה בלבד, אין סיבה שישפיע על נפשו של ר"י, ושוב אינו מובן הדמיון לסיפורו של אלישע וכיצד יכול לחייבו.

6. חגיגה פ"ב סוף ה"א.

[נקודה לעיון: ישנו מכתב נוסף של הרבי<sup>7</sup> בביאור עניין חזרת משניות בע"פ במטרה לטהר האויר, בו הרבי מבאר את השפעת המאכלים והאויר שאנו נושמים על הנפש, ובנוגע למאכלים כותב הרבי:

"..עוד זאת: גם מאכל אשר לולא מחשבת האדם או דיבורו לא הי' נאסר – וכמו השוחט לשם הרים (חולין לט, ב) וכיו"ב – פועל הוא להוליד מזג רע באדם האוכלו. וכמו שמצינו באלישע אחר (רות רבה ג, יג) שאכלה אימו, כשהייתה מעוברת מתקרובת ע"ז, וזה גרם שיצא אחר לתרבות רעה.

ואין לומר שבאחר הי' זה בתור עונש ולא מצד הטבע, דהרי אם אחר לא עשתה איסור באכילתה, ואדרבה עוברה שהריחה מאכילין אותה (יומא פב, א) ומצווה היא עושה".

דהיינו שבנוגע למאכל ה"ז בוודאי עניין טבעי.

ובהערה ע"כ מביא הרבי:

"בירושלמי (חגיגה פ"ב סוף ה"א) איתא דעברה על בית ע"ז והריחה, וריח זה גרם לאחר. וא"כ אפ"ל דלהירושלמי הוא בדרך עונש.."

ומשמע שאכן אין הריח עצמו גורם השפעות על הגוף אלא כפי שהרבי כותב שהיה "בדרך עונש" ולא באופן של השפעה טבעית.

ולכאורה כשמעיינים בסיפור כפי שמופיע בירושלמי, הגמרא שם ממשיכה "והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה" שמשמע בפשטות שהיה תוצאה טבעית וישירה ממעשה ההרחה.

אלא שכנראה יש לפרש גם שם שהפעפוע לא היה עניין ישיר אלא בדרך עונש כפי [שכותב הרבי]

עכ"פ יש להבין זאת ע"פ הגירסא המובאת במכתב בי' עסקינן.

## ה.

ואולי יש לבאר זה ע"י עיון בכללות הסוגייה בה מסופר הסיפור אודות אימו של ר"י.

הגמרא במסכת יומא<sup>8</sup> בה מסופר הסיפור הנ"ל, עוסקת בכללותה בדין אישה מעוברת שמריחה ריח אוכלין ביום הכיפורים וחשה צורך גדול לאכול עד כדי סכנה, ובלשון המשנה<sup>9</sup>:

"עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה..."

7. אגרות קודש ח"א עמ' רלח.

8. פב, ב.

9. שם ע"א.

ומפרש רש"י על המילים "עוברה שהריחה": "העובר מריח ריח תבשיל, והוא<sup>10</sup> מתאווה לו ואם אינה אוכלת שניהם מסוכנים".

וכן בהמשך כאשר הגמרא מספרת הסיפור על אימו של ר"י שהריחה, ולאחר שלחשו על אונה שיום הכיפורים היום, הנה "אלחישה", וגם שם מפרש רש"י "קיבלה את הלחישה, שפסק העובר מתאוותו".

משמע מזה שכל הסיבה לתאוותה של האישה, נובעת אך ורק מהוולד. שע"י שהוולד שבכונה מריח התבשיל ומתאווה לו, הנה ע"י תאוותו של העובר גורם לתאווה גם אצל אימו, וכן להיפך, כאשר הוולד מחליט להירגע, ממילא נפסקת גם תאוות אימו.

ועפ"ז ניתן לכאורה לתרץ באופן טוב הדמיון בין שני הסיפורים:

גם אצל אלישע וגם אצל ר"י אימם התאוותה לדבר אסור. אם שהדבר היה אסור מצד עצמו או שהיה זה בזמן איסור.

וע"פ הנ"ל שהגורם לכ"ז הוא העובר נמצא ששניהם היו הגורמים לתאוות אימם, הנה בוודאי שעל תאווה זו בלבד אין מה לחייבם, רק שההבדל ביניהם היה במה שקרה בפועל: אלישע העובר, לא הסתפק בתאווה בלבד אלא התעקש ולא ויתר עד שקיבל את המאכל האסור.

משא"כ ר"י, אמנם בתחילה התאווה, אך ברגע ששמע שדבר זה אסור נרגע ולא התאווה עוד (וממילא פעל זה גם על אימו).

וזה הסיבה שיכל ר"י לחייב את אלישע. שכאשר יטען אלישע למעלה שנטיותיו הרעות אינן באשמתו אלא מאכילת אימו, ואף שבא בסיבת תאוותו שלו – הנה אין לחייבו ע"כ בהיותו עובר בבטן אימו ללא שליטה בדבר, הנה מיד יציגו לפניו את ר"י שאף הוא התאווה בהיותו בבטן אימו לדבר אסור, אך לפועל שלט בעצמו והתאפק מלהכשיל את אימו ואותו בכלל בדבר איסור.



10. להעיר מגירסת הר"ן וברטנורא שגורסים והיא.

## אמירת "כמה מכוער אתה" - למעליותא.

הנ"ל

א.

הגמרא במסכת תענית<sup>1</sup> בהמשך לכלל "לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארוז", מביאה סיפור. וז"ל הגמרא:

"מעשה שבא רבי אלעזר (בן ר') שמעון ממגדל גדור מבית רבו, והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר, ושמח שמחה גדולה והייתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה, נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר. אמר לו שלום עליך רבי ולא החזיר לו. אמר לו ריקה כמה מכוער אותו האיש, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך? אמר לו איני יודע אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית. כיון שידע בעצמו שחטא, ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו נעניתי לך מחול לי. אמר לו איני מוחל לך עד שתלך לאומן שעשאני ואמור לו כמה מכוער כלי זה שעשית. היה מטייל אחריו עד שהגיע לעירו. יצאו בני עירו לקראתו, והיו אומרים לו שלום עליך רבי רבי, מורי מורי. אמר להם, למי אתם קורין רבי רבי? אמרו לו לזה שמטייל אחריך. אמר להם אם זה רבי, אל ירבו כמותו בישראל. אמרו לו מפני מה? אמר להם כך וכך עשה לי. אמרו לו אעפ"כ מחול לו שאדם גדול בתורה הוא. אמר להם בשבילכם הריני מוחל לו ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן." ומסיימת הגמרא "מיד נכנס רבי אלעזר בן רבי שמעון ודרש לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארוז" עכ"ל הגמרא.

והנה, בהשקפה ראשונה כאשר קוראים סיפור זה, נראה שר"א בר"ש נהג באופן לא ראוי כאשר דיבר קשות אל האיש ללא כל סיבה אמיתית.

אך הרבי בשיחה<sup>2</sup> מבאר את הסיפור באופן מיוחד, שעפ"ז מובן איך כל הגישה של ר"א בר"ש הייתה אך ורק לטובתו של האיש. ותדה"ק:

בסיפור זה מתעוררות כמה שאלות:

א. מעיקרא מאי קסבר? האם לא ידע ר' אלעזר (גם ללא תשובת האיש) שהאדם, כולל מראהו החיצוני, הרי הוא יציר כפיו של הקב"ה?

1. כ ע"א

2. לקו"ש חט"ו עמ' 125

ב. איך יכול להיות שר' אלעזר יאמר כאלו דברים קשים (ריקה כמה מכוער אתה)?

אלא הביאור בזה, שבאומרו "כמה מכוער אתה", לא התכוון ר"א (רק) במובן הגשמי החיצוני, אלא בעיקר למובן הרוחני. כאשר הוא הביט על מצבו הרוחני של האיש, הוא לא הצליח למצוא בו שום מעלה אמיתית ברוחניות.

יותר מכך: אפילו את המעלה הבסיסית ביותר של אלו הנקראים בשם "בריות" בלבד (שאינן להם שום מעלה מלבד זה שהם ברואיו של הקב"ה), אפילו מעלה זו לא הייתה ניכרת באיש. ולכן, הבין ר"א שאם הוא מעוניין לסייע לאדם זה במצבו הרוחני, אין הוא יכול להחזיר לו שלום. כיון שזה לא יפעל דבר. הדרך היחידה להשפיע על אדם כזה היא אך ורק ע"י ביטוש וביטול (ריקה כמה מכוער אתה) שיסיר את חומריותו ויעשה אותו כלי להמשך העבודה.

נמצא שר"א לא עשה זאת מתוך חוסר רגישות וכיו"ב ח"ו, אלא אדרבה, דווקא מתוך רצון עז לסייע לאיש להיחלץ ממצבו הרוחני העגום.

ממשיך הרבי<sup>3</sup>, שהסבר הנ"ל מוכח גם ע"פ סוף הסיפור, שמיד אחרי שדיבר אליו ר"א קשות, ענה לו האיש "לך ואמור לאומן שעשאני", הוא קיבל לפתע ידיעה והכרה שלא זו בלבד שהוא נכרא של הקב"ה, אלא "אומן שעשאני" דהיינו, שאינו סתם ברי', אלא שיש לו כוונה ותכלית בעולם – כמעשה האומן שכל פרט באומנותו הוא בתכלית הדיוק.

(הרבי מעיר<sup>4</sup> שע"פ ההסבר הנ"ל שביטוש זה היה לטובתו של האיש, יובן ג"כ מה שהתנה האיש את מחילתו בכך ש"ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן" שמשמע שאמנם בדרך קבע אין לעשות זאת, (כיון שרוב בני" – אפילו אלו שבחיצוניות ציורם הרוחני "מכוער" – אין צורך לעוררם באופן כזה דווקא ומספיקה הנהגה בנחת), אך אכן ישנם מקרים מיוחדים בהם ניתן ואף נדרש לנהוג באופן כזה)

ומה שר"א "ידע בעצמו שחטא" הוא שמכיוון שראה שתשובתו של היהודי "לך לאומן שעשאני" שביטאה את הכרתו בקב"ה, לא איחרה לבוא אלא באה תיכף ומיד, זה הוכיח לר"א שאף קודם דבריו הקשים היה דבר זה ברור לאיש ולא היה צורך אמיתי בנוזפה זו, ולכן ביקש את סליחתו כמסופר בגמ' שם.

(בהמשך מביא הרבי בקשר לזה סיפור נפלא מאדמו"ר מהורש"ב, ויתענגו המעיינים)

ע"כ תוכן השיחה.

## ב.

והנה ע"פ ביאור הנ"ל נמצא, שמבלי הבט על המעשה בפועל – אם היה ר"א זקוק

3. שם הע' 23\*

4. שם הע' 23

במקרה זה לדבר באופן כזה או לא – הרי ברור הדבר שהמניע היחיד של ר"א לדבר באופן כזה, היה אך ורק בכדי לסייע לאיש להשפיע עליו להיטיב דרכיו ולא ח"ו מתוך התנשאות וכיו"ב.

אך מה שעדיין נותר להבין, איך כל זה מתאים עם המילים המופיעות בתחילת הסיפור: "מעשה שבא רבי אלעזר (בן ר') שמעון .. ושמה שמחה גדולה והייתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה". שמפשות דברי הגמרא משמע שדברי ר"א, הנה לא זו בלבד שלא נבעו מתוך דאגה לאיש, אלא אדרבה, מתוך ש"הייתה דעתו גסה עליו" – שבשטחיות עכ"פ נשמע שנבעו מתוך התנשאות וכו".<sup>5</sup>

ואיך מתאים עם כל הביאור הנ"ל?

## ג.

ישנם המנסים לתרץ, ע"פ מה שפירש רש"י בדברי הגמרא בעירובין<sup>6</sup> "היבמה לא תחלוץ ולא תתייבם עד שיהו לה שלשה חדשים. וכן שאר כל הנשים לא ינשאו ולא יתארסו, עד שיהו להן שלשה חדשים. אחד בתולות ואחד בעולות אחד אלמנות ואחד גרושות אחד ארוסות ואחד נשואות. ר' יהודה אומר נשואות יתארסו וארוסות ינשאו חוץ מארוסה שביהודה (שהיו רגילין לייחד חתן וכלה קודם כניסתן לחופה) מפני שלבו גס בה". על מילים אלו מפרש רש"י<sup>7</sup> "רגיל בה ומכירה ומרוצה לו".

ועפ"ז רוצים להסביר גם בסיפור המובא בגמרא כאן, שאין הכוונה שר"א בר"ש היה במצב של גסות הרוח כפשוטה<sup>8</sup>, אלא הכוונה שכיוון שלמד תורה הרבה היה רגיל בתורה ומכירה בצורה טובה ביותר. וזהו הפשט "דעתו גסה" – מורגלת ומיומנת, מפני שלמד תורה הרבה.

אך לכאורה אין ביאור זה מספיק, מכיוון שעדיין אינו מובן לשם מה הגמרא מציינת פרט זה, (בשלמא אם כוונת הגמרא הייתה כפשוטה (שדעתו הייתה גסה עליו במובן של גסות הרוח והתנשאות) היה מובן הצורך בציון הדבר, כיוון שפרט זה מסביר מהיכן נבעה הסיבה לכך שר"א ידבר באופן כזה. אך לפי ההסבר הנ"ל אינו מובן) מדוע יש צורך לציין זאת אם אינו מוסיף ומסביר דבר?

5. להעיר שבמקומות האחרים בהם מופיע הסיפור (אבות דר"נ פמ"א, א) לא מופיעות מילים אלו.

6. מז, א.

7. ד"ה גס בה.

8. וכידוע חומר העניין וכו' ראה עירובין נה, רע"א: לא בשמים היא, לא תמצא [התורה] בגסי הרוח. וראה סוטה א, א: "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והא יכולים לדור בעולם".

## ד.

ואולי יש לבאר זה ע"פ הפירוש המובא בכמה מקומות בנוגע ל"גסות הרוח", שאין הכוונה דווקא לגסות כפשוטה, אלא יכול להיות שמדובר ביהודי שע"פ תורה הוא טוב, ורק שהרוחניות שלו היא בגישום ובגסות.

וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ<sup>9</sup>:

"הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי זצוקלה"ה נבג"ם זי"ע, בהיותו ילד ולמד את המשנה ו' בפיי"ט בשבת, מל ולא פרע כאילו לא מל. פירשה בעבודה דמי שמקיים בעצמו מצוות מילה כמ"ש ומלתם את ערלת לבבכם, ומתקרב לעבוד את ד' בהתעוררות אהבת ד' ויראתו ית' אבל לא פרע את המילה, היינו שאינו מטריח ומייגע את עצמו ביגיעת עבודה בסוד מרע ועשה טוב, וחושב אשר כבר הוא נימול ורוצה לילך בדרכי העבודה, הנה באמת הוא כאילו לא מל.

וטעם הדבר הוא, כי ביציאה מן החושך עוד לא נטהר מגסותו, וכמבואר בעניין גס הרוח, דהרוחניות שלו הוא בגסות וישות, דגם שלומד תורה ומקיים את המצוות בהידור אשר ודאי רוחניות הוא אבל הרוחניות שלו הוא גסות, מפני שהוא בעצמו הוא גס ומגושם. ואין הכוונה אשר הוא ח"ו לא טוב ע"פ התורה, אלא אע"פ שע"פ תורה הוא טוב, בכ"ז הוא גס ומגושם".

ועפ"ז אפשר אולי להסביר גם כאן פירוש המילים "דעתו גסה" שהבנתו<sup>10</sup> והסתכלותו הייתה (בדקות) באופן גס. שזה מה שגרם לכך שלא הצליח לזהות את מצבו של היהודי כראוי, שלכן (אף שהיה אך ורק מתוך כוונה לעזור לו) דיבר אליו דברים קשים וכו'.

אך עדיין אינו מובן המשך דברי הגמרא "מפני שלמד תורה הרבה". מדוע שלימוד התורה ובאופן של ריבוי יביא לגישום דעת האדם?



9. אג"ק אדמו"ר הריי"צ ח"ד עמ' שלב.

10. להעיר מהסיפור מאדמו"ר הרש"ב וסוחר היהלומים ע"כ שביהודים יש צורך להיות "מבין".

## כיצד ניתנה התורה בשבת

הת' אברהם שיחי' וילהלם  
מתלמידי ישיבת תורת"ל 770  
הלומדים לע"ע ע"י הציון הק'

### א.

בסוף פרשת משפטים<sup>1</sup> מסופר שמשה רבינו כרת ברית בשם ה' עם בניי, עי"ז שבנה מזבח והקריב עליו קרבנות, והיזה על בניי את הדם. ומבואר בגמ'<sup>2</sup> ש"אין הזאה בלא טבילה". ומכך למדו חז"ל<sup>3</sup> שבכל הדורות כשיבוא גר להתגייר, צריך מילה<sup>4</sup>, טבילה והרצאת קרבן. ובלקו"ש חלק ל"ג<sup>5</sup> מביא כ"ק אדמו"ר את שיטת ר' יוסי ברבי יהודה במכילתא<sup>6</sup>, ש"בו ביום נעשו כל המעשים", והיינו בבוקר יום מתן תורה קודם עשרת הדברות<sup>7</sup>.

וע"כ מקשה רבינו: "כיצד הותרו ישראל לטבול לשם גירות ביום זה, והרי אמרו חז"ל (במס' שבת<sup>8</sup>) של"כולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל", והלכה פסוקה ברמב"ם<sup>9</sup> ובשו"ע<sup>10</sup> שאין מטבילין גר בשבת (וכבר נצטוו על שבת במרה או באלוש)?

ומבאר בזה רבינו, ובהקדים שבאמת עיקר הגירות של בניי היתה (לא ע"י מילה טבילה והרצאת קרבן, אלא) ע"י קבלת עול מצוות, ש"היא היא הברית עצמה", ואילו שאר ג' הדברים הם רק מתנאי הברית.

ועפ"ז מחדש רבינו שישנו חילוק בין הגירות דבניי בעת מ"ת מכל גירות שאחרי מ"ת: "לאחרי מ"ת, שג' הדברים באים לאחרי קבלת מצוות, הרי הם מכניסים אותו בפועל לברית ועושים אותו גר; משא"כ בגירות בניי במתן תורה, שקודם מ"ת (אמירת עשה"ד) עדיין לא

1. כד, ה.

2. כריתות ט, רע"א.

3. שם. וראה רמב"ם הל' איסורי ביאה רפי"ג.

4. כמובא בגמ' שם מיהושע (ה, ה).

5. ע' 26 ואילך.

6. יתרו יט, י.

7. ראה בארוכה הנסמן בלקו"ש שם.

8. פו, סע"ב.

9. הל' איסורי ביאה שם ה"ו.

10. יו"ד סרס"ח ס"ד.



היתה אצלם קבלת מצוות<sup>11</sup>. . הרי ע"י טבילתם והרצאת הדמים עדיין לא נכנסו לברית בפועל, ולא נגמרה גירותם עד אמירת עשה"ד, שאז היתה קבלת מצוות שלהם".

עפ"ז מבאר רבינו מדוע הותרו בני" להיכנס לברית בשבת: "וזהו גם הביאור בשיטת ריבר"י הנ"ל, שטבילתם לשם גירות היתה ביום השבת – כי מעשה טבילה זו של בני" לא היתה בו חלות כניסה לברית, כיון שעדיין לא היתה קבלת מצוות, והכניסה לברית בפועל וחלות הגירות נפעלה אח"כ ע"י מעשה הקב"ה (באמירת עשה"ד כנ"ל), שאז היתה קבלת תומ"צ ע"י ישראל"<sup>12</sup>.

## ב.

והנה בלקו"ש חלק ח'<sup>13</sup> מבאר רבינו שהגדר ד"שבת" הוא – "יום השביעי", היינו שבא אחר ספירת ז' ימים. ואף שאין צורך לספור את הימים בפו"מ, מ"מ שבת חלה רק לאחר שבני" יודעים (וסופרים במחשבתם<sup>14</sup>) את מנין ימי השבוע.

[ועפ"ז מבאר רבינו את הדין<sup>15</sup> ד"היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד" – שע"י המנין דששה ימים נתחדשה אצלו המציאות ד"יום השביעי", שבת].

ובהמשך השיחה מביא רבינו את מה שביאר בכמה מקומות באריכות<sup>16</sup>, ש"מנין", ענין הספירה מצד עצמו, אינו נחשב למציאות. ודווקא כשהמנין קשור עם ענין תורני, אזי עי"ז נעשה הוא למציאות (וע"ד "מצותיה אחשביה איסורא אחשביה"<sup>17</sup>).

[והביאור בדבר – מביא רבינו בהערה (\*32): "י"ל דוגמא לדבר שמציאות "עדים" – היא דוקא ביש נפק"מ לדינא"].

וממשיך רבינו (הבא לקמן בתרגום חפשי ללה"ק): "ולכן ישנה סברה לומר, שכשם שבשעה שאדם שכח לספור ספירת העומר ביום אחד, אינו יכול בימים שאח"כ להמשיך לספור בברכה

11. וראה בארוכה ביאור הענין בשיחה שם (ס"ד-ה).

12. ובהערה (66) מוסיף: "ומובן שאין מקום להקשות למה נתן הקב"ה את התורה ביום בשבת (באופן שגמר גירותם של ישראל היה בשבת). ועיין תו"א ויקהל (פז, ג ואילך), השייכות דשבת ותורה. המשך תרס"ו ע' רלט. ועוד".

ומובן מזה לכאורה שיסוד הביאור בשיחה הוא שהאיסור להתגייר בשבת אינו חל על המתגייר אלא על המגייר, ומפני שהקב"ה גייר את בני" בשבת (ע"י אמירת עשה"ד, שזה היה ענין הגירות אז, כמבואר בשיחה) – לכן לא שייך להקשות כיצד נעשתה הגירות בשבת. ואכ"מ.

13. ע' 49 ואילך.

14. ובהערה (31) מציין רבינו: "להעיר מדעת הרמב"ן (שמות כ, ח) בפ'י זכור את יום השבת שצ"ל זכור בכל יום".

15. שבת סט, ב.

16. לקו"ש ח"א ע' 271, וסה"מ תנש"א שנסמן לקמן.

17. בכורות י, א. וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך איסורו חשובו.

[כי מכיון שבספירת העומר נאמר "תמימות תהיינה", מוכרחת הספירה של כל יום להיות כזו שכוללת גם את הימים הקודמים ("היום שני ימים לעומר" הכוונה שהיום כולל בתוכו שני ימים של ספירה, וכן הלאה), ובשעה שחיסר ספירת יום אחד, הרי הימים שלאחר מכן אינם נחשבים "תמימות"],

כך גם בעבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, שלא יוכל להמשיך לספור בברכה לאחרי שנשתחרר – אפילו אם הוא ספר ספה"ע קודם שנשתחרר – כי היות שבספירתו הקודמת לא היה ענין של מצוה, הרי ספירה זו לא היתה מציאות.

ועפ"ז מחדש רבינו חידוש גדול: שמכיון שברגע שניתנה התורה נתבטלו כל הציוויים שניתנו קודם לכן<sup>18</sup>, הרי נתבטל גם הציווי דשמירת השבת שניתן במרה, וממילא נתבטל גם המנין שמנו בני" בששת הימים שקדמו למ"ת (שהרי מנין זה לא היה קשור עם ענין של תורה שקיים כעת, ולכן אין לו מציאות). ונמצא שמעת אמירת עשרת הדיברות ואילך – נתבטלה מציאות השבת, והיה זה יום חול שמותר במלאכה<sup>19</sup>.

ויתירה מזו מוסיף רבינו (בהערה 48): "יש לומר שמכיון שבהשעות שלאחרי מ"ת לא היה מציאות שבת – גם לא השבת שניתן במרה – נעקר עי"ז למפרע המציאות דשבת גם בהשעות שלפני מ"ת"<sup>20</sup>.

ע"כ עיקר תוכן הדברים שבשיחה זו. ועפ"ז לכאורה תמוה יסוד השאלה בשיחה בחלק ל"ג, כיצד נתגייירו בני" בשבת – והלא לשיטת רבינו ברגע שנאמרו עשה"ד בטלה מציאות השבת למפרע, וא"כ אין כל בעיה להתגיייר בשבת?

## ג.

ולכאורה היה אפשר לומר הביאור בזה, ובהקדים:

באחש"פ תנש"א<sup>21</sup> חזר רבינו וביאר את הענין דמנין (שאינו מציאות אילולי ציווי התורה) באופן מחודש. ותורף הדברים, שמנין נחשב למציאות לא רק כאשר בעת שמונים מקיימים מצוה, אלא עצם העובדה שהתורה התייחסה למנין כזה, ה"ז נחשב למציאות – גם כאשר המונה עצמו אינו מחויב במצוה זו.

ועפ"ז מסיק רבינו שעבד שנשתחרר בימי הספירה וספר לפני כן ספה"ע – יוכל להמשיך

18. כמפורש ברמב"ם (פיה"מ ספ"ז דחולין): "כל מה שאנו מרחיקים או עושים היום, אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו". וראה לקמן ס"ז.

19. ובהערה 47\*: "עפ"ז מובן טעם "גדול אחד" – הובא במשנה ברורה ס"ט תצ"ד וכתב ע"ז שהוא "טעם נכון" – דאכילת מאכלי חלב בחה"ש הוא זכר לזה שלאחרי מ"ת לבשר הי' צריך הכנה רבה לשחוט ולבשל כו' ולכן אכלו לפי שעה מאכלי חלב – דלכאורה הול"ל דשבת הוא ואסור הוא וכל היום (וכמו שהובא טעם זה בשם ס' גאולת ישראל)".

20. וראה המבואר בשיחה בס"ט.

21. נדפס בסה"ש תנש"א ח"א ע' 447 ואילך. ומהדר"ב בלקו"ש חל"ח ע' 7 ואילך.

ולספור בברכה, כיון שהמנין שמנה לפנ"ז, אף שלא היה מצווה ע"כ, מ"מ הרי התורה התייחסה למנין זה, ולכן ה"ה נחשב למציאות אע"פ שלא נתקיימה המצוה ע"י מונה זה.

ועפ"ז היה אפשר לומר, שהמבואר בשיחה בחל"ג הוא ע"פ מסקנת רבינו, שמנין נחשב למציאות גם אם אין מקיימים במנין זה מצוה, ונמצא שמנין ששת הימים שלפני מ"ת לא נתבטל בעת שניתנה התורה (שהרי התורה התייחסה למנין זה, גם אם בעת לא נצטוו על כך), ולכן מציאות השבת לא נתבטלה, ולכן יש להקשות כיצד נתגירו בני"י בשבת.

אבל באמת אין לומר כן<sup>22</sup>, שהרי מפורש בשיחה (דתנש"א, בהערה 50) שענין זה אינו נוגע לגר שנתגייר: "ושאני גר שנתגייר – דכיון ש"כקטן שנולד דמי" (יבמות כב, א. וש"נ), הרי המציאות דספירת הימים שלפנ"ז היא כמו ספירה של אדם אחר (אבל המציאות ספירת הימים כשלעצמה, היתה יכולה להחשב להמציאות דיום העשירי, אף שלא היתה שייכת ל(מציאות ד)מצוה כלל)<sup>23</sup>.

ועפ"ז נמצא שאף לפי מסקנת השיחה, אין לומר שהמציאות דשבת לא נתבטלה אצל בני"י, שהרי המדובר כאן הוא אודות גירות – שלא שייך לומר שהמציאות דהמנין שהיתה לפנ"ז תועיל גם לאחר הגירות<sup>24</sup>. והדרא קושיא לדוכתא, מהו יסוד השאלה בחל"ג, הרי השבת נתבטלה למפרע בעת אמירת עשה"ד.

## ד.

### מאמר המוסגר:

בשיחה בח"ח הנ"ל, מבאר רבינו שמציאות שנוצרה ע"י מצוה דרבנן, לא תועיל לענין מצוה דאורייתא, ולכן קטן שהגדיל באמצע ספה"ע, לא יוכל להמשיך ולספור בברכה, מפני שספירתו עד עתה היתה מדרבנן, אך לאחר שהגדיל ה"ה מדאורייתא. אמנם בשיחה אחרת (בלקו"ש ח"א)<sup>25</sup> בה עוסק רבינו בנושא, מבאר להיפך ובפשיטות – שמציאות שנוצרה ע"י מצוה דרבנן תועיל אף לענינים דאורייתא.

ובספר "פלפול התמימים" כ"ד (ישיבת תות"ל המרכזית כפר חב"ד, תשע"ח) ביארתי בדא"פ את החילוק בין הסברות, ע"פ המבואר בשיחה דתנש"א הנ"ל, שישנם ב' ענינים: מציאות סתם, ומציאות חשובה שהתורה התייחסה אליה. ולכן, באם נאמר שיש צורך במציאות סתם, הרי מציאות שנוצרה ע"י מצוה דרבנן תועיל גם לענינים דאורייתא, אולם

22. נוסף ע"כ שקשה לומר שכל הביאור בשיחה בח"ח אינו לפי מסקנת רבינו.

23. ובשוה"ג מוסיף ביאור: "וזה ש"היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר קיים פריה ורביה", "אע"ג דלענין כמה דברים אמרין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" – כיון שבנכריותו קיים דורעו מיוחס אחריו באותה שעה מיפטר נמי כשנתגייר" (תוד"ה ר"י יבמות סב, א), כלומר, למציאותו החדשה ע"פ תורה ("כקטן שנולד") מצטרפת רק מציאות תורנית קודמת (שגם בנכריותו זרעו מיוחס אחריו מדין תורה), אבל מציאות סתם (ספירת הימים שאינה שייכת כלל למצוה ספה"ע) אינה מצטרפת (ואינה שייכת) למציאותו החדשה לאחר הגיור. ועצ"ע.

24. אבל ראה לקמן ס"ז.

25. שנסמן לעיל.

אם יש צורך במציאות חשובה שהתורה התייחסה אליה, הרי שמציאות שנוצרה ע"י מצוה דרבנן לא תועיל לענינים דאורייתא, שהרי "אורייתא" לא התייחסה למציאות זו (ע"ע), וממילא אין זו מציאות חשובה בנוגע לענייניה.

ושם ביארתי ג"כ את ההכרח לבאר בשיחה בח"ח שיש צורך במציאות חשובה (בשונה מהשיחה בח"א שסברתו שדי במציאות סתם), שמפני שמבואר בשיחה שהמציאות שנוצרה ע"י הציוויים שלפני מ"ת לא תועיל לציוויים שלאחרי מ"ת, לכן מוכרח לבאר שיש צורך במציאות חשובה דוקא, שאז המציאות שנוצרה ע"י ציוויים שנתבטלו לא תועיל בנוגע אליה.

אמנם, ע"פ מה שנת"ל מובן שאין הכרח לומר כן, שכן בנוגע למדובר בשיחה בח"ח, הרי אף אם נאמר שדי במציאות סתם, מ"מ לא שייך לומר שהמציאות שקיימת לפני הגירות, תועיל למציאות שלאחרי הגירות, שהרי "כקטן שנולד דמי"<sup>26</sup>.

ע"כ מאמר המוסגר.

## ה.

ומדאיתנן להכי, יש להוסיף ולבאר הענין בעומק יותר:

בשיחה בח"ח הנ"ל מבאר רבינו גם את מאמר המכילתא<sup>27</sup>: "הרי הגויים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרינן, הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה, ת"ל מחלליה מות יומת, אפילו כהרף עין" – דלכאורה אינו מובן כלל מהי ההו"א לומר שמכיון שחללו מקצת השבת תתחלל כולה<sup>28</sup>?

והביאור בזה הוא ע"פ הנ"ל: מכיון שכל מציאות השבת היא – היותו יום השביעי, שבא אחרי מנין של ששה ימים, הרי כאשר התורה עצמה דורשת שכל בני" יצאו להילחם בגויים ויחללו את השבת, הרי בטלה המציאות ד"יום השביעי", ואין כל משמעות למנין ששת הימים שהיה לפני"ז. ולפיכך, אילולי הפסוק "מחלליה מות יומת", היה ניתן לומר שאין צורך לשמור את השבת בהמשך היום שלאחרי המלחמה.

ולכאורה, ע"פ מסקנת רבינו שמנין יש לו מציאות גם אם לא נתקימה על ידו מצוה – נמצא שאין מקום לומר שהמציאות דהמנין נתבטלה ע"י היציאה למלחמה. שהרי אף שאין למנין זה נפק"מ, מפני שאין חיוב לשמור את השבת מצד פיקוח נפש, מ"מ הרי התורה התייחסה לעצם המנין דששת ימי המעשה, וא"כ יש לו מציאות. ושוב חוזרת הקושיה –

26. ומ"מ פשוט שמבלי להיכנס לכל השקו"ט דגר שנתגייר, קל יותר לבאר הענין באם נאמר שיש צורך במציאות חשובה דוקא, ולכן ביאר כך בשיחה בח"ח.

27. עה"פ "מחלליה מות יומת" (שמות לא, יד).

28. וראה בשיחה שרוחה ביאור הראגאטשאווער לומר שכל המעל"ע דשבת הוא מציאות אחת וכשנתבטל מקצתה בטל כולה (אילולי הלימוד מהפסוק "מחלליה מות יומת"), דלפ"ז נמצא ש(לההו"א) אף יחיד שחלל את השבת פטור מלשמור כולה – ומדוע הובא במכילתא מקרה שבו חללו כל ישראל את השבת.

מהי ההו"א לומר שמכיון שחללו מקצת השבת תתחלל כולה?<sup>29</sup>

ולכאורה היה נראה לבאר בזה, שבאמת יש חילוק גדול בין המנין דספה"ע לבין המנין דששת ימי המעשה. והוא, שהמנין דספה"ע – הוא עצמו מצוה, והיינו שבעת וע"י הספירה מתקיימת מצוה. ולפיכך ע"ז מדובר במסקנת רבינו, שמנין שהתורה התייחסה אליו, אף שכעת אין מקיימים בו מצוה, יש לו מציאות;

משא"כ המנין דששת ימי המעשה, מכיון שבעצם המנין לא מתקיים שום מצוה, שאין מצוה למנות ששה ימים ולקדש את יום השביעי, והמנין דששת הימים הוא רק אמצעי ודרך ביורר לדעת אימתי הוא יום השביעי – נמצא שאין לומר שגם בשעה שלא מתקיימת על ידו מצוה, יש לו מציאות.

### 1.

אמנם באמת אין אפשרות לבאר כך את השיחה, שהרי יסוד הסברה לומר שיש למנין מציאות אף שלא מקיימים על ידו מצוה, הוא – שעצם העובדה שהתורה התייחסה אליו כבר מייחסת לו חשיבות. וא"כ, מהו החילוק אם ניתן לקיים על ידו מצוה, או שבכל אופן אינו אלא אמצעי למצוה – מ"מ הרי התורה התייחסה אליו ולכן ה"ה נחשב למציאות.

וראיה לדבר – שבשיחה הנ"ל דתנש"א מביא רבינו דוגמא לסברה זו, שענין שהתורה התייחסה אליו הוא מציאות גם אם אין מקיימים על ידו מצוה, וזלה"ק: "י"ל דוגמא לדבר ב"מספר" – "שור או כבש או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והאלה ירצה לקרבן אשה לה"<sup>30</sup> – שעצם העובדה שהתורה מתייחסת למספר הימים דהשור, עושה את מספר הימים דהשור למציאות חשובה בעולם, גם כשאין הדבר נוגע להקרבתו לקרבן, בשור של גוי (גם אם לא ימכרנו לישראל), וכיו"ב.

ומדוגמא זו מובן, שהענין המבואר בשיחה אינו רק בנוגע למנין שמקיימים על ידו מצוה (שהרי מנין גילו של השור אינו מצוה, כמובן), אלא בנוגע לכל ענין שהתורה התייחסה אליו, אף אם אינו אלא אמצעי בשביל מצוה אחרת.

ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא – שע"פ מסקנת רבינו נמצא שאין לומר שהמציאות דמנין הימים נתבטלה, שהרי התורה התייחסה למנין זה, וא"כ שוב אינו מובן מהי ההו"א של המכילתא?

וי"ל הביאור בזה:

במה דברים אמורים שהמציאות דמנין קיימת אף ללא ציווי, מפני שהתורה התייחסה אליה – כל זמן שהתורה גם לא אמרה בפירוש שאין לה כל משמעות. אמנם, במקרה שבו

29. ובהו"א כמובן לא שייך לומר היישוב דלעיל ס"ג, שהרי אין מדובר כאן בגירוד.

30. אמור כב, כז.

התורה עצמה קבעה שלמנין זה אין כל משמעות – אזי אין שייך לומר שאעפ"כ, מכיון שבכללות התורה התייחסה למנין זה, לכן יש לו מציאות אפילו שכעת אינו חלק מציוי התורה.

ובנדו"ד, מכיון שהתורה התייחסה בפירוש למצב דפיקוח נפש אצל כל בני, וקבעה שבאופן זה מחויבים כל בני לחלל את השבת, ונמצא שהתורה עצמה קבעה שלמנין דששת הימים לא היתה כל משמעות – הרי ששוב אין שייך לומר שלמנין זה יש מציאות, וזוהי ההו"א במכילתא לומר שמציאותה של השבת מתבטלת במקרה זה, אילולי הפסוק "מחלליה מות יומת".

## ז.

ע"פ המבואר לעיל י"ל בעומק יותר בכיור הענין, שהמציאות דהמנין שהיתה לפני מ"ת תועיל לענין המצוות שלאחרי מ"ת, ובהקדים:

לעיל (ס"ג) נתבאר שמכיון שמ"ת הו"ע של גירות, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, לכן לא שייך לומר שהמציאות שהיתה לפני מ"ת תועיל גם לענין הציוויים שלאחרי מ"ת.

אלא שבאמת ענין זה – שבנ"י בשעת מ"ת היו כקטן שנולד – נתון הוא במחלוקת. דהנה המהר"ל ביאר שבאמת לא היה שייך אז הענין דקטן שנולד דמי, וז"ל<sup>31</sup>:

"ואין להקשות דאם כן יהיו יוצאי מצרים מותרים בקרוביהם, דהא קבלו עליהם את התורה ולא נולדו בחיוב, ויהיו מותרים בקרוביהם, אין זה קשיא, דהם הוכרחו לקבל, דהא כפה עליהם הר כגיגית כדלקמן<sup>32</sup>. . ולא אמרינן בזה דהוי כקטן שנולד. דודאי מי שנתגייר מעצמו, כגון גוי, כיון דלא היה צריך לגייר והוא מגייר עצמו, הוי בריה אחרת לגמרי, אבל ישראל שיצאו ממצרים, כיון שהיו מחויבים לקבל את התורה, והיו מוכרחים לזה, אין זה כקטן שנולד".

אמנם, בספר משך חכמה עה"ת<sup>33</sup> כתב להיפך, שאף בשעת מ"ת היו בני כקטן שנולד. וז"ל:

"החתם סופר בחידושו לע"ז כתב, כי נתקשה כל ימיו מהיכן הוציאו רז"ל הא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי יעו"ש. ולדעתי פשוט, דיצא להם, דמסתמא היה ליוצא מצרים נשים הרבה שהיו מאותן שאין בני נח מוזהרין עליהן, ועמרם יוכיח שגדול הדור היה ונשא דורתו. . ואיך אמר רחמנא אחר מתן תורה שובו לכם לאהליכם ואין אהלו אלא אשתו, הלא אלו שנשאו קרובותיהם צריכין לפרוש מהם, וע"כ דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ורו"ק".

ועפ"ז נמצא שהענין הנ"ל תלוי במחלוקת, ומסתבר יותר לומר שאי"ז שהשיחה בח"ח

31. גור אריה ויגש מו, י.

32. רש"י שמות יט, יז.

33. ואתחנן ה, כז.

היא רק לדעת המשך חכמה שבנ"י היו כקטן שנולד, אלא אף לדעת הגור אריה. והביאור בזה הוא ע"פ הנ"ל: מכיון שבשעת מ"ת ביטל הקב"ה את הציוויים שהיו לפני מ"ת,

– וכמפורש בשיחה (הבא לקמן בתרגום חפשי ללה"ק): "שלכן הדין הוא שגיד הנשה – נוהג בטורה ואינו נוהג בטמאה" – אע"פ שאיסור גיד הנשה לפני מ"ת היה (לפי פשוטות לשון הש"ס בחולין) גם בבהמה טמאה – מפני שבשעה שהאיסור נאמר בסני, בטל האיסור הקודם" –

הרי שוב אין שייך לומר שמכיון שהתורה התייחסה בכללות למנין זה, יש לו מציאות – שהרי התורה קבעה בפירוש שאין למנין זה כל משמעות.

### ח.

לאחרי כל האמור לעיל, נמצא שעדיין הקושיה במקומה עומדת – מהו יסוד הקושיה בחל"ג, כיצד יכלו בני להתגייר בשבת, בשעה שהשבת נתבטלה ע"י מ"ת. וי"ל הביאור בזה:

בהערה (48\*) בשיחה, מעיר רבינו על כך שהשבת נתבטלה בשעת מ"ת, וזלה"ק:

"אין להוכיח ממה שהקשו כמה ראשונים (נסמן בתו"ש יתרו יט, אות ס) על מה שאמרו (שבת פח, ב) "כל דיבור ודיבור כו' חזרו לאחוריהן י"ב מיל", דלכאורה הרי יש בזה איסור תחומין – אשר סבירא להו שבשבת שבו ניתנה תורה היו מוזהרין באיסור מלאכה, כי יש לומר שקושייתם הוא מה שחזרו על כל דיבור, גם בדיבורים הקודמים לזכור את יום השבת, קודם שבטל הציווי דשבת דמרה.

ואף שמכיון שכל המל"ע דשבת הוא נקודה אחת, הרי לאחרי שנאמר זכור גו' נעקר עי"ז המציאות דשבת (דמרה) למפרע – מ"מ, מכיון שעקירה זו נעשית בעת הדיבור זכור גו', הרי עד אז היו אסורים במלאכה, אף שלאח"ז נעקר השבת למפרע. (ובדוגמת נדר, שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו)<sup>34</sup>.

ועפ"ז – שקודם שנאמר הציווי דזכור את יום השבת, היתה קיימת מציאות השבת, ואף שנעקרה עי"ז למפרע מ"מ היה איסור בחילול שבת באותה עת – יש לבאר את הקושיה הנ"ל. דיש לומר בדא"פ, שעיקר קבלת המצוות של בני"ה היתה כבר בב' הדיברות הראשונות, שכוללים את כל מ"ע ומל"ת שבטורה<sup>35</sup>, והיינו קודם הציווי דזכור את יום השבת שביטל את המציאות דמנין הימים שלפנ"ו.

34. וראה שם בהמשך ההערה שהביא ראה נוספת לזה.

35. ראה אור החיים עה"ת שמות כ, א. וראה תניא פ"כ.

וזהו הביאור בקושיה שבלקו"ש חל"ג – כיצד יכלו בני"י להתגייר בשבת, דכיון שהן הטבילה (שע"ז מקשה בתחילת השיחה) והן קבלת המצוות (למסקנת השיחה) היו קודם הציווי דזכור את יום השבת, נמצא שבזמן זה היה אסור להם להתגייר. וע"ז מבאר בשיחה, דמכיון שקבלת המצוות היתה ע"י הקב"ה, לכן אין כל בעיה שנעשה הדבר בשבת.

### ט.

והנה בהתוועדות שממנה נלקח ה'ליקוט' דחל"ג – התוועדות יום ב' דחג השבועות תשל"ט<sup>36</sup> – הביא רבינו אפשרות לבאר שאלה זו בפשטות, וזלה"ק (בתרגום חפשי ללה"ק):

"ישנו חילוק בין הציווי על השבת שניתן במרה לבין הציווי על השבת שניתן בעשה"ד: הציווי שניתן במרה היה קשור עם ה"מזן", שע"ז היה הציווי "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו גו", ו"אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", כלומר: רק האיסור דאפיה ובישול והוצאה ממקום למקום וכיו"ב; משא"כ שאר פרטי הדינים דשבת שנתחדשו בעשה"ד, או שנלמדים מהפסוקים בפ' כי תשא וכיו"ב, נתחדשו רק לאחרי מ"ת.

ועפ"ז י"ל בנדר"ד שביום דמ"ת, קודם שהיתה נתינת התורה, היה יכול להיות ענין הגיור".

אמנם רבינו דוחה אפשרות זו, וזלה"ק (בתרגום חפשי ללה"ק):

"לא מסתבר לומר שבאותו יום השבת עשו ענינים כאלו שעליהם נצטוו אח"כ (באותו היום) שלא לעשותם. . בשכל הפשוט לא מסתבר לומר שבאותו היום עשו ענינים במעשה בפועל, שמיד אח"כ נאסרו".

ולכאורה, לפי הנ"ל שהשאלה היא רק אודות הזמן שלפני עשה"ד, אבל אח"כ אין מקום לשאלה כלל, שהרי השבת נתבטלה – שוב אינו מובן מהי הדחיה לתירוץ זה, הרי באותו היום כבר לא נצטוו על שבת, שהרי המציאות דשבת נתבטלה בשעת מ"ת?

וצריך לומר הביאור בזה (אף שהוא דוחק קצת), שאין הכוונה לומר שאי"ז מסתבר שעשו באותו היום מעשים שבהמשך היום יהיה אסור לעשותם, אלא שאין מסתבר לומר שעשו באותו היום מעשים שע"פ הציווי שבהמשך היום – נמצא שכעת אסור לעשותם.

ואולי יש להמתיק זאת ע"פ לשון השיחה בהתוועדות הבאה – מוצש"ק פ' נשא<sup>37</sup> – שבה סיכם רבינו את הדחיה לתירוץ במילים אלו (הבא לקמן בתרגום חפשי ללה"ק): "קשה לומר שההכנה דבנ"י למ"ת (ענין הגיור) היה ע"י ענין שמיד אח"כ נאסר בעשיה (עכ"פ מדרבנן), זהו דבר שאינו מובן ע"פ שכל".

והיינו, שאי"ז שמצד שבהמשך היום נאסר לעשות זאת ביום זה, לכן אי"ז מסתבר לומר

36. שיחוק"ק תשל"ט ח"ג ע' 88.

37. שם ע' 140.



שהדבר נעשה באיסור, אלא שאי"ז מסתבר לומר שההכנה למ"ת (ומ"ת עצמו) נעשה באופן שע"פ הציוויים דמ"ת עצמם הוא אסור בעשיה (אף שמצד הגדר דציווי השבת שקודם מ"ת אין בזה בעיה).



## גדר המופתים לעתיד לבוא

הנ"ל

.א.

שנינו בתורת כהנים<sup>1</sup>: "והשבתי חיה רעה מן הארץ – ר' יהודה אומר מעבירם מן העולם, ר' שמעון אומר משביתן שלא יזוקו. אמר ר' שמעון, אימתי הוא שבחו של מקום, בזמן שאין מזיקין או בזמן שיש מזיקין ואין מזיקים, אמור בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים . . . וכן הוא אומרי וגר זאב עם כבש . . . ונער קטן נוהג במ . . . ושעשע יונק על חור פתן . . . מלמד שתינוק מישראל עתיד להושיט ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני" וכו'.

ובלקו"ש ח"ז פרשת בחוקותי<sup>3</sup> מקשה כ"ק אדמו"ר על דברי התו"כ, וז"ל הק':

"אין פסוק 'וגר זאב עם כבש וגו'" איז דאך מפורש אז אויך לעתיד וועלן זיין די אַלע חיות המזיקות – זאב, דוב, אריה און נחש; עס איז מער ניט וואָס "לא ירעו ולא ישחיתו"<sup>4</sup>. היינט ווי קען גאָר ר"י לערנען "מעבירם מן העולם"?"

ובהמשך השיחה מבאר רבינו את התשובה לשאלה זו, וזלה"ק<sup>5</sup>:

"דאָס וואָס אין פסוק שטייט פאַרט בפירוש 'וגר זאב עם כבש גו'" – אַז עס וועלן יע זיין חיות רעות לע"ל (נאָר זיי וועלן ניט מזיק זיין), מוז מען לערנען (לדעת ר"י) אַז די צוויי פסוקים ריידן וועגן צוויי באַזונדערע זמנים: פריער וועט זיין "וגר זאב עם כבש גו", און דערנאָך וועט זיין אַ העכערער עילוי, אַז עס וועט נתבטל ווערן די מציאות החיות רעות לגמרי – מעבירם מן העולם".

והנה מצינו בגמ'<sup>6</sup>: "אמר רב קטינא שית אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב . . . אביי אמר תרי חרוב". ומבאר רבינו בהמשך השיחה שמחלוקת זו קשורה למחלוקת ר' יהודה ור"ש<sup>7</sup>:

"לויט דעת ר"ש אַז דער פירוש פון 'והשבתי חיה רעה מן הארץ' איז 'משביתן שלא

1. בחוקותי כו, ו.  
2. ישעיה יא, ו-ח.  
3. ע' 188 ואילך.  
4. ישעיה שם, ט.  
5. שם ע' 192.  
6. ר"ה לא, א.  
7. לקו"ש שם ע' 193.

זיקו" – און דאָס איז די איינציקע שביתה וואָס וועט זיין לע"ל (אַז שטענדיק וועט זיין די מציאות פון חיות רעות און זיי וועלן ניט מזיק זיין), איז מסתבר אַז עס וועט זיין בלויז "חד חרוב"; משא"כ לדעת ר"י אַז עס זיינען דאָ צוויי תקופות כנ"ל – פריער וועט זיין "וגר זאב עם כבש" (עס וועלן זיין חיות רעות, נאָר לא זיקו) און דערנאָך "מעבירם מן העולם", האָט אַן אָרט צו זאָגן ואדרבה עס איז מסתבר – אַז עס וועט זיין תרי חרוב: אין ערשטן אַלף וועט זיין דער חרוב פון דער צורה, זיי וועלן זיין אַבער זיי וועלן ניט מזיק זיין, און אין צווייטן אַלף "מעבירם מן העולם"<sup>8</sup>.

## ב.

הנהגה מפורסמת שיטת הרמב"ם בפירוש ייעודי הגאולה שנתפרשו בכתובים, שאין לפרשם כפשוטו אלא הם משלים בלבד, וז"ל<sup>9</sup>: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעיה וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ, משל וחידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר . . . וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל ומה ענין רמזו בהן".

אמנם הראב"ד השיג על הרמב"ם בזה, וז"ל: "והלא כתוב בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ". ובכמה מנו"כ הרמב"ם תירצו השגה זו, וכדלקמן בארוכה.

הנהגה בתחילת השיחה הנ"ל, בהערה (5) על הקושיה הנ"ל בדעת ר' יהודה (כיצד יבאר את הפסוק "וגר זאב עם כבש") – מציין רבינו:

"ואין לתרץ (כב"ד דרך הקודש" לתו"כ כאן) שר"י ס"ל שהכתובים שבישעיה שם נאמרו בדרך משל על אוה"ע (כדעת הרמב"ם הל' מלכים רפ"ב) – שהרי הכתוב והשבתי חיה רעה (לדעת ר"י) הוא "ביטול דבר ממנהגו של עולם" יותר מ"וגר זאב עם כבש", ולדעת הרמב"ם ס"ל שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם והכתובים שבישעיה שם – משל הם, הרי גם הכתוב והשבתי חיה רעה עכצ"ל שמשל הוא (ובמכש"כ מהכתוב וגר זאב עם כבש), וכמ"ש בנו"כ להרמב"ם שם. וממ"ש בתו"כ כאן (גם לדעת ר"י) ש"והשבתי חיה רעה" היא כפשוטו\*, הרי במכ"ש ס"ל שגם הכתובים שבישעיה שם הן כפשוטן.

(\* \* וי"ל, שהמקור לדעת הראב"ד שם ש"והשבתי חיה רעה מן הארץ" הוא כפשוטו . . . הוא מדרשת התו"כ כאן".

ונמצא לפי זה, שההכרח לפרש בדעת ר' יהודה שבתחילה יהיו מזיקים אלא שלא יזיקו,

8. ועפ"ז מבאר רבינו את הראיה הראשונה שהביא ר"ש לשיטתו, מהכתוב "מזמור שיר ליום השבת", דלכאורה אין בכתוב זה כל ראייה לשיטת ר"ש. ע"ש.

9. הל' מלכים ומלחמותיהם (ומלך המשיח) פ"ב ה"א.

ורק אח"כ יושבתו המזיקים מן העולם (כנ"ל ס"א), ושאינ לומר שהכתוב "וגר זאב עם כבש" הוא משל בלבד – הוא מפני שאין כל מקום לחלק בין הפסוקים, ואם נפרש שהפסוק "וגר זאב עם כבש" הוא משל (כשיטת הרמב"ם), הרי גם הפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ" הוא משל.

## ג.

ולכאורה יש להקשות על כך, ובהקדים:

בלקו"ש חכ"ז פרשת בחוקותי<sup>10</sup> מבאר רבינו בהרחבה את שיטת הרמב"ם הנ"ל. ותורף הדברים, שבאמת אף לדעת הרמב"ם יהיו ניסים לעתיד לבוא (כדמוכח מכך שפשוט שלעתיד לבוא תהיה תחיית המתים – ואין לך שינוי ממנהגו של עולם גדול מזה<sup>11</sup>), אלא שניסים אלו יהיו בתקופה מאוחרת יותר בימות המשיח, אבל בתחילה לא יהיה שינוי ממנהגו של עולם.

וטעם הדבר, שלדעת הרמב"ם ענינו וגדרו של משיח הוא להביא לשלימות התורה והמצוות, ודוקא באופן טבעי וללא ניסים<sup>12</sup>. ולכן מצד ענינו של מלך המשיח לא יהיו ניסים לעתיד לבוא, והניסים שיתרחשו אח"כ הם ענין נוסף על עצם הענין דביאת המשיח.

ועפ"ז מובן, שלדעת הרמב"ם הפסוק "וגר זאב עם כבש" מוכרח להתפרש כמשל – משום שבכתוב הוא בא בהמשך למ"ש "ויצא חוטר מגזע ישי" וגו', היינו שזהו חלק מפעולותיו וענינו של משיח, ולכן אין לפרשו כפשוטו, שהרי אי"ז מענינו של משיח לעשות ניסים.

ולפי"ז מובן גם התירוץ להשגת הראב"ד מהפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ": מכיון שפסוק זה אינו מתאר את פעולותיו של משיח, אלא רק את מה שיתרחש בגאולה, הרי פסוק זה מתאר את התקופה השנייה, שאז אכן יתרחשו ניסים גם לדעת הרמב"ם.

משא"כ לשיטת הראב"ד, ענינו וגדרו של משיח הוא לעשות אותות ומופתים, ולכן מפרש אף את הפסוק "וגר זאב עם כבש" כפשוטו<sup>13</sup>. ע"כ תוכן הדברים מהשיחה הנ"ל.

עפ"ז מובן, לכאורה, שהרמב"ם אינו מוכרח לחלוק על התו"כ, שהרי אף אם נפרש שהכתוב "וגר זאב עם כבש" הוא משל, מ"מ ניתן לומר שהכתוב "והשבתי חיה רעה" הוא

10. ע' 191 ואילך.

11. וראה בשיחה שם ראיות נוספות לכך.

12. ראה ביאור טעם הדבר בלקו"ש ח"ח ע' 280.

13. ראה הערה \*69 בשיחה, שעפ"ז מבאר רבינו את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם "מורה ודאין" הוא הסימן שזהו מלך המשיח (דלהראב"ד שמישח צריך לעשות אותות ומופתים כבר בתחלת ביאתו, פשוט שזהו הסימן ע"כ שהוא משיח, ולכן לדעתו נהגה בן כוזיבא).

כפשוטו<sup>14</sup>.

ולפי"ז צ"ב, דשוב אין כל הכרח להמבואר בשיחה, שלדעת ר' יהודה מוכרחים לומר שבתחילה יהיה "וגר זאב עם כבש" ורק אח"כ יהיה "והשבתי חיה רעה" – "מעבירם מן העולם", והשייכות לדעת אב"י שיהיה "תרי חרוב" וכו' – שהרי ניתן לומר כהתירוץ שמוכח בהערה (בשם "דרך הקודש"), שלדעת ר' יהודה "וגר זאב עם כבש" הוא משל, אך "והשבתי חיה רעה" הוא כפשוטו?

ומוכרחים לומר שאם נאמר כדעת הרמב"ם, שענינו וגדרו של משיח הוא לפעול בעולם באופן טבעי ולא לשנות ממנהגו של עולם (שזהו היסוד לחלק בין הפסוקים) – שוב אין מקום לשיטת ר' יהודה ש"והשבתי חיה רעה" פירושו "מעבירם מן העולם", ולכן ר' יהודה מוכרח ללמוד כשיטת הראב"ד, שענינו של משיח הוא לעשות אותות ומופתים, ולפיכך אין מקום לחלק בין הפסוקים. וכפי שיתבאר לקמן (ס"ו) בעז"ה.

## ד.

וקודם שנבאר מדוע מוכרח הדבר שר' יהודה סובר כשיטת הראב"ד, יש להקדים ולבאר מדוע מסתבר לומר שהרמב"ם סובר כר' שמעון. ובהקדים:

בשיחה בח"ז מביא רבינו את ביאור הראגאטשאווער, שמחלוקת ר' יהודה ור"ש בביאור "והשבתי חיה רעה" תלויה במחלוקת ר"י וחכמים בדין ביעור חמץ<sup>15</sup>, שלדעת ר' יהודה "אין ביעור חמץ אלא שריפה", ולדעת חכמים "אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים".

וביאור הדברים: יסוד מחלוקת ר"י וחכמים היא בפירוש הכתוב "תשביתו שאור מבתיכם". לדעת ר' יהודה הפירוש ב"שביתה" הוא – ביטול המציאות, ולכן לדעתו "אין ביעור חמץ אלא שריפה", כי דוקא ע"י שריפה מתבטלת לחלוטין מציאותו של החמץ<sup>16</sup>,

משא"כ לשיטת חכמים, הפירוש ב"שביתה" הוא גם ביטול הצורה והתואר, ושביתה זו מתקיימת גם ע"י הטלת החמץ לים או זרייתו ברוח<sup>17</sup>.

ועפ"ז מבאר הראגאטשאווער שזהו גם הטעם למחלוקת ר"י ור"ש בגדר "והשבתי חיה רעה": לדעת ר"י הפירוש "והשבתי" הוא ביטול המציאות, ומכיון שכך לא די בכך שנתבטל הטבע של החיות (שאינן מזיקות) יותר, אלא צריך שתבטל מציאותן – "מעבירם מן העולם"; אמנם לדעת ר"ש "והשבתי" הוא ביטול הצורה והתואר, ולכן כשהחיות אינן מזיקות ה"ז נכלל ב"והשבתי חיה רעה". ע"כ תוכן דברי הראגאטשאווער.

14. ומ"ש בהערה הנ"ל הוא משנה ראשונה, קודם שנתבארה שיטת הרמב"ם בזה.

15. פסחים רפ"ב.

16. ואף שלאחר השריפה נשאר מהחמץ האפר – הרי האפר הוא מציאות החדשה (ראה הנסמן בזה בשיחה בהערה 8\*).

17. שהרי ע"י שמתפור ברוח בטל החיבור בין החלקים שבו.

והנה הרמב"ם פוסק בפירוש כשיטת חכמים<sup>18</sup>, שביעור חמץ אינו מוכרח להיות בשריפה, וא"כ פשוט שהוא סבור כשיטת ר"ש שהפירוש ב"והשבת" הוא ביטול התואר, והיינו שהחיות הרעות ישארו בעולם אלא שלא יזיקו.

## ה.

אלא שלכאורה יש להקשות ע"כ:

בהמשך השיחה מציין רבינו, שגם בנוגע לשבת מצינו בתורה את הלשון שביתה – "וביום השביעי תשבות"<sup>19</sup>. ומצינו שגם בהלכות שבת נחלקו ר"י ור"ש, ובנוגע לשני ענינים:

(א) בנוגע ל"מלאכה שאינה צריכה לגופה" [העושה מלאכה בכוונה, אלא שאינו צריך את תוצאת המלאכה האסורה אלא תוצאה אחרת. ולדוגמא: המכבה את הנר מפני החולה שישן, שאמנם כיבוי הנר הוא מלאכה האסורה, אך המכבה אינו צריך את הפחם שנוצר ע"י הכיבוי (שזהו גדר האיסור) אלא ענין צדדי אחר<sup>20</sup>] – סובר ר"י שחייב ור"ש סובר שפטור<sup>21</sup>.

(ב) בנוגע ל"דבר שאינו מתכוון" [העושה מלאכה ללא כוונה. ולדוגמא: הנותן מים קרים בכלי מתכת חדש שהוא חם ע"מ לחמם את המים, שע"י הוא מחזק את הכלי ועובר על מכה בפטיש, אך אינו מתכוון כלל למלאכה זו] – פוסק ר"י שהדבר אסור ור"ש סובר שהדבר מותר<sup>22</sup>.

ומבאר רבינו שאף מחלוקת זו תלויה בשיטתם הנ"ל, וז"ל הק':

"ביי שבת איז "מלאכת מחשבת אסרה תורה"<sup>23</sup>, און בשעת עס פעלט די מחשבה [לא מיבעי ביי "דבר שאינו מתכוון" וואָס דאָן האָט ער כלל ניט בכוונה צו טאָן די מלאכה, נאָר אפילו ביי "מלאכה שאינה צריכה לגופה", וויבאלד אַז זיין טעם ומחשבה איז צוליב אַ צווייטער זאך, הייסט עס דאָך אַז לגבי דער מלאכה פעלט מחשבה], איז נתבטל געוואָרן צורת המלאכה.

און היות אַז ביי שבת שטייט "וביום השביעי תשבות", אַז עס דאַרף זיין שביתה פון מלאכה, איז ר"י, וואס לערנט אז שביתה איז דוקא ווען די גאַנצע מציאות ווערט בטל, האַלט ער אַז אויך ווען מען טוט אַ מלאכה שאינה צריכה לגופה און אפילו אַ דבר שאינו מתכוון – איז מען ניט מקיים דעם "תשבות", ווייל דער עצם המלאכה איז פאַראַן אויך בעת עס פעלט די כוונה; אָבער ר"ש, וואָס האַלט אַז אויך ביטול הצורה ווערט אָנגערופן

18. הל' חמץ ומצה פ"ג הי"א.

19. משפטים כג, יב. תשא לז, כא.

20. ראה שבת ל, רע"א. לא, ב.

21. שם עג, ב.

22. שם מא, ריש ע"ב.

23. "ביצה יג, ב. חגיגה יו"ד, ריש ע"ב (לענין מלאכה שאצל"ג. עיי"ש)" (הערה 17 בשיחה).

שביתה, האלט ער אַז אויך מלאכה שאינה צריכה לגופה און דבר שאינו מתכוון – וויבאַלד אַז ס'איז דערביי ניטאָ די צורת המלאכה, גייט עס שוין אַרײַן אין כלל פון "תשבות".

והנה הרמב"ם פסק בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה כר' יהודה<sup>24</sup>, ובדין דבר שאינו מתכוון פסק כר' שמעון<sup>25</sup>. ועפ"ז, מלבד שיש להקשות בשיחה עצמה – כיצד מבאר רבינו שכל ג' המחלוקות הנ"ל תלויים זה בזה, והרי הרמב"ם פוסק בשניים מהן כר"ש ובאחת כר"י – הרי מובן מכך שאין הכרח לומר שהרמב"ם סובר כר"ש בענין "והשבתי חיה רעה", ולא כפי שנתבאר לעיל?

אך באמת אי"ז קושיה, שהרי שאלה זו ממש הקשה רבינו עצמו בשיחה (בהערה 19), על כך ש(לפי מסקנת הש"ס) דעת שמואל בדבר שאינו מתכוון היא כר"ש אך במלאכה שאינה צריכה לגופה פוסק כר"י<sup>26</sup>, וביאר וזלה"ק: "י"ל בב' אופנים: ". . . (ב) שפי' "תשבות" אליבא דשמואל הוא ביטול התואר. אלא שס"ל שבמלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא מכוון (אף שכוונתו היא למלאכה אחרת), יש בה גם צורת מלאכה".

ועפ"ז ניתן לומר שאף הרמב"ם ס"ל כשיטת שמואל<sup>27</sup>, והיינו שבעצם פוסק הוא כר"ש, ורק שבענין מלאכה שאצל"ג ס"ל כר"י מצד סיבה צדדית. ולכן בדיני ביעור חמץ פוסק כחכמים, שביעור חמץ אינו דווקא בשריפה. ולפי"ז יובן היטב שלהרמב"ם הפירוש ב"והשבתי חיה רעה" הוא כשיטת ר"ש, "משביתן שלא יזוקו".

1.

והנה עד כאן נתבאר שמוכרח לכאורה לומר שהרמב"ם פוסק כר"ש בפירוש "והשבתי חיה רעה". אמנם על מנת לבאר את ההכרח לומר שר"י פוסק כשיטת הראב"ד, שענינו של משיח הוא לעשות אותות ומופתים, יש לברר את הגדרת המופתים לעת"ל לשיטות הרמב"ם והראב"ד:

נת"ל (ס"ב) שגם לשיטת הרמב"ם, שאי"ז ענינו של משיח לעשות אותות ומופתים, מ"מ יהיו לעת"ל אותות ומופתים, אלא שהם יהיו ענין נוסף על עצם הענין דביאת המשיח.

והטעם לכך שלדעת הרמב"ם יהיו אותות ומופתים, מבאר רבינו בשיחה בחכ"ז הנ"ל<sup>28</sup>, וזלה"ק: "בשעת אידן זיינען אין אַ מצב נעלה פון "זכור", וועט זיין אַן ענין נוסף, אַז דער אויבערשטער וועט באַווייזן נסים וכו' אויף צו אַרויסווייזן די הוספת החיבות און מעלה

24. הלכות שבת פ"א ה"ז.

25. שם ה"ח.

26. שבת מב, א.

27. ועפ"ז יש להמתיק מ"ש לעיל שלשיטת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג מוכרחים לפסוק כר"ש בפירוש שביתה – שהרי דעת שמואל היא המקור לשיטת הרמב"ם שעולם כמנהגו נוהג (ברכות לד, ב. וראה לקו"ש חכ"ז הנ"ל ע' 197).

28. ע' 205.

פון אידן".

ומוכן מזה לאידך גיסא, שלשיטת הראב"ד ענין המופתים לעת"ל אינו בשביל להראות החביבות דבני וכיו"ב, אלא שזהו חלק מפעולתו של מלך המשיח "לתקן עולם במלכות שד-י", שעולם מתוקן הוא עולם שיש בו ניסים.

עפ"ז יש לבאר מהו ההכרח לומר שר"י פוסק כשיטת הראב"ד, ובהקדים:

בתורת כהנים נאמר שר"ש מוכיח את דעתו ש"והשבתי חיה רעה" פירושו "משביתן שלא יזוקו" מסברא: "אמר ר' שמעון, אימתי הוא שבחו של מקום, בזמן שאין מזיקין או בזמן שיש מזיקין ואין מזיקים, אמור בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים".

ולכאורה יש להקשות, מהו אכן התירוץ לפי שיטת ר' יהודה לסברה זו. דהן אמת שלשיטת ר' יהודה מוכרחים לומר ש"והשבתי חיה רעה" הוא "מעבירם מן העולם", שכן לדעתו זהו הפירוש בלשון "והשבתי" שנקט הפסוק, אך מ"מ אינו מובן מדוע אכן נקט הפסוק בלשון "והשבתי", הרי "שבחו של מקום" הוא כשיש מזיקין ואין מזיקים, יותר ממצב שבו אין מזיקין כלל<sup>29</sup>?

ואולי י"ל, שמכאן יש להוכיח שבאמת ס"ל לר"י כשיטת הראב"ד. שהרי לשיטת הראב"ד, כנ"ל, המטרה במופתים שיעשה מלך המשיח היא – לתקן את העולם. ולפי זה, המטרה ב"והשבתי חיה רעה מן הארץ" – היא לתקן את העולם, שלא יהיו בו מזיקים.

ועפ"ז מובן היטב התירוץ לסברת ר"ש: אמנם "שבחו של מקום" הוא כשיש מזיקין ואינם מזיקים, אבל המטרה ב"והשבתי חיה רעה מן הארץ" אינה להביא ל"שבחו של מקום", אלא לתקן את העולם, שלא יהיו בו מזיקין, והרי לדעת ר"י כל עוד שישנם מזיקים, אף שנתבטל טבעם להזיק, מ"מ עדיין יש מזיקין בעולם ואי"ז עולם מתוקן.

משא"כ לדעת הרמב"ם, המטרה במופתים שיעשה מלך המשיח אינה לתקן את העולם, אלא (כנ"ל בשיחה) לבטא את הוספת החביבות והמעלה דבני, ועד"ז – להביא ל"שבחו של מקום", ולפיכך ברור שהפירוש ב"והשבתי חיה רעה" הוא כדעת ר"ש – "משביתן שלא יזוקו".

ז.

ויש להוסיף ולחדד בביאור שיטת ר"ש, ובהקדים:

מדברי רבינו בכמה מקומות נראה, שלפי תורת הקבלה והחסידות הפס"ד הוא כשיטת הראב"ד, שענינו של מלך המשיח הוא לעשות אותות ומופתים, ודלא כשיטת הרמב"ם שהאותות והמופתים שיהיו בימות המשיח אינם חלק מענינו של משיח.

29. ולכאורה לא מסתבר לומר שר"י פליג אר"ש בזה גופא, וס"ל ששבחו של מקום הוא דוקא כשאינ מזיקין כלל. ובפרט ע"פ הירוע דלאפוישי במחלוקת לא מפשינן.



ולדוגמא, בקונטרס ענינה של תורת החסידות (ס"ד)<sup>30</sup> מבאר רבינו, וזלה"ק:

"בביאת המשיח יתחדשו כמה וכמה ענינים נעלים. וכמו: גאולת ישראל (והשכינה) מהגלות; למעלה מזה: "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דיעה את הוי' כו'"; למעלה מזה: שינוי וחיודוש במעשה בראשית<sup>30</sup>. . . כל ענינים אלה – אף שגדול ורב העילוי וההפלאה שבהם – אינם אלא הסתעפות מנקודתו העיקרית של משיח".

ובהערה כותב רבינו:

"(30) ראה רמב"ם שם ד"לא יהי' כו' קנאה כו' וכל המעדנים כו' – אף לדעתו (שם ר"פ) ד"וגר זאב גו" (ישעי' יא, ו) משל הוא. ועאכו"כ להדיעה (וכן היא הכרעת תורת הקבלה והחסידות) – דהדברים כפשוטם. ועייג"כ ראב"ד (הל' תשובה פ"ח ה"ב). עבוה"ק ח"ב פמ"א. ובכ"מ<sup>31</sup>."

ומפורש שהכרעת תורת הקבלה והחסידות היא כשיטת הראב"ד, שהפירוש ב"וגר זאב עם כבש" הוא כפשוטו, ולפיכך מובן שה"שינוי וחיודוש במעשה בראשית" שיהיה לעת"ל מסתעף מ"נקודתו העיקרית של משיח" (שהיא בחי' היחידה, כמבואר בהמשך הקונטרס שם ס"ה) בארוכה). משא"כ לשיטת הרמב"ם, א"א לומר שהשינוי והחיודוש במעשה בראשית הוא הסתעפות מנקודתו העיקרית של משיח, שהרי לשיטת הרמב"ם המופתים אינם חלק מענינו של משיח כלל<sup>32</sup>.

וכיוצא בזה מפורש גם בשיחת ש"פ ויגש תשל"ו<sup>33</sup>, וז"ל הק':

"ווי מ'זעט אז בנוגע צו דעם יעוד "וגר זאב עם כבש" זאגט דער רמב"ם אז דאָס איז געזאָגט געוואָרן אויף דעם מצב וואָס וועט זיין צווישן אידן מיט או"ה, אז דאָס וועט זיין אין אן אופן פון "וגר זאב עם כבש",

. . . אָבער חסידות און קבלה האלט אזוי ווי דער ראב"ד אז "וגר זאב עם כבש" וועט זיין

30. תו"מ חמ"ה ע' 260. ובהוצאה הראשונה (בס' הערכים, כפי שהוגה ע"י רבינו) הוא בהערה 27.  
31. וממשיך: "וואופ"ל לחומר הענין (עכ"פ בדוחק), דגם לרמב"ם ב' תקופות לאחרי שוראי משיח הוא" וכו'. ע"ש. וראה הערה הבאה.

32. ואמנם מלשון ההערה נראה שמ"ש בפנים הוא גם לשיטת הרמב"ם (שהרי מתחיל בכך שגם לדעת הרמב"ם יהיו מופתים, ומוסיף שעאכו"כ שכן הוא לדעת הראב"ד. ובפרט שבהמשך ההערה מבאר (כנ"ל בהערה הקודמת) שלהרמב"ם יהיו ב' תקופות וכו'). וכן בגוף הקונטרס עצמו ממשיך "ומה שאמרו "אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד" הוא רק בתחלת הזמן של ימות המשיח, ולכאורה אי"ז אלא לדעת שמואל שהרמב"ם פסק כמותו, אבל להראב"ד (שפסק כר"ח בר אבא. ראה לקו"ש חכ"ז הנ"ל ע' 203) אי"צ לומר כן.

ומ"מ אין בזה סתירה להמבואר בפנים, די"ל שבהערה זו מביא רק מקור לכך שלעת"ל יהיה חידוש במעשה בראשית, שענין זה לכשעצמו נכון הוא אף להרמב"ם. ועד"ז בגוף הקונטרס שמבאר שעצם הענין שיהיה חידוש במעשה בראשית אינו סותר לדברי שמואל. אבל העובדה שחידוש זה הוא חלק מענינו של משיח אינו אלא להראב"ד, וכמ"ש בלקו"ש חכ"ז הנ"ל.

33. שיחוק"ק תשל"ו ח"א ע' 344.

כפשוטו, וואָס די מחלוקת איז פארבונדן מיט די מחלוקת פון רמב"ם מיטן ראב"ד<sup>34</sup> צי שלימות קבלת השכר וועט זיין צו נשמות בגופים אָדער צו נשמות בלא גופים".

ונמצא שכשם שבחסידות נפסק כשיטת הראב"ד והרמב"ן בענין שלימות השכר דעוה"ב, שיהיה דוקא לנשמות בגופים, כמפורסם<sup>35</sup> – כך גם נפסק בחסידות שענינו של משיח הוא לעשות אותות ומופתים, כשיטת הראב"ד, ודלא כשיטת הרמב"ם<sup>36</sup>.

### ח.

והנה, ע"פ הנ"ל שבחסידות נפסק כשיטת הראב"ד, יש להקשות על מה שנת"ל שהרמב"ם סובר כר"ש ור"י סובר כהראב"ד, שהרי בחסידות מבואר בפשטות ש"והשבתי חיה רעה מן הארץ" פירושו "משביתן שלא יזוקו", כשיטת ר"ש!

ולדוגמא – ביאור הצ"צ עה"פ "מזמור שיר ליום השבת"<sup>37</sup>, וז"ל: "כפ' בחקתי רמז תרע"ב דקצ"ו א' ע"פ והשבתי חיה רעה מן הארץ. משביתה שלא תזיק. וכה"א מזמור שיר ליום השבת למשבית מזיקין מן העולם שלא יזיקו וכה"א וגר זאב עם כבש כו' . . וע' בשל"ה בהקדמה די"ט ע"ב גבי ענין הקליפה שנק' שומר לפרי וכן יהיה לע"ל, ובבחי פ' שמיני גבי ואת החזיר כו' שלע"ל ישוב עם שאר כל הכחות לעזור ולתמוך לישראל כו' . . והיינו משום דאתהפכא חשוכא לנהורא כו' כי גם אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כו' . . א"כ אפ"ל זהו פי' משביתה".

והביאור בזה – בפשטות: אמנם נת"ל שבהכרח לומר שר"י סובר כהראב"ד, אבל לאידך, אין הכרח לומר שהראב"ד סובר כר"י.

כלומר: אמנם להראב"ד המטרה ב"והשבתי" (כמו כל הניסים שיהיו לעת"ל) היא – להביא לעולם מתוקן, ללא מזיקים; אלא שבזה גופא אפשר שהראב"ד סובר שגם אם "משביתן שלא יזוקו" ה"ז עולם ללא מזיקים, מפני שבפירוש "שביתה" ס"ל כר"ש, שאף ביטול הצורה והתואר – שביתה הוא<sup>38</sup>.

ונמצא שע"פ הראב"ד (ועכ"פ לשיטת תורת החסידות), התועלת ב"והשבתי חיה רעה מן הארץ" היא כפולה: ראשית – עי"ז נעשה העולם עולם מתוקן, שזוהי המטרה העיקרית בניסים שיעשה מלך המשיח; ושנית – עי"ז מתגלה "שבחו של מקום", וכסברת ר"ש שדוקא

34. הל' תשובה פ"ח ה"ח.

35. דרך מצוותיך מצות ציצית, קונטרס ענינה של תורת החסידות הנ"ל ס"ה, ובכ"מ.

36. ויש להאריך בביאור הקשר בין הפלוגתות, ובפרט ע"פ מה שנת"ל בהגדרת דעת הראב"ד. ואכ"מ.

37. "יהל אור" מילואים (בהוצאת תשר"מ – ע' תרל ואילך).

38. ונמצא שלדעת הרמב"ם מוכרחים לומר כר"ש, וכן לדעת ר"י מוכרחים לומר כהראב"ד (דאל"כ קשה סברת ר"ש); אבל לדעת הראב"ד אין מוכרח לומר כר"י, ולדעת ר"ש אין מוכרח לומר כהרמב"ם. וק"ל.

”כשיש מזיקין ואין מזיקים” זהו ”שבחו של מקום”<sup>39</sup>.



---

39. ויומתק עפ"ז מה שלהלכה קיי"ל כר"ש, ובכל ג' המחלוקות הנ"ל (שו"ע אדה"ז סי' תמ"ה ס"ד – לענין ביעור חמץ. סי' רס"ו קו"א סק"ב, סי' שט"ז סוף סכ"ב וסי' של"ד סוף סכ"ט – לענין מלאכה שאצל"ג. סי' של"ז ס"א – לענין דבר שאינו מתכוון).

## לא רעב ולא מלחמה

הנ"ל

א.

ב"הדרן על הרמב"ם" – תשל"ה, מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את שני הפרטים שבפעולת המצוות בעולם. וזלה"ק<sup>1</sup>:

"כל הלכה שייכת רק באם יש – בסגנון הידוע – חפצא. (בסגנון אחר: הלכה מכריחה מציאות חפצא שלה). וכמו בהל' תפילין (והוקשה כה"ת כולה לתפילין) צ"ל החפצא דתפילין. . ובסגנון הגאון הרגצ'ובי (ובפרטיות יותר): יש פועל, פעולה (חיובית, או שלילית) ונפעל.

ובזה יש חילוק האם החובה והמצוה היא הפועל, הפעולה או הנפעל.

בסגנון אחר ובהוספה: כל הלכה בדין תורה אינה כהעניינים שבתורה שבסוג "יגדיל תורה ויאדיר" שאין בהם הוראה נוספת – כי אם פסק-דין חדש בנוגע לדבר מסוים, שהדבר צריך להיות באופן זה דוקא (בל' הש"ס – מאי בינייהו) – חידוש ופעולה (שינוי) בהדברים שבעולם שיהיו כפי הוראת התורה.

היינו שתוכן כל הלכה הוא כפול: פעולה חיובית – שהדברים שבעולם יהיו כפי דיני התורה; פעולה שלילית – שלא יהיו באותו האופן כמו שהם מצד עצמם.

דוגמת זה בכללות ההלכות – המצוות: מצוות עשה – ועניינם, שמציאות האדם והעולם תהי' כהוראות התורה; מצוות לא תעשה, ועניינם, שלא תהי' מציאות שבניגוד להוראות התורה. עכלה"ק.

ולסיכום: פעולת המצוות בעולם נחלקת לשניים – א) פעולה חיובית: לגרום שהעולם יתנהג כפי רצון הבורא. ב) פעולה שלילית: לגרום שהעולם לא יתנהג כפי שהבורא לא רוצה.

ב.

והנה בכללות מבאר רבינו ששני פרטים אלו נחלקים למצוות עשה (פעולה חיובית)

1. תו"מ – הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' מז ואילך. (כמה עניינים דלקמן – ע"פ ביאורי הרה"ח ר' יואל שי' כהן בשיעוריו בהדרן זה).

ומצוות לא תעשה (פעולה שלילית), אמנם בהמשך השיחה מבאר בפרטיות יותר, שגם מצוות עשה עצמן נחלקות לשני הענינים ד"עשה" ו"לא תעשה":

"מכיון שהדברים שבעולם (שצריכים לקיים בהם את המצוות) ישנם במציאות טרם קיום המצוה בהם, ואז הם במצב וצורה שאינה מתאימה ובמילא (בדקות) היא מנוגדת להמצוה – הרי שבפעולת המצוה בהם, יש גם פעולה שלילית – שלא תהי' אותה הצורה שבניגוד להמצוה".

ופירוש הדברים מובן ע"פ הדוגמא שמביא לכך רבינו, ממצות ידיעת השם: "בהמצוה "לידע כו", שני ענינים: החיוב שבה – לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא כו'; השלילה שבה – שבאם יעלה על דעתו של אדם "שהוא אינו מצוי" (ושמציאות כל הנמצאים היא מצד עצמם ח"ו), עליו לשלול סברא זו ולידע שבאם הוא אינו מצוי "אין דבר אחר יכול להמצאות".

ובהערה (26) כותב רבינו: "ההוספה דפעולה השלילית (במצוות עשה) על פעולה החיובית שבזה – ראה לקמן הערה 52".

ובהערה שם מבואר, שהפעולה החיובית "היא כעין הוספה" על מציאות העולם כמו שהוא מצ"ע קודם קיום המצוה, "היינו: שגם לאחרי קיום המצוה נשאר הוא במציאותו הקודמת, אלא שנשלם החיסרון ע"י שניתוסף בו שינוי ע"י פעולת המצוה". אמנם ע"י הפעולה השלילית, המצוות פועלות בעולם "ביטול מציאותו הקודמת".

[ובמילים פשוטות: מצד הפעולה החיובית, הרי אף שהאדם יודע ממצייאות הבורא, מ"מ עדיין אינו מופרך אצלו האפשרות לחשוב אחרת ח"ו, כלומר שמציאותו שלפני המצוה (כאדם שאינו יודע ממצייאות הבורא<sup>2</sup>) לא הפסיקה להתקיים, אלא שנוספה עליה מציאות חדשה – של אדם היודע ממצייאות הבורא.

ובזה מוסיפה הפעולה השלילית שבמצוה, שעל האדם לפעול בעצמו שיהיה מופרך אצלו לחשוב אחרת ח"ו, ובמילא מציאותו הקודמת (כאדם שאינו יודע ממצייאות הבורא) מתבטלת<sup>3</sup>].

והנה, אמנם בשיחה לא נתבאר שכ"ה בנוגע למצוות לא תעשה, אך מובן לכאורה בפשטות שהיינו הך. והיינו שבכל מצות לא תעשה יש שתי פעולות: הפעולה השלילית – לפעול שהאדם לא יגזול את חברו עד"מ<sup>4</sup>, והפעולה החיובית – שמציאותו תהיה מציאות של אדם שאינו גוזל.

2. או שמאמין אלא שלא הליבש זאת בשכל (ראה שיחת י"ט כסלו תשל"ה (שיחור"ק תשל"ה ח"א ע' 204, בתרגום חפשי ללה"ק) – ההתוועדות שממנה נלקח הדרן זה: "עד עתה היה אדם שלא ידע שישנו "מצוי ראשון", או שהאמין אך הדבר לא היה בדעתו").

3. ומובן שעד"ז הוא (בדקות יותר) בנוגע לכל מצות עשה: כשאדם מניח תפילין עד"מ, ישנה הפעולה החיובית – שיניח על ידו תפילין, וישנה הפעולה השלילית – שיהיה מופרך אצלו שלא להניח תפילין, שיד שאינה מניחה תפילין אין לה כל מציאות ומשמעות.

4. וכפי שנתבאר לעיל ג"כ – שיהיה מופרך אצלו לגזול.

והיינו שבמצוות לא תעשה הפעולות הפוכות: הפעולה השלילית היא ההוספה על המציאות כפי שהיא, כלומר שבפועל ממש אינו עושה מה שהבורא לא רוצה, ואילו הפעולה החיובית היא – לפעול שהמציאות תהיה כפי שהבורא רוצה<sup>5</sup>.

## ג.

והנה בהמשך השיחה מביא רבינו את לשון הרמב"ם בסיום ספר היד: "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" וכו'.

ומבאר רבינו, ובהקדים דהנה "תכלית השלימות דעניין המצוות תהי' בימות המשיח. היינו, דנוסף לזה שקיום המצוות יהי' אז בתכלית השלימות (וכמ"ש הרמב"ם, שאז דוקא תהי' האפשריות "לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן") – הנה גם פעולת המצוות בעולם תהי' אז בתכלית השלימות. כלומר, שמציאות העולם תהי' כציור המתאים בכל פרטיו (שלילת מום, שלימות נאה וטוב ויפה כו') כפי שהוא צריך להיות ע"פ הלכות ודיני התורה".

ועפ"ז מבאר רבינו, שכשם שנתבאר לעיל שפעולת המצוות בעולם היא בשני קוים, פעולה חיובית ופעולה שלילית, הרי שגם בתיאור הזמן דימות המשיח (שאז תהיה פעולת המצוות בעולם בתכלית השלימות) מבאר הרמב"ם מצב העולם בקשר לב' הקוים. וזלה"ק:

"לא יהיה שם לא רעב וכו' ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" – קו השלילי: לא רק שלא יהיה אז שום מנגד ל"לדעת את ה'" אלא שגם לא יהיה שום עסק בענינים אחרים;

אלא – קו החיובי – שיהיה רק העסק לדעת את ה' בלבד; "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו'". עכלה"ק.

## ד.

בהמשך להסברה זו ברמב"ם, מקשה רבינו על דבריו, וזלה"ק:

"עניינן של המצוות הוא (כנ"ל) לפעול במציאות הדברים שבעולם; ופעולתן בהם (ובכללות העולם) אף שהיא ב"שלילה" – לבטל צורת מציאותו (המנגדת) כמו שהיא מצד עצמה (טרם קיום המצוה) – בכ"ז היא (לא פעולת ה"העדר", כי אם) פעולה של חיוב ו"מציאות". היינו, שהדברים שבעולם משתנים ע"י המצוות להיות באופן ו"מציאות" המתאימה בתכלית להוראת התורה (ובמילא מתבטלת צורתו הקודמת). ומזה גם הכרח (ובמכ"ש) שגם פעולה השלילית שבימוה"מ היא "מציאות". וקשה: "לא רעב ולא מלחמה

5. והיינו שביטול המציאות הקודמת נעשה ע"י הפעולה החיובית.

6. הל' מלכים פ"ב ה"ה.

וכו" הרי זה "העדר"?

ומבאר בזה רבינו, ובהקדים דהנה מלשון הרמב"ם "לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה . שהטובה תהיה מושפעת הרבה" (ולא "והטובה תהיה מושפעת הרבה"), מוכן, שהשפעת הטובה היא נתינת טעם והסיבה לכך ש"לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה"<sup>8</sup>.

ועפ"ז מבאר רבינו את התירוץ לשאלה הנ"ל: "ולכן מבאר הרמב"ם, שה"לא רעב ולא מלחמה וכו'" בימיה"מ הם מסובב ותוצאה מזה "שהטובה תהיה מושפעת כו'", כלומר, שלילת הרעב ומלחמה וכו' היא חיוב ו"מציאות" להיותה תוצאת ה"טובה" שתהיה בעולם. – י"ל דוגמא לזה – וביום השביעי תשבות היא מצות עשה".

ולכאורה אינו מובן:

שאלה זו בדיוק, ניתן גם להקשות בנוגע לכל מצוות לא תעשה שבתורה, שלכאורה פעולתן בעולם היא באופן של שלילה ו"העדר". ואעפ"כ רבינו לא מקשה כך.

והביאור בזה הוא לכאורה כפי שנתבאר לעיל (סוס"ב) – שבאמת בכל מצות לא תעשה יש הן פעולה חיובית והן פעולה שלילית.

אלא שא"כ, מדוע ביאור זה לא יועיל בנוגע לפעולה השלילית בימות המשיח – "לא רעב ולא מלחמה" – הרי גם בנוגע לענין זה ניתן לומר שיש בו הן פעולה שלילית, לפעול שלא יהיה בעולם רעב ומלחמה; והן פעולה חיובית, לפעול שמציאות העולם תהיה מציאות של עולם שאין בו רעב ומלחמה?

## ה.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

"הדרן" זה נאמר בהתוועדות י"ט כסלו תשל"ה. ובין הדברים שם ביאר רבינו את החילוק בין שיטת הרמב"ם ב"לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה" לבין שיטת הרמב"ן, שכן היא ההכרעה בתורת הקבלה והחסידות. וזלה"ק (בתרגום חפשי ללה"ק):

מה שהרמב"ם כותב ש"אין שם לא מלחמה וכו'", אין זה ענין של תכונת הזמן ההוא, אלא רק ענין של העדר, אלא שהרמב"ם מוסיף, שהסיבה לכך שאז לא יהיה רעב ומלחמה היא מכיון שאז יהיו מעדנים כעפר ו"רוב טובה". ומכך מוכן שלולא זאת (כלומר, אם יקחו לרגע את המעדנים וכו') – הרי אז תהיה המציאות מצד טבע בני אדם בתוקפה כפי שהיא, שתהיה מלחמה ותחרות.

7. ובהערה (92): "ובפרט לדעת הרמב"ם (מו"נ ח"ג פ"י) שחושך וכיו"ב הוא העדר ואינו דבר נמצא".

8. בהדרן זה כותב בכללות שמהלשון משמע כך (ובפרט מההשוואה ללשון הרמב"ם בהלכות תשובה, שהענין דהשפעת הטובה בא לאחרי וא"ו המוסיף). אמנם בהדרן דשנת תשמ"ה (נרפס בתו"מ שם ע' פא ואילך) מדייק זאת מהלשון "שהטובה תהיה מושפעת הרבה", ולא "והטובה תהיה מושפעת הרבה", ככפנים.

9. שיהו"ק שם ע' 198.

. . וזהו החידוש: שאפילו בזמן אודותיו מדבר הרמב"ם, יהיה זה זמן שאם יקחו את ה"טובה" וה"מעדנים", תתחיל אז מלחמה.

שזהו אחד מהעניינים שקבלה וחסידות הולכים בדרך אחרת בנוגע לתקופת משיח, כפי שדובר פעם בארוכה:

ישנו חילוק כללי בין הרמב"ם והרמב"ן, שקבלה וחסידות קיבלו את פס"ד הרמב"ן, שבימיו הרי ידע מהרמב"ם, ואעפ"כ פירש באופן אחר את העניין, ש"וגר זאב עם כבש" אינו ענין של משל כפי שהרמב"ם כותב – אלא זהו כפשוטו.

וכפי שחסידות מפרשת כיצד יהיה הדבר – שמכיון שאז יהיה "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", אזי כשם שרואים בפשטות אצל כל אדם, שככל שהוא יותר בעל שכל יש לו יותר סבלנות והוא יכול לסבול דעה אחרת שאינה כמותו, ואדם שמתנהג באופן אחר מכפי שהוא מבין; משא"כ קטן בשכל – הרי מיד כאשר הוא רואה אדם שמתנהג באופן אחר, הרי הוא מתכעס ומתקצף ורוגז וכו'.

ומכיון שלעתיד לבוא יהיה "מלאה הארץ דעה את ה'", ישנה הדבר אפילו את דעתם של בעלי החיים – והם יתנהגו באופן של "וגר זאב עם כבש".

ולכן מתפרש הכתוב "כי מלאה הארץ דעה את ה'" באופן של נתינת טעם, כלומר, מדוע "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קרשי – כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

אמנם הרמב"ם מחלק את הענין ד"מלאה הארץ דעה את ה'" ומפרש שזהו ענין בפני עצמו, היינו שאין זה טעם על מה שנאמר לפני זה, אלא מה שלא תהיה מלחמה, הוא משום שאע"פ שבאמת האנשים כן ירצו מלחמה, מכל מקום מכיון שיהיה להם כל טוב והמעדנים מצויין כעפר, לכן לא תהיה סיבה למלחמה. ונמצא שהענין ד"מלאה הארץ דעה את ה'" הוא ענין נפרד". עכ"ל"ק.

ועפ"ז י"ל הביאור בשאלה הנ"ל בפשטות:

מכיון שלדעת הרמב"ם, העובדה שבימות המשיח לא יהיה "לא רעב ולא מלחמה" איננה שינוי הטבע, אלא ענין טבעי, לכן אי אפשר לומר שיש בזה פעולה חיובית (שינוי הטבע לעולם שאין בו רעב ומלחמה) מלבד הפעולה השלילית, שבפועל ממש אין רעב ומלחמה.

ולכן דוקא בנוגע לזה מתעוררת השאלה: הייתכן לקרוא לזה פעולה של המצוות בעולם, הרי אין זה אלא העדר (שבפועל ממש אינו מתנהג כפי שהבורא אינו רוצה), ואין לו מציאות?

וע"ז מחדש רבינו, שבאמת הפעולה השלילית היא תוצאה מפעולה חיובית אחרת – "שהטובה תהיה מושפעת הרבה", ונמצא שגם פעולה שלילית זו היא פעולה של המצוות בעולם.





## התגלות המשיח בתורת כ"ק אדמו"ר

הנ"ל

### הקדמה

בקובץ חדו"ת מבית חיינו – ה', ליקטתי וביארתי לענ"ד את דברי כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בענין הקירבה לגאולה והבאתה. ובין הדברים עסקתי בענין התגלות המשיח שבדור, שנזכרה כמה פעמים בשיחות הקודש, וביארתי את הענין לענ"ד כפי שהדברים מתאימים עם כללות הביאור בתורת הרבי אודות הייחוד בדורנו וקירבתו לגאולה.

בהערה זו יובאו הפרקים בענין התגלות המשיח, בתוספת הערות ודגשים חשובים, אשר על ידם מתבהרים הדברים יותר (ואגב אורחא, ניתן כאן מענה לשאלות וקושיות שהגיעו לידי על מה שכתבתי, כולל דברי הת' חיים עוזר שי' בוטמן שנדפסו לעיל בקובץ זה<sup>1</sup>. ואמרו חז"ל<sup>2</sup> שתלמידי חכמים מחדדים זה את זה).

### פרק א

#### מדרש ומשמעותו

#### א.

בילקוט שמעוני<sup>3</sup> נאמר:

א"ר יצחק שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגדין זה בזה, מלך פרס מתגדה במלך ערבי והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה מהם . . . וכל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים ונופלים על פניהם ויאחזו אותם צירים כצירי יולדה, וישראל מתרעשים ומתבהלים ואומר להיכן נבוא ונלך להיכן נבוא ונלך, ואומר להם בני אל תתיראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם, מפני מה אתם מתיראים אל תיראו הגיע זמן גאולתכם.

1. יש להעיר כי בפרקים דלהלן התייחסתי רק לענין 'התגלות המשיח' עליה העיר בדבריו, ועוד חזון למועד להתייחס למה שהעיר אודות הפירוש ב"ימות המשיח" ובנוגע לסיום העבודה המבואר בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב.

2. תענית ז, א.

3. רמז תצט.

במהלך מלחמת המפרץ שהתרחשה בשנת תנש"א, הרבה הרבי לצטט מדרש זה, וביאר שהמאורעות המתוארים בו מתרחשים לנגד עינינו במהלך המלחמה. מכך הסיק הרבי, כי אנו נמצאים ב"שנה שמלך המשיח נגלה בו".

כך לדוגמא אמר הרבי בשיחת ש"פ בראשית תנש"א<sup>4</sup>:

המאורעות במפרץ הפרסי – מסימני הגאולה, כמארוז"ל בנוגע ל"מלכיות מתגרות כו", ובפרטיות יותר – "מלך פרס (דקאי בפשטות על השטח שכולו עירק) מתגרה במלך ערבי כו' וכל אומות העולם מתרעשין ומתבהלים כו', ואומר (הקב"ה) להם (לישראל) . . אל תיראו הגיע זמן גאולתכם".

כך גם אמר הרבי בשיחת ש"פ נשא תנש"א<sup>5</sup>:

וענין זה מודגש ביותר וכיותר בשנה זו – שנת ה'תנש"א, שסימנה מרומז בפסוק "תנשא מלכותו" (דקאי על דוד ושלמה, שמלך המשיח הוא מזרעם) בכל העולם כולו, והר"ת שלה "הי' תהא שנת אראנו נפלאות", "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" – מתחיל מה"נפלאות" שכבר ראו (נוסף על אלה שיראו בעתיד, "אראנו") בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכיות אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס כו' מלך ערבי כו', ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם . . הגיע זמן גאולתכם".

## ב.

והנה בפשטות כוונת המדרש, וגם כוונתו של הרבי בצטטו את המדרש, היא לדבר אודות ביאת הגאולה השלימה – שבשנה שבה תבוא הגאולה השלימה, יתרחשו מאורעות אלו.

וכפי שמוכח מדבריו של הרבי בשיחת ש"פ תצא תנש"א<sup>6</sup>:

. . והדגשה מיוחדת בכהנ"ל (בחודש אלול ד) שנת ה'תנש"א – "תנשא" בלשון ציווי – הן בנוגע להתגלות וביאת המשיח ש"נשא גו' מאד", והן בנוגע להנישוואין דכנס"י והקב"ה שבימות המשיח, ובלשון הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו" . . וכיון שנמצאים בחודש האחרון של השנה, אי אפשר לרחות ח"ו וח"ו קיומה של הבטחה זו, וצריכה להתקיים תיכף ומיד, ועד ביום הש"ק זה.

כלומר: כאשר התבטא הרבי ששנת תנש"א היא ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", או

4. סה"ש תנש"א ח"א ע' 73.

5. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 595.

6. סה"ש שם ע' 805. מעניין לציין גם לשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א (סה"ש שם ע' 745), בה מצטט הרבי את המדרש בתוספת אותו: "דובר כמ"פ בתקופה האחרונה שלפי כל הסימנים נמצאים אנו ב"שנה שמלך המשיח יתגלה בו".

ש"נתקיימו דברי הילקוט שמעוני" וכדומה – הכוונה היא להראות שמכיון שניתן לראות מאורעות המתאימים למתואר במדרש אודות השנה בה תבוא הגאולה, הרי הדבר מהוה הוכחה בעבורנו לכך שע"פ תורה זוהי השנה שבה צריכה הגאולה לבוא בפועל ממש (ועד כדי כך, שהרבי מכנה זאת כ"הבטחה" שניתנה לנו!).

אולם מכיון שבפועל לא זכינו לכך, מובן שאותה שנה היתה אכן שעת הכושר מיוחדת לבוא הגאולה, אלא שמצד סיבה שאינה ידועה ומובנת כלל הגאולה התעכבה ולא זכינו לבואה.

ויש להדגיש: כמובן, שהעובדה שלא זכינו לבוא הגאולה באותה שנה, אינה מהווה סתירה כביכול לדבריו הקדושים של הרבי. שכן מצינו פעמים רבות בתורתו של הרבי, שמבאר בהרחבה שתאריך מסוים הוא שעת הכושר לבוא הגאולה, והדברים הודפסו פעמים רבות לאחר שהתאריך כבר עבר והגאולה עדיין לא באה!

ולדוגמא:

וכפרט שבשנת "נפלאות אראנו" עצמה הולכים ומתקרבים לסיומה של השנה – שנמצאים כבר לאחרי חודש העשירי (מחודש תשרי, התחלת וראש השנה), בחודש ה"א, שקשור עם "אחד עשר יום מחורב", בחי' שלמעלה ממדידה והגבלה דעשר, דסדר ההשתלשלות.

וגם לפי מנין החדשים מחודש ניסן – שאילו זכו היתה באה הגאולה בחודש ניסן, שבו נגאלו וכו' עתידין להגאל, ועכ"פ בחודש אייר, ר"ת אברהם יצחק יעקב ורחל (ד' רגלי המרכבה) ש"מבכה על בני מאנה להנחם" עד שהקב"ה מבטיחה ש"שכו בנים לגבולם", ועכ"פ בחודש תמוז, חודש הגאולה – נמצאים כבר בחודש החמישי, בחי' "החמישית לפרעה", "דאתפריעו ואתגליין מיני כל נהורין", חודש מנחם-אב שמזלו ארי' (כנ"ל ס"ח),

ובחודש זה עצמו – בשבת נחמו, שבו מתחילה ה"נחמה בכפלים" ("כפלים לתושי") ד"שבע דנחמתא", ובחציו השני של החודש, שבו מתחילה ההכנה לחודש שלאח"ז, חודש אלול, חודש האחרון דשנת "נפלאות אראנו" –

הרי בודאי ובודאי שצריכה להיות הגאולה האמיתית והשלימה, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", בפועל ממש, ותיכף ומיד, בעיצומו של שבת נחמו שלמחרת ט"ו באב, שבו מודגש הבלי-גבול דהגאולה האמיתית והשלימה.

ולכאורה אינו מובן: כיצד הדברים מתאימים עם מה שהתרחש בפועל – שבשבת נחמו תנש"א לא זכינו לבוא הגאולה השלימה?

והביאור בזה הוא כפשטות: בדברים אלו הרבי אינו מתכוון 'לקבוע' על זמן מסויים כי הוא זמן בוא הגאולה בוודאות. הרבי רק מבאר, כיצד ע"פ תורה – מתאים ביותר שזמן זה יהיה זמן הגאולה. וביאור זה, כמובן, נצחי הוא גם לאחר שראינו שלא זכינו לכך.

7. משיחת ש"פ ואתחנן תנש"א (סה"ש שם ע' 746).

ומעניין לראות את דבריו הקדושים של הרבי בשיחת ש"פ מקץ תנש"א<sup>8</sup>:

כאשר אדם שקוע בחזקה בענין מסויים, הרי טבע בן אדם, שכאשר באים ענינים נוספים הוא מחפש ומוצא – לכל לראש – את הנקודה המשותפת עם הענין שבו הוא שקוע (אע"פ שיכולים להיות בזה ענינים נוספים, וענינים עיקריים).

בנוגע לבנ"י, ובפרט בסוף זמן הגלות (לאחרי שכלו כל הקצין, וכ"ק מו"ח ארמו"ר העיד שכבר עשו תשובה וסיימו הכל) – מונחים ושקועים הם ב"אחכה לו בכל יום שיבוא", שבמשך כל היום (בכל יום) מחכים ומצפים לגאולה האמיתית והשלימה.

וכיון שבנ"י מתעסקים ושקועים בביאת המשיח – הרי מובן, שבכל ענין מחפשים לכל לראש את השייכות עם אחכה לו בכל יום שיבוא.

ובנדר"ד: בעמדנו בימי החנוכה – הגם שחנוכה כולל בתוכו כו"כ ענינים – מדגישים לכל לראש את שייכותו עם הגאולה...

ועד"ז מובן גם בנוגע לפרשה שקוראים בשבת חנוכה: מיד כשיהודי שומע בקריאת התורה את המילה "מקץ" – מתעורר הוא: אהא! זה מרמז על קץ הגלות, וקץ הימים וקץ הימין, קץ הגאולה!

לאחמ"כ כאשר הוא קורא ושומע את ההפטורה – "ראיתי והנה מנורת זהב כולה גו" – הוא שומע מיד שמדובר בנוגע לגאולה העתידה!

ו"מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות" (כידוע ש"צדיקים דומים לבוראם"): כשם שהרבי תבע מאיתנו לראות בכל דבר רמז לגאולה השלימה – כך נהג הוא בעצמו, כאשר ביאר פעמים רבות שזמן זה הוא הזמן המתאים ביותר לבוא הגאולה.

ועד"ז הוא בנוגע להבאת המדרש אודות "שנה שמלך המשיח נגלה בו": הרבי אינו מתכוון לקבוע בוודאות ששנת תנש"א היא השנה שבה תבוא הגאולה השלימה, אלא מבאר כיצד ע"פ תורה היא השנה המתאימה ביותר לכך.

## ג.

והנה, בשונה מהמבואר עד כאן, יש שהבינו מדבריו של הרבי כי הוא קובע בוודאות ששנת תנש"א היא ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו". ומכיון שלא זכינו בשנה זו לבוא הגאולה השלימה, מפרשים הם שכוונת המדרש (וכוונתו של הרבי בהבאת המדרש) היא אודות מאורעות רוחניים או גשמיים המתרחשים עוד בזמן הגלות כהקדמה לגאולה, ועד שניתן לכנות אותם 'אתחלתא דגאולה'. וכוונתם לשיחות אודות 'התגלות משיח', שלטענתם אירעה באותה שנה.

8. תו"מ תנש"א ח"ב ע' 64 ואילך.

אלא שהבנה זו מחוסרת כל יסוד: באותן שיחות בהן עסק הרבי במאורעות אלו, מעולם לא קישר זאת עם המדרש, ואם כן בוודאי שאי אפשר לומר שזוהי משמעותן של שיחות אלו (בפרט כאשר מדובר במדרש אותו מצטט הרבי פעמים רבות כל כך, ודווקא כאשר עוסק בביאור המאורע עליו מדבר המדרש, לטענתם – מושמט המדרש מן השיחה). והפירוש הפשוט לשיחות אלו יתבאר לקמן פרק ב (ס"ז-ח).

חשוב גם לציין כי לאחר שנת תנש"א, הרבי מעולם לא התייחס אליה כאל ה"שנה שמלך המשיח נגלה בה" – בלשון עבר, שכן לצערנו לא זכינו לכך.

ראיה פשוטה נוספת לכך שכוונתו של הרבי היא לבאר כיצד ע"פ תורה שנה זו מתאימה ביותר לבוא הגאולה – היא מכך שהרבי ציטט את המדרש הזה, לא רק לגבי שנת תנש"א, אלא גם לגבי השנים תש"נ ותשנ"ב!

כך אמר הרבי בש"פ תולדות תש"נ:

.. מהפכות בעולם הם מהסימנים שהובאו במדרשי חז"ל על התקופה דעקבתא דמשיחא<sup>87</sup>, וכשרואים מהפכות גדולות בימינו אלה, ה"ו סימן נוסף שנמצאים אנו ברגעים האחרונים דעקבתא דמשיחא, ותיכף ומיד ממש בא משיח צדקנו.

(87) ולדוגמא: "אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח" (ב"ר פמ"ב, ד). "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה כו" (פסיקתא רבתי פיסקא קומי אורי). והרי התוכן ד"מלכיות מתגרות" הוא מהפכות בעולם, אלא, שבחסדי ה' ה"התגרות" היא מתוך שקט ומנוחה.

כלומר: הרבי מצביע על מאורעות שהתרחשו בעולם בשנת תש"נ<sup>10</sup>, וקובע שהללו מהוים ראיה שאנו נמצאים כבר ברגעים האחרונים של הגלות<sup>11</sup>.

וכך אמר הרבי בשיחת כ"ב אלול תש"נ (בנוגע למאורעות מלחמת המפרץ שהחלו באותה תקופה)<sup>12</sup>:

.. רואים (בשנת נסים) איך שמתקיימים הסימנים שהובאו בחז"ל ע"ז, כולל – הסימן שמובא בילקוט שמעוני (שהוזכר לאחרונה כמה פעמים): "שנה שמלך המשיח נגלה בו"...

[אמנם בשיחה זו ניתן לפרש שהכוונה היא לשנת תנש"א, שבה התרחשו רוב מאורעות המלחמה (והמונח "שנה" אינו דווקא מראש השנה לראש השנה). אלא שפירוש זה אינו מתאים עם מילות השיחה, בה מקשר הרבי את המאורעות עם "שנת ניסים" דווקא.

כמו כן, ההנחה שהכוונה אינה לשנה רגילה, אינה תואמת את המבואר בשיחת ש"פ תצא

9. סה"ש תש"נ ח"א ע' 161.

10. כפי שהובאו הדברים בפירוט בשיחה עצמה.

11. והרבי אף מדגיש יתירה מזו, שזכינו שמהפכות אלו מתרחשים באופן של "שקט ומנוחה", היינו באופן נעלה יותר ממה שהתרחש בשנת תנש"א.

12. ת"מ תש"נ ח"ד ע' 288.

תנש"א שהובאה לעיל, בה אמר הרבי ש"אוחזים כבר בחודש האחרון של השנה", ולפיכך הבטחה זו חייבת להתקיים – ואם נאמר שכוונת המדרש איננה שנה רגילה, הרי חודש אלול תנש"א איננו "החודש האחרון של השנה".

גם לשנת תשנ"ב התייחס הרבי כאל "שנה שמלך המשיח נגלה בו". כך אמר הרבי בש"פ חיי שרה תשנ"ב<sup>13</sup> (בנוגע למאורעות 'ועידת השלום' ('ועידת מדריד') שהתרחשו באותה תקופה):

כפי שרואים זאת (כמדובר כמה פעמים) גם בכך, שבמאורעות העולם נתקיימו כמה סימנים על הגאולה, החל מהסימן (בילקוט שמעוני) ש"הגיע זמן גאולתכם", כפי שנראה בזה ש"מלכיות מתגרות זו בזו", בפרט במדינות הערכיים [כולל מה שראו בימים אלו, שבמה שכונה "ועידת השלום", הם הודיעו שהן מוכנים לוותר על כל הענינים למען "שלום" כביכול, ובפועל נתגלה ש"לא דובים ולא יער"! ואכ"מ].

מעניין לציין את הרחבת הביאור בנושא, שלא הובאה בשיחה המוגהת אך נכללה ב'הנחה' שלא הוגהה מההתוועדות<sup>14</sup>:

ובענין זה – כללות העבודה והשליחות בכל העולם – ישנה הדגשה מיוחדת בזמננו זה, כשהעולם נמצא במעמד ומצב (הקשור עם הילקוט שמעוני הידוע) ד"מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה".

וכפי שרואים באומות העולם נפגשים זה עם זה, בטענה שכל כוונתם היא בכדי להשכיך שלום, כביכול, ואח"כ כשמגיע הענין כמעשה בפועל, רואים כמוחש ש"לא דובים ולא יער"!!!

ובזה מיתוסף עוד יותר גם מצד מעלת השנה – ה'תשנ"ב, ר"ת "הי' תהא שנת נפלאות בה", היינו, שביחד עם זה שמדובר אודות נפלאות, ענינים נעלים באופן דפלא, הרי זה "בה"!

כלומר: לא רק כה"נפלאות" שהיו בשנה שעברה (שגם הם, עם היותם בכחי' "נפלאות", הם היו קשורים עם שמה וסימנה של השנה, היינו, שנמשכו וחדרו גם בענין הזמן (בשנה), ועד"ז בנוגע למקום, שהרי זמן ומקום קשורים זה לזה), אלא יתירה מזו, שבשנה זו ה"נפלאות" נמשכים "בה", בתוכיותה ובפנימיותה, עד שזה נעשה כל תוכנה וענינה ("איר אינהאלט") – "נפלאות בה".

כלומר: מאורעות 'ועידת השלום' שהתרחשו בשנת תשנ"ב, הם מסימני הגאולה המתוארים במדרש אודות "שנה שמלך המשיח נגלה בה"; ובשנת תשנ"ב לדברים יש תוקף גדול יותר, שהרי בשנה זו ה"נפלאות" הם "בה", "בתוכיותה ובפנימיותה" של השנה (ולכן הדבר נעלה יותר ובתוקף יותר מבשנת תנש"א).

[ומה שהרבי הרבה לצטט את המדרש דווקא בשנת תנש"א, בשונה משנים אלו – מובן

13. תר"מ תשנ"ב ח"א ע' 297.

14. שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 316.

בפשטות, שכן המאורעות בשנת תנש"א תאמו הרבה יותר את המתואר במדרש, מאשר המאורעות שהתרחשו בשנים אלו].

מראיות אלו מובן בפשטות, שכוונתו של הרבי בציטוט המדרש אינה למאורעות 'התגלות משיח' שבזמן הגלות, והוא אינו קובע כקביעה מוחלטת ששנה מסויימת היא ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", אלא אך ורק לבאר כיצד ע"פ תורה שנה זו מתאימה ביותר לכך. ומשלא זכינו, עלינו לקוות כי השנה הקרובה היא שתהיה ה"שנה שמלך המשיח יתגלה בה", בקרוב ממש.

## ד.

בהמשך דברי המדרש שהובא לעיל, נאמר:

שנו רבותינו, בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר עננים הגיע זמן גאולתכם.

והנה במשך שנת תנש"א, כאשר ציטט הרבי את חלקו הראשון של המדרש, הוסיף כמעט תמיד גם את חלקו השני, ולעתים אף הוסיף והדגיש כי אנו נמצאים ב"שעה שמלך המשיח בא".

יתירה מזו: לא רק שהרבי קבע כי מבחינת הזמן' אנו אוחזים ב"שעה" שבה "מלך המשיח בא" – מכך ניתן להבין כי הגיעה השעה שבה מלך המשיח יבוא ("בא" – בלשון הווה), ובקרוב יתרחש המאורע המתואר במדרש – הכרזתו של מלך המשיח מעל גג בית המקדש כי "הגיע זמן גאולתכם"; ישנם אף שיחות מהן ניתן להבין, בהשקפה ראשונה, כי הרבי קובע שאף המאורע המתואר במדרש התממש אף הוא!

כך אמר הרבי בש"פ חיי שרה תנש"א<sup>15</sup>:

"זכרנו כשרואים המאורעות שבתקופה האחרונה . . כדאיתא בילקוט שמעוני "שנה שמלך המשיח נגלה בו . . מלך פרס מתגרה במלך ערכי . . כל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים" (כפי שרואים במוחש הבלכול דאודה"ע שלא יודעים מה לעשות, ומחפשים עצות שונות בו), והקב"ה אומר לישראל "בני אל תתייראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם . . הגיע זמן גאולתכם", וממשיך ש"מלך המשיח . . עומד על גג בית המקדש<sup>108</sup> והוא משמיע להם לישראל ואומר עננים הגיע זמן גאולתכם" – כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה.

108) להעיר מדיוק לשון המדרש "עומד על גג בית המקדש – שגגין לא נתקדשו . . דיש לומר, שבוזה מרומז שההכרזה "עננים הגיע זמן גאולתכם" באה מחוץ לארץ שלא נתקדשה בקדושת ארץ ישראל, בדוגמת החילוק שבין גג המקדש להתוך דהמקדש עצמו.

15. סה"ש תנש"א ח"א ע' 138 ואילך.

ההיגיון העומד מאחורי פירוש זה למדרש – שההכרזה מתרחשת עוד בזמן הגלות, לפני הגאולה (שלכן היא נאמרת בחו"ל) – נתבאר בצורה מפורטת יותר בקונטרס 'בית רבינו שבכבל'<sup>16</sup>:

ואולי יש לומר, שמ"ש במדרש (יל"ש ישעי' רמז תצט) ש"כשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר עניים הגיע זמן גאולתכם", קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט שכחוץ לארץ \* \* שהוא במקום המקדש בירושלים ("שנסע מקדש וישב שם"), כי, לאחרי שמקדש העתיד יתגלה וירד למטה לא יהי צורך להשמיע לישראל "הגיע זמן גאולתכם".

\* \* (ועפ"ז יומתק הדיוק "עומד על גג בית המקדש" – ש"גגות . . לא נתקדשו" . . שרומז על חו"ל בערך לקדושת א"י.

וכך אמר הרבי בש"פ נשא תנש"א<sup>17</sup>:

וענין זה מודגש ביותר וביותר בשנה זו – שנת ה'תנש"א . . מתחיל מה'נפלאות" שכבר ראו (נוסף על אלה שיראו בעתיד, "אראנו") בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכיות אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס כו' מלך ערבי כו', ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשכילכם . . הגיע זמן גאולתכם", ומאז (וכפרט כחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "כשעה שמלך המשיח בא ("הנה זה בא") . . ומשמיע להם לישראל ואומר עניים הגיע זמן גאולתכם".

ביטוי דומה אמר הרבי בשיחת ש"פ בלק תנש"א<sup>18</sup>:

נוסף לכך שנמצאים בסמיכות ממש לגאולה האמיתית והשלימה, הרי, שנה זו היא ("תהא) שנת נפלאות אראנו" (כהר"ת דמנין השנה שנתפשט בתפוצות ישראל), השנה שבה יקויים היעוד "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", וכבר ראו בפועל "נפלאות" המעידים שזוהי ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", ועד ל"שעה שמלך המשיח בא . . והוא משמיע להם לישראל עניים הגיע זמן גאולתכם" (כדברי הילקוט שמעוני), ועד להכרזה ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", שכבר בא, היינו, שעומדים כבר על סף התחלת ימות המשיח, על סף התחלת הגאולה, ותיכף ומיד המשכתה ושלימותה.

ולכאורה, על פי ביטויים אלו<sup>19</sup>, ניתן להבין כי הרבי מתאר הכרזה שנאמרה בשנת

16. תו"מ תנש"ב ח"א ע' 419 הערה 38.

ופשוט לענ"ד, שאף שהרברים באו כהמשך לביאור המרומז בדברי הרמב"ם אודות "בנה מקדש במקומו", מ"מ אין הכוונה לומר שאף ביאור זה (רק) מרומז בדברי המדרש ואי"ז הפשט בהם.

17. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 595.

18. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 690.

19. ניתן לכאורה להבין זאת אף משיחת ש"פ ויצא תנש"א (תו"מ תנש"א ח"א ע' 356), וזלה"ק של הרבי בשיחה זו: "גם ברגעי הגלות האחרונים . . נמצאים בני" במצב של מנוחה ושלוה, כיון שהקב"ה אומר להם "בני אל תתיראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשכילכם . . הגיע זמן גאולתכם, ו"מלך המשיח" – גואלן של ישראל



תנש"א, וקובע כי היא ההכרזה המתוארת במדרש. ועל פי זה מובן עוד יותר מדוע הרבי קובע כי אנו נמצאים ב"שעה שמלך המשיח בא" – שכן המאורע המתואר במדרש שעתיד להתרחש בשעה זו, כבר התממש!

חשוב להדגיש את משמעותו של פירוש זה: אין הכוונה שמאורע זה מסמל התחלה כלשהי של הגאולה. אדרבה, כוונתו של הרבי בפירוש זה היא, שהמאורע המתואר במדרש מתרחש עוד בזמן הגלות, לפני התגלותו של מלך המשיח בגאולה השלימה, ולכן ההכרזה באה מחו"ל, כנ"ל.

#### ה.

אלא שבאמת קשה מאוד לפרש שזוהי משמעותה של שיחה זו. שהרי גם לאחר חידושו של הרבי, שההכרזה נאמרת מחו"ל, עוד לפני הגאולה (וההכרח לכך, שבבוא הגאולה לא יהיה צורך בהכרזתו של המשיח "הגיע זמן גאולתכם") – מכל מקום, תוכן המאורע ומשמעות ההכרזה, אינו משתנה ע"פ הכרזה זו.

כלומר: גם על פי חידושו של הרבי, המאורע המתואר במדרש הוא – הכרזה פיזית של המשיח על בוא הגאולה ברגע זה ממש (ולא הכרזה על כך שזהו הרגע המתאים ביותר לבוא הגאולה וכיו"ב, כי אם הודעה ברורה הנשענת על מציאות שאכן מתרחשת רגע לאחר מכן). הרבי רק משנה את פרטי הזמן והמקום, כך שיתאימו עם הצורך בהכרזה זו, ולכן למסקנה הכרזה זו תתרחש רגע לפני בוא הגאולה השלימה בפועל ממש, ובחוף לארץ – בבית רבינו שבבבל; אולם גם לפי חידושו זה המדובר הוא על מאורע חד פעמי, המתרחש רגע אחד לפני הגאולה, ובו מכריז המשיח שהגאולה אכן באה ברגע הבא (ולא שזהו הרגע המתאים ביותר לבוא הגאולה, כנ"ל)<sup>20</sup>.

על פי זה מובן היטב שלא יתכן לומר שמאורע זה התרחש בשנת תנש"א, שהרי לא זכינו שמיד לאחר ההכרזה "הגיע זמן גאולתכם" תבוא הגאולה בפועל ממש, ואם כן – לא זוהי ההכרזה עליה מדובר במדרש, גם על פי חידושו של הרבי!

והדברים מוכחים גם משיחות הקודש עצמן:

ראשית, כשלושה חודשים לפני אמירת שיחה זו, התבטא הרבי<sup>21</sup>:

– עומד על גג בית המקדש . . ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

אמנם לפענ"ד בישיחה זו הדברים פחות מפורשים, שהרי לפני קטע זה אומר הרבי (בגוף השיחה) "ויה"ר שהדיבור וההחלטות טובות בכהנ"ל ימהרו ויזרזו עוד יותר גמר ושלמות בידור העולם" (בגאולה האמיתית והשלימה) וכו', ובהמשך לזה מגיע הקטע הנ"ל (בהערת שוליים), כך שניתן לפרש, בפשטות, שאי"ז תיאור המציאות כפי שהיא אלא חלק מהיה"ר והתפילה, שע"י ההחלטות טובות כו' יפעלו "מעין זה" גם "ברגעי הגלות האחרונים".

20. ובסגנון אחר: הרבי מפרש שהמדרש אינו מתאר את רגע הגאולה אלא רגע אחד לפני הגאולה, וברגע זה נמצא המשיח בחו"ל, בבית רבינו שבבבל. שאר פרטי המאורע – נשארים כפשוטם, גם לפי חידושו של הרבי.

21. ת"מ תש"נ ח"ד ע' 179.

כפרט שכבר התקיימו כל הסימנים של חז"ל על סוף זמן הגלות וזמן הגאולה, כולל הסימן שבילקוט שמעוני...

כן תהי' לנו, שמלכתחילה אין ממה להבהל, כי כבר ישנה ההבטחה ש"אל תיראו (גם מלשון הבטחה), הגיע זמן גאולתכם",

וכן תהי' לנו, שמשיח צדקנו כבר יבוא בפועל וכבר יעמוד על גג בנין בית המקדש ויכריז וישמיע, שמשיח כבר הגיע!

אמן כן יהי רצון.

משיחה זו משמע שהמאורע המתואר במדרש עדיין לא התקיים (אלא אנו מצפים ש"כן תהיה לנו"), ומכיון שלא מצינו הכרזה מיוחדת שנאמרה במהלך תקופה זו בנוגע ל"הגיע זמן גאולתכם"<sup>22</sup>, לכן קשה לומר שהרבי מתכוון לומר שמאורע זה כבר התרחש<sup>23</sup>.

ושנית, הרי הרבי אומר (בשיחת ש"פ נשא הנ"ל) שאנו עומדים ב"שעה שמלך המשיח בא" "בפרט בחודש ניסן". והרי לא שייך לקרוא למאורע מסויים שהוא התרחש "בפרט" בזמן פלוני<sup>24</sup>!

נראה כי די בתמיהות אלו בכדי להכריח, שכוונתו של הרבי אינה לומר שהמאורע

22. כלומר: בשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א (ובפרט כפי שבאו הדברים ב'הנחה' הבלתי מוגה מההתוועדות) 'מלביש' הרבי את ההכרזה עליה חזר כבר פעמים רבות – שתקופתנו היא התקופה המתאימה ביותר לבוא הגאולה, ועד שהתעכבות הגאולה היא ענין שאינו מובן כלל וכלל (כמבואר בליקוט הנ"ל בהקדמה בארוכה) – בדברי וסגנון המדרש אודות הכרזתו של המשיח "הגיע זמן גאולתכם". אולם בתוכן ההכרזה אין כל חידוש מיוחד בשיחה זו שלא נאמר בשיחות שלפניה.

ובסגנון אחר: אילו הפירוש בהכרזה זו ("הגיע זמן גאולתכם") הוא שזהו הזמן המתאים והמוכשר ביותר לבוא הגאולה וכו' – כפי שנצטרך לפרש לדעת הטוענים שמאורע זה כבר התרחש – אזי אין כל חידוש בהכרזה אותה אומר המשיח שבדור מעל גג בית המקדש, שהרי במשך כו"כ שנים לפניו מדייש הרבי שהעבודה כולה הסתיימה וזהו הזמן המתאים ביותר לבוא הגאולה וכו' (כמבואר בליקוט הנ"ל בהקדמה בארוכה), וא"כ לא יתכן לומר שדווקא בשיחה זו הרבי מתכוון לומר שכעת נאמרת הכרזתו של המשיח המתוארת במדרש;

אמנם מכיון שהתוכן שבהכרזה זו נשאר כפשוטו גם על פי חידושו של הרבי, כמבואר בפנים, לכן מובן שאמנם ישנו חידוש בהכרזה זו, אך לאורך מובן שהכרזה זו עדיין לא נאמרה ע"י המשיח שבדור, שהרי לא זכינו להתממשותה ולבוא הגאולה השלימה בפועל ממש ברגע שלאחר אמירתה.

ופשוט לפענ"ד שזוהי כוונתו של הרבי בדבריו. ופלא הכי גדול לומר שדווקא פירוש אחר הוא התוקף בשיחות הקודש, ופירוש זה אינו אלא מיעוט ו'דילול' ("פארוואסערן") של תוקף דברי הרבי וכו'. ואי"ז מדרכה של תורה.

23. ומובן שאין שייך לומר שבשיחה זו הרבי מתכוון לפשט דברי המדרש, ובשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א לרמז שבדברי המדרש – שהרי ע"פ המבואר בקונטרס בית רבינו שבבבל, חידושו של הרבי הוא הוא פשט דברי המדרש, ואין הכוונה לשני מאורעות שונים שיתרחשו זה אחר זה, אלא למאורע אחד שיתרחש בזמן הגלות, כנ"ל.

[ואין לומר שבשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א עדיין לא ביאר הרבי שזהו פשט המדרש, אלא שם ביאר שזהו רק רמז, ורק לאחר מכן חידש שזהו פשט המדרש – שהרי ניתן לומר בפשטות, שהרמז הוא רק בנוגע ללשון "גג", הרומז לחז"ל הפחותה מקדושת הארץ (וענין זה מופיע כ"רמז" גם בקונטרס בית רבינו שבבבל), ואילו פשט המדרש הוא ע"פ חידושו של הרבי, שמוכרחים לומר שמאורע זה יתרחש לפני הגאולה ובחז"ל, ופשוט].

24. ומובן שלא שייך לומר שזהו מאורע רוחני הנפרש על פני חודשים ארוכים, שהרי אין לזה כל הכרח, וחידושו של הרבי הוא רק כלפי הזמן והמקום, כפי שנתבאר לעיל.

המתואר במדרש כבר התרחש. והביאור בזה:

הלשון בשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א "כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה" – אין משמעותה בהכרח שאותה ההכרזה שמכריזים לאחרונה היא ההכרזה המתוארת במדרש, אלא שזוהי הכרזה בעלת תוכן זהה לאותה הכרזה, ואולי אף מעין אותה הכרזה. וזהו דיוק הלשון "כפי שהכריזו ומכריזים לאחרונה", ולא "שזהו מה שהכריזו לאחרונה"<sup>25</sup>, וכיו"ב<sup>26</sup>.

ועד"ז כשמעיינים בדיוק הלשוניות בשיחות ש"פ נשא ובלק תנש"א, לא מצינו שנאמר שכבר התקיימו דברי המדרש בנוגע לפרט זה של הכרזתו של מלך המשיח, אלא שעומדים בשעה שבה מאורע זה צריך להתממש. דוגמא לדבר: כאשר אזמין את פלוני לבוא לביתי בשעה 8:00 למשל – הנה כאשר השעון יצביע על השעה 8:00, אפשר לומר שזהו סימן ש'עומדים בשעה שפלונני מגיע אלי לבית', על-אף שבפועל הוא עדיין לא הופיע; וכך גם בנדון-דין: הרבי מצביע על התקופה ההיא, "ובפרט בחודש ניסן – חודש הגאולה", שעל-פי הסימנים (שכן "נתקיימו" הסימנים המתוארים במדרש על ה"שנה" וה"שעה" שבה יתגלה משיח צדקנו) – זהו הזמן הספציפי ("השעה") שבו היה צריך לבוא ולהתגלות משיח ולגאול את ישראל.

עד להכרזה ש"הנה זה מלך המשיח בא", שכבר בא – ש"הנה" ו"כבר" (לא בלשון עבר, אלא בלשון עתיד ובלשון הווה) מופיע מלך המשיח לנגד עינינו, שכן כבר הגיעה השעה שבה הוא צריך לבוא ולבשר שכבר באה הגאולה!

[אלא שהרבי מדגיש שאנו עומדים ב"שעה" זו במיוחד מאז "חודש ניסן, חודש הגאולה" – שכן חודש הגאולה בשנת תנש"א מדגיש עוד יותר את ייחודיותה של שנה זו והיותה השנה והשעה המתאימה ביותר לביאת המשיח].

אך לצערנו לא זכינו, מסיבות שאינן מובנות כלל, להתממשות המשך המאורע המתואר במדרש (ע"פ חידושו של הרבי) – שמלך המשיח יכריז מבית רבינו שבבבל<sup>27</sup> על תחילת הגאולה השלימה, ומיד לאחר מכן לחזות בעינינו בכוא הגאולה השלימה בפועל ממש. אבל בטוחים אנו שהבטחה זו תקום בקרוב ממש, שמלך המשיח יעמוד בבית רבינו שבבבל

25. ובהערה מוסיף הרבי ומדגיש כיצד ההכרזה שנאמרה לאחרונה דומה ביותר להכרזה שתיאמר בקרוב ממש ע"י משיח צדקנו – שהרי ההכרזה שנאמרה לאחרונה באה מחו"ל, ואף ההכרזה שיכריז המשיח ברגע שלפני הגאולה תבוא מחו"ל.

ומוכן בפשטות מדוע הרבי מדגיש בשיחה שהמדובר בילקוט שמעוני הינו חלק מ"המאורעות בתקופה האחרונה", שהרי אכן הרבי מדבר על ההכרזה הנאמרת "בתקופה האחרונה", אלא שהכרזה זו אינה אותה הכרזה ממש המתוארת במדרש אלא מעין הכרזה זו. וק"ל.

26. ואמנם בשיחה שלא הוגעה ע"י הרבי הלשון היא "ולזה באה ההכרזה" וכו', ומשמע יותר שהכוונה היא לאותה הכרזה עליה מדובר במדרש. אבל לענ"ד קשה לדייק במילות ה'הנחה', ומוטב לדייק במילות השיחה שהוגעה ע"י הרבי, שבה הביטוי מתאים יותר עם מה שנתבאר בפנים.

27. והיינו שרק בשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א (בגוף השיחה) אין הכוונה להכרזה המתוארת במדרש, אך בקונטרס בית רבינו שבבבל (וכן בהערה בשיחת ש"פ חיי שרה) בהחלט מדובר אודות הכרזה זו, שתוכרו בעז"ה בקרוב ממש. ודלא כמ"ש הת' חיים עוזר שי' בוטמן לעיל, שלפירוש זה אין כל חידוש בבית רבינו שבבבל ובמשיח שברור וכו'. ופשוט הוא ע"פ מה שנתבאר בפנים.

ויכריז "הגיע זמן גאולתכם", ומשם נשוב לירושלים, לגאולה השלימה.

על פי זה יובן היטב מדוע לאחר שנת תנש"א, הרבי כבר לא ציטט יותר את חלקו השני של המדרש – שכן מכיון שכבר פחות היה ניתן להצביע בצורה ברורה על התממשות דברי המדרש, לכן הרבי לא השתמש דווקא בלשון מדרש זה כדי לבטא את קרבתה של תקופתנו לגאולה השלימה.

## פרק ב

### התגלות מציאותו של משיח

#### 1.

בשיחת י' אלול תנש"א, התבטא הרבי בנוגע לאדמו"ר הריי"צ, נשיא הדור השמיני<sup>28</sup>:

וביאור תוכן שמו השני של נשיא דורנו – "יצחק":

יצחק – הוא על שם הצחוק והשמחה, ועד לשלימות השמחה, כמ"ש "אז ימלא שחוק פינו".

וכאשר טוענים, היתכן, הרי אמרו חז"ל "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר אז (לעתיד לבוא) ימלא שחוק פינו"? – הרי נשיא דורנו, דור השמיני, הוא הוא "אז" (שמספרו שמונה), כפי שהכריז בעצמו ש"לאלתר לגאולה", ואמר וחזר וציוה לפרסם ש"הנה זה בא", היינו, לא רק "הנה זה עומד אחר כתלנו", ואפשר לדאותו ע"י סדק בהכותל, אלא "הנה זה בא", עד ש"מראה באצבעו ואומר זה", ולא נשאר אלא להוסיף בענין של "עמדו הכן", שכן גם הכפתורים מצוחצחים כבר.

.. ומה ש"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז" – כמה דברים אמורים, כאשר המדובר אודות רגע קודם גילוי משיח צדקנו; אבל בנדו"ד, הרי מכיון שנשיא דורנו הי' המשיח של דורנו, והוא נתגלה בכל התוקף – הרי לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזה, שיש חיוב להתנהג באופן ש"ימלא שחוק פינו ולשוננו רינה".

ועפ"ז מוכנת גם הסיבה לכך שנשיא דורנו תבע מחסידים בדורו שיעמדו בתנועה של שמחה, ושמחה גדולה בלי הגבלות,

- אע"פ שהוא בעצמו עבר ענין של מאסר .. כולל גם הקשיים כו' אפילו לאחרי שכבר היתה הגאולה,

.. והמשיך תנועה וענין השמחה גם לדור שלאחריו, דורנו זה .. שהוא דור הגאולה.

28. תר"מ תנש"א ח"ד ע' 210 ואילך.

מהדברים מובן שכבר בדור הקודם (הדור השמיני מהבעש"ט)<sup>29</sup>, התגלה המשיח שבדור "בכל התוקף"<sup>30</sup>.

ומובן, שבדור השביעי, לאחר סיום העבודה כולה, התגלות המשיח שבדור הינה בתוקף גדול עוד יותר. כך התבטא הרבי בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב<sup>31</sup>:

. . קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו (יחידה הכללית) – כידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ואילו לא היו מתערכים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו', הי' מתגלה ובא בפועל ממש.

וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו (כנ"ל סי"ג) נתבטלו כל המניעות ועיכובים כו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!

לפני הביאור בתוכנו של ביטוי מיוחד זה – "התגלות משיח", חשוב להדגיש, שכאשר אומר הרבי שהדבר מתרחש "בימינו אלו", הוא מציין "כנ"ל סעיף י"ג". וזו תמצית לשונו הק' בסעיף זה (וראוי לעיין בו בארוכה):

. . בהדגשה יתירה בדורנו זה – דור השלישי לאדמו"ר נ"ע ולתלמידיו חיילי בית דוד, שבו מסתיימת ונשלמת עבודתם של חיילי בית דוד להביא את הגאולה בפועל ממש ע"י דוד מלכא משיחא, וכדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין שכבר נסתיימה ונשלמה כל העבודה, ועומדים מוכנים לקבלת דוד מלכא משיחא, ועאכו"כ לאחר המשך העבודה דחיילי בית דוד בהפצת המעיינות חוצה במשך ארבעים שנה, באופן ש"נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לדאות ואזנים לשמוע".

29. שלכן הרבי מדגיש שהכוונה לדור השמיני, בגימטריא "אז", ומוסיף שזוהי הסיבה שנשיא דורנו תבע מהחסידים בדורו שיעמדו בתנועה של שמחה, על אף שהיה במאסר וכו'.

30. ואמנם בשיחה נאמר ש"נשיא דורנו" הכריז ש"גם הכפתורים מצוחצחים כבר", והלא אדמו"ר הריי"צ לא הכריז שהכפתורים כבר צוחצחו, אלא שזוהי העבודה היחידה שנתורה לעשות (ראה מה שביארתי בזה בליקוט הנ"ל בהקדמה פרק ב), ולכן לכאורה ניתן לפרש שהכוונה בשיחה היא לנשיא הדור התשיעי.

אלא שבאמת אין בכך כל סתירה. שכן בליקוט הנ"ל (שם) הוכח מדברי הרבי, שהעובדה שאנו יודעים שסיימנו לצחצח את הכפתורים היא מכך שחלפו שנים רבות מאז הכרזתו של אדמו"ר הריי"צ שזוהו הדבר היחיד שנתור לעשות, ולא יתכן לומר שעדיין לא סיימנו לעשות זאת. מכך מובן, שההכרזה על סיום צחצוח הכפתורים, נכללת בדברי אדמו"ר הריי"צ שזוהו הדבר היחיד שנתור לעשות, ולפיכך ניתן לומר שהוא, בעצם, היה זה שהכריז על כך.

ובכל אופן, גם אם במילים אלו באופן ספציפי הכוונה לנשיא הדור התשיעי, מכל מקום הרי ברור שכללות השיחה מדברת על נשיא הדור השמיני (ומבארת את הנהגתו, שהיה במאסר וכו') – עובדות ששייכות רק כלפי נשיא הדור השמיני. אלא שפשוט שבדור התשיעי, לאחר סיום צחצוח הכפתורים, ענין זה נמצא בהדרגה יותר, וכדלקמן.

ופשוט שעיקר הענין המבואר בשיחה זו הוא בנוגע לאדמו"ר הריי"צ ולא בנוגע לדורנו, שהרי הביאור לקושיא מהפסוק "אז ימלא שחוק פיני" (שבכך עוסק קטע זה) הוא שנשיא דורנו הוא "אז" בגימטריא שמונה, והיה בשמחה על אף שהיה לו ייסורים, והמשיך שמחה זו לדור שלאחריו.

31. סה"ש תשנ"ב שם.

ובדורנו זה נמצאים כבר בשנת הצדי"ק . . ובשנת הצדי"ק נמצאים כבר בשנת ה'תשנ"ב .  
ובשנת ה'תשנ"ב נמצאים כבר בשבת פ' וירא...

כלומר: מובן בפשטות שהרבי אינו מציין תאריך מסוים שבו אירעה "ההתגלות דמשיח", אלא זהו ענין שהחל כבר בדור הקודם (כנ"ל), ונמצא בהדגשה יתירה בדורנו זה<sup>32</sup>, ובמיוחד בשנה זו, ובפרט ביום הספציפי שבו נאמרה השיחה<sup>33</sup>.

## ז.

אלא שיש להבין: מהי משמעותו של ביטוי זה – "ההתגלות דמשיח"?

ניתן להבין זאת בהמשך לכללות תוכן השיחות בשנים האחרונות אודות הייחודיות שבתקופתנו, לאחר סיום העבודה להבאת הגאולה<sup>34</sup> (ולכן הרבי מדגיש שישנה ההתגלות דמשיח לאחר ש"כבר נסתיימו כל עניני העבודה"):

משל למה הדבר דומה, לאדם הנמצא בחדר נעול. כל עוד שהחדר נעול, הרי הוא נמצא 'בהעלם', אולם ברגע שהדלת נפתחה – ניתן לומר שהוא כבר 'גלוי' וביכולתו לצאת מהחדר, שהרי אין מה שמפריע לו מלעשות כן – כלומר, אין מה ש'מכסה' עליו (אפילו שעדיין לא יצא מהחדר).

ובנמשל: בדורות הקודמים, מכיון שהעבודה עדיין לא הסתיימה, עדיין לא היתה "ההתגלות דמשיח", אלא המשיח שבדור היה במצב של 'העלם'. ומובן בפשטות – מכיון שהדור עדיין לא היה ראוי לבוא הגאולה, הרי שמציאותו כגואל היתה בהעלם.

אולם בדורנו, לאחר שנסתיימה העבודה, הרי "נתבטלו כל המניעות ועיכובים", ולכן מציאותו של המשיח שבדור כגואל כבר קיימת בגילוי, והוא ראוי ומוכן לגאול את ישראל<sup>35</sup>!

32. דהיינו שהדגשה מסויימת היתה בזה גם בדור(ות) הקוד(מי)ם, אך בדורנו יש בזה "הדגשה יתירה".

33. ועפ"ז מובן שאין כל אפשרות לקשר שיחה זו עם המבואר במדרש אודות "שנה שמלך המשיח נגלה בו", שהרי במדרש מתואר מאורע המתרחש במהלכה של שנה מסויימת, ואילו כאן הרבי מדבר על "התגלות" הנפרשת על פני דור שלם (ואף התחילה בדורות הקודמים כנ"ל), אלא שנמצאת בהדגשה מיוחדת בשנה זו וביום זה.

וכשם שפשוט הוא שאין הכוונה בשיחה זו לומר שהתרחש מאורע מיוחד בשבת זו שבה נאמרה השיחה, אלא שבשבת זו נמצא הענין בהדגשה מיוחדת, כך הוא בנוגע לכללות שנת הצדי"ק, שאין הכוונה למאורע מיוחד שהתרחש בשנה זו, אלא שבשנה זו מודגש במיוחד ענין הקיים בכללות בדורנו. [ולהעיר שהרבי מדגיש בתוך שנת הצדי"ק דוקא את שנת תשנ"ב, ולא את שנת תשנ"א].

וכ"ז הוא דלא כמ"ש הת' חיים עוזר שי' בוטמן בהערתו דלעיל, שהכוונה ל"מינו אלה" היא לשנת הצדי"ק דוקא. ופשוט שאין לבחור מכל הדגשים אותם מזכיר הרבי דוקא אחד, ולראות בו ענין מיוחד המתאר מאורע שהתרחש דוקא בשנה זו, ואת שאר הדגשים לפרש כהדגשה מיוחדת ותו לא.

34. ראה המבואר בזה בארוכה בליקוט הנ"ל בהקדמה.

35. והחידוש באמירה זו הוא, שלולי נאמרו הרברים היה ניתן לחשוב שאע"פ שהעבודה הרוחנית הסתיימה והעולם כבר מוכן לגאולה, מ"מ המשיח עדיין לא מוכן לגאול את ישראל, ואולי צריכה להיות עבודה מיוחדת ע"מ לגרום למשיח לגאול את ישראל בפועל, וזה מה שמעכב את הגאולה – ועל כך מבאר הרבי שאין כך פני הדברים, אלא כאשר העולם מוכן לגאולה, הרי בדרך ממילא גם המשיח מוכן לגאול את ישראל.

ראיה לכך ניתן למצוא בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א<sup>36</sup>:

.. לידת משיח היא ברגע שלאחרי החורבן דוקא, כדאיתא במדרז"ל שכשגעתה פרתו פעם א' נחרכ ביהמ"ק, וכשגעתה פרתו פעם הב' נולד מושיען וגואלן של ישראל, ולא עוד אלא שגם לאחרי שנעשה גדול<sup>38</sup>, כולל ובמיוחד גדלות רוחנית...

(93) ומסתבר יותר לומר שגם זה נכלל ב"נולד מושיען של ישראל" – שאין הכוונה להיציאה לאויר העולם, שאז בפועל אינו "מושיען של ישראל", אלא להתגלות (דוגמת לידה כפשוטה) ד"מושיען של ישראל", שכבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש.

חיינו שהרכי משתמש במילה "התגלות" במשמעות של "ראוי ומוכן": כבר לפני החורבן היה צדיק שראוי להיות "מושיען של ישראל", אלא שעד לחורבן מציאות זו לא היתה בגילוי (שהרי לא היה צורך במציאות של גואל), ולאחר החורבן נתגלתה מציאותו כ"מושיען של ישראל, שכבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל".

ועד"ז הוא בנוגע ל"התגלות דמשיח" המתוארת בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב – שלאחר שהסתיימה העבודה והוסרו המניעות ועיכובים, מציאותו של המשיח שבדור כבר נמצאת בגילוי, והוא ראוי ומוכן להביא את הגאולה בפועל ממש.

כלומר: אין הכוונה להשוות בין השיחות, שהרי פשוט שמאז החורבן כבר התגלתה מציאותו של הגואל שבכל דור, וא"כ אין כל חידוש בהתגלות עליה מדבר הרכי בנוגע למשיח שבדורנו. והכוונה היא רק להראות שהמילה "התגלות" משמשת גם בנוגע להיותו של האיש ראוי ומוכן לתפקידו.

ולכן ניתן לומר שזהו הפירוש בשיחה דידן – שמכיון שאין כל מניעות ועיכובים העלולים למנוע מהמשיח להתגלות, נמצא שהוא ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש, ואין כל דבר המעכב בעדו (ולא כפי שהיה עד עתה, שהיה ראוי ומוכן לגאול את ישראל, אך היו מניעות ועיכובים שהפריעו לו לעשות זאת)<sup>37</sup>.

ופשוט שאין בזה כדי לגרוע ח"ו מהמבואר בכר"כ משיחות הקודש שלפנ"ז שהעבודה כבר נסתיימה, שהרי גם בשיחות אלו הכוונה היתה למבואר בשיחה זו, אלא שבשיחה זו הוסיף הרבי ופירט את הדברים בארוכה יותר.

36. תר"מ תנש"א ח"ד ע' 134.

37. ובסגנון אחר: גם לפני החורבן היה המשיח שבדור "ראוי ומוכן" מצד עצמו לגאול את בני"י, אלא שהיו "מניעות ועיכובים" (כביכול) שהסתירו על יכולתו – שהרי ביהמ"ק עמד על מכוננו ולא היה צורך בגאולה. ובחורבן הוסרו "מניעות ועיכובים" אלו (חיינו שיצאנו לגלות המרה), ומכיון שכך הרי המשיח שבדור נעשה "ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש", לא רק מצד כוחותיו ושלימותו אלא גם מצד המצב בעולם שזקוק לו.

ועד"ז הוא בנדר"ד: עד לסיום העבודה המשיח שבדור היה "ראוי ומוכן" לגאול את בני"י, ואף העולם היה זקוק לכך, אלא שהיו מניעות ועיכובים (כפשוטו) שהסתירו על יכולתו. וברגע שהוסרו מניעות ועיכובים אלו, הרי הוא "ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש", לא רק מצד כוחותיו ושלימותו, וגם לא רק מצד שהעולם זקוק לכך – אלא גם מצד שאין כל מניעות ועיכובים לכך.

[יש להדגיש שבשיחת ש"פ ואתחנן שם אין הכוונה להתגלות מצד שה"מניעות ועיכובים" הוסרו (כפי שנכתב לעיל), אלא להתגלות כוחותיו של המשיח שבדור, ש"נעשה גדול". והכוונה בדברינו היא להוכיח שקיים מושג של "התגלות" באופן זה, ע"ד המבואר בשיחה].

ח.

והנה, יש שפירשו שהכוונה ב"התגלות דמשיח" היא לדברי החת"ס שהובאו לעיל, שכשיגיע זמן הגאולה יתגלה ה' למשיח וישלחו, ואז "יערה עליו רוחו של משיח"; וזוהי כוונתו של הרבי – שכעת "רוחו של משיח" נמצאת "בהתגלות" אצל המשיח שבדור.

כראיה לכך, הביאו את דבריו של הרבי בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב, מהם ניתן להבין כי כבר החלה שליחותו של משיח<sup>38</sup>:

על-פי הידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ועל-פי הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, השליח היחידה שבדורנו, והמשיח היחיד שבדורנו, שכבר סיימו את כל העבודה – הרי מובן, שמתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר.

אלא שבאמת פירוש זה אינו אפשרי, ומכמה טעמים:

ראשית, הדברים אינם מתאימים עם שיטתו של הרבי, שה"משיח שבדור" אינו רק ראוי להיות משיח, אלא נשמתו היא נשמת משיח, ולפיכך אין צורך ש"יערה עליו רוחו של משיח"<sup>39</sup>.

שנית, בסיום שיחת ש"פ חיי שרה הנ"ל, אומר הרבי<sup>40</sup>:

מאחר שכבר סיימו את עבודת השליחות – בא כל שליח אל המשלח האמיתי, הקב"ה, ומודיע: עשיתי את שליחותי, ועכשיו הגיע הזמן שאתה, כביכול, תעשה את שליחותך... "שלח נא ביד תשלח" – שלח לנו את משיח צדקנו בפועל ממש!

כלומר: הרבי לא אומר שעל השליח לבקש מהמשלח, הקב"ה, שיתן למשיח את הכוח למלא ולהשלים את שליחותו (וכיו"ב), אלא שעלינו לבקש מהקב"ה שישלח את משיח לגאול את ישראל. ומכך מובן שהקב"ה עדיין לא נגלה למשיח שבדור ושלחו להביא את הגאולה בפועל.

וכך גם מפורש בשיחת ש"פ בא תשנ"ב<sup>41</sup>:

עד שדורנו זה הוא הדור בו יתקיים – ותיכף ומיד ממש – "שלח נא ביד תשלח", שע"י משיח צדקנו מתמלא בשלימות גילוי האורות בכלי הדיבור.

והיינו ששליחותו של משיח עדיין לא החלה, אלא היא תתקיים תיכף ומיד ממש.

ושלישית, עצם הרעיון אינו מובן כלל: אם אכן נגלה ה' למשיח שבדור ושלח אותו

38. תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 298.

39. ראה מה שביארתי בזה בליקוט הנ"ל בהקדמה פרק ח.

40. תו"מ שם ע' 299.

41. תו"מ תשנ"ב ח"ב ע' 147.



לגאול את ישראל, הרי מכאן ואילך הבקשה "אנו רוצים משיח עכשיו" אינה אמורה להיות מופנית כלפי מעלה, אלא כלפי המשיח שבדור – שעליו לקיים את שליחותו ולהביא את הגאולה בפועל! מה משמעותה של הבקשה מה' שישלח את משיח, כאשר הוא כבר שלח אותה?

והרי מובן בפשטות מלשון החת"ס, שברגע שה' יתגלה למשיח וישלח אותו, הוא יקיים מיד את שליחותו ויגאל את ישראל. וכמתואר בגמרא<sup>42</sup> שהמשיח שבדור מחכה לגאולה כל כך, עד שמחליף את התחבושות לפצעיו באופן שלא יעכב אותו מלגאול את ישראל ברגע שה' יורה לו לעשות כך. ומדוע משיח שבדורנו אינו נוהג כך?<sup>43</sup>

אלא שבאמת, כשמעיינים בשיחה ניתן לראות שהרבי אינו אומר ששליחותו של משיח כבר החלה – בלשון עבר<sup>44</sup>, אלא "שמתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר – בלשון הווה, היינו, שברגע זה ממש מתחילה להתקיים שליחותו<sup>45</sup>

42. סנהדרין צח, א.

43. ואין לומר שהכוונה היא שהמשיח שבדור קיבל רק 'מינוי' להיות המשיח בפועל, אך עדיין לא נשלח לעשות זאת – שהרי בשיחה מדובר על התחלת קיום השליחות עצמה, ולא על המינוי להיות שליח\*.

כמו כן אין להביא ראיה מכך שאף משה נשלח ע"י הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, ואף על פי כן לקח זמן מה עד שגאולת ישראל התרחשה בפועל (והרי החת"ס משווה את מינוי המשיח למינוי משה בעת התגלות ה' אליו בסנה) – שכן ברור שלאחר מינויו של משה, אין מקום לבקשה מה' שישלח את הגואל, אלא שייסייע לגאול להביא את הגאולה בפועל,

אך בשיחותיו של הרבי מצינו שאף לאחר 'ההתגלות דמשיח' ממשיך לתבוע את שליחתו של משיח צדקנו (כנ"ל בפנים), ומכך מובן שה' עדיין לא שלח את המשיח שבדור לגאול את ישראל.

(\* לעיל ביאר ה' חיים עוזר שי' בוטמן בשאלה זו, שיתכן לומר שבקיום השליחות גופא יש כמה שלבים, 'החל מהחלק שמתחיל להתקיים' ועד לגמר ('אויספיר') דהשליחות 'בפועל' – 'להוציא את כל ישראל מהגלות'. ולא הבנתי כוונתו, שהרי פשוט ואינו צריך לפנים שבקיום השליחות יש כמה שלבים, ובאתי בזה לשלול הבנה שבשיחה מדובר לא ע"ד השלב הראשון בקיום השליחות גופא, אלא רק ע"ד המינוי להיות 'גואלן של ישראל', ללא שהקב"ה ישלחנו להביא את הגאולה בפועל.

עוד יש להעיר שפשוט שהכתוב "שלח נא ביד תשלח" אינו רק ע"ד המינוי להיות הגואל (וכהפירוש ששללתו לעיל), אלא על שליחתו להביא את הגאולה בפועל, ודלא כמ"ש בהערתו דלעיל.

44. יש שדייקו מהלשון המופיעה מיד בהמשך – "כדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל", שבאמת השליחות כבר החלה, ולא נותר אלא להמשיך ולהביאה לשלימותה.

ולענ"ד הלשון מוכיחה בדיוק ההיפך: אילו זו היתה כוונת השיחה, הרי הלשון היתה "כדי שיוכל להשלים את שליחותו" או "להמשיך ולקיים את שליחותו בפועל" וכיו"ב. ומהלשון "לקיים את שליחותו בפועל" משמע שהשליחות עצמה כלל לא החלה, אלא היא נמצאת כעת "בכוח" וצריך להביאה "לפועל", כפי שנתבאר בפנים.

[ואף שמהלשון "לקיים את שליחותו" משמע ששליחות זו כבר הוטלה על המשיח שבדור, ונותר לו רק "לקיים" אותה, הרי בפשטות גם לפני שהמשיח שבדור נשלח להיות "גואלן של ישראל" בפועל ניתן כבר לומר שהשליחות להביא את הגאולה היא שליחות שלו (שהרי הוא כבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש, כמבואר לעיל), ועליו לקיים שליחות זו. וזו התיבועה מהקב"ה – שישלח לנו את משיח צדקנו בפועל ממש, ואזי יוכל המשיח שבדור לקיים את שליחותו].

45. והלשון "מתחיל להתקיים" הוא ע"ד לשונו של הרבי ככו"כ מקומות שתומ"י נזכה ל"אתחלתא דגאולה" ומיד אח"כ לגאולה השלימה. וזוהי הכוונה כאן – שברגע זה ממש מתחיל להתקיים השליחות ותמשיך עד לגאולה השלימה.

של משיח צדקנו, ותבוא הגאולה השלימה בפועל (וכפי שמצינו פעמים רבות בתורתו של הרבי, שמתייחס לרגע זה כאל רגע הגאולה, ומדבר על הגאולה בלשון הווה, והכוונה היא כמובן שמכיון שמשיח צדקנו בא מיד, הרי רגע זה יהיה הרגע הראשון של הגאולה<sup>46</sup>).

וכוונתה של הדגשה זו בשיחה היא, כנ"ל, שהמשיח שבדור כבר מוכן לגאול את ישראל, ואין שום דבר המונע ומעכב זאת – "ישנה ההתגלות דמשיח". היינו, שאין כאן (רק) אמונה וביטחון בדבר שיתרחש בעתיד, אלא הודעת המציאות בהווה – שהמשיח שבדור כבר מוכן לגאול את ישראל, ורק לכן ניתן לומר שברגע זה ממש מתחילה להתקיים שליחותו לגאול את ישראל. ודווקא מזה מובן שהדבר היחיד שנותר לעשות כעת הוא "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש"<sup>47</sup>.

ומכך מובן, שאמנם שליחותו של משיח עוד לא החלה להתקיים בעבר – אך אנו מאמינים שברגע זה ממש כבר מתחילה להתקיים שליחות זו, ומשיח צדקנו יבוא ויוליכנו קוממיות לארצנו בגאולה האמיתית והשלימה, בקרוב ממש.



46. ראה לדוגמא סיום שיחת ש"פ תשא תשנ"ב (ת"מ שם ע' 356). ובכ"מ.

ומובן שלא שייך לשאול מדוע נאמרו הדברים בלשון הווה ולא בלשון עתיד – שהרי עד"ז ניתן לשאול להיפך, מדוע לא נאמרו הדברים (עכ"פ בנוגע לתחילת השליחות) בלשון עבר. וק"ל (ובפרט שהרי בכ"מ השתמש הרבי בלשון הווה כלפי הגאולה, אע"פ שעדיין לא זכינו לבואה, כנ"ל בפנים).

47. ראה מה שביארתי בזה בליקוט הנ"ל בהקדמה פרק ד. וראה שם בהערה ביאור סדר הדברים בשיחה, ומדוע העובדה שמשיח שבדור כבר מוכן לגאול את ישראל אינה מופיעה בתחילת הסעיף, כחלק מהענינים שפעלו השלוחים בעבודתם, אלא כביאור לסתירה שבדבר, כיצד יתכן לומר שאע"פ שהעבודה הסתיימה מכל מקום משיח לא בא בפועל.

## רב מנגיד על מבטל גיטא

הת' בנימין שיחי' וילהלם  
תלמיד בישיבה

א.

### שיטת רש"י מהו מבטל גיטא

במסכת קידושין<sup>1</sup> איתא: "ההוא גברא דאקדיש בשוטיא דאסא בשוקא. שלחה רב אחא בר הונא לקמיה דר' יוסף: כה"ג מאי? שלח ליה (ר' יוסף): נגדיה כרב .. דרב מנגיד על דמקדש בשוקא וכו' על דמבטיל גיטא, ועל דמסר מודעא אגיטא כו".

בביאור המקרה של "מבטיל גיטא" מפרש רש"י: "השולח גט לאשתו, והגיע (והשיג?) בשליח ואמר לו, גט שנתתי לך בטל הוא. (ורב היה מלקה אדם המבטל גט באופן כזה והטעם לכך הוא) דילמא לא ידעי לי' אינשי דבטלי' קודם שבא לידה, ושמא יתננו לה השליח לאחר שביטלו ותינשא בו" עכ"ל.

והקשה התוס'<sup>3</sup>: "דאין סברא לומר שייתן לה השליח כיון שהוא (הבעל) מוחה בו, דאטו ברשעי עסקינן?!"

הרשב"א מוסיף ומקשה<sup>4</sup>: "ועוד, משום חשש פשיעת השליח מלקין לזה (לבעל)?! טובי' חטא זיגור מנגד?!"

ועיין בפנים פירושם באו"א (כדלקמן).

ב.

### ביאורו של 'המקנה'

בשיטת רש"י נ"ל דרש"י ס"ל שבכה"ג יש מקום לשליח לטעות ולומר שאף שהבעל ביטלו אין ביטולו מועיל, והרי זה גט. ולכן מלקין את הבעל ע"כ שלא נטל את הגט מן

1. יב, ב.  
2. רש"י גיטין לב, א.  
3. פסחים קיג, ב.  
4. שם, בסוף העמוד.

השליח מחשש שמא יסבור השליח שאי"ז ביטול<sup>5</sup>.

וראה בספר 'המקנה' שמפרש את רש"י ע"פ המובא במסכת גיטין גבי לשון "בטל" בגיטין. דשם איתא שלשון "בטל" יכול לשמש בין בלשון עבר (שכבר התבטל) ובין בלשון עתיד (שכעת יתבטל). ואף שביטול בלשון עבר אינו מועיל לבטל גיטין, מ"מ כיוון שהמילים "בטל הוא" משמשות גם ללשון עתיד, תועיל לשון זו בגיטין.

ולפ"ז מפרש ה'מקנה' בסוגיין שיש לחשוש שהשליח יסבור שלשון "בטל" משמש ללשון עבר בלבד, ולכן יסבור שאי"ז ביטול ו(השליחות) ו) הגט קיים, וימסרהו לאישה.

אך ביאור זה צ"ע, דעדיין צ"ל מדוע שהבעל ילקה מחמת שהשליח אינו מבין בלישנא ד"בטל"? הרי מכיוון שלבעל ידוע שזו לשון מועילה, ואדרבה – בפשטות זו הלשון הרגילה לבטל גט (שהרי זו הלשון המופיעה במשנה), א"כ למה נלקה את הבעל מחמת שלא חשש לסברת השליח?

## ג.

### דיוק הלשון "הגיע" בשליח

ואולי י"ל באופן אחר, בהקדים לשון המשנה במסכת גיטין: "השולח גט לאשתו והגיע בשליח .. ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, ה"ז בטל".

ומדייקת הגמרא: "שהגיעו לא קתני, אלא הגיע ואפילו ממילא. ולא אמרינן לצעורה הוא דקא מכויץ"

ומפרש רש"י: "שלשון 'הגיעו' משמע שרדף אחריו והשיגו. משא"כ 'הגיע' משמע ואפי' ממילא, שנשתהה שליח בדרך והיה לו לזה (לבעל) דרך לשם, וראהו (את השליח), ואפ"ה בטל. ולא אמרינן אין בדעתו לבטלו, אלא לצעורה בעלמא חודש או חודשיים, שאם היה בדעתו לבטלו היה רודף אחריו".

והנה ברש"י הכא מדריק לפרש כלשון המשנה "השולח גט לאשתו והגיע בשליח". וי"ל שבכוונתו לרמז לדיוק הגמרא בלשון "הגיע", דהיינו שמדובר במקרה שהבעל לא רדף אחרי השליח, אלא ש'במקרה' נפגשו באותו מקום.

ולפ"ז מובן הטעם לסברת השליח שהגט אינו בטל, שמכיוון שראה שהבעל לא רדף אחריו לבטלו, א"כ ה"ז הוכחה לכאורה שאין בכוונתו לבטל באמת את הגט, שאם אכן היה בדעתו לבטלו, היה רודף אחריו. וע"כ יסבור השליח שבכוונת הבעל רק לגרום צער נוסף לאשתו בעיכוב הגט, אך באמת אינו מעוניין לבטלו.

5. אך עיין בפנ"י שביאר באו"א. וצ"ב.

6. ראה שם ע"ז פלוגתא דאמוראים אם רק השליחות בטלה או רק הגט עצמו.

7. לב, א.

ולפ"ז מובן הטעם לכך שמלקין את הבעל, דמכיוון שביטלו באופן שנותן מקום לומר שלא באמת התכוון לבטלו, שהרי כנ"ל בדעת השליח לומר שאם היה מתכוון באמת לבטל הגט היה רודף אחריו, לכן מלקין אותו. ועדיין צע"ק<sup>8</sup>.

## ד.

### הסתירה בשיטת רב יוסף

תוס' כתב בפירושו "המבטיל גיטא": "כדאמר התם<sup>9</sup> בראשונה היה עושה ב"ד ומבטל לפנייהם (ולא היה צריך הבעל לרדוף אחרי השליח ולבטל את הגט בפניו) התקין ר"ג שלא יהו עושין כן. אך פליגי התם<sup>10</sup> דאיכא למ"ד אם ביטלו מבוטל, ולדידי' ניהא (למה מלקין המבטל באופן כזה) שהרי אישה זו אינה יודעת שביטלו ותינשא".

ובטעם שרש"י לא פירש כן, כתב הרשב"א: "שמא משום שמימרא זו שרב מנגיד על המבטיל גיטא – רב יוסף הוא זה ששלח זאת (לרב אחא בר הונא כדלעיל ריש ס"א), ומצינו בגיטין<sup>11</sup> שרב יוסף סובר שההלכה היא שאם ביטלו אינו בטל, וא"כ אין לחשוש לגט ויכולה להינשא בו לכתחילה" וע"כ לא יכול רש"י לפרש כתוס'.

אך הרשב"א ממשיך וכותב, ש"עדיין י"ל שמלקין אותו משום שמוציא לעז על הגט אף שאין ביטולו מועיל". וכ"כ התוס' כאן וכן התוס' במסכת גיטין<sup>12</sup>. וא"כ עדיין צריך ביאור מדוע סרב רש"י לפרש כשיטת התוס' שלכאורה פשוטה יותר.

ואין לומר שרש"י ס"ל שאין להלקות על הוצאת לעז גרידא, שהרי בהמשך מובא שרב מנגיד גם "על דמסר מודעא אגיטא" ופירש רש"י שם: "כגון בגט המעושה בישראל (שהוא כשר)<sup>13</sup> ומוציא לעז על בני ישראל" (בשונה מתוס' ר"י הזקן שפירש שהמודעא מועילה אף לבטל את הגט עיי"ש<sup>14</sup>).

8. להעיר מדברי התוס' שם (לב, א. ד"ה ולא, בתירוץ הב') שגם לפי הסברא דלצעורה קא מכווין, היינו אומרים זאת רק לעניין לחשוש לבטל שלא תינשא בו, אך לא היינו דנים אותה כגרושה גמורה. ולפ"ז לכאורה גם לסברא זו לא היה לשליח לתת את הגט, שלא להכניס אותה לספק.

9. גיטין שם.

10. לג, א.

11. לג, ב.

12. ד"ה אמר.

13. ויהמקנה' פירש שלרש"י א"א לפרש שמדובר במבטל גט שלא בפני השליח, שאז וודאי שלוקה לכ"ע, ואילו בגמרא לקמן "נהרדעי" חולקים שאין מלקים את המבטל גט. ובכה"ג שביטל שלא בפני השליח א"א לומר שיחלוקו. אך לכאורה זהו רק למ"ד שאם ביטלו מבוטל שאז י"ל שאין סברא לחלוק ולומר שאין מלקים. אך למ"ד אינו מבוטל ומלקים רק מחמת מוציא לעז, יתכן לחלוק ע"ז. וי"ל שלרש"י בפשטות "נהרדעי" ס"ל כהלכה שאם ביטלו מבוטל. ולהעיר מהשקו"ט מיהו "נהרדעי". ואכ"מ.

14. ר"ן על הרי"ף.

ה.

## דברי הראשונים בשיטת רב

[להעיר שמצינו עוד ביאורים ליישב ה"סתירה" בין דברי רב יוסף במסכת גיטין שהמבטל גט שלא בפני השליח אינו מבוטל, לבין דבריו כאן שהביא את דברי רב שלוקין על המבטל גט שבפשטות משמע מזה שהגט בטל.

בחדושי הריטב"א כתב, שי"ל שרב יוסף הביא את דברי רב רק כראיה לדין שמלקין את המקדש אישה בשוק (עיי' ריש ס"א), אך לא דווקא שמודה לכל דבריו של רב. אך מסיים שם כביאור התוס' וכתב ש"כן נכון".

הר"ן כתב (בתירוץ השני, לאחר שמביא את תירוץ התוס'), שי"ל שרב יוסף כלל לא מנה את כל אלו שהיה רב מלקה, אלא רק אמר להלקות את ההוא שקידש אישה בשוק כרב, והגמרא מפרשת מהו זה שאמר "כרב", שרב היה מלקה למי שמקדש בשוקא וכו'.

ולפי דבריהם, הנה בשיטת רב יתכן לומר שסובר שאם ביטלו ה"ז מבוטל, ונמצא שלוקה מחמת שגורם למזורים.

אך להעיר שמצינו בכמה ראשונים שכתבו שרב סובר ג"כ (כרב יוסף) שאם ביטלו אינו מבוטל. – ראה תוס' ביבמות<sup>15</sup> שכתב "דרב שמע דס"ל בריש השולח דביטלו אינו מבוטל [כרשב"ג] גבי הא דאמר רב יוסף נחזי אנן"<sup>16</sup>

וכ"כ בתוס' הרא"ש<sup>17</sup> "תדע דהא רב גופי' דהכא קסבר בריש השולח כרשב"ג דאינו מבוטל גבי הא דא"ר יוסף נחזי אנן".

והוא תמוה, שכן לא מצינו כלל שרב ידבר בזה בסוגיית השולח בגיטין<sup>18</sup>.

ואוי"ל, שגירסתם הייתה שונה בסוגיית דגיטין, ששם מובא<sup>19</sup>: "אמר רב שמואל בר יהודה, שמעית מיני' דר' אבא תרתי, חדא כרבי וחדא כרשב"ג, ולא ידענא הי כרבי והי כרשב"ג". עכ"ל. היינו שבגמרא לעיל הובאו ב' מחלוקות בין רבי לרשב"ג. שאחת מהם היא, האם המבטל גט שלא בפני השליח ה"ז מבוטל (אף לאחר התקנה של ר"ג). ואמר ר' אבא שבא' מהם הלכה כרבי ובאחת כרשב"ג.

15. נב, א ד"ה מבטל

16. יש שרצו לתקן (ראה הגהות הרד"ל) בתוס' " יוסף משמע" כו'. אך בתוס' הרא"ש דלקמן א,א לומר כן, ששם כותב בפ"י שבין רב ובין ר"י ס"ל כן. עיי"ש.

17. ד"ה ומאן, יבמות שם

18. להעיר מהלשון בדברי הריטב"א בסוגיין "מסתבר לי דרב לטעמי' דס"ל בביטלו שלא בפניו מבוטל. ומש"ה מנגדינן ל' שהוא גורם להביא ממזרים לעולם". עיי"ש. וראיתי מי שביאר שאין כוונתו שמצאנו בפירוש שרב סובר שזה מבוטל, אלא שרוצה להוכיח זאת מהסוגיית שלנו, ולבאר שדבריו כאן תלויים בשיטה הסוברת שזה מבוטל. וד"ל.

19. לג, ב.

ושם מוכיח רב יוסף שבמחלוקת "אם ביטלו מבוטל", הלכה כרשב"ג שאינו מבוטל. ונראה שהתוס', ותוס' הרא"ש ביבמות, הנה בגירסא שהייתה מונחת לפניהם הופיע "רב" במקום "ר' אבא"<sup>20</sup>. וכן משמע מלשונם שרב ס"ל שאינו מבוטל "גבי הא דאמר רב יוסף ניחזי אנן", היינו שאינם מביאים זאת כמראה מקום בלבד, אלא משום שבדברי רב אין משמעות מוכחת שסובר כרשב"ג (בעניין זה), אלא שרב יוסף פירש רק את דבריו. וד"ל.

ולפ"ז ע"כ חייבים לפרש שהדין שמלקין את הבעל קאי (גם) למ"ד שאם ביטלו אינו מבוטל. וא"א לפרש כדברי הר"ן או הריטב"א, שהרי גם רב שהוא בעל המימרא ס"ל שאינו מבוטל].

## ו.

### עיון בדברי התוס'

ויובן בהקדים דברי הגמרא במסכת גיטין<sup>21</sup>: "איתמר, בפני כמה הוא מבטלו (המבטל גט שלא בפני השליח), ר"נ אמר בפני ב', ר' ששת אמר בפני ג'. ר' ששת אמר בפני ג' – ב"ד קתני". ר"נ אמר בפני ב' – לבי תרי נמי ב"ד קרי להו.

ובהמשך הגמ'<sup>22</sup>: "מאי מפני תיקון העולם (כלומר, מהו "תיקון העולם" שבגללו תיקן ר"ג שלא יבטלו גט בפני ב"ד), ר' יוחנן אמר מפני תקנת ממזרים, ר"ל אמר מפני תקנת עגונות. ר' יוחנן אמר מפני תקנת ממזרים – סבר לה כר"נ דאמר בפני שניים, ובי תרי לית להו קלא והיא לא שמעה ולא ידעה ואזלה ומינסבא, ואיכא ממזרים. ור"ל אמר מפני תקנת עגונות – סבר לה כר' ששת דאמר בפני ג', ובי תלתא אית להו קלא ושמעה וידעה ולא מינסבא, ותקנת עגונות הוא דאיכא"

ובהמשך<sup>23</sup> פוסקת הגמרא כר"נ.

ולפ"ז מתעוררת "קלאץ קשיא" בדברי התוס' בסוגיין. שבתחילה (ד"ה אם ביטלו מבוטל) מבאר שלוקה מחמת שגורם לממזרים, והיינו כר"נ ור"י שדי שיבטל בפני שניים. ובהמשך דבריו (למ"ד אינו מבוטל) כותב שמלקים אותו מחמת שמוציא לעז על הגט. ולכאורה הוצאת לעז שייכת רק כשיוצא קול, ולר"נ שמבטל בפני שניים ואין הוצאת קול (שלכן למ"ד מבוטל יש לחשוש לממזרים), אין לחשוש להוצאת לעז. ונמצא שסיום דבריו מתאים לשיטת רב ששת שמבטלנו בפני ג'. וצ"ע.

20. להעיר שרב מכונה בכ"מ בשם "אבא". ולפ"ז י"ל שהתוס' ותוס' הרא"ש גרסו "אבא" (בלא המילה "רבי"), ופירשו שהכוונה היא לרב. ודווקא.

21. לב, ב.

22. לג, א.

23. לד, סע"א.

## ז.

## מחלוקת רש"י ותוס' בפני כמה מבטל

ויש לבאר זה ע"פ מה שמצינו חילוק בין רש"י לתוס' בשיטת ר"נ שמבטלו בפני שניים. שרש"י פירש "בפני שניים – דבשלמא גבי דינא דממונא בעי' שלושה, אבל הכא אודעי' בעלמא הוא, ובתרי סגיי". ומשמע מדבריו שלמרות שאי"צ שלושה, אך עכ"פ שניים צריך בכדי שיקרא "מודעא".

אך התוס' <sup>24</sup> כתבו <sup>25</sup> שמצד הדין היה יכול לבטלו אפי' בפני אחד. אלא שבזה לכ"ע גם לפני תקנת ר"ג כבר הייתה תקנה שאי"ז ביטול מחמת חשש ממזרים. ור"נ ורב ששת פליגי האם גם כשביטלו בשניים הוי בכלל אותה התקנה (הראשונה).

דרב ששת ס"ל שאף כשביטלו בשניים לכ"ע אי"ז ביטול, שעדיין יש לחשוש לממזרים. ור"ג הוסיף שאף בשלושה – שאין לחשוש לממזרות – אסור לבטל מחמת תקנת עגונות.

ור"נ ס"ל שבתרי ליכא למיחש כ"כ לממזרות משום שישנו קצת קול, וע"כ מעיקרא היה יכול לבטלו בשניים, ובא ר"ג והוסיף שמכיוון שעדיין יש לחשוש משום שאין כ"כ קול בשניים, ע"כ אף בשניים לא יבטל.

נמצא שרש"י ס"ל (בפשטות), שבפני שניים אין קול כלל. ומה שכשמבטל בפני אחד אי"ז ביטול היינו מעיקר הדין.

אך לתוס' מכיוון שבא' ס"ל שמעיקר הדין הוי בטל, אלא שמחמת שאין קול אין זה ביטול מחשש ממזרים, ע"כ פירשו שבשניים ישנו קול, דאל"ה – מדוע לפני תקנת ר"ג היה מבטלו בפני שניים והרי אין לחלק בין שניים לאחד. ולכן ס"ל שבשניים יש קול אלא שאין קול כ"כ <sup>26</sup>. וע"כ לפני תקנת ר"ג תיקנו רק בא' (שיש לחשוש בו יותר לממזרים) שאין זה ביטול, ואח"כ הגיע ר"ג והוסיף שאף בפני שניים אסור לבטל.

## ח.

## הביאור במחלוקת רש"י ותוס' בסוגיין

עפ"ז יש לבאר המחלוקת בין רש"י ותוס':

רש"י ס"ל (כנ"ל ס"ב) שבסוגיין אזלינן כמ"ד שאם ביטלו אינו מבוטל, ולכן אין לפרש שחוששים לממזרים שהרי אין הגט בטל.

24. ד"ה ורב נחמן.

25. דברי התוס' המובאים כאן הם ע"פ ביאור המהרש"א.

26. ולפ"ז יש לבאר הטעם לתוס' שנהרדעי פליגי על רב וס"ל שאינו לוקה (עיי' לעיל הע' 12 מ"ש 'המקנה') משום דכיוון שישנו קצת קול, שלכן אין לחשוש כ"כ לממזרים, לכן יש מקום לומר שאינו לוקה. וד"ל.



אך לאידך ס"ל שא"א לומר שמלקים אותו מחמת שמוציא לעז על הגט, דמכיוון שההלכה היא כר"נ שמבטלו בפני שניים, ובפני שניים ס"ל לרש"י (כנ"ל ס"ז) שאין יוצא קול כלל, א"כ כלל לא ידוע שביטל את הגט, ונמצא שאפי' לעז ליכא. ולכן מפרש שמדובר שביטלו בפני השליח (וכנ"ל ס"ג).

אבל לתוס' אפי' למ"ד אינו מבוטל, יש לומר שמלקין אותו מחמת שמוציא לעז. שאפי' לר"נ שמבטל בפני שניים, עדיין ישנו קול קצת וא"כ יש לחשוש ללעז. (אך לאידך גיסא, למ"ד שאינו מבוטל, מכיוון שאין קול כ"כ יש לחשוש לממזרים).

ויש עוד לעיין בכהנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



## אחריות טעות סופר

הנ"ל

במס' קידושינ<sup>1</sup> מובא פלוגתא האם שיעבודא דאורייתא או לאו, והגמרא מביאה סברא לומר שאף למאן דאמר לאו דאורייתא, הני מילי בחוב וכיוצא"ב שהאדם חייב עצמו, משא"כ מלוה הכתובה בתורה (כגון קורבנות פדיון הבן ערכין נזיקין – תוד"ה מלוה), ככתובה בשטר לכו"ע גובה מנכסים משועבדים.

ורייק הרשב"א<sup>2</sup> שמכך שמדמים מלוה הכתובה בתורה למלוה בשטר, משמע שאף למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא – באם הלוהו בשטר, הוי שיעבוד מה"ת. ולכן מדמה הגמרא מלוה הכתובה בתורה למלוה בשטר, מכיון שבשניהם המלוה גובה מהלקוחות ומהיורשים מה"ת.

והטעם לזה, (אע"פ שבמלוה בע"פ ס"ל שמה"ת אין שיעבוד, הכא במלוה בשטר חל שיעבוד גם על נכסיו) מבאר הרשב"א ע"פ רש"י שזהו משום שהוא עצמו (היינו המלוה) שיעבד את נכסיו בפירושו, שהרי כותב בשטר 'כל נכסין דאית לי אחראין לשטרא דנן'.

והקשה הרשב"א שלפ"ז נמצא שבכל שטר חוב גובה ממשועבדים עפ"י דין תורה, אפי' בדלא כתב ליה אחריות, דהא קיימא לן שאי כתיבת אחריות בשטר – טעות סופר הוא, היינו דהוי כאילו כן נכתב אחריות, וא"כ בכל שטר גובה מה"ת, ואילו בב"ב<sup>3</sup> מובא שהטעם שגובין בנכסים משועבדים במלוה בשטר היינו תקנת רבנן שלא תנעל דלת בפני לוויין, ולפי כהנ"ל שיכול לגבות מה"ת אפילו כשלא כתב אחריות, מחמת שטעות סופר הוא, ל"ל האי תקנת רבנן?

ומבאר הרשב"א שאף ש'אחריות טעות סופר הוא' – 'לא אלים אחריות טעות סופר הוא למגבי מדאורייתא כיוון שלא נכתב בפירושו', ע"כ צריך לאתויי להאי תקנה שלא תנעל דלת בפני לוויין.

ביאור דבריו בדרך אפשר: בכדי שהנכסים ישתעבדו למלוה, צריך המלוה שיעשה קנין בנכסים, וא' מדרכי הקנין שבהם ניקנים הקרקעות הוא שטר, ולכן באם האחריות כתובה בשטר נקנה השיעבוד למלוה, אך באם אינו כתוב בפועל, אף שהיה זה בטעות, עדיין אין זה מועיל שיקנה המלוה את השיעבוד מכיוון שאין זה כתוב בשטר, וא"כ לא עשה קנין בקרקעות.

1. יג, ב.

2. ד"ה מלוה.

3. קעה, ב.

ולזה מועילה תקנת חכמים שאף בכהאי גוונא נקנה שיעבוד הנכסים מחמת שלא תנעל דלת בפני לוויין.

אך לכאורה עדיין צריך ביאור, דלפ"ז קשה לאידך גיסא, ל"ל האי טעמא ש'אחריות טעות סופר הוא' מכיוון דאיכא תקנת חכמים שהנכסים משתעבדים, מה לי האם זהו 'טעות סופר' או 'לאו טעות סופר'?

(וא"א לומר שטעם זה בטעות סופר נאמר רק לגבי שטר מכר, דבב"מ יד, א. מובא טעם זה לשיטת חכמים גבי שטר הלוואה)

אך המעיין היטב ימצא שאי"ז קושיא כלל. דהא באמרו 'אחריות טעות סופר הוא', היינו לומר שכשלא כתב אחריות – אי"ז כאילו כתב בפירוש שאינו מקבל אחריות, שהרי כשהתנה בפ"י שלא משעבד נכסיו, ודאי תנאו מועיל ואין הנכסים משועבדים, והרי המלוה הסכים לתנאי, והה"א שאף בלא התנה בפירוש שלא משועבדים, אך ג"כ לא כתב אחריות ה"ז כמי שהתנה שלא ישתעבדו.

וזהו שאמרו 'אחריות טעות סופר הוא', היינו דלא אמרינן שזהו כשמתנה שלא ישתעבדו, אלא זהו טעות ובדעתו שישתעבדו, אלא עדין אין זה מועיל שישתעבדו בפועל כיוון שלא היה קנין ע"י שטר, ולזה מועילה תקנת חכמים.

כל זה פשוט הוא ביותר, ולא באתי אלא להעיר.



## שמירת הלויים בביהמ"ק לשיטת ר"ת

הנ"ל

א.

תנן בריש מסכת מידות: „בג' מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש: בבית אבטינס, בבית הניצוץ ובבית המוקד. והלויים בכ"א מקומות: ה' על ה' שערי הר הבית, ד' על ד' פינותיו מבחוץ, ה' על ה' שערי העזרה, ד' על ד' פינותיו מבחוץ וכו'”.

והנה אף שבית המוקד ובית הניצוץ הם ג"כ משערי העזרה, [כמובא במ"ה בה נימנו שערי העזרה שבצד צפון: „ושבצפון: שער הניצוץ .. שני לו שער הקרבן, שלישי לו [שער] בית המוקד"], והרי הלויים שמרו על (חמישה) שערי העזרה, עכ"ז אומרת המשנה שהכהנים שמרו על בית הניצוץ ועל בית המוקד.

ואכן רבינו מפרש, ששערי העזרה (בית הניצוץ ובית המוקד) עליהם שמרו הכהנים – הנה בבית הניצוץ הייתה עליה בנויה על גביו, והכהנים שמרו למעלה והלויים למטה. ובבית המוקד הכהנים שמרו בפנים והלויים מבחוץ. ואומר בפירוש ש"אותן לויים .. הם למנין עם כ"א מקום שהלויים שומרים בשערי הבית ובשערי העזרה כמפורש”.

וכן פי' הרא"ש, ש"אותן ג' (מקומות שהכהנים שומרים) היו בכלל כ"א (מקום שהלויים שומרים)”. וש"בכלל שערי העזרה (שבהם שמרו הלויים) היו בית הניצוץ ובית המוקד, ובית אבטינס היה בא' מן הפינות”.

אך הנה, הרא"ש מביא שם פירוש נוסף (לפני פירוש הנ"ל) וז"ל: „בשלושה מקומות שהכהנים שומרים הוה מלבד כ"א שהלויים שומרים”. ועד"ז הביא בפירוש במס' תמיד (כו, א) וז"ל: „תנן התם במס' מידות, בשלושה מקומות הכהנים שומרים, והלויים עמהם. והלויים בכ"א, ג' מהם עם הכהנים וי"ח בפ"ע. ור"ת פירש ששומרי הלויים בכ"א מקומות מלבד ג' מקומות ששומרים שם עם הכהנים”.

הרי שמצינו ב' שיטות במנין המקומות בהם שמרו הלויים: א. ר"ש והרא"ש: שמרו בכ"א מקומות ובתוכם כלולים הג' מקומות בהם שמרו יחד עם הכהנים. ב. הרא"ש בשם ר"ת:

1. אך יש לחלק, שפי' הא' שהביא במידות אין זה כשיטת ר"ת, שבמדות לא הזכיר הרא"ש שהלויים שמרו יחד עם הכהנים מלבד אותם כ"א מקומות, אלא שמקומות שמירת הכהנים אינם בכלל מקום שמירת הלויים. ואולי היינו כשיטת הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ח ה"ח) שהלויים כלל לא שמרו בבית הניצוץ ובבית המוקד, עיי"ש. וראה ב'משנה למלך ה"ד ובלקו"ש המצויין לקמן ובהערות שם.

שמרו בכ"ד מקומות, אלא שבג' מהם שמרו יחד עם הכהנים ולכן אין זה נמנה במשנה בין המקומות בהם שמרו הלויים.

## ב.

בהמשך הסוגייה בתמיד, מקשה הגמ', שבמשנה הנ"ל במידות מובא שהיו רק ה' שערים לעזרה, ואילו בהמשך אותה המסכת (פ"א מ"ד) איתא, "ז' שערים היו בעזרה" ומונה כל הז' שערים ובתוכם בית הניצוץ ובית המוקד (כמובא לעיל).

ומתרצת הגמ' ב' תירוצים: אביי אמר שבאמת היו ז' שערים לעזרה, אלא שב' מהן לא היו צריכים שימור (כדלקמן), ורבא אמר תנאי היא. איכא תנא דאמר שבעה הוו, ואיכא תנא דאמר חמשה הוו.

והקשה הרא"ש לר"ת<sup>2</sup>:

א. לשיטתו הרי מפרש שגם לתנא ששנה, חמישה שערים, היינו משום שבית המוקד ובית הניצוץ אינם בכלל משום שכבר נכללו (השערים ושמירת הלויים שבהם) בג' המקומות שבהם שמרו הכהנים (וכ"א המקומות היינו מלבד הג' בהם שמרו עם הכהנים) וא"כ מהי קושיית הגמ'?

ב. לפי תירוצו של רבא שישנה שיטה שסוברת שהיו רק חמשה שערים, הרי, "על כרחך ניצוץ ובית המוקד מהם", וא"כ אותם המקומות הם כן, בכלל כ"א מקום של שמירת הלויים". ומכיוון שכן הוא, "למ"ד ה' שערים הוו", מסתבר לומר שה"ה לשאר התנאים, דלא מסתבר לומר דפליגי בהא<sup>3</sup>.

[לכאורה ישנה קושיא נוספת הצריכה יישוב, והיא שהרא"ש פירש שמ"ש אביי ששניים מהשערים אינן צריכים שימור היינו השערים האמצעיים שבכל צד. השער האמצעי שבצד דרום והוא שער הבכורות שבין שער הדלק לשער המים, והשער האמצעי שבצפון והוא שער הקרבן שבין שער הניצוץ ושער בית המוקד. והטעם, שמכיון שהיו קרובים זל"ז, לא היה צורך בשמירה על השערים האמצעיים.

וביאור נוסף פירש וכן מובא ברמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ח ה"ח) דמכיון שהכהנים שמרו בשער הניצוץ ובשער בית המוקד, ע"כ לא הו צריכים הלויים לשמור שם. והיינו לשיטתם שהלויים לא היו צריכים כלל לשמור על ג' המקומות שם שמרו הכהנים.

אך לשיטת ר"ת, שהלויים שמרו עם הכהנים מלבד כ"א המקומות בהם שמרו לבד, כיצד

2. בד"ה ורמינהו ובר"ה אלמא.

3. ובפשטות יתכן להקשות קושיא זו גם על שיטת הרמב"ם, דמכיון שלא מסתבר לומר שחולקים האם הלויים שמרו יחד עם הכהנים או לא, אי"כ צ"ל שכפי שרבא ס"ל שמלויים שמרו יחד עם הכהנים והוי בכלל אותם כ"א מקום, ה"ה לאביי (שבפשטות משמע שהרמב"ם פסק כאביי) שבית הניצוץ ובית המוקד היו בכלל כ"א מקום דשמירת הלויים, ודלא כהרמב"ם. אך ראה במקומות שצוינו לעיל וראה ג"כ לקמן.

יפרש את דברי הגמ' ששני שערים אינם צריכים שימור, לכאורה הול"ל ששני שערים אינם בכלל הכ"א מקומות מכיון שבהם שמרו הלויים יחד עם הכהנים ולא לבד?

אך ראה ב'משנה למלך' שמאריך לבאר (לשיטת הסמ"ג דס"ל ג"כ כר"ת), ששמירת הלויים יחד עם הכהנים אינה מדין שמירה אלא מדין שירות הכהנים. עיי"ש. שעפ"ז מתרץ קושיות רבות המתעוררות לשיטה זו. וא"כ הכוונה ש"אינם צריכים שימור" היינו שהלויים אינם צריכים להיות שם (גם) מדין שמירה מכיון שהכהנים כבר היו שם בשביל שמירה. עיי"ש. ונראה שגם לר"ת תתפרש שיטתו כביאור ה'משנה למלך'.

### ג.

ולכאורה ניתן לתרץ את ב' קושיותיו של הרא"ש על ר"ת, ובהקדים:

בלקו"ש חי"ח<sup>4</sup> מובאים דברי הרמב"ם בהל' ביהב"ח (פ"ה ה"ד) שפסק ש"שבעה שערים" היו לעזרה, ומצד שני מבאר ש"הלויים שומרים .. על חמשה שערי העזרה"? והטעם לזה הוא, „שהרי הכהנים שומרים על שער המוקד ועל שער הניצוץ”.

ומקשה שם, שלכאורה דברי הרמב"ם תואמים לתירוצו של אב"י (הובא לעיל רס"ב), משא"כ לרבא משמע דהוי פלוגתא אי הוו חמשה שערים או שבעה, ולמ"ד שהיו ז' – משמע שלשיטתו שמרו הלויים על כל הז' שערים. ולכאורה הרי כלל הוא שאב"י ורבא הלכה כרבא<sup>5</sup>?

ומבאר (ע"פ דברי הרמב"ם בפ"י המשניות למס' מידות), ששיטתו היא, שגם רבא ס"ל שלכ"ע – גם למ"ד ז' שערים היו לעזרה – שמרו הלויים רק על ה' שערים. והפלוגתא בין אב"י לרבא היא, שלאב"י גם המשנה ששנו בה „על חמשה שערי העזרה” ס"ל שהיו ז' שערים, משא"כ לרבא – למרות שמפרש שהתנא בהמשנה שהיו ז' שערים גם סבר ששמרו בפועל רק על ה' מהם, אך התנא ששנה שהלויים שמרו „על חמשה שערי העזרה” ס"ל שאכן היו רק חמשה שערים.

ומקשה, דמכיון שלרבא אין סתירה בין זה שהיו ז' שערים לזה שהלויים שמרו רק על ה' שערים, א"כ מהו הכרחו לומר „תנאי היא” (ולאפושי מחלוקת), שהמשנה הראשונה אינה סוברת כהתנא דהמשנה השניה „ששבעה שערים היו לעזרה”?

ונקודת ביאורו (ע"פ הכלל שלא שייך פלוגתא במציאות, ראה המצויין שם הע' 18), שלכ"ע היו בעזרה ז' שערים<sup>6</sup> והמחלוקת היא רק לכמה שערים מתוכם היה דין שער. (וא' א

4. שיחה לפ' קרח, עמ' 212 ואילך.

5. ראה בהנסמן שם הע' 9.

6. עיי"ש שלכ"ע היו יג' שערים. וממה שכתבנו בפנים שהיו ז' – היינו מכיון שבפנים הבאנו רק השיטות שהיו ה' שערים או ז' שערים. וק"ל. ועיי"ש הע' 20 „אבל גם למ"ד שהיה דין שער לכל הי"ג שערים, לא הייתה שמירה לכולם (ומה שהיה להם דין שער הוא רק לעניין השתחוואה)” (ההדגשה אינה במקור). נמצא שגם למ"ד שהיו יג' שערים הייתה מעלה מיוחדת רק לז' (או לה' וצ"ע) מתוכם. (ויש לעיין למ"ד שהיו ח' שערים, אם ס"ל שהייתה

מה)נפק"מ היא האם ישנו חיוב שמירה על כל ז' השערים או רק על חמשה מהם.

וזהו הביאור במחלוקת התנאים לשיטת רבא, שהתנא השני סובר שלכל השערים היה דין שער, ומה שהלויים שמרו רק על ה' מתוכם, היינו (לא משום שהשניים אינם חייבים בשמירה כי אין להם דין שער, אלא) משום שהכהנים כבר שמרו בשער הניצוץ ובשער המוקד.

משא"כ לתנא במשנה קמא א"א לומר דס"ל כן, משום שאינו מזכיר אפי' ברמז שבשמירת הכהנים נכלל ג"כ שמירה מדין שער שהרי אומר ששמרו „על בית הניצוץ ועל בית המוקד“, ואינו מזכיר שיש חיוב שמירה עליהם גם מדין שער. ולכן מסתבר לומר דס"ל שרק לה' שערים (מתוך הז') ישנו דין שער.

## ד.

עפ"ז תתורץ הקושיא השני של הרא"ש על ר"ת:

הרא"ש הקשה, שלשיטת ר"ת ששמירת הלויים בכ"א מקומות היינו „מלבד ג' המקומות ששמרו שם עם הכהנים“, נמצא שחסרים ב' שערים לשמירת הלויים. שהרי למ"ד שהיו ה' שערים, „ע"כ ניצוץ ובית המוקד מהם“, והם הרי היו בכלל המקומות בהם שמרו הכהנים. נמצא שב' מתוך הכ"א מקומות הם כן בכלל הג' מקומות.

והנה, ההכרח של הרא"ש ש"ע"כ ניצוץ וביהמו"ק מהם" הוא (בפשטות) לפי ההבנה שלשיטה זו היו רק ה' שערים. וכיון שבמשנה זו מובאים בית הניצוץ ובית המוקד, (כחלק ממקום שמירת הכהנים) ע"כ הוא ג"כ סובר מקיומם של שערים אלו, וא"כ ה"ה בכלל שערי העזרה.

אך לפי ביאורו של הרבי (שלכ"ע היו ז' שערים, אלא שת"ק סובר שרק לה' מתוכם היה דין שער), יתכן לומר שלעולם אין בית הניצוץ ובית המוקד בכלל ה' שערי העזרה, וה' שערי העזרה היינו שאר השערים שבכלל הז' מלבד בית הניצוץ ובית המוקד, וק"ל<sup>7</sup>.

[אך י"ל שלפי ביאור הנ"ל שבלקו"ש, שקושיית הרא"ש שע"כ בית הניצוץ ובית המוקד בכלל ה' שערים, היא לא מפני שאין עוד שערים אחרים, אלא שע"כ היו שערים חשובים והיה להם דין שער, מכיון שהיו מבנים גדולים (יחסית לשאר השערים). שלכן נקראו בשם „בית הניצוץ" ו"בית המוקד".

ואולי י"ל, שר"ת ס"ל דאדרבה, דמכיון שהיו נראים כ"בתים" ולא כ"שערים" שענינם הוא רק להיות „שער" לעזרה, אלא היו ג"כ בתים בפ"ע – לכן לא היה להם דין שער, ואינם

שמירה גם לשער השמיני או שדינו היה כ"ג השערים למ"ד שכל היג' שערים היה להם דין שער).  
7. ראה לקו"ש שם הע' 36 למ"ד שרק ה' שערים (מתוך הז') היה להם דין שער וזלה"ק: „ושער הניצוץ והמוקד – או שאין להם דין שער ופטורים משמירה, או שנכללים ב"חמישה על חמישה שערי העזרה", והלויים שומרים שם". והיינו החילוק בין שיטת ר"ת לשיטת הרא"ש.

חייבים בשמירה, וצ"ע].

ה.

ולתרץ קושיא הא', יש להקדים ביאור בדברי הגמרא ע"פ הביאור בלקו"ש:

כבר הוזכרו לעיל דברי הגמ' שמקשה מדוע במשנה א' מובא שהיו ה' שערים, ואילו במשנה אחרת נשנה שהיו ז' שערים. ותירץ אביי שלעולם היו ז' שערים, אך במשנה הא' שמונה את מקום שמירת הלויים, מובא שהיו רק ה' שערים כי השמירה הייתה רק על ה' מתוך הז' שערים. ורבא תירץ שזוהי מחלוקת תנאים ויש מי שסובר שהיו ה', ויש הסובר שהיו ז'.

ולכאורה, לפי הביאור שבלקו"ש, שגם לרבא לכ"ע היו ז' שערים אלא שנחלקו לכמה מהם היה דין שער, הרי שעיקר התירוץ חסר מן הספר, שהרי יסוד תירוצו של רבא הוא שלעולם לכ"ע היו ז' שערים, ועפ"ז מבאר שהמחלוקת היא לכמה מהם היה דין שער. ולכאורה יסוד זה אינו מובא בסוגיא ואפילו לא ברמז בתירוצו של רבא?

ויש לבאר (בדוחק עכ"פ) ששאלת הגמ' אודות הסתירה בין ב' המשניות, מעיקרא לא הייתה כמה שערים ישנם בעזרה, מכיון שזה היה ידוע שהיו יותר מה' שערים<sup>8</sup>. אלא ששאלת הגמ' היא לכמה מהם היה דין שער. אביי רצה לתרץ שלעולם לכל הז' שערים היה דין שער, ומה שלא שמרו על ב' מהם היינו משום שלא היו צריכים שמירה (שכבר שמרו שם הכהנים כדלעיל ס"ב), ואילו רבא דייק מלשון המשנה הראשונה (כדלעיל ס"ג מהשיחה), דס"ל שגם דין שער היה רק לחמישה מהם.

ועפ"ז מיושבת היטב גם קושיא הא':

הרא"ש הקשה לר"ת מהי קושיית הגמ' שישנה סתירה בין ב' המשניות אם היו רק ה' שערים או ז', והלא לשיטתו כבר במשנה הראשונה פירש שהיו ז' שערים, שפירש שה' השערים היינו מלבד ג' המקומות ששמרו בהם הכהנים, שבכללם – בית הניצוץ ובית המוקד. וא"כ במשנה זו מפרש ר"ת שהיו ז' שערים ומהי קושיית הגמ'?

אף לפהנ"ל מובן שקושיית הגמ' היא שמשמע מהמשנה שרק לחמישה שערים היה דין שער, דאל"ה מדוע לא שמרו הלויים על שער הניצוץ ושער המוקד (גם) מדין שמירת הלויים (על שערים)<sup>9</sup>. ולא שהיו רק חמישה שערים במציאות. וק"ל.



8. דהיינו יג' שערים (כדלעיל בהע') כמובא במס' שקלים פ"ו מ"ג, ואף במדות פ"ב מ"ו. אלא שאלו העודפים על החמישה או השבעה, לכ"ע לא היה להם דין שער עכ"פ לעניין שמירה – עיין בהע' הנ"ל, ועצ"ע.

9. עיין לעיל סוף ס"ב בשם ה'משנה למלך'.



## בדין נטילת ציפורנים ביום ה'

הת' מנחם אליאב שיחי' ויצמן

תלמיד בישיבה

כתב אדמוה"ז: "ויש מקפידים שלא ליטול ציפורנים ביום ה' מפני שהציפורנים מתחילין לחזור ולצמוח ביום ג' לגילוחן ואינם רוצים שיהיה זה בשבת".

ולכאורה צריך ביאור בטעם הדבר<sup>2</sup> מה סיבת הקפידא שלהם שהרי "מותר להתחיל במלאכה בערב שבת סמוך לחשיכה אע"פ שאינו יכול לגומרה מבעוד יום והיא נגמרת מאליה בשבת<sup>3</sup>, וכן כשהמלאכה מתחלת בשבת כגון לפרוס מצודות חיה ועופות שרי".

והנה שאלה זו הקשה בספר אליה רבה ותיריך וז"ל: "והנה מה שכתב ספר הגן שמגדל בשבת הבינו אחרונים דהא כמו איסור שגורם שמתחיל לגדל בשבת, ולא ידעתי טעמו באיסור גורם זה במידי דאתי ממילא... לכן נראה לי הטעם כפשטיה דכיון דחוזר ומגדל בשבת אין זה תיקון כבוד שבת שהרי הקלוקל חוזר בשבת וכל שכן כשנוטל ביום רביעי".

כלומר, לשיטת הא"ר אין איסור בגזיזת הציפורנים משום שהם חוזרים וגדלים בשבת, אלא שאין זה תיקון כבוד שבת, וכמ"ש בסעיף שלפני זה "מצוה לרחוץ.. ולגלח הציפורנים בכל ערב שבת", ולכן כשקוצץ ביום חמישי הרי אינו מתקן כבוד שבת<sup>4</sup>.

ולכאורה, אם נפרש כן גם בדברי אדה"ז תסוד הקושיא, אמנם כד דייקת, קשה לומר כן בדבריו. שהרי כתב שמקפידין ביום חמישי דוקא, ולפי דברי הא"ר הטעם לזה שאין מגלחין הוא מחמת שאין זה תיקון כבוד שבת. ולכאורה עפ"ז ה"ה שאינו יכול לגלח ברביעי והיה צריך לומר שאין מגלחין קודם לחמישי<sup>5</sup>.

אמנם יש לתרץ זה בלשונו דר"ל שאף דאם נוטל קודם ליום חמישי לא יוצא בזה ידי חובתו וצריך לקצוץ שוב בערב שבת מ"מ אינו מבטל עי"ז כבוד שבת שהרי אם קצץ ביום ד' יכול לחזור ולקצוץ בשישי משא"כ באם קצץ ביום חמישי הרי לא יוכל (או שלא יצטרך)

1. שו"ע סימן ר"ס סעיף ב'.

2. אף שודאי אינה קושיא ממש שהרי זהו רק קפידא, ולא שאוסרים מן הדין.

3. רנ"ב, א.

4. ויש נפק"מ הלכתית במקרה שאינו יכול לקצוץ ציפורניו ביום שישי, דעפ"ז הרי ודאי עדיף שיטול ציפורניו בחמישי ממה שלא יקצוץ כלל וילך מנוול בשבת אמנם יש לומר שאף למ"ד שהוא כמו איסור הוי הכי שהרי אין זה איסור מן הדין משא"כ זה שצריך ליטול ציפורניו בע"ש הוא מן הדין.

5. יש להעיר, שגם לולא טעם זה יש איסור לקצוץ בימים שקודם לכן, כיון ש"יש נזהרין שלא לקוץ אלא בע"ש או בערב יו"ט" כמובא בסעיף זה גופא אמנם זהו מטעם אחר.

לחזור ולקצוץ ביום שישי שהרי אין ציפרניו חוזרות לצמוח עד אז.

אמנם יש ביאור נוסף באחרונים<sup>6</sup> שלומדים שטעם האיסור לקצוץ בחמישי הוא מחמת שאין רוצים שיהיה תחילת גדילת הציפרנים בשבת ואף שאין בזה איסור מן הדין, מ"מ שאני הכא מחמת שהאיסור הוא בגופו ויש בזה ביזיון ומקפידים שלא יעשה מעשה בגופו אף שודאי אין בזה איסור מן הדין.

ולכאורה יש להקשות (על שני הביאורים) כיצד אפשר לקים המצוה לגלח ציפרני הידים והרגלים לכבוד שבת הרי בסעיף זה מצינו ג' איסורים בעניין נטילת הציפרנים, שלא יטול בידים והרגלים באותו יום, שלא יטול מלבד בערב שבת ויו"ט ושלא יטול בחמישי, אמנם אין זו קושיא, דאה"נ הציווי לגלח הציפרנים הוא רק בציפרני הידים כפי שכתב הגר"ח נאה.<sup>7</sup>

אלא שעדין קשה, מתי יוכל לגלח ציפרני הרגלים<sup>8</sup>, ואם נאמר כתירוץ הא' יובן שיוכל לקצוץ ציפרני הרגלים בחמישי והידיים בשישי וכפי שמביא אדה"ז (ויש נזהרין שלא לקוץ אלא בע"ש או בעיו"ט) וקוצצין מן הרגלים ביום חמישי ומן הידיים בע"ש". ואע"פ שציפרני הרגלים חוזרות וגדלות בשבת לית לן בה שהרי אינו חיב לקוצצן, ולא נחסר עי"ז בתיקון כבוד שבת.

אמנם לדברי האומרים שהטעם הוא מחמת שיש ביזיון כמה שתיעשה מלאכה בגופו בשבת צ"ע כיצד יוכל ליטול ציפרני רגליו בחמישי הלא הם חוזרות לגדול בשבת.<sup>9</sup>

ואוצ"ל שדברים אלו נאמרו רק לדברי ה"ויש נזהרין שלא לקוץ אלא בע"ש או בעיו"ט" אבל לדברי האומר שיש ביזיון כמה שנעשית מלאכה בגופו בשבת יש להימנע מזה.<sup>10</sup>



6. שו"ת ארץ צבי ח"א סימן ק"ט.

7. סימן ע"ג הערה ד'.

8. ולענין הלכה, יש מהרבנים שאומרים ליטול ציפרני הרגלים בליל שישי והידיים ביום שישי, וזה קשה שהרי היום הולך אחר הלילה. ויש האומרים שיטול רק הידיים לכבוד שבת, ומפעם לפעם כשיגדלו ציפרני הרגלים יקצוץ ציפרני הרגלים ביום שישי, ואז לא יטול ציפרני הידיים. אך גם זה תמוה שהרי זהו רק קפידא ולא מן הדין משא"כ מה שצריך ליטול ציפרני הידיים הוא מן הדין, ולפי מה שנתבאר בפנים ניחא ויוכל ליטלם ביום חמישי. אמנם לענין מעשה צריך שאילת רב.

9. וקשה לומר שהביזיון הוא רק בידיו משא"כ ברגליו אין ביזיון.

10. ועיין הערה 8 מתי אפשר לקצוץ ציפרני הרגלים לפי טעם זה, רבנים חמישי הרי זה ביזיון וקודם לכן הרי "בשאר הימים אין קוצצין כלל".

## בלימוד שליחות דכל התורה מתרומה

הת' אריה יונתן שיחי' חרד  
תלמיד בישיבה

א.

### יציע הסוגיא במסכתין

בריש פרק 'האיש מקדש' אומרת המשנה (קידושין, מ"א ע"א) "האיש מקדש בו ובשלוחו האשה מקדשת בה ובשלוחה". על שאלת הגמ' 'שליחות מנלן' מובאת סוגיא המבררת את מקור דיני שליחות מהתורה, מהיכן למדים זאת ובאיזה מן האופנים.

כפי הנראה בפשטות, מסקנת הגמ' בסוגיא דידן היא שישנם שני מקורות ברורים בתורה המאפשרים שליחות שליח במקום בעל החיוב, ובכל אחד מהם קיים צד סברתי המונע את לימוד שאר המקרים ממנו – גירושין, קדשים<sup>1</sup>.

כחלק מרצף הסוגיא, מביאה הגמ' גם את הפסוק בתורה בנוגע לתרומה "כן תרימו גם אתם" וכותבת שהייתור של 'גם' מאפשר ללמוד ממנו גם שליחות לכל התורה. אך למסקנת הסוגיא, לא נלמד מיייתור זה דיני שליחות בכלל אלא דרישת התורה מהשליח להיות 'בן ברית'<sup>2</sup>.

ב.

### יביא סוגיא דשליחות בכבא מציעא

והנה, סוגיא מקבילה מובאת במסכת בבא מציעא (ע"א ע"ב), בה דנה הגמ' בהכרח של השליח להיות בן ברית – "רב אשי אמר כי אמרינן אין שליחות לנכרי הני מילי בתרומה אבל בכל התורה כולה יש שליחות לנכרי". לפועל, מסיקה הגמ' ש"הא דרב אשי ברותא היא מאי שנא תרומה דלא דכתיב אתם גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם נמי בני ברית שליחות דכל התורה כולה נמי מתרומה גמרינן לה אלא דרב אשי ברותא היא".

1. בנוגע ל'קידושין' שמובאים גם כחלק מתהליך בירור מקור דיני שליחות בתורה, ובהם מובא ההיקש 'ויצאה – והייתה', ראה בתוס' ד"ה "שכן ישנה במחשבה" (מ"א ע"ב) שמהיקש זה נובעים לימודים אחרים למסקנה. 2. לבד מדעת ר"ש שסובר שלמדים דיני שליחות בנוגע לתרומה מיייתור זה.

רש"י בפירושו על המילים 'שליחות דכל התורה כולה' מסביר "שיהא שלוחו כמותו". לאחר מכן, בד"ה 'מתרומה גמרינן לה' מציין – "בקדושין".

וידועה התמיהה בזה, דלכאורה בסוגיא דקדושין (הנ"ל) לא מוזכר לימוד דיני שליחות בכל התורה כולה מתרומה, ולהיפך "בריש פרק ב' דקידושין איתא בהדיא דאדרבה, הא דשליחות מהניא בתרומה גמרינן לה משאר מילי"<sup>3</sup>?

המקובל לומר בזה, דדברי הגמ' בבבא מציעא ש"שליחות דכל התורה כולה מתרומה גמרינן לה" נסובים על הלימוד שהשליח צריך להיות בן ברית – דזה וודאי נלמד מתרומה לכל התורה כולה,<sup>4</sup> וכדברי ה'כוס ישועות'<sup>5</sup> – "דילפינן כל התורה כולה מתרומה רק לעניין זה דאין שליחות לנכרי".

והגדיל לכתוב ב'כוס ישועות' ש"גם לרש"י אפשר לדחוק ולפרש כזה", אף שבדברי רש"י בד"ה 'שליחות דכל התורה כולה' – "שיהא שלוחו כמותו", קשה לפרש כן.

אכן, בסוגיא דידן (קידושין) הביא רעק"א בגליון הש"ס וציין "עייין טורי אבן חגיגה י' ע"ב ד"ה מה התם". ושם ביאר בהרחבה הטורי אבן שאף למסקנת הגמ' מוכרחים אנו ללמוד דיני שליחות בכל התורה כולה מתרומה, עיי"ש. אך נוסף על דוחק הפלפול בדבריו, עדיין לא ברורה דעתו של רש"י בנידון.

## ג.

### יביא שיחת כ"ק אדמו"ר וידייק בציונים

ונ"ל שאכן מדברי רש"י מוכח שאף למסקנת הגמ' לומדים דיני שליחות מתרומה ג"כ, ובהקדים:

בלקו"ש (קרח, ל"ג ב') מביא כ"ק אדמו"ר סוגיא דידן ומקבילתה בבבא מציעא, ואכן מביא דברי המפרשים הנ"ל, ומציין אף לדברי הטורי אבן הנזכרים.

בראשית השיחה, מצטט הרבי את דברי הגמ' בקידושין הלומדים דאין שליחות לנכרי מתרומה וזלה"ק: "ממש"נ גבי חיוב הפרשה הפרשת תרומה 'כן תרימו גם אתם תרומת ה' למדו חז"ל' גם אתם, מה אתם בני ברית אף שלוחכם (ד'גם אתם (בא) לרבות את השליח) בני ברית', שאין שליחות לנכרי". ע"כ.

ובהע' 3 על הסוגריים מציין "קידושין שם ריש ע"ב (וראה רש"י שם ד"ה גם וד"ה לכרד' ינאי)..".

3. לשון ה'תורת חיים' בסוגיא דבבא מציעא.

4. לכה"פ לחלק מהדעות – עיי"ש בסוגיא באריכות.

5. באותה הסוגיא (ב"מ).

6. ראה שם הע' 6.

אכן, ברש"י ד"ה 'גם' כותב "האי גם יתירה הוא" ולכך מציין הרבי בסוגריים על-מנת להדגיש את מילת היתור ממנה למדים את הדין. אך הציון השני לרש"י – 'ד"ה לכדר' ינאי' דרוש ביאור:

בד"ה הנ"ל, מביא רש"י וז"ל: "להכי כתב גם לרבווי שליח משום דבעי לאקושי למשלחו למימר דבעובד כוכבים פסול". כלומר, שהלימוד ד'גם' מרבה לי שאין שליחות לנכרי, ולכאורה, הסוגריים מציינות את המילה המיותרת, והציון לד"ה זה שמבאר את הלימוד שאין שליחות לנכרי, היה צריך להגיע לאחור הסוגריים (על המילים 'בני ברית')?

בכלל, מהו לשון הסוגריים – "ד'גם אתם (בא) לרבות את השליח)? הרי לשון זו מובאת בהו"א שלומדים 'שליח' מתרומה, ולא שייכת ללימוד כאן שאין שליחות לנכרי?

## ד.

### יבאר הנראה לומר בזה

ולענ"ד יש לומר בזה, דהמעין בדברי רש"י ("ד"ה 'לכדר' ינאי') יבחין בדבר פלא:

רבי ינאי הוא בעל הדעה שהיתור ד'גם' בתרומה מרבה לנו שאין שליחות לנכרי, ולשון רש"י הוא – "להכי כתב גם לרבווי שליח משום דבעי לאקושי למשלחו למימר דבעובד כוכבים פסול" כלומר, המילה 'גם' מרבה את כללות דין שליח, וההיקש בין המילה גם (ובענייננו – שליח) ל'אתם' (בענייננו – משלחו) מלמדת שהשליח נדרש להיות בן ברית.

ומוכח, שסברת רש"י היא שאף למסקנת הגמ' שלומדים מתרומה דאין שליחות לנכרי גרידא – מוכרחים ללמוד גם עיקר דין שליחות בכלל, והוא המביא אותנו ללמוד דאין שליחות לנכרי.

ונראה שבדברי הרבי בשיחה מפורש הסבר זה:

לשון השיחה הוא: "למדו חז"ל 'גם אתם, מה אתם בני ברית אף שלוחכם (ד'גם אתם (בא) לרבות את השליח') בני ברית', שאין שליחות לנכרי" – כלומר, בסוגריים מוסיף הרבי את הבנת רש"י בסוגיא, שהמילה 'גם' מרבה דיני שליחות בכלל, ומהיקש השליח למשלחו לומדים דאין שליחות לנכרי. וזהו אכן הציון לרש"י ד"ה 'לכדר' ינאי', ששם כותב במפורש שלומדים דיני שליחות בכל התורה מהמילה 'גם'.

ומוכן לפי זה דעת רש"י בסוגיא דבבא מציעא שכל דיני שליחות נלמדים מתרומה – דבעקבות ההכרח ללמוד שאין שליחות לנכרי בכל התורה כולה מתרומה, הוכרחה הגמ' –

(לסברת רש"י) ללמוד דיני שליח בכלל<sup>7</sup>.



---

7. ביתרון של הלימוד מתרומה לכל התורה כולה על הלימוד מקדשים וגירושין, שבהשקפה ראשונה כולם מלמדים על כל התורה ללא חילוק, ומהו לשון הגמ' בבבא מציעא 'דכל התורה כולה נמי מתרומה גמרינן לה'?' יש לומר שזהו אכן דיוק לשון הגמ' 'דכל התורה כולה נמי מתרומה גמרינן לה', שלימוד זה הוא אחד מ-ג' הלימודים שם. ועוד י"ל, דמאחר שתרומה מלמדת נוסף על שליחות גם שאין שליחות לנכרי, הרי נמצא שזהו הלימוד החזק והעיקרי למסקנה, וק"ל.

## שתיית יין עם יהודים שאינם שומרים מצוות

הת' יוסף יצחק שיחי' חיימסון  
תלמיד בישיבה

ביגדיל תורה ירושלים (צ"צ) גליון יא (תמוז תשל"ט), מופיעה אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר ובה תשובות לכמה שאלות בענייני קירוב, וז"ל השו"ת הב':

"שאלה ב': כאשר מזמינים יהודים שאינם שומרי מצוות, ושגדלו בבתים שלא שמרו מצוות, האם מותר לשתות יין אתם?

תשובה: קיים מגוון רחב של יהודים שאינם שומרי מצוות. מסיבות מוכנות לא נ[י]תן לבדוק את ה"תעודת זהות" היהודית של כאו"א. לכן, למה כדאי להכנס למצב של ספק, כשקיימים סוגים רבים של משקאות שנ[י]תן להגישם מבלי להיכנס ל'שאלה'."

ומוסיף שם בהערה: "במיוחד בדרך כלל מעורבת בזה גם 'שאלה' על כשרות היין. כשאינן שאלה על כשרות היין, והמדובר בהזמנת אורח (או אורחים) לקידוש בשבת או יו"ט, כדאי שיקדש המארח בלבד ויש להגביל את שתיית היין לקידוש בלבד."

ולאחרונה דנו בזה בגיליונות הערות וביאורים, ולענ"ד נראה דאוי"ל הכוונה באגרת קודש זו כדלקמן.

לדעת כמה פוסקים<sup>1</sup> יש איסור לשתות יין (ואפי' מבושל) יחד עם יהודים שאינם שומרים תומ"צ, מחשש שמא ע"י קירוב הדעת יבוא לידי שוא מהם – אישה שאינה שומרת תומ"צ.

וזהו הפירוש בשו"ת: השואל שאל "אם מותר לשתות יין אתם", והיינו<sup>2</sup> אם יש לחשוש לדעת האחרונים הנ"ל. וע"כ השיב רבינו כדלעיל. ומוסיף רבינו בהערה שבד"כ יש גם שאלה על כשרות היין, והיינו<sup>3</sup> מצד נגיעתם ביין, וכשהחשש אינו (כגון ביין מבושל) –

1. איסור השתי' משום חתנות –

ראה רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה ט'–י"ד, הובא בטור יו"ד סי' קיב, ובפר"ח וערוה"ש סי' קיד. ופי' הב"ח דהיינו בבית ישראל. ובמקור האיסור כתב הב"י "ואפשר שהוא ברייתא או תוספתא".

האם יש גזירות משום חתנות על יהודים שאינם שומרי תומ"צ –

ראה נקודות הכסף ריש סי' קכד הובא בבאר היטב שם, וראה פר"ח יו"ד סי' קיב ס"ק ב, שו"ת הרשב"ז תשצו (במהדרות הישנות נדפס בסוף ח"ב), ונסתפק בזה החת"ס בפתחה להלכות י"נ, והאריכו בזה כל אחרוני זמננו.

ואף שיש חולקים בכהנ"ל, הרי "למה כדאי להכנס למצב של ספק" וכו'.

2. גם אם לא זו היתה כוונת השואל, מפורסם מש"כ כ"ק אדמו"ר ריבוי פעמים באג"ק שעונה לפי השאלה.

3. ההבנה הפשוטה היא אמנם "שאלה" על היין עוד לפני בואו לשולחן, אבל יש לזכור דרכו של כ"ק אדמו"ר שלכאורה ודאי לא יכתוב בהקשר זה (ובפרט כשלא נשאל) "סתם יינם" וכדומה.

הנה עבור קידוש בלבד יש להתיר ולסמוך על דעת המקילים בזה (בשתיית יין עם יהודים שאינם שומרים תומ"צ).

[ואולי יש להוסיף על דרך החידוד דזה שכתב רבינו "כדאי שיקדש המארח בלבד" הוא כדי שרק הוא ישתה, דכשרק הוא שותה כותב הלח"מ שם דאין איסור כלל].

ועפ"ז יוצא שדעת רבינו היא שכשעורכים מסיבות והתוועדויות עבור מקורבים, אין להגיש יין ולשתותו יחד עם יהודים שאינם שומרים מצוות לע"ע<sup>4</sup>.



---

4. ומיהו גם אם כנים הדברים, לכאורה יש להחמיר רק כשארין רוב שומרי מצוות.



## הערות למ"מ בספרי הוצאת קה"ת

הנ"ל

א.

בכמה מקומות בדא"ח (החל מתו"א מג"א צא, ב) מובא, אשר מבני בניו של המן למדו תורה ברבים, ובדרך כלל מצוין המקור לזה "ראה גיטין נז, ב".

אבל בגיטין שם וכן בסנהדרין (צו, ב) איתא "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק". מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים".

ולכאורה יש להוסיף ולציין לשל"ה (של, ב) ששם איתא להדיא "מבני בניו של המן למדו תורה ברבים".

[ולהעיר שהציון לגיטין הוא ע"י כ"ק אדמו"ר בהערותו לד"ה ראשית גויים פר"ת (סה"מ פר"ת ע' רצו)].

וראה שהוסיף שם, שרב שמואל בר שילת הי' מצאצאיו, ולכאורה כוונתו שרב שמואל בר שילת לימד תורה ברבים, וזהו מקור הגירסא].

\*

בהנחה מד"ה זכור תשח"י שי"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק (תו"מ סה"מ תשח"י ע' קמה) כתבו "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק", שלא כפי שמופיע בהנחות הקודמות מד"ה זה, ולא כרגיל בדא"ח (כדלעיל) "למדו תורה ברבים". ולכאורה זוהי פליטת הקולמוס וחוסר שימת לב, שכן בדרך כלל בהנחות היו"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק כתוב "למדו תורה ברבים" כרגיל בדא"ח.

[ולהעיר שבהקדמת כ"ק אדמו"ר לד"ה זכור תרס"ה (נדפסה בסה"מ תרס"ה ע' שסא) כותב אשר המאמר ד"ה זכור תשח"י הוא חלק מהמאמר דתרס"ה עם שינויים והוספות, וגם במאמר דתרס"ה (שם ע' ריז) איתא כרגיל בדא"ח – "ברבים"].

1. וכן אמר לי א' מחברי המערכת שיחיי.

## ב.

ידועה דעת כ"ק אדה"ז בשלחנו הטהור הלכות שבת<sup>2</sup>, שאסור לטלטל כלי אכילה שלא לצורך כלל, ובשו"ע רבינו במהדורה החדשה נשמטו המקורות לזה, וכתוצאה מזה כתבו לאחרונה בכמה בימות (ובפשיטות) שהדבר הוא "חידושו של אדה"ז" (הדעה, ולא רק פסק ההלכה), וביארו (וחלקם גם נדחקו) שם הכרחו לזה מהגמרא.

ואביא מספר מקורות לזה:

באליה רבה כאן מביא דעה כזו, ולמד כן מהרמב"ם בפירוש המשניות (פרק כל הכלים), ומהכלבו (דף לג).

במשנה ברורה כאן (ס"ק כג) מביא דעה כזו ובשעה"צ (כא) שכן משמע מהרמב"ם בספר היד (פרק כה).

ובפשטות כך היא גם דעתו של הט"ז שמביא (ומציין) אדה"ז בסעיף הבא.

וראה תהלה לדוד כאן ס"ק ד.

[ושמעתי מהעורך הראשי שליט"א שנמנעים מלהוסיף מספרים חדשים בציוני המראי מקומות (מכיון שבכמה מקומות מציינים למראי מקומות אלו ע"פ מספרם) גם לא ע"י הוספת כוכב\*. אמנם אפשר לצרף הנ"ל לא' המ"מ הקיימים<sup>3</sup>].

## ג.

בלקוטי שיחות חלק כ"ז<sup>4</sup> מביא כ"ק אדמו"ר את הדיעה שבית המקדש יבנה בידי אדם, ובהערה 93 שם מצייין את המקורות לזה, ובהערה 96 מדגיש ומציין הדיעות שבידי אדם גופא, יבנה ע"י משיח. וצריך עיון בשניהם שלא הביא את הילקוט שמעוני<sup>5</sup> שכתב בפירושו "ומלך המשיח עתיד לבנות בית המקדש".



2. סימן שח סעיף יז.

3. ולהעיר שיש טועים שעניין זה הובא כבר בר"ן שנסמך בתחלת הסעיף, ולא היא – הר"ן רק מזכיר ההיתר בכתבי הקודש ואוכלין כיון שלא נאסרו מעולם וכל המחמיר עליו להביא רא' (ועליו כותב השלטי גיבורים את דעתו שמותר לטלטל גם כלי אכילה שלא לצורך כיון שגם הם לא נאסרו מעולם כפשטות הברייתא), משא"כ דעת וביאור אדה"ז שאסור גם כלי אכילה מפני שכשאמרו "ג' כלים הניטלים בשבת" הוא רק לצורך ושגזירה זו לא בטלה – לא הוזכר בר"ן שם.

4. עמוד 204.

5. ויחי רמו קנט.

## מעילה בקול מראה וריח

הת' איתי שיחי' יעקובי

הת' יוסף יצחק שיחי' סוקניק

תלמידים בישיבה

### א.

איתא בגמ' פסחים': "גופא א"ר שמעון בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה". שואלת ע"כ הגמ': "וריא אין בו משום מעילה? והא תניא המפטם את הקטורת להתלמד בה או למוסרה לציבור פטור, להריח בה חייב, והמריח בה פטור אלא שמעל"? ומסקנת הגמ' היא: "אלא אמר רב פפא קול ומראה אין בהם משום מעילה לפי שאין בהם ממש (משא"כ ריח יש בו ממש), וריח לאחר שתעלה תמרותו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצוותו."

ופירש רש"י<sup>2</sup>: "קול ומראה אין בהם ממש ופטור לעולם. וריח יש בו ממש בסממנים לפיכך חייב". כלומר דעת רש"י היא שלריח יש מקור ממשי-גשמי שממנו הוא מגיע, משא"כ לקול ולמראה אין מקור ממשי שממנו הם מגיעים.

והקשה על כך תוס' הרא"ש: "וקשה לי, גם לדבר שהרוח יוצא ממנו יש בו ממש, וכן נמי למה שהוא רואה, כמו שיש ממש בסממנים שהריח עולה מהן"? כלומר בדיוק כפי שלריח יש מקור ממשי שמפיץ את הריח, כך מראה וקול יש מקור ממשי הנראה בעין ומשמיע את קולו. ועיי"ש מה שמתרץ.

### ב.

ולכאוי"ל בדא"פ, שכוונת רש"י היא, החילוק בין ה'מקור' של הריח לבין ה'מקור' של קול ומראה, דריח יוצא ונמשך מתוך גשמיות הדבר (לדוגמה הריח הבא מן הצומח גדל וצומח יחד עימו, וכן בחי), אך בשונה מכך קול ומראה, שהדבר הגשמי הוא סיבה בלבד לקול היוצא ממנו או להשתקפותו הנראית לעינינו, ולא שהקול והמראה בוקעים מתוכו.

והנה, יש שמתרצים ברש"י הנ"ל, שהחילוק בין קול ומראה לבין לריח, אינו מצד עצמם,

1. כו, ב.

2. ד"ה 'קול מראה' ו'ריח'.

דמצד עצמם אין בהם ממש, ולכן – לדיעה זו – גם המריח בסממני הקטורת לא מעל, ומה שכתוב בגמ' לגבי ריח ש'מעל', זהו דווקא שמקטירים את הסממנים, ואז מתפשט העשן שלהם ובעשן (שבו קיים הריח) יש ממשות מהסממנין, משא"כ ריח בלבד ללא עשן.

וי"ל נפקא מינא בין שני הביאורים: בכוונת רש"י<sup>3</sup> כתב, "וברייתא במריח בה בביתו שנותנה על גבי גחלים". דלפי הביאור השני, כדי שיהיה דין מעילה זה דווקא כשנותנה ע"ג גחלים (שאז יש עשן), ואם לא נתנה ע"ג גחלים לא מעל. ולפי הביאור הראשון, הוא הדין גם כשלא נתנה ע"ג גחלים, ורש"י כתב ע"ג גחלים כי זה הרגילות להריח הסמנים.



## הר הבית ובית המקדש - שיפוע או מישור?

הת' אלעזר הכהן שיחי' כהן  
תלמיד בישיבה

### א.

איתא במסכת פסחים [ז:]: בקשר לקביעת שעת ביעור חמץ וקרוב פסח סוגיא ארוכה ובמהלכה מובא ציטוט ממסכת שקלים [פרק ז, משנה ב]:

"מעוֹת שנמצאו לפני סוֹחרי בהמה - לעולם מעשר [שני]. בהר הבית - חולין. בירושלים בשעת הרגל - מעשר, בשאר ימות השנה - חולין".

וכבר כתב המיימוני על כך בספרו היד החזקה! והרחיב מעט:

"מעוֹת הנמצאות לפני סוֹחרי בהמה בירושלים - לעולם מעשר, שחזקת רוב העם מביאין מעוֹת מעשר וקונין בו בהמות, והנמצאות בהר הבית - לעולם חולין, שחזקתן מתרומת הלשכה שחללום הגזברין על בהמה".

הרמב"ם בעצם כותב שהסיבה לכך שכאשר אמצא מעוֹת בהר הבית בימות השנה הרגילים יהיו הן מעוֹת חולין ולא מעוֹת מעשר היא היות והחזקה היא שנפלו מאלו שיצאו כבר מקדושתן הקודמת אחרי שהגזברים במקדש חיללו את המעוֹת האלו על בהמה והעבירו אליה את קדושת המעוֹת, לאחר מכן נפלו בהיסח הדעת מעוֹת אלו ונשארו על רצפת הר הבית, ועל המוצא אותן אין לחשוש שאלו מעוֹת מעשר, היות והחזקה פה היא כדלעיל שאין לחשוש לכך.

### ב.

רש"י במסכת פסחים [שם, ד"ה 'בהר הבית לעולם חולין'] הרחיב בעניין הר הבית, והטעם לכך שלעולם חזקת המעוֹת הינה חולין, אף בימים כמו הרגל בהם מגיעים אורחים רבים עם קרבנות מעשר, ובכל זאת החזקה לחולין:

"בהר הבית לעולם חולין - ואפילו בשעת הרגל, שיש מעוֹת מעשר מרובין בירושלים ממעוֹת חולין, לא מספקינן להו במעשר, דאזלינן בתר רובא דשתא, ואמרין לאו האידנא

1. הל' מעשר שני ונטע רבעי, פ"ו, ה"י.

נפול – אלא קודם הרגל. ובירושלים בשאר ימות השנה חולין – דרוב מעות העיר חולין, ובשעת הרגל מעשר – כדמפרש טעמא, מה טעם בשעת הרגל מעשר ולא אמרינן קודם הרגל נפול כדאמרן בנמצאין בהר הבית? הואיל ושווקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום מפני הטיט, ואי נפול קודם הרגל – הווי משתכחי בשעת כיבוד, אבל הר הבית מתוך שהוא משופע והרוח מכבדתו מעפרו, ועוד שאין אדם נכנס באבק שעל גבי רגליו ואינו עשוי להתכבד – אלמא בכל דבר העשוי להתכבד אמרינן קמאי קמאי אזדו...".

העניין העיקרי שניתן ללמוד מדברי רש"י הוא העובדה שהיות והר הבית בנוי בצורה משופעת ולא אנכית, ובנוסף לכך יש בו רוחות, ונכנסים אל הר הבית נקיים ולכן אין מנקים את הרצפה מדי יום ביומו – לכן מניחה הגמרא שאפילו אלו המטבעות שימצאו בו בימי הרגל (בהם מביאים יותר קורבנות מעשר), עדיין נניח שאלו היו שם קודם החג (ימים בהם חזקתם היא שכבר חוללו בלשכה וכדלעיל מדברי הרמב"ם) ולכן דין המעות הנמצאות בהר הבית, בכל ימות השנה, [אפילו בימות הרגלים (כחג הפסח) בהם הר הבית מתמלא בעולים המקריבים קרבנות אלו] שיהיו תמיד מעות חולין.

נקודה נוספת שנוכל להוציא מדברי רש"י ועליה נתמקד לקמן היא העובדה אותה מציין רש"י כדלעיל – שיפוע הר הבית, ועל כך ניתן לשאול (בדרך אפשר):

ראינו בברכת משה לשבטי ישראל בפרשת 'זאת הברכה' [דברים, לג/יב] שכך בירך את שבט בנימין: "לְבִנְיָמִן אָמַר – יְדִיד ה' יִשְׁכֵּן לְבִטַח עָלָיו; חֶפֶף עָלָיו כָּל-הַיּוֹם, וּבֵין כְּתָפָיו שָׁכַן".

רש"י שם על המקום מפרש את המילים "ובין כתפיו שכן" וכך כותב: "כגובה ארצו היה בית המקדש בנוי אלא שנמוך עשרים ושלש אמה מעין עיטם ושם היה דעתו של דוד לבנותו כדאיתא בשחיטת קדשים [מסכת זבחים, נד:]: אמרי נחתי ביה פורתא משום דכתיב ובין כתפיו שכן אין לך נאה בשור יותר מכתפיו".

ובמסכת זבחים שם איתא:

דרש רבא: מאי דכתיב [שמואל א יט, יח] "וילך דוד ושמואל וישבו בנויות (כתיב בְּנוֹת, קרי בְּנוֹת) ברמה" וכי מה ענין נְוִית אצל רמה?! אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם. אמרי כתיב [דברים יז, ח] "וקמת ועלית אל המקום" מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות. לא הווי ידעי דוכתייה היכא אייתו ספר יהושע בכולהו כתיב [יהושע יח, יג-יד] "וירד, ועלה הגבול, ותאר הגבול", בשבט בנימין ועלה כתיב – וירד לא כתיב, אמרי שמע מינא הכא הוא מקומו, סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי אמרי ניתתי ביה קליל כדכתיב [דברים לג, יב] ובין כתפיו שכן ואיבעית אימא גמירי דסנהדרין בחלקו דיהודה ושכינה בחלקו דבנימין ואי מדלינן ליה מתפליג טובא מוטב דניחתי ביה פורתא כדכתיב "ובין כתפיו שכן" ועל דבר זה נתקנא דואג האדומי בדוד כדכתיב (תהלים סט, י) כי קנאת ביתך אכלתני וכתיב [תהלים קלב, א] "זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה" וגו' "אם אבא באהל ביתי אם אתן שנת לעיני לעפעפי

תנומה עד אמצא מקום לה" וגו' "הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדה יער", באפרתה זה יהושע דקאתי מאפרים, מצאנוה בשדה יער זה בנימין דכתיב [בראשית מט, כז] "בנימין זאב יטרף".

מדברי רש"י (ומקורו בזבחים וכדלעיל בהרחבה) משמע שבית המקדש אמנם גבוה מהעיר ירושלים אך הר הבית כשלעצמו היה נמוך יותר ובכך היה יופיו, בנמיכות שלו לעומת ההרים הרבים שסביבו, כאותו יופי של כתפי השור. זאת אומרת שהר המוריה נמוך היה מהסיבות שמביא רבא בגמרא אך היה גבוה יותר מעיר דוד עצמה (בבית ראשון, ובבית שני מאזור הדרומי בעיר ירושלים).

מבחינת סדר הדברים ידוע שרוד המלך קנה מארונה היבوسی את הר הבית ואף התחיל לחפור היסודות בו, ואילו בנו שלמה אשר בפועל בנה הבית הראשון המשיך ביישור השטח ובניית חומת הר הבית בגודלו אז ולאחר מכן בניית המקדש בתוכו – כל זאת על ראש הר המוריה (וגם זאת נעשה בשלבים שונים, ראה בפירוט יותר ביומא לא. וכן בהמשך הסוגיא בזבחים שם ועוד במפרשים שם) וכך היה בית ראשון.

במהלך אמצע בית שני מגיע הורדוס המלך ופשוט מיישר כל שטחי ההרים שמסביב ומשנה כליל את כל גבהי ההרים, הכיסוי נעשה בקשתות מחמת דיני טומאה וטהרה [ראה ברמב"ם בהלכות 'פרה אדומה' ועוד בקשר לכך] ובתוספת קירות תמיכה פשוט הכפיל כל השטח עד למידות המוכרות לנו במסכת מידות בתחילתה, ק"ג על ק"ג אמה, עד כאן תיאור קצר עכ"פ של סדר העניינים ושינוי השטח בפועל כיצד נעשה.

אך מתעוררת השאלה על הדברים שלעיל מדברי רש"י [פסחים שם] אשר הר הבית בשיפוע היה, ואילו מכל הנ"ל (ומעוד מקורות רבים שמחמת קוצר השעה לא פורטו כדבעי, וראה באורך דברים המאירי שם בפסחים ובכא מציעא שמפרט הנ"ל בבחירות רבה) נראה בבירור אשר הר הבית היה אנכי ורצפתו היתה בגובה אחיד, וכיצד מסתדרת הסתירה הנ"ל, ובפרט שדברי הגמרא נאמרו על בית שני בכלל ובית הורדוס בפרט?

בנוסף לכך, מדברי הרמב"ם בפירושו למשניות על מידות וכן בתוספות הרי"ד<sup>3</sup> משמע שדעתם היא שהר הבית היה אנכי ללא שיפוע כלל, וקשה על דבריו מספרו 'היד החזקה' בתחילת הערה זו, שם ביאר לפי הסברא שהר הבית בשיפוע היה?

## ג.

ויש לבאר בדרך אפשר במספר אופנים ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה ביותר:  
א. כל השטח שאל מול השערים והפתחים במקדש היו ישרים ואילו השטחים האחרים

2. ואיתא בסוכה נג. פירוט רב בקשר לכך.

3. על הסוגיא בבבא מציעא, שם מחלק בין החיל לשטח שחוצה לו בהר הבית ואכן זו נקודה חשובה בכך להמשך בירור הדברים. בכלל ראה מקורות הש"ס בפסחים שם וכדלעיל.

ומן הצדדים אלו אשר היו בשיפוע כעיקר דברי רש"י שם (או סברא נוספת הדומה בעיקר הרעיון אשר חלק מיסודות החומה היו שונים וכך היו אזורים שאינם ישרים, אך סברא זו יותר טכנית וצריכין סימוכין יותר בשבילה).

ב. כפי שהובא לעיל מתוס' הרי"ד, ישנו חילוק בין החייל ולמעלה ממנו – בית המקדש (שאכן ישרים היו) לבין שאר שטחי הר הבית (שבשיפוע ההרים נשארו וכך תסתדר הסוגיא שלנו בפסחים), וידוע בנוסף אשר שער שושן היה בגובה מקביל אל גשר שריפת הפרה עד גובה המזבח (כך יכל הכהן השורף לראות פני ההיכל) כפי שמבואר ברמב"ם בהלכות בית הבחירה בהרחבה רבה (ואף הוסיף איור שם בכתב ידו) וכך בהחלט אפשרי שחלקים עיקריים בהר הבית בשיפוע היו אך כל הקשור לעבודה היה בגובה אחיד [וראה 'שפת אמת', תוספות יו"ט והרש"ש בריש מסכת חגיגה].

הלכתא למשיחא ניתן ללמוד דברי הנביא יחזקאל [מ, ב] "בְּמַרְאוֹת אֱלֹקִים הִבְיֵאֲנִי אֶל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל – וַיִּנְיַחֲנִי אֵל הַר גְּבוּהַ מְאֹד וְעָלִיו כְּמַבְנֵה עִיר מְנֻגָּב" וכן דברי ישעיהו הנביא [ב, ב]: "וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשְׂא מַגְבְּעוֹת וְנִהְרֻ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם", אשר משמע מהם בבירור שבית המקדש השלישי יהיה גבוה לגמרי ונשא מכל אשר סביבותיו ואז 'תשבי יתרץ קושיות ואבעיות' יחד עם כל תמיהות גלות זו ויבורר העניין למעשה עד כה.





## הצטרפות למנין דרך טלפון או רדיו לשיטת רבינו

הת' אברהם שיחי' לבנוני  
תלמיד בישיבה

בעת הזו "עת צרה ליעקב וממנה יושע" אשר "לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך בערך" ובכדי לקיים ציווי ואזהרת התורה "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" הורו רבותינו לסגור בתי הכנסת ובתי המדרש וכו', עלתה השאלה בדבר הצטרפות למניין קיים במקום אחר ע"י טלפון או רדיו, כאלו המשרדים ממש<sup>2</sup> בזמן אמת את התפילה הקדישים קדושה וכו', (ממקום שאין שום חשש סכנה כמו ממניין מבתי המלון שבהם מתאכסנים הנשאים כבר וכיו"ב).

ובכו"כ מקומות נתפרסמו תשובות שונות בדבר זה, אך לא דבר חדש הוא ונדון כבר בספרי פוסקים קודמים ובמכתבי כ"ק אדמו"ר משנים ראשונות של הנשיאות ובמהלך השנים.

### א.

תיווך הסוגיות בגמ' "אלכסנדריא שבמצרים" ו"אמן יתומה" בשיטות הראשונים

ובהקדים תחילת הסוגיא בזה, במעשה דאלכסנדריא:

בגמרא בסוכה (נא, ב): תניא רבי יהודה אומר מי שלא ראה דיפלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל אמרו כמין בסילקי גדולה היתה סטיו לפניו מסטיו פעמים שהיו בה (ששים רבוא על ששים רבוא) כפלים כיוצאי מצרים והיו בה ע"א קתדראות

1. זמן בו מתגלה החביבות והיוקר של השי"ת וכדברי אדה"ז בתניא פמ"ט "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם".

ולהעיר מלקוטי שיחות חלק כ"א בא שיחה ג', בגדר קרבן פסח מצרים, שמקומו (כמו "מקום הקרבתו" ו"הזאת דמו" היה בתוך הבית דווקא, כיון שההכנה ליציאת מצרים שתכליתה מתן תורה והשראת שכינה בתחתונים הוא ע"י שמקדישים את הבית עצמו בתוכו, ולא רק בבית המקדש שמחוץ לביתו. ודו"ק בנוגע לזמן זה בה נדרש מכאור"א לעסוק בעניני קדושה, תפילה ותורה, בתוך ביתו דווקא.

2. אך ע"י תקשורת מקוונת ברשת האינטרנט בדרך כלל ודאי שאי אפשר כיון שאינו שידור חי ממש אלא יש הפסק של כמה רגעים בשידור והוא כמו הקלטה שודאי אין לה שום תוקף לעניין אמירת דבר שבקדושה, וכדלקמן מדברי אדה"ז בהערות ובמכתב רבינו.

של זהב כנגד ע"א של סנהדרין גדולה כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא ככרי זהב ובימה של עץ באמצעותה וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן. וברש"י: "שהיה שליח שלפני התיבה גומר ברכתו והן לא היו יכולין כולן לשמוע קולו".

ומגמ' זו משמע שאם יודעים היכן עומד הש"ץ בתפילה ויודעים הזמן בו אמר הקדיש וכו' יכולים לענות אמן עם כל הציבור.

אמנם בגמ' ברכות דף מז,א "ת"ר ואין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה ולא יזרוק ברכה מפיו", ובראשונים כמה שיטות בביאור איסור "אמן יתומה" וכיצד עולה עם הגמ' דלעיל:

רש"י (על אתר) פי' "יתומה – שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן, והא דאמרינן בהחליל (סוכה נא): שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה ועל איזו ברכה הם עונים אלא שלא היו שומעים את הקול"

ולשיטתו העיקר לידע איזו ברכה הם עונים ואף שלא שומע הקול מהש"ץ או מהמברך – אינו כלום ויכול לענות אמן.

ועד"ז בתוס' (ד"ה אמן יתומה): "שאינן שומע הברכה מפי המברך ועונה אחר האחרים ששמעו אמן. תימה דהא אמרינן בסוכה (פ"ה דף נא): באלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן וי"ל שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אמנם לא היו שומעים אותו אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה".

אמנם בשי" כו"כ ראשונים (רי"ף, רא"ש, ר"ח, ועוד) דאמן יתומה הוא ברכה שמחוייב בה והוא רוצה לצאת ידי חובתו ע"י ששומע הברכה מחבירו – שאינו יכול באם אין שומע בעצמו את הברכה, ובזה מחלקים בין הגמ' בברכות לגמ' בסוכה.

## ב.

### שיטת הרמב"ם וביאור רבינו בדבריו

וכן היא שיטת הרמב"ם (הל' ברכות פ"א, הי"ד): "וכל מי שלא שמע את הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים".

וכפי שמבאר בכסף משנה עם הגמ' דלעיל "וכתב רבינו דהיינו דווקא ברכה שנתחייב בה אבל אם לא נתחייב בה יכול לענות אמן יתומה. וראיה מדאמרינן בהחליל (סוכה דף נא) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרין כשהגיע עת לענות אמן, אלמא לא שמעי

וקא ענו אלא היינו טעמא לפי שכבר התפללו כל אחד ואחד ולא היו מחוייבין בברכות שמברך ש"ץ, היו יכולים לענות אמן אע"פ שלא שמעו הברכה. וכן דעת ה"ר יונה ז"ל.

היינו שמחלקים בין עניית אמן וכו' בדברים שאין מחוייב בו לעצמו לצאת ידי חובתו שבוזה יכול לענות אמן, ובין ברכה שיוצא בה ידי חובתו שאין יכול לצאת י"ח באם אינו שומע הברכה עצמה.

ולשיטת הכ"מ משמע באם לא יוצא ידי חובתו בברכה זו הרי יכול לענות אמן, אף בברכה כזו שבמהותה היא ברכה שיכול לצאת ידי חובתו בה, וכדוגמת הנדון שהביא – חזרת הש"ץ לאחר שכבר התפללו כאו"א, דאף שבמהותה ברכות אלו נאמרות כדי להוציא י"ח, כיון שהוא כבר התפלל יכול לענות אף שלא שומע בעצמו הברכות.

אמנם בלחם משנה לא קיבל סברא זו, ואדרבה מדייק מהרמב"ם דבא להשמיענו דאפילו רואה ציבור שעונים אמן אחר המברך ומסתמא ענו על ברכה שהם שמעו מפי המברך – לא יכול לענות עמהם אמן כלל.

וכ"ק אדמו"ר מדייק ברמב"ם ע"ד מה דמשמע מהכסף משנה (לקוטי שיחות חכ"א, עמוד 497 וכדלקמן גבי מכתב זה):

"ויומא גרים – יום פטירת הרמב"ם – להעיר שדייק בלשונו (הל' ברכות פ"א הלכה י"ד בסופה) להשמיענו דעונין אמן אף שלא שמע הברכה באם אינו מחוייב בה (כסף משנה שם).

ולהוסיף (עכ"פ בדא"פ) ביאור בדבריו [דהרמב"ם] שם, ד"לא יענה אמן בכלל העונים" – מהאי האי "בכלל העונים"?

וי"ל כוונתו – דאינו בכלל העונים – דהם יוצאים בענייתם אמן כאילו ברכו (כיון ששמעו קול הברכה, ועד ששומע כולה בלבד ג"כ עונה), משא"כ מי שלא שמע. אבל לא גרע מברכה שאינו מחוייב בה וצריך לענות אמן. ואדרבה חיובו בהברכה מסתבר לומר שמוסיף בשייכותו להברכה – כולל באמירת אמן אחריה המאמתת את הברכה"

היינו דבכל ברכות, אף שהם ברכות שיוצאים בהם י"ח, עונה אמן אחר המברך אף שלא שמע הברכה ממנו בעצמו, רק שכמובן לא יוצא ידי חובתו ע"י עניית אמן זו וצריך בעצמו לברך ברכות אלו, ע"כ בשי' הרמב"ם.

אמנם להדיא בשי' רב צדוק כהן (הובא בכ"י סי' קכ"ד, וכדלקמן באדה"ז) דבחזרת הש"ץ שנתקנה כדי להוציא י"ח – אין עונים.

ג.

## דברי אדה"ז בשולחן ערוך

ולהלכה הביא אדה"ז בשולחן הטהור השיטות בזה (סי' קכ"ד סעיף י"א):

"ולא יענה אמן יתומה דהיינו שלא ימתין עם העניית האמן אלא מיד שכלתה הברכה מפי המברך יענה אמן<sup>3</sup> וכן אם לא שמע הברכה מפי המברך אע"פ שיודע איזו ברכה הוא מברך מאחר שלא שמעה אם עונה אחריו אמן ה"ז אמן יתומה כמה דברים אמורים כשהוא חייב באותה ברכה לברך אותה ורוצה לצאת ידי חובתו בעניית אמן אחר המברך אותה אבל אם אינו חייב בה שאינו רוצה לצאת ידי חובתו בזה רשאי לענות אחר כל ברכה אע"פ שלא שמעה ואע"פ שאינו יודע איזה ברכה היא וי"א שאם אינו יודע איזו ברכה ה"ז אמן יתומה ואפילו אינו מחויב בה לא יענה אחריה אבל אם יודע איזו ברכה היא אע"פ שלא שמעה מפי המברך עונה אחריה אפילו אם הוא חייב בה ויוצא ידי חובתו בענייה זו.

והלכה כשתי הסברות להחמיר שאם הוא חייב באותה ברכה ורוצה לצאת בה ידי חובתו צריך שישמע אותה מפי המברך ואם לאו אף שיודע איזה ברכה היא ה"ז אמן יתומה כסברא הראשונה ואף אם אינו מחויב בה אם אינו יודע איזו ברכה היא לא יענה אחריה כסברא האחרונה".

ולעניין חזרת הש"ץ מביא השיטה המחמירה בזה:

וי"א שאפילו אם אינו מחויב לברך אותה ויודע איזו ברכה היא אם הברכה נתקנה להוציא רבים ידי חובתן כגון חזרת הש"ץ לא יענה אחריה עד שישמע אותה כאלו היה רוצה לצאת בה ידי חובתו שכיון שתקנת חכמים היא שיחזור ש"ץ התפלה להוציא את שאינו בקי והצבור חייבים לשתוק ולשמע כל ברכה מפי הש"ץ ולענות אחריו אמן, אם כן הרי ברכות אלו עליהם חובה לשמען מהש"ץ אף על פי שהתפלל כבר. אבל אחר ברכות התורה שבצבור יכול לענות אף על פי שלא שמע שהברכות לא לצורך הצבור נתקנה אלא מפני שהקורא בצבור ראוי לו לברך ואף שחובה על הצבור לשמען כמו שיתבאר בסי' קל"ט מכל מקום עיקר ברכתו היא לצורך עצמו ולא לצורך הצבור כמו בתפלה.

ויש לחוש לדבריהם לכתחלה ליוזה לשמוע ברכות י"ח מפי הש"ץ... אבל אם לא היה יכול לשמוע כגון שהיה מתפלל י"ח וכשסיים תפלתו סיים ש"ץ ברכה אחת עונה אחריו אם יודע איזה ברכה היא ואפילו לא סיים תפלתו עד שהרבה מן הצבור ענו כבר אמן (ואין עונין אמן אחר אמן אלא אחר הברכה וצריך לענות מיד שכלתה הברכה ואם לאו היא אמן יתומה אע"פ"כ) אם לא כלתה אמן מפי רוב הצבור עונה עמהם (אע"פ שיש שיהוי בין גמר הברכה להתחלת ענייתו) לפי שכל שלא כלתה אמן מפי רוב העונים עדיין לא נשלם ענין הברכה לגמרי שעניית אמן גם כן מן הברכה היא כמו שיתבאר בסי' קס"ז.

אבל לאחר שכלתה אמן מפי רוב הצבור אף ע"פ שהמיעוט מאריכים אין בהארכתם כלום שהמאריך באמן יותר מדאי אינו אלא טועהקח וא"כ נשלם כבר ענין הברכה לגמרי... ויש מי שאומר שאפילו כלתה אמן מפי רוב הצבור (ואפילו סיימו כולם) יכול לענות אמן אחריהם ונחשב כעונה אחר הברכה (כיון שכולם התחילו מיד אחר הברכה) והוא שיענה אחריהם

3. ובזה עולה ג"כ החילוק הנ"ל דשמיעה בשירור ברשת', אמנם ישנם פוסקים דהתירו בזה אך רוב פוסקים בזמננו אסרו, וכן משמע להדיא במכתב רבינו לקמן.

מיד (ולענין מעשה הכל לפי ענין שיהוי שמגמר ברכת המברך לסיום עניית העונים).

וכן בקדיש וקדושה וברכו כל שלא סיימו רוב הצבור עונה עמהם אע"פ שלא שמע כלום מפי הש"ץ (ולסברא האחרונה אפילו סיימו רובן כל שנשארו ט' עמו שהם עשרה עם הש"ץ שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה) ואף להאומרים שכל שהוא מחוייב בדבר אינו יוצא ידי חובתו בענייה עד שישמע מכל מקום אינו נקרא מחוייב בדבר לענין זה אלא בדבר שמחוייב לאמרו אף ביחיד משא"כ בקדיש וקדושה וברכו". ע"כ לשונו הזהב.

והיוצא לכאור' מדברי רבינו הזקן, דברכות, קדיש, קדושה וברכו – שלא מחוייב בהם היחיד כלל בפני עצמו אלא רק בציבור (או ברכות התורה שנתחייב בהם הקורא בתורה ולא השומע) – יכול לענות אף שלא שומע מפי הש"ץ עצמו.

ובחזרת הש"ץ שנתקנה כדי להוציא הציבור ונתחייב הציבור לשמוע מהש"ץ ולענות אמן אף שהוא כבר התפלל לעצמו (ולא שומע כדי לצאת ידי חובת התפילה) – יש מחמירים שצריך לשמוע בעצמו, ופוסק רבינו דלכתחילה יש להחמיר לשמוע בעצמו.

אך כמובן שבכל זה לא יכול לצאת ידי חובתו בעצמו באם לא שומע מפי המברך עצמו.

## ד.

### שמייעה דרך טלפון ורדיו

ולנדוד' במי שלא שומע מפי הש"ץ עצמו – שהרי שומע דרך גלי הרדיו או הטלפון? – האם יש לדמותו למי שלא שומע מפי הש"ץ ורק שומע הציבור שעונים ויכול להצטרף עמהם לענות עניני קדושה:

ובכמה שו"ת חילקו דלא דמי, דרק באם נמצא קרוב ובאותו מקום של הציבור והש"ץ דווקא יכול לענות, משא"כ שנמצא בריחוק מקום ורק יודע שבאותו זמן אומרים דברים שבקדושה (כן חילק במנחת שלמה דבאלכסנדריא שבמצרים כולם באותו מקום ותחת גג אחד המצרפם, וכן כ' בפסקי תשובות דאין לענות דרך הטלפון). ויש שהתירו לענות (שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ע"ב).

וכתב רבינו (לקו"ש שם): "כל הנ"ל לא שייך (תמיד) לעניית אמן וכיו"ב – כי בכור' כ

4. ויש לעיין באם יש לדמותו למי ששומע מפי הש"ץ והוא באמצע שמו"ע – כמו שפסק רבינו דבזה יכול לענות (אם סיים מיד התפילה ועדיין הציבור עונה אמן) דשם הרי שומע בעצמו ממש.

5. שודאי לא חשיב כשומע מהש"ץ עצמו אלא "קול מתכתי" וכו' ש"הכל מודים שאינו כלל ממהות האוויר כו" (לשון רבינו במכתב, לקו"ש שם).

6. להעיר מפסק השו"ע בסי' נ"ה סעיף י"ב: "וכל זה לענין צירוף או להוציא י"ח אבל אם היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש או קדושה יכול לענות עמהם כל השומע קולם אפילו הוא בבית אחר לגמרי ואפילו כמה בתים מפסיקים ביניהם מפני שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים".

7. השקו"ט דאין קול הרדיו חשיב לקול הש"ץ עצמו לענין קריאת המגילה וכו'.

אופנים נוגע בזה רק כיוון הזמן ולא שמיעת קול הש"ץ, כדמוכח מבית הכנסת דאלכסנדריא של מצרים (סוכה נא, ב) וכמפורש בשו"ע או"ח סו"ס קכ"ד, ובארוכה בשו"ע אדה"ז שם".

היינו דרבינו מגדיר עניית דברים שבקדושה אלו שנוגע בהם "כיוון הזמן" שעונה עם הציבור ענייני קדושה.

דבדברים שצריך לשמוע מפי הש"ץ עצמו ודאי לא חשיב ששומע בעצמו ולא יכול לצאת י"ח בזה (כמו קריאת המגילה), אך ענייני קדושה ודאי שיכול לשמוע ולענות אמן וקדושה וברכו.

ובהמשך המכתב מביא רבינו דיוקו ברמב"ם דלעיל (שאף לשיטתו יכול לענות אמן על ברכות ש"ח, אף שהוא לא יוצא י"ח) – ומוכח דס"ל דהוא נדון אחד ממש עם השיטות הנ"ל, היינו דלשיטתו שמיעה דרך רדיו וטלפון הוא כמו מי שנמצא באותו מקום רק שלא שומע הש"ץ אלא שומע הציבור ומצטרף עמהם, ומציין לשו"ע וכו' ששם פסק דיכול לענות אמן וברכו וקדושה וברכת התורה, ורק בחזרת הש"ץ יש לחשוש לכתחילה לשמוע מפי הש"ץ (משמע דאם לא יכול לחשוש לכתחילה לבא ולשמוע מפי הש"ץ עצמו כגון חולה וכיו"ב וכן במצב הנוכחי בעם ישראל – יש לו לענות).

וכן "מעשה רב" ראינו אצל רבינו (ובאופן שבכל קצוות תבל ראו זאת בעת מעשה, היינו דזה "מעשה רב" הנוגע לרבים כיון שהוא נעשה ברבים, ואכ"מ) בעת שערכו השידור חי מכו"כ מדינות ברחבי תבל להדלקת נרות חנוכה ביחד (מעמד "חנוכה לייב"), שענה 'אמן' אחר המברך בשידור חי.

## ה.

### לכאו' היוצא מכל זה

יש לענות אמן, איש"ר, ברכו, קדושה, ברכת התורה וכיו"ב ע"י שמיעה ברדיו או בטלפון (שהם באותו זמן ממש של עניית הציבור, והרי נוגע "כיוון הזמן" כנ"ל). בנוגע לחזרת הש"ץ אף שלכתחילה יש להקפיד לשמוע הש"ץ עצמו, הרי נראה דבזה יש לענות (ובפרט מדיוק רבינו בזה אף בשי' הרמב"ם).

לא יוצאים יד"ח בדברים שהם משום "שומע כעונה" – ולכן לא יוצא יד"ח באמירת "ה' אלקיכם אמת" מפי החזן וצריך בעצמו לכפול כדין מתפלל ביחיד "אני ה' אלקיכם" למנהגנו.

ובנדון תפילת שמו"ע באותו זמן ששומע שמתפללים המניין – הרי כבר כתב בשו"ע (סי' צ' סעיף י') "ואם הוא אנוס שאין יכול לבא לבית הכנסת... יש לו לכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפלל לבית הכנסת שהיא עת רצון".

.1

## מניין במרפסות

ולעניין צירוף מניין דרך מרפסות (הנידון ג"כ בזמנים אלו), נראה ששייך לדין שפסק רבינו הזקן בשו"ע (סי' נ"ה סעיף י"ז, ובסעיפים לפנ"ז דן בארוכה בצירוף מניין שצריך להיות במקום אחד, ואם מקצת בחצר קטנה שנגררים אחר הרוב בגדולה וכו', ומסיים):

"אם מקצתן מבפנים ומקצתן בחוץ וש"ץ על גבי האסקופה תוך הפתח הוא מצרפן מפני שהוא רואה אלו ואלו וה"ז כאילו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים שהם מצטרפין".

וא"כ יש להקפיד (באם אין מניין במקום אחד) שהש"ץ יהיה במקום שרואה כל המניין או שרואים אלו את אלו<sup>8</sup>

אמנם במקום שכבר יש מנין קיים (באופן הנ"ל או כשיש מנין בכית אחד) הרי כנ"ל "יכול לענות עמהם כל השומע קולם אפילו הוא בבית אחר לגמרי ואפילו כמה בתים מפסיקים ביניהם מפני שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים".



8. וכדברי רבינו סעיף ט"ז: "במה דברים אמורים (שאינו מצטרפים מקצת בחדר אחד ומקצת בחדר שני) כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' מצטרף עמהם לעשרה אבל מי שאינו מראה פנים להם אפילו עומד על גביהן מלמעלה על גג בית הכנסת אינו מצטרף עמהם בין שעומד על הגג ממש בין שעומד על עובי הכתלים של בית הכנסת שגם עובי הכתלים אינם נגררים אחר תוכם להיות נידון כלפנים אע"פ שאינו מראה פניו להם".

## בעניין "שנים לטובה" ברציעת עבד

הת' יוסף יצחק שיחי' מעודה  
תלמיד בישיבה

### א.

בגמרא במסכת קידושין<sup>1</sup>, בסוגיית העוסקת בדין עבד נרצע, דנה הגמרא ולומדת מהפסוקים, אילו תנאים נדרשים ע"מ שהעבד יוכל להירצע ולהישאר אצל אדונו עד שנת היובל, וז"ל הגמרא:

"ת"ר, לו אישה ובנים (- שפחה כנענית שנמסרה לו וילדה לו. רש"י). ולרבו אין אישה ובנים, אינו נרצע שנאמר "כי אהבך ואת ביתך"<sup>2</sup>. לרבו אישה ובנים ולו אין אישה ובנים, אינו נרצע, שנאמר "אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני"<sup>3</sup>.

הוא אוהב את רבו ורבו אינו אוהבו, אינו נרצע, שנאמר "כי טוב לו עמך". רבו אוהבו והוא אינו אוהב את רבו, אינו נרצע, שנאמר "כי אהבך".

הוא חולה ורבו אינו חולה, אינו נרצע, שנאמר "כי טוב לו (עמך)" (פרט לחולה. רש"י). רבו חולה והוא אינו חולה, אינו נרצע, שנאמר "עמך".

בעי רב ביבי בר אבבי, שניהם חולים מאי? "עמך" בעינן והא איכא, או דילמא "כי טוב לו (עמך)" בעינן והא ליכא, תיקו".

### ב.

והנה, בנוגע לפיסקא האחרונה במקרה שרק הוא או רק רבו חולים, בסופו של הלימוד נמצא, שהתורה מלמדת אותנו בזה, שהמצב הנדרש בכדי שהאדון יוכל לרצוע את עבדו הוא - שגם האדון וגם העבד יהיו בריאים ושלמים. כי אם העבד יהיה חולה, אי אפשר יהיה לומר שם "כי טוב לו" שהרי לא טוב לו, וכמו שפירש רש"י על המילים הללו "פרט לחולה". ואם האדון יהיה חולה, אי אפשר יהיה לומר שם "עמך" כיון שאינו באותו מצב של אדונו. וא"כ נמצא שבשכלול של שני הלימודים נמצא שהמצב שמאפשר לעבד להירצע

1. כב, א.

2. דברים טו, טז.

3. שמות כא, ה.



הוא אך ורק באופן ששניהם מרגישים כאחד האדם. (ובלשונו של הרמב"ם "שניהם שווים לטובה").

אך א"כ צריך להבין, מהו בכלל הספק המובא בגמרא לאחר מכן "בעי רב ביבי בר אביי, שניהם חולים מאי? "עמך" בעינן והא איכא, או דילמא "כי טוב לו (עמך)" בעינן והא ליכא, תיקו"? והרי ממש כעת למדנו שני לימודים המכריחים שגם העבד וגם האדון יהיו בריאים ושלמים, ומהו המקום לשאול מה יהיה במקרה אחר שלא עומד תחת ההגדרות הללו?

וכן בתשובת הגמרא, עונה הגמרא "תיקו". כלומר שאין לגמרא תשובה חותכת, ומעמידה הספק על מקומו עד שיבוא אליהו, (רק שלמעשה פסק הרמב"ם<sup>4</sup> שהדין במקרה זה יהיה שהאדון לא יוכל לרוצעו, אך גם פסק זה, הוא לא מצד שברור שצריכים להיות שניהם שווים לטובה<sup>5</sup> אלא כמו שכתב שם 'הכסף משנה' שהטעם הוא רק זה שמספק יש לומר שלא יוכל לרוצעו). ומדוע אין לגמרא תשובה ברורה לאחר שיש לנו שני לימודים ע"כ מהפסוק?

(הרי אין אלו שתי סברות שנאמרו בבית המדרש שאז יש מקום לדון ע"כ כבשאר המקומות בש"ס, אלא אלו לימודים שנלמדו מהפסוק ומה יש מקום לדון במקרה בו חסר אחד מהם, הרי בוודאי שלא יהיה אפשר לרוצעו?).

ואשמח לשמוע דעת תורה מהמעיינים בזה.



4. הלכות עבדים פ"ג הי"א.

5. אף שהרמב"ם מביא את שני המקרים, הן שאדונו בלבד חולה והן ששניהם חולים, ומביא על שניהם יחד את הטעם שצריך "שיהיו שניהם שווים בטובה", אך ע"פ פ"י הכסף משנה צריך לכאורה לומר שטעם זה הולך רק על המקרה שאדונו לבד חולה, ואילו הפסק בנוגע למקרה ששניהם חולים, הוא רק מצד הספק כדבריו.

## ”דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים”

הת' מנחם מענדל שיחי' מקוביצקי  
תלמיד בישיבה

### א.

איתא במסכתין<sup>1</sup> ”האיש מקדש בו ובשלוחו”, ועומדת על כך הגמ' ”שליחות מנלן?” ומביא כמה פסוקים אשר מהם אפשר ללמוד דין שליחות. ובפשטות החידוש בדין שליחות הוא, שכאשר אדם אחד שולח את חברו לעשות מעשה בשבילו, אע”פ שהמשלח הוא רק גורם שהשליח יעשה את מבוקשו, מ”מ יהיה קשר בין המשלח למעשה עד שנאמר כאילו הוא עשה המעשה?<sup>2</sup>

ועל כך שואלת הגמ'<sup>3</sup> ”והא דתנן השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. שילח ביד פיקח, פיקח חייב. ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו” ויתחייב שלוחו של פיקח ולא הפיקח [רש”י]? שהרי התורה חידשה שהמעשה קשור אם המשלח, ולכן אע”פ שהשליח פיקח הוא,<sup>4</sup> מ”מ עשה שליחותו של משלח ונחשב כאילו

1. ריש פרק ”האיש מקדש” (מא, א).

2. ואין כאן המקום להביא דברי ה'לקח טוב' (כלל א') בג' האופנים שיש להסביר את חידוש התורה בקשר הנעשה בין המשלח למעשה.

3. מב, ב.

4. כמו שכתב תוס' רי”ד [ד”ה 'שליח ביד פיקח'] שכל ההו”א הוא רק לחייב גם את המשלח (במקום שאין לשליח מה לשלם), ולא לפטור את השליח, ”כיון דהוא פיקח”. משא”כ רש”י [ד”ה 'נימא שלוחו של אדם כמותו'] הסביר שכל הו”א של הגמ' מגיע לפטור את השליח ולחייב את המשלח. ולכאורה פרושו של רש”י מסתדר ביותר, מכיון שדין שליחות מלמד אותנו שאין לשליח כל קשר לנעשה והמעשה קשור רק למשלח, למה הדין ישתנה כאשר השליח פיקח. ובמילים אחרות בכל שליחות השליח פיקח ואע”כ אין זה מביא את מציאותו למעשה של השליחות, והמעשה נקרא רק על שם המשלח.

ולכן נראה להסביר את שיטת תוס' רי”ד בהקדים החקירה הידוע (בלקח טוב הנ”ל) בג' דרגות בדין שליחות. כאשר התורה חידשה דין שליחות אפשר להסביר כוונה בזה בג' אופנים א. המעשה קשור לשליח אך התוצאה קשורה למשלח ב. גם המעשה קשור למשלח [אך אין זה נקרא לאו שיש בו מעשה כיון שעשית המעשה קשורה לשליח] ג. [”כמותו ממש” ולכן] גם עשית המעשה קשורה למשלח (דוגמא לדבר, אדם זרק אבן ושבר חלון במקרה זה יש ג' שלבים, א. מעשה זריקת האדם ב. מעשה שבירת החלון ג. עצם זה שהחלון נשבר. לפי האופן הא' רק זה שהחלון נשבר קשור למשלח, לאופן הב' גם המעשה של שבירת החלון קשורה למשלח, ולאופן הג' מעשה זריקת האבן [אשר יצרה את מעשה השבירה] קשורה למשלח [עשית המעשה]). והנה ה'לקח טוב' בעצמו כותב (אות ח') אשר תוס' רי”ד אינו לומד כאופן הג' ואין כאן המקום הסיבה לכך. (ולהעיר ממה שכתב כ”ק אדמו”ר בשיחה חיי שרה ה'תש”נ בהערה מס' 23 ומס' 27 אשר לפי זה לא שייך מה שכתב ה'לקח טוב שם [אות ח']). אך עדין אפשר לומר שכך סובר תוס' רי”ד ולא מטעמו של ה'לקח טוב', ואכ”מ) אשר לפי זה (שאין תוס' רי”ד סובר כאופן הג' האומר שאין כלל מציות לשליח) יוצא שיש מקום לומר שמכיון שהשליח בדבר עבירה מראה את מציאותו כנ”ל בפנים, לכן (אע”פ שלא תתבטל השליחות הרי התורה חידשה לנו דין שליחות גם בשעבוד

המשלח עשה המעשה [ולא השליח], וא"כ למה שליח חייב, ולמה משלח פטור?  
ומתרצת הגמ' "דאין שליח לדבר עבירה, דאמרינן דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי  
שומעים?"

ובפשטות ההסבר בכך הוא, כיון שהאדם צריך לשמוע את דברי הקב"ה ולא את דברי  
המשלח, לכן, אין הוא יכול לפטור עצמו בטענה שהוא שליח של משלחו, שהרי אומרים לו  
היה אסור לך להקשיב למשלח.

אך הסבר זה צ"ב שהרי באם השליח בפועל עשה השליחות אע"פ שהתורה אסרה עליו,  
מדוע יהיה חייב [וכן מדוע המשלח יהיה פטור], והרי עדין דין תורה הוא ש"שלוחו של  
אדם כמותו" ונחשב כאילו המשלח עשה המעשה, ובפשטות דין זה קיים גם כאשר יש על  
השליח איסור תורה, כמו במקום שכהן קידש גרושה [וכן כל קידושין אשר יש בהם איסורי  
לאו] אע"פ שיש איסור על הכהן לקדש גרושה, מ"מ באם בפועל קידש, הקידושין קיימים<sup>5</sup>  
ויהיה חייב ליתן לה גט.

ובביאור סברא זו יש כמה שיטת:

תוס' שאנץ' כתב ש'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים' מלמד אותנו שאין כאן  
דין שליחות, כיון ש"סבר המשלח שלא ישמע לו השליח", לכן באמת אין כאן גמירות דעת  
של המשלח וממילא אין כאן שליחות.

אך הסבר זה אינו מספיק, הן מצד כך שבמקום שהשליח הוא יהודי מומר להכעיס  
שמוחזק לעבור עבירות אמור להיות שליח לדבר עבירה, שהרי אין לומר שהמשלח חשב  
שהשליח לא ישמע לו [כיון שיש כאן עבירה]. ולא ראינו שהגמ' חילקה בדין זה בין יהודי  
מומר לבין יהודי כשר.

והן מצד כך שבכל שליחות כאשר אדם אומר לחברו שיעשה לו שליחות אינו בטוח  
שיעשה את המבוקש ממנו. [וא"ת חזקה שליח עושה שליחותו? דין זה קיים גם בדבר  
עבירה? (במיוחד אחר שהשליח אמר שהוא מקבל על עצמו את השליחות)]

רעק"א<sup>6</sup> כתב "דאינו יכול להעשות שליח לזה, דיותר צריך לשמוע דברי הרב" שבפשטות  
הכוונה בכך היא, שאין כאן דין שליחות כיון שהשליח לא יכול לומר שעשה את המעשה  
בגלל שהשתעבד למשלח, שהרי אם היה השליח מסכים לשעבד עצמו, כנראה היה משעבד

בדרגה הנמוכה [כנ"ל בפנים], עדיין תהיה למציאות זו משמעות של חיוב [וכאשר הגמ' מתרצת "אין שליח לדבר  
עבירה" כוונתה לומר שמתבטל כל השליחות, כיון שהתורה חרשה (רק) שעבוד בדרגה הגבוהה. משא"כ רש"י לא  
למד בהו"א שיש מציאות לשליח אלא כמו שכתוב בפנים]

5. לשיטת רבנן (משא"כ לשיטת רבי עקיבא [קידושין סד, א])

6. בשיטת מקובצת ב"מ דף י, ב.

7. שהרי דין זה הוא מצד המציאות שאדם מקיים את מה שמתחייב (בתורת שליח) וסברא זו בפשטות קיימת גם  
בעבירה.

8. ב"מ דף י, ב. ד"ה 'גמרא'.

עצמו להרב ולא לתלמיד. ומזה שהשליח לא השתעבד לרב אנחנו מבינים שגם מה שעשה אינו מצד שהשתעבד למשלח אלא בגלל שכך היה רצונו.

אך גם הסבר זה אינו מספיק, הן מצד כך שבמקום שהשליח הוא יהודי מומר שמוחזק שאינו משתעבד להקב"ה אמור להיות שליח לדבר עבירה, שהרי רק להקב"ה אינו משתעבד, וא"ת שאין לו שליחות לדבר עבירה, שמתוך כך שאינו משתעבד להקב"ה אז אינו משתעבד לכל אדם [שהרי הוא אדם שאינו מקבל עליו כל אדון] כנ"ל, א"כ לא יהיה לו דין שליחות גם במקום שאין בו עבירה. ולא ראינו שהגמ' חילקה בין יהודי מומר לבין יהודי כשר, ובמיוחד שהרעק"א כותב במפורש בהמשך דבריו "ומזה נראה בישראל מומר להכעיס מ"מ אף על פי שחטא ישראל הוא ושייך בו דברי הרב וכו".

והן מצד כך שגם בדבר עבירה זה שהשליח עשה המעשה הוא רק בגלל שהמשלח ביקש ממנו, ויוצא שכן היה כאן שעבוד, וא"ת שיש שני סוגים של שיעבוד, יש שעבוד אשר אדם נותן את כולו ואינו מכניס את מציאותו כלל (כמו שמקיים שליחותו של הרב – הקב"ה), ויש שעבוד שאדם עושה את מה שבקשו ממנו אך הוא עושה את השליחות גם מצד מציאותו (שליחות לדבר עבירה כנ"ל), וכאשר התורה חדשה דין שליחות כוונתה הייתה רק כאשר האדם משתעבד לגמרי כאופן הראשון. מ"מ יהיה צ"ב שהרי בכל שליחות גם שאינה לדבר עבירה, האדם לא באמת משתעבד למשלחו, שהרי תמיד השליח חושב גם על עצמו<sup>9</sup> ומה יועיל לו באם יקשיב למשלח. ומה מיוחד בדבר עבירה אשר שם יועיל חוסר שיעבוד זה לפסול את השליחות?

## ב.

ולכן נראה להסביר זה בהקדים הסברה נוספת דמדוע רק כאשר השליח אומר במפורש שאינו עושה השליחות אין השליחות מועילה, משא"כ כאשר מקבל השליחות ועושה אותה מצד רצונו ומציאותו ולא מצד המשלח מועילה השליחות?

ובפשטות נראה לומר שכאשר התורה חידשה שליחות, לא בא התורה לחדש רק במקום שהשליח משתעבד למשלח בכל מציאותו כנ"ל, אלא גם כאשר אדם עושה את השליחות לא מצד שעבוד גמור, אלא מצד כך שמעורב בכך טעמים אישיים, מ"מ חידשה התורה דין שליחות. ע"ד "לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת"<sup>10</sup>.

אך גם בכך שמעורב מציאותו של השליח בשליחות ישנם כמה דרגות, ובאופן כללי, יש מקום שהשליח חושב בעיקר על עצמו ויש מקום שחושב בעיקר על השליחות וקצת על עצמו, ולפי שניתנה תורה לבני אדם בפשטות כאשר התורה חדשה דין שליחות כוונתה

9. אין לשאול שלפי הדרגה הג' של ה'לקח טוב' הנ"ל אין כלל מציאות לשליח, כהרי גם שם יש לשליח מציאות כפי שכותב כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל.

10. כידוע ש"ע"י חטא עה"ד נעשה תערוכות טוב ורע בכל העולם... עד אשר אין טוב בלא רע ואין רע בלא טוב" [מאמר ד"ה 'בלע המות לנצח' ה'תשכ"ה].

11. קידושין דף נד, א.

הייתה לדרגה של שעבוד שאדם כן יכול להגיע. ולכן צריך שלכל הפחות השליח בעיקר ישתעבד למשלח.

אך מכיון שאין ביכולתנו לראות את חילוקי הדרגות הללו בכל מקרה, שהרי הם בפנימיות נפשו של האדם (עד אשר יש מקומות שהאדם עצמו לא יודע מה בעיקר גורם לו להקשיב למשלח), לכן רק היכן שיש לנו גילוי מילתא אשר עיקר מבוקשו של השליח אינו מצד השעבוד למשלח, כגון שאמר לאחרי שקיבל על עצמו את השליחות שאינו עושה המעשה בגלל השליחות (אף שללא "רעיונו" של המשלח אינו היה עושה את המעשה הנ"ל), או ששינה מה שאמר לו המשלח, אשר גם זה מגלה שהשליח לא כ"כ משועבד (לדבר ששינה), לא יהיה כאן שליחות כלל שהרי אין כאן שעבוד (כמו שרוצה התורה).

ואם נכון הדבר יש לומר שגם במקום שיש דבר עבירה, "דאמרינן דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים?" יש לנו גילוי מילתא שהשליח אינו עושה המעשה (רק) בגלל שמשעבד למשלח, שהרי אם היה השליח מסכים לשעבד עצמו [בדרגה הגבוה שבאפשרות האדם], כנראה היה משעבד עצמו להרב ולא לתלמיד. ומזה שהשליח לא השתעבד לרב, אנחנו מבינים שגם מה שעשה אינו בעיקר מצד שהשתעבד למשלח אלא בעיקר שכך היה רצונו. וכלשון הגמ'<sup>12</sup> "אין אדם חוטא ולא לו" וכמו שמפרש רש"י "בדבר שאינו נהנה ממנו". אבל בדבר שהוא כן נהנה ממנו הוא כן חוטא אבל (בעיקר) בשביל עצמו<sup>13</sup>, וגם בשביל חבריו.

וכ"כ משמע מלשון רש"י בסוגיה זו"ל אין שליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו אלא הרי הוא כעושה מאיליו ע"כ ובפשטות ההסבר בזה, שמכיון שיש שבשליחות זו עבירה אין כאן דין שליחות, שהרי הוא עושה את המעשה בעיקר בגלל עצמו ממילא "הוא כעושה מאיליו". ואין עושה מאיליו ממש כיון שעדיין יש כאן גם איזה שעבוד.

ועפ"ז מובן מה שכתב הרעק"א "ומזה נראה בישראל מומר להכעיס מ"מ אף על פי שחטא ישראל הוא ושייך בו דברי הרב וכו" שהרי גם יהודי שהוא מומר להכעיס שייך בו דין שליחות בכל התורה (כמו כל יהודי), ואע"פ שאינו משתעבד כמו שצריך מ"מ כיון שאין גילוי מילתא מבכך שליחותו תועיל. אבל כאשר מדובר בדבר עבירה כיון שעדיין "ישראל הוא ושייך בו דברי הרב" לכן יש לנו גילוי מילתא שבמקרה זה (בעיקר) אינו משתעבד. וד"ל.

12. שם סג, ב.

13. ועפ"ז נראה לתרץ מדוע בגמ' שם אין הלכה כרב, משא"כ בהלכות שבת [סשי"ח סק"א] כותב אדה"ז "אבל אין לחוש כלל שמה יאמר לישראל לעשות לו מלאכה בשבת ליהנות ממנה במוצאי שבת מיד ועוד שהישראל לא ישמע לו שאין אדם חוטא ולא לו" ולכאורה אין סברה זו להלכה?

ועפ"ה הנ"ל נראה לומר שמכוון שאדם כן יכול להיות שיעשה חטא "בשביל חברו" כיון שנהנה ממנו, לכן כאשר מדובר על סברא כגון שאין יהודי יקשיב לחבירו הסברא עדיין קימת, שהרי ברוב המקומות אדם לא יחטא "בשביל חברו", משא"כ כאשר מדברים על מציאות [כגון שאמר "קדשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתיה ובא אחד ואמר אני קידשתיה נאמן" רק "ליתן גט" (שיטת רב הנ"ל)] יוכל להיות שאדם יחטא "בשביל חברו" כיון שנהנה ממנו, ויוציא אשת איש לשוק...

## דין הסיבה לאיטר לדעת אדמוה"ז

הנ"ל

### א.

בגמרא (פסחים קח, א) איתא: "פרקדן לא שמיה הסיבה, הסיבת ימין לא שמה הסיבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה".

וכתב הרא"ש: "פירש רשב"ם, שהרי בימינו צריך לאכול. ולפי זה, אטר בימינו מיסב בימינו, ולאידך פירושא שמא יקדים קנה לוושט, קאי אהסיבת ימין, אין חילוק בין אטר לאחר".

וכתב על זה בתרומת הדשן (סימן קל"ו): "ונראה דשבקינן טעמא דצריך לאכול בימין מקמי טעמא דשמא יקדים, משום דאית ביה סכנה וחמירא סכנתא מאיסורא".

וכן פסק הרמ"א בשולחן ערוך סימן תע"ב סעיף ג', דאין חילוק בין איטר לאחר, וב'מגן אברהם' הביא רק הטעם של שמא יקדים.

### ב.

והנה, אדמוה"ז בשו"ע (סימן תע"ב סעיף ט') פסק: "וכשהוא מיסב, לא יטה על גבו ולא על פניו, שאין זה דרך חירות. אלא יטה על צדו השמאלית ולא על הימנית שאין דרך הסיבה בכך שהרי צריך לאכול בימין. ועוד, שאם יסב בימין יוכל לבוא לידי סכנה לפי שהושט הוא בימין והקנה בשמאל ואם יטה על ימינו יהיה הושט מלמטה וקנה מלמעלה ויהא נפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו ויכנס המאכל דרך הקנה ויבוא לידי סכנה. ולפיכך אף מי שהוא איטר שדרכו לאכול בשמאל, אף על פי כן יסב על שמאלו שהוא שמאל כל אדם".

ולכאורה יש להבין בדעת אדמוה"ז שהביא את שני הטעמים להלכה מדוע איטר יסב לשמאלו, הרי אם כל אדם יסב ביד שאוכל אין זו הסיבה כלל, וא"כ לכאורה גם איטר לא יכול להסב לצד שמאל?

## ג.

ונראה לומר בזה, ובהקדים:

ההסבר לטעם הראשון שהובא ברשב"ם "צריך לאכול בימינו" בפשטות הוא, שכיוון שצריך לאכול בימינו אין זה נוח להסב ולאכול באותו היד, ואם עשה כן אין זו דרך חירות, ולפי הסבר זה, גם כאשר איטר יסב לשמאלו זה לא נוח ואין זו דרך חירות, ולא נקרא הסיבה.

ולכן כתב התרומת הדשן ש'שבקינן טעמא' הראשון וכן המגן אברהם לא הביאו. אבל מדיוק לשונו של אדמו"ר הזקן בתחילת ההלכה נראה שהסביר את הטעם של הרשב"ם אחרת:

בתחילת ההלכה לגבי הסיבה על גבו ועל פניו כתב "שאינן זה דרך חירות" ואילו גבי הסיבת ימין כתב "שאינן דרך הסיבה בכך שהרי צריך לאכול בימין".

ונראה שלדעת אדמו"ר הזקן יש הבדל בטעם בין הסיבה על גבו או על פניו, להסיבת ימין. דהטעם שהסיבה על פניו או על גבו אינה הסיבה הוא, מכיוון שזה לא מראה על חירות, משא"כ הסיבת ימין הבעיה היא "שאינן דרך הסיבה בכך".

והביאור הוא: הסיבה צריכה להיות "כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים". לפיכך, הסיבה שאינה כדרך שרגילים להסב, אף שהיא מראה על דרך חירות, אין שמה הסיבה, וכך גם 'הסיבת ימין' אף שהיא בדרך חירות כיוון שאינן הדרך להסב בימין 'שהרי בימין הוא צריך לאכול' אין שמה הסיבה.

ולפי"ז אפשר לבאר לגבי איטר:

כיוון שלהלכה נפסק גם הטעם השני 'שמא יקדים קנה לוושט' ואיטר אינו יכול להסב בימין, 'דרכו של איטר' להסב בשמאל, ואף שזה לא נוח כ"כ להסב ולאכול באותה היד, בכל זאת בגלל שלא יכול להסב בימין דרכו להסב בשמאל, (וגם אם המלכים והגדולים היו איטרים והיו יודעים מהסכנה של 'שמא יקדים' היו מסיבים בשמאל) ולכן זה נקרא הסיבה.

הערה: יש שדייקו מלשון אדמוה"ז בהגדה "שותה הכוס בהסיבת שמאל דרך חירות" שגם הטעם של הסיבת שמאל ולא ימין הוא מטעם דרך חירות, אבל לכאורה המילים "דרך חירות" הם על עצם עניין ההסיבה 'הסיבה' – דרך חירות' ולא על העניין הפרטי של שמאל שבא כאן רק כהוראה מה לעשות.



## הגנת איוב על יושבי הארץ

הת' אברהם חיים שיחי' נוטיק  
תלמיד בישיבה

### א.

על הפסוקי "אך בה' אל תמרדו ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צילם מעליהם וה' איתנו אל תיראום", שנאמר בניסיון של יהושע וכלב לשכנע את בני ישראל לבטוח בהקב"ה שיכניס אותם לא"י, הנה על המילים "סר צילם" מפרש רש"י שני פירושים: (א) "מגינם וחזקם. כשרים שבהם מתו וזהו איוב שהיה מגן עליהם". (ב) "דבר אחר, צלו של מקום סר מעליהם".

בלקו"ש חי"ח (עמ' 161) דן הרבי בדברי הרש"י אלו<sup>1</sup>, ומבאר ב' הפירושים על דרך ההלכה (או בלשון כ"ק אדמו"ר – "העניינים מופלאים שבפרש"י"), ותולה את החילוק בין הפירושים (אם סרה זכותם, או ההשגחה של הקב"ה סרה מעליהם) בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד על פי הסבר הראגאטשאווער<sup>2</sup>, בעניין מידת ההשגחה פרטית שיש על לא יהודים, שתלוי בלשיתטיהו, אם גוי הוא בגדר מציאות או העדר.

לדעת הרמב"ם<sup>3</sup>, הגוי הרי הוא מציאות מסוימת (ולכן פסק שם להלכה ששחיתת עכו"ם נבילה ומטמאה במשא מדרכנן כמו עבודה זרה) וממילא מכיוון שהוא מציאות, מוכרח לומר שישנה עליו השגחה פרטית.

משא"כ לדעת הראב"ד<sup>4</sup>, הם לא מציאות כלל, אלא בגדר העדר ממש (ולכן נבילת גוי אינה מטמא במשא), ובלשונו של הראב"ד: "עכו"ם הם כבהמות ממש ואין מטמאין ואין מיטמאין, עם הדומה לחמור, הן גויים כמר מדלי ואת כולם ישא הרוח, והחושב אותם לכלום, אסף רוח בחפניו". ומכיוון שאינם נחשבים למציאות נמצא שאין עליהם עניין של השגחה פרטית.

ע"פ מחלוקת זו, מבאר הרבי, שהפירוש הראשון בפרש"י שנגמר להם הזכויות כי איוב

1. שלח יד, ט.

2. לקו"ש חי"ח עמ' 161.

3. הל' אבות הטומאה פ"ב ה"י.

4. שם.

5. צפע"ג עה"ת הפטרה פ' בהר, ובהמובא במפע"צ פ"ו ס"ח. וראה גם לקו"ש ח"כ עמ' 139 ואילך.



מת, אזיל בשיטת הראב"ד, משא"כ הפירוש השני שקאי על ההשגחה שסרה מעליהם, אזיל בהתאם לשיטת הרמב"ם, שיש להם השגחה בפני עצמם.

## ב.

אך הנה לכאורה יש לעיין בתירוץ הראשון – "מגינם וחזקם כשרים שבהם מתו איוב שהיה מגן עליהם", שכנ"ל – לפי ביאור כ"ק אדמו"ר – הולך על פי שיטת הראב"ד:

דהנה להראב"ד הרי דהב"נ אינם מציאות כלל ואפילו לעניין שכר ועונש, דענין השכר ועונש אצלם הרי זה רק בדרך ממילא ובאופן טפל בשביל מטרת בריאתם שהיא בשביל ישראל, וכמו בהמה הנהרגת בגלל חטאים שנעשו בה כמ"ש "ואת הבהמה תהרוגו", שלכאורה, "בהמה כמה חטאה" אלא "מפני שבאה לאדם תקלה על ידה". כלומר, אין זה בגדר ובתורת עונש לבהמה, אלא שמכיוון שמטרת ותכלית בריאתה של הבהמה היא בשביל לשמש את האדם בעבודתו לקונו, הנה כאשר על ידה בא חטא לאדם נמצא שלא מילאה את תפקידה כראוי וע"כ אין מקום להישארותה בעולם הזה, ועד"ז השכר ועונש של אומות העולם, דהוא לא בשבילם כמטרה בפ"ע, אלא רק בשביל מטרת בריאתם – בשביל ישראל (כמובא מהמשך השיחה), כי הם עצמם כלל לא מושגחים בהשגחה פרטית, וכלל לא בגדר מציאות.

ואם כן, לכאורה יש להקשות, דהנה כ"ק אדמו"ר העמיד הפירוש הא' ברש"י אליבא דשיטת הראב"ד, אך צ"ע, דהלא כל ההגנה של איוב הייתה בזכות זכויותיו, והנה ע"פ הנ"ל (ברעת הראב"ד) נמצא, שכל זכויותיו וקיומו הרי הם (אך) בשביל ישראל, וא"כ מה נוגע זה שהוא מת, הרי גם בהיותו בחיים הוא לא היה לכאורה ביכולתו ובאפשרותו להגן עליהם כאשר בני ישראל יגיעו לכבוש את ארץ ישראל, כי מכיוון שכל מציאותו היא אך ורק בכדי לשרת את בני ישראל, איך יתכן שע"י "זכויותיו" לא זו בלבד שלא ימלא את תכלית בריאתו לסייע לבני ישראל, אלא יפריע להם בכיבוש, וצ"ע.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



6. קדושים כ, טו.

7. פרש"י שם. ולהעיר מפרש"י בראשית ו, ז. נח ו, יב.

## גדר פחות משו"פ וקנין חליפין עפ"י מחלוקת רש"י ותוס'

הת' יהונתן שיחי' הכהן סאידוב  
תלמיד בישיבה

א.

### יציע הסוגיא לפרטיה

תנן בריש מסכתין: "האשה נקנית בשלוש דרכים. "שואלת הגמ' (ג.): "מניינא דרישא למעוטי מאי ומניינא דסיפא למעוטי מאי?... למעוטי חליפין סלקא דעתך אמינא הואיל וגמר "קיחה" "קיחה" משדה עפרון, מה שדה מיקניא בחליפין אף אשה מקניא בחליפין, קמ"ל. ואימא הכי נמי, חליפין איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה". ע"כ לשון הגמ'.

ביאור הדברים: הגמ' שואלת על התנא במשנה, מה בא למעט התנא בזה שכתב מספר בדרכים שהאשה יכולה להיקנות. עונה הגמ', שהתנא בא למעט, שהאשה אינה נקנית ע"י חופה, אלא, בשלושה דרכים שכתב התנא במשנה וממילא, המספר שלוש מורה על מיעוט בקנין ע"י חופה.

שואלת הגמ', שלדעת רב הונא, חופה כן קונה בקידושין, וא"כ, מה התנא בא למעט בזה שכתב "שלוש" במשנה? ומתרצת שהתנא בא למעט שקנין חליפין אינו קונה קידושין באשה חוץ משלושת סוגי הקניינים המנויים במשנה, שהרי לומדים "קיחה" "קיחה" בג"ש משדה עפרון והייתי חושב, שכמו שב'שדה' מועיל קנין חליפין, כן הוא בקנין קידושי אשה שקונים ע"י חליפין וזהו המיעוט – ע"כ כותבת המשנה: "בשלוש דרכים..." רק ע"י שלושת הקניינים שבמשנה קונים באשה ולא חליפין.

נחלקו רש"י ותוס' בטעם הדין שאשה אינה מתקדשת בפחות משו"פ. לשון רש"י: "לא מקניא נפשה, דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין".

כלומר, לפי רש"י, זה שבפחות משו"פ לא מועיל קנין אשה, זהו מפני שדין קידושין

1. דף ג, ב ד"ה "לא מקניא נפשה".

הוא דין באשה עצמה וזה גנאי לה להתקדש בפחות משו"פ, וממילא, גם התבטל חליפין בקידושין. אע"פ שאפשר לתת כלי בפחות משו"פ ובשאר קניינים זה מועיל, מ"מ, אשה בפחות משו"פ לא תקנה את עצמה לאיש ואפילו אם הוא יתן לה כלי שווה פרוטה בתורת חליפין, היא לא תסכים להתקדש עד שיתן לה כסף או שווה כסף בלשון של קנין או לשון קידושין או לשון קיחה, מפני שהתבטל תורת חליפין בקידושין.

תוס' לעומתו כתב לבאר דלא כרש"י: "לכך נראה לר"ת דגרסינן (ואשה) בפחות משו"פ לא מקניא, ולא גרסינן "נפשה". דגמר "קיחה" "קיחה" משדה עפרון דכתיב ביה "כסף" ובפחות משו"פ, לא מיקרי כסף". ע"כ.

לפי תוס', אין לומר שמפני שהאשה מקפידה על פחות משו"פ, זהו הטעם שאינה מקודשת (מחמת קושיות שיובאו בהמשך), אלא, אינה מקודשת מפני שאינו ממון ואינו מציאות ממונית והתורה אמרה "כסף", שהרי לומדים משדה עפרון "קיחה" "קיחה" ונאמר שם "ארבע מאות שקל כסף...". וא"כ מוכרח לומר שפחות משו"פ אינו כסף ולכן אינה מקודשת. ומשמע, שגדר של פחות משו"פ הוא שאינו כסף.

המורם מהנ"ל הוא, שרש"י ותוס' חולקים מהו הגדר של פחות משו"פ, האם טעם הדין הוא משום גנאי או משום פסול בפחות משו"פ שהרי אינו ממון. ונדרש להבין את סברות מחלוקתם.

## ב.

### יציע קושיות תוס' על רש"י וביא דברי הראשונים בזה

בהקדים, תוס' מקשה על רש"י כמה קושיות<sup>3</sup>:

א. "סברה וקבלה – מהו?". אם פחות משו"פ לא מועיל בקידושין מפני שזהו גנאי לאשה, מדוע אם פשטה ידה וקיבלה את הפחות משו"פ אינה תהיה מקודשת?

ב. איתא במסכתין (יא, א): "ב"ש אומרים בדינר ובשווה דינר.. אמר ר' זירא מאי טעמייהו.. שכן אשה מקפדת על עצמה ואינה מתקדשת בפחות מדינר.. אלא מעתה כגון בנתיה דר' ינאי דקפדן אנפשייהו ולא מקדשי בפחות מתרקבא דדינרי, הכי נמי דאי פשטה ידה וקיבלה זוזא מאחר, הכי נמי דלא הוּו קידושין? אמר ליה: פשטה ידה לא קאמינא, כי קאמינא דקדשה כליליא אי נמי דשויה שליח".

היינו, הגמ' שואלת מה הסיבה שב"ש סוברים שאשה מתקדשת בדינר? הרי מספיק בפרוטה! הגמ' עונה, שנשים מקפדות על עצמן ואינן מתקדשות בפחות מדינר, ולכן, ב"ש סוברים שצריך דינר. שואל אביי את ר' זירא על ביאורו בדברי ב"ש: אם כך, בנותיו של

2. דף ג, א ד"ה "ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה".

3. עתה יתבארו שניים מתוכם.

ר' ינאי אינן מתקדשות בפחות משלושה קבין של דינר, אם אחת מהן תקבל דינר מאחר, אפשר לומר שלא תהיה מקודשת בזה!?! הרי אם טעם ב"ש שסוברים שאשה מתקדשת בדינר הוא משום שנשים מקפידות על עצמן, הרי בנותיו של ר' ינאי הרבה יותר מקפידות על עצמן ואי אפשר לומר שלא יתקדשו בדינר אם אחת מהן קיבלה! לאחר מכן הגמ' מתרצת שני תירוצים ואכ"מ.

תוס' מקשה על רש"י, דאם בסוגיא שלנו מדובר שאשה אינה מתקדשת בפחות משו"פ מפני שפחות משו"פ גנאי הוא לה, מדוע הגמ' כאן לא מקשה את הקושיא של דף י"א לגבי בנתיה דר' ינאי?

ונראה לבאר את רש"י עפ"י דברי המאירי:

לכאורה, אין למחוק את גירסתו של רש"י עפ"י קושיות תוס', מפני שגם אם האשה תקבל את הפחות משו"פ, אינה מקודשת בכך אפילו שמצד עצמה זה לא גנאי מפני שבטלה דעתה אצל כל אדם וא"כ גם אם היא תקבל את השו"פ אינה מקודשת בכך וא"כ הקושיא הראשונה על רש"י מתורצת. וראיה לדבר, שהגמ' בדף יא מתרצת שבשוויה שליח לאשה ואינה מתרצית בדינר (אם היא אחת מבנתיה דר' ינאי) והגמ' לא ממשיכה להקשות שזה תלוי בדעת האשה ותתקדש אפילו בדינר, שהרי פשוט לגמרא שגם אם זה תלוי בדעת האשה, בטלה דעתה, וכן הוא הדין בסוגיא שלנו שבטלה דעת האשה בפחות משו"פ.

והנה, מדוע הגמ' לא מקשה את הקושיא של בנותיו של ר' ינאי? הרי לפי סברתו של רש"י, קידושי האשה תלויים בה (שהרי אם מתגנית, אינה מקודשת), וא"כ איך זה מתרץ את הקושיא השנייה על רש"י בזה שבטלה דעתה אצל כל אדם?

יתירה מזו, לא מוכח שיש הבדל מהותי בין שו"פ לפחות משו"פ.

ונראה לומר בזה ובהקדים:

מה שכותב במאירי ש'בטלה דעתה' של האשה המתרצית בפחות משו"פ, יש לבאר בשני אופנים:

א. פחות משווה פרוטה מהווה מציאות שונה לחלוטין – והיא מציאות של גנאי.

כלומר, ישנם שתי מציאויות בקידושין: 1. פרוטה. 2. פחות משווה פרוטה (דהיינו שאינו מציאות ממונית). זה שפחות משו"פ לא מקדש מפני שזה גנאי לאשה – לא שייך לומר שלא חלים קידושין מפני שזהו גנאי לאשה אם פשטה ידה וקיבלה פחות משו"פ, שהרי אם זה גנות, לא הייתה אמורה לקבל, אלא, זה שאינה מקודשת אם פשטה ידה וקיבלה, זאת מפני שבטלה דעתה אצל כל אדם בזה שמקבלת פחות משו"פ.

מובן מזה, מחמת שאין מציאות ממונית לפחות משו"פ בקידושין (אפילו אם פשטה ידה וקיבלה שלכאורה לא שייך בזה גנאי), הגנאי של האשה נהיה למציאות של ביטול דעת

4. דברי ה"מאירי" דף ג, א ועוד.

ואין קידושין אפילו שפשטה ידה, ובעומר יותר: קיימות שתי מציאויות בקידושין: ישנה מציאות ממונית וישנה מציאות שאינה ממונית, והמציאות שהיא אינה ממונית (פחות משו"פ), חלה גם אם אשה מקבלת זאת, כי בטלה דעתה אצל כל אדם. אבל, הקושיא של אביי בדף י"א, יש סברא להקשות שם קושיא זו, שהרי הגמ' שם מדברת על דינר (אליבא דב"ש) ומקשה, שאם בדינר האשה מתקדשת מפני שנשים מקפידות על עצמן, מה יהיה הדין של בנותיו של ר' ינאי (שמקפידות לקבל תרקבא דדינרי).

אך במקרה של הגמ' שם, אומר ר' זירא, שנשים מקפידות על עצמן ואין מתקדשות אלא בדינר וזהו הטעם של ב"ש לחייב דינר בקידושין. שאל אביי את ר' זירא, שכאשר מדובר בבנותיו של ר' ינאי שאינן מקבלות אלא שלושה קבין של דינרי זהב, לא תתקדש בדינר.

לכאורה, בזה שהגמ' שם תמחה שנשים מחמת שמקפידות על עצמן אינן מתקדשות אלא בדינר וממילא יש ללמוד כך בבנותיו של ר' ינאי שאינן מתקדשות בדינר אפילו אם אחת מהן קיבלה, זאת מפני שבמקרה של הגמ' בדף י"א זוהי תמיהה מאוד גדולה להוציא הבדל מהסברא של ב"ש בין דינר לשלושה קבין דינרים כאשר יש מציאות אחת שחלה בשניהם שהם בגדר של "ממון". שהרי דינר כן נחשב משהו אפילו יחסית לשלושה קבין של דינרי זהב ובוודאי שהוא ממון אלא שבד"כ אין מתקשות בזה וכמו שהגמ' מתרצת שם, שמדובר כאשר מתקדשות בלילה או ע"י שליח ובמקרה ההוא שייך שלא יתקדשו בדינר, אבל, אם פשטה ידה וקיבלה, וודאי שתתקדש<sup>5</sup>.

ב. הפחות משו"פ הוא גנאי אצל האישה מאחר וכך נפסק וקיבל ע"כ תוקף חזק של דין – ואין זה תלוי ברגש האישה.

היינו, ישנו הבדל בין הגמ' בדף יא. לסוגיא דידן באופן פסיקת הדין של סכום הקידושין (היינו, יש הבדל ביחס של הפסיקה בין פחות משו"פ לפחות מתרקבא דדינרי או פחות מדינר כשפשטה ידה וקיבלה):

בדף ג: הגמ' (אליבא דרש"י) פוסקת, שגנאי של האשה, זהו לא דבר שמשנה את הדין הזה של פחות משו"פ אם האשה מקבלת את זה, אלא, אינה מקודשת מצד הגנאי של רוב הנשים, שהרי לפום ריהטא משמע מרש"י, שאם האשה תקבל פחות משו"פ תהיה מקודשת, מפני שכל הסיבה היא תלויה בגנאי, וממילא הכל תלוי בריצוי האשה, אם הפחות משו"פ דבר חשוב או חסר ערך ללא חשיבות.

אך כשלומדים ברש"י (על דרך ההסבר במאירי, ועוד) שבטלה דעתה אצל כל הנשים ואינה מקודשת, מובן שהחידוש ברש"י הוא, שמפני שהסיבה היא שפחות משו"פ הוא גנאי לאשה, יוצא פחות משו"פ מקבל תוקף של דין שבטלה דעתה מחמת גנאי ולא שהכל תלוי בדעת האשה ויש "זכות בחירה" אם לקבל פחות משו"פ או לא, וזאת מפני שדעת האשה

5. ועיין עוד בפנ"י שם על התירוץ של הגמ' ד"ה "פשטה ידה וקיבלה לא קאמינא...", שאם פשטה ידה וקיבלה אפילו פרוטה אליבא דב"ש מקודשת, שכל המחלוקת בין ב"ש לב"ה, זהו כאשר האשה מתקדשת ע"י שליח או בלילה.

שגנאי הוא לה פחות משו"פ, הינה רק השורש להביא לתוקף של דין זה, כלומר, שמאחר ורוב הנשים מתגנות בזה, ממילא, נוצר דין של ביטול דעת, שהרי גדר של ביטול דעת הוא דין שתלוי ברוב, ורוב הנשים מתגנות בפחות משו"פ ולכן, נוצר דין של ביטול דעת "בציור" של גנאי (כלומר, שהגנאי הוא השורש שהביאו לכך).

אבל, הגמ' בדף י"א מתייחסת לדעת של האשה במפורש ("דקפדן אנפשייהו") ועל זה שייך להקשות, שאם מדובר כאן על קפידא, יש עוד קפידא על סכום יותר גבוה של כסף שאלו הם בנותיו של ר' ינאי, ואם אחת מהן תתקדש ותקבל פחות מתקבא דדינרי, לא תהיה מקודשת!?

לפי הקושיא של הגמ' הזו, רואים שאין הבדל בין תרקבא דדינרי לדינר אחד, שהרי זה תלוי בקפידתה של האשה לגמרי (בנדו"ד בדף י"א אלו הם הבנות של ר' ינאי) ולכן, אין שייך להקשות בגמ' שלנו מדף י"א, שבדף י"א הגמ' דנה על סכום הקידושין מחמת קפידתה של האשה בפירוש.

ונראה לי לומר אופן שלישי, שבעצם שני האופנים עולים בקנה אחד: זה שפחות משו"פ הינה מציאות אחרת, זאת מפני שהגנאי קיבל תוקף של דין והיות ויש לפחות משו"פ תוקף של דין של גנאי, אין האשה מתקדשת אפילו בפשטה ידה וקיבלה.

ובעומק יותר נראה שיש הבדל מהותי בין הגמ' שלנו לגמ' בדף י"א – ישנם שתי דרגות בקידושין (עפ"י איך שמוכן מהגמ' בדף י"א):

א. פשטה ידה וקיבלה.

ב. שויה שליח ולא נמלך בה בכמה מקדשה.

בדף ג' מדובר על פשטה ידה וקיבלה וגם בדף י"א מדובר על פשטה ידה וקיבלה – ה"פ פשטה ידה וקיבלה" בדף י"א, הוא ב"עולם" של ממון והוא בגדר של פשטה ידה וקיבלה שמקודשת, שהרי הגמ' שם מקשה על בנתיה דר' ינאי, שאם תפשוט את ידה ותקבל פחות מתקבא דדינרי תתקדש, הרי גם דינר אחד הוא בעולם של ממון ויש לו שוויות (ואין צריך לומר שלא שייך בזה גנאי). אכן, מהגמ' הזו רואים שהקושיא של פשטה ידה וקיבלה שם הוא בעולם של ממון. אבל, הפשטה ידה וקיבלה שבדף ג', אין להקשות את הקושיא של בנתיה דר' ינאי, שהרי פחות משו"פ ופרוטה, הינם שתי מציאויות שונות אפילו כשפשטה ידה וקיבלה היות וקיבל הפחות משו"פ תוקף של דין גנאי.

וא"כ, רש"י מתורץ היטב ומוכן מדוע כתב שבפחות משו"פ אינה מקודשת מחמת גנאי לאשה, שהרי בפחות משו"פ אשה בד"כ אינה מתקדשת.

וממילא, יש לבאר את רש"י בשני אופנים:

א. הפחות משו"פ הוא מציאות אחרת משווה פרוטה וגם אם אשה תתרצה, אינה מקודשת, שהרי היא מתרצית בפחות משו"פ שהוא מציאות של גנאי.

ב. אשה אינה מקודשת אפילו אם פשטה ידה וקיבלה, מפני ש"גנאי" אינו באופן של בחירה אלא יש לפחות משו"פ חלות ותוקף של דין ולכן גם אם אשה תתרצה אינה מקודשת (וכנ"ל שיש שתי דרגות בקידושין: א. פשטה ידה וקיבלה. ב. שויה שליח)

כתב המאירי ראייה על זה, וזהו תורף דבריו:

הגמ' בדף י"א מביאה את התירוץ של ר' זירא, שאם אחת מבנתיה דר' ינאי פשטה ידה וקיבלה דינר, מקודשת, אבל, כשהנשים קפדן אנפשייהו ובנותיו דר' ינאי, זהו בשעה שנתקדשה ע"י שליח או בלילה אבל, בפשטה ידה וקיבלה, מקודשת גם בפחות מתרבא דדינרי. ע"כ.

כתב המאירי על זה, שבזה שהגמ' מתרצת תירוץ זה ולא מקשה שבשויה שליח שתהיה מקודשת הואיל ואינה מקפדת בכך והיא קיבלה את הדינר שהביא לה השליח, זאת מפני שפשוט לגמרא שבטלה דעתה אם אחת מבנותיו של ר' ינאי קיבלה דינר בשויה שליח אפילו שמתרצה, וממילא, גם בדף ג', בטלה דעתה של האשה אם קיבלה פחות משו"פ אפילו בפשטה ידה וקיבלה.

וממילא, מה שהמאירי מביא ראייה מהתירוץ של הגמ', הראייה היא מהשויה שליח ולא נמלך בה בכמה מקדשה וזה לא חידוש, שבזה נחלקו ב"ש וב"ה ובשביל ב"ש, פרוטה אינה מציאות ממונית ואין חידוש בשו"פ שבשויה שליח אין פרוטה מציאות ממונית וגם אצל בנתיה דר' ינאי יש "דין" של גנאי מבחינתם, והפחות מתרבא דדינרי שבטלה דעתה הוא לא בגדר של פשטה ידה וקיבלה, אלא, בשויה שליח והביא לה פחות מתרבא דדינרי. אבל, היות ופחות משו"פ (הסוגיא בדף ג') אינו אפילו בעולם של ממון, לכן, יש חידוש יותר גדול שגם בפשטה ידה וקיבלה יש ביטול דעת אלא זה שבשויה השליח הגמרא לא אומרת שיש ביטול דעת, זאת מפני שזה לא חידוש ופשוט לתנא שיש ביטול דעת והראייה היא שיש מציאות של ביטול דעת בקידושין בכל הדרגות שבזה, נחלקו ב"ש וב"ה בדרגה של שויה שליח אם בטלה דעתה מצד גנאי בפרוטה (ב"ש) או שאין בזה גנאי. וממילא, מוכרח לומר, שזה שפחות משו"פ לא מועיל בקידושין זהו מפני שפחות משו"פ היא מציאות אחרת בפשטה ידה וקיבלה, שהרי בטלה דעתה וקיימת כזו מציאות.

המורם מהנ"ל, שיש שתי דרגות ב"פשטה ידה וקיבלה גופא": א. שו"פ. ב. פחות משו"פ.

### ג.

יקשה על רש"י ויתרין, יבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' ב-ג' אופנים

לכאורה, עדיין אין רש"י מובן כל כך:

מדוע הוצרך רש"י שלא לגרוס כתוס'? הרי גם אם נאמר שפחות משו"פ לא קונה באשה מפני שזה גנאי לה, סוף סוף הרי מוכרח לומר שהפחות משו"פ אינו נחשב ממון מפני

זה, שהרי בטלה דעת האשה כאן אפילו אם תתרצה בזה וממילא, אינה מציאות ממונית (כגירסת התוס').

ויש לומר בזה, דהנה כתב ה"טור" (סימן ק"צ): "קרקע נקנית בכסף שטר וחזקה... ואינה נקנית בפחות משו"פ" ע"כ דבריו. וכתב הב"י לבאר על דבריו (ד"ה "ואינה נקנית בפחות משו"פ" ס"ק ב'): "ונראה דהיינו... ע"כ.

מדבריו מובן שמתוס' לומדים שקרקע אינה נקנית בפחות משו"פ (שהרי המקור של ה"טור" הוא במסכתין דף כ"ו ע"א, שכתוב שם במשנה שקרקע נקנית בשלושה קניינים אלו ולא מובא שם שפחות משו"פ לא קונה בקרקעות והמקור היחידי של ה"טור" (עפ"י דברי הב"י) הוא מדף ג' בשיטת תוס'), אבל מדברי רש"י אי אפשר ללמוד שפחות משו"פ לא קונה בקרקעות, מפני שרש"י תולה את הטעם שפחות משו"פ לא קונה באשה, מפני שפחות משו"פ הוא גנאי לאשה וא"כ זהו דין שלא תלוי בקנין אלא באשה. א"כ יש לבאר את מחלוקתם כך: יש לחקור בפחות משו"פ שאינו מועיל בקידושין אם זה מדין קנין (תוס') או מדין קידושין (רש"י) וא"כ לפי רש"י, פחות משו"פ בקידושין לא מועיל מפני שזה גנאי לה שזהו דין בקידושין שתלוי בגנותה, אבל, לפי תוס', זה שפחות משו"פ לא מועיל בקידושין, זהו מפני שפחות משו"פ זהו לא כסף וא"א לקנות איתו כלום וממילא גם אשה אי אפשר לקנות עם פחות משו"פ, שזהו דין בקנין והתורה אמרה שצריך כסף. וזהו שרש"י לא סבר כתוס', שאין פחות משו"פ דין בקנין אלא דין בקידושין וממילא, יסוד מחלוקתם הוא מאיזה דין אין קידושי אשה בפחות משו"פ.

ועפ"י זה אפשר לבאר עוד אופן במחלוקתם שהם נחלקו האם דין קידושין תלוי בגברא או בחפצא:

לפי רש"י, דין קידושין תלוי בגברא, שהרי אין אשה מתקדשת בפחות משו"פ ולכן, הגירסא בגמ' היא "ואשה...לא מקניא נפשה" ולפי תוס', דין קידושי כסף תלוי בחפצא, הכסף הוא הקונה ואם פחות משו"פ הוא לא מציאות ממונית, ממילא אין הוא קונה באשה ולכן הגירסא בגמ' היא: "לא מקניא" ללא "נפשה", ההתייחסות הוא על "המקניא" ולא על האשה.

אבל, רש"י לא מובן, האם לפי רש"י קרקע נקנית בפחות משו"פ?! הרי אי אפשר לומר שבאופן מוחלט לרש"י, יש קנין בפחות משו"פ.

ויש לבאר את זה עפ"י דברי אדמו"ה<sup>6</sup>:

אדמו"ה<sup>2</sup> מביא את הגדר של גזילה מן התורה ושסוד לגזול ועל פחות משו"פ אומר כך: "ואע"פ שפחות משו"פ אינו ממון, הרי חצי שיעור אסור מן התורה", ע"כ. אפשר לומר, שהסברא של רש"י, היא שפחות משו"פ הוא בעצם חצי שיעור ואין לומר שזה לא מציאות כלל, שהרי אע"פ שפחות משו"פ אשה לא מתקדשת זהו מצד גנאי ולכן, אינה מקודשת,

6. עיין שו"ע חו"מ הל' גזילה ואבירה סעיף א'.



אבל, אם מוסיפים עוד פחות משו"פ, ישנה פרוטה שלימה שהרי אם חצי מפרוטה הוא פחות משו"פ ויתווסף עוד חצי פרוטה, הרי פרוטה ויש לזה שווי מסוים, אלא, שאם מישוהו מקדש אשה היא לא מקודשת מצד הגנאי שלה ולא מצד שפחות משו"פ אינו מציאות, שהרי זה חצי שיעור מן התורה והתורה נותנת מציאות לזה, אלא, שהיא מציאות שהיא גנאי לאשה ומצד הגנאי אין חלים קידושין.

וממילא, אפשר עפ"י הנ"ל להסביר את רש"י בשני אופנים:

א. שוויות מסויימת, שהרי אסור לגזול והוא נקרא חצי שיעור וממילא, יש על פחות משו"פ חלות של התורה שהוא מציאות.

ב. שוויות שמתגלה לאחר זמן שמצרפים אליו עוד פחות משו"פ אבל מצד עצמו מבחינה ממונית, לא שווה לעשות בו קנין שהרי אין צריך להחזיר פחות משו"פ אם מישוהו גזל, מפני שבר מחילה הוא (עיי' רש"י עבודה זרה דף ע"א, ב ד"ה "בן נח" ועוד).

לפי אופן ה-א', אפשר לומר ברש"י שבפחות משו"פ אפשר לקנות, שהרי פחות משו"פ הוא שוויות מסויימת שהתורה החילה עליו. אבל, לפי אופן ה-ב', אם אנו אומרים שפחות משו"פ הוא מציאות שמתגלה לאחר זמן אם מצרפים אליו פחות משו"פ, אבל, עדיין הוא לא כמו שאר שווה פרוטה, שהרי הגזול פחות משו"פ אין צריך להחזיר, מפני שבד"כ הוא נמחל, וממילא, אי אפשר לעשות בו קנין.

עפ"י ביאור זה, (אם הם נחלקו בגברא או חפצא ונחלקו אם אין קידושין בפחות משו"פ נובע מדין קידושין או מדין קנין כסף בכלל) אפשר לבאר את מחלוקתם בעוד אופן: יש לחקור בגדר של פחות משו"פ, האם פחות משו"פ אינו מציאות כלל וכל פעם שיש פחות משו"פ, "אוטומטית" הוא נהפך ל"אפס" (תוס') או שפחות משו"פ זה חצי דבר ואם מוסיפים עוד פחות משו"פ, נהיה פרוטה שלימה (רש"י)<sup>7</sup>.

## ד.

### סיכום דברי רש"י וביאור מחלוקתם

המורם מכל הנ"ל לרש"י:

אם האשה פשטה ידה וקיבלה פחות משו"פ, אינה מקודשת, מפני שבטלה דעתה אצל

7. ואפשר אולי לומר, שכך הוא גם בדיני טומאה: איתא במסכת אוהלות, שספק ברשות היחיד, טמא. אומר תוס' (פסחים דף ט, א) שאפי' ספק ספיקא ברשות היחיד, טמא. ויש לבאר זה שבפשוטו כל פעם שנוצר ספק, "אוטומטית" הספק הזה הוא נהיה טמא בדיני ספק טומאת מת ברשות היחיד וממילא, גם שמגיע הספק השני, הוא נחשב כספק אחד והוא נהיה טמא. והביאור הזה מתאים גם לרש"י, שהרי לפי רש"י אם מישוהו מקדש אשה בפחות משו"פ, אוטומטית בפחות משו"פ האשה אינה מקודשת וממילא, גם לפי רש"י קיימת כזו מציאות, אלא, שהיא תלויה בגברא כמבואר לעיל ואין לומר שפחות משו"פ נהיה אוטומטית אפס ואינו מציאות ממונית כלל, שהרי יש לו מציאות.

כל אדם ויש לבאר זאת בשני אופנים:

א. מתבטא הדין שבזה יותר מקפידא שלה ולכן הדין הוא שבפחות משה פרוטה אינה מקודשת והגנאי שבזה, רק הביא לדין הזה וה"גנאי" קיבל תוקף של דין, שהנה האשה אינה מקודשת באופן שקיבלה פחות משו"פ.

ב. מפני שהגנאי קיבל תוקף של דין יוצא שיש שתי מציאויות בפרוטה, מציאות של פרוטה ומציאות של פחות משו"פ, ולכן, הגמ' כאן לא מקשה את הקושיא של בנתיה דר' ינאי מדף י"א כי הסוגיא בדף ג'. מדברת על שתי מציאויות נפרדות והמציאות של פחות משו"פ היא שהאשה אינה מקודשת, כי בטלה דעתה אצל כל אדם, אבל, הגמ' בדף י"א. מדברת על מציאות של פחות מתקבא דדינרי שזה דינר אחד, שלכאורה, שני מציאויות אלו זה ב"עולם" של ממון על פי התורה והגמ' מקשה איך זה יכול להיות שאם אחת מבנותיו של ר' ינאי יקבלו תרקבא דדינרי לא תהיה מקודשת אם פשטה ידה וקיבלה דינר אחד, שהרי אין לחלק בין דינר לתרקבא דדינרי. אבל, אצלנו יש לחלק, שהרי בטלה דעתה ואין חילוק מציאות גדול מזה בין פחות משו"פ לפרוטה ורש"י מחדש שאפילו ב"דרגה" של פשטה ידה וקיבלה, בפחות משו"פ זה לא קידושין.

לפי רש"י הגדר של פחות משו"פ הוא, שהוא מציאות מסויימת, שהרי חצי שיעור אסור מן התורה, שהרי אם יצרפו עוד פחות משו"פ לפחות משו"פ הראשון, יהיה שיעור של פרוטה שלימה ולכאורה, יש לזה שוויות מסויימת, שהרי הוא מוכשר להיות פרוטה שלימה, אלא, שבקידושין זה לא מועיל, שהרי דין קידושין תלוי בגברא וזה תלוי באשה ולרוב הנשים זה גנאי ואין זה קידושין (אע"פ שקיבלה כמבואר לעיל). ושני אופנים בזה ברש"י בגדר של קנין בפחות משו"פ: האם אפשר לקנות בפחות משו"פ, שהרי יש לו מציאות מסויימת או שאי אפשר לקנות בפחות משו"פ, שהשווי שיש לו הוא שיש בו את האפשרות לייצר פרוטה ששוו, אבל פחות משו"פ לבד, הוא שוויות פחותה מאוד באופן שאפילו הגזול לא חייב להחזיר.

וא"כ, רש"י ותוס' נחלקו בשלושה אופנים:

א. האם פחות משו"פ לא קונה באשה, זהו מדין קידושין (רש"י) או מדין קנין כסף בכלל (תוס').

ב. האם דין קידושין, הינו דין שתלוי בגברא (רש"י) או שדין קידושין תלוי בחפצא (תוס').

ג. האם גדר של פחות משו"פ אינו מציאות בכלל (תוס') ואוטומטית הוא נהפך לאפס או שגדר של פחות משו"פ הוא כן מציאות, שהרי אם מצרפים עוד פחות משו"פ הוא נהפך למציאות ששווה פרוטה שלימה ואפשר לקדש אשה בזה, שהרי הוא חצי שיעור.

ה.

## ביאור סברת תוס' עפ"י דיוק בדברי הרמב"ן ועפ"י זה ביאור מחלוקתם

יש להקשות עפ"י כל הנ"ל ג' קושיות:

א. מה הקושיא של תקבל פחות משו"פ? הרי אי אפשר לומר שאם תקבל פחות משו"פ תהיה מקודשת וא"כ איך אפשר ללמוד כך ברש"י?

ב. מדוע תוס' מקשר את הסוגיא בדף יא של פשטה ידה וקיבלה לפשטה ידה וקיבלה בדף ג'?

ג. אם פחות משו"פ אינו ממון ואינו מציאות ממונית, האם אפשר לגנוב פחות משו"פ?! ואם אסור בכל זאת, מדוע זה נאסר? הרי זה לא מציאות! (יתבאר באות ו').

יש לבאר את תוס' עפ"י תוכן דברי הרמב"ן (בתחילת דבריו [לפני הביאור על רש"י] ד"ה "לא מקניא נפשה") וז"ל: "פירש רש"י, דגנאי הוא לה. ומ"ש הרב ז"ל "הלכך בטיל תורת חליפין מקידושין", איני יודע למה בטל? כיון שבפחות משו"פ לא נתבטלו מחמת פסול קנייתן אלא מחמת קפידתה של האשה...". ע"כ לשון הרמב"ן.

כלומר, מדוע בטל תורת חליפין בקידושין? הרי לא התבטלו החליפין מחמת פסול קנייתן (שאינו עצם החליפין קנין פסול), אלא הוא בטל מחמת הקפידא של האשה, שאם קידושין הם תלויים בגברא, יש כאן פסול בחליפין מחמת קפידתה של האשה, שאם לא היה גנאי של פחות משו"פ, קנין חליפין היה קונה קידושין בכלי שו"פ ולא מחמת פסול בעצם קנין החליפין, א"כ מוכרח לומר, שזה שבפחות משו"פ אין אשה מתקדשת, זהו מפני שהפחות משו"פ אינו מציאות ממונית וחליפין אינו קנין כסף אלא קנין אחר הוא, שהרי אם הוא היה קנין כסף, לא הייתה אפשרות לקנות בכלי פחות משו"פ. מובן מדברי הרמב"ן, שאין הסתכלות על התוצאה של הגנאי (שנוצר מזה דין בפסול של הפחות משו"פ מחמת הגנאי) שזהו הדין של "בטלה דעתה", אלא, מצד קפידתה של האשה, שהרי אין פסול בקנין החליפין. וא"כ אין דברי רש"י מובנים כלל!

ובכללות, זוהי הסברא של תוס', אם מסתכלים על מה שהביא לדין של "בטלה דעתה" ולא על הדין עצמו, מה שהביא לדין סוף סוף זהו תלוי באשה וא"כ שתתקדש אם פשטה ידה וקיבלה פחות משו"פ, שהרי הכל תלוי בה וכל הפסול בקנין חליפין בקידושין, הוא מפני קפידתה של האשה, שהרי אם קנין חליפין איתנהו בפחות משו"פ וזה כל הפסול שלו בקידושין, ממילא, כל הפסול שלו בקידושין הוא מחמת קפידתה של האשה ולא מחמת הפסול בעצם הפחות משו"פ.

א"כ, אפשר עפ"י זה לתרץ את הקושיות על תוס':

א. אם מסתכלים מהצד של הסיבה שהביאה לדין וממילא, הפסול בפחות משו"פ הוא

מפני קפידתה של האשה וממילא, גם קנין חליפין הוא מפני קפידתה של האשה, ממילא, הפחות משו"פ תלוי בה ואם פשטה ידה וקיבלה פחות משו"פ, תתקדש! שהרי הדין של בטלה דעתה מגיע מעצם קפידתה על פחות משו"פ ואם היא מקבלת פחות משו"פ, לא מתחילה כלל מציאות של דין של ביטול דעת היות ואין גנאי, וממילא, אין מה לומר שאין לאשה להתקדש בפחות משו"פ שהרי היא פשטה ידה וקיבלה.

ב. וזה הפשט בדף י"א: נשים מקפידות על עצמן ולא מתקדשות בפחות מדינר, ועל זה שואל אב"י, לגבי בנותיו של ר' ינאי שאינן מתקדשות בפחות מטרקבא דדינרי ואם אחת מהן תקבל דינר, לא תתקדש! הרי אין הפסול תלוי במה שאשה מקפידה, אלא, שהאשה מקבלת שו"פ (שזהו דינר לגבי בנתיה דר' ינאי שנחשב שוה פרוטה לכ"ע אם פשטה ידה וקיבלה) וא"כ מדוע שלא תתקדש? הרי הפסול הוא תלוי בכסף ולא תלוי במה שהאשה מקפידה ומדוע שלא תתקדש אחת מהן אם קיבלה דינר? וא"כ שהגמ' תקשה (לפי רש"י) לגבי בנתיה דר' ינאי.

ועפ"ז אפשר לבאר עוד אופן במחלוקת רש"י ותוס':

לפי רש"י, מסתכלים על עצם הדין אע"פ שהוא הגיע ע"י קפידא של אשה, מפני שלא מסתכלים על הסיבה, אלא, על התוצאה וזה מפני ג' סיבות: 1. דין קידושין תלוי בגברא (באשה אם מתרצה בפחות משו"פ או לא ונקבע שנשים לא מתרצות). 2. "בטלה דעתה" הפך את זה לדין ולא לסיבה שמביאה לכך. 3. פחות משו"פ אינו דין בקנין אלא הוא דין בקידושין, שלכן הגנאי הוא זה שפוסל את הפחות משו"פ בקידושין וממילא, גם חליפין מתבטל בקידושין.

לפי תוס', מסתכלים על הסיבה שהביאה ולא על הדין של הביטול דעת מפני כמה סיבות: 1. דין קידושין לא תלוי בגברא אלא בחפצא. 2. פחות משו"פ פסול בקידושין מפני שאינו ממון כלל ולכן גם חליפין בטל בקידושין מפני שאינו בכלל קנין כסף אלא קנין אחר הוא.

1.

**ביאור ההבדל בין נזקי ממון לגזל ועפ"ז ביאור תוס' בדין גזל פחות משו"פ**

לכאורה, דברי תוס' דרושים ביאור:

האם מותר לגזול פחות משו"פ? הרי פחות משו"פ אינו מציאות ממונית! וא"כ, צריך ביאור מה הטעם באיסור לגזול פחות משו"פ!

בהקדים, יש להבין מהו ההבדל בין גזל להיזק ממון? הרי בשניהם צריך להחזיר משהו שהחסיר ממנו או להשלים מה שהחסירו המזיק.

ובהבנת ההבדל, יש לבאר מה הנזק שנהיה בגזל:

הרי בנזקי ממון ההיזק הוא, ששור של פלוני נגח את שורו של פלוני והחסירו ממון, ולכן, צריך בעל השור הנגחן לשלם על הנזק להשתמש בחפץ את החיסרון שנחסר ע"י השור הנוגח, משא"כ באיסור גזל, הגוזל לא החסיר חפץ, אלא, הגוזל החסיר השתמשות של הבעלים בנזק, שע"י הגזילה "התרחק" החפץ מהבעלים ועתה הבעלים אינם יכולים להשתמש בחפץ ולכן, חיוב הגוזל הוא להשיב חפץ זה לבעלים, שאם הוא הזיק השתמשות, צריך להשיב השתמשות, ולכן, אם החפץ נאנס ברשותו, אינו צריך להחזיר דמים מדין נזק, אלא, מדין היזק השתמשות, ועפ"י זה אפשר לבאר בדברי תוס', שוודאי אסור לגזול פחות משו"פ, אבל, לא מצד "חצי שיעור אסור מן התורה", שהרי לפחות משו"פ אין לו מציאות ושוויות ממונית כלל, אלא, שהגוזל הזיק השתמשות בחפץ מהבעלים ע"י שלקח את החפץ, שהרי גדר של גזל, אינו קשור לשוויות ממונית, אלא, הינו איסור להזיק השתמשות לבעל החפץ, וזה שאינו חייב להחזיר גזילה של פחות משו"פ, זהו מפני שמוחלים על פחות משו"פ<sup>8</sup>.

8. עפ"י זה, אפשר לבאר מחלוקת אמוראים בדיני השבת גזל ( ב"ק דף טו. ): נחלקו רבה ורב יוסף, האם יאוש כדי קני בגזילה או לא קני. כלומר, האם מישוהו גזל חפץ והבעלים התייאשו מהחפץ, האם חל על הגזולן הדין של התורה "והשיב את הגזילה..." וחייב להחזיר את החפץ או שהדין הזה חל שהוא צריך להשיב דמים והחפץ נשאר אצלו תמיד היות והבעלים התייאשו מהחפץ? לפי רב יוסף, היאוש קונה את הגזילה והוא מחוייב להחזיר דמים וקנה את החפץ ולפי רבה, היאוש לא קונה וצריך להחזיר את החפץ בעצמו (א"כ קנה את החפץ ביאוש ושינוי רשות, דהיינו שמישהו קנה את החפץ מהגזולן, אין הלוך צריך להחזיר את החפץ אם התייאש הנגזל, מפני שנקנה החפץ ביאוש ושינוי רשות.

לכאורה, רב יוסף אינו מוכן: איך אפשר לקנות חפץ ביאוש? הרי מילא, אם החפץ נאכד והתייאש בעל האבידה, המוצא זוכה מפני שהחפץ לא הגיע לידו באיסור משא"כ אם הוא גזל את החפץ, מדוע שהחפץ יהיה שלו ע"י היאוש של הבעלים? הרי החפץ הגיע לידו באיסור.

בהקדים מהות ההבדל בין הפקר לייאוש:

מהות הפקד הוא, הפקעת בעלות והתנתקות מהחפץ, אבל, יאוש אינו התנתקות מהחפץ, אלא, שכבר הבעלים מתייאשים מלחפש אותו. א"כ, יש לבאר בהבנת דברי רב יוסף, שיש דין מיוחד בגזל שהיאוש יועיל כדין הפקר (ולא הפקר ממש), שהרי גדר של גזל, הינו הפקעת השתמשות מהבעלים בחפץ ומה שמייחד את הבעלים בתור בעלים של החפץ, הינו כשהחפץ ברשותם ויכולים להשתמש בו כרצונם, אבל, כאשר הגזולן לקח את החפץ, הגזולן הפקיע מהם בעלות זו ע"י שלקח ואינם יכולים להשתמש בחפץ זה, שעתה החפץ אצל הגזולן. וממילא, אם יש הפקעת השתמשות בעלים מהחפץ, שבעצם זהו כל מהות הבעלים (שהפקיע מהם, כביכול, את מהות בעלותם, שזהו יכולת השתמשות בחפץ).

נוסף לזה, הבעלים התייאש מהחיפוש של החפץ, יאוש זה הינו קנין חפץ אפילו שהגיע באיסור אבל, אין לומר שהוא הפקר ממש, שהרי בהפקר ממש, אין צריך הפקעת השתמשות בעלים מהחפץ, אלא, הבעלים מפקיעים את זה מרצונם ובוזה כל המחזיק בחפץ לאחר הפקד, זכה בו, וזוהי הסברא של רב יוסף, שהיות שחל היזק השתמשות מהבעלים בחפץ ובנוסף הבעלים התייאש מהחפץ, החפץ מופקע והחפץ של הנגזל, אלא, שחייב הגזולן להחזיר דמים מדין של התורה בכפרת חיוב של גזל, שהרי כתוב: "והשיב".

עפ"י זה אפשר לבאר מחלוקת רש"י ותוס' (בב"ק שם) בגדר של יאוש – אם יאוש הרי הוא כהפקר או שיאוש הוא דין אחר ואינו הפקר (לא מוכח בוודאות שרש"י ותוס' חולקים אם יאוש הרי הוא כהפקר, שהרי בב"מ דף כ"א, א', כתב רש"י בזה"ל: "והוא ליה כהפקר" ואינו הפקר ממש, אבל, לפי הצד שרש"י ותוס' חולקים בזה, יש לבאר כך): לפי רש"י, יאוש הרי הוא כהפקר. לפי תוס', יאוש אינו כהפקר. שהרי הגזולן צריך להחזיר דמים לאחר היאוש של הנגזל אע"פ שזכה בחפץ, משא"כ אם הנגזל הפקיר את החפץ הגנוב, הגזול אינו חייב להחזיר דמים (יש להקשות על רש"י, מדוע יאוש כהפקר? הרי צריך להחזיר דמים!

יש לתרץ בפשטות את רש"י, שיש שלושה תהליכים בגזל: א. עצם הגזילה, פעולת הגזילה של הגזולן. ב. תוצאות הגזילה, שהחפץ לא נמצא ברשות הנגזל. ג. החזרת הגזילה או דמים. לפי רש"י, בתוצאות הגזילה ע"י היאוש נהיה

## ח.

## ביאור מחלוקתם בגדר של חליפין וקושיות על דברי רש"י

רש"י ותוס' נחלקו גם בגדר של חליפין עפ"י מחלוקתם בגדר של פחות משו"פ: כתב רש"י: "דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שווה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין, עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין". עד כאן לשון רש"י.

תוס' כתב דלא כרש"י: "וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא..."

צריך ביאור למחלוקתם:

לכאורה, רש"י ותוס' נחלקו בפשט הגמ': רש"י הסביר את הבנת פשט הגמ' כך: "ואימא הכי נמי! חליפין איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה" כלומר, שכמו שקונים שדה בחליפין, אולי כך קונים קידושין באשה? עונה הגמ', שהתנא מחדש שחליפין לא מועילים בקנייני אשה מפני שחליפין קונים גם בכלי פחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא קונה את עצמה, שהרי זה גנאי וממילא, מתבטל דין חליפין בקידושין והמקדש אשה בחליפין, אינה מקודשת שהרי האשה נקנית בשלוש דרכים ולא בארבע דרכים וחליפין בא למעט ע"י זה שכתב מניינא.

אבל, תוס' כתב בהבנת פשט הגמ' דלא כרש"י: "ואימא הכי נמי! חליפין איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא" (הערת שוליים: ללא המילה "נפשה" כמשנת"ל) כלומר, ושמא אשה תיקנה בחליפין, שהרי קנין חליפין הוא כעין קנין כסף, שהרי הוא שווה פרוטה וזה דומה לכסף! עונה הגמ', שבחליפין יש אפשרות לקנות ע"י בשווי פחות משו"פ ובפחות משו"פ אשה אינה נקנית ולכאורה, אין לומר שקנין חליפין דומה לקנין כסף, אלא, חליפין הינו קנין אחר ולכן, כתוב במשנה "בשלוש דרכים..". למעט חליפין שאינם בכלל קנין כסף האמור במשנה, וממילא, רק בשלוש דרכים היא נקנית ולא ארבע דרכים.

לפי רש"י, פשט הגמ' הוא שדין חליפין מתבטל היות ואפשר לקנות בכלי פחות משו"פ ופחות משו"פ הוא גנאי לאשה וגם כלי שו"פ לא יעזור. לפי תוס', היות וחליפין הם קונים גם בכלי פחות משו"פ, אינם נחשבים כלל קנין כסף, שהרי בקנין כסף, אין קידושין בפחות משו"פ וממילא, אין להחשיבו בכלל קנין כסף.

לכאורה, יש לשאול: א. מדוע מתבטל קנין חליפין אף בכלי שו"פ לפי רש"י? הרי לפי דברי רש"י כבר לא שייך בזה גנאי, שהרי הוא שווה פרוטה.

דין הפקר בחפץ, שהרי יש ע"י הגזילה היזק השתמשות של הנגזל ובנוסף, הבעלים התייאש מלחפש את החפץ וממילא, החפץ של הגזול, שהרי יאוש כהפקר, שהרי הוא זוכה בחפץ ולכאורה, גם ממון לא היה חייב להחזיר, אלא, שברדיני גזל יש דין מיוחד של "והשיב..." ומפני שעבר על גזל מן התורה, הגזול חייב להחזיר דמים כדי לכפר על ענין הגזילה, אבל, יאוש הרי הוא כהפקר. ע"כ מחלוקת רש"י ותוס' בדין זה (אם נעמיד שהם חולקים בזה כמבואר לעיל).

ב. מה הגדר של חליפין לפי רש"י? מילא תוס' כתב, שגדר של חליפין הוא קנין בפני עצמו, שהרי הוא קנין מחודש (הערת שוליים: עיין ב"מ דף מו, א בענין זהב קונה כסף וכו') ולכן, אינו קנין כסף, אבל, מרש"י לא מוכח גדרו של חליפין וצריך ביאור לדבריו בגדר של חליפין.

## ט.

### תירוץ עפ"י שני הביאורים הנ"ל בענין של פחות משו"פ עפ"י דיוק בדברי הר"ן וביאור מחלוקתם

יש לומר בהכנת דברי רש"י את הביאור דלעיל:

נת"ל בדין קידושין בפחות משו"פ אליבא דרש"י, שבפחות משו"פ אין חל דין קידושין, וזאת מפני שני טעמים:

א. שפחות משו"פ אינו בגדר ממון גם לפי רש"י, מפני שהמציאות שלו בתור ממון, הינה מציאות אחרת, שהמציאות של פחות משו"פ שזהו שבטלה דעתה אצל כל אדם וממילא, אינה מתקדשת בפחות משו"פ, שהרי פחות משו"פ אינו "בעולם" של ממון.

ב. שבטלה דעתה אצל כל אדם והגנאי שלה קיבל תוקף של דין וכבר לא מתייחסים במקרה שאשה מקבלת פחות משו"פ.

לפי האופן של הביאור הראשון, מובן מדוע גם חליפין בכלי שו"פ לא מחיל קידושין: היות וקנין חליפין ישנו גם בכלי פחות משו"פ, לכאורה, אין הבדל בין פחות משו"פ לפרוטה, שהרי בקנין חליפין ישנה מציאות לכלי פחות משו"פ וממילא, אין לומר כאן שבטלה דעתה אצל כל אדם, ודין גנאי הוא שבטלה דעתה מפני שפחות משו"פ הינה מציאות אחרת ממציאות של שו"פ וממילא, אינה מתקדשת בחליפין, שהרי בקנין חליפין מציאות של פחות משו"פ שווה למציאות של שו"פ ואם חליפין קונים קידושין, חוזרת הקושיא של תוס', שאם פשטה ידה וקיבלה כלי פחות משו"פ, תתקדש, שהרי לא שייך כאן גנאי אם יש לכלי פחות משו"פ מציאות שהיא שווה לשו"פ, שבכלי פחות משו"פ, דינו כפרוטה אם פשטה ידה וקיבלה ואין גנאי וא"כ, מדוע לא חלים קידושין של כלי בשוויותו של פחות משו"פ? הרי אם פשטה ידה וקיבלה, תתקדש, לכן, מוכרח לומר שחליפין אינם קונים באשה.

אפשר לדייק ביאור זה עפ"י סוף דברי הר"ן (עיין בדברי הר"ן ד"ה "חליפין איתנהו בפחות משו"פ"): "הלכך וודאי כשאמר הכתוב: "כי יקח", אין קנין חליפין בכללו, שאילו כן, היה אף פחות משו"פ בכלל ואי אפשר...". ע"כ.

כלומר, מדברי הר"ן ("היה אף פחות משו"פ בכלל") מובן, שפחות משו"פ בחליפין חשוב מציאות כשווה פרוטה ממש באם פשטה ידה וקיבלה (ובנוסף לכך הוא כלי ולא מטבע

פחות משו"פ) ולכן, אין לומר כאן שבטלה דעתה אצל כל אדם היות ויש מציאות לכלי פחות משו"פ ואם חליפין איתיה בקנין קידושין, אין לפחות משו"פ תוקף של דין והאשה מקודשת באם פשטה ידה וקיבלה, שהרי פחות משו"פ היה בכלל כי לא חל ה"אנן סהדי" שאשה אינה מתקדשת בכלי פחות משו"פ ואם אינה מתגנית, יכולה להתקדש בזה, וא"כ חוזרת קושיית התוס' למקומה, שאשה תקנה את עצמה גם בכלי פחות משו"פ אם פשטה ידה וקיבלה, שהרי לא שייך כאן גנאי בזה ולא בטלה דעתה, שהרי יש לפחות משו"פ מציאות אם פשטה ידה וקיבלה ומבחינתה אין זה גנאי.

לכן אומר רש"י, בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שו"פ והיות ובפחות משו"פ, נחשב ככלי שו"פ מצד חשיבותו בדיני קנין חליפין (שהרי יש השתמשות בכלי), אין הבדל בגדרם, שהרי פחות משו"פ בחליפין הינו "בעולם" של ממון, שהרי הוא קונה משא"כ בקידושין, יש דין מיוחד שמבטל קנין זה.

ובעומק יותר ביאור עפ"י אופן ה-ב' שאשה לא נקנית בפחות משו"פ: הרי אשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה אפילו פשטה ידה וקיבלה, היות וגנאי לרוב הנשים להתקדש בפחות משו"פ, בטלה דעתה אצל כל אדם.

מובן מזה, שגדר של פחות משו"פ, קיבל תוקף של דין שהוא גנאי לאשה עד כדי כך שאם האשה מקבלת פחות משו"פ, מתבטלת דעתה, כי לפחות משו"פ, יש גדר של "גנאי לאשה" ולא פלוג – אם אשה מקבלת או לא. וממילא, מובן מזה, שגם כלי בפחות משו"פ, אין מועיל בקידושין, שהרי הפחות משו"פ קיבל תוקף של דין גנאי, וכל מציאות של פחות משו"פ בקידושין "מופיע" הדין של גנאי ללא חילוק בכלי שיש בו השתמשות או לא, היות והוא פחות משו"פ ויש לו גדר של פסול בקידושין, ואם כן, אף אם האשה תקבל כלי שו"פ, אין זה מועיל, היות ואין הבדל בין שו"פ לפחות משו"פ, שהרי דינם שווה ואין בזה גנאי לאשה ויכולה להתקדש בזה "דאנן סהדי דאשה בכלי פחות משו"פ לא מקניא נפשה" שכלי שהוא פחות משו"פ, הואיל והוא ללא מציאות ממונית מפני הגנאי של רוב הנשים "אנן סהדי...". "ב"ד עדים לדבר שאשה אף בכלי פחות משו"פ לא מקניא נפשה והיות וב"ד עדים לדבר זה, אף אם אשה תקבל פחות משו"פ אינה מקודשת, וממילא, אם ב"ד עדים לזה, יש לפחות משו"פ תוקף שאשה לא יכולה להתקדש, שאם לא היה לזה תוקף של דין, חוזרת קושיית התוס' למקומה, שאשה תתקדש בפחות משו"פ אם פשטה ידה וקיבלה, שהרי אין תוקף של דין לזה שהמקבלת שווי זה גנאי הוא לה, מפני שפשטה ידה וקיבלה, והיות וכל הסיבה שפחות משו"פ לא קונה באשה מפני שגנאי הוא לה, שתתקדש בפחות משו"פ אם פשטה ידה וקיבלה.

אבל, תוס' לא למד כרש"י וכתב: "א"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא..." היות ופחות משו"פ לא קונה באשה שהרי הוא אינו מציאות ממונית, לכן, אם חליפין איתנהו בכלי פחות משו"פ, אי אפשר לומר, שהוא קנין כסף האמור בתורה, שהרי אין פחות משו"פ



כסף כלל וא"כ חליפין קנין אחר הוא, שהרי הוא קנין מחודש<sup>9</sup>.

י

### ביאור מחלוקת רש"י ותוס' באופן נוסף עפ"י הסבר הרמב"ן בדברי רש"י

יש לבאר את דברי רש"י עפ"י דברי הרמב"ן הנ"ל (ד"ה "לא מקניא נפשה") וז"ל: "אבל, מקצת הנוסחאות שכתוב בהם "מקניא נפשה". ויש ליישב דכל חליפין לגבי אשה כחליפין בפחות משו"פ נינהו, דמתנה ע"מ להחזיר לא קניא באשה, דבתר הנאה דבסוף אזלא ולא מקניא נפשה בהנאה דשעה" עכ"ל.

היינו, יש לומר בהבנת דברי רש"י, שעצם קנין חליפין הוא פסול באשה מחמת שהוא כפחות משו"פ גם אם הוא כלי שו"פ, שהרי גנאי הוא לאשה להתקדש בכלי שאינו שלה ואינה יכולה ליהנות בו, וא"כ אינה מקודשת מפני שהיא לא מתקדשת בכלי שאינה נהנית בו.

וממילא, לפי הרמב"ן יוצא בדברי רש"י, בזה שאשה אינה מקודשת בכלי פחות משו"פ, זאת מפני שעצם קנין חליפין הוא לא קונה באשה ואין לומר שפסול קנין זה בקידושין היות ואיתנהו בכלי פחות משו"פ ויש גנאי לאשה בקנין זה ומתבטל תורת חליפין בקידושין, מפני שעצם הקנין הוא הגנאי של האשה בזה שמחזירה אותו לאחר הקידושין ואינה נהנית בו לאחר זמן. וזהו שאפילו בכלי שו"פ, אין קנין חליפין מועיל בקידושין, שהרי גנאי הוא לאשה עצם הקנין בזה שמחזירה את הכלי ואין שום חילוק בין כלי שו"פ לכלי פחות משו"פ.

וממילא, יש לבאר עוד אופן בהבנת מחלוקת רש"י ותוס': לפי רש"י, עצם קנין חליפין בקידושין הינו גנאי לאשה ומחמת קפידתה של האשה, אינה מקודשת אפילו בכלי שו"פ, שהרי אינה נהנית בו אלא צריכה להחזירו אחר שהתקדשה ואין חלים קידושין.

לפי תוס', עצם קנין חליפין אינו כסף והרי התורה אמרה שצריך קידושין בכסף, ואפילו שחליפין הינם קונים בשאר הקניינים, היות ואיתנהו בפחות משו"פ, האשה אינה מקודשת.

9. ויש לדייק זאת עפ"י דברי הב"ח על ה"טור" (סי' קצ"ה):

כתב ה"טור": "בקנין כיצד?.. ואין שום אחד מהם יכול לחזור בו (אפי' אין עדים בדבר) אם מודים זה לזה". ע"כ דברי ה"טור".

וכתב הב"ח לבאר את דבריו (סק"ב) וז"ל: "כלומר, דלא תימא דווקא בשאר דרכי הקנאה כגון משיכה והגבהה ומסירה כסף שטר וחזקה דחזיק בגוף המקח, התם הוא דלא מצי לחזור בו, אפילו לא היו שם עדים, אבל בקניין סודר דלא חזיק גוף המקח, הו"א דיוכל לחזור בו, כיוון שלא היו שם עדים – קמ"ל דלא...".

כלומר, מובן מדברי הב"ח שקניין חליפין הינו קניין מחודש לגמרי, היות והוא שונה בשאר דרכי ההקנאה שבו לדרכי הקנאה אחרים, שהרי אינו מחזיק בגוף המקח ואע"פ שלא היו עדים, בכל-זאת, חל הקניין – הואיל והמוכר והקונה מודים אחד לשני בקניין זה.

ויש לומר באופן הנ"ל, שהינו עולה עם האופן הראשון בקנה אחד:

לפי רש"י, בזה שקנין חליפין אינו מקדש אשה אפילו בכלי שו"פ, זהו מפני שאשה אינה מתקדשת בכלי שהיא צריכה להחזירו, והקפידא של האשה מעכב בקידושין, שהרי דין קידושין הינו דין בגברא, שהרי תייחסים לגנאי של האשה. משא"כ לפי תוס', קנין חליפין איתנהו בפחות משו"פ והיות פחות משו"פ אינו מציאות ממונית וחליפין איתנהו בפחות משו"פ, אין קנין חליפין בכלל קנין כסף, אלא, קנין אחר, שהרי קנין כסף, ליתנהו בפחות משו"פ.

#### יא.

### ביאור יסוד המחלוקת בין הר"ן לבין הרמב"ן ותירוץ הקושיא

כתב הר"ן, שהסיבה לכך שאין האשה מקודשת, היא שחליפין איתנהו גם בכלי פחות משו"פ, וממילא, כל קנין חליפין נפסל מחמת הפחות משו"פ מצד שני הטעמים שנת"ל וממילא, גם כלי שו"פ אינו פועל קידושין, אבל, קנין חליפין מן הדין היה בכוחו לקדש אשה בכלי שו"פ, אלא, שהיות פחות משו"פ איתנהו בחליפין פחות משו"פ הוא פסול, הפסול פשוט בכל הנין ואפילו בכלי שו"פ, שהרי פחות משו"פ ושו"פ הינם מציאות אחת.

אבל, ממשמעות דברי הרמב"ן, עצם קנין חליפין פסול בקידושין, היות וגנאי לאשה להתקדש בכלי שמחזירה אותו ואינה נהנית בו, שהרי הקידושין חלים בריצויה של האשה בזה שנהנית בכלי שהוא בעל שוויות ויש לה יכולת השתמשות בו, ובכך אין האשה מתרצית כשמחזירה את הכלי.

וממילא, יש לחקור בקנין חליפין בקידושין האם עצם קנין חליפין פסול בקידושין (הרמב"ן) או שקנין חליפין הוא כשר בקידושין, אלא, מחמת ואיתנהו בפחות משו"פ, "פשוט" הפסול בכל הקנין ואפילו בכלי פחות משו"פ ומצד שני הטעמים דלעיל (הר"ן) ושני אופנים אלו הם מחמת קפידתה של האשה.

ועפ"ז ניתן לתרץ קושיות על דברי הר"ן והרמב"ן ובהקדים:

יש לשאול: מהו ההיגיון בכך שכלי פחות משו"פ לא קונה באשה אם מתרצית? הרי יש לחלק בין פחות משו"פ ממש לכלי שהוא פחות משו"פ: שהרי בכלי שהוא פחות משו"פ, היות ושייכת בכלי זה השתמשות עם כל זה שהוא פחות משו"פ, הינו דבר חשוב ומדוע שקנין חליפין בכלל לא יקנה באשה ואנו אומרים שבפחות משו"פ אשה לא מקניא נפשה? הרי דבר החשוב הוא בתור כלי שיש בו השתמשות.

יתירה מזו: כתב הר"ן בביאור על דברי הגמ' בזה"ל: "ומהדרינן דאי אפשר דקנין חליפין איתיה בכלל כי יקח, דאנן סהדי דאשה בכלי פחות משו"פ אפילו בכלי שלם לא מקניא

נפשה...", לכאורה, מה ההיגיון לומר בקידושין, שאשה בכלי פחות משו"פ לא מקניא נפשה? הרי הכלי הוא דבר חשוב ויש בו יכולת השתמשות.

ועפ"י שני הביאורים הנ"ל יש לתרץ קושיות אלא בשתי אופנים עפ"י דברי הר"ן והרמב"ן:

לפי ביאור בהבנת דברי הר"ן, יש לומר, שאפילו שיש חשיבות לכלי אפי' פחות משו"פ היות ויש בו יכולת השתמשות, אין קידושין חלים, היות ופחות משו"פ (כשאינו בתור כלי) הוא פסול, אנן סהדי שגם בכלי פחות משו"פ, אשה אינה קונה את עצמה, שהרי יש לפחות משו"פ תוקף של דין וגם אין אפשרות להבריל בין השו"פ לפרוטה, שהרי הינם מציאות שוויונית אחת, וממילא, חוזרת קושיית התוס' למקומה, שאם אצל האשה יש לה גנאי בזה ופשטה ידה וקיבלה, הרי אם הינם מציאות אחת, יש לקידושין אלו לחול, היות והפחות משו"פ והפרוטה מציאות אחת ואין כאן שתי מציאויות שבטלה דעת האשה וגם אין לפחות משו"פ תוקף של פסול! וממילא, אפילו שיש יכולת השתמשות בכלי, יש לחליפין תוקף של דין שאינו מועיל בקידושין מחמת הפחות משו"פ שאיתנהו בקנין זה.

משא"כ לפי דברי הרמב"ן, יש לתרץ, שאע"פ שיש יכולת השתמשות בכלי והכלי שווה יותר מחמת ההשתמשות שבו, מפני שלאשה אין יכולת השתמשות בכלי ההוא היות והוא קנין של שעה, ולכן, מה לי אם הכלי בעל השתמשות הוא אם לאו, הרי ממילא, אין בה יכולת השתמשות וממילא, כל קנין חליפין פסול באשה מעיקרא אפילו שהוא כלי שו"פ והרי זה כפחות משו"פ שהאשה מתגנית בזה.



## גדר שור המועד וחזקת ג' שנים

הנ"ל

א.

ציע דברי הגמ' והתוס' בריש המסכת וברף לז.

בריש מסכת בבא קמא<sup>1</sup> דנה הגמ' בדיני היזק קרן השור<sup>2</sup> ומונה את תולדות היזק הקרן, ואת המקרים בהם מזיק השור ומתחייב מדין קרן כגון, נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה. הכלל הוא, שהיזק הכתוב במפורש בתורה נקרא אב, ואילו הנזקים הדומים לו נקראים תולדות<sup>3</sup>. עפ"ז תמהה הגמ' מדוע אנו מונים את היזק הנגיפה (שדחפה הבהמה בגופה) בין תולדות הקרן, והרי גם הוא כתוב בתורה בפירוש: "כי יגוף", ומן הנכון היה שהמנה בתור אב? ע"כ מסבירה הגמרא, כי נגיפה זו הכתובה בתורה משמעותה גם היא נגיחה בקרן, ולא נגיפה בגוף, ואכן מובן מדוע הנגיפה בגוף נמנית בין התולדות.

שואלת הגמ', אם אכן משמעות דברי הכתוב כאן "כי יגוף" הוא נגיחה – מה ההבדל בין אדם שלגביו כתוב: "כי יגח" ולגבי בהמה כתוב: "כי יגוף"? ומתרצת, ששונה נגיחת שור באדם מנגיחת שור זה בשור אחר. נגיחה באדם צריכה כח וכוונה רעה, כיוון שאדם "אית ליה מזלא" – יש לו דעת לשמור את גופו<sup>4</sup>, ואילו בנגיחה בשור אין צריך כל כך כוונה רעה ולא כוח, אלא מספיק לדוחפו מעט בקרניו. לפיכך לנגיחת אדם קורא הכתוב "כי יגח", בשונה מהלשון שנוקט לגבי נגיחת שור: "כי יגוף".

ממשיכה הגמ' ואומרת, שלשונות אלו שנוקטת התורה באות לחדש לנו דין בדרך אגב, שכיוון שדייקנו מהכתוב שנגיחת אדם קשה יותר לשור מנגיחת שור אחר, אם כן נוכל ללמוד את הדין הבא:

שור המועד לנגוח אדם (שנגחו שלוש פעמים) נחשב מועד גם לנגוח שור, ומעתה אם יגח שור ישלם על היזקו נזק שלם כדין מועד ולא חצי נזק כדין שור תם, אך לעומת זאת

1. ב:

2. (שם) לפני הסוגיא המדוברת כאן, הגמ' מביאה ברייתא שמונה שבנזק הנקרא שור גופא, יש בו ג' אבות: "ת"ד ג' אבות נאמרו בשור הקרן והשן והרגל...".

3. ע"פ רש"י ד"ה 'ארבעה אבות'.

4. פירוש זה הוא לפי פירוש רש"י. יש ראשונים שפירשו את המילה "מזלא" כך: "מזלא" זה מלאך ומה הנפק"מ בין רש"י לראשונים אלו? אם השור נגח גוי, שלגבי גוי אין מלאך, אז לפי ראשונים אלו, אם השור נגח גוי, אין נגיחה קשה, אבל, לפי רש"י, אין הבדל בין גוי ליהודי, שלשניהם יש דעת.

שור המועד לנגוח שור (שנגח שלושה שוורים) אינו מועד לנגוח אדם, ואילו יגח עתה אדם אינו ייחשב כמועד לשלם את הכופר<sup>5</sup>. הסיבה לכך היא, כי שור שמועד לנגיחת אדם ודאי מועד לנגוח שור – שקל יותר לנוגחו מאדם, מה שאין כאן כשמועד לנגיחת שור – אין לומר שמועד גם לנגוח אדם, שנגיחתו קשה יותר מנגיחת שור. ע"כ.

בהמשך המסכת (ל"ז.) מביאה הגמ' מחלוקת בין רב זביד לרב פפא, לגבי גירסת המשנה, בדבריה: "שור שהוא מועד... לאדם ואינו מועד לבהמה...". רב זביד גורס בדברי המשנה: "ואינו מועד לבהמה", ולפי זה המשנה מדברת במקרה מיוחד – בו השור הועד לנגוח אדם, אך לעומת זאת ראינו שעברו מולו בהמות ולא נגחם, ורק במקרה זה אינו נחשב מועד לנגוח בהמה, אך סתם כך, כששור הועד לנגוח אדם – הוא מועד גם לבהמה. רב פפא לעומתו גורס: "אינו מועד לבהמה", ולפי לשון זו אנו מבינים שסתם שור שהועד לנגוח אדם אינו מועד לנגוח בהמה.

לפ"ז יוצא לכאן, שהסוגיא פה (שסוברת ששור המועד לאדם מועד גם לבהמה) מתאימה לכאורה לדברי רב זביד ולא לדברי רב פפא, וקצת קשה, מאחר והסוגיא שלנו אמורה להסביר את דברי רב פפא (האמורים בתחילת העמוד) לגבי תולדות הנזקים: "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן".

על כך מעירים תוס<sup>6</sup>, שגם לרב פפא נכונים דברי הגמרא כאן "מועד לאדם הוי מועד לבהמה". כי מה שסובר שמועד לאדם אינו מועד לבהמה, הוא בשור שנגח שלושה אנשים שאינו מועד לנגוח בהמה, אך לעומת זאת כאשר נגח אדם שור וחמור לדוגמא, נחשב עתה כמועד לנגוח בהמה ומועד לכל המינים<sup>7</sup>, ומקרה זה נכלל לרב פפא בדין כאן "מועד לאדם הוי מועד לבהמה", כיוון שנגיחה אחת של אדם היא זו שהביאתו להיחשב כמועד.

ולפי האמור יוצא שישנה נפקא מינה בין רב פפא לרב זביד כאשר שור נגח אדם שלושה פעמים: לפי רב זביד יהיה מועד גם לבהמה, מה שאין כן לרב פפא שלא ייחשב השור מועד לבהמה אלא רק לאדם.

5. דין "כופר" הוא, אם השור הרג אדם, אז בעל השור הוא צריך להביא כופר למשפחת הנהרג, ודין זה נוהג רק בשור מועד ולא בשור תם.

6. ד"ה "ומלתא אגב אורחיה קמ"ל".

7. הגמ' בדין לז. אומרת, שאם שור נגח שור, חמור וגמל, השור מועד לכל. צריך להבין מה הכוונה "מועד לכל"? האם הוא מועד לכל מיני הבהמות או רק לבהמות האלו שנגח? אז יש בזה מחלוקת (המשך בעמוד הבא) בראשונים, בין הראב"ד לבין הרמב"ם (בהלכות נזקי ממון פרק ו' הלכה ט'): לפי הרמב"ם, הוא מועד רק לכל הבהמות שנגח ולא לשאר המינים, כמו שמוכיח ה"מגיד משנה" שם על המקום מוכיח (בהל' ט'), שכתב שם הרמב"ם בסוף הלכה י', שאם השור נגח שור ביום ראשון וביום השני לא נגח וביום שלישי נגח גמל וביום רביעי לא נגח וביום חמישי נגח חמור, נעשה מועד לכל המינים לסירוגין, כך אומר הרמב"ם, ואחר כך הוא מסיים כך: "ואם נגח ביום שהוא מועד לו אחד משלושת המינים שנגח בסירוגין, הרי זה מועד", מדוע הרמב"ם לא כתב כך: "ואם נגח ביום שהוא מועד לו בהמה (בכלל ולא משנה אם זה אחד משלושת המינים שנגח לפני זה) בסירוגין, הרי זה מועד"? אלא, מוכרח לומר, שהרמב"ם למד, שהוא מועד רק למינים שנגח ולא לכל הבהמות והמגיד משנה מביא עוד הוכחה ואין כאן המקום להאריך בזה. לעומת זאת, הראב"ד למד, שהוא מועד לכל הבהמות ולא משנה איוה, כל עוד הוא נגח שלושה בהמות ממינים שונים, הרי זה מועד לכל.

יש אם כן להבין את סברתו של רב פפא שחולק בדין זה, ולבאר את מחלוקתם של רב פפא ורב זביד.

## ב.

### יקשה על סברת רב פפא ויתרין ע"פ חקירה בשור המועד

יובן בהקדים כמה קושיות על סברת רב פפא:

(א) מתוס' יוצא, שכאשר שור נגח שלושה בריות, אדם, שור, גמל – נעשה על ידי זה מועד לכל, לאדם ולבהמות. ולכאורה קשה ממה נפשך: הרי לפי שיטת ר"פ אפילו כאשר שור נגח שלושה אנשים – אינו מועד לבהמות, אלא רק לאדם, והרי במקרה זה יש יותר סברא לומר שהוא מועד לבהמות, מק"ו – שהרי העדאת האדם חמורה מהעדאת הבהמות, ומדוע באם נגח שלושה אנשים אינו מועד לבהמות, ואילו כאשר נגח אדם אחד ושתי בהמות ייחשב כמועד לאדם – אף שנגח אדם פעם אחת בלבד, אף שנגיחת הבהמות חלשה מנגיחת האדם?

(ב) ידוע פסק אדמוה"ז בהלכות ציצית<sup>8</sup> לגבי בגד עם חמש כנפות, שחייב בציצית בארבע מכנפותיו, אף שהתורה חייבה בגד בציצית כאשר יש לו ארבע כנפות, וכאן יש לו חמש, כיוון שאומרים את הכלל: "בכלל ה', ד", ו", ז. א. שבגד עם חמש כנפות נחשב גם כבגד עם ארבע כנפות לחייבו בציצית, ועל דרך הידוע "בכלל מאתיים מנה". וגם כאן, כאשר אומרת הגמרא שמועד לאדם הוי מועד לבהמה – דין זה הוא על דרך "בכלל מאתיים מנה", שהרי למדנו שנגיחת אדם היא יותר חזקה מנגיפת בהמה, וממילא, אם שור נגח אדם שלוש פעמים, כל שכן שיש ביכולתו לנגוף את הבהמה, אם כן לא מובן מדוע רב פפא לא מקבל דין זה?

(ג) בנוסף לקושיות האמורות, מצינו שתי קושיות שהקשו אמוראים על רב פפא בגמרא (ל"ז). מדברי המשנה שם, ולא תורצו.

(ד) הגמ' בדף לז אומרת כך: "אם תימצי לומר נמי איתא לרב פפא נגח שור חמור וגמל הוי מועד לכל". כלומר, שגם לדברי רב פפא, במקרה בו השור נגח שור, חמור וגמר – נחשב כמועד לכל הבהמות. ר' חננאל נעמד על משפט זה בגמ', ובסוף דבריו כותב, שכל

8. בשולחן ערוך ריש סי' י' סעיף א'.

9. לכאורה, יש לשאול, מה אדמוה"ז מחדש בהלכה הזו שאם יש בגד עם חמש כנפות, צריך להטיל בהם ציצית? הייתה סברא לומר, שהתורה חייבה אותי להטיל ציצית בבגד שהוא ארבע כנפות והתורה לא חייבה אותי על בגד שהוא בעל חמש כנפות, ע"כ אדמוה"ז מחדש שבגד זה חייב בציצית מטעם המבואר למעלה. ועדיף שיהיו ארבע הכנפות שבהם הוא מטיל את הציצית כמה שיותר מרוחקות אחד מהשני (ולא בחמישתם, כי זה איסור של "בל תוסיף"), כי הייתה סברא לומר, שהתורה חייבה להטיל ציצית רק בבגד שאינו בעל חמש כנפות, אלא, ארבע כנפות! על כן מביא אדמוה"ז בסעיף א' את הגמ' במנחות (דף מג:), שהגמ' שם מסבירה מדוע בגד בעל חמש כנפות חייב בציצית ובגד בעל שלוש כנפות פטור מציצית, הגמ' שם מביאה טעם: שבכלל ה', ד', כלומר, בתוך החמש יש ארבע ואין בכלל ג', ד', אין בכלל שלוש כנפות ד' כנפות.

מקום שכתוב בגמרא "אם תימצי לומר" – זה אומר שכך ההלכה, ולכן הגמרא נעמדת לפי אופן זה. ובאמת, הרי"ף הרא"ש והרמב"ם פסקו כמו רב פפא – ואין מובן? הרי על פי השאלות לעיל דעתו אינה מובנת כלל!

ג.

**ביאור סברות מחלוקת רב פפא ורב זביד**

והביאור בכ"ז (סברת המחלוקת בין רב פפא לרב זביד) בהקדים דברי ר"ש שקאפ<sup>10</sup> שדן בנאמר בהמשך הגמ'<sup>11</sup> ומביא חקירה עפ"ז בשור המועד:

ידועה מחלוקת הראשונים בין המהר"ם מרוטנבורג לר' פרץ<sup>12</sup> לגבי מי שאמר בימות החורף משיב הרוח תשעים פעמים (יש נוסחאות מסויימות שאומרים שם במקום "מוריד הטל", אומרים רק משיב הרוח) כדלקמן:

ישנו דין באמירת 'משיב הרוח כו' הנאמר בימות הגשמים בברכת 'אתה גיבור', שכאשר אדם טעה ולא אמר 'משיב הרוח' (וגם לא אמר 'מוריד הטל') צריך לחזור לראש התפילה.

אך במקרה בו ישנו ספק האם אמר או לא אמר – הדין הוא שבשלושים הימים הראשונים מאז שהתחיל להזכיר עד יום השלושים אחרי תפילת ערבית, אם הוא בספק, צריך לחזור לראש התפילה. הרי יש הלכה ידועה<sup>13</sup> שמתחילים להזכיר 'משיב הרוח' ו'מוריד הטל מיום טוב הראשון של פסח בשחרית פעם ראשונה אחרי החורף, ותוך שלושים יום (דהיינו בין כב' בתשרי עד תפילת ערבית של כב' בחשוון כולל), אם אדם נסתפק שמא לא אמר בברכת "אתה גיבור" כלום או שאמר "משיב הרוח ומוריד הגשם" – הדין אומר שאם לא סיים את ברכת מחיה המתים (וכן אם לא אמר "ברוך אתה ה'"), אין צריך לחזור לתחילת ברכה זו ואם סיים ברכה זו (וכן אן אמר את שם ה' בחתימת הברכה), צריך לחזור לראש התפילה<sup>14</sup> מאחר ואחרי תשעים פעמים אדם מתרגל. אך אם הוא בספק מה אמר בתפילה לאחר טו' באייר, אין חזר לראש.

10. עיין חידושי ר' שמעון שקאפ על מסכת בבא קמא סימן לג'.

11. דף מ. ושם מדובר בברייתא, שאם אדם השאיל שור מחבירו והשור נהיה מועד בימי שאילתו של חבירו ואחר כך השואל החזיר את השור לביתו של הבעלים לאחר ימי השאילה, השומר חייב רק חצי נזק ולא נזק שלם. עד כאן הדין של הברייתא. הגמ' בדף מ: מביאה מחלוקת אמוראים שם, האם התנא סובר ששינוי הרשות הוא משנה את טבעו של השור או לא (שהרי השור ער מרשותו של השואל לרשות הבעלים). ובוה נחלקו המהר"ם מרוטנבורג ור' פרץ מה הוא הגדר של השור ור"ש שקאפ מבאר מה המחלוקת של האמוראים אלו עפ"י דברי המהר"ם מרוטנבורג ור' פרץ.

12. המהר"ם מרוטנבורג הוא מופיע בדברי ה"טור" בסימן קיד'.

13. עיין "טור" ושו"ע (המחבר) סימן קיד' סעיף א'.

14. שו"ע אדמוה"ז סימן קיד' סעיף י'. וכל הדין הזה הוא רק אם מסופק אם אמר "משיב הרוח" או לא אמר כלום, שהרי אם בימות החורף הוא אמר "מוריד הטל", אין צריך לחזור, שהרי הוא יצא ידי חובה (כמ"ש ב"טור" בשו"ע (המחבר) סעיף ה' ובשו"ע אדמו"ר הזקן בסעיף ו') וכן אם מסופק אם אמר "משיב הרוח" או "מוריד הטל", שהרי יצא ידי חובה ממה נפשך. ועיין עוד ב"טור" ובשו"ע (המחבר) סעיף ו' ובשו"ע אדמו"ר הזקן בסעיף ז'.

אך במקרה שאמר 'משיב הרוח' תשעים פעמים בכ"ב בתשרי, אם יוצא יום אחד שהוא בספק מה הוא אמר האם חוזר לראש התפילה או לא?

המהר"ם מרוטנבורג סובר שאינו צריך לחזור. דעתו ניטלת מהמחלוקת המובאת במשנה<sup>15</sup> בין ר' מאיר ור' יהודה בשור שנגח ג' פעמים ביום אחד, האם מועד או לא? ר' יהודה אומר שבשלושה ימים הוא מועד ולא אם העידו בו שלושה פעמים. ר' מאיר אומר שהוא אכן מועד.

והגמ' (ריש כד.) מבארת את סברת ר' מאיר, כי אם "דיחק נגיחותיו חייב, (אז) קירב נגיחותיו לא כל שכן!?" כלומר, אם הוא בשלושה ימים חייב על נגיחותיו והוא נכנס לגדר של מועד, אז קל וחומר שבשלושה פעמים (ואפי' ביום אחד) הוא ייקרא מועד. והוא הדין גם לגבי משיב הרוח: אם בשלושים יום האדם נהפך לרגיל לומר משיב הרוח – ק"ו שבתשעים פעמים הוא נעשה מורגל לאחריהם לומר משיב הרוח ואינו צריך לחזור מספק.

לפ"ז מובן שסברת המהר"ם מרוטנבורג ששור מועד נהיה מועד, היא מפני שהוא התרגל להיות מועד והשור הכניס לעצמו הרגל חדש וזה טבע חדש שהוא הכניס בעצמו.

לעומתו, רבינו פרץ סובר אחרת, זה ששור נהיה מועד ב'קירב נגיחותיו' (כלומר, שנגח ג' פעמים ביום אחד) אין זה תלוי בהרגל, אלא, זה תלוי בזה שאם שור נגח שלוש פעמים הוא גילה את מה שהוא היה בטבעו כלפי חוץ, שער עכשיו השור היה נגחן רק שזה היה בהעלם אצלו, ואחרי הנגיחה השלישית השור נהיה נגחן בגילוי. כלומר, ששור מועד נהיה כך, מפני שהוא גילה את טבעו.

משא"כ לעניין 'משיב הרוח', אין זה תלוי אלא בהרגל, ואי אפשר להביא ראיה משור המועד, כי שור המועד אינו אלא גילוי טבע השור, שהיה טבוע אצל השור טבע של נגחן וזה היה בהעלם עד הנגיחה השלישית שהוא גילה בזה שהוא שור נגחן. וא"כ אין ראיה שתשעים פעמים שאדם אומר 'משיב הרוח' מתרגל לומר כך ואע"פ שאמר "משיב הרוח" צ' פעמים, אם מסופק, חוזר.

עד כאן מחלוקת המהר"ם מרוטנבורג ור' פרץ<sup>16</sup>.

## ד.

### יבאר סברות המחלוקת בדא"פ

ונ"ל לבאר המחלוקת בין המהר"ם מרוטנבורג לר' פרץ בהקדים החקירה הידועה

15. עיין דף כג:

16. ה, "טור" מספר שהמהר"ם מרוטנבורג היה נוהג לומר "משיב הרוח" צ' פעמים כדי שהוא לא יצטרך לחזור בתפילה אם הוא מסופק. בשו"ע (המחבר) בסעיף ט' פסק שסומכים על המהר"ם מרוטנבורג, אבל, אדמוה"ז בסימן קיד' סעיף יא' הביא את שתי הדעות הנ"ל (של המהר"ם מרוטנבורג ור' פרץ שנחלקו) ופסק, שבדיעבד, אם מישהו אמר "משיב הרוח" תשעים פעמים, אין צריך לחזור אם מסופק.



החוקרת בסיבת היות השור מועד, האם זה מפני שהוא הכניס לעצמו טבע חדש והשור לא נולד עם טבע לנגוח, (המהר"ם מרוטנבורג), או שהשור נולד עם טבע של שור נגחן, אלא, שעד הנגיחה השלישית זה היה בהעלם ואחרי הפעם השלישית, הוא נהיה מועד, כי הוא גילה את טבעו.

וזהו המחלוקת בין רב פפא לרב זביד:

לפי רב פפא, שור נהיה מועד כי התגלה טבעו להיות נגחן. ולפי רב זביד אין זה גילוי טבע, אלא, הרגל חדש שנעשה לשור.

יוצא א"כ, שהיסוד של רב פפא הוא ששור מועד הוא גילוי ההעלם, שהשור הוציא מההעלם אל הגילוי שהוא נגחן, ואין הסתכלות איזה מינים נגח, אלא עצם זה שנגח שלוש פעמים הוא מועד לכל המינים<sup>17</sup>.

## ה.

### ביאור הקושיא השניה והשלישית

לעיל הקשנו (קושיא א') על תוס' בשיטת ר"פ. ועוד קשה לרב פפא 'ממה נפשך', אם אנו אומרים שנגח ג"פ אדם אינו מועד לבהמה, הרי ישנו דין בכלל מאתיים מנה – כיצד אינו מועד לבהמה אם השור מועד לאדם?

ונ"ל לבאר שיטת רב פפא עפ"י הבנה בפשט הגמ' דידן:

הגמ' אומרת<sup>18</sup>: "האי נגיפה, נגיחה היא דתניא... לומר לך זוהי נגיחה זוהי נגיפה" כלומר, הגמ' אומרת שמה שכותבת התורה הלשון 'נגיפה', אין הכוונה דחיפה בגוף, אלא ג"כ נגיחה בקרניים, ושינוי הלשון נובע מכך שבנגיחת אדם הכח שמפעילה הבהמה הוא חזק יותר – 'דאית ליה מזלא', מה שמביא את תורה לומר את הלשון 'נגיחה', משא"כ בנגיחת בהמה שאין צורך בהפעלת כח רב כ"כ – 'לית לה מזלא', ולכן נקראת נגיחת בהמה אחרת בשם 'נגיפה'.

ומזה מוכח, שכאשר נגח אדם בתחילה ולבסוף נגף שתי בהמות, נחשב הוא למועד ואין אנו מפרידים ואומרים שמאחר שהוא נגף ולא נגח הרי שאינו מועד. היות ובעקבות נגיחת האדם הראשונה נראה בהדיא גודל כח השור ויכולתו לנגוח אפי' אדם, ונגיפותיו הבאות

17. (ואפשר אולי על פי זה לבאר את דברי הרמב"ם: הרי ה"מגיד משנה" הוכיח שהרמב"ם סובר שאם נגח מינים אחרים, ה"ה מועד רק למינים שנגח, מדוע שלא יהיה מועד לכל? הרי נגח שלוש פעמים והשור אמור להיות מועד לכל המינים שנגח! אלא, יש לומר, שהוא גילה שהוא מועד לא לכל המינים, אלא, רק למינים אלו שנגח ולא לכל המינים, לזה לא התגלה. אבל, עדיין צריך עיון לדבריו, כי בכל זאת יש נגיפה ויש נגיחה, הם לא אותו הגדר ודבריו אינם מובנים כלל לפי ההסבר הזה, איך גילה שהוא מועד רק למינים אלו ולא לכל המינים? הרי התגלה שהוא מועד לנגיפותו לנגיחות ויש עליו שם של נגפן ונגחן ואם, כן ה"ה מועד לכל, כי התגלה שהוא נגפן נגחן).

נגרמו אודות לכך שלא הוצרך להפעיל אצל בהמה כח רב יותר.

מה שמצריך ביאור הוא מפני מה רב פפא לא מקבל את הסברה שנגיחת אדם ג' פעמים מטילה על השור גדר מועד לבהמות ג"כ, הלא לפי האמור בנגיחת אדם הראה כוחו יתר על נגיחת בהמה?

ויובן עפ"י דיוק על דברי רב פפא מדברי רש"י בגמ' (לז. ולז): ובהקדים הנחת היסוד שמוכרח לומר שדין שור המועד אינו נכלל בדין של 'בכלל מאתיים מנה':

מקור המחלוקת בין רב פפא לזביד היא בגמ' דף ל"ז בדברי המשנה: "שור שהוא מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו... מועד לאדם ואינו מועד לבהמה את שמועד לו משלם נזק שלם ואת שאינו מועד לו משלם חצי נזק...". וצריך להבין, האם בד"כ השור כן מועד לבהמות, אבל, אינו מועד כרגע מסיבה מסויימת (דהיינו דעת רב זביד) או שאינו מועד אף פעם גם לבהמות וזה שהמשנה אומרת לנו ואינו מועד, הוא דין בשור המועד למינו, שאינו מועד לשאינו מינו (היינו דעת רב פפא)<sup>19</sup>.

וא"כ יוצא, שמחלוקתם היא האם מועד לאדם מועד לבהמה או שאינו מועד לבהמה:

לרב פפא, מועד לאדם לא מועד לבהמה ולומד זאת מהמשנה. ולרב זביד, מועד לאדם מועד לבהמה, ומה שכתוב במשנה "ואינו מועד", בא ללמד שאם יש מקרה שמועד לאדם ואינו מועד לבהמה, על הבעלים לשלם נזק שלם ועל הבהמה משלם חצי נזק.

ונמצא מדברי רב זביד שמועד לאדם הוא מועד לבהמה, אבל, יכול להיות מקרה שאינו מועד לבהמה. וצלה"ב כיצד יכול להיות מקרה שהדין של השור שהוא מועד רק למין אחד ואינו מועד לשאר מינים (ובמקרה שלנו מועד רק לאדם ולא לבהמות)?

ובפשטות, רש"י מסביר על הגמ' שם את דברי רב פפא, בהקדים:

רש"י ד"ה "ואינו מועד תנן" בדברי רב זביד מסביר "ואין מועד לשאינו מינו דידעינן ביה דלא נגח וכגון דעבריהנהו להו קמיה ולא נגח (כלומר, שידענו בשור הזה שהוא נגח רק מין אחד ולא שאר מינים, כגון שעברו לפניו מינים אלו ולא נגחם) הלכך למי שאינו מועד לו, אם נגחו אחר זמן, משלם חצי נזק אבל מסתמא אם הועד לזה מועד אף לזה וכן אם הועד לקטנים מועד לגדולים" ע"כ.

על זה אומר רב פפא שאין השור יהיה מועד גם לבהמות, מפני שאין להפוך שור מועד מפני שיש ודאות ע"י שנגח אדם, מפני שפשיטא לן ששור מועד משלם רק חצי נזק. וזוהי לשון רש"י על דברי רב פפא (ד"ה "מאדם לבהמה מבעיא"): "והא ליכא למימר דהיא גופה אצטריך לאשמועינן דהיכא דחזינן דאינו מועד לבהמה אינו משלם על בהמה אלא חצי נזק דהא פשיטא לן דתם משלם חצי נזק" עד כאן דברי רש"י על רב פפא.

19. הלשון ק"ק, ולא כל כך מסתדרת עם המשנה. אכן, הגמ' שם בהמשך מקשה על לשון זו שתי קושיות עפ"י המשך המשנה ומוכיחה שאין לשון זו מתאימה עם המשנה ואעפ"כ הגמ' פסקה כרב פפא וכן פסקו הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם כמבואר לעיל.

עפ"י דברי רש"י כאן יש לבאר את רב פפא:

אין אפשרות להפוך שור מועד גם לבהמות ע"י שנגח אדם, כי שור תם שנגח בהמה משלם חצי נזק, וכי מפני שנגח אדם אנו נהפוך אותו למועד לבהמה! הרי יש נגיחה ויש נגיפה והנגיפה אינה כלולה עם הנגיחה, כפי שהגמ' מחלקת בין נגיפה לנגיחה, זה לא בא לומר שמפני שנגיחה היא יותר חזקה מנגיפה – אנו נהפוך את השור לשור מועד, אלא, יש סוג של נגיחה שהוא יותר חזק שהוא נקרא נגיחה ויש סוג נגיחה שנקראת נגיפה, שהיא לא חזקה, היא נגד בהמות כי אין צריך השור להילחם חזק עם בהמה אחרת.

ממילא, אין זה דין של "בכלל ה', ד" (או דין של "בכלל מאתיים, מנה") שבגלל חוסר ראייה שהוא נגח בהמות אחרות אין לומר שהוא נקרא שור מועד גם למינים אלו בעקבות נגיחת האדם, אין זה וודאות שאם נגח אדם ג' פעמים, מועד גם לבהמות.

ובעומק יותר: אם שור נגח אדם ג' פעמים, הרי הוא מועד לאדם בלבד, וזאת מפני שגילה את טבעו לאדם, ואם לא ראינו שנגח בהמות אחרות אין לנו לומר שהוא מועד גם לבהמות, כי גילוי זה אומר, שהיה משהו מוסתר ובהיבט הפיזי זה נראה בעולם, וכל עוד שלא נראה שנגח בהמות, אין שייך לומר שנגלה שמועד לבהמות, שהרי, הנגיחה התגלתה והנגיפה לא התגלתה.

ואין לומר שהנגיחה כוללת בתוכה גם נגיפה, היות ויש לנגיפה רק את הדינים ואת התכונות של נגיחה והנגיחה היא לא גוררת ומגלה נגיפה ואין להפוך שור זה מועד גם לבהמות.

1.

**ביאור הקושיא הרביעית ודחייתה, יביא קושיא נוספת ויבאר ע"פ שתי הקושיות**

עפ"י כל הנ"ל ניתן לבאר את המשנה לדברי רב פפא, ובהקדים:

הגמ' מקשה על רב פפא ב' קושיות (ל"ז ע"א):

1. המשנה אומרת: "שור שהוא מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו, מועד לאדם ואינו מועד לבהמה, מועד לקטנים ואינו מועד לגדולים, את שהוא מועד לו, משלם נזק שלם ואת שאינו מועד לו, משלם חצי נזק. אמרו לפני רבי יהודה ה"ז מועד לשבתות ואינו מועד לחול (מה דינו של השור?) אמר להם: לשבתות, משלם נזק שלם, לימות החול, משלם חצי נזק. אימתי הוא תם? משיחזור בו ג' ימי שבתות". עד כאן המשנה שעליה נחלקו רב פפא ורב זביד.

בגמ' מקשה רב אשי על רב פפא כדלקמן:

שאלו לר' יהודה מה דינו של השור אם הוא מועד לשבתות ולא לימות החול ור' יהודה ענה להם שאם השור יגח ביום שבת, הבעלים חייבים נזק שלם וכימות החול אם השור נגח,

הבעלים חייבים חצי נזק, והניסוח של השאלה הוא כך: "מועד לשבתות ואינו מועד לימות החול...". "א"כ, לפי דברי רב פפא שבמשנה כתוב "אינו מועד" ללא וא"ו, קשה המשפט הזה, וכי תלמידיו לימדו אותו שמועד לשבתות אינו מועד לימות החול!?

ועוד, מהו תירוץ רבי יהודה? הרי מוכרח לומר שגורסים במשנה "ואינו מועד" עם וא"ו!

2. רב ינאי מקשה על רב פפא קושיא נוספת: אם גורסים במשנה "ואינו מועד", הרי שהמשנה מסתדרת עם הכתוב בסיפא "את שמועד לו משלם נזק שלם...". היות והמשפט הזה מפרש ובאר את דינו של השור, אבל, לפי רב פפא, מה זה שכתוב במשנה את שמועד לו משלם נזק שלם ואת שאינו מועד לו משלם חצי נזק? הרי אם גורסים במשנה "אינו מועד" ללא וא"ו, כתוב כך: "שור שהוא מועד למינו, אינו מועד לשאינו מינו, מועד לאדם, אינו מועד לבהמה, מועד לקטנים, אינו מועד לגדולים, את שמועד לו משלם נזק שלם ואת שאינו מועד לו משלם חצי נזק", המשפט הזה לא מסתדר, כי אם כבר נפסק במשנה, מועד לאדם – אינו מועד לבהמה, ברור שלאדם משלם נזק שלם ולבהמה חצי נזק ומה ההוספה הזו של המשפט כאן במשנה!

עד כאן הקושיות על רב פפא מהמשנה עפ"י רב אשי ורב ינאי.

לכאורה, צ"ל איך לפי רב פפא המשנה תסתדר לדבריו? אז אפשר לתרץ את קושיות האמוראים על רב פפא על פי מה שביארנו לעיל:

1. רב אשי הקשה על הסיפור מר' יהודה על רב פפא, שלכאורה זה נראה שתלמידיו פסקו לו דין ולא בתור שאלה שהם שאלו?

ועוד, מהו שענה להם – הרי אמרו לו את ההלכה מכבר?

ויש לתרץ זאת כך (ובדוחק קצת): הרי הובא לעיל בדברי רב פפא שסובר שמועד לאדם אינו מועד לבהמה, אלא אם כן נגח אדם שור וחמור רק אז הוי מועד לכל המינים, אבל, כל זה אנו אומרים לגבי המינים, אבל, האם זה כך גם לימים או רק למינים.

וזה הייתה שאלתם – אם מועד לאדם אינו מועד לבהמה, אז הוא מועד לשבתות אינו מועד לימות החול? ענה ר' יהודה שאכן, לשבתות משלם נזק שלם ולימות החול חצי נזק.

תלמידיו רצו באמת לדעת האם שאנו אומרים שגילוי הטבע שלו זוהי ההעדאה – האם זה כך גם לגבי ימים או לא, דלכאורה, מילא אם אנו לא יודעים אם נגח שוורים אחרים, מובן למה לא נעשה אותו מועד לשוורים אחרים, כי אי אפשר לחייב את הבעלים נזק שלם על זה שהשור הזיק לשור אחר, אבל, אם מועד לשבתות אין שום סברא (בהשקפה ראשונה בכל אופן) לחלק בין יום שבת לימות החול, כי ההעדאה היא כשור עצמו ולא בימים שהוא נוגח, כי אין כזה דבר שיום בהיר אחד השור מתחיל לנגח בני אדם, ועצם זה שהיה מקרה שהשור מועד לשבתות, האם זה אומר שהוא גם לימי חול או לא, כי הוא נוגח רק בשבתות.

ולאידך גיסא, הגילוי טבע הוא כמעשה השור ולא בימים, אז עונה רבי יהודה שהשור הזה מועד לשבתות ולא לימות החול.

אם כן אפשר לומר, שתלמידיו לא פסקו דין, אלא, הם קבעו זאת כעובדה. ור' יהודה אמר להם שלא כך: "אמרו לפני רבי יהודה ה"ז מועד לשבתות, אינו מועד לחול!"

(לכאורה, לפי כל היסוד, כך משמע, שיהיה מועד גם לשבתות, אז האם כך הוא הדין או לא? כי לכאורה, אין סברא לחלק כי הגילוי הוא בשור עצמו) ועל זה ר' יהודה ענה: לשבתות, משלם נזק שלם, לימות החול, משלם חצי נזק. אימתי הוא תם? (כלומר, מתי הוא חוזר לתמותו?) משיחזור בו ג' ימי שבתות" מהו בעצם החילוק בין שבתות לימות החול?

אכן, ישנו תוס' על אתר<sup>20</sup> שמסביר וז"ל: "מפרש בירושלמי, לפי שראה אותם במלבושים נאים אחרים וחשובים בעיניו נכרים ואינו מכירם". כלומר, מפני שאנשים לבושים אחרת, לכן הוא נגח אותם, כי באמת מצד הסברא אין לחלק בימים, וטבעו התגלה רק מתי שלבושים במלבושים שאינו מכירם ולכן לא נהפוך אותו למועד בשאר הימים, אם כן, הסיפא של המשנה מסתדרת שפיר לרב פפא.

2. רב ינאי הקשה שתי קושיות על רב פפא ואמר כך:

א. לכאורה, אין שום חידוש במה שכתוב במשנה שצריך לשלם נזק שלם למה שהשור מועד לו ולמה שאינו מועד אין משלם אלא חצי נזק! שהרי המשנה אינה מפרשת אם אנו אומרים "אינו מועד" ללא וא"ו, ואין מובן, מדוע התנא במשנה והפסיק דבריו ואמר: "את שמועד לו, משלם נזק שלם..."?

ב. ועוד, עד עכשיו לא ידענו שאת שמועד לו, משלם הבעלים נזק שלם ואת שאינו מועד לו משלם חצי נזק! עד כאן הקושיות של הגמ' על דברי רב פפא. אז יש אפשרות לתרץ, שהמשנה מביאה מקרים אלו גם בתור שאלה, כלומר, מועד לאדם, אינו מועד לבהמה, מה דינו? וכן על זה הדרך.

אבל, קשה לתרץ כך ודוחק גדול מאוד:

1. עצם זה שהגמ', לא תירצה כך, אז אין לומר שתירוצו זה הוא תירוץ מוכרח.

2. גם התירוץ בדברי ר' יהודה לגבי שור שנגח בשבתות, אי אפשר לומר שתלמידיו שאלו אותו, אלא, משמע יותר שאם אנו גורסים "אינו מועד" ללא וא"ו, זה אומר שזה פסיקת דין ולא שאלה.

3. וגם ידוע שהמשנה בדרך כלל היא מקצרת ואין דרך המשנה להאריך, שאם המשנה פסקה לנו מה הדין, אז אין לכאורה, שום סיבה להאריך אחר כך בתירוץ בפסיקת דין ולהדגיש מה הדין<sup>21</sup>.

מוכרח לומר תירוץ אחר על כל הקושיות של הגמ':

הרי רב פפא גם היה יכול לתרץ כך, והגמ' לא תירצה זאת, ונראה, שאין זה תירץ מוכרח!

20. ד"ה "הרי הוא מועד לשבתות".

21. עיין רש"י מסכת דף ב. ד"ה "סוכה דנפשי מילתה".

ונראה לי שיש לומר באופן אחר, ובהקדים:

יש לבאר את הקושיא החמישית על רב פפא, דהרי למה פסקו הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם כמו רב פפא? שהרי ה"שיטה" וה"תורת חיים" שואלים למה נפסק כמו רב פפא? דהרי שיטת רב פפא הוקשתה ולא תורצה! אכן, על דף ל"ז ע"א מביא ה"שיטה" וה"תורת חיים"<sup>22</sup> הם תירצו שהברייתות בהמשך הגמ' הם כמו רב פפא וזוהי הסיבה שראשונים אלו פסקו כרב פפא. עד כאן תוכן דבריהם של ה"שיטה" וה"תורת חיים".

לכאורה, אין מובן התירוץ הזה: הרי השאלה היא מדוע הראשונים פסקו כרב פפא, ותירוצם, שהמשך הגמ' הוא כרב פפא. לכאורה, הם מתרצים בדיוק כפי השאלה הנ"ל! זה גופא לא מובן, מדוע המשך הגמ' הוא כרב פפא? אכן, יש תירוץ לקושיות על רב פפא, ואם כן מובן מדוע הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם פסקו כמו רב פפא.

לכן, הגמ' בהמשך דף ל"ז ע"א: מביאה כמה ברייתות ומשמע מהם שהלכה היא כמו רב פפא, לדוגמא, אם השור ראה שור אחר ונגח אותו ואחר כך השור ראה שור אחר ולא נגח אותו ואחר כך הוא ראה שור אחר ונגח אותו וכן על זה הדרך, השור נעשה מועד לסירוגין לשוורים, אז רואים שהברייתא הזו היא לפי רב פפא, כי לפי רב זביד השור היה צריך להיות מועד לכל המינים, ואם השור ראה שור אחר ונגח ראה שור אחר ולא נגח ואחר כך הוא ראה חמור ונגח אותו וכן על זה בדרך במין אחר, השור מועד לכל לסירוגין והיינו כרב פפא, וממילא, אין קושיא מדוע פסקו כרב פפא (אבל, תוס' דחק להסביר את הברייתות כמו רב זביד, אבל, עדיין זה דוחק ובפשטות הברייתות הם כרב פפא וגם ההלכה כמותו). כך הם מתרצים בעצם את רב פפא.

אבל, עדיין אין מובן מדוע הם פסקו כך הרי רב פפא, לא תורין! הא גופא קשיא, מדוע כל הברייתות בהמשך הם כמו רב פפא? הרי התירוצים על הקושיות של הגמ' שהובאו לעיל, הם לא מוכרחים, שהרי הגמ' לא הביאה תירוצים אלה וגם הם תירוצים דחוקים מאוד, אז צריך ביאור, מדוע פסקו הרי"ף הרא"ש והרמב"ם כמו רב פפא?

הנה, ב"תורת חיים" הנ"ל<sup>23</sup>, מתרין, שהגירסא של רב פפא, ודאי שאינה מסתדרת (מכוח קושיות הגמ' שהקשו עליו), אבל, הדין של רב פפא (מועד לאדם, אינו מועד לבהמה), יכול להיות שהוא דין אמת, שבאמת מועד לאדם אינו מועד לבהמה, אז אע"פ שהגירסא היא "ואינו מועד" (עם וא"ו), אפשר לפרש זאת גם לדברי רב פפא מועד למינו (שעברו לפניו ונגחן) ואינו מועד לשאינו מינו (שלא עברו לפניו).. את שמועד לו משלם נזק שלם...", וכן אם מועד לאדם (שעבר אדם ונגחו) ואינו מועד לבהמה (שלא עברה לפניו בהמה), שאין יודעים אם מועד לבהמה או לא. כלומר, "מועד לאדם, ואין יודעים אם מועד לבהמה וכו'" וכן יש לפרש את הבבות במשנה שם. ע"כ תוכן דבריו של ה"תורת חיים".

אם כן, כל הקושיות של הגמ' הם על הגירסא של רב פפא ולא על הדין שרב פפא

22. שניהם ד"ה "ואם תימצי לומר איתא נמי לדרב פפא".

23. ה"תורת חיים" מביא תירוץ זה בהמשך דבריו.

פסק, ובאמת, מכוח הקושיות, אין לומר שהגירסא היא "אינו מועד ללא וא"ו<sup>24</sup>. ולכן, פסקו הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם כמו רב פפא, שהרי הגירסא של רב פפא לא נפסקה, אבל, מהברייתות בהמשך, משמע כדברי רב פפא בדין (אבל, הגירסא באמת אינה מסתדרת במשנה). וגם מהגמ' לא קשה על רב פפא, כי הקשו עליו רק בגירסא שהוא גרס במשנה ולא בדין, כי בגירסא באמת אין רב פפא מסתדר עם דברי המשנה, וא"כ גם הקושיא הרביעית מסתדרת עם הלשון של הגמ'.

אם כן, עפ"י כל הנ"ל יוצא שרב פפא מתורן, והסברא של רב פפא היא שענין שור מועד, זהו גילוי ההעלם וזה שנגח אדם ג' פעמים, הוא מועד רק לאדם, כי הוא גילה שהוא מועד רק לאדם ולא לבהמה, וזה שאין אומרים מועד לזה מפני שהועד לזה, כי אי אפשר להפוך שור למועד לבהמה מפני שנגח אדם, כי אין זה דין של "בכלל ה' ד" ומפני שאין אנו יודעים אם הוא מועד או לא, אי אפשר להפוך אותו למועד מוחלט.

אבל, עדיין אין מובן: ה"תורת חיים" מסתפק בפירוש הזה ואומר שעדיין קשה לומר כך (כמוכא בהערה 22). וא"כ עדיין צ"ע קצת לשיטת רב פפא מהקושיות שהקשו עליו שם בגמ'<sup>25</sup>!

24. אבל, ה"תורת חיים" בהמשך דבריו אומר, שקצת קשה לומר כך, כי אפשר לשנות בהכל "אינו מועד" בלא וא"ו, ולא צריך את ההמשך "את שמועד לו משלם נזק שלם..." אבל, אם אנו אומרים כמו רב זביד, שעברו לפניו ולא יודעים אם מועד או לא, אז אנו אומרים שהשור מועד, אז יש חידוש בהמשך המשנה, שאם עברו לפניו ולא נגחם, אינו מועד לבהמות. אבל, בכל זאת, אין בזה כלל, כך קושיא על דבריו שהרי לשונו של ה"תורת חיים" הוא: וקצת קשה, אבל בכל זאת, אפשר לתרץ את דברי רב פפא ואף על הקושיות של הגמ', כי קושיות שהגמ' הקשתה ללא תירון, לא מוצאים בד"כ תירון אחר שהגמ' לא הביאה, ולכן, ה"תורת חיים" הכריח שהגירסא של רב פפא לא נפסקה מה שאין כן, הדין של רב פפא כן נפסק.

25. אבל יש אולי מקום לומר תירון אחר: יש מחלוקת ראשונים שמוכח ברשב"ם במסכת בבא בתרא דף כח. שאומר כך: בהקדם, יש בגמ' שם מחלוקת בין רב ושמואל בדף נב. לגבי גדול האחים שנושא ונותן בתוך הבית, כלומר, היה אבא שנפטר והגדול שבאחים (וכולם הם אחים מאותו האב ולא מאותה אמה), כתב על שמו את כל השטרי הלוואה (שהיו חייבים לאבא שלו) ושטרי המכר שיש לאבא שלו, האם הוא צריך להביא ראייה שהם שלו, שהרי מאיפה הגיע הממון ההוא? מבית האב ומה שיודעים הוא, שזה היה בחזקת האב ואי אפשר שיהיה הממון שלו ללא אחיו ואין אפשרות להוציא הממון מחזקת האב, או שהאחים האחרים צריכים להביא ראייה שהם גם יורשים שטרות אלו ויש להם חלק בזה, שהרי טענתו של האב הוא שהשטרות האלה הגיעו מסבא שלו שמצד האם והרי אינם אחיו מן האם וגם זה נכתב על שמו של האב, שסומכים הרי על מה שכתב האב בשטר? אז נחלקו בזה רב ושמואל: לפי רב, האב הגדול אמור להביא ראייה ולא שאר האחים, ושמואל סבר, שהאחים צריכים להביא ראייה ולא האב הגדול. אח"כ שמואל אומר, שרב יודה לו במקרה שאם מת האב הגדול והאב הגדול הניח יורשים (כגון, שהיו לו בנים), האחים צריכים להביא ראייה ולא יורשי האב הגדול, שהרי יתומים, אינם בני הבתראיית, שאין יודעים לחפש את זכותם בנכסים וגם בשטר מוכח שזה של אביהם, לכן, שאר האחים צריכים להביא ראייה. ואז רב פפא מקשה על זה (ואין צורך להאריך בזה), והגמ' מסיקה בסוף, שבאמת קשה על מה ששמואל אמר שרב יודה לו במקרה שמת האב הגדול. ע"כ הגמ' שם. הלשון בגמ' שם שהגמ' מקשה עליו היא כך: "מתקיף לה רב פפא (דהיינו שהוא מקשה עליו)... קשיא". דהיינו, שקשה על שמואל.

וצריך להבין: האם שהגמ' אומרת קשיא, זה אומר שנדחו דבריו לגמרי או שכרגע לא מוצאים תירון לדברי בעל השמועה? או הרשב"ם על המקום מביא את ר' חננאל שאומר כך: הלכה היא כשמואל, שמתו שמת האב הגדול, על האחים להביא ראייה. עד כאן תוכן דבריו. לכאורה, קשה על ר' חננאל, הרי רב פפא מקשה עלי שמואל ואיך פסק ר' חננאל כמותו? או ממשיך ר' חננאל, שכך גם קיבל מרבתי שההלכה היא כשמואל ומדוע? כי אם הגמ' נוקטת בלשון: "תויבתא", שזה גם קושיא, אז באמת בטלו דבריו של האמורא שהקשה ולא תהיה ההלכה כמותו, אבל, אם כתוב "קשיא", כמו במקרה שלנו עם שמואל ורב, לא בטלו דבריו של האמורא לגמרי, אלא, שאין כרגע

ז.

## קושיות על רב זביד וביאור מחלוקתם בג' אופנים

להלן מספר קושיות על רב זביד:

א. מהו הדין שמועד לאדם הוי מועד לבהמה? ובכלל הלשון הזו: "אבל מסתמא מועד לזה הוי מועד לזה", וכי מפני הספק נהפוך את השור הזה למועד לבהמה?! מילא אם ראה בהמות ולא נגחם אינו מועד להם, שהרי הוכח לנו לעיניי שאינו מועד להם, אבל, אם נגח שור ג' פעמים נהפוך אותו למועד לבהמות?

ב. אם אנו אומרים שאין זה דין של "בכלל ד' ה'", למה אם מועד לבהמה אינו מועד לאדם? לכאורה, מצד הסברא עפ"י דברי רש"י (ל"ז ע"א וע"ב) הרי כל הסיבה (במקרה) שמועד לאדם אינו מועד לבהמה, זהו מפני שעברו לפניו בהמות ולא נגחם ומשמע שאם יעברו לפניו בהמות אינו מועד להם ואם כן, כשהשור נגח בהמה ג' פעמים, הוא אמור להיות מועד גם לאדם ומדוע בכל זאת יש חילוק ביניהם?!

ובמיוחד לאמור לעיל שהנגיפה יש לו תכונות ודינים של נגיחה, שהרי אם נגף בהמות, מצד הסברא, יש להפוך גם למועד לאדם, שהרי יש לו כוונה להזיק, רק שעשה את זה בלי הרבה כוח, אבל, השור מצד עצמו הוא מועד לכוונתו להזיק, שזהו הגדר של נגיחה (כוונתה

תירוץ בשעה זו על הקושיא שהקשו, אבל, הדין עדיין תלוי ועומד וקיים ולא מבטלים אותו. אבל, הרשב"ם הוא חולק על ר' חננאל ואומר שהכלל הזה הוא רק אם הקשו על תנא במשנה או על ברייתא שזה גם תנאים, לעומת זאת, אם הגמ' נקטה בלשון "קשיא" על דבריו של אמורא, אז בטלו דבריו, ולכן, אין הלכה כשמואל לפי הרשב"ם. א"כ, יש מחלוקת ראשונים אם יש הבדל בין תנא לאמורא בכלל הזה או לא, כלומר, אם כשהגמ' נוקטת בלשון "קשיא" זה דוחה דבריו של אמורא או לא, וממילא, יש מחלוקת אם נפסקה ההלכה כשמואל או לא.

וא"כ, אפשר אולי לקשר זאת לגמ' שלנו בדרך לז. על הקושיות שהקשו לדברי רב פפא: הלשון של הגמ' שם בקושיות על רב פפא היא כך: "אמר רב אשי ת"ש: "אמרו לפני רבי יהודה... "אי אמרת בשלמא ואינו מועד קתני, שיולי הוא דקא משיילי [ליה] והוא נמי קמהדר להו, אלא אי אמרת אינו מועד קתני, אגמורי הוא דקא מגמרי ליה? ותו, איהו, מאי קא מהדר להו? אמר רב ינאי: מרישא נמי דיקא, דקתני, "את שמועד לו... "אי אמרת בשלמא ואינו מועד קתני, פרושי קא מפרש לה, אלא, אי אמרת אינו מועד קתני, פסקה מאי? תו, את שמועד לו משלם נזק שלם ואת שאינו מועד לו משלם ח"נ, עד השתא לא אשמעינן דהתם משלם ח"נ ומועד משלם נזק שלם!?" עד כאן קושיות הגמ' ואז הגמ' ממיכה: "ואם תימצי לומר לדרב פפא נמי... "לכאורה, הגמ' כאן לא נקטה בלשון "תיובתא" וגם לא בלשון "קשיא", וא"כ יוצא, שמובן מדוע פסקו הלכה כמו רב פפא, מפני שהגמ' לא נקטה בלשון "תיובתא" או "קשיא", אלא, שעכשיו אין תירוץ לדברי רב פפא, אבל, לא בטלו דבריו ומצד הסברא, הדין שהוא פסק יותר מסתדר, וא"כ אין הקושיא הרביעית מתורצת ואין על זה חולק, שבין דברי ר' חננאל ובין דברי הרשב"ם (שהובאו לעיל), אין קושיא על הדין של רב פפא ויכול להיות שאף הגירסא שלו ("אינו מועד" ללא וא"ו), גם מסתדר, אלא, שכרגע ובאותה שעה לא מוצאים תירוץ. כך יש לומר אולי בדרך אפשר כדי לתרץ את הסברא של רב פפא והוא מסתדר ממילא גם עם המשנה ואין קושיא לדבריו ואפילו לגירסתו, ולכן, אפשר לבאר למה פסקו הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם כמוהו.

אבל, מצד הסברא (ללא הרשב"ם ור' חננאל במסכת בבא בתרא), אין שום מקום ומקור לגירסא של רב פפא במשנה, שהרי זה משנה את הפשט במשנה בכלל וגם זה סותר גם את הגירסא שהתקבלה להלכה שאין זו גירסתו ואעפ"כ ההלכה היא כמותו וזה גם סתירה, אבל, לאחר דברי הרשב"ם ור' חננאל, אתי שפיר גם הגירסא של רב פפא.



להזיק), והוא נהיה בגדר של מועד לכוונה להזיק!

להבנת הדברים, נחזור שוב על החקירה הנזכרת של ר"ש שקאפ:

כנזכר, ה"טור" בסימן קי"ד מביא שבמקרה ואמר אדם משיב הרוח תשעים פעמים, אז אם מסופק אפילו תוך ל' יום, אינו חוזר ונחלקו בזה המהר"ם מרוטנבורג ור' פריץ: לפי המהר"ם מרוטנבורג, אפשר לומר "משיב הרוח" צ' פעמים ואינו צריך לחזור אם מסופק תוך ל' יום, מאחר וזה כמו שור המועד, שאחרי שהשור נגח ג' פעמים, הוא כבר התרגל להיות נגחן אפילו בתוך ג' פעמים (ולא בג' ימים כר' יהודה). אכן, כך גם הדין הוא לגבי "משיב הרוח" שהאדם התרגל לומר "משיב הרוח" ויש חזקה שהוא אמר "משיב הרוח".

אך ר' פריץ דחה ראייתו וכתב, שאין הדין הזה קשור לשור המועד, כי שור המועד הוא מפני שהשור היה נגחן מיום היוולדו וזה היה אצל השור בהעלם ואחרי ג' פעמים השור גילה את זה. והם חולקים מהו גדר שור המועד – האם זה גילוי (ר' פריץ) או הרגל (המהר"ם מרוטנבורג).

ואפשר שזוהי בעצם הסברא של רב זביד – לפי רב זביד אם שור נגח ג' פעמים הוא התרגל להיות נגחן (ולא גילה שזה בטבעו) ועפ"י זה אפשר לתרץ שפיר את רב זביד:

א. לפני הקישור לסברא זו של רב זביד עפ"י המהר"ם מרוטנבורג, יש להקדים את פירוש הגמ' (ב' ע"ב) עפ"י רב זביד, ויש לתרץ גם את הקושיא הראשונה עפ"י זה:

לעיל הובאה קושיא, מהו הדין שמועד לאדם הוי מועד לבהמה? ובכלל הלשון הזו: "אבל מסתמא מועד לזה הוי מועד לזה", וכי מפני הספק נהפוך את השור הזה למועד לבהמה!?

ונראה דאפשר לבאר זאת עפ"י פשט הגמ' בדף ב' ע"ב. דהגמ' אומרת, שיש ארבעה תולדות לקרן ואחת מהן, זה נגיפה. שואלת הגמ' – הרי כתוב בתורה "כי יגוף" ולכאורה זה אב, כי זה כתוב מפורש בתורה<sup>26</sup>? עונה הגמ', 'האי נגיפה, נגיחה היא, דתניא... לומר לך זוהי נגיפה זוהי נגיחה'. אומר רש"י על המילים "לומר לך", שהנגיפה ההיא, 'זוהי נגיחה בקרן'.

ומוכת, שאין הבדל בין נגיחה לנגיפה, שניהם נחשבים להזיק ע"י קרן והוא נקרא בשניהם "כוונתו להזיק", אלא שכדי להיקרא כך יש פעמים שהוא צריך להשתמש בכוח חזק ולפעמים בכוח חלש, וזה מתבטא בנגיחת אדם (נגיחה) או בנגיחת בהמה (נגיחה בכוח חלש). ואם כן, אי אפשר לומר שזהו ספק, כי בסה"כ השור הזה נקרא "כוונתו להזיק", אלא שהשור עשה זאת בדרכים שונות או בנגיחה או בנגיפה, וממילא, זה לא סתם שאנו הופכים אותו לשור מועד גם לבהמות, כי החילוקים האלה בין שור שנגח לשור שנגף, הנגיחה היא לא באה לגרוע לי שהשור הזה מועד לאדם לבר, אלא, לומר לך שהכל זה נגיחה בקרן והוא נקרא "כוונתו להזיק" אלא שיש בזה חילוקי מדרגות בכוח, אבל, הוא הורגל להיות נגחן ואין שום הבדל איך הוא עשה את זה.

26. כדברי רש"י בדף ב. ד"ה "ארבעה אבות נזיקין".

היינו, קיים שינוי רק בציוור של המעשה הנגיחה, שהרי הוא היכה בקרניו ולא דחף איתם ולשניהם יש משהו משותף שהנגיחה והנגיפה הם אותו הגדר של נגיחה, כי נגיחה זה שם כללי, אלא, שזה התבטא רק בצורה של הכאה עם הקרן ולא בדחיפה, אבל, שניהם הוא קרן והוא נקרא "כוונתו להזיק" והוא מועד בין לאדם בין לבהמה.

ב. לכאורה, עדיין אין מוכן – מדוע אם נגח בהמה ג' פעמים אינו מועד לאדם? הרי היא הנותנת, דמפני שנגיפה יש לה תכונות ודינים של נגיחה ולכן הם אותו גדר, מאי שנא אם עשה זאת ע"י נגיחה או ע"י נגיפה? רק מפני שנגיפה היא יותר חלשה, הוא לא יהיה מועד לאדם?! הרי הגדר שלו עכשיו הוא "כוונתו להזיק"! אם כן, מדוע אינו מועד לאדם אם הוא מועד לבהמה?

אכן, זוהי בדיוק סברת רב זביד בחקירה:

שור מועד זה אומר, שהוא התרגל להיות נגחן ולא שהוא היה כך בטבעו מיום שהוא נולד, כלומר, הוא הקנה לעצמו גדר של שור נגחן, כי הוא עשה נגיחה קשה ואין כאן הוכחה שנגיפה אינו יכול לעשות כי זה יותר חזק מנגיפה סתם ואם אנו אומרים שמבהמה לבהמה מסתמא אם מועד לזה מועד אף לזה, כל שכן אם נגח אדם ג' פעמים מסתמא שהועד אף לבהמות.

דלכאורה, מהגמ' כאן משמע שאם הוא עשה נגיחה זהו למעלה מגדר של נגיפה, אבל, אם נגף ג"פ אז הוא הורגל רק ליגוף ולא ליגח, וזוהי ההוכחה שאינו מועד גם לאדם, ומזה משמע, שהנגיפה, היא היא ההוכחה, שאינו מועד לאדם כי התורה אומרת שגדר של מועד לאדם, דרוש נגיחה יותר חזקה, ולא ניתן להפוך אותו למועד לאדם ע"י נגיפה, כי זה שיש לו תכונות של נגיחה, זה לא בא לומר שהנגיפה היא הנגיחה, אלא, שע"י ג' פעמים נגיפה הוא מועד לבהמות כמו שב-ג' פעמים שהוא נוגח הוא נעשה מועד לכל ויש לו תכונות של קרן, רק שהכוח הוא שונה "והשור גם מעיד על עצמו" שאינו מועד גם לבני אדם, שהרי הכוח שהוא השתמש נגד הבהמות שנגח הוא כוח חלש והשור הוכיח לנו שאינו מועד לבני אדם וזה שנעשה מועד לבהמות הוא מפני שהוא הורגל רק לבהמות<sup>27</sup>, אבל, אם נגח אדם ג' פעמים, אין הוכחה שלא הורגל לבהמות ולכן הוא מועד גם לבהמות, כי שור מועד הוא הרגל והוא התרגל לנגוח ומפני שהתרגל לכך, נעשה אותו מועד גם לבהמות ומדוע? הרי מצד הסברא נאמר שהוא התרגל רק לבני אדם!

וזהו חידוש הגמ' ברף ל"ז ע"א – שמסתמא אם הועד לזה (לאדם) הועד אף לזה (לבהמה) ועל זה יש לשאול, למה? מה ההבדל בין אם נגח אדם לבין אם נגח בהמה? אלא, ההבדל הוא, שאם נגח אדם ג' פעמים הוא עשה "נגיחה", וזה יותר קשה מנגיפה, ולא הוכח לנו

27. וזהו מה שמוכח במשנה ברף לז: "שור שהוא מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו... מועד לגדולים ואינו מועד לקטנים...", וכמו שהגמ' מסבירה, שבר"כ אם השור מועד למינו, הוא אינו מועד לשאינו מינו, וזה שכתוב במשנה "ואינו מועד לשאינו מינו", לומר, שעברו לפניו בהמות אלו ולא נגחם, ויש לנו הוכחה ברורה, שהוא מועד רק למין שנגח, אבל, מדוע בר"כ הוא מועד לבהמות? כי הוא קיבל על עצמו הרגל של שור נגפן ולא הוכח שלא מועד למין אחר של בהמות ולכן, אנו הופכים אותו למועד גם לבהמות (לפי רב זביד).

שהורגל רק לאדם ויכול להיות שמועד אף לבהמה, כי הרי נגיחה היא יותר קשה מנגיפה ומפני שלא הוכח, נעשה אותו מועד גם לבהמות, כי הרגל עניינו, שעכשיו כל מציאותו הוא שור נגחן ואם כן, מפני שנגיחה היא יותר קשה מנגיפה, אם נגח אדם ג' פעמים הוא גם מועד לבהמות, אבל, אם נגף ג"פ, אז יש לומר, שהיא גופא ההוכחה שאינו מועד לבני אדם, כי זה לא בגדר של נגיחה המוכרת, אלא, זוהי נגיחה המיוחדת לבהמות.

ונראה לי לבאר סברת רב זביד אופן נוסף ע"פ דברי ר"ש שקאפ המובאים לעיל, ובהקדים:

צריך להבין מדוע דווקא ההרגל הוא זה הופך את השור למועד אף לבהמות אם מועד לאדם? הרי יש אפשרות לומר שגם אם הבהמה בקטנותה גילתה טבעה בהעדאתה לאדם, היא מועדת גם לבהמות!

ויש לבאר כך: עיקר הסוגיא שר"ש שקאפ מביא את החקירה שם, היא הסוגיא בדף מ' ע"א – אם השור נעשה מועד אצל השומר והחזירו לבעלים את השור וגם אצל הבעלים השור נגח אם אנו אומרים ששור מועד הוא מצד טבעו של השור, אין פה חידוש לגבי השור, כי החיסרון אצל השור היה מאז ומעולם ורק עכשיו זה סה"כ התגלה, אבל הרוע תמיד היה בטבעו של השור.

ולאידך, אם אומרים שגדר של שור מועד הוא הרגל חדש שנעשה אצלו, אז השומר חייב, כי מפני פשיעתו של השומר "נולד" אצל השור טבע חדש שלא היה אף פעם, השור נהיה נגחן ונעשה חיסרון אצל השור. עד כאן תוכן דבריו. מובן מכל הנ"ל שקבלת הרגל להיות נגחן, הוא יותר חמור מגילוי טבע, כי קבלת הרגל שהשור עשה מעצמו בנגיחותיו, מהותו פעלה את זה ולא משהו חיצוני אליו (מה שאין כן גילוי טבע, ההולדה שלו פעלה את החיסרון הזה בתוכו אבל רק בהעלם ולא בגילוי והנגיחה השלישית אומרת לנו שהשור נגחן בטבעו עכשיו ומה שהוא נולד איתו מתגלה כי הטבע שהוא נולד מניע אותו) ובקבלת טבע כזה, אנו אומרים שהשור לא נולד עם החיסרון הזה בתוכו ובשלושת הנגיחות אנו עכשיו אומרים שהשור עשה "עבודה נפשית" ולא שהיה איזה משהו שגרם לו לעשות את זה והניע אותו לכך.

אם כן, יוצא שזה יותר חמור שהוא פעל לעצמו כזה חיסרון ועפ"י זה אפשר לומר שזוהי הסברא של רב זביד:

לפי רב זביד ברור שנהפוך שור שנגח אדם ג' פעמים למועד גם לבהמות, כי השור כאן נהיה מורגל מעצמו ללא שום מניע להיות נגחן וזה יותר חמור, כי הוא הקנה לעצמו חיסרון חדש ומפני שזה חמור שזה כך, השור נהיה מועד גם לבהמות בטוח, כי השור "הראה" שהוא בעצמו הגיע לחיסרון הזה (מה שאין כן אם זה היה אצלו מהלידה אני מבין, זה לא חמור כי היה משהו שהניע אותו לכך וזה הטבע שבו), ששור לא היה מועד מתחילתו ועשה מעשה העדאה, זה יותר חמור, שהרי עשה נגיחות אלו בלי מניע ולכן, אם נגח אדם ג' פעמים, אז מסתמא אם הועד לזה הועד אף לזה מפני חומרתו של ההעדאה, שהשור הביא את זה על עצמו בלא מניע.

המורם מהנ"ל הוא שיש לכבד את מחלוקת רב פפא ורב זביד בשני אופנים:

א. שור שנגח ונהיה מועד, דסיבת העדתו היא – לפי רב פפא, סיבת העדאתו הוא שהשור הזה גילה את טבעו ושיש לו חיסרון זה כבר מלידה. לפי רב זביד, השור נעשה מורגל לכך בגלל עצמו ללא מניע.

ב. החלוקה היא בפשט הגמ' ברף ב' ע"ב: לפי רב פפא, הפשט בגמ' הוא כך: "האי נגיפה, נגיחה היא, דתניא..." , כלומר, אם השור נגח אדם ג' פעמים, אי אפשר בגלל חוסר ראייה להפוך אותו למועד גם לבהמות, כי זה שנגח ולא נגף, הוא רק השתמש בכוח יותר חזק ואם כן, איך אפשר להפוך אותו בגלל זה למועד לבהמות גם? דהגמ' שמחלקת בין נגיחה לנגיפה היא לא באה לומר שהנגיפה כלולה בנגיחה, אלא, רק לומר לך שיש כמה סוגים וצירורים של נגיחה שהאחד הוא פחות מהשני אלא שיש להם את אותו הגדר והתכונות. ואם כן, כשהשור נוגח אדם ואז נוגח עוד שתי בהמות, הוי מועד לכל, כי אם השור עשה גם נגיחה וגם נגיפה, מפני שהנגיחה היא "התחילה" את הדרך להעדאתו של שור זה, דשתי הנגיפות מצטרפות להופכו למועד גם לבהמות, כי "האי נגיפה, נגיחה היא" אבל כדי שיהיה מועד גם לאדם וגם לבהמה, צריך שזה יוכח לנו שגם נגף בהמות ולא רק בנגיחת ג' בני אדם.

ואין לומר שנגיפה היא ההוכחה שאינו מועד לבני אדם, שהרי השור נגח גם אדם פעם אחת, ויש לנו לצרף את הנגיחה לשתי הנגיפות והושר גילה בעצמו, שההבדל בין הנגיחה לנגיפה הוא רק בכוח ולא בהעדאה של הנגיחה והנגיפה.

לפי רב זביד, מפני שכל ההעדאה של שור זהו מפני הרגל של נגיחה, שמתו שהוא מייצר בעצמו הרגל לנגוח ללא אף מניע, שזה יותר חמור מסתם גילוי טבע, אז "האי נגיפה, נגיחה היא..." , מדוע הנגיחה היא הנגיפה? מפני שהם אותו גדר במהותם (ששניהם גדרם הוא "כוונתו להזיק"), אז אם הועד לאדם, ברור שגם הועד לבהמה, מפני שהורגל לנגוח ונגיחה היא גם יותר קשה מנגיפה, ואם כן, אין לנו הוכחה ברורה במאה אחוז שאינו מועד לבהמות, ומפני שעשה נגיחה (שהיא יותר קשה מנגיפה), אנו אומרים שמסתמא אם הועד לאדם, הועד גם לבהמות.

עפ"י זה, יש לכבד את הראשונים שמעירים שרב זביד לא חולק על רב פפא שאם נגח אדם, שור וחמור הוי מועד לכל, מפני שאם עכשיו הוא נגח פעם ראשונה ועשה עוד שתי נגיפות, האי נגיפה, נגיחה היא יש לנגיפה ולנגיחה את אותם הדינים והתכונות ובה שנגח פעם אחת אין לומר שזה מקרה ולכן השתי נגיפות מצטרפות לנגיחה זו, כי הנגיפה היא כלולה גם בתוך הנגיחה וגם אחרי שנגח פעם אחת, אין ראייה כאן שלא מועד לאדם, שהרי נגחו פעם ראשונה לפני כל הבהמות ורק במקרה שנגף ג' בהמות אינו מועד לאדם, כי היה פה סימן שהוא רק נגף ולא נגח וזה סימן הכי גדול שיכול להיות שאינו מועד לבהמות, אבל, אם נגח אדם פעם ראשונה ואח"כ בהמות, ההוכחה עורערה שאין לו יכולת לנגוח בני אדם ולכן, הועד גם לאדם.

**לפי רב פפא**, אין זה ענין של הוכחה כלל וזה סתם רמת חוזק של נגיחה והתורה חילקה כדי לומר לך שיש ששתי סוגים בנגיחה. **לפי רב זביד**, הנגיפה היא הוכחה, שהרי לא הוכח בזה כלל שמועד לאדם, שהרי התורה חילקה בין נגיחה לנגיפה כדי לומר שיש שני סוגים בנגיחה וזה מראה גם שיש הבדל ביניהם לגבי איזה סוג מוכיח מה.

וישנן שתי נפק"מ:

א. אם הזיק בבית שומר ונעשה מועד שם והחזירו לבעלים האם חייב על הפשיעה או פטור על הפשיעה?

**לפי רב פפא**, שור מועד זה גילוי והפשיעה לא פעלה את החיסרון הזה שעכשיו הוא מועד, אלא, כך היה מתחילתו והחיסרון היה טבוע בו, רק שיש התקדמות שעכשיו השור הזה מועד גם בגילוי ולכן לא יחייבו את הבעלים על פשיעתם, כי החיסרון הזה היה בתוך השור וזה גם היה המניע שלו.

**לפי רב זביד**, השומר חייב לשלם לבעלים, שבגלל פשיעתו נהייתה כאן העדאה לשור וכל החיסרון לא היה בשור הזה ומה שהניע אותו זה רק השור בעצמו והכל היה תלוי בשומר, כי השור שנגח ג"פ, זה לא מפני שכך היה בטבעו, אלא, מפני שהיה חוסר שמירה עליו, אז הוא יצא והוא פתאום החליט ליגח מישהו ולכן השומר ישלם על הפשיעה, כי פשיעתו של השומר הביאה לחיסרון ללא שותפות של משהו שלא תלוי בשומר.

ב. לגבי "משיב הרוח" אם אדם בספק תוך שלושים יום אם אמר "משיב הרוח" או לא אמר כלום, אם אמר תשעים פעמים "משיב הרוח", צריך לחזור או לא?

**לפי רב פפא**, צריך לחזור ואי אפשר להוכיח משור המועד לגבי הרגל לשון, מפני ששור מועד הוא גילוי חזקתו הראשון בטבעו ואמירת "משיב הרוח" הוא תלוי בהרגל הלשון.

**לפי רב זביד**, גדר של שור המועד תלוי בהרגל ולכן גם אמירת "משיב הרוח" תלוי בהרגל לשון.

### ח.

**ביאור קושיא במסכת בבא בתרא ועפ"ז ביאור דין חזקת ג' שנים. ימשיך ויציע ביאור במחלוקת הריטב"א והרשב"א שם ע"י חקירה בדין חזקה**

עפ"י כל הנ"ל, ניתן לבאר את דין חזקה, ובהקדים:

המשנה במסכת בבא בתרא אומרת<sup>28</sup>, שאם אדם הגיע לבית של מישהו וכיוצא בו (כמו שיתבאר להלן), באם החזיק בזה שלוש שנים בלי שהבעלים הראשונים מיחו, והגיע לבית והתחיל להשתמש בו (דהיינו שהיה בבית ביום ובלילה), תלוי זה בשתיקתו של המוכר –

אם המוכר שתק ולא מיחה, אז אם הוא תפס ב-א' אלול עד א' אלול שנה אחת וכן על זה הדרך עוד שנתיים, דהיינו מ-א' אלול של תשע"ו עד א' אלול תשע"ט, הבית הוא של המחזיק כי הבעלים הראשונים לא מיחו.

המשנה אומרת כך: "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות... וכל שעושה פירות תדיר, חזקתן שלוש שנים מיום ליום", כלומר, כל דבר שהוא צריך שיטפחו אותו כל יום ולא לעזוב אותו אפילו יום אחד או להשתמש בו כל יום, אז חזקתו היא שלוש שנים מיום ליום. היינו, שלוש שנים רצופות. לדוגמא – אם החזיק בבית מ-א' אלול תשע"ו עד א' של תשע"ט, הבית שלו וכל דין חזקה מתקיים רק אם יש למחזיק טענה יחד עם חזקתו (דהיינו, שאחרי ג' שנים מגיע אדם ומערער ואומר שהשדה היא שלו, אז המחזיק צריך לומר לו טענה בנוסף לחזקת ה-ג' שנים, דהיינו, שאומר לו: "קניתי ממך" או "נתת לי במתנה").

הגמ' על הדין של חזקה במשנה אומרת כך: "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים: מניין לחזקה ג' שנים? משור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד ה"נ (הכא נמי) כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח". עד כאן לשון הגמ' שם.

כלומר, ר' יוחנן סיפר על עצמו ששמע מהולכי אושא: מניין לחזקה שהיא ג' שנים דוקא? למה שלא יהיה ארבע שנים? הרי שלומדים זאת משור המועד: כמו ששור מועד רק בנגיחה השלישית הוא יוצא מחזקת תם לחזקת מועד, כך גם בחזקת שלוש שנים, הבית (וכיו"ב) יוצא מחזקת המוכר לחזקת הלוקח. עד כאן הגמ' שם.

לכאורה, הגמ' מאוד תמוהה:

למה דווקא לומדים זאת משור המועד? יש גם דין של התראה על מחלל שבת שלאחרי ג' פעמים שהתרו בו הוא יוצא מחזקת פטור לחזקת "מוכשר חיוב מיתה בידי בית דין" (לאחר שמעידים בו בבית דין וכולם מחייבים אותו) והגדר שלו משתנה, וא"כ צריך להבין את פשט הגמ'?

ונראה לי לבאר דברי הגמ' כך, ובהקדים מחלוקת ראשונים מפורסמת בדין חזקה:

הריטב"א סובר<sup>29</sup> שאי אפשר לומר, שהמחזיק בשדה ג' שנים השדה נהפכת לשלו ממש, מפני שצריך לעשות קנין או שהשדה תהיה הפקר, שאם כן, מה פעלה החזקה? הרי דין חזקה הפך את הבעלים הראשונים (מרא קמא) לגדר של "המוציא מחבירו, עליו הראיה" הוא צריך להביא ראיה שהשדה היא הייתה שלו, ומובן, שהאדם שהוא נמצא בבית או בשדה כרגע, הוא נקרא "מוחזק" ולא בעל השדה ממש ובשעה שהוא מוחזק הוא יכול להשתמש בשדה כמה שהוא רוצה, אבל, לא חלה הבעלות שלו על השדה. עד כאן תוכן דברי הריטב"א שם.

29. ד"ה "משור המועד".

הרשב"א סובר<sup>30</sup> שאין זה מוחזק, אלא, שמזה שהבעלים הראשונים לא מיחו תוך ג' שנים, התברר למפרע שהשדה היא של המחזיק. (בכלל, כל דין חזקה, זהו רק אם יש טענה למחזיק).

ודרוש ביאור – מהי סברת מחלוקתם?

והנה, ישנה חקירה, בדין חזקה החוקרת האם חזקה זהו בירור שהבעלים הראשונים מכר לי את השדה או שחזקה זהו רק דין של מוחזק והבעלים הראשונים נהפך לגדר של ה"מוציא מחבירו עליו הראיה".

וניתן לומר שזוהי המחלוקת בין הריטב"א והרשב"א:

**לפי הריטב"א**, אין למחזיק גדר של בעל השדה, אלא, הוא בגדר של "המוציא מחבירו, עליו הראיה" והוא נהפך למוחזק והבעלים הראשונים צריכים להביא ראיה ועד שאינם מביאים ראיה, המוחזק יכול להשתמש בשדה לכאורה (רק שאין זה קנין ממש עד כדי כך שהבעלים הראשונים יצטרכו לעשות קנין חדש לקנות את השדה, כי אין זה קנין של מאה אחוז וזהו בעצם החידוש של חזקה שאפשר להשתמש בשדה עד שמביאים ראיה אע"פ שהבעלות שלי אינה במאת האחוזים).

**לפי הרשב"א**, השדה מכורה לו, מפני שהוברר למפרע שכבר מתחילת ההחזקה שלו השדה הייתה שלו וזה התגלה בשנה השלישית ביום האחרון שהוא החזיק (לכאורה, למה צריך חזקה? הרי הגמ' (כ"ח ע"ב) אומרת שצריך טענה כדי שהחזקה תועיל, והרי יש דין של מיגו ויהיה נאמן במיגו שלא הייתה שלך מעולם, ומזה שאמר לו קניתי ממך או נתת לי במתנה, יהיה נאמן במיגו שלא הייתה שלך מעולם!

הרא"ש על אתר מביא (כח ע"א) שכל דין חזקה הוא רק כאשר יש עדים של חזקת מרא קמא, כי אם באמת לא היו עדים היה נאמן במיגו כדברי המשנה בכתובות (דף טו: – טז). "ומודה ר' יהושע... ללא עדים הרי הוא נאמן. דהגמ' שם (י"ז ע"ב) שואלת – שיאמר לו שדה זו שלך הייתה וקניתי ממך, ודנה המשך הסוגיא באיזה מקרה מדבר ר' יהושע.

אחד מהצדדים שם ללמוד את ר' יהושע הוא – בלשון הגמ': "אי דלא אכלה שני חזקה, פשיטא דאינו מהימן...". כלומר, ברור שאינו נאמן אם לא אכל ג' שנים, מפני שיש עדים בסוגיא שם, ומשמע שאם לא יהיו עדים, הוא יהיה נאמן, ולכן, גם מיגו לא יעזור פה, כי אין מיגו במקום עדים.

הסיבה שאין מיגו במקום עדים נעוצה בחקירה המפורסמת האם מיגו הוא בירור או כוח טענה, ושיש למיגו כוח, ומדוע אינו נאמן נגד עדים?

אכן, תוס' במסכת בבא מציעא<sup>31</sup> אומר, שמיגו הוא רק משאיר ממון בחזקת מרא קמא ואין בכוחו להוציא ממון, מה שאין כן עדים בכוחם גם להוציא ממון בעדותם, כי מיגו

30. באותו דיבור המתחיל.

31. דף ב. ד"ה "וזה נוטל רביע".

הוא רק "קונץ" כביכול, שמבינים ממנו דבר מתוך דבר, אבל, עדים הם מדברים על הדבר בעצמו בפירוש ולכן עדים יותר חזקים ממיגו, אבל, הם לא יותר טובים מחזקה וטענה יחדיו, כי אין יותר חזק ממעשה של שלוש שנים מיום ועוד טענה).

ועפ"י זה אפשר לבאר מדוע הגמ' למדה זאת דווקא משור המועד, כי שור המועד וגדר של חזקת ג' שנים בשדה הם אותו בדיוק אותו היסוד בחקירה של גדרו של שור מועד. אם, כן הרשב"א והריטב"א חולקים מהו גדר של שור מועד:

**לפי הריטב"א**, זה הרגל, שהרי הוא הורגל להיות נגחן ונהפך מחזקת תם לחזקת מועד ועד שאין ראיה שחזר בו מהעדאתו הוא נקרא שור מועד, כך גם המחזיק נהפך למוחזק והוא יצא מגדר של "המוציא מחבירו עליו הראיה" ועד שאין הבעלים הראשונים מביאים ראיה, אין השדה חוזרת להיות של הבעלים עד שהם מביאים ראיה, כי הורגל כבר שהשדה הוא של המחזיק, שזהו ענין מוחזק, שהשדה בחזקתו של המחזיק מרוב הזמן שהחזיק שם וכביכול הרי זה כהרגל שהשדה היא מוחזקת שלו.

**לפי הרשב"א**, שור מועד זה לא הרגל, אלא, כמו שבשור מועד לאחר ג' פעמים התגלה שהיה מועד בטבעו מלידה ועד הנגיחה השלישית זה היה בהעלם ולאחר הנגיחה השלישית זה כבר נהיה גלוי ולכן אז הוא כבר בגדר של שור מועד, כך אחרי ג' שנים התגלה למפרע שהבעלים הראשונים מכר לי את השדה, אז אפשר אולי לומר שהריטב"א והרשב"א חולקים במחלוקת של רב פפא ורב זבד.

ממילא יוצא, שהריטב"א והרשב"א לומדים את פשט הגמ' כך:

**לפי הריטב"א** – חזקת ג' שנים נלמדת משור המועד: כמו ששור מועד לאחרי ג' נגיחות יוצא מחזקת תם לחזקת מועד, שהרי הורגל לנגוח ג' פעמים, כך גם השדה יוצאת מחזקת המוכר לחזקת הלוקח לאחרי ג' שנים, שהרי לא מיחה ו"הורגל" שהשדה היא של ראובן המחזיק (אבל, אם הבעלים הראשונים מביא ראיה נגד החזקה, אז השדה חוזרת למריה קמא).

**לפי הרשב"א** – חזקת ג' שנים נלמדת משור המועד: כמו ששור מועד יוצא מחזקת תם לחזקת מועד, מפני שכך התגלה אצלו ויצא מהעלם לגילוי, כך גם בחזקת ג' שנים, השדה יוצאת מחזקת המוכר לחזקת הלוקח, כי התגלה שהמוכר מכר את הקרקע בזה שלא מיחה בי שהחזקתי בשדהו ג' שנים.

## ט.

קושיא על הסברא של הריטב"א וביאור גדר של חזקת ג' שנים עפ"י ביאור בגדר שור המועד בפנימיות יותר

לכאורה, סברת הריטב"א (והראשונים שסוברים כמותו) מוקשת:



כנזכר, הגמ' למדה את הדין של חזקה משור המועד. הגמ' מסבירה שכמו ששור מועד לאחר ג' פעמים שנוגח הוא נהיה מועד והגדר שלו משתנה מתם למועד, כך הדין הוא בחזקת ג' שנים, שהמחזיק החזיק בשדה ג' שנים ללא מחאה (ואם יש למחזיק טענה בנוסף לחזקה) והשדה עוברת מחזקת המוכר לחזקת הלוקח. עד כאן הגמ'.

מסביר הריטב"א, שהשדה אינה שלו ממש, אלא, שהבעלים הופך להיות עכשיו בעל חוסר ראייה שהשדה היא שלו ולא של המחזיק והבעלים צריך להביא ראייה, ומדוע? הרי כשהשדה עוברת מחזקת המוכר לחזקת הלוקח כמו שבשור מועד השור עובר מחזקת תם לחזקת מועד והשדה אמורה להיות של המחזיק ממש! מה זאת אומרת שהשדה אינה שלו ממש?

ואף אם נאמר שהשדה אינה שלו, אין מובן מהו החידוש של המשנה – האם היא מחייבת תשלום בפועל (דהיינו לשלם נזק שלם בנגיחה השלישית) או שהנגיחה השלישית היא רק העברת גדר והכשר לתשלום (דהיינו שפעם הבאה ישלם הבעלים נזק שלם)?

ונראה ובהקדים הבנה מלאה בפעולת הנגיחה השלישית של שור המועד:

הגמ' שואלת<sup>32</sup>, כמו שבנגיחה רביעית השור רק אז מתחייב בפועל נזק שלם (שבנגיחה השלישית שלו הוא עדיין חייב חצי נזק)<sup>33</sup>, אולי נאמר כך גם בחזקה, שרק עד סוף השנה הרביעית השדה היא שלו! מתרצת הגמ' (בתור תמיהה): וכי עכשיו אפשר להשוות בין שניהם?! הרי בשור מועד, אם נגח שלוש נגיחות, הוא מוחזק שור מועד ואם לא נגח נגיחה רביעית אינו משלם כלום ולכאורה, אי אפשר לומר שאינו מועד, שאין זה מוציא מהעדאתו, כי השור הוא בחזקת מועד, אלא, שהתשלום של הנזק הוא רק שיגח פעם רביעית ועיקר הנגיחה השלישית היא רק העברת גדר.

משא"כ בחזקת ג' שנים, מיד שעברו שלוש שנים ולא מיחה בעל השדה, השדה עוברת למחזיק ואם לא יעשה פעולה, עדיין השדה תישאר שלו ואם, כן אין לומר שבשנה הרביעית השדה תהיה שלו, אלא, בשנה השלישית, כי אוטומטית שזה יוצא מרשות הבעלים זה עובר לרשות המחזיק, שהרי הוא מחזיק בשדה ומסתלקת בעלותו של הבעלים הראשון, יש לו כוח מהתורה "לתפוס את מקומו" בתור בעל השדה ולא ממש שהשדה שלו. עד כאן הביאור על הגמ'.

32. דף כח.

33. ולכאורה, יש להקשות על זה, הרי בכבא קמא בדף כג: נחלקו בזה אביי ורבא (בדברי ר' יהודה שאומר במשנה שם, ששור שנגח רק ג' ימים אז הוא מועד ולא ב,ג, פעמים ביום אחד, משא"כ ר"מ, הוא חולק שם על ר' יהודה), אז אם שור נגח אדם בג' ימים, האם מתחייב נזק שלם בנגיחה הרביעית או לא? אז רש"י שם (ד"ה "ולא ישמרנו", האידנא....) מסיק מדברי רבא, שהשור בנגיחה השלישית מתחייב הבעלים שלו נזק שלם ולא בנגיחה הרביעית! אז איך זה מסתדר כאן לפי דברי רבא? ותוס' בדף כג: על המקום (ד"ה "ולא ישמרנו", האידנא חייב") מקשה כמה קושיות על רש"י ואח"כ מתרץ שרש"י במסכת בבא בתרא חזר בו ופירש רק לפי אביי ולא לפי רבא, שאחרת הגמ' אמרה שלא כהלכה, שהרי הגמ' שם דוחה ואומרת שבנגיחה הרביעית מתחייב ולא בנגיחה השלישית וא"כ המחלוקת של אביי ורבא הוא רק משמעות הפס' "מתמול שלשום...", כלומר, הם חולקים מה משמע מהפסוק ולא לדינא. (וכן תוס' במכת בבא בתרא דף כח. ד"ה "אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית כו" מבאר כך את רש"י).

ומובן, שחזקת ג' שנים רק דומה לשור המועד בענין ששור יוצא מחזקת תם לחזקת מועד בנגיחה השלישית (ולא לגבי ענין התשלומין של השור) וכך גם חזקת ג' שנים בשנה השלישית היא מסלקת את בעלותו של הבעלים שאין לו כוח למחות ולסלק את המחזיק ונחלשת בעלותו של הבעלים שהוא בגדר של "המוציא מחבירו עליו הראיה".

ומוכח מכאן שהנגיחה השלישית היא סך הכל הופכת את השור למוכשר לשלם נזק שלם, שעכשיו הבעלים צריכים לשומרו יותר מפני שהוא מועד ליגוח והנגיחה השלישית העלתה לו את הסיכויים שהוא יגח, ואם כן, אי אפשר לומר שהשדה היא ממש של המחזיק, מפני שהוא רק נהפך למוחזק יותר מהבעלים, כי הבעלים הוחזק שתקן, כלומר, חזקה היא מחלישה את בעלותו של הבעלים לסלק את המוחזק מהשדה, אבל, אין לומר שהשדה היא של המחזיק ממש כאילו קנאה, שהרי כמו שבשור מועד אינו משלם נזק שלם בנגיחה השלישית אלא רק מעלה את הסיכויים של השור לנגוח והופך אותו למוחזק, כך גם החזקת ג' שנים היא מעלה את הסיכויים שהשדה היא של המחזיק ולא של הבעלים הראשונים.

לעומת זאת, אי אפשר לומר שקנה את השדה, אלא, שהשדה נשארת בחזקתו עד שיביא הבעלים ראייה יותר חזקה משל המחזיק שהשדה היא שלו ועד שאינו מביא ראייה, השדה היא בחזקתו והוא יכול לאכול מהפירות שהרי השדה קמה ליה ברשותיה, אבל, שור שמועד, הרי עכשיו קים לן שהוא בחזקת מועד לנגוח, אלא, שאינו משלם רק בנגיחה הרביעית ועד שאין ראייה שהשור אינו מועד, אין הוא נהפך לשור תם, אם כן למה זה שונה מחזקה, שהרי בחזקה אוכל מהפירות, משא"כ בשור הוא אינו משלם נזק שלם אלא בנגיחה הרביעית, כי בדיני שור מועד, השינוי גדר אינו מחייב נזק שלם, דהיינו השינוי של גדרו אינו מחייב אותו עכשיו נזק שלם, רק גדרו השתנה, אבל, בדיני חזקה איך שנהפך גדרו, אז הוא נהפך בעצם לגדר של השדה בחזקת פלוני המחזיק, והשינוי גדר "מאשר" לו לאכול מהפירות של השדה.

לכן, אתי שפיר לדעת הריטב"א מדוע השדה אינה שלו ממש, כי סך הכול נחלש הכוח של הבעלים הראשונים לסלק את המוחזק והבעלים איבד את "כוח הסילוק" בזה ששתק, אבל, מזה שהבעלים איבד את הכוח הזה, אין זה אומר שעכשיו השדה היא של המחזיק ממש, אלא, שעד שאין ראייה למוכר, השדה היא של המחזיק והוא נעשה מוחזק בשדה והוא יכול לאכול מהפירות, כי יצא מרשות המוכר הכוח למחות על אכילת הפירות ועבר לרשות המחזיק הכוח לאכול מהפירות ללא חשש עד הבאת ראייה של המוכר, כמו שבשור מועד יצא לו הגדר של תשלום חצי נזק ובפעם הבאה ישלם נזק שלם, כי סיבת הפטור מנזק שלם יצאה מהשור בנגיחה השלישית.



## גדר מצוות תשבתו לשיטת רש"י

הת' מנחם מענדל שיחי' סארקין  
תלמיד בישיבה

### א.

כתוב בתורה, "אך ביום הראשון תשבתו שאור מבתים" (פסחים דף ד ע"ב – דף ה ע"א) ד"יום הראשון" היינו ערב הפסח, ו"אך" – חלק, וכוונת הכתוב הוא לחצות יום ארבעה עשר.

והנה, בהבנת הגדר דמצוות השבתת שאור בערב פסח, מצינו שני אופנים:

א. המצוה היא להשבית את השאור באופן של "קום ועשה". היינו, שהתורה מצוה על פעולת ההשבתה (בחצות ערב הפסח). ובאם לא היה לו שום חמץ, או שכבר השבית חמצו מקודם, אף שאינו מבטל את המצות עשה – שהרי אינו משהה את חמצו מבלי להשביתו – מ"מ הרי לא קיים את המצוה (עשיית המעשה של) השבתת שאור. והרי הוא כמו המצוה דציצית, דאינו מקיים המצות עשה אא"כ לובש בגד של ד' כנפות עם ציצית. ובאם לובש בגד של ד' כנפות בלי ציצית, אזי עובר על העשה. אך באם אינו לובש בגד של ד' כנפות, הרי אף שלא קיים המצות עשה, מ"מ הרי לא ביטל את המצות עשה.

ב. המצוה היא באופן של "שב ואל תעשה". היינו, שהתורה מצוה על תוצאת ההשבתה – שלא יהיה לו חמץ ושיהא מושבת מרשותו. ובאם אין לו חמץ ביד (או מפני שלא היה לו מעולם, או שכבר השביתו הוא או אחר מקודם<sup>1</sup>), מקיים בזה את המצוה דהשבתת שאור.

ונפק"מ בין שני אופנים אלו, האם יכול להשבית חמצו לפני חצות יום יד' – הזמן דמצוות תשבתו, ולקיים בזה מצוות תשבתו. דבאם התורה מצוה על פעולת ההשבתה – הרי שכל הציווי הוא להשבית חמצו בזמן הכתוב בתורה, ובאם משביתו לפני"כ לא קיים כלל את מצוות התורה (אף שכמובן לא עבר על כל יראה ובל ימצא, שהרי מ"מ לא היה לו אז שום חמץ). אך באם הציווי הוא על תוצאת ההשבתה – שלא יהיה לו שום חמץ, הרי אין נפק"מ כלל מתי ביער חמצו, והעיקר הוא שלא יהיה לו חמץ בזמן הכתוב בתורה. ולכן, גם כאשר

1. המנחת חינוך דן אפי' במקרה שלא היה לו חמץ מעולם. וסובר שלפי הצד של שב ואל תעשה גם במקרה זה מקיים העשה. אך נראה לומר שאפי' לפי צד זה, אף שאין לו חמץ מ"מ אין זה מפני שחמצו הוא מושבת כ"א שמעולם לא היה. ורק במקרה שחמצו הוא מושבת מקיים העשה (אלא שאין המצוה על פעולת ההשבתה (ביד') כ"א על התוצאה – עצם היותו מושבת אז (ע"י פעולתו מקודם לכן)). וראה בזה לקמן סעי' ג.

ביער חמצו לפני חצות ארבעה עשר, מקיים מצות תשביתו כשמגיע הזמן ההוא ואין לו שום חמץ.

## ב.

והנה האחרונים דנו והוכיחו בשיטות כל הראשונים כאחד משני אופנים הנ"ל. אך בשיטת רש"י מצינו לכאורה סתירה בענין זה.

איתא במסכת פסחים ד"ד ע"ב, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. ומפרש רש"י: בביטול בעלמא – דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה.

ומקשים עליו התוס': "פי' בקונטרס מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, אלמא השבתה בלב היא. וקשה לר"י כו' דתשביתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה ואחר איסורא לא מהני ביטול כו'".

ועל זה מתרץ הרמב"ן: "ומה שהקשו כו' אינה קושיא, דכי אמרת נמי תבעירו, היאך צוה לבער אחר חצות והלא בשעת ביעורו כבר עבר עליו אלא שיהא מבוער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא".

הרי שרש"י סובר שמצות תשביתו הוא שיהא החמץ מושבת מרשותו – שב ואל תעשה.

## ג.

והנה עד"ז ניתן להוכיח מפירושו בסוגיית הגמ' בדף ו' ע"א: "דאמר רבא העושה ביתו אוצר קודם שלשים יום, אין זקוק לבער. תוך שלשים יום, זקוק לבער".

ומפרש רש"י: תוך שלשים זקוק לבער – דלכתחלה לא זהו ביעורו.

קודם שלשים – לא חלה חובת ביעור עליו, וכי מטי ההיא שעתא, לא מחוייב כדאמרן. דהא נפלה עליו מפולת.

והנה, הטעם שאינו עובר בכל יראה ובל ימצא על החמץ שמתחת להאוצר, מפרש רש"י, דהא נפלה עליו מפולת. כלומר, מכיון שאינו מצוי אצלו בימות הפסח, והתורה אמרה לא ימצא – מי שמצוי בידך<sup>2</sup>. ומוכח מזה, שהחיוב להעושה ביתו אוצר – תוך שלשים יום – לבער חמצו לפני שעושה האוצר (דלכתחילה לא זהו ביעורו), אינו מדין כל יראה וימצא – שהרי בלאו הכי אינו מצוי. ומה לי באם אינו מצוי מחמת ביעורו מן העולם, מה לי אם אינו מצוי מחמת היותו מתחת להאוצר – הרי אינו נראה ונמצא (וממילא אינו עובר עליו בכל יראה וימצא).

ומוכרחים לומר, דהחיוב להעושה ביתו אוצר – תוך ל' יום – לבער חמצו (דלכתחילה

2. לשון אדמה"ז בשו"ע (בביאור דין המפרש בים שמדמה לדין חמץ שנפלה עליו מפולת) סימן תל"ו סעי' ו.

לא זהו ביעורו) – אינו מדין כל יראה ובל ימצא, כ"א – מדין תשביתו.

הרי שהחיוב דתשביתו הוא שב ואל תעשה – שיהא חמצו מושבת בחצות – ומקיימו כשיגיע הזמן ההוא ואין לו חמץ – גם באם מבערו לפני כן. שלכן חייב לבער חמצו שלושים יום לפני החג כדי שכשיגיע חצות יום יד' יהא חמצו מושבת ויקיים מצות תשביתו.

[ואין לפרש (בשיטת רש"י) שהחיוב לבער חמצו תוך שלושים יום הוא רק מדרבנן<sup>3</sup> – דתקנו ביעור חמץ שמא יבוא לאכלו (ונאמר שתוך ל' יום כבר חלה עליו תקנתם, ולא חילקו כלל בין מי שיהיה בביתו בתוך הפסח למי שמפרש בים ולא יהיה בביתו שממילא לא יבוא לאכלו),

שהרי לקמן בדרך כ"ז ע"ב למד ר' יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, בקל וחומר מנותר. ומה נותר שאינו בכל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בכל יראה ובל ימצא לא כ"ש שטעון שריפה. ואמרו לו (לר' יהודה), שכל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. (והחומרא שאתה מחמיר עליו לשרפו, סופו להביא לידי קולא), דאם לא מצא עצים לשרפו יהא יושב ובטל. והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם. ומפרש רש"י: ואף על גב דאמרינן בפרק קמא לר' יהודה אבל בשעת ביעורו (לאחר תחילת שעה שביעית) השבתתו בכל דבר, גבי פלוגתייהו מיהא קולא היא, במי שרוצה לצאת בשיירא (או לעשות ביתו אוצר) תוך שלושים יום דאמרינן זקוק לבער, וכשאינן עצים לשרפו יהא יושב ובטל ולא יבערנו.

כלומר, א"א לרון קל וחומר להחמיר ולפרש את הכתוב בתורה תשביתו שאור מבתיכם, שהשבתתו דוקא בשריפה, שהרי קולא הוא במי שעושה ביתו אוצר תוך ל' יום. הרי שהחיוב לבער חמצו תוך שלושים יום הוא מן התורה.]

אך עדיין צריך ביאור. שהרי באם כל המצוה דתשביתו הוא שב ואל תעשה, הרי אין נפק"מ כלל ע"י איזו פעולה משביתו, ובכל אופן שפועל שלא יהא לו חמץ מצוי ונראה, ולא יעבור בכל יראה וימצא, מקיים מצות תשביתו. וכמו בשבת ויו"ט איכא עשה דשבתון בעשית מלאכה, ואם עבר ועשה מלאכה עובר בעשה ולא תעשה, ואם לא עשה מלאכה חוץ מה שלא עבר על הלאו קיים גם כן העשה דשבתון<sup>5</sup>. והרי אפי' באם לא היה לו חמץ מעולם מקיים ג"כ העשה דתשביתו. וא"כ עדיין יוקשה, מנין לו לרש"י, דלכתחילה לא זהו ביעורו. והרי בין אם מבערו ובין אם עושה עליו אוצר, אינו עובר עליו בכל יראה וימצא – וממילא מקיים ג"כ המצוה עשה דתשביתו.

ולכן נראה לומר, שגם באם הוי המצוה שב ואל תעשה – שיהא חמצו מושבת, ולא קום ועשה – להשבית חמצו, הרי מ"מ המצוה היא שיהא חמצו מושבת ומבוער. ובאם לא היה

3. כפירוש הר"ן בהסוגיא.

4. שו"ע אדמה"ז שם.

5. לשון המנחת חינוך.

לו חמץ או שאינו חמצו מצוי ונראה, אף שאינו עובר עליו ככל יראה וימצא, אבל מ"מ אינו מושבת ומבוער. ורק באם היה לו חמץ והשביתו וביערו מקודם, מקיים המצוה דתשביתו בזה שחמצו מושבת ומבוער.

בסגנון אחר: במצות של קום ועשה, ציווי התורה הוא לפעול הפעולה – להשבית ולבער חמצו. ובמצות של שב ואל תעשה, ציווי התורה הוא על תוצאת הפעולה – שיהא חמצו מושבת ומבוער. אבל גם תוצאת הפעולה – מושבת ומבוער – נעשית היא ע"י הפעולה. ובאם לא עשה שום פעולה (של ביעור והשבחה), אף שאין חמצו נראה ומצוי, אבל מ"מ גם אינו מושבת ומבוער.

ועפ"ז יש להבין בפשטות פירושו של רש"י בסוגיא זו. ע"י שעושה אוצר על גבי חמצו, פועל עליו שאינו מצוי ונראה. וממילא שוב לא יעבור עליו ככל יראה ובל ימצא. אך עדיין אינו מקיים ע"ז את מצות תשביתו. שהרי אינו מושבת ומבוער. ולכן העושה ביתו אוצר תוך ל' יום, שמאז כבר חל עליו החיוב מה"ת להיזהר בצרכי ומצות החג, חייב לבער ולהשבית חמצו. ואז יקיים מצות תשביתו כשיגיע חצות יום יד' ויהיה חמצו מושבת ומבוער.

#### ד.

ובזה יש לכאר ג"כ את פירושו של רש"י בסוגית הגמ' דף י"ב ע"ב: "רבא אמר לאו היינו טעמא דרבי יהודה (דתולין כל חמש), אלא רבי יהודה לטעמיה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים. איתיביה רבינא לרבא, אמר רבי יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר".

ומפרש רש"י: אימתי – אני אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה.

**שלא בשעת ביעורו** – בתחילת שש וכל שש, דאכתי מדאורייתא שרי. אבל בשעת ביעורו בשבע שהוא מזהר מן התורה, השבתתו בכל דבר. וטורח זה למה אם אין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו וישביתנו בכל דבר.

הרי שכל המחלוקת של ר' יהודה וחכמים, בקיום מצות תשביתו מן התורה, היא רק לפני שעה שביעית – הזמן דאך ביום הראשון תשביתו. וחולקים הם באיזו תוצאה של מושבת ומבוער צוה הכתוב – שב ואל תעשה. שהרי תוצאת שריפה חלוקה מתוצאת שאר אופני ביעור<sup>6</sup>. כי ע"י שריפה, מבוער מציאותו של החמץ. וע"י פירור וזריח או הטלה לים, מבער רק צורתו של החמץ (אבל עצם מציאותו קיימת עדיין). לשיטת ר' יהודה צוה הכתוב שבחצות יום יד' יהא חמצו שרוף, ולשיטת החכמים צוה הכתוב שיהא חמצו מבוער אז, ככל אופן שרוצה.

6. ראה בזה לקו"ש ח"ז פרשת בחוקתי. חט"ז פרשת בא.

## ה.

ובזה יובן ג"כ ביאורו של רש"י במחלקותם של בית שמאי ובית הלל בדף כא ע"א: "דתניא בית שמאי אומרים לא ימכור אדם חמצו לגוי אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם פסח. ובית הלל אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור. רבי יהודה בן בתירא אומר כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח".

ומבאר רש"י: קודם – שיבוא הפסח, דקסברי מצוה עליו לבערו מן העולם ולא שיהא קיים.

שלשים יום – דס"ל כב"ש, וזה אינו נאכל מהר שאין אוכלין אותו אלא מטבילין בו. והני שלשים יום, משעה שחל עליו חובת ביעור מששואלין בהלכות הפסח.

והנה פשוט הוא שגם בית שמאי מודים שמי שמוכר חמצו קודם לפסח אינו עובר עליו ככל יראה וימצא. שהרי התורה ציותה "לא יראה לך חמץ" – שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. והא דסברי מצוה עליו לבערו מן העולם הוא מכח מצות תשבתו. שהתורה מצוה שיהא חמצו מושבת ומבוער מן העולם, ולא רק מכור מרשותו. וממילא תוך שלושים יום קודם לפסח, חל עליו החיוב לבער חמצו מן העולם כדי שבבוא חצות יום ארבעה עשר יהיה חמצו מושבת ומבוער. אבל באם מוכרו לנכרי, הרי בבוא חצות ארבעה עשר, אין חמצו מושבת ומבוער מן העולם כ"א אין לו חמץ.

וגם בית הלל מודים שחייב לקיים מצות תשבתו. ורק שסוכרים שהמצוה הוא לבערו – שיהא מבוער – מביתו ואינו צריך לבערו מן העולם. וממילא גם באם מוכרו לנכרי מקיים מצות תשבתו שהרי בבוא חצות ארבעה יהיה חמצו מושבת מרשותו.

[ואפי' לר' יהודה – שסובר דאין ביעור חמץ אלא שריפה – מותר למוכרו, שהרי גם ע"י מכירה משביתו מרשותו לגמרי בניגוד לפירור וזריקה לרוח שמבטל רק צורתו (ועצם מציאותו קיימת עדיין ברשותו)].

הרי שהחיוב לעשות מעשה ופעולת ההשבתה (וממילא גם האיסור למוכרו לנכרי) חל כבר שלושים יום קודם החג. שמאז חל עליו להיזהר שבבוא חצות יום ארבעה עשר יהא חמצו מושבת ומבוער (מן העולם).

לסיכום שיטת רש"י – מכל המבואר לעיל עד כאן. עוברים על כל יראה ובל ימצא רק כאשר בבוא חג הפסח (חצות ארבעה עשר) יש לו בבעלותו חמץ המצוי ונראה. ובאם לא היה לו חמץ מעולם או שכבר מכרו או שאינו מצוי ונראה (וכ"ש באם ביערו בכל אופן שרצה – אפי' לר' יהודה), אינו עובר עליו. אך בכדי לקיים מצות תשבתו צריך להיזהר שיהא חמצו מושבת ומבוער בחצות יום ארבעה עשר. לבית שמאי מושבת מן העולם, ולבית הלל מושבת רק מביתו. לר' יהודה שרוף ומושבת ממציותו, ולחכמים מושבת רק מצורתו. ובאם השביתו כראוי (למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה) לפני חצות יום ארבעה עשר – מקיים מצות תשבתו בבוא הזמן ההוא (וחמצו מושבת). ובאם לא היה לו חמץ

מעולם או שהיה לו חמץ שאינו מצוי ונראה (ולר' יהודה גם כשביער רק צורת חמצו) – אבל לא ביער כלל את (מציאותו של) חמצו, אינו מקיים את מצות תשבתו.

ו.

אך לאידך, מצינו גם שסובר רש"י שמצות תשבתו הוא מצוה בקום ועשה.

בדף ד ע"ב: "אמר אביי תרי קראי כתיבי. כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, וכתיב אך ביום הראשון תשבתו שאור מבתיכם. הא כיצד, לרבות ארבעה עשר לביעור".

ומפרש רש"י: **שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם** – אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים. וכתיב אך ביום הראשון תשבתו הרי שהה בו שעה אחת.

הרי שמהפסוק אך ביום הראשון תשבתו – באם יום הראשון קאי על יום טו' – משמע שמותר להשהות החמץ שעה אחת. ובשלמא באם הפירוש של מצות תשבתו הוא (קום ועשה) לעשות פעולת ההשבתה, מובן שבאם משבתו ביום הראשון של פסח הריה הוא משהה את חמצו שעה אחת עד שמשבתו לגמרי. אך באם כל הפירוש של מצות תשבתו הוא (שב ואל תעשה) שיהא חמצו מושבת כבר בהגיע יום הראשון של פסח, מאי קשה ליה לאביי, בכתוב אך ביום הראשון תשבתו מצוה התורה שיהא חמצו מושבת כבר בכוא יום הראשון של פסח כדי ששבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם.

הרי שמפירושו של רש"י<sup>7</sup> מוכח שפירוש הכתוב במצות תשבתו הוא להשבית החמץ – קום ועשה, ולא שיהא חמצו מושבת – שב ואל תעשה.

וכמו"כ ניתן להוכיח מפירושו בדף יב ע"ב (הובא לעיל). דרבא ביאר את טעמו של ר' יהודה דתולין כל חמש, משום דיהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים. והקשה עליו רבינא מהא דמודה ר' יהודה דבשעת ביעורו – שעה שביעית – השבתו בכל דבר.

ומפרש רש"י: וטורח זה למה אם אין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו וישביתנו בכל דבר.

(וכמו"כ משמע מפירושו בדף כז ע"ב (הובא לעיל) שמותר להשהות החמץ עד חצות יום יד' ולבערו אז).

הרי שסובר רש"י, שמותר להשבית החמץ לאחר חצות יום ארבעה עשר – קום ועשה, ואין צריך להיזהר שיהא חמצו מבווער ומבוטל בחצות – שב ואל תעשה.

7. בניגוד לפירושם של התוס' שמפרשים את קושיית אביי הכיצד, שמקשה על יתור הלשון ולא על סתירה בין הכתובים.



## ז.

והנה בנוגע לפירוש רש"י בסתירת אביי – דמשם מוכח דמצות תשבתו הוא קום ועשה, מתרץ ה'מנחת חינוך' שרק אביי סובר כן. ושיטת רש"י קאי כשיטת רבא – דף ה' ע"א – החולק על לימודו.

וע"פ יסוד זה היה ניתן לתרץ גם את דברי רש"י בביאור קושיית רבינא, ימתין עד שעת ביעורו וישביתנו, שהרי מפרש את קושיית רבינא המקשה על תירוצו של רבא (וסובר כאביי).

אך תירוץ זה דחוק הוא ובפרט שאינו מרומז כלל בדברי רש"י.

כמה אחרונים מתרצים, שלשיטת רש"י קיימים שני אופנים וגדרים בקיום מצות תשבתו: או שהיא מושבת כבר בחצות – שב ואל תעשה, או שישביתו לאחר חצות – קום ועשה.

ומובן שגם תירוצם דחוק מאוד. שהרי (א) שני גדרים אלו סותרים זה את זה – באם צוה הכתוב שהיא מושבת כבר בחצות הרי אסור לקיימו ולהשביתו לאחר חצות ו(ב) בפסוק כתיב רק חד תשבתו.

## ח.

ונראה לי ליישב ולתרץ את שיטת רש"י בהקדם ביאור שיטת אדה"ז.

בשו"ע סי' תל"ו סעי' ו', מבאר אדה"ז את חיובו של מי שיוצא מביתו קודם ל' יום, לקיים מצות תשבתו באם יש לו בביתו חדרים שרגילות לאכול בהן חמץ מן התורה<sup>8</sup>, ואי אפשר שלא נתפרר ונפל שם פירור חמץ שיש בו כזית והרי הוא חייב לבדוק ולבער החמץ שבתוכם מן התורה כשיגיע חצות יום י"ד שנאמר אך ביום הראשון תשבתו וגומר וזה שיוצא מביתו ולא יחזור קודם הפסח כשיגיע חצות יום י"ד לא יוכל לבדוק ולבער החמץ שבביתו הרי בשעה זו שהוא מפליג מביתו חל עליו מצות תשבתו מן התורה וכו'.

ולכאורה קשה ביותר. שהרי מפרש את הכתוב אך ביום הראשון תשבתו, שמחייב לבדוק ולבער החמץ כשיגיע חצות יום י"ד – קום ועשה. ואעפ"כ סובר שבאם לא יוכל לבדוק אז, חל עליו מצות תשבתו מקודם – שב ואל תעשה. והרי באם המצוה הוא להשבית חמצו לאחר ארבעה עשר, מה תועיל השבתתו מקודם?

ועד"ז מצינו בלקו"ש חלק לד" שם כותב הרבי כהנ"ל:

תחילה כותב: "כשהתורה מחייבת באיזו מצוה, פשוט שהחיוב חל רק באופן שתוכל להתקיים בדרך הטבע, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואם קיומה דורש שהיית זמן אינו

8. לשון אדמה"ז בשו"ע.

9. עמ' 65 ואילך.

עובר על החיוב כל משך אותו הזמן. ולדוגמא, במצות ביעור חמץ, הרי כל זמן שעוסק בביעורו עד שנתבער בפועל, אינו עובר על מצות תשבתו. דזהו גדר המצוה – לעשות מה שביכולתו לבער החמץ, ואם מתעסק בזה ה"ה עוסק בקיום המצוה. ובלשון אדמו"ר הזקן "מתחילת שעה זו". כל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מ"ע של תורה, משא"כ כשמתעסק בביעורו הרי ההתעסקות היא חלק מקיום המצוה (היינו ההתעסקות בהכנת הביעור, ולא רק העסק בעצם הביעור). ואין זה שייך לדין אונס רחמנא פטרי (שנאמר, שמאותו רגע של מציאת החמץ ה"ה עובר על מצות השבתה, אלא שכל הזמן הנדרש כדי לבערו נחשב כאנוס, ורחמנא פטרי), דזה שייך רק אם כבר חל החיוב ונאנס ע"י דבר צדדי שמעכב קיומו, אבל אם מעצם טבע הדברים אי אפשר לקיים החיוב מבלי שהיית זמן או הכנה והכשרה מוקדמת הרי זהו חלק מהחיוב."

וממשיך: "והנה במצות שקיומן בזמנים מיוחדים, אם קיום המצוה דורש הכנה והכשרה, כגון תקיעת שופר שצריך להתאמן ולהתרגל כדי שיוכל לתקוע, או אם צריך השתדלות מוקדמת כדי להשיג חפצי המצוה כמו ד' מינים וכדומה, מובן לכאורה שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצוה כדי שבכוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה. ולהעיר דהחיוב לקיים כל התורה כולה הוא חיוב תמידי, וגם מצוות שעצם קיומן צ"ל בזמן מסויים, מ"מ החיוב שיתקיימו בזמנן הוא תמידי. ולכן מי שנתעצל להשיג ד' מינים קודם החג, ולכן לא הי' יכול לקיים מצות נטילתם בזמנה, נחשב כמבטל מ"ע."

ובהערה 32 מביא דוגמא לזה שגם מצוות שעצם קיומן צ"ל בזמן מסויים, מ"מ החיוב שיתקיימו בזמנן הוא תמידי: "על דרך זה מצינו לעניין מ"ע דתשבתו – בפסחים ו, א: א"ר הא דאמרת (המפרש והיוצא בשיירא) קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער (דכי הדר בי' בימי הפסח עבר עלי' וההיא שעתא לאו ברשותי' היא דלבתלי' כו' – רש"י). ובש"ע אדמו"ר הזקן או"ח סת"ו ס"ו: "זוה שיוצא מביתו ולא יחזור קודם הפסח שכשיגיע חצות יום י"ד לא יוכל לבדוק ולבער החמץ שבביתו הרי בשעה זו שהוא מפליג מביתו חל עליו מצות תשבתו מן התורה, שמן התורה אין חילוק בין תוך ל' יום לקודם ל"ו. עכ"ה"ק.

הרי שמצד אחד, לומד הרבי שמצוות תשבתו היא מצוה להתעסק בביעור החמץ והעסק בביעורו הוא חלק מקיום המצוה (קום ועשה). ולאידך לומד שאפשר לו לקיים המצוה ע"י שמבערו זמן רב מקודם לזמן המצוה (שב ואל תעשה).

## ט.

ונראה לעניות דעתי שיש לחלק בין פירוש הכתוב (פשוטו של מקרא), לבין עיקר כוונת הכתוב:

כתיב במפורש, "אך ביום הראשון (אז) תשבתו" וממילא מובן, שציווי וחיוב התורה הוא להשבת חמצו לאחר חצות יום יד'. אך עדיין נשאר לרדן, מהו עיקר כוונת הכתוב והמצוה.

האם עיקר כוונתה הוא לעשיית מעשה ההשבתה או שעיקר כוונתה הוא לתוצאת מעשה ההשבתה.

כלומר, גם אלו המפרשים שעיקר המצוה הוא בשב ואל תעשה, מודים הם שהתורה מצוה להשבית החמץ לאחר חצות יום יד'. וממילא הם גם כן מודים שמותר להשהות החמץ עד לאחר חצות ולהשביתו אז. ורק שסוברים הם שעיקר כוונת התורה בציוויה על עשיית ופעולת ההשבתה, הוא (לא הפעולה עצמה, כ"א) התוצאה מפעולתו (שיהא חמצו מושבת). וממילא גם באם השביתו מקודם ולא עשה את המעשה בזמן הכתוב בתורה, מקיים את המצוה מאחר שישנה התוצאה – חמצו מושבת.

ובזה יובן דברי אדה"ז. ציווי התורה הוא לבער החמץ כשיגיע חצות יום י"ד שנאמר אך ביום הראשון תשביתו. ורק אז מחוייב הוא לבערו (ולא לפני חצות). ואעפ"כ לזה שיוצא מביתו ולא יחזור קודם הפסח חל עליו מצות תשביתו מן התורה בשעה שיוצא. שהרי עיקר המכוון של המצוה הוא התוצאה של פעולתו. וגם כשמבערו לפני כן, ישנה אותה תוצאה וממילא מקיים גם כן את המצוה. ולכן באם לא יוכל לבער חמצו בחצות יום יד' חייב לבערו לפני כן.

ובזה יובן מה שאביי הקשה סתירה בין שתי הכתובים. שהרי גם באם נלמד את עיקר מצות תשביתו בשב ואל תעשה, מ"מ הרי סוף כל סוף כתיב בתורה להשבית חמצו לאחר חצות יום יד'. ובדאי שמותר ומחוייב הוא להשביתו (רק) אז. וא"כ סותר הוא להכתוב שבעת ימים (שלמים) שאור לא ימצא בבתים. ומסתירה זו מוכיח אביי שכוונת הכתוב ביום הראשון הוא ליום שקודם שבעת הימים. ואפי' לפי פשוטו של מקרא<sup>10</sup> למד רש"י שפירוש מילת תשביתו הוא לפעול פעולת ההשבתה שלכן הוכרח לפרש את יום הראשון דקאי על ערב פסח.

וממילא מובנת היטב שיטת רש"י שמותר להשהות חמצו ולהשביתו לאחר חצות. ולאידך חל עליו החיוב דתשביתו כבר שלושים יום מקודם לפסח. כי ציווי הכתוב הוא להשביתו לאחר חצות ורק שעיקר המכוון של מצוה זו הוא שיהא מושבת, וממילא גם באם מבערו לפני כן מקיים (העיקר של) מצוה, שהרי כשיגיע הזמן ההוא, חמצו כבר מושבת.

[ורק שבזה חלוקים הם רש"י ואדה"ז. לרש"י עיקר המצוה הוא שיהא חמצו מושבת ומבוער. ולאדה"ז עיקר המצוה הוא שלא יהיה לו חמץ (כהחילוק בין שיטת רש"י והמנחת חינוך, נתבאר לעיל סעי' ג').]

כלומר, קיימות שתי תוצאות ממעשה השבתתו: א. שחמצו מושבת ומבוער. ב. שאין לו חמץ. לרש"י צריך להיזהר שיהא חמצו מושבת. ולאדה"ז צריך להיזהר רק שלא יהיה לו חמץ (באופן שיעבור עליו בכל יראה וימצא – כשיטת המנחת חינוך).

ולכן פוסק אדה"ז שיכול לבטל חמצו קודם חצות, אף שלשיטתו אין הביטול בכלל

10. ע"פ לקו"ש ח"ה עמוד 27 הערה 11 (וראה שם שיש מפרשים שפשוטו הכתוב קאי על יום טו', ופירושו של תשביתו הוא שיהא מושבת – גם לפי פשוטו של מקרא).

תשביתו (שהרי לעיל בסי' תל"א פוסק כשיטת התוס'). וכמו"כ סובר שיכול לעשות אוצר על גבי חמצו אף שאינו מושבת עי"ז (עיי"ש בהמשך הסעיף).

י.

ויש להוכיח זאת (שגם הלומד את המצוה בשב ואל תעשה סובר שיכול להשביתו לאחר חצות – שהרי זהו הכתוב בתורה) מדברי המנחת חינוך עצמו (אף שאינו לומד כן בעצמו, כנראה מקושיתו (ותירוצו) מדברי אביי. וצ"ע).

שהרי מביא נפק"מ בין הצד של קום ועשה לשב ואל תעשה, באם יכול להשבית חמצו קודם הזמן. ולכאורה יתירה מזו היה לו להביא, שחולקים הם בזמן ההשבתה עצמה, האם הוי לפני חצות או לאחריו.

וכמו"כ מביא את קושיית התוס' שמקשים על שיטת רש"י – "דהשבתה בלב הוי השבתה" – "דתשביתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה ואחר איסורא לא מהני ביטול". ומביא גם את תירוצו של הרמב"ן "דשיהא מבויער ומבוטל בחצות קאמר רחמנא". ומזה שהתוס' לא קיבלו את תירוצו של הרמב"ן, מוכח שסוברים הם דמצות תשביתו הוא קום ועשה, והתורה מחייבת להשביתו לאחר חצות. ולכאורה מזה עצמו שהתוס' סוברים דתשביתו הוא משש שעות ולמעלה מוכח דסוברים דתשביתו הוא קום ועשה. אלא ודאי דגם באם הוי שב ואל תעשה אפשר להשהותו ולהשביתו לאחר חצות.

ואשמח לשמוע חוות דעת הקוראים העוסקים בסוגיא זו.



## ההכרח להתהוות תמידית

הנ"ל

### א.

בריש שער היחוד והאמונה מבאר אדה"ז איך שהכח האלוקי המהוה את הנבראים יש מאין מוכרח להיות בהם תמיד להוותם, ובאם יסתלק לרגע, היו חוזרים להיות אין ואפס. וממשיך בפ' ב' וז"ל: "מעשה שמים וארץ שהוא יש מאין. והוא פלא גדול יותר מקריעת ים סוף עד"מ, שהוליך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה, ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע, היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם... וכל שכן וק"ו בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף על אחת כמה וכמה שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו..." עכ"ל.

ובמאמר ד"ה תנו רבנן תרמ"ג מבאר זה במשל מזריקת אבן. (ובלשון המאמר) "שטבעו הוא לירד למטה, הנה כשזורקים אותו מלמעלמ"ט ילך מעצמו עד אין שיעור כל זמן שלא יהיה דבר המעכב הילוכו כו' משא"כ כשזורקין אותו מלמטלמ"ע הרי במעט רגע יפול למטה והוא מפני שהילוך מלמטלמ"ע הוא היפך טבעו ורק האדם הזורק פעל בו חידוש זה שיעלה למעלה, לזאת כל זמן שכח היד הזורק תקיף את האבן הנושאו למעלה, הרי זה עולה למעלה, ומיד כשנפסק הכח שפועל בו החידוש הרי הוא חוזר לטבעו העצמי ונופל למטה. וכמו"כ יובן בעולמות, מאחר דמציאות ישותם הוא התחדשות כו' וד"ל וא"כ צריך מקורם שפעל בהם החידוש להיות תמיד בהם ואז הן קיימים במציאותם, ואם יסתלק ח"ו יתבטל החידוש בהם ויהיו אין ואפס כמו קודם שנבראו כו'.

### ב.

והנה לכאורה צריך להבין, איך אפשר להבין ולהוכיח את הנמשל דבריאת העולם ע"י משל מזריקת האבן למעלה, והרי אין המשל דומה לנמשל. שהרי האדם לא חידש שום מציאות בטבע האבן, דגם בעלייתה, אין זה שבשעה זו נתחדש באבן עצמו ענין העליה, כ"א שכח הנפרש מיד האדם התגבר על האבן ודחפה למעלה, והרי זה כאילו מגביהו בידיו. וממילא מובן דבכחות כח הזורק, ממילא יפסיק האבן מלעלות, שהרי מעולם לא היה לו

1. כן שואל אחד מהתמימים בגליון התמים ע' 302.

טבע העליה (גם בשעה שעלה).

וכמו"כ יש להקשות בנוגע להמשל של קרי"ס, ששם לא נשתנו המים כלל ועדיין נשארם בטבעם להיות נוזלים וזורמים ורק שהרוח החזיקה אותם מלהיות נוזלים בפועל, והרי היו כמו מים בכלי, וא"כ מובנת היטב למה בהסתלקות הרוח (הכוס) פסקו המים מלעמוד כחומה, שהרי מעולם לא נתחדש בהם (גם בשעה שהרוח החזיקה אותם) טבע זו.

אבל הקב"ה, הרי בורא ומחדש את מציאות העולם, וא"כ למה לא תישאר במציאותה גם לאחר שמפסיק להוותה. ולמה לה לחזור לאין, כמו שהייתה בעבר לפני שנבראה, ולא להישאר יש כפי שנבראה זה עכשיו?

והרי אף שאין שום עלולית ויכולת באין והעדר המציאות להיות יש – שלכן נחשבת בריאתה לחידוש גמור שנתאפשר רק ע"י כח המחדש, מ"מ פשטות וטבעו של היש הוא להיות יש. ולאחר שהקב"ה ברא וחידש את מציאות העולם, הרי נתחדש ונשתנה מציאותה וטבעה להיות יש ומציאותה. ולמה תחזור עכשיו להיות אין ואפס כפי טבעה הישן?

והנה, כ"ק אדמו"ר נשי"ד מפרש באחת משיחותיו, שאכן כן נשתנו טבעם של המים בשעת קרי"ס (ולא רק שהרוח החזיקה אותם), ואעפ"כ בהסתלק הרוח חזרו לטבעם הראשון להיות נוזלים. וממילא מוכרח שגם השמים וארץ יחזרו להיות אין ואפס, בהסתלקות כח הבורא.

וזלה"ק: ויל"פ דכוונת אדמה"ז להדגיש שזהו ב' עניינים, בתחילה נצבו "כמו נד" (ציבור וכינוס – ראה פרש"י – רק בזה הי' השינוי אבל היו נוזלים ע"ד מים בכלי) ואח"כ – גם כחומה (שאינן זקוקה לכלי) . .

ומה שמוכיח מ"ואילו הפסיק כו' היו המים חוזרים כו" שכן הוא גם בבריאת שמים וארץ "שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ישוב הנברא לאין ואפס ממש" – כי . . הרוח פעל שינוי בטבע המים, שיהיו "כחומת אבנים". ועפ"ז מובן (בפשטות) מה שמוסיף אדמה"ז "וכחומה" "ולא קמו כחומה" – כי מזה ש"היו המים חוזרים ונגרים" לבר, היינו השינוי ד"כמו נד נוזלים", אין זה הוכחה לבריאת שמים וארץ, שהגם שנעשו למציאות בכל זאת בהסתלקות כח הבורא יהיו הנבראים אין ואפס ממש... "עכ"ל.

[והנה, גם בנוגע להמשל דזריקת האבן, יש לומר שמתחדש באבן טבע הקלות, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ<sup>3</sup> שהאבן בעת הילוכו מלמטה למעלה הרי נפרץ גדר הגבלותיו לגמרי, והיינו דטבעו הפרטי והכללי במנוחה וכובד, מתבטלים והיו כלא היו שהרי נראה במוחש שהוא מתנענע וקל. וראה בספר הערכין<sup>4</sup> מה שדן בזה. וצ"ע.

(ועפ"ז היה ניתן להסביר את סיבת הדבר למה תורת החסידות מביאה משל דוקא מאבן

2. לקו"ש ח"ו ע' 90, הע' 27-28.

3. ספר המאמרים תשי"א ע' 292.

4. ח"ט ע' תנג – תנד.

הנזרק למעלה – שנופל למטה ככלות כח הזורק, ולא מאדם המגביה אבן בידיו וכדומה, שגם הוא יפול למטה כשמסלק ידיו ממנה).

אך באמת, אפילו באם נאמר שלא נתחדש באבן שום טבע של קלות וכיו"ב, עדיין ניתן להביאו בתור משל להסביר ולהמחיש לנו את ההכרח שע"פ שכל להתחדשות התמידית בהתהוות העולם. שהרי סוף סוף, ההבנה וההכרח שכלי למה האבן תפול למטה ככלות כח האדם הזורק ומגביהו למעלה, הוא אותו הכרח שכלי למה העולם יתבטל ממציאיותו בהסתלקות ממנו כח הבורא (וכפי שיתבאר לקמן בארוכה בסעיף ד'), ורק ש(כלשון השיחה דלעיל) אין זה הוכחה לכריאת שמים וארץ שהגם שנעשו למציאות בכל זאת בהסתלקות כח הבורא יהיו הנבראים אין ואפס ממש. ועצ"ע.]

ועפ"ז מובן בפשטות מהו הראי' והדמיון מהמשל דקריעת ים סוף (וזריקת אבן) להנמשל דבריאת שמים וארץ. שהרי בשעת עמידתם (ועלייתם) נשתנו ונתחדש להם טבע חדשה, ואעפ"כ מכיון שכל החידוש והשינוי שבהם היה רק מצד כוחו של הרוח (והזורק), ולא מצד עצמם, ממילא, ככלות הכח המחודש, נתבטל מהם החידוש (וחזרו לטבעם עצמם). שמזה מובן גם בהנמשל, שבכלות כח הבורא המחודש את מציאות הנבראים, יחזרו כולם להיות אין ואפס.

אך לפי זה צריך להבין גם את המשל. למה באמת חזרו המים לטבעם ומצבם הישן ופסקו מלעמוד. ונהי דטבעם החדש היה רק מצד הרוח, אבל לאחרי שהרוח חידשה בהמים את טבע העמידה הרי עכשיו נהיה זה טבעם של המים, וכי מפני שבעבר לפני זמן היה להם טבע אחר, יחזרו עכשיו לטבעם הישן?

בשלמא באם לא נשתנה ונתחדש טבעם, ונשאר תמיד בהמים (גם בשעת עמידתם) טבעם להיות חוזרים ונגרים במורד, מובן היטב למה בהסתלקות כח הרוח שהתגבר עליהם מלהיות יורדים ונגרים בפועל, ימשיכו בטבעם לירד ולהיגרר למטה.

אך באם כן נשתנה ונתחדש טבעם להיות כחומה, למה להם לחזור לטבעם הישן – היפך טבעם של עכשיו. וכי חומת אבנים צריכה תמיד לכח הרוח להחזיקה מליפול? והרי איזו קשר נשאר עכשיו בהמים שבטבע העמידה, לטבע הנזילות שהיה להם בעבר?

וממילא קשה להבין גם את הנמשל. הרי באם ברא הקב"ה את העולם, למה לא ימשיך להתקיים מעצמו. ואף שמצד עצמו לא היה קיים, וכל מציאותו הוא רק מצד כח הבורא, אבל מצד כח הבורא, הרי נברא ונמצא, ולמה לו לחזור לאין ואפס – לאחר שנברא, כפי שהיה בעבר לפני שנברא, – ככלות כח המחודש?

**סיכום:** הן טבע מי הים סוף (והאבן), והן מציאות העולם נתחדשו ונשתנו באמת.

וממילא קשה, למה לו להדבר המחודש, שעכשיו נתחדש ונשתנה – ע"י כח אחר, לחזור למציאותו העבר והישן – ככלות הכח ההוא?

## ג.

והנה להבין זה, יש להקדים עוד קושיא. דלכאורה<sup>5</sup>, עדיין אין המשל דזריקת אבן למעלה, דומה להנמשל דבריאת העולם. דהלא החידוש שהאדם מחדש באבן הוא נגד טבעה הקודם (העצמי) של האבן ורק שהאדם התגבר בכוחו על טבעה של האבן והגביהה, אבל טבעה (העצמי של כבידות) מושכה למטה ולכן מובן היטב שבהסתלק כח האדם תרד למטה כפי טבעה העצמי. אבל ביש מאין לכאור' אין טבע קדום שימשיך את היש להיות אין, כ"א שמקודם לא היה, וכשנתחדש ונתהווה למה לא יישאר כן, (שהרי אין שום טבע קדום המנגד למציאותו).

כלומר, ישנם שני סוגים בטבעי הנבראים, טבע עצמי וטבע מקרי.

טבע עצמי, הוא טבע הבא כתוצאה מעצם חומר הנברא, כל נברא לפי סוג החומר שלו – ע"ד טבע חומר המים להיות נוזלים וזורמים וטבע חומר האבנים לעמוד. ואי אפשר כלל לשנות טבע זה, שהרי כל זמן שהחומר קיים, הוא יכריח תמיד את הטבע הלזה.

וטבע וצורה מקריית, הוא טבע שאינו שייך כלל לחומר ומציאות הדבר – ע"ד הציור והגודל (והצבע) של כל דבר. דגודל האבנים ועיגולם אינו תוצאה מהחומר שלהם ובקל אפשר לשנותו. וכמו אומן המצייר את צורת הכלי מחומר וגולם המתכות או חתיכת העץ או האבן.

והנה, מכיון שאי אפשר לשנות את הטבע העצמי. מובן הדבר (שאפי" באם נאמר שבשעת הזריקה נתחדש לאבן את טבע הקלות לעלות למעלה, מ"מ) גם בשעת עלייתה נשאר בחומר האבן את עצם טבע הכובד והנפילה למטה, שהרי סוף סוף עדיין נשארה אבן, ולא נשתנה חומרה כלל, ולחומר האבן יש תמיד את טבע הכובד ונפילה למטה (כשאר האבנים שבעולם). ורק שבנוגע לפועל, התגבר כח האדם ושינה את טבעה. וא"כ, החזרת האבן לטבעה של כבידות, אינה מצד החידוש בטבעו של קלות (ביחס לטבעו העבר שלפני הזריקה), כי אם מצד ההתנגדות התמידית (וההוה) של חומר האבן לטבעה החדשה של קלות.

ובסגנון אחר, בשעת הזריקה ישנו באבן חיבור של ב' הפכים. יש בה את החומר שלה המושכה להיות בטבע הכובד וליפול למטה. ויש בה את כח האדם המחדש בה את טבע הקלות ודוחפה לעלות למעלה. והנה, כל זמן שכח הזורק נמצא באבן, הוא מתגבר על טבעה העצמי של כבידות ופועל בה את העלייה למעלה. אך ככלות כוחו מהאבן, נשארת בה רק את הטבע העצמי שלה המושכה לחזור לטבע הכובד ונפילה למטה.

וכן איתא בלקו"ש<sup>6</sup>, וזלה"ק: "וכן גם החיבור דב' הפכים שנעשה ע"י פעולת האדם, שכאשר תיפסק הפעולה – מתבטל ממילא החיבור. וכמו זריקת אבן מלמטלמ"ע, דכיון

5. כן ממשיך לשאול בהתמים שם.

6. ח"ה ע' 178, הע' 38.



שהליכה זו של האבן הוא חיבור ב' הפכים [כי טבע האבן הוא לירד מלמעלמ"ט] צריכה היא תמיד לכח הזורק", עכ"ל.

ועד"ז יש לומר בנוגע להמשל מקרי"ס, ששם טבעם העצמי של מי הים-סוף – גם בשעת עמידתם כחומה – הוא להיות נוזלים (כטבעם של כל המים שבעולם), וממילא מוכן, שבהסתלקות הרוח המתגברת על המים ופועלת בהם את טבע העמידה – בניגוד לטבעם העצמי של המים, הרי בוודאי יחזרו המים לטבעם העצמי הקודם (שנשאר בהם תמיד), להיות נוזלים כשאר המים שבעולם.

והא ראי', שהרי כאשר האומן מחדש בחומר המתכת את צורת הכלי, הרי אף שהצורה הזאת הוא חידוש גמור בחומר המתכת, שהרי לא היתה בו מקודם, מ"מ תשאר בצורה גם לאחר שיסתלקו ממנה ידידו של האומן – כח המחדש. מאחר שאין חומר המתכת מנגדת כלל לצורה זו – שהרי הצורה שהיתה בו מקודם הייתה רק מקרית אצלה (כנ"ל).

ועפ"ז מתחזקת עוד יותר הקושיא דלעיל (אמצע סעי' ב'), איך אפשר להביא ראי' ומשל מקריעת ים סוף על בריאת העולם. הרי למים נשאר תמיד – גם בשעת החידוש – טבעם העצמי שהתנגד לחידוש זה. וא"כ מוכן בפשטות, שבהסתלקות הכח המחדש (שהתגבר בשעת מעשה על טבעם העצמי) ונשאר בהם רק את טבעם העצמי, חזרו לטבעם זה. משא"כ בבריאת שמים וארץ שאין להם שום טבע עצמי המושך אותם שלא להיות, כ"א שבפועל לא היו, וא"כ לאחרי שנתחדשו ונתהוו הרי נשתנו לגמרי להיות מציאות, ולמה לא ישארו כן גם לאחרי כלות כח המחדש.

**סיכום:** לכאורה קשה. הרי לחומר האבן והמים יש טבע עצמיית המנגדת לטבעם החדשה. ורק שכח המחדש התגבר על טבעם העצמיית. וממילא מובנת שככלות כח המחדש, שוב יתגבר טבעם העצמיית.

אך בבריאת העולם אין שום טבע המנגדת למציאותם. ולמה יחזרו לאין והעדר המציאות ככלות כח המחדש?

## ד.

אך הענין הוא<sup>7</sup>, שבאמת סיבת חזרתם של המים לטבעם הקדום, אינה מחמת התנגדותם של טבעם העצמי לטבעם החדש. דאי משום הא, היה להם להתרגל ולהשתנות לגמרי לטבעם החדש<sup>8</sup>. דכל הרגל (כטבע שני) נעשה טבע (ראשון ועיקרי). כי אם מחמת היות טבעם החדש נחשב לחידוש גמור – הבלתי אפשרי כלל מצד המים עצמם, וכל חידוש מתבטל ממילא ככלות כח המחדש. וזה שטבעם העצמי התנגד לטבעם החדש, היה רק הסיבה לזה שטבעם החדש היה נחשב להם לחידוש גמור.

7. הביאור דלקמן מיוסד על ביאורו של הרה"ג הרה"ח ר' יחזקאל פייגין בהתמים ע' 390.

8. ראה בהתמים שם שמוכיח את זה משינוי טבע העץ הגדל מלמטה למעלה.

משא"כ בנוגע לבריאת העולם, מכיון שנתחדש כל עיקר מציאותו, הרי אפי' בלי שום התנגדות לחידוש זה נחשב התהוותו לחידוש גמור – הבלתי אפשרי מצד עצמו, וממילא יתבטל החידוש ככלות כח המחדש.

והביאור בזה:

בטבע מקרי, מכיון שעצם חומר הדבר אינו הסיבה לטבע וצורה הלזה, נמצא שהוא בעצמו מופשט ממנו, ויש לו את העלוליות ואפשריות לקבל לעצמו טבע וצורה אחרת. שהרי הכלל (המובן בשכל) הוא, שכל חומר פשוט (מצורה מסוימת) עלול לקבל צורה (אחרת).

וממילא יובן, שאין שינוי וחידוש שיתחדש וישתנה בטבע וצורה המקרית שלו, נחשב לחידוש כלל. שהרי תמיד היה לו את האפשריות והיכולת לקבל בעצמו את הצורה הזו. ולאחר שתתחדש בו את הצורה הזו בפועל, שוב יתרגל אליה ויקבל אותה ויצטייר בה. ומכאן ואילך יישאר בצורתו הזו מצד עצמו – ולא מצד כח המחדש.

ולדוגמא, מכיון שצורת חתיכת המתכת היא מקרית לגמרי, נמצא שבעצם חומר המתכת ישנה תמיד את העלוליות והאפשריות להצטייר בכל מיני צורות שיכולות להיות בחומר זה. ולכן אין השינוי מצורת חתיכת מתכת לצורת כלי נחשב לחידוש כלל, שהרי חומר המתכות כבר נשא בתוכו (את היכולת להצטייר ב)צורה זו.

שלכן לא יוכל האומן לצייר את חומר האבן באותו אופן כפי שיוכל לצייר את חומר המתכת (וכן להיפך). שהרי אין האומן יכול לחדש שום דבר וציור בחומר האבנים והמתכת שלא היתה בהם מקודם, כי אם לגלות ולהוציא לפועל את היכולת והעלוליות שכבר נמצאות בהם לקבל ולהצטייר בכל מיני צורה. ומכיון שלכל סוג של חומר, ישנו רק את העלוליות והאפשריות לקבל את סוגי הצורות השייכים אליו, לכן לא יוכל לצייר אותם בשוה.

וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בא' ממאמריו<sup>9</sup>, בצורת הכלי, הרי החומר נושא את הצורה ודוקא בחומר זה יכולים לעשות זאת הצורה וכו', והרי לא יחדש האומן צורה בחומר שאינו נושא זאת הצורה כמו שלא יעשה צורת כלי בחומר האויר, וכה"ג וגם לא יעשה בחומר האבן מה שיכול לעשות בחומר ניצוק כמו המתכת כו'.

ומכיון שכל היותו של חומר המתכת בציור של חתיכה הוא רק במקרה, ואין שום חילוק לו בין היותו בציור זה להיותו בציור של כלי. נמצא שאין היותו בציור הכלי נחשב לחידוש כלל. ורק שאין לו את היכולת להשתנות מעצמו לציור של כלי. ולזה הוא צריך אל האומן. וא"כ למה לו להתבטל מציורו בסילוק ידי האומן, שהרי אין שום חידוש בהיותו בציור של כלי. ואדרבה, מכיון שעכשיו זהו צורתו, נמצא שאי אפשר לו מעצמו להשתנות ולחזור לצורת החתיכה כי אם על ידי האומן.

9. ל' המאמר ד"ה ולקחתם לכם עתרא"א.

ובסגנון אחר, בשינוי מצורה מקרית אחת לשניה, אין שום חידוש בעצם היות החומר מצטייר בציור השני. וכל החידוש הוא רק פעולת ההצטיירות. ולכן צריך הוא לידי האומן רק בכדי להשתנות בפועל ולא בכדי להישאר ולהיות בצורתו החדשה.

משא"כ הטבע העצמי, מכיון שעצם החומר הוא הסיבה לטבע זה, נמצא, שאין בחומר הדבר שום עלוליות ואפשריות לקבל לעצמו שום טבע אחר השונה מטבע זה. שהרי הוא נתפס כבר בטבע וצורה משלו.

וממילא יובן, שכל שינוי וחידוש שיתחדש וישתנה בטבע וצורה העצמית שלו נחשב לחידוש גמור. שהרי אין בו כלל את האפשריות והיכולת לקבל בעצמו את הצורה הזאת. וגם לאחרי שתתחדש בו הצורה הזאת, לא תתרגל אליו, ולא יהיה מצדה כלל.

ולדוגמא, מכיון שחומר המים הם הסיבה לטבעם לזרום ולירד במורד, מובן בפשטות שאין בה שום עלוליות ואפשריות להשתנות ולקבל בעצמו את טבע העמידה. ולכן נחשב טבע העמידה לחידוש גמור לגביו.

ומכל הנ"ל מובן שדוקא שינוי המנגד לטבע העצמי של החומר נחשב לחידוש, מכיון שחומר הדבר כבר מוגדר בטבע אחר, וממילא אינו נושא בתוכו כלל את היכולת ואפשריות להשתנות ולהיות בטבע החדש הלזה. וככל שימשך החידוש והשינוי בטבע העצמי, לא יתרגל אליו כלל, שהרי אין לו להחומר את האפשריות ועלוליות להצטייר בטבע זה.

משא"כ בנוגע לטבע מקרי, מכיון שלעצם החומר ישנו היכולת להצטייר בטבע זה, שהרי אין שום סיבה שיצטייר החומר בצורתו (וטבעו) הישן יותר מבציור (וטבע) החדש, לכן אין טבעו החדש נחשב לחידוש כלל ביחס לחומר הדבר. שהרי פירושו האמיתי של חידוש הוא, שמצד חומר הדבר עצמו, אינו יכול להשתנות ולהיות כפי חידוש ושינוי הזה. ולא רק שלא היה כן בפועל.

ועפ"ז יש לומר, שבאמת עיקר ההכרח לזה שכוחו של הזורק ימצא תמיד באבן, אינו מצד ההתנגדות של טבע הכובד והירידה שבאבן – דאי משום הא לחוד, היה לה להאבן להתרגל ולהשתנות לטבע הקלות במשך הזמן – כ"א מצד ההתחדשות שבטבע הקלות והעליה לגביו. דמכיון שאין בחומר האבן שום יכולת ואפשריות (להתרגל אליו) ולקבל לעצמו את טבע העליה והקלות, וכל עלייתו והיותו קל הוא רק מצד התגברות כוחו של הזורק, נמצא, שכאשר יכלה כוחו של הזורק ותישאר האבן כפי שהיא מצד עצמה, שוב לא תישאר בה שום סיבה ויכולת להמשיך להיות קלה ולעלות למעלה, וממילא תחזור ותרד למטה כפי טבעה העצמי.

ועד"ז יש לומר בנוגע לקריעת ים סוף. דמכיון שאין בחומר המים שום אפשריות להצטייר בטבע העמידה (כחומה), שהרי חומר המים כבר נצטייר ונתפס בטבע הנזילות, וכל העמידה שבו היה רק מצד הרוח, נמצא שככלות הרוח ונשאר רק את חומר המים, לא היו יכולים להמשיך בטבעם הלזה, וממילא חזרו לטבעם העצמי לירד במורד.

ואף שבשעת עמידתם נשתנה טבעם (בפועל) לטבע העמידה, מכל מקום, מכיון שטבע

זה לא היה יכול להיות בהם מצד עצמם, כי אם מצד כח הרוח, מנין ואיך היה להם לחומר המים להחזיק את טבע העמידה, כשנסתלקה הרוח (שהוא המקור וסיבה היחידה לטבעה הלזה).

ועפ"ז יש לתרץ את הקושיא דלעיל (סוף סעי' ג') ולבאר את הדמיון שבין המשל והנמשל. שהרי עיקר הסיבה וההכרח לפעולת הרוח קדים עזה כל הלילה, הוא מצד היות עמידתם של המים כחומה, חידוש גמור שהוא רק מצד הרוח, בלי שום עלוליות אליו מצד חומר המים. ורק שהסיבה להעדר העלוליות שבחומר המים לטבע העמידה, הוא רק מצד התנגדות טבע הירידה העצמי של המים לעמידה זו.

ואילו כבריאת שמים וארץ, מכיון שנתחדש כל עיקר מציאותם, מובן מעצמו, שגם בלי שום התנגדות להחידוש, אין שום אפשריות בהעדר המציאות להשתנות ולהימצא. ואין מציאותם מצד עצמם כלל, כ"א מצד הכח האלוקי. וא"כ מובן היטב שבהסתלקות כח זה, שהוא המקור וסיבה היחידה למציאותם, יתבטלו ויהיו כלא היו.

ובסגנון אחר<sup>10</sup>, בהסתלקות כח המחדש מהים והאבן, ישנם ב' פרטים: א. ביטול החידוש (דעליית האבן ועמידת המים). ב. חזרתו למה שהיה קודם (ירידת האבן והמים). ובפרט הא' דומים המשלים אל הנמשל.

וע"פ ביאור זה, יובן ג"כ שאין להקשות כלל (כדלעיל סו"ס ב') שבאם נשתנה ונתחדש טבעם של המים להיות כחומה, למה להם לחזור לטבעם הישן היפך טבעם של עכשיו. שהרי אין זה חזרה לטבעם הישן, כ"א שלחומר המים ישנו תמיד את הטבע העצמי לירד למטה, ומעולם לא היה בהם את היכולת והאפשריות להיות (מצד עצמם) בטבע העמידה. וכל היותם בטבע העמידה היה רק מצד הרוח. ולכן כשנפסקה הרוח שפעלה בהם את טבע העמידה, וממילא נשאר המים כפי שהיו מצד עצמם, פסקו מלהיות בטבע העמידה וממילא חזרו לטבעם העצמי – לירד במורד.

ואין לדמות כלל את המים כפי שהרוח פעלה בהם להיות בטבע העמידה כחומה, לחומת אבנים הנצבים מעצמם בלי רוח (כדלעיל סעי' ב'), שהרי האבנים הם בטבע העמידה מצד עצמם ואילו המים לא היו בטבע העמידה מצד עצמם כ"א מצד הרוח. שהרי גם בשעת עמידתם נשאר מים ולא נהפכו לאבנים.

ולפי כל המתבאר לעיל נמצא, שסיבת חזירתם של המים לירד וליגרר במורד כדרכם, לאחר כלות הרוח,

– אינו מצד שבעבר (לפני הזמן של קריעת ים סוף) היו להם להמים טבע אחר (שהרי למה ישתנו המים מטבעם ההוה להיות כפי טבעם העבר). וכמו"כ אינו מצד העדר הפעולה של הרוח, שהרוח לא פעלה שום חידוש בטבע המים ורק התגברה עליהם והחזיקה אותם מליפול (כי הרוח כן פעלה וחידש בהמים עצמם את טבע העמידה). וכמו"כ אינו רק מצד

10. ראה הערת הר' אלטער שימחאוויץ, התמים ע' 598.

ההתנגדות של הטבע העצמי שבחומר המים (לירד למטה ו) שלא לעמוד כחומה (דלמה לא יתרגלו לטבע ההפכי במשך הזמן). כי אם –

הוא מצד ההתחדשות לגבי חומר המים. שלחומר המים אין שום עלוליות ויכולת (גם בשעת עמידתם) לעמוד כחומה ואין עמידה זו מצדו כלל. ומכיון שכן, נמצא שככלות הרוח שפעלה בחומר המים את (טבע) עמידתם כחומה, שוב אי אפשר להם להמשיך להיות בטבע ההוא. שהרי אין להם שום אפשריות אליה מצד עצמם – שהרי כבר נתפסו בטבע הירידה למטה, ואילו הרוח כבר נסתלקה. וממילא יחזרו לירד במורד כדרכם וטבעם.

[ונמצא שכל החילוק שבין עמידת המים בכוס, לשינוי טבע המים שבקריעת ים סוף שעמדו כחומה (כנ"ל סעי' ב'), הוא רק חילוק בגודל החידוש שנפעל ע"י כח המחדש. אבל מכיון ששניהם הם חידושים גמורים ביחס לחומר המים, נמצא שכל עמידתם או טבע עמידתם אינה אפשרי כלל מצד המים עצמם, כי אם מצד התגברותה של כח האחר (הכוס/רוח) על חומר המים, וממילא כשנסתלק הכח ההוא, ונשארו רק את המים בעצמם, יתבטלו בשווה שני הטבעיים ההם.

ועפ"ז יש לפרש בפשטות איך אפשר להביא את המשל מזריקת אבן על בריאת העולם – אף באם לא נשתנה טבעו של האבן כלל (ראה הסוגריים שבסעי' ב'), שהרי ההכרח בהיות כח הזורק נמצא תמיד באבן, הוא אותו הכרח בין באם נתחדש ונשתנה טבעו של האבן ובין באם לא נתחדש טבעו. והוא, היות החידוש רק מצד כח הזורק ולא מצד חומר האבן כלל. ורק שאין להביא הוכחה מזריקת אבן (או מים שבכוס) על בריאת העולם, מכיון שסוף סוף לא נשתנה ונתחדש מציאותם כלל. ועצ"ע.]

סיכום: הסיבה לנפילת האבן וירידת המים ככלות כח המחדש, הוא מצד ההתחדשות של טבע העליה והעמידה לגבי חומר המים והאבן – ולא מצד התנגדות טבעם העצמיית. וממילא מובנת שגם התחדשות מציאות העולם – אף שאינה מנגדת לשום טבע עצמיית, יתבטל ככלות כח המחדש.

## ה.

אך עדיין אין המשל דומה לנמשל לגמרי. שהרי בהמים בשעת קריעת ים סוף היו שני חלקים.

א. החומר עצמו הבלתי מחודש – שהיה קיים עוד הרבה זמן לפני קריעת הים. ומצד חומר המים עצמו אין שום אפשריות לטבע העמידה.

ב. טבע העמידה שחידש בה הרוח בשעת קריעת הים.

ומכיון שחומר המים לא נשתנה כלל, נמצא, שבדיוק כמו שברגע הראשון שנצבו המים (כמו נדו) כחומה, היתה עמידתם כחומה חידוש גמור ביחס לחומר הים, והיה רק מצד הרוח, ולא מצד המים כלל. כמו כן בהמשך הלילה, ככל שנמשכה הרוח ופעולתה בהים,

לא היה ולא נהיה מצד הים כלל, שהרי תמיד נשאר באותו חומר של מי הים. ואין לומר שלאחרי שפעלה בהם הרוח (ברגע הראשון) לעמוד כחומה נשתנה עמידתם ונהיו טבע שלהם, ומעתה עמידתם זו היא מצד חומר הים, שהרי הרוח לא שינתה כלל את חומר מי הים כ"א את טבעם. ולחומר מי הים אין שום אפשריות לקבל לעצמם את טבע העמידה.

אך בבריאת העולם יש מאין, הרי נברא עצם מציאותם של הנבראים. וא"כ, אף שפשוט הוא שבריאתם בפעם הראשונה היה רק מצד כח הבורא, ולא מצד עצמם כלל, שהרי לאין והעדר המציאות, אין שום עלוליות ואפשריות להיות יש ומציאות. מ"מ לאחר שנבראו ונמצאו בפעם הראשונה, אין היותם נמצאים וקיימים נחשב לחידוש כלל. שהרי ליש ומציאות קיים האפשריות להתקיים ולהימצא. ולמה לא נאמר שמעתה קיימים הנבראים מצד עצמם. שהרי כל היותם נחשבים לחידוש הוא רק ביחס להעבר שלהם, שמקודם לא היו כלל ועכשיו נבראו ונהיו. אבל ביחס להווה שלהם אין שום חידוש בהיותם נמצאים. וא"כ נשאלת שוב השאלה, למה להם לחזור, עכשיו לאחר שנבראו, לאפסיותם והעדר מציאותם שמקודם ולפני שנבראו?

**סיכום:** בקי"ס הרי את עצם היותם של המים בעמידה, נחשבו לחידוש תמידי וממילא היו צריכים תמיד לכח המחדש כדי לישאר בעמידה.

אך בבריאת העולם אין עצם היותה נחשבת לחידוש כי אם בריאותה והעברתה מהעדר המציאות למציאות ולמה צריכה להתחדשות תמידי?

## 1.

אך על זה יש לתרץ, שדוקא בתוך גדרי עוה"ז המחודש, כל גדרו של חידוש הוא, רק כשהוא חידוש במציאות שכבר קיים באופן אחר, וכמו חידוש העמידה כחומה במציאות הים. שהרי בתוך העולם עצמו המחודש, מקובל ומונח בפשיטות את החידוש שבבריאתו. וכדי להיות חידוש גם בגדרי הבריאה, יש צורך בחידוש לגבי דבר מה.

אך באמת עצם מציאות העולם עצמו הוא חידוש גמור ותמידי שאינה מצד עצמו כלל. וכפי שיתבאר לקמן סעי' ז'.

ויוכן זה היטב בהקדם עוד קושיא על מה שנתבאר לעיל שאי אפשר לשום חידוש להישאר לאחר כלות כח המחדש. שהרי מצינו בשיחות<sup>11</sup> כ"ק אדמו"ר נשי"ד שבאפשרותו ית' לחדש נס המשנה ומחדש לגמרי את חומר הנברא עצמו, באופן שיישאר החידוש גם לאחר כלות כח המחדש.

וז"ל<sup>12</sup>: "אין ניסים [אויך אין די וואס זיינען פארבונדען מיט יציאת מצרים] זיינען פאראן צווי סוגים:

11. לקו"ש ח"ה שיחת יט' כסליו, לקו"ש ח"ו שיחה א' פ' בשלח.

12. לקו"ש ח"ו הנ"ל.

(א) וואס דער נס האט משנה געווען די פריערדיקע טבע – ווי דער פאל פון "ידו מצורעת כשלג", וואו אויך לאחרי הנס, איז די האנט געבליבען מצורעת ע"פ טבע, און בכדי זי זאל זיין "שבה כבשרו" האט געמוזט זיין א צווייטער נס צו מבטל זיין די צרעת.

(ב) אז די מציאות וואס איז נתחדש געווארן דורכן נס איז אויך בעת מעשה געווען אן ענין ניסי וואס האט ניט קיין ארט אין טבע – ווי אין דער פאל פון די מים וואס "נהפכו לדם", וואו אפי' בשעת מעשה זיינען זיי פארבליבען אין דעם מהות פון מים, ניט מער וואס מצד הנס איז בפועל (ובחיצוניות) די מים געווען דם – און דעריבער, ווען דער נס איז נפסק געווארן, איז ממילא נתבטל געווארן דער שינוי המים לדם.

ובנוגע לענינינו, דער נס פון קריעת ים סוף: ווען מ'זאל לערנען אז דורך "וישם את הים לחרבה" איז נשתנה געווארן דער ים, ער איז געווארן א מציאות פון "יבשה", וואלט דאן אויסגעקומען אז אין דער צייט פון "וישב הים" איז זער געווארן א נייע מציאות – דעריבער זאגט דער פסוק "וישב הים גו' לאיתנו", אז ער האט זיך אומגעקערט צום זיין פריערדיקע שטארקייט. . ווייל אויך ווען ער איז געווען "חרבה", איז ער (בפנימיות) געבליבען – ים.

דער תירוץ איז אבער נישט מספיק: דערפון וואס דער פסוק דערציילט אז דער נס פון קריעת ים סוף איז געווען דורך "ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה". . איז דאך דערפון גופא פארשטאנדיק אז דער ים איז ניט נשתנה געווארן במהותו צו ווערען יבשה. איז דאך במילא הדרא קשיא לדוכתא. . "עכ"ל.

הרי שאילו היה השי"ת משנה את חומר הים – סוף ממים ליבשה, היה נשאר במציאות של יבשה גם לאחרי כלות כח המחדש. ואף שהחידוש שבשינוי הים ליבשה הוא חידוש גמור, שהרי המים אינם נושאים בתוכם שום עלוליות ואפשריות להיות יבשה. מ"מ לאחר שנשתנה מציאותם לגמרי להיות יבשה הרי נהיה זה מציאותם. וזה שמציאות של יבשה היתה מופרכת לגמרי מצד מציאותו (של ים) הקדום, אינה סיבה כלל שתצטרך מציאותו החדשה להתדרשות תמידי.

וכמו"כ משמע מלשון השיחה, שאילו היתה מכת דם נעשית באופן שנשתנה מהות היאור לגמרי ממים לדם, היתה נשאר דם גם לאחרי כלות כח המחדש. ואף שלהיות דם הוא חידוש גמור ביחס למים, מ"מ לא היתה צריכה להתחדשות תמידי שהרי עכשיו דם הוא. וזה שמציאותה מופרכת מצד מציאותה שבעבר, איננה סיבה מספקת שתבטל מציאותה ההווה, שהרי נשתנה ונתחדשה מציאותה. ורק שבפועל נעשה הנס באופן שאף שהמים שנהפכו לדם עדיין נשארו מים בעצם מהותם, והרי חידוש גמור הוא למציאותם ההוה של מים להיות דם, ולכן היתה צריכה פעולה תמידית בכדי להישאר דם.

וא"כ קשה, שהרי גם בבריאת העולם, נתחדש מציאות טבעו של העולם, ומעכשיו מציאותו וטבעו הוא להיות נמצא. וא"כ למה תבטל מציאותו ככלות כח המחדש. וכי מהו החילוק שבין הניסים המחודשים לגמרי שנעשים ע"י נס וחידוש חד פעמי, לבריאת העולם

שא"א להיעשות ע"י נס וחידוש חד פעמי.

אך על זה יש לתרץ בפשטות, שאין לדמות כלל את כל החידושים האלו להחידוש של בריאת העולם. שהרי כל החידוש של נס המתרחש בתוך עוה"ז המחודש, הוא רק כשזהו חידוש נוסף על עצם החידוש שבטבע העולם עצמו. היינו, שע"פ כללי המציאות והטבע של עוה"ז המחודש, אין שום מקום ואפשריות למציאות הלזו. וא"כ, לאחרי שנשתנו המים להיות דם, שוב אין חידוש בהמשך מציאותם בתור הדם יותר משאר דם או מים שנבראו בששת ימי בראשית. ומה לי באם נתהוו בששת ימי בראשית, מה לי באם נתהוו בשעת הנס, הרי מציאותו הוא טבעי. וכי בשביל שנתהוו לאחר ששת ימי בראשית יהיה מציאותו חידוש גדול יותר משאר הבריאה.

אך באמת כל הנבראים של עוה"ז, הן אלו שע"פ טבע והן אלו שמצד הנס, הם חידושים גמורים הצריכים התחדשות תמידית.<sup>13</sup>

בסגנון אחר, כאשר השי"ת עושה נס באופן שמשנה לגמרי את מציאות הדבר, הרי אף שמעכשיו טבעי הוא, ואינו צריך לשום התחדשות מיוחדת מצד היותו נס, אבל מ"מ הרי גם טבע צריך להתחדשות תמידית.

וכמו"כ מובן בנוגע לענייננו, שאין לדמות כלל את גדרו של חידוש בהמשלים – חידוש למציאות שכבר קיים באופן אחר, לגדרו של חידוש בהנמשל. ואף שאין המציאות של העולם מחודשת לגבי איזה דבר מה, מ"מ הרי עצם מציאותו של העולם בעצמו הוא חידוש גמור ותמיד, שאינו אפשרי מצד עצמו כלל. וכיון שמציאותו מחודשת לגמרי, הרי אי אפשר כלל לברוא ולחדש את מציאות העולם באופן שיתקיים מעצמו.

סיכום: כל החידוש שבהמשלים (ושבהניסים) הוא רק כשהוא חידוש נוסף על החידוש שבעצם מציאות הנמצאים

אך החידוש שבעצם מציאותם של הנמצאים הוא הוא (חידוש שב)הנמשל.

## ז.

ולבאר יותר את החידוש שבעצם מציאות העולם, יש להקדים ולהקשות על עוד נקודה שבדמיון שבין המשל של אדם הזורק אבן להנמשל של בריאת העולם.

שלכאורה<sup>14</sup>, איך מביאים משל מאדם שלמטה על הקב"ה, והרי הוא ית' הוא כל יכול. ולמה לא נאמר לפני גודל וחוזק כוחו ית' בעין ערוך יותר מכח האדם, יכול הוא לברוא

13. ראה שיחת ש"פ שמיני, סוף חודש ניסן שנת ת'הא ש'נת א'ראנו נ'פלאות: "וויבאלד אז אראנו, דער אויבערשטער אליין באוויזט נפלאות – ווערט אלץ אנטפלעקט: סיי די נפלאות כפשוטן אין דער הנהגה ניסית, ניסים גלויים ונפלאים, סיי די נפלאות וואס זיינען דא (באהאלטן) אין דער הנהגה טבעית – כולל דער כח הפועל בנפעל – ווי דער אויבערשטער איז מהוה יעדער נברא מאין ליש בכל רגע ורגע מחדש" עיי"ש.

14. כן ממשיך לשאול בהתמים שם ע' 302.



נבראים באופן שיכולים להתקיים מעצמם – גם לאחר שמסתלק מהם כח הפועלם?

אך באמת י"ל (שע"פ שכל) אין שום מקום לקושיא זו כלל<sup>15</sup>. וכל הקושיא מבוססת רק על העדר ההבנה בהטעם וההכרח שכח הפועל צ"ל תמיד בהנפעל. לפי הבנת הקושיא, זה שהכח צ"ל תמיד בהנפעל הוא מפני חלישות הכח (של האדם), שאינו חזק כ"כ עד שיוכל לזרוק האבן עד שהיא תמשיך לעלות מעצמה ולא תצטרך עוד להכח.

אבל באמת הטעם שבחידוש יש מאין צריך כח הפועל להיות תמיד בהנפעל, הוא מחמת חלישות הנפעל. דמכיון שמצד הנברא עצמו אין שום מקום שיהיה, שהרי הוא (היה) אין ולא יש, וזה שהוא נהיה בפועל הוא רק מצד כוחו של הבורא, שביכלתו להוציא מאין ליש, אם כן כשיסתלק ממנו כח הבורא, יחזור להיות אין (שלא להיות) כמות שהוא מצד עצמו.

ועפ"ז, בדיוק כפי שאין שייך כלל לומר בהמשל, שמצד שהוא ית' כל יכול, יכולה האבן לעלות מעצמה, בלי שיכניס כוחו לתוכה (שהרי אז אין קשר בין חוזק כח הבורא לאבן), כמו"כ א"א כלל לומר שלאחר שיסתלק כח הבורא מהאבן תמשיך האבן לעלות מעצמה. (שהרי כשנסתלק כוחו שוב אין קשר בין חוזק כח הבורא לאבן).

ועד"ז הוא בהנמשל, שבדיוק כמו שאי אפשר לומר שמצד שהוא ית' כל יכול יתהוה העולם מעצמו (שהרי הוא ית' הוא הכל יכול ולא העולם, ולפני שמכניס את כוחו בהבריאה אין שום סיבה שיתהוה), כמו"כ אי אפשר לומר שלאחר שיסתלק כח הבורא מהבריאה תמשיך הבריאה להתקיים מעצמה (שהרי כשנסתלק כוחו שוב אין קשר בין חוזק כח הבורא להבריאה).

ולומר שמצד שכוחו חזק (וכל יכול) יהי' הדבר המתחדש מכוחו, מציאות מצד עצמו ולא יצטרך עוד להכח, הוא כמו שנאמר, דמכיון ששמשון הגבור הוא חזק כ"כ, לכן אינו צריך לזרוק את האבן בפועל, ומספיק באם האבן תישאר בידו וכבר תעלה למעלה. ופשיטא שאין לומר כן, שהרי מכיון ששמשון לא הכניס את כוחו כלל לתוך האבן פשוט הוא שהאבן לא תעלה. וכמו"כ הוא בענייננו, שמאז שכוחו ית' החזק (וכל יכול) מסתלק מהבריאה, שוב אין סיבה שתמשיך הבריאה המוגבלת להתקיים מעצמה.

ובסגנון אחר<sup>16</sup>, אין זה תלוי בחוזק או חלישות כח הפועל ח"ו, כי אדרבה, אנו רואים כמה גדול כוחו ית' שמהוה גם מאין ליש ומקיימו כל זמן קיומו ואם יהיה רצונו ית' יתקיימו לעולם, אבל כל זה היא ההבנה בשלמות כוחו ית', וכאשר אתה אומר שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא (ישוב הנברא לאין ואפס) כבר אין אתה דן בחוזק כו' של הכח הפועל, כי כבר נסתלק מן הנפעל ונשאר לך לחשוב רק מדבר המחודש עצמו, והלא מצד שבאמת הוא מחודש ממש אשר כלל הדבר הוא שהוא בעצמו אין בו מצד עצמו כלום ממצייאות שלו עצמו, ובמילא תבין שהחידוש מצ"ע צריך להיות מתבטל ולחזור ולבוא להקודם שלו ואין זה נוגע כלל לכח הפועלו.

15. הבא לקמן הוא משיעור (אודיו) מהרה"ג ר' יואל שי' כהן במאמר ד"ה החודש תרס"ו.

16. מענה מהר" אלטער שימחאוויץ, התמים ע' 599.

ועפ"ז יש לומר, שכמו שאי אפשר לומר שמצד חוזק כח הפועל – שהוא כל יכול, יתקיים העולם מעצמו, כמו"כ אי אפשר לומר שמצד חוזק הפעולה – שנתחדשה ונשתנה להיות יש, יתקיים העולם מעצמו.

שהרי כל ההכרח להתחדשות תמידית הוא מצד חלישות הנפעל (מציאות העולם). וחלישותו הוא בזה עצמו שאין מציאותו מצד עצמו כ"א מצד כח הפועל. ואי אפשר לפעול פעולה בהנפעל (לחדש מציאות העולם) באופן שיתפעל מצד עצמו (שיתחדש מציאות העולם מצד עצמו). שהרי זה עצמו שאומרים שישנו כח הפועל, ושהכח פועל את הפעולה, הוא האומר לנו שהפעולה אינה מצד הנפעל עצמו. הרי שאי אפשר לו ית' לחדש ולברוא את מציאות העולם באופן שיתחדש מצד עצמו, שהרי בזה עצמו שאתה אומר שהוא ית' בורא ומחדש אותו, אתה שולל את היותו מתחדש ונברא מצד עצמו.

ומכיון שכל התהוותו והיותו של הנפעל (התחדשות מציאות העולם) היה רק מצד פעולת הפועל (בריאתו ע"י הקב"ה), פשוט הוא שאי אפשר לו להנפעל להמשיך להתקיים מצד עצמו, שהרי מעולם לא היה קיומו מצד עצמו.

וא"כ מובן ופשוט, שאי אפשר לו ית' לברוא את העולם באופן שיהיה מציאות וימשיך להימצא ולהתקיים מצד עצמו. שהרי אי אפשר לברוא ולחדש העולם באופן שיתחדש מצד עצמו, שהרי באם הוא הבורא אותו, אין התחדשותו מצד עצמו. (ובאם התחדשותו היא מצד עצמו, אין הוא הבורא אותו, ופשיטא שאין העולם בורא את עצמו!) ומכיון שבע"כ נברא העולם מצד כח ופעולת הבורא, נמצא שמעולם לא נהיה מציאות מצד עצמו כי אם מצד כח ופעולת הבורא. וא"כ פשוט הוא שלא יתקיים מציאותו מצד עצמו, שהרי אף פעם לא נברא לו מציאות מצד עצמו. ופשיטא שאי אפשר להנברא שנברא ע"י פעולת הבורא, להתגדל ולהתחזק יותר ממה שברא ופעל הבורא ולהתהפך להיות מציאות שמצד עצמו!

וע"פ זה מובן שאין להקשות כלל (כדלעיל סעי' ה'), שבאם כל החידוש שבמציאות העולם הוא רק ביחס להעדר מציאותו שמקודם, ואילו לאחר שנתחדש מציאותו שוב אין חידוש בהיותו מצוי, למה לא תתקיים מציאותו מצד עצמו לאחר שכבר נמצא ע"י כוחו ית'.

שהרי עצם היותו מצוי הוא החידוש (ולא רק העברתו והתהוותו הראשונה מאין לישי). שהרי אין מציאותו מצד עצמו כלל כי אם מצד כח הבורא הממציאו, ונמצא שעצם היותו מצוי הוא חידוש גמור ביחס ל(העדר) מציאותו.

ובדיוק כמו שעמידתם של המים נחשבו לחידוש (במשך כל הלילה) מצד שאין עמידתם מצד עצמם כי אם מצד כח הרוח, כמו"כ נחשב עצם מציאות העולם לחידוש (למשך כל השית אלפי שנים דהווי עלמא) מצד שאין מציאותו מצד עצמו כ"א מצד כח הבורא.

וכמו שאי אפשר לו לאב להוליד בן שיוולד מעצמו עוד לפני לידת האב. שהרי באם הוא המולידו בע"כ שהוא נולד קודם, ופשיטא שאי אפשר לו להבן לשנות אח"כ את תאריך הלידה שלו להיות לפני האב, שהרי כך הוא נולד. כמו"כ אי אפשר לו ית' להוות עולם שיתהווה מצד עצמו, שהרי באם הוא המהווה שמהווה אותו, נמצא שנתהווה מצדו ית',

ופשיטא שאי אפשר לו להעולם להשתנות במציאותו ממציאות שנתהוה למציאות שהוא מצוי מצד עצמו.

[והנה, כל הנ"ל הוא ע"פ שכל, אך באמת עדיין אפשר לו ית' לברוא את העולם באופן שיתקיים מעצמו, מצד היותו ית' למעלה מהשכל. וזה עצמו שהוא ית' למעלה מגדרי השכל, מובן גם ע"פ שכל. שהרי הוא זה שברא את כללי השכל, וא"כ פשיטא שהוא בעצמו למעלה מהם. וראיות שע"פ שכל אינם ראיות כלל אצלו ית'.

ולכן מבסס אדה"ז את שער היחוד והאמונה על קבלה שקיבל מרבו הבעש"ט, שמבוסס על (מדרש תהילים על) הפסוק שבתורה "לעולם הוי' דברך ניצב בשמים". וראי' זו מכריחה לנו שהקב"ה ברא את העולם בהתאם לכללי השכל, על אף היותו למעלה מהם.

וענין זה מבואר בארוכה בכמה משיחותיו של כ"ק אדמו"ר נשי"ד, ובפרט בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו, עיי"ש.]

**סיכום:** אין בריאת העולם נחשב לחידוש ביחס למציאות אחרת – כמו חידוש הזריקה שבאבן והעמידה שבהמים, כ"א הוא חידוש בזה עצמו שנמצא.

## ח.

ולסיכום הענין:

כל חידוש האפשרי רק מצד כח המחדש ולא מצד הדבר המיוחד עצמו, תלוי תמיד בהתחדשותו מכח המחדש. שהרי בלי ההתחדשות שמכח המחדש, יישאר הדבר המיוחד כפי שהיא מצד עצמו – בלתי החידוש.

ובסגנון אחר, אי אפשר לו לכח המחדש לחדש חידוש אמיתי באופן שיהיה החידוש מצד הדבר המיוחד. שהרי באם זהו חידוש אמיתי הבלתי אפשרי מצד הדבר המיוחד, נמצא שכח המחדש הוא הוא היחיד אשר ביכולתו לחדש, ואשר מחדש בפועל את הדבר חידוש, ולא הדבר המיוחד. וככל שימשיך הכח המחדש לחדש את החידוש, יימשך ויישאר הדבר להיות חידוש לגבי הדבר המיוחד, שבלתי אפשרי מצד עצמו. ונמצא שהחידוש הוא בבעלותו ויכולתו של הכח המחדש ולא של הדבר המיוחד. ורק שהכח המחדש פועל את החידוש במקומו ובמציאותו של הדבר המיוחד.

וזהו המשל מזריקת אבן. לחומר האבן אין שום יכולת לעלות למעלה. אך כאשר האדם זורק את האבן למעלה, הרי מכניס בה את כוחו ופועל בה לעלות למעלה. וכל הזמן שיישאר כוחו של הזורק באבן, תמשיך האבן לעלות למעלה. אך אין האבן עולה מצד עצם החומר שלה כלל, כי אם מצד כוחו ויכולתו של הזורק. ובלשון הידוע "דער שטיין פליט, אבער זי איז נישט געווארן א פליענדיקער". וממילא, כאשר יכלה כוחו של הזורק מן האבן, תפסיק האבן מלעלות למעלה, (ותחזור לירד כפי הטבע שלה).

ועד"ז הוא בהנמשל. להעדר המציאות אין שום יכולת להימצא במציאות. וכאשר הקב"ה חידש וברא את מציאות העולם, הרי בזה הוציאו מ(להיות) אין ואפס להיות יש. וככל שימשיך הקב"ה לברוא ולחדש את מציאות העולם, יישאר העולם במציאותו המחודשת. אך כל מציאותו והיותו נמצא הוא תמיד אך ורק מצד כח ופעולת הבורא. שהרי העולם מצד עצמו, לפני וכלי פעולת הבורא, היה אין ואפס. וכל מציאותו היה רק מצד פעולת הבריאה של הבורא, והרי אי אפשר לכח הבורא לפעול פעולה בהעולם, באופן שתהיה הפעולה מצד העולם עצמו. ובאם כל מציאות העולם היה רק את היותו נפעל ונמצא מכח הבורא, ולא את היותו נמצא מצד עצמו, נמצא שאף לאחרי שנברא ונמצא העולם בפועל, לא נהיה למציאות של דבר המצוי. שהרי אדרבה, טבעו מצד עצמו הוא לא להיות ולא להימצא. ורק שכן הבורא הוא הממציאו להימצא ולהיות.



## בענין 'דין חנ"נ באיסור משהו'

הת' חיים יוסף שיחי' סלונים  
תלמיד בישיבה

א.

איתא בטור יו"ד סי' צב ס"ג:

"והיכא שנאסרה החתיכה (בשר) מחמת החלב, נעשית כל החתיכה איסור. ואם בישלה עם אחרות, צריך שישים לבטל כולה. אע"פ שאפשר ליסחט החלב הבלוע בה וליבטל בשישים בשאר החתיכות, אפילו הכי הכל אסור שכבר נעשית החתיכה כולה איסור, וצריך שישים לבטל כולה. ואם יש בכל מה שבקדירה בין מרק ובשר שישים לבטלה, מה שבקדירה מותר והיא נשארת באיסורה. ואם מכירה, משליכה והאחרות מותרות. ואם אינה מכירה, הרוטב מותר וכל החתיכות אסורות אם חתיכת האיסור ראויה להתכבד.."

ובס"ד איתא: "ודווקא כשנאסר בנותן טעם שלא היה בהיתר שישים לבטל האיסור שנבלע בו, אבל נאסר במשהו, אפילו נאסר מחמת מינו שאוסר במשהו לרבי יהודה לא נעשית כולה נבילה. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל הסכים לדעת ה"ר אפרים".

כלומר, ישנו מושג בהלכה הנקרא "חתיכה נעשית נבילה" פירוש, שאם נפל דבר איסור לתבשיל, הנה אם לא היה בתבשיל כולו פי שישים כנגד הדבר האסור שנפל שם – התבשיל כולו נהפך לנבילה ואסור באכילה, ואם ייפול מהקדירה הנאסרת לקדירה אחרת, הקדירה האחרת ג"כ תהיה אסורה מכיוון שאומרים "חתיכה נעשית נבילה", ובשביל לפדות את האיסור צריך שיהיה בהיתר פי שישים כנגד האיסור.

דבר נוסף בקשר למחלוקת זו, ישנו מושג של "איסור בנותן טעם" ו"איסור במשהו". כלומר, "איסור בנותן טעם" פירושו, שבחתיכת היתר נרגש טעם האיסור. ולדוג' במקרה שנפל חלב על חתיכת בשר, אם כעת מורגש בבשר טעם חלב, החתיכה נאסרת. אך אם לא יורגש טעם החלב בבשר, א"כ החלב בטל בבשר ויהיה הבשר מותר. וזהו הטעם שצריך שיהיה שישים בבשר כנגד החלב, בכדי שלא יורגש טעם החלב בבשר.

לעומת זאת "איסור במשהו" פירושו, שבמקרים מסוימים גם אם הדבר האוסר אינו

1. ובזה ישנה מחלוקת גדולה, החל מהתנאים וכלה באמוראים ובראשונים:

א. ראשונים חלקו בזה התנאים רבי יהודה ורבנן: רבי יהודה סובר, שתערובת של מין במינו מדאורייתא נאסר במשהו. ומין בשאינו מינו, מדאורייתא בטל ברוב, ומדרכנן צריך שיהיה שישים כנגד החתיכה. ורבנן סוברים

נותן טעם, מ"מ עצם זה שהתערב כאן איסור, אפילו חלק קטן ביותר, כל התערובת אסורה ואפילו אם יהיה בהיתר פי אלף כנגד האיסור, לא יתבטל האיסור.

וע"ז כתב הטור<sup>2</sup>, שלדעת ר"ת (וכן לרבינו אפרים בכ"ח) אומרים חנ"נ רק אם האיסור נו"ט בהיתר. אך אם האיסור אוסר במשהו ללא נתינת טעם, (שאז אפילו באלף לא בטל), אם ההיתר שנאסר ייפול לאחר מכן להיתר אחר, לא אומרים בזה חנ"נ שיאסור גם ההיתר האחר, ואפילו לרבי יהודה שלומד שתערובת מין במינו אוסר במשהו.

דהיינו, שחנ"נ ואיסור במשהו, אינם קשורים אחד בשני. ואם אומרים שיש כאן איסור במשהו לגבי קדירה אחת, אינו אומר שיהיה חנ"נ לגבי קדירה אחרת. ולדוג' אם נפל חתיכת איסור שיש בקדירה אפי' אלף כנגדה ובכ"ז אינה בטלה ואוסרת את כל הקדירה, אך אם ייפול מקדירה זו לקדירה אחרת, הקדירה השנייה לא תיאסר.

## ב.

ובסעיף ה' איתא: "טיפת חלב שנפלה על הקדירה שאצל האש מבחוץ, אפילו אם יש בתבשיל שבקדירה שישים כנגדה, אינו יכול לבטלה. דא"כ הטיפה אוסרת הקדירה כל סביבותיה ונאסר התבשיל שבה".

דהיינו, שישנה מחלוקת במצב שהיה בשר בקדירה ונפלה טיפת חלב על החלק החיצוני

---

שבתערובת של מין במינו מדאורייתא בטל ברוב ומדרבנן צריך שישים, ובמין בשאינו מינו מדאורייתא צריך שישים.

ב. בגמרא נחלקו רב ושמואל ור"י ור"ל. הגמ' במסכת ע"ז (ע"ג ע"ב) אומרת: "זה הכלל מין במינו במשהו, שלא במינו בנותן טעם: רב ושמואל דאמרי תרוויהו כל איסורין שבתורה במינן במשהו, שלא במינן בנותן טעם. "זה הכלל" לאתויי מאי? לאתויי כל איסורין שבתורה. רבי יוחנן ור"ל דאמרי תרוויהו, כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם, חוץ מטבל ויין נסך במינן במשהו שלא במינן בנותן טעם. ו"זה הכלל" לאתויי טבל". קטע זה במשנה מגיע בהמשך לדיון הקודם שם כתוב מפורש שמין במינו אוסר במשהו ומין בשאינו מינו בנותן טעם. וע"כ שואלת הגמ' מה המילים שלאח"ז באים להוסיף? וע"כ ישנה מחלוקת בין האמוראים. רב ושמואל למדו, שמין במינו במשהו, ומין בשאינו מינו בנו"ט. (נמצא שס"ל כדעת ר' יהודה). ולעומתם ר' יוחנן ור"ל סברו שביין מין במינו ובין בשאינו מינו, נאסר דווקא בנו"ט (כדעת רבנן). ההלכה נפסקה כרבנן.

וכ"כ בהל' תערובות שו"ע יו"ד סי' צח ס"ב: "אם נתערב מין במינו ונשפך בעניין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו, אם נודע שהיה רובו היתר, מותר. ואם לא נודע שהיה רובו היתר, אסור".

2. סי' צ"ב ס"ד.

של הקדירה. ישנם כמה דיעות<sup>3</sup> ולדעת הסמ"ג<sup>4</sup>, הכל אסור. כיוון שלדעתו הקדירה והתבשיל אינן מקשה אחת, והטיפה מתפשטת בכל הכלי ואי אפשר שיהיה שישים בקדירה נגד הטיפה, וממילא התבשיל נאסר ג"כ.

והנה, לגבי שיטת הסמ"ג שהכל אסור תמיד, כותב הב"ח שהטעם ע"ז הוא כי דווקא בחתיכת בשר שיש לה טעם מעצמה הרי היא אוסרת בנ"ט. אך בקדירה שאין לה טעם מצ"ע, אפילו במשהו נעשית כל הקדירה נבילה וצריך שישים. ובלשונו שם בד"ה טיפת חלב: "נראה דלסברא קמייתא (סמ"ג), כל הקדירה נאסרה ולפיכך נאסר התבשיל שבה. והטעם, דדוקא בחתיכת בשר דיש לה טעם מעצמה אינו נאסר אלא א"כ בדאית בה טעם של איסור. אבל בקדירה דאין בה טעם בגופה, אפילו לא נכנס בה אלא איסור משהו, נעשית הקדירה כולה נבילה וצריך שישים מכל הקדירה ומן הטעם אשר בה. כ"כ השערי דורא בסימן נה".

ולכאורה צ"ל, הרי בסעיף הקודם כתב הטור במפורש שאפילו לר"ת ואפילו לר"י אין אומרים חנ"נ באיסור במשהו, וכאן כותב הב"ח לשיטת הסמ"ג שיש באיסור במשהו חנ"נ שלכן הקדירה נאסרת?

[ואין לתרץ שישנו חילוק. שבסעיף ד' בטור, מדבר על חנ"נ בצורה כזאת שנאמר שיפסול תבשיל שבקערה אחרת וע"ז אומר שאין אומרים זאת במקום שאוסר במשהו. אך אצלינו מדובר על אותה קערה, שיש חשש שהטיפה מתפשטת ובוזה אומרים חנ"נ לגבי הקדירה.

כי כל הסיבה של הב"ח היא, מכיוון שלקדירה אין טעם מצ"ע, לכן היא נאסרת ואוסרת ואומרים חנ"נ. אך אם היה לה טעם משלה משמע שהאיסור היה תלוי בטעם.

וא"כ נמצא שאין זו סיבה טכנית בלבד שהטיפה מתפשטת בכל הקדירה ולכן יש חנ"נ, אלא כל הסיבה היא מצד שאין לקדירה טעם מצ"ע שלכן היא אוסרת במשהו ויש חנ"נ, היפך ממ"ש בסעיף הקודם].

3. לעומת זאת לדעת המהר"ם, הטיפה אוסרת עד שישים כנגדה, לכן הכלי עצמו אסור והתבשיל תלוי אם יש שישים פעמים שישים. דהיינו, השישים שיש פעם אחת בקדירה נגד הטיפה לא מספיקים, שמכיון שהטיפה מתפשטת, הרי השישים לא מספיקים וצריך שיהיה שיעור של היתר גדול יותר, בכמות של שישים פעמים שישים כי הטיפה מתפשטת שישים פעמים כמותה. והטעם שהתבשיל עצמו מותר, כי כל הלחוחית שבדפנות הכלי מסייעת לתבשיל לבטל את הטיפה. משא"כ הקדירה עצמה אסורה, כי חוששים שהטיפה התפשטה במקצת הכלי, ואין ברופן בו נמצאת הטיפה, מספיק לחלוחית פי שישים בכדי לבטל הטיפה.

הסמ"ק סובר (וכך פסק 'המחבר'), שהדבר תלוי באופן בו ארע הדבר. אם הטיפה נפלה נגד התבשיל, הכול יהיה מותר. כי ממ"נ, אם הטיפה פעפעה, הרי היא התבטלה, שהרי פעפעה גם לתוך התבשיל. ואם היא לא פעפעה, הנה לא אסרה את התבשיל, והרי היא נשארת במקומה כפי שנפלה. אך אם נפלה כנגד הריקן, חוששים שמה פעפעה ומכיוון שאין שם תבשיל יתכן שהתפשטה עד סמוך לרוטב כ"כ שאין שישים ועשתה את הבלוע חנ"נ, ולכן הקדירה אסורה, ולגבי התבשיל צריך לחכות עד שייצטנן התבשיל ויערה אותו לא מהמקום בו נגעה הטיפה. (במצב שנפלה נגד התבשיל, לגבי הקדירה עצמה ישנה מחלוקת בין הש"ך והט"ז. לדעת הט"ז הקדירה אסרת ולדעת הש"ך לא נאסרת).

4. מובא בטור צ"ב סעיף ה'.

## ג.

בכדי לכאר זאת, יש להקדים תחילה בהבאת סוגיית נוספת. הגמרא במסכת חולין (ק) ע"א) אומרת וז"ל:

"דרש רבה בר בר חנה חתיכה של נבילה ושל דג טמא אינה אוסרת עד שתיתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות. אוקי רב אמורא עליה ודרש, כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה. אמר ליה רב ספרא לאביי, מכדי רב כמאן אמרה לשמעתתיה כרבי יהודה דאמר מין במינו לא בטיל. מאי איריא כי נתן טעם, אפילו כי לא נתן טעם נמיו? אמר ליה הכא במאי עסקינן בשקדם וסילקו".

וכוונת הסוגיא בפשטות הוא, שהמקרה המדובר הינו חתיכת בשר שנפלה לקדירת חלב רותחת, ורבה בב"ח למד, שבשביל שהחלב יאסר חובה שהאיסור יינתן טעם בהיתר. מכיוון שהבשר אינו 'מינו'.

ע"כ שאל רב ספרא את אביי, מאחר שסוגיית זו הולכת בשיטת ר' יהודה הסובר ש'מין במינו אפילו באלף לא בטיל', צריכה קדירה זו להיאסר אפילו בלא נותן טעם, מכיוון שהחלב הנבלע בחתיכה נעשה נבילה, ואח"כ יוצא לשאר החלב, והוא הרי מין במינו?

על זה ענה אביי לרב ספרא, שהכא מיירי, ב"שקדם וסילקו". כלומר, המקרה המדובר כאן הוא שסילק החתיכה האוסרת מהקדירה קודם שיצא טעם החלב האסור מהבשר, ולכן הווי מין בשאינו מינו הבשר לגבי החלב, ומשום כך הוצרך רב לומר שהחתיכה נתנה טעם, כי באם אינה נותנת טעם, לא תאסור החתיכה הנאסרת את שאר החתיכות כדין מין בשאינו מינו. אך אם באמת תנוח הקדירה מרתחתה ויצא החלב שנעשה נבילה לתוך שאר החלב שבקדירה, והווי מין במינו שאפילו באלף לא בטיל לשיטת ר' יהודה.

אך הרמב"ן ב'מלחמת ה' למד, שהפשט בתשובת אביי הוא כך: מדובר שהאוסר והנאסר שניהם 'מין במינו', וע"כ שואל רב ספרא מדוע צריך שהאיסור יאסור את החתיכה שנעשתה חנ"נ והיא זאת שתאסור את השאר, שהרי האיסור הווי מינו שאפילו באלף לא בטיל ובכוחו לבד לאסור את הכל, גם ללא הדין חנ"נ? ועל כך ענה אביי שאכן אם האיסור נמצא עדין בקדירה ודאי שיאסור הכל, וכאן מדובר 'שקדם וסילקו' והחידוש שחלק מההיתר נ"נ ובכוחו לאסור הכל 'אפילו באלף' מכיוון שנעשה חנ"נ והינו 'מין במינו'.

ולפי זה הפירוש ב"כיון שנתן טעם בחתיכה" הוא, שהחתיכה 'נתבשלה' עם השניה אך אין כלל הכוונה שיאסר רק אם יתן טעם, שהרי כאן מדובר ב'מין במינו' שלא בטל כלל, וזה שנקט 'נותן טעם' ולא 'נתבשל' מכיוון שבד"כ חתיכה אחת המתבשלת עם עוד אחת יהיה בשניה טעם, אך ודאי שהוא הדין אפילו כשלא נתן טעם כלל.

ובלשונו של הרמב"ן ב'מלחמת ה': ושמועה זו כך היא מתפרשת: דמקשינן רב כמאן אמרה לשמעתתיה כרבי יהודה, למה לי נותן טעם בחתיכה וחתיכה עצמה נעשית נבילה

5. על דפי הרי"ף 'חולין' דף ק' ע"א



ואוסרת, ראשונה עצמה תאסור את כולן מפני שהן מינה? ופריק אביי, אם מצאה ראשונה של נבילה את החתיכות, כל שכן שהיא אוסרת את כולן מפני שהן מינה, אלא רב רבותא קמ"ל, שאפילו נפלה של נבילה בקדירה ואסרה חתיכה אחת וסילקה, חתיכה הנאסרת נעשית נבילה ואוסרת כל היורדות עמה לקדירה מפני שהן מינה. ומאי "כיון שנתן טעם בחתיכה"? כיון שנתבשלה עמה ואסרה קאמר. אלא כיון דוודאי חדא בחדא יש בה בנותן טעם, משום הכי נקיט האי לישנא".

נמצא ברור שדעת הרמב"ן שיש איסור משהו אפילו בקדירה שניה.

וא"כ רואים, שישנה מחלוקת האם אומרים חנ"נ באוסר במשהו. שלדעת רוב הראשונים אין אומרים חנ"נ באיסור משהו, ולדעת הרמב"ן אומרים חנ"נ באיסור משהו, ועפ"י זה מובן שזוהי גם המחלוקת בין הטור והב"ח (הנ"ל אותיות א'–ב').

אך עדין יש להבין מהם סברות המחלוקת, ובפרט לשיטת הב"ח והרמב"ן, שדבריהם מחודשים.

#### ד.

ונראה לי לבאר סוגיית זו, עפ"י מחלוקת אחרת בין 'נקודות הכסף' להט"ז לגבי סוגיית "תרי משהו". האם אומרים שאיסור משהו שאסר קדירה אחת יכול לאסור גם קדירה נוספת.

וכך איתא בט"ז (סי' צב ס"ק ט"ז):

"והקשו התוס', למה לי שהחתיכה שנאסרה נאסרה מכח שהנבילה נתנה בה טעם, הא אפילו במשהו יכולה לאסור אותה מפני שהיא מינה כי היכי שהיא אוסרת אחר כך אחרת במשהו. ותיירץ ר"ת וז"ל, דנהי דהיא גופא מיתסרא בכל שהוא, מכל מקום לא אמרינן שתיעשה נבילה לאסור כל האחרות כיון שהיא עצמה לא נאסרה אלא בכל דהו. מבואר בזה, דאע"פ שלרבי יהודה הוי מין במינו במשהו, מ"מ היינו דוקא שתחילה נאסר במשהו, אבל אם נתבשל אחר כך במינו, אין כח לאסור אם יש שישים נגד החתיכה שנאסרה, ולא אסרינן מכח מין במינו במשהו, כיון שאין גוף האיסור כאן אלא שבלעה מאיסור משהו, ע"כ היו שאר החתיכות הכשירות מותרות, אבל אם נאסרה החתיכה תחילה מאיסור שנתן בה טעם, אז אוסרת במשהו את האחרות ב'מינו', ולא מהני שישים נגדה וכיון שאמרינן סברא זאת באיסור משהו במין במינו לרבי יהודה שהוא מן התורה, כדאיתא בריש פרק כיסוי הדם מקרא דולקח מדם הפר, מכ"ש שנימא הכי באיסור משהו דמדרבנן, כגון חמץ בפסח דאיסור משהו שלו מדרבנן, וכן ביין נסך, פשיטא שכל שנאסר תחילה מחמת מינו במשהו אינו אוסר אחרים אם נפל לאחרים ויש שישים כנגדו, דאז אין משהו אוסר. ומשום הכי כתב הטור אפילו נאסר מחמת מינו שאסור במשהו לרבי יהודה, כלומר שהוא מן התורה כדפרישית, וכ"ש חמץ בפסח לדידן בין במינו בין שלא במינו דבמשהו אסור, דלא

נעשה נבילה אם נאסר במשהו שיאסר אח"כ במשהו, דתרי משהו לא אמרינן".

כלומר, ר"ת מקשה, שבנוסף להסבר הגמרא שמדובר על קדם וסילקו שלכן צריך שיהיה נותן טעם, אבל בזה גופא אינו מובן מדוע בקדם וסילקו אכן צריך שיהיה נותן טעם, והרי לרב מין במינו לא בטיל, ומה נוגע זה שקדם וסילקו?

וע"ז מבאר ר"ת שישנו מושג של "איסור משהו". כלומר, ברגע שקדם וסילקו, מכיון שהחתיכה בלעה רק איסור משהו, הנה ברגע שמתערבת עם שאר החתיכות, אין כאן את גוף האיסור שיאסור.

וממשיך הט"ז:

".. אלא דצריכינן אנו לבאר דהא דכתבו התוס' לעיל בשם ר"ת דתרי משהו לא אמרינן, שם מיירי שחתיכת האיסור הייתה ניכרת, ולא התירו שם אלא פליטתה שאינה אוסרת במשהו, וע"כ בחמץ בפסח נמי אין להקל אלא כשנאסרה חתיכה במשהו וחזרה ונפלה לאחזרת וסילקוה, דאין פליטתה אוסרת במשהו כל שיש שישים כנגדה, אבל בלח בלח שנתערב בדרך זה אין להקל, כיון שכבר נאסר הלח הראשון בתערובתו לא מהני ליה אחר כך תערובת השני, דאותו איסור אינו מתבטל לעולם. וכן חתיכה ביבש שנאסרה מחמת משהו ואין מכירין אותה, נשאר באיסור ... וכן פסק בלבוש שם להחמיר ביבש ביבש. וע"כ מה שפסק כאן דאם אין מכיר החתיכה האסורה בפסח דבטל ברוב, אינו נכון כלל, וסותר ג"כ דברי עצמו, אלא האיסור נשאר לעולם באיסורו בפסח, ואין לנו היתר רק אם מכירו וסילקו, דאין פליטתו אוסרת במשהו כיון שלא נאסר רק מחמת משהו תחילה, כן נלע"ד ברור ונכון". ע"כ דברי הט"ז.

כלומר, הט"ז לומד, שחתיכה שבלעה איסור במשהו ונפלה לתערובת אחרת, אם מכירה – מסירה, והשאר בטל בשישים, כי לא אומרים תרי משהו. ומסביר הפרמ"ג<sup>7</sup>, שלדעת הט"ז איסור במשהו לא יוצא לתערובת הב', ולכן החתיכה לא אוסרת במשהו, אלא בשישים. אבל אם יש איסור של לח בלח, כגון יין נסך שנתערב ביין כשר ונפל שוב ליין כשר אחר, הנה אותו "משהו" שהיה בתערובת הראשונה, ממשיך להיות "משהו" בתערובת השנייה. וכדין הזה ביבש שאינו ניכר שהאיסור משהו ממשיך להיות גם בתערובת השנייה. והטעם הוא, כי אם זה ניכר, אז ה"משהו" לא ממשיך להיות איסור, כי מכיוון שיש שישים אזי אין כוח ל"משהו" לאסור. (ואפשר אולי בדא"פ להוסיף הסבר בפשט, שגם לא ניכר האיסור, וגם אינו נו"ט. ולכן אינו אוסר התערובת הב'). אך אם זו תערובת של לח בלח או יבש שאינו ניכר, אזי איסור ה"משהו" לא התבטל בתערובת הראשונה, ולכן ממשיך לאסור גם תערובת הב'.

הש"ך ב"נקודת הכסף" דוחה את דברי הט"ז, ולומד, שאם האיסור "משהו" אוסר בין במינו ובין בשאינו מינו, כגון חמץ בתוך הפסח שאוסר בכל מקרה, אזי ה"ה אוסר גם את התערובת השנייה, ואפילו אם נשארה רק הפליטה. אך אם האיסור אוסר במשהו רק במינו

7. משבצות זהב ס"ק ט"ז

ולא בשאינו מינו, כגון ב"דבר שיש לו מתירין", או חמץ בער"פ לאחר שש שעות (שאסור רק מדרבנן), או מין במינו לדעת ר"י (כנ"ל), שבדברים הללו, הנה בשונה מחמץ בפסח, היה צ"ל דין ביטול, רק שמצד סיבות מסוימות אוסרים במשהו, כגון דבר שיש לו מתירין שלכאורה בשישים יכול להתבטל גם המראה וגם הטעם, ובכ"ז, מכיוון שזה יותר, אוסרים זאת אפי' במשהו, אזי גם בתערובת הב' יהיה איסור במשהו. ולא שייך לומר כאן חנ"ג, כי חנ"ג ואיסור במשהו, ה"ה ב' איסורים שונים. והקדירה הראשונה לא נאסרת מצד חנ"ג, אלא מצד איסור במשהו.

וכך איתא בש"ך ב"נקודת הכסף" על הט"ז ס"ק טז: "העולה מזה, חתיכה שנאסרה מחמת דבר שיש לו מתירין, וכן חמץ בע"פ משש ולמעלה וכל דבר האוסר במשהו במינו, אם נפלה החתיכה אחר כך לחתיכות אחרות ונתבשלה עמהן, אפילו היא ג"כ מינן אינו צריך שישים נגד החתיכה, וכ"ש שאינו אוסר במשהו. וכל שכן כשנפלה לאינו מינו, שאינו צריך שישים נגד החתיכה, רק נגד האיסור. וכן חתיכה שנאסרה במשהו מחמת חמץ בפסח ועבר עליה הפסח במזיד בעניין שנשארה באיסורה, אם חזרה ונתבשלה בחתיכות אחרות, אפילו במינן, אין צריך שישים נגד החתיכה. אבל חמץ בפסח עצמו שאוסר במשהו, בין במינו בין שלא במינו, אוסרת הכל במשהו. אבל נתערבה בחתיכות אחרות ביבש, אפילו מין במינו בטל ברוב אף בתוך הפסח. אבל אם נאסרה החתיכה מחמת נתינת טעם ונתערבה ביבש במינה, אפילו באלף לא בטיל, משום דבר שיש לו מתירין. ואם נתערבה שלא במינה ביבש, בטל בשישים. וכל זה בחתיכה. אבל אם נאסר דבר לח מחמת משהו ונתבשל אח"כ אותו לח במינו, דהיינו שהאיסור הוא מין של תערובת הב', אסור אף התערובת השני כאילו נפל האיסור הראשון שם. אבל אם נתערב אח"כ אותו לח באינו מינו, א"צ בתערובת השני, רק ששים נגד האיסור הראשון, דלעולם לא אמרינן בחתיכה שנאסרה מחמת משהו, חתיכה עצמה נ"ג".

לסיכום יוצא, שלשיטת הט"ז הרי זה תלוי אם האיסור ניכר או לא. ולשיטת הש"ך תלוי אם זה אוסר גם באינו מינו או לא. ובזה גופא צ"ל סברות המחלוקת.

## ה.

- והנה בשיחה לפרשת תבוא<sup>8</sup>, מבאר הרבי שבאיסור "כל שהוא" ישנם שני אופנים:
- א. אפשר ללמוד, שאיסור "כל שהוא" ה"ז שיעור באיסורים. שכשם שיש שיעור של כזית וכביצה, ישנו שיעור קטן בגודלו 'כלשהו'.
- ב. איסור כל שהוא פ"י שישנם דברים שאינם צריכים שיעור בכדי לאוסרם, ומספיק לכך כל שהוא.

ובהערה שבשיחה, הרבי נותן נפק"מ בין שני הפירושים. שלפי פירוש הא', ה'איסור

8. לקו"ש חכ"ט עמ' 156.

משהו' הוא מוגבל. דהיינו, שהוא אוסר רק את החתיכה שנגעה בו, ולא אומרים שהחתיכה הנאסרת תמשיך לאסור חתיכות אחרות. ואילו לפי פירוש הב', ה'איסור משהו' לא מוגבל. דהיינו, שהאיסור אוסר בכל מצב, ואומרים שהחתיכה הנאסרת תמשיך לאסור חתיכות אחרות.

ובלשונו הק' (אות ד'):

"אמנם (לכאורה) איז דא א חילוק ביניהם, ובהקדם, אז דעם גדר איסור כל שהוא קען מען לערנען אויף צווי אופנים:

(א) אז דאס איז א שיעור אין דעם באשטימטן איסור – ס'זיינען דא איסורים וואס שיעורם בגרוגרות, בכזית גו' און אויך אזעלכע וואס זייער שיעור האיסור איז "בכל שהוא".

(ב) ס'איז אן איסור שאין לו שיעור, און דערפאר איז דער איסור "בכל שהוא" – ניט בגדר שיעור".

ובהע' 34 שם:

"י"ל הנפק"מ: בשיעור – גדרו שאפשרי שיוגרע: כל שהוא – גדרו להיפק: כל שהוא. ונפק"מ כשנפל מהתערובה לתערובה שני' וכו'. וראה פלוגתת הט"ז (י"ד סצ"ב סקט"ז) והש"ך (נקודת הכסף שם). ועפ"ז אי"ז פלוגתא במציאות. וראה פמ"ג (משב"ז) שם. שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ז סט"ז. ואכ"מ".

ועפ"ז, אפשר לבאר מחלוקת הש"ך והט"ז. שהט"ז ס"ל שהגדר של 'איסור במשהו' הוא, שיש לו שיעור שאוסר בכל שהוא. דהיינו, שאם נפל לתערובת אפי' משהו הכי קטן, התערובת נאסרת. ואם זה ניכר אח"כ בתערובת הב', אזי המשהו לא יוצא לתערובת הב' אלא יש הגבלה בזה ואוסר רק עד שישים. דהיינו, מכיוון שהוא ניכר, מתחיל להיות כאן איסור אחר שאוסר בשישים ונגמר ה'איסור משהו'. אך אם זה לא ניכר, אזי ה'איסור משהו' ממשיך להיות, כי זה הפירוש שאוסר במשהו אפי' שלא ניכר. וא"כ רואים מהט"ז, שאיסור "כל שהוא" הרי הוא שיעור של כל שהוא.

הש"ך לעומת זאת, ילמד שהאיסור ד'איסור משהו', אינו מוגדר בגדר של שיעור, אלא שאין שיעור ואפי' הדבר הכי קטן נחשב. ומתבטא בכך שסובר שאם 'איסור משהו' אוסר במינו ובאינו מינו זה תמיד אוסר בכל מצב. ואם נשאל שבמצב שאוסר רק במינו אוסר רק במינו רואים ש'איסור משהו' כן מוגבל, אפ"ל בדא"פ, שכל הרעיון שצריך שישים הוא, כי אז מבורר לנו שהחתיכה התבטלה. וב'איסור משהו' רק במינו, הפירוש הוא לא שיש כאן 'איסור משהו', אלא שהפי שישים לא מספיק בשביל לברר שהאיסור התבטל (כגון בתערובת של מין במינו), או שיכול להיות ודאות יותר חזקה מהפי שישים (כגון ב'דבר שיש לו מתירין').

## 1.

לכאורה בהסתכלות שיטחית נראה ש'חנ"נ באיסור משהו' ו'תרי משהו לא אמרינן' הינם דברים שונים שאינם מחייבים זא"ז, כלומר גם אם בנוגע למחלוקת 'חנ"נ באיסור משהו' נפסוק כהרמב"ן והב"ח (לעיל אותיות ב'-ג'), אין זה סותר לכך שניתן לפסוק ב'תרי משהו לא אמרינן'.

לדוגמא, כשיפול 'איסור משהו' לתוך קדירה יאסור את כולה גם בלא נו"ט, אך אם יפול מאותה קדירה לתוך קדירה חדשה אזי יאסור אותה רק בשישים ולא במשהו שהרי נעשית הקדירה הראשונה חנ"נ אך לא אמרינן 'תרי משהו'.

[– ועפ"ז תתורץ שאלת הפרי מגדים: "אמנם הדבר קשה הוא, מה שכתב דבר הנאסר במשהו שנפל לאחרות די בשישים נגד חתיכה א', אמאי, כיוון דלא נעשה נבילה כמו שכתב בנקודות הכסף... אבל לט"ז קשה דאפילו שישים נגד המשהו אין צריך כיון דסובר שאין יוצא לחוץ?".]

כלומר, הפרי מגדים מקשה, מדוע בקדירה הב' צריך שישים נגד החתיכה שנפלה מקדירה הא', והרי מכיון שהאיסור שיש כאן הוא 'איסור משהו' בקדירה הא' וזה לא עובר לקדירה הב', אז אין שום איסור בקדירה הב' בשביל שנצריך בה שישים?

אך על פי כל הנ"ל, יתורץ קושיית הפרמ"ג, ש'חנ"נ במשהו' ו'איסור משהו' הם ב' דברים שונים, ולכן למרות ש'תרי משהו לא אמרינן' ומצד ה'משהו' הקדירה השניה לא נאסרה, אבל עדיין הקדירה הראשונה נאסרה מצד 'איסור משהו', וא"כ חל עליה שם 'איסור', ומצד חנ"נ היא ממשיכה לאסור גם את הקדירה השניה [–].

אך, על פי ביאור דברי רבינו בעומק מהותו של 'איסור משהו' וסברות המחלוקת מתי 'תרי משהו לא אמרינן' (לעיל אות ה'), רואים שא"א לבאר כך, כי מוכרח לומר 'חנ"נ באיסור משהו' ו'תרי משהו' הם תלויים אחד בשני.

מכיוון שאם מהותו של 'איסור משהו' הינו שיעור קטן ביותר אך 'מציאות' של כמות, ולכן אין אומרים 'תרי משהו', כנ"ל בשיחה, ניתן לומר שאין החתיכה נ"נ. אך אם 'איסור משהו' הינו 'העדר שיעור', ולכן מוכרח ש'אמרינן תרי משהו', מוכרח ביחד עם זה שגם 'נעשה נבילה' באיסור משהו, שהרי זהו איסור 'בלי גבול'.

[– ועל שאלת הפרמ"ג לעיל, אין זו קושיא מכיוון שהוא מדבר על הט"ז, שבשיטתו ניתן כן לחלק בין הדינים, מכיוון ש'משהו' הינו שיעור שלפעמים מתבטל אך לפעמים לא.

וכן ניתן לתרץ בדרך אפשרי, שברגע שהחתיכה הב' מקבלת טעם מהחתיכה הא', אז ה'משהו' גם יצא עם החתיכה הא' לחתיכה הב'. דהיינו, שהחתיכה הא' נהיתה איסור מצד ה'משהו' שאסרה, וכעת היא אוסרת את החתיכה הב', וזה לא בגלל שיש חנ"נ ב'איסור

9. ואולי זוהי כוונת הרב שני' שיחי' לאבקהאוסקי בביאורו המובא בקובץ סיכומים וביאורים (י"ל ע"י מערכת למען ילמדו עמ' 83).

משהו, אלא בגלל שכעת החתיכה הא' אסורה מצ"ע –].

ועפ"י המחלוקת בין הט"ז לנקדה"כ הנ"ל, אפשר לבאר ג"כ המחלוקת בין רוב הפוסקים לרמב"ן ב"מלחמת ה"ו והב"ח.

כל הפוסקים למדו, שצריך שיהיה בנו"ט בכדי לאסור הקדירה הב', מכיוון שהם למדו של'איסור משהו' יש גבול כיוון שיש לו שיעור. ואם התערובת הב' נאסרת, זהו מצד חנ"נ. ובכדי לאסור מצד חנ"נ, צריך שיהיה מצב של נו"ט, כי חנ"נ גדרו הוא שמבטל טעם (ומראה של האיסור), ואם אין כאן נו"ט, לא שייך לומר כאן חנ"נ. ורק אם יש נו"ט, שייך לומר שיש חנ"נ. וא"כ יוצא, שהם לומדים כמו הט"ז.

משא"כ הרמב"ן והב"ח למדו, ש'איסור משהו' גדרו הוא שאין לו שיעור ואוסר גם התערובת הב'. וכשם ש'איסור משהו' אוסר בתערובת הב', כמו"כ חנ"נ במשהו אוסר בתערובת הב'. וא"כ יוצא, שהרמב"ן והב"ח לומדים כמו הנקדה"כ.

ועפ"ז מובן מדוע לומד הב"ח בשיטת הסמ"ג שכל הקדירה והתבשיל נאסרים מצד חנ"נ למרות שזהו איסור במשהו, כי לדעתו לאיסור משהו אין שיעור (כנ"ל), ובמילא חתיכת ההיתר נעשית איסור וממשיכה לאסור גם לאחר מכן, וחולק על הטור שלומד שלא אומרים חנ"נ ב'איסור משהו'.



## דעת הערוך השלחן בעיירות ספר בימינו

הת' יצחק שיחי' ענגעל  
תלמיד בישיבה

### א.

איתא בערוך השלחן<sup>1</sup> "לסטים שצרו על בתי ישראל, אם באו על עסק ממון לגזול את ממונם, אין מחללין עליהם את השבת דבשביל ממון בלבד אסור לחלל שבת, אבל אם באו על עסק נפשות להרוג ולאבד, או אפילו באו סתם והיינו שאין ידוע לנו על מה באו, הוה ג"כ כבירור על עסקי נפשות דסתם לסטים הם הורגי נפשות, יוצאים עליהם בכלי זין ומחללין עליהם את השבת. ובזמן הקדמון בזמן שבית המקדש היה קיים ובאו לעיר העומדת על הגבול, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת, דעיר כזה אם יכבשוה נוח ליכבש את כל הארץ, ואפילו לא באו עדיין ממש אלא שמוכנים לבא הוה כספק נפשות ומחללין את השבת".

ובפשטות צריך לומר<sup>2</sup> דהא דכתב "ובזמן הקדמון בזמן שביהמ"ק היה קיים", הוא כדי לומר דבזמננו (זמנו) לא שייך דין זה דעיר הסמוכה לספר, כי בפועל אין מקום בעולם שיש בו חשש שע"י כיבוש עיירת גבול יהיה נח יותר לכבוש את שאר הארץ ולסכן ע"ז נפשות ישראל; וכמו שכותב עד"ז בסעיף שלאח"ז דגם הדין בעיירות רגילות שיוצאים עליהם בשבת (ולחד מ"ד אפי' על עסקי ממון) "אי אפשר להיות עתה בעיר שיש מושלים מהמלוכה שאין העולם הפקר, רק בכפר יכול להיות". וא"כ ודאי שבימינו אם מלכות אחת תרצה לפלוש לחברתה ("על עסקי ממון") הרי – לדעת הערוה"ש – לא על ישראל היושבים בערי הספר מוטלת היציאה נגדם כ"א על המלכות השולטת.

### ב.

וראיתי בספר ילקוט יוסף במקומו<sup>3</sup> שכתב דדעת הערוה"ש היא כדעת הגאון הרוגוצ'ובי<sup>4</sup>

1. או"ח סימן שכט סעיף ט.

2. ושמעתי מא' מגדולי הרבנים שזהו מפני הצנזור, ודוחק קצת שהרי נכתב זה גבי פרט א' בין ריבוי הלכות עוקבות (לכאורה) מבחינת הצנזור.

3. הלכות שבת חלק ד, ירושלים תשנ"ד.

4. צפנת פענח על הרמב"ם הלכות שבת פרק ב הלכה כג.

דין זה ("שמא ילכדו העיר ומשם תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם") הוא לא משום פקו"נ אלא מדין כיבוש (ודחה שם את דעתו כיון שהיא נגד משמעות כל הפוסקים, ובפרט שבגמ<sup>5</sup> הובא דין זה לענין נהרדעא שהיא בחו"ל, ומה שתי' הרוגוצ'ובי בגמ' שם אינו מוכרח).

ולא נראה לי כלל להעמיד דעת הערוה"ש היא מדין כיבוש, שהוא חידוש נגד משמעות כל הפוסקים. [וגם מדבריו משמע שסובר שהוא מדין פקו"נ, מכך שמיד לאחר דין הנ"ל כותב באותו סעיף שמחללין את השבת גם אם רק מממששין לבוא משום ד"הוה כספק נפשות". ודו"ק<sup>6</sup>].

יותר מסתבר לומר כפי שכתבתי, שהערוך השולחן הביא הדין – כפי שפירט – במצוי בימינו (וכן משמע מזה ששינה הלשון וכתב "ליסטים שצרו על בתי ישראל", ולא "נכרים שצרו על עיירות ישראל", מכיון שבפשטות לא שייך כ"כ הדין, אלא בלסטים הצרים על בתים), ומכיון שבימינו לא שייך לכאו' מקרה דסמוכה לספר שיחויבו ישראל ללחום שלא תיכבש הארץ<sup>7</sup>, לכן כתב כנ"ל.

## ג.

והנה דעת הרוגוצ'ובי היא דאין דין עיר הסמוכה לספר מדין פקו"נ אלא מדין כיבוש. היינו שחוששים שמא יכבשו העיר ומשם תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם, ומשמע מדעתו שאין חשש שיפגעו בנפש שהרי באים רק על תבן וקש, אלא הבעיה היא בעצם ההפסד הממוני שיגרמו לכל הארץ. ואף שמצהירים שכוונתם היא רק לעיר זו ולעסקי ממון – אנו חוששים שמשם ימשיכו הלאה שהרי הארץ פתוחה לפניהם, אולם אין חשש כלל לפקו"נ [היינו: מי שיגזול מנה חוששים שירצה מאתיים<sup>8</sup>, אולם לא חוששים להתעוררות תאוות הרציחה (וקיום ההלכה הידועה ש"עשיו שונא ליעקב"), – אם כרגע אין שנאה גלוי<sup>9</sup>].

ומבאר שם דההיתר לצאת למלחמה בשבת הוא משום דמלחמת חובה מותרת אף להתחיל בשבת (כמבואר בירושלמי וברמב"ם) וכשם שמלחמה לכיבוש הארץ מיד נכרים היא מצוה – ישוב א"י, כ"ש שמלחמה לאי פתיחת הארץ לכיבושה ע"י נכרים היא מצוה.

ומקשה בצפע"נ שם דבגמ' אמרו דין זה גם על נהרדעא ושם הרי הוי חו"ל.

ומבאר על יסוד דין מחודש (שהובא בר"ן פ"ג דשבת, ומוכיח כן ממקום נוסף) דגבי נזק דרבים הוה כל נזק כמו סכנה, ומביא דכמה תקנות לחיזוק הישוב שנתקנו בא"י נתקנו גם בבבל (והיא המדינה שנהרדעא היא עיר הספר שלה) כיון ששם הוה רוב ישראל וישוב

5. עירובין מה, א.

6. ולהעיר דמקור הדין דממששין לבוא נאמר על עיירה הסמוכה לספר, אלא שכתבו הנו"כ דקאי גם ארישא – בכל עיירה – בעסקי נפשות.

7. להעיר שבעבר הרחוק ה' נהוג בכיבוש ארץ להרוג את הנכבשים, אבל כעת אם רוצים תבן וקש, אפי' אם יחליטו לבסוף לכבוש את כל הארץ אין בזה לכאורה פיקוח נפש.

8. ולהעיר מברכות ה, ב.



קבוע, ולכך כאן יוצאין עליהם בשבת<sup>9</sup>.

עכ"פ היוצא מדבריו שע"פ חידושו גם בימינו לו יהא מקום שהרבה מישראל בו בישוב קבוע ודאי קיים האי דינא דעיר הסמוכה לספר. ולית מאן דפליג אגמרא מפורשת גבי נהרדעא.

## ד.

המובן מכ"ז דדוחק גדול להעמיד דעת הערוה"ש שהוא מדין כיבוש – חידוש נגד הפוסקים שקדמוהו, ובעיקר דאשתמיטתיה מ"ש בגמ' במקור דין זה<sup>10</sup>, ויותר נראה כמ"ש, וק"ל.

(אמנם בכ"מ דעתו היא דעת יחיד [דמסתימת דבריהם ומזה שהביאו דין זה גם בספרים שבהם רק דינים השייכים בימינו ברור שדעתם שדין זה הוא "בין בזמן הגלות בין בזמן שבית המקדש היה קיים, בין בארץ ישראל בין בחוץ לארץ, בין בעיר שרובה נכרים או מיעוטה נכרים (משיחת מוצאי שב"ק בראשית תש"מ)], אבל עדיין יש להשוותו לשאר פוסקים כל כמה דאפשר (בטעם ויסוד הדין, גם אם לא בתחולתו)).



9. ומדי דברי יש להעיר שבצפנת פענח הוצאת ירושלים תשע"א גם נפלו בזה וביארו (בהקדמת הסעיף, אבל בפנים הביאור כתבו כרבעי) שבעיר הסמוכה לספר לדעת הרוגוצ'ובי "אם צרו עכו"ם על עסקי ממון וברור לנו שאין כל סכנת נפשות – אין מחללין את השבת. אבל אם צרו סתם, שאין אנו יודעים על מה – מחללין את השבת כי נזק של רבים נחשב כסכנה כדלהלן".

וזה דלא כמפורש בגמ' שם וברמב"ם שם (ובאופן ד"לא . . אלא") ואין לזה משמעות ממקורות סברת הרוגוצ'ובי, ומה שמשמע קצת כן בלשון הרוגוצ'ובי יש לישב בקל בכמה אופנים.

10. ואת"ל כוונתו מכיון שבימינו אין הרבה מישראל בישוב קבוע (וצ"ע), הרי יותר פשוט לומר – כנ"ל בפנים – שבימינו אין ספר המסכן (וקיומו תלוי ב)ישראל.

## גילוי משיח בעולם

הנ"ל

### א.

בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו סי"ב<sup>1</sup> מבואר ש"מה ש"באותו הזמן" יהי' העולם במצב המתאים שיוכלו לקיים כל המצוות (כולל גם מצוות ידיעת השם בשני הפרטים דלעיל) בתכלית השלימות – הנה כ"ז הוא רק תוצאה ומסוכב מעצם הענין דביאת המשיח".

כלומר, ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע – "מלך מבית דוד". ועניין ביאת המשיח (בעולם) – שזה יהי' לאחרי "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" – הוא, שיומשך ויתגלה בעולם<sup>2</sup> מלך המשיח (שהוא למעלה מעניין תיקון העולם), אלא שכתוצאה מזה "יתקן (גם) את העולם כולו", שגם העולם יהי' בשלימות, עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". עכ"ל<sup>3</sup>ק.

ובהערה 36: להעיר מהידוע . . שמש"ח יזכה לבחינת יחידה, ומכיוון שעניין יחידה הוא "שמקבלת מיחיד, כי היא רק תשוקתה ליחידו של עולם בלבד" . . – לכן, משיח (בחינת יחידה) הו"ע בפני עצמו – דוגמת יחידו של עולם.

וכן בהערה 37 בשוה"ג הב': ראה . . דענינו של משיח (מה שיזכה לבחינת יחידה) הוא דוגמת בחינת "מלך בעצם".

ותמהו ע"ז קצת בכמה בימות, דלכאורה כל פעולותיו של משיח הם תוצאה מהיותו יחידה כללית – מלך בעצם, ומדוע מבאר הרבי דזהו רק בפעולות שיהיו לאחרי שמש"ח יתגלה בעולם, כשהעולם ידע<sup>3</sup> שהוא משיח בוודאי?

### ב.

והנה מבואר בכ"מ<sup>4</sup>, דהגילוי דתורה חדשה שיהי' לעת"ל הוא ע"י העצם דישראל שהם

1. לקו"ש חלק כז עמוד 256 ואילך.

2. וכ"ה שם סי"ג "הענין דביאת המשיח גופא (שלמעלה מתיקון העולם) שיומשך בעולם" וכן בהערה הבאה.

3. שם (סי"ג) "ענין ביאת המשיח הוא שמש"ח יתגלה בעולם, שידעו שהוא "משיח בוודאי".

4. בהבא לקמן (ב-ג) ראה שיחת ש"פ נשא ה'תנש"א. ד"ה משה קיבל ה'תשר"מ. קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ד-ו, סי"ט.

למעלה מהתורה ומושרשים בעצמו"ה, ועי"ז פועלים וממשיכים בתורה. ולכן מלך המשיח – יחידה הכללית, העצם דישראל – יפעל חידוש בתורה, ועד שלא יישאר שום ענין בתורה בהעלם.

ג.

והנה ע"פ הידוע<sup>5</sup> שיצירת וקיום כל ענין בעולם הוא ע"י התורה, ובהאופן כפי שהוא בתורה – דהתורה היא דפתראות ופנקסאות של הקב"ה, וקוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא, ובר נש ע"י התורה מקיים עלמא, ובלשון החסידות "התורה היא ממוצע בין א"ס לעולמות" –

הרי כשם שע"י שבתורה מתגלים כל העניינים שניתנו בהעלם למשה כסיני (ועד לעיקר התורה – יחידה שבתורה, פנימיות התורה), כך גם יתגלה הכוח האלוקי – כוח העצמות – שמהווה את העולם מאין ליש, וגילוי זה יהי' בתכלית השלימות ללא שום הסתר כלל. ולכן יהיו שמים חדשים וארץ חדשה, שהחידוש שבהם הוא שיתגלה ה"אני – עצמות – עושה", שיראו שהמציאות דכל בשר היא הכוח האלוקי שמחי' אותו.

היינו, שמכיוון שמשיח הוא "היחידה הכללית דכללות ההשתלשלות", לכן בהתגלותו יהי' גילוי היחידה שבתורה, ועי"ז גם המשכת וגילוי בחינת היחידה בכל העולם כולו – "יחידו של עולם".

ד.

מכ"ז מובן דפעולת משיח בעולם (שהעולם יהי' מקום מתאים לקיום התומ"צ, ובעיקר לקיום מצות ידיעת ה', עי"ז שבעולם עצמו "מלאה הארץ דעה את ה'") היא ע"י שיתגלה ויומשך בעולם מלך המשיח, בחי' יחידה – עצם החיות, ובמילא יהי' העולם בתכלית המעלה והשלימות.

ולכן קודם שיתגלה בעולם – היינו, קודם שהעולם ידע שהוא מלך המשיח באופן דמשיח בוודאי, הרי עדיין לא נתגלה משיח – בחי' היחידה – בעולם, וגם אם יעשה פעולות שונות שהם תוצאה מהיותו יחידה כללית – אין זה המשכת וגילוי משיח בעולם, שאז ממילא יהי' כל העולם בתכלית השלימות, וראו כל בשר את כוח העצמות שבעולם.

ה.

ע"פ הנ"ל יתוסף ביאור בדרך אפשר, בהמבואר בשיחת ש"פ משפטים ה'תשנ"ב<sup>6</sup>,

5. זח"ג קסא, א.

6. ספר השיחות ה'תשנ"ב ע' 368.

וזלה"ק: "ועפ"ז יש לומר, שהחלטת והכרזת מנהיגי אוה"ע . . היא, כתוצאה מהחלטת והכרזת "מלכי רבנן" ש"הנה זה (מלך המשיח) בא" . . ועד להמעמד ומצב ד"הרי זה משיח בודאי" – פס"ד "מסיני", שנמשך וחדר גם בגדרי העולם".



## ולא ציווה הקב"ה לתוהו

הת' יוסף יצחק שלמה שיחי' פבזנר  
תלמיד בישיבה

א.

ביא ביאור כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם.

בלקו"ש חל"ד שיחה ג' לפ' שופטים מביא כ"ק אדמו"ר את ההוכחות שמביא הרמב"ם מפסוקי התורה לביאת המשיח כדי להוכיח מפסוקים אלו את ביאת המשיח מתוך תושב"כ וכדי להוכיח ש"מי שאינו מאמין בו.. כופר.. בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו"ו..

ההוכחה הראשונה שמביא הרמב"ם היא מהפסוקים בפ' ניצבים<sup>2</sup> "שהרי התורה העידה עליו שנאמר "ושב ה' אלוקיך את שבותך"ו.. ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו ע"י כל הנביאים. ומוסיף שאף בלעם נתנבא על דויד שהוא משיח ראשון ועל משיח אחרון שעומד מבניו (ומביא כמה פסוקים ומפרשם על דויד ועל משיח).

ובהלכה שלאחרי זה המשיך להוכיח בהוכחה נוספת את ביאת המשיח מציווי התורה לגבי ערי מקלט ששם נאמר<sup>3</sup> "ואם ירחיה ה' אלוקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים" וכתב: ומעולם לא היה דבר זה לא ציווה הקב"ה לתוהו".

ומבואר משלושה הוכחות אלו שביאת המשיח הוא דבר שמחויבים להאמין בו ומי שכופר בו כופר בתורה ובמשה רבינו.

והקשה כ"ק אדמו"ר שלכאורה דברי הרמב"ם אינם מובנים, מדוע לא מסתפק הרמב"ם בהוכחות הראשונות מפ' ניצבים ופ' בלעם ומביא הוכחה שלישית מהציווי על הוספת ערי מקלט, שהרי לכאורה שתי ההוכחות הראשונות מספיקות כדי לבאר שביאת המשיח הוא דבר שמחויבים להאמין בו

[וכדי להוכיח בשלימות נצרכות שתי ההוכחות, בהוכחה הראשונה מוכיח את עצם המושג גאולה וזאת מוכיח מ"ושב ה' אלוקיך את שבותך", אמנם, עדיין לא מוכח באיזה

1. ה' מלכים פי"א ה"א

2. פ' ניצבים פ"ל פ' ג-ה.

3. פ' שופטים פי"ט פ' ח-ט

אופן תהיה הגאולה וניתן לטעון שהגאולה תתקיים ע"י הקב"ה שהוא יגאל את ישראל, ולכן מוסיף את ההוכחה השנייה מפרשת בלעם ששם מרומזים שני המשיחים – משיח ודויד כדי להוכיח שהגאולה תתרחש ע"י מלך המשיח שהוא בן אדם בשר ודם<sup>4</sup>]

ומדוע יש צורך להביא מקור נוסף לביאת המשיח מהציווי על ערי מקלט שלכאורה אין בכך שום תוספת בביאור חיוב האמונה בביאת המשיח.

וביאר, שבדברים אלו בא הרמב"ם להשמיענו גדר חדש ועיקרי בביאת המשיח אינו נמצא במקורות שלפני זה: בכך שהתורה מחייבת ("ויספת לך שלוש ערים") להוסיף ג' ערי מקלט בזמן ביאת המשיח ("ואם ירחיב ה' אלוקיך את גבולך") נעשה ביאת המשיח א' מתנאי מצווה שבתורה, ומכיוון שכך, חלים על ביאת המשיח גדרים מיוחדים שישנם אך ורק במצוות התורה וכולהלן.

כשהתורה מדברת אודות מקרים שיתרחשו לעתיד ישנם מספר סוגים, ישנו אופן שהדברים נאמרו בצורת הבטחה וישנם שנאמרו ע"י נביא, ולכל אחד מהם ישנו תוקף שונה, דברי פורענות, בין שנאמרו בלשון הבטחה ובין שנאמרו בלשון נבואה, אינם מוכרחים להתקיים, מחמת שהקב"ה ארך אפיים או שעשו תשובה ונמחל להם, לעומת זאת, דבר טוב שיאמר הקב"ה, יכול להתבטל באם "גרם החטא" רק כאשר נאמרה ההבטחה עבור הנביא עצמו בלבד שלא ע"מ למסור את הדברים לרבים, אבל אם הדברים נאמרו אל הנביא כדי למסור לאחרים מוכרחת הנבואה להתקיים<sup>5</sup>.

אמנם, הטעם שדברי נבואה מוכרחים להתקיים ואינם יכולים להשתנות לעולם הוא בכדי שיוכלו לבחון האם הנביא נביא אמת הוא, וא"כ מובן שהנצחיות שבהם היא טכנית בלבד כדי שנוכל לברר מיהו נביא אמת, ומכיוון שהנצחיות היא לשם מטרה אחרת א"כ מובן שאין תוקף ונצחיות בדברי הנבואה מצד עצמם ולכן גם התוקף שקיים בהם הוא רק על הקיום בפועל של דברי הנבואה (כדי שיוכלו לבחון האם הנביא דובר אמת) ולא שמצ"ע נבואה אינה יכולה להשתנות.

אמנם, על ציווי התורה ישנו תוקף אחר לגמרי, שהרי מצוות התורה היא "מצוה עומדת לעד ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גירעון ולא תוספת" והתוקף שבהם נובע מכך שהתורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה ולכן, כשם שהקב"ה למעלה מגדר שינוי (שאין שייך שישתנה) כ"ג תורתו שהיא חכמתו ורצונו, אין שייך בה שינוי, וא"כ מובן שהנצחיות שבמצוות היא נצחיות עצמית שאין שייך בה שינוי היינו שהנצחיות איננה מצד סיבה חיצונית ולשם מטרה אחרת אלא נצחיות עצמית בלתי תלויה ובלתי משתנית מצד עצמה.

ומכך נוצר גדר נצחיות חדש גם בהבטחת הגאולה שהרי הגאולה היא פרט במצוות ערי מקלט ולכן, כשם שמצוות ערי מקלט היא "עומדת לעד ולעולמי עולמים" כ"ג הגאולה

4. ובנוסף לכך הוא מבית דויד וכו' כמבואר בהלכות שלאחרי זה.

5. המבואר בפנים הוא לדעת הרמב"ם, אמנם לדעת הגו"א החילוק הוא בין הבטחה רגילה שיכולה להתבטל אם גרם החטא לבין הבטחה שנאמרה בלשון נבואה שאז לא תבטל, גם אם יהיו חטאים. (הע' 29).

שהיא פרט במצוות ערי מקלט היא עומדת לעד ולעולמי עולמים ללא שייכות לשום אפשרות של שינוי.

וגדר זה בא הרמב"ם להשמיענו בכך שהביא מקור לביאת המשיח מהציווי על ערי מקלט כדי לחדש שהגאולה היא מצווה ומשום כך חל על הגאולה אותו סוג נצחיות שקיים במצוות.

[ואע"פ שכל דברי התורה הם נצחיים, בכ"ז בשאר חלקי תושב"כ אפ"ל שגדר הנצחיות הוא בתוכנם הרוחני בלבד אבל במצוות הנצחיות חייבת להיות בגשמיות כפשוטו ובאופן שאין שייך שינוי]

ומכך נמצא ג"כ נפק"מ לדינא, שכפירה בביאת המשיח היא גם כאשר האדם אינו אומר שהבטחת התורה איננה אמת אלא גם כאשר טוען שאכן התורה הבטיחה על הגאולה ודברי התורה אמת אלא שאין כוונת התורה שהבטחותיה מוכרחות להתקיים בגשמיות מכיוון שגם החטא או שכוונת התורה היא שההבטחות יתקיימו ברוחניות, שלכאורה איננו כופר בתורה, ואכן, באם ביאת המשיח הייתה כלולה רק בחלק ההבטחות שבתורה, טענות כאלו אינם טענות כפירה, אבל עפ"י מה שנתבאר לעיל שהגאולה היא פרט במצווה, ומצווה מוכרחת להיות דווקא בגשמיות כפשוטו א"כ כל הוצאת דברים מפירושם הפשוט והגשמי, הינו כפירה מוחלטת. עיי"ש בארוכה.

ובהע' 4 כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל: צע"ק ממחז"ל (סנהדרין ע"א ע"א) דבן סורר ומורה ועיר הנידחת "לא היה ולא עתיד להיות" .. (אלא) דרוש וקבל שכר". ואולי יש לחלק ואכ"מ.

ובהשקפה ראשונה, קושיית כ"ק אדמו"ר היא, שאין הכרח שהגאולה בוודאי תתקיים מכוח היותה מצווה, כי מצינו מצוות ש"לא היה ולא עתיד להיות".

ויש להבהיר, שלכאורה היה ניתן לבאר, שישו חילוק בין מצוות בן סורר ומורה ועיר הנידחת לבין מצוות ערי מקלט שבן סורר ומורה ועיר הנידחת אינם חיובים בתורה אלא רק ציווי איך להתנהג כאשר מתרחשת מציאות של בן סורר ומורה ועיר הנידחת משא"כ ערי מקלט שהינם מצוות שהם חיוב, אולם פשוט שאי אפשר לבאר כך, מכיוון שכל המצוות גדרם הם שחיובם חל כאשר קיימת האפשרות לקיימם ובאם המציאות שעליה התורה דיברה אינה קיימת אין כלל חיוב לקיימם, ולדוגמא, אדם שאינו בונה בית עם גג לפי התנאים המבוארים בתורה לא חל עליו חיוב בניית מעקה, וכן הלאה בכל המצוות כולם, וא"כ מובן שאין חילוק בין המצוות ולכולם קיים אותו סוג של חיוב, והוא, שכאשר אדם נמצא במצב מסוים מתחייב במצווה מסוימת אבל באם לא קיימת מציאות שמאפשרת את קיום המצווה לא חל חיוב לקיים את המצווה ולכן אין חילוק בין מצוות בן סורר ומורה לערי מקלט, אלא בכל אחת מהם יחול חיוב רק כאשר תיווצר מציאות שעליה יחול חיוב לקיים את המצווה וא"כ מובן שאין סיבה שביאת המשיח בוודאי תתרחש אלא שבאם

6. אלא שיש מצוות שחל על האדם חיוב לקיימם ולכן צריך לדרוך אחר קיומם כמו מצוות תפילין וכדו' (ועליהם יהיה האדם פטור כאשר אנוס ואינו יכול לקיים את המצווה)

תתרחש מציאות כזאת יחול חיוב לבנות ערי מקלט נוספות. נוספים, וא"כ חוזרת הקושיא למקומה.

יש שתירצו, שלהלכה הרמב"ם פוסק שלא כדברי הגמ' בסנהדרין, וסברתם היא מכיוון שהרמב"ם כותב הלכות אודות בן סורר ומורה ועיר הנידחת, זה מכיוון שסובר שלהלכה מצוות אלו אפשר שיתקיימו בפועל, היינו, שאם היה סובר שמצוות אלו אכן אינם יכולים להיות, לא היה כותב הלכות הנוגעות לקיום מצוות אלו.

אמנם, קשה לבאר כך, ומכמה טעמים:

א. ספר הרמב"ם הוא "הלכות הלכות" ו"מקבץ לתושבע"פ כולה" ומטרתו לבאר את דיני תורה בין יתקיימו ובין לא יתקיימו.

ב. אאפ"ל שזאת כוונת כ"ק אדמו"ר במילים "ואולי יש לחלק" כי ממילים אלו משמע, שיש חילוק בין ערי מקלט לבין בן סורר ומורה ועיר הנידחת ולא שמחז"ל זה אינו נפסק להלכה.

ויש לבאר ובהקדים שלכאורה יש לשאול על ביאור כ"ק אדמו"ר שמכיוון שבניית ערי מקלט היא מצווה, משום כך הגאולה מוכרחת להתקיים בגשמיות כפשוטו ובאופן שאין הדבר יכול להשתנות מצ"ע (ולא רק מצד סיבה חיצונית כמו שנבואה איננה משתנית או משום ש"כל דבר טובה שיגזור הא-ל אפילו על תנאי אינו חוזר" וכיו"ב) שהרי אע"פ שהמצווה היא נצחית בכ"ז הגאולה עצמה אינה מצווה וא"כ לכאורה נצחיות הבטחת הגאולה היא מצד סיבה חיצונית, כדי שתוכל להתקיים מצוות ערי מקלט ולא מצ"ע.

## ב.

**יבאר שביאת המשיח היא "מכשירי מצווה" לקיום מצוות ערי מקלט ולכן מוכרחת להתקיים.**

וי"ל' ע"פ מ"ש בלקו"ש חי"ז פ' קדושים שמצינו ששיטת הרמב"ם בכו"כ עניינים היא ש"מכשירי מצווה" יש בהם את אותו תוקף שיש במצוות עצמם ועפ"ז ניתן לבאר שמכיוון שביאת המשיח היא מאפשרת את קיום המצווה לכן חלים עליה ג"כ גדר מצווה.

ועפ"ז, מכיוון שמכשירי מצווה חשובים כמצווה, יש לבאר את החילוק בין ערי מקלט לבין בן סורר ומורה ועיר הנידחת ובהקדים שלכאורה ניתן לבאר שישנם ב' אופנים בביאור המושג "לא היה ולא עתיד להיות" שיש לבארו כ"א:

א. לא היה ולא עתיד להיות באופן שאין הדבר יכול להיות כלל, היינו שהעולם לא מאפשר מצב שבו תהיה אפשרות לקיים את המצווה.

7. עניין זה נכתב בספר 'מגדל דוד' חי"ד וכעת בא בתוספת מרובה על העיקר.



ב. לא היה ולא עתיד להיות בפועל אבל לא שאין אפשרות שתהיה מציאות שבה המצווה תוכל להתקיים<sup>8</sup>.

ובסגנון אחר: באופן הא' המניעה היא מניעה מהותית שגדר העולם ומציאותו היא שאין דבר יכול להיארע במציאות ובאופן הב' אופן המניעה היא טכנית בלבד ובאופן זה גדר המניעה הוא חיצוני, היינו, שישנה כמו הבטחה של התורה שדבר זה לא יקרה לעולם.

ובכך ניתן לבאר החילוק בין בן סורר ומורה ועיר הנידחת לבין ערי מקלט, שבבן סורר ומורה המניעה היא טכנית בלבד<sup>9</sup> היינו שלמאחז"ל בסנהדרין לא יוצר מצב שבו יצטרפו כל התנאים לקיום מצוות בן סורר ומורה אבל לא שאין אפשרות מצד גדרי העולם שיארע מאורע זה ולכן אין מצוות אלו נצטוו לתוהו, משא"כ מצוות ערי מקלט אפשרות להתקיים היא רק בזמן ש"ואם ירחיב" והעולם במצבו הנוכחי כל עוד לא תתקיים הבטחת הגאולה לא מאפשר שתתרחש מציאות שעליה יחול חיוב לקיים את המצווה וא"כ לכאורה מצוות ערי מקלט היא לתוהו ומכיוון שלא ציווה לתוהו מוכרחים לומר שתבוא הגאולה.

ועפ"ז יש לפרש שכוונת הרמב"ם ב"ולא ציווה הקב"ה לתוהו" היא שאין הקב"ה מצווה דבר שהוא "לתוהו" שהפירוש "לתוהו" הוא כאשר אין אפי' אפשרות למציאות שעליה יחול חיוב לקיים את המצווה.

ולכן לא קשה מהגמ' בסנהדרין על דברי הרמב"ם כי דברי הרמב"ם ש"ולא ציווה הקב"ה לתוהו" הם רק על מצוות שאין יכולת לקיימם מצד גדרי העולם ואין גם את המכשירי מצווה, ובכדי שלא תהיה מצווה שהקב"ה ציווה לתוהו, מוכרחים לומר שתבוא הגאולה (כדי שתהיה אפשרות לקיים את המצווה) משא"כ בן סורר ומורה ועיר הנדחת שיכולים להתקיים מצ"ע (אלא שמחמת ריבוי התנאים שצריכים להתרחש כדי שאכן הדינים יתממשו בפועל, לכן זוהי מציאות רחוקה עד ש"לא היה ולא עתיד להיות")

אבל צלה"ב: פשטות דברי הרמב"ם "ולא ציווה הקב"ה לתוהו" מתייחסים למצוות ערי

8. וכדוגמא לדבר זה שהמילים "לא היה ולא יהיה" אין הכוונה שהדבר מופרך במציאות ניתן להביא את הערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא פי"ב על דברי אדמו"ר בביאור עניין הבינוני שכותב "ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם" והעיר שאין הכוונה שבפועל לא עבר ולא יעבור עבירה (שהרי גם מי שעבר עבירה יכול לשוב בתשובה ולהיות בינוני או אפי' צדיק) אלא שבמצבו הנפשי הנוכחי מופרך אצלו לעבור עבירה בעבר או בעתיד.

9. ועפ"ז יומתק עניין נוסף: בלקו"ש ח"ח פ' פנחס ביאר כ"ק אדמו"ר בעניין "הבועל ארמית קנאין פוגעין בו", שמצווה זו לא נכתבה בתורה הוראה אלא רק בדרך סיפור שכך פנחס נהג בשעת מעשה. והסיבה היא, כיוון שהדין הוא ש"הבא לימלך אין מורין לו לעשות כן" ולכן לא נכתבה מצווה זו באופן מפורש בתושב"כ, שאם דין זה היה נכתב במפורש הייתה זו הוראה לכל אחד, גם למי שבא לימלך ולהתייעץ עם ב"ד.

ובהע' 10 נת' שזאת הסיבה לכך שדין זה מובא בשו"ע בסגנון של סיפור מכיוון שכל הדינים שנכתבו בשו"ע עניינם הוראה לפועל ודין זה אין להורותו, ובסוגריים ביאר שבכך שונה ספר השו"ע מספר הי"ד להרמב"ם שעניינו "מקבץ לתורה שבע"פ כולה" ומוסיף וז"ל: "וע"ד הדינים שאינם שייכים בזמן הזה" שיש לעיין שלכאורה היה צריך להביא בתור דוגמא את המצוות שלא היא ולא יהיו לעולם שזה מבטא יותר מה שהרמב"ם אין עניינו הוראות לפועל (שלא רק שכעת לא נוהגים דינים אלו אלא שמעולם לא נהגו ולעולם לא יבואו לידי פועל) ועפ"י המבואר בפנים מובן הדבר, מכיוון שאין שום מניעה מהותית לכך שמצוות אלו יתקיימו אלא רק מניעה טכנית, משא"כ הדינים שלא שייכים בזמן הזה אינם שייכים מצד התורה עצמה שמניעה זאת היא ע"ד מניעה מהותית.

מקלט דווקא, היינו, שהקב"ה לא ציווה את מצוות עיר מקלט לתוהו, היינו שהקב"ה לא ציווה מצווה שלא תתקיים בפועל ולא שהקב"ה לא ציווה מצוות שאין אפשרות לקיימם.

ועוד צ"ב: באות ב' נתבאר שבהלכה זו נתווסף חידוש עיקרי לגבי ב' הראיות הראשונות בכך שהגאולה נעשית חלק ממצוות התורה וממשיך לבאר שהחידוש הוא שאע"פ שהגאולה איננה חלק ממצוות התורה שהרי לא מצינו מצווה בתורה להאמין בגאולה, אעפ"כ, ע"י הציווי "ואם ירחיב ה'" נעשה ענין הגאולה א' מפרטי מצווה שבתורה. ומשמע שבאם הייתה מצווה להאמין בכיאת המשיח, ביאת המשיח הייתה חלק ממצוות התורה ולא היה צורך להביא את מצוות ערי מקלט כדי להוכיח שביאת המשיח היא מצווה, ולכאורה צ"ב, שהרי גם באם היה ציווי להאמין בגאולה המצווה הייתה להאמין בנפש ולא שהגאולה עצמה היא מצווה.

ובסגנון אחר: בכך שהתורה מצווה להאמין בעניין מסוים אין פירושו של דבר, שהדבר שבו מאמינים הוא ג"כ מצווה אלא המצווה היא להאמין בנפש.

ג.

### יקשה מהי הסברא שהמצוות מוכרחות להתקיים במציאות.

אלא י"ל הביאור בזה ובהקדים שלכאורה תמוה מדוע חייבים לומר שכל מצווה תתקיים בפועל, שהרי בפשטות התורה היא ספר חוקים כדי להנחות כיצד צריך להתנהג בכל מצב שנוצר באם יוצר, אבל לא שהתורה מחייבת שתיוצר המציאות שמאפשרת את קיום המצווה, וא"כ איזו סברא ישנה לחדש ולומר שבנוסף למצווה עצמה, ישנו הכרח שהמצווה תבוא לידי פועל.

ועוד, שלכאורה יוצא מביאור כ"ק אדמו"ר שכל האומר שמצווה לא תתקיים חל עליו דין של כופר בתורה, האם ניתן לומר שעפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בפנים השיחה דעת מחז"ל זה נחשבת ככפירה בתורה! (ואעפ"י שמאחז"ל זה מובא כקושיא על הביאור בפנים השיחה ולא להיפך, אאפי"כ קשה מאוד לומר שהניגודיות בין פנים השיחה לבין ההערה היא חלוקה בין אמונה להיפך האמונה).

ועוד, שיש לתת את הדעת ע"כ שלכאורה באם אכן זוהי השאלה, הייתה צריכה להופיע קושיא זאת כשאלה שזועקת במהלך השיחה, מכיוון שהיא נוגעת לכללות הביאור, ולא שאלה שמובלעת בהערה עם סיום ש "ואכ"מ".

ועוד, שהרי ענין זה שנוי במחלוקת ויש הסוברים שבן סורר ומורה ועיר הנידחת אכן התרחשו בפועל וא"כ מדוע יש יש להקשות על הרמב"ם מדעה זו שלכאורה ניתן לומר בפשטות שאינו סובר כמ"ד זה.

## ד.

## יבאר שמצווה אינה חייבת להתקיים כפשוטו אלא חייבת להתפרש כפשוטו.

אלא י"ל שפשוט הוא שמצווה סתם אינה חייבת להתקיים בפועל<sup>10</sup> אלא שכאשר ישנה הבטחה שבעתיד יארע דבר מסוים וההבטחה היא פרט במצווה, אז גם על ההבטחה חלים גדרים מיוחדים שישנם דווקא במצוות.

אלא שלכאורה אין הדבר מובן כלל שהרי בשיחה מפורש שגדר המצווה היא שהמצווה חייבת להתקיים כפשוטו בגשמיות ובאופן שאין הדבר יכול להשתנות.

אלא הביאור הוא, שכוונת כ"ק אדמו"ר היא, שכאשר ישנה מצווה, מוכרח להיות פירושה, שאופן קיום המצווה הוא בגשמיות כפשוטו ולא ניתן לומר שניתן לקיים את המצווה שלא באופן הפשוט, וכמו"כ לא שייך שדבר זה ישתנה למצווה רוחנית וכדו'. היינו שבן סורר ומורה, הוא בן גשמי שגנב דברים גשמיים ולא שמע בקול אביו ובקול אימו כפשוטו וכו' וכוונת דברי כ"ק אדמו"ר היא לחדש שאין אפשרות לומר שמצווה יכולה להתקיים ברוחניות או שלא כפשוטו ומזה מובן בנוגע להבטחה שמוצמדת אליה מצווה וההבטחה היא פרט במצווה, שהבטחה כזאת מוכרחת להיות בגשמיות כפשוטו, כשם שמצווה, פירושה היחיד הוא פירושה הפשוט והגשמי.<sup>11</sup>

וענין זה מתבאר בצורה מפורשת בשיחה, שדברי כ"ק אדמו"ר מבוססים על דברי הרמב"ם שהתורה היא "מצווה עומדת לעד ולעולמי עולמים" כשם שהקב"ה עצמו אינו משתנה ובדברים אלו שמהם כ"ק אדמו"ר מוכיח שהמצווה אינה יכולה להשתנות לא מבואר כלל שהמצוות מוכרחות להתרחש במציאות<sup>12</sup> אלא כנ"ל, שמשמעות הנצחיות שבמצווה היא שאין אפשרות לפרש אותה שלא כפשוטו.

ועפ"ז יתורץ ג"כ מה שהוקשה לעיל, שאם הייתה מצווה בתורה להאמין בגאולה, ביאת המשיח הייתה חלק ממצוות התורה, שכוונת הדברים היא, שאם הייתה מצווה להאמין בביאת המשיח, א"כ מכיוון שהמצווה מוכרחת להתפרש כפשוטה לכן הפירוש הוא שיש מצווה להאמין בגאולה "פשוטה" שהיא בגשמיות ממש, ומכיוון שזוהי מצווה אין יכולת

10. ועפ"ז יובן עוד יותר מה שכ"ק אדמו"ר הביא בתור הסבר לכך שהרמב"ם אין עניינו הוראות לפועל את הדינים שלא שייכים בזמן הזה ולא מצוות שלא היו ולא יהיו, כי אין כל פלא בכך שמצוות אלו לא יתקיימו ואין בכך כלל סיבה לא לבאר אותם, משא"כ דינים שהתורה לא נותנת להם אפשרות להיות.

11. ואולי יש לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר שכאשר עניין הגאולה הוא פרט במצוות ערי מקלט נעשה בו התוקף שבענין המצוות, ע"פ הביאור שבמכשירי מצווה יש את אותו תוקף שבמצוות עצמם.

12. ויש להוסיף, שכך מבואר בדברי אדמו"ר בפ"ה בתניא שכתב בביאור מעלת לימוד התורה ש"ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבוא למשפט על טענות ותביעות אלו" מ"מ מכיוון שזוהי חכמתו ורצונו של הקב"ה א"כ כאשר מבין ומשיג בשכלו פסק הלכה, מתאחד עם הקב"ה ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו וכו' שגם מדברים אלו משמע שהלכות התורה אינם מוכרחים להתקיים בפועל.

וכן מבואר בקו"א ד"ה "להבין ענין המצוות דלא שכיחי (עמ' קנט"ב) ושם כותב "ואפשר שלא היו מעולם במציאות" ובהמשך "שיוכל להיות שלא היו ולא יהיו לעולם".

להכניס בה פירושים שאינם כפשוטו.

אלא שא"כ יוקשה לאידך גיסא, אם אכן מצוות לא מוכרחות להתקיים במציאות, מהי שאלת כ"ק אדמו"ר מבן סורר ומורה ועיר הנידחת, הרי אליהם אכן אין הכרח לקיומם.

אלא י"ל הביאור בזה: שאלת כ"ק אדמו"ר היא רק על דברי הרמב"ם אלו – היינו על המילים "ומעולם לא היה דבר זה ולא ציווה הקב"ה לתוהו" (שמשפט זה אינו קשור להוכחה עצמה, מכיוון שההוכחה היא מעצם זה שהגאולה היא פרט במצוות ערי מקלט ולא מהמילים "ומעולם לא היה דבר זה ולא ציווה הקב"ה לתוהו") והקושיא היא שאכן ישנם מצוות שלא התקיימו ולא יתקיימו לעולם ולא נצטוו אלא כדי ש"דרוש וקבל שכר".

(וב' אופנים ניתן לומר בביאור השאלה:

א. שהקושיא היא שישנם מצוות שנצטוו לתוהו בכך שלא יתרחשו בפועל (באם הפירוש "לתוהו" הוא כאשר המצוות לא מתקיימות בפועל).

ב. שמצוות שנצטוו כדי ש"דרוש וקבל שכר" הם כלל לא לתוהו ובכך שדורשים בהם, ציווים אלו מגיעים לתכליתם ולא חסר בהם כלל.)

והיינו, שהקושיא שבהערה והביאור בשיחה הם ב' דברים שונים לחלוטין, הביאור בשיחה הוא על ההוכחה מערי מקלט והקושיא בהערה היא על המשפט המסוים בהמשך דברי הרמב"ם.

ועפ"ז יובן ג"כ מה שכ"ק אדמו"ר מקשה ממאחז"ל זה, מכיוון שעל דבר זה שישנם מצוות שנצטוו בכדי ש"דרוש וקבל שכר" אין כלל מחלוקת והוא לכו"ע, היינו שגם המ"ד שסובר שבן סורר ומורה ועיר הנידחת התרחשו במציאות אינו חולק ע"כ שניתן להסביר שכשהתורה מצווה על מצוות, עניינם ג"כ הוא ש"דרוש וקבל שכר" (אלא שסובר שמצוות אלו ג"כ התרחשו בפועל אבל לא שזהו עניינם היחיד של המצוות) וא"כ יוצא שאין מי שחולק על ענין זה ש"דרוש וקבל שכר" ולכן מקשה כ"ק אדמו"ר ממאחז"ל זה מאחר והוא לכו"ע.



## הדיוק בפרטים הקטנים של מתן תורה

הת' יהונתן שלמה שיחי' פישר  
תלמיד בישיבה

### א.

אחד מהעניינים העיקריים ביותר באמונתנו בה' ובתורתו, הוא שכל פרט ופרט, אפי' הקטן ביותר שבמבט ראשון נראה כקטן ולא ממש חשוב, ה"ה מדויק ויש לו מטרה גדולה בכך שצויין, ועלינו ללמוד ממנו הוראה בעבודת ה'. כפי שמתעכב הרבי בכ"כ מקומות על פרטים קטנים המצוינים בסיפורי התורה ובמצוותיה, שבהשקפה ראשונה נראים כקטנים ושוליים ח"ו, אך לאחר ביאור עמוק מובן כיצד אי אפשר להבין את העניין בשלימות ללא פרטים אלו.

דוגמא אחת לכך היא מהתוועדות ש"פ שלח מבה"ח תמוז ה'תשט"ז<sup>1</sup>, בה מדייק הרבי בגמרא במסכת שבת העוסקת בקבלת התורה ע"י בני ישראל בחודש סיון, שם מדגישה הגמרא, שהן התורה, הן מקבליה (ישראל), והן הזמן בו ניתנה התורה – כולם קשורים לספרה "שלוש". והרבי מאריך להסביר שאף שנראה בשטחיות שזהו סתם מספר משותף שנמצא בדרך מקרה כביכול, ועוד, שהיה אפשר להדגיש מספרים אחרים הקשורים למתן תורה – בכ"ז יש קשר מיוחד למספר "שלוש" לכללות העניין של מ"ת. וזלה"ק:

"איתא במסכת שבת<sup>2</sup> דרש ההוא גלילאה .. בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי (תורה נביאים וכתובים) לעם תליתאי (כהנים לויים וישראלים) .. בירחא תליתאי" (בחודש סיון, שהוא השלישי לניסן, שנקרא<sup>3</sup> "ראש חדשים").

והנה, מה שהגמרא מביאה את העניין ד"אוריין תליתאי לעם תליתאי .. בירחא תליתאי", מובן, שעניינים אלו קשורים זכ"ז בכך שכולם הם במספר שלשה.

ובהקדמה:

בכלל, כל עניין המתרחש בעולם אינו בדרך הזדמנות, אלא בהשגחה פרטית. ובפרט עניין הנוגע לתורה ומצוות, ובפרטי פרטיות – כשמדובר בעניין הקשור עם מתן-תורה, שהוא עניין הנוגע לזיכוכ כללות העולם, הרי בוודאי שכל העניינים הקשורים בזה אינם

1. תו"מ ח"ז עמ' 11.

2. פח, א. ובפרש"י.

3. בא יב, ב.

בדרך הזדמנות, אלא בהשגחה פרטית.

ועד"ז בנדרו<sup>ד</sup>, שיש שייכות בין ג' העניינים לתורה, ישראל, והזמן דמ"ת, בכך שבכולם ישנו המספר שלושה.

ונוסף על המובן מצד העניין בהשגחה פרטית, הרי לאחר שעניין זה הובא בגמרא, בוודאי שעניינים אלו נוגעים הם.

ואין לומר שעניינים אלו הובאו בגמרא "לסימנא בעלמא"<sup>4</sup>, כי בשביל "סימנא בעלמא" היה אפשר לבחור גם סימנים אחרים. ולדוגמא:

ישראל – נחלקים לא רק לשלושה, אלא גם לשבעה<sup>5</sup>, לשנים עשר, ולשישים ריבוא. התורה – נחלקת לא רק לשלושה, אלא גם לחמישה – חמישה חומשי תורה, לשישה – ששה סדרי משנה, ולשבעה – כמ"ש<sup>6</sup> "חצבה עמודי שבעה".

וכן בנוגע להזמן דמתן תורה – הרי הי' אפשר לציין (לא את מספר החודש, אלא) את מספר היום בשבוע: "דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה"<sup>7</sup>, או כהדיעה במכילתא<sup>8</sup> שבשישי בשבת ניתנה תורה. וכן את מספר היום בחודש – כהפלוגתא דרבנן ור' יוסי<sup>9</sup> אם התורה ניתנה בששה בסיון או בשבעה בו.

וכיון שהגמרא אינה תופסת סימנים אחרים, אלא סימן זה דווקא – ה"ז ראי' שעניין זה אכן נוגע...". עכתדה"ק.

לאחר מכן מביא הרבי ביאור נפלא בכללות החידוש של מתן תורה בעבודת האדם, והקשר דווקא עם המספר שלוש. ע"ש.

## ב.

אך לכאורה יש מקום לעיין, דהנה בהקושיא מדוע מזכירים את המספר שלוש בעת שאפשר לציין מספרים אחרים, הנה בנוגע לעניין הזמן הרבי מציע שיציינו "את מספר היום בשבוע": "דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה", או כהדיעה במכילתא שבשישי בשבת ניתנה תורה. וכן את מספר היום בחודש – כהפלוגתא דרבנן ור' יוסי אם התורה ניתנה בששה בסיון או בשבעה בו."

ולכאורה ע"כ יש לתרץ בפשטות שהעדיפו להזכיר אך ורק דברים חדים וברורים ולא

4. לשון חז"ל – סוכה נג, סע"ב. ועוד.

5. לקו"ת ר"פ בהעלותך, ובכ"מ.

6. משלי ט, א. וראה שבת קטז, רע"א.

7. שבת פו, ב.

8. בשלח טז, א.

9. ח"ב עז, ב.

דברים השנויים במחלוקת.

(כמובן שאין זו קושיא הנוגעת לכללות הביאור, כיוון שאפי' אם אכן הייתה בעי' לומר את מספר היום בחודש והיום בשבוע (מסיבה הנ"ל) עדיין ישנם שני העניינים האחרים – התורה וישראל – שבוודאי דורשים ביאור. וא"כ לאחר שמוצאים ביאור עליהם, הנה בדרך ממילא יש להמתיק גם בנוגע לזמן, שמדויקת הזכרת המספר שלוש גם בקשר לזה.

אך כמובן שאם ישנה אפשרות להסביר איך גם בנוגע לזמן ה"ז ביאור מוכרח ולא רק המתקה בדא"ג).



## רשע נמרד על שם סופו

הנ"ל

.א.

על הפסוק<sup>1</sup> "וישמע אלוקים את קול הנער... כי שמע אלוקים את קול הנער כאשר הוא שם", ומפרש רש"י (ד"ה "באשר הוא שם") וז"ל: "לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נידון ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות, לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים ואומרים רבונו של עולם, מי שעתיד זרעו להמית בנך בצמא אתה מעלה לו באר, והוא משיבם עכשיו מהו צדיק או רשע, אמרו לו צדיק, אמר להם לפי מעשיו של עכשיו אני דנו וזהו כאשר הוא שם". עכ"ל.

וצלה"ב:

המשנה בסנהדרין אומרת<sup>2</sup>: "בן סורר ומורה נידון על שם סופו ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים רע להם ורע לעולם".

ומכאן שאדם שבעתיד יכול לחטוא אזי דנים אותו על שם סופו [ולא לפי מעשים שהוא עושה עכשיו] וימות זכאי ולא ימות חייב אך אצל ישמעאל רואים שהוא נידון לפי מעשיו של עכשיו ולא לפי סופו.

ואכן, בשפתי חכמים עומד ע"כ ותירץ בשם רא"ם וז"ל<sup>3</sup>: "והקשה ר"א מזרחי ואמר... ומה שאין זה דומה לבן סורר ומורה [שנהרג על שם סופו] משום דבן סורר ומורה התחיל לעשות דברים המביאים אותו לידי חיוב מיתה לבסוף אבל ישמעאל לא עשה ענין המביא אותו למות בצמא". עכ"ל.

יוצא א"כ לפי תשובת השפתי חכמים שזה שלא המית הקב"ה את ישמעאל בצמא הוא לפי שלא עשה משהו בפועל הגורם שהקב"ה יהרגו בצמא משא"כ בן סורר ומורה שכן עשה [התחיל לעשות] משהו כדי שהקב"ה יהרגו ולכן על ישמעאל א"א לומר ימות זכאי ולא ימות חייב.

1. פרשת וירא פרק כ"א פסוק י"ז.

2. פרק ח' משנה ה'.

3. פרשת וירא פרק כ"א פסוק ט' אות ז.



ב.

אך נראה לענ"ד שעל ביאור זה קשה:

במשנה הבאה בסנהדרין נפסק<sup>4</sup>: "הבא במחותרת נידון על שם סופו (היה במחותרת ושבר את החבית, אם יש לו דמים חייב אם אין לו דמים, פטור)".

ופירשו ע"כ מפרשי המשנה<sup>5</sup>: דמדוע נידון על שם סופו, מכיון שסופו להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו להציל את שלו.

וכלשון רש"י (ד"ה "נידון על שם סופו") וז"ל<sup>6</sup>: "דהא לא קטל ומקטיל משום דסופו להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו להציל את שלו".

ויוכן יותר ע"פ דברי התפארת ישראל<sup>7</sup>: "שיש לחשוב שיעמוד בעל הבית כנגדו, סופו שיהרגו".

ונראה מכאן [מדברי רש"י] שמי שבא במחותרת נידון על שם סופו למרות שעדיין לא הרג את בעל הבית ואף שלא עשה מעשה שמחייב אותו מיתה. ולפי התפארת ישראל רואים עוד יותר שלא רק שהוא עדיין לא עשה מעשה בפועל אלא שזה רק חשש שיעשה זאת ולמרות זאת אומרים שנידון על שם סופו.

ובשפתי חכמים הביא שישמעאל לא מת מכיון שלא עשה מעשה שיביאו לידי מיתה ואילו כאן נראה שלמרות שלא עשה מעשה בפועל [וזוה רק חשש] למרות זאת הורגים אותו על שם סופו. והדרא קושיא לדוכתא, דגם מעשי ישמעאל לכאור' הביאו לחשש שיביא לידי מיתה וע"ז בלבד ראוי להרגו על שם סופו על אף שלא עשה עדיין מעשה בפועל?

ג.

והנראה לומר בזה ע"פ מה שכתב בשפתי חכמים על קושיא אחרת וז"ל<sup>8</sup>:

"כתב ר"א מזרחי: אבל יש לתמוה למה לא קטרגו עליו מאותן עבירות שבידו וקטרגו עליו מאותן עבירות שעתיד לעשותן, ולא הוא אלא בניו... לכן נראה שלא היו יכולין לקטרג ממעשים שבידו כי אין בית דין מענישין אלא מבן עשרים שנה ומעלה ולישמעאל לא היה כי אם שבע עשרה שנה". עכ"ל.

ולפי זה אפשר דמתורצת הקושיא מדוע הקב"ה לא לקח את ישמעאל, שמאחר שהמלאכים לא יכלו לקטרג על ישמעאל ולא יכלו להמית את ישמעאל כי בית דין של

4. פרק ח' משנה ו'.

5. ר' עובדיה מברטנורא, תוס' יום טוב ופירוש המשניות לרמב"ם. ועוד.

6. גמ' סנהדרין דף ע"ב עמ' ב'.

7. פרק ח' משנה ו אות מט.

8. פרשת וירא פרק כ"א פסוק י"ז אות פ.

מעלה מקטרגים וממתים את האדם רק מגיל עשרים ומעלה וישמעאל היה אז רק בן שבע עשרה שנה, משא"כ בן סורר ומורה שנידון בבית דין של מטה שאז אפשר לקטרג ולהמית גם מתחת לגיל עשרים שנה?.



---

9. לחילוק בין קטרוג ומיתה בידי שמים לקטרוג ומיתה בידי אדם ראה: פירוש רש"י על פרשת חיי שרה פרק כ"ג פסוק א' ד"ה "ויהיו חיי שרה", שבת דף פ"ט עמ' ב', פירוש המשניות לרמב"ם על מסכת סנהדרין פרק ז' משנה ד', ירושלמי ביכורים פרק ב' הלכה ד' ותוס' מועד קטן דף כ"ח עמ' א' ד"ה מת. ועוד. וראה חידושי הרד"ל על בראשית רבה פרק נ"ח א' ד"ה "ויהיו חיי שרה".

## יחס המקיף לישראל ולאוה"ע

הת' ירחמיאל שיחי' פראדקין  
תלמיד בישיבה

א.

### ביא הביאור בסברת המן להפיל גורל

במאמר ד"ה 'על כן קראו ה'תשי"ג מבאר כ"ק אדמו"ר כיצד חשב המן להשמיד את ישראל ח"ו, נקודת הביאור במאמר היא:

באם הנהגת העולם היא מצד הדרגה דהשתלשלות, כיוון שלגבה מעשה הנבראים תופס מקום ניכרת מעלתן של ישראל שהם מקיימים את המצוות, ולא שייך שעוברי רצונו ישמידו את עושי רצונו ח"ו. כיוון שכך, שאף המן שהנהגת העולם תהיה מהדרגה שלמעלה מהשתלשלות, שמפני רוממותה והאין ערוך שלה, אין מעשה הנבראים תופס מקום, וממילא אין ניכרת מעלתן של ישראל והם שווים לאוה"ע, ויש מקום שינצחם ח"ו. וכפי שמביא אה"כ<sup>1</sup> במאמר משל לזה מ"שממית בידיים תתפש והיא בהיכלי מלך", שלעוצם רוממותו אינו מקפיד לגרשה.

וממשיך בהמאמר<sup>2</sup> שבהדרגה שלמעלה מהשתלשלות ב' מדריגות, דרגת 'אחשורוש' ודרגת 'גורל'. המן שאף שהנהגת העולם תהיה מצד דרגת הגורל דווקא. וכביאור הטעם מדוע לא הסתפק בדרגת 'אחשורוש' והעפיל לדרגת ה'גורל' – אף שגם מצד 'אחשורוש' אין מעשה הנבראים תופס מקום וישראל ואוה"ע הם בשווה – מבאר במאמר שההכרל ביניהם הוא בשניים:

אמנם לגבי דרגת 'אחשורוש' אחרית וראשית הם בשווה אך לגבי הגילוי ישנם חילוקים ומשמע שלגבי דרגת ה'גורל' אין חילוקים והגילוי שלו הוא בשווה ואין כאן המקום לבאר העניין יעוי"ש.

ועיקר: מצד אחשורוש אע"פ שאין מעשה הנבראים תופס מקום ולכן שייך מצד דרגה זו שיושחרו פניהם של ישראל, "יש לגביו אחרית וראשית" ומכחין בין עליון לתחתון וממילא נרגשת מעלתן של ישראל על אוה"ע ולכן לא שייך להשמידם ח"ו, אך מצד דרגת ה'גורל' ישראל ואוה"ע הם בשווה ממש (ע"ד גורל ששייך בב' דברים שווים) ושייך להשמידם ח"ו.

1. אותיות ו' – ז'.

2. שם.

והיינו שככל שהנהגת העולם היא מדרגה מרוממת יותר שלגביה ישנה פחות תפיסת מקום לנבראים שייך שעוברי רצונו ישמידו את עושי רצונו.

ע"כ תורף דברי הרבי במאמר.

## ב.

### ביאר ב' המדריגות ד'אחשורוש' ו'גורל'

דרוש ביאור:

מהו הפי' שלגבי בחינת 'אחשורוש' הכל בשווה אצלו ומאיך יש אצלו העניין ד'ראשית' ו'אחרית' ואין הכל בהשוואה?

מה טעם ההבדל ביניהם – מדוע לגבי אחשורוש יש חילוקים ולגבי גורל לא?

ובדרך אפשר יש לבאר הדברים ע"פ המבואר במ"א<sup>3</sup> שבכיתול דבר מוגבל לגבי דבר בלתי מוגבל ייתכנו ב' אופנים:

האופן הא': ביטול הגבול לגבי הבלי גבול הוא מפני קטנות כמותו וכמו במספרים – אחד לגבי מספר בל"ג, שהא' הוא כמות קטנה והבל"ג הוא כמות אין סופית.

דוגמה נוספת: ע"ד המבואר בתניא<sup>4</sup> שדיבור א' לגבי כח הדיבור שביכולתו לדבר דיבורים לאין קץ הוא כלא חשיב – אין חשיבות לדיבור א' אל מול היכולת לדבר לאין קץ.

מובן שבאופן זה אפסיות הגבול אינה נובעת מעצם מהותו, אלא מפני היותו קטן כמותית בהשוואה לבלי גבול, וכבודוגמה הב': דיבור אחד אינו בעל חשיבות לגבי היכולת לדבר לאין קץ מפני שהוא דיבור אחד ולא מפני שמהות הדיבור אינה חשובה, שהרי אם מהות הדיבור אינה חשובה הרי בדרך ממילא אין חשיבות ג"כ לכח הדיבור.

האופן הב': המוגבל והבלתי מוגבל אינם באותו הסוג, ולדוגמא – עפר לגבי דינרי זהב, שחוסר חשיבות העפר אינו מפני קטנות כמותו אלא מפני שמהותו אינה חשובה ביחס לאיכות הזהב.

והנה מובן שערך המרחק בין מספר/דיבור אחד לגבי בל"ג אינו גדול מהמרחק בין אלף לבל"ג, מכיוון שהוספה כמותית לעולם לא תקרב את הגבול להיות בל"ג, הרי כל מספר גבוה ככל שיהיה, עקב היותו מוגבל הינו נתון תחת אותו חיסרון וחוסר חשיבות של אחד לגבי בל"ג.

אמנם, באופן הא' כיוון שהגבול והבל"ג הינם מאותו הסוג – הרי אין הגבול חסר חשיבות לגמרי (מצד מהותו) לגבי הבלי גבול, וכתוצאה מכך הרי הבל"ג מבחין בתוך עולם הגבול

3. ספר הערכים ח"ד עמ' תקפט.

4. פרק כ'.

בהפרש שבין מספר קטן לגדול.

אך באופן הב' שהבל"ג והגבול הינם מסוג שונה – הרי לגבי הבל"ג אין ערך וחשיבות כלל לעולמו של הגבול, ואין הוא מבחין בחילוקים הקיימים בעולם זה.

ב' אופנים אלו הינם ב' הדרגות הנ"ל 'אחשורוש' ו'גורל':

האין ערוך והרוממות ד'אחשורוש' היא כרוממות הבל"ג באופן הא', בו הגבול והבלי גבול מאותו סוג. בהתאם לכך מצד דרגה זו ישנם 'ראשית' ו'אחרית' וקיימת הבחנה ביניהם, כך שלמרות היותה בלי גבול ניכרת מעלתן של עם ישראל על פני אומות העולם ואין שייך שיושמדו ח"ו.

אך רוממות ה'גורל' היא כאופן הב' בו הגבול והבלי גבול אינם באותו סוג, עולמו של הגבול אינו קיים לגבי הבל"ג גבול, וממילא אין הבחנה בחילוקים הקיימים בו, כך שישראל ואוה"ע הם בשווה ממש.

## ג.

### יוסיף לבאר אופן השפעת ה'גורל' לאומות העולם

והנה, נראה לומר יתרה מזו, דמצד דרגת ה'גורל' לא רק ששייך להימשך ולהשפיע לאוה"ע כשם ששייך להשפיע לישראל, אלא יש העדפה להשפיע בדווקא לאוה"ע יותר בכדי לבטא את רוממותה:

כאשר ההשפעה נמשכת לישראל, לא באה לידי ביטוי ההפלאה ורוממות ה'גורל', וניתן לחשוב שהשפעה זו באה מדרגות נמוכות שלגביהן ישראל נעלים מאוה"ע.

אולם כאשר ההשפעה נמשכת לאוה"ע בדווקא, באה לידי ביטוי רוממות ה'גורל', שאין מעלה לישראל על אוה"ע.

שורש עניין זה (שמצד הבלי גבול יש עניין להימשך דווקא לקליפות ואוה"ע בכדי לבטא את רוממותו) מופיע בדבריו הידועים של הע"ח: "שיתגלו שלימות כוחותיו" – יש כוונה ועניין מיוחד לגלות את ההפלאה והרוממות של האלוקות.

אמנם לפי המבואר לעיל שעילוי ה'גורל' על 'אחשורוש' הוא בכך שהוא סוג אחר לגמרי מעולם הגבול וביחס אליו הכל בשווה ממש, קשה לומר ענין הנ"ל שנמשך בדווקא לאוה"ע, כיוון שלגביו אין מעלה ומטה, ולא שייך שימשך לתחתון יותר מעליון.

אך זה אינו, דהיות וישנה כוונה אלוקית לבטא את רוממות הבלי גבול, כתוצאה מכך הבל"ג מתייחס לחילוקים בין 'מעלה' ו'מטה', וממילא שייך להימשך לתחתון יותר ובכך לבטא את רוממותו.

ונמצא שאף דישראל ואוה"ע הם בשווה ביחס לדרגת ה'גורל', המשכתו היא דווקא לאוה"ע.

## אחד ויחיד (גליון)

הת' שניאור זלמן שיחי' פרידמן  
תלמיד בישיבה

א.

בגליון הערות וביאורים א'קנב, הביא הרב מ.מ. המבואר בחסידות "שההכרל בין אחד ליחיד אינו רק שאחד הוא מנוי ואילו יחיד אינו מנוי, אלא עוד זאת, שאחד מורה על התאחדות של פרטים ואילו יחיד פירושו אחדות פשוטה, אחדות בעצם".

והעיר ד"ל"ע האם יש מקור קדום להפרש זה במשמעות הפשוטה של תיבות "אחד" ו"יחיד".

ולענ"ד נראה פשוט שגם החילוק הב' הוא "חלק מהמשמעות הפשוטה" של תיבות אלו.

דהנה עניין "איחוד" ו"התאחדות" הוא, שכמה (פרטים) נפרדים הופכים להיות אחד (לענין מסויים – כלל), והיינו שבמשמעות המילה "אחד" שהוא שייך למספר (בשונה מיחיד) יש ב' אופנים: (א) שהוא אחד והשני שני (ב) שהוא אחד ואינו שתיים.

ולדוגמא מהכתוב בפ' נח גבי דור הפלגה "הן עם אחד ושפה אחת לכולם", – שאם הייתה האנושות מחולקת לב' עמים או לב' שפות לא הייתה בעי', אבל מכיוון שכל האנושות מאוחדים כעם אחד ושפה אחת לכולם – לא יבצר מהם כו'.

וכן גם רגיל בדיבור – עם אחד אנחנו, עולם אחד, שאינו במשמעות אחד ויש/אין שני אלא שהגם שיש ריבוי אנשים, סוגי אנשים, מקומות וכו' ולכאורה הרי זה שניים ויותר, בכל זאת יש התאחדות לעניין זה שעם אחד ועולם אחד וממילא קשורים ומאוחדים זה בזה<sup>1</sup>.

1. ולכן אין אומרים "עם יחיד" להורות על התאחדותו אלא להורות על יחודיותו שאין שני לו (בעניין מסוים). משא"כ – לדוגמא מהרגיל בדיבור – "קנה בחנות שני סטים של חמישה ספרים ועוד שבעה ספרים יחידים" היינו שסט הוא אחד הכולל כמה ספרים, וספר הוא יחיד – אחדות פשוטה.

## ב.

והנה הכותב הבין שכשאומרים אחד המנוי הוא בהכרח גם אחד שאינו פשוט, וכדמשמע לכאורה מהזוהר ("מקור קדום") שהובא כיסוד הענין בלקו"ת<sup>2</sup> דפלגא גופא לא איקרי אחד ורק בהתאחדות נעשה אחד.

אמנם הכוונה בזוהר היא, שכשהוא לעצמו ללא שייכות לזולת א"א לקרותו אחד, והיינו בפשטות שמי שאינו אחד המנוי, אין שייך לקרותו אחד אא"כ הוא מורכב, ויחיד הוא עצם שאינו שייך לזולת – מנין וגם אינו מורכב. וכן משמע בסה"מ תרנ"ד<sup>3</sup>.

ויתירה מזו איתא שם, דכל זה שאחד המנוי נקרא אחד הוא מפני שמצטרף (למניין) עם עוד פרטים. דכמו שאחד המורכב נק' אחד ע"ש התאחדותו מכמה פרטים, כך גם אחד המנוי הוא ע"ש הצטרפותו עם עוד פרטים (ואז כ"א מהם נק' אחד), משא"כ יחיד שאינו מצטרף עם אחר, לא למניין ולא להתכללות.

[ובאמיתית העניין מי שאינו מורכב גם אינו שייך למניין, כי הוא יחיד לעצמו שאין בו התכללות ואם יהיו כמה יחד ללא התכללות יהי' שבה"כ (כמבואר גבי עולם התוהו); וכהלשון בסה"מ תקס"ג<sup>4</sup> "שיחיד הוא למעלה מגדר מספר שאין עוד שיתחבר כא' וד"ל"].



2. בלק ע, א.

3. עמוד נו.

4. חלק ב עמוד תרכו – הנחת ר' משה בן אדה"ז להנדפס בלקו"ת דלעיל.

## 'מואס ברע' בימינו!?

הת' מנחם מענדל שיחי' קלמן  
תלמיד בישיבה

### א.

במאמר ד"ה "בלע המות לנצח" תשכ"ה<sup>1</sup>, מביא כ"ק אדמו"ר את המאמר של אדמו"ר מהר"ש ד"ה זה? שמקשר את הענין ד"בלע המות לנצח" עם זה שלעתיד לבוא יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

ומקדים הרבי ומבאר, דזה שבכלל יש ענין של מיתה בעולם הוא מפני חטא עץ הדעת.

ומבאר בב' אופנים: א) ע"י חטא עה"ד נעשה תערובת טוב ורע בכל העולם [כי כבריאת העולם הרע נברא באופן שהוא מובדל מהטוב] ולכן באם לא הי' ענין של מיתה, הרע (שמעורב באדם) הי' נשאר ג"כ לעולם בקיום נצחי – ח"ו – ובכדי למנוע את קיום הרע, נעשה ענין של מיתה בעולם.

ב) (בהוספה על הנ"ל, שענין המיתה הוא לא רק תוצאה מהענין דחטא עה"ד, מוסיף הרבי ד)ענין המיתה הוא מסובב מהחטא עצמו, היינו, מכיון שכל ענינו של חטא הוא רע וטומאה שהם היפך החיות (שנמצאת רק בקדושה), לכן ע"י חטא עה"ד נתערב בהאדם מות הרוחני ומזה נשתלשל בו גם מיתה כפשוטה.

### ב.

ומבאר אדמו"ר מהר"ש במאמרו הנ"ל, דזה שדווקא לע"ל יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (ובמילא יהי' "בלע המות לנצח") הוא לפי שאז יהי' גילוי אור נעלה ביותר שאינו נותן שום מקום למנגדים, דהגילוי אור הנעלה שהי' בזמן ביהמ"ק, ובפרט בבית ראשון ועאכו"כ בימי שלמה ש'קיימא סיהרא באשלמותא', הי' באופן שנשאר עדיין מקום ליניקת החיצונים<sup>3</sup> (מבחי' אחוריים עכ"פ), משא"כ הגילוי אור דלע"ל יהי' באופן שאינו

1. נאמר בקשר עם סיום הקדיש על אמו הרבנית חנה ע"ה – ה' מנ"א, ויצא לאור מוגה לקראת סיום השלושים להסתלקות הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע – כ"א אדר תשמ"ח.

2. דשנת תרכ"ח, והמאמר דלאחריו ד"ה ירבת את ריבם'.

3. ומביא הרבי שזה ניכר גם באופן ביטולם, וע"ד מלכת שוא שעם כל הביטול הרב שנפעל בה ע"י ששמעה אודות שלמה, ובפרט לאחר שבהא אליו וראתה את גודל חכמתו, עם כל זה היא נשארה מלכה (מצידה), ויתירה



נותן שום מקום ליניקת החיצונים (אפי' לא מבחי' אחוריים).

וממשיך אדמו"ר מהר"ש ומבאר חילוק הנ"ל בעבודת האדם, דיש שני סוגי עבודה: יש עבודה ד'סור מרע', היינו, שהוא שייך לרע (דאל"כ איך יתכן שהרע מפריע לו) ועד שיש בו איזה שמץ אהבה אליו, אלא שבפועל הוא מדחה את הרע ממנו, ויש עבודה נעלית יותר ד'מואס ברע' והיינו שאין לו שום שייכות להרע, אדרבא, הוא מואס בו ושונא אותו בתכלית השנאה והמיאוס<sup>4</sup>.

ועד"ז הגילוי שהי' בימי שלמה אע"פ שהי' גילוי אור נעלה ביותר אעפ"כ נשאר נתינת מקום ליניקת החיצונים – ע"ד העבודה ד'סור מרע', אף שבפועל הוא מדחה את הרע, מ"מ "לא הוסרו הבגדים הצואים לגמרי מכל וכל", משא"כ הגילוי שהי' לע"ל הוא גילוי אור נעלה ביותר שאינו נותן מקום ליניקה כלל – ע"ד העבודה ד'מואס ברע' שלא שייך אצלו נתינת מקום לענין של רע מכל וכל.

### ג.

מוסיף הרבי ומדייק דבתניא מובא שחילוק הנ"ל ד'סור מרע' ו'מואס ברע' תלוי בגודל האהבה לה' – שמי שאוהב את ה' בתכלית האהבה ממילא שונא את הרע בתכלית, ואין אצלו שום נתינת מקום לצד ההופכי ח"ו, לעומת זאת מי שהאהבה שלו לה' היא לא בתכלית, ע"כ מיאוסו ברע הוא ג"כ לא בתכלית, וממילא יש אצלו נתינת מקום לצד ההופכי.

ומסיים שעפ"ז תומתק ההשוואה בין החילוק דשני סוגי העבודות ד'סור מרע' ו'מואס ברע' לבין החילוק דהגילוי שהי' בימי שלמה לגילוי שהי' לע"ל, דכמו שהחילוק בין 'סור מרע' ל'מואס ברע' תלוי בגודל אהבתו לה', כך בדיוק הוא בנוגע לנתינת מקום ליניקת החיצונים שזה תלוי בגודל הגילוי אור שמאיר [שבימי שלמה הי' גילוי שנותן מקום ליניקת החיצונים, משא"כ הגילוי דלע"ל הוא גילוי אור נעלה ביותר ולכן אינו נותן שום מקום ליניקת החיצונים].

### ד.

ומסיים הרבי את המאמר, דמכיון שכל הגילויים דלע"ל תלויים במעשינו ועבודתינו בכל זמן משך הגלות, לכן בשביל שלע"ל יהי' גילוי אור כזה שאינו נותן מקום ליניקת החיצונים – "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (ובמילא "בלע המות לנצח"), הוא ע"י שישראל שונאים את הרע בתכלית, עי"ז נעשה למעלה "ואת עשו שנאתי", ובמילא יהי'

מזו ששלמה כיבד אותה בכבוד גדול [ודוגמתו באור – שלא רק שאינו שולל את כל המנגדים, אדרבא, הוא נותן מקום ליניקת החיצונים].

4. כמבואר בארוכה בפרק יו"ד בתניא.

"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", "בלע המות לנצח".

ומוסיף הרבי דלכאורה דרגא זו – ד'מואס ברע', שייכת רק בצדיקים גמורים, ו'ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים', ובפרט שאפי' בינונים ידוע הפתגם 'הלואי בינוני', והענין דבלע המות לנצח שיהי' לע"ל הוא בכל ישראל, מובן מזה, שעבודה זו – לשנוא את הרע בתכלית השנאה שייכת אצל כולם, שאצל כאו"א שייך בזמנים מיוחדים, בשעת התפילה, או בשעת עסק התורה, או בשעה שהוא מקיים מצוה דהוה זהיר בה טפי', או אפי' בשעה שהוא עוסק בדברי הרשות לשם שמים ועאכו"כ באופן דבכל דרכיך דעהו – שבשעה זו הוא מוסר את כל מציאותו (ער גיט זיך איבער אינגאנצן) לאלוקות, ועי"ז אינו שייך לבגדים הצואים, כמו צדיק גמור. ומכיון שיחוד זה למעלה הוא יחוד נצחי לכן זה פועל שע"ז יומשך הגילוי שאינו נותן מקום לחיצונים, בלע המות לנצח.

#### ה.

והנה כשנדקדק בדברי הרב נלענ"ד שאת חידוש זה הרבי ממשיך על יסוד ההוספה בהחילוק שבין שני העבודות, שהוסיף באות שלפני'.

דדוקא לאחרי שהרבי מוסיף שכל השנאה והמיאוס ברע תלוי באופן וגודל אהבתו לה', מחדש הרבי שגם יהודי בימינו (ולא סתם, אלא כאו"א כפשוטו) ב'זמנים מיוחדים' שייך להגיע לדרגא זו של צדיק גמור.

אם יבוא יהודי וירצה להיות 'מואס ברע' צריך לדעת שזה אינו שייך – זהו רק בצדיק גמור, ואנחנו כמאמר הפתגם 'הלואי בינוני'. אבל מכיון שגודל השנאה והמיאוס ברע תלוי בגודל האהבה לה', לכן היום, כאשר יהודי עוסק בענין טוב וזה לא משנה במה, אם בעבודת התפילה או בעסק התורה או בקיום מצוה או אפילו בשעת עסקו בעניני רשות באופן ד'לשם שמים' ועאכו"כ באופן ד'בכל דרכיך דעהו', באם הוא רק מסור לגמרי<sup>5</sup> בענין זה, עד שהוא מוסר את כל מציאותו לאלוקות, אזי עי"ז (כלשון הרב) אינו שייך לבגדים הצואים, באותה שעה, כמו צדיק גמור, ואזי הוא 'מואס ברע' בתכלית השנאה והמיאוס, באופן שאינו נותן מקום כלל לענין שלא שייך לקדושה, וזהו מחמת גודל אהבתו לה'.

היינו, לא נדרש מאיתנו 'למאוס ברע' – זה לא שייך אלינו אלא רק לצדיקים גמורים, אלא הנדרש מאיתנו הוא: להיות 'מונח' לגמרי בענין ד'ועשה טוב', וממילא בשעה זו מציאות הרע תהי' מושללת ממנו לגמרי מכל וכל (ולדוגמא: יהודי שמניח תפילין ב'מבצעים' ביום שישי, שהמצב בו הוא נמצא במהלך השבוע – ר"ל, אעפ"כ גם הוא, בשעה שמניח תפילין והוא מוסר בזה את כל מציאותו) – כנראה לפעמים במוחש), מחדש הרבי שבשעה זו הוא 'מואס ברע' ממש כמו בדרגת צדיק גמור, וכך כאו"א מאיתנו בזמנים מיוחדים).

5. וזהו גם הדיוק במצוה – 'דהוה זהיר בה טפי', שלא מדובר בסתם מצוה או בסתם לימוד תורה, אלא בעסק התורה ובמצוה 'דהוה זהיר בה טפי' שלכן הוא מסור לגמרי לאלוקות, ובשעה זו אין לו שום נתינת מקום ח"ו לכל ענין שמנגד לזה.

ונסיים בדברי כ"ק אדמו"ר ב'אחרון של פסח' תשט"ז:  
 "בעבודת ה' ישנם שני אופנים: א) "סור מרע", ב) "ועשה טוב", דהיינו שהוא עוסק  
 בעיקרו ב"עשה טוב", ובמילא אין לו שום שייכות להרע".

החילוק בין שני דרכים אלו בעבודה הוא, בכלל, החילוק בין דרך המוסר לדרך החסידות:  
 מוסר הוא (בעיקרו) דרך של "סור מרע". הוא מתבונן בהענין ד'רע ומר עזבך את הוי",  
 איך שצד השמאל, יצר הרע, הוא לא טוב, וממילא ה"ה דוחה אותו, באופן ד'סור", ע"י  
 תעניות וסיגופים.

אבל חסידות – מתעסקת בעיקרו עם התבוננות בטוב. חסידות מבארת ומדברת אודות  
 הטוב טעם באלוקות, גודל מעלתה ונעימותה ("די געהויבנקייט און געשמאקייט") של  
 נשמה, ובשעה שמכיר ומרגיש ענין זה – במילא אין לו שום שייכות לרע".

ויהי רצון שע"י ההוספה וההתעסקות דכאו"א בעניני טוב ובפרט באופן ד'מסירת כל  
 מציאותו לאלוקות, ע"ז נזכה להגילוי ד'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ובמילא  
 "בלע המות לנצח" תיכף ומיד.



6. בשיחת אחר"ק תשמ"ח מחדש הרבי בהערה 48 שעפ"ז הפירוש בכתוב "סור מרע ועשה טוב" הוא – "סור מרע"  
 ע"ז שלפנ"ז נעשה כבר "ועשה טוב".

7. ויש לקשר כל זה עם העבודה ד'תשובה עילאה', שהרבי דרש בשנים האחרונות מכאו"א אע"פ שזוהי דרגא  
 נעלית ביותר, ואכ"מ.

## התכללות הכוחות זה בזה

הת' שלום דובער שיחי' קעניג  
תלמיד בישיבה

### א.

מבואר בכמה מקומות בתורת החסידות, שכל כוחות האדם כלולים זה מזה, עד שגם אברים שונים לחלוטין, וחושים שונים באדם, תלויים זה בזה.

במאמר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ד"ה "יפה שעה א"י", נתייחדו כמה אותיות לבאר ענין זה, לקמן נצטט מגוף המאמר את נקודת הדברים ובהוספת הסברה כדלקמן<sup>2</sup>.

וזה לשונו בקיצור: "כוחות הנפש המלובשים בגוף, אף שהם מחולקים כל אחד בכלי שלו . . . מכל מקום אנו מוצאים בהם התכללות שהם כלולים זה מזה, וכל כוח הוא כלול משארי כוחות הנפש . . . והראיה [לדבר זה] כשנחלש כח הראיה נעשה שינוי גם בכוח המעשה שביד, שאינו יכול לפעול פעולתו כל כך . . . וכמו כן בשארי כוחות הנפש".

ומבואר מדבריו ששלימות כל אחד מהכוחות תלויה בשלימות כל הכוחות כולם, וחסרון כוח אחד מחליש את שאר הכוחות האחרים בדרך ממילא.

ומוסיף וכותב במאמר המוסגר: "ומה שאנו מוצאים בספרי הרפואה, שמי שחסר אצלו כוח אחד מתחזק הכוח השני, וכמו הסומא שאינו רואה, מתחזק אצלו כוח השמיעה, שהוא שומע בטוב יותר . . . אדרבה מזה מוכח בטוב שהכוחות כלולים זה מזה . . . וכוח הראיה שבעין יש בו בהעלם מכוח השמיעה, ולזאת כשנסתלק כוח הראיה מתחזק כוח השמיעה..."

כלומר, כל חוש כולל בתוכו פרטים מסוימים שיכולים לפעול גם דרך אבר אחר, לכן אם נחסר באבר אחד, הנפש תעביר את הכוח המסוים שאפשר להעביר מאותו איבר, ותשתמש לאותו דבר באיבר אחר.

התוצאה מכך תהיה שהכוח של שאר האברים יתחזק, שהרי עד עכשיו הם פעלו רק עבור תפקידם המקורי, וכעת הם ימלאו גם את חלק מהתפקידים של האבר החסר.

ובזה רואים שוב את התכללות הכוחות זה בזה.

1. סה"מ תרמ"ג בסופו.

2. לשלמות העניין עדיף לעיין במקור הדברים על מנת להבין את הדברים במילואם.

אלא שבהשקפה ראשונה קשה ליישב שתי ראיות אלו זה עם זה, שהרי שתי הראיות מדברים על מקרה של פגם באחד הכוחות, ושניהם מראים את אחדות הכוחות זה עם זה, אך בגוף ההשפעה על שאר האברים נראה ששתי הראיות סותרים מן הקצה אל הקצה, בראייה הראשונה משמע ששאר החושים נחלשים, ובראייה השנייה כותב ששאר החושים מתחזקים, ואיך יתכנו שני הדברים יחד.

## ב.

ויוכן בהקדים ביאור במהות התחלקות הכוחות, מהי הגדרת הכוחות ותוכן ההבדל ביניהם.

בדרך כלל מחלקים את תוארי הכוחות לפי אופן פעולתם, ראי' עניינה קליטת אור כבת אחת משטח גדול, ולעומת זאת שמיעה היא הרגשת הנענועים באוויר הסמוך לאזן, שעל ידי זה יודעים על דברים שונים המתרחשים בסביבה.

אך, באמת מתחלקים הכוחות באופן נוסף פנימי יותר, דהיינו התכלית שלשמה מסייע אותו חוש לאדם.

לדוגמא, כוח הראי' מסייע לאדם לדעת מהם הדברים הנמצאים בסביבתו, אך כוח השמיעה משמש את האדם בעיקר בהקשבה למילים, והתכלית היא אינה שמיעת האותיות וידיעת מציאותם, אלא כל זה הוא רק לצורך הבנת תוכן דברי המדברים ותפיסת מחשבתם.

חלוקה זו, על פי תפקיד כל כוח, שונה במאוד מהחלוקה הפשוטה שהזכרנו, שבשונה מההגדרה הראשונה שבה כל איבר וכל חוש אינו נוגע בחלק חבירו (שהרי העין אינה שומעת והאוזן אינה רואה), הרי שבחלוקה האחרונה רואים בבירור שזוהי חלוקה כללית בלבד, ובאמת על פי ההגדרות באופן זה יכול להיות שחוש אחד יפעל את פעולתו של חוש אחר.

לדוגמא, קריאה בספרים נחשבת על פי ההגדרה הראשונה כראיה בעינים, שהרי הוא רואה את האותיות בעיניו, אבל בהגדרה הפנימית קריאה בספר דומה יותר לשמיעה של דברים מכיון שמטרת הקריאה אינה ידיעת עצם מציאות האותיות אלא הבנת התוכן הנקרא<sup>3</sup>.

או במקרה אחר, זיהוי של אדם על פי קול וידיעת המתרחש על פי שמיעת קול, זו אומנם שמיעה באוזן, אך במהות הדברים תוגדר שמיעה זו כראיה שהרי האזנים משמשים במקרה זה לאיסוף עובדות וידיעת המציאות כמו שהיא.

3. על פי זה יבואר לשון אדמו"ר הזקן בהקדמה לתניא, שבה מבאר את המעלה בשמיעת ההוראות מפי הרב על קריאה בספרים, ומשתמש בלשון "שאינה דומה שמיעה לראיה" שאינם דומים כי שמיעה היא נעלית יותר, ולכאורה איך יתיישב זה עם פשוטן של דברים שאינה דומה שמיעה לראיה כי ראייה נעלית יותר? אך על פי המבואר כאן, אין כאן כלל שאלה ובאמת על פי ההגדרה הפנימית קריאה בספרים נקראת שמיעה, וממילא יכולה להיחשב שמיעה מפי הרב נעלית יותר.

ולסיכום האיברים השונים מחולקים בשתי חלוקות, חלוקה חיצונית – צורתם ודרך עבודתם. וחלוקה פנימית – פעולתם ושימושם עבור האדם.

### ג.

כעת ננסה להבין את השפעת חיסרון באיבר מסוים על איברים אחרים.

כאשר כוח הראיה נחלש, נזקק האדם להשתמש בחושים האחרים על מנת להשלים את דרישת הנפש לידיעת את המציאות, לכן אדם זה ישתמש בשמיעה שבאוזנו להכיר את המציאות סביבו, בשונה מאנשים אחרים שמשתמשים לצורך זה בעיניהם.

על דבר זה אפשר להביט בשני צורות (בהתאם לשתי סוגי חלוקת הכוחות הנ"ל), אפשר להסתכל על חיצוניות האיברים האחרים מה נשתנה בהם בעקבות הפגם בראיה (וברוגמא זו, ההשפעה על אזני אותו אדם), ואפשר להסתכל על תפקידם הפנימי ומילוי רצון הנפש שישתנה מכאן ולהבא בשאר האברים (וברוגמא הנ"ל השפעת התעסקות האזן בידיעת המציאות, על כישרון ההקשבה וההבנה).

כאשר מסתכלים על חיצוניות פעולתם וודאי תיראה התחזקות בשאר החושים, שהרי במצב זה הם צריכים לעבוד ביתר מרץ למלא את מקומו של החוש הפגום.

אך על פנימיות פעולותיהם של שאר החושים בזה נעשה דווקא גירעון, כי קודם לזה יכל כל איבר למלא את תפקידו הפנימי מבלי להתעסק בעניינים אחרים, ומרגע שאיבר אחד נחלש עליו להתעסק במילוי מקום החוש החסר, וממילא נחלש הוא בתפקידו המקורי, וזהו העניין שבו נפגמים שאר החושים כשנפגם חוש אחד.

ובזה נראה ליישב בדרך אפשר את שני הראיות שהובאו במאמר הנ"ל.

בתחילה מדבר אודות תפקיד האברים עבור הנפש, שלגבי הנפש אין זה משנה אם כוח זה עובד יותר או פחות, הדבר היחיד שנוגע הוא האם האבר מסוגל למלא את תפקידו העיקרי, ולעניין זה כותב ששאר החושים נפגמים, כי האברים אינם פנויים לעניינם המקורי וכל אחד מתחיל להתעסק בהשלמת החוש החסר, וממילא נחלש כוחם בעניינם העיקרי.

משא"כ בהמשך שם מדבר אודות גשמיות וחומריות החושים, ולעניין חומריות כל חוש, ודאי שעבודה רבה יותר מחזקת את פעולתו, וכאשר חוש ממלא את מקומו של חוש אחר ועובר יותר זמן וכו' נעשה בו חיזוק.

### ד.

נקודת ההסברה הנ"ל – שגדר הכוחות הוא לא רק הגדר הפשוט שלהם, אלא גם אופן השפעתם על נפש האדם – מסייעת להסביר עניין נוסף שמבואר בחסידות.

מבואר במקומות רבים שראיה שונה משמיעה בעניין הוודאות של האדם בהם<sup>4</sup>.  
 כאשר אדם רואה בעיניו אי אפשר להכחיש את המעשה ולומר לו שדבר זה לא היה מעולם, משא"כ בשמיעה שאותה אפשר להכחיש, עד כדי כך שהאדם עצמו יסכים שהדבר ששמע אינו נכון.

ולכאורה צריך עיון במה מתבטא הכדל זה בפועל, הרי אם אדם שמע באזניו באופן ברור וחזק קול רעש גדול, ואדם אחר יבוא ויאמר לו שלא היו דברים מעולם, אין שום סיבה שהוא יסכים לזה.

וכמו"כ אם האדם ראה אך מרחוק ובצורה לא ברורה דבר מסוים, ויבוא אדם ויספר לו שלא כך היו הדברים, מן הסתם הוא יבין שמה שהיה נראה לו לא היה מדויק.

מהו אם כן ההבדל בין ראייה לשמיעה?

אך העניין הוא שאכן כלל לא מדובר כאן אודות גשמיות וחומריות החושים, אלא על הגדרת החושים מצד עיקר עניינם בנפש, שמצד עיקר ענינו, חוש הראיה תפקידו לדעת את המתרחש, ותפקיד כוח השמיעה הוא להקשיב לדברים בעלי תוכן.

ממילא כשאומרים שאדם מסוים קיבל דבר באופן של שמיעה, הכוונה היא שהסבירו לו את הדברים עד שהעניין הונח ונקלט בשכלו, והוא שוכנע שכך הם הדברים (ואין זה משנה כלל אם הסבירו לו את הדברים בדיבור שנקלט באזניו או שהוא קרא את הדברים בספר כי מצד התוכן של הדברים קליטה שכזו נקראת שמיעה).

משא"כ כשמדברים על דבר שאדם ראה מתכוונים לדברים שהוא עצמו היה עד להם (ואין זה משנה אם הוא יודע דבר שנראה לעיניו או נשמע באזניו, כי מצד ההגדרה הנפשית של הדברים ידיעה זו נקראת ראייה).



4. ראה לדוגמא לקר"ש חלק ו' עמ' 121.

## ”מצוה בה יותר מבשלוחה”

הת' יוסף שיחי' קרוגליאק  
תלמיד בישיבה

א.

תי' הר"ן

איתא במסכתין ריש פרק האיש מקדש: ”האשה מתקדשת בה ובשלוחה”, ואיתא ע”ז בגמ’: ”השתא בשלוחה מיקדשא בה מיבעיא, אמר רב יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה”.  
ולכאורה צ”ב, איזה מצוה יש לאישה בקבלת הקידושין, שמשום כך יהיה בקבלה זו את העניין של ”מצוה בה יותר מבשלוחה”, הרי אין היא מצווה על מצות פרו ורבו.  
ותי' הר"ן: ד”מ”מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו.  
וצ”ב, מהו גדר מצוה זו של מסייע.

ב.

ביאור כ”ק אדמו”ר בתי' הר"ן

ומביא כ”ק אדמו”ר בלקו”ש<sup>2</sup> תירוץ הר”ן, ומבאר דיש להבין משמעות דבריו בכ’ אופנים:  
א. ”יש לה מצוה” – הסיוע לבעל לקיים מה שנצטווה בפו”ר, הוא המצוה של האישה.  
ב. ע”י הסיוע יש לה חלק ושותפות במצוות פו”ר.  
והחילוק בפשטות בין ב’ האופנים הוא, דלאופן הא’ אומנם יש לה מצווה בכך שמסייעת לבעלה – המחויב בקיום מצוות פו”ר, אך לה אין חלק במצוה עצמה, אלא היא נחשבת (לגבי החיוב בפו”ר) כדבר המסייע שאינו חלק מהמצוה.  
אך לאופן הב’, ע”י הסיוע נוטלת האישה חלק באותה מצות פו”ר בה מחויב הבעל, ובלקו”ש משמע דס”ל לרבינו דנוקט כהאופן הב’, עיי”ש בהשיחה ובהערות.

1. שם.

2. חלק י”ד ע’ 41 ואילך.



ועפ"ז יש לבאר תי' הר"ן, ובכלל גדר מצות האישה בקידושין, דאע"פ שאין לה חיוב בפו"ר, אעפ"כ כאשר היא מסייעת לבעלה בקיום מצוה זו, הרי שהיא נוטלת חלק של ממש במצות פו"ר, ושפיר שייך לומר בקידושין "מצוה בה יותר מבשלוחה".

ג.

### קושית המפרשים על הר"ן

והנה בהמשך השיחה שם מביא כ"ק אדמו"ר קושית המפרשים<sup>3</sup> על הר"ן:

דהנה איתא ביבמות: "ההיא דאתאי כו' (ותבעה את בעלה לגרשה כי לא היו לה בנים ממנו), אמר לה לא מיפקדת (אין את מצווה על פו"ר, ואם תתגרשי תפסידי דמי כתובתך) אמרה לי' לא בעיא הך איתתא חוטרא לידה כו' (האם אינני צריכה עץ להישען עליו בימי זקנותי, כלומר שיהיה לה ילדים שיעזרו לה)", ובזה נתקבלו דברי'.

וע"ז הקשו, מפני מה לא נקטו ביבמות שם שאכן יכולה לדרוש מבעלה שיגרשה מן הדין, כיון שרוצה להיות "מסייע" למצות הבעל (כסברת הר"ן), דעדיף טפי מהטעם שהובא בגמ' "לא בעיא כו"ו".

ומתרץ ע"ז כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "הא דמסייעת לבעל לקיים מצותו כו' הוא דבר התלוי ברצונה: אם רוצה, יכולה היא להנשא ולסייע לאיש לקיים מצותו וע"י זה יהי' לה חלק בקיום מצותו, אבל מצ"ע אינה מצווה ע"ז".

ומוכן שאינה יכולה לתבוע את בעלה בדין שיגרש אותה בכדי שתוכל לקיים מצוה זו, שהרי אין עלי' שום ציווי, ורק כאשר מסייעת לבעלה בפועל אז היא חולקת במצותו ומקיימת מצוה".

ולכן דוקא טענתה "לא בעיא כו' חוטרא כו"ו" נתקבלה "כי הא ודאי כייפינן".

ד.

### שאלה ע"פ הביאור בדברי הר"ן

ולכאורה, על פי המתבאר מתי' קושית המפרשים שגדר מצות קידושין באישה הוא מחמת רצונה להתחייב, צ"ב מה השקו"ט בר"ן,

דבגמ' נאמר שיש לאישה מצוה בקבלת הקידושין, ומשום כך "מצוה בה יותר מבשלוחה", והפשט בזה הוא דאע"פ שהאישה פטורה מפו"ר, הרי היא יכולה לרצות להתחייב, וכמו

3. חידושי אנשי שם (בשם ספר דרך תמים) שם.

4. יבמות סה, ב.

שנקט הר"ן בר"ה<sup>5</sup>, דאם רוצה אישה לברך על מצוה שהיא פטורה ממנה יכולה לברך, אע"פ שאומרת בנוסח הברכה "וצוננו", הנה "כיון שהאנשים נצטוו, ואף הן נוטלות שכר, שפיר יאמרו 'וצוננו'", הנה כל זה הוא פשוט, ומעיקרא מה הוקשה לר"ן.

אולי היה אפשר לומר שהר"ן למד ש"מצוה בו יותר מבשלוחו" שייך לומר דוקא כאשר מוטל עליו חיוב, ואז דוקא יש עדיפות ומצוה שיעשה הוא עצמו החיוב ולא ע"י שליח, וא"כ אי אפשר לבאר שגדר המצוה הוא מה שהאישה רוצה להתחייב, דאז עדיין אין שייך "מצוה בו כו'", ולכן לא רצה ללמוד כך.

אך אין שייך לומר כן, דהרי גם בתי' כתב הר"ן דהאישה מסייעת לבעל לקיים מצוותו, אך עליה אין חיוב, וא"כ צ"ב.

ה.

### מצות האישה בקבלת הקידושין - הכשר מצוה

ויוכן זה בהקדים, דיש לעיין כמה האישה עושה מצוותה, דיש לומר בב' אופנים: א. בכך שמקבלת את הקידושין ב. בכך שמסייעת למצוות פרו ורבו.

אך אחרי התבוננות נראה, דאין לומר שמצוות האישה תהיה בקבלת הקידושין, משום שהבעל קונה את האישה, והיא מצידה רק מפקירה את עצמה בכדי שלא תהי' מניעה לחלות הקידושין<sup>6</sup>, כלומר, ה"חיסרון" בקבלת הקידושין שמונע ממנה להיחשב מצוה הוא לא רק משום שאין האישה מצווה בזה, אלא משום שאכן אין היא עושה שום פעולה מצדה, ולכל היותר חלקה בקידושין (זה שמפקירה את עצמה) יחשב כהכשר מצוה.

ולכאורה היה אפשר לומר שגם בהכשר מצווה שייך הדין של "מצוה בו יותר מבשלוחו", אך לאידך יש לעיין מהו החשיבות שיש בהכשר מצוה שמשום חשיבות זו יהי' עדיפות ומצוה בכך שהאדם יעשה זאת בעצמו ולא ע"י שלוחו.

ו.

### ביאור כ"ק אדמו"ר בחשיבות הכשר מצוה

אך הנה יש לבאר כל זה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בכו"כ מקומות<sup>7</sup>, שכאשר מצוה התורה לעשות מצוה מסוימת, ומצוה זו מכריחה עשייה מוקדמת כהכנה לקיומה, מקבלת הפעולה המקדימה מעין חשיבות וגדר של המצוה עצמה – היות ופעולה זו היא מוכרחת (וללא היא

5. לג, א.

6. ר"ן בנדרים (ל, א).

7. לקו"ש ח"ז עמ' 235.

לא תוכל להעשות המצוה), הרי זה כאילו ביחד עם הציווי על המצוה עצמה ציוותה התורה גם על פעולה זו.

וכמו שמצינו בירושלמי<sup>8</sup>, שעל הכנה והכשרה למצות סוכה, לולב וכיו"ב, מברכים ברכת המצות: אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה, לעשות לולב, ועוד.

מכל הנ"ל מובן שההכשר מקבל חשיבות מהחיוב, וגם עשייתו תחשב למצוה.

ועפ"ז יובן השקו"ט בר"ן דתחילה הוקשה לו שכל עניין קבלת הקידושין אצל האישה, עליו נאמר בגמ' דידן "מצוה בה יותר מבשלוחה", חשיב רק הכשר, הנה מכיון שאין לאישה חיוב בפו"ר, הנה הכשר זה – קבלת הקידושין, לא יקבל חשיבות של הכשר מצוה, ולא יהיה שייך לומר ע"ז "מצוה בה יותר מבשלוחה", לכך תירץ הר"ן דהאישה היא מסייעת לבעלה, היינו קבלת הקידושין על ידה זהו הכשר מצוה למצות וחיוב הבעל ושפיר שייך לומר בזה "מצוה בה יותר מבשלוחה".



## "מפני אמירתה לא גרע"

הנ"ל

כתב הרמ"א<sup>1</sup>: "נתן לה בשתיקה ולא דיבר כלום, והוא והיא אומרים שכוונו לשם קידושין, הוי קידושין".

והקשה ב'חלקת מחוקק', וז"ל: "דין זה צ"ע, איך יעלה על הדעת דנתן בשתיקה הווי ודאי קידושין והיכא דנתן הוא ואמרה היא הווי ספק קידושין, וכי בשביל אמירתה גרע?! .. ועוד, דאפילו ספק קידושין לא הווי כל שלא דיבר כלום לא הוא ולא היא, דא"כ למה אמר נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוי, הא אפילו נתן הוא ושתיקה היא ספיקא הוי, ומפני אמירתה לא גרע".

ולכאורה צ"ב בקושייתו, דהנה מצינו ב' אופנים להסביר מפני מה יש צורך באמירה בעת הקידושין:

א. האמירה היא גילוי דעת – מה שהבעל מגלה דעתו שברצונו לקדש את האישה, כדמוכח מן הדין שאם היה מדבר עם האישה על עסקי קידושין ונתן לה הכסף בשתיקה דיו, דמחמת שיש לנו כבר גילוי דעת שבדעתו לקדשה אין צורך לאמירה נוספת.

וכמו שכתב הר"ן<sup>2</sup> וז"ל: "לפי שהכסף הוא שקונה ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתנה זו לשם קידושין היה".

ב. יש דין אמירה בקידושין – כמ"ש באחרונים דהאמירה היא חלק ממשי בקידושין, וכדברי המקנה<sup>3</sup>: "דבעינן אמירה דבעל מדאורייתא מיתורא דקרא דכי יקח, ואינו מועיל רצונו בלא אמירה וכו' עד שיוציא בשפתיו".

והנה לפי ב' האופנים במהות האמירה, מוקשים דברי הח"מ "ומפני אמירתה לא גרע" –

דגם לאופן הא' שהאמירה היא רק גילוי דעת, הנה ע"פ דברי הר"ן בנדרים<sup>4</sup>: "כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל . . אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו" –

1. שו"ע אה"ע סי' כ"ז סעי' ג'.

2. קידושין ט, א.

3. קו"א סי' כ"ז ס"ח.

4. ל, א.

יש לומר דאע"פ שאין לאמירה חלק בעצם הקידושין, כי אם גילוי דעת גרידא, אעפ"כ צריכה היא להיאמר ע"י הבעל כיון שנאמר "כי יקח".

ואולי לזה נתכוון הח"מ בסיום דבריו: "אע"פ שיש ליישב בדוחק אינו נראה כלל", אך צ"ב מפני מה זהו דוחק ואינו נראה.



## מיהו הנשיא העומד "תחת משה רבינו"?

הת' קלמן שיחי' קרינסקי  
תלמיד בישיבה

### א.

כתב הרמב"ם בהל' סנהדרין והעונשין המסורין להם (פ"א ה"ג) וז"ל:

"כמה בתי דינין קבועין יהיו בישראל וכמה יהיה מניינם? קובעין בתחילה בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא: סנהדרי גדולה. ומניינם שבעים ואחד, שנאמר: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל" (במדבר יא, טז) ומשה על גביהן, שנאמר: "והתייצבו שם עמך" (שם) הרי שבעים ואחד".

וממשיך הרמב"ם לתאר את סדר המעמדות שהיה בבית הדין: "הגדול בחכמה שבכולם, מושיבין אותו ראש עליהם והוא ראש הישיבה, והוא שקורין אותו החכמים: נשיא בכל מקום. והוא העומד תחת משה רבינו.."

והנה, כאשר הרמב"ם מביא ראיה לכך שצריכים להיות שבעים ואחד זקנים בבית הדין הגדול שבירושלים, מביא הרמב"ם ראיה מבית דינו של משה רבינו, שהיו שם שבעים זקנים שאסף משה בציווי הקב"ה, ומשה עצמו עמד על גביהם שנמצא שצ"ל שבעים ואחד. וכשמסיק המסקנא שכן צ"ל בכל דור ודור, אומר שהגדול שבהם נעשה ראש ישיבה (ונקרא ג"כ בשם "נשיא"), ומסיים את תיאורו של הנשיא "והוא העומד תחת משה רבינו".

והנה לכאורה יש לדייק מה הפשט בדברי הרמב"ם "העומד תחת משה רבינו", מה עניין משה לכאן, הרי בית דינו היה קיים רק בזמן המדבר, ומדוע ראה הרמב"ם צורך להכניס לכאן את משה ומה נוגע להלכה?

[בפשטות גמורה, בוודאי שאין זו קושיא. מכיוון שהרמב"ם רוצה לבאר היטב את מיקומו של הנשיא בבית הדין ולכן מציין שהרי הוא עומד תחת משה כלומר, באותה דרגא של משה בבית דינו.

אך ע"פ הידוע מה שהרבי הסביר כו"כ פעמים על גודל הדיוק בספרו של הרמב"ם, יש לדייק ולהמתיק מדוע נקט הרמב"ם הלשון "תחת" ולא "במקום" וכי"ב, וכן אם ימצא עניין נוסף ועיקרי אותו רצה הרמב"ם ללמדנו כאן בהוספה זו, בוודאי שתהיה בזה המתקה מיוחדת].

ב.

לכאורה היה ניתן לשאול שאלה נוספת:

כאשר הרמב"ם כותב "והוא העומד תחת משה רבינו", הנה לא זו בלבד שקשה מדוע צריך הרמב"ם לציין זאת, הרי יכולה להיווצר כתוצאה מכך בעיה וטעות חמורה בהבנה. שהרי בקריאת ההלכה הנ"ל ברמב"ם, היה מקום להבין מדבריו, שדווקא בדורו של משה רבינו יצא שראש בני ישראל – רעיא מיהמנא – היה גם נשיא הסנהדרין. אך באמת נשיא הסנהדרין אינו מוכרח שיהיה אותו האיש המכונה "משה רבינו שבדור", אלא אדם אחר. וכפי שניתן לפרש בדברי הרמב"ם שהנשיא עומד "תחת משה רבינו" כלומר שישנו משה רבינו ותחתיו עומד ראש הישיבה – הנשיא.

אך באמת אין זו קושיא כלל מכיוון ש[נוסף לזה שדבר חידוש הוא שאינו דומה לדור המדבר ואפשרי הדבר שגם איש שאינו "משה רבינו" של הדור ישמש כנשיא, ולכאורה היה לרמב"ם להזכיר זאת בקיצור עכ"פ, הנה] בהלכות אלו גופא בהמשך הפרקים (פכ"ו ה"א) כ' הרמב"ם "כל המקלל דיין מדייני ישראל עובר בלא תעשה שנאמר "אלוקים לא תקלל". וכן אם קלל נשיא, אחד ראש סנהדרי גדולה או המלך הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר "ונשיא בעמך לא תאור".

ומכך שבפירוש המושג "נשיא" מביא הרמב"ם שזהו ראש סנהדרי גדולה, משמע שלדעתו ה"ז דבר אחד והנשיא הוא הוא ראש הסנהדרין.

ג.

והנה בכדי לבאר זה יש להקדים מ"ש בספר התניא (פרק מב) וזלה"ק:

"אלא העניין הוא, כי כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי' משרע"ה, כי הוא משבעה רועים הממשיכים חיות ואלהות לכללו' נשמות ישראל. שלכן נקראים בשם רועים, ומשרע"ה הוא כללו' כולם, ונקרא רעיא מהימנא. דהיינו, שממשיך בחי' הדעת לכללות ישראל, לידע את ה' כל אחד כפי השגת נשמתו ושרשה למעלה ויניקתה משרש נשמת משרע"ה המושרשת בדעת העליון שבי"ס דאצילות המיוחדות במאצילן ב"ה שהוא ודעתו אחד והוא המדע כו'. ועוד זאת יתר על כן, בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה, ללמד דעת את העם ולידע גדולת ה' ולעבדו בלב ונפש. כי העבודה שבלב היא לפי הדעת כמ"ש דע את אלהי אביך ועבדהו בלב שלם ונפש חפצה ולעתיד הוא אומר ולא ילמדו איש את רעהו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי וגו'".

כלומר שכשם שבדור המדבר ניתנה להם הזכות שהיה להם את משה רבינו שצעד עמהם במדבר ודאג לכל צרכיהם הגשמיים והרוחניים וכשמו – "רעיא מיהמנא", כן ישנו בכל דור ודור כלשון הזהר הק' "אתפשטותא דמשה שבכל דרא ודרא", ישנו אדם [נוסף לניצוץ

שישנו בכל יהודי] שהוא ה"משה רבינו" שבדור שעליו לדאוג לכל בני ישראל.

אך אם נדייק היטב בדבריו של אדה"ז, נראה שכתב שהעומד בדור שלאחר משה הרי הוא "ניצוץ מנשמת משה רבינו ע"ה", שעפ"ז אפשר לומר שלזה כיון הרמב"ם בכותבו שהנשיא הוא "העומד תחת משה רבינו" שאין כוונתו שזהו אדם אחר אלא שבמדריגה ה"ה רק ניצוץ מנשמת משה רבינו ע"ה.

ועפ"ז אפ"ל שזו הייתה כוונת הרמב"ם בכותבו "תחת משה רבינו", ללמדנו בדרך אגב וברמז על החיוב לדעת ולהתקשר לנשיא הדור שבכל דור, וכידוע מ"ש במכילתא<sup>2</sup> עה"פ "ויראו העם את הוי' ויאמינו בהוי' ובמשה עבדו", שזה שמאמין ברועה נאמן (משה רבינו), ה"ז כאילו שמאמין בהוי', והחולק על רועה נאמן כחולק על הוי'. ואפ"ל שדבר זה חפץ הרמב"ם לרמז כאן בספר הלכות שלו.

#### ד.

והנה אף אם ביאור הנ"ל מכוון הוא, יש להבהיר ולסייג, אשר כל הנ"ל שהחכם העומד בכל דור ודור ה"ה רק ניצוץ מנשמת משה ואינו ממש בדרגתו, נכון הדבר בכל הדורות שלפנינו, משא"כ בדורנו זה האחרון, "דור האחרון של הגלות והראשון לגאולה", בוודאי שנשמת משה של דורנו הרי היא היא ממש נשמת משה רבינו וכפי שאמר הרבי בשיחה לש"פ חיי שרה התשנ"ב, וזתדה"ק<sup>3</sup>:

" על הפסוק<sup>4</sup> "שלח נא ביד תשלח" (שאמר משה לקב"ה בשעה שהקב"ה שלחו להוציא את ישראל ממצרים), אומרים חז"ל<sup>5</sup>: "אמר משה לפניו, רבש"ע שלח נא ביד תשלח – ביד משיח שהוא עתיד לגלות" ..

.. הטעם בפשטות מדוע ביקש זאת משה, הוא כפרש"י עה"פ: "ביד אחר שתרצה לשלוח, שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד, יש לך שלוחים הרבה": כיוון שבלאו הכי לא ישלח הקב"ה את משה "להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד", אלא ישלח שליח אחר (משיח), אז ישלח כבר את משיח לגאול את ישראל גם ממצרים ...

.. וזו הייתה כוונתו של משה בבקשתו "שלח נא ביד תשלח" (אע"פ שידע שהקב"ה בוודאי יודע שישלח מאוחר יותר את המשיח) – לקשר את ה"גואל ראשון" עם ה"גואל

1. עיין לקו"ש ח"ב עמ' 326, שאף שהרמב"ם היה נחשב לפוסק בנגלה דתורה, מ"מ ניתן למצוא כו"כ מקומות בהם הכניס הרמב"ם בדרך רמז עניינים דפנימיות התורה. ובמק"א אף נאמר שדבר זה היה צ"ל בסוד עקב ההתנגדות הגדולה ששררה באותה תקופה ללימוד הקבלה.

2. שמות יד, לא.

3. סה"ש התשנ"ב עמ' 98.

4. שמות ד, יג.

5. מדרש לקח טוב עה"פ. וראה פרד"א פ"מ: ביד אותו איש שאתה עתיד לשלוח כו' שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא גו' (מבשר הגאולה). וראה לקו"ש ח"יא ע' 8 הע' 2-3.



אחרון", שגם הגאולה הראשונה (ממצרים) תהיה קשורה עם "ביד תשלח" (משיח), ושגם הגאולה האחרונה תהיה קשורה עם משה ("גואל ראשון").

כלומר, שאע"פ שמשה ומשיח הרי הם שני אנשים שונים (ומשה הוא משבט לוי ומשיח משבט יהודה (בית דוד)), ומבטאים שני עניינים נפרדים, נעשים הם קשורים ומאוחדים, כדלקמן (סעיף ט).

וכפי שמבאר הרבי בהמשך השיחה שם, איך שמשה ומשיח הרי הם ממש עניין אחד, ומכיוון שדורנו הוא דור הגאולה נמצא שמשה שבדורנו שהוא משיח שבדורנו – הרי הוא כמשה רבינו ממש.



## ענין שהזמן גרמא

הת' ארי' ליב שיחי' קרעמער  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ג, הוספות לחג השבועות (ע' 345) מובא מכתב של הרבי ממוצש"ק כ"ף כסלו תשד"מ וז"ל: "מאשר הנני ג"כ קבלת ספרו "כבוד הבית" בעתו, ות"ח ת"ח. ובפרט שלדעתי הוא לימוד בענין שהזמ"ג (כמשנ"ת במ"א) – ובמכש"כ וק"ו מהזמן בו כתבו גדולי ישראל עד"ז (כמועתק בס' כת"ר הנ"ל) . . .".

והנה יש לעיין בפ"מ מ"ש "ובפרט שלדעתי הוא לימוד בענין שהזמ"ג" והיכן ביאר זאת הרבי (שהרי בחצאי עיגול כתב "כמשנ"ת במ"א").

בשוה"ג (למילים "כמשנ"ת במ"א" המובאים בחצאי עיגול) מציינים המו"ל ל"לקו"ש ח"י"ח ע' 411 ואילך. שם ע' 486. ועוד".

ולכאורה אינו מובן שייכות הכתוב במ"מ אלו להנכתב במכתב.

בלקו"ש ח"י"ח ע' 486 (המצוין בשוה"ג דהמו"ל) מובא ממכתב כללי ב"בין המצרים ער"ח מנחם אב . . . תשל"ט" ובו כותב הרבי " . . . והמעשה הוא העיקר . . . ולימוד מיוחד שהזמן גרמא, ע"פ מש"נ ציון כמשפט (תורה) תפדה ושבי' בצדקה, לקבוע (ובמקום שכבר ישנם – להוסיף ב) שיעורי תורה בהלכה ופס"ד ובאם אפשר – בתורת בית הבחירה בית מקדשנו".

מכאן משמע המעלה בב' עניינים א. בעניין לימוד תורה בכלל (כולל "באם אפשר בתורת בית הבחירה בית מקדשנו" אך לאו דוקא בהלכות אלו). ב. בימי בין המצרים (דציון כמשפט – תורה – תפדה).

במ"מ הראשון המצוין בשוה"ג דהמו"ל (ע' 411 בלקו"ש שם) מבאר הרבי בשיחה שלימה (מסעי-בין המצרים) את הענין שהעוסק בתורת הבית כאילו מתעסק בבנייתו, דבהתעסקות בתורת בנין הבית מקיימים ממש את המצוה ד"ועשו לי מקדש". וההוראה המיוחדת בסוף השיחה היא בנוגע ללימוד מיוחד בתורת הבית בזמן הגלות ובפרט בימי בין המצרים.

מכאן משמע שתי מעלות: א. מעלה לימוד ענייני בית הבחירה בכלל (בזמן הגלות). ב. מעלה מיוחדת בלימוד ענייני בית הבחירה בימי בין המצרים.

1. פירוש על מסכת מידות. נשלח לרבי בצירוף הקדשה: "לכבוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א. ברוב רגשי כבוד והוקרה ואהבת תורה. דוד בן מרים שפוטץ מעיר וויין. כ"ה תשרי ה'תשד"מ.

ולכאורה, אם זו הכוונה במ"ש הרבי "כמשנ"ת במ"א", איזה קשר יש בין המובא במ"מ אלו (שבכללות עוסקים בחשיבות לימוד עניני בית הבחירה בימי בין המצרים) (שאז הזמ"ג ללימוד זה)) לנידון המכתב גבי ספר כללי העוסק בעניני בית הבחירה, ותאריך כתיבת המכתב הוא בכלל ממוצש"ק כ"ף כסלו תשד"מ?

[וביותר קשה מהמ"מ לע' 486 בחי"ח ששם מודגש הקשר דהזמ"ג ללימוד התורה בכלל ולימוד עניני בית הבחירה הוא נוסף לכללות הענין בחשיבות לימוד תורה בזמן בין המצרים].

ועוד קשה, אם זו היא הכוונה בהשייכות דהזמ"ג מה הפירוש במה שהרבי כותב "ובמכש"כ וק"ו מהזמן בו כתבו גדולי ישראל עד"ז". ולכאורה אם הענין הוא בימי בין המצרים מה הק"ו מהזמן בו גדולי ישראל כתבו עד"ז?

אלא מכ"ז משמע דהזמ"ג שבלימוד עניני בית הבחירה (במכתב הזה של הרבי), הוא לא מצד תקופה מסוימת בשנה, אלא שהמעלה בלימוד עניני בית הבחירה מיוחדת היא בדור זה (השביעי) שבו הוא הזמ"ג, לפי שדור זה קרוב ביותר לגאולה השלימה, וכפי הודעתו הידועה של הרבי עליה חזר פעמים אין ספור, שדורנו זה הוא "הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה", ועד אשר "בודאי ובודאי ללא כל ספק וספק ספיקא שכבר הגיע זמן הגאולה"<sup>2</sup>. ובהתאם לזה מרגלא בפומי' הלשון "הזמן גרמא" בקשר לגאולה שאנו עומדים על פתחה. וכלשונו הק' בשיחת ש"פ תבוא תנש"א<sup>3</sup> "וויבאלד אז דאס איז דער ענין הכי עיקרי שהזמן גרמא – ווארום לויט אלע סימנים האט די גאולה שוין פון לאנג געדארפט קומען".

ובזה יש ללמוד ק"ו מדורות הקודמים שכתבו ספרים בעניינים אלו אף שהיו רחוקים יותר מדור הגאולה<sup>4</sup>.



2. ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 690.

3. שם ע' 824.

4. "וכפי שמועתק בספר כת"ר הנ"ל" (לשון הרבי במכתב) שמביא "רשימת ספרי קודש העתיקין אשר ספר זה בנוי עליהם", ובהם יוסיפון (על הבאתו מעיר הרבי במכתב), צורת הבית, המאירי, כפתור ופרח, שלטי הגבורים, באר שבע, באור על מסכת מידות (לר' משה קסיס ממנטובה), תבנית היכל, חנוכת הבית, עזרת כהנים, ספר המורד ואדרת הקודש.

## דין זכיה בקטן

הת' אלעזר שיחי' רבינוביץ'  
תלמיד בישיבה

### א.

איתא מסכתין<sup>1</sup> "תנן האב זכאי בבתו בקדושיה בכסף שטר ובביאה" ובהסבר זכאית האב כותב רש"י וז"ל<sup>2</sup>: "שהכסף יהיה שלו והוא מקבל השטר והוא מוסרה לביאה על כרחיה לשם קידושין בעודה נערה".

ומכך שרש"י כותב שזכות האב בביאה היא בכך שעל כרחיה יכול למוסרה לביאה, משמע שאע"פ שאין לאב שכר בכך מ"מ זה נקרא שיש לו זכות בה.

אמנם התוס' אינו מסתפק בפרוש זה ולכן כתב<sup>3</sup>: "שיש לו זכות בביאה שנותנין לו שכר לקדש בביאה". ובפשטות נראה, שתוס' סובר שדין זכיה של האב הוא דווקא שהאב כן מקבל שכר, ולכן לא ניחא לו פירוש רש"י.

ולכן נראה לומר שרש"י ותוס' חולקים במה "האב זכאי":

רש"י סובר שהאב זכאי בנערה עצמה, ולכן כאשר האב יכול למוסרה על כרחיה הרי יש כאן בעלות מלאה.

משא"כ תוס' סובר שזכית האב בביתו, הוא לא בעצם מציא אותה, אלא בכל מה שהיא תזכה. ולכן סתם למוסרה על כרחיה אין זה בגדר של "האב זכאי", משא"כ כאשר האב מקבל שכר תמורת מסירה זו.

ויש להסביר סיבת מחלוקתם בהקדים מה שכתב הרמב"ם וז"ל<sup>4</sup>:

"האב מקדש את בתו שלא לדעתה כל זמן שהיא קטנה וכשהיא נערה רשותה בידו, שנאמר 'את בתי לאיש הזה לאשה' וקידושיה לאביה. וכן הוא זכאי במציאתה, ובמעשי ידיה ובכתובתה ... לפיכך, מקבל האב קידושי בתו מיום שתיוולד עד שתבגר..". עכ"ל.

1. ג' ע"ב

2. ד"ה "זכאי בבתו".

3. ד"ה "האב זכאי".

4. הל' אישות פ"ג הי"א.

והנה הרמב"ם כתב בהתחלה, ש"האב מקדש את בתו שלא לדעתה" אשר משמע מזה שהאב זכאי בעצם הקידושין, שהרי אינו תולה את הקידושין שלה בכסף שמקבל, ולכן קודם כותב "האב מקדש וכו'" ולאח"כ כתב, שזכאי גם בכסף הקידושין (וקידושיה לאביה). ומסיים שזכאי במציאתה וכיו"ב ולכן זכאי גם בכסף הקידושין (לפיכך, מקבל האב...).

והנה צ"ל בשיטת הרמב"ם:

א. בתחילת דבריו משמע שזה שיש זכות לאב לקדש ('האב מקדש') לכן גם הוא זוכה בכסף הקידושין ('וקידושיה לאביה'). משא"כ בסוף דבריו שכתב "וכן הוא זכאי במציאתה ובמעשי ידיה... לפיכך מקבל האב קידושי בתו" משמע שמתוך כך שזוכה בכסף [כמו במציאתה וכיו"ב] לכן זוכה גם בעצם הקידושין.

ב. מה שמסיים ברמב"ם "ולכן מקבל האב קידושי בתו": מה זהו נוגע להלכה?

וכן מניין לרמב"ם שבגלל שזוכה במציאתה זוכה גם בכסף הקידושין, ואדרבא, לכאורה זה שזכאי במציאתה זה מצד שזכאי בכסף קידושיה שהרי למסקנת הגמרא<sup>5</sup> זה שהאב זכאי בבתו נלמד מ"ויצאה חנם אין כסף" שמדבר בנוגע לקידושין?

## ב.

ולכן נראה לומר שהרמב"ם בא לומר פה שיטתו בעניין זכיה בקטן. דהנה הרמב"ם מחלק בין זכיה בקטנה, לנערה. בקטנה כתב "האב מקדש את בתו... כל זמן שהיא קטנה", אשר משמע שזכות האב לקדש את ביתו הוא מכך שיש לו זכות בקטנה עצמה (כנ"ל), משא"כ בנערה כתב "וכשהיא נערה רשותה בידו", אשר משמע יותר שהאב זכאי ב"רשותה" דהיינו בדברים שהיא זוכה בהם (ולא בעצם מציאותה).

ולפ"ז, מה שהרמב"ם כותב "וקידושיה לאביה", הולך על נערה. דלקטנה אין קנינה לעצמה, אלא כל מציאותה שייך לאב, וממילא פשיטה שקידושה לאביה, משא"כ לנערה, ש"רשותה בידו" צריך לכתוב "וקידושיה לאביה".

ונראה לומר החילוק בין קידושי קטנה קידושי נערה:

את עצם הדין שאין קניין לקטנה אפשר להסביר בשני אופנים. א. לקטנה יש גדר של קניין, אך ישנה בעיה במעשה הקניין בכך שאין לה דעת לקנות [אך כאשר תגדיל ויהיה לה דעת לקנות באופן ממילא יהיה לה קניין]. ב. התורה לא הכניסה כלל קטנה לגדר קניין (וזה שאין לה דעת לקנות הוא רק סיבת הדבר), ולכן גם אילו לא היה לקטנה בעיה במעשה הקניין אינה הייתה קונה.

ולכן יש לומר שמה שהאב זכאי בקידושי ביתו קטנה, הוא מצד כך שאינה כלל בגדר של לקדש עצמה [שהרי כמו שאינה יכולה למכור כל דבר כך אינה יכולה למכור עצמה], ולכן

כל עצם קידושיה שייך לאביה. משא"כ נערה שיש מציאות ל"רשותה" לכן האב אינו זכאי בעצם הקידושין, אלא רק בכסף מצד שזכתה לו תורה.

אך באמת גם בכסף הקידושין של קטנה, אשר יש לה גדר קנין בהם (כפי שנראה שקטן הוא בדין "זכין לאדם שלא בפניו") אלא שיש לה רק בעיה במעשה (שאינן לה דעת), זה שהאב זכאי בהם הוא לא מצד שזכאי בעצם הקידושין, אלא כיון שזכתה לו תורה, כמו שזכתה לו תורה מעשה ידיה.

ועפ"ז מובן מה שמסיים הרמב"ם "לפיכך מקבל האב קידושי בתו מיום שתיוולד עד שתבגר", אשר משמע מזה שאין חילוק בין זכית כסף הקידושין של קטנה לשל נערה, והדין זכיה בשניהם הוא מכך שרשותה נמצא אצל אביה (ואין זה כפילות לשון למה שכתב בתחילת ההלכה). ולפ"ז יוצא, שכל קנין האב בכסף הקידושין גם בקטנה הוא מצד חידוש שהתורה נתנה לו.

[ועפ"ז יש להסביר קושית רעק"א שכתב וז"ל:]

"והתוספות פירשו, כיון דשמעינן דכספא לאביה, סברא הוא דמקבל נמי הקידושין דהשתא נימא איהי תקדש נפשה ואביה מקבל כספא. ותמיהני על פירושם, דבשלמא להיפוך שייך לשאול שפיר השתא אביה מקדש ואיהי תשקול דמהיכן תזכה היא בכסף דאביה, אבל להקשות איהי תקדש נפשה וביה שקיל זה אינו קושיא, דיש לומר, שהתורה זכתה את אשר לה לאביה כמו מעשי ידיה שזכתה לו" עכ"ל.

ושאלתו מגיע מכך שחילק כנ"ל, שמה שיש לה חסרון בקניינה שאין לה יד (כיון שאין לה דעת), זה לא אומר שכל מעשי ידיה לאביה [שהרי ישנה בעצם ענין הקנין (כנ"ל באופן הא')], וזה שאביה קונה את קניינה הוא (רק) כיון שהתורה נתנה לו.]

## ג.

ויש לומר שבחילוק הטעם מדוע אין קטנה יכולה לקדש עצמה זו היא מחלוקתם של רש"י ותוס'. דהנה כתבנו לעיל שרש"י ותוס' חלוקים מה הם זכות הקידושין שיש לאב בקטנה. שלדעת רש"י הזכות היא בעצם הקידושין, משא"כ לתוס' הזכות היא בקנין שבכסף הקידושין.

ויש לומר, שזה שתוס' לא מקבל שיטת רש"י, כיון שסובר שזה שהקטנה אין לה קידושין, אין זה כיון שאינה כלל בגדר של לקדש עצמה, אלא כי חסר לה במעשה הקנין. ולכן א"א לומר שלאב יש זכות בעצם הקידושין, כיון שהקטנה היא מציאות לעצמה בלי קשר לאביה, אלא מכיון שאין לה יד התורה נתנה לאביה את ידה במקומה. ואם כן יוצא, שמה שקנתה קטנה הוא מה שקנה האב, [שהרי זה מה שהתורה נתנה לו].

6. דף מב, ע"א.

7. דרוש וחידוש כתובות מ"ו ע"ב.

[ועפ"ז תתורץ קושית רע"א על התוס' בכתובות, שכתב שבגלל שהאב מקבל כסף הקידושין סברא שיקבל עצם הקידושין. כי לתוס' זה שלקטנה אין יד יוצר החיסרון שאין לה דרך לקבלת עצם קידושיה אז אם התורה נתנה לאביה את ידה היא נתנה לה בעצם כל זכות קנינה, ואע"פ שבעיקרון זה שייך לה כי יש לה זכות בעצמה, עדין הקנין עצמו נתונה לאביה וזה יוצר שגם עצם הקידושין יהיה שייך לאביה. ויוצא שלתוס' אין חילוק בין קנין האב לקנין הקטנה אלא הם היינו הך.]

אמנם רש"י י"ל שסבירא ליה כמו הרמב"ם, וזה שהאב שכאי בעצם הקידושין היא כיון שהקטנה אינה כלל בגדר של לקדש עצמה, וזה שמקבל כסף הקידושין הוא כיון שרשותה אצל אביה.

ועפ"ז יש לתרץ שאלת תוס' על הגמ' כאשר הגמ' רצתה ללמוד קידושין מבושת ופגם [בהמשך הסוגיא]. שואל תוס' והרי בושת ופגם גופא למדנו מכך שיכול לקדשה למנוול ומוכה שחין אע"פ שיש לה מזה בושת ופגם, ומכך מוכח שבושת ופגם שלו, וא"כ איך הגמ' רוצה ללמד את קידושין מבושת ופגם?

אמנם כל שאלת התוס' זה רק לשיטתו שהאב זכאי רק בכסף הקידושין, ומחמת זה יש לו גם עצם הקידושין, אזי נשאלת השאלה הרי בושת ופגם נלמד מעצם כך שיכול למוסרה למנוול ומוכה שחין, ועצם הקידושין לא נלמד אלא מכסף הקידושין.

אמנם לשיטת רש"י, שהאב זכאי בעצם הקידושין, שפיר הקשתה הגמ' ללמוד מבושת ופגם, כי מה שהגמ' לומדת בושת ופגם מקידושין, זה מצד עצם הקידושין, והגמ' כאן רוצה ללמוד את הזכות האב בכסף הקידושיה מבושת ופגם, דהרי לאב אין בנערה אלא זכות בקבלת קידושיה ולא בקידושין עצמם, ולכן אפשר ללמוד קבלת קידושיה מבושת ופגם שהם עצמם נלמדו מעצם הקידושין שיש לאב מזה שיכול למוסרה למנוול ומוכה שחין.

(ואין להקשות שנאמר שגם בושת ופגם זה רק בקטנה, כי כל הסברא לחלק בין קטנה לנערה היא, מכיוון שלנערה יש יד בשונה מקטנה. אבל בבושת ופגם, מה השוני מקטנה לנערה הרי שניהם נתביישו או נפגמו בגופם).

## ד.

וי"ל, שעל זה כתוב בשו"ע אדמה"ז בנוגע לזכות עירוב על ידי אחר, האם אפשר לזכות על ידי בנו ובתו. שאדמה"ז כתב בזה שני דעות וז"ל<sup>9</sup>:

"כשמזכה להם ע"י אחר, לא יזכה לא ע"י בנו ובתו הקטנים<sup>10</sup> אפי' אינם סמוכים על

8. ד"ה "וכי תימא נילף".

9. שו"ע א"ח סי' שסו סי"ג.

10. משנה עירובין עט, ב. טור ושו"ע ס"י.

שולחנו<sup>11</sup> .. מפני שידם כידו<sup>12</sup>, ולא יצא העירוב מרשותו<sup>13</sup>, אבל מזכה להם ע"י בנו ובתו הגדולים אפילו הם סמוכים על שולחנו ואע"פ שידן כידו לעניין מציאה שמציאתן לאביהם, זה אינו אלא משום איבה .. אבל כמה שהאב רוצה לזכות לאחרים ע"י בנו, זוכים הם לאחרים כשאר כל אדם ..

וי"א<sup>14</sup> שאין מזכה על ידי בנו ובתו הסמוכים על שולחנו אפי' הם גדולים, הואיל ומציאתן שלו וידם כידו, ולא ע"י בתו אפי' אינה סמוכה על שולחנו, כל זמן שלא בגרה שמציאתה גם כן שלו, משום איבה<sup>15</sup> שלא ימסרנה למנוול ומוכה שחין<sup>16</sup> .. אבל מזכה הוא ע"י בנו שאינו סמוך על שולחנו, אפי' קטן כיון שמציאתו שלו.. עכ"ל.

דלכאורה אינו מובן, דהנה, אותו טעם שאמר בדעה הא' למה אפשר לזכות ע"י בנו ובתו הגדולים אע"פ שהם סמוכים על שולחנו, כיון שבאמת מציאתם שלהם, (והאב זוכה בהם רק משום איבה), נקט גם לדעה הב' למה אפשר לזכות על ידי בנו הקטן [כאשר אינו סמוך על שולחנו] "כיון שמציאתו שלו" (ומה שכאשר סמוך על שולחנו אינו יכול לזכות לו כיון שאין המציאה שלו משום "איבה" [אשר לדעה זו גם ע"י גדולים לא זוכה כאשר יש "איבה"]).

ולכאורה יוצא שאין כל הבדל בין קטנים לגדולים בזכותם במציאה (ומה שאם סמוכים על שולחנו המציאה של האב, זה רק משום איבה), וא"כ מדוע בדעה הא' מחלק בין הקטנים (שאפילו אינם סמוכים על שולחנו לא מזכה על ידם), לבין גדולים [שגם כאשר סמוכים על שולחנו זוכה על ידם, כיון ש"זה אינו אלא משום איבה". והרי גם הקטן באמת "מציאתו שלו"]?

וי"ל, ששני הדעות הנ"ל הם שני החילוקים בדין זכית האב בכנו הקטן. הדעה הא' סוברת שזכות האב בכנו הקטן הוא בעצם מציאותו, ולכן "כשמזכה להם ע"י אחר, לא יזכה לא ע"י בנו ובתו הקטנים .. מפני שידם כידו, ולא יצא העירוב מרשותו", וכן מה שהקטן זוכה במציאה, אינו זוכה לעצמו כלל, אלא הוא רק כמו ידו של אביו. (וזה שכאשר הבן אינו סמוך על שולחן אביו המציאה לעצמו, אולי יש לומר: שכל מה שרבנן תיקנו שהקטן יזכה במציאה הוא כאשר הוא סמוך על שולחן אביו, ומשום איבה. אך כיון שתקנו שהוא זוכה במציאה [בשביל אביו], לכן כאשר אין את הטעם של "איבה" עדיין יהיה קנין לקטן במציאה, אלא שאביו לא יזכה בה. (משא"כ בשאר קנייני הקטן שאינם משום איבה...)).

משא"כ לדעה הב' [כיון שלקטן יש יד אלא שישנה רק בעיה צדדית, לכן] זכות האב בכנו הוא רק כמה שכנו זוכה (ולא בכנו עצמו) וזה עצמו גם רק בגלל שתיקנו לו רבנן, וכמו

11. רמב"ם הל' עירובין פ"א ה"כ, לפירוש המ"מ והטור.

12. משנה שם. טור ושר"ע שם.

13. רבינו יהונתן שם ד"ה אבל לא. לבוש ס"י.

14. ר"ת בתוס' ב"מ יב, ב ד"ה רבי יוחנן. פסקי עירובין למהר"ם מרוטנבורג סי' קצב. רא"ש עירובין פ"ז ה"ח.

15. כתובות מז, רע"א.

16. תוס' שם ד"ה משום איבה. ב"מ יב, ב שם. פסקי עירובין שם.



שנראה שמציאה תקנו לו רבנן "משום איבה", לכן כאשר אין סברא לתקנה "מציאתו שלו".  
[ולכן כאשר אינו סמוך על שולחן אביו, כל קניינו הם לרשותו כולל העירוב..]

(ופשוט שאין סברא לחלק בין קטן וקטנה, כי כמה הקטנה נמצאת יותר ברשות האב מהקטן? והרי זה שהקטנה נמצאת ברשות אביה זה לא דבר שהתורה נתנה לו, אלא מצד עצם הדבר שאין מציאותם לעצמם).

משא"כ בנו ובתו הגדולים, התורה לא נתנה לו רשות בהם [גם לדעה הא'].

ולפ"ז יוצא הפלא ופלא, שדעה הא' היא דעת הרמב"ם, ודעה הב' היא דעת התוס', ואכן הם דעת הרמב"ם והתוס' כמו שאדמה"ז מציין בעצמו במ"מ.



## ברב עם הדרת מלך – כמות או איכות?

ר' עידו שיחי' רוזנבלום  
א' מאנ"ש

### א.

בהלכות העוסקות בדיני "הכנת הגוף לתפילה ומקומות שראוי להתפלל בהם"<sup>1</sup>, מופיעה הלכה בנוגע לאדם העוסק בתורה בבית המדרש והגיע זמן התפילה, האם צריך הוא לעצור ולהפסיק מלימודו ולצעוד אל בית הכנסת, או שמצד ביטול תורה שייגרם בהליכתו, עדיף שישאר להתפלל בבית המדרש. ונפסק להלכה, שתלמיד חכם זה אינו מחויב לעזוב את בית המדרש ולצעוד אל בית הכנסת, אלא יכול להישאר בבית המדרש ולהתפלל שם.

לאחר מכן, עוברת ההלכה לדון באדם שאינו תלמיד חכם, ואינו עוסק בתורה בכל שעות היום, להיכן עדיף שילך להתפלל, האם לבית המדרש או לבית הכנסת? ופוסקת ההלכה שעדיף שילך אל בית הכנסת. והטעם לכך הוא כיון ששם שוהים רוב העם "וברוב עם הדרת מלך"<sup>2</sup>. וזה"ל המובאת שם:

"מצוה גדולה להתפלל בבית הכנסת או בבית המדרש שהם מקומות מקודשים ואפילו אם לפעמים מתבטל שאין שם מנין מכל מקום מצוה להתפלל שם גם ביחידות כיון שהם מקומות מקודשים. ומי שדרכו ללמוד בבית המדרש יתפלל גם כן שמה בעשרה אף על פי שיש בעירו גם בית הכנסת. אבל מי שאין דרכו ללמוד בבית המדרש, יתפלל בבית הכנסת שיש בו רב עם, וברב עם הדרת מלך ..."

### ב.

והנה בפירוש הפסוק "ברוב עם הדרת מלך", (ובדרך ממילא הנפקא מינה שתיווצר מזה) אפשר לכאורה לומר בשני אופנים:

(א) הכוונה במילים "ברוב עם" היא במוכן מספרי בלבד. דהיינו, שכאשר ישנה כמות גדולה של אנשים, הדבר מוסיף כבוד.

וכפי שמוכן בפשטות: כאשר ישנו מלך שהאוכלוסייה השוהה במדינתו ונתונים תחת

1. קצוש"ע סי' יב ס"ט.

2. משלי יד, כח.

מרותו מרובה, הנה האדם שייכנס למדינה, ויראה את ריבוי האזרחים השוהים בה, ושכמות כל כך גדולה כזו של אנשים בטלים ומקיימים את חוקיו והוראותיו של המלך – ישפיע עליו הדבר ויגרום לו לכבד את המלך מאד. משא"כ אדם שייכנס למדינה, ויראה מספר מצומצם ביותר של אזרחים תחת מרותו של המלך – בוודאי ישפיע עליו הדבר במידה מועטה יותר וממילא יגרום שיכבד בצורה פחותה יותר את המלך.

ולעניין בית הכנסת:

רוב רובם של האנשים, אינם יושבים ועוסקים בתורה במשך כל שעות היום. ובדרך ממילא, מקומם הטבעי אינו בבית המדרש, אלא בבית הכנסת, לשם הם באים בין שעות העבודה להתפלל ומיד לאחר מכן לשוב לעבודתם. וכוונת ההלכה בהבאת פסוק זה היא, שאמנם אדם שעוסק בתורה במשך כח שעות היום, אין מצריכים אותו לעזוב את בית המדרש וללכת לבית הכנסת, כיון שבכך מתבטל מלימודו. אך שאר כל אדם שאינו עוסק בתורה – מוטב שילך אך בית הכנסת, מכיוון ששם נמצא מספר גדול של אנשים ודבר זה מוסיף בכבודו של מלך מלכי המלכים, הקב"ה.

(ב) אופן נוסף (ומחודש) לפרש זאת: הכוונה במילים "ברוב עם", אינה במוכן המספרי בלבד, אלא במוכן של סוג האנשים שמכיל רוב העם, שסוג זה נמצא בעיקר בבית הכנסת.

כלומר: רוב רובם של בני ישראל נמנים על שבט זבולון. דהיינו שרוב עסקם במשך רוב שעות היום הוא לא ברכינה ומאמץ על הספרים בלימוד התורה הקדושה, אלא בהתעסקות עם העולם הזה לנצל אותו "לשם שמים"<sup>3</sup> ו"בכל דרכיך דעה"<sup>4</sup>.

דבר מובן ונראה במוחש, שאנשים אלו מקומם הטבעי אינו בבית המדרש – מקומם של תלמידי החכמים – אלא בבית הכנסת, שם מתאספים כל בעלי המלאכה לתפילה ואף ללימוד השווה לכל נפש. נמצא, שהאנשים הללו, הינם רוב רובו של העם היהודי. וא"כ, יש להחיל עליהם את ההגדרה של "רוב העם" דהיינו, לא האנשים המיוחדים וה'לא רגילים' שבעם שיושבים ועוסקים בתורה יומם וליל, אלא כרוב אנשי העם, שהינם אנשים פשוטים הנהנים מיגיע כפם.

ולעניין בית הכנסת:

דבר כזה, שיהודי השקוע ראשו ורובו בעסקיו, ואעפ"כ עוזב את הכול, וסוגר את עסקו בכדי ללכת ולהתפלל – דבר זה יקר מאד בעיני הקב"ה. מכיוון שדבר זה מבטא יותר מכל את ה"הדרת מלך", שגם כאשר הדבר קשה, שצריכים לעזוב באמצע העבודה, עוזבים כולם את כל עסקיהם במטרה ללכת אל בית הכנסת, להתפלל ולדבר עם הקב"ה. ולכן תפילתם מתקבלת במהירות יתירה. וכמאמר "אין אליהו נענה אלא בתפילת המנחה" שאלהו הנביא לא נענה מן השמים, אלא דווקא בשעת תפילת מנחה, שאז היא שעת צהריים בה עוסקים

3. אבות פ"ב מ"ב.

4. משלי ג, ו.

כולם בעבודתם, וכאשר לא מתפעלים ועוזבים את העסק על מנת להתפלל אל הקב"ה, הרי זו עת רצון וזמן מוכשר לקבלת התפילה.

(כפי שאפשר להבין בפשטות ממלך ועם, שכאשר השרים וחשובי הממלכה נאמנים למלך, אין זה חידוש מיוחד אצל המלך, כיון שזהו תפקידם וכל חייהם להיות ליד המלך ולשרתו. ומכיוון שאין זה חידוש, ממילא התענוג שנגרם למלך מכך אינו גדול באופן מיוחד<sup>5</sup>. ודווקא אם המלך רואה שאפילו הנתינים הפשוטים, שאינם שוהים בחצירו, אלא איש איש בביתו ובחיי הפרטיים, ואעפ"כ עוזבים הכול ומוכיחים נאמנות אליו – דווקא זהו החידוש האמיתי, וממילא התענוג הכי גדול שיש למלך מזה.)

ולכן, כאשר לאדם מן השורה ישנו ספק להיכן ללכת להתפלל, לבית הכנסת או לבית המדרש, מיד אומרים לו שבוודאי מוטב שילך אל בית המדרש, מכיוון ששם נמצאים "רוב העם" דהיינו האנשים הפשוטים בעלי העסקים, וכנ"ל שדווקא בגלל זה, הרי זו הדרת המלך הגדולה ביותר, ולכן בוודאי שעליו להעדיף להתפלל במקום כזה, ששם חשובות ומתקבלות התפילות יותר מכל מקום אחר.

#### ג.

הנפקא מינה הנובעת משני אופנים אלו היא:

כאשר יהיה מצב, בו כמות האנשים הגדולה יותר, תהיה בבית המדרש ולא בבית הכנסת (לדוגמא, לכבוד מאורע של סיום הרמב"ם וכיו"ב נאספו כל תלמידי החכמים אל בית המדרש לעשות יום טוב ושמחה לגמרה של תורה), להיכן יהיה עדיף ללכת להתפלל:

לפי האופן הראשון שהכוונה בפסוק היא מספרית בלבד, הנה כאשר הכמות הגדולה יותר נמצאת בבית המדרש – כבר ירדה המעלה של בית הכנסת בעניין זה, ובוודאי שעליו ללכת אל בית המדרש.

אך לפי האופן השני, שהכוונה בפסוק, אינה למספר המתפללים בלבד, אלא לסוג המתפללים, שבבית הכנסת נמצאים הסוג הנמנה על "רוב העם" היקר ביותר בעיני הקב"ה – הנה אף אם בכמות המספרית, שוהים כעת יותר אנשים בבית המדרש, אך מכיוון שה"סוג" של רוב העם שוהה בבית הכנסת, הנה אף שמועט מספרו – מקום לומר שיהיה עדיף ללכת אל בית הכנסת, שציבורו יקר יותר בעיני הקב"ה.

#### ד.

והנה, בכדי להבין את פירושו המדויק של הפסוק, יש לפתוח תחילה את הפסוק כפי שמופיע במקורו בספר משלי, ולבדוק כיצד מפרשי המקרא מפרשים את הפסוק.

5. כמשל הירוע מתענוג הנגרם דווקא מציפור המדברת, מצד החידוש שבו, משא"כ באדם.

והנה במפרשים ניתן למצוא כמה אופנים, ומהם:

ה'מצודת דוד' מפרש וז"ל: "הדרת מלך נראה, בעבור רוב העם אשר אתו .. והוא למשל לומר הדרת המקום הוא כשרבים עושים את המצווה ואם מועטים המה, אם יעשוהו ביתר שאת ובכוונה רצויה הם המהדרים את המקום".

משמע ברור מדבריו, שהכוונה במילים "כרב עם" היא כאופן הא' דלעיל שפירוש המילה "רב" הוא באופן מספרי בלבד. וכלשונו "שהדרת המקום הוא כשרבים .. ואם מועטים..". שכאשר רבים מקיימים מצוות המלך הרי זה כבוד גדול, בשונה ממועטים המקיימים. (ורק שמסייג, שבאם יתאמצו בכוונה גדולה ביתר שאת, יחשב גם זה הידור גדול).

עד"ז נראה מפירוש הרלב"ג וז"ל: "הדר המלך הוא כשיהיה לו ריבוי עם כי במ יתחזק נגד הקמים עליו". שגם כאן נראה בפשטות, שכוונתו לריבוי מבחינה מספרית בלבד.

נוסף להם ישנו פירוש של ה'אבן עזרא' וז"ל: "בעבור עם רב שיש למלך יהדרוהו בני אדם".

שבפשטות גמורה שוב נראה שכוונתו מבחינה מספרית בלבד, וכנ"ל, שאדם הנכנס למדינה עם אזרחים רבים ה"ה מכבד ומעריך יותר את המלך (עוד קודם שמכירו) לעומת מדינה עם אזרחים מועטים.

אך באמת אולי אפשר לדחוק ולפרש בדברי ה'אבן עזרא', כפירוש הב', שהכוונה ב"רב עם" היא לסוג העם המכונה "רוב העם", וכוונת פירושו היא, שכאשר אדם רואה שלא רק שרי וחשובי המדינה בטלים וכנועים למלך אלא אף האזרחים הפשוטים – ה"ז מוכיח על השפעתו הגדולה של המלך במדינה, ומוסיף רבות בכבודו.

והנה לכאורה ישנו פירוש נוסף, ממנו אפשר להוכיח בבירור שהכוונה ב"רב עם" היא כפירוש הב'. והוא ע"פ מה שפירש רש"י על הפסוק וז"ל: "שהצבור זכאים, הדרת הקב"ה הוא".

והנה לכאורה, אי אפשר לפרש ברש"י, שכוונתו היא למוכן המספרי של המילה, כי א"כ מה השייכות של זה לכך ש"הציבור זכאים"? מדוע זה קשור לזכות כלשהי מלבד זה שפשוט עצם המספר המרובה מוסיף בכבוד המלך?

אך אם נפרש כפירוש הב', יהיה ניתן להכניס זאת ברש"י. שכוונתו של רש"י היא שכאשר הציבור זכאים כלומר שלציבור ישנה בעיני המלך זכות כלשהי, ובעניינינו, הרי זו עצם העובדה שאנשי העם השוהים בבית הכנסת, פונים מכל עסקיהם על מנת להגיע אל בית הכנסת ולישא תפילה אל בורא העולם, זה עצמו בעיני הקב"ה זכות נפלאה המוסיפה בהדרת המלך – הקב"ה. (וכנ"ל במשל במלך ועם בגשמיות, שכאשר אפילו האנשים הפשוטים שבעם (ולא רק השרים וכו') בטלים למלך, ה"ז מוסיף כבוד רב למלך).

ה.

והנה, לאחר שביררנו את הפירושים השונים במקור בו מופיע הפסוק, יש לעיין במקומות הנוספים בגמ' ובשולחן ערוך בהם מובא פסוק זה כטעם להנהגה מסוימת ועפ"ז להשליך גם לעניינינו.

המקום הראשון שנביא, הוא משולחן ערוך אדה"ז, העוסק אף הוא בנוגע לתפילה בבית הכנסת. וזלה"ק:

"לעולם ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור. ואף על פי שיכול להתפלל בביתו בעשרה, מכל מקום ברוב עם הדרת מלך.."

דהיינו שאפילו אדם שיש באפשרותו לאסוף אל ביתו מניין יהודים ולעשות מנין תפילה, מ"מ עדיף ללכת אל בית הכנסת משום "ברוב עם הדרת מלך".

אך לכאורה ממקום זה אין אפשרות להוכיח לעניינינו, מכיוון שיש אפשרות בפשטות לפרש לכאן ולכאן.

מקום נוסף בשולחן ערוך אדה"ז, הוא מהלכות קריאת שמע, וז"ל:

"ברכות אלו של קריאת שמע הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן אפילו מי שהוא בקי. ואינן דומות לתפילה שאין הש"ץ מוציא אלא מי שאינו בקי, לפי שהתפילה בקשת רחמים היא, וצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו אם יודע, משא"כ בברכות אלו וכיוצא בהן.

ומ"מ אינו מוציא אלא ש"ץ את הציבור דהיינו כשיש שם ט' השומעים ועונין אמן, אבל כשאין ט' שומעים, יחיד הוא, ואין יחיד מוציא את היחיד אפילו מי שאינו בקי, אלא בברכת הנהנין, וברכת המצוות וכיוצא בהן משאר כל הברכות חוץ מברכת קריאת שמע וכל ברכת השחר שהן ברכות שבח והודאה ונתקנו לאומרם בפיו או שישמע אותם ברוב עם שהיא הדרת מלך כשט' שומעים מאחד ועונין אחריו אמן.."

משמע לכאורה מדברי אדה"ז, שמביא את הפסוק בעניין זה, בכדי להדגיש שצריך שיהיו מנין בבית הכנסת בשעת קריאת שמע, ולא מדבר כאן אלא מבחינה מספרית שיש לזה מעלה לגבי היחיד.

מקום נוסף בשולחן ערוך אדה"ז בו מוכח בפשטות שהכוונה בפסוק היא במוכן מספרי, הוא בהלכות ברכת הפירות, וז"ל<sup>6</sup>:

"כל מקום שאחד פותר את חברו בברכת הנהנין מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד, מצוה שאחד יברך לכולם ולא כל אחד לעצמו שנאמר ברב עם הדרת מלך".

6. שו"ע אדה"ז הל' תפילה סי' צ ס"י, וראה ג"כ סה"מ מלוקט ד' עמ' שז הע' 10.

7. הל' קריאת שמע, סי' נט ס"ד.

8. שו"ע אדה"ז סי' ריג ס"ו.

משמע ברור ללא ספק מהלכה זו, שהכוונה כאן בהבאת הפסוק היא למוכן המספרי בלבד, כמוכן בפשטות.

עד"ז ניתן לראות בשו"ע 'המחבר', העוסק בדיני זימון בברכת המזון, וז"ל:

"...ושנים שאכלו, מצוה שיחזרו אחר שלישי שיצטרף עמהם לזימון, וכן ארבעה או חמישה, אסור להם ליחלק שכולם נתחייבו בזימון. ששה, נחלקים כיון שישאר זימון לכל חבורה עד עשרה ואז אין נחלקים עד שיהיו עשרים כיון שנתחייבו בהזכרת השם"

הגהה: דאז יכולים ליחלק אם ירצו..

על ההגהה מעיר הט"ז וז"ל: "לכאורה נראה בזה דאע"פ שהברירה בידם מ"מ טפי עדיף שלא ליחלק משום דברוב עם הדרת מלך כמ"ש רמ"א א"ח"כ בס"ב".

שעניין זה, האם יכולים להתחלק לקבוצות ע"מ לערוך כמה זימונים, אינו שייך כלל לסוג האנשים השווים בשולחן, אלא לכמות המספרית בלבד של המזמנים.

#### 1.

לאחר שהבאנו מקורות בהלכה, המשתמשים בפסוק זה, נביא כמה מראי מקומות מהמשנה ומהגמרא בהם מנוצל פסוק זה.

המקור הראשון נביא ממסכת ברכות, בנוגע לברכה שמברכים במוצאי השבת על הנר, כיצד מברכים עליו בבית המדרש. וז"ל הגמרא<sup>9</sup>:

"ת"ר היו יושבים בבית המדרש והביאו אור לפנייהם בש"א כל אחד ואחד מברך לעצמו ובה"א אחד מברך לכולם משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך.."

כמוכן שהכוונה שם היא כמוכן המספרי.

מקור נוסף בנוגע לסדר שחיטת הפסח בבית המקדש, שסדר הולכת הדם נעשה באופן, שלא רק כהן אחד היה עוסק בזה, אלא היו משתפים בעבודה זו כמה וכמה כהנים, ע"י שהיו מעבירים את הדם מאחד לחברו. והטעם המובא לכך בגמרא הוא כי "ברוב עם הדרת מלך" ולכן יש לשתף במצווה זו כמה שיותר כהנים. וז"ל המשנה<sup>10</sup>:

"שחט ישראל וקיבל הכהן נותנו לחברו וחברו לחברו ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן.."

על כך דנה הגמרא<sup>12</sup>:

9. שולחן ערוך הל' ברכת המזון סי' קצ"ג ס"א.

10. ברכות נג ע"א.

11. פסחים סד ע"א.

12. שם ע"ב.

"שחט ישראל וקיבל הכהן וכו': .. נותנו לחברו, שמעת מינה הולכה שלא ברגל היא הולכה. (שהכהן אינו זו ממקומו אלא מוסר את הדם לכהן שלידי). שואלת הגמ': דילמא הוא דנייד פורתא. ואלא מאי קמ"ל? הא קמשמע לן ברב עם הדרת מלך.

ופרש"י: ברב עם הדרת מלך: שהיו כולם עסוקים בעבודה.

משמע ברור, שהכוונה כאן היא למספר בלבד, שהרי הנידון כאן הוא בכוהנים בלבד שנמנים על חשובי העם.

מקור אחרון, נביא ממסכת ראש השנה, שם עוסקת המשנה על איזה שליח ציבור מוטלת תקיעת שופר וקריאת ההלל. וז"ל המשנה<sup>13</sup>:

"העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע. ובשעת ההלל, הראשון מקרא את ההלל."

ע"כ מבארת הגמרא:

"מאי שנא שני מתקיע, משום דכרוב עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דכרוב עם הדרת מלך?"

ומתרצת ע"כ הגמרא תירוץ, ע"ש.

עכ"פ מוכח שהכוונה גם שם היא למספר המתפללים ולא לסוג המתפללים.

## ז.

למסקנת העניין, נראה ברור מרוב המקומות, שהכוונה בפסוק "ברוב עם הדרת מלך" היא למוכן המספרי בלבד, שזה עצמו מוסיף בכבוד המלך.

אולי יש מקום לומר שכאן בנוגע להשוואה בין בית הכנסת לבית המדרש, הייתה הכוונה שונה מכל שאר המקומות (ובפרט שיש על מי להסתמך – פרש"י – בפירוש על הפסוק שם), אך זהו חידוש גדול וצריך עיון רב.

ואשמח מאד לשמוע דעת המעיינים בזה.





## בעניין הנשיא דשבת לוי

הת' חנוך העניך שיחי' רפופרט  
תלמיד בישיבה

א.

בתחילת פרשת בהעלותך מסביר רש"י (ומקורו בתנחומא, ובכמד"ר) הטעם מדוע נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים וז"ל: "לפי כשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה אז דעתו שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומיטיב את הנרות"

והעירני ח א דלכאורה צריך ביאור:

הקרבת הקרבנות של חנוכת המזבח התבצעה ע"י הנשיא של כל שבט ושבט, ומי שהיה אמור להיות הנציג של שבט לוי בהקרבה, הוא אלעזר הכהן – שהוא היה נשיאו של שבט לוי, כמפורש בפרשת במדבר (ג, לב) "ונשיא נשיאי הלוי אלעזר בן אהרן הכהן" וא כ, מה לאהרון הכהן להצטער בהדחת אלעזר הכהן מהקרבת הנשיאים, עד כדי כך ש חלשה דעתו?<sup>1</sup>

(ואף שהיה מקום לומר שעניין נשיאותו של אלעזר הייתה רק בנוגע לעניינים של "פקודת שומרי משמרת הקודש" ולא נשיאות מנהיגותית ככל נשיאי השבטים, אך עיין בלקו"ש ח כ ג (עמ' 114) שם משמע במפורש שהיה נשיא ככל נשיאי השבטים).

התמיהה מתחזקת עוד יותר בלמדנו את המדרשים הנ"ל המהווים את מקור דבריו של רש"י, ונוכחים אנו שאכן לא הובא בדבריהם כלל שהצער היה במיוחד לאהרן הכהן, אלא לכל שבט לוי, ובלשונם: "היה שבט לוי מצר.. (בתנחומא "שהיו מצירים ואומרים") כיוון שעברה חנוכת המזבח אמר הקב"ה לאהרן ולבניו כל השבטים עשו לעצמם חנוכה ואתם לעצמכם עשו חנוכה".

ולפי דבריהם אכן לא קשיא מידי, שבאמת כל שבט לוי נצטערו על הדחתם מהקרבת הקרבנות, שכן הקרבת הקרבנות ע"י כל נשיא הייתה בשם ובשליחות כל שבטו, ומשאו שבט לוי שאלעזר הכהן – נשיא שבטם לא הקריב, נצטערו כולם.

1. ואפשר ששאלה זו בשתי פנים היא: א. כנ"ל בפנים. ב. מדוע אין מוזכר על צערו של אלעזר הכהן שלכאורה צערו גדול היה יותר מאהרון (או לכה"פ צער שבט לוי בכללות).

ואין מובן מדוע משנה רש"י מלשון המדרשים הנ"ל?

(ראוי לציין, שבלקו"ש חי"ח (עמ' 92 הע' 1 כותב הרבי על פרש"י זה: "ולהעיר שפירושו רש"י ליתא בדפוס א' וב' (וכן ליתא בכת"י שראיתי) אבל הובא בשאר דפוסים שראיתי". עיי"ש)

## ב.

והנראה לבאר בזה:

בלקו"ש חלק ח"י (עמ' 93) מבאר הרבי שנחמת הקב"ה לאהרן בכך "ששלך גדולה משלהן שאתה מדליק ומיטיב וכו'", היא לא סתם נחמה צרדית, אלא שהדלקת הנרות היא בעצמה [סוג של] חנוכת המשכן.

ומביא שם הרבי (הע' 22) וזלה"ק:

"דיוק לשון רש"י "חלשה דעתו" ולא היה מיצר כלשון התנחומא שם בנוגע ללויים.. כי חשב שאינו ראוי לחנוכה לפי שנשאר עדיין רושם עליו מחטא העגל, הלשון "מיצר" שייך (בעיקר) כאשר חושב שמגיע לו הדבר ולכן בנדו"ד לא היה מיצר (כיוון שלא היה לו תביעה שצ"ל להיות לו חלק בהחנוכה כ"א רק חלישות הדעת מזה שעדיין נשאר רושם מחטא העגל ואינו ראוי לחנוכה, ועפ"ז יש לפרש המשך לשון רש"י "לא הוא ולא שבטו" – שלכאורה מה נוגע כאן ההדגשה "ולא שבטו" כי זה מדגיש יותר חלישות הדעת דאהרן שאמר דזה ששבטו לא היה עמהם בחנוכה הוא תוצאה מ"לא הוא" – שהוא אינו ראוי לחנוכה" ע"כ לשון ההערה<sup>2</sup>.

ועפ"ז תתורץ היטב הקושיא הנ"ל:

שכן אין הפשט שאהרן היה מצטער משום שחשב שנשללה ממנו הזכות להקריב הקרבנות לחנוכת המזבח עם שאר הנשיאים, שכן מלכתחילה לא היה זה תפקידו, אלא תפקיד נשיא השבט – אלעזר הכהן, אלא, שחלשה דעתו משום שחשב שבגלל מעורבתו בחטא העגל, נענש כל השבט בגללו, ולא זכה שהנשיא שלהם – אלעזר הכהן – יקריב הקרבנות לחנוכת המזבח.



2. (ועיין עוד ער"ז בספר השיחות תשמ"ח, ח"ב עמ' 478).



פרסום ראשון



## הוספה א

אחד הרבנים הגדולים במיאמי, היה הרב שמואל טובי' שטערן. הרב שטערן היה מקורב מאד לרבי והיה עומד בקשר הדוק ובחלופת מכתבים רציפה עם הרבי. הרבי כתב לו על הרבה עניינים, על "מיהו יהודי", על השכונה, מסירת שטחים בארה"ק ואף בנוגע לעניין המקווה שבמיאמי.

בשנת התשמ"ב, בתקופת חודש תמוז, היו כמה עניינים בקהילה היהודית במיאמי שגרמו לחיכוכים רבים בין הרבנים ובתוכם גם הרב שמואל טובי' שטערן, וכתוצאה מכך היו כמה רבנים שדעתם לא הייתה נוחה עם מעשיו ודעותיו של הרב שטערן.

באותו הזמן – מספר הרב שפירא – ערכנו במיאמי "כינוס תורה". היה לי ספק גדול מאד האם להזמין את הרב שטערן לכינוס. מצד אחד הרי הרב שטערן הוא רב גדול ומקורב ולא שייך שלא להזמין, אך מצד השני הזמנתו יכולה לגרום לאי נעימות גדולה ואף לכך שחלק מהרבנים ימנעו וידירו את רגליהם מהאירוע. לפועל החלטתי לנקוט בשיטת "שב ואל תעשה" ולא הזמנתי אותו.

זמן קצר לאחר מכן, קיבל הרב שפירא שיחת טלפון, על הקו היה הרב שטערן, וביקש מהרב שפירא לסור אל ביתו. כאשר הגיע הרב שפירא אל ביתו של הרב שטערן, הוציא הרב שטערן מכתב מהרבי, מתאריך כ"א תמוז.

המכתב מתחיל עם תוארים גדולים ועצומים על הרב שטערן, ולאחר מכן כותב לו הרבי (ההדגשים בציטוט המכתב מסמנים על המקומות בהם הוסיף כ"ק אדמו"ר בכי"ק):

שלום וברכה:

מאשר אני מכתב כת"ר מי"ג תמוז.

ומוכן אשר נפלאתי פליאה גדולה וצער על תוכן המכתב. ובטח היה בזה איזה בלבול ואי-הבנה וכו'. ותקותי שלעת קבלת מכתבי זה כבר נסתדרו הענינים.

והרי זה גם מענין ימים אלו דבין המצרים, שמטרתם קירוב ואהבת ישראל ועד לאהבת חינם, בכדי לבטל סיבת הגלות וייהפכו ימים אלו בקרוב ממש לששון ולשמחה ולמועדים טובים.

בכבוד ובברכה להצלחה בעבוה"ק, חי"ק.

כמוכן שמיד התנצל הרב שפירא והסביר לו את כל העניין ומאז קשרם הוסיף והתחזק.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn N Y 11213  
493-9250

מחנה מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, כ"א חמוז, ה'תשמ"ב  
ברוקלין, נ. י.

הרה"ג ור"ח אי"א צנמ"ס  
רב פעלים וכו' מוה"  
שמאל טובי" שי" שטערן

שלום וברכה:

מאשר אני קבלת מכתב כת"ר מי"ג תמוז.

ומוכן אשר נפלאתי פליאה גדולה על תוכן המכתב. ובטח הי' בזה איזה בלבול ואי-הבנה וכו'. ותקותי שלעת קבלת מכתבי זה כבר נסתדרו הענינים.

והרי זה גם מענין ימים אלו דבין המצרים, שמטרתם קירוב ואהבת ישראל ועד לאהבת חינם, בכדי לבטל סיבת הגלות וייהפכו ימים אלו בקרוב ממש לששון ולשמחה ולמועדים טובים.

בכבוד ובברכה: *הגאון הגדול*  
*אברהם געצוה*  
*אברהם געצוה*





הרבי משוחח עם הרב שמואל טובי' שטערן בעת פאברייגען י' שבט תשכ"ד

## הוספה ב

החסיד ר' יחזקאל פייגין, מי שזכה לשמש בקודש פנימה את הוד כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, הי' בעל אישיות מיוחדת במינה, בעל מוחין גדול ומעמיק בתורת חסידות חב"ד. כפי שמתגלה במכתביו, פָּעַם בו בר' יחזקאל (או "חאטשע", כפי שהיה קרוי בחיבה בקרב חבריו הקרובים), רגש החסידות והתקשרות בעצם הווייתו. מכתבים רבים כתב הרי"פ לירידיו ולאנ"ש על בית רבי ומצבו. במכתבים אלו הוא מתאר את מצב הדחקות ששרר בבית כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, מתאר את הפעילות הגדולה ומצד שני העניות העצומה.

המיוחד במכתבים אלו הוא הסגנון העשיר והלבבי, הרי"פ מתאר את המצב בצבעים חיים ובלהט חסירי. המכתבים מלאים עם הוראות וביאורים בענייני התקשרות, סיפורי חסידים, התעוררות בעניין נתינת 'מעמד' עבור בית הרב, עסקנות חב"ד וכו' – והכל 'דורכגעווייקט' בלחלוחית חסידית.

האגרות מכילות ענינים יקרים מפז ממה שראה בקודש פנימה, וכן דיבורים פנימיים שגילה לו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ.

"והאמת ניתן להאמר, שהרגש הזה הוא ענין פנימי ודק, ואני בעצמי לא בכל עת הנני עומד בו, ואז אינני כותב, אבל הנני יודע אז שנפילה היא אצלי, והגשמה מהעדר ב'קדש עצמך במותר לך' והדומה, הויות העולם ומלואו, ובטח הנך ג"כ כן, וע"כ קבע לך זמן להניח ירך על עיניך ותעמיק לצייר במוחך אותן הימים שהיית עומד בתפילה והתבוננות או אף בלימוד דא"ח כראוי בהיותך בליובאוויטש, ותזכור עכ"פ במוחך אותו ההרגש שהי' לך אז, ולו הי' כן היינו מוצאים בעצמינו מיעוט מסירתינו לזה הענין הנפשי שלנו"

לאחר שנחלשה בריאות רבינו, ובפרט בעקבות מחלתו ברגלו, מבשר הרי"פ לירידו הרי" דזייקובסון על הטבת מצב בריאות רבינו. במכתב זה מעוררו הרי"פ על האופן והיחס הראויים לעיסוק באיסוף מעות 'מעמד', שהינו עניין נפשי ופנימי. עניין זה מקבל ביטוי מיוחד לאור העובדה שרופאו של רבינו אמר שלצורך הטבת מצב בריאותו עליו לנסוע למעיינות מרפא, אך מחמת הדוחק הכלכלי לא יכלה לצאת לפועל הוראתו זו.



## אגרת מאת הרב יחזקאל פייגין ('הרי"פ') הי"ד – מזכירו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע\*

'מעמד' – הענין עיקרי שצריך להיות אצל היחידי סגולה מאנ"ש והתמימים

ב"ה יום י"ג לחדש אייר תרצ"א

אל כבוד ידידי הנכבד הרה"ג הנודע לשם תהלה וו"ח אי"א מוהר"ר ישראל שי'  
דזייקאבסאָן<sup>1</sup>, ברוקלין  
שלום וברכה.

אף כי באמת לא חסר לך מכתבי בדבר ענין המעמד, ובכלל הנך מתעסק בזה לפי-ערך,  
– אם כי בזה הננו חלוקים בדיעותינו, לדעתי חסר עדיין המדה הראוי', כי לדעתי, אף  
שכל עניני התעסקותך הוא ענינים נפשיים, בכ"ז הענין עיקרי צריך להיות אצל היחידי  
סגולה מאנ"ש והתמימים ענין המעמד, וכבר דיברנו מזה בהתראותינו, וכתבתי לך.

והאמת ניתן להאמר, שהרגש הזה הוא ענין פנימי ודק, ואני בעצמי לא בכל עת הנני  
עומד בו, ואז אינני כותב, אבל הנני יודע אז שנפילה היא אצלי, והגשמה מהעדר בקדש  
עצמך במותר לך והדומה, הויות העולם ומלואו, ובטח הנך ג"כ כן, וע"כ קבע לך זמן להניח  
ידך על עיניך ותעמיק לצייר במוחך אותן הימים שהיית עומד בתפילה והתבוננות או אף  
בלימוד דא"ח כראוי בהיותך בליובאוויטש, ותזכור עכ"פ במוחך אותו ההרגש שהי' לך אז,  
ולו הי' כן היינו מוצאים בעצמינו מיעוט מסירתנו לזה הענין הנפשי שלנו, אבל בכל אופן  
מודה הנני באמת שהנך אצלי בין היחידים אשר עכ"פ יודעים העול שלהם בענין זה –.

### ההכרח בגיוס כספים עבור הטבת בריאות רבינו

אבל מכתבי זה אליך יהי' כיוצא מן הכלל ותקרא אותו בכובד ראש, ובהתענינות מיוחדת  
בהנוגע לפועל והוא כי באלו הימים קרא אותי כ"ק ודיבר לפני (ויא מיא זאָגט, אויס גירעט  
זיך<sup>2</sup>), וסיפר לי ממצב בריאותו אשר אם כי ב"ה הכאבים והיסורים שסבל ל"ע, כאשר כבר  
הודעת<sup>3</sup>, עברו ב"ה אך עיקר מחלת רגלו לא עברה, והוא, כי ברגל זה הימנית ההרגש

\* נמסר ל'מערכת' ע"י הרה"ת ר' אהרן לייב שי' ראסקין – עורך פרוייקט 'הרי"ף' – הדפסת מכתבי הרי"פ שכתב  
במשך שנות עבודתו כמזכיר של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע.

להערות: mekoros@gmail.com

1. נולד ג' כסלו תרנ"ו בעיר ז'וראוויץ. למד בישיבת 'תומכי-תמימים' בליובאוויטש. בשנת תרפ"ו הגיע  
לארצות-הברית, והי' ממייסדי 'אגודת התמימים', 'תומכי-תמימים', 'אחי-תמימים', 'בית רבקה' ו'הדר-התורה'  
שבארצות-הברית. משנת תרצ"ה שימש כמנהל 'אגודת חסידי חב"ד' בארצות-הברית. נפטר י"ז סיון תשל"ה.

2. = השיח את לבו, כפי שאומרים.

3. ראה מכתב ח"י שבט תרצ"א (אגרות-קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' שכד): "שבועות האחרונות אני חלוש

במיעוט ביותר, והיא אצלו תמיד כמו ר"ל אַ אַפגיפראָרענע, או כמו אַפ גילעגין, האמת הוא אשר גם ב"ב אינם יודעים בזה מהמצב כמו שהן, ורק אמר לי שב"ה ע"י דקירה במחט מרגישה, היינו הדקירה.

מעצמו מובן לך מה זאת, כבד להאריך הדיבור בזה, והרופא אמר לו אשר לזה אין שום עצה, כ"א ליסע למעיני הרחצה המיוחדים למחלה זאת.

אח"כ הראה לי חשבון ההכנסה וההוצאה מעת בואו מארצוה"ב<sup>5</sup> עד חודש ניסן, ואשר לאחר כל צמצום ההוצאה ביותר אשר הי' מורגש בטוב בהנהגת הבית, נשאר בע"ח יותר משלשה אלפים וחמש מאות שקל.

מובן אשר זה ג"כ פועל על בריאותו, ובכלל איזה סדר הוא ועד כמה, ומובן שבמצב כזה א"א לו לחשוב אודות נסיעה הנ"ל משני טעמים, הא', פשוט כי הנסיעה הנ"ל לפחות תעלה על ההוצאה הרגילה כאלף שקל, והב', א"א לעשות זאת נגד הבע"ח.

ואחרי ההעמקה בהמצב, הנה בהשקפה אינני יודע עצה לזה אם לא ע"י כחות יתירים, והוא אשר זה הסכום, היינו החוב הנ"ל, יחלקו להערכות על מקומי מושב אנ"ש שי, ואז אפשרות הדבר שיסודר הדבר, כי הכתיבה ליחידים באמת בחורף הזה היתה כראוי, אך התועלת מועטה, ואולי זהו עצה נקלה יותר לאזור כוחות ולהתאגר בפעם אחד דורכפירין דעם ענין<sup>6</sup>, ולפי"ע שנויארק תקבל ההערכה לפחות שני אלפים שקל, וכן אכתוב לטשיקאגא, בלטימאר, פילאדעלפיא. ועוד אפשר יהי' מעט.

והנה כתבתי למחניכם מכתבים בענין זה לכל ידידנו, אבל ידידי אימתי יועילו מכתבי, ידעתי מקודם שזהו תלוי רק באחדים מהמקומיים, ופשוט מיא זאָל זיך אַוּעק שטעלין איין מטרה<sup>7</sup>, אשר במשך ארבעה או חמשה שבועות, מוז דיא זאָך דורך געפירט ועריץ<sup>8</sup>. כי אם ליסע, בהכרח שיסע לא יאוחז מחצי תמוז, כי בהכרח שיהי' שם כשני חודשים<sup>9</sup>.

והנה ידעתי שאין זה דבר נקל, ובפרט בזמן ההוה, אך ידידי, ויא דען זאָל זאַיין<sup>10</sup>.

ומושכב במטה, ות"ל אשר כעת הוקל לי כאבי".

במכתב הרי"פ לר"י דזייקובסון, מיום כ"ב שבט שנה זו (תרצ"א): "ראשית דבר אודיעו אשר ב"ה הוטב מצב בריאותו של כבוד ק' אדמו"ר שליט"א אשר יותר משבוע לא הי' יכול להלך ולא לישב, והי' שוכב במטה במחלת רגלו, הידוע לך בטח עוד מאשתקד, במחלת האישייאת, וב"ה אחר איזה ימים אשר הוטב מצבו ויכול לישב וגם להלך מעט, השי"ת ירפאהו ויחלימהו".

4. = קפואה; חסר תחושה.

5. בחודש אלול תרפ"ט ערך אדמו"ר מהוריי"צ את מסעו לארצות-הברית ושהה שם עד כ"א תמוז תר"ץ (ראה 'מבוא' לספר השיחות תרפ"ח-תרצ"א. א. וש"נ).

6. = לבצע את המשימה.

7. = להציב מטרה אחת.

8. = המשימה חייבת להתבצע.

9. בט' תמוז יצא כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מריגא בדרכו לעירית הנופש מארינבאד שבצ'כיה, ובדרך ביקר בפולין למשך שתי שבועות, בתחילת חודש מנחם-אב הגיע למארינבאד, ובתחילת חודש אלול חזר לריגא.

10. = וכי איך יהיה?

חושב הנני אשר בעצמכם תמצאו עצות. תעשו אסיפה ותעזבו לשעה פאליטיקעס<sup>11</sup>. תתדברו עם האחים קראמער<sup>12</sup> עם מר ראזמאן<sup>13</sup>, פאגעלמאן<sup>14</sup>, כ"ץ<sup>15</sup>, אפשר תנסו לעשות אסיפה מיוחדת מאלו שקיבלו על עצמם ההתעסקות שנתית אשר מעטים המה שמלאו חובתם, ועכ"פ יועל שתוכלו לפעול אצלם שיאזרו כחות לשעה, ואני הנני כותב מכתבים לכולם.

ואולי יעזר ה' ויצא לפועל, כי כבר יובן לך מכל הנ"ל המצב, כי ידוע לך אשר לבד זאת שבטבעי אינני מגזם, הנה אדרכא עוד תובעים ממני שהנני מצומצם ביותר בזה, בין יתר העצות אולי תוכלו להשיג את הראוי לזה שידבר עם מר אסינאוו ועם מר שוארץ<sup>16</sup>, שעכ"פ מכירים את כ"ק אדמו"ר שליט"א כעת, ובהשתדלות הראוי' ישתתפו ג"כ, ואם לא לפי ערכם הראוי' עכ"פ ליפטר בלא כלום א"א.

בכל אופן ידידי אחת אבקשך תיכף בקבלך מכתבי ותקרא אותו בשום לב, תתבונן ותשיב לי דברים ברורים.

מובן, אינני מבקש שטר<sup>17</sup>, כי כמוני כמוך בזה, אך עכ"פ תודיעני השערתך בכחותיך, אם יש לך השערה איך להביא הענין לפועל (דורכפירין דאָס), ואז עכ"פ אוכל להודיע לכ"ק שיעשה ההכנות הדרושות איזה זמן מקודם להנסיעה<sup>18</sup>.

וכזה אסיים דברי מכתבי, ואשאר לחכות ככליון עינים לעזר השי"ת לעבדו הקדש ע"י אלו הזוכים לזה.

עוד הפעם אבקשך, להיות כי המדובר הוא אודות ענין זמני, השתדל להיות מהמוותרים ומעבירים על מדותיהם נגד . . . , אולי יהי' תועלת לשעה עכ"פ, ואף כי תמצא שיוכל להיות חסרון מזה לימים הבאים, צריכים לשעה עכ"פ להשתמש במארז<sup>19</sup> לב בוצינא מקרא.

ידידך עוז הדו"ש וטובתך ברו"ג מלונ"ח.

ידידך

**יחזקאל פייגין**

11. = הפוליטיקה.

12. האחים קרמר: ר' חיים שניאור זלמן (חז"ק) המכונה 'היימאן' (Hyman); ר' אברהם דובער; ר' יצחק ארי' קרמר; הער"ד ר' יקותיאל קרמר, המכונה 'סעם' (Sam).

13. ר' יהודה לייב רוזמן, גזבר 'אגודת חסידי חב"ד'.

14. ר' חיים אלחנן פוגלמן, סגן יו"ר 'אגודת חסידי חב"ד' וחבר ועד ה'מעמד'.

15. ר' יעקב כץ משיקגו.

16. נזכרו באגרות-קודש ח"א ע' תיב.

17. = התחייבות לעסוק ב'מעמד'.

18. שעל ידי נתינת המעות תוכל להתאפשר נסיעת רבינו.

19. כתובות, פג, ב: "בוצינא טב מקרא". פרש"י "בוצינא" – דלעת קטנה, קרא – דלעת גדולה. והאומר לחברו קח לך דלעת קטנה בגינתי או המתן עד שיגדלו וקח גדולה, טוב לו ליקח הקטנה שגדל כבר, ומאשר להמתין עד שתגדל הגדולה". זאת אומרת: עדיף לקבל הנאה קרובה עכשיו ואפילו מועטה מאשר לחכות להנאה גדולה לאחר זמן.



קונטרס

# חלק וחיוב במצווה כשאינו מצווה ועושה

גדר מכשירי מצווה, חיוב מצוות בקטן, חיוב מצוות בגר קודם שנתגייר, חיוב ושכר מצווה באישה במצוות שאינה מצווה ועושה, חינוך קטן מהתורה וקטן שהגדיל בספירה



ליקוט, בתיבה ועריכה:  
הת' מאיר יעקב שיחי' זילברשטרום

## תוכן עניינים

### סוגיא א'

- א – גדר מכשירי מצווה בכלל, והדוגמאות הנפוצות. (ביאור מובאה 1).
- ב – החילוק בין מכשיר מסוג הא' לסוג הב'. (ביאור מובאה 3).
- ג – ביאור גדר הג' דמכשירי מצווה ותוקף חידושו. (ביאור מובאה 2).
- ד – דוגמאות נוספות לגדר הג'. (המשך ביאור מובאה 2).
- ה – סיכום הדברים, וביאור תורף הביאור בס"א. (סיום ביאור מובאה 1).
- ו – חידוד הגדר הג' ממכשירי מצווה כחפצא לחובת גברא. (ביאור מובאה 4).
- ז – הסתעפות וגדר מצוות פדיון הבן וברית מילה כמכשיר מסוג הג'. (ביאור מובאה 5).

### סוגיא ב'

- ח – דרך הא' בגדר חיובי תורה אצל מכשיר למצווה שאינה במציאות כעת (כקטן). (ביאור מובאה 8).
- ט – גדר הנ"ל במצוות דרבנן, שילוב בדרך הא'. (ביאור מובאה 6).
- י – דרך הב' בגדר הנ"ל בתורה, והמסתעף בכ"ש בדרבנן. (ביאור מובאה 7).
- יא – סיכום הסוגיא.

### סוגיא ג'

- יב – הקדמה כללית, בדין קטן שהגדיל ועבד שנשתחרר בספירה.
  - יג – ביאור המנחת חינוך וסיכום עקרון הבעיות. (ביאור חלק ממובאה 9).
  - יד – חידוש הרבי בגדר מצוותיה אחשביה, סיום ביאור הא' בדין הקטן שהגדיל. (ביאור מובאה 9).
  - טו – ביאור נוסף בדין קטן שהגדיל בספירה, ע"פ דברי אדה"ז 'למפרע' במצוות 'תשביתו'.
  - טז – ביאור ג', ע"פ דרך הב' בסוגיא הב'. סיכום הדברים.
- בסיום הקונטרס מופיעה רשימה מפורטת של המצוות הקשורות לסוגיא ומקורותיהן בתורת רבינו

## מובאות לסוגיא

לקו"ש חי"ז פרשת אחרי שיחה ב' (ס"ז-ח) – גדר מכשירי מצווה  
 לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד' – מרכז הסוגיא במצוות אצל קטן  
 לקו"ש חי"ד פרשת עקב שיחה ב' – ת"ת ופז"ר אצל נשים כמכשירי מצווה  
 לקו"ש חי"ט חג הסוכות שיחה ג' – גדר מצוות הקהל, אנשים נשים וטף כמכשירי מצווה  
 לקו"ש חי"א פרשת בא שיחה ב' – פדיון הבן אצל תינוק כמכשירי מצווה  
 לקו"ש חי"ז ערב פסח – תענית בכורות אצל קטן שמגדיל בי"ד ניסן שחל בשב"ק  
 לקו"ש חכ"ו פרשת בא שיחה ב' – פסח שני אצל קטן שהגדיל  
 לקו"ש חל"ה פרשת וירא שיחה א' – חינוך דאורייתא אצל קטן  
 לקו"ש ח"א פרשת אמור שיחה ד', לקו"ש חל"ח חג השבועות – קטן שהגדיל בספירה



## סוגיא א'

חלק וחיוב במצווה כשאינו מצווה ועושה, כאשר משמש כמכשיר מצווה, בהקדמת אריכות הביאור בג' גדרים במכשירי מצווה, והמסתעף. (וההשלכות על מצוות רבות בתורה).

### א.

בדרך הפשוטה והישרה, מצווה חלה על האדם כאשר הינו בגדרי חלות המצווה או האיסור עליו. אם זה קטן שחלים עליו המצוות רק כשנעשה בן י"ג שנה או אישה שלא חלים עליה מצוות מסוימות, ואפילו ישראל ביחס למצוות החלות רק על כהנים.

והנה, מוצאים אנו בכמה מצוות אשר המכשיר של המצווה או ההכנה הכרוכה במצווה, וכדו' מהווים חלק במצווה. וכאן באים אנו לחקור ולדון מה משמעות חלק זה של המצווה, במצווה עצמה, אצל מי שאינו מחוייב ועוזר כמכשיר, וכל כיו"ב.

ראשית, בלקו"ש חי"ז פרשת אחרי שיחה ב', בקשר לסוגיית 'זדונות נעשו לו כזכויות',

מגיע הרבי שם לרעיון אשר הזדונות הם בעצם המכשיר המביא לזכויות, וזוהי הסיבה לכך שהפעולה היא גם על החפצא ולא רק על הגברא, ע"ש תוכן השיחה, אכ"מ.

אך כדי להוכיח, את הרעיון שמכשיר הוא חלק מקיום המצווה, מביא הרבי שם כמה דוגמאות למכשירי מצווה שנחשבים כחלק מפעולת המצווה.

הדוגמא הנפוצה היא שיטת ר"א בקשר לברית מילה בשבת, שכורתים עצים להכין איזמל, לערוך איתו ברית בשבת. כיוון שסובר ר"א שהיאזמל הוא מכשיר המוכרח למצווה, א"כ הוא חלק מהמצווה, ואפשר לחלל עליו שבת בכדי להכינו. אח"כ, מביא הדוגמא מהירושלמי הידוע שמברכים על עשיית סוכה ולולב „...אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על עשיית סוכה“, וגם לשיטת הבבלי שאין מברכים, זהו מפני שנכללת ברכה זו בברכת 'לישב בסוכה'. ושוב, מפני שעשיית הסוכה הינה חלק ומכשיר למצוות ישיבה בסוכה ולכן מברכים עליו 'וציוונו'. והדוגמא השלישית שם היא ממצוות 'הולכת דם' למזבח, שכיוון שהולכת הדם היא מכשיר לזריקת הדם למזבח, נהפכה פעולה זו לחלק מעבודת הכהן, עד כדי שמחשבה פוסלת בה. ושוב רואים בזה שמכשיר המצווה הינו חלק מהמצווה<sup>2</sup>. ועפ"ז מבואר לעניין 'זדונות נעשו לו כזכויות', שהזדונות הם המכשיר לזכויות.

אך, הרבי ממשיך להקשות שם שסו"ס מכשירים אלו הנ"ל, נשארים מכשיר למצווה, ואינם מצווה ממש, ובפרט שהם פעולות טובות בשביל קיום המצווה, ואילו הזדונות הם היפך רצון העליון, ואיך אפשר שיקראו בשם מכשיר מצווה, ועד לומר שהזדונות הם זכויות, כחלק מהמצווה דתשובה ממש?

ומבאר הרבי, שיש במכשירי מצווה גדר עמוק יותר בו המכשיר הוא חלק מהמצווה ותוכנה, כמו בחינוך דקרבנות, חינוך דת"ת של האב לבן, אליהו בהר הכרמל, מצוות בגלות בשביל לע"ל ופקו"נ. ולפי זה מבואר גם בעניין זדונות נעשים לו כזכויות, שהזדונות הם חלק ממש מהמצווה. והדברים כתובים בקיצור, ואינם מובנים כלל, ואולי ע"פ המבואר לקמן יבוארו הדברים על מקומם באור יקרות נפלא ומחודש<sup>3</sup>.

## ב.

כדי לבאר את הרוכד הנוסף, אותו רוצה הרבי להדגיש במכשירי מצווה, יש להיכנס לסוגיית חיוב אישה בלימוד תורה. דהנה ידוע, שאישה אינה במצוות ת"ת, ואע"פ שצריכה ללמוד הלכות הנצרכות לה, עכ"ז אינה נחשבת כ'מצווה ועושה'. והדבר תמוה מול דברי אדה"ז שאישה מברכת ככל בוקר ברכות התורה בגלל חובתה ללמוד הלכות הנצרכות

2. להעיר, החידוש שבכל מקרה: בדין דאיזמל רק ניתן לדחות השבת, אך אינו חלק במצווה, ואילו בסוכה ולולב מברך 'וציוונו', שהמכשיר מקבל חלק במצווה עצמה (שם הערה 55). וביותר הוא בהולכת דם למזבח בה המכשיר מעכב בהכשר קרבן זה, (ואע"פ שגם האיזמל דוחה שבת י"ל שבהולכת דם גם נחשב לחלק מהמצווה (כמעלת סוכה על איזמל) וגם מעכב לדינא, בשונה מעשיית סוכה). והחידוש בזדונות שנעשים כזכויות ממש ראה לקמן ס"ה.

3. ראה לקמן ס"ה ביאור הרברים לאור הגדר השלישי דמכשירי מצווה, ע"ש.



שלה, וא"כ יש בה חלק במצוות ת"ת?

ומבאר הרבי באריכות בלקו"ש חי"ד פרשת עקב שיחה ב'<sup>4</sup>, שלימוד זה הינו בגדר מכשיר מצווה בכדי לידע את המעשה שתעשה, ולכן אי"ז מצוות ת"ת לשם ת"ת, שבזה אינה מצווה, רק שאעפ"כ כיוון שסו"ס לומדת תורה, לכך מברכת ברכת התורה על לימוד זה – המכשיר.<sup>5</sup>

כדוגמא לדבר מביא הרבי שם את דברי הגמ' (בב"ק וסנהדרין) על שכר הנכרי שלומד תורה (תורה לידע כיצד לנהוג בז' מצוות דידהו) שמגיע עד לדרגת כה"ג. ולכאורה נכרי אסור בלימוד תורה? אלא כנ"ל באישה, דכיוון שמוכרח ללמוד הלכות שלו דז' מצוות כיצד לנהוג, נהפך המכשיר מצווה ללימוד ממשי המקנה לו זכות עד ככה"ג<sup>6</sup>. ושוב, אין לימוד זה נחשב אצל הגוי במצוות ת"ת, שנשאר 'אינו מצווה', אלא שלימוד זה כמכשיר מקנה לו שכר של לימוד תורה.

נמצא א"כ, שמכשיר מצווה אינו המצווה בפועל, ונשאר רק מכשיר, אלא שיש לו משמעות לעצמו, כלימוד זה שאע"פ שאינו נהפך למצווה דלימוד תורה בעת הלימוד, בכ"ז יש לברך על לימוד זה, ויש לו משמעות ושכר ככה"ג, וכן אצל אישה.

והנה, מוצאים אנו בגמ' בסוטה, על זכות שתולה במים המרים – זכות דתורה, והוא ע"י עזרת האישה בלימוד התורה של בעלה ובניה, בכך שמסייעת להם. ושם המדובר הוא על חלק ממש במצוות ת"ת שלהם. ולכאורה היאך נאמר שהאישה כמכשיר מצווה ללימוד התורה שלהם נחשב לה כמצוות ת"ת ממש, שתולה לה הזכות דמצווה זו?

ומבאר הרבי שם שישנו גדר עמוק יותר במכשירי מצווה (כשמדברים על אדם כמכשיר למצווה של האחר ולא על דומם), והוא כאשר המכשיר אינו סתם מכשיר למצווה אבל נשאר נפרד, אלא המכשיר הופך לחלק מהמצווה ממש, ומתחילת העשייה מתנה הוא לשם כך.

דגומא טובה ניתן להביא ממצות פו"ר, שחיובה הינו על הבעל ולא על האישה, ובכ"ז ידועים דברי הר"ן בקידושין שלאישה יש חלק ממש במצווה, כיוון שאין המצווה יכולה להתקיים בלעדיה. וא"כ היא מכשיר למצווה, רק שאינה מכשיר נפרד שאינו נוגע לעצם הקיום (כת"ת דהאישה לצורך קיום המצווה המעשית) אלא היא מכשיר הנוטל חלק ממש במצווה לצורך גוף המצווה<sup>7</sup>. ולכן נוטלת חלק בעצם המצווה, ולא רק שנחשבת למכשיר.

ולפי"ז נמצא ב' גדרים במכשירי מצווה. מכשיר המשמש הכנה (המוכרחת כמובן) לקיום

4. מובאה 3.

5. כשם שמברכים על עשיית הסוכה כמכשיר מצווה, אע"פ שברור שאי"ז המצווה של סוכה, כי המצווה היא לישב בסוכה.

6. ע"ש, פרטי ההשוואה לכה"ג דווקא, ע"פ התוס' בע"ז.

7. רק שבכ"ז, כלפי מקיים המצווה שמצווה בה ועושה (הבעל) סו"ס האישה הינה מכשיר למצווה שלו ולא שמטרת המצווה היא בה, כדרגא הג' במכשירי מצווה כדלקמן באריכות.

המצווה, עד שיש לו גדרים של המצווה (כברכה או כמחשבה פוסלת וכדו') אבל אינו המצווה בפועל, ולכך אין למקיים המכשיר גדר של קיום מצווה זו (וכ"ה בת"ת דהאישה והגוי כנ"ל), וישנו גדר עמוק יותר בו המכשיר מקבל חלק במצווה עצמה, שנחשב לו זכות ושכר כחלק מהמצווה אליה שימש מכשיר.

אך סו"ס, גם בגדר הב' והעמוק יותר, המכשיר אינו נהפך למחוייב במצווה אליה הוא מכשיר שנאמר עליו 'מצווה ועושה', ורק שמקבל שכר או נוטל חלק בקיום המצווה של האחר, ונפק"מ ברורה ומוסכמת (ברוגמא הנ"ל) שאין על אישה חיוב להתחתן בכדי לקיים מצוות פו"ר, או לזכות במצוות ת"ת דבעלה ובניה, אלא שבאם התחתנה וסייעה לבעל מכשיר זכתה בחלק ממצווה ממש<sup>8</sup>.

### ג.

אך דא עקא, שישנו גדר נוסף ועמוק יותר במכשירי מצווה שהופך את המכשיר ל'מחוייב' במצווה לה הוא משמש כמכשיר. והוא כאשר האדם המכשיר של מצווה הינו המטרה העיקרית והסיבה שבגללה נתחייב האחר במצווה זו.

סוגיא זו נידונת בהרחבה רבה בלקו"ש ח"ז פרשת קדושים שיחה ד"ו, ובהקדים כמה קושיות בדין חיוב מצוות אצל קטן, שכידוע קטן עד בר מצווה אינו מחוייב במצוות כלל, ובכ"ז מוצאים אנו מצוות בהם מחוייב ועד כדי השלכות על עתידו לכשיגדיל.

א. במצוות חינוך מדרבנן אצל קטן ישנה מחלוקת ידועה בין רש"י והרמב"ן לתוס' והר"ן האם זוהי מצווה המוטלת על האב או על הבן – הקטן עצמו. הרמב"ם פוסק כשיטת התוס' והר"ן שזוהי מצווה המוטלת על הבן הקטן עצמו, על אף היותו קודם בר חיובא. (ועד שמוציא את הגדול המחוייב מדרבנן בכרחה"ז, כיוון שגם הוא הקטן מחוייב בדבר מדרבנן).

ב. במצוות 'ושננתם לבניך' – חיוב על האב ללמוד עם בנו הקטן תורה, כותב הצ"צ שכאשר לא לימד האב את בנו חייב ללמוד בעצמו 'לכשיכיר', והיינו גם קודם בר מצווה, על אף היותו קטן וקודם בר חיובא<sup>10</sup>.

ג. במצוות פסח שני, כאשר הקטן הגדיל בין הפסח הראשון לשני, מחוייב הוא להביא פסח שני, רק שאם נמנה על הפסח ראשון (בהיותו קטן) פוסק הרמב"ם שהוא פטור מפסח שני, ושוב רואים בזה קיום מצווה אצל קטן קודם שהגדיל<sup>11</sup>.

8. וראה לקמן הערה 23, שם מדייק הרבי שמצוות פו"ר שייכת לגדר הב', משא"כ מצוות ייבום העונה לגדר הג' דמכשירי מצווה.

9. מובאה 2.

10. וכאן מדובר במצווה מן התורה המוטלת על הקטן קודם היותו בר חיובא, משא"כ חינוך מדרבנן. (דוגמא הא').

11. ועד שזה פוטר אותו מחיוב מצווה דאורייתא כאשר נעשה בר מצווה, ולא רק שמקיים מצווה מהתורה ללא השלכות מעשיות אח"כ (כבתלמוד תורה). (דוגמא הב').

ד. באיסור עריות בדין 'הבא על שפחה חרופה', פוסקת התורה שהשפחה היא גורמת החיוב על מי שבא עליה והיא מתחייבת במלקות והבא עליה בקרבן. ומשכך פוסק הרמב"ם<sup>12</sup> שגם כאשר קטן (בן ט' ומעלה שהינו בר ביאה) בא על שפחה חרופה גדולה ומזידה וכמובן מרצונה היא מתחייבת בגללו במלקות, ויותר מכך הוא מתחייב קרבן, ושוב על אף היותו קטן שאינו בר חיובא<sup>13</sup>.

אלא שהביאור בכל הנ"ל טמון בגדר השלישי והמיוחד בדין מכשירי מצווה, וכדלקמן.

דהנה, כאשר המכשיר מצווה הוא המטרה שבגללה התחייב האדם במצווה, והוא (המכשיר) המקיימה בפועל, המכשיר נהפך למחוייב במצווה ממש, מכח היותו החפצא של אותה המצווה, עד לכדי השלכות מעשיות. (בסגנון אחר: כאשר המכשיר מצווה הוא ה'יוצר' של המצווה בה מחויב בעל המצווה, נוצר קשר של חיוב ממשי במכשיר עצמו).

ולענייננו בדוגמאות הנ"ל בקטן: נכון אמנם שהבן הקטן הוא רק מכשיר מצווה לחובת האב, אך היות שכל חיוב האב בחינוך הבן (מדרכנו) היא היות הבן קיים בעולם (א"כ המכשיר הוא המטרה כולה של המצווה), ובנוסף, את המצווה אליה מחנך האב את בנו מקיים בפועל הבן המתחנך שהוא קטן, נחית עליה דהקטן גדר חיוב ממש. (וזהו עומק דברי התוס' והר"ן ופסק הרמב"ם, דאה"נ מלכתחילה החילו חכ' את החיוב על האב, רק שנהפך לחיוב הבן הקטן, כיוון שהוא המקיים את המצווה בפועל והוא המטרה של המצווה למרות היותו רק מכשיר מצווה למצוות האב).

וה"ה במצוות ת"ת מהתורה, שאם היות החיוב על האב והבן הינו המכשיר מצווה לחובת האב, אך כיוון שהמצווה היא הלימוד עם הבן, והוא גם הלומד בפועל, נחית בקטן גדר מצווה ממש של ת"ת, [ולא רק מכשיר מצווה לאב, ובאופן שנוטל שכר עמו (כבאישה בת"ת של בעלה<sup>14</sup>)], עד שכאשר לא לימדו אביו חייב ללמוד בעצמו 'לכשיכיר' ומקיים בכך מצוות ת"ת.

וה"ה בקטן שהגדיל בין הפסחים, ע"פ ביאור הרוגוטשובער בסוגיא שם, בחילוק בין אם

12. להעיר, שהראב"ד שם חולק עליו שאין הקטן בר חיובא להתחייב קרבן. ומבאר הרבי במהלך השיחה שהראב"ד לשיטתו חולק על הרמב"ם שכל החיובים הנ"ל והדומה להם הינם על האב ולא על הקטן, והקטן אינו בר חיובא כל, וראה לקמן הערה 17, במצוות שמחה ברגל אצל האישה שם גם חולק הראב"ד. ואכ"מ להאריך בזה.

13. וכאן החידוש עצום ביותר, שכבר בהיותו קטן ישנה השלכה מעשית לחיובו, שמתחייב בהבאת קרבן, (רק שאינו מביאו עד שיגדיל, מפני גדרים מסוימים בדיני קרבנות) ומדאורייתא. ועוד שבפ"ש (דוגמא הג') מדובר על פטור – שו"א, וכאן הוא קו"ע חיוב להביא קרבן.

14. ולחדר ג' הגדרים דמכשיר מצווה י"ל: שבת"ת דהאישה לידע הלכות הנצרכות – כל הלימוד הוא בשביל לידע המעשה, וא"כ אינו חלק מהמטרה, אלא מכשיר צדדי למטרה (גדר הא' דמכשיר מצווה) ולכך אין לה בלימוד זה קיום מצווה דת"ת. בעזרת האישה ללימוד התורה של הבעל – כיוון שעזרתה (מלכתחילה) כמכשיר הוא לשם המטרה עצמה של מצוות ת"ת דהבעל (שאליה היא מכשיר) ולא בשביל קיום מצוות שלה וכדו' והבעל מוכרח בעזרה זו, אז יש לה חלק במצווה ונחשב לה כזכות של מצוות ת"ת (גדר הב' דמכשיר מצווה). אך אעפ"כ מטרת המצווה אינה עזרתה, אלא הלימוד של הבעל בפועל. משא"כ בת"ת דהבן קטן כמכשיר מצווה לקיום המצווה של אביו (ושננתם לבניך), הבן המכשיר מצווה הוא המטרה של המצווה המוטלת על האב לא רק בעיני הקטן, אלא גם אצל האב כל המטרה היא המכשיר עצמו, והוא גם המקיימה בפועל, שהוא זה שלומד תורה, ולכך נחשב לו מצווה ממש של ת"ת, עד שאם לא קיים מצווה זו 'לכשיכיר' חייב ללמוד בעצמו (גדר הג' דמכשיר מצווה).

הקטן נמנה על הפסח ע"י אביו (שיכול האב למנות את הקטן על פסחו שלו, מן התורה) שאז יהיה פטור מפ"ש לכשהגדיל ביינתים, לבין אם נכלל כחלק מכל המשפחה מדין 'תכוסו על השה', שאז אינו יוצא י"ח, וצריך להביא פ"ש כשהגדיל ביינתים. ומטעם הנ"ל, דכיוון שכיוון שנתנה התורה לאב אפשרות למנות את הקטן, א"כ הוא מכשיר במצווה כמטרה עצמה של המצווה, ויש לו חלק בקיום המצווה ממש בפסח ראשון, עד שזה פוטר אותו מפסח שני גם כשהגדיל ביינתים, ואת הפסח הראשון קיים כקטן קודם בר חיובא<sup>15</sup>.

וה"ה ב'הבא על שפחה חרופה'. דהנה בשאר עריות האיש והאישה אינם מכשיר זל"ז, אלא כל אחד מתחייב על המעשה שלו שעשה איסור. ולכך בשאר עריות קטן פטור, שאינו בר חיובא. יוצא מן כלל זה הוא בשפחה חרופה שם גילתה התורה, 'ביקורת תהיה' שהאיש הבא עליה הוא מכשיר מצווה (עבירה) שעל ידו היא מתחייבת במלקות, והוא מביא בגלל חובתה ועבירתה שלה קרבן. וכיוון שהוא המכשיר לחיובה והוא המטרה עצמה כמכשיר (שעושים את העבירה יחד) לכך מתחייב הוא בקרבן. וא"כ ברור שגם קטן כמכשיר לשפחה חרופה יתחייב קרבן, כאשר היא גדולה ובר חיובא והתחייבה מלקות. שהרי הוא המכשיר, ונוטל חלק ממש בעבירה עד שמתחייב בקרבן, גם כקטן.

נמצאנו למדים על גדר שלישי במכשירי מצווה, במקרה בו המכשיר הוא מטרת כל המצווה, והוא גם המקיימה בפועל, ולכך מקבל המכשיר את המצווה חלק בעצם המצווה, ועד להשלכות מעשיות מדין תורה, כמחויב ממש במצווה, כנ"ל.

[וצ"ע, האם חיוב הקטן כמכשיר הוא גם כאשר קטן זה יהיה פטור כגדול (וכמו סומא וכדו'), כיוון שאליבא דאמת ונקודת התחלת החיוב היא על האב, או כיוון שהוא ה'חפצא' דהמצווה והוא היוצר שלה (שלכן הוא מכשיר המצווה בסוג הג') אז חובת המצווה משתנה לפי גדר הקטן המכשיר – החפצא].

## ד.

לשלמות העניין, יש לציין דוגמאות נוספות לגדר השלישי דמכשירי מצווה בתורה, שע"פ הביאור הנ"ל מבואר טעם חיוב המכשיר בעצם המצווה:

א<sup>16</sup>. בג' הרגלים ישנה מצווה מהתורה לשמוח ברגל. כחלק ממצווה זו, מוטל על האיש לשמח את אשתו ע"י תכשיט או בגד וכדו'.

ובסוגיא של מצווה זו במסכת ר"ה מגדירה הגמ' את חיוב השמחה ברגל של האישה כחובה שלה ממש, ובלשון הגמ' בקשר לחיוב הקטן: „...דמחייבא אימי' בשמחה". ולכאורה

15. סוגיא זו של פטור הקטן בפ"ש כאשר נמנה על הפ"ר, נידון באריכות בלקו"ש חכ"ו פרשת בא שיחה ב' (מובאה 7). אך שם מבוארים הדברים לאדה"ו החולק על הרמב"ם, וטוען שאין ביכולת הקטן להימנות על הפ"ר, וא"כ נופל כל הביאור שבפנים, ובכ"ז לא אשתמיט שיחלוק אדה"ו על פסק הרמב"ם בפטור הקטן בפ"ש כאשר אכן אכל מפ"ר. ובתורף הביאור שם וההשלכות שלו בסוגיות דלקמן, ראה לקמן סוגיא ב' סעיף י' באריכות.

16. מקור הדברים הוא במובאה 2, ס"ו.

קשה (וכן מקשה שם בתוס' ומבאר כדלהלן) שהרי חיוב שמחה באישה הוא חיוב ומצוות הבעל ומדוע נקרא זה חובת האישה.

אלא, דכיוון שהאישה היא המכשיר מצווה לחובת הבעל לשמח את אשתו, והיא היוצר של המצווה, שלולא היה נשוי לא היתה מוטלת עליו חובה זו, א"כ חלקה במצווה הוא כחובה ממש, שנחשב שמחוייבת במצווה<sup>17</sup>.

בג' הרגלים ישנה מצוות עליה לרגל, להיראות לפני ה' יתברך. ופוסק הרמב"ם שקטן שיכול להלך ברגליו ולעלות עם אביו מחוייב אביו להעלות אותו עימו. ולכאורה שוב קשה היאך מחוייב קטן במצווה קודם שהגדיל?

אלא כנ"ל, דכיוון שכתבה התורה 'כל זכורך', א"כ ריבתה התורה לקטן במצווה זו, וכשאביו מעלהו נהפך למכשיר שהוא יוצר את החיוב בהיותו חלק מ'כל זכורך', ולכך חל עליו עוד בהיותו קטן חיוב לעלות. (ומדוייק לשון הרמב"ם שהביא פסוק זה, אע"פ שבגמ' נכתב שפסוק זה הוא אסמכתא בעלמא)<sup>19</sup>.

ג. כתב מהרי"ק בשו"ת שלו סקכ"ו, שלווה בריבית פסול לעדות. ואע"פ שאיסור הריבית הוא על המלווה המקבל את הריבית, והלווה אין מקבל כלום, רק משלם.

אלא כנ"ל דכיוון שהוא המכשיר לאיסור הריבית של המלווה, והוא יוצר את איסור ריבית בכך שנותן ריבית למלווה, הוא מכשיר שנוטל חלק ממש באיסור, עד שגם הוא נפסל לעדות, ונחשב כעד חמס.

ד. כתב החרדים וההפלאה ומובא זה בשע"ת או"ח סקכ"ח, שישנה מצוות עשה על ישראל שיתברך מפי הכהנים. ולכאורה מצוות 'ברכת כהנים' היא מצווה השייכת לכהן שיברך את ישראל.

אלא כנ"ל בגדר המכשיר, שהרי כאשר מברך הכהן חייב לברך את ישראל, ועד שכאשר כל הציבור כהנים מתרצת הגמ' שברכתם חלה על העם שבשרות, וא"כ הישראל הוא מכשיר, עד שנוטל חלק ממש במצווה, ועד שישנה עליו מצוות עשה שיתברך בברכת כהנים<sup>22</sup>.

ומביא שם דוגמא נוספת מההפלאה, במצוות ייבום, שמצוות היבם ליבם את יבמתו,

17. וראה בהערה 54 בשיחה שם, שכך מביא הרמב"ם להלכה שזוהי חובת האישה, והראב"ד חולק עליו, ובזה רואים שוב את מח' הרמב"ם והראב"ד לשיטתם. כנ"ל הערה 12.

18. מקור הדברים הוא במובאה 2, הערה 57.

19. וראה שם בסוף ההערה, שלומד הרבי שחיוב האב במצווה זו הוא משום חינוך, וא"כ ישנה למצוות חינוך דאורייתא, ומסיים שם באכ"מ. וצ"ע. ואולי יתאים זה לביאור בדרך הב', לקמן סוגיא ב' ס"י.

20. מקור הדברים במובאה 2, הערה \*49. וכן מובאה 6, הערה 39.

21. מקור הדברים במובאה 2, הערה 55.

22. וראה לקמן סעיף ו' על חשיבות דוגמא זו, כהוכחה על חיוב גברא שנופל על הישראל המתברך, ועד שזו מצוות עשה מן התורה.

ואעפ"כ נחשבת המצווה גם שלה כאשר מתייבמת, להקים זרע לאחיו.<sup>23</sup>

## ה.

וע"פ הביאור הנ"ל בגדר השלישי דמכשירי מצווה, י"ל שזהו הביאור בלקו"ש פרשת אחרי שיחה ב' הנ"ל (ס"א), לגבי תשובה מאהבה ש'זדונות נעשו לו כזכויות ממש'.

דכיוון שגדר הזדונות הם כמכשיר בגדר השלישי דמכשירי מצווה, שהרי כל מטרת וקיום מצוות התשובה היא בגלל המכשיר – הזדונות (לכפר עליהם), וביותר שהזדונות והעבירות הם ה'יוצר' למצוות התשובה שבאה לאדם, ולולא הזדון לא היה מתחייב בתשובה, א"כ לזדונות יש חלק ממש במצוות התשובה, ולכך נהפכים הם לזכויות ממש.<sup>24</sup>

רק שזהו דווקא בתשובה מאהבה, עליה כותב אדה"ז 'הואיל ועי"ז בא לאהבה רכה זו' משא"כ בתשובה רגילה.<sup>25</sup>

ובזה מובן הביאור המקוצר בשיחה שם, ומביא שם דוגמאות מחינוך דקרבתנות, ות"ת דהבן מדין ו'שננתם לבניך', וכן"ל, שאלו דוגמאות העונות לגדר השלישי דמכשירי מצווה.

## ו.

ולחדודי, הדברים מקבלים משמעות עמוקה והלכתית כאשר גדר הג' דמכשיר המצווה יחול על גדול בן י"ג המחוייב במצוות, כבברכת כהנים וכה"ג, אז תהפוך אצלו שייכותו למצווה, מחפצא דמצווה – כמכשיר לאיש המצווה בפועל – לחובת גברא עליו ממש. (משא"כ בקטן שאינו מחוייב במצוות, אזי חלקו במצווה ישאר כחפצא, אע"פ שזהו חפצא המכשיר בסוג ג', שנחשבת ממש כמצוותו שלו, והוא מטרת המצווה, כנ"ל בארוכה). וכמה

23. וראה בסיום ההערה שם שזהו יותר ממצות פו"ר. וע"פ כל אריכות הביאור הנ"ל, מודגש היטב שישנם ב' גדרים שונים של מכשיר. גדר הב' וגדר הג' המבוארים בפנים. ומצוות פו"ר של האישה הוא בגדר הב' של מכשיר מצווה, שלכך אין האישה מצווה ללכת להתחתן לקיים המצווה, משא"כ מצוות יבום כאן של האישה, שהיא המכשיר הגורם שיתחייב היבום במצווה, והיא מטרת המצווה של היבום, שתתייבם אל האח ותקים זרע לאחיו, לכך מחוייבת במצווה בעצמה, ועד שבאם מסרבת צריך היבום לחלוץ. וכ"ה מבואר להדיא (החילוק בין גדר הב' לג' במכשיר) בלקו"ש ח"ט שיחה ג' לחג הסוכות (מבוארת לקמן ס"ו) בחילוק בין פו"ר של האישה למצוות 'הקהל' ו'ברכת כהנים', שנחשב כמצוות עשה של האיש ישראל להתברך ולהיקהל (וגם מצוות האישה להיקהל) ועד שנהפך לחובת גברא שלהם כדלקמן בפנים באריכות.

24. ראה שם הערה 69 שבגדר הדברים כותב הרבי כדוגמא: 'והוא ע"ד מ"ש הר"ן'. לגבי מצוות פו"ר. ואולי י"ל שכותב ע"ד (ובהדגשה), כיוון שמצוות פו"ר של האישה הוא בגדר השני דמכשירי מצווה כיוון שהיא אינה המטרה עצמה, משא"כ כאן הזדונות הם המטרה של מצוות התשובה שחלה על האדם, וכגדר השלישי דמכשירי מצווה, כנ"ל בפנים. ואולי י"ל שליקוט זה יצא לאור בתשל"ז קודם הביאור בפרטיות בגדר השלישי שמתחדד בליקוט דפרשת קדושים בחי"ז שיצא לאור שנה אח"כ בתשל"ח. ולכך משווה למצוות פו"ר, אך בכ"ז מסתייג וכותב (ומרגיש) שזהו רק ע"ד. להשאיר פתח לביאור המחודש כנ"ל בפנים.

25. ובאמת כן הוא בכל תשובה רק שמתגלה זה בפועל כשמגיע לתשובה מאהבה ראה לקו"ש (נשכח ממני המקור).

נפק"מ בדבר, וכדלקמן.

ובהקדים מצווה נוספת בה מוצאים אנו את המכשיר מצווה בסוג הג', שהמכשיר הוא היוצר והמטרה של המצווה עצמה, והוא החפצא דהמצווה, והיא מצוות 'הקהל'.

מקור הדברים נמצא בלקו"ש ח"ט חג הסוכות שיחה ג'<sup>26</sup>, שם דן הרבי במצוות הקהל. כאשר בהשקפה ראשונה נראה סתירה בפרטי המצווה.

מחד, המצווה חלה על אנשים נשים וטף בשווה, וא"כ גם קטנים חייבים בעצמם במצווה זו, אך מאידך מביאה הגמ' (וכ"ה ברש"י על התורה) שהאנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע והטף באים ליתן שכר למביאייהן. אשר מגמ' זו משמע שהקטנים אינם חייבים במצווה בעצמם, כ"א באים מכח מצוות מביאייהם – חיוב על האב בלבד.

ומבאר הרבי, שאליבא דאמת – מצוות הקהל שייכת בכלל ל'מלך'. מלך ישראל חייב להקהיל את כל העם אנשים נשים וטף. וגדר כל ישראל במצווה הוא כמכשיר מסוג הג' הנ"ל, שהם כל מטרת המצווה והם היוצרים של המצווה, הם ה'חפצא', שעליו ציוותה התורה את המלך שיקהיל – למען ישמעו ולמען ילמדו וכו'.

ולכך, גם האנשים וגם הנשים וגם הטף הם כמכשיר מסוג הג', וחייבים ושייכים במצווה. רק שזהו בכללות המצווה. אך בפרטי ותוכן המצווה ישנו חילוק מה מטרת בואם של כל אחד, כנ"ל.

ומחדד שם הרבי, שמשאלת הגמ' בסוגיא שם שלכאורה אפשר ללמוד על חיוב הנשים במצווה בק"ו מחיוב הקטנים, עולה, שאכן חיובם שווה במצווה, שהרי כנ"ל גם אצל קטנים שייך חיוב מכח היותם מכשיר מסוג הג'. רק שלמסקנת הסוגיא שם אינו כך. והטעם בזה הוא כיוון שלאנשים ונשים<sup>27</sup> – מכח היותם בני דיעה המחוייבים במצוות התורה, גדרם כחפצא דהמצווה מטיל עליהם חיוב גברא, כמצווה ממש המוטלת עליהם<sup>28</sup>, ולא רק חלק במצווה כחפצא. משא"כ אצל הקטנים, שא"א לחול עליהם חיוב גברא, וכמו שיתבאר לקמן בארוכה בסוגיא הב'<sup>29</sup>. ולכך מסיימת הגמ' שמטרת בא הקטנים הוא ליתן שכר למביאייהם, שבכ"ז חובת גברא אין עליהם, אע"פ שנוטלים חלק כמכשיר מסוג הג'.

המורם מכל הנ"ל, שכאשר מדובר על מכשירי מצווה בסוג הג', שהאדם החפצא הוא

26. מובאה 4.

27. וע"פ המבואר בפנים, מוכן היטב הדיוק שהנשים באות לשמוע (ולא ללמוד – כהאנשים), והוא כיוון שנשים פטורות ממצוות ת"ת, ובאם חיובם במצווה היה לבוא ללמוד (כהאנשים), היו שייכים במצווה רק כחפצא (וכמו קטנים), ודווקא מכך שבאות לשמוע (שבזה שייכים למצווה כהאנשים בני דיעה) חלה המצווה עליהם כחובת גברא, ולא רק כחפצא דהמצווה. (ע"פ המבואר בשיחה בפנים ס"ה).

28. וכמו בכרכת כהנים שהובא לעיל בשם ה'חרדים' שכתב 'מצוות עשה על כל ישראל להתברך מהכהנים', משמע שזה נהפך לחובת גברא כמ"ע המוטלת עליהם, (רק שאין זה במניין המצוות, וכמו מצוות הקהל, ששייכת למלך, למרות שנוטלים בה האנשים ונשים חובת גברא מכח היותם החפצא דהמצווה, וכנ"ל בפנים).

29. ס"ח. ולפי המבואר לקמן בסוגיא הב', יש מקום לומר שבמצוות דרכנו, בהם הקטן כן שייך מדין חינוך, כאשר ישמש כחפצא ומכשיר מסוג הג', יחול עליו חובת גברא של המצווה מדרבנן. וכמו במגילה ותענית בכורות לקמן ס"ט. ואולי זוהי כוונת הדברים בשיחה המובאת שם (ח"י ערב פסח).

יוצר וגורם לחיוב המצווה, והא כל מטרתה, הוא מקבל חלק ממשי של חובת המצווה, עד להשלכות מעשיות בפטור לאחר שיגדיל, או חיוב קרבן, וכמובן שכר מצוות, ובפרט אצל גדולים המחויבים במצוות, שהמצווה נהפכת לחובת גברא שלהם<sup>30</sup>.

## ז.

בהשקפה ראשונה היה מקום לומר בקשר עם מצוות 'פדיון הבן' בה קשורים אבי הבן, אם הבן, הרך הנולד והכהן הפודה, שישנה במצווה זו את ג' גדריו המכשירי מצווה 'הנ"ל, בכ"א מהאנשים הנ"ל הקשורים במצווה.

אם הבן, שסייעה לאב להביא את הילד לעולם, היא כמכשיר מצווה מסוג הא' הנ"ל, שהרי ביחס למצווה זו (משא"כ ביחס למצוות פו"ר כנ"ל באריכות) כל מציאיתה אינה מעבר למכשיר שאינו שייך לעצם המצווה של פדיית הבן.

הכהן שממנו פודה אבי הבן את הילד אליו בחזרה, הוא מכשיר מצווה מסוג הב' הנ"ל, שכן הוא מסייע ממש בעצם המצווה, ולא כמכשיר חיצוני (כמו המטבעות בהם פודה אבי הבן), ושייכותו למצווה היא במטרת המצווה – הפדיה, אך סו"ס אינו המטרה עצמה, וכדמוכח מכך שאינו מחוייב במצווה ואינה מוטלת עליו, כ"א על האב, ואפשר גם לפדות מכהן אחר.

הרך הנולד אותו פודה אבי הבן עונה על הסוג הג' של מכשירי מצווה הנ"ל, שהרי כל מטרת המצווה של האב היא פדיית הרך הנולד עצמו, וא"כ הוא המכשיר והוא 'יוצר' המצווה, והוא המטרה עצמה, וא"כ חל בו החיוב והמצווה דפדיון הבן ג"כ.

אך דא עקא, סוגיא זו נידונת באריכות בלקו"ש חי"א פרשת בא שיחה ב'<sup>31</sup> בחילוק בין הבבלי לירושלמי האם חל על התינוק שאינו פדוי לפדות עצמו לכשיגדיל, באם לא פדאו אביו, והנפק"מ מדין זה ומכללות השיחה שם עולה אחרת לגמרי מכל הנ"ל.

לגבי אם הבן, אין מוזכר כלל שייכותה במצווה כמכשיר בכל דרך שהיא. לגבי הכהן

30. והנה בשיחה שם הערה 51, מביא חילוק בין מצוות שמחה המוטלת על הבעל לשמח את אשתו לבין מצוות 'הקהל', שמצוות ה'שמחה' לא הופך אצל האישה לחובת גברא (ובטעם הדבר מבאר שם שחובת השמחה ישנה בבעל גם בלי האישה – שמחה אצל עצמו) משא"כ מצוות 'הקהל' שחלק האישה במצווה הוא כל גדר המצווה. ועפ"ז משמע שמצוות שמחת האישה ע"י הבעל (המוטלת על הבעל) היא בגדר הב' דמכשירי מצווה, וצ"ע מהשיחה בלקו"ש חי"ז פ' קדושים שיחה ד' שם מביא בס"י שחובת האישה במצוות שמחה הוא בסוג הג' דמכשירי מצווה וכנ"ל ס"ד דוגמא הא' באריכות.

ואולי, מקום לחלק בסוג הג' דמכשירי מצווה כחפצא דהמצווה, בין מכשיר שהוא כל מטרת המצווה מלכתחילה, לבין כאשר יש למצווה זו מקום מעבר למכשיר זה (וכמו כאן החילוק בין הקהל, שאין שום משמעות בלי הנשים, וכמו ברית מילה אצל קטן וכדו', לבין מצוות שמחה אצל האישה שישנה בלעדיה אצל הבעל עצמו, וכמו מצוות והגדת לבנך שישנה אצל האב גם בלי הקטן (ראה לקמן הערה 36).

וצע"ק, שלא אשתמיט חילוק וביאור זה בשום מקום אחר בכל הסוגיות הנ"ל.

31. מובאה 5.



מביא שם מהריב"ש<sup>32</sup> ש'כהן לאו מצווה קא עביד', ודינו כ'מסייע' בעלמא, ואין לו שייכות בעצם המצווה<sup>33</sup>. וא"כ הוא כמכשיר מצווה בסוג הא' הנ"ל, שאינו שייך בעצם המצווה כי אם מכשיר חיצוני למצווה. ולגבי שייכות הרך הנולד במצווה והנפקותא אם צריך לפדות עצמו אח"כ, מביא שם חילוק אחר לגמרי, לפיו או שזו מצווה של הבן והאב רק מקיימה בשבילו, וא"כ הבן אינו מכשיר אלא שזו מצווה שלו ממש, או שזו מצווה של האב ואינה קשורה לבן כלל, ומביא שם שזה החילוק בין הבבלי והירושלמי, ובה הנפק"מ האם מחוייב לפדות עצמו לכשיגדיל ולא פדאו אביו. אך בא' משני הצדדים אין הבן מכשיר כלל<sup>34</sup>.

ולהוסיף, שאותה החקירה קיימת גם במצוות ברית מילה<sup>35</sup>, האם זו מצווה של הבן, והאב משמש כשליחו או שזו מצווה של האב, שאח"כ עוברת לבן<sup>36</sup>. ואולי בברית מילה כן י"ל (רכיוון שלכו"ע עוברת לבן אח"כ החובה והמצווה למול, שחייב למול עצמו באם לא מלו אביו) שלדיעה שזו מצוות האב, כן יהיה הגדר של מכשירי מצווה בסוג הג' הנ"ל בדרך הנימול, כיוון שהוא המכשיר של מצוות האב למול הבן, והוא 'יוצר' את המצווה, והוא המטרה של המצווה שימול אותו אביו, כנ"ל בארוכה<sup>37</sup>.

(משא"כ בפדיון הבן, שם לדיעה שזו מצווה של האב אין חובה לבן לפדות עצמו לכשיגדיל, וא"כ אינו לוקח חלק במצווה, וא"א להגדירו כמכשיר שנוטל חלק במצווה אלא כ'חפצא' מנותק מעצם המצווה. (רק שיוקשה מהו גדר מצווה זו באב כשאין הקטן המכשיר העיקרי שלה) והדברים צ"ע לאור כל הנ"ל).

32. שם הערה 17, ע"ש.

33. ואולי אפ"ל שכ'מסייע' עדיין עונה הוא לגדר השני דמכשירי מצווה, שאין זו מצווה שלו אך הוא חלק ממש במצווה, אך צריך מקור לומר זה, ולע"ע לא מצאתי מקור בשיחה שם.

34. וברור שהאב לא שייך כמכשיר, לשיטה שזו מצווה של הבן, כ"א משמש כשליח של הבן ואין לו שייכות לעצם המצווה כלל. (ואולי ניתן יהיה לומר, שלדיעה שזו מצווה על הקטן ממש, הכוונה היא כנ"ל בלקו"ש חיי"ו פרשת קדושים שיחה ד', שמכת האב חל החיוב על הבן, אך מלכתחילה ציוותה התורה על האב בלד. רק ששם הובא זה במצוות בהם מצינו ציווי רשמי ומכוון לאב, משא"כ כאן).

35. ראה לקו"ש ח"ד ע' 1249 מכתב של הרבי, הדין בשייכות ברית מילה לקטן, בחקירה מעניינת האם בכלל כללות מצוות התורה כן שייכות לקטן אלא שאינו בר עונשין, או שאינם חלים עליו כלל אלא על אביו. והנפק"מ האם יהיה מחוייב לעשות תשובה ולהביא כפרה על מעשיו שבקטנותו, או שאינם מתייחסים אליו כלל. ע"ש המשך הדברים.

36. ראה בשיחה שם הערה 26.

37. שאלה זו עולה גם במצוות 'והגדת לבנך' שבחג הפסח, שבהשקפה ראשונה הבן הוא בגדר הג' דמכשירי מצווה, שהרי הוא מטרת המצווה ויוצרה. אך דא עקא, שישנו דין שכאשר אין בן או שלא נמצא אצלו ישאל משהו אחר, וא"כ הבן רק מסייע בעלמא, וכל המצווה היא שיהיה הסיפור ביצי"מ בדרך הגדה לאחר, ומטרת המצווה היא באדם עצמו המקיים המצווה ומספר ביצי"מ. וצ"ע למסקנא. (ע"פ סה"ש תשמ"ז ס"ז).

## סוגיא ב'

לאור הביאור במכשירי מצווה, עולה שאלה על מצוות חינוך קטן מהתורה – כמכשיר לעת שיגדיל, והביאור ב' דרכים בגדר חלות הכנה והכשרה במצווה דאורייתא, בשעה שאינו מצווה ועושה, והפכו במצוות דרבנן.

## ח.

ע"פ כל המתבאר עד עתה, נמצא חשיבות עליונה ב'מכשירי מצווה' עד שנחשב המכשיר כחלק מקיום המצווה. ועד שיכול בעל המצווה להחיל חיוב גם על ה'שאינו חייב' מצד היותו מכשיר למצוותו שלו, החייב בה.

ע"פ<sup>2</sup> מקשה הרבי בלקו"ש חל"ה פרשת וירא שיחה א'<sup>38</sup> קושיא עצומה על כללות קיום המצוות אצל קטן קודם היותו בר חיובא. דלכאורה צריך הקטן להיות חייב בכל מצוות התורה כהכנה והכשרה לעת היותו בר מצווה או יצטרך לקיים המצוות בפועל ממש.

שהרי כשם שברור שיהודי מחוייב להכין שופר קודם ר"ה ולולב קודם החג ולא יוכל לטעון בבא החג שאין לו שופר ולולב וא"כ פטור הוא מהמצווה, אלא מחוייב לדאוג לכך קודם. כן לכאורה מחוייב הקטן לדאוג לתפילין קודם היותו בר מצווה ולדעת להניחם כדבעי (וכן בשאר מצוות) כהכנה והכשרה ליום הבר מצווה או יהיה מחוייב במצוות (ולא יוכל לטעון שטרם השיג וטרם יודע להניח כי היה קטן).

ובטעם הדברים (ע"פ הנ"ל), דכיוון שההכנה למצווה היא חלק מ'מכשירי המצווה', א"כ גם קטן מחוייב במכשירי מצווה. שהרי הוא המכשיר (והיוצר) למצוות שלו לכשיגדיל, וא"כ חייב במצוות שלו כ'חפצא' המכשיר למצוות שיהיה חייב בהם מדאורייתא (לכשיגדיל)!

ותמוה ביותר, שמוסכם ומנוי אצל כל הפוסקים וכן מביא אדה"ז במפורש ש'מן התורה אין כל מצוות חינוך על האב קודם היותו בר חיובא'. והמצוות חינוך הנ"ל היא מדרבנן, ומצוות ת"ת של האב עם הבן הנ"ל היא מצוות לימוד תורה עם הבן – 'ושננתם לבניך', ולא מצוות לימוד בכדי לידע את המעשה אשר יעשה ביום הבר מצווה. וא"כ מדוע אכן לא מצינו בתורה מצוות חינוך על הבן עצמו, או עכ"פ חובה על האב להכין את הבן?

והביאור בזה<sup>39</sup>, בהגדרה יסודית וחשובה שנעלמה עד כעת בכל הגדר של 'מכשירי מצווה'. והיא: כל חיוב שיכול לחול על אדם כ'מכשיר מצווה' הוא כאשר המצווה אותה

38. מובאה 8.

39. וראה בהבא לקמן גם בספר השיחות תשמ"ז (קונטרס משיחות אחש"פ וש"פ שמיני, כהשתתפות ב'כינוס תורה'), ושם נכתב בצורה שונה, אך תוכן הדברים זהה לליקוט המובא בפנים.

הוא מכשיר קיימת בפועל בעולם כעת, אצל בר חיובא אחר, ועל ידי הבר חיובא האחר עובר כעת חיוב גם על האדם המכשיר בא' מגדרי המכשיר, לפי עניינו ושייכותו במצווה. אך כאשר מדובר על מכשיר למצווה שתהיה קיימת בעתיד, וכעת אין מי המחוייב בה לא חל שום גדר של מכשיר או חיוב או חלות גם על המכשיר. כיוון שגדר התורה שקודם חלות חיוב בפועל אין שום עסק במכשירים או באנשים שיהיו שייכים בעתיד, ואי"ז אפילו אונס כאשר מגיע עת החיוב ולא התכונן, כיוון שעד עת חיובו בפועל אין עליו אפילו חיוב להתכונן.

ובפרטיות יותר בהקדים השוואה לגדול בר חיובא. דהנה מובא באחרונים שכל יהודי מעת היותו בר מצווה חייב בכל התרי"ג מצוות בכל עת ובכל שעה, אלא שהזמן בפועל לקיום כל מצווה הוא שונה, מצה בפסח ולולב בסוכות, אך גם בפסח יש על היהודי חיוב של קיום מצוות לולב (בסוכות) וכן להיפך. כך שקודם חג סוכות מחוייב הוא לדאוג ללולב, שהרי גם קודם החג מחוייב במצווה זו שתבוא אח"כ בעת התקדש החג, ולא יוכל לטעון אח"כ שלא הכין לולב, וא"כ אנוס הוא ופטור מהמצווה, שהרי מחוייב ועומד הוא.

כמו"כ במצוות המוטלות על האב והחיוב עובר לבן מכה היותו מכשיר בסוג הג' כנ"ל באריכות, שהאב כעת מחוייב במצווה זו, ומכח זה הבן כעת מכשיר למצוות האב, וחל עליו החיוב של המצווה כמכשיר.

שונה הדבר בקטן קודם בר מצווה, שאינו בר חיובא, וכעת בהיותו קטן אין עליו שום חיוב מצווה, ואין עליו חובת הכנה והכשרה כלל לעת שיהיה חייב אח"כ. ולכך גם אם יבוא הבר מצווה ולא יהיה לו תפילין, וגם אם לא יידע להניחם אין זה עבירה ואין זה אפילו בגדר אונס, כיוון שרק כעת מתחייב במצווה, ורק כעת מתחייב לדאוג להכין את מכשירי המצווה<sup>40</sup>.

וכמו שמצינו אצל בני"י לאחר מתן תורה, שלא הכינו קודם מ"ת תפילין ומזוזות ושאר מצוות, אלא רק לאחר שנצטוו, ולא היה זה אפילו אונס, כי כנ"ל בגדרי התורה קודם שחל הציווי אין מצווה גם בהכנה, ואי"ז מכשיר כלל<sup>41</sup>.

ולפי"ז מבואר היטב מדוע אין מצוות חינוך מהתורה כלל. דלאור כל הנ"ל, אין שום קשר בין התורה ל'קטן' קודם היותו בר חיובא<sup>42</sup>, משא"כ מדרבנן, שרבנן כן מכירים בקטן ודואגים לחינוכו, וחל על האב מצוות חינוך, ומצווה זו עוברת לבן כמכשיר מצווה של

40. וראה שם בשיחה הערה 35 שמכשיר למצווה שאינה מציאות קיימת כעת אצל בר חיובא אינו מכשיר כלל!.

41. וראה שם בהמשך השיחה שכ"ה הוא גם בגר שמתגייר שמודיעים אותו רק מקצת מצוות, ואח"כ כשכבר הוא יהודי לומד על שאר המצוות. וראה לקמן הערה 45, שמדרבנן כן חל על הגר מצוות חינוך כהכנה והכשרה לזמן אחרי שיתגייר. ובוזה נמצא חידוש עצום בחלות חיוב מצווה דרבנן על גוי קודם שמתגייר ונהיה יהודי המחוייב בכלל בתומ"צ. וראה לקמן הערה 61, שע"פ הביאור בדרך הב' בגדר התורה כהכנה למצווה, כן יהיה בגר קודם שמתגייר מדין דאורייתא ג"כ.

42. ואולי היה מקום לומר שיחול על האב מצוות חינוך הבן מדין 'לפני עיוור', שכאשר אינו מלמדו קודם הבר מצווה ומרגילו במצוות, הדבר יכשילו אח"כ לכשיגדל, וזו אשמת האב שמעלים ממנו החינוך והלימוד וההרגל בקיום המצוות. כן מקשה שם בהערה 29. ונשאר בצ"ע.

האב, כנ"ל בארוכה<sup>43</sup>, וכדלהלן במצוות נוספות מדרבנן.

### ט.

ואכן, בלקו"ש חי"ז שיחה לערב פסח<sup>44</sup> מובא גדר ה'מצוות חינוך' דרבנן, ששייכת אצל הבן גם קודם שנעשה בר מצווה, בכדי לחנכו לדעת ההלכות הנצרכות ולקיים את המצוות ביום הבר מצווה כדבעי.

והנפק"מ בין דאורייתא לדרבנן מעבר למצוות חינוך הנ"ל, מתעצמת במקרים מסויימים בהם רבנן יטילו חיוב ממש על הקטן, בתור הכנה והכשרה ליום שיהיה בר חיובא ויתחייב בעצמו במצוות אלו דרבנן, וכדלהלן. (ולהדגיש היטב, המדובר להלן הוא במצוות שחיובם מדרבנן מכח מצוות חינוך מדרבנן, ולא חיוב על מצוות דאורייתא מדין חינוך דרבנן<sup>45</sup>).

תורף הסוגיא בשיחה שם הוא בדין תענית אסתר מוקדם או תענית בכורות מוקדם (מצוות דרבנן), כאשר קביעות התענית חל בשב"ק, והמנהג הוא להקדים את התענית ולצום ביום ה', ולא בע"ש (בכדי לא להיכנס לשבת קודש מתוך צום). וחוקר שם בגדר 'הקדמת התענית', האם ההקדמה ליום ה' (ובכלל כן יקשה בכל דין ד'מקדימין ולא מאחרים') היא בגדר העברת החיוב דרבנן ליום ה' או שזהו תשלומין בלבד לחיוב המקורי.

ומביא שם כמה נפק"מ, לדוגמא במנהג ישראל בדורות האחרונים להחליף הצום ד'תענית בכורות' בסיום מסכת. באם החיוב עבר ליום ה', אז ע"י הסיום ביום ה' נפטר מחיוב התענית, אך אם התענית ביום ה' היא תשלומין, אז ביום ו' מחוייב לצום שוב, כיוון שביום ה' לא צם בפועל ורק התיר התענית ע"י סיום מסכת.

וכן יהיה נפק"מ בדין דסוגיא שלנו. האם מחוייב האב לצום עבור בנו שמגדיל ביום התענית המקורי (שחל באותה הקביעות בשב"ק). דאם הצום עבר ליום ה', אז ביום ה' שהבן אינו עדיין בר מצווה, חל החיוב על האב (ובכך גם נפטר הבן), אך אם הצום דיום ה'

43. ועצ"ע במה שונה מצוות ת"ת של האב עם הבן מכל שאר מצוות התורה, שאינם חלים כלל גם לא כהכנה והכשרה קודם הבר מצווה.

44. מובאה 6.

45. אע"פ שמצוות חינוך מדרבנן היא גם ובעיקר על מצוות דאורייתא, ולכן בשיחה דלהלן מביא דוגמאות על חובת מצוות חינוך בקטן ממצוות דאורייתא כתפילין ק"ש וכיו"ב, אעפ"כ הגדר המתחדש לקמן אינו מתייחס למצוות דאורייתא, כ"א לחיובים דרבנן.

ולהעיר, שבשיחה שם מציין שכ"ה חיוב ההכנה אצל גר קודם שמתגייר, ואולי זהו חיוב דרבנן שחל על הגר קודם שמתגייר, שהרי מדאורייתא אין בגר שום חיוב הכנה קודם לכן, כנ"ל בס"ח לעיל הערה 41. ואם כנים הדברים נמצאנו למדים חידוש עצום במצוות חינוך דרבנן אצל גר על עצמו קודם שמתגייר כמו אצל קטן.

ולהוסיף שביאור זה מתאים עם דברי הרבי כמה פעמים (ע"פ חסידות), בלשון חז"ל 'גר שנתגייר', ולא גוי שנתגייר כבשאר ההגדרות – קטן שהגדיל וכדו', שאצל הגוי שמתגייר מתברר למפרע שגם קודם שנתגייר היה שייך בשורש נשמתו לכלל ישראל, שלכן בא לחסות בצל השכינה ולהתגייר, ולכן ג"כ שייך כנ"ל שיחול עליו מצוות חינוך מדרבנן (עכ"פ כמכשיר בסוג הג', שנדרש להכין עצמו לאחרי שיתגייר).

ולהעיר שלדרך הב' בגדר דאורייתא דלקמן ס"י, גם גדר חינוך דאורייתא נחית עליה, ראה לקמן הערה 41.

הוא תשלומין בלבד לתענית דשב"ק, אז ביום השב"ק יחול חיוב התענית על הבכור – הבן עצמו, ואין האב פוטרו, ומאידך עולה השאלה היאך יצום הבן את התענית הזו בכזו שנה, כאשר קודם שב"ק עדיין הינו 'קטן' ופטור מתענית ובכלל ממצוות. וכ"ה ב'תענית אסתר מוקדם' ובכל חיובים ד'מקדימין ולא מאחריין', והקטן מגדיל ביום החיוב המקורי, שאז באותה הקביעות אין אפשרות לקיים את המצווה בזמנה שלכן הקדימוה גם לכולם, ומה יעשה הקטן?<sup>46</sup>

ובכדי לתרץ שאלה זו מבאר הרבי גדר נפלא, שבתור חינוך והכשרה למצווה שיעשה כגדול אחר הבר מצווה, מטילים חכ' חיוב על הקטן לקיים את המצווה באותה הקביעות, כגדול המחוייב בה, בתור הכשר לשנים הבאות.

וא"כ, בדיוק הפוך מגדר התורה, שאין התורה מתעסקת עם הקטן קודם שיעשה בר חיובא ויתחייב במצוות, אז יתחיל להתכונן ולהכשיר עצמו לקיום המצוות. מדרבנן חל חיוב ממשי לחנך ולהכשיר עצמו לקיום המצוות, עד לכדי מצבים בהם מקבל הקטן קודם בר מצווה חיוב מצווה כשל גדול ממש, (כמובן מדין דרבנן על מצוות של רבנן<sup>47</sup>).

ולחודדי מילתא י"ל, שבשונה ממצוות החינוך הרגילה – המוטלת על האב (גם לתוס' והר"ן והרמב"ם), רק שהבן כמכשיר מצווה בגדר הג' הנ"ל נוטל חלק (ועד לכדי חיוב) במצוות חינוך זו של האב, כאן (במקרים החריגים הנ"ל) זוהי מצוות חינוך דרבנן על הקטן בפ"ע, ולא מצד אביו<sup>48</sup>.

והנפק"מ בזה, שמצוות חינוך של האב על הבן היא מצווה של חינוך על כל מצוות התורה ואין זה הופך את האב (וע"י האב את הבן המכשיר) למחוייב במצווה הפרטית, אלא למחוייב במצוות חינוך. ואילו במדובר כאן כשמצוות החינוך היא על הבן עצמו, החיוב של מצוות החינוך היא לקיים המצווה הפרטית עליה ציוו אותו חכ', ורק שסיבת וטעם הדבר שחיובהו חכ' במצווה פרטית זו הוא משום חינוך לקיום המצוות (דרבנן).

ובמילים פשוטות: האם מקיים מצוות חינוך דרבנן או שמקיים מצוות תענית אסתר/ בכורות וכיו"ב דרבנן (וטעם חיובו הוא משום חינוך).

[דוגמא נפלאה לדבר, ראה בלקו"ש חל"ה פ' וירא שיחה א' בתחילת השיחה (ס"ג) בחילוק בדברי הרמב"ם בתענית שעות אצל קטן קודם שהגיע לחינוך ולאחר שהגיע לחינוך. וראה שם דברי הרבינו מנוח' בדיוק לשון הרמב"ם בין קטן בן ט' שמתענה שסיבת התענית היא

46. ומביא שם דוגמא בדין מקרא מגילה בערים דמוקפות חומה בקביעות שפורים דמוקפות חל בשב"ק שהדין הוא שמקדימין וקוראים ביום ו', והקטן מגדיל בשב"ק ט"ו אדר – יום הפורים דמוקפות עצמו, שחוזרת השאלה היאך יקרא מגילה בכזו קביעות, כאשר חל עליו ביום הבר מצווה חיוב מצווה ממש דרבנן של מקרא מגילה, ולא קודם, ומאידך בשב"ק א"א לקרוא.

47. וראה לקמן בסוגיא ג' ס"ו, במצוות ספירת העומר, שלאור הביאור האמור מתורץ בפשיטות דין 'קטן שהגדיל בספירה', במצוות ספירת העומר כיום שהיא מדרבנן גם אצל גדולים. וע"פ המבואר לקמן ס"י בדרך הב', ראה בפנים, א"כ גם בזה"ב כשהחיוב כשיגדיל יהיה מדאורייתא מתורץ הדין הנ"ל. (וראה לקמן הערה 70).

48. וראה בלשון השיחה שם (קטע אחד לפני סיום השיחה): "ד.ה. אז לייענען די מגילה אלס קטן איז ניש (נאר) אלס חינוך, נאר די תקנת חכ' איז לכתחילה חל אויפן קטן אלס הכשר צו זיין חיוב אלס גדול".

להרגילו בדרך הישר, לבין בן י"א שמתענה ומשלים מדרכבנן (מדין מצוות חינוך)].  
ונמצא בהיר ונהיר, שבשיחה זו משלים הרבי את הגדר דרבנן ההפוך בדיוק מגדר התורה,  
כפי שכותב בסיום השיחה הנ"ל בחל"ה ברור, שהגדר דרבנן הוא שונה.

;

אך דא עקא, שבלקו"ש חכ"ו פרשת בא שיחה ב' 49 דן הרבי בסוגיא המדוברת לעיל  
בסעיף ג', בדין הרמב"ם שפוסק שקטן שהגדיל לפני פסח שני, כאשר נמנה על הפסח  
הראשון (שאז עוד היה קטן) יהיה פטור מפ"ש. ומתעסק לכאר שם הדברים לשיטת אדה"ז,  
שחולק על הרמב"ם הנ"ל בטעם הפטור של הרמב"ם, (כנ"ל טעמו ע"פ הרוגאטשובר,  
שכיוון ששייך הקטן במינוי, א"כ הוא בגדר מכשיר מסוג הג') וטוען שאין אפשרות מינוי  
הקטן בפסח כלל, (וא"כ אין הקטן בגדר השלישי של מכשיר מצווה, שלא נתנה לו התורה  
חלק במצווה, וחוזרת הקושיא היאך נפטר ממעשה שבקטנותו קודם שמחוייב במצוות)  
ובכ"ז לא מצינו שחולק אדה"ז על הרמב"ם שפטור הקטן בפ"ש כאשר אכל ונמנה בפ"ר.

ובסוף העניין שם כחלק מביאור שיטת אדה"ז, שיתאים לדין הרמב"ם שאכן הקטן הזה  
יהיה פטור, מביא בפשטות שישנו חיוב של הכנה והכשרה לקיום המצוות אצל קטן גם  
במצוות מהתורה (שהרי פסח ראשון ושני הם מצוות מדאורייתא). היפך המבואר עד כעת.

[ותורף הדברים שם, בהקדים הגדרה אחרת שמביא הרוגאטשובר בדין 'קיום מצווה אצל  
אדם הפטור ונשאת קיימת לאחר שמתחייב במצווה – האם יוצא י"ח אח"כ במה שעשה  
קודם', וטוען הרוגוטשבער שאכן זה מועיל<sup>50</sup>, ועפ"ז ה"ה יהיה בפ"ש כאן.

ובהקדים שגדר מצוות קרבן פסח שני (לשיטת הרמב"ם) היא מצווה בפ"ע מתרי"ג מצוות  
(ואינה תקנא או תשלומין, כפי השיטות האחרות, שלכן הקטן שהיה פטור מפ"ר מתחייב  
במצווה זו כשהגדיל ביינתים), ואעפ"כ מצווה זו היא המשך ישיר וחלק מפ"ר. שלכן ברור  
שכל מי שכן הקריב הפסח הראשון במועדו פטור לגמרי מפ"ש.

וע"פ ב' ההקדמות הנ"ל, (א) דכיוון שפ"ר נמשך וקיים עד אחר פסח שני, וא"כ זוהי  
מצווה נמשכת, אפשר לומר כאן את הכלל של הרוגטשובער הנ"ל, (ב) שהקטן שהקריב  
פ"ר (אע"פ שאינו יכול להימנות על הקרבן – כפסק אדה"ז) יהיה פטור מפ"ש, כיוון שעשה  
בקטנותו מעשה מצווה (הקרבת פ"ר) שנמשך עד (פ"ש) לאחר שהגדיל, ומועיל לו מעשה  
זה להיפטר מהמצווה שחלה עליו (הקרבת פ"ש) לאחר שנתחייב בה.

ולשלמות חלות חיוב הקטן בפ"ר שפוטר אותו מהפ"ש, מביא שם את חובת ההכנה

49. מובאה 7.

50. ומביא שם ג' דוגמאות לדבר: א – קטן שהוליד, שמקיים מצוות פו"ר בילד זה לאחר שיגדיל. ב – גוי שמל  
לשם מצווה ואח"כ מתגייר, שא"צ להטיף דם ברית. ג – לימוד תורה אצל קטן, שמועיל למצוות ידיעת התורה  
לאחר שיגדיל.

וההכשרה של קטן בקיום המצוות, שיידע את המעשה שייעשה לאחר שיגדיל, וא"כ התורה מחייבת את הקטן להקריב את הפ"ר, (אע"פ שאין זה חיוב ממשי, שאם רוצה יכול להמתין ולהקריב פ"ש כשיגדיל), בתור הכנה למצווה שיתחייב בה אחרי שיגדיל, ואילו לא יתכונן (ויקריב פ"ר) יוצר אצלו חסרון לאחר שיגדיל שיצטרך להקריב פ"ש<sup>51</sup>. ואין זה בגדר חינוך כ"א חובה ממשית של קיום מצוות פ"ר (כמובן לצורך חיובו אח"כ בפ"ש). ע"כ תוכן הביאור שם בשיחה].

נמצא מכל הנ"ל, דרך אחרת<sup>52</sup> מהמבואר לעיל מלקו"ש חל"ה<sup>53</sup> (בהכשר מצווה למצווה שאין מי המחוייב בה כעת, ומזה לחיוב קטן בהכנה לקיום המצוות לאחר שיגדיל, כיוון שאינו מכשיר למצווה המחוייבת כעת). ואין לבאר כפי הנ"ל בשיחה של ערב פסח בחי"ז (ס"ט), שאכן ישנו חיוב הכנה לקיום המצוות לאחר שיגדיל, רק שזה מדרבנן למצוות דרבנן, כיוון שקרבן פסח הנ"ל, שם מובא העניין ג"כ, הוא דין דאורייתא<sup>54</sup>. וא"כ הביאור כאן בקרבן פ"ר הוא דרך אחרת מהנ"ל ס"ח-ט.

רק שלדרך זו תחזור השאלה הנ"ל בתחילת הסוגיא (מלקו"ש חל"ה וירא א'), מדוע לא מצינו מצוות חינוך מהתורה לקטן עצמו, ועכ"פ לאביו שיחנכו כהכנה והכשרה לקיום המצוות שלו ביום הבר מצווה. וצ"ע<sup>55</sup>.

## יא.

נמצא לסיכום, בגדר חיוב מצוות על הקטן – ב' דרכים:

דרך הא':

מדאורייתא יחול על הקטן חיוב במצוות רק בהיותו 'מכשיר' מצווה של אחר המחוייב כעת במצווה, כאביו, וכנ"ל. ואין עליו שום חובת חינוך על המצוות (וכן לא על אביו)<sup>56</sup>.

51. כמו שאמרנו לעיל במצוות דרבנן כקריאת מגילה למוקפות ביום י"ד, כאשר ט"ו חל בשבת ואז נעשה גדול וכו'.

52. וכן כותב במפורש בהערה 52 בשיחה בחכ"ו, שישנה דרך אחרת, ומציין אליה.

53. רק שלביאור שבלקו"ש חל"ה צ"ע בדין הנ"ל דהרוגאטשובר בקיום מצווה אצל קטן שתישאר אצלו לאחר שיגדיל, האם יועיל זה לאחר שיגדיל. שהרי אין התורה מכירה בקטן קודם שיגדיל. ושמה אין בעיה שיועיל אח"כ בדרך של 'למפרע', כמבואר לקמן סוגיא ג' סט"ו, ועצ"ע.

54. וראה שם בשיחה הערה 53 שה"ה בגר קודם שמתגיר, שחל עליו חיוב מן התורה ללמוד ולהכין עצמו לזמן שלאחר הגירות. (חיוב תורה אע"פ שכעת הוא גוי גמור, וראה לעיל הערה 40, מדין גר).

55. ואולי זוהי משנה ראשונה, והביאור הראשוני מלקו"ש חל"ה היא משנה אחרונה, ואכן בדרכנן הדין שונה, כמו שרואים בתענית בכורות ומגילה כנ"ל באריכות, רק שישאר צ"ע אחר, השאלה שבשיחה שם שהביאה לביאור האחר, והיא שבפשטות אדה"ז חולק על הרמב"ם, ולא אשתמיט זה בשום מקום ולא בנו"כ הרמב"ם – מח' בדין זה של פטור הקטן בפ"ש כשנמנה על הפ"ר. ואולי ביאור בדרך הא' הוא להרמב"ם וסיעתו, ואילו דרך הב' היא להחולקים על הרמב"ם (כאדה"ז וסיעתו), וג"ז לא נכתב היכן שהוא וצ"ע.

56. ובקרבן פסח שני נלמד כהרמב"ם שיש מינוי לקטן, וא"כ הקטן מכשיר בגדר הג', ולכן נפטר מפ"ש. כנ"ל סוגיא א' ס"ג.

**מדרכנן חל על האב (ועי"ז על הבן עצמו כמכשיר בגדר הג')** מצוות חינוך לגבי כל מצוות (גם מצוות מדאורייתא). ובמצבים מסויימים בסמוך לבר מצווה יחול על הבן גם חיוב מצווה ממש (לא כמכשיר, אלא כמחוייב בעצמו, כדלעיל).

#### **דרך הב':**

הן מדאורייתא והן מדרכנן חל חיוב להתכונן למצווה מדין הכשר מצווה, גם כאשר עדיין אין מי שמחוייב במצווה כעת, ויתחייב בה רק לאחר שיגדיל או יתגייר. ואכן מכירה התורה (וכ"ש חכ') בגוי או קטן ומטילה בהם חיוב על מצוות, אע"פ שכעת אינם בר חיובא וכן דעת<sup>57</sup>.

---

57. רק שע"פ ביאור זה יוקשה מדוע אין מצוות חינוך מהתורה, כנ"ל באריכות.



## סוגיא ג'

לאור הביאור בגדר חלות מצוות דאורייתא ודרבנן, עולה השאלה על קטן שהגדיל בימי הספירה למ"ד שהוא מצווה אחת, כאשר קודם שהגדיל לא היה מחויב כלל (משא"כ מדרבנן), והאם ימשיך לספור בכרכה, ג' תשובות בדבר.

## יב.

א' הנפק"מ בין ב' הדרכים הנ"ל בגישת התורה לחיובי מצווה בקטן קודם שהגדיל תהיה בסוגיית 'קטן שהגדיל בספירה', ובהקדים.

דהנה, הקטן קודם בר מצווה היה מחויב מדרבנן במצוות הספירה מדין חינוך דרבנן, כנ"ל באריכות, ובעת שנהיה בר מצווה עובר חיובו למצווה מן התורה, ככלל המצוות.

ולפי"ז, לדרך הב', ניתן יהיה לומר שכבר בימים קודם הבר מצווה, חייב הקטן לספור מן התורה כ'מכשיר מצווה', מכשיר שיוכל לספור בכרכה כשיגדיל באמצע הספירה<sup>58</sup>. אך לדרך הא' הנ"ל, בה הגדרה יסודית, שחלות חיוב מצווה כ'מכשיר' (בגדר הג') שייך רק על מצווה שיש מי שמחוייב בה בפועל כעת, תעלה השאלה הידועה, האם יוכל להקטן להמשיך לספור בכרכה כשיגדיל באמצע הספירה.

ולהעיר, שלדיעה שמצוות ספירת העומר היא מצווה פרטית לכל יום בפ"ע, השאלה אינה קשה, שהרי אין קשר בין הימים, אך לדעה שמצוות הספירה היא מצווה אחת כללית הנחלקת לימים פרטיים קשה האם יוכל להמשיך בכרכה מן התורה על היום התשיעי, כאשר טרם ספר שמונה ימים קודם לכן (בהם ספר רק מדרבנן, ואין התורה מכירה בספירה זו אצלו כלל, שהיה קטן).

ואין לומר שספירת הימים הקודמים היה להם גדר חיוב כמכשיר מצווה לספירת היום התשיעי בו נהיה מחוייב כבר מצווה מהתורה, שהרי כנ"ל ובהדגשה שמהתורה אין מצוות חינוך כלל, ואין התורה מכירה בקטן קודם שמגדיל, גם לא לצורך הכנה והכשרה למצווה.

והנה זכינו לביאור נפלא של הרבי בגדר מצוות בכלל, המהווה ביאור מתוק ומיוחד למשמעות הספירה של הקטן קודם שהגדיל, והאפשריות שלו כן לברך מן התורה לאחר שהגדיל באמצע הספירה. וכדלקמן בהרחבה, בהקדים, כללות הסוגיא של 'קטן שהגדיל ועבד שנשתחרר בספירה'.

## יג.

המנחת חינוך במצוות ספירת העומר (מצווה ש"ו) מביא מחלוקת הראשונים בגדר ספירת

58. כדלקמן בסיכום הסוגיא סט"ז, ביאור הא' שם.

העומר. די שנם הסוכרים שספירת העומר הוא שם כללי ל-49 מצוות פרטיות שאינם קשורים אחת לשניה, והשוכח לברך יום א' יכול להמשיך לספור בימים הבאים בברכה. וישנם הסוכרים שזו מצווה אחת, וא"כ השוכח לברך יום א' אינו יכול להמשיך לספור בימים שאח"כ (בברכה).

לאור מחלוקת זו מסיק המנחת חינוך, שתהיה גם נפק"מ אצל קטן שהגדיל ועבד שנשתחרר. שלסוכרים שזו מצווה אחת, ישנה בעיה שיספרו בברכה ביום חיובם, כאשר בספירת הימים הקודמים לא היו חייבים.

ומסקנת דבריו שם, ששניהם יכולים לספור בברכה, ומטעמים שונים. דאצל הקטן, עצם חיובו מדרבנן מדין חינוך, מהווה מציאות ממשית לספירתו אח"כ מן התורה. (ומביא דוגמא נפלאה לכך, מדין המקדש בערב שבת מפלג המנחה ומעלה, שאז חייב בקידוש מדרבנן, ויוצא בקידוש זה י"ח קידוש דאורייתא, בה בשעה שחיוב התורה הוא מצאה"כ, וה"ה כאן, שחיובו בתחילה מדרבנן מקרינן על חיובו אח"כ מן התורה, ויכול לכשיגדיל להמשיך ולספור בברכה<sup>59</sup>). ואצל עבד, ספירתו בימים הקודמים נחשב כהכשר מצווה לספירתו אח"כ. וכדוגמא לדבריו מביא ממצוות פו"ר בגר שנתגייר, שעיקר המצווה היא שיהיו ילדים, ולידת הילדים (שנעשתה בגיותו) מהווה רק הכשר לעצם המצווה שיהיו ילדים (ולכך, באם היו ילדים (גם אצל יהודי) ונפטרו ל"ע – לא קיים המצווה), א"כ גם אצל הגוי שזרעו מיוחס (ע"פ תורה), יכולים ילדיו מגיותו להיחשב לאחר גירותו לעניין מצוות פו"ר, מכח היותם הכשר מצווה שנעשה בגיותו המשמשים לקיום המצווה שבאה בעתיד<sup>60</sup>. וה"ה כאן, שהספירה של העבד בימים קודם שנשתחרר מהווים ספירה ומציאות (הכשר מצווה) לעניין הימים אח"כ כשנהיה מחוייב בספירה מהתורה – כשנשתחרר, שיכול לספור בברכה<sup>61</sup>. ע"כ דבריו.

והנה בלקו"ש ח"א פרשת אמור שיחה הג', מביא הרבי את חקירת המנ"ח הנ"ל, ומוסיף להקשות לשיטה שזו מצווה אחת, מדוע מברכים בכל יום בפ"ע ולא פ"א בתחילה או/ו בסוף. ועוד קשה, מדוע לא חוששים לברכה לבטלה שמא ישכח יום א' וכל הימים הקודמים יהפכו לברכה לבטלה למפרע.

ומבאר הרבי, שמוכרח לומר, שגם הסוכרים שזו מצווה אחת, אין הכוונה למצווה אחת ממש, אלא למצווה אחת הכוללת 49 מצוות פרטיות הקשורות אחת בשניה. וגדר הספירה הוא שצ"ל 'תמימות', לספור כל יום כהמשך לקודמו. ולכך כאשר פספס יום א' אינו יכול

59. והדברים צריכים לימוד לומר בכל מקום שחיוב דרבנן מהווה כלי לחיוב עתידי מהתורה, כאשר כעת אינו קיים. וראה בפנים דחיית הרבי בסוגיא כאן, וא"כ ה"ה בשאר מצוות, ודברי המנ"ח אינם נכונים 'הלכה למעשה'.

60. דברי המנ"ח אינם עולים בקנה אחד עם הביאור הנ"ל של הרבי בסוגיא הב' בדרך הא', לאורה צועד הרבי בכל הסוגיא דקטן שהגדיל בספירה. משא"כ לדרך הב' בסוגיא שם, הדברים תואמים ומיושבים, ואין מקום להמשך הפלפול של הרבי לקמן, וכדלקמן בתחילת הסוגיא ובסיכום בפנים. (ואדרבה, י"ל שדברי המנ"ח כאן והוכחתו מפו"ר בגר קודם שנתגייר, מהווים הוכחה לדרך הב' בהכשר מצווה מדאורייתא כשאין בר חיובא במצווה כעת).

61. ולשיטתו וטעמו, ה"ה יהיה בגר שנתגייר בספירה. וראה לעיל הערה 65 מדין גר שנתגייר בכלל, ולקמן הערה 65 מדין גר שנתגייר באמצע הספירה.

להמשיך לספור הלאה, אך ברור שהימים הקודמים לא היו ברכה לבטלה, כיוון שכל יום הוא מצווה בפ"ע.

ומכאן לקטן ועבד כאשר ספרו קודם חיובם מן התורה, שלכאורה ישנם בגדר 'תמימות', ויכולים הם לספור בברכה. רק שיש לחקור מהי משמעות הספירה שלהם בימים שקודם חיובם, וליתר דיוק מהי משמעות הספירה בכלל. האם 'ספירה' היא מציאות בפ"ע, או שמצוות הספירה יוצרת חשיבות ומציאות לספירה. אם הספירה היא מציאות בפ"ע, גם ספירת הקטן והעבד קיימת בימים שקודם חיובם, שהרי ספרו בכל יום, והספירה מציאות בפ"ע.

אך אם מציאות הספירה נוצרת מכח המצווה, קטן ועבד בימים שקודם חיובם לא היתה אצלם מצוות ספירה, ובמילא אין משמעות לספירה שלהם, ואינם יכולים ביום חיובם לספור בברכה, שהרי צריך 'תמימות', ועד ליום החיוב לא ספרו כלל (שספירתם אינה מציאות בפ"ע ואינה שווה כלום, שהרי גם בלי דיבורם שאמרו טקסט 'היום שלושה ימים לעומר', היה אותו יום שלושה ימים לעומר, ובכ"ז מי שפספס ולא ספר ביום זה לא יכול להמשיך לספור בברכה, כיוון שצ"ל 'תמימות', שיספור מכח מצוות התורה). ומסיים הרבי שם שאצל קטן, כיוון שחייב בספירה מדרבנן, אז מצוותיה (דרבנן) אחשביה, שספירתו בימים הראשונים עלתה לו כמציאות ספירה של מצווה, ויכול להמשיך לספור בברכה. אבל בעבד אפ"ל כן, ואינו יכול לספור בברכה.

והנה בלקו"ש ח"ח פרשת נשא שיחה ג' (כללות הסוגיא שם עוסקת בעניין אחר, וכל נושא זה נמצא שם דא"ג), מסתייג הרבי מדבריו בקשר לקטן, שמצוותיה דרבנן אחשבי' לדאורייתא, כיוון שמצוות דרבנן חלים על הגברא בלבד, לעומת מצוות דאורייתא החלים על החפצא, וא"כ מצוותיה דרבנן לא יכול להכיל חשיבות בעצם החפצא של הספירה, וא"כ לא הועילה לו ספירתו בימים שקודם חיובו מן התורה.

בנוסף, מציין שם שהנפק"מ אצל קטן היא גם כיום, שכללות ספה"ע (לדעת המחבר ואדה"ז) היא דרבנן, ישנו חילוק בין 'תרי דרבנן' (חינוך דרבנן וספה"ע דרבנן) ל'חד דרבנן' (ספה"ע דרבנן), והשאלה קיימת גם אצל קטן שהגדיל היום, האם נאמר 'מצוותיה אחשביה' לספירה.

## יד.

בלקו"ש חל"ח שיחה לחג השבועות<sup>62</sup> מסכם הרבי את הסוגיא עד כעת, ושופך אור חדש על הנושא בהקדים גדר יסודי בפעולת התורה על המציאות העולם.

להוסיף, שמביא שם בשיחה שישנם 4 נפק"מ במצוות ספה"ע, באם מצוותיה אחשביה

62. מובאה 9. (מאחז"פ תשנ"א - כהשתתפות בכינוס תורה. הדברים נכתבו גם בסה"ש תנש"א - השתתפות בכינוס תורה, ביאור בענין 'אימתי הן תמימות' בעריכה מעט שונה, אך תוכן הדברים זהה לחלוטין).

או שהספירה היא מציאות בפ"ע.

עבד שנשתחרר באמצע הספירה, שעובר מפטור לחיוב דאורייתא.

קטן שהגדיל בזה"ב, שעובר מחיוב מדרבנן (מדין חינוך) לחיוב דאורייתא.

קטן שהגדיל בזה"ז (מדרבנן), שעובר מ'תרי מדרבנן' (ספה"ע וחינוך) ל'חד דרבנן' (ספה"ע).

ספה"ע דכלל ישראל בזה"ז (מדרבנן), לכשיבוא משיח באמצע הספירה, שעובר מחיוב דרבנן לחיוב דאורייתא<sup>63</sup>.

דהנה, ידוע המבואר בחסידות, שמציאות העולם אינה מציאות אמיתית, רק כאשר בא יהודי ומקיים מצווה, המצוה יוצרת מציאות וחיבות לעולם ולחפצא בו מקיים את המצווה. (וליתר דיוק: ישנם מצוות בהם המציאות כבר קיימת (כלולב, סוכה ותפילין וכו') והמצווה נותנת בהם חשיבות אפילו קודם קיום המצווה בפועל, ע"י ציווי התורה, וישנם מצוות שכל מציאותם נוצרת מכח ציווי התורה (כשבת וכללות המועדים וכו') שמציאות הזמן הנהפך לקדוש ומובדל וזה רק מכח מציאות ציווי התורה), ובנוסף (ובהמשך) לכך שמצוות התורה הופכת אותם למציאות של חפצא בכלל, עצם הציווי מוסיף בחפצא זה גם חשיבות). ולאחרי הכל כאשר מקיים היהודי את המצווה בפועל, הוא מוסיף מציאות לחפצא בכך שמעלה את החפצא הזה לקדושה, שנהפך לחפצא של מצווה'.

נמצא א"כ ג' שלבים במציאות (ותוקף) החפצא (העולם) ע"י מצוות ציווי התורה:

עצם הפיכת החפצא למציאות, ע"י מצוות התורה.

חשיבות נוספת בחפצא זה, בזכות חשיבות המצווה שתתקיים בו.

קיום המצווה בפועל, מזכך ומעלה את החפצא לקדושה, ומוסיף לו מציאות אמיתית דקדושה.

ב' השלבים הראשונים קיימים בחפצא, עוד קודם פעולת האדם (בעצם ציווי התורה על קיום מצווה בחפצא זה), והשלב השלישי נפעל בכח קיום המצווה ע"י האדם.

ובחזרה למצוות ספירת העומר, שבמצווה זו מודגשים ג' השלבים הנ"ל. כאשר, בעצם ציווי התורה על הספירה, מקבלת הספירה חשיבות של חפצא (של מציאות בכלל), מה שלולא ציווי התורה אין שום משמעות לספירת ימים אלה. בנוסף, מקבלת הספירה חשיבות מכח היותה מצוות התורה. ולבסוף ע"י ספירת האדם, מקבלת החפצא דספירה עלייה נוספת לחפצא דקדושה<sup>64</sup>.

63. ואף שהחיוב דאורייתא תלוי בהקרבת העומר, שכבר עבר, ישנם המפרשים שהחיוב תלוי גם בשתי הלחם שיביאו בשבועות, וזה כן יהיה לכי שבנה המקדש, וא"כ כן תהפוך המצווה לחיוב מן התורה. ראה בפנים השיחה הערה 35.

64. וראה שם כללות השיחה, שמתחיל מג' ביאורים בעניין ה'תמימות' שבספירה: תמימות בספירת האדם (תמימות לעיכובא), תמימות כשהספירה של השבועות תואמת לשימ"ב (שלימות יתירה בתמימות), ותמימות

ולפי"ז מבואר היטב בענייננו, בדין קטן ועבד<sup>65</sup>. דאע"פ ש'מצוותיה אחשביה' לספירה, לאור הביאור הנ"ל נמצא שהמצווה מחשיבה את הספירה בעצם מציאותה. ז.א. בעצם ציווי התורה על ספירת העומר (עוד קודם חיוב האדם בפועל) קיבלה הספירה חפצא של מציאות בעולם. וחפצא זה מהווה מציאות גם אצל מי שלא מחוייב במצווה כעת, ולכך גם הקטן והעבד ספירתם קודם חיובם היא מציאות, ובעת חיובם מן התורה יכולים להמשיך ולספור בכרכה<sup>66</sup>.

שמצווה ע"י הקרבת העומר ושתי הלחם בזמן שביהמ"ק היה קיים (תכלית השלימות דתמימות). ומבאר ג' שלבים הנ"ל שבפנים בחפצא דהמצווה מתאים לג' ביאורים אלו בתמימות. ומוסיף שם בקשר בין כללות מצות ספה"ע שלמ"ת, ע"פ הנ"ל שמצווה זה יצרה מציאות לזמן (שהוא גדר העולם), ובכלל שבמצווה זו רואים בגלוי את השלב הא' בחפצא, ומבינים את הכח דמ"ת, שפעל בעולם להפוך אותו ואת החפצים שבו למציאות אמיתית ע"י ציווי התורה ופעולתה בעולם (ופעולת היהודי אח"כ) (שהרי זה א' החידושים דמ"ת).

65. משא"כ בגר שנתגייר שאאפ"ל כן. וראה הערה 36 בשיחה שם. ומביא שם טעם דכיוון שהגר 'קטן שנולד דמי', א"כ אין שום מציאות כלל לימים שלפנ"ז, וכאילו ספרם אדם אחר. (שהרי גם אצל קטן ועבד חייבים הם לספור בכל יום, עד עת חיובם מהתורה, כדי להמשיך ולספור בכרכה, דאע"פ שעצם המצווה מחשיבה את הספירה למציאות בעולם, ככ"ז צריכים הם להשתייך למציאות – לחפצא זו. (וצע"ג שלא נכתב זה במפורש בשיחה, שצריכים הם לספור בכל יום בכדי להשתייך למצווה). וראה לעיל הערה 45 בגדר גר שנתגייר.

66. לתוספת ביאור וחיודוד: בלקו"ש חט"ז פרשת יתרו שיחה ג' דן הרבי בהרחבה בפעולת התורה בעולם לאחר מ"ת. ומביא שם שקודם מ"ת התורה הייתה בעליונים, ולא פעלה בגשמיות העולם (בחפצא שבעולם), ולאחר מ"ת נתחדש שאלוקות חודרת בעולם, ע"י מצוות התורה (וכ"ה באדם עצמו, ע"י לימוד התורה שחודר ונכנס בשכלו – ונתרוממתי').

ומביא שם ג"כ ג' שלבים בזה:

א. עצם ציווי התורה על חפצא מסויימת, מקשר את חפצא זה עם אלוקות, עוד קודם קיום המצווה. בעצם קיומו של החפצא בעולם, כחפצא המשמש למצווה.

ב. בעת לקיחת החפצא והכשרתו לקיום המצווה בפועל, חודר בחפצא קשר עמוק יותר עם אלוקות, שמשמש כמכשיר לקיום מצווה.

ג. בעת קיום המצווה בפועל, חודר אלוקות בחפצא, עד שנהפך לחפצא של מצווה ממש (או חפצא דקדושה, במצוות מסויימות).

לדוגמא במצוות לולב: עצם מציאות של לולב על העץ ניכר בו שייכותו לאלוקות, בכך שהוא לולב בו מקיימים מצוות לולב. אח"כ כשלוקחים אותו ואוגדים אותו יחד עם שאר המינים, נעשה חפצא מוכשר בו יקיימו מצווה, וחודר בו אלוקות יותר, עד לקיום מצוות לולב בפועל בבוקר חגג אז נהפך לחפצא של מצווה.

והנה, סוגיא זו מקבילה לסוגיא המדוברת כאן על ג' השלבים במציאות העולם והחפצא בכלל ע"י מצווה. רק שבסוגיא שם מדובר בשייכות החפצא עם אלוקות (בחדירת האלוקות בתוך העולם), ובסוגיא כאן מדובר בעצם מציאות החפצא כמציאות, מכח מצוות וציווי התורה.

והנה לכאורה, מה צורך בכל הביאור בשיחה כאן, דלכאורה אפשר לבאר את ה'מצוותיה אחשביה' של הספירה ע"פ השיחה שם, שהספירה מקבלת משנה תוקף וחשיבות בעצם ציווי התורה בה. (שלב הא' במצוות שם).

אלא נראה לומר בזה, שגדר הא' בסוגיא שם הוא גדר הב' בסוגיא כאן. ששם מדובר בחפץ הקיים בעולם, עליו חודרת אלוקות מעצם שייכותו למצווה של התורה. ואילו כאן בשיחה מחדד להוסיף שלב קודם לכן, כשמצוות התורה יוצרת מציאות בכלל לחפצא בעולם, ולא רק שמוסיפה משנה תוקף חשיבות לחפצא שמקיימים בו מצווה (שלב ב' בסוגיא שלנו, ושלב הא' בסוגיא שם). ולכך צריך את אריכות הביאור (והחידוש) של השיחה כאן, כיוון שרק בכך ניתן לשייך את הקטן והעבד במציאות הספירה שקודם חיובם. מכח מציאות הספירה בעולם ע"י ציווי התורה – שלב הא'.

נמצא א"כ במציאות חפצא ע"י מצוות התורה וחדירת אלוקות בה ד' שלבים:

א. יצירת מציאות לחפצא, ע"י ציווי התורה על חפצא זה. (שלב א' בסוגיא כאן).

טו.

עוד יש לבאר במציאות ספירת הקטן והעבד קודם חיובם, בהקדים קושיא דומה במצוות 'תשביתו', שמצווה התורה על היהודי להשבית את החמץ ולשורפו ביום י"ד לאחר חצות (ובפרטיות חלות המצווה מתחיל בליל ט"ו עת התקדש החג). לפועל את שריפת והשבתת החמץ אנו עושים קודם זמן החיוב הנ"ל, כאשר בפעולת השריפה אין שום משמעות, וכאילו שורף אוויר ולא חמץ, שהרי אינו מצווה ועושה מהתורה בעת זו.

לכאורה, ניתן היה לומר ע"פ לקו"ש חל"ה פ' וירא שיחה א' (לעיל סוגיא ב') שחובת המצוות על האדם הם כל חייו, ולכל מצוה זמנה בפועל. וא"כ שריפתו היא כהכשר מצווה למצווה שתחול אח"כ<sup>67</sup>.

אך דא עקא, שכנ"ל באריכות, הכשר מצווה שייך למצווה שכעת מחוייב בה בפועל, וכעת אין מחוייב במצווה זו ולא שייך לומר הכשר מצווה, וא"כ אין שום משמעות לפעולת השריפה. (והכשר מצווה דלולב וסוכה למצווה שתחול למחרת, בהכשר זה אין עושים את המצווה בפועל, כ"א מכינים אותה, וכדוגמא: באם יטול אדם את הלולב בערב החג או יישב בסוכה בערב החג, ברור ומובן שאין זה הכשר מצווה שיפטור אותו למחרת מהמצווה, וכ"ה כאן בשריפה שקודם זמנה, שהשריפה היא ציווי התורה דתשביתו).

תשובה לקושיא זו, מוצאים אנו בשו"ע אדה"ז סימן תמ"ה ס"ב שכותב שם, שקיום המצווה נעשה באופן שלמפרע', כשמגיע עת חלות המצווה ואין לו חמץ, כי שרפו קודם, בזה מקיים את המצווה, ואע"פ שהשריפה נעשתה קודם לכן בזמן שלא היה מחוייב בה<sup>68</sup>.

נמצא א"כ, שאע"פ שגדר התורה כנ"ל, היא שרק בעת חלות החיוב ישנה משמעות לפעולה ולא קודם לכן, אעפ"כ כאשר יגיע המצווה ונמצא שקיימה קודם לכן, חל עליו המצווה 'למפרע', על פעולתו קודם לכן. ז.א. שפעולתו שהיתה נחשבת לאוויר (כי באמת בשעת השריפה אינו מצווה ואין משמעות לפעולה) נהפכת לפעולה חשובה של שריפה עת מגיע זמן המצווה ונמצא ששרף קודם לכן.

ואם כנים הדברים אז כן הוא בסוגיא דידן, דאע"פ שקודם שהגדיל הקטן או השתחרר העבד אין שום משמעות לספירה שלו (גם כאשר מחוייב מדרבנן מצד תשביתו, אין בזה השלכה לחיובו מהתורה שלא קיים כעת בהיותו קטן), וספירתו היא כמילים באוויר ללא

ב. חשיבות ומשנה תוקף לחפצא ע"י ציווי התורה. (שלב ב' בסוגיא כאן, שלב א' בסוגיא שם).

ג. הכשרת החפצא לקיום המצווה בפועל. (שלב ב' בסוגיא שם, בסוגיא כאן לא נזכר כלל).

ד. קיום המצווה בפועל. (שלב ג' בסוגיא כאן ושם).

67. כמובן, ביאור זה הוא לסוכרים (תוס') שמצוות 'תשביתו' היא קו"ע, לשרוף את החמץ, משא"כ להסוכרים (רש"י) שהמצווה היא שו"א, שלא יהיה חמץ בזמן הציווי, א"כ שפיר מקיים המצווה במה ששורף לפני, כי העיקר שלא יהיה ולא לשרוף בפועל.

68. כביאור ה'למפרע' בשו"ע נאמרו ביאורים רבים, ואין בנכתב כאן לסתור או לשנות מהם. וע"פ פשוט אפ"ל שכוונת אדה"ז שם היא להסוכרים שהמצווה ד'תשביתו' היא שו"א. ועוד אפ"ל שכל מצוות 'תשביתו' היא מקבילה לאיסור ב"י וב"י, כך ניתן לדייק בלשון שם, ואכ"מ.

משמעות, בכ"ז עת יגיע חיובו מהתורה תקבל הספירה של ימים הקודמים משמעות של ספירה נחשבת 'למפרע', כך שאצל הקטן שהגדיל אכן יהיה 'היום ארבעה ימים לעומר', כיוון שימים קודמים היה שלושה, למרות שאז כשספר בקטנותו לא היה שום משמעות לספירה<sup>69</sup>, ויוכל להמשיך ולספור בברכה.

### טז.

לסיכום, נמצא ג' ביאורים אפשריים בסוגיית 'קטן שהגדיל ועבד שנשתחרר באמצע הספירה':

א. ע"פ דרך הב' בגדר התורה – אכן ניתן לומר שהימים קודם שנעשה גדול, מחוייב לספור כהכנה והכשרה שיוכל הקטן לקיים המצווה דספה"ע לאחר שיגדיל באמצע הספירה. וזהו חיוב הכנה מהתורה שמביא ל(מעין) חיוב ספירה מן התורה, שהרי מכירה התורה בקטן קודם שמגדיל, כאשר יש לדבר השלכות לזמן אחרי שיגדיל. (וראה בלקו"ש חכ"ו פרשת בא שיחה ב' הערה 57, שכותב במפורש לתרץ כן כנ"ל)<sup>70</sup>.

ב. ע"פ דרך הא' בגדר התורה, ע"פ הביאור הנפלא בגדר מציאות חפצא בעולם ע"י ציווי התורה, הגורם למציאות הספירה גם במי שאינו מחוייב כעת.

ג. 'למפרע' בעת שיגדיל הקטן או ישתחרר העבד, תקבל הספירה הקודמת מציאות וחשיבו, שיוכל להמשיך ולספור בברכה.



69. משא"כ בגר שנתגייר שאאפ"ל כן. וראה לעיל הערה 65 בטעם הדבר.

70. כיום במצוות ספירת העומר דרבנן, אע"פ שישנו חילוק בין חד דרבנן לתרי דרבנן כנ"ל בפנים, ניתן ג"כ לתרץ בפשטות לגבי הקטן שמגדיל, שיכול לברך, ע"פ המבואר לעיל בסוגיא הב' ס"ט, בגדר מצוות דרבנן קודם שמגדיל, וכמו במגילה ותענית בכורות. וראה לעיל הערה 47. וזה גם לדרך הא', וגם (כ"ש) לדרך הב', הנ"ל בסוגיא הב'.

## המצוות הקשורות בסוגיות

- קטן במצוות חינוך דרבנן – לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד', כללות השיחה.  
 קטן במצוות דרבנן קודם שיגדיל<sup>71</sup> – לקו"ש חי"ז ערב פסח, ס"ה-1.  
 קטן במצוות חינוך דאורייתא – לקו"ש חל"ה פרשת וירא שיחה א', כללות השיחה<sup>72</sup>.  
 קטן במצוות ת"ת דאורייתא – לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד', כללות השיחה.  
 קטן במצוות ידיעת התורה – לקו"ש חכ"ו פרשת בא שיחה ב', ס"ז.  
 קטן במצוות 'והגדת לבנך' – ספר השיחות תשמ"ז (קונטרס משיחת אחש"פ וש"פ שמיני), ס"ז.  
 קטן במצוות פדיון הבן – לקו"ש חי"א פרשת בא שיחה ב', כללות השיחה.  
 קטן במצוות ברית מילה – לקו"ש חי"א פרשת בא שיחה ב', הערה 26.  
 קטן במצוות עליה לרגל – לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד', הערה 57.  
 קטן במצוות הקהל – לקו"ש חי"ט חג הסוכות שיחה ג', כללות השיחה.  
 קטן במצוות אכילת הפסח, ומינוי עליו – לקו"ש חכ"ו פרשת בא שיחה ב', כללות השיחה.  
 קטן במצוות ספירת העומר בימים קודם שמגדיל (כשמגדיל באמצע הספירה) – לקו"ש ח"א פרשת אמור שיחה ד', לקו"ש ח"ח נשא ג' ס"ח (בלבר), לקו"ש חל"ה חג השבועות.  
 קטן בחיוב פסח שני כשהגדיל באמצע ונמנה על פ"ר – לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד', כללות השיחה.  
 קטן בחיוב אשם כשבא על שפחה חרופה – לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד', כללות השיחה.  
 אישה במצוות ת"ת לידע הלכות הצריכות לה – לקו"ש חי"ד פרשת עקב שיחה ב', כללות השיחה.  
 אישה במצוות ת"ת בתמיכתה בלימוד הבעל והבנים – לקו"ש חי"ד פרשת עקב שיחה ב', כללות השיחה.  
 אישה במצוות פרו ורבו – לקו"ש חי"ד פרשת עקב שיחה ב', לקו"ש חי"ז פרשת קדושים

71. לא מדין מצוות חינוך דרבנן, אלא חיוב ממשי דרבנן במצוות שחיובם מדרבנן, כאשר 'מקדימין ולא מאחרין', כמקרא מגילה ותענית בכורות ותענית אסתר.

72. מקור הדברים נמצא בספר השיחות תשמ"ז (קונטרס משיחת אחש"פ וש"פ שמיני) מוגה, ושם הוא באופן אחר, ראה לקמן בפנים סוגיא ב' ס"ח.



שיחה ד'.

אישה במצוות שמחה ברגל (שחייב בעלה לשמחה) – לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד', ס"ו.

אישה במצוות הקהל – לקו"ש חי"ט חג הסוכות שיחה ג', כללות השיחה.

גוי במצוות ת"ת לידע דין ז' מצוות שלו – לקו"ש חי"ד פרשת עקב שיחה ב', ס"ג.

גוי במצוות חינוך מדרבנן קודם שיתגייר בפועל – לקו"ש חי"ז ערב פסח, ס"ו.

גוי במצוות ברית מילה – לקו"ש חכ"ו פרשת בא שיחה ב', ס"ז.

גוי שנתגייר במצוות ספירת העומר (כשנתגייר באמצע הספירה)<sup>73</sup> – כנ"ל בקטן במצווה זו.

עבד שנשתחרר במצוות ספירת העומר (כשנשתחרר באמצע הספירה) – כנ"ל בקטן במצווה זו.

ישראל במצוות הכהן של ברכת כהנים – לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד' הערה 55. לקו"ש חי"א פרשת עקב שיחה ב' הערה 39. לקו"ש חי"ט חג הסוכות שיחה ג' ס"ז.

יבמה במצוות ייבום של היבם – לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד', הערה 55 בסופה.

ישראל בבניית סוכה, לולב, תפילין וציצת וכיו"ב – לקו"ש חי"ז פרשת אחרי שיחה ב', ס"ז-ח. לקו"ש חל"ה פרשת וירא שיחה א', כללות השיחה. לקו"ש חכ"ו פרשת בא שיחה ב', סיום השיחה<sup>74</sup>.

אנשים נשים וטף במצוות הקהל (שעל המלך) – לקו"ש חי"ט חג הסוכות שיחה ג', כללות השיחה.

לווה באיסור ריבית של המלווה – לקו"ש חי"ז פרשת קדושים שיחה ד', הערה \*49.

כהן במחשבת פסול אצל הולכת דם למזבח – נמצא כמעט בכל המובאות הנ"ל.



73. הבהרה: כללות הביאור בחלק וחובת הגוי – גר שנתגייר במצוות קודם גירותו, וההשלכות במצוות שמקיים לפני לחובתו שלאחרי (שהרי 'כקטן שנולד דמי') נמצא בהערות במהלך הסוגיות ולא בפנים הביאורים. וראה הערות: 41 / 45 / 50 / 54 / 61 / 65 / 69.

74. ב' דרכים שונות במובאות שבפנים, וראה לקמן סוגיא ב' ס"ח-ט-י.

מוקדש לזכות  
חברנו לספסל הלימודים  
הת' רחמיאל בן רחל  
שיזכה לראות ניסים גלויים ויזכה לבריאות איתנה בנפש ובגוף, ולא ישאר  
שום רושם כלל בטוב הנראה והנגלה



לעילוי נשמת  
השליחה החשובה  
מרת רחל שיינא ינטע בת ר' מאיר ז"ל  
קלמן  
גלב"ע ב' דר"ח אייר ה'תשע"ז

מוקדש

לרפו"ש וקרובה לכל הצריכים רפואה בעת זו

יברכם הקב"ה ויחזקם בבריאות איתנה, בריאות הנפש והגוף ולא ישאר שום  
רושם כלל



מוקדש לרפואתו המהירה והמיידית להמשפיע הנערץ דישיבתנו

הרה"ח הרה"ת רפאל פנחס בן חי' רבקה שיחי' קארף

ישלח לו השי"ת רפו"ש בקרוב ויוכל להזור למלאות שליחותו מתוך בריאות  
איתנה

לנח"ר ב"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

לזכות

תלמידי התמימים הלומדים בבית חיינו - 770  
שיזכו לחיזוק ההתקשרות ב'אילנא דחיי' -  
כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

לזכות

**כל צוות ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית - 770**

ראשי הישיבה, רמי"ם, משפיעים ומשגיחים

וכל המתעסקים בעבודת קודש זו

שיזכו להעמיד תלמידים ראויים לשמם ולגרום נח"ר לאבינו רוענו

ב"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

לזכות

**אלפי שלוחי המלך, הפזורים בכל רחבי תבל ממש ובכל פינה  
ופינה**

הקב"ה יצילחם בכל פעולתם בעבודת הק' לגלות את נשמתם  
של בני ישראל לאלפיהם ורבבותיהם, לקשרם ל'אילנא דהיי'  
ולהשיבם אל אביהם שבשמים, עד לקיום הייעוד ד'אתם תלוקטו  
לאחד אחד בני ישראל' בפועל ממש

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לב"ק אדמו"ר  
זצוק ללה"ה נבג"מ זי"ע

