קובץ

שבענו מטובך

יו"ל לרגל שבעים שנה להולדת אבינו

הרב יוסף יצחק הבלין שליט"א

מד"א קריית ליובאוויטש – 770
רמת שלמה ירושלים עיה"ק ת"ו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה
ע"א שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר

ב"ה

פתח דבר

יְמָּלֵא פִי תְּהִלָּתֶךָ כָּל-הַיּוֹם תִּפְאַרְתֶּךָ
(תהלים עא, ח)

בשבח ובהודיה להשי"ת על הגיענו עד הלום, שמחים ונרגשים אנו להוציא לאור קובץ דברי תורה זה בקשר עם יום הולדתו השבעים של אבינו ראש משפחתינו **הרב יוסף יצחק הבלין שליט"א**, רב קהילת חב"ד ליובאוויטש רמת שלמה ירושלים ומייסד ומנהל של מכון 'היכל מנחם' ומוסדות נוספים.

"ימי שנותינו בהם שבעים שנה" שבעים שנה בהם טרח ועמל בעסק התורה וזכה והקים מוסדות ומפעלים של תורה והפצת המעיינות לכבודו של נשיא דורנו, והפיץ תורתו בשער בת רבים על ידי הדפסת והפצת שיחותיו הקדושים, והכל באופן של "בא בימים", שאין תקופה וזמן שאין בהם התחדשות "מוסיף והולך" והכל מתוך מסירות ונתינה עד בלי די.

אילו פינו מלא שירה כים ולשוננו רינה כהמון גליו אין אנו מספיקים להודות על התמסרותו אלינו בני משפחתו, אשר כולנו חשים איך הוא – יחד עם אימנו תחי' – דואגים לכל צרכינו בגשמיות וברוחניות בצורה שאין כדוגמתה, בכל דבר קטן כגדול הינו מעורב, בכל פרט ופרט יוזם ומייעץ, תומך ומסייע, ועד שניתן לומר ללא שום גוזמא שכל מה שיש לנו הכל שלו הוא.

והננו בזה לברכו שיתן לו השי"ת אריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות נכונה ומתוך שמחה והרחבה, שבהם ימשיך לבנות לעשות ולפתח בתנופה את כל המוסדות ולהנהיג את הקהילה הקדושה, ושאנו יוצאי חלציו נמשיך לתת לו ולאימנו שיחיו נחת רוח חסידי אמיתי, ונזכה כולנו לראות מלך ביופיו תחזינה עינינו בהתגלות משיח צדקנו בקרוב ממש.

והיות שחפצנו ורצוננו להעניק מתנה ראויה לרגל המאורע, עלה בדעתנו שהמתנה הכי הולמת תהיה הוצאה והדפסה לאור של חידושים ועיונים בתורה ובחסידות שנכתבו על ידינו הבנים, החתנים והנכדים, שהרי זהו האידישע חסידישע נחת הגדול ביותר, ואין ביטוי מוחשי יותר לאשר טרח האי גברא עדי נתגדל אילן המשפחה לתפארת.

וכיון שקובץ זה בא לבטא את התודה הרוחנית על כל ההשקעה הטובה אשר העניק ומעניק לנו אבינו שיחי', ומהטוב שהשקיע בנו ניכרים הפירות, קראנו לו בשם "**שבענו מטובך**" ו"אין טוב אלא תורה", ונרמז בשם זה גם ציון המאורע הלוא הוא יום הולדת השבעים.

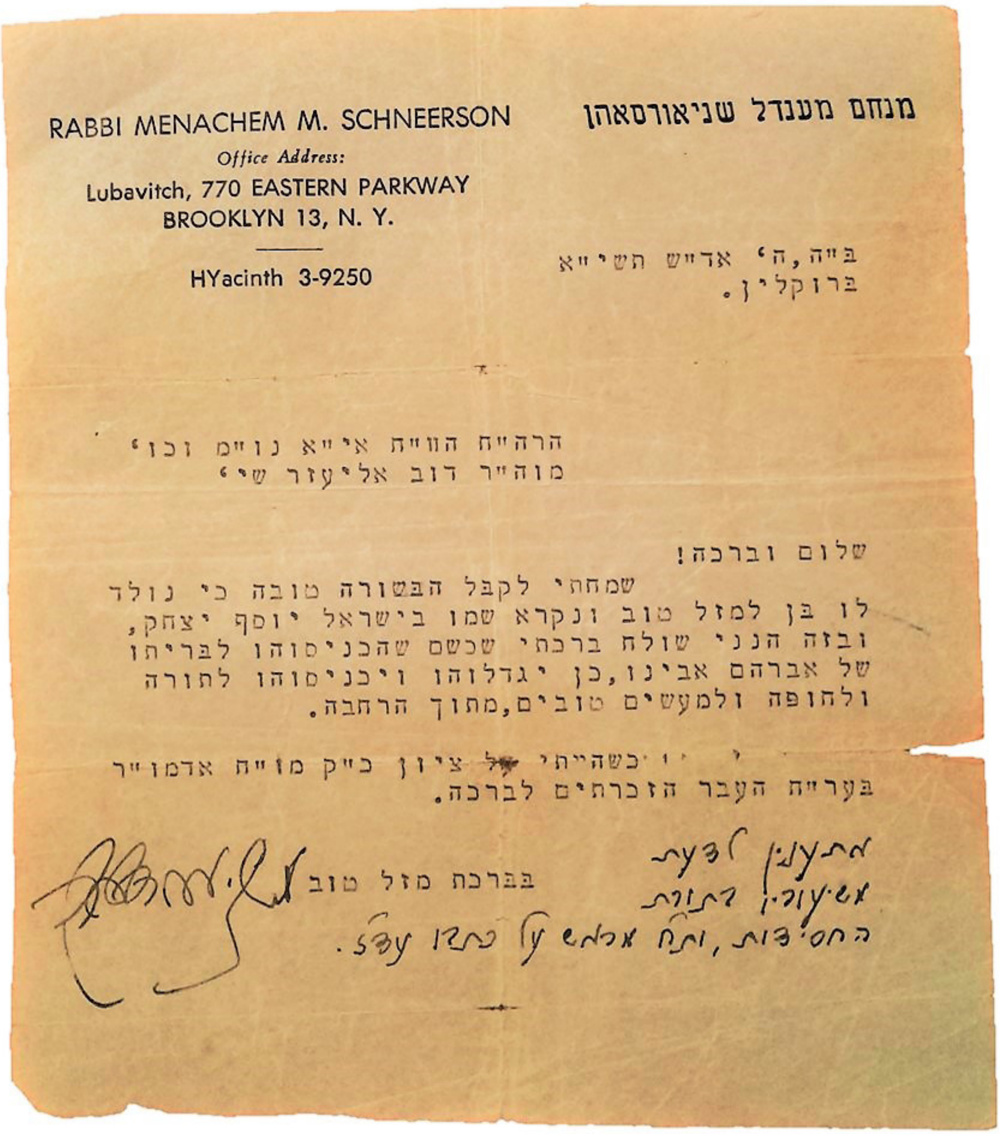
וראה לשון החתם סופר (ב"שיר מעון" על התפילה): "שאנו מתפללין קדשנו במצוותיך ותן חלקנו בתורתך, ושבענו מטובך קאי על טוב התורה שכל אחד יש לו חלק בתורה, ומאותו חלק משביע הקב"ה לכל אחד ואחד חלקו שקיבל מהר סיני, ולא יכול להתפלל שיתן לו הקב"ה כל טוב התורה מה שהוא חלק חבירו, ע"כ אנו אומרים ושבענו מטובך".

ונסיים באיחול לאבינו שיחי' ולכולנו בני משפחתו "שכל פירותיך יהיו כמותך", שהלוואי וגם אנו נצעד בדרכיו בכל העניינים, שנעשה שליחותינו מתוך חיות ושמחה ונגרום בכל הליכותינו נחת רוח לכ"ק אדמו"ר זי"ע, ונזכה לדור ישרים מבורך, בנים ובנות חתנים וכלות שעוסקים בתורה ובחסידות ופועלים בשליחות הרבי תמיד כל הימים.

וכאשר יהיה "שבענו מטובך" שלכל יהודי יהיה טוב האמיתי מידו המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה, אז הוא לא יבקש משיח בגלל הצרות שלו אלא בגלל השכינתא בגלותא, וזהו שלאחר שיהיה "שבענו מטובך", אז כשמשיח יבוא יהיה "שמחנו בישועתך". אבל בין כך ובין כך שמשיח יבוא!

ירושלים עיה"ק תובב"א, יום שלישי כ"ח טבת ה'תשפ"א

המערכת



מנחם מענדל שניאורסאהן

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Office Address:
Lubavitch, 770 EASTERN PARKWAY
BROOKLYN 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

ב"ה, ה' אדר"ש תשי"א
ברוקלין.

הרה"ח הוו"ח אי"א נו"מ וכו'
מוה"ר דוב אליעזר שי'

שלום וברכה!

שמחתי לקבל הבשורה טובה כי נולד לו בן למזל טוב ונקרא שמו בישראל יוסף יצחק, ובזה הנני שולח ברכתי שכשם שהכניסוהו לבריתו של אברהם אבינו, כן יגדלוהו ויכניסוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, מתוך הרחבה.

כשהייתי על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר בער"ח העבר הזכרתים לברכה.

בברכת מזל טוב

מתענין לדעת אם שיעוריו בתורת החסידות, ומה ארגש על כתבו עד"ז.

מכתב ברכה מכ"ק אדמו"ר להולדת סבא שליט"א

דבר מלכות
לימוד של שבעים שנה

קטע משיחת כ"ף מנחם־אב תשמ"ב

בסוף מסכת הוריות איתא: „כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה, כך שמן זית מחזיר לימוד של שבעים שנה".

ולכאורה, צריך להבין: מהו הגדר המיוחד ד„לימוד של **שבעים** שנה" – הרי לימוד התורה צריך להיות במשך כל חיי האדם, אפילו לאחרי גיל שבעים שנה?!

ואין לומר שנקט „לימוד של שבעים שנה" ע"פ מש"נ „ימי שנותינו בהם שבעים שנה" – כי יהודי שחי שבעים שנה בלבד אינו מגיע ל„לימוד של שבעים שנה", שהרי לימוד התורה אינו מתחיל תיכף ומיד בשעה שנולד, אלא מאז שהתינוק מתחיל לדבר, שזהו בגיל שנתיים לערך, וא"כ, בהגיעו לגיל שבעים שנה, יש לו לימוד של ס"ח שנה בלבד. ומובן, שלמרות גודל העילוי שבלימוד של ס"ח שנה (ס"ח בגימטריא „חיים") – אין זה „לימוד של **שבעים** שנה".

ולאידך – יהודי שמאריך ימים יותר משבעים שנה – „ואם בגבורות שמונים שנה", „והיו ימיו מאה ועשרים שנה", חייב גם הוא בלימוד התורה, וכפי שמצינו אצל משה רבינו – שלמד תורה עד יומו האחרון בגיל מאה ועשרים שנה, בהיותו במעמד ומצב ד„לא כהתה עינו ולא נס ליחו", וא"כ, לימודו הי' **יותר** מ„לימוד של שבעים שנה", ואעפ"כ, מדגישה הגמרא את הענין ד„לימוד של **שבעים** שנה"!

ואם תמצי לומר שענין הזית ושמן זית פועל ומשפיע רק ב„לימוד של **שבעים** שנה", ותו לא – הרי הא גופא טעמא בעי: מדוע ב„לימוד של שבעים שנה" יכול לפעול הזית ושמן זית, ואילו בלימוד של שבעים ואחד שנה – אין כל פעולה לזית ולשמן זית?!

בשלמא כאשר מדובר אודות ענין דהיפך הטוב – „זית **משכח** לימוד של שבעים שנה", יכולים למצוא הסברה מדוע פעולת הזית (באופן דהיפך הטוב) שייכת רק ב„לימוד של שבעים שנה", ולא בלימוד שהוא **יותר** משבעים שנה; אבל כאשר מדובר אודות הפעולה ד„שמן זית", „שמן למאור", ענין החכמה כו' („**מחזיר** לימוד כו'") – הנה אם נאמר שאינו יכול להגיע לדרגת הלימוד דשמונים שנה או מאה ועשרים שנה, הרי זה **היפך** העילוי ד„שמן למאור"!

מה. והביאור בזה – ע"פ האמור לעיל שישנם ריבוי דרגות ואופנים בלימוד התורה. ובהקדים:

ישנו חילוק כללי בין לימוד התורה באופן של עלי' מדרגא א' לדרגא נעלית יותר **שבערך** לדרגא שלפני', לבין לימוד התורה באופן של עלי' **שבאין ערוך**. והחילוק שבזה: כאשר העלי' מדרגא לדרגא (בלימוד התורה) היא בערך זה לזה, הרי אופן הלימוד הקודם מסייע באופן הלימוד היותר נעלה; אבל כאשר העלי' היא באופן שבאין ערוך – הנה לא זו בלבד שאופן הלימוד הקודם אינו מסייע לאופן הלימוד הנעלה ממנו באופן שבאין ערוך, אלא אדרבה: אופן הלימוד הקודם **מבלבל** לאופן הלימוד שבאין ערוך.

וכפי שמצינו בנוגע ללימוד חכמות העולם – שכאשר מדובר אודות לימוד ב׳ חכמות הרחוקות זו מזו בתכלית, ולדוגמא: חכמת העשי׳ וחכמת הנפש, שלכל א׳ מחכמות אלו ישנה דרך וגישה מיוחדת באופן הלימוד והשקו״ט כו׳ – הנה כל זמן שחקוק בזכרונו הדרך והגישה ללימוד חכמת העשי׳, הרי זה מבלבל אותו מהדרך והגישה המיוחדת ללימוד חכמה עיונית, חכמת הנפש, וכיו״ב.

ועאכו״כ כאשר מדובר אודות המעבר מלימוד חכמות העולם ללימוד חכמת התורה (להבדיל) – שהדרך והגישה ללימוד חכמות העולם (אפילו חכמה עיונית) מבלבלת ומפריעה לדרך והגישה ללימוד חכמת התורה.

ויתירה מזו: אפילו בתורה עצמה מצינו ענין זה – כמסופר בגמרא (ב״מ פה, סע״א) ש,,ר׳ זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא (או ארבעים תעניתא) דלשתכח גמרא בבלאה מיני׳, כי היכי דלא נטרדי׳׳, היינו, שדרך הלימוד דתלמוד בבלי לא יבלבל אותו מדרך הלימוד דתלמוד ירושלמי.

זאת אומרת: למרות גודל העילוי שבלימודו של ר׳ זירא בתלמוד בבלי, הנה מצד ריחוק הערך שבזה ביחס לאופן הלימוד דתלמוד ירושלמי (שאופן הלימוד דירושלמי נעלה יותר מאופן הלימוד דבבלי, באופן **שבאין ערוך**), הי׳ כדאי לו להתענות ריבוי תעניות כדי **לשכוח** אודות אופן הלימוד דבבלי, כדי שהדבר לא יפריע ויבלבל אותו מאופן הלימוד דירושלמי.

וכידוע המבואר בשערי אורה ובכ״מ אודות כללות החילוק שבין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי – שאופן הלימוד דתלמוד ירושלמי הוא באין ערוך לגבי אופן הלימוד דתלמוד בבלי.

דוגמא לדבר: מבואר בכ״מ שהיות שהחילוק בין ג״ע התחתון לג״ע העליון הוא חילוק שבאין ערוך, לכן, כדי שיוכלו לקבל את הגילויים דג״ע העליון בהכרח לשכוח תחילה את הגילויים דג״ע התחתון (שלא יבלבלו להשגת הגילויים דג״ע העליון), וזהו ענין ה,,עמוד״ שבין ג״ע התחתון לג״ע העליון, שעל ידו שוכחים ,,חיזו״ דג״ע התחתון, ואז יכולים לקבל את הגילויים דג״ע העליון בשלימות.

מו. עד״ז מובן גם בנוגע לענינגו – ,,לימוד של שבעים שנה״:

מובן בפשטות שלימוד התורה צריך להיות גם לאחרי גיל שבעים שנה – כאשר האדם מגיע לגיל ד,,בגבורות שמונים שנה״, ,,והיו ימיו מאה ועשרים שנה״.

[ויתירה מזו: איוב חי מאה וארבעים שנה – ב״פ שבעים שנה. ומצינו שיוכבד (אמו של משה רבינו) האריכה ימים עוד יותר – כי יוכבד נולדה בין החומות (בעת ביאת בנ״י למצרים), וא״כ, כאשר ילדה את משה רבינו (שמונים שנה קודם יצי״מ) היתה בת מאה ושלושים שנה, וכפי שמביא ראב״ע (עה״פ ויגש מו, כג) מ״ש הפייטנים שיוכבד חיתה מאתים וחמישים שנה!].

וכפי שרואים בפועל שכו"כ מבנ"י האריכו ימים יותר משבעים שנה, ועסקו בתורה יותר משבעים שנה.

ולכן, מה שהגמרא מדגישה את הענין ד„לימוד של **שבעים שנה**" – הרי זה לפי ש„לימוד של שבעים שנה" הוא אופן א' בלימוד התורה, ולאח"ז באים ללימוד התורה באופן נעלה יותר – באין ערוך.

ועפ"ז מובן שאין הכוונה לומר שלאחרי „לימוד של שבעים שנה" מפסיק האדם בלימוד התורה ח"ו, אלא אדרבה: לאחרי שהגיע לתכלית השלימות ד„לימוד של שבעים שנה", הרי הוא מתחיל בלימוד התורה באופן חדש לגמרי, שבאין ערוך כלל לגבי אופן הלימוד דשבעים שנה.

והביאור בענין המיוחד ב„לימוד של שבעים שנה" – מובן ע"פ המבואר בלקו"ת (חקת סה, ד) בענין שבעים שנה, דקאי על ז' המדות [בדוגמת ז' נרות המנורה, וזהו הקשר עם ענין התורה – „נר מצוה ותורה אור"] כפי שכל א' כלול מעשר. ומבואר שם ש„שבעים שנה" שרשן מבחי' שנות עולם וימי עולם, ולמעלה מזה – ההמשכה מבחי' ימי קדם ושנים קדמוניות.

ועפ"ז מובן שלאחרי „לימוד של שבעים שנה" באים ללימוד באופן נעלה יותר שבאין ערוך כלל – בדוגמת ריחוק הערך שבין בחי' ימי עולם לגבי בחי' ימי קדם*.

מז. המדובר לעיל אודות „לימוד של שבעים שנה" – שייך במיוחד להתוועדות זו, לפי שהתוועדות זו נערכת בליל כ"א אב, ערב כ"ב אב, שאז (בכ"ב אב) תערך חגיגת יובל „שבעים שנה" לישיבת „תורת אמת" בירושלים עיר הקודש.

והנה, ע"פ האמור לעיל מובן, שלא זו בלבד שלאחרי משך שבעים שנה ליסוד הישיבה לא נגרע ולא נחלש מאומה בעניני הישיבה (מצד ענין הזקנה כו'), אלא אדרבה: לאחרי „לימוד של שבעים שנה" נפעל עילוי גדול יותר באופן שבאין ערוך לגמרי.

ובלשון הכתוב: „מפני שיבה („בן שבעים לשיבה") **תקום**", היינו, שענין השיבה פועל עילוי וקימה כו', ועד שזהו ענין נעלה יותר מאשר „והדרת פני זקן", שבזה נכלל גם „יניק וחכים". ובפרט ע"פ המבואר בלקו"ת (קדושים ל, ד. שה"ש ז, ד) בענין „מפני שיבה תקום והדרת פני זקן".

ועוד"ד לשון חז"ל „זקני תלמידי חכמים כל מה שמזקינים דעתם מתיישבת עליהם". ועאכו"כ כאשר הם מכריזים שהם אינם זקנים אלא צעירים!

כיצד נעשים „צעירים" לאחרי שבעים שנה?! – איתא בספרים ע"ד הצחות שזהו ע"י הענין ד„קווי ה' **יחליפו** כח": כאשר האדם עמל ומתייגע

---

*) לשלימות הענין – ראה שיחת ש"פ ראה מבה"ח אלול סכ"ח.

בלימוד התורה במשך שבעים שנה שנתן לו הקב"ה (כי „אדם לעמל יולד", „עמל תורה"), הרי הוא פונה להקב"ה ואומר לו שעתה יהי' הענין ד„יחליפו כח" – החלפת כח האדם שהתעייף ונחלש מהעמל והיגיעה במשך שבעים שנה, בכחו של הקב"ה, ש„אתה הוא ושנותיך לא יתמו". ועפ"ז מובן שכאשר האדם מחליף את כחו בכחו של הקב"ה – נעשה הוא צעיר מחדש, ולכן, „דעתם מתיישבת עליהם".

וכפי שמצינו בגמרא (עירובין נד, ב) שר' פרידא למד עם תלמידו ת' פעמים, ולכן הוסיפו לו ת' שנה על שנותיו – שזהו הענין ד„קווי ה' יחליפו כח". וענין זה מובא בגמרא – נגלה דתורה, ובאופן של סיפור – „מעשה רב".

ועד"ז מובן בנוגע לענינינו – שלאחרי „לימוד של שבעים שנה" מאז התייסדות הישיבה, הנה לא זו בלבד שלא נחלש מאומה בעניני הישיבה, אלא אדרבה: לאחרי שבעים שנה מתחיל סדר ואופן חדש בלימוד התורה, באופן שבאין ערוך לגמרי.

ובפרט ששמה של הישיבה – כפי שנקבע ע"י רבותינו נשיאינו מייסדי הישיבה – הוא: „תורת אמת", והרי ידוע ש„אמת" מורה על ענין הנצחיות, היפך הענין דנהרות המכזבין, זאת אומרת: דבר הנפסק (נהרות המכזבין) אינו דבר אמיתי, וע"ד האמור לעיל ששינוי החוזר לברייתו (דבר שהי' ונפסק) לאו שמי' שינוי, ורק דבר נצחי הוא דבר אמיתי.

ועפ"ז – מאחר ששמה של הישיבה הוא „תורת אמת", הרי מודגש בזה ענין הנצחיות – גם לאחרי שבעים שנה.

ולאידך – בנצחיות גופא שייך עילוי מדרגא לדרגא, וכפי שמצינו בנוגע למעמד ומצב דלעתיד לבוא, שאז יהי' הענין דחיים נצחיים – „תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, שנאמר ילכו מחיל אל חיל גו'" (כדאיתא בסיום מסכת ברכות ומו"ק, ועוד). ועד"ז מובן בנוגע לענינינו – שהנצחיות דישיבת „תורת אמת" היא באופן של הליכה „מחיל אל חיל".

מח. והמעשה הוא העיקר:

היות שמסיימים עתה את ה„לימוד של שבעים שנה" הראשונות להתייסדות ישיבת „תורת אמת" – צריכים לדעת שזהו סיום של שלב ואופן מסויים בלימוד התורה, שלאחריו בא לימוד התורה באופן נעלה יותר, ועד לעילוי שבאין ערוך לגמרי.

ולכן, צריכים להוסיף בהתמדה ושקידה בלימוד התורה, ביתר שאת וביתר עוז – בהתאם לגודל העילוי שנפעל ע"י „לימוד של שבעים שנה".

ומובן, שה„לימוד של שבעים שנה" באופן ד„תלמודו בידו" – ברשותו [ע"ד הענין ד„**תורתו**" – תורה שלו, שלכן „רב שמחל על כבודו כבודו מחול" (קידושין לב, סע"א ואילך)] – מהוה הכנה המתאימה ונתינת כח לאופן הלימוד שבאין ערוך במשך שבעים שנה הבאות.

משיחת כ"ף מנחם אב תשמ"ב

שער
תפארת בנים

עֲטֶרֶת זְקֵנִים בְּנֵי בָנִים וְתִפְאֶרֶת בָּנִים אֲבוֹתָם. משלי יז ו

כ"ח טבת ה'תשפ"א יום הולדת השבעים, של מו"ח הגה"ח הר"ר יוסף יצחק שיחי' הבלין, לאויוש"ט.

הנני מוסר עניין זה לדפוס, לרגל ולזכות, יום הולדת השבעים למו"ח שיחי', לאויוש"ט.

בחרתי עניין זה מחמת שני טעמים,

ראשית, עניין זה העוסק, בביאור בדרך אפשר, להנהגת רבינו הנצחי, כ"ק אדמו"ר זיע"א. מתאים לשווער שליט"א, המשקיע שעות רבות, וממון רב, בבירור מקחו של אותו צדיק, בסדרת הספרים 'אורחות מנחם' הנמצאים בשלבי עריכה ודפוס.

שנית, עניין זה כתבתיו ואמרתיו, ב'כינוס' תורה' בימי חול המועד, בבית רבינו 770 ברמת שלמה בירושלים, בניין שהוקם על ידי השווער שליט"א, וברור שהוא אחד מן הפעולות הגדולות, שיש בידו, בתוך שאר פעולותיו, ברחבי העולם כולו.

וברכה אחת היא לו,

יהי רצון, שהקב"ה ימשיך להעניק לו כוחות, להמשיך בכל פעולותיו, הן המפורסמות, והן שאינן מפורסמות, אשר מפיצים בגאון את תורתו, משנתו ופעולותיו של הרבי.

בהערכה, הערצה ואהבה גדולה,

ובהרגשה, שמה שבידי שלו הוא.

חתנו, יענקלה.

בעניין מצוות אגידת הלולב, ואחיזת הלולב והאתרוג ביד אחת

הרב יעקב גולדשמיד
מראשי ישיבת תות"ל המרכזית באה"ק

א.

איתא בגמרא סוכה ל"ג ע"א (וכ"ה שם י"א ע"ב): " דתניא: לולב, בין אגוד בין שאינו אגוד כשר, רבי יהודה אומר: אגוד כשר, שאינו אגוד - פסול. מאי טעמא דרבי יהודה יליף לקיחה לקיחה מאגודת אזוב. כתיב הכא ולקחתם לכם ביום הראשון וכתיב התם ולקחתם אגדת

אזוב, מה להלן אגודה - אף כאן אגודה. - ורבנן: לית להו לקיחה לקיחה. מאן תנא להא, דתנו רבנן: לולב מצוה לאוגדו, ואם לא אגדו - כשר. מני אי רבי יהודה - כי לא אגדו אמאי כשר אי רבנן - מאי מצוה קא עביד - לעולם רבנן, ומצוה משום זה אלי ואנוהו"

היינו, דנחלקו חכמים ורבי יהודה בדין איגוד הלולב דלר"י 'לולב צריך אגד' כדי לצאת בו ידי חובה, ולחכמים א"צ לאוגדו עם ההדס והערבה, ומסיקה הגמ' שאף לדעת חכמים שאין חיוב לאוגדו מ"מ 'מצווה לאוגדו' משום זה אלי ואנווהו.

וכן נפסק להלכה ברמב"ם ובשו"ע שלכתחילה מצווה מן המובחר לאגוד הלולב עם מיניו, ויש לעיין בדין זה וכדלקמן:

ברש"י (י"א ע"ב) בד"ה 'ואנוהו התנאה לפניו במצוות' כתב וז"ל: "סוכה נאה לולב נאה ציצית נאה" וכוונתו להא דאיתא בשבת קלג ע"ב דאיתא שם: "דתניא: זה אלי, ואנוהו - התנאה לפניו במצות; עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין. אבא שאול אומר: ואנוהו - הוי דומה לו: מה הוא חנון ורחום - אף אתה היה חנון ורחום"

ולפי זה כוונת הגמ' דידן בפשטות היא, שאף לחכמים שלולב אין צריך אגד, מ"מ מכיון שיש דין כללי בכל התורה של 'זה אלי ואנוהו', לכן מצווה לאגוד הלולב.

ב.

אך לכאורה, הבנה זו – שדין אגד הלולב אינו אלא דין כללי של 'זה אלי ואנוהו' - דורשת ביאור:

לקמן בגמרא (מ"ו ע"א) איתא: "העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. נטלו לצאת בו אומר ברוך אשר קדשנו במצוותיו וציונו על נטילת לולב. ואף על פי שבירך עליו יום ראשון - חוזר ומברך כל שבעה. העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו כו'. נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. וכיון שבירך יום ראשון - שוב אינו מברך"

והנה מהי כוונת הסוגיא ב'עשיית' הלולב בפשטות כוונת הגמ' היא, שאגדו יחד עם מיניו, וזה הכוונה ש'עשה' את הלולב. ומפורש הדבר בבית הבחירה למאירי וז"ל: "העושה לולב לעצמו ר"ל שאוגדו ומתקנו מערב יום טוב לאחר שאגדו ותקנו מברך שהחיינו אע"פ שלא חל עדיין זמן חיובו הואיל ולצורך חיוב הוא נעשה"

ולכאורה הדבר צריך ביאור, וכי לקיים בלולב שיהיה 'לולב נאה' עשייה מיקרי? וכי מי שמקשט את סוכתו שתהיה נאה ייחשב הדבר לעשיית סוכה? אתמהה. הרי לכאורה ברור ש'עשייה' לא מיקרי אלא מי שעושה מעשה בעצם ה'חפצא' דהמצווה, כמו קשירת הציצית ובניית הסוכה, שבמעשיו עושה הוא את המצווה עצמה, אך מי שאינו עושה פעולה בגוף המצווה, אלא מתעסק הוא בקישוט וייפוי המצווה, אין זה בגדר עשיית מצווה, וכי כריכת הספר התורה במעיל יפה בכלל עשיית המצווה ייחשב, למרות שמקיים הוא בזה את הציווי ד'התנאה לפניו במצוות', וכדלעיל בסוגיא דשבת שם, מ"מ ברור שאין זה חלק מעשית

הס"ת, ולכן ברור שאין אפילו הווא אמינא, שהכורך את הס"ת במעיל נאה יברך על עשיית ס"ת?

הניחא אם היינו מפרשים את הגמרא 'העושה לולב מברך', שאיירי שקוצצו מן המחובר, שבזה מכשיר הוא את הלולב שיוכלו לקיים את מצוות נטילתו, בזה, מובן הלשון 'עשיית לולב', שהרי בקציצה זו עושה הוא בפועל את ה'חפצא' של הלולב, שיהיה אפשרות לקיים בו מצוות נטילה, והרי זה ממש כבונה סוכה וקושר ציצית,

– אך כאמור מפורש במאירי שכוונת הגמרא אינה לקציצת הלולב, אלא לאגידתו עם מיניו, שבזה אין פה אלא דין 'התנאה לפניו' ולא שייך פה הלשון 'עשיית הלולב' לכאורה?

הן אמת שמן העיון במכתב רבינו הנדפס בלקו"ש חי"ב עמ' 214 משמע לכאורה ברור, שגם קציצת הלולב בכלל עשיית הלולב מיקרי, וא"כ, מקום לבאר את משמעות הגמ' דידן גבי עשיית הלולב שאיירי בקציצת הלולב ממקום חיבורו, ולא באיגוד בעלמא, וא"ש.

אך לכאורה ברור, שאין הכוונה במכתב רבינו שם לשלול איגוד הלולב, אלא – לכאורה ברור - שהא והא בכלל עשייה, ורק ששם מיירי רבינו בעשייה שמהותה קציצת הלולב, אך אין זה שולל שאיגוד הלולב אינו בכלל עשייה.

ומפורש הדבר בדברי רבינו בלקו"ש ח"כ עמ' 267 הערה 10 וז"ל שם: "שגם עשיית הלולב היא מצווה [שלכן לדעת הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) מברכין לעשות לולב. וגם להבבלי יש לומר שעשיית הלולב היא מצווה (וראה חדא"ג מהרש"א סוכה מ"ה ע"ב : עשיית לולב באגודה... היא מצווה כאילו בנה מזבח) " עכ"ל הנצרך. ומשמע מפורש, שהרבי לומד שעשיית הלולב משמעה (גם) אגידת הלולב, שהרי זהו מה שמפורש בדברי המהרש"א שעליהם ציין רבינו שם, ומשמע להדיא שרבינו למד את הסוגיא דידן (גם) באיגוד הלולב, והדק"ל.

ג.

עוד צריך ביאור:

איתא בגמרא (גיטין מה ע"ב): " דתני רב המנונא בריה דרבא מפשרוניא: ס"ת, תפלין ומזוזות שכתבן (מין) ומסור, עובד כוכבים ועבד, אשה וקטן, וכותי וישראל מומר - פסולין, שנאמר וקשרתם... וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה"

ובתוספות שם ד"ה 'כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה' כתבו התוספות: "מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה....."

היינו שר"ת משווה דין קשירת ציצית לאגידת הלולב, דכשם שבציצית אישה אינה יכולה לקושרה, כמו כן לא תוכל אישה לאגוד את הלולב, ולכאורה הדברים מתמיהין, דמאי שייכא הא להא, בציצית שע"י קשירת הציצית עושים את ה'חפצא' דציצית, מקום גדול לומר שמי שאינו מחויב בציצית, אינו יכול לעשות את המציאות של הציצית, וע"ד ש'מי

שאינו בקשירה אינו בכתיבה', אך שמדובר אודות קשירת ואיגוד הלולב, לכאורה, הלולב הוא מציאות של מצווה לפני הקשירה, וע"י הקשירה לא מיתוסף במציאות המצווה מאומה, ורק, שע"י אגידת הלולב ומיניו נעשתה המצווה נאה ומכובדת יותר, אך אין זה מוסיף משהו בעצם מציאות המצווה, וא"כ מדוע שנאמר שכשם שאין אישה קושרת ציצית כך אינה אוגדת את הלולב?

והגע עצמך, אם אכן כל העניין באיגוד הלולב הוא לקיום ה'הידור' ד'זה אלי ואנוהו', כיצד אפשר לחשוב שאין אישה יכולה לעשות זאת וכי אישה אינה יכולה לקשט את הסוכה ולהרבות ב'נוי סוכה', אתמהה?

ד.

והנה, ידוע מה שמפורסם לבאר בזאת בשם הגר"ח מבריסק ז"ל:

בדין ד'זה אלי ואנוהו' ישנם שני דרגות:

בפשטות הדין ד'זה אלי' אינו דין בעצם קיום המצווה, אלא הוא דין כללי שיש לאדם לקיים את המצווה בדרך של 'התנאה לפניו במצוות', ולכן שומה עליו לדאוג שתהיה המצווה מתקיימת בדרך היפה והנאה ביותר, אך ברור שע"י ייפוי המצווה אין פה תוספת במצווה עצמה, התפילין או הס"ת אינם נעשים לס"ת ותפילין כשרים יותר בכך שהם נאים ויפים, אלא, המצווה יותר מהודרת ומשובחת בכך שהיא מתקיימת בצורה הנאה והיפה, אך אין כאן תוספת בעצם מציאות המצווה עצמה.

לעיתים הפירוש בדין ד'זה אלי ואנוהו' הוא עמוק יותר, ע"י שהמצווה נאה המצווה עצמה מקבלת עילוי, ע"י קיום המצווה הצורה הנאה והיפה מציאות המצווה עצמה מושלמת יותר, היינו, ישנם מקרים שהחובה לעשות את המצווה בצורה נאה אין זה רק מחמת החיוב הכללי של 'התנאה לפניו במצוות', אלא, המצווה עצמה דורשת שהיא תיעשה בצורה נאה, וע"י כך המצווה עצמה מושלמת יותר.

ראי'ה לדבר היא הסוגי'ה שהובאה לעיל משבת קל"ג ע"ב, דאיתא שם: "תנו רבנן: המל, כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על ציצין המעכבין את המילה - חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה - אינו חוזר. מאן תנא פירש אינו חוזר? - אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא. דתניא: ארבעה עשר שחל להיות בשבת - מפשיט (אדם) הפסח עד החזה, דברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. וחכמים אומרים: מפשיטין את כולו. ממאי עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה התם - משום דלא בעינן זה אלי ואנוהו, אבל הכא דבעינן זה אלי ואנוהו - הכי נמי, דתניא: זה אלי, ואנוהו - התנאה לפניו במצות; עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין. אבא שאול אומר: ואנוהו - הוי דומה לו: מה הוא חנון ורחום - אף אתה היה חנון ורחום"

היינו, שקובעת הגמרא שיש היתר בשבת לחזור על ציצין שאינם מעכבין, (כל זמן שלא פירש) ולהסירם תוך כדי חילול שבת, ומסבירה הגמ', שההיתר נובע מכל שיש דין ד'זה אלי ואנוהו', ולכן, כשם שמילה עצמה דוחה שבת,, כך ניתן לחלל שבת על ציצין שאינם מעכבין, כדי להגיע למצב של 'התנאה לפניו במצוות'.

ולכאורה הדבר צריך ביאור גדול, אם אכן כל הדין ד'זה אלי ואנוהו' הוא דין שאינו משנה את מציאות המצווה עצמה, א"כ מהו ההיתר לחלל שבת כדי לקיים את דין 'התנאה לפניו במצוות', מהיכן לקוח ההיתר לחלל שבת עבור זה, וכי יש איזה שהוא מקור בתורה שאפשר לחלל שבת כדי להגיע לשלימות העניין ד'זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות'? ולכאורה מוכח, שאכן לגבי מילה הדין ד'התנאה לפניו' הוא חלק ממצוות מילה, ולכן כשם שמילה דוחה שבת, כך ייפוי המצווה של המילה דוחה שבת.

ה.

ועפי"ז יש לומר – מבאר הגר"ח – גם מה שפוסקת הגמרא, שלכו"ע לולב לכתחילה צריך אגד, אין זה רק מחמת הדין הכללי של כל התורה של 'התנאה לפניו במצוות', אלא, זהו דין בקיום מצוות **לולב**, שע"י ייפוי הלולב מתקיימת מצוות לולב בצורה מושלמת ומשובחת יותר. ע"י שמקיים את נטילת הלולב בלולב אגוד, מקיים הוא בזה לא רק את הדין הכללי של 'זה אלי ואנווהו', אלא, יש פה מצוות לולב מושלמת יותר, בגלל היופי והנוי של הלולב.

ובזה א"ש שני הנקודות האמורות:

כיון שע"י איגוד הלולב עם מיניו מוסיף הדבר בעצם מצוות לולב, לכן אפשר לומר, שמי שאוגד את הלולב, נחשב ל'עושה' לולב, שהרי ע"י זה הוא משנה ומוסיף במצוות לולב עצמה, וע"י כך, הוא מכשיר את ה'חפצא' עצמה שתהיה מושלמת יותר לקיום המצווה בצורה המושלמת ביותר, וא"כ, דומה הדבר לעשיית לולב, ולכן קובעת הגמרא ש'העושה לולב מברך'. כאן לא מדובר בפעולה שאין בה אלא יופי ונוי חיצוני, ומן הדין הכללי של 'התנאה לפניו', אלא, פה איירי בפעולה שעניינה שינוי ה'חפצא' דהמצווה עצמה, ולכן בכלל 'עשייה' מיקרי.

כיון שאגידת הלולב נחשבת לחלק מהכנת ה'חפצא' שעל ידו תתקיים גוף המצווה, ולא רק ייפוי המצווה, א"כ מקום לומר, שמי שאינו מחוייב במצווה לא יכול לפעול את הפעולה היוצרת את המציאות של המצווה, שהרי לדידו אין זה חפצא דמצווה, שהרי אינו מחוייב בה. ולכן אישה שאינה בלולב לא תאגוד את הלולב לדעת ר"ת.

[ועיין גם, בשו"ת אבני נזר או"ח תל"ג אות ג', ובאריכות בסימן תצ"ב, האריך גם להוכיח לפי דרכו, שדין 'זה אלי ואנווהו' בלולב, הוא חלק ממצוות 'ולקחתם לכם', שע"י איגוד הלולב יש פה לקיחה משובחת יותר וזה מוסיף שלימות בלקיחה עצמה. עיי"ש.]

ו.

ומעתה למדנו, בדין איגוד הלולב יש מקום לומר, שאין זה רק חיוב (לכתחילה)מדין 'התנאה לפניו במצוות', אלא, ע"י אגידת הלולב עם מיניו, מיתוסף בעצם קיום מצוות

לולב.

והנה, אחת הנפק"מ שיש לומר למעשה מה'חקירה' הנ"ל בגדר איגוד הלולב, היא, האם שייך דין 'תעשה ולא מן העשוי' בלולב ומיניו,

דהנה, בפשטות הסוגיא שם משמע, דלר"י שס"ל 'לולב צריך אגד', אזי, (כיון דילפינן לולב מסוכה) כשם שבסוכה ישנו דין ד'תעשה ולא מו העשוי', כך לגבי אגד הלולב, שאם אגדו עם מין פסול, ושוב, לאחר האיגוד הכשירו, (הדס שמיעט את ענביו), יהיה פסול מדין 'תעשה ולא מן העשוי', ויצטרך להתיר את האגד ולאוגדו שוב.

ומעתה, לדידן שלא פסקינן כר"י אלא כחכמים שלולב א"צ אגד, אך מ"מ, לכתחילה מדין 'זה אלי ואנוהו', מצווה לאוגדו, האם (עכ"פ לכתחילה), יש לחוש לדין 'תעשה ולא מן העשוי באגד הלולב, (דוגמא מעשית פשוטה, המדקדקים, ומחליפים את הערבות באמצע חול המועד, האם ישנה הקפדה לפתוח את האיגוד, ולאגוד מחדש את הלולב עם הערבות החדשות, או שניתן להשאיר את הלולב ומיניו אגודים, ורק למשוך מן האיגוד את הערבות הישנות, ול'השחיל' תמורתן ערבות חדשות) ולכאורה, הדבר תלוי בהנ"ל:

אם לדעת חכמים דין האיגוד אינו אלא דין ד'התנאה לפניו', אך אין בו תוספת דין בהלכות לולב, א"כ ברור לכאורה, שאין פה חשש ד'תעשה ולא מן העשוי', שהוא דין בהלכות לולב, ולא שייך בדין 'זה אלי ואנוהו' כלל. כל דין 'תעשה ולא מן העשוי', הוא במקום, שהפעולה היא פועלת במצווה עצמה, וכמו בניית הסוכה, קשירת הציצית, אך אם הלולב קודם האיגוד ולאחריו לא נשתנה, ורק, שנוסף בו יופי והדר, הרי ברור, שפה ה'עשייה' אינה עניין לעצמו, וכל עניינה שע"י נוסף יופי במצווה, וברור, שלא איכפת לן כלל בזה אם זה יהיה באופן של 'מן העשוי'. ופשוט.

אך אם נקבל את החידוש שנשמע בשם הגר"ח, שגם לדעת חכמים לכתחילה, יש תוספת במצווה עצמה ע"י איגוד הלולב, א"כ מקום לומר, שעכ"פ לכתחילה, יש להקפיד שפעולת האיגוד, תעשה בצורה של 'תעשה ולא מן העשוי'.

וראיתי כבר לאחד מן המלקטים, שעמד על עניין זה, והעיר, שלדעת הגר"ח יש להקפיד בעניין זה.

ז.

והנה, כותב כ"ק אדמו"ר זיע"א, במכתבו הנדפס בלקו"ש חי"ב עמ' 215 וז"ל הק': "דרך אגב: להשמועה בשם כו' דאף דלולב א"צ אגד – האנוהו שע"י אגד לולב (סוכה לג, א) ה"ז "חלק מהמצוה" – בכיו"ב ע"י שינוי תיבה אחת במסירת שמועה מא' לב', אפ"ל שינוי תוכני. ואם אמיתית כללות השמועה, לפענ"ד צ"ל דפי' חלק מנטילת הלולב (ולא חלק מהלולב – דאז הקושיא לקנוי' בשינוי מעשה (סוכה ל, ב) בעינה עומדת)".

והנה, אגרת זו היא אל הרב שמחה אעלברג ע"ה (ונדפסה בספרו 'שלמי שמחה' סימן ל"ב) ומן העיון שם נראה להדיא שה'שמועה' שדן בה הרבי, היא הנידון לעיל בשם הגר"ח, שדין 'זה אלי ואנוהו' בלולב, אינו רק דין דנוי מצווה, אלא חלק מן המצווה עצמה, ומעתה

נתבונן, מה כוונת הרבי להשיג ולתקן את ה'שמועה' הנ"ל.

[ראשית, מסגנון המכתב משמע, שהרבי ככלל לא נוטה לקבל את החידוש הנ"ל, וכלשונו: "ואם אמיתית כללות השמועה" ומשמע שהרבי מסתייג מעצם החידוש וכדלקמן בעזהי"ת.]

הנה, הרבי מבאר שצריך לתקן את השמועה, שאין הכוונה הוספה בלולב כי אם הוספה בנטילת לולב,

ביאור הדברים:

הנה, עד עתה נקטנו בשני דרכים, או שלחכמים כל דין האיגוד אינו אלא דין ד'נוי מצווה' בעלמא, או כהבנת הגר"ח, שהוא דין בלולב עצמו.

ומעתה יש לדון במהות החידוש דהגר"ח דיש לומר בתרתי:

ע"י שהלולב אגוד עם מיניו נעשה הלולב ללולב כשר ומהודר יותר, היינו כשאדם אוגד את הלולב עם ההדס והערבה, בכך, הוא משנה מהותית את הלולב, שנעשה ללולב שיש בו תוספת, בכך שהוא אגוד עם יתר המינים.

הלולב לאחר האיגוד לא נעשה בו כל שינוי. אך ע"י שהוא אגוד, מתקיימת 'נטילת' הלולב בצורה מהודרת יותר, היינו, שמצוות התורה ליטול את הלולב ומיניו, נעשית מושלמת יותר אם הנטילה נעשית באיגוד, ולכן, ברגע שהאדם אוגד את הלולב, גורם הוא בכך לחידוש, שע"י האגידה תתקיים מצוות הנטילה בשלימות יותר.

(והאפשרות השלישית, שלא מקבלת את החידוש דהגר"ח, נוקטת, שלא רק שהלולב לא נעשה מושלם יותר ע"י האיגוד, אלא אף מצוות הנטילה לא נעשית מושלמת יותר אם תיעשה באיגוד, וכל העניין באגידת הלולב, אינו אלא בייפוי ונוי המצווה).

ומעתה נבין, שהרבי נוקט, שאם נכונה ה'שמועה', אזי צריך לבארה בדרך השנייה ולא בדרך הראשונה, וזה כוונת הרבי לכאורה: "לפענ"ד צ"ל דפי' חלק מנטילת הלולב (ולא חלק מהלולב – דאז הקושיא לקנוי' בשינוי מעשה (סוכה ל, ב) בעינה עומדת)" דכוונתו, שאין זה חלק מן הלולב עצמו, אלא חלק מדין נטילת לולב.

ח.

והנה, הרבי מוכיח את דבריו שאי אפשר לומר כדרך הא', דהרי אז "הקושיא לקנוי' בשינוי מעשה בעינה עומדת",

פירוש דבריו הק':

דהנה למדנו בסוכה ל ע"א בסוף העמוד: "אמר להו רב הונא להנהו אוונכרי: כי זבניתו אסא מנכרי לא תגזזו אתון אלא לגזזוה אינהו ויהבו לכו. מאי טעמא סתם נכרים גזלני ארעתא נינהו, וקרקע אינה נגזלת. הלכך, לגזזוה אינהו, כי היכי דליהוו יאוש בעלים בידייהו דידהו, ושינוי הרשות בידייכו. סוף סוף, כי גזזו אוונכרי ליהוי יאוש בעלים בידייהו, ושינוי הרשות

בידן! לא צריכא, בהושענא דאוונכרי גופייהו. וליקניוה בשינוי מעשה! - קא סבר: לולב אין צריך אגד. ואם תמצי לומר לולב צריך אגד - שינוי החוזר לברייתו הוא, ושינוי החוזר לברייתו לא שמיה שינוי. וליקניוה בשינוי השם, דמעיקרא הוה ליה אסא, והשתא הושענא מעיקרא נמי לאסא הושענא קרו ליה."

היינו, שמקשה הגמרא, מהי הבעי'ה בכך שאדם לוקח אחד מן המינים שהוא גזול, הרי ע"י שהוא אוגדו עם הלולב, יש פה שינוי מעשה, ושינוי מעשה קונה את החפץ לגנב, ושוב הוא שלו ויוצא בו. ומיישבת הגמ', שהוא סובר שלולב אין צריך אגד, ושוב מוסיפה, ואפילו אם תאמר שכן צריך אגד מ"מ האגד לא נחשב לשינוי מעשה, כיון שהוא חוזר לברייתו.

ולכאורה הדברים מתמיהים (וכפי שהיקשו האחרונים):

א, הרי לעיל מסיקה הגמרא שלכו"ע מצווה לאוגדו, ומה בכך ש'אין צריך אגד'?

ב. ועיקר, אם האיגוד נחשב לשינוי מעשה מדוע לא הורה רב הונא לאותם תגרים שיאגדו את הלולב ויפטרו את כל הבעיות?

וצריך לומר בכוונת הגמרא, (עיין במהר"ץ חיות שביאר כן) שכיון שמבחינה הלכתית הלולב לא צריך אגד, לכן אף אם אוגדו, אין האיגוד נחשב למעשה חשוב, שנאמר שהוא נקנה בשינוי מעשה, כיון שהמעשה הזה אינו מעשה חשוב מבחינה הלכתית, שהרי הלולב כשר ומושלם למצווה אף ללא האגד, לכן אין בכוחו להחשיב את הפעולה, לפעולת 'שינוי' הנוצר ע"י מעשה חשוב. ורק אם היינו לומדים כר"י, שלולי האגד אין אפשרות לקיים את המצווה, אזי האיגוד נחשב ל'מעשה' שינוי.

ומעתה מוכיח הרבי:

אם נאמר שההבנה ב'שמועה' היא כצד הא', היינו, שהלולב נעשה לולב מושלם יותר ע"י האיגוד, א"כ הדק"ל, שהרי אף לדידן שא"צ אגד, מ"מ האגד שעושים לדעת חכמים, הוא פעולה היוצרת שינוי בלולב עצמו, ואי אפשר לומר שאינה חשובה פעולה שיש בה עשייה ושינוי, ושוב חוזרת השאלה ולקני' בשינוי מעשה.

וע"כ – מסיק הרבי, – שהכוונה ב'שמועה' אינה רק כצד הב', שלחכמים ע"י האיגוד לא נוצר שום חידוש ותוספת בלולב עצמו, ורק, שע"י האיגוד המצוות נטילה שתתקיים בלולב, תהיה משובחת יותר, אמנם, עכשיו לפני מצוות הנטילה, אין כל חשיבות באיגוד שיחשב לשינוי מעשה, ולכן לדעת חכמים האגד לא נחשב לשינוי מעשה.

ט.

ומעתה, שלמדנו שהרבי הבין בדעת הגר"ח כצד הב', יש לדון, האם הנפק"מ שהבאנו לעיל גבי דין 'תעשה ולא מן העשוי' עומדת בעינה,

דלכאורה מקום גדול לומר, שמתי שייך לומר שאף לדידן, יש לחוש לכתחילה עכ"פ, לדין 'תעשה ולא מן העשוי' באגד הלולב, זה אינו, אלא אם נאמר, שע"י האגד יש שינוי ועשייה בלולב עצמו, (כצד הא' הנ"ל), אזי מקום לומר, שכיון וע"י האגד יש פה עשייה ופעולה

ב'חפצא' דמצווה עצמו, לכן, חל ע"ז (עכ"פ לכתחילה), הדין ד'לא מן העשוי'.

אך אם נקבל, שההבנה בדברי הגר"ח, אינה אלא שיש פה חידוש במצות נטילת לולב, אך אין פה שינוי והוספה בלולב עצמו, – יש לדון האם יש לחוש בנדו"ד לדין 'תעשה ולא מן העשוי', דבפשטות להבנה זו אין כאן בית מיחוש.

ועד"ז יש מקום לדון, האם לאור ההבנה המחודשת בדברי הגר"ח, נוכל עדיין להבין את דעת ר"ת שהובאה לעיל, שלדעתו, כשם שאישה אינה יכלה לקשור ציצית, כך היא אינה יכולה לאגוד את הלולב, ונתקשינו, מה הדמיון שבין קשירת ציצית שהוא מעשה בעצם ה'חפצא' דהמצווה, לבין איגוד הלולב שאינו אלא דין ב'נויי מצווה', (להבנה הפשוטה), וביארנו, ע"פ ההבנה שהבנו את דברי הגר"ח, שלדעתו, איגוד הלולב הוא (לכו"ע) חלק מעשיית ה'חפצא' דהמצווה, כיון שע"י שהלולב אגוד עם מיניו, נעשה שינוי בהלולב עצמו, ולכן יש מקום להבנת שיטת ר"ת, שאישה שאינה מחויבת במצוות לולב, לא תוכל לפעול את השינוי וההוספה במצווה, שנפעל ע"י אגידת הלולב.

אך להבנה המחודשת בדברי הגר"ח, שלדידה, אף לדעת הגר"ח, אגידת הלולב אין בה הוספה בעצם ה'חפצא' דהמצווה, אלא, יש בה עילוי ותוספת במצוות נטילת הלולב, א"כ, יש מקום לדון, האם להבנה זו עדיין נבין ברווחא את שיטת ר"ת, מאחר, שמקום לחלק בין קשירת ציצית, שהיא פעולה היוצרת ומשנה את ה'חפצא' דהמצווה, לבין אגידת הלולב, שלא משנה את ה'חפצא', אלא רק נותנת עילוי ושלימות בקיום המצווה.

ואולי מקום לומר, שמדעת ר"ת ניתן יהיה להוכיח, שהוא אכן ס"ל כהבנה הראשונה שהבנו את דעת הגר"ח, שאכן, ע"י איגוד הלולב נעשה שינוי במציאות הלולב עצמו, שלולב האגוד עם מיניו מקבל הלולב תוספת במציאותו שלו, ולכן, אישה שאינה מחויבת בדבר, אין לה את האפשרות ליצור עילוי זה.

י.

אלא, אם נניח כך, יוקשה לנו מאד, קושיית הרבי, מסוגיית הגמ' בדין 'שינוי מעשה' הנפעל ע"י איגוד הלולב. וכנ"ל, שאם נניח כסברא הא' בהבנת דברי הגר"ח, יוקשה לנו מדוע מיישבת הגמ', שלדידן שלולב א"צ אגד, אין באגידתו משום 'שינוי מעשה', הרי לכאורה להבנה הא' - שלהנ"ל היא דעת ר"ת, - ע"י איגוד הלולב נעשה שינוי בלולב, גם למ"ד 'לולב אין צריך אגד'.

ואולי יש לומר הביאור בזה, כשנתבונן בהמשך הגמרא שם, וז"ל הסוגיא שם: " וליקניוה בשינוי מעשה קא סבר: לולב אין צריך אגד. ואם תמצי לומר לולב צריך אגד - שינוי החוזר לברייתו הוא, ושינוי החוזר לברייתו לא שמיה שינוי"

דהנה, מפשטות הסוגיא משמע, שדין זה האם לולב צריך אגד או אין צריך אגד נתון לשאלה וספק, וכלשון הגמ' 'אם תמצי לומר' שהוא לשון המורה על שאלה וספק, ולכאורה צ"ע, הרי דין זה אינו נתון לספק אלא יש בו מחלוקת ברורה בין התנאים, שלרבי יהודה, צריך אגד. ולחכמים, וכך ההלכה א"צ אגד. ומה המקום לסגנון הגמרא שמורה על ספק?

ומצאתי שהיקשה כן בערוך לנר וז"ל שם: " ואת"ל לולב צריך אגד. ק"ק מה ספק יש בזה הרי לעיל (יא ב) פליגי בזה ר"י ורבנן דלר' יהודה צריך אגד ולרבנן א"צ אגד ופשיטא דיחיד ורבים הלכה כרבים ועוד מאי קמשני קסבר לולב א"צ אגד הרי מ"מ מצוה לאגדו מדרבנן משום זה אלי ואנוהו כדאמרינן (שם) וי"ל דזה בעצמו הוא מה דמסופק הכא אם מה דאמרינן לעיל מצוה לאגדו הוא חיוב מדרבנן או אם הוא לבד מצוה מן המובחר כשאר דברים דילפינן מואנוהו שאין חיוב גמור רק למצוה מן המובחר וזהו מה דמשני קסבר לולב א"צ אגד פי' לרבנן דר"י דפסקינן כוותייהו וא"כ יש לחוש שמא לא יאגוד וליכא שינוי מעשה ואת"ל לולב צריך אגד פי' דאגד זה שהוא משום ואנוהו תקנו רבנן למצו' גמורה וא"כ בודאי יאגוד מ"מ הוי שינוי החוזר לברייתו".

ודבריו המאירים, נותנים לנו הבנה חדשה במהלך הגמרא,

יש לומר, שבהא גופא מסתפקת הגמרא, היינו, ברור לגמרא שהלכה כחכמים שלולב א"צ אגד לעיכובא, ורק שמצווה לאוגדו, ובמהות איגוד זה האם נחשב הוא ל'שינוי מעשה' או לא, שתלוי הדבר בשאלה הנ"ל (ובשתי פנים: א. האם יש בכלל לקיים את חידושו של הגר"ח, וממילא לומר, שאגד הלולב פועל שינוי, או ללכת בהבנה הפשוטה, שכל מהות האגד אינו אלא 'נוי מצווה' בעלמא, ובטח שאינו נחשב ל'שינוי מעשה. ב. מהי ההבנה בדברי הגר"ח גופא, האם כדרך הא' (דעת ר"ת), ויש בזה 'שינוי מעשה', או כהבנה הב', שהחידוש הוא רק במעשה המצווה, ולא ב'חפצא' דהמצווה, וממילא, שאין בזה 'שינוי מעשה') בזה גופא מסתפקת הגמרא, וזו כוונתה באומרה: " לולב א"צ אגד" היינו, כצד האומר שאיגוד זה אין בו חשיבות, שפעולתו תיחשב לשינוי מעשה. "ואם תמצי לומר לולב צריך אגד" היינו, שלחכמים האיגוד חשוב, ומחשיב את הפעולה ל'שינוי מעשה', אזי נאמר, ששינוי זה הוא 'שינוי החוזר לברייתו'.

ולפי"ז, אם אכן נלמד שזהו גופא ספק הגמ', סרה קושיית רבנו על הבנה זו, שהרי בזה גופא דנה הגמ'.

אך כפשוט שהבנה מחודשת זו, אינה ההבנה הפשוטה בגמרא, וממילא, מובן בפשטות הטעם, מדוע רבינו לא למד כן, שהרי כיון שאין זה פשטות ההבנה בגמרא, ומאידך, לא פירשו כן גדולי הראשונים, ומדשתקי שמע מינה לא ס"ל הכי.

ולכן למד רבינו את הסוגיא כפשטותה, ולכן העדיף ללמוד את ה'שמועה' באופן הב'.

יא.

ועכ"פ, לסיכומם של דברים מצינו שני דרכים כלליות בהבנת הדין ד'לולב מצווה לאוגדו':

א. האיגוד אינו אלא מדין 'זה אלי ואנוהו' ואין הוא מוסיף מאומה בגדרי הלולב או נטילתו

ב. האיגוד וה'זה אלי ואנוהו' מוספים ומשנים את גדרי הלולב עצמו ובזה גופא שני פנים או שהכוונה שהשינוי הוא ב'חפצא' דהלולב עצמו (ובפשטות זוהי שיטת ר"ת) או שהחידוש וההוספה אינם אלא במצוות נטילת הלולב שהנטילה באיגוד מושלמת יותר.

יב.

ומעתה, חובה עלינו לדון, כיצד למדו בשאלה זו גדולי הפוסקים, ובראשם, רבותינו הרמב"ם ואדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו,

והנה לשון הרמב"ם פ"ז מלולב ה"ו הוא: " מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלשתן אגודה אחת," ומהא דלא כתב הרמב"ם שהמצווה לאגוד הלולב קשורה לדין ד'זה אלי ואנוהו', משמע קצת שהוא דין בהלכות לולב, ולא דין ב'נוי מצווה', (כשיטת הגר"ח והר"ת).

אך קודם שנעמיק בשיטת הרמב"ם, נקדים, את לשונו הזהב דרבינו הזקן בשולחנו (סימן תרנ"א ס"ב) וז"ל שם: " ומצוה מן המובחר לאגוד הלולב עם ההדס וערבה באגודה אחת משום נוי שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות" ולכאורה משמעות לשונו ברורה שהטעם לאיגוד הלולב הוא משום נוי מצווה,

איברא, שעדיין אין לנו הכרע מהי שיטת רבינו הזקן, שהרי לכל הדעות, הטעם מדוע 'מצווה לאוגדו' הוא משום 'זה אלי ואנוהו', ועדיין שומה עלינו לברר, מהי כוונת רבינו הזקן, כדרך הפשוטה, או כדרך המחודשת, שדין 'ואנוהו' פה מוסיף בעצם המצווה.

ונראה לברר לכאורה, מהא גופא, שרבינו הזקן כתב כמעט כלשון הזה בהלכות ציצית, משמע, שאין הבדל מהותי בין דין 'ואנוהו' דציצית, לדין 'ואנוהו' דלולב,

דהנה, זה לשון רבינו בהלכות ציצית (סימן כ"ד ס"ג): " מצוה לעשות טלית נאה וציצית נאה והוא הדין כל המצות צריך לעשותן בהידור בכל מה דאפשר שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות"

ואף שבהלכות לולב שינה רבינו, וכתב (כלשון הרמב"ם) 'מצוה מן המובחר', מ"מ, ממשמעות העניין לא נראה שיש חילוק מהותי בין דין נוי מצווה בציצית, לדין נוי מצוה בלולב.

ועיין בהמשך הלשון בהלכות לולב, שגם גבי ללב נקט הלשון 'הידור' וכמו שנקט בהלכות ציצית.

אך נוסיף על כך ראי'ה מן המפורש, דהנה ברשימת רבינו הנדפסת בלקו"ש חי"א עמ' 241 משמע להדיא, שאין חילוק בין הלכות ציצית להלכות לולב, לגבי דין ד'התנאה לפניו במצוות'.

דז"ל רבינו ברשימתו הק': "...והרי פסק רבינו הזקן בשולחנו הל' ציצית (סכ"ד ס"ג) מצוה לעשות טלית נאה וציצית נאה והוא הדין בכל המצוות שצריך לעשותן בהידור בכל מה דאפשר שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות. [ובנוגע לס"ת מפורט (שבת קלג, ב) בדיו נאה בקולמוס נאה וכורכן בשיראין נאין] ומסתימת לשונו (וכן ממש"כ בסתרנ"א ס"ב: ומצוה מן המובחר כו') משמע דס"ל לרבינו דהתנאה לפניו הוא מן התורה..." עכ"ל הק'

היינו, רבינו רוצה להוכיח, דדין 'התנאה לפניו במצות' הוא דין דאורייתא, ומוכיח זאת,

מלשונות אדמוה"ז בהלכות ציצית ולולב, ואם ס"ל לרבינו, שיש הבדל בין שני המקומות, בגדר הדין ד'התנאה לפניו', איך אפשר להוכיח מאחד על השני, הרי בציצית הוא דין כללי ד'נוי מצווה', שאין בו חילוק בין מצווה למצווה, ובלולב, הוא דין מיוחד במצווה פרטית, שדווקא במצוות לולב יש דין מיוחד, שמצווה זו יותר מושלמת אם נעשית בנוי ויופי, ואיך אפשר להשוות ביניהם, וללמוד מאחד על חבירו, וע"כ, שרבינו ס"ל, שעכ"פ לדעת רבינו הזקן בשולחנו, אין הבדל בין דין 'נוי מצווה' בציצית] לדין זה בלולב.

יג.

ועתה, שלמדנו ששיטת רבינו הזקן ברורה, שכל דין איגוד הלולב, אינו אלא הדין הכללי של נוי מצווה, ומדין 'התנאה לפניו במצוות', נעבור להעמיק בשיטת הרמב"ם, ובהקדים:

הנה, לעיל הבאנו את דברי הרמב"ם גבי אגידת הלולב, וראינו שהרמב"ם לא כתב בדין זה את הטעם ד'זה אלי ואנוהו', אמנם, בעיון רב יותר, נגלה הרבה מעבר לזה, שהרמב"ם בספר היד, לא פסק להלכה כלל, את הדין ד'התנאה לפניו במצוות', מדין 'זה אלי ואנוהו',

דהנה, במקור הדברים בסוגיא דשבת קל"ג ע"ב, איתא לגבי כו"כ הלכות, את הדין 'התנאה לפניו במצוות', ואולם, ברמב"ם לא פסק זאת להלכה כלל, ורק לגבי לולב, פסק את ההלכה דידן, שכאמור לא כתב שטעמה משום 'זה אלי ואנוהו'.

ולגבי ס"ת, פסק בהלכות ס"ת פ"ז ה"ד: " ספר תורה שכתבו בלא שרטוט או שכתבו מקצתו על הגויל ומקצתו על הקלף פסול אלא או כולו על הגויל או כולו על הקלף, וכיצד כותבין ספר תורה, כותב כתיבה מתוקנת נאה ביותר..."

ולמרות שהכס"מ שם כתב: "וכיצד כותבין ס"ת וכו'. בפר"א דמילה (שבת דף קל"ג) התנאה לפניו במצות ס"ת נאה בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן". מ"מ, לכאורה, ברמב"ם לא מפורש כן, ואדרבא, מזה שלא הביא הרמב"ם את שאר הדברים המופעים בגמרא, משמע, שאין זה מקורו דהרמב"ם.

ובפרט, הרמב"ם בסוף הלכות איסורי מזבח, כתב דין דומה לדין זה של 'זה אלי ואנוהו', אך מקורו מפסוק אחר, ומשמע שהוא דין שונה וז"ל שם: " ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו, הרי נאמר בתורה והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע י"י אל הבל ואל מנחתו, והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב שיהיה מן הנאה והטוב, אם בנה בית תפלה יהיה נאה מבית ישיבתו, האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו, כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו, הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר כל חלב ליי' וגו'"

ובלקו"ש חכ"ז עמ' 8 ואילך, האריך הרבי להוכיח, שאכן לרמב"ם שיטה מיוחדת בעניין זה, וס"ל לרמב"ם, שלהלכה לא פסקינן את הדין ד'זה אלי ואנוהו', אלא, למדים מפסוק זה את דינו דאבא שאול, ש'מה הוא חנון ורחום אף אתה כו,' וכדפסק הרמב"ם הלכות דעות פ"א ה"ו, ומה שחידש הרמב"ם בסוף הלכות איסורי מזבח, הוא דין חדש, שאינו בכל מצוות

התורה, אלא רק בקרבנות וכיוצ"ב, ועיי"ש בלקו"ש באורך לבאר החילוק, בין סתם מצוות, ומצוות קרבנות וכיוצ"ב.

יד.

ועכ"פ, משמע מפורש, שלשיטת הרמב"ם, לא פוסקים להלכה את הדין ד'זה אלי ואנוהו',

וזה שפסק הרמב"ם את דין איגוד הלולב, אף שבגמרא משמע, שמקורו הוא מן הדין ד'זה אלי ואנוהו' – עיין בלקו"ש שם הערה 27, שעמד בזה, וז"ל הנצרך לנו: "ובהל' לולב שם כ' הרמב"ם "מצוה מן המובחר לאגוד לולב הדס וערבה ולעשותן שלושתן אגודה אחת". ולכאורה גם זה אינו הענין ד"לולב נאה" שבגמ' שם שפשטות פירושו – שגוף הלולב עצמו יהיה נאה. אלא שגם על איגוד הלולב אי' בגמ' (סוכה יא, ב) דהמצוה הוא משום שנאמר זה א'לי ואנוהו" עכ"ל .

ובאמת, שהרבי לא מיישב את העניין די צורכו, ומשאירו כדבר מוקשה לכאורה.

ולכן לכאורה יש לומר בדעת הרמב"ם:

הרמב"ם אזיל בסברת הגר"ח, שדין 'זה אלי ואנוהו' בלולב, אינו מחמת דין נוי מצווה, - שכאמור דין זה לא נפסק להלכה ברמב"ם – אלא, הוא דין מיוחד בהלכות לולב, שבלולב יש דין, שהמצווה מושלמת יותר שהיא נעשית ביופי ובנוי, אך אין זה דין של 'נוי מצווה' בעלמא, ולכן ס"ל לרמב"ם, שלולב מצווה לאוגדו, מחמת שע"י אגידת הלולב, מתווסף בעצם מצוות לולב ,ולא רק ביופי של הלולב.

[ואולי יש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש חכ"ז שם, שבקורבנות יש דין של 'יפה ומשובח', ואולי כעי"ז הוא בלולב לדעת הרמב"ם, וכדרך הגר"ח]

ובזה אתי שפיר, מה שלמרות שלדעת הרמב"ם לא נפסק כלל להלכה הדין ד'זה אלי ואנוהו', מ"מ, מצווה לאגוד את הלולב, וכדרכו של הגר"ח.

מסקנה דמילתא: הרמב"ם ס"ל כהבנת הגר"ח (ובזה גופא או כשיטת הר"ת או כהבנת הרבי בדברי הגר"ח, וכדלעיל באורך), אך אדמו"ר הזקן בשולחנו (וכן נראה שיטת רבינו זיע"א) ס"ל שהוא דין 'התנאה לפניו במצוות' ומדין 'זה אלי ואנוהו'.

טו.

והנה, למעשה נראה, ששני הבנות אלו, 'הולידו' שני שיטות, באיגוד הלולב:

דהנה, ידוע מה שנחלקו הראשונים בצורת האיגוד, האם צריך הוא להיות דווקא קשר ע"ג קשר, או שמספיק עניבה בעלמא, וכפי שמביא זאת רבינו הזקן בשולחנו בסימן תרנ"א ס"ו: " יש נוהגים לעשות האגד בדרך זה שכורכין סביבות שלשה מינים אלו עד שיהיו מהודקין היטב ותוחבין ראשי הכרך לתוך עיגול הכרוך סביב שלשה מינים אלו ויש מחמירים וקושרים שני ראשי הכרך בשני קשרים זה על גבי זה וביו"ט שאי אפשר לקשרן בענין זה שהרי הוא קשר של קיימא שאינו חושש להתירו עולמית אוגדין אותו בעניבה

דהיינו שעושין שתי עניבות זו על גבי זו (אבל אסור לעשות עניבה על גבי קשר כיון שאינו חושש להתירו עולמית עיין סימן (שמ"א) [שי"ז]) או שתוחבין ראשי הכרך לתוך עגול הכרך כמו שנתבאר"

ויש לומר בדרך אפשר, ש(למרות שמחלוקתם קשורה גם בביאור כו"כ סוגיות בסוכה שאינן קשורות לנדו"ד מ"מ)מחלוקתם תלוי'ה בהנ"ל:

אם עיקר העניין, היא התוצאה, שהלולב יהיה יפה ונאה יותר, א"כ, לא איכפת לן כיצד עשוי הקשר, העיקר, שהתוצאה היא שהלולב נאה יותר, ואם הנוי יהיה ע"י עניבה, לא איכפת לן, ואדרבא, מה שמרבה את יופיו, הוא העדיף.

אך אם עיקר העניין, הוא מעשה האיגוד, שיש עניין בעשיית איגוד, כיון שזה עושה את הלולב ומיניו למציאות אחת, שבזה המצווה מושלמת יותר, א"כ, מקום גדול לומר, שאיגוד משמע, דווקא קשר ע"ג קשר, שהוא איגוד של תורה.

ובאמת, שמלשונו הזהב של רבינו הזקן משמע, שהוא אזיל עם הסברא שאינה מצריכה דווקא קשר ע"ג קשר, ואתי שפיר עם שיטתו, וכדלעיל.

ובזה יהיה מובן ברווחא, מנהג רבינו זיע"א,

רבינו היה אוגד את לולבו בעניבות בעלמא, ולא בקשר ע"ג קשר, אף שמצינו ראשונים שהחמירו בכך, וכפי שאכן העיר ע"כ בדברי נחמי'ה (בהשלמה לסימן תרנ"א בקו"א ס"ד עיי"ש באורך), ולכאורה, מדוע לא החמיר רבינו בכך,

אך ע"פ הנ"ל א"ש, כיון, שכאמור משמעות רבינו הזקן בשולחנו, אינה כן, אלא, כל דין האיגוד הוא ביופיו, ולכן כיון שאיגד ע"י עניבה, יפה ונאה יותר, לכן עדיף לאוגדו בעניבה, ולא בקשר.

טז.

והנה, לכשנתבונן נמצא לכאורה, שמחלוקת זו במהות איגוד הלולב, קשורה לעוד סוגיא נוספת בהלכות נטילת ארבעת המינים,

ונקדים להציע הסוגיא וביאורה:

איתא בסוכה (ל"ד ע"ב): " תניא, רבי ישמעאל אומר פרי עץ הדר אחד, כפת תמרים אחד, ענף עץ עבת שלשה, ערבי נחל שתים, ואפילו שנים קטומים. ואחד שאינו קטום. רבי טרפון אומר: שלשה, ואפילו שלשתן קטומים. רבי עקיבא אומר: כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת. אמר לו רבי אליעזר: יכול יהא אתרוג עמהן באגודה אחת אמרת: וכי נאמר פרי עץ הדר וכפת תמרים והלא לא נאמר אלא כפת. ומנין שמעכבין זה את זה - תלמוד לומר ולקחתם - שתהא לקיחה תמה"

והנה, על סוגיא זו נתקשו רבותינו הראשונים והאחרונים, מהי כוונת דברי ר"א, ש'יכול יהא אתרוג עמהן באגודה' היינו, האם נאמר, שצריך או אפשר לאגוד את האתרוג יחד

עם שאר המינים, וע"ז מביא רבי אליעזר פסוק מן התורה, האומר, שמכך שעל הלולב לא נאמר וכפת תמרים, אלא כפת תמרים, הרי לנו, שאין לאוגדו עם הלולב,- ולכאורה הדבר צריך ביאור, הרי להלכה, מדאורייתא לולב א"צ אגד, וא"כ, כיצד יתכן, שהתורה תייחד דרשה מיוחדת, לומר, שהאיגוד צריך להיות דווקא ללא האתרוג? בזמן שע"פ תורה א"צ כלל אגד בלולב?

ומחמת חומר הקושיא, ישנם מן האחרונים שרצו לומר, שאכן רבי אליעזר, ס"ל כשיטת רבי יהודה שלולב צריך אגד מדאורייתא,

אך מצינו לפוסקים שפירשו באופן אחר, ובהקדים פסק רבינו בשולחן ערוך שלו בסימן תרנ"א ס"א: " אם נטל שלשה מינים אלו עם האתרוג בידו האחת לא יצא ידי חובתו שהרי אחרי שנאמר פרי עץ הדר נאמר כפת תמרים בלא וא"ו כלומר שלא נאמר וכפת כמו שנאמר וענף וגו' וערבי וגו' מכאן אתה למד שהאתרוג הוא צריך להיות בפני עצמו ולא יהיה באגודה אחת עם הלולב עם מיניו כמו ההדס וערבה שנכתב בהן וא"ו המוסיף על ענין ראשון ולכך מותר לאגדן עם הלולב (ואדרבה מצוה מן המובחר הוא לאגדן כמו שיתבאר).

ויש חולקין על זה ואומרים שלא מיעט הכתוב אלא שלא יהא האתרוג נאגד עם הלולב ומיניו באגודה אחת ממש אבל כל שאינו אוגדו ממש באגודה אחת אע"פ שנוטלן בידו אחת אין בכך כלום ויוצא ידי חובתו מן התורה.

ולענין הלכה יש להחמיר בשל תורה ואם בירך ונטל שניהם בידו אחת יחזור ויטלם בשתי ידיו בלא ברכה דספק ברכות להקל ושמא יצא בברכה הראשונה" עכ"ל הזהב.

היינו, שרבינו הביא בשיטה הראשונה את שיטת האורחות חיים, שהוא למד את הסוגיא דידן, שלא מדובר באגד שנעשה ע"י איגוד הלולב, אלא על אגידה שנעשית ע"י שאוחזם ביחד אחת, וע"ז מחדש ר"א, שאסור לאחוז את ארבעת המינים ביד אחת, אלא, חובה שיהיה הלולב ומיניו ביד אחת, והאתרוג בידו השנייה,

יז.

והנה, מקורו של האורחות חיים לבאר כך את הסוגיא, אף דלכאורה מנלן לחדש חידוש כזה בפשט הסוגיא, ולא לבארה בפשטות, – כתבו האחרונים (עיין שפת אמת ועוד) שדבר זה יצא לו מחמת חומר הקושיא, כיצד יתכן, שהתורה תדרוש פסוק לגבי אגד הלולב, בשעה שמד"ת א"צ כלל לאוגדו, ולכן פירש האורחות חיים את הסוגיא, שהפירוש בכוונת הגמרא ב'אגד', אינו לאגידת הלולב, אלא לאגד שע"י היד.

אמנם, השיטה השנייה היא שיטת הט"ז, שנחלק על סברת האורחות חיים, ולדעתו, אין מספיק מקור מן הסוגיא לחידוש מעין זה, שאסור לאחוז את ארבעת המינים ביד אחת, וכפי שהקשה עליו שם(ס"ק י"ד) וז"ל: וכ' ב"י בשם א"ח דאם נטלן שניהם בידו אחת כ' הר"ר שלמה דלא יצא כדאמרי' בגמ' דלא אגדיה אתרוג עמהם משום דכתיב כפות ולא וכפות עכ"ל. ואין דברים אלו ברורים דאדרב' מוכח שם להיפך דאיתא בדף ל"ד יכול יהא אתרוג עמהם באגודה אחת אמרת וכי נאמר וכפות תמרים וכו' ולמה לא אמר יכול יהא

עמהם ביד א' אפי' אם לא אגדו עמהם אלא ודאי דדוקא על האיגוד קפיד רחמנא שלא יהיה עמהם אבל ביד א' ל"ל בה ....אלא פשוט שודאי אם נטלן ביד אחד שיצא"

יח.

ומעתה, יש לדון במאי פליגי הני פוסקים, האם יש מספיק מקור בגמרא לחידושו של האורחות חיים, או לא,

והנראה לומר בזה:

הנה כבר הובא לעיל הקושי הפשוט בסוגיין, לשם מה צריך פסוק לומר, שאין לאגוד את הלולב עם האתרוג, בשעה שמן התורה, אין צורך כלל לאגוד הלולב,

ולכאורה, מקום היה לתרץ קושיא זו בפשטות, וזאת, כיון שעכ"פ יש מצווה לאגוד את הלולב לכתחילה, מחמת הדן ד'זה אלי ואנוהו', וחיוב זה לאגוד את הלולב לכתחילה הוא לכו"ע, וכבר למדנו לעיל, שהרבי לומד, שדין 'זה אלי ואנוהו', הוא מן התורה, וא"כ, כיון שע"פ תורה יש מצווה לאגוד את הלולב, לכן, מזהירה אותנו התורה, שמי שאוגד את הלולב, שלא יאגדנו עם האתרוג,

ומאחר שלכאורה התירוץ הוא פשוט, יש לעיין, מדוע נמנע האורחות חיים לבאר כך את הסוגיא, מדוע הוצרך האורחות חיים, לדחוק את הסוגיא שאיירי באגד שע"י היד, בזמן, שאפשר לבאר את הסוגיא בפשטות, באדם האוגד את הלולב ומדין 'זה אלי ואנוהו'?

ונראה לומר, שהא גופא הוקשה לו להט"ז, וזה כוונתו שמן הסוגיא אין להוכיח את שיטת האורחות חיים, כיון שאפשר לבאר את הגמרא בפשטות, ואין צורך להעמיד את הגמרא באגד יד,

ומעתה חלה עלינו חובת הביאור, מהו אכן הכרחו של האורחות חים?

יט.

ונראה לומר, שבהא גופא פליגי, ומחלוקתם תלויה במהות מצוות אגידת הלולב, וכמחלוקת הרמב"ם ורבינו הזקן,

היינו, האורחות חיים ס"ל, כשיטה האומרת שכל דין איגוד הלולב, אינו אלא עניין של 'נוי מצווה', ואין הוא חלק ממצות לולב גופא, ולכן, ס"ל לאורחות חיים, שאף אם יאגוד את הלולב והאתרוג יחד, מ"מ, כיון שבגדרי מצוות לולב, לית לן הכא דין אגד, א"כ, אין בכך חיסרון שהלולב והאתרוג אגודים יחד, שהרי מצד גדרי הלולב, אין פה דין אגד, וכל מצוות אגידתו, אינה אלא, מצד נוי מצווה בעלמא, ולא יתכן שנוי חיצוני, ישפיע ויחשיב את הלולב והאתרוג, לאגודה אחת, ולכן, אי אפשר לפרש את הסוגיא באגד של מצוות אגידת הלולב, כיון שאגד זה, אינו קשור לעצם הגדר דלולב, ולכן, אין בכוחו להחשיב את הלולב והאתרוג לאגודה אחת, ומוכח, שהסוגיא מדברת באגד ביד, שע"י שמקיים את מצוות הנטילה ביד אחת, הרי היד אוגדת את הלולב והאתרוג ואגודה אחת.

אך הט"ז ס"ל כשיטת הרמב"ם, שמצוות אגידת הלולב, למרות שבמקורה נובעת מדין 'זה אלי ואנוהו', מ"מ, נחשבת היא לחלק ממצוות לולב עצמו (או כחלק מן הלולב עצמו, ועכ"פ חלק ממצוות נטילת לולב) ולכן, אדם האוגד את הלולב, נחשבת האגידה למציאות חשובה, גם מצד גדרי מצוות ארבעת המינים, ולכן, אם אוגד הוא את הלולב יחד עם האתרוג, הרי נעשים הם לאגודה אחת.

ובזה אתי שפיר, וברווחא, ביאור מחלוקת האורחות חיים והט"ז, ולמדנו שרבינו הזקן והאורחות חיים, אזלי בשיטה אחת, ולכן מובן מדוע מביאו רבינו הזקן בשולחנו כדעה הא', ואף פוסק הוא שיש להחמיר כשיטתו, וזאת, מאחר שרבינו הזקן ס"ל בסברא, כשיטת האורחות חיים.

כ.

והנה, בזה תובן לנו הנהגתו הק' של רבינו זיע"א, שזכינו לראות את הקפדתו הגדולה, שלא להחזיק את הלולב והאתרוג ביד אחת, בכל מצב שהוא, ואפילו בהקפת הבימה באמירת 'הושענות', היה רבינו, מחזיק את המינים בשתי ידיו דווקא, ולשם כך, וויתר לכאורה על הקפדתו הגדולה, להתפלל דווקא מתוך הסידור, וכ"ז, כדי להחזיק הלולב והאתרוג בשתי ידיו,

וזאת, מאחר שרבינו הזקן (וכן נראה שהיתה שיטת רבינו הק' עצמו, – וכפי שמשמע מלשונו באגרת הנ"ל ובלשונו שם, עיין לעיל) ס"ל כשיטת האורחות חיים, וכיון שלדעתו מצוות נטילת לולב היא דווקא בשתי ידיו, לכן גם את מצוות הנענועים וה'הושענות', הקפיד לקיים בשתי ידיו דווקא.

וזאת, מאחר שלהרבה פוסקים, הם גם חלק ממצות לולב, וכדמשמע מפורש מלשונו הזהב של רבינו הזקן, בשולחנו בסימן תרנ"א שם (סי"ג): " אפילו אם כבר יצא ידי חובת נטילה ורוצה לחזור וליטלו לשם מצוה כגון בשעת אמירת הושענות צריך ליטול הלולב בימין והאתרוג בשמאל" ומשמע להדיא, שלדעת רבינו הזקן, חומרתו של האורחות חיים, אינה רק בשעת קיום המצווה ואמירת הברכה, אלא גם בשעת הנענועים שבהלל, ואמירת ההושענות צריך להחמיר כן.

כא.

ויש לומר בעומק יותר ובהקדים:

יש לתמוה על מנהג (חלק מ)העולם, שלא הקפידו על חומרתו של האורחות חיים, על אף שהעתיקוה גדולי הפוסקים, ובראשם כאמור רבינו הזקן (וכ"ה במשנ"ב תרנ"א סקט"ו שראוי להחמיר כדבריו), ומדוע ראינו רבים המדקדקים במצוות, שלא הקפידו על כך?

ואולי יש לומר בזה איזה ביאור שאולי ימתיק את מנהגם:

האורחות חיים איירי בפשטות, באדם האוחז את ארבעת המינים בידו אחת, שאינם אגודים ביניהם כלל, ואזי, כל אגידתם אינה אלא ביד, וכיון שהיד אוגדתם, לכן אי אפשר לאחוז

ולאגוד את האתרוג יחד עם שאר המינים,

וגם רבינו הזקן, שמביא את דברי האורחות חיים להלכה, איירי בהכי, היינו, שהלולב אינו אגוד עם ההדס והערבה, וכדמשמע מסידור ההלכות בשולחן ערוך שלו, שבהלכה א׳ הביא את דברי האורחות חיים, ורק בהמשך ההלכות, מדבר במצוות אגידת הלולב,

וממילא, מקום לומר, שדווקא כשהמינים לא אגודים ביניהם כלל, ורק היד אוגדתם, איתא לחומרתו של האורחות חיים, אך למנהגינו שהלולב אגוד עם ההדס והערבה, והאתרוג אינו אגוד עימם, א״כ יתכן, שאין חשש לאוחזם ביד אחת, מאחר, שהאיגוד שיש בין הלולב ומיניו, מחשיב אותן למציאות אחרת, שאינה מחוברת עם האתרוג, ואין בכוח היד להחשיב את האתרוג לאגודה אחת עם הלולב, כיון שהלולב אגוד עם מיניו, ולא עם האתרוג,

ולכן, אין מקום כ״כ למנהגינו להחמיר את חומרת האורחות חיים.

כב.

אך נראה שהא גופא תלוי בהנ״ל:

אם נניח שאיגוד הלולב אינו אלא דין צדדי, ומדין ׳התנאה לפניו במצוות׳, א״כ, למרות שהלולב אגוד עם ההדס והערבה, מ״מ, כיון שמצד גדרי ודיני ארבעת המינים, אין לאיגוד זה מציאות חשובה, לכן אין בכוח איגוד זה לבטל את האגד שנפעל ע״י היד, שהרי מצד גדרי הלולב, איגוד זה כמי שאינו, שהרי כל עניינו, אינו, אלא מדין נוי מצווה בעלמא, ולכן, גם למנהגינו, שהלולב אגוד עם ההדס והערבה, יש מקום להחמיר את חומרת האורחות חיים, כי איגוד הלולב עם מיניו, אינו משנה את המציאות של המינים, וכשם שבמקום שאינם אגודים א״א לאוגדם ביד, כך גם אם אגד את הלולב עם מיניו, אין היתר להחזיקם ביד אחת, לדעת האורחות חיים,

אמנם, אם נסבור כסברא השני׳ה, הנוקטת, שאיגוד הלולב הוא דין במצוות ארבעת המינים, היינו, שע״י שאוגד את הלולב עם מיניו, נוצר פה דין אגד מצד גדרי לולב, א״כ, מקום לומר את החילוק הנ״ל, ולומר, שלמנהגינו, אין כ״כ מקום להחמיר את החומרא הנ״ל.

ובזה א״ש ברווחא, מנהג רבינו זיע״א, שכיון שהוא ס״ל כשיטת רבינו הזקן, שכל דין איגוד הלולב, אינו אלא עניין של נוי מצווה, לכן לדעתו, חומרת האורחות חיים, תקפה גם למנהגינו שאנו אוגדים את הלולב עם מיניו, ולכן הקפיד בחומרא זו בכל מצב.

ובזה זכינו ראינו לראות שכל הליכותיו בקודש של רבינו זיע״א מדויקים ומכוונים ועד להפליא.

בקשר עם יום ההולדת השבעים של מו"ח היקר והנעלה, הגה"ח הרב יוסף יצחק הבלין שליט"א, בכ"ח בטבת ה'תשפ"א, לאורך ימים ושנים טובות, ובקשר עם ההחלטה טובה להוציא-לאור בקשר עם יום זה קובץ דברי תורה בשם "שבענו מטובך", הנני להגיש זה לקט ראשון מסוגו בעניינו של יום הולדת, תוכנו ומשמעותו, החל מהמקורות הראשונים לכך בתנ"ך ובדברי חכמינו זכרונם לברכה, ועד כפי שעניינו ותוכנו של יום זה מוארים ומוסברים בהרחבה בפנימיות התורה היא תורת החסידות, ובמיוחד בתורתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

מקווה אני שבס"ד הדברים יהיו לתועלת לכל מי שהדברים יגיעו לעיניו, ללמוד ולהבין על משמעות יום זה, החשוב ביותר בחייו של האדם עלי אדמות, ויסייע עוד לקיום "מבצע יום הולדת", עליו הכריז כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תשמ"ח.

מזלו גובר

הרב זושא וואלף
מרצה ומחבר ספרים בתורת רבינו

פתיחה

א. ציון יום הולדתו של האדם כיום מיוחד בחייו, אותו יש לחגוג במאכל ובמשתה, עם קרובי המשפחה ועם הידידים, אין זה דבר הנהוג בין יהודים שומרי תורה ומצוות דווקא, או אפילו בין אחינו בני ישראל שאינם שומרי תורה ומצוות לעת-עתה.

חגיגות יום הולדת הנם אירוע שכיח ביותר שכל אדם ואדם משתדל לחגוג, ללא הבדל בין יהודים ובני אומות העולם, ילדים וצעירים, מבוגרים וזקנים, בכל הארצות ובכל הזמנים - כל אחד לפי יכולתו ולפי דרכו.

אולם אנו, כיהודים שומרי תורה ומצוות, יודעים - שלא כאומות העולם - שיום ההולדת אינו סתם עוד יום בחיים אשר מציין בסך הכל כי לפני כך וכך שנים יצאנו לאוויר העולם, אלא, כבכל דבר ועניין בעולמו של הקב"ה, יום זה הוא יום בעל משמעות רחבה, והוא יום בעל תוכן עמוק ופנימי.

לשם הבנת מהות יום זה, יום ההולדת, עלינו להתבונן בתורה, "תורה אור[1]", המאירה ומכוונת את דרכינו, ומהתייחסויותיה לנושא יום ההולדת נלמד על משמעויותיו של יום זה.

יום הולדת - מנין?

ב. המקורות בספרי הנגלה ובתורת החסידות מהם לומדים אנו כי אכן יום הולדתו של האדם מידי שנה בשנה הנו יום מיוחד בחיים, ואשר אין לעבור על יום זה ללא הכנה הראויה, אינם רבים.

כבר בחומש בראשית בפרשת מקץ מסופר על חגיגת יום הולדת שנערכה במצרים לכבודו של המלך פרעה, בהשתתפות שריו, עבדיו ומשרתיו, "ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה, ויעשה משתה לכל עבדיו[2]". בחגיגת יום הולדת זו שחגג פרעה מסופר מה היו תוצאותיה המעשיות והמיידיות - תליית שר האופים על העץ.

מדברי המדרש אנו למדים על יום ההולדת של יצחק אבינו[3], "ולכמה חדשים נגמרה מלאכת המשכן? רבי שמואל בר נחמן אמר: בשלשה חדשים נגמרה מלאכת המשכן, תשרי, מרחשון, כסלו. והיה מונח ומפורק טבת ושבט ואדר. והעמידוהו באחד בניסן, שנאמר: ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד. רבי חנינא אומר: באחד באדר הייתה נגמרה מלאכת המשכן. למה? שהמלאכה שנעשית בקיץ ביום אחד, נעשית בחורף בשני ימים, וכדברי רבי שמואל בר נחמני שאמר: שנעשה המשכן בשלשה חדשים.

למה לא עמד מיד? אלא מפני שחשב הקדוש ברוך הוא לערב שמחת המשכן בשמחת היום שנולד בו יצחק אבינו, לפי שבאחד בניסן נולד יצחק. אמר הקדוש ברוך הוא: הריני מערב שמחתכם שמחה בשמחה. והיו ליצני הדור מרננין ומהרהרין ואומרין: למה נגמרה מלאכת המשכן ואינו עומד מיד? ולא היו יודעים מחשבתו ועצתו של הקדוש ברוך הוא".

ואודות יום הולדתו של משה רבינו, אנו למדים מדברי הגמרא במסכת מגילה[4], "הפיל פור הוא הגורל, תנא כיון שנפל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד".

וכך ישנם בחז"ל מספר מקורות נוספים לימי הולדתם של רועי ומנהיגי ישראל בתקופת התנ"ך, אולם לא רבים הם.

ליהודים ושאינם יהודים

ג. הביטוי המפורסם ביחס ליום ההולדת המבטא יותר מכל את מהותו של יום זה, הוא

1 משלי ו, כג.
2 בראשית מ, כ-כב.
3 מדרש תנחומא פרשת פקודי
4 מגילה יג, ב.

שביום ההולדת "מזלו גובר". מידי שנה באותו יום בשנה בו חל יום הולדתו של האדם, אזי גובר מזלו ומשפיע עליו רב טוב, ויום זה הנו יום מסוגל ביותר.

המקור לכך הוא בגמרא, בתלמוד ירושלמי[5]. חז"ל מספרים אודות מלחמת עמלק, שעמלק ניסה לנצח את ישראל בעזרת כישופים. "עמלק כושפן היה. מה היה עושה? היה מעמיד בני אדם ביום גינוסיא שלו. אמר לא במהרה אדם נופל ביום גינוסיא שלו". מסביר זאת ה"קרבן העדה", שעמלק לא היה מוציא להילחם בישראל את כל חייליו או דווקא את הגיבורים והחזקים שבהם, אלא היה בוחר את אלו שאותו יום היה חל יום לידתם, וסמך על כך שהם ינצחו משום ש"לא במהרה אדם ניזוק ביום הולדתו, שאז המזל השולט ביום ההוא עוזר לו". מה עשה משה רבינו, ערבב את המזלות וגרם לכך שלא ישלוט ביום ההוא המזל שנולד בו ויפלו.

מדברי חז"ל אלו רואים אנו שיום הולדתו של האדם הוא יום מיוחד, וכי יום זה מסוגל לאדם אפילו בעניינים של חיים ומוות, שאפשר לנצח במלחמה ביום ההולדת.

דבר נוסף אנו למדים מדברי חז"ל אלו, שיום ההולדת הוא יום מיוחד לא רק ליהודים אלא אף לגויים, כאנשי עמלק, אויבי ישראל.

לידה מחודשת

ד. בשיחות הקודש של רבינו מוסבר עניין זה שביום ההולדת המזל מגן על האדם, בצורה עמוקה יותר[6].

זה שיום ההולדת הוא יום מסוגל לנצח בו במלחמה, אין זה רק מפני שאותו יום הוא יום סגולה עבורו בגלל שלפני עשרות שנים הוא נולד ביום זה, אלא שהלידה עצמה מתחדשת באדם ביום זה. זה שהם יכלו לנצח הרי זה משום שהם, מבחינה מסוימת, נולדים היום מחדש, שנמשכת להם מחדש אותה חיות שנמשכה ביום הלידה[7] (ולכן אין הם יכולים להפסיד במלחמה, כלומר להיהרג, שהרי היום הם נולדים מחדש, וכיצד הוא ימות?!).

רעיון זה של לידה מחודשת ביום ההולדת רואים אנו אצל הנברא הראשון בעולם, אדם הראשון. על אדם הראשון מובא בתורת החסידות[8] ש"נשמתו מתחדשת בכל ראש השנה", והרי ראש השנה הוא יום הולדתו של אדם הראשון, שנוצר ביום השישי למעשה בראשית, והיום הראשון לבריאת העולם היה - לדעה המקובלת - בכ"ה אלול.

וכיון שנשמתו של אדם הראשון כוללת את כל הנשמות של בני ישראל, הרי שביום בריאת אדם הראשון בכל שנה ושנה נעשה "הולדת הנשמות[9]" של כללות נשמות ישראל.

5 ראש השנה פרק ג ה"ח.
6 לקוטי שיחות חלק יט עמוד 285. "תורת מנחם - התוועדויות" תשמ"ט חלק ב עמוד 502.
7 "תורת מנחם - התוועדויות" חלק ג עמוד 155.
8 לקוטי תורה נצבים מז, א.
9 ליקוטי תורה נצבים שם.

"ראש השנה" הפרטי

ה. ביטוי נוסף בהקשר לכך שאנו מוצאים בתורתו של רבינו הוא, שיום ההולדת מוגדר כ"ראש השנה" הפרטי של בעל השמחה[10].

השוואה זו בין ראש השנה של העולם, בא' בתשרי, לראש השנה הפרטי של כל אחד ואחד ביום הולדתו מתבטאת בין היתר גם בכך שכשם שבראש השנה על האדם לקבל על עצמו זהירות וחומרה נוספת, הרי גם ב'ראש השנה' הפרטי, שאז מתחילה שנה חדשה פרטית, יש לקבל הנהגה והידור נוסף, כפי שיובא להלן אודות הנהגות יום ההולדת.

עוד מבאר רבינו בשיחות הקודש שלו[11], שהמזל שגובר ביום ההולדת הוא שאותו יום יש עליה והוספה לא רק בכוחותיו הגלויים והחיצוניים של האדם, כדוגמת ההבנה והשגה שלו, שכלו ומידותיו, שביום ההולדת כוחותיו החיצוניים הנם בהוספה מיוחדת, אלא גם בשורש ומזל הנשמה כפי שהיא למעלה, בשורשה ומקורה, נעשה בה עילוי והוספה.

להתבודד ולהעלות זכרונות

ו. המקור הראשון בתורת חסידות חב"ד בו מוצאים אנו התייחסות לעניין זה של ציון יום ההולדת הוא באגרת הקודש המפורסמת של כ"ק אדמו"ר הריי"צ בה כותב[12] "ביום ההולדת על האדם להתבודד ולהעלות זיכרונותיו ולהתבונן בהם, והצריכים תיקון ותשובה ישוב ויתקנם".

לשמחה מה זו עושה?

ז. את יום ההולדת מציינים וחוגגים מידי שנה משום שכאמור ביום זה "מזלו גובר", אותו מזל שהיה באותו יום שנולד. כלומר, שהחגיגה הראשונה והשמחה הראשונה היא ביום ההולדת הראשון, ומידי שנה מציינים יום זה.

בכדי להבין בעומק יותר את מהותם של ימי ההולדת שהם חזרה על האירוע הראשון שהיה בלידה, עלינו להתבונן ולהבין מה תוכנה הפנימי של (יום) הלידה, וממנה נלמד על מהותם של ימי ההולדת בשנים שלאחר מכן.

יום לידתו של כל תינוק ותינוקת הוא יום שמחה גדול להוריו, למשפחתו הקרובה והרחוקה ועד לשמחה של כלל ישראל. השמחה העיקרית היא כמובן להורי הילד, עד כדי כך שיש חובה על האב והאם לברך על שמחה זו, כמובא בשולחן ערוך[13] "ילדה אשתו זכר חייב

10 "תורת מנחם - התוועדויות" תשמ"ח חלק ג עמוד 161.

11 "תורת מנחם - התוועדויות" תשמ"ז חלק א עמוד 494.

12 "היום יום" - י"א ניסן. ומקורה, מאגרות קודש שלו אגרת א'ריז, מי"ט תמוז ה'ש"ת, להר"ר שלמה סאדאווסקי.

13 סדר ברכות הנהנין לאדמו"ר הזקן פרק י"ב הלכה י"ב.

לברך הטוב והמטיב, הטוב לו והמטיב לאשתו . . וכן על כל בן ובן שנולד לו והיא חייבת גם כן לברך". עם זאת, גם לכל יהודי לידת תינוק הנו מאורע משמח, שכן אמרו חז"ל[14] "אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף", וכל תינוק נוסף מזרז את ביאת הגואל.

האם הלידה היא ירידה?

ח. במהותה של שמחה זו צריך להבין, מה היא אכן הסיבה המדויקת לשמחה בעת הוולד התינוק, שהרי בהשקפה ראשונה נראים הדברים שלוולד עצמו, יום לידתו וצאתו לאוויר העולם הרי זה רק ירידה עבורו?!

מובא בחז"ל[15], דרש רבי שמלאי, למה הולד דומה במעי אמו? לפנקס שמקופל ומונח ידיו על שתי צדעיו, שתי אציליו על ב' ארכובותיו, וב' עקביו על ב' עגבותיו, וראשו מונח לו בין ברכיו, ופיו סתום וטבורו פתוח, ואוכל ממה שאמו אוכלת ושותה ממה שאמו שותה, ואינו מוציא רעי שמא יהרוג את אמו. וכיון שיצא לאויר העולם, נפתח הסתום ונסתם הפתוח, שאלמלא כן אינו יכול לחיות אפילו שעה אחת, ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, שנאמר "בהלו נרו עלי ראשי לאורו אלך חשך", ומלמדין אותו כל התורה כולה . . וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר לפתח חטאת רובץ".

נמצא אפוא אשר לתינוק הנמצא בעובר אמו לא חסר לו דבר. כל אבריו הנם בשלמות אפילו ציפורניו ושערותיו עשויים בשלמות. התינוק אוכל ממה שאמו אוכלת, שותה ממה שאמו שותה, והימצאותו בבטן אמו שומרת עליו מכל עניינים המזיקים שלא יזיקו אותו כלל.

גם ברוחניות מצבו של העובר טוב לאין ערוך מאשר בעת יציאתו לאוויר העולם, וכפי שמוכיחים זאת חז"ל[16] גם מכך שאם היה לתינוק יצר הרע היה מבעט בבטן אמו ומנסה לצאת לעולם הזה ולחטוא, ומכך שאין הוא מבעט אות הוא שאין לו יצר הרע כלל.

אם כן הדבר תמוה מאוד, כשהתינוק בבטן אמו טוב לו בגשמיות וברוחניות, ותכף שהוא נולד הרי הוא צריך לדאוג לעצמו למאכל ולמשקה ומזונותיו לא באים לו בצורה טבעית. אף יצר הרע נכנס בו בעת שהוא נולד, והגרוע מכל - "כיון שבא לאוויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה!" אם כן, לידת התינוק הנה לכאורה רק אירוע שלילי, ומה היא השמחה הגדולה ביציאתו לאוויר העולם?

עובר אין לו נפש

ט. התשובה לכך נמצאת בהבדל נוסף בהלכה בין תקופת העיבור ללידה וממנה נלמד על

14 יבמות סב, א.
15 נדה ל, א.
16 סנהדרין צא, ב.

מעלת הלידה.

מובא בגמרא[17], "אמר רב הונא קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו. קסבר רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול ולא שנא קטן. איתיביה רב חסדא לרב הונא, יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש. ואמאי, רודף הוא? שאני התם דמשמיא קא רדפי לה".

ומפרש רש"י, "יצא ראשו - באשה המקשה לילד ומסוכנת, וקתני רישא החיה פושטת ידה וחותכתו ומוציאתו לאברים, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו, אבל יצא ראשו אין נוגעים בו להורגו, דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש".

כלומר, כאשר חלילה חל סיבוך בהריון או בלידה והאישה מקשה לילד, 'מסוכנת' בלשון חז"ל, קובעים חז"ל שתלוי באיזה מצב העובר נמצא. כל עוד שהעובר לא יצא לאוויר העולם, הוא מוגדר 'לאו נפש הוא' והחובה עלינו להתעסק רק עם האם ולהצילה. מה שאין כן כאשר כבר יצא ראשו, במקרה שכזה לא עושים פעולה מיוחדת להציל מי מהם, אלא ממשיכים את הלידה, שהרי הוא כילוד ממש ואין דוחים נפש מפני נפש.

וזאת לפי שכל עוד שהעובר לא הוציא את ראשו, אין בו 'נפש'. אולם ברגע שהוציא את ראשו הרי הוא חי בפני עצמו, נכנסה בו נפש.

העובר יכול להיות שכל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו הנם בשלמות כולל השערות והציפורניים, אך הוא לא בעל נפש. ש'אדם חי', אין הפירוש בכך שישנן כאן שני דברים, גוף ונפש והנפש נמצאת בתוך הגוף כמו שחפץ נמצא בתוך כלי, אלא ישנה כאן מציאות אחת של דבר חי. כשהעובר היה במעי אמו חיותו הייתה מאמו והוא עצמו לא היה חי. ברגע שהוא יצא לאוויר העולם נכנס בו נפש והעובר נעשה למציאות של דבר חי.

מבאר בכך רבינו[18], שזוהי השמחה שביום הולדתו של האדם שאז הוא נהיה למציאות של נפש, מציאות של אדם חי. ועלייה זו וחידוש זה הנו שלא בערך לגבי הירידה הגשמית והרוחנית המצויינת בחז"ל, שכן למרות כל מעלותיו שהיו לו בבטן אמו, לא היו באמיתיות, שכן מציאות אמיתית של "נפש" לא הייתה כאן.

עם הלידה מתחילה עבודת האדם

י. הסבר נוסף מובא בחסידות על מעלת יום הלידה לגבי התקופה שהיה בבטן אמו. ידוע[19] שכל תכלית בריאת העולם הזה הנה בכדי "להיות לו יתברך דירה בתחתונים". לקיים את התורה ואת מצוותיה בעולם הזה הגשמי והחומרי, בעולמינו התחתון שאין תחתון למטה ממנו, ולבררו ולזככו לעשותו מקום ראוי להשראת שכינתו של הבורא. את עבודה זו בחר הקב"ה בישראל שהם בעבודתם ובכוחות שלהם יעשו את עבודת הבירורים, שכן הקב"ה

17 סנהדרין עב, ב.

18 לקוטי שיחות חלק כד עמוד 180.

19 ליקוטי אמרים תניא עמוד 90.

רצה לתת להם שכר על עבודתם.

ובענייננו - כל עוד התינוק בבטן אמו הרי הוא לא עושה דבר בכוחות עצמו. כל מה שהוא אוכל ושותה הנו מן המוכן, התורה שהוא לומד הרי הוא לומדה ללא יצר הרע ואין לו כל מניעות ועיכובים בלימודה, אין כאן את ה'עבודה בכוח עצמו' הנדרשת מהיהודי. כאשר הוא יוצא לאוויר העולם מתחיל אצלו סדר העבודה שלו בבירור וזיכוך העולם, הוא מתחיל לאכול ולשתות, לברר את העולם (על אף שעיקר עבודתו את ה' תחל רק בעת שהוא יגיע לגיל חיוב במצוות) שכתוצאה מכל זה יזכה לברכתו הבלתי גבולית של הבורא[20].

שני ההסברים הללו תוכנם למעשה שווה. על ידי כניסת הנפש והחיות לוולד בעת הלידה הוא נעשה למציאות בפני עצמו של אדם בעל חיות, ומכאן ואילך הרי הוא מתחיל לעבוד ולעשות את רצון הבורא, ולקבל שכר על כך.

התגלות החסידות - כלידת עם ישראל

יא. על פי האמור לעיל מדברי חז"ל שרק בעת לידת האדם הוא נחשב כ"נפש", לפי שרק אז גופו ונשמתו נעשו לדבר אחד, למציאות אחת ומאוחדת – מסביר בכך רבינו דבר נפלא ויסודי ביותר[21], מדוע עם ישראל החל לציין את ימי הולדתם של גדולי ישראל, רק מימי ההולדת של נשיאי תורת החסידות הראשונים, מורנו הבעל שם טוב, מייסד תורת החסידות הכללית, וכ"ק אדמו"ר הזקן, מייסד תורת חסידות חב"ד.

שלכאורה, הדברים תמוהים עד מאוד: הבאנו לעיל מדברי חז"ל אודות ימי הולדתם של יצחק אבינו, וכן של משה רבינו, אשר ימי ההולדת שלהם מפורשים בחז"ל, יצחק אבינו – בראש חודש ניסן, משה רבינו -בשבעה באדר, ובכל זאת לא מצאנו מעולם שעם ישראל, שומרי תורה ומצוות, מציינים את ימי הולדתם של גדולי ישראל מלפני תקופת החסידות. לא של השבעה רועים, לא של רבי יהודה הנשיא מחבר המשנה, ולא של רבינא ורב אשי מחברי הגמרא, לא של רבי שמעון בר יוחאי מחבר הזוהר הקדוש, ולא של מחברי השולחן ערוך, הרמ"א והבית יוסף, ואף לא של הרמב"ם, שאף את יום הולדתו יודעים אנו – בערב חג הפסח.

מדוע אפוא הראשונים מגדולי ישראל שאנו מציינים את יום הולדתם הנם הבעל שם טוב ואדמו"ר הזקן?

ומבאר רבינו, שהתגלות תורת החסידות פעלה לידה חדשה בכללות עם ישראל. לפני התגלות החסידות היה המצב באופן של "אני נבראתי לשמש את קוני", היינו שהאדם הרגיש עצמו כמציאות נפרדת של "אני נבראתי", ובנוסף על כך ישנו התפקיד והמטרה "לשמש את קוני", אולם לא בהכרח שהיהודי וחיותו הרוחנית נעשו לדבר אחד, שזה מקביל ודומה למצב של "הריון", בו העובר וחיותו הנם נפרדים.

20 לקוטי שיחות חלק ב עמוד 601.

21 לקוטי שיחות חלק כד עמוד 180.

אולם התגלות תורת החסידות, ולמידתה באופן של חב"ד, הביאה לעבודת האדם באופן של "אני לא נבראתי אלא לשמש קוני[22]", היינו שהיהודי מאוחד עם עבודתו הרוחנית, עם התורה והמצוות שלו, והרי זה בדוגמת האיחוד בלידה בו הגוף והנפש מתאחדים למציאות אחת.

יום ההולדת של עם ישראל

יב. עד עתה נגענו בביאור מהות יום ההולדת אצל אדם פרטי מעם ישראל, שיום זה בשבילו הוא היום בו נכנסה בו נפשו, והחל לעבוד את הבורא.

הביטוי "יום הולדת" מופיע פעם נוספת בתנ"ך, ביחס ל"יום הולדת" של כל עם ישראל. כשם שכל אחד ואחד מישראל יש לו יום הולדת כך לעם ישראל בכללותו ישנו 'יום הולדת'.

יחזקאל הנביא מתנבא לישראל ואומר "ומולדותיך ביום הולדת אותך[23]". מסביר רש"י את דברי הנביא, "כשבחרתי בך במצרים היית בלי שום תיקון ולפי שדימה הדבר ללידה הזכיר כאן תיקוני הוולד". בהמשך הכתובים יחזקאל מקביל את לידת ישראל ללידה כפשוטה "ואעבור עלייך ואראך מתבוססת בדמייך, רבבה כצמח השדה נתתים".

גם במדרש רואים אנו שמדמים את חג הפסח ללידת ישראל. על הפסוק "החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה[24]" מובא במדרש[25] "משל למלך שהיה עושה בכל שנה יום שמחה ללידת בנו".

רואים אנו אפוא שהמדרש משווה בין השמחה שחוגג המלך מידי שנה ביום הולדת בנו לאמירת הבורא החודש הזה לכם ראש חודשים, שחודש זה הוא חודש לידתכם[26].

בחג הפסח נעשו ישראל לעם

יג. מהו אכן הדמיון בין לידת עם ישראל ללידה כפשוטה שלידת עם ישראל נקבעה לחג הפסח?

בחג הפסח, ביציאת עם ישראל ממצרים נעשו ישראל לעמו של הקב"ה, ככתוב[27] "ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש", אז נכנסה בהם הקדושה וחיותו של הבורא, כדוגמת הנפש שנכנסת בתינוק בשעת לידתו[28].

22 משנה סוף מסכת קידושין, לגירסת ה"מלאכת שלמה".
23 טז, ד.
24 שמות יב, ב.
25 שמות רבה, פרק ט"ו, ט.
26 "תורת מנחם - התוועדויות" תשמ"ח חלק ג עמוד 152.
27 שמות יט, ו.
28 "תורת מנחם - התוועדויות" שם.

ועוד - תינוק בבטן אמו, כאמור, הוא דבר שלם, חי ומפותח בגופו אבריו וגידיו אך אין הוא מציאות לעצמו אלא הוא חי בתוך אמו. כן בני ישראל בטרם יציאתם ממצרים היו "עם" מבחינות רבות, חיו בארץ נפרדת מהמצרים, ארץ גושן, והיו שונים מהם בשפתם ובלבושם, אך יחד עם זאת הם היו משועבדים ו'בלועים' בין המצרים עד שהבורא מכנה זאת "לקחת לו גוי מקרב גוי", אך ביציאת ממצרים, ברגע הגאולה, בני ישראל נלקחו ממצב של עבדות עמוקה לחירות נעלית ביותר, להיות עם ה' - ממלכת כוהנים וגוי קדוש[29].

פרט נוסף - ביום השמיני ללידת התינוק עורכים לו ברית מילה, ודוגמתו ביציאת מצרים הוא היום השמיני ליציאה וללידה, כידוע ששמיני (אחרון) של פסח קשור לגאולה העתידה, שעל הגאולה נאמר[30] "ומל ה' אלוקיך את לבבך ואת לבב זרעך".

[במקומות אחרים בתורת החסידות מבואר[31] שלידת עם ישראל הנה רק לעתיד לבא, "גאולת ימי המשיח שיהיה במהרה בימינו נמשל ללידה[32]", אך כל התקופה שלפני כן, כולל יציאת מצרים ומתן תורה הרי זה רק ההכנה ללידה, תקופת העיבור וההיריון].

יום הולדת - גם בצומח

יד. והנה, אנו מוצאים בחז"ל כי המושג "יום הולדת" על משמעויותיו והיבטיו קיים לא רק אצל בני האדם, בעלי הדעת והבחירה, אלא אף אצל מין הצומח, שאינו בעל דעת ובחירה כלל!

המשנה במסכת גיטין[33] קובעת כי יין שמשתמר בחביות משך שנים, וידוע שיין ישן טעמו משתבח משנה לשנה, הזמן בו טעמו משתנה הוא ביום השנה מעת 'הולדת' ויצירת היין!

והדברים הם קל וחומר - אם אצל הצומח ביום הולדתם ויצירתם יום זה פועל עליהם ומשפיע עליהם גם לאחר שנים, בוודאי ובוודאי שכן הוא אצל מבחר המין האנושי, האדם יציר כפיו של הקב"ה[34].

ימי הולדת של הצדיקים - ימי הולדת כלליים

טו. בנוסף על יום ההולדת הכללי של כל עם ישראל, שנקבע לחג הפסח שבו יצאו עם ישראל ממצרים ונעשו לעמו של הקב"ה, ישנם ימי הולדת כלליים נוספים לעם ישראל, והם ימי ההולדת של צדיקי ישראל ומנהיגיו שבכל דור ודור.

---

29 "תורת מנחם - התוועדויות" תשמ"ח חלק ב עמוד 465.

30 דברים ל, ו.

31 לקוטי שיחות חלק כד עמוד 180.

32 תורה אור נה א. ספר המאמרים תקס"ב עמוד קלד. אור התורה שמות חלק א עמוד קלט.

33 סוף פרק ג.

34 אגרות קודש שם.

ידוע ש'רבי' הוא ראשי תיבות של ראש בני ישראל, והרי על מנהיג בני ישראל נאמר[35] ש"הנשיא הוא הכל", נשיא ומנהיג הדור הוא כל הדור. אם כן, יום ההולדת של אדם כללי מישראל שייך לכל אחד ואחד מאנשי דורו, ועל כל אחד ואחד לציין זאת.

ההסבר לכך שיום הולדת של צדיק נוגע לכל אחד ואחד, נוסף על כך שהצדיק הוא ראש הדור ומנהיג הדור, יובן על פי המובא לעיל בסיבה לציון יום זה, לפי שאז נכנסת באדם הנפש והנשמה, ואז הוא מתחיל את דרכו בעבודת ה'.

צדיקי ישראל הם כדברי רבינו הזקן בתניא[36] הנם "ראשי אלפי ישראל שנשמותיהם הם בחי' ראש ומוח לגבי נשמות ההמון", ו"יניקת וחיות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ הוא מנפש רוח ונשמה של הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם", שעל ידי הצדיקים נשמות ישראל מתקשרות לאביהם ומקבלים את חיותם הרוחנית. הרי לנו שיום ההולדת של צדיק הדור הוא מבחינה מסוימת יום הולדת פרטי של כל אחד ואחד מישראל, שכן ביום ההולדת הוא מקבלת חיות ונפש, וחיותו האמיתית היא על ידי צדיק הדור, המדריכו בעבודת הבורא.

בהתאם לכך, בהמשך לדברי הרבי הריי"צ שהובאו לעיל "ביום ההולדת, על האדם להתבודד ולהעלות זיכרונותיו ולהתבונן בהם, והצריכים תיקון ותשובה - ישוב ויתקנם" - דברים אלו הביא רבינו הרבי בחיבורו הראשון, ספר "היום יום", בו הביא פתגם מדברי הרבי הריי"צ לכל יום, וביום י"א בניסן, יום הולדתו של הרבי, הרבי קבע את הפתגם האמור.

חסידים הסבירו זאת שאכן יום י"א ניסן הוא לא רק יום ההולדת האישי והפרטי של הרבי, אלא גם יום הולדת של כל אחד ואחד מאנשי הדור, אשר "הנשיא הוא הכל".

מזל מיוחד בחודש אדר

טז. נוסף על כך, אלו שנולדו בחודש אדר, מזל יום ההולדת שלהם גובר במיוחד. חודש אדר מצד עצמו "בריא מזלו[37]", ולכן "התגברות המזל (=של יום ההולדת) מחודש אדר היא באופן נעלה יותר, כיון שהתגברות זו היא בהוספה לבריא ותקיף מזליה"[38].

יום הולדת לאחר המוות

יז. והנה, אנו מוצאים עוד זאת, שיום הולדתו של האדם הנו יום חשוב ובעל משמעות לא רק בחייו של האדם, אלא גם לאחר מותו.

אצל צדיקים הדברים מובנים יותר, שכן ידוע שצדיקים פועלים פעולתם גם לאחרי הסתלקותם מהעולם ואדרבה יותר מאשר כשחיו בעולם בגוף גשמי, "צדיקא דאתפטר

35 רש"י במדבר כא, כא.
36 לקוטי אמרים תניא פרק ב.
37 תענית כט, ב.
38 "תורת מנחם - התוועדויות" תשמ"ט חלק ב עמוד 503.

אשתכח בכולהו עלמין יתיר מבחיוהי[39]", שכן חיי הצדיק בעיקרם הנם רוחניים, לכן הם ממשיכים 'לחיות' במובן מסוים גם לאחר הסתלקות נשמתם מגופם, ובפרט על אלו שנאמר עליהם ש'לא מתו', כעל יעקב אבינו שנאמר עליו "יעקב אבינו לא מת[40], וכן על משה רבינו[41], ועוד, שוודאי קיים אצלם עניין זה של יום הולדת לאחר המיתה.

כך לדוגמה כותב הרבי הריי"צ באחד מרשימותיו בשנת תש"ה[42], עשרים וחמש שנה לאחר הסתלקות אביו, כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, בשנת תר"פ: "יום ב', כ' מר-חשוון. היום הוא יום הולדת הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שנולד . . בשנת תרכ"א . . ראיתי את הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק בבגדי שבת קודש ובפנים צוהלות במאוד ואמר במעת לעת זה שנתמלאו שמונים וארבע שנים לירידת נשמתי בעולם התחתון הנה יהיו אצלי אורחים טובים, וכפי הסדר הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הקדושים יאמר דרוש על פסוק דקאפיטל פד".

אולם, גם אצל אנשים פשוטים תוכנו של יום ההולדת קיים וישנו לאחר מיתה. זאת אנו למדים מן המובא בגמרא[43] בדיני ירושה על נערה שמתה בצעירותה לפני בגרותה, ושואלת הגמרא האם "יש בגר בקבר", כלומר האם אנו דנים את הדין לפי המצב שהיה בטרם בגרותה ואז הייתה נערה, או לפי המצב כעת שחלף זמן והיא כעת בגיל בגרות אפילו שגיל בגרותה חלה כשהייתה מתה[44]!

החיים האמיתיים הם החיים הנצחיים

יח. ואולי יש להוסיף בזה בהתאם לגישתו הידועה של רבינו אודות המשמעות העמוקה והמחודשת של המושג "חיים" כפי שהיא לאמיתיותה[45], על יסוד הנאמר בשרה אמנו "ויהיו חיי שרה . . ותמת שרה וגו'[46]", שלכאורה, כיצד פרשה העוסקת כולה במאורעות שאירעו לאחר פטירתה של שרה, קרויה בשם "חיי שרה", שם המבטא את חייה ולא את מותה? אלא, מבאר הרבי, כיוון שעניינה ומהותה של שרה אמנו, העניינים עמם היא חיה, המשיכו בכל התוקף גם לאחר פטירתה, הרי חייה האמיתיים ממשיכים, ואדרבה ביתר שאת, לאחר פטירתה.

נמצא אפוא, שביחס לכל יהודי שייך בוודאי עניין חייו הרוחניים, שהם חייו האמיתיים, לאחר פטירתו, ולפיכך יש משמעות לציון יום ההולדת גם לאחר פטירת והסתלקות האדם.

39 זוהר חלק ג עא, ב. אגרת הקודש כז.
40 תענית ה, ב.
41 סוטה יג, ב.
42 רשימת הרבי הריי"צ, ספר המאמרים תר"פ עמוד שנז.
43 כתובות לח, ב.
44 "תורת מנחם - התוועדויות" תשמ"ח חלק ב עמוד 460 הערה 1.
45 לקוטי שיחות חלק טו עמוד 145, ועוד.
46 בראשית כג, א.

לציין את יום ההולדת

יט. מן המקורות שהובאו עד עתה, ניתן לעמוד על עניינו של יום ההולדת והשפעתו על חיי האדם. יום הולדתו של אדם הוא יום גדול ונעלה, יום בו נכנסת חיות חדשה לבעל יום ההולדת, יום שצריך לציינו בדרכים המתאימות.

ואכן, במקומות ספורים במקורות ישראל מוצאים אנו שבדורות עברו היו מציינים את יום ההולדת בדרכים שונות.

במדרש מובא[47] "רוב בני אדם מחבבים יום שהוא תשלום שנתן, שהוא כנגד אותו היום שנולד, ושמחים בו ועושים בו משתה".

ה'בן איש חי' כותב בספרו[48], שיש נוהגים לעשות בכל שנה את יום הלידה ליום טוב, וסימן יפה הוא. ומסיף על כך ה'בן איש חי' "וכן נוהגים בביתנו".

במקום נוסף מוצאים אנו[49] "יודע אני מאנשי מעשה שבכל שנה כשמגיע יום הולדתם מהדרין לברך שהחיינו על פרי או בגד חדש, ובעל 'ישרי לב' נהג לעשות סעודה לתלמידי חכמים בכל שנה ביום הולדתו".

"מבצע יום הולדת"

כ. נהג ביום ההולדת כיום מיוחד, ולא ציינו את יום ההולדת בדרך כלשהי.

לפני שלושים ושלוש שנה, בכ"ה אדר תשמ"ח, יום הולדתה של הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא ע"ה, יצא רבינו בקריאת התעוררות לכל החסידים לחוג ולציין את יום הולדתם בדרכים שיפורטו להלן.

הרבי התבסס בדבריו על מכתבו האמור של הרבי הריי"צ, "ביום ההולדת, על האדם להתבודד ולהעלות זיכרונותיו ולהתבונן בהם, והצריכים תיקון ותשובה ישוב ויתקנם".

בהמשך ובהתבסס על דברים אלו ייסד הרבי את "מבצע יום הולדת" ואת המנהגים השונים של יום זה. תקנה זו התפשטה במהירות בקרב כל חסידי חב"ד, צעירים ומבוגרים, נשים וילדים, ואף רבים שלא מחסידי חב"ד החלו נוהגים במנהגי יום ההולדת.

התורה מתגלית בזמנים שונים

כא. דברים אלו תמוהים בהתבוננות ראשונה. דורות על גבי דורות חיו אלפי ורבבות יהודים יראים ושלמים ולא ציינו את יום ההולדת שלהם - על אף היותו יום כה נעלה. כיצד אם כן ייתכן לומר שדווקא בדור ירוד וחשוך שכזה יתגלו מנהגים כאלו שלא היו ידועים ונהוגים

47 מדרש שכל טוב בראשית מ, כ.
48 'בן איש חי' חלק ההלכות שנה א' פרשת ראה סימן יז.
49 שו"ת "גנזי יוסף" סימן ד.

בדורות הקודמים?

הסביר על כך הרבי, לאור דברי הגמרא[50] "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה מסיני". פירוש הדברים, מצד אחד חידושו של התלמיד הוא חידוש גמור. עד לחידושו של התלמיד לא ידענו מכך. אך אין זה חידוש אמיתי, שהרי הכל ניתן כבר בסיני, כולל חידוש זה.

התורה מתגלית בתקופות מסוימות. יש תקופות וזמנים שעניינים מסוימים לא היו ידועים עד שהגיע הזמן שבו הם היו מוכרחים להתגלות. כך הוא סדרה של תורה. חידושים ומנהגים מתגלים כל הזמן, וכל דבר יש לו סיבה מדוע הוא מתגלה באותו זמן.

"הכל עשה יפה בעתו"

כב. למעשה, רעיון זה תקף לא רק לגבי חידושים ספציפיים בתורה שמתגלים בתקופה המתאימה, אלא גם כל התורה עצמה התגלתה וניתנה זמן רב לאחרי שיכלה להתגלות!

מובא במדרש[51] "ראוי היה אדם הראשון שתינתן התורה על ידו, אך 'את הכל עשה יפה בעתו'". התורה יכלה להתגלות כבר בזמנו של אדם הראשון, ולמעשה התגלתה לאחרי אלפיים שנה, משום ש"הכל עשה יפה בעתו". לכל דבר יש זמן מתאים, והתורה תתגלה ותינתן עשרים ושש דורות לאחר אדם הראשון, על אף שהוא היה ראוי שתתגלה בימיו.

כך גם בנוגע ליום ההולדת. הייתה תקופה שחשיבות יום ההולדת לא הייתה בגלוי, לבסוף הגיע זמנה להתגלות בדור הזה, כפי שדברים רבים ונוספים שלא היו ידועים קודם לכן התגלו דווקא בדורנו.

ומסביר רבינו[52], שהסיבה לכך היא לפי שעומדים אנו לפני ביאת המשיח, שיתגלה באופן מיידי, "אחישנה", וכבר לא ניתן יותר לדחות ולהסתיר עניינים שונים בתורה, אלא הכל צריך להתגלות קודם ביאת המשיח.

להפוך את ענייני החול לקדושה

כג. הסבר נוסף לכך מביא הרבי, שאדרבה, דווקא משום שדורנו הוא במצב כזה שעליו נאמר כי "החושך יכסה ארץ" צריך ומוטל על כל אחד ואחד להוסיף ולהרבות ככל שניתן בעניינים של חיוב ושל קדושה, שזה כולל גם דברים ומנהגים שעד עתה היו ידועים כדברי חול ורשות כיום הולדת, לנצל את יום זה ולגלות את המשמעויות הפנימיות שלו. כל זה - מתוך המטרה העיקרית, שעל ידי כך יתווסף עוד יותר בתורה ובמצוות, דבר המזרז את הגאולה.

---

50 מגילה יט, ב.

51 בראשית רבה פרק כד, ה.

52 לקוטי שיחות חלק כ עמוד 386.

סיבה[53] נוספת ועיקרית לכך מביא רבינו, שדווקא בתקופה האחרונה התגלה מנהג זה, בכדי שחגיגות יום ההולדת של כל אחד ואחד מישראל יזרזו וימהרו את 'שלימות הלידה' של כל עם ישראל, כפי שהובא לעיל שהגלות נמשלה לעיבור והגאולה ללידה, לכן על ידי שכל אחד ואחת מציינים את יום ההולדת זה פועל ומזרז את הלידה של כל עם ישראל.

מנהגי יום הולדת

כד. המנהגים אותם קבע רבינו שיש לקיים ביום ההולדת הם כדלהלן:

א. לעלות לתורה ביום השבת שלפני יום ההולדת, וכשיום ההולדת חל ביום בו קוראים בתורה, צריך לעלות לתורה גם ביום ההולדת עצמו.

ב. להוסיף בנתינת צדקה לפני תפלת שחרית ותפלת מנחה. כאשר יום ההולדת חל בשבת או ביום-טוב, יש לתת את הצדקה בערב שבת או בערב יום-טוב.

ג. להוסיף ביום ההולדת בתפילה, בכוונת התפילה, התבוננות בגדלות הבורא, וכן לומר את ספר תהילים (לפחות ספר אחד).

ד. ללמוד את מזמור התהילים החדש שמתחילים לומר ביום ההולדת, בהתאם למספר השנים של בעל יום ההולדת.

ה. להוסיף שיעור נוסף בתורת הנגלה ובתורת החסידות, בנוסף על השיעורים הקיימים כבר כשיעורי חת"ת והשיעור היומי ברמב"ם.

ו. ללמוד מאמר חסידות בעל פה, ולחוזרו ברבים ביום ההולדת עצמו או בהזדמנות סמוכה, כשבת קודש.

ז. להוסיף בפעולות טובות עם הזולת, הפצת התורה והמעיינות חוצה, וכל זה מתוך אהבת ישראל.

ח. להתבודד ולהעלות זיכרונות, להתבונן בזיכרונות אלו, והדברים שצריכים תיקון ותשובה יש לתקנם. כלומר, להתבונן באופן ההנהגה שלו בשנה שעברה, ולקבל החלטות טובות.

ט. לקבל זהירות נוספת או הידור נוסף בעניין פרטי ואישי.

י. לקיים התוועדות שמחה עם בני המשפחה, חברים וידידים, ולתת בהתוועדות זו שבח והודיה לה', וכן לברך שהחיינו על פרי חדש או על בגד חדש מתוך שמחה של תורה ומצווה.

יום הולדת - עתיד חדש

כה. מנהגים אלו מתאימים ועולים בקנה אחד עם מהותו של יום ההולדת, כיום שבו האדם נולד מחדש.

---

53 "תורת מנחם התוועדויות" תשמ"ח חלק ג עמוד 159.

ביום ההולדת לא מדגישים שהיום מלאו כך וכך שנים לבעל יום ההולדת. עיקר ההדגשה ביום ההולדת היא שהיום נולד האדם, ולא משנה כל-כך כמה שנים חלפו מאז. העיקר הוא שהיום הוא נולד.

מהתבוננות קלה במהות יום זה יכול האדם לשנות ולהיטיב את דרכיו מן הקצה אל הקצה. כל מה שאדם טוען שהוא לא יכול לשנות את דרכיו ומסביר את עצמו שהמנהגים הרעים שהוא נוהג בהם הם כבר 'טבע שני' אצלו, כל הטענות הללו הם טובים ויפים רק אם מדובר אודות משהו שקיים זמן רב ואי אפשר לשנות זאת. ביום ההולדת, שהאדם נהיה "בריה חדשה" שביום זה הוא נולד מחדש, אין כלל מקום לטענה שהוא התרגל להנהגות רעות והוא לא יכול לשנותם. היום הוא נולד מחדש! אין לו שום רגילות ושום עבר!

[רעיון זה תקף למעשה בכל יום ויום, שנשמת האדם מסתלקת לה ובבוקר ה' מחזיר את הנשמה מחדש ומחיה את האדם מחדש, כך שבכל יום האדם הוא 'ברייה חדשה', אך ביום רגיל אין זה בצורה בולטת כביום ההולדת].

זוהי הסיבה להנהגות האמורות ביום ההולדת, שעל האדם להתבודד ולתקן את מעשיו הלא טובים מהשנה שעברה, וכן לקבל על עצמו החלטות טובות חדשות ביום זה, שכן אין זה רק שביום זה הוא מקבל כוחות חדשים שיעזרו לו להתגבר על מניעות ומכשולים, אלא שהיום הוא נולד מחדש והעבר לא תקף כלל וכלל[54]!

[הובא לעיל שיום ההולדת הפרטי של האדם קרוי "ראש השנה" שלו. דמיון זה בין ראש השנה הכללי ליום ההולדת הוא סיבה נוספת לקבל החלטות טובות ביום זה, כשם שבראש השנה צריך לקבל החלטות טובות, כך ביום ההולדת הדומה לראש השנה יש לקבל החלטות טובות].

צדקה מקרבת את הגאולה

כו. ביום ההולדת יש אף להוסיף בצדקה, כאמור, בשחרית ובמנחה.

על מצות הצדקה אמרו חז"ל[55] "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה". לנתינת צדקה סגולה מיוחדת לקירוב הגאולה. ביום ההולדת של האדם המסמל את לידת עם ישראל והגורם ללידת עם ישראל בקרוב, יש להוסיף בכל הדברים שמזרזים ומקרבים את הגאולה, ולכן יש להוסיף ולהרבות ביום זה בנתינת צדקה.

כ"ה אדר - יום הולדת לכללות הבריאה

כז. הוזכר לעיל שההכרזה על "מבצע יום הולדת" היה בכ"ה באדר תשמ"ח, יום הולדתה של הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא ע"ה ז"ל (כחודש ימים לאחר הסתלקותה בכ"ב שבט תשמ"ח).

54 "תורת מנחם התוועדויות" תשמ"ג חלק ג עמוד 1202.

55 בבא בתרא י, א.

והדברים הם נפלאים מאוד. מסביר רבינו[56], שיום זה שבו הוכרז על המבצע המעורר כל אחד לשים דגש על יום ההולדת הפרטי שלו, כ"ה אדר, אינו יום רגיל ככל הימים. יום זה הנו יום ההולדת של העולם כולו!

הגמרא מביאה[57] מחלוקת בין רבי יהושע ורבי אליעזר. רבי אליעזר סובר ש"בתשרי נברא העולם", ורבי יהושע סובר "בניסן נברא העולם". כוונתם ב'נברא העולם' היא ליום בריאת אדם הראשון שהיה כידוע ביום השישי למעשה בראשית.

התוספות על הגמרא האמורה מבאר ש"מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי". שני השיטות למעשה אינם חולקים, אלא כל אחד דיבר על "נברא" במשמעות שונה ו"אלו ואלו דברי אלוקים חיים[58]". רבי יהושע האומר שהעולם נברא בניסן, כוונתו מתי העולם עלה במחשבה לפני הבורא להיבראות, וזה היה בניסן, ודברי רבי אליעזר היו מתי נברא העולם בפועל, ובריאת העולם בפועל הייתה בתשרי.

ביום הראשון למעשה בראשית, מובא במדרש[59] ש"כל תולדות השמים והארץ נבראו ביום הראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו". הבריאה כולה נבראה ביום הראשון, רק סדר קביעתם במקומם, הבהמות והחיות בארץ, הצומח באדמה וכיוצא בזה הייתה בששת ימי הבריאה.

היום הראשון לבריאת העולם במחשבה, בו נבראו במחשבה כל ברואי העולם, היה, לדעת הכל בכ"ה באדר, חמשה ימים לפני יום השישי בו נברא האדם (במחשבה), בא' בניסן.

זהו הסיבה לכך שההכרזה על מבצע יום ההולדת הייתה ביום זה, שכן יום בריאת העולם הוא יום מיוחד ומסוגל להתעוררות לכל הברואים שנבראו באותו יום, ולציין את ימי הולדתם אלפי שנים לאחר מכן.

'תחנות' בחיי האדם

כח. עד עתה עסקנו בביאור מהות יום ההולדת, ונוכחנו לראות שישנם סוגים שונים ב'ימי הולדת'. יום הולדת של העולם כולו, יום ההולדת של עם ישראל, יום הולדת של צדיקים וראשי הדור, ימי הולדת לאחר המוות, ואפילו שיום הפטירה נחשב במובן מסוים כיום הולדת. כל אחד מ'ימי הולדת' אלו הוא בעל משמעויות שונות ומיוחדות.

יתירה מזו, נוכחנו לראות שגם למאכל ולמשקה ישנו 'יום הולדת', מכך שטעמו של היין הנמצא בחביות משתבח ביום השנה לייצורו.

באדם עצמו, בכל יום הולדת, כאמור, חוזר ונשנה אצלו במובן מסוים, הלידה הראשונה.

---

56 "תורת מנחם התוועדויות" תשמ"ח חלק ב עמוד 460 ואילך.

57 ראש השנה י, ב.

58 עירובין יג, ב.

59 בראשית רבה יב, ד.

שנים מסוימות בחיי האדם, ימי הולדת בתאריכים מסוימים וקבועים, הנם בעלי משמעות לאדם יותר מאשר ימי הולדת רגילים.

אמרו חז"ל במסכת אבות[60] "בן חמש שנים למקרא, בן עשר שנים למשנה, בן שלש עשרה למצוות, בן חמש עשרה לגמרא, בן שמונה עשרה לחופה, בן עשרים לרדוף, בן שלושים לכוח, בן ארבעים לבינה, בן חמישים לעצה, בן שישים לזקנה, בן שבעים לשיבה, בן שמונים לגבורה, בן תשעים לשוח, בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם".

ימי ההולדת של האדם בשנים האמורים, הנם משמעותיים יותר לגביו. בימים אלו נפעלים בו שינויים מהותיים, כפי שיצויין להלן (בתמצית בלבד) מן המפרשים.

בנוסף לימי ההולדת המצוינים במשנה, ישנם עוד תאריכים משמעותיים בחיי האדם. ביום ההולדת השלישי של האדם גוזזים את שער ראשו. בן י"ב שנה חשוב האדם כ"מופלא הסמוך לאיש[61]", ואף יום הולדתו האחד עשר הוא יום בעל משמעות רבה.

ענייני האדם מתחדשים מידי עשר שנים

כט. באופן כללי, ימי ההולדת המשמעותיים הנם מידי עשר שנים, לפי שכל דבר ועניין בעולם נקבע במספר של עשר, כנגד העשרה ספירות (שמהשתלשלותם נברא העולם), ולכן ענייני האדם מתחדשים בדרך כלל מידי עשר שנים[62].

בן שלש שנים - בגיל זה נהוג בימינו להתחיל ללמד את הקטן תורה, לפי שלדעת רוב הדעות ביום זה עליו להתחיל ללמוד תורה.

ביום ההולדת האחד-עשר ישנה כבר 'גדלות' מסוימת אצל האדם ולכן נדריו שנדר מאותו יום והלאה צריכים להיבדק. בן י"א שנה משלים את תעניות יום כיפור, לפי שבגיל זה הוא כבר מבוגר יחסית[63].

ביום ההולדת הי"ב נעשים בגדר "מופלא וסמוך לאיש", וחלים על האדם חיובים שונים כביכורים, הפרשת תרומות ומעשרות ועוד.

בן שלוש עשרה למצוות - ביום ההולדת הי"ג של האדם הוא נעשה מחויב במצוות. הסיבה לכך שדווקא ביום הולדת הי"ג מתחייב האדם במצוות: א. בתורה מסופר על שמעון ולוי בני יעקב[64] "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי **איש** חרבו" וכו'. מחישוב חשבון השנים יוצא ששמעון ולוי היו בני י"ג באותו יום, והתורה מגדירה ומכנה אותם כ"איש", המסמל

60 אבות פרק ה משנה כב.
61 תמורה ב, ב.
62 ליקוטי שיחות חלק ב עמוד 593.
63 ראה ב'רשימות' חוברת קכ עמוד 7 ואילך.
64 בראשית פרק לד פסוק כה.

גדלות[65]. ב. שיעור זה של י"ג שנה הוא 'הלכה למשה מסיני'. ביום זה מצווה התורה, ללא טעם, נעשה האדם חייב במצוות[66].

ההבדל בין שני הטעמים הנו פשוט[67]. לפי ההסבר שבר המצווה הנה בגיל י"ג מפני שאותו יום הוא נקרא 'איש' מלשון גדלות, הרי זה משום שביום זה ממש, ביום הולדתו הי"ג בדיוק משתנה גופו, הוא מתבגר. לפי הטעם השני שזהו 'הלכה למשה מסיני' אי אפשר לומר שביום זה אכן קורה שינוי גשמי וממשי באדם, אלא זה פסק התורה שמיום זה והלאה הוא מחויב במצוות.

בן שמונה עשרה לחופה - הטעם לכך אומר המדרש ככתוב[68] "והוא אשה בבתוליה יקח". "והוא" בגימטרייא ח"י. טעם נוסף[69], לפי שבמעשה בראשית עד סיפור זיווג חוה לאדם נאמרה שמונה עשרה פעמים תיבת "אדם", ללמדנו כי בן י"ח לחופה.

בן עשרים לרדוף – מדברי הגמרא עולה שגיל עשרים הוא הגיל המתאים לצאת לפרנס את משפחתו. "ולמכור בנכסי אביו, עד שיהיה בן עשרים". בגיל זה האדם נהיה ראוי ומוכשר לרדוף אחר הפרנסה[70].

בן שלושים לכוח - בגיל שלושים[71] מגיע האדם לתוקף כוחו ולשיא גבורתו. הוכחה לכך מדברי התורה אודות עבודת הלוויים במשכן, שהיו עובדים עבודת משא בכתף, עבודה הדורשת כוח רב, דווקא "מבן שלושים שנה ומעלה". בגיל שלושים מקבל האדם כוח רב שלא היה לו עד אז.

בן ארבעים לבינה - האדם בגיל ארבעים[72] מגיע לשיא ולתכלית ההבנה שלו. כל חכמתו קודם לכן אינה מגיע להשגתו בגיל ארבעים שאז הוא יכול להבין דברים שהיו תמוהים ומוקשים לו עד אז.

במדרש[73] מסופר על אברהם אבינו ש"בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו". וכן אצל בני ישראל, לאחר ארבעים שנה שהיו במדבר אמר להם משה רבנו[74] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועיניים לראות ואוזניים לשמוע עד היום הזה". ארבעים שנה לא הבנתם את ה'.

בן חמישים לעצה - גם זאת אנו לומדים מעבודת הלוויים. התורה אומרת "ומבן חמישים

65 אנציקלופדיה תלמודית כרך ה ערך 'גדול'.
66 שו"ת הרא"ש כלל טז.
67 ליקוטי שיחות חלק טו עמוד 291.
68 ויקרא כא, יג.
69 פרקי אבות עם מילי דחסידותא עמוד 299.
70 פירוש רש"י.
71 רבינו בחיי.
72 "תורת מנחם התוועדויות" תשד"מ חלק ד עמוד 2389.
73 מדרש רבה בראשית פרשה ל.
74 פירוש רש"י.

שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד, ושירת את אחיו". אם הוא לא עובד, במה הוא משרת את אחיו? מסביר רש"י השירות הוא שייתן להם עצות.

ה'עצה' גדולה ועמוקה מה'בינה', ככתוב[75] "עמקים עצה בלב איש". העצה ניתנת על דברים נעלמים ובלתי מובנים כלל[76].

בן שישים לזקנה - ככתוב[77] "תבא בכלח אלי קבר". 'בכלח' בגימטרייא שישים[78].

בן שבעים לשיבה - בדוד המלך נאמר "וימת בשיבה טובה", ודוד המלך חי שבעים שנה, הרי לנו שגיל השיבה הוא שנת השבעים[79].

בן שמונים לגבורות - בתהילים נאמר "ואם בגבורות שמונים שנה". לחיות עד גיל שמונים אין זה דבר של מה בכך. אם אדם אכן הגיע לגיל שמונים הרי הוא חי ב'גבורתו של מקום', ולא מרוב כוח של האדם[80].

בן תשעים לשוח - בגיל זה[81] לא נותר עוד כוח באדם לעשות דבר, אין לו כבר כוח מעשה. כל מה שהאדם יכול לעשות בגיל זה הוא רק לדבר, לשוח ולשוחח, בתורה ובתפלה. פירוש נוסף[82] ב'לשוח', מלשון התכופפות והכנעה. בגיל זה לגוף אין כבר דרישות כל שהם. הגוף לא מתנגד לרצון הנשמה, הגוף מבטל את עצמו והולך לגמרי בדרכי ה'.

שלימות עבודת האדם - בגיל מאה

ל. בן מאה כאלו מת ועבר ובטל מן העולם - בגיל זה[83] אין לאדם כל עסק עם ה'עולם', עם ההעלם וההסתר של העולם. העולם לא מסתיר לו על קדושת הבורא. ולדרגה זו מגיע האדם בגיל מאה, לאחר שבירר והעלה בשלמות את כל כוחות נפשו. לא רק באופן כללי שבירר את עשר כוחות הנפש אלא כפי שכל כוח כלול אף הוא מעשר הכוחות האחרים.

רעיון זה עולה בקנה אחד עם הידוע ביחס ליום הלידה ויום הפטירה, שמעלת הפטירה על הלידה היא לפי שביום זה מתגלה שהאדם עבד את ה' כראוי, וכעת נשמתו מאירה בגופו, לפי שהאדם זיכך את גופו לגמרי עד שאין הוא מעלים יותר על נשמתו.

זהו הפירוש "בן מאה כאילו מת", שבגיל זה שהאדם בירר את כל גופו וכוחות נפשו והעולם לא מפריע עוד ולא תופס מקום אצלו כלל, עד שעבודתו היא מעל להתחלקות לפרטים,

75 משלי כ, ה.
76 דרך חיים על פרקי אבות קנד, ב.
77 איוב ה, כו.
78 פירוש רש"י.
79 פירוש רש"י.
80 פירוש רש"י.
81 פירוש רבינו יונה.
82 שיחות קודש תשל"ט חלק ג עמוד 250.
83 ליקוטי שיחות חלק א עמוד 26.

למעלה ממדידה והגבלה.

אשרי יולדתו

ידועים דברי חז"ל בפרקי אבות[84]: "חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, ואלו הן . . רבי אליעזר בן הורקנוס - בור סוד שאינו מאבד טיפה; רבי יהושע בן חנניה – אשרי יולדתו; רבי יוסי הכהן – חסיד; רבי שמעון בן נתנאל – ירא חטא; ורבי אלעזר בן ערך – כמעיין המתגבר".

על משנה זו מקשה הרבי[85]:

ראשית, הלא המשנה מונה את שבחם של תלמידי רבן יוחנן כדי שנלמד מהם הוראה למעשה בחיינו. ואם כן, כאשר מתארים שבחים כ'חסיד', 'ירא חטא' וכדומה, השבח והמעלה הם מוגדרים וברורים, ובמילא אנו יכולים ללמוד משבחים ומעלות אלו, וללכת בדרכי תלמידים אלו; אולם המעלה שרבי יהושע השתבח בה, "אשרי יולדתו", אינה מעלה פרטית אלא מעלה כללית ולא מוגדרת, ומה אנו יכולים ללמוד ממעלה זו למעשה בחיינו?

שנית, מדוע אמו של רבי יהושע מוגדרת במשנה כ"יולדתו", ולא בכינוי מתאים יותר כ"אשרי אמו", וכדומה?

מבאר בכך הרבי ביאור נפלא: במשך מאה ועשרים שנות חיי האדם לאויוש"ט, יש רגע אחד בלבד שכל חייו יכולים להיות מלאים ותמימים בחיי תורה ומצוות, וזהו רגע הלידה. רגע הלידה הוא התחלת החיים ביציאתו לעולם, ובאותו הרגע כל חייו יכולים להיות חיים אידיאלים מושלמים של תורה ומצוות. אולם, אם חלילה לאחר מכן הוא יחמיץ או יקלקל רגע אחד, אזי חייו כבר לא יהיו מושלמים כפי שהיו יכולים להיות.

שבחו הגדול של רבי יהושע בן חנניה היה, שאצלו לא היה כל הבדל ופער בין הפוטנציאל של החיים היהודיים שלו, לבין מימושם בפועל. וזאת הודות להשקעתה ולהתמסרותה של אמו יולדתו, שכבר מרגע הלידה ווידאה שחייו יהיו חיים יהודים מלאים, וכפי הסיפור המפורסם המובא בתלמוד ירושלמי, שאמו הייתה מוליכה את עריסתו לבית המדרש "בשביל שיתדבקו אוזניו בדברי תורה".

וזהו המסר וההוראה מ"אשרי יולדתו", שעל כל אחד להשתדל ולהגיע בפועל לאותה שלימות רוחנית מקסימלית שהייתה לו ברגע שנולד.

צדיק כתמר יפרח

אודות עניינו של ציון המספר שבעים שנה, מבאר רבינו בשיחות הק'[86]:

84 פרק ב משנה ט.

85 שיחת שבת פרשת שופטים תשל"ו. ראה "ביאורים לפרקי אבות" חלק א עמוד 112.

86 התוועדות יו"ד שבט תשכ"ג. תורת מנחם התוועדויות חלק לו עמוד 110.

"בנוגע לזריעה – מצינו שיש זריעה שממנה צומחים פירות במשך זמן קצר, ויש זריעה שצמיחת הפירות היא לאחרי משך זמן ארוך יותר, וככל שהפירות חשובים יותר, צריך להמתין זמן ארוך יותר עד לצמיחתם - לאחרי שבמשך הזמן שבינתיים משגיחים על האילן ומטפלים בו שלא יסבול מעשבים בלתי רצויים, ויהי' לו כל המצטרך כדי שיוכל לצמוח וליתן פירות, ועד לפירות בתכלית השלימות.

וכפי שמצינו בגמרא במדרשי חז"ל חילוקי הזמנים בענין הזריעה, ולדוגמא: צמיחת התבואה במשך נ"ב יום, או שקדים שמשך זמן צמיחתם במשך כ"א יום, ועד לאילן, שנותן פירות לשבעים שנה. ודוגמתו בעבודת האדם - "כי האדם עץ השדה" - "צדיק כתמר יפרח", "שנותן פירות לשבעים שנה", שזהו כללות חיי האדם שנכללים במספר שבעים שנה, כמו שכתוב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה".

ומזה מובן בנוגע להצמיחה ד"זרעו", שמשנה לשנה צריך להיות עילוי גדול יותר אפילו לגבי השנה הראשונה – צמיחת פירות חשובים יותר מהפירות שצמחו בשנה שלפני זה ולפני שנתיים, שככל שהפירות חשובים יותר, צמיחתם היא לאחרי משך זמן ארוך יותר".

ברכה בכפליים

בעמדנו בימים נעלים אלו בהם אנו מציינים את יום הולדת השבעים של השווער שליט"א לאורך ימים ושנים טובות - אנו מבקשים לאחל , לברך ולהתברך, על בסיס דברי הרבי הללו – בכפלים לתושייה:

ראשית, אנו מאחלים לשווער שבעשור החיים השמיני שלך לאויוש"ט, יקוים בו "אשרי יולדתך", שלא יהיה שום פער והבדל בין ההצלחה, הנחת, השמחות, הבריאות, העשייה הכבירה, הפצת המעיינות, הנהגת הקהילה, החיים המאושרים, שיכולים להיות בעשור הקרוב, לבין מה שאכן יהיה בפועל.

שיהיה זה עשור נוסף של נחת מכולנו, של שמחות והרחבת המשפחה, של בריאות וחיים מאושרים עם אמא-השוויגר-הסבתא שתחי', של המשך עשייה מבורכת שלך בכל התחומים, באופן נעלה יותר שלא בערך לעד עכשיו,

וכדברי הרבי האמורים, "משנה לשנה צריך להיות עילוי גדול יותר אפילו לגבי השנה הראשונה – צמיחת פירות חשובים יותר מהפירות שצמחו בשנה שלפני זה ולפני שנתיים, שככל שהפירות חשובים יותר, צמיחתם היא לאחרי משך זמן ארוך יותר";

במקביל, אנו מאחלים לנו ולצאצאינו שנזכה לומר על עצמנו "אשרי יולדתנו" - שנממש בע"ה את כל הפוטנציאל ואת כל הכוחות שאתה ואמא-השוויגער-הסבתא שתחי' נטעתם והשקעתם בנו בהתמסרות שאין למעלה ממנה, להעמדת משפחת חסידיות, ולצאצאים ההולכים בדרכי החסידות, אמן כן יהי רצון!

הצמצום ואותיות הרשימו

הרב שמעון גופין
רב קהילת "גבעת ליובאוויטש"
ומשפיע בישיבת תות"ל המרכזית

"אותיות הרשימו - לא נגע בהן הצמצום"

ידוע המבואר בתורת החסידות כי לעתיד-לבוא יאיר גילוי 'אלקות בפשיטות' – עד שטבע העולם מצד עצמו יכיר במציאות האלקות.

בעוד שבזמן הגלות – העולם מעלים ומסתיר ואף מנגד לאלקות, ואפילו בזמן שבית-המקדש היה קיים, כאשר האיר 'אלקות בפשיטות' בבית-המקדש, וכמאמר חז"ל על הכתוב "יראה כל זכורך – כשם שבא ליראות כך בא לראות", ו"כל זכורך – אפילו קטנים" ראו גילוי אלקות, זה לא היה מצד טבע העולם אלא מצד גילוי מלמעלה.

אך לעתיד-לבוא, יאיר גילוי אלקות בעולם מצד טבע העולם – "ונבאו בניכם ובנותיכם" – אפילו הילדים הקטנים ישוחחו ביניהם על עניני אלקות כדבר טבעי.

הדרך לגלות אלקות בעולם מצד טבע העולם בא בעקבות ההעלם וההסתר בזמן הגלות, המעורר את הכוח הנעלה של מסירות-נפש, ו"נעוץ תחילתן בסופן" – ובחושך הגלות מתגלה כי הכוונה הפנימית של הצמצום וההעלם וההסתר היא גילוי אלקות. כך שלמרות שבפשטות, הצמצום פעל העלם והסתר על אלקות, לאמתו של דבר, ענינו הפנימי הוא גילוי אלקות. וזהו שמצד טבע העולם – שענינו העלם, מתגלה אלקות.

השינוי באותיות הרשימו לאחר הצמצום

ענין זה מקבל תוספת חיזוק באמצעות ביאור דברי אדמו"ר הזקן (בתורה אור[87] פרשת נוח) אודות ההבדל בין אור הקו המאיר לאחר הצמצום לבין אותיות הרשימו המתגלות לאחר הצמצום, ומסביר שם כי "הארת הקו מאיר בכל עולם לפי ערכו, אך הרשימו הוא בחינה הכוללת לכל העולמות": אור הקו המאיר אחר הצמצום בא בהגבלה ומתאים לכל עולם לפי ענינו, אך אותיות הרשימו שהן כוח הגבול שבאור-אין-סוף שלפני הצמצום – אינן מוגבלות והן כוללות בתוכן את כל ההשתלשלות גם לאחר הצמצום.

דברים אלו דורשים ביאור: אמנם לפני הצמצום אותיות הרשימו הכילו בתוכן את כל אור-אין-סוף ולכן הן כללו הכל, אך כיצד יתכן שלאחר הצמצום, כאשר האור התעלם מהאותיות הן עדיין כוללות הכל? השאלה מתחזקת כאשר משוים בין האותיות לאור הקו – שהגם שענינו אור וגילוי, ובכל זאת לאחר הצמצום הוא נעשה מוגבל, וכיצד האותיות

87 י, ד.

שהן כלים בלבד – כוללות הכל?

הרבי המהר"ש בספר "לקוטי תורה לג' פרשיות"[88] מסביר כי אכן "הצמצום לא נגע באותיות הרשימו" והן נשארו במהותן, וכשם שלפני הצמצום הן כללו את כל ההשתלשלות כך לאחר הצמצום הן כוללות את כל ההשתלשלות.

ואולם הגאון רב שלמה-זלמן שניאורסאהן (בנו של רבי יהודה-לייב בנו של הרבי הצמח-צדק ואחיו של הרבי מהר"ש) שהנהיג את עדת חסידי 'קאפוסט', חלק עליו בתקיפות וכתב כי לא יתכן שהצמצום לא נגע באותיות הרשימו, שכן לפני הצמצום האותיות הללו כללו את האור הבלתי-מוגבל שהאיר בהן, והן היו אותיות עשירות ומלאות תוכן, ואילו לאחר הצמצום אור-אין-סוף הסתלק מהאותיות והן נותרו אותיות ריקות, ובודאי שהצמצום נגע ופגע באותיות.

לפיכך הוא מבאר את דברי אדמו"ר הזקן האומר כי אותיות הרשימו כוללות הכל גם לאחר הצמצום והן יותר נעלות מאור הקו המוגבל ומצומצם, על-פי משל מכלי מלא בשמים וריחות משובחים, שגם לאחר שמרוקנים את הבשמים מהכלי, נותר בדפנות הכלי רושם מהריח הנעים.

מעתה, אם נשווה בין גרגר בושם אחד שהיה בכלי לבין הריח מהכלי הריק, נבחין כי בכל אחד מהם יש יתרון: מצד אחד הגרגר הבודד יותר נעלה כי הוא עצמו מפיץ ריח נעים. מה-שאין-כן בכלי יש לא יותר מרושם שנותר מהבשמים שהיו בו קודם. מאידך, הכלי מכיל בתוכו את **כל** סוגי הבשמים שהיו בו, ואילו הגרגר הבודד הוא חלק אחד קטן ומוגבל מהבשמים הקודמים.

כך בנמשל: אור הקו הוא הארה אחת מוגבלת מתוך שפע אורות בלתי-מוגבל שהאיר קודם לכן (כמו גרגר אחד של בושם). ואילו אותיות הרשימו – הן רושם מכל האורות שהאירו בתוכן לפני הצמצום (כמו הריח בדפנות הכלי). ולכן הגם שהצמצום נגע ופעל באותיות ורוקן אותן מכל האורות שהיו בהן, סוף-סוף נותר בהן רושם מהאורות הבלתי-מוגבלים שהאירו בהן קודם לכן.

וזוהי כוונת אדמו"ר הזקן, אמנם הקו הוא אור וגילוי ממשיים, בכל זאת הוא אור מוגבל לצורך העולמות. ואילו אותיות הרשימו כוללות הכל, אבל הן רק רושם מהכל.

[כ"ק אדמו"ר זי"ע סיפר[89] כי החסיד ר' דן תומארקין ניהל ויכוח עם האדמו"ר מקאפוסט, באמצעות חילופי מכתבים (שכתב בסגנון של הדרת כבוד) להצדיק את דברי הרבי המהר"ש, וכתב לו שלושה מכתבים בענין].

הסילוק באותיות הרשימו - כלפי הזולת

ואולם הרבי הרש"ב נ"ע מבאר את דברי הרבי מהר"ש שאומר כי ב"אותיות הרשימו לא נגע

88 עד, א. ראה בסיום הענין אודות הרקע לספר זה.

89 תורת מנחם – מנחם ציון חלק ב' עמ' 374.

הצמצום" ולכן הן כוללות הכל בשני אופנים[90]:

א. אמנם האור הסתלק מהאותיות והן כעת לא מגלות אור, אך זהו רק ביחס לפעולה שלהן – שהן לא מאירות, אך בהן עצמן לא היה שינוי או ירידה, מעבר לעובדה שקודם הן היו בטלות לאור ובלתי-מורגשות ולאחר הצמצום הן נהיו בבחינת גילוי ובבחינת מציאות.

וזוהי כוונת הרבי המהר"ש ש"הצמצום לא נגע באותיות הרשימו" – באותיות עצמן, אך את הפעולה שלהן הוא צמצם.

ב. בעומק יותר אפשר לומר, כי הצמצום לא נגע גם **בפעולה** של האותיות, והן נותרו מלאות אור והסילוק היה רק ביחס לעולמות המוגבלים – שלא מקבלים את האור. ומסביר זאת באמצעות משל מרבינו יצחק מבעלי התוספות, שהסביר השכלה רחבה ועמוקה ואחרי זה הוא כתב את הדברים. מובן כי אדם שאינו חכם הקורא את האותיות, אינו מבין מאומה מתוכנן העמוק. אך חכם גדול מוצא בתוך האותיות את כל החכמה של בעל התוספות.

נמצא, כי לא רק שהאותיות עצמן לא השתנו, אלא גם הפעולה שלהן לגלות שכל – לא השתנה, שכן הן מגלות השכלה, רק הזולת, שמסתכל על האותיות מבחוץ – לא רואה את הפעולה שלהן.

כך גם בנמשל: לא רק שאותיות הרשימו לא השתנו, אלא גם הפעולה שלהן לגלות אור נותרה כבתחילה, והן מצידן מאירות גם עכשיו, אלא שהעולמות והנבראים המוגבלים לא רואים את האור.

[כנראה שחליפי המכתבים בין החסיד ר' דן תומרקין לבין האדמו"ר מקאפוסט, נסובו אודות הביאורים הללו].

בין מדע הגיוני לשכל אלקי

אלא שכאן מתעוררת שאלה עקרונית: כיון שאור-אין-סוף הבלתי-מוגבל ואור הגבול הם כוחות הפוכים וסותרים זה את זה, מובן כי הם לא יכולים לשמש בעירבוביה. ולכן קודם הצמצום כאשר האור הבלתי-מוגבל מאיר – כוח הגבול נמצא בהעלם, והצמצום הופך את המצב ומגלה את כוח הגבול ומעלים את הכוח הבלתי-מוגבל.

אך כיצד אפשר לומר על האותיות שהן מוגבלות מצד עצמן והן אף סותרות את האור הבלתי-מוגבל שהן כוללות הכל, הן לפני הצמצום והן לאחר הצמצום?

והביאור:

אכן, אם הבנת הדברים היא במסגרת ההגיון השכלי לבדו, ברור כי אור בלתי-מוגבל וכוח הגבול סותרים זה את זה, ואינם יכולים לפעול בצוותא, ולכן קודם הצמצום כאשר האור הבלתי-מוגבל מאיר, כוח הגבול ממתין בהעלמו. ולאחר הצמצום כאשר האור המוגבל מתגלה, האור הבלתי-מוגבל מסתלק. ולפי זה אין דרך להסביר כיצד יתכן שהאותיות

90 ספר המאמרים תרס"ד עמ' יא.

המוגבלות יכילו אור בלתי-מוגבל.

אך ההשקפה החסידית מלמדת כי האורות האלקיים, אינם מתמטיים ואינם פועלים לפי הגיון מדעי, אלא שניהם בטלים לרצון העליון, ומרגישים ש"אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני" ולכן הם פועלים בהתאם לכוונה העליונה: לפני הצמצום – האור הבלתי-מוגבל עושה את רצון ה' ומתגלה ומאיר, והאור המוגבל בטל אליו, משתף עמו פעולה ואינו מאיר. ולאחר הצמצום – האור המוגבל עושה את רצון ה' ומאיר באופן מוגבל, ואילו האור הבלתי-מוגבל משמש את קונו ועוזר לו למלא את הכוונה העליונה ומסייע לו להאיר באופן מוגבל.

שתי הגישות הללו נכונות בכל מבנה סדר השתלשלות העולמות, באורות, בכלים, בצמצום, בספירות וכו'. אם מתייחסים אליהן כאל בחינות ודרגות טכניות, יש בהן סדר הגיוני, ולא יתכן שיהיו סתירות והן לא יכולות להכיל הפכים. אך אם יודעים כי למרות כל ההגדרות וההסברים השכליים לכל הבחינות סוף-סוף כל ענינן למלא את רצון העליון, מבינים כי אין גם כשיש ביניהן סתירות הן משתפות פעולה ומסייעים זו לזו.

בין ליובאוויטש לקאפוסט

כך בענייננו: שורש המחלוקת בין הרבי המהר"ש לשיטת קאפוסט איננה רק בין שתי השכלות או בין משל מכלי המכיל בשמים או מהאותיות של בעל התוספות. אלא בהבנת המהות של כל הדרגות האלקיות שבסדר ההשתלשלות, האם הן דרגות שכליות הגיוניות, או שהן נובעות גם מהגיון הפועל לפי רצון העליון של הקב"ה:

שיטת קאפוסט רואה את הדרגות האלקיות במובן שכלי הגיוני המחייב לומר כי בלי-גבול וגבול סותרים זה לזה ואינם יכולים לשכון יחדיו, ולכן קודם הצמצום האיר הבלי-גבול ואין מקום לגבול, והצמצום הפך את המצב ונתן מקום לגבול וסילק את הבלי-גבול. ולכן אי-אפשר לומר כי "הצמצום לא נגע באותיות הרשימו" – לא יתכן שאותיות הרשימו עברו את הצמצום ונשארו במצבן הקודם והן עדיין כוללות הכל. חובה לומר כי הן התרוקנו מהאור הבלתי-מוגבל ונותר בהן רושם בלבד (כמו הריח שנשאר בדפנות הכלי).

אך חסידות חב"ד מביטה על סדר ההשתלשלות בעיניים אלקיות, וכיצד כל הבחינות באות למלא את רצון העליון, ולכן קודם הצמצום האיר האור הבלתי-מוגבל, ואותיות הרשימו המוגבלות עשו את רצון ה' והיו בטלות לאור הבלתי-מוגבל. ולאחר הצמצום היתה תנועה הפכית, והגבול קיבל את מקומו והאור הבלתי-מוגבל מסייע לו למלא את רצון ה' שיוכל להאיר באופן מוגבל.

כך גם תהליך הצמצום נועד למלא את רצון ה', ולכן הגם שמצד השכל הוא 'מרוקן' את האותיות ומעלים מהן את האור האלקי, אך לאמתו של דבר גם הצמצום הוא עושה את רצון ה', וכיון שהרצון העליון שהאותיות יהיו כוללות הכל, הן נשארות כאלו גם לאחר הצמצום. (כמו המשל מרבינו יצחק מבעלי התוספות).

ואכן, רעיון זה עומד במרכזה של תורת חסידות חב"ד המחדדת ומגדירה כל בחינה לפי

ענינה ותפקידה, ועם זאת מסבירה כיצד ניתן לחבר ולשלב בין כולן וגם בין בחינות הפוכות, 'יחוד סובב וממלא', 'יחוד קודשא-בריך-הוא ושכינתיה' חיבור גשמי ורוחני, נשמה וגוף וכו'. כי בשעה שכל הבחינות מבקשות למלא את רצון העליון, הן יכולות לשתף פעולה זו עם זו ואף להתאחד אחת עם חברתה.

[בכך אנו יכולים להבין טענה נוספת של חסידי קאפוסט שסברו כי לאחר הסתלקות הרבי הצמח-צדק, עזבו גדולי החסידות ה'משכילים', את ליובאוויטש ועברו ל'קאפוסט', ובליובאוויטש נשארו רק החסידים ה'עובדים' והתמימים הצעירים.

ואכן, אותם משכילים שהתייחסו לסדר השתלשלות בראיה שכלית-הגיונית עברו לקאפוסט, ובליובאוויטש נותרו החסידים שאף הם היו תלמידי-חכמים גדולים, שלמדו חסידות לעומק, אלא שהם הבינו את תורת החסידות בעיניים אלקיות וחסידיות ובהתאם לרצון העליון].

לאור האמור מובן גם כיצד על-ידי קיום מצוות ממשיכים גילוי אלקות רוחני ונעלה עם העולם הגשמי המעלים על אלקות?

אך הדברים מובנים כי אמנם העולם מצד עצמו – מעלים על אלקות, אך כיון שהוא מבקש למלא את רצון ה' – גם הוא כלי לגילוי אלקות.

וזו שיטת הרבי המהר"ש שהגם שאותיות הרשימו עברו את הצמצום והן השורש של ההעלם וההסתר – הן כוללות הכל, ואמנם אנחנו לא רואים זאת, כמו שאיננו מבינים את האותיות שכותב החכם הגדול. אך אין זה אלא מפני שאין לנו כוח לראות ועל-ידי קיום מצוות – אנו יכולים לראות את האמת הפנימית שלהן.

מה-שאין-כן לשיטת קאפוסט, האומרת כי אותיות הרשימו התרוקנו מהאור האלקי, ונותר בהן מעט רושם, וכך כל הצמצום וההסתר – מעלימים על אלקות, מובן כי גם על-ידי קיום מצוות לא ניתן לראות אלקות בעולם הגשמי.

רעיון זה מתאים למבואר במאמר שלנו, אודות הכוונה הפנימית של הצמצום שענינה גילוי אלקות, עד כדי כך שדוקא על-ידי הצמצום ניתן לראות אלקות בגילוי מצד טבע העולם.

"לקוטי תורה לג' פרשיות"

דברי הרבי המהר"ש כי ה"צמצום לא נגע באותיות הרשימו" מופיעים כאמור בספר "לקוטי תורה לג' פרשיות" הכולל דרושים בחסידות של הרבי הצמח-צדק עם הגהות מהרבי המהר"ש.

כ"ק אדמו"ר זי"ע סיפר את הרקע להדפסת ספר זה[91]:

לאחר הסתלקות הרבי הצמח צדק, שלחו חסידי ליובאוויטש להדפיס בוילנה את הספר "לקוטי תורה לג' פרשיות – ביאורים ודרושים והגהות" מאדמו"ר המהר"ש על מאמרי

91 תורת מנחם שם.

הרבי הצמח-צדק.

חסידי קאפוסט הבחינו כי השלוחים שנשלחו להדפיס את הספר בטלנים ואינם עוקבים אחרי תהליך ההדפסה (בתמימותם הם חשבו ש"שלוחי מצוה אינם ניזוקים" ותפקידם רק להביא את הספר לדפוס בלי לראות מה מדפיסים) ובתחכומים ותחבולות הצליחו חסידי קאפוסט **להשמיט** את הביאורים והדרושים של אדמו"ר מהר"ש, (למעט ההגהות), כך שהמאמרים שנדפסו היו של הרבי הצמח-צדק, עם הגהות של הרבי המהר"ש.

כשחזרו לליובאוויטש עם הספר החדש, נוכחו לדעת שבפועל נדפסו המאמרים של הרבי הצמח-צדק. חסידי קאפוסט עשו מכך רעש גדול: "הנה, תראו כיצד חסידי ליובאוויטש מדפיסים מאמרים של הרבי הצמח-צדק על שמו של הרבי המהר"ש".

מפני זה הספר 'לקוטי תורה לג' פרשיות' לא התפשט בין החסידים.

ספר זה הוא השורש לאחד הויכוחים הנוקבים בין הרבי המהר"ש לאדמו"ר מקאפוסט.

חלב ישראל

הרב שניאור זלמן הבלין
שליח כ"ק אדמו"ר ומרא דאתרא ק"ק דרזדן גרמניה

א.

ידועה הקפדתו של חסיד בכלל וחסיד חב"ד בפרט בעניין של חלב ישראל, אלא שמפעם לפעם ישנם דיונים בנוגע להגדרת האיסור דבר שיש לו השלכות רבות למעשה בפועל, וכיון שהנני מתעסק רבות בנושא של של חלב ישראל חשבתי להציע הדברים בפני הקורא.

תחילה נעתיק כמה מקורות בענין זה מאת רבותינו נשיאנו שמהם עולה שחוסר הזהירות בענין זה יכול לגרום לספיקות באמונה ח"ו, ואם כן מובן שיש להיזהר בזה עד הקצה, וכלשון כ"ק אדמו"ר זי"ע (ביחידות, נד' בהיכל מנחם ח"א ע' רכד) שבנוגע לכשרות המאכלים של ילדים יש להיזהר מ"חשש דחשש חלב עכו"ם":

... במה שכתב אודות האברך... הנה מה שאמרתי לו בהנוגע לחלב עכו"ם הוא – על פי סיפור הידוע מכ"ק מו"ח אדמו"ר (וכמדומה גם נדפס), שחלב עכו"ם מעורר ספיקות באמונה, ואלו הדברים שאמרתי לו, ושאם בכל הזמנים הי' צריך להזהר מהנ"ל כמובן ופשוט, עאכו"כ הנוער דארצוה"ב ובפרט באלו הלומדים במוסדות ששם תערובות טו"ר, ולאום מלאום יאמץ, וד"ל. ומ"ש אודות בריאותו של הנ"ל, כמדומה לי שאמר ברור - אשר נמצא ב... ולביתו בא רק לעתים רחוקות, בכל אופן, הרי אין הענין בידי לשנותו מהאמור בפירוש. ופשיטא שא"א למי שהוא לקחת ע"ע אחריות להעלים ענין שכנ"ל מתעוררים ממנו ספיקות באמונה. (אגרות קודש חלק ט"ז עמוד רמ"ג - אגרת ו'יז)

.. ונעם לי להיודע מהצלחת פעולתו בהנוגע לחלב ישראל במחנם הט' ובפרט ע"פ סיפור הידוע מרבותינו נשיאינו, איך שחלב ישראל דוקא נוגע לחיזוק האמונה, וחלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, מביא ח"ו לספיקות באמונה. (אגרות קודש' חלק כ"ב עמוד קל"ב - אגרת ח'שלה)

וכמעשה הידוע שאחד הגיע עם חתנו, למדן גדול, לרבי לליאזנא, והתלונן שהחתן שתמיד התנהג בהנהגה טובה, החלו פתאום להציק לו ספיקות באמונה, והוא עצמו יש לו צער גדול מזה. אמר לו הרבי שהוא [החתן] נכשל בלא יודעים בחלב עכו"ם, ונתן לו תיקון לכך והוא הבריא ברוחניות. (ספר המאמרים אידיש, מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ – עמוד 75)

ועד כדי כך שבמענה לא' מהשלוחים (מיום ח' מרחשון ה'תשכ"ו) שבנו הפעוט בן שנה שתה בערך רבע כפית של חל"ב עכו"ם, והורה לו כ"ק אדמו"ר זי"ע תיקון בזה"ל: למה שכתב ע"ד חלב כו' – יפרישו לצדקה 14 שקלים (דולר) יתנום להוצאות גן-הילדים דבית ליובאוויטש.

[ולכאורה יש לומר, שמספר 14 הוא גימטריא של חלב ועוד אחד, ע"ד התיקון בתניא

בחלק אגרת התשובה למידת ה"כעס" ב-קנ"א תעניות].

ב.

והנה במשנה במסכת עבודה זרה (לה, א) מנויים איסורים השייכים למאכלי גויים, אחד מהם הוא "חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו...". הגמרא מסבירה שאין חשש שהגוי יחליף את החלב בחלב טמא, משום שצבעו שונה משל הטהור, אלא טעם האיסור מחשש של עירוב חלב טמא, וכן פסק השו"ע (יו"ד קטו א).

ומבואר שהאיסור אינו נתון במחלוקת, אבל ישנם מקומות שנהגו להקל בו, ומקומות אלו התבססו על שני סוגי היתרים: א. היתרים המובאים בגמרא בהם יש לפסוק לקולא. ב. טענות על שינוי המציאות מתקופת התלמוד לתקופתנו.

ההיתר העיקרי מובא במשנה: "ואלו מותרים באכילה - חלב שחלבו עכו"ם וישראל רואהו". ובגמרא מבואר שהדבר מותר גם כאשר היהודי אינו רואה את החליבה ממש אלא "כי קאי חזי ליה וכי יתיב לא חזי ליה, כיון דכי קאי חזי ליה - אירתותי מירתת ולא מיערב ביה",

וכתב הרדב"ז (ח"ד סי' א'קמז) וז"ל: שאלת חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו ואין שם דבר טמא שיודע זה בבירור, כגון שאין במקום לא גמל ולא חמור נקיבה או כגון שהיה העדר בתוך הדיר ובדק ולא היה שם דבר טמא ויצא והביא לו הנכרי חלב מאותו הדיר אבל לא היה יכול לראותו חולב כלל, השאלה אם גזרת החלב שחלבו עכו"ם הויא כגזירת גבינת הנכרים דפסקו שאפי' במקום שמעמידין אותו בשרף אפ"ה אסור משום כיון שגזרו גזרו וכן בחלב או דילמא לא.

תשובה: הדבר ברור כי הגבינה נאסרה במנין מהנך טעמי דאמרינן בגמרא, אבל לא כן בחלב שחלבו נכרי שאסרו אותו משום חשש דבר טמא, תדע שאם היה יושב בצד העדר במקום שאם היה עומד היה יכול לראותו אע"פ שיש בעדרו דבר טמא מותר, ואם גזירה כללית היתה לא הוי מתירים כה"ג".

היינו שדעת הרדב"ז היא שבאיסור חלב עכו"ם אין זה איסור עצמי שאסרוהו חכמים, אלא רק איסור מחמת חשש חלב טמא, ולכן במקום שאני יכול לוודאות שאין חלב טמא באזור, שוב אין איסור לשתות את החלב.

והדברים נוגעים למעשה כיום שישנם הרבה מדינות שיש פיקוח ממשלתי המאשר שלא מכניסים תכולה אחרת לתוך המוצר, ואם כן הגוי "מירתת" מלהכניס חלב עכו"ם לחלב.

ועפ"ז כתב בשו"ת אגרות משה: ובדבר החלב במדינתנו אשר יש פקוח הממשלה ואם יערבו חלב בהמה טמאה יענשו וגם יסגירו את העסק שלהם, שלכן ודאי פוחדים לערב יש טעם גדול להתיר . . יש להתיר גם כשישראל יודעין ידיעה ברורה שהיא כראיה. וזה שאם יערבו יענשו ויצטרכו לסגור העסק שלהם שהוא הרוחה של כמה אלפים והממשלה משגחת אליהם . . ולכן הרוצה לסמוך ולהקל יש לו טעם גדול ורשאי וכמו שמקילין בזה הרוב בנ"א שומרי תורה וגם הרבה רבנים . .

אבל הוא עצמו באותה תשובה מסיים ש"לבעלי נפש מן הראוי להחמיר וכך אני נוהג להחמיר לעצמי". ויתירה מזו נתפרסם לאחרונה בשמו כי ניתן לסמוך על כך רק במקום שקשה להשיג חלב ישראל, אך בבתי חולים בניו יורק שניתן בקל להשיג חלב ישראל אין לסמוך על כך.

ג.

אבל הפרי חדש (סי' קטו) והחתם סופר (יו"ד סימן קז) חולקים על דברי הרדב"ז הנז' ומביאים בשם שערי דורא בזה"ל: חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו אפילו אין בהמה טמאה בדיר אסורה, דלא ליפוק חורבא מיניה ופורץ גדר ישכנו נחש, כך פסק רש"י ז"ל.

וראה שם בחתם סופר שהביא עוד ראשונים רבים שסוברים כן שגזירת חלב עכו"ם היא איסור עצמי כיון שחכמים קיבלו את זה במנין ושוב אי אפשר לבטלו אף נשתנה המציאות מזמן הגמ', ושכן סובר הרמ"א ועוד פוסקים.

וכן הכריעו רבים מהפוסקים האחרונים, ולדוגמא ראה בשו"ת חלקת יעקב להרב מרדכי ברייש (יו"ד לה) שדחה את דברי האג"מ, וכתב שאין להתיר את החלב אלא באופנים המדוייקים שהוזכרו בחז"ל, אך ידיעה בלא ראיה אינה מספיקה לכך.

ולדברי האוסרים צריך לומר שאף שהגמ' התירה חלב אף כשהישראל אינו רואה ממש, וסומכים על כך שכשהיהודי באזור הגוי מירתת כנ"ל, וא"כ יש מכאן לכאור הוכחה שזהו לא איסור עצמי, הנה בענין זה לא גזרו לכתחילה במקום שישנו ישראל, אף שלא רואהו ממש.

ד.

אלא שיש לדון אם היתר זה שיהודי נמצא שהוא לא בכלל הגזירה קיים גם ביהודי שאינו שומר תומ"צ לע"ע, ומצוי בהרבה רפתות שבעל הבית הינו יהודי שאינו שומר תומ"צ לע"ע והעובדים הגויים מבצעים את החליבה.

והנה כתב הרמ"א בסימן קטו ס"א: "שפחות שחולבות הבהמות בבית ישראל או בדיר שלהם, בכל מקום שאין בית עובד עכו"ם מפסיק ואין לחוש לדבר טמא מותר אפילו לכתחילה להניח אותם לחלוב, אף על פי שאין שם ישראל, דמאחר שהוא בבית ישראל או בשכונתו אין לחוש לדבר טמא. אבל אם בית עכו"ם מפסיק צריך להיות ישראל שם כאילו חולבות בבית עכום. ואפילו ישראל קטן או קטנה מועילים דעכו"ם מרטט לפניהם".

היינו שהטעם דמירתת שייך לא רק כשיש משגיח קבוע אלא בכל שפחה גויה שעובדת אצל היהודי יש שם מירתת, ולכן מותר לתת לה לחלוב לכתחילה.

וא"כ באם הישראל הוא אינו שומר תומ"צ, אף אם נאמר שהגזירה לא חלה לכתחילה באופן כזה שישנו יהודי (בפרט לשיטות שסוברים שהוא איסור עצמי, כאמור), עדיין יש להחמיר מצד שהיהודי אינו מקפיד על חלב טמא.

אלא שבפרט זה יש מקום יותר להקל, כי עתה אינו מצוי כ"כ שמשתמשים בחלב טמא, ועיין בש"ך סקי"ג שם שהביא מחלוקת הפוסקים, ולדעת מהרא"י "עכשיו לא שייך כלל דבר טמא שאינו מצוי ולא אסר אלא חלב שחלבו עובד כוכבים מבהמות שלו ואין ישראל רואהו", ובמיוחד עתה שישנו פיקוח, וכנז' סברת האגרות משה לעיל.

ואין הדברים נכתבו כהלכה למעשה ורק לדון לפני הקורא.

לכבוד יום יובל השבעים של מו"ח אבינו וסבינו הרה"ח יוסף יצחק הבלין שיחי' רב קהילת חב"ד רמת שלמה, מנהל מכון 'היכל מנחם' מוציא לאור ומהדיר ספרי כ"ק אדמו"ר זי"ע, מצטרף אני בהדפסת תשובה הלכתית בה עסקתי לאחרונה בקהילתנו המבורג ומאחל למו"ח לרגל יום הולדתו יאריך ימים על ממלכתו מתוך בריאות נכונה ונחת רוח מאיתנו כל יו"ח יחד עם זוגתו הרבנית איידל שתחי', שיברכם ה' בשפע גשמי ורוחני ונזכה כולנו ללמוד מהם וללכת בדרכם.

ומה נאה ומה יאה לכבד יום מיוחד זה בהדפסת עיונים וחידושים בתורה על ידינו בני משפחתו ויוצאי חלציו, ומפורסמת היא תשובתו הרמה של החות יאיר בשו"ת סימן ע' שע"י דרושים בדברי תורה הופכת סעודת יום ההולדת השבעים לסעודת מצווה, וז"ל "וכן נראה לי סעודה שעושה מי שנתן ספר תורה וכלי קודש לבית הכנסת, וכן סעודת חבורה שלומדים יחד כשגמרו ספר. משא"כ יום המוגבל לחבורה בכל שנה או סעדות בן שבעים שיש להסתפק, אפילו זה הבן שבעים מברך שהחיינו כי כך נראה לי, מכל מקום לא יחויב שיהיה סעודות מצוה, לכך ראוי לדרוש בהם".

בשבועות האחרונים עלו כמה שאלות בעקבות תכנית ממשלת המבורג להסב לפארק חלק מבית הקברות המרכזי הנכרי אהלסדורף הצמוד לבית העלמין היהודי, ולהלן תשובה הלכתית שכתבתי בקשר לאחת השאלות. (בשאלה זו התייעצתי (כמו בכל השאלות בנושא קבורה ובתי העלמין) עם הרב יעקב רוזה מתל אביב (גם עם הרב ברוך אברלאנדער מבודפשט)).

האם יש חיוב להעביר קברי היהודים שביקשו להקבר בבית הקברות הנכרי שהולכים להרוס אותו

הרב שלמה יששכר ביסטריצקי
שליח כ"ק אדמו"ר ומרא דאתרא דמדינת המבורג, גרמני'

בעניין הדברים המובאים להלן אקדים, שב"ה זכינו לשמש כשלוחי כ"ק אדמו"ר זי"ע בהמבורג שבגרמניה וכמו השלוחים בכל קצוות תבל הננו עוסקים בקירוב יהודים לתורה ומצוות והפצת התורה ותורת החסידות ובגמילות חסדים. אמנם, שונה היא אחריותם של אלו המתמנים ברבנות על קהילה ובפרט קהילה כקהילתנו קהילת המבורג המעטירה לה עבר מפואר של מאות שנים, שבהכנסם לתפקיד זה לוקחים על עצמם אחריות גדולה הן

על ההווה והעתיד אבל גם על העבר לשמור על מסורת, מנהגים ומקומות העומדים זה מאות בשנים.

בעיר המבורג, הכוללת שכונות שהיו בעבר ערים אחרות ובהם ג' הקהילות המפורסמות אה"ו (אלטונה, המבורג וואנדסבעק) קיימים היום כעשרה בתי עלמין עתיקים, בתי עלמין נוספים נהרסו בתקופת השואה וחלק מהקברים הועברו אף הם לבית העלמין החדש שנוסד בשנת תרמ"ד. באחריותי כרב הקהילה עומדת גם האחריות על בתי העלמין האלו ובמשך השנים מתעוררות שאלות רבות הקשורות בהם.

שאלה:

שלטונות המבורג והנהלת בית הקברות הנכרי והמרכזי של העיר המבורג, שהוא בית-קברות הגדול בעולם, הנקרא בית הקברות אהלסדרוף, החליטו להפוך חלקים מבית הקברות לפארק, ולהוציא את הקברים מכמה חלקות כפי שנהוג בבתי קברות של הנכרים שלאחר 25 שנים מוציאים את העצמות מהקבר, וכעת בודקים איזה חלקות יוציאו מהם את העצמות וישאירו אותם כאיזור ירוק ללא קברים, ומכיון שבחלק מחלקות אלו קיימים גם קברים של יהודים שנקברו שם לפני כמאה שנה, פנו אלי מנהלי בית העלמין היהודי והחברא קדישא כאן בשאלה האם כאשר יפנו את העצמות, מוטל עלינו כקהילה יהודית לדאוג שהפינוי של אותם יהודים יתבצע כפי ההלכה והאם עלינו להביאם אח"כ לקבורה חדשה בבית העלמין של הקהילה?

תשובה:

א. פורשים מדרכי הציבור

כשבאתי לעיין בשאלה זו אמרתי לפתוח את הספר 'חיי עולם' שכתב הרב מאיר לערנער זצ"ל ("שומר משמרת הקודש" ורב הקהילה באלטונה ומנו"כ בבית העלמין לאנגפעלדע) כאן באטלונה בשנת תרס"ה, דספר זה הוא "קובץ מכתבי גאוני דורנו ע"ד פנוי המתים וקבורת אפר הנשרפים" בו דן הרב לערנער בשני שאלות עיקריות אלו ומביא עליהם מכתבים רבים מגדולי הרבנים דאותו הדור, ובתשובתו בעניין קבורת אפר הנשרפים בהתייחסו לאותם אנשים שציוו ל"ע לשרוף את גופם כתב "וכיון דכ"ע מודים שכל מי שמצווה לשרוף גויתו הוא בכלל הפושעים שפורשים מדרכי הציבור, א"כ אין ספק מוציא מידי וודאי דכשם שאין מתעסקין עמו להלבישו וללותו כך אין לקברו בקבר ישראל . . ומ"ש עוד שבזה"ז לא ידעו במה יכשלו ודינם כמעט כתינוק שנשבה וכו' ואין להם ידיעה לא ממאמרי הגמרא ולא מבעלי מדרש, תמיהני שעשה עצמו כאלו לא ידע שהמצוים לשרוף גויתם, הם הם שפרשו מדרכי צבור ונודעים למחללי שבת בפרהסיא ואוכלי טרפות ואין בהם שום לחלוח יהדות, ומעולם לא שמענו ממי שיש בו ריח יראה שיצווה לעשות זר מעשהו לחלל קדושת גופו, וכל בעל אמונה יודע שתשמישי קדושה טעונין גזינה, והגוף שהוא נרתיק לנשמה דינו כבגדי כהונה שמפשיטן הכהן אחר גמר העבודה, כדכתיב והניחם

שם מלמד שטעונין גניזה".

ולפני שנבוא לדון בצדדי ובפרטי ההלכה דנדו"ד, נקדים לעיין כמה שאלות בהשוואה בין נדו"ד לנדון בספר חיי עולם הנ"ל:

האם בכלל יש לדמות בין נדו"ד לקבורת אפר הנשרפין הנ"ל? האם בבקשת הנפטר לקוברו בבית קברות נכרים בין גוים היא גורמת להחשיבו כאחד שפרש מדרכי הצבור (ועצם בקשה זו מוכיחה שלא היה שומר תומ"צ) וממילא פוקע החיוב להציל את עצמותיו, ובפרט שסביר מאוד להניח שהוא ידע שהקבורה בבית קברות דנכרים היא לזמן מוגבל ולמרות שידע שישנם כמה וכמה בתי עלמין יהודיים שהיו כאן בקהילות אלטונה-המבורג-וואנדסבעק, ביקש בדוקא להקבר בין הגוים? ואם יש חובה להציל עצמות אלו, האם החובה חלה על הקהילה? ואם 'פרש מדרכי צבור וכו" האם מותר לקבור את עצמותיו עכשיו בבית העלמין שלנו ליד יהודים אחרים?

והנה מדברי הרב לערנער בתשובתו וכן ממכתבי גדולי הרבנים באותו דור שכתבו לו מכתבי הסכמה ומענה ונדפסו שם בספר, נראה שישנם שני בעיות עיקריות אצל יהודים שביקשו לשרוף את גופם, א. שיהודים אלו הרי הם "פרשו מדרכי צבור ונודעים למחללי שבת בפרהסיא ואוכלי טרפות וכו'", וב. כי המבקש לשרוף את גופו מכריז בזאת שאינו מאמין בתחיית המתים וכו', ונראה לומר שניתן לדמות וללמוד מהבעיה הא' דדין אפר הנשרפים לנדו"ד, דכמו השאלה האם מותר לקבור את אפר הנשרפין מכיון שפרשו מדרכי ציבור וכו', כך נשאלת השאלה האם מותר להתעסק עם מתים אלו שהוצאו מקברם כנ"ל, דהרי בקשתם להקבר בקבורה נכרית הרי היא מוכיחה שפרשו מדרכי ציבור וכו', (משא"כ בעיה הב' שבאפר הנשרפין שהיא בגלל שמוכיחו שאינו מאמין בתחיית המתים אין לדמות).

ועפ"ז נבוא לומר שכשם שאין לקבור את אפר הנשרפים כך אין לקבור את אותם יהודים שציוו להקבר בין נכרים. ובפרט שעתה גם אין חשש של בזיון המת שהרי החשש של בזיון כבוד הנפטר 'צלם אלוקים' הוא רק כשהנפטר שלם בגופו, משא"כ בנדו"ד שנשארו רק עצמותיו.

וכמו שמביא בספר חיי עולם הנ"ל (בעמ' ל') ממכתב הרב דוד פרידמאן זצ"ל (בעמח"ס שו"ת שאילת דוד) דכתב "באפר השרופים האלה הפושעים בנפשם ושורפים גופם ונשמתן, מלבד שכיון שפורשים מדרכי הציבור אין אנו חייבים בקבורתם כלשון הא"ר בפ' י"ב ה' ו' כל הפורש מדרכי הציבור אין מתעסקין עמו בכל דבר ומשמע שאף לקוברו אין מתעסקים עמו, ואף אם נאמר דלקוברו יהיו מחויבין להסברא דקבורה משום בזיונו ר"ל שלא יתבזה צלם אלקים כהמשל דשתי אחים סנהדרין דף מ"ז, זה שייך דוקא בעודו שלם, לא באפרו שאז אין ניכר הצלם וכפרה בודאי לא שייך בהרשעים האלה שאינם בני כפרה לעולם וגהינום כלה והם אינם כלים".

וכן נראה מדברי הרב משה גרינוואלד זצ"ל (מחוסט) שם בעמ' ק"ח שהאריך בדין אלו שפרשו מדרכי הציבור (ותשובתו זו נדפסה גם בספרו שו"ת ערוגת הבשם חלק יו"ד סימן רמ"ז), ובסוף דבריו מדגיש לדינא את השוני בין אם היה אותו נפטר ה'פורש מן הצבור'

מונח לפנינו בגוף שלם שאז היינו צריכים לחשוב על כבוד הגוף ובין העובדה שמונח בפנינו אפרו של הנפטר, מה שנלמד לנדו"ד שמונחים בפנינו עצמות הנפטר.

ודבריו שם "יקרת מכתב מע"כ הגיעני על נכון והאותיות שאלוני אם מחוייבין לקבור אפרות של החטאים האלה בנפשותם שפירשו מדרכי הצבור וצוו בחייהם לשרוף גויתם אחר מותם, והנה הלכה רוחת בטוש"ע יו"ד סי' שמ"ה כל הפורשין עצמן מדרכי צבור והם שפורקין עולם מצות מעל צואריהם ואינם בכלל ישראל בעשיות המצות וכו' אין מתעסקין עמהם בכל דבר והוא מברייתא בפ"ב מאבל רבתי . . . אולם אחרי העיון נראה דאין ראיה מכאן לסתור שיטות האו"ז הנ"ל דהאי דפירשו מדרכי הצבור דממעטינן התם לאו במומרין הפורקין עול התורה לגמרי קאמר אלא בעובר עבירה לפרקים נמי נכלל בלשון מושאל לפעמים בשם פורש מדרכי הצבור ועי' ב"י סי' שמ"ה שהביא בשם הנמק"י סוף מו"ק דפי' פורשים מדרכי צבור שאינם רוצים לצער בצרתם ולשאת את משאם במסים וארנוניות, נמי אין מתעסקין עמהם והרשב"א פליג עליה עיי"ש אבל האי דסנהדרין שפיר י"ל דמיירי בפורש מדרכי הצבור בכה"ג והיינו דממעטינן ליה שפיר מדכתיב בעמיו בעושה מעשה עמיו. תדע דהא בעלמא ממעטינן מבעושה מעשה עמך אפילו עובר עבירה בעלמא עי' יבמות דף כ"ב, ובב"מ דף מ"ח, ושם ס"ב ודו"ק, וא"כ אין מכאן תיובתא משטיות האו"ז הנ"ל. מיהו למאי דקיי"ל בסי' שע"ג דדוקא שפירשו אבותיו מדרכי צבור כגון המומרים והמינים הוא דאין כהן מטמא להם, א"כ ש"מ דהאי דסנהדרין בהכי מפרשינן ליה וכן פירש"י שם במקומו, א"כ ממילא ראית הח"ס ז"ל ראיה ברורה היא שאין עליה תשובה.

כ"ז כתבתי להתלמד במק"א וכדי ללמוד זכות על מה שנהגו כל הח"ק אפילו היראים לעסוק בקבורת המורדים והפושעים להביאם לקבר ישראל, אבל מ"מ אין זה ענין כלל לנדון שלפנינו שאנו דנין עליו דודאי אלו היה גויתי של זה הפוקר לפנינו בגופו וממשו והיה דנין עליו אם להביאו לקבר ישראל או לא שפיר הוי תליא בפלוגתת הפוסקים הנ"ל, אבל באמת בזה כבר נתקיים קללת הנביא לא יאספו ולא יקברו ל"ע, ולא באנו לדון אלא על אפרן של החטאים האלה בנפשותם א"כ לדעתי אין ענין כלל לדברי הפוסקים הנ"ל, דנ"ל ברור דע"כ לא קאמר הרשב"א דהאי דאין מתעסקין עמהן לא קאי אקבורה אלא משום דמ"ע דקבור תקברנו הוא מ"ע מה"ת והיא מוטלת על כל בני העיר, וכ"כ ל"ת דלא תלין, ומש"ה ס"ל לרשב"א דמשום רשעתו של זה מאן מפקיע מ"ע ול"ת מה"ת, וכ"ז אם עדין מ"ע ול"ת הנ"ל רמיא על בני העיר משא"כ זה שכבר נשרף גויתי פשיטא דמצות כי קבור תקברנו כבר פקע דהאי קבור תקברנו על לא תלין נבלתו כתיב ואפרו הנשרף לא בכלל נבלתו הוא, ועוד דלאו דלא תלין ודאי דלא שייך בזה, דלית ביה משום דכי קללת אלהים דמשלו משל בסנהדרין דף מ"ו וא"כ גם מ"ע דקבור תקברנו נמי ליכא היכא דהגוף כבר נשרף דכל שאינו בלאו דלא תלין ליתא בעשה דקבורה כמשמעות הפוסקים, והכי משמע בסנהדרין דף מ"ו עיי"ש והכי משמע ברמב"ם פ"ד ה"ח מה"א. ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' שי"א, וגליון רש"א סי' שנ"ז ליו"ד, ובהשמטות לס' מנחת חינוך סי' תקל"ז, וא"כ י"ל דע"כ ל"ס לתשו' הרשב"א הנ"ל והח"ס דמחוייבין לקברו אלא היכא דאיכא מצות קבור תקברנו א"כ משום רשעתו ואפקרותא של זה א"א להפקיע את בני העיר מעשה ול"ת הנ"ל משא"כ כשבלא"ה כבר נפקע מ"ע ול"ת הנ"ל ול"ש בי' קבורה א"כ קבורת האפר הנ"ל אינו

בכלל מ"ע דקבורה אלא התעסקות בעלמא פשוט וברור דאסור לעסוק בקבורת אפרן של אלו הן הנשרפין דהוא לכ"ע בכלל מה ששנינו אין מתעסקין עמהן לכל דבר והוא לפענ"ד דבר ברור". וע"פ דבריו יש לומר דבנדו"ד שאין חיוב של 'קבור תקברנו' ו'לא תלין נבלתו' וכו' אין חיוב לטפל בקבורה חוזרת של אותם נקברים.

ב. חיוב הקבורה לא נפסק לעולם.

אמנם, גם אם נשווה כנ"ל בין דין אפר הנשרפים לנדו"ד, מ"מ עדיין נמצא הבדל גדול, שהרי באפר הנשרפים יש צד לדון – כפי שדנים חלק מהפוסקים – בשאלה האם יש בכלל חיוב לקבור את אפרו שהרי אין כאן גוף ולא עצמות וכו', וחיוב הקבורה ד'קבור תקברנו' הוא כדמשמע בגמרא סנהדרין (מ"ז ע"ב) דכפרה מאימת הוי מכי חזי צערא דקברא פורתא, וכאותה שאמרו כרסו נבקעת וכו', משא"כ בנדו"ד שהנפטר נקבר כנהוג בקבורת קרקע, ועכשיו אם יפתחו את הקבר ימצאו עצמותיו ואם יוציאו אותם מהקבר, יש לעיין האם במקרה זה יחזור דין חיוב הקבורה, ואף שנקבר פעם ראשונה שלא כדין, אולי עכשיו יש בידינו לתקן זאת, וא"כ על מי יחול החיוב?

ומצאתי בשו"ת שבט הלוי חלק ב' סימן ר"ח שכתב דחיוב קבורה לא נפסק לעולם ובמקרה שהוציאו נפטר מקברו, חיוב הטפול בקבר וההצלחה מבזיון מוטל על הקרובים, וז"ל "וראיתי בתשובה ששלחתם שמביא בשם אחד מן האחרונים בענין חיוב קרובים להציל מבזיון המתים דאין החיוב על הקרובים יותר מלאחרים, כיון שהקרובים כבר יצאו ידי חובתם וקברו כהלכה, ובעניותי אם יש בבזיון הזה חשש בטול הקבורה הקודמת עד שצריכים לטפל עם הנפטרים עוד פעם, מקום אתי לומר דהחיוב מוטל על הקרובים יותר מעל אחרים, והוא עפ"י מש"כ בתשב"ץ ח"ב סי' קי"א בענין חיוב קבורת הבעל לאשתו דהוציאוהו חטוטי שכבי מקברה אם חייב בעלה בקבורתה עוד פעם או כבר יצא י"ח, ואסיק התשב"ץ דלעולם נקרא אשתו עד שיחיו המתים וחייב בקבורתה אפילו אלף פעמים יעש"ה, ודין זה לענין שאר קרובים ק"ו הוא דנקראו קרובין עד שיחיו המתים, דלענין אשתו הסברא הי' יותר דנפקע האישות עם המיתה כמבואר בכ"מ, ואע"ג שאין ראי' גמורה מדברי התשב"ץ לענין בזיון דהתשב"ץ בעצם הקבורה הוא עוסק, מכ"מ מסברא נראה דכיון דחיוב קבורה לא נפסק לעולם מהקורבים כנ"ל, גם חיוב טפול הקבר וההצלה מבזיון ומבטול הקבורה מוטל עליהם ביותר". הרי מדבריו כשהוצאו עצמות הנפטר מהקבר חוזר חיוב הקבורה לקרובים. ואם לא נמצאו הקרובים יש לומר שהחיוב חוזר לציבור ולקהילה המקומית.

ג. כשהוא לא חש לכבודו, כ"ש שאחרים לא חייבים לחוש לכבודו

ולאחר שכתבתי כל הנ"ל מצאתי לתשובת רבי יהודא אסאד זצ"ל שכתב בנדו"ז ממש בשו"ת מהרי"א יהודא יעלה סימן שנ"ח, וכתב "על דבר שנשאל, שוליא דנגרי ישראל שהיה מושכר אצל אומן חייט מומר בעיר גדולה טראפוי ואנשים מישראל בה מעטים המה, ונחלה, ונתנו האומן שלו בבית החולים שלהם, ומת שם, וקברוהו הגויים שם בבית הקברות

שלהם, באומרם כי טרם מותו ביקש החולה מהם להמיר דתו וכן עשו. אם מחוייבים אבותיו או שארי ישראל להשתדל בהוצאת ממון לפנותו משם כדי לקוברו בקברות ישראל, או לא. ופאר רום מעלתו נ"י פלפל בחכמה, מראה פנים לכל צד.

הנה פשיטא ליה לכולהו טעמא דקבורה בסנהדרין מ"ו ע"ב אי משום בזיוני אי משום כפרה, המצות עשה הוא שיהיה נקבר בקרקע בכל מקום שהוא, וכפירוש רש"י שם [ד"ה משום בזיונא] שלא יתבזה לעין כל שיראו אותו מת ונרקב ונבקע, עד כאן לשונו, היינו בזיון גדול הנראה להחיים, על זה קפדה תורה כדכתיב קבור תקברנו כי קללת אלוקים תלוי [דברים כא, כג], זהו עיקר מצות קבורה. ואחר שכבר נקבר אף במקום מבוזה מאוד, כגון בין הגוים ועל ידיהם בבית הקברות שלהם, כבר חלפה ועברה המצוה דאורייתא. אלא משום כבודו שרי לפנותו מקברות גוים לקברות ישראל, דמקרי לתוך שלו. עיין מגן אברהם סי' תקל"ב [ס"ק ב] ומסכת שמחות (קי"ג) [פרק י"ג]. ואם נקבר בשדה של גוים העומד לחרישה ולזרוע תוכו, העלה החכם צבי בתשובה סי' מ"ז וסי' נ' דמצוה נמי איכא לפנותו משם, והיינו מצוה דרבנן בעלמא ומטעם הנ"ל. אבל אם נקבר בבית הקברות שלהם, שאינו לחרישה ולזריעה כבנידון דידן, לא מצינו אפילו מצוה דרבנן לפנותו, אלא דמותר לפנותו לכבודו להניחו בתוך שלו, דזולת זה אדרבה אסור לפנותו כמו שכתב בבית יוסף יורה דעה סי' שס"ג [שא, א ד"ה ומ"ש לכפרה שלו, סעי' ג' מהד' מכון ירושלים].

ומצוה דרבנן זו נמי לפנותו מקברות גוים לקברות ישראל היינו בסתם ישראל שהוא בחזקת כשר, אבל בנידון דידן שהיה מושכר אצל מומר וחילל שבת במלאכה דאורייתא ואכל מאכלות אסורות אצלו במשך זמן בריאותו, עד שבא בין הגוים ומת ונקבר אצלם, כהאי גוונא ודאי אמרינן הוא עצמו לא חס ולא חשש לכבודו בחייו מלהיטמא בין הגוים, מכל שכן שאחרים אין אחראין לחוש לכבודו אחר מיתתו בהוצאת ממון, ולא יהיה טוב מותו מחייו. ועיין רמב"ם ולחם משנה סוף פרק א' מהלכות אבל [הל' י-יא]".

הרי שכתב שאם השדה אינה עומדת לחרישה ולזריעה אין מצווה כלל לפנותו אלא מותר לפנותו, ואם השדה עומדת לחרישה ולזריעה אזי מצווה דרבנן לפנותו, אלא שמצווה זו היא רק לסתם ישראל שעומד בחזקת כשרות, וממילא בנדו"ד שבוודאי אותם אלו שנקברו בבית הקברות הנכרי זה היה בכוונה תחילה, שהרי באותו זמן היו בקהילות אה"ו (אלטונה-המבורג-וואנדסבעק) יותר מחמשה בתי עלמין פעילים, א"כ, אף עליהם נאמר "הוא עצמו לא חס ולא חשש לכבודו" וממילא "אחרים אין אחראין לחוש לכבודו".

ד. חשש שמא יצא תקלה לקברי ישראל בעתיד

אמנם נראה לי שישנה בעיה נוספת ועיקרית, והיא שמא תצא מזה חשש תקלה לקברי ישראל בעתיד, ומה יאמרו הגוים כשישמעו ש'פתאום' לא איכפת לנו מכך שמוציאים יהודים מקברם ואין הקהילה היהודית באה וטורחת לאסוף עצמותם לקבורה חוזרת.

ובפרט שלפני כשלשים שנה סערה העיר המבורג על המעשה של בניית מרכז קניות על שטח בית העלמין העתיק באוטנזעהן, ופרטי המעשה בקצרה הן: לאחר מלחמת העולם

השניה כשבית העלמין אוטנזעהן נהרס כמעט לגמרי וראשי הקהילה (החדשה, שקמה מכמה יהודים שהתאספו כאן) מכרו את השטח למישהו שבנה עליו בית מסחר, ולאחר שנים רבות מכר אותו גרמני את הבניין לחברה שתכננה לבנות שם מרכז קניות גדול, וכשהם הרסו את הבניין הקיים והתחילו בחפירות לקראת בניית מרכז הקניות החדש נודעו הדברים בארץ ישראל ואנשי אתרא-קדישא שלחו עשרות יהודים מאנ"ש שהפגינו ומנעו בגופם את החפירות והמשך הבניה, ולאחר פרסום הספור הציע רבה של ירושלים הרב קוליץ ע"ה פשרה שיצקו יסוד מבטון ועליו יבנו את מרכז הקניות, וכן עשו והתקבלה פשרה זו ועיריית המבורג שילמה את העלויות של העברת החניון שהיה צריך להיות תת קרקעי לצד הבניין בעלות של למעלה משנים עשרה מליון מארק (וכיום ישנו במרכז הקניות (הנקרא מערקאדו) מקום הנצחה לאותם נקברים, ויש להניח שאסור לכהנים להכנס לקניון זה). וסיפור זה נתפרסם מאוד ונדפסו עליו ספרים ועד היום מזכירים אותו במשרדי העיריה. ולזכר בית העלמין זה הקימו אנדרטה מרכזית שעומדת במרכז הקניות 'מרקדו' ועליו כל שמות הנפטרים שהיו קבורים במקום, וחלק מהמצבות (ועצמות הנפטרים) שנמצאו במקום בתחילת העבודות הועברו לבית העלמין החדש.

ועוד, שלאחרונה ממש התעסקתי רבות בבית עלמין יענפעלד (שבשכונת וואנדסבעק בהמבורג) ונלחמתי על שמירת קברים בודדים שיש בכלל ספק אם עדיין קיימים, וכל הנוגעים בדבר כיבדו מאוד את דרישות ההלכה והמסורת היהודית, ופרטי המעשה הם כדלהלן: בערך בשנת תש"ג הכריחו הנאצים את הקהילה למכור את רוב שטח בית עלמין זה, מכיון שבית העלמין היה די חדש וקטן ורק בצידו הימני היו קברים, הנאצים החליטו להשתמש ברוב השטח ולבנות עליו אולם איחסון לתפוחי אדמה, בהליך הקנייה הם חתמו הסכם עם הקהילה שמספר קברים בודדים יועברו לתוך השטח המרכזי בו נמצאים רוב הקברים, ובאמת ישנו פרוטוקול עם תיעוד של הקברים שהועברו אז תחת ביקורת הקהילה היהודית. אלא שישנם כחמשה קברים שאין עליהם פרוטוקול שמדווח שהם העוברו. לפני מספר שנים החליטה חברת-בת של הממשלה למכור את השטח ופנו לברר אצלנו האם יש לנו התנגדות, לאחר לימוד הנושא וכשהתברר לי שעל חמשת הקברים הללו אין תיעוד, (וכשהיה ברור שאין באפשרות הקהילה לרכוש את השטח מחדש) ביקשתי להוסיף בטאבו של השטח שעל האיזור בו נמצאים הקברים יהיה אסור עולמית לבנות, ואכן לאחר משא ומתן ארוך ופגישות רבות זה אושר ובוצע, אף שלטענת המומחים סביר מאוד להניח שהקברים האלו גם הועברו, אבל מכיון שאין על כך תיעוד (עמדתי על כך שאסור אפילו לחפור ולבדוק) השילטונות כיבדו את הבקשה. ואף לאחרונה כשהמפעל השכן שקנה את המקום הביא טרקטור לפרק את הבניין עמדנו ושמרנו על העבודות שלא יחפרו בשטח זה.

וממילא, אם עכשיו ישמעו בעיר שישנם קברים של יהודים שמוציאים אותם ממקומם בעקבות פינוי בית הקברות ולקהילה היהודית לא איכפת מהם, אין לך חילול ה' גדול מזה. ואם יקרה שוב מקרה ותעלה שאלת כבוד הקברים של יהודים לא יכבדו את מבוקשינו.

וראיתי בשו"ת להורות נתן (חלק י"ד סימן ס"ח) שחשש לתגובת הנכרים בקשר עם פינוי בית קברות. ואף שבנדו"ד מדובר בפינוי של קברי ישראל ושם מדובר בפינוי של קברי נכרים, מ"מ נלמוד מזה על הזהירות מהחשש של תקלה שיכולה לבוא בעתיד מפינוי

קברים. ושם כתב בתשובותו להרב ברוך אבערלאנדער שיחי' מבודפשט על שאלתו "ע"ד השאלה בעיירה במדינת הונגריה שרוצים למכור בית קברות ישן של גויים, אשר לפי נימוסיהם אחרי עבור כמה שנים מאז הקבורה מתבטל בית הקברות מייעודו הראשון, ויהודי רוצה לקנות את המקום כדי לבנות שם בתים, ונפשו בשאלתו אם אריך למיעבד הכי", ולאחר שהאריך בצדדי התשובה ממשיך "עוד העיר כת"ה נ"י, שאם יהודים יפנו קברות עכו"ם יש חשש שעל ידי זה יבואו הנכרים לבטל בתי קברות של יהודים, כי לא תהיה טענה ליהודים שהם מוחזקים במקום, שהרי היהודים עצמם הוציאו מתים מקבריהם בהסכמת הרבנים עכתו"ד. הנה חשש זה מצינו בשו"ת חתם סופר (חלק ו' סימן ל"ז) לענין מקום קבורת איש אלקים הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל אב"ד ניקלשבורג והמדינה, ונקבר שלא במקומו בעיר ליכטנשטאדט, ורצו לפנותו לעיר מושבו ומקום אבותיו ק"ק ניקלשבורג, ואחרי שהאריך החת"ס לברר דמן הדין מותר לפנותו מכמה טעמים, שוב כתב "דאיכא למיחוש לחטוטי שכבי קברות בני עמינו, כידעו שברוב הקהלות שבכמה מלכיות הוכרחו לחדש להם מקום קברות חוץ לעיר הרחק מאוד מאדם, וכל ישראל משתדלים בכל עוז להחזיק עכ"פ אדמת קודש הישנה לבל ישלטו בה ידי זרים ויעשה מהם מרעה או שדות, בטענה שהוא נגד דת שלנו להוציא עצמות המתים מקבריהם, ויען כי מלכי חסד מגינים עלינו וחסים עלינו לבל יתבטל דת תוה"ק, ואמנם עתה יאמרו התירו פרושים את הדבר, ואם עצמות הגאון פינו מקבר לקבר מכל שכן עצמות משאר קברים". ולבסוף מסיק, שאם אנשי חיל יראי ה' המבינים בדבר וישכילו על דבר טוב ואחר התבוננות אמתי יאמרו שלא יארע מכשול ותקלה על ידי זה, או אולי אפשר לעשות שום פעולה לזה בחצר המלך שיהיה הפרצה גדורה, אזי הדרן לקמייתא להתיר את הפינוי עיי"ש. וראיתי בכתי"ק של הגאון רבי אהרון דוד דייטש ז"ל בעל שו"ת גורן דוד, שכותב שכאשר בא ללמוד בישיבת החתם סופר ז"ל סיפרו לו התלמידים, שלפני שנה נשאל החת"ס אם מותר לפנות את עצמות הגה"ק רבי מרדכי בנעט ז"ל, והחת"ס סירב להתיר בגלל החשש הנ"ל שעי"ז יבואו לבטל גם שאר קברות ישראל, ואחר כך התיר החת"ס לפנותות, באמרו כי הג"ר מרדכי בנעט ז"ל נתגלה אליו וביקשו להתיר לפנותו לניקלשבורג, והבטיח שלא יצא מכשול מזה עכתו"ד. וכמדומה שכן כתב גם הגה"ק רבי הלל מקלאמייא ז"ל. ועיין ס' חוט המשולש (עמוד קמ"ט) בהערה.

ומבואר מכל זה, כי החתם סופר ז"ל חשש מאוד להתיר לפנות קבורת הגר"ם בנעט ז"ל, ואף שהיו טעמים רבים להתיר וכמבואר בתשובה שם, משום שחשש שעל ידי זה יאמרו התירו פרושים את הדבר ויבואו הנכרים לפנות בתי קברות יהודיים, ולבסוף התיר רק אם יובטח שלא תצא תקלה. וא"כ בנדון דידן מי יבטיח שלא תצא תקלה להתיר לפנות קברי ישראל, ואף אם יאמרו כי דוקא קברי עכו"ם מפנים משום שהם אינם מקפידים על זה משא"כ קברי ישראל, מכל מקום ע"י פינוי קברי עכו"ם בידי יהודים תיקלש הטענה שהמתים מוחזקים בקבורתם ואין להוציאם, והעכו"ם יכולים לומר לישראל אתם לא עדיפי מנן.

ולדינא נראה, דכיון דהרמב"ן ז"ל סובר דגם בעכו"ם איכא מצוה של קבורה, וכן נראה דעת הגאון שואל ומשיב ז"ל הנ"ל, ובשגם שיש חשש שעל ידי פינוי מתי עכו"ם יתנו אמתלא בידי השלטונות שם לבטל גם קברי ישראל, על כן אין להתיר לישראל לפנות קברי נכרים".

ה. מסקנא דמילתא

על פי כל הנ"ל נראה לומר שאף אם נוכל להתיר ולהמנע מלהתערב בגורל עצמות יהודים אלו לאחר שיוציאו אותם מקבריהם מטעמים דלעיל, מכל מקום מצד החשש שמא תצא תקלה לקברי ישראל בעתיד, ומצד החשש של חלול ה' שיכול לצאת מכך, אזי אם מנהלי בית הקברות והשלטונות לא יפנו אלינו בנידון אין חובה לעשות מאמץ, משא"כ אם הם יפנו וישאלו מה לעשות בקברי יהודים אלו, יהיה מוטל עלינו (הקהילה (אא"כ ימצאו הקרובים)) לדאוג לקברם מחדש בבית העלמין היהודי בעיר, ומה טוב שיהיה בחלקה מיוחדת.

שבעים - התכללות המדות

הרב דוד הלוי בייטש
ר"מ ומשפיע בישיבת תות"ל המרכזית באה"ק

א.

ידוע המבואר בחסידות שלכל יהודי יש עשר כחות הנפש - 'שכל ומדות' - שנשתלשלו מעשר ספירות עליונות בעולם האצילות: חב"ד חג"ת נהי"ם.

והנה כאשר מופיעים מספרים שונים בתורה או בחז"ל פעמים רבות מקשרים את זה לכוחות הנפש או לספירות. אלא שכאשר מופיעים מספרים של בודדים מאחד עד עשר ייחסו את זה לכוחות ולספירות עצמם. אבל כאשר זה יהיה מספרים של עשרות או מאות זה יתייחס לכוחות ולספירות כפי שהם בהתכללות.

ולדוגמא מה שאנו מכירים מספירת העומר, ששבעה השבועות כנגד שבעת המדות וזה שכל שבוע הוא שבע ימים זה כל מדה כפי שהיא כלולה משאר המדות. ועד"ז גם בנוגע לשרה אמנו שהמילים 'מאה עשרים ושבע' מבוארים בחסידות על הכחות באופנים שונים של התכללות.

אלא שלכאורה צריך ביאור: כיצד תתכן התכללות בכוחות ובספירות?

מילא אם היה מדובר על דברים שונים שאינם מנגדים זה לזה ואינם הופכיים זה מזה, הדבר היה מובן, אבל בכוחות ובספירות ישנם ניגודים וישנם כוחות הפוכים זה מזה!

למשל: חב"ד שזה שכל שונה ואף הפוך מחג"ת נהי"ם שהם המדות והרי שכל ומדות לא רק שונים אלא אף מנוגדים, קרירות לעומת חמימות. שכל מתמקד בהבנת הדברים לעומת המדות שמתמקדים בקשר האישי שלי לדברים.

ומסיבה זו אכן מבואר בחסידות שבשביל לעבור משכל למדות יש מיצר הגרון שזה צמצום שמאפשר מעבר ממהות למהות, כיצד א"כ יתכן שיהיו בהתכללות?

ובאמת גם בשכל עצמו חכמה ובינה שונים אחד מהשני, אבל במדות זה הרבה יותר בולט שהרי חסד וגבורה משולים למים ואש שלגמרי שונים אחד מהשני, כיצד א"כ מתאפשרת ההתכללות?

ב.

להבנת הדברים יש להקדים מהו פירוש המושג התכללות:

בספר המאמרים תרס"ה במאמר ד"ה 'וכל העם' מסביר הרבי הרש"ב שישנם שני סוגי

התכללות.

א. התכללות זה מזה.

ב. התכללות זה עם זה.

במאמר מדובר על בריאת העולם שנעשה בששה ימים (גם יום השבת כיום המנוחה נחשב חלק מתהליך הבריאה רק באופן שונה) שזה נובע מהמדות של הקב"ה. כל יום מבטא מדה אחת ביום א מדת החסד-יהי אור ביום השני מדת הגבורה - הבדלה בין הרקיעים וכו'.

אבל ידוע שהעולם נברא לששת אלפים שנה והאלף השביעי קשור לגאולה, והיינו שכל אלף שנה קשור ליום אחד מימי הבריאה, האלף הראשון לחסד השני לגבורה וכו'.

שואל הרבי הרש"ב: מאיפה מקבלים חיות ימי שני באלף הראשון למשל? האלף הראשון חסד אבל יום שני שייך למדת הגבורה? וכך השאלה כמובן על כל ימי השבוע באלפים השונים מאיפה החיות של אותו יום האם בהתאם לימי השבוע או בהתאם לאלף שנה?

מתרץ הרבי הרש"ב בשני אופנים.

אופן הא': האלף הראשון כולו מדת החסד וימי השני שבו זה 'גבורה הכלולה בחסד' ימי השלישי 'תפארת הכלולה בחסד' וכו' ובאלף השני כולו מדת הגבורה וימי הראשון יהיו 'חסד הכלולה בגבורה' וכו'.

אופן הב': יום ראשון של הבריאה יתן חיות של חסד לכל ימי הראשון כל אלפי השנים שיהיו וביום השני של הבריאה חיות של גבורה לכל ימי השני שיהיו וכן הלאה.

היות שמבואר בחסידות שכל שנה בראש השנה יש חיות לכל השנה נמצא שלפי הביאור השני כל ראש השנה נותן חיות לימי ראשון חיות של חסד, לימי שני חיות של גבורה, נמצא שבעצם כל ראש השנה קיימים כל המדות כפי שהם, ואופן זה נקרא התכללות 'זה עם זה', היינו שזה לא גבורה שבחסד או חסד שבגבורה אלא יש כאן חסד כפי שהוא וגבורה כפי שהיא ובכל זאת הם מתכללים.

לסיכום: באופן הא' יש את המידה העיקרית ויש את השאר שכלולים בה 'התכללות זה מזה', ואילו לאופן הב' אין מידה אחת עיקרית אלא המידות כפי שהם בתוקפן, ובכל זאת מתכללים ועובדים בשיתוף פעולה.

ג.

והנה שני אופנים אלו באופן ההתכללות הם שונים זה מזה גם בסיבת ההתכללות, היינו מה מאפשר את ההתכללות של שני עניינים הפכיים זה מזה.

אופן הא': ידוע ההבדל בין עולם התהו לעולם התיקון שבעולם התהו היה שבירת הכלים ואילו בעולם התיקון כשמו עולם מתוקן שם לא היתה שבירה.

והטעם לכך הוא שבעולם התהו ישנם אורות מרובים שזה מורה שכל אחד רוצה להאיר

בלי חשבון ובלי נתינת מקום לשני, ואילו בעולם התיקון אורות מועטים שזה מורה שעניין האור במיעוט ובחלישות וממילא יש התחשבות בזולת ויש אפשרות לחיבור.

היינו שבעולם התוהו כל אחד רצה להיות היחיד ובאופן של בלי גבול וכתוצאה מכך אז יש שבירה, אבל בעולם התיקון יכולים להתחבר.

האדם מגיע מעולם התיקון 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' 'אדם מלשון אדמה לעליון' הכוונה מעולם התיקון, ולכן גם מידותיו של האדם באופן שיתכן שיתוף פעולה בין הכוחות. אלא ששיתוף פעולה זה דורש ביטול ולכן כאשר חסד פועלת שאר המידות יתבטלו וישתפו איתה פעולה וכך גם בשאר המידות.

ונמצא שבעולם התיקון שזה עולם האצילות נוצרו ספירות באופן כזה שאחת היא העיקרית והשאר כפופים ובטלים לה וכך גם בנפש האדם לכל מידה יש עזרה משאר המידות, 'גבורה שבחסד' 'תפארת שבחסד' וכיו"ב.

אופן הב': ידוע שגם הספירות וגם כוחות הנפש הם לא באופן שנמצאו באופן של חידוש מאין ליש אלא היו כלולים במקורם טרם שהתגלו. שהספירות היו כלולים בא"ס מה שמכונה עשר ספירות הגנוזות וכוחות הנפש כלולים בעצם הנפש.

והסיבה לכך שהספירות במקורם הם אינם מנגדים זה לזה כי שם נרגשת המטרה שמאחדת אותם. היינו שכל הספירות הם עניין אחד - ביטוי לשלימות הא"ס, ועד"ז כל כחות הנפש עניינם הוא אחד - ביטוי לשלימות הנפש.

ורק כאשר הספירות מתגלים וכל אחד עובד באופן הפרטי שלו, הנה מכאן באה ההתחלקות ביניהם, אבל כאשר נרגש בהם מקורם הם יכולים להתאחד סביב המטרה המשותפת שלהם.

ובאופן זה של התאחדות, אין צורך שספירה אחת תהיה העיקרית והשאר יהיו כלולים בה (גבורה שבחסד וכדו') אלא עם היות שכל ספירה עיקרית אף על פי כן יכולים להתאחד. וכמשל שני שרים שכאשר עומדים לפני המלך עם היות שהתפקידים שלהם מנוגדים אבל אז נרגש בהם המלך שעניינו טובת המדינה ולכן הם יכולים להתאחד.

ד.

במידה מסויימת באופן הב' יש כאן אחדות יותר נעלית, כי בהתאחדות זו נרגש שגם כל אחד כפי שהוא, מתכלל עם מי שהופכי ממנו, והיינו משום שנרגש בהם השרש שלהם שהוא שרש אחד.

והדבר נכון לא רק על התכללות המידות אלא גם באופן רחב יותר על כל העשר ספירות ועל כל עשר כוחות הנפש.

ונמצא, שבשני האופנים המפתח להתכללות הוא ביטול, כידוע שהרגשת עצמו וגאוה מביאים פירוד והתחלקות אבל כאשר אדם בטל ובעיקר מונח בכוונה העליונה ולא בעצמו ממילא מתאחד עם הזולת גם אם הוא הפכי ממנו.

והדבר נוגע גם לעבודת ה' והנהגה אנושית בכלל, כי הדרך לאחדות והתכללות עוברת בביטול והנחת עצמו.

אלא שלפעמים הביטול דורש ויתור באופן שאתה טפל ובטל למישהו עיקרי כמו 'גבורה הכלולה בחסד', אבל לפעמים הביטול הינו עמוק יותר, שאתה נשאר מי שאתה בכל התוקף ואעפ"כ בטל למטרה ויכול להשיג אותה על ידי חיבור למישהו שהפוך ממך לגמרי באופן ובתכונות הנפש.

ונסיים באיחול לבבי לשוער היקר ששנת השבעים מסמלת שלימות של כל המידות כפי שכלולים זה מזה וזה עם זה שרואים בגילוי איך נרגשת אצלו המטרה העיקרית לעשות נחת רוח לרבי מתוך ביטול מוחלט וענוה אמיתית ולצורך כך מגייס את כל כוחותיו וכל מרצו, ובעז"ה ימשיך כך לאורך ימים ושנים טובות בשמחה ובבריאות בגשמיות וברוחניות ובהצלחה מופלגה.

לרגל יום הולדת השבעים לאבא, הנני לאחל בזאת לאבא ולאמא שיחיו שימשיכו - לאורך ימים ושנים טובות - לרוות נחת רוח חסידי מכל יוצאי חלציהם ומכל סביבתם והכל מתוך בריאות הנכונה ומתוך שמחה והרחבה, ושנגרום בכל הליכותינו נחת לרבי.

בחרתי לכתוב על נושא הקשור למקווה כי בזה נצרך שילוב נדיר, מצד אחד לעשותו באופן של לכתחילה דלכתחילה, וכידוע שמקוה משתדלים לצאת כל השיטות ואפילו לשיטת יחיד, דבר שדורש פעמים רבות התעסקות שלימה והוצאת משאבים רבים כדי להעמיד את הדברים על תילם כדבעי, עד לכדי התמסרות גמורה לדבר. ומצד שני השימת לב שצריך לכל הפרטים שיהיו באופן נוח ויפה בתכלית, וכידוע שהיופי במקווה הינו חלק מהידור המקווה.

ושילוב זה הוא דבר הניכר בכל פעולותיו ובכל התחומים שאבא התעסק בהם, ועד שהפך להיות לשם ולתהילה, ומי כמונו בני המשפחה יודעים עד כמה כל דבר שקם ולבש צורה היה כרוך עם מחשבה ותכנון רב לראות שהדברים מתאימים לכוונה האמיתית, ועד שלפעמים על ענין שנראה לעיני אחרים כדבר פעוט ומשני היתה השקעה רבה, ולבסוף הכל יודעים עד כמה זהו נוגע וחשוב.

ובעיקר שהכל נעשה מתוך קאך וחיות, ומתוך דאגה ומחשבה רצינית אודות כבודו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, וכפי שרואים כיצד כל הנהגה זו סוחפת לבבות כל מושפעיו ובני קהילתו, וכמובן את בני משפחתינו שיחיו, שהופכים בעצמם להיות דוגמא חיה לשם ולתפארת.

טבילת ידיים במים זוחלין

הרב מנחם מענדל הבלין
שליח כ"ק אדמו"ר קרית שרת חולון
וראש כולל אהלי מנחם חב"ד בעיר

א.

כתב המחבר בהלכות נטילת ידיים (סי' קנט סט"ז): מי גשמים שהם זוחלים (פירוש: נמשכים והולכים שאינם מכונסים) ויש בהם מ' סאה יש להסתפק אם טובל בהם ידיו.

ולכאורה צריך להבין, שהרי בגמ' חולין (קו ע"א) משמע להדיא שכל דין טבילת ידיים

שמועיל לטהר הידיים אף שלא בא מכח שפיכת הנותן, נלמד בק"ו מטבילת כל גופו, "השתא כל גופו טובל בהם פניו ידיו ורגליו לא כל שכן". ואם כן אינו מובן כיצד אפשר להסתפק בדין טבילת הידיים במים זוחלין, והרי זוחלין פסולים לטבילה מן התורה בכל אופן.

והנה המג"א סקכ"ז כתב שהספק הוא "להמקילין בסי"ד", ועד"ז כתב הט"ז שם, וכוונתם למחלוקת הראשונים שנזכרה בשו"ע שם בסעיף יד. דשם נחלקו הראשונים אם צריך שהמים יהיו כשרים גם מדרבנן לטבילת כל גופו או שמספיק שהמים כשרים מדאורייתא.

רש"י והרמב"ם ס"ל שיכול לטבול ידיו רק במים הכשרים בפועל לטבילת כל גופו "דהיינו שיש בהם מ' סאה, אבל פחות ממ' סאה . . פסולין גם לטבילת ידים". וטעמם מבואר, שהרי כאמור האפשרות של טבילת ידיים נלמדת מטבילת גופו, "אם כל גופו נטהר הם ידיו לא כל שכן", אם כן מובן מדוע צריך שטבילת הידיים כשרה רק במקום שכשר לטבילת גופו.

אבל דעת רבינו יונה והרשב"א שאפשר לטבול הידים גם בפחות ממ' סאה, וסברתם "לפי שמן התורה אין צריך מ' סאה לשום טבילה אלא לטבילת כל גופו בלבד לפי שזהו שיעור מים שכל גופו עולה בהם בבת אחת שאין טבילה לחצאין אבל טבילת כלים די ברביעית מי גשמים שבקרקע אם הכלי מתכסה בתוך המים כגון מחטין וצנורות אלא שהחכמים אמרו שלא יהא חילוק בין טבילת גופו לטבילת כלים והצריכו הכל במ' סאה וכיון שטבילת כלים שהיא מן התורה דיה ברביעית כל שכן נטילת ידים שהיא מדברי סופרים שדיה ברביעית כיון שידיו מתכסות בהם".

והיינו שהט"ז והמג"א מבארים ההסתפקות במים זוחלים שהוא לדעת רבינו יונה שמיקל בדין טבילה בפחות מארבעים סאה, וכשם שהוא מיקל בשיעור ארבעים סאה, שטבילת הידיים אינה צריכה להיות דומה לטבילת הגוף כך גם גבי פסול זוחלין שיהיה אפשר להקל בזה בטבילת הידיים, ובלשון אדה"ז סכ"ב שם: אם הקילו בנטילת ידים גם בזוחלין כמו שהקילו בפחות ממ' סאה.

אבל לכאורה אינו מובן, שהרי מדברי רבינו יונה שהאריך וביאר סברתו להקל בטבילת ידיים בפחות מארבעים סאה שהוא בגלל שמדין התורה טבילת כלים כשרה בפחות מארבעים סאה, ואם כן מובן שבמקום שמן התורה לא יועיל טבילה, אין מקום להכשיר טבילת הידיים שם, ומדוע יש להסתפק בטבילת הידיים במים זוחלין, שבזה הוא פסול לטבילה מן התורה.

ב.

וכדי לבאר ספק זה יש לברר תחילה מהות פסול הזוחלין, ובהקדים מחלוקת הראשונים בטבילה במעיין.

ידוע מעלת המעיין על המקוה בשנים (כמבואר במשנה מקוואות ספ"א) : א) מעיין מטהר בכל שהוא ומקוה בארבעים סאה. ב) מעיין מטהר בזוחלין ומקוה באשבורן.

אלא שנחלקו הראשונים אם אדם יכול לטבול במעיין שהוא פחות מארבעים סאה, וכמובן שמדובר במי מעיין שמכסים את כולו: דעת הרמב"ם והראב"ד שגם בטבילת אדם אומרים להלכה שמעיין מטהר בכל שהוא, ולכן מטהר גם בפחות מארבעים סאה. אבל דעת ר"י ור"ת שלהלכה מעיין בכל שהוא הוא רק בנוגע לטהרת כלים טמאים, אבל לטבילת אדם צריך ארבעים סאה כמקווה.

ורבינו תם (הובא בתורת הבית לרשב"א) כתב להוכיח שיטתו שמעיין צריך ארבעים סאה לטבילת אדם מהמשנה במקוואות פ"ה מ"ו: "גל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים טהורים", ומכאן עולה לכאורה שאף שהגל הוא מעיין, שהרי מדובר שעדיין לא נח באשבורן ובכל אופן מטהר וע"כ שדינו כמעיין שמטהר בזוחלין, ובכל אופן כתבה המשנה שהוא דווקא כשהגל יש לו ארבעים סאה.

אבל הגר"א כתב שאפשר לדחות הוכחת ר"ת מגל שנתלש ע"פ דבריו של הריב"ש, שמדבריו בתשובה (סימן רצב) עולה שהטעם לכך שמעיין מטהר בזוחלין הוא משום שהמעיין מטהר בכל שהוא, והיינו שהחסרון של מים שזוחלין ואינם עומדים במקום אחד הוא שאין חיבור בין המים, וממילא אין המים מצטרפים לארבעים סאה, וזה שמעיין מטהר בזוחלין הוא משום שבאמת אין צריך בו חיבור של ארבעים סאה, אלא הוא מטהר בכל שהוא.

ולדבריו על כרחך שאין כוונת המשנה של גל שנתלש להצריך שיעור של ארבעים סאה במעיין, ומה שנקטה הלשון ארבעים סאה הוא כדי להדגיש שהמעיין צריך לכסות את האדם לגמרי בפעם אחד ולא לחצאין אלא שבדרך כלל צריך ארבעים סאה כדי שכל גוף האדם יכנס למים.

ונמצא שנחלקו הראשונים אם שני הפסולים בזוחלין תלויים זה בזה, דדעת ר"ת שאין שייכות בין שני הפסולים, ולכן יתכן שגל שנתלש יטהר בזוחלין ועדיין יצטרך ארבעים סאה, ודעת הריב"ש שפסול זוחלין נובע ממה שהמקווה צריכה להיום בשיעור ארבעים סאה, ולכן גל שנתלש שמטהר בזוחלין על כרחך שאין צריך שיעור של ארבעים סאה ומטהר בכל שהוא.

ג.

והנה ע"פ סברת הריב"ש יתבארו היטב דברי הר"ן בסוגיית טבילה בנהרות.

נחלקו הראשונים בדין הנהרות שיש בהם מי מעיין מעורבים עם מי גשמים, אם אפשר לטבול בהם כשהם זוחלין כדעת שמואל, שעל כל טפח היורד מלמעלה באים טפחיים מלמטה, היינו שרוב הנהר הוא מי מעיין שמטהרים בזוחלין. או שהלכה כאבוה דשמואל שבימות הגשמים רוב המים הם מי גשמים, ולכן אין לטבול בהם בזוחלין.

וכתב הר"ן בשם הראב"ד (שבת ל, א ד"ה מיהו) שגם לדברי הפוסקים כאבוה דשמואל זהו דוקא במקומות בהם הנהר לא היה זורם לולי תוספת המי גשמים, אבל במקום שהנהר הולך תמיד, אף שרבו מי הגשמים אפשר לטבול אפילו בזוחלין. ומוסיף שכן מוכח מהמשנה בפ"א דמקוואות מ"ז, ששם איתא שמעיין שמימיו מועטים שרבו עליו מים שאובה שוה

למקוה ולטהר באשבורן ולמעין לטהר בכל שהוא.

וז"ל: ומדקתני שוה למקוה לטהר באשבורן אלמא מקם יש בו שאינו מטהר בזוחלין, שאין עליו דין מעין אלא הרי הוא כמקוה שצריך אשבורן, והדר תני ולמעין להטביל בכל שהוא, ובדאי מדקתני דשוה למעין להטביל בכל שהוא הוא הדן דמטהר בזוחלין, כיון דתורת מעין עליו, וקשיא רישא אסיפא.

אלא ודאי הכי קאמר, מעין זה שרבו עליו המים שאובים, מקומות יש בו שתורת מקוה עליהם וצריך אשבורך והיינו אותם מקומות שהוא זוחל בהם עכשיו מחמת ריבוי הנוטפים [=מי הגשמים] ולא היה זוחל בו מתחלה, ומקומות יש בו שלא נשתנה דינו מכמות שהוא אלא הרי הוא כמעין להטביל בו בכל שהוא, היינו אותו מקום שאפילו מתחלה היה זוחל בו. עכ"ל.

ולכאורה המשנה ברירו מילתא בפשטות שמעיין שנוספו עליו רוב מי גשמים שוה בדבר אחד למקוה שצריך לטהר באשבורן דוקא ומצד שני שוה לדין המעיין שמטהר בכל שהוא, וכלשון הרמב"ם בפירוש המשניות "אלה המים משותפי המשפט בין משפט המקוה והמעין, כי הוא מטהר בכל שהוא כדין מעין ואינו מטהר אלא באשבורן כדין מקוה". וכן פירשו רוב הראשונים.

והר"ן לא רק שלא פירש בדברי המשנה שמעיין זה יש לו רק קצת ממעלות המעיין, נראה שאף לא עלה על דעתו לפרש כן, עד שהוכיח מדברי המשנה שמקומות מקומות יש במעיין זה, ובמקום שיש דין מעיין הרי הוא מעיין לכל דבר, הן לטהר בזוחלין והן לטהר בכל שהוא, ובמקום שאין דין מעיין הרי הוא כדין המקוה לגמרי, שאינו מטהר אלא באשבורן ואף צריך ארבעים סאה.

וע"פ הסברא שבדברי הריב"ש מובנים דבריו, דאם כל הטעם שהמעיין מטהר בזוחלין הוא רק משום שהוא מטהר בכל שהוא, אם כן בודאי שלא ייתכן שמעיין שרבו עליו שאובין יהיה לו דין המעיין לגבי כל שהוא ובכל זאת יצטרך לטהר באשבורן דוקא, ועל כרחך לחלק שמקומות מקומות יש.

ד.

ולפי הנ"ל, שלדעת כמה ראשונים ישנה שייכות בין פסול זוחלין לשיעור המים שצריך להיות בשעת הטבילה, יש לבאר את הספק בדעת רבינו בדין טבילת הידיים במים זוחלין,

נזכר לעיל סברת רבינו יונה שהטעם שאפשר להקל בטבילת הידיים שאין צריכים ארבעים סאה, הוא בגלל ששיעור טבילת כלים מן התורה הוא רביעית.

אלא שעדיין יש לדון האם השיעור ברביעית גבי טבילת ידיים הוא שיעור טהרה, שפחות מרביעית אי אפשר לטהר הידיים, ואם כן זהו ממש ע"ד שיעור רביעית בטבילת כלים. או שגבי טבילת ידיים המטרה היא בעיקר שהידיים יתכסו אלא שחכמים הסמיכו השיעור לשיעור רביעית מן התורה.

והיינו שיש מקום להסתפק אם מה שאין מצריכים ארבעים סאה לטבילת ידיים כדין טבילת שאר דברים הוא רק מצד שכל דין נטילת ידיים הוא מדרבנן ולכן אפשר להקל בזה כדין התורה שרביעית היא שיעור הטהרה.

או שבדין נטילת ידיים מלכתחילה אין צריך לשיעור טהרה מן התורה, וזו הסיבה שאין מקום להצריך ארבעים סאה כשאר טבילה, אלא שכאשר חכמים רצו לקבוע שיעור לטבילת ידיים הסמיכו השיעור לשיעור התורה.

וזהו הספק בדעת רבינו יונה: לסברא הא' שדין רביעית בנטילת ידיים הוא כדין רביעית בטבילת כלים מן התורה, הרי שכשם שבטבילת כלים מים זוחלין פסולים לטבילה, כך גם לגבי טבילת הידיים. אבל לסברא הב' שבנטילת ידיים אין צריך שיעור טהרה, יש לומר שאין צריך שהמים יצטרפו זה לזה כפי שצריך בטבילת כלים ואדם, אלא די בכך שישנו שיעור של רביעית ואפילו המים זוחלין.

ה.

והנה ממשמעות דברי רבינו יונה יש מקום לדייק כסברא הב', וכלשונו המובא בשו"ע אדה"ז: "וכיון שטבילת כלים שהיא מן התורה דיה ברביעית כל שכן נטילת ידים שהיא מדברי סופרים שדיה ברביעית כיון שידיו מתכסות בהם", והיינו שהטעם לרביעית הוא מצד שידיו מתכסות בהם.

ויש לקשר עם מה שכתב אדה"ז בסי' קס סט"ז גבי שיעור המים בנטילת ידיים, וז"ל: "שיעור המים שנוטלין מהם לידים הוא לא פחות מרביעית הלוג", ומוסיף במוסגר: "(והוא שיעור טהרה מן התורה לטבילת כלים)". והרי בנטילת ידיים בוודאי שהמים באים דרך שפיכה ואינו דומה כלל לאופן הטהרה בטבילת כלים.

ואם כנים הדברים, הרי שאפשר לבאר שהספק בדעת רבינו יונה הוא ע"פ דעות הראשונים הנזכרות לעיל, אם פסול זוחלין הוא פסול בעצם שמים זוחלין אי אפשר לטבול בהם, או שהוא מצד שבמים זוחלין המים אינם מצטרפים לשיעור הנדרש.

דאם הזחילה היא פוסלת בעצם, הרי שגם בטבילת הידיים אין מקום להקל בזה, אבל אם הזחילה היא רק פסול שקשור להצטרפות המים לשיעור, הרי שבטבילת הידיים אין צריך להצטרפות המים ודי בזה שהמים יכולים לכסות את הידיים, ורק שחכמים שיערוהו ברביעית.

כשהתבקשתי לכתוב בקשר עם יום ההולדת השבעים של אבא שיחי', לא מצאתי את המילים, כי כשמדובר בו, האי גברא רבה יקירא, דומה שלא נמצאות המילים שיכולות להכיל את רגשי התודה וההוקרה שאנו - אני ומשפחתי - חבים לו. במשך שנים רבות, בגשם וברוח, הוא מלווה, תומך ועוזר בכל עניין ועניין. הפכתי והפכתי ולא מצאתי עניין שהוא לא היה מעורב במידה כלשהי, ולא הושיט עזרה, שפעלה את ה'מכה בפטיש' והביאה לסיום העניין על הצד החיובי.

ידוע בוודאי מה שאבא מסביר תמיד בנוגע לרבי בקשר עם מאמר הגמ' על הלל הזקן 'אם אני כאן - הכל כאן', שאדם צריך להיות מונח בכל עניין במאה אחוז. דומה שאין מזה דוגמה טובה יותר לאבא, שבכל עניין ותחום בו הוא נוגע, זוכה להצלחה למעלה מן המשוער לגמרי. אם כשהיה עסוק בעריכת סדרת ביאורי החומש, או ה'הגדה של פסח' היה חוזר על 'ווארטים' שוב ושוב אצל כל אחד שפגש עם 'קאך' והתלהבות מיוחדת, או כשמתעסק בבניית והרחבת המוסדות, מונח בזה בכל ראשו ורובו, גם אם נזקק לטרוח ולסחוב לוחות שיש בטיסות, רק בכדי שלנו יהיה את ההכי טוב.

המילה הנכונה, העצה הטובה, הפרשנות וההבנה הייחודית בכל עניין. זכינו, ועל כך אנו מודים ומשבחים ומפארים ומעריצים בכל יום ויום. לא נותר אלא לקוות שיתקיים אצלנו 'כמים הפנים לפנים', ולפחות מעט מזעיר ממה שהוא מעניק לנו מקרין גם חזרה אליו. ננצל את ההזדמנות ונודה על העבר ועל העתיד.

שמוליק

מחשבה במצוות

הרב שמואל הבלין
שליח כ"ק אדמו"ר המבורג גרמניה

גבי מצוות השייכות לדיבור, מצינו במסכת ברכות (כ:) מחלוקת תנאים, אם הרהור כדיבור דמי או לאו כדיבור דמי, דרבינא אומר הרהור כדיבור דמי ורב חסדא אומר הרהור לאו כדיבור דמי. להלכה נפסק כדעת רב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי, ולכן אם אדם קרא קריאת שמע אך לא הוציא המילים מפיו אלא רק הרהר במחשבתו, לא יצא ידי חובת מצות קריאת שמע.

משמע מזה שמחשבה והרהור אינם נחשבים לעשיית האדם גבי מצוות מעשיות, ואי אפשר לצאת בהן ידי חובתו, ואף במקום צורך כמו במקומות המטונפים וכיו"ב.

ואמנם מצינו בתרומה ובקדשים שמחשבה מועלת, וכלשון הרמב"ם (הל' תרומות פ"ד הט"ז): "הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה, שנאמר 'ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן' במחשבה בלבד תהיה תרומה". כלומר, מדיוק הלשון "ונחשב" לומד הרמב"ם שבתרומה וקדשים מהני גם מחשבה.

ובעניין זה מצינו שקו"ט בין כ"ק אדמו"ר עם אביו הרה"ק רבי לוי יצחק נ"ע (לקוטי לוי"צ אג"ק ע' ד), בשאלה אם שייך הקדש במחשבה. שאביו נ"ע מביא על דברי רבינו הזקן בליקוטי תורה: "איש כי ידור נדר, שידור בדבר הנדור, שדבר הנדור כמו קרבן הוא ע"י שמקדישו בפה . . בפה דייקא".

וכותב לו על כך כ"ק אדמו"ר, שלכאורה זה עומד בסתירה לדברי הגמרא בשבועות דף כ"ו, שם כותבת הגמרא: "מוצא שפתיך תשמור ועשית, אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין - ת"ל כל נדיב לב", וממשיך אח"כ: "ופשוט שתרומה קדושה ע"י מחשבה". משמע שכ"ק אדמו"ר לומד, שבנוסף לזה שמחשבת האדם הינה התחייבות כלפי האדם, היא גם מחילה קדושה בפועל.

אבל עדיין אין זה שמחשבת האדם פועלת שינוי מעשי אלא רק מחילה קדושה, וע"ד שמחלק כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חי"א ע' 82 הע' 18) גבי דיבור עצמו, שאף שהגמ' בתמורה אומרת "שבדיבורו עשה מעשה", הרי זה רק "שעושה מחולין קדשים".

והביאור בזה (ע"פ רשימות חוב' קנא): "החילוק שבין המחשבה למעלה (דהקב"ה) למחשבת האדם שעז"נ "**לא מחשבותי מחשבותיכם**" - **שמחשבת האדם אינה פועלת, משא"כ למעלה שבמחשבה אחת נבראו כל העולמות. ובתניא (פכ"א)** מוסיף **שגם אין דבורו ית' כדבורינו ח"ו . .**

ועפ"ז צריך להבין למה רק בנוגע למחשבה נאמר בכתוב "לא מחשבותי מחשבותיכם", ולא נזכר בכתוב גם בנוגע לדיבור? וי"ל הביאור בזה - שהחילוק בין מחשבה לדיבור . . **שמחשבה אין פועל, משא"כ דיבור** יש בו גם ענין של פעולה - **שמצוה לזולתו** לעשות".

דהיינו, מחשבה בעצם היא מנותקת מפעולה. ובזה מבואר לשון הפסוק "כי לא מחשבותי מחשבותיכם", דלכאורה ע"פ המבואר בתניא פכ"א גם לגבי דיבור "אין דבורו ית' כדבורינו ח"ו כו' כמו שאין מחשבתו כמחשבתינו", ומדוע לשון הפסוק מדבר דווקא על מחשבה.

אלא שהחידוש במחשבת הקב"ה שפועלת ובוראת עולמות לגבי מחשבת האדם היא שמחשבת הקב"ה היא באופן אחר לגמרי ואין ביניהם שום דמיון. אצל האדם המוגבל המחשבה אינה שייכת לפעולה כלל, לעומת הדיבור שיכול לגרום ואף להכריח פעולה, ובדוגמת "עקימת שפתיו הוי מעשה". ולכן, למרות שאין להשוותו לדיבורו של הקב"ה אבל סו"ס יש ביניהם דמיון כלשהו.

ולפי זה מבאר כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חי"א שם) מדוע חכמים אסרו לדבר דברי חול בשבת ולא אסרו מחשבת חול, אף שאצל הקב"ה היתה שביתה גם ממחשבה ומכך למדים שלא

לדבר דיבורי חול, כי חכמים אוסרים רק דברים שיש ביניהם דמיון, ולכן אסרו רק את הדיבור של האדם שהוא שייך למעשה ולא אסרו את המחשבה.

וכהלשון שם: "מהכתוב שבעשרת הדברות "שבת לה' אלוקיך" למדין מהירושלמי: "שבות כה' - מה הקב"ה שבת ממאמר, אף אתה שבות ממאמר". היינו שגזרו חכמים שביתה מדיבורים בעניני מלאכה וכו' בשבת, ואסמכוה אקרא "שבת לה' אלוקיך - שבות כה'", דכשם שעל האדם לשבות ממלאכה . . כך צריך לשבות מדיבור".

ומוסיף את דברי הירושלמי: "מעשה בחסיד אחד שיצא לטיול בכרמו בשבת, וראה שם פירצה אחת וחשב לגודרו במוצ"ש. אמר, הואיל וחשבתי לגדרה, איני גודרה עולמית . . והיינו דמידת חסידות . . ליזהר גם **ממחשבת** מלאכה". היינו, שגם הזהירות ממחשבת מלאכה בשבת, נלמדת מדיוק הלשון 'שבת לה' - שבות כה'... "

כללות טעם השביתה בשבת מפורש בקרא "כי ששת ימים עשה ה'" גו' - ולכן צריך האדם לשבות מפעולות מעשה. ומכיון שכן, עם היות ששביתת הקב"ה מבריאת העולמות היא ע"י ששבת גם ממחשבה ודיבור, מ"מ מאחר שבגדרי האדם אין מחשבה ודיבור פועלים מעשה, אין השביתה ממחשבה ודיבור בכלל הציווי לשבות מעשיית מלאכה.

ומכל מקום, מכיון שיש איזה דמיון והשתוות בין דיבור האדם לדיבורו של הקב"ה - דגם דיבורו של האדם יכול להכריח פעולה . . הוסיפו וכללו גם השביתה מדיבור . . אבל בנוגע למחשבה, שאין לה דמיון כלל למחשבתו ית', אין מקום לאוסרה גם מד"ס; אמנם 'חסיד' שעושה לפנים משורת הדין . . הוא שובת גם ממחשבתו".

אלא שמצינו דבר חידוש במכתבים של כ"ק אדמו"ר בהלכה בכמה מקומות, שבמקרים מסויימים יכולה מחשבת האדם להשפיע על המצב בפועל ממש, וכדלהלן.

תיקנו חכמים שצריך לסמוך גאולה לתפילה, היינו שאין להפסיק בין ברכות ק"ש לתפילת העמידה, ודנו הפוסקים בנוגע לפסוקים שונים שנהגו בכמה מקומות לומר במקום זה בתפילה אם נחשב להפסק או לא, וביניהם הוא הנידון אודות אמירת "ושמרו" בתפילה ערבית של שבת.

בשו"ע אדמו"ר הזקן סימן רסז סעיף ו כתב: "הנוהגין לומר ושמרו בני ישראל את השבת כו' יש להם על מה שיסמוכו ואין בזה הפסק בין גאולה לתפלה לפי שאם שמרו ישראל שתי שבתות מיד נגאלין, והרי זה מעין גאולה גם כן".

אבל בסידור כתב אדה"ז קודם "ושמרו": "מנהג העולם לומר קודם חצי קדיש בחול ברוך ה' לעולם אמן ואמן ובשבת ושמרו, ויש להם על מה שיסמוכו. אבל הנוהגין שלא לומר בחול ברוך ה' לעולם אמן ואמן מפני חשש הפסק, גם בשבת אין להפסיק בפסוקים".

אלא שנשאל כ"ק אדמו"ר בנוגע לאותם המתפללים בבית הכנסת שאומרים שם "ושמרו", ובכל אופן אינם מסמיכים גאולה לתפילה כי ממתינים לציבור כדי להתחיל עימו תפילת העמידה, אם יש חסרון שיאמרו עם הציבור "ושמרו", שהרי בכל אופן מתקיים הפסק, ששוהים בין ברכות ק"ש לתפילת העמידה.

ובמכתבו הנדפס בשלחן מנחם ח"א ע' סג, לאחר שכתב שבודאי אין לומר "ושמרו" שהוא היפך ממנהג רבותינו נשיאנו מדורי דורות ושכן הורו לתלמידיהם וההולכים בעקבותיהם, ושלדעתם יש בזה חשש הפסק, הוסיף כ"ק אדמו"ר להתייחס לכך שסוף סוף אותם המתפללים אינם מסמיכים גאולה לתפילה, וזה לשונו:

"ובמה שכתב בהעדר הסמיכות בלא"ה בביהכ"נ בו מתפלל, יש מקום לומר שבהרהור בינתים בעניני גאולה או תפלה מתבטל העדר הסמיכות [להעיר גם מפלוגתא הידועה, על סמוך ממש או לא ממש], משא"כ כשבא באמצע ענין חדש, לא ענין גאולה ותפלה וק"ל".

ובהערה מוסיף כ"ק אדמו"ר שאף אם אינו מהרהר בעניני גאולה או תפילה, הנה "זה עצמו שחושב שלא יאמר ושמרו **בכדי להסמיך** כו'", יש בו בכדי לבטל את העדר הסמיכות.

ומכאן נראה לומר שדעת כ"ק אדמו"ר ששהייה בלא דיבור נחשבת כהפסק, עכ"פ לגבי סמיכת גאולה לתפילה, שלכן יש לבטל זאת על ידי הרהור ומחשבת האדם (ודלא כשו"ת תורת חיים שכתב שאין זה מהווה הפסק ומותר אף לכתחילה). וכן נראה קצת מל' אדה"ז שסמיכת גאולה לתפילה היא שצריך להסמיך באופן חיובי ולא רק שאסור להפסיק ביניהם.

ומובן שאין ללמוד מכאן לגבי שאר דברים שבהם מצינו ששהייה בלא דיבור אינה נחשבת להפסק, ולדוג' אדם העומד באמצע תפילת י"ח ושומע קדושה שיש לו להפסיק מתפילתו ולשתוק עד שיסיימו הציבור אמירת הקדושה, למרות שלהפסיק בדיבור אסור לו, כיוון שסמיכת גאולה לתפילה גדולה יותר מהיעדר הפסק זמן.

וכמו כן מצינו גם גבי זמן עשיית הכפרות, שלכתחילה נהגו לעשותם באשמורת הבוקר קודם עלות השחר, ונשאל כ"ק אדמו"ר איך יש להתנהג כשהשוחט באותו מקום שוחט העופות רק לאחר עלות השחר, אם עדיף לעשות הכפרות לאחר עלות השחר כדי להסמיכם לשחיטה.

וז"ל בשלחן מנחם ח"ג ע' קנב: "כפרות עורכים באשמורת הבוקר . . אפילו אם השוחט ישחט לאחר זה. ובפרט שהרי יכול בהזמן שבנתיים לעסוק בעניני כפרות (כוונתם וכיו"ב). והרי כל ענין הכפרות צריך להיות בדוקא רק רמז לקרבן (שלכן אין לוקחים יונים), ומעין רמז זה (עכ"פ שלא יחשב כהפסק הרמז) – גם המחשבה בענין".

והיינו שמחשבת והרהור האדם, אף שאינם נחשבים למעשה, אבל עדיין יכולים להמשיך את הדיבור ומעשה הקודמים ולהסמיכם לדיבור ומעשה הבאים לאח"ז.

ואולי יש להביא מקור לזה בדברי הפוסקים:

כתב המחבר בשו"ע סימן מז ס"ג, שיש לברך ברכת התורה על כתיבת דברי תורה. והט"ז כתב לתמוה על דבריו שהרי באותו סימן בסעיף ב הביא המחבר שאין לברך ברכת התורה על הרהור בדברי תורה ואדם הכותב הוא כמהרהר. ותוך דבריו רצה ליישב ע"פ הרבינו יונה בענין אחר שדרך הכותב לפעמים להוציא המילים שכותב מפיו.

ולכאורה צלה"ב הרי לכתחילה אנו צריכים להסמיך את ברכת התורה ללימוד (כמבואר בשו"ע סימן מז ס"ז), ואם כן גם אם מוציא לפעמים הדברים מפיו אבל עדיין אין הם

סמוכים לברכה, ואיך הט"ז רוצה ליישב בזה דעת השו"ע לברך על כתיבת חידושי תורה. ועל כרחך שמכיון שהוא מעיין ולומד תוך כדי כתיבתו, וכפי שהט"ז מבאר שמדובר על אדם שכותב בשעת עיונו ולא על אדם המעתיק דברים בלא הבנה, הנה שוב מחשבתו לא מפריעה לסמיכות הברכה לדברי תורה היוצאים מפיו ואין בזה הפסק בנתיים.

ומכיוון שהדברים מתפרסמים בקשר עם יום ההולדת השבעים לאבינו מורנו לאויוש"ט, נראה שאפשר ליישב הדברים בקל, וכנראה במוחש שכשמדובר בבעל יום ההולדת, הרי אין הפרש ושינוי בין דברים העולים במחשבה ובין דברים המגיעים לידי פועל, ולרוב, אף אין בזה הפסק כלל וק"ל.

מזל טוב אבא, ליום הולדת השבעים!

בקאפיטל שלך החדש כתוב "כמופת היית לרבים" מה שמבטא אותך ואת הפעולות שלך יותר מהכל! אנחנו שגרים קרוב חווים כל הזמן מהנתינה שלך לנו ולכל הסביבה. יהי רצון שתמשיך להיות כמופת לרבים בכל העשיה והנתינה שלך לכולם. ושתשבע עוד המון נחת חסידי אמיתי מכל הצאצאים ומהקהילה מתוך בריאות, שפע ושמחה עד בלי די!

ספק פסיק רישא באיסור דרבנן

הרב אברהם ברוך הבלין
מנהל פועל של היכל מנחם

א.

כתב אדה"ז בשו"ע סי' שב ס"ד:

הקורע על מנת לחזור ולתפור ע"ד שנתבאר בסי' רע"ח חייב שהוא מאבות מלאכות שכן במשכן יריעה שנפל בה תולעת ומנקב בה נקב קטן ועגול וכדי לתופרו צריך לקרוע למעלה ולמטה את הנקב שלא תהא התפירה עשויה קמטים קמטים והקורע שלא על מנת לחזור ולתפור פטור אבל אסור מדברי סופרים.

לפיכך מי שנסתבכו בגדיו בקוצים מפרישן בצנעה ומתמהמה כדי שלא יקרעו ואם נקרעו אין בכך כלום כיון שלא נתכוין לכך ואין כאן פסיק רישיה שכיון שהתמהמה היה אפשר שלא יקרעו.

ומותר לפצוע את האגוז במטלית ואין חוששין שמא תקרע כמו שיתבאר בסי' תק"ח:

בפשטות שייכות הלכה זו לסימן שב הוא שמדובר אודות תיקון הבגדים, ולכן מביא את ההלכה של מי שנסתבכו בגדים בקוצים, ומכיון שהחשש בפעולה זו שייכת למלאכת הקורע, מקדים אדה"ז להביא את יסוד המלאכה כדרכו בכל פעם שמזכיר מלאכת שבת בפעם הראשונה בספרו.

אבל אינו מובן מדוע אדה"ז נכנס לכל פרטי המלאכה, שיש הפרש אם קורע על מנת לתפור שאז הוא חייב על המלאכה מן התורה, אבל אם קורע שלא על מנת לתפור פטור אבל אסור מדברי סופרים, ודי היה בתיאור המלאכה בלי להיכנס לחילוקים של המלאכה, שהרי אין כאן מקומו העיקרי של מלאכת הקורע (וכפי שאדה"ז מפרט בסי' שיז וסי' שמ ששם

המקום העיקרי).

ובפרט שהמג"א – שהוא מקור דברי אדה"ז - הביא לשון הרמב"ם (שבת פכ"ב הכ"ד): "הקורע מאבות מלאכות, לפיכך מי שנסתבכו בגדיו בקוצים מפרישן בצנעה ומתמהמה כדי שלא יקרע, ואם נקרעו אינו חייב כלום שהרי לא נתכוין". היינו שהרמב"ם הסתפק בהקדמה הכללית של אב המלאכה, ולא נכנס לחילוקים שאין כאן מקומם[92].

ואף שבאמת הנידון כאן הוא שמי שנסתבכו בקוצים הוא קורע שלא ע"מ לתפור, אבל טעם ההיתר הוא כמפורש בדברי אדה"ז "כיון שלא נתכוין לכך ואין כאן פסיק רישיה", וטעם זה שייך אף במלאכה שאסורה מן התורה, שהרי קיי"ל כר"ש שדברי שאינו מתכוין ושלא פסיק רישיה מותר לעשותו בשבת. ואם כן אין צורך להקדמת החילוקים של מלאכת הקורע.

וביותר תמוה סיום דבריו "ומותר לפצוע את האגוז במטלית ואין חוששין שמא תקרע", והרי הלכה זו בודאי אינה שייכת לתיקון בגדים, ומדוע הכניסה כאן. ואף המג"א לא הזכיר כאן הלכה זו.

ב.

להבנת הדברים יש להקדים תחילה קושיית גליון הש"ס על דברי רש"י בגמ' בביצה.

הנה הגמ' בביצה לד, א מביאה "תנו רבנן . . מפצעין את האגוז במטלית ואין חוששין שמא תקרע". והיינו שהברייתא כותבת להדיא שהטעם שמותר לפצוע את האגוז במטלית הוא שאין חוששים שהמטלית תיקרע, ובפשטות הכוונה שאין זה מוכרח שזה יקרע ולכאן אין זה פסיק רישיה.

אבל רש"י ד"ה ואין חוששין שמא תקרע מביא ענין חדש, וז"ל: "ואפי' נקרעת לא אכפת לן דאין זה קורע על מנת לתפור". והיינו שהוא מוסיף על דברי הגמ' שאין אנו חוששים שהמטלית תיקרע, כיון שגם אם תיקרע לא יעבור אלא על איסור דרבנן, כי הוא קורע שלא על מנת לתפור.

ואכן ר' עקיבא אייגר מקשה עליו בגליון הש"ס שם: "קשה לי הא מ"מ אסור מדרבנן, ואמאי לא כתב רש"י כפשוטו דהא קיי"ל כר"ש דדבר שאין מתכוין מותר ופסיק רישיה לא הוי דהא הוי רק חשש שמא תקרע".

---

92 ויש מקום לומר שלדעת הרמב"ם (שבת פ"י ה"י) שהקורע בחמתו חייב, וכן הפותח בית הצואר בשבת חייב (ומשמע להדיא שחייב משום קורע, וראה הגהות מיימוניות שציין שם שרש"י סובר שהוא משום מכה בפטיש), אף ששניהם אין כאן קורע על מנת לתפור כי סו"ס הוא מתקן בקריעה ואינו מקלקל, הנה גם מי שנסתבכו קוצים בבגדיו ומוציאם וקורע הבגד יהיה חייב משום קורע.

אלא שזה רק מדגיש שהסברא להתיר כאן אינה שייכת כלל לקורע שלא ע"מ לתפור, אלא היא רק משום שאינו מתכוין ואינו פסיק רישיה כבפנים.

ובאמת שאדה"ז בסי' רעז קו"א סק"א נדרש להסברת דברי רש"י, ולפי הסברו מיושבים היטב דבריו מקושיית גליון הש"ס, כדלהלן.

ג.

כתב השו"ע בסימן רעז סעיף א: נר שמונח אחורי הדלת אסור לפתוח הדלת (כדרכו) שמא יכבנו הרוח. ואם הוא קבוע בכותל שאחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת ונעלו כדרכו, שמא תהא הדלת נוקשת עליו ותכבנו אלא פותח ונועל בנחת.

ומקשה אדה"ז בקו"א שם שלכאורה אינו מובן לשון השו"ע "שמא יכבנו הרוח . . שמא תהא הדלת נוקשת עליו", והרי אם אין זה מוכרח שוב לא הוי פסיק רישיה.

ומביא שבאמת זוהי קושיית הריב"ש על הרמב"ם שהובאה בכסף משנה, דכתב הרמב"ם (שבת פכ"א ה"ג) "ואסור לכבד את הקרקע שמא ישוה גומות אלא א"כ היה רצוף באבנים, ומותר לזלף מים על גבי הקרקע ואינו חושש שמא ישוה גומות שהרי אינו מתכוין לכך".

וז"ל הכסף משנה: "כתב הריב"ש בתשובה שיש לתמוה על רבינו שנראה מדבריו שלא אסר הכיבוד משום פסיק רישיה שא"כ לא ה"ל לומר שמא, וא"כ הוא תימה למה אסור דהא קי"ל כר"ש. והוא עצמו כתב בזילוף שהוא מותר ואינו חושש שמא ישוה גומות שהרי אינו מתכוין לכך ובודאי ג"כ אפשר בריבוץ שישוה גומות שאל"כ לא היה צ"ל שהרי אינו מתכוין לכך".

ומיישב אדה"ז שבאמת "לא דמי לשאר דבר שאינו מתכוין דספיקא הוי ושרי, דהתם הספק הוא שמא יעשה גומא והכא הספק הוא שמא יש כבר ואי אפשר שלא ישוה, ולא גרע משאר ספיקא דאורייתא".

והיינו שיש חילוק בין מקום שיש ספק אם הפעולה שלו תפעל את התוצאה להבא שזהו דבר שאינו מתכוין שלא פסיק רישיה, ובין מקום שאם במציאות קיים מצב מסויים בודאי שהפעולה תפעל את התוצאה, אלא שהספק היא על העבר, אם בפועל במציאות שלפנינו קיים המצב שיביא את התוצאה הוודאית.

ועל פי זה כתב אדה"ז ליישב לשון השו"ע בסימן רעז, דגם שם יתכן שכשהוא יפתח את הדלת כבר תהיה רוח שבוודאות תכבה את הנר ואז זה יהיה פסיק רישיה, וכן גבי נקישת הדלת שיתכן שהאדם יסגור את הדלת כ"כ בחזקה שזה יהיה פסיק רישיה שהנר יכבה. והיינו שהספק היא לא אם הפעולה תגרום לתוצאה, אלא הספק אם במציאות תהיה הפעולה באופן שבוודאי תיגרם הפעולה.

ד.

וכתב אדה"ז שלפי יסוד זה יש לבאר את דברי רש"י בביצה שם גבי פוצעין את האגוז, שנוסף על הטעם שישנו בגמרא שאין חוששים שיקרע, מוסיף רש"י שאף אם יקרע לא יתחייב משום קורע כי הוא קורע שלא ע"מ לתפור.

כי גם גבי פציעת אגוז במטלית יתכן שהאדם ירסקו בחזקה כ"כ שאז קריעת המטלית תהיה וודאית, וא"כ אם יתחייב על קריעת המטלית מן התורה, אי אפשר להתיר לפצוע האגוז במטלית מצד דבר שאינו מתכוין שאינו פסיק רישיה, דיתכן שהאדם יפצענו בחוזק ויגיע לפסיק רישיה והוי ספיקא דאורייתא לחומרא.

ולכן כתב רש"י שכאן אפשר להקל מצד ספק פסיק רישיה כיון שגם אם יהיה מצב של פסיק רישיה הוא לא יתחייב מן התורה, כי הוא קורע שלא ע"מ לתפור, אלא שבאופן כזה הוא אסור מדברי סופרים, ובדרבנן אפשר להקל במקום ספק ככל ספיקא דרבנן שהיא לקולא.

ה.

עפ"ז יש ליישב דברי אדה"ז בסי' שא שכהקדמה לדין מי שנסתבכו בגדיו בקוצים הביא לא רק את מלאכת הקורע באופן כללי אלא כתב לחלק בין קורע ע"מ לתפור שאסור מן התורה לקורע שלא ע"מ לתפור שאסור רק מדרבנן, כי רק אחרי הקדמה זו יתבאר טעם ההלכה.

דגם מי שנסתבכו בגדיו בקוצים, באם יוציאם בחוזק ובמהירות בודאי יבוא לידי קריעה, ולכן אם הקורע יתחייב מן התורה אי אפשר להתיר לו להוציאם כלל מחשש שיוציאם בחוזק ויגיע לפסיק רישיה. אבל מכיון שהקורע שלא ע"מ לתפור הוא פטור ורק אסור מדברי סופרים, לכן אין לחשוש לפסיק רישיה כזה[93].

ויובן היטב השייכות להלכה האחרונה שמביא אדה"ז אודות פציעת האגוז במטלית שאין חוששים שמא יקרע, כי זהו יסוד ומקור חילוק זה להלכה.

93 ובאמת שהמג"א אף שבתוך דבריו הביא רק לשון הרמב"ם, כדלעיל בהע' הקודמת, אבל בסוף דבריו ציין לדבריו בסי' שיז, ששם הוא כותב שלהלכה הקורע שלא ע"מ לתפור, ויתכן שלמד אדה"ז בדבריו שכוונתו שרק עם הקדמה זו אפשר להקל מצד דבר שאינו מתכוין שאינו פסיק רישיה באופן ודאי.

שער
עטרת זקנים

עֲטֶרֶת זְקֵנִים בְּנֵי בָנִים וְתִפְאֶרֶת בָּנִים אֲבוֹתָם. משלי יז ו

ב"ה, יום ד', אור לחמישה עשר בשבט ה'תשפ"א

בעודנו יושבים בשבת תחכמוני בהישיבה המרכזית ב-770, אירע לא פעם ולא פעמיים אשר ניגשו אלינו חסידים, יהודים וסתם עמך בית ישראל ושאלו לשמנו. כשהצגנו את עצמנו כנכדים של הרב הבלין מרמת שלמה, קפצו הם ואמרו: 'אה, הרב הבלין מהיכל מנחם'.

דבר ידוע הוא, אשר זה למעלה משלושים שנה שסבא שליט"א עוסק בהנגשת תורתו הק' של כ"ק אדמו"ר זי"ע לכלל העם, חסידים ישישים כילדים שזה עתה הגיעו לגיל חינוך. את הדבר הזה שם לו סבא למטרה ושליחות מרכזית בחייו, ובברכת הרבי הקים את מכון 'היכל מנחם' בשנות הנונ'ס המוקדמות, ומאז הוציא סבא תחת ידו עשרות ומאות ספרים – שכל עניינם הוא לתת לעוד יהודי את היכולת להבין את תורתו הק' של רבינו מתוך הבנה והשגה.

אנו, כתמימים הלומדים בישיבה המרכזית, ותורת הרבי – ובפרט שיחותיו הקדושות, מהוות נר לרגלינו ובהן אנו עוסקים יומם ולילה, מצאנו לעצמנו את הזכות והיכולת ללכת בדרכיו אשר הורנו – ולסייע בהנגשתו של חלק מתורת הרבי שלע"ע לא יצא לאור בלה"ק.

*

הרבי דיבר בעשרות פעמים אודות חשיבות העניין של קביעות השנים, ולפי כך מצינו לנכון להביא בדפוס תדפיס משיחת ט"ו בשבט ה'תשל"ז, כקביעות שנה זו.

בשיחה זו, כמו שיחות רבות מיום ט"ו בשבט, עוסק הרבי בעניין לימוד התורה, ומקשר בין עניין המן שניתן ע"י משה רבינו, לכך שהתורה ניתנה לנו ע"י משה רבינו, וההוראות שעלינו לקחת מעניין זה.

*

אנו מאחלים לסבא שליט"א שיזכה להאריך ימים על ממלכתו – ממלכת הפצת החסידות וממלכת משפחת הבלין המפוארה, ונזכה ללכת תחת השפעתו והדרכתו, לנחת רוח כ"ק אדמו"ר זי"ע.

מוטי וואלף, מוישי גולדשמיד
ישיבת תות"ל המרכזית 770

בס"ד. שיחת יום ה' פ' בשלח, ט"ו בשבט ה'תשל"ז.

הנחת הת' בלתי מוגה

א. צווה לנגן ואמר מאמר ד"ה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים גו'.

ב. כאמור לעיל (בהמאמר) שאע"פ שכבר ביציאה ממצרים היו בנ"י בדרגא נעלית, עד כדי כך שגם לאחר שהייתם במצרים היה העניין של 'נגלה עליהם ממ"ה הקב"ה בכבודו ובעצמו וגאלם", עאכו"כ לאחר יצי"מ, בשעה שהגיעו לקי"ס, שאז היה 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים'[94], עד כדי כך שזה היה באופן שאמרו 'זה א-לי ואנוהו'[95] – 'היו מראין אותו באצבע'[96].

אעפ"כ, הם קיבלו לחם מן הארץ, כיון שעד חמישה עשר באייר נותר להם עדיין לחם מן הארץ[97]. אע"פ שהגמ' אומרת[98] ש'טעמו טעם מן' גם בעוגות שהוציאו ממצרים – אך זה לא היה יותר מטעם וכו', אך הלחם עצמו היה לחם מן הארץ, כזה שנוצר על ידי יגיעה וטרחה של עבודת האדם, ומזה נהיה דם ובשר כבשרם, שעי"ז ישנו החיבור של הנשמה עם הגוף וחיי הגוף כפשוטו.

וזה מביא לדרגה הנעלית שישנה ביום של 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים'[99], כאמור לעיל שזוהי דרגא נעלית ביותר, וכמובן גם מפשטות הכתובים, מהניסים שראו בזה וכו', עם כמה פרטים המבוארים במדרשי חז"ל.

ג. מזה שכתוב כך, שאע"פ שמתי שניתן להם לחם מן הארץ הם גם היו בדרגא נעלית, אעפ"כ, בשעה שהי' את החידוש של 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים', הם מגיעים לדרגא נעלית יותר. עד כפי שכתוב בפ' עקב[100] "ויאכילך את המן אשר א ידעת ולא ידעון אבותיך" – למעלה מהידיעה שהייתה אצל האבות כביכול.

ועל זה נאמר "ויאכילך את המן" – שעל זה ישנה הקושי' היתכן לומר שע"י אכילת המן יגיעו בנ"י לדרגא ש'לא ידעת ולא ידעון אבותיך', למעלה מהאבות, לכאו' כיון ש'האבות הן הן המרכבה'[101], אזי איך יכולים לומר שיהודי, עד לפשוט שבפשוטים משבט דן[102], ועוד לפני מ"ת, זה עמד בדרגא של 'לא ידעת ולא ידעון אבותיך'?

והפסוק עצמו מסביר ע"י שהוא אומר 'ויאכילך את המן' – זה שמגיעים לדרגא ש'לא ידעת

94 פרש"י בשלח טו, ב.
95 בשלח שם.
96 פרש"י.
97 פרש"י בשלח טז, א.
98 קידושין לח, א.
99 בשלח טז, ד.
100 ח, ג.
101 ב"ר פמ"ז, ו.
102 ראה שמו"ר פ"מ, ד. פירש"י ויקהל לה, לד.

ולא ידעון אבותיך', זה היה בכוח של מה שהם הכינו – ויאכילך – את המן. בדוגמא למה שאומרים בנוגע ללחם מן הארץ ש'עובד אדמתו ישבע לחם'[103], דהיינו שזה לפי עבודתו; עד"ז הפעולה של לחם מן השמים, שזה תלוי בזה שניתן הלחם מן השמים, ש'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים' – אזי כיון שזה תלוי בנותן המן, לכן מגיעים בנ"י לדרגא זו.

ד. ענין המן מובן מזה שאומרים שהמן היה בזכות משה[104], שהעניין של משה הוא 'ונחנו מה'[105] – הוא לא היה מציאות לעצמו, לא יותר ממשרת ה', ככתוב 'עבדי משה'[106]. ובעבודתו בעולם מתבטא העניין של תורה, ככתוב[107] 'זכרו תורת משה עבדי', 'שמסר נפשו עלי'.

ולכן בדיוק כפי שבנ"י קיבלו את המן בזכות משה, עד"ז בנוגע גם לתורה, שבנ"י קיבלו את התורה בזכות משה, ככתוב[108] 'תורה ציווה לנו משה', ו'משה קיבל תורה מסיני'[109], ואח"כ הוא מסר את זה למקבלים עד סוף כל הדורות, עד שאפי' 'מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה בסיני'[110]. וכיון שכך - שזה ניתן בתורה, 'אנא נפשית כתבית יהבית'[111], שלכן בשעה שהתלמיד ותיק מחדש מה שניתן למשה מסיני, רואים אצלו בגילוי את העניין של משה, כיו שכתוב את עניין זה בתורה לאמיתתו, עד באופן של 'דן דין אמת לאמיתתו'[112].

שלכן מצינו בגמ'[113] שבשעה שחכם לומד תורה כדבעי, אומרים עליו 'משה שפיר קאמרת' – הוא נקרא בשם משה (כפי שאדה"ז מביא על זה בכ"מ, בפרט בדרושים של מ"ת[114]), אע"פ שזהו דין בפירוש בשו"ע[115] שח"ו לומר על מישהו שהוא כמו משה.

וכאמור לעיל ש'כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני', דהיינו שאצל תלמיד ותיק ישנם שני הפכים: אצלו יש העניין של משה בגלוי, כיון שזה ניתן למשה מסיני; אך לאידך, את החידוש חידש התלמיד ותיק. דהיינו, שהחידוש שתלמיד ותיק מחדש בסוף כל הדורות, כש'אכשור דרא בתמי' – נתגלה בזה מה שניתן למשה מסיני, שעד אז היה בהעלם, שלכן נאמר שתלמיד ותיק חידש זאת.

ואם זה היה באופן של 'שכחום וחזרו ויסדום' ככתוב בנוגע למנצפ"ך[116] וכיו"ב, אין זה עניין

---

103 משלי יב, יא.
104 תענית ט, א.
105 בשלח טז, ז. וראה תו"א בשלח סו, א.
106 בהעלותך יב, ז.
107 מלאכי ג, כב.
108 ברכה לג, ד.
109 אבות רפ"א.
110 נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1088 הע' 11.
111 שבת קה, א.
112 שבת י, א.
113 חולין צג, א רש"י ד"ה משה.
114 תו"א סח, ג.
115 יו"ד ססרמ"ב.
116 שבת קד, א.

של חידוש, ואדרבה: זה בא בתור תירוץ על זה שהגמ' שואלת, איך אפשר לומר ש'מנצפ"ך צופים אמרום', אומרים ש'אין הנביא רשאי לחדש דבר'? ועל זה עונה הגמ' ש'שכחום וחזרו ויסדום', שלכן אין זה עניין של חידוש.

וכיון שבנוגע לתלמיד ותיק אומרים ש'כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש', ומובן שזה (לא באופן של 'שכחום וחזרו ויסדום' אלא) עניין של חידוש, כיון שאע"פ שזה כבר ניתן למשה מסיני, זה עדיין באופן של העלם (לא שקודם זה היה בגלוי, ואח"כ שכחום), וזה אח"כ נתגלה ע"י התלמיד ותיק, שלכן אומרים שהוא חידש את זה. ועל זה אומרים 'רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חברו'[117], כיון שהוא חידש את זה, נקרא זה 'קב שלו'.

שע"ז אומרים 'אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם, ואם הראשונים כבני אדם אנו וכו''[118], ועד"ז בגמ'[119] שמפליא בירידה בהבנת התורה מעכשיו לגבי מה שהיה בדורות הראשונים, ש'ואנן כי אצבעתא בקירא', עם כל המשלים והדוגמאות שהגמ' מביאה ע"ז – אעפ"כ אומרים 'רוצה אדם בקב שלו'.

שזהו דבר טבעי ש'רוצה בקב שלו', והתורה פוסקת ומביאה דינים על זה, ומובן שאין זה עניין שצריך למלחמה, כיון שזהו דבר בלתי רצוי, כיון שלכאו', כיון שיכולים להיות לו תשעה קבין, ומדוע הוא מסתפק בקב אחד – הרי מדובר אודות דברים טובים, ובפשטות, בשעה שיש לו תשעה קבין, הוא יכול לתת צדקה (מעשר או חומש) יותר ממה שהוא היה יכול בשעה שהי' לו רק קב אחד, ומדוע הוא מסתפק בקב אחד בלבד?

אומרת הגמ' שזהו הטבע שהקב"ה ברא (שהאדם רוצה בקב שלו, מאשר בתשעה קבין של חברו), ואע"פ שאין זה משנה לו, יכול הוא גם להיות עובד ה' בשלימות.

ה. כיון ש'התורה היא נצחית'[120], מובן שצריכה להיות הוראה מעניין המן: בשעה שמדובר אודות עניין של פרנסה, וישנה לכאו' ראי' מוכחת שהפרנסה שלו מגיעה מ'מלאכתך אשר תעשה', מכיון שהשותף שלו באותו עניין הוא (להבדיל) גוי, וחלקו ברווחים הוא באופן של 'חלק כחלק יאכלו' – וכיון שבנוגע לגוי אין שייך לומר שזהו עניין הנלקח מקדושה בתכלית העילוי, אזי לכאו' שכל הישר מחייב ומוכיח שחלקו גם קשור עם מעשה ידי אדם.

הוא עושה זאת ע"פ שו"ע; קודם הוא הולך לביהכנ"ס ומתפלל בציבור, ואח"כ הוא הולך מביהכנ"ס לביהמ"ד, והוא לומד את השיעורים בתורה בהם חייבים בנ"י שעבודתם היא באופן הקו של זבולון, ואח"כ הוא 'הנהג בהם מנהג דרך ארץ' – אך זה הולך כבר ע"ד הטבע, הוא באמת מאמין בן מאמין שיש בעה"ב לבירה זו, אך הקב"ה רצה שזה יהיה ע"פ טבע, ו'אין סומכין על הנס'[121], ובמילא הולך זה ע"ד הטבע.

וע"ז מסבירים שיהודי, שהוא יודע שפרנסתו קשורה עם לחם מן השמים, וכידוע המאמר

117 ב"מ לח, א.

118 נסמן בלקו"ש וישלח ש.ז. הע' 14.

119 עירובין נג, א.

120 תניא רפי"ז.

121 פסחים סד, ב.

מכ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע שהעניין של פרנסה בזמן הזה הוא בדוגמת המן, שזה העניין בנוגע לזמן הזה, שמצד צוק העיתים, קל לזהות שזה בדוגמת המן. משא"כ בדורות שלפנ"ז, אזי אע"פ שזה גם היה בדוגמת עניין המן, אך היה קשה לזהות זאת, כיון שיש בלבולים, ו'איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו'[122].

ו. עפי"ז יובן מדוע הסדר של ברכת המזון הוא, שקודם עושים את ברכת הזן, ש'משה תיקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן'[123], ואח"כ עושים ברכת הארץ, ש'יהושע תיקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ'[124]. שאת ברכת הזן עשה משה על לחם מן השמים, ואת ברכת הארץ עשה יהושע כשהגיעו לארץ נושבת, שאז היה העניין של 'ארץ דמפקא מזון'[125].

שלכאו' אין מובן: ברכת המזון היא מן התורה[126], והעניין של ברכת המזון הוא, שכיון שיש לו הנאה מעוה"ז, הוא צריך להודות לקב"ה על זה, ואין מובן כלל מה הקשר של כל זה לברכת הזן, שבה מדובר אודות המן?

את המן אכלו 'ארבעים שנה עד בואם לארץ נושבת'[127], וכפי שרש"י מסביר שגם עוד בהיותם במדבר 'קודם שעברו את הירדן . . בז' באדר פסק המן מלירד, ונסתפקו ממן שלקטו בו ביום עד שהקריבו העומר בשישה עשר בניסן, שנאמר 'ויאכלו מעבוד הארץ ממחרת הפסח'[128], ויותר לא היה את ענין המן. ואעפ"כ, בשעה שמודים לקב"ה על האוכל, שזהו העניין של ברכת המזון, לא מתחילים מ'על הארץ ועל המזון' – ארץ דמפקא מזון, ואח"כ מזכירים את הנס של המן – ברכת הזן, אלא להיפך: הברכה הראשונה היא ברכת הזן, ורק לאחריה מגיעה הברכה 'על הארץ ועל המזון'.

אחד מהביאורים בזה הוא, כאמור לעיל שכללות העניין של פרנסה הוא בדוג' עניין המן, שהוא לחם מן השמים, והחילוק הוא רק בכך שכשהם נכנסים לארץ נושבת, הם נכנסים בלבוש שהם לא רואים את העניין של מן, אלא הם קשורים עם 'תנא סידורא דפת נקט'[129], המלאכות של חורש וזורע וכו'.

וכיון שהתורה היא תורת אמת, לכן לכל לראש צריכים לברך על העיקר, שהוא העניין של מן, לחם מן השמים; ורק לאחמ"כ (כיון שנמצאים בארץ נושבת, לבושי הטבע) מברכים על כך שהקב"ה נותן את לבוש דרכי הטבע בכדי להביא מזון.

---

122 מ"א ה, ה.
123 ברכות מח, ב.
124 שם.
125 שם מט, א.
126 ברכות כא, א.
127 בשלח טז, לה.
128 יהושע ה, יא.
129 שבת עד, ב.

ז. וזהו אינו כלל עניין של דרוש בעלמא, אלא זהו מפורש בפסוק: כתוב בפסוק[130] ש'ברכת ה' היא תעשיר', וגם אם כך שהגמ' אומרת[131] 'מה יעשה האדם ויתעשר – ירבה בסחורה' – צריך הוא לדעת שמקרא מלא דיבר הכתוב 'ברכת ה' היא תעשיר', אפי' אם 'ירבה בסחורה'. שזה מובן בפשטות, כיון שכששואלים אצל בעל שכל מהו העיקר של עשירות, האם הוא ברכת ה' שישנה או העניין של 'מרבה בסחורה' – אזי אם מאמין הוא שישנו העניין של 'ברכת ה'', לא יהיה אצלו כל ספק שזהו העיקר, וזה שהוא עוסק בסחורה זהו עניין טפל, משום שהקב"ה רוצה (מאיזה סיבה שתהי', ובפרט ע"פ המבואר בקונטרס ומעין[132]) שיהי' עניין של סחורה באופן של ריבוי, כיון שברכת ה' מגיעה אז למטה גם באופן של ריבוי.

ובאופן כזה מעמידים גם את ברכת המזון: הסדר של הברכה הוא, שלא מברכים קודם על הלבוש ואח"כ על העיקר שהוא ברכת הזן הקשורה עם לחם מן השמים, ואח"כ מברכים על עניין של הטפל, לבוש בדרך הטבע שניתן מהקב"ה.

ח. והעניין של ברכת המזון הוא חיוב שלא היה רק בזמן שביהמ"ק הי' קיים, שאז היו 'איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו', ובשעה שהגיעו לביהמ"ק לג' הרגלים – ראו אלוקות בגילוי, 'כשם שבא לראות כך בא ליראות'[133], ואח"כ זה נלקח עם רושם, מהרגל, עד לפעם השני' של עלי' לרגל, כפי שאדה"ז מבאר בארוכה בלקו"ת ס"פ ברכה[134].

העניין של ברכת המזון הוא אפי' בזמן הגלות, כיון שאין זה עניין התלוי בזמן שביהמ"ק היה קיים וכו', אלא בכל זמן ובכל מקום ישנו חיוב מהתורה על העניין של ברכת המזון, ועם סדר זה דווקא, שקודם עושים ברכת הזן ואח"כ את ברכת 'על הארץ ועל המזון'.

וכידוע מנהג ישראל, שלפני שילד יכול לברך את ברכת המזון בשלימותה, הוא יכול לברך חלק ממנה, והמנהג בכמה קהילות הוא שיברכו עמו את הברכה הראשונה – ברכת הזן.

שלכאו' הילד יכול לשאול, מדוע כתוב זאת בלשון נסתר, ומדוע לא מוזכר העניין של ארץ דמפקא מזון, וכתוב רק שהקב"ה הוא 'הזן את העולם כולו בטובו בחן ובחסד וברחמים' – הוא יודע שעובדים בשדה וכו', ועושים עי"ז לחם, ומדוע עניין לא מוזכר?

אך רואים שהמנהג הוא לברך עמו את הברכה הראשונה, וכיון שהוא מבין כבר פי' המילות, וכיון שהגיע לחינוך בנוגע לברכת המזון – מבין הוא בשכלו שעיקר העניין הוא לחם מן השמים, שלכן עושה הוא את ברכת הזן, ולא מזכיר כלל את העניין של ארץ דמפקא מזון.

ועאכו"כ בשעה שמדובר אודות גדול בדעת – שבשעה שהוא תופס שנמצאים בחושך כפול ומכופל, וכמדובר לעיל שיש לו שותפות עם אינו יהודי, ובשעה שהוא מרוויח כסף בעסקיו, הולך חצי מהסכום לאינו יהודי, ומבין הוא שהחצי שלו מגיע מ'ברכת ה' היא תעשיר', והעיקר הוא העניין של 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים'. ומה שהגוי מקבל – יכולים להיות בזה כמה ביאורים, ואחד מהם הוא, שכדי שהיהודי יקבל את חלקו, גם הגוי

---

130 משלי י, כב.
131 נדה ע, ב.
132 מאמר כה.
133 ריש חגיגה.
134 צח, ב.

צריך לקבל.

וכפי שהרמב"ם מאריך בהקדמה לפירוש המשניות[135] – שזהו גם הביאור במארז"ל[136] 'חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם', שכדי שלחכם אחד יהיה את צרכיו בשלימות, ניתן לברוא עולם כדי שהוא לא יחיה בבדידות, וכדי שיהיה לו את צרכיו בנוגע למזון ולבושים ובית, כמבואר שם בארוכה.

ט. שזה נותן חוזק ועידוד ובטחון, שבשעה שהוא תופס ש'אתם המעט מכל העמים'[137], ועד"ז גם בבנ"י גופא, שאלו שכבר שומרי תומ"צ בשלימותם, הם עדיין לע"ע לא הרוב (כיון שאם יהיו הם הרוב, משיח כבר יגיע, כיון ש'העולם נידון אחר רובו'[138]) – ישנה לכאו' שאלה איך יצאו מהחושך כפול ומכופל, בשעה שרואים ש'אכשור דרא בתמי'', וגם בדורות הראשונים היה מצב של גלות, ולאחמ"כ בדורות האחרונים הגלות היא קשה יותר, ובדורות של אחרוני האחרונים הגלות היא קשה אף יותר, עם כל סדר ההשתלשלות והירידה מדרגא לדרגא, כפי שהגמ' מונה בסיום מס' סוטה.

אך בשעה שמבינים שהלחם אשר אוכלים הוא עניין של 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים', אזי לא רק שכיון שמסתכלים בעיני בשר ורואים את הלבוש, עד ללבוש ע"ג לבוש, ומצד החושך כפול ומכופל ישנם כמה לבושים – אך הוא מתבונן בכך שבלבושים נמצא דבר פנימי, שהדבר הפנימי הוא 'ברכת ה''. ועי"ז הוא מבין בשכל הפשוט – שכמה לבושים שלא יהיו, כיון שהם רק לבושים, אזי בשעתא חדא ורגעא חדא ניתן להפוך את כל העניין;

שהאדם המלובש בלבושים יתגלה בכל התוקף ועוז שלו, שזהו העניין של 'אתם קרויים אדם'[139] – 'ע"ש אדמה לעליון'[140], יתגלה ה'אדמה לעליון', שזהו ה'חלק אלקה ממעל ממש' שבכאו"א מישראל, כפי שאדה"ז מבאר בארוכה בתניא[141].

שאז יהיה 'כהמס דונג גו''[142], שיתבטלו כל העניינים המסתירים ומנגדים, עד כדי כך שיהיה העניין של 'לא יכנף עוד מוריך'[143], ע"י שהפנימיות של בנ"י תהיה בגלוי – שהפנימיות של בנ"י מתגלית כאשר הם מקיימים את רצון ה', אפי' באופן שכדי לפעול זאת בגילוי, צריכים להגיע לעניין של כופין אותו, ע"י אריכות הגלות והחושך הכפול ומכופל, אך סוכ"ס אומר הוא 'רוצה אני', ואז יהיה זה 'לרצונו', שזה יהיה רצונו האמיתי.

ובשעה שהפנימיות של בנ"י תהיה בגלוי, יומשך זה באופן מדה כנגד מדה, שיהיה העניין של 'לא יכנף עוד מוריך', בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

135 ד"ה דע.
136 סנהדרין לז, א.
137 ואתחנן ז, ז.
138 קידושין מ, ב.
139 יבמות סא, א.
140 של"ה חלק תושב"כ סוף הדרוש צאן יוסף.
141 פ"ב.
142 תהלים סח, ג.
143 ישעי' ל, כ.

מצוות תמורה בעבודת השליחות

הרב יחזקאל לאזאר
שליח כ"ק אדמו"ר סימפרופול קרים

א.

בש"ק פרשת וארא כ"ח טבת ה'תשי"א אמר כ"ק אדמו"ר בזה"ל (הוגה ונדפס בלקו"ש חלק ב ע' 509):

מיט א יאר בערך פאר דער הסתלקות האט דער רבי אנגעהויבן חתמ'נען דעם יו"ד פון זיין נאמען מיט א כתב אשורי (כתב קודש). און דאס האט געווען אויף בריוו וואס ער פלעגט שרייבן צו יעדער אידן יהי' מי שיהי'. די מעלה פון עשירי (יו"ד) איז "והיה הוא ותמורתו יהי' קודש" דער רבי האט געמאנט אויך די תמורה פאר קודש. ע"כ.

וצ"ב מפני מה לא נקט רק עצם המצוה ד"העשירי יהיה קודש", כי אם מצות תמורה ד"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" שבאה בהמשך לעניין בלתי רצוי, כאשר עבר ח"ו על לא תעשה ד"לא ימירנו".

וכפי שהאריך הרמב"ם בסוף הל' תמורה בביאור טעם מצוה זו שנאמרה כלפי יצר הרע: ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו וכו' ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא.

וא"כ צ"ע כוונת דברי רבינו שמעלת ענין העשירי הנרמזת בחתי"ק כ"ק אדמו"ר הריי"ץ הוא דוקא "והיה הוא ותמורתו יהי' קודש".

ב.

ויש לבאר זאת בהקדים הרחבת הביאור של כ"ק אדמו"ר בענין עבודת התמורה למעליותא, בשיחת ש"פ וארא תשמ"ה (הוגה ונדפס בלקו"ש חלק כו בשלח א עמוד 90 ואילך), שהביא המבואר בקבלה שי"ב צירופי שם הוי' מאירים בי"ב חדשי השנה, והצירוף המאיר בחודש שבט ומחיה את כל ענייני החודש יוצא מראשי תיבות של הכתוב "המר ימירנו והי' הוא". והקשה שאע"פ שבפשטות מעשה התמורה הוא לאו, אך בצירוף שם הוי' זה כשבאים תיבות הנ"ל בפני עצמם, נראה שהוא ענין חיובי.

ועל כן ביאר שישנו ענין התמורה בעבודה הרוחנית: תכליתה ומטרתה של עבודה זו היא להחליף ("המר ימירנו") יהודי שבבחינת 'אחר' ולעשות ממנו 'בן', ולשם כך נדרשת גם תמורה מצד המשפיע, שצריך להחליף את מקומו (לפי שעה) מד' אמות של קדושה ולצאת לרשות הרבים כדי לעסוק עם אותו יהודי שבבחי' 'אחר' ולעשות ממנו 'בן'. יתרה מזו, גם כאשר מוצא את אותו יהודי, הנה הדיבור עמו הוא באופן ד"המר ימירנו", לפי דרכו וסגנונו

של אותו יהודי, כגון לבאר לו שעל ידי קיום תומ"צ יזכה לברכות הקב"ה בענייני הרשות שהוא להוט אחריהם, ובוודאי שדיבור בסגנון זה "שלא לשמה" הוא ירידה לפי ערך דרגתו.

ואף שבסדר הרגיל צריך להיות "ולא ימירנו", אך בשעה שרואים יהודי בסכנת נפשות רוחנית, אזי ישנו ציווי זה ד"המר ימירנו". ודבר זה נאמר בכפל לשון, "המר ימירנו", המורה על עניין של ריבוי, כמו "פתח תפתח" ו"נתון תתן" – "אפילו מאה פעמים", היינו שאין להסתפק בפעם אחת, אלא יש לעסוק בזה פעם אחר פעם, אפילו מאה פעמים, עד שיצליח לפעול את הדבר. ומבטיחים לו ש"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", שעבודה זו לא תגרע מאומה בשלימות הקדושה שלו, כי אם "בהווייתו יהא", שימשיך אצלו ובהוספה התוקף והשלימות בקדושה, ואף הזולת שעליו משפיע "תמורתו יהיה קודש" בכל התוקף.

ומבאר שעבודה זו שייכת בייחוד לכ"ק אדמו"ר הריי"ץ, לפי שיום ההילולא שלו הוא בחודש שבט, וכן חודש שבט שייך לשבט 'יוסף' כשמו הראשון, ונקודה התיכונה של "מעשיו תורתו ועבודתו" הייתה בענין זה של להפוך 'אחר' ל'בן', ומסר נפשו במשך כל ימי חייו על ענין זה של עשיית "תמורתו קודש". עכת"ד.

ועל פי זה מובן שפיר השייכות המיוחדת של "והי' הוא ותמורתו יהי' קודש" לחתימת היו"ד בכתב אשורי של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, לפי שדבר זה מבטא עיקר עבודתו בקודש.

ג.

אך יש להעמיק יותר בכוונת הדברים, על פי המשך דברי הרבי בשיחת תשמ"ה הנ"ל, שדייק בזה שסיום הכתוב "ותמורתו יהיה קודש", אינו נכלל בראשי תיבות שמהם יוצא צירוף שם הוי' המאיר בחודש שבט, שיש ללמוד הוראה מזה לעבודת השליחות, שהוא מצדו צריך לעשות את המוטל עליו בכל אופן, "המר ימירנו והיה הוא", מבלי שהתוצאה ("ותמורתו יהיה קודש") תהי' תנאי בשליחותו. ואף שבודאי נוגע לו שתתמלא התכלית והכוונה בשליחות ש"תמורתו יהיה קודש", אך גם כאשר אינו רואה את התוצאה תיכף ומיד, לא נגרע מאומה מעבודתו, אלא ממשיך למלא את התפקיד המוטל **עליו** – "המר ימירנו". עכת"ד.

ויש לומר שזהו עומק דיוק דברי רבינו בשייכות ענין העשירי דוקא למעשר בהמה ולמצות תמורה, כי הנה במצות מעשר בהמה של "העשירי יהי' קודש", מודגש ביתר שאת ענין זה שעל האדם לא מוטל לחשב חשבונות מה תהיה התוצאה, אלא עליו לקיים המצוה כמות שהוטלה עליו, כל' הכתוב "לא יבקר בין טוב לרע" (בחוקותי כז, לג) ופירש"י: לפי שנא' וכל מבחר נדריכם, יכול יהא בורר ומוציא את היפה, ת"ל לא יבקר בין טוב לרע, בין תם בין בעל מום חלה עליו קדושה וכו'. ע"כ. היינו שאין לאדם להתערב בענין העשירי אפילו בכדי לבחור הטוב והיפה בעיניו.

[ועי' לקו"ש חלק יב בחוקותי ב' ע' 136, שדייק שאף כאשר העשירי הוא בעל מום ולא נראית בו קדושה בגילוי כי אינו קרב על המזבח, אך מכל מקום חלה עליו קדושה, ע"ש].

ועיקר ההדגשה היא בכך שאסור לאדם להמיר את העשירי "רע בטוב", שדבר זה מורה על

תכלית שלילת החשבונות, כלשון הרמב״ם בסוף הל׳ תמורה: ״ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו . . אם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא . . ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים״.

ודייק בזה כ״ק אדמו״ר (לקו״ש חלק לב בחוקותי ב), שאף שלכאורה אין לחוש שיוכל האדם לפדות את ההקדש בפחות משוויו משום שנעשה בפני בקיאים, וכן מדובר במי שכבר הקדיש ממונו לה׳ והתגבר על יצרו להרבות קניינו, אך אלו ״עצות **מרחוק מגדול** העצה״, שאף אם במחשבת האדם אין דבר המתקבל, אך הקב״ה יורד לסוף דעתו של אדם שאף כאשר רוצה להמיר רע בטוב יתכן שיצא מזה דבר תקלה. ומזה מובן שאין לו לאדם לעשות חשבונות ולהמיר שליחותו.

ועפ״ז יש לדקדק שכוונת רבינו בענין זה שאדמו״ר הריי״ץ היה חותם באות יו״ד (העשירי יהי׳ קודש) בכתב אשורי, שתבע שגם התמורה תהי׳ קודש, היינו לא רק שיש לעסוק במצוות ׳המר ימירנו׳ למעליותא ולעשות מאחר בן כנ״ל, אלא עוד והוא העיקר: אין לעשות חשבונות באיזה ׳אחר׳ יש להשקיע ולהשפיע, משום שאין לו לאדם לעשות חשבונות על תוצאות עבודתו אלא רק לקיים השליחות שהוטלה עליו, דהיינו לנהוג ב׳תמורה׳ מנהג ׳קודש׳ – כשם שהעשירי יהיה קודש מבלי הבט אם רע או טוב, תם או בעל מום, כך גם עשיית התמורה צריכה להיות מבלי הבט על התוצאה.

ד.

אגב אורחא יש להעיר שבהנחה הבלתי מוגה משיחת ש״פ וארא ה׳תשי״א הנ״ל (תורת מנחם ע׳ 190 ואילך), הובא ש״תמורתו יהי׳ קודש״ היינו ״אפילו תמורה שהיא רחוקה יותר מחילוף, כמובן מדיוק לשונו של רבינו הזקן בשער היחוד והאמונה ״חילופים ותמורות״ וכו׳״. אמנם ראה שיחת ש״פ תרומה תשמ״ט (ספר השיחות ע׳ 262 הערה 61): ״לא כמו תמורות האותיות (כמבואר בשער היחוד והאמונה מספר יצירה) שהם למטה מן האותיות, אלא ע״ד והי׳ הוא ותמורתו יהי׳ קודש״, שהתמורה היא בפשטות למעלה מהדבר שהחליף.

ואולי יש לומר שבזה יומתק משנת״ל שכוונת כ״ק אדמו״ר להורות בענין חתימת אות יו״ד שהכוונה לכך שאין לעשות חשבונות, שבזה יש לדייק שמצד האדם העובד הנה אף אם מדובר בתמורה לגריעותא, שהיא דבר רחוק מן הענין עצמו, דהיינו שנדרש לעסוק בענין שנראה לו נחות לפי מדרגתו או שאינו רואה התוצאה הטובה מפעולתו, הרי גם בזה מוטל עליו עבודת ״המר ימיר״. אמנם אליבא דאמת הרי התכלית שנעשית מן השליחות היא ״תמורתו יהי׳ קודש״, שפועלת השליחות ריבוי אור וקדושה ומהפכת חשוכא לנהורא.

ה.

ויש לציין ששיחה זו נאמרה ביום שבו ירדה נשמתו של סבא לעולם והחלה את שליחותה בעולם הזה הגשמי. ובפרט שנקרא ע״ש כ״ק אדמו״ר הריי״ץ.

ואכן רואים שסבא מהווה דוגמא חי׳ה של חיל שמקיים את כל הוראות הרבי בלי חשבונות וכו׳. הן בהפצת המעיינות והן בהפצת היהדות שמצודתו פרוסה על כל העולם.

יום ההולדת של סבא שליט"א חל בעיצומם של ימי ההכנה לי' שבט, כיליד שנת תשי"א פרט זה מקבל משמעות מיוחדת. שנה זו הינה שנה מיוחדת, הן באופן פרטי – חגיגת השבעים להולדתו של סבא, יאריך ה' ימיו ושנותיו בנעימים, והן באופן כללי – 70 שנה לאמירת המאמר הראשון "באתי לגני" בליל י' שבט. בשורות הבאות אתמקד בביאור כמה נקודות במאמר "באתי לגני" השייך במיוחד לשנה זו – באתי לגני ה'תשכ"א.

"עשיה לעילא" - למה?

הרב מנחם מענדל גולדשמיד
שליח כ"ק אדמו"ר ביינברידג' איילנד, וושינגטון

אחד מהפרקים המרכזיים ביותר בהמשך "באתי לגני" המפורסם הוא פרק י"א. הנושא העיקרי של הפרק הינו מידת הנצח – ההבנה שנצחון נוגע בעצם הנפש, ולכן מלך[144] מוכן לבזבז את כל אוצרות המלוכה והון יקר שנאסף מדור לדור עבור נצחון המלחמה. וכמו"כ למעלה את האוצר העיקרי - "אוצרך הטוב" – נותנים לאנשי החיל, החיילים בשטח – עם ישראל - שפועלים בפועל ע"מ לנצח את המלחמה נגד המנגד – הלעו"ז.

הענין הזה של בזבוז האוצרות עבור נצחון המלחמה מובא בתורת הרבי לרוב. אפשר לומר שזהו מהעניינים העיקריים שהרבי מדגיש שוב ושוב לאורך השנים. ובדרך בה הרבי מבאר זאת במאמר זה, אפשר להבין מה הופך רעיון זה לכ"כ מרכזי בדור השביעי – הדור שתפקידו "להורידה למטה בארץ".

במילים של הרבי: "וע"ז מבאר בפרק י"א **הענין העיקרי דעבודת נשמות ישראל**" (הדגש אינו במקור).

מהו "הענין העיקרי"? ומדוע הוא כ"כ עיקרי ויסודי?

עם ישראל נקרא בשם "צבאות ה'". החיילים המבצעים בפועל את המלחמה בעוה"ז הגשמי נגד הקליפה וסט"א, ע"י עבודתם באתכפיא ואתהפכא – להפוך השטות דלעו"ז לשטות דקדושה, שקר העולם לקרשי המשכן וכו' כמבואר בארוכה בכל הפרקים הקודמים. וכעת, בפרק י"א, מסביר הרבי שכיוון שעבודה זו ענינה נצחון היא נוגעת בעצמות ומהות, ולכן כל האוצרות וכו' ניתנים לנשמות ישראל עבור עבודה זו, וכמבואר בהרחבה לאורך הפרק.

מה כ"כ יסודי בהבנה הזו?

לכאורה נראה שלאורך המאמר הרבי צועד עם כלל יסודי בחסידות, שלמרות שאינו

144 וכן הוא לכאורה בכל אדם, וכנראה בחוש אשר במקרה שאדם מרגיש איום על מציאותו הוא מוכן לעשות הכל ע"מ לנצח. אך כמובן בהמשך המאמר עיקר ענין הנצחון בתוקף ובתכלית הוא ב"גדול דווקא" – מלך.

מפורש, אפשר למצאו "מאחורי המילים" בכמה נקודות, וכלל זה מהווה יסוד לחסידות חב"ד בכלל ודור השביעי בפרט.

בתחילת המאמר הרבי מבאר את "ענין השמות" בהמשך לביאור השם "צבאות". ובזה מביא הרבי את תורת המגיד שהסיבה למה שם הוי' אינו נקרא ככתבו, הינה כיוון שזהו שם העצם – שמהווה את הכל, ולכן אינו יכול לבוא בגילוי (קריאה) בעולמות. אבל במצב של "התפשטות הגשמיות והתגברות כח הרוחני" כמו למשל כהן גדול ביו"כ, הוא מזכיר את שם המפורש ככתבו. והרבי שואל, מה עוזר "התפשטות הגשמיות", הרי שם הוי' הוא למעלה מגילוי גם בעניינים רוחניים?

ולכן הרבי מבאר ביאור מחודש ומעניין במעלתו של יום כיפור, ולכאורה י"ל שזה משנה את ההסתכלות על מהות היום ובכך מביא לידי ביטוי את היסוד הנ"ל.

ביום כיפור מוצאים חיבור מעניין בין ב הפכים – בין רוחניות לגשמיות, שמגיע לידי ביטוי בעולם, שנה, נפש המפורסמים של יו"כ. היהודי הקדוש ביותר – כה"ג, עובד את העבודה המקודשת ביותר בתור **אדם גשמי**. ויותר מכך, הוא צריך להיות נשוי – מחובר לגשמיות. העבודה מתבצעת במקום הקדוש ביותר – בו היתה התגלות של חיבור ב הפכים – מקום הארון אינו מן המדה. והזמן של יו"כ – 24 שעות שאינן שונות מכל 24 שעות אחרות, יום ככל הימים לכאורה, אך אסור באכו"ש וכו". והחיבורים של ההפכים האלו מגיעה רק מעצמות ומהות – נמנע הנמנעות בחיק הבורא.

במילים פשוטות י"ל, לפני הביאור הזה הדרך בה אנו מסתכלים על יו"כ היא כעל סוג של יום חופשי מגשמיות. 24 שעות בהן אנו מתנתקים מכל עניין גשמי ודומים למלאכי השרת, ע"מ לחזור לעוה"ז הגשמי אחרי יו"כ טובים ונקיים יותר. בביאור זה, הרבי מגדיר מחדש את עניינו של היום – להביא קדושה לעוה"ז הגשמי. מה שמתגלה ביום הזה הוא עצמות ומהות, ואותו אפשר להרגיש רק בעוה"ז הגשמי, וכפי שנבאר להלן.

ואם נחשוב שזהו ענין פרטי ביו"כ, הרבי ממשיך ומגדיר שזהו "חידוש אדה"ז בחסידות חב"ד"! מה החידוש העצום?

הרבי מקשר זאת עם התורה של אדה"ז שהובאה בהיום יום של י"א תשרי וז"ל: "במוצאי יום הכפורים תקנ"ו בליאזנא אמר רבינו הזקן תורה ברבים - כנהוג אז דרושים קצרים - על פסוק מי כה' אלקינו בכל קראנו אליו, אליו ולא למדותיו, דער פרדס זאגט אליו איז אורות המתלבשים בכלים דעשר ספירות דאצילות, דער רבי דער בעל שם טוב זאגט אליו איז דער אלקות וואס אין כלים דעשר ספירות דאצילות, דער פירוש הפשוט איז: אליו עצמות אין סוף וואס עס איז בא יעדען פשוט'ן אידען בידיעה עצמית דורך אמונה פשוטה, און דאס איז קרובים אליו און בכל קראנו אליו עצמות אין סוף און עצמות הנשמה, תפילה באמונה פשוטה איז מחבר עצמות הנשמה מיט עצמות אין סוף, אז עצמות אין סוף זאל זיין דער רופא חולים און מברך השנים".

כשאנו מתחברים לקב"ה ע"י תפילה, לאיזה דרגה אנו מתחברים? ישנם כמה שיטות בזה. שיטת הקבלה (הפרדס) – אנו פונים ומתחברים לאורות האלוקיים שמלובשים בעשר

ספירות דאצילות. שיטת הבעש"ט (חסידות הכללית) – אנו פונים ומתחברים לדרגה נעלית יותר – האור שמחיה את הכלים עצמם.

אך חידושו של אדה"ז בחסידות חב"ד הוא – אנו מתחברים לעצמות ומהות א"ס ב"ה. וכמבואר בכמה שיחות רבינו, ובפרט בשנים האחרונות, המעלה של "אני איני מתפלל אלא לדעת זה התינוק" – כשילד מתפלל הוא לא מכיר שום דרגות, הוא מתפלל לקב"ה עצמו. וזהו בגלל ש"שם שמים שגור בפי כל", היינו שדווקא בדרגות הנמוכות לכאורה ("תינוק", "בפי כל") מתגלה עצמות ומהות שאינו מתגלה בדרגות הגבוהות יותר.

היינו, שחידוש חסידות חב"ד הוא במעלה של **המטה**. עצמות ומהות מתגלה **דווקא בעוה"ז הגשמי**, ודווקא במקומות שנראים הכי נמוכים והכי רחוקים מאור אלוקי.

וההסברה בזה י"ל ע"פ אגה"ק המפורסמת של אדה"ז "איהו וחיוהי חד, איהו וגרמוהי חד" (אגה"ק כ'), בה אדה"ז מחדש שדווקא בעוה"ז הגשמי מתגלה עצומ"ה כיוון שהוא היחיד שיכול לברוא נבראים "מנותקים" כ"כ בהרגשתם מאלוקות. ובלשונו הזהב: "שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה".

והמסקנה המתבקשת בלשונו של אדה"ז: "ואחרי הדברים והאמת האלה דעת לנבון נקל להבין ע"י כל הנ"ל גודל מעלת המצות מעשיות אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעוה"ז הגשמי".

(ולתוספת ביאור במעלת המטה, ע"פ אגה"ק הנ"ל, עיין בלקו"ש חט"ז בשיחה לכ"ד טבת, אשר מסביר בהרחבה את ב האגרות האחרונות של אדה"ז בעלמא דין, ועניינם הם – מעלת המטה והתחתון.)

היינו, חסידות חב"ד מחדשת החיבור **לעצמות ומהות**[145]. איך ניתן להתחבר לעצומ"ה? רק ע"י **מצוות מעשיות** – עבודה גשמית בעולם גשמי שבהרגשו הינו "מציאותו מעצמותו". כל הגבוה ביותר יורד למטה יותר.

וי"ל שענין זה בא לידי גילוי במיוחד בדור השביעי – שתפקידו להביא את השכינה **למטה בארץ**, אשר מצוות הדור [146] הינה בהפצת המעיינות **חוצה**, ובעיקר ע"י עבודה גשמית – עשרת המבצעים וכו, ואכמ"ל.

ואותו רעיון ניתן למצוא גם לקמן בהמשך המאמר.

הרבי מסביר את ההבדל בין הלשון "צבאות הוי'" (שנאמר בזמן משה רבינו) לבין השם "הוי' צבאות" (שנתגלה ע"י הנביאים) שהם בדרגות שונות באלוקות, זה למעלה מזה.

"הוי' צבאות" – הדרגה בה "ה'" נלחם ברשעים. היינו, שיש לעו"ז ואלוקות צריכה להלחם

145 וכנ"ל בתורת אדה"ז על "אליו ולא למידותיו"

146 כמבואר בהרחבה בשיחות כינוס השלוחים דשנים האחרונות, ובפרט דשנת תשמ"ז. ועיין גם שיחת ש"פ שקלים תשכ"ט על החידוש המיוחד דדורנו

בזה. ובסדר השתלשלות – אלוקות כפי שנמשך בעולמות בי"ע. שיש מציאות בפ"ע, ועד רע ממש שצריך להלחם בהם ולבטלם.

"צבאות הוי'" – הצבאות הינם של שם הוי', היינו שהינם בטלים לאלוקות בצורה מוחלטת. ללא מציאות נפרדת. ובסדר השתלשלות – גילוי עולם האצילות (עניינו של משה רבינו – נשמה דאצי').

וב עניינים אלו (עם עוד דרגה ביניהם "אות הוא בצבא דילי'") אינם רק דרגות באלוקות, אלא סדר עבודה (וכמבואר שם בארוכה ההבדל בין ב' סוגי העבודות, והקשר לב' סוגי המלחמות המבוארים בתחילת המאמר). והתכלית היא להגיע למצב של ביטול הרע לגמרי – שאין שום מציאות בלעדי אלוקות. וכפי שהיה בזמן משה וכלשון הרבי במאמר "ועד שמגיעים גם לבחי' צבאות הוי' כפי שהיה בימי משה, שהו"ע גילוי האצילות".

ובהמשך מבאר הרבי שגילוי זה לאמיתתו יהיה בגאולה העתידה כשיקויים הפסוק "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וכידוע ומבואר בהרחבה בחסידות המעלה דלעתיד בביטול הרע לגמרי.

ולכאורה זה דורש הסבר, האם התכלית היא הגילוי של ימי משה או הגילוי דלעתיד? באות ז' אומר ברור "בחי' צבאות הוי' כפי שהיה בימי משה", ובאות ח כותב שהתכלית היא (הגילוי לאמיתתו) הגילוי דלעתיד? ובכלל, מה ההבדל בין הגילויים? הרי ברור שבזמן משה לא היה עדיין ביטול הרע לגמרי?

וי"ל בזה, ובהקדים ביאור רבינו בלקוטי שיחות חלק י"א – שיחה הב' לפרשת שמות.

שם בשיחה מבאר הרבי את בקשתו של משה "שלח נא ביד תשלח" ע"פ המדרש שמשה ביקש שהקב"ה ישלח את משיח "שהוא עתיד לגלות", ובאריכות שם הקשר בין משה ומשיח והמעלה של העליה והגילוי אלוקות שתהיה לע"ל על הגילוי של מ"ת.

ונקודת ההסבר היא, שהגילוי הנעלה שהיה במ"ת, עם כל מעלותיו, עדיין השאיר מקום ל"חזרה זוהמתן", וכפי שקרה אכן בפועל בחטא העגל שהגיע מיד לאחר מ"ת. וזהו מצד שהגילוי אז היה רק מלמעלה, ובאופן **שביטל** את העולם מגדריו, אך הגילוי והביטול היו רק זמניים כמובן, ועד אשר "במשוך היובל המה יעלו בהר", העולם חזר חזרה למציאותו הנפרדת (אם כי באופן אחר לגמרי, כמבואר שם באריכות), וכל זה מחמת שהעולם לא היה מוכן לגילוי שכזה.

החידוש של הגילוי דלעתיד (שהכח לזה ניתן במ"ת, כמבואר שם) הוא, שהוא יבוא אחרי זיכוך העולם **מצד עצמו – עבודת המטה**. וזהו מכיוון שאמיתית הגילוי של אחדות ה' היא לא בשלילת מציאות העולם (כמו במ"ת, שהעולם התבטל ממציאותו וגדריו), אלא שמתגלה **בעולם** שמציאותו האמיתית היא אלוקות.

וכלשון רבינו שם: "...הרי מובן מזה שבחי' "ונגלה כבוד הוי' וגו'" – גילוי אוא"ס ב"ה שיהי' לע"ל – הוא נעלה יותר מבחי' גילוי האלוקות שהיה במ"ת. . [לא כמו שהיה במ"ת שרק "**פסקה** זוהמתן" – ועדיין נשארה אפשריות שתחזור לאח"ז – (וכמו שהיה בפועל

ע"י חטא העגל), והיינו לפי שהזיכוך שנפעל בעולם לא היה מצד העולם **עצמו**, כ"א מצד המשכת וגילוי אלוקות **מלמעלה**, ולכן "במשוך היובל" – כשנסתלק גילוי זה היתה שוב אפשריות לחזרת הזוהמא. אבל לעת"ל היינו] שענין הטומאה והזוהמא יועבר **לגמרי**, והיינו שהעולם **עצמו** מצד ענינו **הוא** יתברר ויזדכך ולכן גם הגילוי (והעלי') שיבא עי"ז יתגלה ויחדור בעולם באופן של "לנצח".

ונמצא, שההבדל בין הגילויים הוא ברמת ההשפעה שלהם על העולם, היינו, לא כ"כ מצד הגילוי עצמו[147], כמו מצד כמה העולם מוכן מצד גדרו הוא לגילוי.

ועפ"ז י"ל, שהתכלית היא אכן לבוא לגילוי אלוקות **כמו** שהיה בימי משה – גילוי האצילות, אך באופן נעלה יותר ומושלם יותר – שזהו הגילוי שיהיה לע"ל, שיחדור את העולם עצמו, כיוון שהעולם **מצ"ע** יהיה מוכן לגילוי.

ושוב, רואים כאן את מעלת העבודה עם המטה ו**בגדרי המטה**, ורק זה מה שיביא את הגילוי דלעתיד. ההבנה שדווקא בעוה"ז הגשמי, שנראה כמציאותו מעצמותו כנ"ל, נמצא עצמות ומהות, מביאה חיות חדשה בעבודה עם העולם ומאפשרת להתקדם בעבודה להוריד את השכינה למטה בארץ, לגני – **לגנוני, למקום שהיה עקרי בתחילה**.

ואחר גמר העיון בכל הנ"ל ראיתי אשר יסוד זה כתוב ברור בהיום יום של שבת מברכים החודש שבט (החודש בו התחילה עבודה זו של ההכנה לביאת המשיח באופן חדש לגמרי – דור השביעי) וז"ל:

"משיחות אאמו"ר: יציאת מצרים איז דער ארויסגעהן פון מצרים וגבולים, און חסידות איז אויף ארויסגעהן פון די מצרים און גבולים פון וועלט.

עס איז פאראן א הפרש: יצי"מ איז א ענין פון שבירה און עזיבה, דערפאר איז מען אוועק פון מצרים. יצי"מ פון חסידות איז בירור און תקון, יציאה פון מצרים און גבולים פון וועלט **אבער אין וועלט**. ד. ה. **זייענדיג אין וועלט באדארפען זיין אין א יציאה פון מיצר וגבול פון וועלט**. אראפנעהמען דעם מיצר וגבול און דערהערען דעם אמת, אז וועלט אליין איז באמת גוט, ווייל דאס איז דאך רצונו ית', איז דאס דורך עבודה פון חסידות." (ההדגשות אינן במקור)

ויש להאריך עוד הרבה בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.

וזכות ההתעסקות בעניינים אלו, ובפרט בענייני הפצת המעיינות **חוצה**, אשר זוהי שליחות חייו בפועל של סבא, תמהר ותזרז את קיום היעוד "וראו כל **בשר** יחדיו כי פי ה' דיבר" בגאולה האמתית והשלמה נאו.

147 אף שמלשון השיחה אפשר ללמוד כך, אך ממשמעות והמשך העניינים נראה ברור שההבדל הוא ברמת ההשפעה.

הגיע זמנן לינשא ולא נשאו לעניין חיוב המזונות

הרה"ת יוסף יצחק ונקרט
כולל אברכים - 770 כפר חב"ד

א.

איתא במשנה ריש מס' כתובות "בתולה נישאת ליום הרביעי.. שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות ביום השני וביום החמישי שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לב"ד".

ובהמשך למשנה זו מבררת הגמ (ב.) "ותינשא באחד בשבת שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לב"ד, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת וברביעי כונסה ועכשיו ששנינו שקדו .. הגיע זמן באחד בשבת מתוך שאינו יכול לכנוס אינו מעלה לה מזונות" דהיינו שאם באונס לא יכל לישא אותה אז הוא פטור מלתת לה מזונות וע"כ ממשיך רב יוסף ואומר "לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שפרסה נדה אינו מעלה לה מזונות. ואיכא דבעי לה מבעיא.. פשיט רב אחאי.. וקתני אוכלות משלו ואוכלות בתרומה".

מדברי הגמרא עולה כי ישנה מחלוקת בין הלשונות בגמרא בהגיע הזמן לישא ולא נשאו באונס, ללישנא קמא פטור ממזונות וללישנא בתרא חייב גם באונס[148].

ויש להבין במה תלויה המחלוקת בין ב' הלשונות, ועיקר להבין טעם הלישנא בתרא שמחייב במזונות גם באונס.

ב.

לברור העניין יש להקדים. בדברי הלישנא בתרא, מסבירה הגמרא, דבמקרה של חלתה היא הסברא לחייב את הבעל במזונות הוא משום ד"מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו". ובהסבר טענה זו מצינו מחלוקת בין רש"י לתוס'.

רש"י ד"ה "נסתחפה שדהו" ז"ל "לשון מטר .. כלומר מזלך גרם כי מהיום אני מוטלת עליך לזון" ובביאור דברי רש"י כותב הרמב"ן וז"ל "ופירוש נסתחפה שדהו כך הוא אע"פ שנאנסתי אני .. חייב אתה ליתן לי מזונות כיון שהגיע זמן וכיון שתעלה לי מזונות נמצא האונס לחובתך מעתה שיהיה כשדה שלך שנסתחפה וזהו שפרש"י מזלך גרם..." דהיינו

148 לגבי פשיטת הגמרא שגם באונס מתחייב מצינו מחלוקת לאיזה מקרה פשטו וז"ל הרשב"א "ופשוט מינך מיהא חדא דהיינו חלתה היא ואינך לא פשטינן דתפסת מרובה לא תפסת" משא"כ הריטב"א וז"ל "פירוש כגון שחלתה היא או שפירסה נדה וכ"ש חלה הוא" דהיינו שלשיטת הרשב"א פשיטת הגמרא רק לחלתה היא משא"כ לשיטת הריטב"א זה גם לפרסה נדה.

שאף דזה שלא נישאו הוא באשמת האשה אעפ"כ הבעל יוצא נפסד.

ואילו התוס' בד"ה "מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו" מבאר בצורה אחרת וז"ל "ואינו יכול לטעון דאדרבה מזלה גרם דכיון דלא מפקדא אפריא ורביא לא מיענשא". ומבאר הרמב"ן גם את דברי התוס' וז"ל "ואחרים פירשו שמזלו ממש גורם ולא מזלה ונתנו טעם לדבר.. ואיהי כיון דלא מיפקדא לא מיענשא ואיהו דמפקיד מיענש". והיינו שתוס' סבירא ליה שזה כאונס של הבעל, ולכן הוא מתחייב.

ועפ"ז יוצא שמחלוקתם היא בטעם חיוב הבעל במקרה שהאשה חלתה, דלרש"י אף שהנזק נגרם מהאשה אעפ"כ הבעל חייב, ואילו תוס' סובר שהבעל מתחייב מפני שהנזק הגיע ממנו.

[ולכן לשיטת רש"י לא קשה קושית תוס' דיטען הבעל "דאדרבה מזלך גרם" כי סיבת תשלום הבעל היא לא מצד שאין האונס באשמת האשה, אלא הגם שהאונס באשמת האשה זה לחובת הבעל וק"ל].

ג.

ואולי י"ל שרש"י ותוס' נחלקו בגדר החיוב של הבעל בהגיע הזמן לינשא ולא נשאו.

אפשר לבאר חיוב זה בב' אופנים. אופן א': באמת מצד הדין הבעל מתחייב רק ביום הנישואין אבל במקרה דהגיע הזמן ולא נישאו קנסו חכמים וחייבו אף שלא נישאו בפועל.

אופן ב': כשרבנן תקנו תקנת מזונות קבעו את יום החיוב ליום שקבעו בו את הנישואין ולכן אף שבסופו של דבר לא נישאו החיוב כבר חל[149].

והנה ברש"י ד"ה "אוכלות משלו" כותב וז"ל "שהבעל חייב במזונות אשתו מתקנת בי"ד..." דלכאו' מלשון זה משמע שרש"י ס"ל שהחיוב הוא ממש מתקנת בי"ד כהאופן הב'. ולכן הדין שהגיע הזמן לינשא ולא נשאו הבעל חייב במזונות, זה גם כאשר האונס הגיע מהאשה.

ואולי י"ל שתוס' למד כהאופן הא' דלעיל, שרבנן ראו שהגיע הזמן לינשא ולא נשאו קנסו את הבעל ליתחייב במזונות, אך אין זה מצד עצם הדין. ולכן החיוב הוא רק כאשר אפשר לקנוס את הבעל דהיינו שהוא גרם לכך שלא נשאו, אבל באם זה הגיע מצד האשה א"א לקנוס את הבעל.

ד.

ולפי הנ"ל אוי"ל (עכ"פ לשיטת רש"י) שבהא גופא נחלקו ב' לשונות הגמרא.

דלישנא קמא למדו שגדר החיוב הוא קנס להבעל. ולכן במקרה שלא נישאו מחמת אונס לא קנסו. (כי אי אפשר לקנוס ולהעניש על מקרה של אונס).

---

149 ועיין שטמ"ק שהביא מהריטב"א וז"ל "פרוש, שחייב במזונותיה וה"ה בכסותה ופרנסתה.. והוא ג"כ זוכה במציאתה ומעשה ידיה" דהיינו, שבזמן זה זוכה הבעל במעשה ידיה. ולכאו' באם זה מדין קנס, הוא לא היה זוכה במעשה ידיה.

משא״כ לישנא בתרא למדו כהאופן הב׳ הנ״ל שעצם החיוב חל ביום **שקבעו** לנישואין, א״כ גם באונס יחול החיוב.

אך לשיטת התוס׳ צ״ל שגם הלישנא בתרא למדה שמעיקר הדין החיוב חל רק בנשאו, אבל רבנן תיקנו שגם כשהגיע הזמן מתחייב אע״פ שהוא אנוס (ובזה גופא יש חילוקים כפי שיתבאר לקמן) דהיינו שהסיבה המחייבת היא עיכוב הבעל, אף כאשר היה זה באונס.

ויש להוסיף ביאור בשיטת התוס׳:

בדף צז ע״ב מביאה הגמרא מימרא של ר׳ זירא וז״ל: ״אמר ר׳ זירא כל מקום שאמרו מגורשת ואינה מגורשת בעל חייב במזונותיה״ וברש״י שם רד״ה ״כדרבי זירא״ מסביר ״דאמר בעלה חייב במזונותיה בחייו... משום דמעוכבת בשבילו להינשא״. ובתוס׳ הרא״ש על אתר כותב וז״ל: ״דכיון דהויא מגורשת ואינה מגורשת ואגידא ביה ולא מצי לאינסובי לעלמא חייב במזונותיה.. **והוי כמו הגיע הזמן ולא נשאו**״. דהיינו שאותה סברא גם במגורשת ואינה מגורשת שגם בהגיע זמן לינשא ולא נשאו מחייבת מזונות. וכפי שהובא ברש״י לעיל שהטעם הוא משום שמעוכבת בשבילו. והנה במקרה של מגורשת ואינה מגורשת מסביר רש״י ״זרק לה גיטה ספק קרוב לו וספק קרוב לה״. דהיינו שהדין הזה הוא גם מתי שהבעל זרק ובטעות נפל במקום ספק, ועכ״ז מתחייב, כי זה עיכוב שנובע מחמתו. וי״ל שגם אצלינו מתי שהעיכוב מחמתו הוא מתחייב[150].

ה.

לפי האמור לעיל אפשר להסביר את מהלך הגמרא בנוגע לספיקות במקרים של חלה הוא, חלתה היא ופרסה נדה לשיטת תוס׳ ורש״י.

שיטת רש״י:

במקרה דחלה הוא מסתפקת הגמרא וז״ל: ״התם (בשקדו) טעמא מאי משום דאניס והכא נמי הא אניס הוא״. דהיינו, שהצד של הספק הוא דגדרו של החיוב בהגיע זמן הנישואין הוא כאופן הא׳ הנ״ל (קנס), ולכן באונס פטור. והצד השני הוא ״התם אניס בתקנתא דתקינו לה רבנן הכא לא״. דהיינו כפי שמפרש ע״כ השיטה מקובצת וז״ל: ״דכי אניס בתקנתא דרבנן משום הכי אינו מעלה לה מזונות דהא דתנן הגיע זמן וכו׳ הוה ליה כאילו לא הגיע הזמן, כיון דרבנן גופייהו התקינו שלא תינשא ביום א׳... אבל חלה הוא שפיר הגיע זמן...״ דהיינו שבאמת גם באונס הבעל מתחייב כי למדו כאופן ב׳ הנ״ל (תקנת בי״ד), אבל ״בשקדו״ הטעם שפטור הוא כי זה לא מיקרי ״הגיע זמנם להינשא ולא נשאו״.

לשון הספק בגמרא במקרה דחלתה היא: ״מצי אמר לה אנא הא קאמינא״ דהיינו שאפילו לפי אופן הב׳ הנ״ל החיוב הוא רק כאשר הבעל שהוא המתחייב לא יכול לישא אבל כאשר סיבת אי הנישואין מצד האישה אז אולי החיוב אינו חל. ועצ״ע[151].

---

150 אך לפי״ז צריך להבין במה חולקת הלישנא קמא.

151 ואולי יש לדמות לשיטמ״ק המובא לקמן (לגבי פירסה נדה) שאפי׳ כאשר היום הוא זה שמחייב אם זה לא אונס מהאשה פטור ופה הגמרא למדה שאפי׳ אם יש אונס לאשה זה רק לא

והצד השני בגרמא: "מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו". רש"י לשיטתו שמסביר שאפילו שהיה אונס שלא מגיע מהבעל מ"מ הוא מתחייב כפי שנתבאר לעיל בשיטת רש"י.

ובמקרה דפרסה נדה אומרת הגמרא "בשעת ווסתה לא תיבעי לך דלא מצי אמרה ליה נסתחפה שדהו" פי' דברי הגמרא הם כמו שמבאר השיטה מקובצת וז"ל "הילכך פירסה נדה בשעת וויסתה לאו אנוסה מידי דהוה לה לאקדומי ומנסב הילכך מציא אמרה ליה..." דהיינו שרש"י לעיל למד שהפי' בנסתחפה שדהו הוא שהבעל מתחייב אפילו שהיא אנוסה ובמק' כזה ברור שתקנת חכמים למזונות לא חלה, אבל במקרה דנן אינה אנוסה, אבל כשלא בשעת ויסתה מצד א' "מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו" כרש"י כנ"ל שזה אונס ולכן מתחייב הבעל ומצד שני "כיון דאיכא נשי דקא משנייא וסתיהו כשעת ויסתה דמי" דהיינו שהיא אינה נקראת אנוסה כי היא יודעת שיתכן וזמן הווסת משתנה.

ז.

וביאור מהלך הגמרא לשיטת תוס':

במקרה דחלה הוא לשון הגמרא "התם טעמא מאי משום דאניס והכא נמי הא אניס" דהיינו שנלמד כאופן הא' ולכן מתחייב רק כאשר הסיבה שלא נשא היא לא מצד אונס, אבל באונס פטור (כי זה לא מגיע באשמתו) ומצד שני "התם אניס בתקנתא דתקינו לה רבנן הכא לא" דהיינו שבאמת אונס גם מתחייב אפי' באם נלמד כאופן הא' הנ"ל כמבואר לעיל) אבל בשקדו פטור מצד תקנתא דרבנן כפי שמסביר הרשב"א "פי' התקינו לתקנתה ומשום לתה דידיה[152] נתעכב" דהיינו שמשום התקנה לטובתה לכן פטור[153] או שנבאר כהשיטה מקובצת דלעיל שהטעם שחייב פה זה כפי המבואר לעיל בשיטת תוס' "ובשקדו פטור" כי זה כמו שלא הגיע זמן (לעיל בשיטת רש"י).

במקרה דחלתה היא לשון הגמרא "מצי אמר לה אנא הא קאימנא" היות שלשיטת תוס' החיוב הוא מצד שהעיכוב אבל כאשר העיכוב לא מחמתו הוא פטור, והצד השני "מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו" שהיות שתוס' למד שחיוב הבעל זה (לא מצד היום) מצד עיכוב הבעל לכן תוס' לומד שהפירוש בנסתחפה שדהו זה שהעיכוב הוא מחמת הבעל כפי שהתבאר לעיל.

במקרה דפרסה נדה לשון הגמרא "בשעת וויסתה לא תיבעי לך דלא מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו" תוס' למד שנסתחפה שדהו פי' מזלך גרם ולכן כאן שזה בשעת ויסתה

מגיע מהבעל פטור. וצ"ע. ואוי"ל ששתי הדרכים בספק הראשון לומדים שזה מטעם קנס והטעם שהבעל מתחייב זה כפי המבואר בתוס' הנ"ל. אבל לפי"ז יוצא קצת קשה שהספק הראשון זה מחלוקת בסוגיא אחת והספק השני זה מחלוקת בנושא אחר.

152 לפי פירוש זה גירסת הגמרא היא "בתקנתא דתקינו לה רבנן" כי הנקודה שזה בשבילה משא"כ לפי השטמ"ק הגירסא היא "דתקינו ליה".

153 משא"כ לשיטת רש"י אי אפשר ללמוד כהרשב"א משום שלרש"י שהחיוב הוא מצד היום לכאורה לא משנה לטובת מי גזרו, ומחמת מי התעכבו. אבל קשה שהרשב"א עצמו בנוגע לפשט הגמרא "נסתחפה שדהו" מסביר כרש"י אבל לגבי חלה הוא משמע שמבאר כרש"י. וצ"ע.

היא לא יכולה לטעון מזלך גרם וכשלא בשעת וויסתה ישנו ספק דמצד אחד "מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו" היות שזה לא בזמן הרגיל היא יכולה לומר ולטעון שמזלו של הבעל גרם שזה יקרה (כנ"ל) ומצד שני "כיון דאיכא נשי דקא משנייא ווסתיהו כשעת ווסתה דמי" ולכן היא לא יכולה לטעון שמזלו גרם כי הדרך הוא שמשתנה לפעמים.

ז.

כל הנת' לעיל מדובר בנוגע לחיוב מזונות בין האשה לבעל אך לגבי החיובים דבין יבם ליבמתו הדיון שונה.

דהנה יש דין בגמרא "עומד בדין וברח נזונת משל יבם" פי' שהיבם עמד בדין וחייבוהו לייבם או לפטור וברח דהדין הוא שמתחייב במזונות לאשה.

ומבאר ע"כ רש"י שזה דווקא בברח אבל בחלה לא, דהיינו שבמקרה שהיבם נאנס (חלה) פטור מלזון את היבמה יוצא מדברי רש"י שביבם החיוב הוא מדין קנס ולכן באונס הוא אינו חייב, וכפי שמתבאר בתוס' דף קז: ד"ה "עמד בדין וברח" בשיטת רש"י. משא"כ תוס' למד שדין זה ביבם הוא גם בחלה דהיינו גם באונס מתחייב ומסביר תוס' שלשיטתו זה גם מצד קנס שלא כנס מיד אחר ג' חודשים עיי"ש.

יוצא שבסוגיית יבם שיטת רש"י היא כתוס'. שזה קנס שחייבוהו חכמים והמחלוקת היא על מה חכמים קנסו לתוס' הקנס הוא ע"כ שלא קנסה עד עכשיו ולכן גם באונס מתחייב ולרש"י בשביל שמכאן ולהבא יכנוס ולכן באונס פטור אבל לשניהם זה מטעם קנס משא"כ אצלינו בבעל ואשה שלרש"י אינו מטעם קנס.

לפי"ז מתורצת היטב קושיית התוס' ד"ה "לפיכך חלה הוא..." שמקשה על דברי רש"י דמדוע אין פושטים את הספק מהמקרה הנ"ל דיבם שכמו שביבם באונס פטור אז גם בסוגייתנו יהיה פטור באונס, אך לפי הנ"ל אתי שפיר משום ששם חייב מדין קנס ולכן באונס לא שייך לקנוס משא"כ בנדו"ד שזה מצד תקנת בי"ד לכן גם באונס מתחייב (כמבואר לעיל בארוכה).

אמירה לנכרי בשבת כשהישראל מרוויח

הרה"ת לוי הרץ
כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר
שכונת כאן ציווה ה' את הברכה

א.

כתב בשו"ע אדה"ז סימן רנב סעיף ד:

"ומותר ליתן בגדיו לכובס נכרי ועורות לעבדן נכרי סמוך לחשכה בקבלנות והנכרי עושה מעצמו אפילו בשבת ובלבד שהישראל לא יאמר לו שיעשה בשבת וכן לא יאמר לו ראה שתגמר המלאכה ביום א' או ביום ב' וידוע שאי אפשר לגמרה אז אלא אם כן שיעשה גם בשבת שהרי זה כאלו אומר לו בפירוש לעשות בשבת.

אבל כשלא אמר לו כלום והנכרי עושה בשבת מעצמו אינו צריך למחות בידו לפי שאין הנכרי מתכוין בעשייתו בשבת בשביל הישראל שהרי אף אם לא היה עושה עד לאחר השבת היה מקיים ציווי הישראל כיון שהישראל לא גילה לו דעתו לעשות בשבת אלא הוא עושה בשבת לעצמו כדי להשלים קבלנותו שאם לא יעשה היום יצטרך לעשות למחר ועכשיו שעשה היום יהיה פנוי למחר".

והיינו שעשיית הנכרי בחפצי הישראל מותרת אם ישנם ג' תנאים: א) שהנכרי עובד בקבלנות. ב) שהנכרי עובד בביתו. ג) שהיהודי לא אמר לו בפירוש או ברמז מפורש שיעשה בשבת.

אבל בסעיף ה אדה"ז מוסיף שנחלקו השיטות באם יש תנאי נוסף בזה, וז"ל:

"יש אומרים שאין היתר אלא כשאין מגיע ריוח לישראל ממה שהמלאכה נעשית בשבת שאף אם יעשנה אחר השבת יהנה ממנה הישראל כך כמו עכשיו שהיא נעשית בשבת . . אבל אם הוא בענין שאם תיעשה אחר השבת לא יוכל ליהנות ממנה . . אסור ליתנה להנכרי קודם השבת אלא אם כן שיוכל לגמרה בימי החול קודם השבת או אח"כ . .

ויש מי שמתיר ליתנה לו סמוך לחשכה והוא יעשה מעצמו בשבת בביתו רק שלא יגלה לו דעתו שצריך לו שתיעשה בשבת ולא יאמר לו כלל שיוצא לדרך במוצאי שבת מיד".

ושיטות החולקים הם הט"ז והמג"א, דהט"ז בסימן שז סק"ג משמע להדיא שמתיר באופן כזה, אבל המג"א בסימן רמד סק"ב מביא בשם מהרי"א לאסור אם באמת היהודי מרוויח ממלאכת הגוי. וכמבואר כל זה בקו"א סק"ו.

ב.

אבל בהמשך הסעיף מצדד אדה"ז שבאמת אין כאן מחלוקת בין השיטות, וז"ל:

"אפשר שאינן חולקים כלל שהמתיר אפשר שלא התיר אלא כשהוא בענין שכשלא יעשה בשבת ואחר השבת לא יהיה להישראל כלל חפץ במלאכתו אזי לא ישלם לו הישראל בעד מלאכתו ונמצא שבמה שהוא עושה המלאכה בשבת מגיע לו ריוח שישלם לו הישראל בעד מלאכתו, ובזה אפשר שגם האוסר מודה שהוא מותר דכיון שגם להנכרי מגיע ריוח ממלאכת השבת אינה נראית כאלו היא נעשית בשביל הישראל בלבד.

אבל אם הוא בענין שאף אם לא יעשה בשבת יעשה אחר השבת ויצטרך הישראל לשלם לו כיון שלא התנה עמו בתחלה על מנת שתוגמר המלאכה במוצאי שבת מיד ונמצא שאין מגיע ריוח להנכרי ממה שעושה בשבת אלא להישראל בלבד אפשר שבזה אף המתיר מודה שהוא אסור".

ובקו"א שם מבואר שאדה"ז נוטה לומר שדעת הט"ז היא רק בשיטת בית יוסף, אבל הט"ז עצמו מסכים לשיטת המג"א הנזכרת, ולכן בפנים השו"ע הוא כותב אפשרות ליישב שאין כאן מחלוקת, ובעיקר הסברא לאסור כשיש ריוח גם הט"ז מודה, ורק שהם מדברים על שני מקרים שונים.

ג.

וצריך להבין בכללות החילוק בין המקרים, דלכאורה אינו מובן, שהרי בשני האופנים שמביא אדה"ז הישראל לא אמר למתי צריך שיעשה מלאכתו ובשניהם הנכרי עושה המלאכה מאליו בשבת, שמן הסתם כך נוח לו לסיים מלאכתו עתה כדי שיהיה פנוי אח"כ למלאכות אחרות, ובשניהם אם נעשה בשבת ישלם לו הישראל, א"כ יוצא שריוח הנכרי והישראל שווה, שגם הנכרי מרוויח ממלאכתו, ומדוע יש חילוק להלכה, שכאן אוסר וכאן מתיר.

ויש לומר (ומצאתי סברא כזו בקובץ העו"ב מכולל צ"צ) שבאמת אם הריוח של הישראל שווה עם הריוח של הנכרי אפשר להתיר, ולכן במקרה הראשון, שבאמת גם הנכרי מרויח מעבודתו בשבת, כי לולי עבודתו אז לא היה מקבל שכר כלל, אנו פוסקים שאין בזה איסור.

אבל במקרה השני שבכל אופן היהודי יצטרך לשלם לו, אף אם הנכרי יעבוד בשבילו ביום חול, אם כן נמצא שאין השוואה בין הריוח של היהודי לריוח של הנכרי, דהנכרי אמנם מרויח את הכסף מעבודתו, אבל אין לו ריוח אמיתי מצד עבודתו ביום השבת דוקא, לעומת זאת הישראל שאין לו מה לעשות עם העבודה לולי היא נעשתה בשבת, אם כן בשבילו הרי זה ריוח גמור לא רק בעצם הפעולה אלא רק בזמן פעולתה.

ד.

אלא שעדיין יש להקשות על מה שכתב שהמתיר מדבר על מקרה שאם ליהודי לא יהיה מה

לעשות עם זה, הוא לא ישלם לנכרי בעד המלאכה. ולכאורה זה דבר תמוה, מדוע שהכובס יסכים לכבס הבגדים אם היהודי אומר לו שאם לא יחפוץ הוא לא ישלם לו על מלאכתו.

וכמובן שאי אפשר להעמיד שאמר לו בפירוש או רמז לו שחייב לעשות את זה עד מוצאי שבת באופן שברור שיצטרך לעשות בשבת, דאם כן בוודאי שיש בזה איסור כמבואר בסעיף הקודם, ואינו שייך לסיבת האיסור מצד שהיהודי מרוויח מפעולת הנכרי בשבת.

אלא צריך להעמיד את המקרה הראשון באופן שהיהודי אמר זאת בפירוש לגוי שאני לא אצטרך לעבודתך אחרי מוצ"ש ובאופן כזה לא אשלם לך, ולכן הוא יכול תמיד לומר שאין לו הנאה ממעשיו וממילא אין צריך לשלם לו כשלא עשה בשבת, וממילא הנכרי יוצא עם ריוח אמיתי על מעשהו בשבת.

אלא שכל זה יתכן דוקא אם אמר לו כן באמצע השבוע, שעדיין היה לו שהות לעשות מלאכתו קודם השבת, ולכן אין זה כקובע מלאכתו של הגוי בשבת, ואף שעתה בשבת אין לא כבר אפשרות אחרת, אבל מכיון שהיהודי לא קבע מלאכתו ובאמת הגוי מרוויח ממלאכתו שוב אין כאן איסור.

אבל מלשון אדה"ז נראה בפירוש שכאן מדובר אפילו כשהיהודי מסר את הבגד לכובס קודם חשיכה ממש, שהרי כשהביא תחילה את דעת המתיר כתב בפירוש "ויש מי שמתיר ליתנה לו סמוך לחשכה", ובהמשך לזה הוא מפרש שהמתיר מודה לאיסור כשהגוי אינו מרוויח.

ולכאורה אם מדובר שהוא נותן לו גם סמוך לחשיכה, הרי שאם אומר לו שאם לא יעשה בשבת אין לו מה לעשות עם עשייתו, ולכן לא ישלם לו, הרי זה ממש כקובע מלאכתו בשבת, וכיצד אפשר להתיר זאת במידה שבאמת הגוי מרוויח ממלאכתו בשבת, והרי אף שאין כאן מיחזי כשלוחו כי הוא מרויח באמת, אבל עדיין יש כאן קובע מלאכתו של הנכרי לעשותו בשבת.

ה.

ויש לומר שמדובר שהישראל לא אמר לו באופן מוחלט שאם יעשהו אחר השבת לא ישלם לו, דבאופן כזה אם הוא מוסר לו החפץ קודם חשיכה, הרי זה אסור כי קובע מלאכתו בשבת. אלא שהישראל אומר לו רק שיתכן שלבסוף לא יצטרך למלאכתו אם יעשהו במוצ"ש, ואם לא יצטרך את הפעולה, הוא לא יצטרך לשלם עליה.

ואולי יש לדייק כן מלשון אדה"ז שכתב "שהמתיר אפשר שלא התיר אלא כשהוא **בענין שכשלא יעשה בשבת ואחר השבת לא יהיה להישראל כלל חפץ במלאכתו אזי לא ישלם לו הישראל בעד מלאכתו**", והיינו שנראה שאין זה ברור כ"כ שלא יהיה לו צורך במוצ"ש אלא זהו רק אפשרות. ויש לומר שכן היה התנאי ביניהם.

אלא שא"כ נמצא חידוש שבאופן כזה שלא אומר באופן מוחלט, שוב אין כאן קובע מלאכתו לעשותו בשבת, למרות שהוא אומר לגוי שאם לא יכין בשבת יתכן שלא יצטרך לשלם לו.

שכר מצוה מצוה*

הת' מענדל גופין
ישיבת תות"ל המרכזית - 770

א.

בתניא פרק ל"ז מבאר אדה"ז שהתכלית והמטרה שיהיה בימות המשיח ותחית המתים הוא, גילוי אוא"ס ב"ה כאן בעוה"ז הגשמי, וזה נעשה ע"י מעשינו ועבודתנו בקיום המצוות, כי שכר מצוה מצוה.

כלומר, קיום המצוות ושכרם הוא לא כמו פועל שעובד לפרנסתו, או מרצה שנותן שיעורים טובים, שאצלם אין כל קשר בין עבודתם לשכר שמרווחים עי"ז, ואפי' גנן שמתעסק בזריעת גרעינים באדמה והרווח שלו הוא שיש לו פירות וירקות לאכול, שאצלו כן יש קצת קשר בין הגרעין שזורע לפירות שצומחים ממנו, אבל עדיין זה לא ממש אותו דבר, כי הגרעינים והפירות הם שני דברים אחרים, אלא בקיום מצוות השכר הוא המצוה עצמה.

כשיהודי מקיים מצוה הוא יוצר אלקות, וזה השכר של המצוות, רק שכעת בזמן הגלות שיש העלם והסתר לא רואים את האלקות שנוצרת ע"י המצוה, ורק לע"ל שהעולם יזדכך נוכל לראות את האור האלוקי שיצרנו ע"י קיום מצוות.

יש להבין, היכן מתבטא בקיום המצוות שלנו יצירת האור האלוקי שיתגלה לע"ל?

ב.

מבואר בחסידות[154], שעוד לפני שנברא העולם האיר האור האלוקי, בכל מקום, אלא כשהקב"ה החליט לברוא את העולם, היה צריך בשביל זה לצמצם ולהעלים את האור, כדי שהעולם יוכל להתקיים במציאות ולא יתבטל מעוצם האור.

כמשל הידוע מרב ותלמיד, שלרב יש שכל עמוק מאוד, ורוצה להעבירו לתלמיד ששכלו מצומצם, אם ילמד את התלמיד את השכל כמו שהוא מבין בעצמו, התלמיד לא יוכל להבין שום דבר וישאר בלי כלום, לכן צריך הרב לצמצם את השכל להוריד אותו במילים פשוטות, להכניס משלים המובנים לילד, ורק כך יוכל התלמיד להבין את השכל.

כך הקב"ה צמצם את האור הבלתי מוגבל, כדי שהעולם ישאר במציאותו, ואח"כ במשך הזמן יכניס אור אלוקי המותאם לפי ערך העולם.

לפי זה נשאלת השאלה, אם האור האיר כבר לפני בריאת העולם, למה הקב"ה היה צריך

*מתוך שיעור שנמסר ב770, במסגרת השיעור השבועי בגאולה ומשיח.

154 המשך תרס"ו ע' ד ואילך.

לצמצם את האור ולברוא עולם, שכל מטרתו היא שאנחנו נקיים מצוות, נכניס ונגלה בעולם אור אלוקי, הקב"ה היה יכול להשאיר את האור כמו שהאיר לפני הצמצום?

מובא ע"כ בחסידות שני ביאורים:

א. הרצון של הקב"ה הוא 'דירה בתחתונים', הוא רוצה שיהיה לו בית כאן למטה בעולם, זה התאוה שלו, ובשביל זה הוא היה צריך לצמצם את האור, ולברוא עולם, ולהכניס לעולם אלוקות במידה מדודה לפי ערך העולם כמה שיכול לקבל, וכך 'להרגיל' את העולם לקבל אלקות עד שלע"ל יראו אלוקות בצורה פשוטה.

ב. הקב"ה רצה שיהיה אור נעלה שלא האיר כלל מעולם, אפי' לפני הצמצום, ובשביל זה היה צריך להגיע למעשה התחתונים, ורק כך יתגלה אור מיוחד זה, וכיון שאור זה כלל לא האיר לפני הצמצום ואין לו כל שייכות לעולמות, לכן גם לע"ל האור יהיה מרומם מהעולם ויאיר באופן מקיף.

ג.

יש לשאול, הרי כבר היה גילוי אלוקות בתוך העולמות, ובשני זמנים:

א. אצל אדם הראשון קודם החטא, כלשון הידוע 'עיקר שכינה בתחתונים היתה'[155], והיה כאן למטה גילוי אלוקות.

ב. בבית המקדש היו ניסים גדולים, הטבע לא תפס מקום, וכן אצל נביאים אצלם האיר אלוקות בפשיטות.

א"כ מהו החידוש הגדול שיהיה לע"ל?

והביאור:

א. עיקר[156] גילוי אלוקות שבשבילה הקב"ה ברא את העולם זה שיהיה 'דירה לו ית' בתחתונים', ושני פרטים בזה א) במקום הכי תחתון. ב) לו – לעצמותו ית'. וזה יכול היה להעשות דוקא אחרי החטא, ובשני הפרטים: א) דוקא אחרי החטא העולם נעשה 'תחתון שאין תחתון למטה ממנו'. ב) יתרון האור הוא מתוך החושך, ולכן גילוי דרגא כ"כ נעלית – עצמותו ית' – היא לא כשהאור נמשך מלמעלה, אלא דוקא כשהאור מגיע מהחושך, וזהו דוקא אחרי החטאים שנעשה חושך, ומבררים את העולם.

ב. כיון[157] שבבית המקדש ואצל הנביאים האור היה 'רק' במקום מסויים זמן מסויים או אצל אדם מסויים, זה מוכיח שזה לא לגמרי בפשיטות, ויש לאור הגבלה מסויימת, ואפי' באותו מקום שהאור כן מאיר, גם שם הוא מוגבל, ורק לע"ל שהגילוי אלוקות יתגלה בכל העולם, כל הזמן ואצל כל אדם, באופן של פשיטות, זה יהיה הגילוי אלוקות שהקב"ה

155 כמבואר בארוכה במאמרי 'באתי לגני'.

156 תורת מנחם מאמרים מלוקט ח"ב ע' שכא הע' 22.

157 תורת מנחם מאמרים מלוקט ח"ג ע' מ, וע' קצג.

התאווה אליו.

כלומר, החידוש שיהיה לע״ל לגבי הגילוי שהיה בביהמ״ק הוא, שבביהמ״ק ראו אלוקות מצד סיבה, היות והיה שם גילוי אוא״ס, אבל לע״ל אלוקות תהיה חלק מטבע הבריאה, ולכן, לפני הבריאה אלוקות ועולמות הם שני דברים הפכים, וכדי לברוא עולמות צריך לסלק את האלוקות, אבל לע״ל שאלוקות תהיה חלק מטבע הבריאה, לא יצטרכו סילוק, יראו אלוקות מצד הבריאה[158].

ד.

ע״פ הנ״ל שיש שני סוגים של גילוי אור לע״ל, ואמרנו שהעבודה עצמה יוצרת את האור, א״א לומר שעבודה אחת ממשיכה את שני סוגי הגילויים, אלא מוכרחים לומר שגם העבודה מתחלקת לשנים.

על זה מביא אדה״ז בתניא את שתי הלשונות 'מעשינו ועבודתנו', כדלקמן.

החילוק בין שתי לשונות אלו מבאר ר' לוי יצחק אביו של כ״ק אדמו״ר, במילים קצרות:

דענין[159] ב' הלשונות במעשינו ועבודתינו, יובן ממ״ש לקמן באגרת הקודש סימן י״ב ד״ה 'והיה מעשה הצדקה גו״ ע״ש.

ובפשטות מובן שכוונתו למבואר שם אודות החילוק בין הלשון 'מעשה' ו'עבודה', ש'מעשה' קאי על דבר שנעשה כבר או שנעשה תמיד ממילא ללא יגיעה, ו'עבודה' קאי על דבר שצריך להתייגע כדי שהוא יקרה.

אמנם, מדייק רבינו[160], היות ור' לוי יצחק מסיים במילים 'ע״ש' משמע שהוא לא התכוון לביאור המובן בפשטות, אלא למשהו עמוק יותר.

דהנה, אדה״ז מבאר באגרת זו, שמעשיהם אלו של בני ישראל מגיע מטבע נשמתם שהחסד גובר על הגבורה, ולכן נקראת הנשמה 'בת כהן', וממנו מגיע **מעשה** הצדקה.

מכך שב'מעשה' נכללת גם העבודה שקשורה עם נה״א, מוכח שגם כשעובדים את ה' מתוך יגיעה גדולה מצד שנה״ב מתנגדת לכך, ועושים זאת רק מצד רצון הנה״א, עדיין זה נקרא בשם 'מעשה'.

ו'עבודה' היא דוקא כשעובדים את ה' מתוך מסירות ויגיעה כזאת שהיא למעלה מהטבע והרצון של הנה״א.

ומבאר במאמר, שזוהי עבודת ה' באופן של מסירות נפש בפועל ממש, שלפעמים אין לזה

158 תורת מנחם מאמרים מלוקט ח״ג ע' קצג והע' 58, וזוהי ההוספה בפסוק ״וראו כל בשר״ על מש״כ לפני זה ״ונגלה כבוד הוי׳״ כי מ״ונגלה כבוד הוי׳״ מובן שאלוקות תהיה בכל מקום, אבל עדיין זה מצד 'כבוד הוי״, משא״כ לע״ל יהיה ״וראו כל בשר״, יראו אלוקות מצד הבשר עצמו.

159 ליקוטי לוי יצחק – הערות לספר התניא ע' טו.

160 תורת מנחם מאמרים מלוקט ח״ד ע' קפט.

מקום גם מצד קדושה, וגם נה"א לא מוכנה לכך, ועבודה באופן כזה נקראת בשם 'עבודה'.

ה.

ויש לומר, שזהו שתי סוגי העבודות שכל אחת ממשיכה סוג אחר של גילוי אלוקות לע"ל.

העבודה הא' כיון שהיא שייכת לטבע של נה"א, ממשיכה גילוי אלוקות שיש לו איזושהי שייכות לעולמות, וכבר האיר לפני הצמצום, ואור זה יתלבש בתוך העולם ויאיר בפשיטות, כי הוא 'מוגבל' לפי ערך העולם.

משא"כ העבודה הב' היא למעלה לגמרי מהרגילות אפי' של נה"א, ואין לה כל שייכות לטבע הנבראים, ולכן היא ממשיכה גילוי אלוקות כ"כ נעלה שלא האיר אפי' לפני הצמצום, וגם כשיאיר לע"ל יהיה זה באופן מקיף, ולא יתלבש בעולמות.

ואף שבמאמר מוסבר שאופן העבודה הב' קשור דוקא עם מסירות נפש בפועל, הנה גם עתה שלא נדרשת מאיתנו עבודה של מסירות נפש בפועל ממש, עדיין ישנם שתי סוגי עבודות אלו:

א) לעבוד את ה' בכל הפרטים לימוד התורה וקיום מצוות עד הקצה האחרון, אפי' שיש קשיים וניסיונות מבלבלים.

ב) לעבוד באופן של התמסרות שלא שייך אחרת בשום מצב, 'מסירת הרצון'.

גדרי הדינים 'יחלוקו' ו'כל דאלים גבר'

הת' שלום דובער וואלף
ישיבת תות"ל המרכזית כפר חב"ד

איתא במשנה[161]: "שניים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ו'יחלוקו' זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע"

נלמד מהמשנה שאם שניים אוחזים בטלית וטוענים לבעלותה, הדין הוא שחולקים בשבועה.

א.

בהמשך הגמרא אומרת[162], "לימא מתניתין דלא כרבי יוסי דאי כרבי יוסי הא אמר א"כ מה הפסיד רמאי אלא הכל 'יהא מונח' עד שיבא אליהו אלא מאי רבנן כיון דאמרי רבנן השאר 'יהא מונח' עד שיבא אליהו הא נמי כשאר דמי דספיקא היא".

הגמרא מדברת על מקרה ששני אנשים הפקידו אצל אדם, אחד מנה ואחד מאתים, וכל אחד טוען שהוא זה שנתן את המאתים, וישנה מחלוקת בין חכמים לר' יוסי מה הדין במקרה זה, ת"ק אומר שנותן לכל אחד מנה, והשאר 'יהא מונח' עד שיבוא אליהו. לעומת זאת ר' יוסי סובר שהכל 'יהא מונח' עד שיבוא אליהו, כי אם כן מה הפסיד הרמאי?

הגמרא לומדת מדין זה שהמשנה שלנו אינה כשיטת ר' יוסי, כי אם א"כ הדין אינו אמור להיות 'יחלוקו' אלא 'יהא מונח', וגם כדעת ת"ק אינה יכולה המשנה להיות, כי הטלית היא הרכוש המוטל בספק, וגם בה אמור להיות הדין 'יהא מונח'.

מתרצת הגמ': "האי מאי אי אמרת בשלמא רבנן התם דודאי האי מנה דחד מינייהו הוא אמרי רבנן 'יהא מונח' עד שיבא אליהו הכא דאיכא למימר דתרווייהו הוא אמרי רבנן פלגי בשבועה אלא אי אמרת ר' יוסי היא השתא ומה התם דבודאי איכא מנה למר ואיכא מנה למר אמר ר' יוסי 'יהא מונח' עד שיבא אליהו הכא דאיכא למימר דחד מינייהו הוא לא כ"ש אפי' תימא ר' יוסי התם ודאי איכא רמאי הכא מי יימר דאיכא רמאי אימא תרווייהו בהדי הדדי אגבהוה".

161. בבא מציעא דף ב' ע"א.
162. דף ג' ע"א למעלה.

וביאור תירוץ הגמרא את את הקושיא על ת"ק הוא שמילא לשיטת ת"ק מובנת המשנה כי ישנה אפשרות לומר שהטלית היא של שניהם, אבל לר' יוסי כלל לא מובן, כי אם במנה שלישי שיש בודאי לכל אחד מנה, ר' יוסי פוסק ש'יהא מונח', בטח ובטח בטלית שיכול להיות שכולה של אחד אמור להיות הדין 'יהא מונח'?

אלא הביאור הוא, במנה שלישי שיש ודאי רמאי, רק אז סובר ר' יוסי ש'יהא מונח', אבל בטלית, שיכול להיות שהטלית של שניהם, שהגביהו אותה בבת אחת, ולא בטוח שישנו רמאי, הדין יכול להיות 'יחלוקו'.

ולמדנו, שבמקום שיש ודאי רמאי, הדין הוא 'יהא מונח' עד שיבוא אליהו.

והנה בבבא בתרא איתא[163], "ההוא ארבא דהוו מינצו עלה בי תרי האי אמר דידי היא והאי אמר דידי היא אתא חד מינייהו לבי דינא ואמר תיפסוה אדמייתינא סהדי דדידי היא תפסינן או לא תפסינן רב הונא אמר תפסינן רב יהודה אמר לא תפסינן אזל ולא אשכח סהדי אמר להו אפקוה ו"כל דאלים' גבר""

משמע מסיפור זה, שכשיש ספק על בעלות הספינה, הדין הוא "כל דאלים' גבר'.

יוצא שיש שלושה סוגי פסיקות בספק ממון: 'יחלוקו', 'יהא מונח' ו"כל דאלים גבר', וצ"ל להבין המשמעות והגדר של כל פסק, מתי פוסקים כך ומתי כך, וכדלקמן.

ב.

בסוגייתנו מקשה התוס'[164], "תימה דמאי שנא מההיא דארבא דאמר 'כל דאלים' פרק חזקת הבתים וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי ד'אנן סהדי' דמאי דתפיס האי דידיה הוא".

ומסביר התוס', שדין "יחלוקו" נאמר רק במקרה שהם אוחזים (מוחזקים) בחפץ, ואם אינם אוחזים הדין יהיה "כל דאלים". והיינו שהחילוק בין הסוגיות הוא האם יש מוחזקות בחפץ.

וממשיך התוס' ומחדש, "וכן במנה שלישי דמדמי בגמרא לטלית חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בו לכך משני דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת ולכך "יהא מונח" אבל טלית דאיכא למימר דתרוייהו הוא "יחלוקו"",

כשהגמרא מביאה הדין דמנה שלישי מובן ששאלתה היא מדוע במקרה זה הדין אינו "יחלוקו", וקשה לתוס', מה הגמרא שואלת, הרי במנה שלישי אם אינם מוחזקים בכסף כמו בטלית, ושיטת התוס' היא שדין "יחלוקו" הוא רק במקרה שיש מוחזקות, א"כ אין שום טעם וסיבה שבמנה שלישי הדין יהיה "יחלוקו", ומה מקשה הגמרא?

---

163. דף ל"ד ע"ב.
164. ד"ה "ויחלוקו"".

ג.

ולכאורה אפשר לשאול, מהיכי תיתי שכוונת הגמרא היא לשאול למה שהדין יהיה "יחלוקו", אולי הגמרא שאלה למה הדין אינו 'כל דאלים'?

אלא ברור שאי אפשר לומר כך כי במנה שלישי הכסף אצל השומר ומוטלת עליו חובת השבה, ואי אפשר לומר שצורת ההשבה שלו היא "כל דאלים", כי מי שיגבר יקח בעצמו.

וראיה לדבר:

הגמרא[165] אומרת, "גזל אחד מחמשה ואינו יודע איזה מהן גזל זה אומר אותי גזל וזה אומר אותי גזל מניח גזילה ביניהם ומסתלק דברי ר"ט... מודה ר"ט באומר לשנים גזלתי לאחד מכם מנה ואיני יודע איזה מכם שנותן לזה מנה ולזה מנה התם דקא תבעי ליה הכא בבא לצאת ידי שמים דיקא נמי דקתני שהודה מפי עצמו שמע מינה... אמר מר מניח גזילה ביניהם ומסתלק ושקלי לה כולהו ואזלי והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב כל ספק הינוח לכתחלה לא יטול ואם נטל לא יחזיר אמר רב ספרא ויניח".

כלומר, אם ישנם חמשה תובעים שגזל מהם, והא יודע שגזל רק אחד משהם ואינו יודע מי, הדין הוא שמניח הגזלה ביניהם ומסתלק, ומקשה הגמרא, איך יתכן שהדין יהיה 'כל דאלים', הרי יש פה חובת השבה? אלא פוסקת הגמרא שהדין במקרה זה הוא "יהא מונח".

ורש"י על אתר כותב כך במפורש[166], "הא דקתני מסתלק לאו דלישקלו אינהו וליזלו ולא שיוציאנה מידו אלא תהא מונחת בידו עד שיתברר הדבר והאי מסתלק סילוק הדין הוא ויניח גזילה בפניהם בב"ד ויאמר ברור של מי הוא ויטול ומסתלק מן הדין והגזילה יניח בידו עד שיבא אליהו".

מפורש יוצא, שכשיש חיוב השבה, אי אפשר לומר 'כל דאלים'.

ד.

וברור שגם במנה שלישי אין יכול להיות הדין 'כל דאלים', כי חייב בהשבה.

ומובנת קושיית התוס', הגמרא מקשה למה במשנה שלישי לא נפסק "יחלוקו", ותוס' לא מבין, הרי דין "יחלוקו" נאמר רק כשיש מוחזקות, ובמנה שלישי שאין מוחזקות, ואין לפסוק 'כל דאלים', מפני חובת ההשבה, יהיה הדין 'יהא מונח', ומהי קושיית הגמרא?

ומתרצים התוס': שהנפקד מחזיק בשביל השניים את המנים, וזה נחשב כאליו הם מוחזקים בו, ולכן מקשה הגמרא שיהיה הדין "יחלוקו".

ה.

והנה הרמב"ן הולך כשיטת התוס', שדין "יחלוקו" נאמר רק במקרה שיש מוחזקות,

165 ל"ז ע"א וע"ב.

166 . ד"ה אמר רב ספרא.

ובמציאות שהם אינם מוחזקים הדין הוא 'כל דאלים'.

וז"ל הרמב"ן: "קשיא להו לרבנן ז"ל ולימא 'כל דאלים' כי ההיא דאמרינן בפ' חזקת הבתים גבי זה אומר של אבותי וכו' ואמר רב נחמן 'כל דאלים', ומפרשינן לה התם בגמ' משום דליכא דררא דממונא ומתני' נמי ליכא דררא דממונא, וגבי ארבא דהוו מינצי עלה בי תרי אמרינן נמי התם 'כל דאלים' ומאי שנא מתני'. ור"ח ז"ל כתב שם בפ' חזקת הבתים דההיא ארבא לא תפיסי לה תרוייהו אלא מונחת היא בסימטא או במקום שיד שניהם שוה ולפיכך 'כל דאלים', אבל משנתינו ששניהם אדוקים בה אין מוציאין מידם לומר 'כל דאלים' וכן כתב ה"ר שמואל ז"ל".

אמנם הרמב"ן מסכים עם תוס' רק לגבי הסברא הראשונה, שהדין ''יחלוקו'' מחייב מוחזקות, אבל גבי דין מנה שלישי, חולק על תוס', ולשיטתו, זה שהנפקד מחזיק את המנים בשביל השניים, לא הופל אותם למוחזקים בהם.

לפיכך מקשה הרמב"ן מה שאילת הגמרא במנה שלישי, הרי בטלית הם מוחזקים ופה לא, א"כ הדין אמור להשאר 'יהא מונח'?

ובלשונו: "ואי קשיא לך א"ה היכי אקשינן בגמ' לימא מתני' דלא כר' יוסי דקס"ד למימר במתני' 'יהא מונח' עד שיבא אליהו כי ההיא דשנים שהפקידו אצל אחד, דילמא מתני' שאני דכיון דתפסי לה לא מפקינן מינייהו, שכשם שאין מוציאין מידם לומר 'כל דאלים' כך אין מוציאים מידם לומר 'יהא מונח'".

ז.

אלא מתרץ הרמב"ן וז"ל: "לא קשיא דכיון דחיישינן לרמאי וקנסינן ליה כי היכי דלודי אף על גב דתפסי [הכא] נמי הוה לן למיקנס כי היכי דלודי".

קושיית הגמרא היא, שכמו שבמנה שלישי הדין 'יהא מונח' הוא לא מעיקר הדין, אלא מדין קנס, כדי שיודה הרמאי, א"כ מדוע לא נפסוק בטלית שכך יהא ג"כ הדין, כדי שיודה הרמאי.

אבל דבריו צריכים ביאור, שהרי לעיל אומר הרמב"ן כמו התוס', שדין ''יחלוקו'' נאמר רק במוחזקות, אבל אם אינם מוחזקים, צריך לפסוק 'כל דאלים', ומכיוון שבמנה שלישי, שיש חובת השבה ואי אפשר לפסוק 'כל דאלים', פוסקים 'יהא מונח', א"כ יוצא שדין 'יהא מונח' הוא מעיקר הדין ולא מדין קנס.

וגם על שיטת התוס' אפשר להקשות, הרי גם כשפוסקים ''יחלוקו'', לא מתקיימת חובת השבה כי נותן לכל אחד רק חצי ממה שנתן לו, ואיך מתקיים פה חובת השבה, וחוזרת הקושיא, מה חשבה הגמרא כשהקשתה, הרי אין מצב שיפסקו ''יחלוקו'' ולא 'כל דאלים', וחובה לפסוק 'יהא מונח'.

ז.

ויש לבאר עניין זה בשם ר' חיים, שלקמן[167] בדין מנה שלישי, קובעת הגמרא שהמציאות של מנה שלישי היא, שהפקידו את המנים בבת אחת, ונחשב הדבר כאליו הפקידו את כל המנים בכיס אחד, ולכן אינו חייב הנפקד לשלם לכל אחד שני מנים ודי לו בהחזרת הכיס.

ובלשון הגמרא: "ורמי פקדון אפקדון ורמי גזל אגזל פקדון אפקדון דקתני רישא או אביו של אחד מכם הפקיד אצלי מנה ואיני יודע איזה הוא נותן לזה מנה ולזה מנה ורמינהי שנים שהפקידו וכו' אמר רבא רישא נעשה כמי שהפקידו לו בשני כריכות דהוה ליה למידק סיפא נעשה כמי שהפקידו לו בכרך אחד דלא הוה ליה למידק כגון דאפקידו תרוייהו בהדי הדדי בחד זימנא דאמר להו אנת גופייכו לא קפדיתו אהדדי אנא קפידנא".

יוצא מכך שחובת ההשבה צריכה להיות כמו אופן ההפקדה, אם הפקידו כל אחד בפני עצמו צריך להחזיר לכל אחד בפני עצמו, אך אם הפקידו שניהם בכיס אחד, צריך להחזיר הכיס בלבד, וכוונת הגמרא היא שגם במנה שלישי אמור להיות הדין "יחלוקו", כי הם גם מוחזקים, וגם יש פה בשלימות השבת הפקדון.

ומכיוון שבמנה שלישי נחשב הדבר כאליו הפקידו בכיס אחד, יוצא שבמציאות זו הנפקד ממלא בשלמות את חובת ההשבה, זו הדרך שבה קיבל הפקדון, וזו הדרך שגם משיב אותו.

וממילא להבנת התוס' מובן ופשוט שאלת הגמרא, מכיוון שגם על ידי הפסק "יחלוקו" מתקיימת ההשבה, מהו החילוק בין דין טלית למנה שלישי.

ואין לומר שהחילוק הוא שבטלית הם מוחזקים ובמנה שלישי לא, כי אחיזת הנפקד בכסף יוצרת מוחזקות גם למפקידים.

ח.

ולפי זה תתבאר גם סברת הרמב"ן, כיוון שחובת ההשבה מתקיימת במנה שלישי על ידי חלוקת המנים, ברור לגמרא שצריך לפסוק שם "יחלוקו", והטעם שלא עושים כן להבנת הגמרא הוא, כדי לקנוס את הרמאי.

ומעתה, מקשה הגמרא גם על משנתינו, מצינו שישנם שתי סיבות לפסק "יחלוקו", או משום שהם מוחזקים, או משום חובת ההשבה. ולפי זה מקשה הגמרא, כמו שבמנה שלישי מצד עיקר הדין היה צריך לפסוק "יחלוקו", אבל בגלל הצורך לקנוס הרמאי פוסקים 'יהא מונח', לכאורה שיהיה כך גם במשנה, למרות שצריך לפסוק "יחלוקו" יפסקו 'יהא מונח' כדי לקנוס הרמאי, ומה החילוק בין הדינים.

ומובנת שיטת הרמב"ן.

167. ל"ז ע"א.

ט.

וממוצא דבר למדנו, למרות שתוס' והרמב"ן מסכימים, שדין חלוקה הוא רק במקום שיש מוחזקות, עדיין יש חילוק בין המשניות.

לפי תוס' מה שהנפקד מחזיק את הכסף, יוצר מוחזקות בשביל המפקידים, ועל זה חולק הרמב"ן, וטוען שאין אחיזת הנפקד יוצרת מוחזקות בשביל המפקידים.

ויוצא שתי הבנות בשאלת הגמרא בדין מנה שלישי:

להבנת התוס' קושיית הגמרא היא, למה במנה שלישי הדין הוא 'יהא מונח' ואל "יחלוקו", הרי הם מוחזקים במנים.

ולהבנת הרמב"ן קושיית הגמרא מתפרשת באופן שונה, כשם במנה שלישי שמעיקר הדין צריך להיות "יחלוקו", ובכל זאת אומרים 'יהא מונח' כדי לקנוס הרמאי, למה לא נאמר כך במשנה דשניים אוחזין, למרות שהם מוחזקים וצריך להיות "יחלוקו" נפסוק 'יהא מונח' בגלל הרמאי.

ויש לומר, שנקודת מחלוקתם נוגע בעניין עמוק יותר. וכדלקמן.

י.

ובהקדים שיטה נוספת בדיון זה, והיא שיטת הריב"א בבבא בתרא[168].

לשיטתו דין "יחלוקו", אינו קשור כלל וכלל לאחיזה כלשהי בחפץ, לטענתו גם כשאין מוחזקות כלל בחפץ, ישנה אפשרות לפסוק "יחלוקו", ובספינה ההיא באמת יש מקום לטעון שיהיה הדין "יחלוקו", אבל בגלל שיש שם רמאי ודאי, לא אמרינן "יחלוקו", אלא 'כל דאלים'.

וכמפורש בתוס' שם, וזה לשונו: "ומפרש ר"ת דאוחזין שאני דכיון ששניהם מוחזקים אין לנו להניח שיגזול האחד לחבירו דחשיב כאילו אנו יודעין שיש לשניהן חלק בה שכל דבר יש להעמיד בחזקת מי שהוא בידו כדאמרי' גבי נסכא דר' אבא דאע"ג דאמר דידי חטפי חשבינן ליה גזלן וחייב לשלם כאילו הוא ברור שהיתה הנסכא של אותו שהיה מוחזק בה והא דמדמי ליה התם טלית לשאר ['יהא מונח' עד שיבא אליהו] אע"ג דבשאר דהתם אין שום אחד מוחזק צ"ל דשאר נמי חשיב להו כאילו שניהם מוחזקים בו כיון דמכח שניהם נפקד **ולריב"א נראה** דלאו דוקא אוחזין מדמדמי לה לשאר ואדשמעתין איכא לשנויי כדמשני התם אפי' תימא ר' יוסי התם ודאי איכא רמאי הכא אימור תרוייהו בהדי הדדי אגבהוה הכי נמי בארבא כיון דאיכא רמאי לא "יחלוקו" אלא הוי דינא 'כל דאלים'".

היינו שלדעת ריב"א מה שהנפקד מחזיק את המנים אינו הופך אותם למוחזקים, ומוכח שדין "יחלוקו" אינו מדבר כלל כשיש מוחזקות, וזה הטעם שהגמרא מדמה בין המשניות, ומקשה שבשניהם צריך לומר "יחלוקו", אע"פ שבטלית מוחזקים ובמנה שלישי לא.

---

168. ל"ד ע"ב.

יא.

ולשיטתו, הטעם שבספינה לא אומרים "יחלוקו" הוא כיוון שבמציאות שלפנינו ישנו ודאי רמאי אין טעם לחלוק הספק ביניהם.

ולהבנתו, קושיית הגמרא היא, במנה שלישי מעיקר הדין היא אמור להיות 'כל דאלים', ורק משום חובת ההשבה אומרים 'יהא מונח', א"כ בטלית, שאין חובת השבה, למה לא אומרים 'כל דאלים'.

ועונה הגמרא: החילוק הוא האם ישנו ודאי רמאי, בטלית אין ודאי רמאי, ולכן ניתן לומר "יחלוקו", אבל בספינה שישנו ודאי רמאי אומרים 'כל דאלים', ואיפה שיש חיוב השבה, 'יהא מונח'.

וצריך להבין ההגיון בחילוק זה מה החילוק שאם יש ודאי רמאי אין לומר "יחלוקו", איזה מציאות יוצר פה הרמאי, שבגללה לא נאמר "יחלוקו".

יב.

והנה, בהמשך דברי התוס' בבבא בתרא, ישנו חידוש נוסף בשם ריב"א, וז"ל: "עוד פי' ריב"א דהיכא דאוחזין אפי' איכא רמאי "יחלוקו" כדתניא התם בפ"ק גבי שנים אוחזין בשטר".

ורצונו לחדש, שבמציאות שהם מוחזקים, תמיד יאמרו "יחלוקו" אפילו כשיש ודאי רמאי.

היינו שישנם שני גדרים בדין "יחלוקו", יש מקרה שפסק הדין אינו נובע מהמציאות, כלומר, לא בגלל שהם מוחזקים אומרים "יחלוקו", אלא בגלל טעם אחר, וזה רק במקרה שאין ודאי רמאי, אך אם יש ודאי רמאי, אין חולקים.

וישנה גדר נוסף שכן תלויה במציאות, אם כל אחד מחזיק בחצי, חובה עלינו לומר "יחלוקו", גם אם ברור לנו במאה אחוז שיש ודאי רמאי.

וחובה לומר, ששני גדרים אלו הינם שני דינים שונים לגמרי, כי אם נגיד אחרת, יוקשה הריב"א, למה התנא דמשנתנו הוזקק להעמיד את המקרה בטלית דווקא באחיזה של שניהם, אם מדובר שאין ודאי רמאי התנא יכול היה להעמיד המשנה הגם כשאין מוחזקות כלל, ובכל זאת יהיה הדין "יחלוקו".

ועל כורחך צ"ל, שאלו הן שני דינים, וכוונת התנא לחדש שהחלוקה במשנה אינם משום שאין ודאי רמאי, אלא משום שהם מוחזקים בטלית, וגם אם יהיה ודאי רמאי הדין לא ישתנה,

וצריך להבין בדיוק מה ההגדרה בשני דינים אלו.

יג.

ולפי שיטת הריב"א יוקשה מאוד, אם כוונת הריב"א שברגע שהם מוחזקים ויש בוודאות

רמאי, בכל זאת "יחלוקו", קשה מה כוונת הגמרא בשאלתה מדין מנה שלישי, איך הגמרא חשבה לדמות בין מנה שלישי לטלית, שבטלית יאמרו 'כל דאלים', כמו במנה שלישי שאומרים 'יהא מונח' (רק בגלל חובת ההשבה, אבל עיקר הדין גם במנה שלישי ה צ"ל 'כל דאלים'), הרי לכאורה ברור החילוק, בטלית אומרים "יחלוקו" בגלל שמדובר בחלוקה שנובעת מהמציאות שהם אוחזים, ובכל מצב "יחלוקו", ובמנה שלישי שהמציאות היא שאינם מחזיקים במנה השלישי, מהי ההווא אמינא שנאמר "יחלוקו".

וזה מה שהתוס' שואל על דעת ריב"א וז"ל: "וקשיא לר"י דא"כ היכי פריך לפירושו והא נמי כשאר דמיא דאיכא למימר אוחזין שאני דהא מהניא אפילו היכא דאיכא רמאי ועוד מאי פריך התם ולית ליה לרבי מתני' דשנים אוחזין בטלית הא ע"כ יש חילוק בין דין שטר לדין טלית דבטלית אפי' אין אוחזין "יחלוקו" ובשטר כי אין אוחזין הוי דין 'כל דאלים'". וצריך להבין שיטת הריב"א.

יד.

והנה, מצינו שיטה נוספת בראשונים, ובהקדים:

בביאור חילוק הגמרא בין המשניות דטלית ומנה שלישי, כתבו התוס': "לכך משני דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת ולכך 'יהא מונח' אבל טלית דאיכא למימר דתרווייהו הוא "יחלוקו" וכן שנים אדוקים בשטר דמדמי לקמן למתני' משום דשניהם אדוקים בו דהחלוקה יכולה להיות אמת דאפשר שפרע לו החצי ובמנה אין דרך שיקנה לו החצי אחרי שהוא ביד חבירו אבל בארבא אף על גב דאפשר שהיא של שניהם כיון דאין מוחזקין בו הוי דינא 'כל דאלים'".

היינו, מתי אומרים שאם מוחזקים "יחלוקו", רק במקרה שיש מציאות שהחלוקה תהיה אמיתית, כמו בטלית שישנה האפשרות שהטלית היא של שניהם, יתכן שהרימו הטלית בבת אחת, אבל במנה שלישי, אין שום אפשרות להקנות לרמאי את המנה כשהוא ביד הנפקד, ממילא אין כל אפשרות שהחלוקה תהיה אמת, ואם כך, לא אומרים מקרה זה "יחלוקו", אלא 'כל דאלים' או 'יהא מונח'.

ובדיוק על נקודה זו מגיע הנימוקי יוסף וחולק, לשיטתו למרות שדין "יחלוקו" תלוי באחיזה, ולולא זאת היה פוסקים 'כל דאלים', מ"מ כשיש ודאי רמאי, לא נאמר "יחלוקו", אלא 'כל דאלים' או 'יהא מונח' גם כשמוחזקים.

היינו כשאין אחיזה כלל, תוס' והנימוקי יוסף אומרים שהדין הוא 'כל דאלים', ולכן בספינה, כיוון שאין אחיזה בה, פוסקים כך, ודין "יחלוקו" הוא רק כשיש אחיזה.

אמנם, לגבי השאלה אם האם אוחזים, וישנו ודאי רמאי, בזה נחלקו התוס' והנמוק"י,

לתוס' הדבר תלוי אם החלוקה יכולה להיות אמת, ולנמוק"י הדבר תלוי אם יש רמאי או לא, וגם במציאות שהחלוקה יכולה להיות אמת, אם יש ודאי רמאי, נאמר 'כל דאלים'.

והנפק"מ ביניהם יהיה, במקרה של טלית. שכל אחד טוען שהוא ארג אותה, שמצד אחד

החלוקה יכולה להיות אמת, אבל ישנו ודאי רמאי. דלתוס׳ נאמר במקרה זה ״יחלוקו״, כי החלוקה יכולה להיות אמת, אבל לדעת הנמוק״י, במקרה זה יהיה הדין ׳כל דאלים׳ כי יש רמאי.

ובלשון הנמוק״י: ״בהא דר׳ יוסי ומשום הכי אמרינן ׳יהא מונח׳ וה״ה בזה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה או זה אומר אני מצאתיה היום וזה אומר אני מצאתיה למחר דאיכא ודאי רמאי אמרינן ׳יהא מונח׳... כיון דא״א לומר ״יחלוקו״ דהא איכא ודאי רמאי...״.

ושיטת תוס׳ מפורשת בתוס׳ לקמן[169] וז״ל: ״והיכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא טעין כל אחד אני ארגתיה שאחד מהן טוען שקר במזיד או כגון שנים אדוקין בשטר דלקמן (דף ז.) התם פשיטא ד״יחלוקו״ בשבועה דע״י שבועה ודאי יפרוש דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא״.

ומפורש, גם אם אחד ודאי רמאי חולקים את הטלית.

טו.

ועתה יש לברר היטב שיטת רש״י בסוגיא, דהנה מפורש ברש״י שבמציאות של ודאי רמאי לא אומרים ״יחלוקו״, גם אם החלוקה יכולה להיות אמת.

וז״ל רש״י[170]: ״ודוקא מקח וממכר הוא דאמרינן ״יחלוקו״ בשבועה, דאיכא למימר שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה המוכר, אבל זה אומר: אני ארגתיה וזה אומר: אני ארגתיה - לא ״יחלוקו״, דודאי חד מינייהו רמאי הוא, ותהא מונחת עד שיבא אליהו״.

ובפשט י״ל ששיטת רש״י היא כמו שיטת הנמוק״י, כלומר גם רש״י מסכים עם ההנחה של תוס׳ שדין חלוקה הוא רק במוחזקים, וכשאינם מוחזקים, הדין הוא ׳כל דאלים׳, ורק שסובר כהנמוק״י, שאם יש ודאי רמאי, בכל מקרה יאמרו ׳כל דאלים׳, היפך התוס׳ דלעיל.

והיה מקום לומר, שרש״י סובר כשיטת הריב״א (הדעה הראשונה בריב״א), שלשיטתו בכל מציאות שיש רמאי לא אומרים ״יחלוקו״, אלא ׳כל דאלים׳, כלומר, דין ״יחלוקו״ אינו תלוי כלל במחוזקות שישנה, אלא תמיד אומרים ״יחלוקו״, אלא אם יש ודאי רמאי. וממילא אפשר לומר, שרש״י אינו כהנמוק״י, שדין ״יחלוקו״ תלוי במוחזקות, אלא כהריב״א.

טז.

אבל האמת היא, שמפורש הדבר בהגהות מימוניות[171], וז״ל: ״מתוך לשונו נראה דעתו כריצב״א שפירש דלאו דוקא אוחזין מדאמר תלמודא לימא מתני׳ דלא כר׳ יוסי כו׳ אלא מאי רבנן הא אמרי השאר ׳יהא מונח׳ עד שיבא אליהו והאי נמי כשאר דמיא אלמא מדמי ליה לשאר דאין שניהם מוחזקין וטעמא ד״יחלוקו״ ולא אמרינן ׳כל דאלים׳ כההיא ארבא

169 . ע״ב, ד״ה אי.

170 . סוף ע״א.

171 . טוען ונטען, פ״ט ה״ז.

בפ' ח"ה דהכא אימר תרווייהו בהדי הדדי אגבהו או קנאוהו **ודלא כרש"י וכר"ת שפירשו דוקא אוחזים** והא דמדמי ליה לשאר אר"ת דיד נפקד הוי כשניהם מוחזקין אבל אי מנח ארעא אין בו דין חלוקה אלא 'כל דאלים' כההיא ארבא".

מפורש ברש"י, שכשכל אחד טעון אני ארגתיה, לא אומרים "יחלוקו", אלא 'יהא מונח', ולכאורה לשיטת הריב"א, למה אומרים 'יהא מונח', הרי אין כאן חובת השבה והדין צ"ל 'כל דאלים' כבשאר הספיקות, ומזה שכתוב ברש"י שהדין הוא 'יהא מונח' מוכח, שרש"י סובר כשיטת הנמוק"י שבכל מציאות שהם מוחזקים, ויש ודאי רמאי, אומרים 'יהא מונח',

וכמפורש מדבריו: "הכי נמי בדאיכא ודאי רמאי משוינן פלוגתא בין תפסי ללא תפסי דבדתפסי אמרינן 'יהא מונח' מטעמא דאמרינן בהא דרבי יוסי ובדלא תפסי אמרינן 'כל דאלים' כההיא דזה אומר של אבותי".

יז.

ולכאורה אפשר להקשות, דהנה בריש משנתנו פירש רש"י: "דוקא אוחזין, דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה, שאילו היתה ביד אחד לבדו, הוי אידך המוציא מחבירו, ועליו להביא ראיה בעדים שהיא שלו, ואינו נאמן זה ליטול בשבועה". ולכאורה משמע מרש"י, ששיטתו אינה כשיטת הנמוק"י, כי מלשונו משמע, שזה שיש אוחזים במשנה, אינה בגלל שלולי כן לא היו חולקים, אלא מטעם אחר, שלולי היה אחיזה היה הדין המוציא מחברו עליו הראיה, ומשמע יותר כהריב"א, שאחיזה אינה קשורה כלל לדין "יחלוקו".

אבל אי אפשר כלל וכלל לומר כך, מכיוון שהנמוק"י עצמו כך כותב בפירושו על המשנה, וז"ל: " דוקא אוחזין דשניהם מוחזקין בה ואין לזה בה שום כח יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המע"ה [להביא] עדים שהוא שלו ואינו נאמן בשבועה ליטול".

וממילא אין מקום לומר שרש"י סובר כהריב"א.

וע"כ כוונת רש"י, אינה לומר שדין "יחלוקו" תלוי אם ישנה מוחזקות, אלא כוונתו להדגיש, אם היה מציאות שהטלית הייתה רק בידי אדם אחד, אזי לא היינו חולקים את הטלית אפילו בשבועה, והדין צ"ל המוציא מחברו עליו הראיה. וממילא אין כוונתו לומר שיש חילוק בין מוחזקים או לו, אלא לחדש שזה לא יכול להיות רק אצל אחד מהם.

יח.

והנה על שיטת רש"י והנמוק"י, ישנה קושיא עצומה, דאיתא לקמן[172], "תנו רבנן: שנים אדוקין בשטר, מלוה אומר: שלי הוא, ונפל ממני, ומצאתיו. ולוה אומר: שלך הוא, ופרעתי לך. יתקיים השטר בחותמיו, דברי רבי. רבי שמעון בן גמליאל אומר: "יחלוקו"... אמר מר: יתקיים השטר בחותמיו. - וגבי ליה מלוה כוליה? ולית ליה מתניתין שנים אוחזין כו'..."

172. ז' ע"א.

היינו הגמרא מקשה מדוע במציאות של שניים אדוקים בשטר הדין אינו ״יחלוקו״, ולכאורה לשיטת רש״י והנמוק״י, כיוון שגם אם יש אחיזה ויש ודאי רמאי לא אומרים ״יחלוקו״, צ״ל מהי קושיית הגמרא, הרי בשניים אדוקים ישנו ודאי רמאי וליכא למימר ״יחלוקו״. הניחא לתוס׳, שהכל תלוי האם החלוקה יכולה להיות אמת, בשניים אדוקים שהחלוקה יכולה להיות אמת, הדין אמור להיות ״יחלוקו״, ומובנת קושיית הגמרא, ובלשונו: ״וכן שנים אדוקים בשטר דמדמי לקמן (דף ז.) למתני׳ משום דשניהם אדוקים בו דהחלוקה יכולה להיות אמת דאפשר שפרע לו החצי״.

אבל לשיטת רש״י והנמוק״י, שהכל תלוי בשאלה האם ישנו ודאי רמאי, צריך עיון מהי קושיית הגמרא.

והנה, הרשב״א מתרץ קושיא זו, וז״ל: ״אלא שבזו יש לתרץ דאלו אתה מעמידו עד שיבא אליהו הרי אתה מזכה לגמרי הלוה שאתה פוטרו מהכל ואם אתה גובה מעות מן הלוה ומעמידן עד שיבא אליהו נמצאת מחייבו לגמרי דמאי איכפת ליה בין שאתה נותנם למלוה בין שאתה מעמידם ביד ב״ד״.

היינו, לגבי שניים אדוקין, לא שייך לומר ׳יהא מונח׳, כי פסק דין זה בעצם מזכה את הלווה שלא חייב להחזיר החוב, ומכיוון שאין אפשרות לפסוק את הדין המתבקש, מאיזה סיבה טכנית, חובה עלינו לחלוק את החוב, וזו כוונת קושיית הגמרא.

ולפי זה קושיית הגמרא מאוד דחוקה, כי כל הטעם לפסוק ״יחלוקו״ אינו אלא בגלל שאין אפשרות לפסוק ׳יהא מונח׳.

יט.

והביאור בכל זה הוא, ובהקדים, ידועה החקירה בהבנת דין ׳יחלוקו׳ במשנה, התנא קבע שבמקום ספק חולקים את הטלית בין שני המחזיקים בה.

וחקרו האחרונים, מהי ההבנה בחלוקה זו, ושי לפרשה בשני אופנים:

הא׳: ״אנן סהדי׳ דמה שתחת יד אדם שלו׳, וממילא כששני אנשים מחזיקים בטלית, ישן לכל אחד ״אנן סהדי״ שהטלית שלו, אם כן ברור שלכל אחד יש חצי מהטלית, ולכן חולקים, ולהבנה זו, חלוקת הטלית אינה מחמת הספק, אלא מדין ודאי, כיוון שברור שלכל אחד שייך חצי הוא יקבל אותו.

והב׳: ברור לנו שיש לכל אחד שייכות בטלית, כיוון שהוא מחזיק בה, ובל כיוון ששניים מחזיקים, אין ידיעה כמה מהטלית מגיעה לכל אחד, כמה מהטלית שייך לכל אחד, וממילא זה שאומרים ׳יחלוקו׳, אינו מדין ודאי, אלא מדין ספק, ממון המוטל בספק חולקין, כלומר המוחזקות אינה יוצרת שייכות כמותית אלא שייכות גרידא, וחלוקה היא מדין ספק בלבד.

והנה, כשנעיין בלשונות הראשונים נמצא ששני ההבנות מתלבשות היטב, בחילוק בין התוס׳ בסוגייתנו לבין התוס׳ בבבא בתרא.

לשון התוס׳ בסוגייתנו הוא: ״וי״ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה **בודאי**

החצי ד'אנן סהדי' דמאי דתפיס האי דידיה הוא". ומשמע מדבריו כההבנה הראשונה, ישנה וודאות שלכל אחד שייך חצי מהטלית, חלוקה מדין ודאי. ויתירה מזה לשון הרשב"א כאן שכתב וז"ל: "ואמרי' נמי 'אנן סהדי' דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא אלמא תפיסה מהניא כאלו נחלקה הילכך 'יחלוקו'". היינו האחיזה עצמה יצרה את החלוקה.

ולשון התוס' בבבא בתרא הוא: "ומפרש ר"ת דאוחזין שאני דכיון ששניהם מוחזקים אין לנו להניח שיגזול האחד לחבירו דחשיב כאילו אנו יודעין שיש לשניהן **חלק בה** שכל דבר יש להעמיד בחזקת מי שהוא בידו", ומפורש בדבריו שהאחיזה לא מלמדת כמה מהטלית שייך לכל אחד, אלא מלמדת רק שלכל אחד יש שייכות כלשהי בה, וממילא מכיוון שיש לכל אחד חלק בה חובה עלינו לחלוק הטלית מדין ספק.

כ.

ומעתה כשדנים מהי ההגדרה לזה שאנו לא אומרים 'כל דאלים' במציאות שיש מוחזקות, נמצא שהדבר תלוי בב' ההבנות דלעיל:

להבנה הראשונה שזו חלוקה מדין ודאי, כי ברור שלכל אחד שייך חצי טלית, הטעם שאיננו אומרי 'כל דאלים' הוא פשוט, כיוון שאין כאן כל מציאות של ספק, לא צריך לחפש פסק דין שיכריע לנו הספק.

ולהבנה השנייה, כיוון שגם במוחזקות אנו עדיין בספק כמה שייך לכל אחד, א"כ היה מקום לומר שנפסוק 'כל דאלים', שזהו הפסק במקרה של ספק, אבל מכיוון שברור שלכל אחד יש חלק כלשהו בטלית לא נניח לאחד לגזול את רעהו, ולכן פוסקים 'יחלוקו'.

ולפי ההגדרות הנ"ל, יובן טוב יותר לשונות התוס', בתוס' דידן, לא כתבו התוס' כל טעם מדוע לא אומרים 'כל דאלים', אלא כתבו רק המציאות עצמה, בטלית מדובר שאוחזים, ובספינה מדובר שאין מחזיקים, כיוון שלהבנת התוס' החלוקה היא מדין ודאי.

אמנם לשון התוס' בבבא בתרא שונה, התוס' כן מבארים למה כשיש מוחזקות לא אומרים 'כל דאלים', כי אצלם זו חלוקה מדין ספק ולא מדין ודאי, וצריך הסבר למה לא פוסקים את הדין כמו שאר הספיקות.

כא.

אבל אע"פ שמלשון התוס' דווקא משמע שהחלוקה היא מדין ודאי, בכל זאת אין אפשרות כלל לפרש כך את דברי התוס', כי על הבנה זו ישנה קושיא עצומה, דאם חלוקת הטלית הינה מהוודאות שיש לנו שלכל אחד שייך חצי טלית, וקשה, לקמן הגמרא מקשה למה לא אומרים 'יחלוקו', ומבארים שגם במנה שלישי נחשב הדבר כאילו המפקידים מוחזקים במנים, כי הנפקד מחזיק בשבילם, וקשה, למרות שהם נחשבים מוחזקים במנים, אי אפשר לומר שאנן סהדי שלכל אחד יש חצי מן המנה השלישי, שהרי במציאות זה לא כך, וממילא אם להבנת התוס' החלוקה בשמנה הינה מדין ודאי, שיש 'אנן סהדי' שיש לכל אחד חצי,

א"כ צ"ל מה מקשה הגמרא.

שהרי לכאורה ברור ההבדל בין דין טלית לדין מנה שלישי, כי במנה לא שייך לומר שהחלוקה היא מדין ודאי, כי זה לא המציאות פה, ברור שהמנה שייך רק לאחד, אדרבא, יש פה 'אנן סהדי' שהמנה שייך רק לאדם אחד, רק שאיננו יודעים מי הוא.

מילא להבנת התוס' בבבא בתרא, כיוון שהחלוקה במשנתנו אינה מדין ודאי, אלא מדין ספק, מובנת קושיית הגמרא, כיוון שלמדנו שספק יוצר דין חלוקה, כך גם אמור להיות במנה שלישי, שמסופקים במנה השלישי, אז למה שלא נחלק אותו ביניהם, אבל להבנת התוס' דידן קשה ביותר, מהי קושיית הגמרא.

והיה מקום לומר, שעדיין אפשר לתרץ התוס', דהנה, נחלקו הראשונים מהי ההבנה בתירוץ הגמרא לקמן, להבנת רש"י והנמוק"י, הגמרא מחלקת בין המשניות, במשנתנו אין ודאי רמאי, ולכן 'יחלוקו', ובמנה שלישי יש ודאי רמאי, ולכן 'יהא מונח', אבל להבנת התוס' בסוגייתנו, החילוק בין המשניות הוא שונה בתכלית, במשנתנו החלוקה יכולה להיות אמת, ולכן 'יחלוקו', אבל במנה שלישי אין כלל אפשרות לחלוקה אמיתית (כי אין אפשרות להקנות המנה השלישי כשהוא ביד הנפקד) ולכן 'יהא מונח'.

ואפשר לומר, שזהו גופא תירוץ הגמרא, החילוק בין המשניות הוא שדווקא במשנתנו שהחלוקה יכולה להיות אמת, שיתכן לומר "אנן סהדי" שכל מה שמחזיק אחד מהם שלו, ולכן יתכן לומר שחולקים מדין ודאי, אבל במנה שלישי, כיוון שאין החלוקה יכולה להיות אמת, אין לומר "אנן סהדי" שלכל אחד חצי מנה, ולכן לא אומרים "יחלוקו" אלא 'יהא מונח'.

אבל, ביאור זה אינו מתאים עם המשך התוס'. וכפי שיתבאר.

כב.

בהמשך דבריהם כתבו התוס': "וכן שנים אדוקים בשטר דמדמי לקמן למתני' משום דשניהם אדוקים בו דהחלוקה יכולה להיות אמת דאפשר שפרע לו החצי ובמנה אין דרך שיקנה לו החצי אחרי שהוא ביד חבירו". היינו, התוס' מבארים החילוק בין דין שניים אדוקין בשטר שאפשר לומר 'יחלוקו' כמו בטלית, לבין מנה שלישי, במנה שלישי, אין דרך להקנות את המנה כשהוא נמצא ביד הנפקד, ולכן החלוקה אינה יכולה להיות אמת, ואין לומר 'יחלוקו', אבל שניים אדוקין, החלוקה יכולה להיות אמת, כי יתכן שפרע או מחל חצי החוב.

ומשמע מפורש, אילו היה דרך להקנות את המנה השלישי, הייתה החלוקה יכולה להיות אמת, והיינו אומרים גם במנה שלישי 'יחלוקו', ולכאורה אם החלוקה במשנה הינה מדין ודאי, 'אנן סהדי' דמה שתחת יד אדם שלו', ובטח שלכל אחד יש חצי, א"כ לגבי המנה השלישי, הכוונה לומר שיש 'אנן סהדי', שמזה שהנפקד מחזיק המנה בשביל שניהם, ברור שלכל אחד יש חצי, לכאורה, גם אם נאמר כך, ברור שלפני שהייתה ההקנאה של המנה השלישי, הנפקד החזיק את כל המנה השלישי רק עבור אחד מהם, היינו, היה 'אנן סהדי' שהמנה השלישי הוא רק של אחד, וממילא למרות שיתכן שלאחר מכן, השתנה

המצב, ועכשיו הנפקד מחזיק בשביל שניהם, מ"מ, אין כל 'אנן סהדי' לכך, כי לא השתנתה מציאות המוחזקות, ואיך אפשר לומר שה"אנן סהדי" השתנה, שעכשיו הוא מחזיק בשביל שניהם, כיצד השתנתה מציאות המוחזקות.

ועל כורחך אין ההבנה עולה יפה בדברי התוס', וברור שאין אפשרות לבאר שיטת התוס' כהבנה הראשונה דלעיל, שהחלוקה היא מדין ודאי, וחובה לומר שגם לשיטתו החלוקה היא מחמת הספק.

הרי לכאורה מדברי התוס' משמע שהחלוקה היא כן מדין ודאי, מכל מקום עדיין אין זו הוכחה ברורה לכך, וברור שהתכוונו לדברי התוס' בבבא בתרא.

כג.

אבל למרות שההבנה שהחלוקה במשנה הינה מדין ודאי לא עולה יפה בדברי התוס', מ"מ אפשר להתאימה לשיטת הרא"ש בסוגייתנו, להבנתו, דווקא במשנתנו החלוקה יכולה להיות אמת, ואפשר לומר שהחלוקה היא מדין ודאי, אבל במנה שלישי החלוקה אינה יכולה להיות אמת, ולא ניתן לומר שחולקים מדין ודאי,

וז"ל הרא"ש: "ולאו דוקא במציאה או במקח וממכר דנקיט זוזי מתרוייהו דאיכא למימר דתרוייהו היא. אלא אף במקח וממכר דנקיט זוזי מחד מינייהו. או בזה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה דודאי איכא רמאות בטענותיהן אפ"ה אמרינן 'יחלוקו'... ובכל מידי דאיכא למימר דתרוייהו הוא קודם שנודע מחלוקתן בר ממנה שלישי דקודם שנודע מחלוקתן ידוע לנפקד שהוא של אחד מהן".

היינו שהרא"ש מבאר שהטעם שבמנה שלישי לא אומרים 'יחלוקו', אינו בגלל שאין דרך להקנות לו חצי מנה, אלא גם אם היה דרך להקנות, מ"מ כיוון שכבר קודם שנודעה מחלוקתם, היה ידוע שהמנה השלישי הינו רק שלך אחד מהם, לא ניתן לעשות חלוקה, ולכאורה זוהי כוונתו, שיש 'אנן סהדי' שהוא מחזיקו רק בשביל אחד, ולא שייך שינוי במציאות, וממילא ראינו שההבנה שחלוקת המשנה היא מדין ודאי.

אבל כשנעיין עוד בדברי ברא"ש, נראה שגם לשיטתו אין לומר כן, דהנה בתחילת דבריו קובע הרא"ש באופן ברור שהטעם שבמשנה הדין אינו 'כל דאלים גבר' הוא, מאחר ששניהם מוחזקים בטלית, אין לנו להניח לאחד לגזול את חבריו, כהבנת ר"ת בבבא בתרא.

וז"ל: "דכיון דשניהם באים לפנינו מוחזקים בגוף הטלית אנו צריכין לפסוק להו דין חלוקה. דכל דבר שאנו רואין ביד אדם חשבינן ליה שהוא שלו אף על פי שאחר מערער ואומר שלי הוא... הלכך אי אפשר לפסוק כאן דין 'כל דאלים' גבר... דהתם שאני שאין אחד מהן מוחזק בדבר שמערערין עליו ואין ב"ד מחוייבין למחות למי שבא ליקח דבר שאין אנו יודעין של מי הוא והוא אומר שלו הוא הלכך אין ראוי לפסוק להן דין חלוקה שמא נפסיד לאחד מהן שלא כדין. ויותר ראוי לומר להם שכל מי שתגבר ידו בכח או בראיות שיזכה וסומכין על זה שמי שהדין עמו קרוב להביא ראיות. ועוד שמי שהדין עמו מוסר נפשו להעמיד את שלו בידו יותר ממה שמוסר האחר נפשו לגזול ועוד יאמר זה מה בצע שאמסור נפשי והיום

או למחר יביא ראיה ויוציאנה מידי. אבל הכא דשניהם מוחזקין בגוף הטלית אנו מחוייבין למחות שלא יגזול האחד את חבירו. הלכך אם היינו פוסקים להם 'כל דאלים' גבר אחד מהן היה גוזל מה שביד חבירו. הלכך אנו צריכין לפסוק להן דין חלוקה". והדברים ברורים.

כד.

אמנם בשיטת הרמב"ן כן ניתן לפרש שהחלוקה במשנה היא מדין ודאי, הרמב"ן סובר שהטעם שלא אומרים 'כל דאלים' במשנתנו הוא, כי הם מוחזקים, ובמציאות כזו פוסקים 'יחלוקו', ולדעתו, מה שחשבה הגמרא לדמות דין מנה שלישי לטלית הוא, לא כדעת התוס' שהנפקד מחזיק בשביל המפקידים את המנים, אלא כיון שיש חובת השבה, הדרך הטובה להחזיר היא איך שהוא קיבל אותם, בכיס אחד ו'יחלוקו' ביניהם, אבל מחמת הקנס שאולי יש רמאי קונסים אותו כדי שיודה.

ולהבנה זו ניתן לומר שהדין במשנה הוא מדין ודאי, ובמנה שלישי, הטעם ד'יחלוקו' הוא מסיבה אחרת, מכיוון שיש כאן חובת השבה, והמנים נמצאים בכיס אחד, הדרך הטובה ביותר להחזיר החוב היא לחלוק, וחשבה הגמרא, שכשם שמנה שלישי אין חולקים את המנה הפועל בגלל החשש מהרמאי, ופוסקים 'יהא מונח', כך יהיה גם בטלית שלא 'יחלוקו' אלא 'יהא מונח'.

ועל קושיא זו מתרצת הגמרא, שבמנה שלישי בטוח ישנו רמאי, משא"כ בטלית.

כה.

ולמדנו שנחלקו הראשונים במהות החלוקה שבמשנה, דלדעת התוס' החלוקה הינה מדין ספק, וכן היא דעת הרא"ש, ולדעת הרמב"ן החלוקה במשנה היא אינה מדין ספק, אלא מדין ודאי, וכן היא דעת הרשב"א.

ובזה תתבאר מחלוקת נוספת בין התוס' לרמב"ן, שהרי כאמור לעיל חידשו התוס', שמה שהנפקד מחזיק את המנים בשביל שניהם, הופכים המפקידים להיות מוחזקים במנים, והרמב"ן חלק עליו, ולדעתו אין אחיזת הנפקד יוצרת מוחזקות אצל המפקידים, וצריך בירור במאי קמיפלגי.

ויש לומר, ששני המחלוקות תלויות זו בזו, להבנת התוס', כיוון שמהות החלוקה במשנה היא מחמת הספק, לכן מהות המוחזקות אינה באה לומר שלכל אחד יש חצי בטלית, אלא שלכל אחד ישנה שייכות כלשהי לטלית, לכן המוחזקות אינה נחשבת לראיה ברורה, אלא רק מראה שיש קשר בין המחזיק לטלית, וכך גם לכאורה במנה שלישי, מספיק שהנפקד מחזיק במנים כדי ליצור קשר בין המנים למפקידים.

אבל לדעת הרמב"ן, כיוון שהחלוקה במשנה היא מדין ודאי, היינו שהמוחזקות מבררת באופן מוחלט שיש לכל אחד חצי מהטלית, ממילא בכל מקום שהמוחזקות אינה תוכל לקבוע באופן ברור כמה שייך לכל אחד, אין זוהי המוחזקות המדוברת במשנה, ולכן במנה שלישי, גם כשהנפקד מחזיק רת המנים בשביל השניים, ברור לנו שאין הוא מחזיק את המנה השלישי אלא רק עבור אחד מהם, ורק שאיננו יודעים מיהו, ובורר שבמוחזקות זו אין

'אנן סהדי' ברור שלכל אחד יש חצי מנה, ולכן להבנת הרמב"ן, תפיסת המנים ביד הנפקד אינה יוצרת מוחזקות בשביל המפקידים.

כו.

ומעתה נבוא לבאר את שיטת הריב"א, בתחילת דבריו אמר הריב"א, שדין 'יחלוקו' אינו תלוי במוחזקות, אלא בכל מציאות של ספק, אם ישנו ודאי רמאי, אומרים 'כל דאלים', ואם אין ודאי רמאי, אמורים 'יחלוקו', ובמנה שלישי, מה שהנפקד מחזיק את המנים אינו הופך את המפקידים למוחזקים, וחשבה הגמרא שיהיה הדין במנה שלישי 'יחלוקו', ומחדשת שכשיש ודאי רמאי לא אומרים 'יחלוקו'.

ובהמשך, אומר הריב"א סברא נוספת, שכל מקום שהם מוחזקים אומרים 'יחלוקו', אפילו אם יש ודאי רמאי, ולכן בשניים אדוקין בשטר, שיש ודאי רמאי, חשבה הגמרא שצריך להיות שם הדין 'יחלוקו' כי הם אוחזין.

ויש לעיין בביאור שיטתו מהי ההגדרה המדויקת למציאות שיש ודאי רמאי, למה שישתנה דין החלוקה, והביאור בזה, ספק אמיתי הוא ספק לכל העולם, כשרוצים להגדיר מהו ספק ע"פ תורה, ברור, שספק שאפשר לבררו, אינו נקרא כ"כ ספק, מכיוון שאין כאן שאלה אמיתית, כי אפשר לבדוק מה היה, אלא ספק אמיתי הוא ספק שאינו יכול להתברר כלל, וממילא כיון שהחלוקה הינה מדין ספק, כל מקום שיש לנו ספק בדבר נצטרך לחלוק, אבל דבר שניתן לבררו, אינו בגר ספק, ואין טעם לחלקו, ולכאורה, אם אחד מן הבעלי דין יודע את המציאות האמיתית, אפילו שלגבי הדיינים יש ספק אמיתי, מקום לומר, שספק כזה, שיש מיהו שיודע המציאות אינו בגדר ספק אמיתי, ולכן אם יש ודאי רמאי, הרי זה מורה שהספק אינו ספק אמיתי, יש בעל דין שיודע המציאות ורק שאיננו יודעים מיהו.

ובזה תתבאר לנו שיטת הריב"א, להבנתו ישנן שתי חלוקות, כששניהם אוחזין, יש להם חזקה המבררת שכל מה שתחת ידם שלהם, אזי החלוקה אינה מחמת הספק אלא מדין ודאי, וכיוון שכך, אין מקום לחלק ולומר, שזה דווקא אם אין דאי רמאי, כי אם יש ודאי רמאי, המציאות אומרת שאין כלל ספק, והחלוקה נובעת מחמת מציאות המוחזקות.

וזוהי כוונת הריב"א בהמשך דברי התוס', שאם אוחזין החלוקה אינה מחמת הספק אלא מדין ודאי, ולכן 'יחלוקו' אפילו אם יש ודאי רמאי, ואדרבה כיוון שאחד מהם רמאי אין כלל ספק, ברור שהחלוקה היא מדין ודאי.

אבל בתחילת דבריו, מתייחס הריב"א לשיטת התוס', כאמור לעיל להבנת התוס' החלוקה במשנה היא מספק, ועל זה מוסיף ריב"א, שתלוי הדבר אם ישנו רמאי או לא, אם אין רמאי הרי הספק כאן הינו ספק אמיתי, ספק לכל העולם, ומכיוון שכך צריכים לחלוק, אבל אם יש ודאי רמאי, כיוון שספק זה הוא לא ספק אמיתי, לא חל הכלל של ממון במוטל בספק חולקין, ולכן יהיה הדין 'כל דאלים גבר', או 'יהא מונח'.

כז.

ועתה חובה עלינו ליישב את קושיית התוס' על סברת ריב"א השנייה, דהתוס' בבא בתרא הקשו על ריב"א, אם אכן במציאות שהם אוחזין, אומרים 'יחלוקו' בכל מצב, גם כשיש ודאי רמאי, א"כ מהי קושיית הגמרא במנה שלישי, למה לא אומרים בשתי המשניות את אותו הפסק, הרי לכאורה החלוקה בין המשניות ברורה, במשנה דטלית מדובר באוחזין, שאזי החלוקה היא מדין ודאי, ואפילו כשיש ודאי רמאי, ובמנה שלישי אין כלל אוחזין, כי לשיטת ריב"א, אחיזת הנפקד במנים לא יוצרת מוחזקות למפקידים, וממילא מהי ההווא אמינא לדמות בין המשניות.

וכדי ליישב קושיה זו, צריך להקדים ולבאר את שיטת רש"י בסוגיא, כאמור לעיל רש"י סובר כמו הנימוקי יוסף, בשביל לומר 'יחלוקו' צריך ששניהם יהיו מוחזקים, אבל אם יש ודאי רמאי, אפילו כשמוחזקים לא אומרים 'יחלוקו', ולכן במקרה שהוויכוח הוא מי ארג את הטלית, שיש בוודאות רמאי, אע"פ שהם מחזיקים בטלית פוסקים 'יהא מונח'.

והקשו הראשונים על שיטה זו, הרי לקמן לגבי שניים אדוקין בשטר, רוצה הגמרא שנחלק את החוב בניהם, ולכאורה יש שם ודאי רמאי, אז איזה הו"א יש לומר 'יחלוקו'.

והביאור הוא, ובהקדים, להבנת רש"י, יש לעיין האם החלוקה במשנה היא מדין ודאי או מחמת הספק, ולכאורה רואים ברורות ששיטת רש"י היא, שחלוקת המשנה אינה מדין ודאי, אלא מדין ספק, וז"ל רש"י לקמן (ח' ע"א, ד"ה ממשנה יתירה): "אמרינן דהמגביה מציאה כו', ומשום הכי אמרינן 'יחלוקו', דאמרינן שניהם הגביהוה, והוה ליה כל אחד מגביה מציאה לו ולחבירו וקני, דאי משום דלא ידעינן הי מינייהו משקר, והוה ליה ממון המוטל בספק, וחולקין בשבועה משום שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף, כדאמרינן לעיל הא שמענא ליה מרישא". ומפורש מדבריו, שהחלוקה ב'רישא', היינו במשנתנו, היא מדין ספק.

והבנה זו מקבלת חיזוק נוסף מהמשך פירוש רש"י למשנה (ד"ה וזה אומר חציה שלי) וז"ל: "מודה הוא שהחצי של חבירו, ואין דנין אלא על חציה, הלכך, זה האומר כולה שלי ישבע כו' כמשפט הראשון, מה שהן דנין - עליו נשבעין שניהם שאין לכל אחד בו פחות מחציו, ונוטל כל אחד חציו.

ולמדנו מדבריו שטעם החלוקה רישא ובסיפא, הוא אותו טעם, היינו, כשם שברישא הספק גורם חלוקה, וכיוון שהספק הוא על כל הטלית, חולקים את כולה, כך גם בסיפא, חולקים את החלק בטלית שיש עליו ספק, אילו להבנת רש"י, החלוקה במשנה הייתה מדין ודאי, אז חובה עלינו לבאר אחרת את המשך המשנה, כי צורת האחיזה במקרה זו היא ממש כמו האחיזה ברישא, וממילא, יהיה קשה, למה משתנה הדין, הרי צורת התפיסה לא השתנתה, והחלוקה היא מדין ודאי, אלא על כורחך, חובה לומר ברש"י, שמשווה בין שני המקרים בשמנה, שהחלוקה היא מדין ספק, וספק יוצר חלוקה.

כח.

אמנם למרות שברור שלהבנת רש"י החלוקה במשנה אינה מדין ודאי אלא מדין ספק, נראה לומר, שגם לדעת רש"י, ישנה מציאות של ספק שהחלוקה בו תהיה מדין ודאי, ולא מדין ספק, דהנה הגמרא אומרת: "תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דר' אבהו שנים אדוקים בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין בשוה מחוי ליה רבי אבהו ובשבועה אלא מתניתין דקתני דפלגי בהדדי ולא קתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת היכי משכחת לה אמר רב פפא דתפיסי בכרכשתא".

ולמדנו, שכשאנו אומרים במשנתנו שישנה מוחזקות, יש שניים אוחזין, אין הכוונה לאחיזה ותפיסה ממשית בחפץ, אלא שהם מחזיקים רק בצידי הטלית בכרכשתא, ויש לחלק ולומר שמה שמפורש ברש"י, שהחלוקה במשנה היא מדין ספק, זהו רק במקרה שאין אחיזה ממשית, הם תופסי רק בכרכשתא, ויתכן לומר שבמקרה בו הם יחזיקו הטלית עצמה, תהיה החלוקה מדין ודאי.

ומקור לדין זה מצינו בדברי המאירי לקמן[173], וז"ל: "ואם שניהם **מוחזקים לגמרי** כגון טלית שזה תפש חציה מכאן וזה תפס חציה מכאן חלוקים בלא שבועה וכן הדין בשהיה ברשות שניהם כך דעתי נוטה וכן יראה ממה שכתבנו במשנה אבל כל ששניהם **כעין מוחזקים** כגון שתפש זה בציציות מכאן וזה בציציות מכאן חלוקים בשבועה". ומפורש בדבריו, שישנה מציאות של מוחזקים, ומציאות של כעין מוחזקים.

והביאור בזה הוא, כדי לומר ש"אנן סהדי" שכל מה שתחת יד אדם שלו, וממילא החלוקה היא מדין ודאי ולא מדין ספק, חובה שהם יחזיקו בדבר עצמו, ואזי כיוון שכל אחד מחזיק בטלית עצמה, מוכח שהחלק שבו הוא מחזיק שלו הוא, וחלוקה זו היא לא מחמת הספק אלא מדין ודאי, אבל כשאין הם מחזיקים בדבר עצמו, אלא רק בכרכשתא, כיוון שאין כאן מציאות של מוחזקות ממשית, לכן המוחזקות קובעת רק שלכל אחד יש שייכות לדבר, ויש ספק כמה שייך לכל אחד, וחלוקה זו היא מדין ספק.

ויש לומר בדברי רש"י, אכן החלוקה בשמנה אינה מדין ודאי אלא מדין ספק, אבל זהו רק מועם זה שהמציאות במשנה היא שהם אינם מחזיקים בדבר ממש, אלא הם כעין מוחזקים, ותפיסתם מועילה רק לידיעה שיש לכל אחד שייכות, ולכן פוסקים 'יחלוקו', אבל במציאות שבה הם יהיו מוחזקים ממש תהיה החלוקה מדין ודאי.

כט.

ומעתה, לגבי שטר, לשון הברייתא היא "שניים **אדוקין** בשטר", כלומר לא מדובר שם שהם כעין מוחזקים, אלא שהם מחזיקים ממש בשטר, וממילא מכיוון שכל אחד מחזיק ממש את השטר, יחול הכלל הקובע שמה שתחת יד אדם שלו, והחלוקה במקרה זה אמורה להיות מדין ודאי, ולפי זה מובנת קושיית הגמרא על הברייתא דשניים אדוקים ממשנתנו,

173. ג' ע"א ד"ה הרבה דינים.

שהיא בדרך כל שכן, אם במשנתנו שהם רק כעין מוחזקים, אומרים ׳יחלוקו׳, כל שכן בשניים אדוקין, שהם מוחזקים ממש אמור להיות הדין ׳יחלוקו׳, ומדוע הגמרא לא אמרה כן.

וסרה הקושיא משיטת רש״י, הקשו הראשונים על רש״י, מהי ההוו״א לומר בשניים אדוקין ׳יחלוקו׳, הרי יש שם ודאי רמאי, ולדעתו כשיש רמאי לא אומרים ׳יחלוקו׳, ועל פי היסוד האמור לעיל מובן, כל סברת החילוק האם יש ודאי רמאי או שאין, הוא רק במקרה שאין אחיזה ממשית, אלא רק כעין מוחזקות, שאז, אם יש ודאי רמאי, הספק אינו ספק אמיתי, כמבואר בארוכה, ולכן אין חלוקים, אבל כאמור, בשניים אדוקין בשטר, לומר רש״י, שהחלוקה היא מדין ודאי, לגבי חלוקה זו אין חילוק באם ישנו רמאי או שאינו, כיוון שהאחיזה שלהם מבררת, שלכל אחד יש חצי בטלית, וגם כשיש ודאי רמאי, הדין יהיה ׳יחלוקו׳.

ל.

ועתה נשוב להתבונן בשיטת הריב״א, בתחילת דבריו חלק הריב״א על תוס׳, וקבע, שדין חלוקה לא תלוי במציאות של מוחזקות, אלא שכל מציאות שבה אין רמאי אומרים ׳יחלוקו׳, ועוד הוסיף הריב״א, שאם הם אוחזין, אפילו כיש ודאי רמאי, אומרים ׳יחלוקו׳, והקשו עליו התוס׳ שלדבריו מה מקשה הגמרא מדין מנה שלישי, הרי שם הם לא אוחזין, וטלית הם אוחזין.

וי״ל שההבנה בריב״א היא כדרך ההבנה ברש״י, כוונתו לומר, ששני חלוקות הן, יש חלוקה מדין ודאי, ובה אין חילוק אם ישנו רמאי או שלא, ויש שהחלוקה היא מדין ספק, ובה תלוי הדבר, אם יש רמאי, הדין יהיה ״כל דאלים׳ גבר׳, ואם אין רמאי, ׳יחלוקו׳, ונתבאר בדעת רש״, שישנם שתי מציאויות של אחיזה, יש אחיזה שיוצרת כעין מוחזקות, והיא המדוברת במשנתנו, ויש אחיזה שיוצרת מוחזקות ממש, ולא עליה מדובר במשנה.

וי״ל, שהריב״א מתכוון לומר כרש״י, ובהקדים, כשמתבוננים בלשון התוס׳ בבבא בתרא, רואים, שריב״א בהמשך דבריו, בא בהמשך דברי התוס׳ על דין שניים אדוקין, ובלשונו, ״ועוד פי׳ ריב״א דהיכא דאוחזין אפי׳ איכא רמאי ׳יחלוקו׳ כדתניא התם בפ״ק גבי שנים אוחזין בשטר״.

ומעתה להבנת ריב״א, במקום שהם אוחזין רק במקצת הדבר, וכמציאות של משנתנו, החלוקה אינה מחמת הוודאי אלא רק מחמת הספק, וכיון שכל מקור החלוקה הוא מחמת הספק, לכן שיש רמאי ומתברר שאין כאן ספק אמתי, לא נחלוק, אלא נאמר ״כל דאלים׳ גבר׳.

ואלו הם דברי ריב״א בתחילת דבריו, שהוא עדיין מדבר על משנתנו, ובזה פליג ריב״א על שיטת התוס׳, שלדעת התוס׳ כל חלוקה תלויה רק בדין אחיזה, ולדעת ריב״א, כיון שכאן איירי במוחזקות חלקית לכן אין החלוקה נובעת מן המוחזקות, אלא מחמת הספק, ולכן תלוי הדבר אם יש ביניהם רמאי, או לא.

ושוב הוסיף ריב"א, אם תהייה מוחזקות טובה, אם הם יהיו אוחזים ממש, כמציאות של שניים אדוקין בשטר, אזי החלוקה היא מחמת הוודאי, וכיון שהחלוקה מחמת ודאי, ברור שאין כל חילוק אם יש בהם אחד שהוא רמאי, או לא.

וממילא, כיון שמשנתנו אינה מדברת במוחזקים ממש, אלא רק בתפיסה חלקית, ולכן החלוקה במשנה אינה מחמת המוחזקות, אלא מחמת הספק, ולכן מקשה הגמרא, כשם שבמשנתנו חולקים לא מחמת המוחזקות, אלא מחמת הספק, א"כ מדוע במשנה לקמן גבי מנה שלישי', שגם שם אין הם בגדר מוחזקים, מדוע לא יחלקו גם שם את המנה, מהו השוני בפסק הדין בין שני המשניות, הרי בשניהם המציאות שהם אינם מוחזקים ממש, וממילא החלוקה אינה מחמת הוודאי, אלא מחמת הספק, וממילא, מדוע לא יהיה הפסק דין זהה בשתי המשניות. וסרה הקושיא ואתי שפיר.

טבלת סיכום הסוגיא:

	תוס'	רמב"ן	ריב"א ורש"י	נימוקי יוסף
הסברא	חלוקה מדין ספק, אוחזין מחייב יחלוקו. אחיזה שפועלת שייכות גרידא.	חלוקה מדין ודאי, אוחזין מחייב יחלוקו. 'אנן סהדי' שכל מה שתחת יד אדם שלו, בירור מוחלט.	יש ב' סוגים באוחזין, אחיזה ממש וכעין אחיזה, כשמתייחס לר"ת מדבר על כעין אחיזה, ואם יש רמאי אין ספק, כי זה ספק היכול להתברר אבל אח"כ מוסיף שאם יש רמאי ואוחזין, אז זה אחיזה ממש ולא משנה אם יש רמאי,	אוחזין מחייב יחלוקו.
שניים אוחזין	יחלוקו, מוחזקין הן, ויכול להיות חלוקת אמת.	יחלוקו, מוחזקין, אין רמאי, ולא קנסינן.	יחלוקו, לא בגלל מוחזקין, אלא מצד הספק שאינו יכול להתברר.	יחלוקו, כי אין רמאי.
ההוא ארבא	כל דאלים גבר, מכיוון שלא מוחזקין.	כל דאלים גבר, מכיוון שלא מוחזקין.	כל דאלים גבר, כי יש ודאי רמאי ולא אוחזין, ספק היכול להתברר.	כל דאלים גבר, כי יש רמאי.
מנה שלישי	יהא מונח, מכיון שלא יכול להיות חלוקת אמת.	יהא מונח, מכיוון שיש ודאי רמאי, קנסינן.	יהא מונח, כי יש ודאי רמאי, וחובת השבה, ספק היכול להתברר.	יהא מונח, כי יש ודאי רמאי, וחובת השבה.
שאלת הגמרא על דין אדוקים בשטר	השאלה מובנת, מכיון שאוחזין ויכול להיות חלוקת אמת אז צ"ל יחלוקו.	מכיוון שהחלוקה יכולה להיות אמת ולא קנסינן לרמאי, צ"ל יחלוקו.	השאלה מובנת, אע"פ שיש רמאי, יש אחיזה ממשית ולכן צ"ל יחלוקו.	השאלה לא מובנת, כי יש רמאי.
אני ארגתיה	יחלוקו, כי אוחזין, ויכול להיות חלוקת אמת.	יהא מונח, מכיוון שיש ודאי רמאי, קנסינן.	יהא מונח, יש רמאי וחובת השבה	יהא מונח, כי יש ודאי רמאי.
שאלת הגמרא ממנה שלישי על שניים אוחזין	מכיוון שהנפקד מחזיק בשביל שניהם, בגדר שייכות בלבד. למה לא פסקו במנה שלישי יחלוקו, ותועיל גם מחמת השבה כי מדובר בכיס אחד.	שבשנים אוחזין יהיה הדין יהא מונח, כי נקנוס את הרמאי.	כמו שבמשנה שלנו חולקים מחמת הספק ללא קשר למוחזקות, למה במנה שלישי שגם שם לא מוחזקים, לא אומרים יחלוקו.	מכיוון שהנפקד מחזיק בשביל שניהם, בגדר שייכות בלבד. למה לא פסקו במנה שלישי יחלוקו, ותועיל גם מחמת השבה כי מדובר בכיס אחד.

ב' ענינים ב'אין כוח חסר פועל'

הת' משה אהרן גופין
ישיבת תות"ל המרכזית כפר חב"ד

מביא את ביאור הרבי נ"ע מתחילת המשך ס"ו ב'אין כח חסר פועל' אצל הבורא / מקשה על הלשון / מוסיף שהקושיה אינה על הלשון בלבד אלא גם על תוכן העניין / מקדים להביא מד"ה "תקעו" עת"ר ב' עניינים בחכמה ובכח המשכיל / מביא שזה ההבדל בין 'שם הפעולה' ל'שם התואר' / עפי"ז מבאר שני עניינים ב'אין כח חסר פועל' / מבאר את המשך העניין במאמר

הטעם מדוע 'אין כוח חסר פועל'

אחד מההבדלים המובאים בחסידות בין הבורא לנבראים הוא דבחיק הבורא 'אין כוח חסר פועל', ובחיק הנבראים 'כוח חסר פועל'.

באמצעות חילוק זה דוחה הרבי נ"ע (המשך "יו"ט של ר"ה" תרס"ו[174]) את טעם הבריאה לשיטת העה"ח - "שיתגלו שלימות כוחותיו". דמאחר דבחיק הבורא 'אין כוח חסר פועל', והיינו, שבשביל לגלות את שלימות כוחותיו של הקב"ה אין צורך שיתממשו ויבואו לידי פועל, כיון שהם שלמים מצד עצמם עוד לפני ההתהוות - עוד כפי שהכוחות טרם הגיעו לידי פועל.

ובביאור הענין ד'אין כוח חסר פועל' כותב, וזלה"ק: "..דזה שייך רק בנבראים, שכל דבר שהוא בכוח אינו דבר כלל... כ"א דווקא כאשר מתגלה ופועל דבר ופעולה גשמיות... אבל למעלה הרי תיכף כשעלה ברצונו להוות הרי מיד נתהוו כל העולמות... כי כאשר ידמה האדם בשכלו להוות, הנה מחשבתו לא תפעיל, ונמצא הפועל שלם מהכוח, כי הכוח חסר המציאות... והפועל הוא העיקר והמציאות, וזולתו אין דבר. ואין כן פעולותיו... של ממה"מ הקב"ה, כי כאשר עלה ברצונו להוות ולהאציל אז נאצל ונצטייר".

והיינו, הרבי נ"ע דוחה את טעם הבריאה לשיטת העה"ח בכך שישנו חילוק עיקרי בין הקב"ה לנבראים: אצל הנבראים הכוח לכשעצמו אינו שווה מאומה, ולעומת זאת 'למעלה' – הנה מיד כשעלה ברצונו להוות נתהוו עולמות, משא"כ בנבראים שבכדי להוות מוכרחים לחבר למחשבה את כוח המעשה.

ולכאורה יוקשה: בתחילת הענין מציין חיסרון אחד בנבראים שאצלם אין הכוח לכשעצמו מציאות כלל, ומיד לאחמ"כ ממשיך: "אבל למעלה.." (ואינו מביא את הצד השני של הטעם הנ"ל, שאצל הקב"ה הכוח הוא כן שלימות המציאות, אלא ש)מיד כשעלה ברצונו להוות נתהוו העולמות, והיינו, שהכוח אינו מנותק מהפועל ומיד שירצה – יהיה, ומסיים

174 ע' ה' (בהוצאות החדשות ע' ז).

משפט זה באומרו (את הצד השני) שבנוגע לנבראים הכוח כן מנותק מהפועל.

דלכאורה "פתח בכד וסיים בחבית"[175] – בתחילת דבריו מביא חיסרון בנבראים בקשר עם ענינו של הכוח בפני עצמו (דבנבראים אינו מאומה), ומוסיף כבהמשך אחד שבנוגע לקב"ה אינו כך, כיון שמיד שעלה ברצונו כבר נעשה כך בפועל (ורק לאחר מכן מסיים שלעומת זאת אצל הנבראים אין מחשבתם בלבד יכולה להפעיל). ולכאורה אין הגדרה זו בבורא עומדת למול הביאור הראשון שהובא על הנבראים בענין עצם מציאות הכוח לכשעצמו?!

ובסגנון אחר: את המשפט "דזה שייך רק בנבראים, שכל דבר שהוא בכוח אינו דבר כלל... כ"א דווקא כאשר מתגלה ופועל דבר ופעולה גשמיות", אינו מסיים בהקשר המתאים (לכאורה) – שאצל הקב"ה הכוח כן שלם לכשעצמו – כ"א בטעם אחר לגמרי.

ב' ביאורים סותרים ב'אין כוח חסר פועל'

ובעומק יותר:

מעבר לדיוק ודקדוק בלשון המאמר והקושי הטכני בהבנת הפשט בדברים, בהשקפה ראשונה נראה מכאן בבירור שישנם ב' ביאורים בענין ד'אין כוח חסר פועל' שלכאורה עומדים בסתירה אחד לשני:

חיסרון אחד בהא ד'כוח חסר פועל' בנבראים, הוא בכך שאצלם הכוח אינו שלם מחמת עצמו כ"א אך ורק כאשר מגיע לידי פועל. והיינו, אדם חכם היודע להשכיל ואינו משתמש בכוח זה כלל, אין חכמה זו נחשבת כלל למעלה, "כי אין הדבר שלם אם אינו ג"כ בפועל". ורק כאשר ישתמש בשכלו ויוציאו לידי פועל נחשב הוא. אבל למעלה, הפועל אינו השלימות של הכוח כ"א הכוח לבדו כבר נחשב דבר מושלם, וגם בלעדי הפועל ישנו השלימות דהכוח - הכוח אינו זקוק לפועל בכדי שיהיה מציאות דבר מה.

החיסרון השני בנבראים ד'כוח חסר פועל' הוא בכך ש"מחשבתם לא תפעיל". דהיינו, אצל הנבראים הכוח מנותק מהפועל, ולפיכך בכדי שייצא הכוח לפועל יש צורך בפעולה נוספת של האדם שיפעל זאת, אבל עצם הכוח אינו מגלה מעצמו את הפועל. אדם שרק יחשוב על עשיית פעולה מסוימת, לעולם לא תגיע מחשבה זו לידי פועל, אלולי יפעיל גם את כוח המעשה. לעומת זאת אצל הקב"ה ברגע שרק עלה ברצונו לברוא עולמות "מיד נתהוו כל העולמות", כיון שאצלו הכוח והפועל הינם חד, ומיד כשעלה ברצונו ויש בכוחו - הפועל מתקיים.

ולכאורה דרוש ביאור:

מהתבוננות במבואר יוצא שב' ביאורים אלו סותרים זה את זה: עפ"י הביאור הראשון נמצא, שכלפי הקב"ה אין שום ענין ומעלה בפועל, והכוח הינו דבר שלם ללא קשר כלל לפועל. ועפ"י הביאור השני נמצא, שיש מעלה בפועל, והכוח ללא הפועל אינו נחשב למעלה, אך היות שלמעלה מיד כשישנו הכוח נעשה הפועל ממילא – לכן אין כוח חסר

175 לשון הגמ' ב"ק כז, א.

פועל. ואיך עולים שני הביאורים בקנה אחד?

ב' עניינים בשכל ובכוח המשכיל

ויש לומר הביאור בכ"ז, ובהקדים:

במאמר ד"ה "תקעו" עת"ר[176] מבאר דבכל כוח ישנם ב' ענינים, ומביא משל על כך מכוח החכמה: הדרגה הראשונה בכוח החכמה היא "כמו שבא בבחי' שכל גלוי", והיינו, מציאות שכל ממש שהיא היא היורדת לאחמ"כ להשגה דבינה (אמנם, מכיון שהמדובר הוא אודות חכמה עדיין "הרי הוא בבחי' אין עדיין שאינו בבחי' השגה", וכמבואר בכ"מ שבחכמה אין עדיין את פרטי ההשכלה ואינה מוגדרת באותיות של שכל כ"א זהו גילוי מופשט של השכל, אך זוהי נקודת ההשכלה – גילוי אור שכל ממש).

הדרגה השניה בכוח החכמה היא עצם כוח החכמה, וכלשונו: "עצמות החכמה... טרם שבאה לידי גילוי להיות בבחי' שכל גלוי, אפי' בבחי' נקודה והברקה". והיינו, הכוח שממנו נוצרת החכמה הגלויה. דרגה זו היא המקור לחכמה הממשית שמתפשטת לאחר מכן.

וממשיך לבאר שב' ענינים אלו קיימים גם בכוח המשכיל שבנפש שהוא המקור לכוח החכמה שבנפש (גם לעצם כוח החכמה. ובאלוקות דרגה זו מכוונת ל'חכמה סתימאה' שהיא המקור לספירת החכמה). הדרגה הראשונה בכוח המשכיל היא, עצם כוח המשכיל שלמעלה גם מלהיות מקור לפעול פעולת ההשכלה, ואין ענינו ההשכלה. והדרגה השניה בכוח המשכיל היא כפי שכבר בגדר להיות מקור לעצם החכמה. וכדלקמן.

שם הפעולה ושם התואר

בביאור הדבר מובא שם ההבדל בין 'שם התואר' ל'שם הפעולה':

בדרך כלל, כל תיאור הניתן לאדם מסוים לא ניתן לעצם כוח זה באדם כ"א לפעולה שעשה עם כוח זה. ולדוגמה: אדם שהשתמש עם כוח חכמתו והשכיל השכלות עמוקות ועדינות, על סמך פעולות אלו ייקרא האדם חכם. אבל תואר זה אינו מתייחס כלל לעצם כוח חכמתו אלא לפעולה שעשה בכח זה. ובדיוק כמו שאדם ייקרא חכם על שם זה שלימד והסביר סברותיו לאחר – הנה ודאי שאין זה מתאר את עצם חכמתו, כיון שיתכן שהוא בעצמו חכם הרבה יותר ממה שביטא בהסברתו, או לחילופין, יתכן שהוא יסביר את השכל בטוב טעם, אבל הוא עצמו לא יבין את עומק הדברים, ומוכח שאין זה מורה על עצם חכמתו. וכמו כן גם פעולת אדם להשכיל השכלות לא מבטאת באמת את עצם כוח חכמתו, וכנראה בחוש, שיתכן חכם גדול שישכיל השכלות קטנות שלא בערך למה שיכול להשיג מצד עצמו[177].

---

176 ע' ד' (בהוצאות החדשות ע' ה').

177 אין הכי נמי, שגם ההשכלות הפשוטות שלו הינם תמיד בערך לרמת השכל, שהרי אדם חכם לא ידבר שטויות, וכמאמר "שיחות חולין של תלמידי חכמים צריך לימוד" – מ"מ מכיון שזו פעולת העצם ולא העצם עצמו הנה לעולם הפעולה לא תבטא את העצם לאמיתתו.

וזהו 'שם הפעולה'.

לעומת זאת, 'שם התואר' הינו שם המתייחס לעצם, שם המגדיר את העצם. תואר זה ינתן לאדם ללא קשר לפעולות שעשה, וללא התחשבות כמה ואיך השתמש בכוח, כ"א לעצם היכולות שלו, כך שעוד קודם שייגש לדבר שכל אפשר יהיה לדעת שישיג זאת בצורה מושלמת ועמוקה, ובלשון הרבי נ"ע: "שבכחו לבוא על כל דבר שכל וחכמה ולהשכיל בו מצד טוב כח חכמתו בעצם, ואנו קוראין אותו חכם גם טרם שיודע את הענין ולא ראה אותו, מפני שאנו יודעים עצם כח חכמתו שביכולתו לבוא על כל ענין, וידע אותו וישכיל ויתחכם בו, שימציא בו חדשות...". וזהו שם התואר[178].

וזהו החילוק בין ב' העניינים בכוח הנ"ל: 'שם הפעולה' בכוח החכמה הוא תיאור על הפעולה הממשית של הכוח - מציאות שכל. ובכוח המשכיל הכוונה תהיה על דרגת הכוח שענינה לפעול.

'שם התואר' לעומת זאת, מתאר בחכמה את עצם כוח החכמה, ולא כפי שהוא מצויר ומוגדר בערך כח הבינה שבא ממנו. ובכח המשכיל את עצם הכח להשכיל, כפי שהוא למעלה מלהיות מקור לפעולות הבאות ממנו.

עפי"ז ב' עניינים ב'אין כוח חסר פועל'

לאחר הבנת ב' הענינים ב'כוח' ניתן לתרץ הקושיה אודות הביאורים השונים באין כוח חסר פועל:

בדרגת עצם הכוח שאינו אפי' בגדר מקור לנפעל ממנו (הדרגה העליונה בכוח המשכיל), הנה בגדרי הנבראים בכוח זה לבדו אין שום ענין כל עוד הוא לא יורד לידי פועל (למרות שאין ענינו בכך), מאחר ובנבראים אין שום משמעות לדבר בטרם ירידתו והגעתו לידי פועל, וגם דבר כזה שאין בעניינו מאומה מהפועל, הנה כל עוד שלא ירד לידי פועל – אין הוא נחשב לכלום. 'כוח חסר פועל' - הכוח לכשעצמו אינו נחשב מאומה.

אבל אצל הקב"ה, שאצלו יש ענין גם בכוח כפי שהוא מצ"ע ללא שייכות לפועל היוצא ממנו, אזי ממילא גם כוח כזה שאין ענינו הפועל, ואינו מקור לפועל - גם הוא נחשב לשלימות. 'אין כוח חסר פועל' - הכוח לכשעצמו אינו חסר שיבוא לידי פועל.

לעומת זאת, בדרגת הכוח כפי שהוא מקור לפועל היוצא ממנו (הדרגה התחתונה בכוח המשכיל כפי שהוא כבר מקור לחכמה), מכיון ששם כל ענינו של הכוח הוא הפועל היוצא ממנו, הנה אין שום ענין בכוח לכשעצמו, כיון שכל ענינו הוא הפועל היוצא ממנו. וגם באלוקות לא ניתן לומר על דרגה זו בכוח, שהכוונה ב'אין כוח חסר פועל' היא שהכוח מצ"ע שלם עוד לפני שיצא לפועל (אע"פ שבאלוקות בד"כ הכוח מצ"ע שלם) מאחר שכוח זה כל

178 כמובן ופשוט, אשר בדעת בני אדם לעולם לא נוכל לתאר אדם ב'שם התואר', כיון שכל תואר שניתן לאדם יהיה על סמך פעולות שעשה, מאחר וההיכרות של בני האדם עם העצם של זולתם הוא אך ורק ע"י פעולותיו.

ענינו הוא הפועל היוצא ממנו.

ובכדי לבטא את שלימותו של הקב"ה בכך ש'אין כוח חסר פועל' גם בדרגה זו של הכוח, לא ניתן לומר שהכוח מצ"ע אינו זקוק לפועל והפועל לא משלים אותו, כי בדרגה זו של הכוח הפועל כן משלים אותו. אלא צריכים לומר בדרגה זו שהחיסרון יכול להיות רק בכך שבכדי לבוא לפועל יש צורך במעשה נוסף מלבד המחשבה אודותיו. וזהו החיסרון בנבראים, כיון שאצלם יש צורך בפעולה נוספת בכדי להוציא את הכוח לידי פועל. 'כוח חסר פועל' – הכוח לכשעצמו לא יכול להוות שום דבר.

אבל למעלה 'אין כוח חסר פועל' – מכיון ש"תיכף כשעלה ברצונו להוות מיד נתהוו כל העולמות", והיינו, בדרגת כוח זו שכל ענינה הוא מציאות הפועל, מתייחד הכוח למעלה בכך שאינו צריך עשיה נוספת מלבד עצם המחשבה, ומיד ישנו הפועל. 'אין כוח חסר פועל' – מיד כשישנו הכוח נתהווה הפועל[179].

וממילא ברור שאלו הם ב' הדרגות המוזכרות בהמשך ס"ו אודות 'אין כוח חסר פועל'. וזהו שממשיך ומסביר שם שלשיטת העה"ח שכוונת הבריאה הוא "שיתגלו שלימות כוחותיו", אין מובן כיצד מתקיימת כוונה זו ע"י בריאת העולמות: בדרגת הכוח כפי שהוא למעלה מהפועל – לא צריך התהוות. ובדרגת הכוח כפי שהוא קשור אל הפועל – ההתהוות הייתה כבר בהיות הכוח, ובשביל שלימות כוחותיו אין הוא זקוק לבריאת העולמות[180].

ב' העניינים ב'אין כוח חסר פועל' כפי שהם בעליית הרצון קודם הצמצום

עפ"י החילוק הנ"ל מתבאר היטב דיוק לשונו של הרבי נ"ע גם בהמשך הדברים, גבי ההבדל בין בחי' 'עלות הרצון' ל'קודם עלות הרצון':

בבחי' עלות הרצון, שכבר עלה במחשבה לברוא עולמות, שבבחי' זו שלימות הכח היא גם בזה שכבר קיים בו הפועל (שהוא הע"ס כפי שהם "גנוזות במאצילן"), מאחר והוא אינו שלם מבלעדי הפועל, המשמעות של 'אין כוח חסר פועל' היא, שמיד שעלה ברצונו נתהוו העולמות ולא נצרך לפעולה נוספת לשם כך, וכלשונו: "ע"ס הגנוזות במאצילן שנתהוו

179 עפ"י ביאור זה יומתק דיוק נוסף במאמר: כשמביא את החיסרון בנבראים בהא ד'כוח חסר פועל' כותב: "..דזה שייך רק בנבראים, שכל דבר שהוא בכוח אינו דבר כלל, ומכ"ש שאינו בבחי' פועל כלל". ומציין פה ב' ענינים: א. שאינו 'דבר' כלל. ב. שאינו בבחי' פועל כלל.

וע"פ המבואר בפנים יש לומר, שהענין הראשון שאינו בבחי' דבר מתייחס לדרגת הכוח כפי שהוא בפ"ע, ובזה החיסרון בנבראים הוא שאינו נחשב לשום דבר. אך הענין השני מתייחס לדרגת הכוח כפי שנעשה מקור לפעולה הנפעלת על ידו, ובזה החיסרון הוא שאינו בבחי' פועל כלל.

180 אך עדיין צע"ק מה שבמאמר לא מזכיר במפורש את הענין שאצל הקב"ה הכוח שלם מצד עצמו, ומזכיר זאת רק בנוגע לנבראים: "..דזה שייך רק בנבראים, שכל דבר שהוא בכוח אינו דבר כלל..." שזה מדבר על הדרגה הא' בכוח, ומיד ממשיך לדרגה הב' בכוח: "..אבל למעלה הרי תיכף כשעלה ברצונו להוות הרי מיד נתהוו כל העולמות..." ומסיים שבנוגע לנבראים אין זה כך: "..כי כאשר ידמה האדם בשכלו להוות, הנה מחשבתו לא תפעיל, ונמצא הפועל שלם מהכוח...".

ע״י עליית הרצון... והיינו מה שעלה ברצונו להאציל וממילא נאצלו בחי׳ ע״ס כו׳... אמנם בבחי׳ עליית הרצון, כשעלה ברצונו להאציל, הרי נאצלו הע״ס באוא״ס גם קודם האצילות וקודם הצמצום״. והיינו שדרגה זו מקבילה לדרגה הב׳ בכוח, כפי שהוא כבר מקור אל הפועל.

לעומת זאת בבחי׳ שקודם עלות הרצון, שם אין מציאות של פועל אמיתי כ״א ״מציאות דק ונעלם״, שמשמעו הוא שאין ביטוי שלימות הכח מתבטא בפועל ממש אלא הכח לכשעצמו שלם מבלעדי שיבא לידי פועל, כך שבדרגה זו הכח הוא הוא הפועל. ממילא המשמעות של ׳אין כח חסר פועל׳ בדרגה זו: שגם בבחי׳ שלמעלה מעלות הרצון, אע״פ ששם לא נתהוו עולמות, ישנו הענין ד׳אין כוח חסר פועל׳. כי משמעות ׳אין כוח חסר פועל׳ שם היא, שהכוח לכשעצמו הוא הדבר השלם, דרגה הא׳ בכוח, כפי שהוא לעצמו.

הטעם בדין חשוד אממונא חשוד אשבועתא

הת' דוד הבלין
ישיבת תות"ל קרית גת

א.

הגמ' בבבא מציעא (ה ע"ב) מבארת את דין המשנה ששנים האוחזים בטלית צריכים לישבע ע"פ דברי רבי יוחנן ש"שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא". ושואלת הגמ' "ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נא אשבועתא".

ומדוייק מדברי הגמ' שהסברא הפשוטה היא שחשוד על הממון אכן חשוד על השבועה, ולכן פתחה הגמ' בשאלה "ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא", ועל זה תירצה הגמ' שלא אומרים כך, ומנסה הגמ' להוכיח צד זה שלא אומרים כן, וגם ברש"י ותוס' מבארים מדוע חשוד על הממון אינו חשוד על השבועה.

ויתירה מזו שיטת ר"י החסיד המובאת בתוס' (ד"ה דחשיד אממונא) שמדבריו משמע שגם למסקנא לכו"ע חשוד על ממון חשוד על שבועה "וגזלן ודאי כמו שמממון אינו פורש ה"ה משבועה", ומה שאומרים "דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא" הוא דוקא שבאים בפניו ב' עבירות שאז יש סברא "שמא על ידי שבועה יפרוש מגזל".

וצ"ב מדוע לומר בכזו פשיטות שמי שחשוד על ממון חשוד על שבועה?

ב.

ברש"י ד"ה ונימא כתב שאם חשדוהו רבנן שמא ילך ויתקוף טליתו של חבירו ויאמר שלי הוא, חשוד הוא גם לישבע. ובפשטות היינו שאם רואים אדם שחשוד שעובר על איסור גזילה משמע שלא נרתע מציווי התורה וממילא לא יירתע משבועה ג"כ.

אבל בהסתכלות פשוטה כלל זה דורש ביאור וכי לא יתכן שיש אנשים שבציווי אחד מזלזלים אך על שאר הציווים מקפידים, אבל אפשר לומר, שאף שבאמת ייתכן חילוק בין הקפדה במצווה אחת לציווי אחר, אלא שבעניינים כאלו חכמים ידוע את נפשו של אדם וקים להו שאם אחד מזלזל בציווי אחד של התורה אף שבוודאי לא ברור לנו שיזלזל בשאר הציוויים אבל עכ"פ הוא כבר חשוד וא"א לסמוך עליו.

אך לכאורה יקשה מדין וגמ' מפורשת, דהנה הגמ' בחולין (ד ע"ב-ה ע"א) דנה על אדם שמומר לעבור על איסור מהתורה מה דינו כלפי שאר העבירות, ומסקנת הגמ' לדינא שמומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה כולה (חוץ ממומר לחלל שבת בפהרסיא וע"ז).

והיינו שאף שאדם זה מוחזק לעבור על איסור מסויים אינו חשוד לשאר התורה כולה ומחזיקים אותו ככשר לשאר דינים.

וא"כ יש להקשות על הכלל של חשיד אממונא חשיד אשבועתא, דהן אמנם שאנו חושדים בו באיסור גזל אך מדוע זה טעם לחשוד בו אף באיסור שבועת שקר?

ג.

שאלה זו שואל הרשב"א בתשובותיו תשובה ת"ל, וזה לשונו: "וחשוד אממונא למאן דאמר דחשוד אשבועתא ואע"ג דמשומד לדבר אחד אינו משומד לכל התורה כולה, שאני התם דהוה כחשוד על אותו דבר, דכיון דעובר משום ממון אף הוא ישבע לשקר מחמדת ממון, ומשומד לדבר אחד משומד לכל אותו דבר".

ולכאורה התי' בדברי הרשב"א הוא כן: הלכה זו שמומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה ניתן לבאר בב' אופנים: א. אפשר לומר שזה מחמת שאם באיסור זה הוא מזלזל הרי אין זו הוכחה שיעבור גם על איסורים אחרים. ב. החילוק הוא לא באיסור אלא בסיבת האיסור, לדוגמא שאוכל משהו אסור יתכן לומר שכ"כ מתפתה לאכול את זה ואינו עומד נגד יצרו, אבל כלפי איסור אחר ובפרט בשבועה שהיא בדברים יתכן שיעמוד בפני יצרו.

ומפשט תירוץ הרשב"א נראה שלמד כאופן הב' שהחילוק בין עבירה אחת לחברתה זהו לא מחמת חומר האיסור אלא מחמת סיבת האיסור, וממילא אומר הרשב"א אם שני איסורים אך סיבתם אחת אזי הוא חשוד לשניהם שאדם גוזל סיבה האיסור זה "חמדת ממון" ואותה הסיבה היא סיבה בעבורו גם לישבע לשקר לכן הוא חשוד גם על שבועת שקר.

אבל עדיין צ"ב בהבנה זו:

א. מדוע לומר שאם יש לו חמדת ממון ממילא יעבור כל איסור בשביל חמדת ממון יתכן לומר שגם שיש לו חמדת ממון אזי יש איסורים שבכן יצליחו להעמיד את יצרו כנגד.

ב. מדבריו יוצא חידוש גדול לדינא שכל האיסורים שסיבתם אחת, אם האדם חשוד על משהו אחד בזה הוא יהיה חשוד על כל שאר העבירות.

ג. בלשון הרשב"א קצת צ"ב מה הכוונה בדבריו "ומשומד לדבר אחד משומד לכל אותו דבר", מה הפירוש אותו דבר, שהרי לפי מה שנראה הכוונה לכל אותו דבר זה לכל האיסורים שנובעים מאותה סיבה וקצת תמוה לקרוא לזה משומד לכל אותו דבר.

ד.

והנה תשובת הרשב"א הנז' עוסקת בפירוש בטעם מדוע חשוד על הממון חשוד על השבועה, אך ישנה תשובה נוספת של הרשב"א (סימן סד) שאף שאינו דן בפירוש על כלל זה של חשיד אממונא אבל הפוסקים למדו מזה ביאור לנידון זה.

וזה לשונו: "מה שאמרת החשוד על דבר קל אם חשוד על החמור, אפילו על הקל ממנו אינו חשוד, דמומר לערלות החמור אינומ ומר אצל שחיטה . . ומכל מקום במה שנחשד הרי אנו

רואין אותו כמומר גמור לאותו דבר, ואפילו בשבוע אינו נאמן שכבר הוא חשוד לעבור על השבועה על אותו דבר שהרי משובע ועומד מהר סיני".

והיינו שמבאר הרשב"א שבאותו דבר שאדם נחשד עליו, גם שבועה לא תועיל להאמינו משום שהוא כבר חשוד לעבור על השבועה על אותו דבר שהרי מושבע ועומד מהר סיני.

ועפ"ז - אף שלא כתב הרשב"א בפירוש - יש לנו טעם חדש מדוע חשוד על הממון חשוד על השבועה, משום שכל חשוד על ממון הרי עבר גם על השבועה ש"מושבע ועומד מהר סיני", ואכן בשו"ע יו"ד סימן ב סעיף ג מובאת תשובת הרשב"א בנוגע להלכות שחיטה והגר"א על אתר מציין לסוגייתנו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא.

ולכאורה הפשט בדברי הרשב"א שאדם העובר עבירה, כל עבירה שהיא, הוא עובר על השבועה כי כל ישראל מושבעים ועומדים מהר סיני לקיים את מצוות התורה א"כ נמצא שהוא חשוד לשבועה. אבל עדיין צריך ביאור בדבריו, שהרי מוכח בדברי הרשב"א שאינו נחשד על שבועה בכלל אלא רק לאותו דבר וצ"ב בזה (וראה ט"ז יו"ד סי' ב' סק"ו ונקוה"כ שם).

גם צריך להבין: א. הרשב"א כותב "שהרי הוא כמשומד גמור לאותו דבר ואפילו בשבועה אינו נאמן", ולכאורה זה שאינו נאמן בשבועה זה לא משום שהוי משומד גמור אלא משום שהוא חשוד גם על השבועה. ב. זה סותר את דברי הרשב"א לעיל. ג. האם מה שכל יהודי מושבע ועומד מהר סיני מוגדר כשבועה, שאם הוא עובר על מצווה הוא כבר נעשה חשוד על השבועה?

ונמצא א"כ שיש לנו ב' ביאורים שונים ברשב"א מדוע חשוד על הממון חשוד על השבועה, אבל שניהם צ"ב לכאורה.

ה.

והנה אדה"ז בהלכות שחיטה סי' ב ס"ג מביא את פסק המחבר בשו"ע שם: "מומר לתיאבון ששחט אפילו נשבע ששחט בסכין יפה אינו נאמן", ובאות י' כותב הטעם לדין זה, וזה לשונו: "דחשוד על השבועה הוא לגבי אותו דבר שהרי הוא מושבע ועומד מהר סיני (ב"י בשם הרשב"א)".

ובקו"א סק"ו שם מקשה אדה"ז (והוא קושיית הש"ך בסי' קיט סקכ"א) הרי יש שיטות שאדם נשבע על להבא ולא עמד בשבועתו אינו נעשה חשוד על השבועה, כי אנו אומרים שבאמת בזמן השבועה דעתו היה לקיימה ורק שבשעה שעבר על השבועה כפאו יצרו, אבל אין לחשוד בו שיוציא בשבועה שקר מפיו, ולאותם שיטות אינו מובן סברת הרשב"א הנז', שהרי מה שכל יהודי מושבע ועומד מהר סיני זהו שבועה על להבא, ואנו רוצים לומר שהוא ייחשד להישבע לשקר, והרי זה כבר שבועה לשעבר.

ומביאורו של אדה"ז בקו"א שם יוצא שילוב של שני התשובות של הרשב"א ששניהם עולים בקנה אחד, וזה נשען על כמה יסודות המוכחים בדבריו:

א. מה שהרשב"א כותב בסימן סד שאם עבר על מה שמושבע ועומד בהר סיני הוא חשוד על השבועה, אינו חשד כללי שאינו נאמן על שבועה, אלא שייך רק לאותו דבר שעבר עליו.

ב. מה שהרשב"א כתב בסימן תל שאדם נחשד על חמדת הממון נחשד גם לישבע על כך, אינו שבאופן כללי הוא חשוד על כל עבירה שנובעת מחמדת ממון, אלא כלשון אדה"ז "לפי שמכיון שנחשד על ממון זה נחשד לשבע עליו", היינו שזה נוגע דוקא לממון זה.

ז.

ונראה ביאור הדברים בפשיטות:

בגמ' בבכורות (כט ע"ב) מובא שמי שחשוד על דבר מסויים אינו נאמן עליו, ולדוגמא מי שחשוד לאכול טבל אינו נאמן גם לגבי אחרים לומר שפירות אלו אינם טבל. והסיבה לכך מובנת בפשטות, שאדם זה הראה במעשיו שאיסור טבל אינו משמעותי עבורו כ"כ וכשנוח לו הוא מוכן לעבור על איסור התורה. ואדם כזה אף אם הוא ישבע על דבריו, לא יועיל כלום, כי בענין זה הוא נחשב כמומר גמור שמוכן לעבור על איסורי התורה כדי לעשות מה שנוח לו.

וסברת הרשב"א (בתשובה תל) שעד"ז הוא גם בחשוד אממונא, שמכיון שהאדם נחשד על ממון זה שהוא מוכן לעבור בשבילו על ציווי התורה משום חמדת הממון, הנה בשביל ממון זה הוא עלול אף לעבור על איסור שבועה אם הוא יודע שבלא זה הוא עלול לאבד את הממון. ואין מכאן ראיה שבכל איסור של תורה השייך לממון הוא חשוד עליו, אלא שבממון זה הוא חשוד.

וכראיה לזה וכתוספת ביאור הוא מה שמביא הרשב"א (בתשובה סד) שכל יהודי הוא מושבע ועומד מהר סיני. והיינו שהרי אדם זה כבר עבר על שבועתו בהר סיני כשעשה איסור בממון זה ומכאן אנו רואים עד כמה אדם מוכן לעבור על איסורי התורה בממון זה אף אם יצטרך לעבור על השבועה, ולכן בדבר זה הוא נחשב כמומר גמור שאינו נאמן גם על השבועה.

סוגיא זו נלמדה ונידונה ע"י תלמידי התמימים בישיבת הקורונה שנפתחה ונוהלה ע"י סבינו שליט"א ברמת שלמה לכלל תלמידי התמימים שגרים בירושלים עיה"ק בכדי שיוכלו להמשיך לשבת וללמוד מתוך דיבוק חברים.

הנכתב כאן הוא סיכום הסוגיא לאחר הפילפולא דאורייתא בין התמימים בישיבה הנ"ל.

מוקדש לסבא בהוקרה ובהערצה

טעם שלילת דין שליחות ב'מצוות שבגופו'

הת' לוי גולדשמיד
ישיבת תות"ל המרכזית כפר חב"ד

א.

בגמ' קידושין ריש פרק שני[181] עוסקת הגמ' בדין שליחות, דחידשה התורה שיהודי יכול למנות יהודי אחר לשלוחו, והוא נעשה 'שלוחו של אדם כמותו'. ובגמ' מביאים מספר דינים שבהם נלמד דין שליחות כדוגמת קידושין וגירושין, הפרשת תרומה, שחיטת קדשים, והגמ' מבארת מדוע נזקק פסוק פרטני בכל אחד מהדינים, דישנו חידוש מיוחד בכל אחד מהדינים הנ"ל.

ובהמשך דברי הגמ'182 מובאת המשנה דהשולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים (כיוון שנחשב לדין גרמא), אך באם השליח הוא פיקח אזי השליח חייב. ומקשה הגמ' דכיוון דשלוחו של אדם כמותו מדוע מתחייב השליח בנזק ולא המשלח. ומסיק בגמרא דכיוון שלהזיק זה דבר עבירה אזי בטלה תורת שליחות ד'אין שליח לדבר עבירה' כיוון ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין'.

והנה על דברי הגמ' אלו כתב התוס' רי"ד וז"ל: "יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה בעבורי הנח תפילין בעבורי. ולאו מילתא היא שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום. (ד)בודאי בגירושין ובקדושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח שמה כתב בגט אנא פלוני פטרית פלונית וכן נמי האשה 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

181 דף מ"א ע"א ואילך.
182 דף מ"ב ע"ב.

הכי נמי יכול לומר לשליחו עשה לי סוכה והוא יושב בה אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן לולב וציצית וכל המצות".

ומפשטות יוצא מדבריו דהטעם דאין שליחות ב'מצוות שבגופו' זה מצד שאין שום פעולה מצד המשלח במעשה המצווה ("והוא לא יעשה כלום"). וזהו טעם החילוק בין מצוות שבגופו למצוות שאינם בגופו שבהם שייך שפיר דין שליחות, כיוון דבמצוות שאינם בגופו ישנה פעולה מצד המשלח, דהרי הוא האדם שחל בו החלות של המצווה (או שתוצאת המצווה היא בשבילו, וראה לקמן). ולדוגמא, במעשה הקידושין דע"י מעשה השליח אזי **המשלח** נעשה מקודש לאשה ולא השליח, ושייך שפיר שיהי' למשלח חלק במעשה המצווה.

אך צריך להבין ביאור דבריו, מהי הסברא בחילוק זה, דהרי גם במצוות שבגופו ישנה פעולה מצד המשלח שהרי הוא ממנה שליח למצווה זו וא"כ מדוע עצם המינוי לא ייחשב כפעולה מצד המשלח במעשה המצווה. דהרי גם בקידושין אין למשלח חלק במעשה הקידושין עצמו, אלא יש לו רק שייכות מסוימת לפעולה (מצד זה שהוא המקודש), וא"כ גם במצוות שבגופו יש למשלח שייכות מסוימת לפעולה שהיא עצם מינוי השליח וכנ"ל.

ב.

והנה לכאורה היה ניתן לתרץ בפשטות, דישנו הבדל מהותי בשייכות שבין המשלח לפעולת הקידושין לבין שייכותו במצוות שבגופו (בכך שהוא ממנה שליח לכך):

מהות מצוות הקידושין היא שתחול חלות בעולם על מציאות איש ואשה שהאיש ייעשה מקודש לאשה והאשה לאיש. וממילא מובן שבכדי שתוכל להיות מציאות החלות מוכרח שיהי' מציאות האיש המקודש בעולם בכדי שהוא ייהפך למקודש לאשה. וא"כ יוצא שעצם הימצאות המשלח (המקודש) בעולם, היא חלק מפעולת החלת החלות של הקידושין. וא"כ יוצא שיש לו שייכות והוא חלק מעצם פעולת חלות הקידושין[183].

משא"כ במצוות שבגופו, אין למשלח שום קשר ושייכות לעצם עשית המצווה, ושייכותו היא רק בכך שהוא ממנה שליח למצווה זו, וזה דבר חיצוני בייחס לעצם עשית המצווה (שהרי המצווה יכולה להיעשות אף ללא שליח, כפשוט)[184].

אך ביאור זה מבאר רק גבי מצוות קידושין (וגירושין) אך לא לגבי המצוות הנוספות שמוזכרות בדבריו, כהפרשת תרומה והקרבת קרבן פסח. וממילא מובן דביאור זה דחוק הוא.

---

183 וראה לשון רבינו ברשימות חוברת ק"ס (בקשר לעניינם דעדי קידושין, שנחשבים הם ממש כחלק ממעשה הקידושין) "אבל באמת אינו כן, כי אם הם חלק מענין הקידושין, וכמו שצריך להיות כסף (או טבעת) ודעת האיש והאשה, כן צריך להיות נוכחיות עדות, כי זהו חלק מענין הקידושין". ומשמע שעצם "נוכחיות" האיש והאשה, היא חלק ממעשה הקידושין עצמו.

184 ונקודה זו אף משתמעת מלשונו דכתב ".. אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום", דהיינו דאין המדובר פה על עשי' גרידא אלא על עשי' שהיא בגדר 'קיום' המצווה, וזה קיים רק בקידושין אך לא במצוות שבגופו.

ג.

אך באמת יש לדחות ביאור זה מיסודו, ובהקדים:

דהנה, לכאורה צריך ביאור מדוע תמיהה זו על שליחות במצוות שבגופו באה דווקא לאחר דין הגמ' ד'אין שליח לדבר עבירה', הרי עוד קודם לכן כבר הביאה הגמ' את הדין ד'שלוחו של אדם כמותו', ומה התחדש בדין זה שרק לאחריו ישנה התמיהה על מצוות שבגופו.

והביאור בפשטות הוא, דישנו חילוק יסודי בין דין השליחות שדובר בגמ' קודם לכן לבין דין זה ד'אין שליח לדבר עבירה' בנזקין. דעד דין זה עסקה הגמ' לגבי מצוות שעניינם הוא בתוצאה (חלות) שנפעלת בעולם ע"י הפעולה, אך אין עניינם בפעולה עצמה, וכדוגמת קידושין וגירושין. ובזה החידוש הוא שהחלות מתייחסת למשלח (וראה עוד לקמן).

אך כשהגמ' עוסקת בדין ד'אין שליח לדבר עבירה', ששם המדובר הוא גבי דין נזיקין, בזה ברור שהעבירה שבהיזק היא בעצם מעשה ההיזק (דהרי אין במעשה הנזק 'חלות' מסוימת) ואעפ"כ ישנה הוו"א בגמ' דיהי' שייך שפיר דין שליחות, ורק מצד שזה עבירה בטלה השליחות. ומשמע ששייך שפיר דין שליחות אף לגבי עצם העשי'. וא"כ ניתן ללמוד שאף במצוות שהם בדוגמא לדין העבירה המדובר[185], יהי' שייך שפיר דין שליחות, דהיינו במצוות שבגופו. ולכן שאלה זו באה רק לאחר דין זה בגמ'.

ועל פי ביאור זה מובן דאין מקום כלל להבנת דברי התוס' רי"ד באופן האמור לעיל, דהרי גם במקרה המדובר בגמ' אין מדובר שיש למשלח שייכות מהותית בעצם מעשה העבירה, אלא רק מעשה המינוי של השליח למעשה זה, ואעפ"כ לומדת הגמ' דשייך שפיר דין שליחות בענין זה (באם אין זה עבירה), ומוכרח דאין זה הפשט בדבריו וא"כ צריך להבין ביאור דבריו, וכדלקמן.

ד.

והנה קושיא זו הקשה בקצות החושן (סי' קפ"ב ס"ק א') וז"ל: " וקשיא לי דהא בשליחות

---

185 ואולי הי' מקום לומר, דזה גופא ביאור תשובת הגמ' בטעם הדבר דאין שליח לדבר עבירה דזהו מצד ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', דהכוונה בזה היא על תוצאות הפעולה, החלות, דכיוון דישנם דברי הרב דעשי' זו היא אסורה אזי עשי' זו איבדה את יכולתה לפעול תוצאות הלכתיות אמיתיות בעולם. ועפ"ז נכון הדבר בכללות העבירות.

אך זה אינו, דהרי דיון זה (האם אפשר להחיל חלות ע"י איסור) ישנו בש"ס גופא, במסכת תמורה (דף ד' ע"ב ואילך) דנחלקו אביי ורבא בדבר, דאביי סבירא לי' דכל מה דאמר רחמנא לאת תעביד אי עביד מהני, וטעמו דבאם לא מהני מדוע הוא לוקה. אך רבא חולק וסבירא לי' דלא מהני והטעם שהוא לוקה מכיוון דעבר אמימרא דרחמנא. ומסקנת הגמ' שם דלא פלגי, דלכו"ע ישנם מצוות דמהני וישנם מצוות דלא מהני.

וממילא ברור דאין ללמוד כך את פשט דברי הגמ' אצלינו.

לדבר עבירה אי לאו דגלי קרא דאין שליח לדבר עבירה הוי ליה בדין שליחות ואף על גב דאין המשלח עושה כלום".

ומטעם קושי זה מבאר הקצות את דברי התוס' רי"ד בביאור נפלא ע"פ יסוד מדברי הרא"ש וז"ל: "והנראה לענ"ד בזה כיון דשליח של אדם כמותו לא אמרינן אלא במידי דעשיה דאז הו"ל מעשה שלוחו כמותו, אבל במידי דליכא עשיה לא אמרינן שליח של אדם כמותו, וכמ"ש הרא"ש בפירושו לנדרים דף ע"ב (ע"ב ד"ה והא) בהא דעושה שליח להפר נדרי אשתו דפריך בגמרא והא לא שמיע ליה וכתב שם ז"ל, שמיעת האפוטרופוס אינה כשמיעת הבעל ואף על פי שעשאו שליח להפר, דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות עכ"ל, ומש"ה בפסח וקידושין וגירושין הו"ל מעשה שליח כמותו וכאילו הוא בעצמו שחט הפסח, וכן בקידושין וגירושין כאילו הבעל עצמו נתן הקידושין או הגירושין, וכן למ"ד יש שליח לדבר עבירה דהוא במידי דמעשה ושייך מינוי שליחות, אבל בתפילין כשהשליח מניח התפילין הנחה זו שהיא עשיה חשוב כאילו 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 דהו"ל עשיית השליח כעשיית המשלח, כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו, אבל בפסח וקידושין וגירושין, שחיטת הפסח ומעשה קידושין וגירושין דהו"ל כאילו עשה הוא, הרי נגמר המעשה, ודו"ק ותשכח דהכי הוא ברירא דהך מלתא".

וביאור דבריו בפשטות: כל דין שליחות שייך רק גבי דברים שבאים ע"י עשי' ("מידי דעשי'"), שאז אני מחשיב את מעשה השליח למעשה המשלח. אך בדברים כאלו שאינם באים ע"י עשי' אלא הם באים מאליהם, ולדוגמא, שמיעת הבעל את נדר אשתו, שעצם השמיעה אינה נעשית ע"י פעולה ועשי' מסוימת אלא היא נעשית מאליה, בזה אין שייך דין שליחות כיוון שאין פה עשי' שאני יכול להחשיב ולייחס למשלח.

וזהו הטעם דאין שליחות במצוות שבגופו, כיוון שבמצוות שבגופו המצווה היא בעצם המציאות שנעשית ולא בעשי' שמביאה לידי התוצאה (המציאות). וכמו בהנחת תפילין שהמצווה היא שתהי' מציאות של תפילין שמונחות על ראשו של היהודי שמחוייב במצווה[186]. וא"כ באם השליח יניח תפילין בשביל המשלח ובשליחותו אזי העשי' שלו תיחשב לעשית המשלח אבל מה שמעבר לעשי' לא יחול על זה דין שליחות, ובמילא ייצא

186 והנה, בנקודה זו יש לעיין מהי באמת ההגדרה דמצוות תפילין. האם המצווה היא (כפי שהגדירה הקצות) שיהיו התפילין מונחות על ראש היהודי, אך אין מצווה במעשה ההנחה (ובפשטות ההנחה תוגדר כ'מכשיר מצווה' באופן הגבוה ביותר), או שיש מצווה אף בהנחה עצמה, וכפשטות לשון הכתוב "וקשרתם".

דהנה כתב רבינו במכתב (נדפס בלקו"ש ח"ט ע' 257) במענה לשאלה של יהודי שנחלש ולא יכל להניח תפילין לבדו אלא רק בעזרת יהודי אחר, והוא עצמו רק מהדק ואף פחות מזה, האם מותר לו (וצריך הוא) לברך, וכתב רבינו דיברך, ומבאר שם טעם הדבר.

ובסוף המכתב כותב רבינו וזלה"ק: "לפענ"ד אין לומר דיברך כיון שהנחת התפילין הוא בגופו דהמשלח ורק ההנחה וההידוק ע"י שליח – דאת"ל דההנחה עיקר הרי ההנחה צ"ל ע"י גופו

שכביכול המשלח עשה את העשי' אבל בפועל הוא (המשלח) הניח את התפילין על ראשו של השליח ("אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו אלא על ראש שלוחו"), וברור שהוא לא מקיים בכך את המצווה.

ובפשטות נראה היסוד בדבריו, דכל דין שליחות הוא רק גבי **מעשה** השליח, ומטעם זה לא שייך שליחות במצוות שבגופו. ויש לעיין בזה וכדלקמן.

ה.

דהנה ידועה החקירה המפורסמת, המובאת רבות בתורת רבינו, בגדר שליחות, דניתן לבארה בג' אופנים (בכללות) זה למעלה מזה:

א) כל דין שליחות מתייחס אך ורק לתוצאות המעשה, שהתוצאות שנפעלו ע"י פעולת השליח מתייחסות למשלח. ובאופן אחר: השליחות היא רק בנוגע **לנפעל**.

ב) דין שליחות הוא אף על המעשה עצמו (כוח העשי') של השליח, שהמעשה עצמו מתייחס למשלח. ובאופן אחר: השליחות היא גם בנוגע **לפעולה**.

ג) השליח הוא כמותו דהמשלח ממש, "שגוף השליח הוא כגוף המשלח"[187], ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח. ובאופן אחר: השליחות היא אף בנוגע **לפועל** עצמו.

והנה, כשבאים לדון בנוגע לשליחות במצוות שבגופו, אזי יש לעיין לפי כל דרגא בפרטות.

לפי הדרגא הראשונה, שרק תוצאות המעשה מתייחסות למשלח, אזי ברור שאין מקום כלל לשליחות במצוות שבגופו, שהרי כל ענין מצוות אלו הוא בפעולת ומעשה המצווה עצמה ולא בתוצאה, וכנ"ל בריש הדברים. וא"כ ברור שלא שייך כלל דין שליחות במצוות שבגופו[188].

לפי הדרגא השני', אזי בפשטות ניתן להגיד שיהי' שייך שפיר שליחות במצוות שבגופו,

---

דהמשלח, ובדוגמה לקיחת ד"מ".

וברורים דברי רבינו, דיש מקום לומר דעיקר המצווה היא ההנחה (ובפשטות לא כביאור הקצות), וממילא לא שייך שליחות לגבי ההנחה, דכיוון דתפילין היא מצווה שבגופו, ומצוות תפילין היא ההנחה כנ"ל אזי "ההנחה צ"ל ע"י גופו דהמשלח".

אך עפ"ז צ"ע בעצם דברי רבינו, דבאם נלמד דהמצווה היא בעצם ההנחה, איך שייך לצאת בכלל ידי חובת תפילין, הרי זה מצווה שבגופו ואין שייך בזה שליחות. וצע"ג.

187 לשון רבינו בלקו"ש חל"ג ע' 114.

188 וכן משמע מביאור הקו"ש (כתובות רנ"ג) דביאר וז"ל: "עוד כתב שם כלל בדיני שליחות במצוות, דגבי הפרשת תרומה שייך שליחות, משום דהמצווה היא שתתקן העיסה, וכן גבי שחיטת קדשים שישחט הנשחט, וכן קדושין שתהא אשה מקודשת, וכן בגירושין וקביעת מזוזה ועשיית מעקה, אבל בתפילין וציצית ואכילת מצה וסוכה ולולב לא שייך שליחות, וביאור דבריו דישנן שני מיני מצוות: א) היכא דעיקר המצוה היא תוצאות המעשה, ובזה שייך שליחות. ב) היכא דהעשיה בעצמה היא גוף המצוה לא מהני שליחות".

ובפשטות נראה מדבריו, דסבירא לי' כאופן הנמוך בהבנת החידוש ד'שלוחו של אדם כמותו',

כיוון שהעשי' עצמה מתייחסת אל המשלח, והרי הענין במצוות אלו הוא לא התוצאה אלא עצם עשית המצווה. אך ע"פ ביאורו של הקצות שהובא לעיל מובן שאין מקום כלל להגיד כך, כיוון שבמצוות שבגופו הציווי הוא על המציאות עצמה, ולא על העשי' שבדבר, ומכיוון שכך אין שייך בזה חלות דין שליחות כפי שבואר לעיל.

אך לכאורה יש לעיין לפי הדרגא השלישית והגבוהה ביותר, שהשליח נעשה כמותו דהמשלח ממש ו"גוף השליח הוא כגוף המשלח", מדוע לא תועיל שליחות במצוות שבגופו, הרי (לכאורה) השליח עצמו נעשה כהמשלח, וא"כ גם במצוות כאלו שהם במציאות עצמה, יהי' שייך שפיר שליחות במצוות שבגופו.

ובאמת, מלשון הקצות נראה כך, דכתב "דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות. ומש"ה בציצית ותפילין וסוכה נהי דהו"ל **עשיית** השליח **כעשיית** המשלח, כיון **דגוף שלוחו לא הוי כגופו** לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו". ומשמע מדבריו דבאם נלמד כאופן הג' (לכאורה) יהי' שייך שפיר שליחות במצוות שבגופו, כיוון שמציאות השליח עצמה נעשתה מציאות המשלח, כביכול.

ז.

והנה, מדברי ר' יוסף ענגיל בספרו 'לקח טוב'[189] נראה, דבאמת באם נלמד כאופן הג' בשליחות יהי' שייך שפיר שליחות במצוות שבגופו. וזהו מדבריו בנפק"מ הראשונה המובאת בספרו גבי חקירה זו, מדברי הגמ' בסוגייתינו, דפלגי בגמ' דרב אמר שליח נעשה עד ור' שילא אמר אין שליח נעשה עד. ומבאר ר' יוסף ענגיל דפלגינן באופנים בדין שליחות, דרב למד כשני האופנים הנמוכים יותר בשליחות, וא"כ אין בעי' בכך שהשליח ייעשה עד. אך ר' שילא למד לפי האופן השלישי והגבוה בשליחות אזי אין השליחות יכול להיעשות עד, ומבאר הטעם "**דהשליח נחשב כגוף המשלח** וא"כ **הוא עצמו הבעלים** ואין יכול להיעשות עד".

ומשמע ברור מדבריו, דלשיטתו מציאות השליח היא עצמה מציאות המשלח, וממילא

דלשיטתו נתחדש שע"י השליחות התוצאה מתייחסת אל המשלח, אבל לא המעשה עצמו. ולכן במצוות כאלו שהענין הוא בעצם המעשה (העשי') אזי לא שייך כלל דין שליחות.

אך יש לעיין בעצם שיטתו, איך הוא יבאר את קושית הקצות, הרי בסוגיא עצמה ד'אין שליח לדבר עבירה' עסקינן בעבירה ש'העשי' בעצמה היא גוף העבירה', ואעפ"כ מבואר בגמ' דכל הטעם דאין שליחות הוא מצד שזה 'דבר עבירה'.

אך אולי יש לבאר לשיטתו דהוא כן למד דזהו עומק הבנת דברי הגמ' בטעם דין זה ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', דהכוונה בזה היא על תוצאות הפעולה, החלות, דכיוון דישנם דברי הרב דעשי' זו היא אסורה אזי עשי' זו איבדה את יכולתה לפעול תוצאות הלכתיות אמיתיות בעולם.

אך ראה בהערה 4 הקושי העצום שבדבר. ועצ"ע.

189 לקח טוב סי' א'. זהו המקור המצוין בתורת רבינו לחקירה זו.

יהי' שייך שפיר שליחות במצוות שבגופו כיון שגוף השליח וכל מציאותו נחשבת לגוף ומציאות המשלח, וממילא ייצא שההנחת תפילין היא (לא רק ע"י מעשה המשלח אך לא בגופו אלא) בגוף המשלח ממש, שהרי "**השליח נחשב כגוף המשלח**"[190].

ז.

והנה דעת רבינו ברורה היא בריבוי מקומות בתורתו, דאין שייך שליחות במצוות שבגופו כלל, ואף לפי הדרגא הגבוהה ביותר בדין שליחות (דרבינו בריבוי מקומות לומד כאופן הגבוה ביותר, וכידוע ומפורסם). ויש לבאר ולעיין בשיטתו וכדלקמן.

דהנה, רבינו מרבה לציין בקשר לחקירה זו לדברי אדה"ז וזלה"ק[191]: "ולהעיר מלשון אדה"ז (ש"וע או"ח סרס"ג סכ"ה): כעושה בעצמו ממש כו' ה"ז כאילו אוחז ידו של חבירו כו' שנעשית כידו אריכתא".

והנה כשמעיינים בגוף דברי אדה"ז יש לכאורה מקום להסתפק באיזה דרגא הוא מדבר בשליחות. דז"ל "מכל מקום גם השליחות לחבירו ליתסר מדרבנן כיון דהוה ליה כעושה בעצמו ממש. ואף לפי דעת הב"י ומג"א שיש כאן צד היתר, מכל מקום כיון שלעשות בעצמו אסור גם השליחות הוה כעושה בעצמו ... אבל כאן מה שחבירו מבעיר בשליחותו הרי זה כאילו אוחז ידו של חבירו ומבעיר בה שנעשית כידו אריכתא".

ולכאורה נראה דכל הדגשתו הוא על העשי' שמתייחסת אל המשלח ("כעושה בעצמו ממש") אך לא על עצם גוף מציאות השליח, וא"כ נראה דסבירא לי' כאופן הב' בשליחות שהמעשה מתייחס אל המשלח, אבל לא כאופן הג' בשליחות, ש"גופו של שליח נחשב כגוף המשלח".

אך באמת כתב רבינו להדיא דמדברי אדה"ז אלו מוכח דסבירא לי' כאופן הג' בשליחות. והוא בשיחת מוצ"ש פר' לך לך תשל"ח בהערה 16 דשם מציין רבינו למקום אחר[192] ששם נתבאר "שמשו"ע אדה"ז סרס"ג סכ"ה בקו"א משמע כאופן הג'".

ולכאורה לפי איך שנתבאר האופן הג' בדברי ר' יוסף ענגיל, שמציאות השליח עצמה נעשית מציאות המשלח, משמע שדברי אדה"ז הם כאופן הב' וכנ"ל.

ונראה לומר בפשטות דשיטת אדה"ז ורבינו בדין שליחות חלוקה ביסודה משיטתו של ר' יוסף ענגיל, וכלקמן.

---

190 וראה גם לשונו בריש דבריו: "נסתפקתי הא דקי"ל שלוחו של אדם כמותו מהו הכוונה בזה אם הכוונה **שגופו של שליח נחשב כגוף המשלח**..".

191 בלקו"ש חל"ג ע' 113 הערה 10. וראה הערה הבאה.

192 בלקו"ש ח"ח ע' 367 הע' 24. וצ"ע דבההערה שם אין מציין זה ולשונו הוא כפי ההערה שמובאת בגוף דברינו דלעיל (מלקו"ש חל"ג). וצ"ע.

ח.

והביאור בזה:

ר' יוסף ענגיל למד שדין שליחות בכוחו לחול ולפעול אף במציאות החיובית של השליח, ובזה גופא ישנם כמה דרגות עד הדרגא הכי גבוהה שמציאותו עצמה תיהפך להיות (כביכול) מציאותו של המשלח, וממילא גם גופו הוא של המשלח, וכביכול יש למשלח שני גופים. וזה משמעות דבריו דהובאו לעיל, וממילא מובן ששייך אף שהשליח יקיים מצוות שבגופו עבור המשלח, כיון שהוא הוא מציאות המשלח.

ועל נקודה זו חולקים רבינו ואדה"ז, דלשיטתם מופרך לומר שיש יכולת ע"י דין שליחות לפעול במציאות החיובית של השליח, שהוא עצמו ייהפך למציאות המשלח, אלא כל דין שליחות הוא פעולה בשלילת השליח, במציאות השלילית שלו, שככל שהשליח יבוטל ממציאותו אזי יהי' יותר שייך לשייכו למשלח. ובזה גופא ישנם כמה דרגות עד כמה השליח מבוטל כלפי המשלח, עד שבדרגא הגבוהה השליח בטל עד כדי כך שאף ה'פועל' שבו מתייחס למשלח.

ודבר זה ברור הוא מהדוגמא שהביא אדה"ז (שכנ"ל עסקינן באופן הג') "הרי זה כאילו אוחז ידו של חבירו ומבעיר בה שנעשית כידו אריכתא", דהשליח מבוטל לגמרי והוא כביכול רק כמקל ביד האוחז ופועל בו, דברור שאין הפשט שהמקל מצ"ע נהפך למציאות האוחז ופועל על ידו, אלא שכיוון שהוא בטל לגמרי כלפי האוחז אזי כל ענינו מתייחס ישירות לאוחז. ועד"ז לומד אדה"ז בדרגא הגבוהה היותר בשליחות, שבה השליח בטל עד כדי כך, שהוא נחשב כאחוז בידו של המשלח, וממילא המשלח הוא ה'פועל' של הפעולה (ולא שרק הפעולה או הנפעל מתייחסים למשלח).

וממילא מובן דאין שייך כלל שליחות במצוות שבגופו אף לפי הדרגא הכי גבוהה בשליחות, כיון שכל גדר דין שליחות הוא בשלילת השליח, במציאותו השלילית ולא במציאותו החיובית.

וטעם הדבר הוא:

כל המושג של דין שליחות הוא שהתורה נתנה כוח ביד היהודי למנות יהודי אחר שיעשה בשבילו פעולה מסוימת. ויוצא שבבסיס השליחות עומד על כך שמדובר בשני מציאויות שהינם שונות ונפרדות זו מזו ואחת פועלת ומיוחסת לחברתה. וכפי שזה גם בפועל שפעולת השליח היא אף במקום וענין שהמשלח הוא לא בה, דהרי זהו כל עיקר דין שליחות. ובמילא ברור שאין מקום להגיד שדין השליחות תפעל שינוי במציאות של השליח עצמו, שהוא ייעשה המשך למציאות המשלח, כיון שבזה בטל כל יסוד דין השליחות, שמורכבת משני יהודים שונים ונפרדים.

ובלשון רבינו (שתובא לקמן) שמהות מציאות השליח הוא ש"מציאותו נפרדת מהמשלח (דאל"כ לא שייך לומר שהוא שליח שיש לו שליחות מסויימת במקום ומצב שהמשלח לא נמצא שם כביכול)".

ט.

ובאמת דברים אלו מפורשים בריבוי מקומות בתורת רבינו, ומהם:

בשיחת מוצ"ש פר' לך לך תשל"ח[193] הנ"ל מבאר רבינו את החילוק בין עבודת עבד לעבודה של שליח, ומבאר "דבשליחות יכול להיות כמה מדריגות. ומכיוון שכל המדריגות הנ"ל, הינם אופנים באותו ענין (ענין השליחות) - מזה מובן שאפילו בדרגא הגבוהה (שהשליח עצמו הוא המשלח) שייך לחלק בין השליח למשלח[194]; משא"כ עבד שהוא לא מציאות בפ"ע כלל וכל מציאותו [**ובמילא**, הכוחות שלו – מכוח המעשה שלו עד כוח התענוג שלו] היא מציאות של האדון"[195].

ומבואר להדיא שעצם דין השליחות מורה שיש חילוק בין השליח למשלח, ורק שהשליח הוא בטל כלפי המשלח. אך כיוון שזהו רק שלילת השליח אזי תמיד אפשר לחלק בין השליח למשלח. משא"כ בעבד מציאותו החיובית עצמה היא של האדון, וממילא כל כוחותיו משועבדים לאדון[196].

193 לקו"ש ח"כ ע' 303.

194 והנה על מילים אלו מעיר רבינו וזלה"ק: "כדמוכח גם מזה שיחס השליח להמשלח (גם לפי אופן הג' שהשליח עצמו הוא המשלח) – הוא רק בנוגע לענין השליחות, ולא בנוגע לשאר עניניו. ודלא כעבד שכל 'מה שקנה עבד קנה רבו'".

ובשולי הגליון על המילים 'שאר עניניו' מעיר רבינו וזלה"ק: "ולהעיר דגם לדעת ר' שילא ד'אין שליח נעשה עד (לפי ד)הוה לי' כגופי' לפי דס"ל (כאופן הג') ד"השליח נחשב כגוף המשלח וא"כ הוא עצמו הבעלים ואין יכול להיעשות עד" (לקח טוב שם ס"א) יכול הוא להעיד להמשלח בענינים שאינם שייכים לשליחותו".

ולכאורה ע"פ מה שנתבאר לעיל, קשה, דרבינו מציין לדעת ר' יוסף ענגיל (לקח טוב), ובדעתו הוא לומד, לכאורה, כפי שביארנו את שיטת רבינו.

אך באמת אין קושי ואדרבה חילוק זה אף נראה מגוף ביאור רבינו. דהרי רבינו מבאר כאן דבפועל ניתן לחלק בין השליח למשלח בענינים שאינם קשורים לענין השליחות. וגם בנפק"מ שרבינו מביא, מדובר על עדות שלא קשורה לענין השליחות.

ובפשטות הנקודה בזה היא לבאר דאף לשיטה שלומדת שבענין השליחות לא שייך לחלק כלל בין השליח למשלח ו"השליח נחשב כגוף המשלח" (לשון שמובאת בגוף שולי הגליון), אעפ"כ לא ניתן להגיד שכללות מציאותו של השליח מאוחדת עם מציאות המשלח, כיוון שבענינים האחרים אין הוא קשור למשלח.

דהיינו שעצם ההדגשה והצורך להגיע לחילוק בענינים אחרים, ולא בענין השליחות עצמו, הוא רק לשיטת ר' יוסף ענגיל, כיוון שלשיטת רבינו אין צורך להגיע לענינים אחרים כיוון שיש חילוק בענין השליחות עצמו, כנ"ל בפנים באורך.

אך עפ"ז צ"ע האם לשיטת ר' יוסף ענגיל יהי' שייך שליחות במצוות שבגופו. וראה לקמן בהמשך הדברים.

195 לשון רבינו בתרגום חופשי ללה"ק.

196 אך לכאורה לפ"ז יהי' שייך שעבד יוציא את האדון במצוות שבגופו. וראה לקמן.

ובשיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ט[197] מבאר רבינו מדוע בכדי לפעול הענין ד'דירה בתחתונים' צריך דווקא לעבוד בענין של 'שליח', ומבאר שהחידוש והפעולה דדירה בתחתונים היא שאף העולם מצד בריאתו הוא בדרגא ד'תחתונים' – פועלים בה חידוש שיהי' גילוי אלוקות. ולכן צריך שזה יהי' דווקא ע"י שליח כיוון ששליח הוא "מצד אחד הוא כביכול אחר, מציאותו נפרדת מהמשלח (דאל"כ לא שייך לומר שהוא שליח שיש לו שליחות מסויימת במקום ומצב שהמשלח לא נמצא שם כביכול), אבל לאידך גיסא – נעשה השליח "בלתי מציאות" בפני עצמו, נעשה בטל לגמרי להמשלח, ועד ש'שלוחו של אדם כמותו' ועד 'כמותו ממש'"[198]. ומפורש כפי הביאור דלעיל וכנ"ל[199].

י.

והנה, עיקר הדברים (בייחס למצוות שבגופו) הוא בשיחת ש"פ חיי שרה תש"נ[200], וזלה"ק: "עצם התואר שליח מורה שהוא מציאות בפני עצמו, בר דעת בפני עצמו מהמשלח, ולכן זקוקים לכוח מיוחד - כוח התורה – שאחד יוכל למנות ששני יעשה דבר בשבילו בשליחותו (ושלוחו של אדם כמותו)".

ובהערה על המילים 'מציאות בפ"ע, בר דעת בפני עצמו מהמשלח' כתב וזלה"ק: "ועפ"ז מובן הטעם שגם לפי ב' אופנים אלו אא"פ למנות שליח במצוה שבגופו, כי יש לומר, שגם כשמעשה השליח מתייחס אל המשלח, ועאכו"כ כשנעשה כמותו דהמשלח ממש – הרי לכתחילה הוא (לא[201] מציאות דהמשלח, אלא) מציאות בפ"ע שנעשה (ע"י ביטולו אליו) כמותו דהמשלח ממש. ועצ"ע".

ונראה בפשטות ביאור הדברים כפי שהוסבר לעיל, שעצם התואר שליח מורה שאין המדובר פה כלל על המציאות החיובית של השליח אלא כל חלות השליחות ופעולתה היא בביטול ושלילת השליח, וממילא אין מקום לשליחות במצוות שבגופו כיוון שגם בשעת השליחות מורגש שהשליח הוא "**מציאות בפ"ע** שנעשה (ע"י **ביטולו** אליו) כמותו דהמשלח ממש".

אך לכאורה צריך להבין דיוק לשונו של רבינו, דמדגיש ש"**לכתחילה** הוא (לא מציאות דהמשלח, אלא) מציאות בפ"ע", מה נוגע לביאור זה הנקודה ש**מלכתחילה** הוא מציאות בפ"ע, ושהוא **נעשה** בטל כלפי המשלח, הרי המדובר הוא בעצם התואר של שליח, שמורה על כך שהוא מציאות נפרדת גם בשעת השליחות וכנ"ל בארוכה, ומה נוגע הפרט הזה, שהחלות של השליחות היא בצורה של שינוי מהמצב הקודם ("**לכתחילה.. שנעשה..**")[202].

197 ספר השיחות תשמ"ט ח"א ע' 61.

198 לשון רבינו בתרגום חופשי ללה"ק.

199 ועי"ד ביאור זה ביאר רבינו בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב, ספר השיחות תשנ"ב ע' 105 ואילך. עיי"ש.

200 ספר השיחות ה'תש"נ ח"א ע' 133.

201 בתו"מ הושמטה בטעות המילה 'לא' ותוקן ע"פ ספר השיחות.

202 יש מהתמימים שרצו לקשר זה עם המבואר בד"ה רני ושמחי ה'תשכ"ז (מלוקט ח"ה) בהבדל בין ביטול מצד האדם או ביטול מצד הכרח, והמבואר שם בהפרש בין עבד דמכר עצמו למכורוהו

וכן צריך להבין בביאור דבריו בגוף השיחה מהי ההדגשה ש'**זקוקים לכוח מיוחד - כוח התורה**', ומה מוסיף הדבר בביאור שמבואר בהערה.

ועוד יש לעיין, דעל פי ביאור זה משמע שהשלילה דשליחות במצוות שבגופו היא מצד שהמדובר הוא **בדין שליחות**, שמורה על שני מציאויות נפרדות, כנ"ל. ועפ"ז לכאורה ייצא שעבד (שכנ"ל מציאותו עצמה בטלה כלפי האדון, ולא כשליח) יוכל לקיים מצוות שבגופו בשביל אדונו. וזהו חידוש גדול והיפך ההלכה.

ואולי יש לבאר דבדברי רבינו יש עומק נוסף, דעפ"ז יבוארו שני הנקודות, וכדלקמן.

י"א.

דהנה, יסוד גדול הניח רבינו בפתיחת ההדרן המפורסם על הרמב"ם דשנת ה'תשל"ה, דכל דין תורה ענינו הוא לפעול שינוי בדברים שבעולם. דהיינו, שישנו העולם כפי שהוא מצ"ע, ודיני התורה ענינם הוא לפעול שינוי בעולם שלא יהי' כפי שהוא אלא כפי דיני התורה.

וזלה"ק (בנוגע לענינו): "כל הלכה בדין תורה אינה כהענינים שבתורה שבסוג 'יגדיל תורה ויאדיר' שאין בהם הוראה נוספת - כי אם: פסק דין חדש בנוגע לדבר מסויים שהדבר צריך להיות באופן זה דוקא (בל' הש"ס – מאי בינייהו) – **חידוש ופעולה** (שינוי) **בהדברים שבעולם שיהיו כפי הוראת התורה**".

והנה מזה גופא מובן, דאין שייך לפעול שינוי **בעצם המציאויות** שבעולם, דהרי עצם גדר המושג 'פעולה' מורה שהמדובר הוא על מעבר לעצם מציאות הדבר, אלא כפי שהדבר פועל או נפעל, דכל זה הוא מעבר לעצם הדבר. (**ויש לעיין הרבה בעניין זה ואכמ"ל**).

ועפ"ז מובן לעניינו, הוצאה ידי חובה במצוות שבגופו מדין שליחות או מדין עבד:

נקודת החילוק בין מצוות שבגופו של היהודי לשאר המצוות המוטלות עליו היא, שבמצוות שבגופו הציווי הוא **שגופו** של היהודי יפעל את פעולת המצווה. (ובפשטות ההבחנה בין מצוות שבגופו דווקא למצוות סתם היא שהתורה ציוותה את הציווי ולא הוסיפה שום ענין בתוצאה ובנפעל, וממילא מובן דהציווי על היהודי הוא בעצם הפעולה, וממילא מובן שזהו דווקא **בגופו שלו**).

והנה, כשאנו רוצים לחדש שיהודי יוציא ידי חובה את חבירו במצוות שבגופו מצד דיני התורה הנ"ל, אנו צריכים לחדש שדיני התורה פועלים (דהיינו עושים שינוי) **בעצם מציאות האדם**, דכביכול חיוניות גופו עצמה מתייחסת אל היהודי שאותו הוא רוצה להוציא ידי חובה, וזה מושלל ומופרך מעצם המושג 'פעולה' וכנ"ל.

בסגנון אחר ובהוספה: כיוון דבכדי לפעול את החיבור וההתייחסות בין שני היהודים הללו נזקקים אנו לדיני התורה, באם זה דין שליחות או דין עבד, אזי זה גופא מכריח אותנו שהדין יחול רק בדבר שבו הוא יכול ושייך לפעול שינוי (כנ"ל שזהו גדר דיני התורה '**חידוש ופעולה** (שינוי) **בהדברים שבעולם**'), וממילא מובן דאין שייך שמצד דין התורה ייפעל

בי"ד עיי"ש. וצ"ע.

שייכות בעצם המציאויות של היהודים (דזה מוכרח בשביל מצוות שבגופו כנ"ל) דהרי זה מושלל מגדר 'פעולה ושינוי' (דכל שינוי הוא מעבר לעצם המציאות וכנ"ל) וממילא אין שייך כלל שדיני התורה (בכל אופן שהוא) יפעלו קישור וחיבור עד כדי הוצאה ידי חובה במצוות שבגופו (דהיינו, עד עצם המציאות וכנ"ל).

ויוצא לפי ביאור זה דהשלילה דשליחות במצוות שבגופו היא (לא רק מצד הגדר הפרטי דדין שליחות כנ"ל באורך אלא) מצד עצם ההיזדקקות ל'דיני התורה', דמצד עצם הגדר ד'דיני התורה' אין שייך לפעול את השייכות הנדרשת להוצאה ידי חובה במצוות שבגופו[203].

ונראה לומר בדרך אפשר דזהו עומק כוונת דברי רבינו שהובאו לעיל, דהטעם שאין שליחות במצוות שגופו היא מצד ד"**לכתחילה** הוא (לא מציאות דהמשלח, אלא) מציאות בפ"ע **שנעשה** (ע"י ביטולו אליו) כמותו דהמשלח ממש".

דהיינו, שמכיוון שהשליח הוא 'מלכתחילה' מציאות בפ"ע והוא רק 'נעשה' (ע"י דין שליחות שזה ביטול השליח למשלח כנ"ל באורך) כמותו דהמשלח, אזי לא שייך לפעול בו שינוי בעצם המציאות בכדי שהוא יוכל להוציא את משלחו ידי חובה במצוות שבגופו, כיוון שדין התורה פועל שינוי, וזה לא שייך בעצם מציאות השליח כנ"ל.

ועפ"ז גם מובן גם הביאור בדבריו בגוף השיחה דמבאר דהשליח הוא 'מציאות בפני עצמו'

---

203 והנה, ידועה הנהגתו של רבינו בפורים בכמה שנים, שהי' מבקש אשר אחד מהקהל יאמר לחיים באופן ד'על דלא ידע', ויוציא בכך את הקהל ידי חובה. ובאחד השנים שאל א' לרבינו, דלכאורה הציווי לבסומי עד דלא ידע הוא מצווה שבגופו וא"כ לא מהני בזה שליחות. ובמענה לשאלתו כתב רבינו (נדפס בלקו"ש חכ"א ע' 492) וזלה"ק: "ת"ח על הערת - הארת כת"ר היפה מדברי ראשונים בענין לבסומי בפוריא ... ומובן שהמדובר בההתועדות שאחד יתבסם עד דלא ידעי ויוציא את הרואים, אין הכוונה יוציא קיום חיוב זה (ממש) שה"ז חיוב שבגופו, אלא שבשאי אפשר יעשו עכ"פ כנ"ל. ועוד (ועיקר) פשיטא שאם אינו מקיים עד דלא ידעי - אין זה פוטרו כלל מלהיות שמח בפורים, וכשרואה חברו שמח כשלימות (עד דל"י) חושב ע"ד שמחת דלא ידעי, מח' טובה הקב"ה מצרפה למעשה, עי"ז מתופף בשמחתו הוא ומעין זו שרואה בחברו, ולאח"ז -קל לו יותר (נעשה מוכשר יותר) לבוא גם בעצמו לאופן עד דלא ידעי. ומכאן לחקירה הכללית - במצות שבגופו שאין יוצאים ע"י שליח – באם אי אפשר לו לקיימם בעצמו המוטל עליו חיוב מיוחד להשתדל לעשותם ע"י שליח. ואין הזמ"ג לעיין בזה. ואכ"מ. ולא בא אלא בתור הערה לעת מצוא".

והנה אולי יש לומר דצדדי החקירה תלוים בשני הביאורים דלעיל:

לפי הביאור הראשון, דהשלילה היא מצד דין שליחות, אזי יש מקום לומר שאע"פ שאין שייך בזה הוצאה ידי חובה, עכ"פ, כיוון שישנם שיטות שלומדות שמצד דין שליחות מצ"ע אין שלילה (כ"כ וכפי שהובאו לעיל דברי ר' יוסף ענגיל, אזי יש מקום "להשתדל לעשותם ע"י שליח".

משא"כ לפי הביאור השני, שהשלילה היא מצד עצם ההזדקקות לדיני התורה אזי גם אין ענין (בפשטות) אף בהשתדלות שהשליח יעשה את אותם מצוות, כיוון ששלילת הדבר היא בעצם יסוד דיני התורה וכנ"ל.

אך באמת נראה לומר, דלפי ב' הדיעות אין מקום להנהגה זו, והצד שיש מקום להשתדלות היא מצד ערבות דבנ"י (עיין היטב בלקו"ש ח"ל ע' 217 ואילך וש"נ) ואכמ"ל וחזון למועד.

ומכיוון שכך זקוקים ל'כוח התורה', ומכיוון שנזקקנו לכך אזי מושלל שהשליח יוציא ידי חובה את משלחו, כיוון ש'כוח התורה' כוחו הוא ע"י שינוי ופעולה וזה לא שייך כנ"ל.

ועפ"ז גם מובן בפשטות הטעם דאין העבד יכול להוציא ידי חובה את אדונו במצוות שבגופו כיוון דגם מציאות העבד היא על פי דין תורה (דין עבד), וממילא זה חל רק במקום ששייך שינוי ופעולה, ולא בעצם מציאותו (דהיינו עצם חיוניות גופו)[204].

י"ב.

ולאחר כל הדברים האלה, נראה ברור שזה גופא ביאור ה'קצות' דכתב במילים אלו ממש ד"**במידי דממילא לא שייך מינוי שליחות**", ובפשטות זהו ממש כהנ"ל דכל גדר דיני התורה הוא דווקא ע"י פעולה ושינוי, אך ב'מידי דממילא', דהיינו עצם המציאות, לא שייך מינוי שליחות כלל.

ועפ"ז ייצא גם ביאור דבריו דכתב ד"כיון דשליח של אדם כמותו לא אמרינן אלא **במידי דעשיה** דאז הו"ל מעשה שלוחו כמותו, אבל **במידי דליכא עשיה** לא אמרינן שליח של אדם כמותו' דכוונתו ב'מידי דעשי' היא בדברים ששייך בהם עשי' (דהיינו פעולה ושינוי) דבהם שייך שיחול דין התורה, אך לא בעצם המציאות שזה 'מידי דליכא עשי' כיוון שזה מושלל מעצם התואר 'פעולה' וכנ"ל.

204 וע"פ ביאור זה יש לומר דגם לשיטת ר' יוסף ענגיל אין מקום לומר שליחות במצוות שבגופו כיוון שמושלל מעצם גדר 'דיני התורה'. ואולי יש לומר שזה גופא ביאור דברי רבינו בשיטתו (הובאו ונידונו לעיל בהערה 14), דמזה שרואים שבשליח ישנם עניינים שלא קשורים למשלח מוכח שבכדי לפעול את הקשר ביניהם נדרשת פעולה (שהרי מצ"ע תמיד ניתן לחלק בינהם), וממילא מובן דאין שייך שליחות במצוות שבגופו מהטעם שנת"ל.

ביאור השיטות בדין שתיקה כהודאה

הת' מנחם מענדל הבלין
ישיבת תות"ל ברינואה, צרפת

א.

איתא במסכת בבא מציעא (ו,א) בעי ר' זירא תקפה אחד בפנינו מהו היכי דמי אי דשתיק אודויי אודי ליה ואי דקא צווח מאי הוה ליה למעבד לא צריכא דשתיק מעיקרא והדר צווח מאי מדאשתיק אודויי אודי ליה או דלמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן.

פירוש הגמ' בפשטות הוא ששניים מגיעים לבי"ד אחוזים בטלית ועוד לפני השבועה אחד חוטף את הטלית מהשני והשני שתק בשעת מעשה ולאחר מכן הוא צווח שזה שלו, והספק היא האם שתיקתו תחילה היא כהודאה שאין הטלית שלו או ששתיקה אינה נחשבת להודאה כי סו"ס הוא צווח.

והנה נחלקו הראשונים האם המקרה שלנו בגמ' יהיה גם מול עדים או רק אם זה קורה בבי"ד ישנו את הספק הזה:

וז"ל הרשב"א בחידושיו: "ולי נראה . . דדוקא בפני בית דין הוא דבעי דליצווח, משום דמקום משפט הוא, והוה ליה למצווח קמי בית דין למידן דיניה, אבל שלא בפני בית דין, מימר אמר כי ליכא איניש למידן דיניה אמאי אצווח, ומאן דאית ליה דינא לבי דינא אזיל והתם מגלה טענתיה".

היינו ששיטת הרשב"א היא שספק הגמ' הוא דוקא כששתק מול בית דין, אבל אם הוא שתק מול עדים לא יהיה ספק, כי בזה שתיקתו לא מעידה שום דבר משום שלא מצפים מזה שחטפו ממנו לצעוק, כי הרחוב זה לא מקום להתדיין ולהתווכח בו. משא"כ בבי"ד ברגע שהוא שותק הוא מגלה דעתו שזה באמת לא שייך לו.

אבל שיטת הריטב"א היא להיפך, וכמו שהביאה הרשב"א בשם רבותיו בזה"ל: "ואיכא מרבוותא דאמרי דדוקא בפני בית דין, אבל שלא בפני בית דין אפילו שתק ולבסוף צווח אודויי אודי ליה, דאמאי שתיק הא לא חזו ליה רבנן".

היינו ששיטה זו היא הפוכה מסברת הרשב"א מן הקצה אל הקצה, ולדבריו ספק הגמ' הוא בבית דין, אבל אם האדם שתק בשעה שחבירו חטף הטלית ממנו לפני עדים, אז אומרים שבודאי זה לא שייך לו כי שלא בפני בית דין שתיקה כהודאה.

וצריך להבין מה הם סברות המחלוקת?

ב.

וכדי לבאר הדעות, יש להקדים ולהביא שתי מחלוקות נוספות שישנם בין הרשב"א לריטב"א בדין זה:

א) נחלקו מתי הוא הזמן שבו לאחריו גם אם זה שחטפו ממנו הטלית יצעק זה לא יעזור לו, כי נאמר ששתיקתו עד עכשיו היתה כהודאה:

הרשב"א טוען שהסיום של האפשרות שלו לצעוק ולצווח הוא ברגע שהם יוצאים מבי"ד, וכל הוא צועק כשעומדים לפני הבית דין עדיין יכול נחשב כמחאה מצידו.

אבל הריטב"א סובר שהסיום הוא באותו הרגע שהראשון חוטף את הטלית מהידיים שלך וזה עובר לרשותו, שאם לא צווחת וצעקת באופן מיידי, שוב לא יועיל צווחתך אחר כך.

וגם מחלוקת זו צריכה ביאור במה תלוי סברות הראשונים לכאן ולכאן.

ב) נחלקו הרשב"א והריטב"א במקרה שהאדם שחטפו ממנו את הטלית מביא עדים שזה שייך לו, האם מאמינים לו או שלא?

הרשב"א סובר שהעדים יעזרו לו והשני שחטף הטלית ממנו יצטרך להחזיר לו את הטלית.

אבל הריטב"א סובר שמכיון ששתק תחילה, גם אם יביא עדים שהטלית שלו, זה כבר לא יעזור לו, משום שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וא"כ בעצם זה שהוא שתק גילה לנו שזה לא שייך לו ולכן הוא לא מחה מיד על החטיפה.

וגם מחלוקות אלו צריכים ביאור, ומכיון שעוסקות כולם בדין אחד מקום לומר שג' המחלוקות ביניהם בדינים אלו שייכות זה לזה.

ג.

וכדי להבין את סברות הראשונים בג' מחלוקות שהזכרנו ניתן לומר שהם חולקים במטרת מחאת האדם כשחוטפים ממנו את טליתו:

הרשב"א סובר שהצוויחה של האדם היא כלפי בי"ד שיעשו משפט צדק, והפשט בדברי הגמ' ש"קא חזו רבנן" הוא שזהו טענת האדם לתרץ מדוע שתק בשעה שחבירו תקפו ונטל טליתו, כי יכול לומר שמכיון שהחטיפה נעשתה לפני בית דין, הוא סמך עליהם שהם יברור את האמת לאמיתתה, ולכן אין מקום לומר ששתיקתו היתה כהודאה.

אבל הריטב"א סובר שהצוויחה היא אינה מיועדת לבית דין, אלא מיועדת עבור אותו אחד שחטף ממנו את הטלית, ואם הוא שתק בשעה שחטף ממנו הרי זה מורה שהוא הודה בכך שזה אינו שלו.

ד.

ועפ"ז יובן שיטתם במחלוקות הנ"ל.

א) מחלוקתם אם הנחטף יביא עדים שהטלית שלו, אם יועיל לו והטלית תינתן לו, או שעדיין נאמר ששתיקתו היא כהודאה.

לפי הרשב"א אם הוא יביא עדים שהטלית שלו הוא יהיה נאמן משום שהוא יכול להסביר את השתיקה שלו בשעה שחבירו חטף ממנו את הטלית, בכך שהיתה לו טענה טובה להשמיע שהרי יש לו עדים, ולכן הוא שתק כי סמך שהעדים יעידו לפני בית דין, והם כבר לא התייחסו לשתיקתו.

אבל הריטב"א יסבור שגם אם מי שחטפו ממנו יביא עדים שהטלית שלו, עדיין יש לנו בעיה עם שתיקתו לפני כן, כי לשיטתו המחאה והצווחה צריכה להיות כלפי החוטף, ואם הוא בשעת החטיפה כשהחוטף לקח ממנו הטלית הוא שתק, הרי זה מורה שהטלית אינה שלו.

ב) גם מחלוקתם בזמן שיכולים עדיין למחות מובן בפשטות.

לפי הרשב"א מכיון ששיטתו שהמחאה מיועדת עבור בית הדין, הנה כל עוד הוא שתק מחוץ לכותלי בית הדין אין בזה שום ראיה, ורק אם בשעה שהיה בבית דין הוא שתק, והתחיל לצווח רק אחרי שיצא מבית דין, אז יש כאן מקום לומר ששתיקתו כהודאה.

אבל לפי הריטב"א שהמחאה מיועדת לחוטף, הנה אם הוא לא מחה באופן מיידי, זה מראה שהטלית אינו שלו.

ה.

ומעתה תתבאר סברת פלוגתתם אם החטיפה נעשתה לפני עדים, אם בזה שתיקתו כהודאה או לא, דגם זה תלוי בסברתם הנז'.

דעת הרשב"א שמכיון שהמחאה מיועדת לבית דין, אם כן מובן שמה ששתק מחוץ לבית דין, אף שהיה בפני עדים, לא מראה שום דבר, כי יכול לטעון שסמך על הבירור בבית הדין, ושני עדים אינם יכולים לעשות משפט.

אבל הריטב"א סובר שגם בפני עדים יתכן ששתיקתו כהודאה, כי לדבריו סיבת המחאה היא מיועדת לחוטף עצמו, ואם בשעת החטיפה הוא שתק שוב לא יועיל לו לטעון שמחכה לבית דין.

ו.

ובאמת שבסוגיא זו ישנה שיטה שלישית והיא שיטת הש"ך, ולדעתו גם אם אחד יחטוף מהשני טלית מול עדים וזה שנחטף ממנו ישתוק ואז יצווח יהיה את הספק שמופיע בגמ'.

היינו שבשונה מדעות הראשונים שהזכרנו, שהם סוברים שהספק בגמ' נוגע רק לבית דין,

אבל כשזה מול עדים הדין הוא שונה לכאן ולכאן, כל אחד לפי שיטתו. אבל הש"ך סובר שגם אם יחטוף מול עדים עדיין הדין יהיה נתון בספק הגמ'.

אלא שהתומים מקשה על דברי הש"ך שהרי כתוב בגמ' מפורש "והא קא חזו רבנן". משמע שדווקא מול רבנן דהיינו בי"ד, ואיך הוא מבאר שגם אם המעשה היה בפני עדים שייך ספק הגמ'?

ויש לומר שהש"ך סובר שהצעקה היא כדי לא להראות לאחרים שאני משחרר ומוותר לו את הטלית ואני מסכים לו, ז.א. שהוא חטף את מה שהיה שייך לו. וזהו הפשט ב"קא חזו רבנן", שחכמים רואים שאני רבתי איתו על הטלית ולא הנחתי לו לקחת את זה מהידיים שלי.

ואם כן מתורץ דבריו מקושיית התומים, כי לסברתו בדברי הגמ' ש"קא חזו רבנן", אין זה שבית ירד לבירור הענין והוא סומך עליהם, אלא שמטרת המחאה היא להראות לבית דין או לכל מישהו אחר שנמצא בשעת מעשה שאינני מוותר כלל. ולכן מצופה מהאדם שחטפו ממנו גם לפני עדים לצעוק ולא רק לפני בי"ד.

שכל ומידות - עילה ועלול או יש מאין

הת' שמואל גופין
ישיבת תות"ל המרכזית כפר חב"ד

מבאר כי שכל ומידות הן עילה ועלול / מביא הסתירה שלכאורה ההמשכה משכל למידות הינה בדרך של יש מאין / מסביר ההבדל בין המשכה של עילה ועלול להמשכה של יש מאין / מיישב הסתירה בין הדברים / מבאר הענין בעבודת ה'

שכל ומידות - עילה ועלול

בנוגע להתהוות המידות מהשכל מצינו במספר מקומות בחסידות[205] שהתהוותם הוא בדרך עילה ועלול. אחת[206] מהסיבות לכך היא משום דהתהוות העלול מעילתו הינה בדברים כאלו שכבר בסיבה נמצא המסובב ממנה בהעלם ואח"כ היא מתגלית. וכך גם בשכל ומידות, מכיון שכבר בשכל כלולים מידות, עוד בשעה שמשכיל ומתבונן נמשכים מידות **במוחו**, "מידות שבשכל".

[והיינו, עד"מ, אדם שמבין משהו הוא לא מתעסק עם עצמו הוא מתעסק רק להבין את הדבר, את ההגדרות והנתונים הטכניים של הדבר המושכל. משא"כ מידות שבלב עניינם הוא מה שהאדם חש ומרגיש איך הדבר משפיע עליו, מהם רגשותיו כלפי הדבר ההוא. האם הדבר טוב לו או להיפך וכו', "קרבת אלוקים לי טוב". ומידות שבשכל הכוונה היא, אין מדובר על עצם הבנת הענין (שכל), ומצד שני, אין הכוונה שאלו הם רגשותיו של האדם כלפי השכל (מאחר שזה נמצא עוד בשכל), אלא הפשט בזה הוא, מה שהשכל מחייב הרגשה מסוימת כלפי הדבר. והיינו, האדם מבין שמדבר זה יש צורך לפחד, להתרגש וכו', "קרבת אלוקים טוב".]

ענין זה מבואר במאמר ד"ה "האמנם" תרמ"ג בו מוסבר ההבדל בין בריאה יש מאין להתהוות העלול מעילתו, וזלה"ק: "..וזהו החילוק בין השתלשלות עו"ע לבריאה יש מאין, דהשתלשלות עו"ע הרי העלול הי' כלול בעלתו תחילה, וכמו שכל ומידות שהמדות נולדו מהשכל בדרך עילה ועלול, הרי יש מציאות מדות בשכל ג"כ והם נק' מדות שבשכל דמיד שמבין בשכלו שטוב לו הדבר נעשה מיד נטי' להדבר בשכלו, ואח"כ יוצא מהעלם אל הגילוי עד שנעשה מידה שבלב הרי שהמידה הי' כלולה תחלה בשכל, אבל בריאה יש מאין הרי מציאות היש כמו שהוא לא הי' בהאין תחילה...".

---

205 ראה ד"ה "האמנם" תרמ"ג (לקמן בפנים), וד"ה "תנו רבנן" תרמ"ג, ובד"ה "וכל העם רואים" שבהמשך תרס"ה, ועוד.

206 להלן יובאו הוכחות נוספות לכך שהמידות מגיעים מהשכל בדרך עילה ועלול.

ומוכח, דמאחר שבשכל ישנם מידות, אזי שכל ומידות הינם בערך זה לזה, ומכיון שכך ברגע שאדם יתבונן בהשכלה מסוימת – תימשך ממילא (בנוסף למידות שבשכל גם) מידה ורגש **בלב**.

שכל ומידות - יש מאין

ולכאורה הביאור הנ"ל עומד בסתירה למבואר במקום אחר בחסידות:

דהנה במאמר ד"ה "ואל מי תדמיוני" תרס"ה מסביר בהרחבה אשר בכל המשכה והמשכה בנפש וכוחותיה (המשכת הרצון מהנפש, השכל מהרצון וכו') יש התחדשות, והיינו, בכדי שיהיה קיום לדבר יש צורך שהמהוה התנתק ממי שהוא וילך לעשות דבר חדש, וההתנתקות הזאת נקראת בחסידות "צמצום" – עזיבת המצב הקודם, ולכן התוצאה תהיה בבחינת התחדשות ביחס לסיבה, (בשונה מעילה ועלול, שהעלול נמצא בעילה בתוקפה ומתגלה, ולכן התוצאה אינה בבחינת התחדשות, אלא היא דומה למקור שלה,) ובענינינו.. כל זמן שהאדם ימשיך ויתבונן ולא יעשה "צמצום" לא תימשך מידה שבלב,

א"כ איך אפשר לומר שהמידות נמשכות מהמוחין בדרך עילה ועלול, הרי לפי מה שאמרנו עכשיו הם נמשכים באופן התחדשות יש מאין.

ולהרחבת השאלה יש להקדים ולבאר ההבדל בין שכל למידות:

א. שכל ומידות הינם שתי מהויות נבדלות[207]: שכל ("מוחין") ענינו מנוחה והתיישבות, משא"כ מידות ענינם הוא התפעלות והתלהבות, וכנראה בחוש, אדם בעל מוחין הוא אדם רגוע ומיושב ולפני כל דבר שהוא עושה הוא חושב האם לעשות אתו והוא לא ממהר לעשות כל דבר, משא"כ אדם בעל מידות הוא אדם חם ולא רגוע וכל דבר שהוא עושה הוא עושה זאת במהירות ובהתלהבות מיוחדת[208].

ב. שכל ענינו לעצמו. ולכן בזמן שאדם מתבונן בשכלו הוא לא מתעסק עם עצמו אלא רק בהבנת הענין. משא"כ במידות האדם מתעסק עם עצמו להרגיש איך הדבר טוב לו וכן להיפך.

וכדי להוליד מידות – השכל צריך להתעסק ולצמצם את עצמו (התחדשות) כדי שתימשך מידה.

ולכאורה זה עומד בסתירה למה שאמרנו מקודם שההמשכה משכל למידות זה עילה ועלול ובא ממילא מהשכל, והשכל לא צריך להתעסק כדי שתימשך מידה.

---

207 וזה שיש "מידות שבשכל" הוא מבאר שם שזה רק בחיצוניות השכל אבל בפנימיות השכל אין מידות כלל.

208 ראה ספר "היום יום", י"ב שבט.

החילוק בין עילה ועלול ליש מאין

ויש לבאר הנ"ל, ובהקדים:

מה ההבדל בין המשכה באופן עילה ועלול להמשכה באופן יש מאין?

עילה ועלול:

א. העלול נמצא כבר בעילתו, וממילא העלול זה לא דבר חדש אלא בא מהעלם אל הגילוי.

ב. בעילה ועלול העלול יבוא ממילא.

ג. בעילה ועלול הסיבה לא צריכה להתעסק עם התוצאה כדי שתתחדש, אלא מספיק רק שהסיבה תתחדש וממילא יתחדש התוצאה ("חידוש מקורו" ולא "חידוש עצמי")

ד. בעילה ועלול העלול ישאר גם אם העילה תסתלק.

יש מאין:

א. היש לא נמצא כלל וכלל באין, כי האין הוא כלום וברור שהיש לא היה בו.

ב. ביש מאין, מכיון שהם באין ערוך אחד לשני אז היש לא יבוא ממילא מהאין, ולכן צריך שהאין יתעסק ("חידוש") עם היש.

ד. ביש מאין, האין צריכה תמיד להתעסק עם היש כדי שיהיה לו קיום, ולא מספיק שרק האין תתחדש, וממילא יבוא יש, ("חידוש עצמי" ולא "חידוש מקורו").

ג. ביש מאין, אם המקור שלו האין תסתלק אז היש לא ישאר יש הוא יתבטל ויהיה אין ואפס[209].

יישוב השאלה

ועל פי זה אפשר מובן שמצד אחד שכל ומידות באים בדרך "עילה ועלול" מפני ש:

א. המידות כלולים בשכל.

ב. המידות באים מהשכל בדרך ממילא.

ג. לא צריך חידוש עצמי של המידות אלא מספיק רק לחדש את השכל וממילא יבוא מידות.

ד. המידות ישארו בלב גם אם השכל יסתלק.

ומצד שני שכל ומידות באים בדרך "יש מאין":

209 כמבואר בארוכה במאמר ד"ה "האמנם" תרמ"ג לגבי בריאת העולמות.

א. שכל ומידות הם ב' מהויות נבדלות[210], והשכל עובר למידות דרך "מיצר הגרון"[211].

ב. כדי שמהשכל תימשך מידה בדרך ממילא זקוקים לתנאים רבים: א. "הכנה בנפשו", ב. התבוננות ראויה[212], ג.קול הניגון (כמאמר: "קול מעורר הכונה" = שקול הניגון מעורר הכונה שבמוח שתהיה בגלוי בלב).

כאשר השכל ("המוחין") יסתלקו המידות ישארו ללא חיות וממילא לא יצא מהן שום דבר בפועל[213].

נמצא כי בהמשכה משכל למידות יש גם תכונות של עילה ועלול וגם תכונות של יש מאין, ואין סתירה מהמבואר במקומות רבים בדא"ח למבואר בדיבור המתחיל "ואל מי תדמיוני" תרס"ה, כי אכן שכל ומידות באים הן בדרך עילה ועלול וגם בדרך של יש מאין.

המעשה הוא העיקר, ומהמורם מהנ"ל נלמד הוראה נפלאה בעבודת ה':

כל אימת שלומדים חסידות ומבינים את אמיתת הדברים, צריכים לצאת מעולם ההשכלה ולהתעסק עם המשכת ההשכלה ללב ולעורר מידות, על ידי התעסקות וצמצום ההשכלה, בשביל לגלות מידות בלב (בדרך של 'יש מאין', כמבואר בפנים).

---

210 וכנ"ל.

211 מיצר הגרון פרושו זה שלכמה רגעים הבן אדם "משתומם" ועוצר מלהשכיל את ההשכלה (אבל לא לגמרי, ההשכלה צריכה להישאר אצלו באופן מקיף,) ומזה יבוא ממילא מידה.

212 ראה שם בארוכה שמסביר מה היא ההתבוננות הראויה ומה היא לא ההתבוננות הראויה.

213 ראה שם בארוכה הסבר הענין.

בעניין נישואי דינה לשמעון שהייתה אחותו מאב ומאם

הת' אפרים וואלף
ישיבת תות"ל המרכזית כפר חב"ד

מביא את ביאור הרבי בשבחו של שאול ע"י הזכרת שם אמו שהיתה ביתו של יעקב \ מביא את ביאור הרבי לכך ששבח לו שאמו כנענית – שהייתה נשואה לאחיה \ מקשה על כך דממ"נ אין זה שבח לשאול \ מעיין בנקודות נוספות בשיחה \ מנסה לתרץ את הקושיה מה'ממה נפשך' \ דוחה שאין זה תירוץ \ מביא ביאור על כל הנ"ל

ביאור הרבי ששבחה של דינה הוא היותה כנענית

בפרשת ויגש מסופר על השבעים נפש שירדו מצרימה, ומפורטים תולדותיהם של כל השנים עשר שבטים, והנה בהמשך הפרשה (מו, י) מובאים בניו של הבן השני שמעון: "ובני שמעון ימואל וימין ואהד ויכין וצחר ושאול בן הכנענית". נעמד רש"י על המילים "בן הכנענית" ומפרש: "בן דינה שנבעלה לכנעני, כשהרגו את שכם לא הייתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה". כוונתו של רש"י היא לבאר מי היתה "הכנענית" הנזכרת בפסוק, ומפרש שהכוונה לדינה בת יעקב שנשבתה לשכם, ואין הכוונה כנענית ממש אלא לנשואה לכנעני - שכם.

ושואל על כך הרבי בלקו"ש ח"ה (ע' 237): א. מדוע נצרך רש"י להסביר את שם האמא? ב. מה מקורו לומר שזה היתה דינה? ומסביר זאת בהקדים שאלה נוספת. מדוע כתבה התורה "שאול בן הכנענית", הרי בכל השמות המובאים בפסוקים הן לפני פסוק זה והן לאחריו לא מוזכר שם האמא, ומדוע כאן מדגישה התורה "בן הכנענית"? ומסביר הרבי, שעל זה בא רש"י לתרץ באומרו ש הכוונה ב"בן הכנענית" היא לדינה, כי התורה רוצה להדגיש את מעלתו ושבחו של שאול שהוא נכד של יעקב אבינו גם מהאבא (שמעון) וגם מהאמא (דינה), ולכן כתבה התורה "שאול בן הכנענית".

אך - שואל הרבי - כיצד אפשר לכתוב את שם אמו של שאול ובזאת לשבחו, והרי ע"י השם "כנענית" מתגנית דינה?

אלא מסביר הרבי שע"י השם כנענית מתורצת השאלה איך שמעון שהיה אחיה (גם מהאב וגם) מהאם יכול היה להתחתן איתה, שהרי לכאורה אסור היה לו לעשות זאת מאחר ובני נח אסרו על עצמם אחות מהאם.

ומסביר הרבי, שעל הנאמר בפרשת חקת "וישב ממנו שבי", מפרש רש"י שהשבי היה רק שפחה אחת, ולכאורה מהיכן רש"י לוקח שהיא הייתה שפחה ולא סתם אשה רגילה?

אלא ודאי שצריך לומר שרש"י למד שכל אשה רגילה שנשבית הופכת מיד לשפחה, ומאבדת את יחוסה המשפחתי. וא"כ כך גם לגבי דינה, שכאשר שכם לקח אותה אליו (לא כמו שפחה רגילה אלא גם התחתן איתה) מיד איבדה את כל גדר קירבתה אל משפחתה ונתייחסה לשכם, וכמו שהוא כנעני כך גם היא כנענית. וא"כ כך יכולה היתה דינה להתחתן אח"כ עם שמעון. ולכן כתבה התורה כנענית, לא כדי לבזות ח"ו את דינה (שהרי אפילו בגנות בהמה לא דיברה התורה), אלא אדרבה כדי להסביר מדוע לא הייתה שום בעיה בנישואין שלה עם שמעון.

אך לכאורה ברגע שדינה יצאה משכם היא חוזרת מיד להיות אחות של שמעון, וא"כ שוב איך יכול היה שמעון להתחתן איתה? ולכן מוסיף רש"י שדינה התנתה שהיא מוכנה לצאת רק אם היא תתחתן עם שמעון. יוצא א"כ שעד הרגע של הנישואין ומעשה הקידושין עם שמעון היתה אכן דינה בגדר של כנענית ולכן יכלה להתחתן עם שמעון, כי עד הרגע של מעשה הקידושין היא היתה שפחה.

קושיה על מסקנת ההסבר ממה נפשך ועיון בנקודות שונות בשיחה

ויש להקשות על הנ"ל. דלכאורה, לפי הבנה זו ששאול היה נכדו של יעקב גם מהאמא יוצא שלאחר מעשה הקידושין חזרה דינה להיות חוץ מביתו של יעקב גם אחות של שמעון, וא"כ יוצא שלאחר מעשה הקידושין היה שמעון נשוי לאחותו מהאם.

כלומר, מוכרחים להגיד ממה נפשך: אם היא הבת של יעקב היא גם אחות של שמעון ואז היא נשואה לאחיה, ואם היא לא אחות של שמעון אז היא גם לא הבת של יעקב וא"כ אין בזה שבח לשאול שהוא נכד של יעקב גם מצד האמא. אז מצד אחד דינה נשואה לאחיה ומצד שני שאול אינו נכד של יעקב.

[גם בכלל יש להבין מה השבח בלהיות נכדו של יעקב גם מצד האמא אך בו בזמן גם לומר שאותה אמא כנענית היא, לכאורה ההגיון נותן לומר שלא להזכיר כלל את היותו נכדו של יעקב מצד האם וכך גם להימנע מלספר בגנותה (שהיא גם גנותו)? ואולי יש לומר שמאחר ואצלנו מדובר שדינה נלקחה בכוח - נגד רצונה, א"כ עדיף להזכיר זאת כי זה לא היה באשמתה ואין בזה גנות לדינה.

ואולי אפשר לעיין בעומק יותר מהיוצא ממשמעות השיחה, שאם אכן עד הרגע של מעשה הקידושין וגם בשעת המעשה עצמו הייתה דינה עדיין שפחה, ואז היא לא אחות של שמעון וגם לא הבת של יעקב, ולפי מה שכתוב ב"צפנת פענח" פכ"ז הכ"ב שמעשה הקידושין מתחדש כל רגע ורגע (וכן בלקו"ש ח"ה ע' 178 הערה 38 ושם הרבי מוסיף מפני שזהו ייחוד של "דכר" ו"נוקבא" שהם חיבור שני הפכים שמגיעים בהתחדשות, וכל דבר שמגיע מהתחדשות צריך כל רגע להתחדש), יוצא שדינה כל חייה לא הייתה הבת של יעקב, וא"כ כל החידוש בכך שבאים לשבח את שאול שהיה נכד של יעקב גם מהאמא נופל?

ולכאורה נראה דאפשר היה לומר שהעניין של הייחוד נפעל רק בקידושין כמו שהם לאחרי מ"ת ולכן אצלם הקידושין לא התחדשו כל יום. אך א"א לומר כך כי רואים לגבי נישואי

יצחק ורבקה שהיה שם את העניין של ייחוד מ"ה וב"ן. אלא י"ל שאין זו קושיה כי אין הכרח לומר שמעשה הקידושין משליך על מציאות המתקדשים שכל חייהם יישארו תחת אותה הגדרה שהיו בה בזמן הקידושין, ויש להוסיף ולעיין].

תירוץ על ה'ממה נפשך' וקושיה נוספת

ואולי יש לומר שמאחר ולאחרי הכל נולדה דינה מיעקב, יש מעלה לשאול בכך שאימו נולדה מיעקב אף שעכשיו היא לא קשורה אליו. כלומר, במצב זה אמנם דינה היא לא אחות של שמעון וגם לא ביתו של יעקב, אך בכל זאת משבחים בזאת את שאול כי אחרי הכל דינה לא נולדה מעצמה אלא מיעקב, וזוהי מעלתו של שאול שאימו נולדה מיעקב.

אך נראה שאין לומר כן, כי מדברי הרבי בשיחה משמע ששאול היה נכד של יעקב מהאמא כמו מהאבא, כלומר, כמו שמתייחס ליעקב מצד האבא כך גם מצד האמא, ואת זאת אי אפשר לומר. וכן משמע גם מההגדרה ששאול "מתייחס" ליעקב, שמשמעה ששאול יהיה קשור ליעקב, אך לפי הסבר זה שאול לא מיוחס ליעקב אלא רק אימו נולדה (כביכול באופן טכני בלבד) מיעקב אך אין לזה השלכה אליו וא"כ שוב צריך להבין השאלה כדלעיל.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

ומדאתינן להכי והיות שהספר עולה על שולחן מלכים אכתוב בזה שתי הערות קצרות נוספות:

עיון בדברי הגמ' "הם היכרוהו תחלה על הים"

בסוטה דף יא: מובא מדרש שבשעת קריי"ס אז הילדים ראו גילוי אור נעלה שאפילו משה והזקנים לא ראו כי הם כשנולדו במצרים בזמן גזירת פרעה לזרוק את הילדים ליאור ה' עשה להם ניסים, שנולדו בשדה וה' הביא להם אבני שמן ומלח ומחילות מתוך האדמה וכו' ולכן הם כבר הכירו את האור האלוקי ואמרו "זה אלי ואנווהו", ולכאורה מוכרח להגיד שהם היו אז בגיל 80 פלוס כי זרקו את הילדים ליאור כי האיצטגנינים ראו שמושיעם של ישראל הולך להיוולד והוא אמור ללקות על המים ולכן זרקו את כל הילדים היהודיים [וביום שבו נולד זרקו גם את הגויים כי לא ידעו איפה בדיוק הוא הולך להיוולד וזה צ"ע בפ"ע שא"כ שהם לא ידעו איפה הוא הולך להיוולד למה רק ביום שנולד זרקו גם את הגויים וכן הפוך אם ידעו מתי הוא ייולד אז למה עד עכשיו זרקו את הילדים היהודיים?]

אך לאחר שראו האיצטגנינים שלקה על המים הם כבר לא זרקו ליאור ומשה בזמן יציאת מצרים היה בן 80 וא"כ כל הילדים שנזרקו היו גם באותו גיל ויותר יוצא שהפירוש ב"הם

היכרוהו תחלה" הולך על זקני החסידים אנשים יותר גדולים ממשה אך לכאורה בסוטה פרק "כשם שהמים" דף ל: מוכח שהם גם על הים היו ילדים קטנים הלשון שם "עולל הגביה צווארו ותינוק.. ואמרו "זה אלי ואנווהו" אפשר להגיד שזה שני מדרשים שונים אך לפי מה שפירש המהרש"א (ל: ד"ה "עולל הגביה") משמע שזה הולך על ה"אלי ואנווהו" של דף יא: וכלשונו "ולי נראה ע"פ המדרש שאמרו בפ"ק שנולדו ישראל במצרים על השדה והקב"ה מגדלן שם והם היכרוהו תחלה על הים ואמרו זה אלי ואנווהו"?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

עיון בתו"מ ובלקו"ש

בתורת מנחם חל"ג בהתוועדות של יו"ד שבט תשכ"ב מביא הרבי את הסיפור על כ"ק אדנ"ע ועל הפרידיקער רבי שבשנת תרמ"ד היה להם בית עם שני חדרים חדר אחד היה חדר שינה והשני לשאר הדברים ושם גם הייתה העריסה שבה יישן הרבי הריי"צ (שהיה אז בן ארבע) באחד הלילות למד הרבי נ"ע עם רבה של פולטובה ר' מוטל מפאלטאווע ולמדו בנוגע לענין של בנים ע"פ נגלה וע"פ חסידות תוך כדי הלימוד אמר ר' מוטל שהיופי והאור של הפנים של הרבי הריי"צ מורים על טהרת המחשבה שלו וסיפר הרבי נ"ע לרבי הריי"צ שבאותו רגע רצה לנשקו אך בסוף החליט להחליף את זה במאמר חסידות שיגיד לו לאחר זמן (המאמר היה ד"ה "מה רבו מעשיך") וע"ז מסביר הרבי שנשיקה מורה על אהבה שמגיעה מעצם הנפש. אך לכאורה בלקו"ש ח"ו פרשת שמות עמוד 9 הרבי מסביר שנשוק זה לא מראה על עצם הנפש אלא הקריאה בשם מראה על האהבה של עצם הנפש מפני שהיא-נשיקה תלויה בקירוב מקום?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר 'שתי שבתות' 'שתי שבתות' דווקא או 'י"ד ימים'?

הת' לוי ביסטריצקי
המבורג/ירושלים
(בסיוע אבי הרב שלמה ביסטריצקי)

אנחנו לומדים בחיידר גמרא מסכת פסחים. למדנו בדף ו' ע"א: "כדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות מאי טעמא דתנא קמא שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וכתיב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, ור' שמעון בן גמליאל אמר לך איידי דאיירי במילי דפסחא מסיק להו לכל מילי דפסחא. מאי טעמא דרשב"ג שהרי משה עומד בראש החדש ומזהיר על הפסח שנאמר החדש הזה לכם ראש חדשים וכתיב דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו'".

ושאלתי את אבא שלי שאלה: למה ת"ק מדבר על ימים "שואלין ודורשין . . שלושים יום" ורבן שמעון בן גמליאל מדבר על שבתות "שתי שבתות"?

אבא שלי המליץ לי לחפש ב'אוצר החכמה', חיפשתי ומצאתי כמה הסברים מעניינים:

במאור ושמש לפרשת החודש ביאר "יש לדקדק אמאי נקט לשון שתי שבתות, לא י"ד יום כדקאמר ת"ק ל' יום או שני שבועות. גם אמרו חז"ל שאלמלא שמרו ישראל שתי שבתות מיד היו נגאלין, וזהו צריך ביאור . . וזהו שאמרו ז"ל שאלמלא שמרו ישראל שני שבתות מיד נגאלין, שרומז כנ"ל, שעל ידי השני שבתות יכולין לתקן המעשה והמחשבה ולייחד הה' תתאה בה' עילאה ולהמשיך הגאולה מעלמא דחירות. ועל כן דווקא נקט רשב"ג בלשונו ששואלין ודורשין קודם הפסח שתי שבתות, מפני שעיקר תלוי לשוב בתשובה באותן השתי שבתות כדי לתקן פגם העוונות במחשבה ובמעשה, כדי שיזכו לגאולה השלימה כמו שזכו אבותינו אז". (גם בספר דברי מנחם לרבי מנחם מענדל מרימנוב עמ' ל"ו מביא בדרוש לשבת הגדול ביאור על כך).

בטורי אבן עמ' רס"ח מבאר "רשב"ג אומר שתי שבתות. נראה לי הא דנקא שתי שבתות ולא קאמר י"ד ימים, משום דהתם בפרק קמא דפסחים (ו:) אמר דהיינו טעמא דר' שמעון בן גמליאל דנפקא ליה מפסח מדבר שנצטוו עליו בשנה השנית ליציאת מצרים בראש חודש ניסן, ובפרק ט' דשבת (פז:) אמרינן דראש חודש ניסן זה היה באחד בשבת, אם כן הוה להו שתי שבתות שלימות עד הפסח שהיה בשבת, כדאמר במנחות (סה:) כתוב אחד אומר שבעה שבועות תספר לך (ויקרא כג, טו) וכתוב אחד אומר חמשים יום (פסוק טז) הא כיצד, כאן בחל פסח בשבת כאן בחל באמצע שבת, אלמא לא חשיב שבוע שלימה אלא

היכא שהחשבון מתחיל באחד בשבת, והואיל ונפקא ליה לרשב"ג למילתיה מהתם דהוה ליה שתי שבתות, נקט במילתיה שתי שבתות ולא י"ד יום, ואע"ג דמתחילה רצה לומר התם דנפקא ליה מפסח מצרים וראש חודש ניסן של אותו שנה לא היה באחד בשבת, מכל מקום במסקנא לא קיימי הכי".

בספר קרן לדוד (או"ח סימן קי"ג) הסביר "וע"פ דרכינו יש לפרש הא דקאמר רשב"ג שתי שבתות ולא אמר י"ד כמו ת"ק דקאמר שלשים יום, וי"ל דודאי ת"ק דיליף ממה שמשה דרש להם דיני פסח שני על שאלתם היא דבר הנהוג בכל יום משלשים יום, אבל רשב"ג דיליף ממה שדרש משה להם ה' פסח בלא שום שאלה אין זה נוהג אלא בשבתות בשעה שהם פנוים ממלאכתם ונתאספו בביהמ"ד לדרשה, ע"כ אומר שתי שבתות דהיינו שבתות ממש".

גם בספר ושב הכהן – שנכתב על ידי רבי רפאל הכהן שהיה רב בהמבורג - בסימן ע"ד כתב על דברי הרמב"ם בלכות מעשר שני ונטע רבעי: "גם מ"ש רו' פ"מ מ"ט צריך להיות הנטיעה יום ט"ו באב, פשוט הוא לפענ"ד דס"ל דוקא למ"ד דס"ל ג' ימים הוא דאמרינן מקצת היום ככולו, כדאיתא בש"ס דפסחים [נ"ה ע"א] להדיא, אבל למאי דקי"ל שתי שבתות לא שייך ביה למימר מקצת היום ככולו, ואפשר לומר דלהכי קאמר שתי שבתות ולא י"ד יום. ובלבוש [שם ס"ד] כתב בהדיא ואם נטע יום י"ו שאין כאן י"ד יום שלימים, מזה נראה דס"ל בפשיטות דבעינן שלימים. וכ"כ בתי"ט פ"ק דר"ה [מ"א] בפשיטות דבעינן מ"ד יום מלבד יום הנטיעה כן נלפענ"ד".

אבא הציע שנבדוק האם מופיע בגמרא עוד מקומות בהם מוזכר דעה אחת 'שלושים יום' ודעה אחרת 'שבועות' או 'שבתות', ואם כן, האם הביאורים הנ"ל יכולים להיות ביאורים גם למקומות האחרים?

ואכן בדקתי שוב ב'אוצר החכמה' ומצאתי:

א. כתוב במגילת תענית: "שהיו צדוקין אומרים מביאים תמידין משל יחיד זה מביא שבת אחד וזה מביא שתי שבתות וזה מביא שלשים יום".

ב. בגמרא ראש השנה י' ע"ב: "אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ר"ה, ואם נטע והבריך והרכיב יעקור, דברי רבי, רבי יהודה אומר כל הרכבה שאינה קולטת לשלשה ימים שוב אינה קולטת, רבי יוסי ורבי שמעון אומרים שתי שבתות".

ויש לעיין האם ביאורים הנ"ל על הגמ' בפסחים יתאימו גם לגמרא בראש השנה ולמגילת תענית. ואבקש את הקוראים להעיר ולהאיר.

ובאמת שיש לעיין האם רבן שמעון בן גמליאל אומר 'שתי שבתות' דווקא, דהיינו האם יש לו שיטה מיוחדת לומר 'שתי שבתות' במקום י"ד או יום, או לאו דוקא?

ומדברי הגמרא בבכורות נראה הוכחה שדברי רשב"ג 'שתי שבתות' הכוונה היא ט"ו יום ולא י"ד יום:

בגמרא בכורות נ"ז ע"ב "(בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה, בפרוס הפסח, בפרוס העצרת, בפרוס החג) וכמה פרוס, פירש ר' יוסי בר' יהודה אין פרוס פחות מט"ו יום, מאי משמע, א"ר אבהו פרוס פלגא, פלגא דמאי, פלגא דהלכות פסח, כי הא דתניא שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום, רשב"ג אומר שתי שבתות".

ומעניין לציין שבמשנה בתענית י' ע"א רשב"ג אומר ט"ו ימים ולא 'שתי שבתות': "בג' במרחשון שואלין את הגשמים, רבן גמליאל אומר בשבעה בו, ט"ו יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת", ובהרי"ף הגירסא היא "בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים, רבן שמעון בן גמליאל אומר בשבעה בו שהן חמשה עשר יום לאחר החג כדי שיגיע האחרון שבישראל לנהר פרת".

ואבקש מהקוראים הנכבדים להעיר ולהאיר בכל הנ"ל.

קובץ זה

נדפס לרגל שבעים שנה להולדתו של

אבינו סבינו האהוב, מרא דאתרא קריית ליובאוויטש, מייסד ומנהל היכל מנחם, דולה ומשקה מתורת רבינו, איש האשכולות אשר רבים צריכים לו ועוזר ומסייע בכל, הגאון החסיד

הרב **יוסף יצחק** בן עלקא

ואימנו היקרה והדגולה מרת **איידל גולדה** בת רחל

לזכותם ולזכות בני משפחתם:

מרת **יונה ברײנדל** ובעלה הרה"ת **יעקב** בן אסתר **גולדשמיד**
וילדיהם: מנחם מענדל וזוגתו שיינא ליבא סלאווה וביתם חיה מושקא, חיה מושקא ובעלה יחזקאל ובנותיהם: קעניה, רחל, שיינא ודבורה לאה לאזאר, דוב אליעזר ע"ה, משה אהרן, לוי, חנה, רויזא רבקה, נחום, ישראל אריה לייב, רחל

מרת **אהובה** ובעלה הרה"ת **זושא** בן פייגא **וואלף**
וילדיהם: אלקה ובעלה הרה"ת יוסף יצחק ונקרט, מרדכי, שלום דובער, אפרים, לוי, שמואל וחיה מושקא

הרה"ת **שניאור זלמן** וזוגתו מרת **חנה** בת רבקה
וילדיהם: חיה מושקא ובעלה הרה"ת לוי הערץ, דוד, מנחם מענדל, עלקא, שטערנא שרה ודבורה לאה

מרת **נחמה דינה** ובעלה הרה"ת **שמעון** בן רבקה **גופין**
וילדיהם: מענדל, משה אהרון, שמואל, חיה מושקא ושרה רעלקא

מרת **חנה** ובעלה הרה"ת **יששכר שלמה** בן אסתר **ביסטריצקי**
וילדיהם: מושקא ובעלה הרה"ת אהרון יואל הלוי בייטש, עלקא, רבקה, לוי, דבורה לאה, שיינא, שטערנא שרה, חיה פייגל ומנחם מענדל

הרה"ת **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **קיילא מרים** בן יהודית
וילדיהם: מושקא, חנה, לוי, חיה רחל ודובער אליעזר

הרה"ת **שמואל** וזוגתו מרת **יהודית** בת מלכה
וילדיהם: מנחם מענדל, מרדכי, לוי, חיה מושקא ודובער אליעזר

מרת **רבקה** ובעלה הרה"ת **דוד הלוי** בן איטא **בייטש**
וילדיהם: חיה מושקא, סאסא בלומה, משה אהרון הלוי, חנה, רחל ועלקא

הרב **אברהם ברוך** וזוגתו מרת **חנה** בת רבקה יענטא
ובנותיהם: חיה מושקא, שיינא, יהודית ורחל

הבלין

שיזכו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות מתוך שמחה והרחבה, ונחת חסידותי מכל יוצאי חלציהם ובני משפחותיהם, שיזכו לבנים ובנות חסידים יראי שמים ולמדנים מקושרים לאילנא דחיי, ויגרמו נחת לכ"ק אדמו"ר זי"ע בכל הליכותיהם