

קובץ

# מעדני מלך

הערות וביאורים  
בתורת כ"ק אדמו"ר

זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

קובץ הערות התמימים ואנ"ש



גליון רנא

יוצא לאור לרגל יום הבהיר י"א ניסן  
~ מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר ~

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

יו"ל ע"י

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840

טלפקס: 072-2211934

דוא"ל:

Heoreskc@gmail.com

נערך ונסדר לדפוס ע"י:

הת' חנני' יוסף בן רחל שי' הלפרין

הת' שניאור זלמן בן דבורה דברא שי' הרצל

הת' מנחם מענדל בן חנה רחל שי' יעקובוביץ

הת' מנחם מענדל בן רבקה בילא שי' קפלן

## פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת, הננו להגיש לקהל חובבי התורה ולומדיה את קובץ 'מעדני מלך' – קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' גליון רנא במהדורה מורחבת ומפוארת, המוקדש כולו להערות ופולפולים בתורתו הק' של נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

הקובץ יוצא לאור לרגל יום הבהיר והזך י"א ניסן (חודש הגאולה) – יום מלכנו", יום מלאות מאה ועשרים שנה להולדתו (ד"מזלו גובר") של אבינו מלכנו – כ"ק אדמו"ר זי"ע, אשר בהיותו ו"המלך הוא לב כל ישראל" ו"ראש הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל" מובן שזהו זמן מסוגל ובאופן ד"מזלם גובר" של כל בני ישראל באשר הם<sup>1</sup>, ובמיוחד בענין ההתקשרות לנשיא הדור.

וכידוע, ש"ההתקשרות האמיתית היא על ידי לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות. . הנה בזה היא ההתקשרות" (יום יום כ"ד סיון).

וידועים דברי בעל יום ההולדת: "ואע"פ אז די שלימות פון מאה ועשרים שנה שטייט בנוגע צו "והיו ימיו" פון דער נשמה ווי זי איז פארבונדן מיטן ("הוא בשר") גוף דא למטה – איז דאך אבער ידוע וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר שרייבט במכתבו בנוגע צום בעל ההילולא (כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע) אז רועי ישראל "לא יפרדו מעל צאן מרעיתם", וואס פון דעם איז מובן, אז אויך לאחרי ההסתלקות האט ער א שייכות און פארבונד מיט צאן מרעיתו וואס געפינט זיך (במצב פון הוא בשר) דא למטה.

ובפרט כידוע וואס דער רבי נ"ע האט געזאגט ב' ניסן פאר זיין הסתלקות "איך גיי אין הימל, און כתבים לאז איך פאר אייך"<sup>2</sup>, וואס דער פירוש אין דעם י"ל, אז דורך די כתבים האט מען אים (אויך ווי ער גייט אין הימל) " (משיחת ב' ניסן תשמ"א (מוגה) – לקו"ש חכ"ב ע' 185).

(1) ולהעיר משיחת י"א ניסן תשמ"ט ס"ו (סה"ש ח"א ע' 390): "י"ל שלידת עם ישראל בחג הפסח מתחילה ביום "אחד עשר" בניסן", עיי"ש הביאור בזה.

(2) וראה ביאור רבינו בדיוק ה' "לאז" (לקו"ש חכ"ז ע' 24 ואילך – נדפס לקמן ע' 9 ואילך), שצ"ל בעיון ובהבנה והשגה דוקא.

ו"פסק בעל המאמר את הדין על עצמו", שהשלמות של מאה ועשרים שנה נעשית בפרט על ידי הלימוד והעיון בכתביו ובתורתו.

ולקראת יום זכאי זה ד"נשיא לבני אשר", "מאשר שמינה לחמו והוא יתן מעדני מלך", מה טוב ומה נעים להוציא לאור לנחת רוח כ"ק אדמו"ר ממשמני ומטעמי התמימים בכתביו ותורתו.

\* \* \*

תורתו של כ"ק אדמו"ר, הרי היא בבחינת "ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים", "שהכל כלול בה", ונראה שאין בנמצא ולו מקצוע אחד בתורה, תורת הנגלה ותורת החסידות, אשר אינו דן בו בארוכה באחד משיחותיו, אגרותיו או רשימותיו.

נקודה מיוחדת בתורת כ"ק אדמו"ר, אשר ללא ספק אין לה אח ורע בספרות התורנית כולה, הינה המבט על התורה כולה כ'תורה אחת'. לא זו בלבד בין ענפים נפרדים בתורת הנגלה או החסידות, אלא גם אחדות נפלאה בין 'גליא דתורה' לבין 'נשמתא דאורייתא', כגוף ונפש הנעשים למציאות אחת.

על פי הוראתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר, ע"מ להדגיש ענין זה ד"תורה אחת", לא חולק הקובץ על פי נושאים כי אם על פי סדר ספריו של רבינו, ובשעה שבתורת רבינו עסקינן הרי מטשטשים הגבולות בין חלקי ונושאי התורה, ונדמה כי הכל הוא גוף אחד – 'תורה אחת' שלמה ומושלמת.

קובץ זה הינו המשך למאתיים וחמישים קבצי 'הערות התמימים ואנ"ש' שיצאו לאור ע"י ישיבתנו במהלך השנים, כמו גם עשרים וחמישה כרכי 'פלפול התמימים' שיצאו לאור עד עתה, כשהכרך העשרים ושישה נמצא בדפוס בימים אלו.

שלמי תודה נתונים לצוות המסור דישיבתנו, ובפרט לראש הישיבה הגה"ח הרב יוסף יצחק בלינוב שליט"א על עזרתו והתמסרותו לתלמידי הישיבה, ברוחניות ובגשמיות, ובפרט בהשתדלותו בהוצאת קובץ זה.

תודתנו נתונה אף להנהלת הישיבה ולעומדים בראשה הרה"ח מנשה חדד שליט"א והרה"ח מנחם לרר שליט"א על דאגתם במסירה ונתינה לצרכי תלמידי הישיבה בגשמיות וברוחניות.

תודתנו נתונה להוצאת קה"ת על הרשות להדפיס את השיחה בראש הקובץ.

\* \* \*

ויהי רצון שע"י הוצאתו לאור של קובץ זה, ביחד עם שאר ההכנות בעולם כולו ליום הגדול, יחוס השי"ת על עדת החסידים ועל כלל ישראל ה"נדכאים, נאנחים ונאנקים", שהידיעה ש"לא עזב ולא יעזוב הרועה את צאן מרעיתו" אין בה כדי לנחמם, וימלא את תשוקתם "זעהן זיך מיטן רבי'ן", ע"י שיתקיים כבר "הענין דאחד עשר בניסן, "ביום עשתי עשר נשיא לבני אשר", "מאשר שמנה לחמו" "וטובל בשמן רגלו". . "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתי" – שזהו עיקר ושלמות הענין ד"כי תשא את ראש בני ישראל" על ידי המשיחה של ראש בני ישראל (משה רבנו, גואל ראשון הוא גואל אחרון) למלך המשיח" (סוף שיחת ש"פ תצוה תשנ"ב – סה"ש ח"ב עמ' 408).

ונשיר לפניו שיר חדש – "שיר למעלות"<sup>3</sup>, "שיר המעלות אין כתוב כאן, אלא שיר למעלות – שיר למי שעתיד לעשות מעלות לצדיקים לעתיד לבא"<sup>4</sup>, בקיום היעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר", ומלכנו נשיאנו בראשם, וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאיתי תצא" – בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

## המערכת

כ"ה אדר שני, ה'תשפ"ב  
יום הולדת הרבנית הצדקנית נ"ע זי"ע  
כפר חב"ד, אה"ק ת"ו

(3) תהילים קכא – הקאפיטל שמתחילים לומר בי"א ניסן הבעל"ט (ראה סה"מ י"א ניסן בתחילתו. ובכ"מ).

(4) ספרי – הובא ברש"י כאן [וראה שיחת כ' מרחשוון תשמ"א (שיחור"ק ח"א ע' 428), שזהו "א נפלא'דיקע פרש"י"].

## תוכן עניינים

### דבר מלכות

- 9....."די כתבים לאז זיך אייך".....  
(לקו"ש חכ"ז ב' ניסן)

### לקוטי שיחות

- 17.....גדר עקירה והנחה ב"הוצאה".....  
(חי"ד ע' 17)
- 23.....אי עקירה או הנחה הוי חצי מלאכה.....  
(ח"ז ע' 110)
- 29.....אינו מתכוין במלאכת תיקון כלי.....  
(חי"ב ע' 16)
- 40.....ביאור פ"ד באגה"ת.....  
(חי"ט ע' 413)
- 54.....הטעם שבביהמ"ק 'עושין הכל של זהב'.....  
(ח"ו ע' 152)
- 59.....ביאור בענין מציאות שאינה אמיתית.....  
(ח"ו ע' 87)
- 70.....ב' ענינים ב"יתרון האור מתוך החושך".....  
(ח"י ע' 160)
- 75.....חיוב קטן במצוות מדין מכשירי מצווה.....  
(חי"ז ע' 68)
- 84.....בגדר ממון הפרט בממון ציבור ע"י הנשיא.....  
(חכ"ו ע' 282)
- 92.....הערות והארות בתורת רבינו.....
- 106.....הדוגמא באגה"ת לחטא במחשבה.....  
(חל"ט ביאורים ע' 180)
- 109.....בגדר הפטור ד"לא יגוש" ע"י פרוזבול.....  
(חי"ז ע' 286)

117..... אין אומרין לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך.  
(חח"י ע' 149)

### מאמרים

126..... מעלת הגורל על השכל.  
(ד"ה על כן קראו תשי"ג)

131..... עיקר שכינה.  
(ד"ה באתי לגני תשי"א)

137..... ג' הענינים במצוות וזיכוך טבע הגשמי.  
(ד"ה וקבל היהודים תשי"א)

142..... שייכות ענין החוקים שבמצוות לטו"ד.  
(ד"ה נר של חנוכה תשל"ח)

147..... נס פורים – למעלה מהטבע דאלוקות.  
(ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה)

151..... קיומו של המשכן בזמן הגלות.  
(ד"ה ויקחו לי תרומה תשכ"ה)

### שיחות והתוועדויות

156..... ברכת המזון לע"ל.  
(תו"מ התוועדויות תשמ"ב ח"ג ע' 1561)

165..... שליחות למצוות שבגופו.  
(סה"ש תש"נ ח"א ע' 121)

169..... איסור עץ הדעת מק"נ.  
(שיחות אחש"פ וש"פ אחרי תשל"ו)

### אגרות קודש

174..... דקדוק לשונות הכתובים בחדא"ג מהרש"א.  
(חי"א ע' רפח)

185..... ג' קליפות הטמאות והחלוקה ביניהן.  
(ח"א ע' עא)

189..... ביאור בענין סעודת הצדיקים דלע"ל.  
(ח"ל ע' קה)

**רשימות**

- 195.....עיונים ברשימות על התניא  
(ספר "מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב")
- 199.....המדבר "מצמיח מעצמו" בזמן המשכן  
(חוברות כט, לב)
- 205.....בענין הנ"ל  
(חוברת כט)

**שונות**

- 210.....שמות שער עזרת הנשים  
(חיבור ע"ד בית המקדש)



# דבר מלכות

## "איך גיי אין הימל די כתבים לאז איך אייך"

(לקו"ש חכ"ז ע' 24 ואילך)

דערפאר איז דורך תורה "אותי אתם לוקחים"<sup>7</sup>,

און עד"ז ביי צדיקים, אז זיי "גיבן זיך אריין" אין די עניני תורה וואס זיי האבן געלערנט (ובפרט – וואס זיי האבן מחדש געווען). און דערפאר, דורך לימוד תורתם פארבינדט מען זיך מיט זיי אליין.

ב. פארגלייכנדיק דעם לשון פון רבין נ"ע מיטן לשון חז"ל הנ"ל (בקשר למתן תורה) – זעט מען א שינוי: אין חז"ל אין דער לשון "יהבית" (א לשון נתינה), משא"כ דער רבי נ"ע האט געזאגט "די כתבים לאז איך אייך".

דער טעם אויף דעם י"ל לכאורה – וויל דאס איז בהתאם מיטן מצב דעמאלט (שעות אחדות לפני הסתלקותו), צו וועלעכן איז פאסט דער לשון "לאז" (ווי מען געפינט אין הלכה<sup>8</sup> ביי מתנת שכיב מרע דער לשון "אני מניח"<sup>9</sup>).

א. עס איז ידוע וואס כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע האט געזאגט שעות אחדות לפני הסתלקותו<sup>1</sup>: "איך גיי אין הימל די כתבים לאז איך אייך".

מ'האט שוין גערעדט כמה פעמים<sup>2</sup>, אז יש לומר דעם פירוש אין דעם, אז דורך די "כתבים" האט מען אים (און נאך מער – מ'האט אים ווי ער געפינט זיך אין הימל).

ווארום "צדיקים . . דומין לבוראן"<sup>3</sup>. און דעריבער כשם ווי דער אויבערשטער האט כביכול זיך "אריינגעגעבן" אין תורה – ווי דער פירוש הידוע<sup>4</sup> אין מאמר חז"ל<sup>5</sup> "אנא נפשי כתבית יהבית", אז דער אויבערשטער האט זיך אליין ("נפשי") "אריינגעשריבען" און "אריינגעגעבן" אין תורה<sup>6</sup> – וואס

(1) הועתק במכתב זקני אנ"ש – נדפס באגרות קודש אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ח"א ע' קיג.

(2) ראה לקו"ש חיי"ז ע' 423, חכ"ב ס"ע 185 ועוד.

(3) ב"ר פס"ז, ח. רות רבה פ"ד, ג. ועוד.

(4) ראה לקות שלח מח, סע"ד. אוהת יתרו ע' תתקא ואילך.

(5) שבת קה, א. (כגירסת הע"י).

(6) ראה תניא פמ"ז.

(7) ל' התנחומא אמור יז. וראה שמו"ר פל"ג, א. שם, ו. תנחומא תרומה ג.

(8) שו"ע חו"מ סרנ"ג ס"ב. ובסמ"ע שם: שכן דרך ל' שכ"מ שמניח מעזבונו כו'. וראה ביאור הגר"א שם.

(9) או "אני עוזב" דמהני ג"כ (ראה חי' רעק"א לשו"ע שם וש"נ). וראה הערה הבאה.

די צווי אופנים – "נתינה" און "לאז" – געפינט מען דוגמתם אין לימוד התורה<sup>12</sup>, ווי חז"ל<sup>13</sup> זאגן "בתחילה נקראת (התורה) על שמו של הקב"ה (בתורת ה' חפצו<sup>14</sup>) ולבסוף נקראת על שמו (דהלומד – ובתורתו יהגה<sup>14</sup>):" וען מען לערנט תורה בלויז למיגרס<sup>15</sup>, איז די תורה "נקראת על שמו של הקב"ה" – זי איז מתייחס צום נותן התורה; בשעת אבער איז פאראן דער "יהגה"<sup>16</sup> (עיון התורה<sup>16</sup>) איז "נקראת על שמו", די דברי התורה ווערן זיינע (וויבאלד אז ער האט זיי "גענומען" דורך זיין יגיעה כו') – "תורה דילי היא"<sup>17</sup>.

ועפ"ז יש לבאר דעם דיוק הלשון פון רבי'ן נ"ע "די כתבים לאז איך אייך" – וויל דאס איז בהתאם מיטן חידוש שלו אין אופן גילוי תורת החסידות, וואס ער האט אויפגאטאן אז די השגה אין פנימיות התורה זאל קענען זיין (אינגאנצן) מצד כח (שכלו ד) המקבל והלומד, ואס ער "נעמט" די ענינים הנלמדים. כדלקמן.

ד. פון די ידושים עיקריים פון דעם רבי'ן נ"ע י"ל אז ס'איז געווען – די התייסדות פון ישיבת תומכי

אבער ע"פ המדובר כמה פעמים וועגן דער גודל הדיוק אין פתגמי רבותינו נשיאינו – אז דער דיוק איז ניט נאר מצד תוכנם הכללי, נאר אויך יעדער ווארט און אויסדרוק, – איז מסתבר אז דער דיוק הלשון "לאז איך אייך" איז (ניט נאר מצד א זייטיקן ענין – מצד דעם מצב ביי ועלעכן דאס איז געזאגט געווארן – נאר דאס איז) נוגע אויך צום תוכן הענין<sup>10</sup> וואס דער רבי נ"ע האט געוואלט ארויסברענגען אין דעם פתגם (אז דורך לערנען זיינע כתבים "נעמט" מען אים אליין, כנ"ל).

ג. דער חילוק צווישן די צווי לשונות הנ"ל – "יהבית" (נתינה) און "לאז":

נתינה איז מדגיש אז די זאך קומט אן צום מקבל מכח הנותן<sup>11</sup> – ס'איז ניט מוכרח קיין פעולה מצד המקבל אויף צו באקומען די מתנה; משא"כ "לאז" מיינט – אז דער ותן גיט לויז די אפשרויות אז דער צוויטער זאל עס קענען נעמען; כדי אבער אז דאס זאל אנקומען צום צוויטן אין רשות – מוז יענער דאס אליין נעמען (על ידי פעולתו).

12) משא"כ ב"מתן תורה", כנ"ל הערה הקודמת.

13) ע"ז יט, א.

14) תהלים א, ב.

15) ראה ע"ז שם בהמשך הסוגיא. וראה חדא"ג שם.

16) ראה רש"י שם.

17) קידושין לב, ריש ע"ב.

10) ובפרט שלשון נתינה בודאי מהני. ולהעיר שיש דעות "שאיין ל' מניח משמעות של כלום" (ראה פתחי תשובה שם. וש"נ). כן יש להעיר שיי"א "דאני עוזב גרע מאני מניח ולא מהני" (הובא בחי' רעק"א שם). – ויל"ע בתרגום לשון "לאז".

11) וכן במחז"ל הנ"ל "אנא נפשי כתבית יהבית" – שהקב"ה "נתן לנו את עצמותו כביכול" (תניא שם) – ה"ז ענין שבא מלמעלה ואין בזה תפיסת יד אדם.

— וואס אזא אופן פון לימוד פנימיות התורה שטעלט מיט זיך פאר א חילוק עיקרי לגבי די זמנים שלפנ"ז.

ה. אין פריערדיקע זמנים איז געווען א חילוק עיקרי צווישן לימוד נגלה דתורה און לימוד פנימיות התורה:

נגלה דתורה איז געגעבן געווארן אין אן אופן אז דער שכל אנושי פון א נברא זאל קענען תופס זיין די סברות ושכל התורה. דאע"פ<sup>22</sup> וואס תורה איז חכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ב', האט אבער דער אויבערשטער אראפגענידערט חכמתו ית' באופן אז אויך שכל אנושי זאל קענען באגרייפן (ביז באופן פון "נקראת על שמו", עס ווערט "תורתו" — "תורה דילי היא").

משא"כ פנימיות התורה בלייבט בגלוי — תורת ה'. אין גאר פריערדיקע דורות האבן רוב בני גענומען די ענינים אין אמונה. ס'איז געווען העכער פון שכל הנברא אז ער זאל האבן אין דעם א תפיסא [וי"ל אז זהו א' מפיי' שם "קבלה" — עס קומט בקבלה איש מפי איש<sup>23</sup>].

אפילו אין די שפעטערדיקע דורות (נאכן אריז"ל), ווען די ענינים פון פנימיות התורה זיינען נתפרש געווארן אין אן אופן ביז אז עס זאל קענען זיין

תמימים<sup>18</sup>, וואס דער אויפטו פון דער ישיבה איז<sup>19</sup>, אז ס'איז איינגעשטעלט געווארן אין סדרי לימוד הישיבה א סדר פון לימוד החסידות.

וואס איז דער חידוש פון לימוד חסידות אין דער "מסגרת" פון א ישיבה? דער ענין פון ישיבה איז — לימוד התורה באופן של דיבוק חברים, פלפול התלמידים וכו', וואס דורך דער שקו"ט כו' איז מען מלבן און מברר די סוגיא וואס מען לערנט ביז זי קומט ארויס קלאר לכל פרטי'.

ועד"ז דער רבי נ"ע האט איינגעפירט בנוגע צו לימוד החסידות, אז חסידות זאל געלערנט ווערן אויף א "ישיבה'שן" אופן, ווי ער האט געזאגט<sup>20</sup>, אז ער וויל אז דער אופן לימוד החסידות זאל זיין "כלימוד הסוגיות בגליא שבתורה" ביז אז "החסידות יבינו כמו שמבינים ענין בנגלה", און דערפאר ער האט איינגעשטעלט דעם סדר פון לימוד החסידות אין דער ישיבה<sup>21</sup> — אז מען זאל לערנען אגודות אגודות, יעדער אגודה זאל לערנען דעם זעלבן ענין ("סוגיא") אין חסידות בכדי מען זאל זיך דורכריידן כו' אין דעם ענין, ביז אז דער ענין וועט קלאר ווערן ביי די לומדים בכל פרטיו — ע"ד דעם סדר הלימוד אין גליא דתורה.

(18) ט"ו אלול תרנ"ז.

(19) גם לגבי הישיבה בליובאוויטש בימי הצ"צ.

(20) נעתק במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר ("התמים" ח"א ע' כג"ד [יג, א"ב]. ועוד).

(21) קונטרס עץ החיים שלו פרק כה.

(22) ראה תניא פ"ד.

(23) וראה בארוכה הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות (נדפסה בקונטרס עה"ח — לבעל ההילולא — הוצאת קה"ת הוספה א — ס"ע 74 ואילך).

איז "לית תמן לא קשיא כו'" (ניט ווי איןנגלה דתורה):

א קשיא איז דאך אן ענין פון העלם והסתור, א פארשטעל אויפן אמת פון תורה. און דעריבער: נגלה דתורה, וואס איז אראפגעקומען באופן אז שכל אנושי אל זי תופס זיין, איז דא אין איר קשיות [ד.ה. די קשיות זיינען א חלק פון תורה גופא. כמדובר כמ"פ די ראי' לדבר: אפילו ווען איינער וועט וועלן לערנען בלויז אקשיא אין תורה, איז ער מחויב לברך לפני ברכת התורה]. וויל איו שכל אנושי קען זיך ניט גלייך אפלייגן דער שכל התורה (חכמתו ית'). פריער זיינען דא אין שכל אנושי קשיות כו' ביז דער לומד איידלט אויס זיין שכל און איז עומד על אמיתית התורה.

משא"כ פנימיות התורה, וואס איז ניט אראפגעטראגן געווארן אין שכל אנושי, נאר בלויז פארן שכל פון נפש האלוקית – וואס ביים נפש האלוקית לייכט תורה – איז "לית תמן לא קשיא כו'".

ו. נאך מער:

עס איז ידוע<sup>30</sup> אז דער אויפטו פון אלטן רבי'ן בתורת חסידות חב"ד (ובפרט נאך זיין גאולה בי"ט כסלו) איז באשטאנען אין דעם וואס ער האט מלביש געווען די ענינים פון פנימיות התורה אין שכל (חב"ד), באופן "אז אלע – אפילו ניט קיינ

"יתפונסון"<sup>24</sup> – מען זאל פארשטיין<sup>25</sup> (ניט נאר באופן פון "גירסא בעלמא"<sup>26</sup>) – זיינען אבער ניט אראפגעטראגן געווארן ביז צו שכל אנושי ביז אז ער זאל זיי קענען תופס זיין<sup>27</sup>. דאס איז פארבליבן שכל אלוקי וואס קען באנומען ווערן אין שכל פון נפש האלוקית (וועלעכער איז א ג-טלעכער שכל פון א ג-טלעכער נשמה, און קען תופס זיין רוחניות'דיקע ענינים וואס ווערן נתבא אין פנימיות התורה).

[ווי"ל אז דערפאר<sup>28</sup> איז ניט יעדער האט געקענט משיג זיין די ענינים, נאר די וועלעכע האבן געהאט א העכערע נשמה, און דערצו נאך – זיך מזכך געווען כדבעי אויף ווערן א כלי צו התגלות בהנשמה; משא"כ די וועלעכע זיינען ניט "מזוככים" און האבן ניט קיין נשמה גבוהה – האבן ניט געקענט האבן א השגה אין פנימיות התורה].

וואס דאס איז איינע פון די הסברות אין דברי הזהר<sup>29</sup>, אז פנימיות התורה

(24) ל' התקו"ז בסופו. וראה כסא מלך שם. הקדמת מקדש מלך לזהר. ועוד. – וראה הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות שם.

(25) וראה ס' השיחות תורת שלום ע' 185. שיחת י"ט כסלו תרס"ט (נדפסה בתו"ש הוצאת תשמ"ג בסופו).

(26) ל' הכסא מלך שם.

(27) ראה הקדמת הרח"ו שם (בקונטרס הנ"ל ע' 76): אין ספק שהדברים אלו לא יובנו בעיון אנושי חומריי' כו'.

(28) ראה תורת שלום ע' 113.

(29) רע"מ נשא (קכד, ב), הובא ונתבאר באגה"ק סכ"ו. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 2-161, 164.

(30) ראה בארוכה תו"ש שבהערה 28. ובכ"מ.

זיין בזה בשכלו הוא און געפינען  
אייגענע אותיות והסברות ווי צו  
ארויסברענגען דעם שכל].

און ווי מ'זעט עס אין די מאמרי  
חסידות שלו<sup>31</sup>, אז די זעלבע ענינים  
וועלעכע ווערן נתבאר אין די  
מאמרים פון די נשיאי חב"ד שלפניו  
— קומען אין זיינע מאמרים מיט  
אריכות'דיקען הסברים כו', ועוד זאת  
— די הרצאת והסברת הדברים איז אין  
א סגנון וואס שכל אנושי קען דאס  
מסביר זיין (מיט זיינע "אותיות") און  
באגרייפן, ע"ד ווי עס נעמט א דבר  
שכל פון נגלה דתורה<sup>32</sup>.

און דערפאר האט דער רבי נ"ע מדייק  
געווען בלשונו "די כתבים לאז איך  
איך" — וויל דאס איז פון די  
אויפטוען פון זיינע כתבים, אז שכל  
אנושי של האדם קען זיי "נעמען",  
ביזע ס ווערט "תורתו — נקראת על  
שמו".

ז. דערפון האט מען די הוראה:

עס זיינען פאראן אזוינע וואס לערנען  
טאקע פנימיות התורה, אבער זיי  
האבן מורא צו פרעגן א שאלה ווען  
זיי פארשטיין ניט דעם דבר הנלמד.  
ווי פרעגט מען א קשיא אויף אן ענין  
אין פנימיות התורה? ס'איז דאך "לית

31) ראה אודות מאמרי אדמו"ר נ"ע — לקו"ד  
ח"ב רצה, ע"ב ואילך. וראה גם לקו"ש ח"ז ע'  
209.

32) וידוע הפתגם של חסידים הראשונים שכ"ק  
אדמו"ר נ"ע הוא "הרמב"ם דתורת החסידות"  
(לקו"ד שם רצו, א. וראה ס' השיחות תש"א ע'  
160).

מזוככים" ("חוצה") — זאלן עס  
קענען פארשטיין מיט זייער שכל  
אנושי.

אבער אעפ"כ, איז דאס נאך ניט  
געווען אין דעם זעלבן אופן ווי השגת  
נגלה דתורה — שכל אנושי מצד עצמו  
האט ניט געקענט דורכגיין א השגה  
גמורה אין פנימיות התורה; ס'איז  
נאר אז בשעת מ'האט אים מסביר  
געווען אן ענין אין פנימיות התורה,  
האט זיך דאס ביי עם געקענט  
אפלייגן.

[ובדוגמא ווי א רב וואס לערנט מיט  
א תלמיד א טיפן שכל וואס איז ניט  
בגדר אז דער תלמיד מצד עצמו זאל  
עס קענען משיג זיין, ואפילו נאך דעם  
ווי דער רב איז דאס אים מסביר און  
דאס לייגט זיך ביי אים, קען דער  
תלמיד ניט געפינען די אותיות כו' ווי  
צו מסביר זיין דעם שכל].

און דאס איז געווען דער חידוש פון  
רבי'ן נ"ע, וואס ער האט  
אראפגעטראגען די ענינים פון  
פנימיות התורה באופן אז די השגה  
אין זיי זאל קענען זיין אין דעם זעלבן  
אופן ווי השגת נגלה דתורה. פונקט  
ווי נגלה דתורה איז "גלוי" פארן שכל  
אנושי באופן אז ער הארעוועט אין  
דעם ווי אין א שכל גשמי — אין דעם  
זעלבן אופן זאל שכל אנושי זיך  
מתייגע זיין אין פנימיות התורה.

[בדוגמא ווי א רב וואס טראגט אראפ  
דעם שכל עמוק צום תלמיד באופן אז  
דער תלמיד קען דערנאך זיך מתייגע

זיין קיין ספק ח"ו באמיתית הדבר<sup>34</sup>; אבער לאידך, קען מען ניט יוצא זיין הבנת התורה מיט קבלת עול. פארשטיין אן ענין לבוריו מיינט – אז ער פארשטייט בשכלו הוא ווי אזוי די קשיא גייט אראפ (אויך בפנימיות דתורה).

און דורך לימוד פנימיות התורה – שנתגלתה בדורות הללו אין תורת חסידות חב"ד אין אן אופן פון הבנה והשגה שלימה (ע"ד די השגה פון נגלה דתורה) – ווערט דאס א הכנה קרובה צו "אותו הזמן"<sup>35</sup> ווען יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר<sup>36</sup> כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

(משיחת כ"ף מרחשון תשמ"ו)

תמן לא קשיא כו"ו! אי, ער פארשטייט ניט – איז גענוג וואס ער גלויבט באמונה שלמה אז אלץ וואס שטייט אין פנימיות התורה איז אמת.

אויף דעם איז דער ענטפער, אז דער רבי נ"ע האט פותח געווען את הדרך, אז דברי חסידות זאלן קענען באנומען ווערן דורכן שכל אנושי אין דעם אופן ווי נגלה דתורה. ד.ה. א לימוד בעיון אין אן אופן פון שקו"ט וכו'. און אז מען פארשטייט ניט אן ענין – איז "לא הביישן למד"<sup>33</sup> און מען דארף פרעגן וכו'.

– אוודאי, אפילו ווען מען פארשטייט ניט אן ענין אין תורה (אויך בנגלה דתורה), דארף און מוז זיין נעשה קודם לנשמע, עס טאר ניט

34) וניכר גם באופן וסגנון קושייתו, שאין בזה שום תנועה של עזות פנים ח"ו. כי מכיר שהחסרון הוא רק מצידו, "אם דבר ריק – מכס הוא" (ירושלמי פאה פ"א ה"א. שביעית פ"א ה"ה).

35) רמב"ם בסיום וחותם ספרו.

36) ישעיה' יא, ט.

33) אבות פ"ב מ"ה.



# לקוטי שיחות







## גדר עקירה והנחה ב"הוצאה"

(לקו"ש חי"ד ע' 17)

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' בלינוב  
ראש הישיבה

יביא דברי רבינו ויבארם / יקשה בכו"כ סוגיות / יתלה בחקירה בגדר עקירה  
והנחה המובאת בהערת רבינו / יתרץ ע"פ דברי השפ"א / יבאר עפ"ז הסוגיות  
ד"מתגלגל" וד"אגוז צף".

א.

### הצעת דברי רבינו וביאורם

מבואר בלקו"ש<sup>1</sup> אודות מלאכת ההוצאה, וז"ל: גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא  
הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות, כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה כו'.  
ובהערה 37 (שם): ואפי' לפי מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה או ההנחה  
או ששניהם עיקריים, או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה – הרי כל השקו"ט  
הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות: אבל לכ"ע  
גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא  
עכ"פ חלק מהמלאכה. עכ"ל.

ראשית נבאר קצת בס"ד שיטת רבינו בהערה הנ"ל בגדר מלאכת הוצאה:  
בד"כ מצינו ג' אופנים בביאור ג' החלקים שבמלאכת הוצאה – עקירה, הוצאה,  
והנחה:

א. עיקר המלאכה היא ההוצאה וההכנסה מרשות לרשות, והעקירה והנחה הם רק  
תנאים כדי לחייב את המוציא (כפי שמצינו בריבוי דינים, דיש תנאים (צדדיים)  
כדי לחייב, אף שאינם מגדר האיסור ממש).

ב. שהעקירה והנחה הם משלימים את מלאכת ההוצאה, ובמילא הם חלק  
מהמלאכה, כי בלי עקירה והנחה לא נקרא שהוציא מרשות לרשות בשלימות (כי  
רק אז הוציא מכאן ונכנס לכאן)<sup>2</sup>.

(1) חלק י"ד ע' 17.

(2) לפי"ז אפשר לבאר את שיטת רש"י התמוהה בהשקפה ראשונה, בפסחים (פה, ב) ד"ה דעביד כו'. ועי'  
גם רש"י שבת (צג, א) ד"ה וזה. ועי' ביד המלך שבת פ"א ה"ו. ועייג"כ בסהמ"צ להרמב"ם מצוות ל"ת  
קכ"ג. ואכ"מ.

ג. דעקירה והנחה הם עיקר המלאכה מצד עצמן, דהתורה מחייבת את מי שעוקר ברה"י ומניח ברה"ר וכן להיפך<sup>3</sup>.

ולכ"ז רמז בהע' הקצרה הנ"ל, והיינו "או ששניהם עיקריים" הוא אופן השלישי "או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה" הוא אופן הראשון והשני, ופשוט.

והנה לכאור' אם נאמר כהאופן הג', הי' אפ"ל דעקירה והנחה הם גדרה של המלאכה, וההוצאה היא רק כתנאי הכרחי במציאות, משום שא"א לעבור מרה"י ולהניח ברה"ר בלי הוצאה (וכן בהכנסה), והחיוב הוא בגלל שעקר מרשות זה והניח ברשות אחר. הנה רבינו בא לאפוקי מפיו זה, ומבהיר לנו דאינו כן: "אבל לכו"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה".

ואל תתמה דא"כ אין העקירה וההנחה "עיקריים", דהא לכו"ע המלאכה היא ההוצאה מרשות לרשות וא"כ אינם אלא טפלים? ע"ז ממשיך בהע' "הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נקרא (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות", והיינו דמה שמבארים שעיקר החיוב הוא משום העקירה והנחה, הוא מטעם שעיקר מלאכת ההוצאה הוי בעקירה והנחה, ולכן הם עיקריים, והיינו שה'עיקר' שבהם היא ההוצאה שעל ידם.

## ב.

### קושיות בכו"כ סוגיות

וע"פ יסוד זה, דגדרם של העקירה והנחה הוא או שהם טפלים או שהם העיקר של הוצאה (אך ודאי שאין להם חשיבות מצ"ע), יש לבאר בעזה"י כמה פרטים וענינים הדורשים ביאור והבנה במלאכת הוצאה, ונזכיר כאן חלק מהם (ובקיצור):

א. בסוגיא דעקירת גופו, דאיבעי' ליי' לרב אי הוי כעקירת חפץ<sup>4</sup> אי לאו, ישנה פלוגתא בין תוס' לתוס' ישנים (שעל הגליון) האם רב מסתפק גם על הנחה או רק על עקירה. וז"ל התו"י שם: "ורשב"א פי' דהנחה פשיטא ליי' ואפ"ה בעי' על עקירה דפריך לקמן<sup>5</sup> דילמא הנחה לא בעי עקירה בעי" ע"כ. ובתוס' הרא"ש מוסיף "דבעינן שתהא חשובה עקירה יותר מבהנחה כדאמרי' לקמן כו" ע"כ.

3) גבי אופן זה עי' (בעיקר) בשו"ת אבני נזר חאו"ח סרמ"ה, תוצאות חיים סי' ז אות ז ובסי' ט אות יא ובסי' יא אות א. אפיקי ים ח"ב סי' ד ענף ח, חי' הגר"ח הלוי על הש"ס כתובות (לא, א), אבן האזל פ"ג מהל' גניבה ה"ב, ועי' חי' חת"ס שבת (צג, א) על תור"ה חד כו'.

4) שבת ג, א.

5) ד, ב.

וצ"ב:

(א) מהו באמת המעלה והחשיבות בעקירה לגבי הנחה, ומהי השייכות בין הדין ד' על ד' לעקירת גופו?

(ב) במהרש"א על תוד"ה עקירת גופו<sup>6</sup> כתב "ואין לחלק דהתם הוי הנחת גופו הנחה לגבי עקירה דבתרה ולא תפשוט מיני' בהנחת הגוף דבתר עקירה דהוה הנחה" ע"כ. וצ"ב מהו הס"ד של המהרש"א (אף שחוזר אח"כ) להחשיב ההנחה דלבסוף לעומת ההנחה שקודם העקירה?

(ג) בסוגי' הגמ'<sup>7</sup> מביא לחלק לר"ע בין עקירה להנחה, ודלמא הנחה הוא דלא בעי' וכו', ועי' בתוס' שם לבאר החילוק, משא"כ הרמב"ן שם כתב "מסברא ועדיפא לי' עקירה מהנחה" כו' ע"כ. (ועי' גם בשארי ראשונים שם), וצ"ע טעם החילוק<sup>8</sup>?

(ד) בתוס' בסוגיא דכוורת<sup>9</sup> כתבו לחלק בנוגע לעשיית מחיצה כו' וסילוק מחיצה כו'<sup>10</sup> דפשיטא טפי בעשיית מחיצה דלא מהני בהדי הדדי משום דהוי עקירה משא"כ סילוק מחיצה כו' דהוי הנחה עיי"ש בתוס' ד"ה רחבה ששה (השני) שכ' "ודילמא עקירה בעינן שתהא חשובה אבל בהנחה לא" ע"כ. אף דשם לא שייך מ"ש התוס' לעיל<sup>11</sup> ד"ה ודילמא כו'.

(ה) לכאורה תמוה מאד התוס' בפ' המצניע<sup>12</sup> וז"ל "דה"א דאהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא וליחייב אפי' בלא הנחה" ע"כ, ומדייקים מכאן כמה מהאחרונים דהס"ד של התוס'<sup>13</sup> הי', דהעיקר הוי ההוצאה, ועקירה והנחה הוי רק תנאי, וא"כ אפשר לחייב גם אם אחר יעשה התנאי. לפי"ז תמוה מאד, למה לא כתב התוס' גם הל' "וליחייב בלא עקירה", וכל הס"ד הוי רק לגבי הנחה, וצ"ב טעמא

(6) שם ג, א.

(7) שם ד, א.

(8) עי' גם בתוד"ה ה"מ (שם ה, א) כ' לחלק בין עקירה להנחה, עיי"ש. ולא שייך למש"כ התוס' לעיל (ד, ב) ד"ה ודלמא

(9) שם ח, א.

(10) צט, ב.

(11) ד, ב.

(12) צג, א ד"ה חד למעוטי כו'.

(13) עכ"פ – ועי' חיי' חת"ס על תוס' הנ"ל, דבמסקנא חזר מהס"ד, ע"ש.

דמילתא<sup>14</sup>?

ג.

### תירוץ ע"פ החקירה בגדר עקירה והנחה שבהערה

והביאור בכ"ז י"ל, ע"פ היסוד שבהערה זו בלקו"ש דעקירה והנחה הם או טפלים להוצאה או שהם עצמם חלק גדול ועיקר מהוצאה. ובהקדים, די ש ג' אופנים איך לבאר מהו העיקר בהוצאה גופא, (ללא החלק של עקירה והנחה):

א. שהוציא מרשות זה שהי' (והמציאות מכריחה שצריך להכניס החפץ ברשות אחר והיינו רה"ר מה"ת, או כנ"ל מרה"ר לרה"י).

ב. משום שנכנס ברשות אחר.

ג. שניהם ביחד<sup>15</sup>.

ובזה מתבאר מה שמביא רבינו בהערה, מהו העיקר "אם העקירה היא העיקר או ההנחה או שניהם עיקריים", ולכאור' צריך להבין מהו החשיבות כ"כ בעקירה ולהחשיבו כעיקר לגבי הנחה, וההנחה חשוב אז כטפל לגבי? (הצד שההנחה הוא העיקר מובן יותר, או משום שהוא עיקר הנפעל, או משום שהוא הגורם והמביא להחטאת<sup>16</sup>).

ועפ"י הנ"ל י"ל דתלוי בחקירה הנ"ל, והיינו דהיות שעקירה והנחה הם טפלים לגבי הוצאה או שהם גופא העיקר מההוצאה, לפי"ז מובן דאם העיקר במלאכת הוצאה הוא מה שמוציא מרשות שהי' קודם (וכהצד הא') אז העקירה הוי עיקר, כי מובן דהעקירה היא החלק של ההוצאה מכאן, וההנחה היא חלק של ההכנסה לרשות השני', והיות שההוצאה מכאן הוי העיקר, א"כ גם העקירה היא עיקר ויותר חשובה מהנחה. ואם (כהצד הב') הכנסה ברשות השני' הוי העיקר, ולפי"ז

---

14) עי' ברשב"א (ד, א) ד"ה והא דאמרינן כו', לחלק בין עקירה והנחה על מקום דע"ד ברה"י, וכן לקמן (ח, א) בד"ה אמר אביי כו', ועי' גם בלשון ריא"ז בשלטי הגיבורים ריש פרקין מש"כ בזה, ובה"ה פי"ד הי"ז, ובחי' כ"ק אדמו"ר הצמח צדק על משניות מש"כ בכ"ז, עיי"ש.

15) עי' מזה גם בשו"ת ארץ צבי ח"ב דף קס"ג אות ד'. דף רכ"א אות נ"ג. ועי' פירוש המשניות להרמב"ם דבעצם בין בהכנסה בין בהוצאה ישנם הוצאה מכאן והכנסה לשם, אלא דמנהג התנאים להשתמש בשני החפץ מרה"י לרה"ה בלשון הוצאה והפוך בהכנסה. והשפת אמת כאן מביא הקרא ד"אל יצא איש" וגו'. ויש להעיר מהכ' "ויכלא העם מהביא", הגם דמיירי ב"הוצאה", כדאי' בריש הזורק. ועייג"כ בתויו"ט ר"פ המצניע, ודו"ק.

16) עי' תוס' (ג, א) ד"ה שניהם פטורים כו', ובמאירי שם ד"ה יש לדון כו'. ואכ"מ.

הנחה הוי העיקר, וזהו הפי' בהחקירה אי העקירה עיקר או הנחה עיקר<sup>17</sup>.

ד.

### ביאור הנ"ל ע"פ דברי השפ"א

וידועים דברי השפת אמת ריש שבת<sup>18</sup> מש"כ לדייק מש"ס דילן, דהעיקר הוא ההוצאה מרשות זה (וכהצד הא'), מזה שאמר ר"א דתנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה כו', וטעמא מאי כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי לה כו', וכ' ע"ז השפ"א "דעיקר המלאכה היא מה שמוציא החפץ מאותו רשות שמונח בו רק דכל זמן שאינו מכניסו לרשות ההפוך לא נחשב הוצאה גמורה ומאי דקפיד רחמנא שלא להוציא מרשות לרשות הי' הקפידא על ההוצאה של החפץ" כו' ע"כ.

נמצא לפי"ז מובן דרב אשי סב"ל דהעיקר הוא העקירה, כי עקירה הוי טפל להוצאה או חלק גדול ועיקר בהוצאה, וכמו שבהוצאה העיקר מה שמוציא מרשות שהי' בו, א"כ העיקר הוי העקירה עכ"פ לגבי ההנחה, ופשוט וד"ל<sup>19</sup>.

והנה עפ"י"ז יתבהר הכל בעזה"י ואין שום קושי, כי היות שהעקירה היא העיקר, א"כ מקפידים בפעולת העקירה בנוגע לעקירת גופו, ובנוגע לדע"ד, ובנוגע לעשיית מחיצה כו' יותר מההנחה, כי עקירה העיקר, ופשוט.

[ובנוגע להמהרש"א מובן שהי' רק קס"ד להחשיב יותר הנחה מעיקרא, והקס"ד הי' דאפשר שההנחה היא העיקר וכהצד הב' דלעיל, ועכ"פ עתה מובן דברי המהרש"א, וד"ל].

ה.

### ביאור סוגיות נוספות במלאכת הוצאה עפ"י הנ"ל

ואם נמשיך בדרך זו נוכל לבאר עוד סוגיות במלאכת הוצאה:

(17) ובוזה מתבאר היטב מה שכתב בשיטה להר"ן ריש מס' שבת בב' הפירושים במשנה (עי' גם תוס' ב, א ד"ה שתיים, וכן במס' שבועות דף ה, א) בפ"י "בפנים" ו"בחוף" דפירוש א' לבפנים ולבחוף ופירוש ב' מבפנים ומבחוף ע"ש דתלוי אם אזלי" "בתר תחילת המלאכה" או "בתר גמר המלאכה". וי"ל כנ"ל דתלוי אם העיקר ההוצאה או ההכנסה. וי"ל.

(18) ב, ב.

(19) ויש לציין לשו"ע אדה"ז (סי' שמ"ו ס"א) דכ' "מן התורה אינו חייב אלא כשמוציא חפץ ברגליו מרשות היחיד, או מכניסו מרשות הרבים לרשות היחיד" וכו'. חזינן דבנוגע למוציא חפץ מרה"י לא כ' רבינו "לרשות הרבים" וכמ"ש בהמשך לגבי הכנסה מרה"י לרה"י וכן בכל המשך הסעי' שם. ולפלפולא אולי י"ל דמרמז מה דבמלאכת הוצאה העיקר היא ההוצאה מרה"י, ולכן בפעם הראשונה אינו מדגיש ההכנסה לרה"י דאי"ז עיקר המלאכה ודו"ק.

בשו"ת נפש חי'<sup>20</sup> כתב להקשות על השיטה דמתגלגל על הארץ ממש אף לרבנן מקרי מונח אף דנייד<sup>21</sup>, דלפי"ז קשה להבין קושי' הגמ'<sup>22</sup> "על גבי כותל נמי והא לא נח" הא במתגלגל מקרי הנחה אף בניידי, וע"ש באריכות.

ולפי מ"ש לחלק בין עקירה והנחה, דבעקירה מקפידים בכמה פרטים יותר, וכמו דע"ד וכו'. מובן דאפשר לחלק ולומר דרש"י כתב דמתגלגל מקרי מונח רק לגבי הנחה אבל לא לגבי עקירה, ובנפש חי' כ' עד"ז אבל רק לפי תוס' עיי"ש ולפי"ז יכולים לתרץ כן אליבא דכו"ע (ובפרט שרש"י חולק על תוס'<sup>23</sup> ד"ה ודלמא).

ועד"ז יש לבאר בסוגיא דאגוז ע"ג מים כו'<sup>24</sup>: "מהו דתימא מים ע"ג מים לאו הנחה וכו' בעי רבא אגוז בכלי כו' שמן שצף כו'", וברש"י שם<sup>25</sup> כתב "לאו הנו הנחתן דתהוי עקירתן עקירה, וכן ברש"י בהמשך<sup>26</sup> כתב: "ועקר השמן והוציאו כו'" ע"כ, וצ"ע למה מוסיף לגבי עקירה, לכאו' האיבעי' היא בין על עקירה ובין על הנחה, וכפי' הר"ח כאן בפירוש על הנחה ע"ש? (ודוחק לומר משום דכאן מיירי בעקירה, דאז לא היה צריך רש"י להוסיף כי פשוט הוא, וד"ל).

ויותר תמוה היא שכן כתב בחי' ראב"ן על מס' שבת<sup>27</sup> "בעי רבא אגוז צף כו' והא לא נח שהרי צף וליכא עקירה בה" ע"כ. וכן בב"מ<sup>28</sup> כתב וז"ל "אבל לענין שבת דבעינן עקירת חפץ ממקום הנחתן דבר הצף לאו הנחתו הוא ואין כאן עקירה" ע"כ ואתמהה<sup>29</sup>.

ולפמ"ש שבכתבנו לעיל פשוט הוא, כי היות שהחסרון דניידי הוא רק לגבי עקירה ולא לגבי הנחה, ע"כ כתב רש"י דהאיבעי' הוא רק על עקירה, כי בהנחה אף דניידי מונח מיקרי, וכן הראב"ן אפשר שיסבור בזה כרש"י<sup>30</sup>.

(20) חאו"ח סי"א.

(21) אף לרבא ור"י דתוך ג' צריך הנחה ע"ג משהו בשבת (פ"ק) ובעירובין (צח, ב) אבל על הארץ ממש אי"צ שיפסיק מלהתגלגל, שיטת רש"י לקמן (ק, ב) ד"ה מתגלגל ועי' גם בתוס' (פ, א) ד"ה והא, ועי' דרו"ח רעק"א מערכת שני', ושו"ת אבני נזר סי' ר"מ.

(22) ה, א.

(23) ד, ב.

(24) ה, ב.

(25) ד"ה מהו דתימא.

(26) ד"ה שמן.

(27) אות של"ח. ועי' באבן שלמה בהגהותיו על הראב"ן אות כ"ג.

(28) ט, ב.

(29) לרמב"ם יש דרך אחרת לגמרי בסוגיא זו, ואכ"מ.

(30) והשיטת"ק בב"מ (ט, ב) מביא מהראב"ד פי' אחר שם, לא רק דניידי אלא דהוי כמו באויר, ואכ"מ.

# אי עקירה או הנחה הוי חצי מלאכה

(לקו"ש חי"ד ע' 17. ח"ז ע' 110 בהע' 34)

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' בלינוב\*  
ראש הישיבה

דברי רש"י וקושיות בדבריו / יבאר ב' אופנים בגדר העקירה והנחה במלאכה /  
יחלק בין הביאורים בלקו"ש בשני האופנים הנ"ל ויבאר הדברים / יוכיח  
מהסוגיא דעקירה והנחה בקרבן פסח / יביא דכן נראה כוונת המגן אבות / הס"ד  
דעקירה והנחה הוי חצי "שיעור" והחידוש דהוי חצי "מלאכה".

א.

דברי רש"י וקושיות בדבריו

כתב רש"י על המשנה<sup>1</sup> בריש מסכתין דזה עוקר וזה מניח אסור "מדבריהם"<sup>2</sup>.  
והנה ידועה קושיית המפרשים<sup>3</sup> דהרי הלכתא כר' יוחנן ביומא דחצי שיעור אסור  
מהתורה<sup>4</sup>.

ואי"ל עפ"י דברי שו"ת חכם צבי<sup>5</sup> דר"י אוסר ח"ש רק באיסור אכילה דהמקור  
הוא "מכל חלב... לא תאכלו" (ע"ש בתוס' ביומא דעיקר הקרא<sup>6</sup>). דכבר העיר  
המשנה למלך על הרמב"ם<sup>7</sup> דרש"י לא סבירא לו כן כדמפורש בדבריו לקמן<sup>8</sup>  
וא"כ קשה לרש"י לשיטתו.

וכן קשה על הרא"ש כנ"ל דכתב בר"פ<sup>9</sup> דהוה איסור דרבנן, ובהג"א בסיום פרק  
"כלל גדול" ור"פ המוציא יין כתב במפורש דבמלאכת שבת חצי שיעור אסור

---

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

(1) ד"ה שהן, ד"ה ושתיים וד"ה ושניהן.

(2) וכ"כ בדף ג, א ד"ה פטור. שם ע"ב ד"ה מבע"י, ועוד.

(3) הר"מ קזיס בית מאיר או"ח שמ"ז פרמ"ג בפתיחה הכוללת לשבת בסופו, שפת אמת, רי"פ, תוצאות  
חיים סי' ז', א'. וסי' ח', א'. ועוד.

(4) ובאמת י"א דזה עוקר כו' אסור מה"ת מדין חצי שיעור, עיין חת"ס כאן ד"ה שהן וכו' מספר לחם  
שמים. ועי' ספר הקובץ על הרמב"ם פי"ב ה"ח. אך רוב ככולם דהראשונים והפוסקים ס"ל דהוא מדרבנן.

(5) ספ"ו.

(6) עי' דגול מרבבה א"ח סי' תמ"ב, פני יהושע שבת עד, א וביצה ז, ב.

(7) הל' שבת פי"ח ה"א.

(8) עד, א ד"ה וכי מותר.

(9) ס"א.

מהתורה דלא כהחכם צבי (וע"ש קרבן נתנאל ב' דהגהה זו מדברי הרא"ש)<sup>10</sup>.

גם צריך ביאור שיטת אדה"ז בשו"ע, שבסי' שמ"ז סעי' א', כתב דהוי רק מדברי סופרים, ורבינו פסק בסימן ש"מ סעי' א' וד', דאמרינן דחצי שיעור אסור מהתורה גם באיסורים שאינם באכילה. וכן בהלכות גזילה וגניבה סי' א'<sup>11</sup>.

[ואין לומר התירוץ שהפטור הוא מ"בעשותה"<sup>12</sup> דהפסוק רק לגבי חיוב חטאת איירי, ואולי אסור מהתורה<sup>13</sup> ובפרט דא"כ צריך להיות כך (דח"ש פטור מה"ת) בכל האיסורים ובכל המלאכות ולא רק בדין זה עוקר דהרי הפסוק לא איירי בעקירה והנחה (עי' ר"מ קזיס). והרי קיי"ל דח"ש אסור מה"ת].

## ב.

**ביאור ב' אופנים בגדר העקירה והנחה במלאכה ודרכי ביאורם בלקו"ש**

התירוץ בכללות הוא דשיטת רש"י (ועוד) דשאני חצי שיעור מחצי מלאכה, והיינו דהמלאכה עצמה אינה בשלימות. וכאשר חסר ב"שיעור" שזה חסר בכמות בזה אוסר ר"י, משא"כ בחסר באיכות. ובמילא בנדו"ד כאשר אין עקירה או הנחה הוי חצי מלאכה וחסר באיכות ההוצאה<sup>14</sup>. ויש לציין שגם ב'לבוש'<sup>15</sup> כתב דהוי חצי מלאכה. בהשקפה הראשונה נראה שכולם ניבאו בסגנון א'. אמנם אחרי העיון מסתבר יותר דב' דרכים הם, דהר"מ קזיס כתב מפורש דכשחסר עקירה או הנחה זה לא נקרא שעושה חצי מלאכה אלא הוא מגדיר זאת "אין שם הוצאה כלל".

10) בחידושים המיוחסים להר"ן לקמן (דף צד, ב ד"ה רב אמר ליה) וכן בחי' הרמב"ן שם מפורש דחצי שיעור בשבת מד"ס ואולי מטעמו דח"צ. אבל המאירי לעיל (ג, ב ד"ה יש לדון כו') וכן להלן (עד, א ד"ה זה שביארנו) כתב כרש"י והרא"ש.

11) ועיי' סי' תמ"ב סכ"ח.

12) ג, א.

13) ר"מ קזיס. ועיי' פנ"י.

14) לעיל אות ב' הובהר בעה"י שיטת רש"י דהוצאה בלי עקירה או הנחה הוי חצי מלאכה, לכן כתב דעקירה או הנחה בלבד אסור רק מדבריהם. ויש להביא עוד כמה מקומות ברש"י דמורים כן. עיי' רש"י בפסחים שם ד"ה "דעבד" וכו' "דעד שיניח לא נגמרה מלאכה". דלכאורה מה מוסיף הרי מפורש בגמ' דצריך עקירה והנחה. ועפ"י הנ"ל יש לומר אולי דכוונתו בעיקר "לא נגמרה מלאכה" דהיינו שאין זה רק תנאי לחיוב דשבת, אלא שזו גמר מלאכה, והיינו חלק מעצם המלאכה.

וכן מציגו בשבת (ג, א) בתוס' ד"ה "פטורי דאתי" כו' והקשה ר"י על רש"י דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול" ע"ש. ואולי י"ל דרש"י מתרץ זה ע"י כתבו בד"ה "פטורי" כו' "כגון עקירות שהן תחילת מלאכה" וד"ל (עיי' תוצ"ח סי' ז אות ד). ואולי י"ל כן גם במש"כ רש"י להלן (ג, א) ד"ה ידו לא ניח כו': "ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה", דלא נראה דהכוונה דהוי שלא כדרך וכעין שינוי וכו' אלא אולי ר"ל אין דרך הוצאה היינו שזה דין בהוצאה, דבלי זה לאו הוצאה מקרי (וע"ע בתוצ"ח שם).

15) סי' שמ"ז ס"א.



אבל הבית מאיר השפ"א והתו"ח כתבו שזו חצי מלאכה. מדברי המאירי<sup>16</sup> נראה (נוטה יותר) דבלי הנחה כמעט אין מלאכה כלל, דכתב בסו"ד "החיוב בהנחה הוא והכל נגרר אחריה". וי"ל בכוונתו<sup>17</sup>.

והמעין היטב בליקוטי שיחות יווכח כנראה כנ"ל דיש בזה ב' דרכים. בלקו"ש בחלק י"ד<sup>18</sup> מפורש דעקירה והנחה חלק מהמלאכה הן, ולא רמז כלל דהיות שהוא חצי מאיכות לכן אין למלאכה שום ערך, ונחשב שלא היתה כאן מלאכה כלל לפני ההנחה, אלא שאין איסור בחצי מלאכה דחסר באיכות, ורק ב"קושר" כתוב כן (ובזה שאני מקשירה, ע"ש), וכן הוא בלקו"ש חלק ה'<sup>19</sup>. אבל בחלק ז'<sup>20</sup> מפורש דבלי הנחה אין "ענין הוצאה כלל" דהיינו אפי' לא חלק.

### ג.

#### ביאור ב' הדרכים

ובביאור הדבר י"ל, דמלאכת הוצאה מורכבת מכמה פעולות יחד וכל פעולה לכשעצמה הוי חלק מהצירוף, וממלאכה זו. עקירה הוצאה והנחה. אבל י"ל דעקירה והנחה לא רק משלימים את ההוצאה אלא בונים "שאפט" (לשון הרבי) וגורמים שתהי' מציאות ודין דהוצאה, דכל זמן שהחפץ לא היה ממש ברה"י ולא נמצא כעת ממש ברה"ה אין זו הוצאה אלא העברה וכדו', ורק כאשר היה מונח כדבעי ברה"י ואח"כ מוציאו בעקירה ומניחו כדבעי ברה"ר אזי נקרא שהחפץ היה ברה"י ונמצא כעת ברה"ר, דהיינו הוצאה או הכנסה. נמצא לפי זה ולפני שהונח או אם לא נעקר אין זו פעולת הוצאה ולא רק שפטור אלא כמו שכתב הרבי בחלק ז' שם: "אין זה ענין הוצאה כלל" ! וע"ד הר"מ קזיס הנ"ל.

והנה לגבי קושית המפרשים דהוי חצי שיעור, אם נאמר שהתירוץ הוא שזה חצי מלאכה ולא חצי שיעור, הרי זה עכ"פ קושי' ותירוץ, כי גם "חצי" הוא חלק ממלאכה. והבית מאיר כתב דהמקור שחצי מלאכה פטור ה"ה ה"בעשותה" וד"ל. ועד"ז ה'לבוש" דלעיל. ומשום דלא פשוט כלל לומר דחצי מלאכה כלום הוא, כי סוף סוף חלק חשוב הוא מהמלאכה. אבל כאשר אמרינן דאין כאן אפילו התחלת המלאכה כל זמן שלא היתה עקירה או הנחה, א"כ אין כאן קושי' מלכתחילה, דהרי אין כאן "חצי" כלל ! ואין לאיסור על מה לחול.

(16) ג, ב ד"ה יש לדון כו'.

(17) עי' תוצ"ח סי' ז'.

(18) ע' 17.

(19) ע' 33 והע' 31. וראה עוד סגנון אחר במחלוקת ר' יוחנן ור"ל בחכ"ו ע' 105.

(20) ע' 110 ובהע' 34.

וזה מתאים למה שכתב הרבי בהערה בחלק ז' הנ"ל "ובפשטות", דהיינו שהתשובה היא תשובה פשוטה. משא"כ לפי מה שמבואר בחלק י"ד דשם לא כתב הרבי דזה פשוט ואדרבה האריך בביאור הדבר ודו"ק. וכמוכך דלפי האופן הנ"ל דבלי עקירה או הנחה אין מלאכה כלל, אזי אין קושיא הרי "חזי לאיצטרופי" דאפילו אם נאמר דחזי כו' הוי סיבה, מ"מ עדיין לא נעשה כלום, ואין כזו גזירה.

ד.

הראי' לזה מהסוגיא בק"פ ויסוד הדברים בס' מגן אבות

הוכחה לדבר דעקירה והנחה הן חלק מעצם המלאכה, י"ל מהמבואר במסכת פסחים<sup>21</sup> דגם בקרבן פסח וגם בפרים הנשרפים צריך עקירה והנחה כדי לחייב על הוצאה בחוץ. וצ"ב דהרי אין זה גדרה שווה בכלל? אלא רק מכוח הפסוק ד"לא תוציא" וגו', ובמילא מדמינן לשבת. ולכאורה הדימוי הוא בעצם ההוצאה ולא את הפרטים הצדדיים שהם מדיני שבת. וע"כ דעקירה והנחה זו היא חלק מהוצאה ממש.

והדברים מפורשים במנחת חינוך<sup>22</sup> דהא דצריך בקרבן פסח עקירה והנחה כדי לחייב הרי זה משום "דבלא זה לא הוי הוצאה כלל!!" וע"ש מש"כ דבקרובן פסח אולי לא צריך הדין דהנחה ד' על ד', כי דע"ד הוא ענין צדדי בחיוב המלאכה בשבת, ואין זה הגדר דהוצאה. [וזה תלוי בב' תירוצי התוס'<sup>23</sup> ד"ה "והא בעינן" עיי"ש והיינו כנ"ל. (ועוד י"ל בזה)].

והנה, יסוד הנ"ל לומר דבחסר קצת, נחשב דאין כאן מלאכה כלל, מצינו גם במגן אבות על מס' שבת<sup>24</sup> (דמתרץ קושיית התוס' שם, למה רק בחלק מהמלאכות כתוב במשנה שיעור) דאלו שכתוב להן שיעור במשנה ה"ה משום דבמלאכות הללו בפחות מהשיעור "קיימא לן לרבנן דאין לו שם מלאכה כלל!"<sup>25</sup>. ולכן,

(21) פה, ב.

(22) מצוה ט"ו סק"א אות ו'.

(23) ד, א.

(24) עג, ב בד"ה והמיסך והעושה שתי בתי נירין וכו'.

(25) על פי זה יבואר שיטת הרמב"ם (כן המשמעות הפשוטה, וי"ל בזה) בהל' שבת (פרק י"ב הלכה ט') דחצי שיעור בשבת הוא רק מדברי סופרים (עי' רמב"ם ריש הל' שבת דזה הכוונה ב"פטור") ולכאורה מ"ש מכל חצי שיעור דאסור מהתורה כר' יוחנן. והרי הרמב"ם לכאורה ס"ל כן גם בדברים שאינם איסור אכילה עיי' הל' גניבה וגזילה פרק א' הלכה א' ומ"מ שם, וד"ל. וע"כ דבשבת השיעור הוא חלק מעצם המלאכות ובמילא הוי כמו חצי מלאכה, ולכן כתב בהמשך הדין דח"ש את הדין זה עוקר וזה מניח, דהיינו הך. וטעמא דמילתא עיי' בתוצ"ח סי' ח.

"חצי שיעור אינו אסור כלל" ע"ש. ואם בשיעורים י"ל כן, כש"כ בחסר במלאכה גופא.

לפי דברי המגן אבות נוכל לתרץ קושיית המ"ב בביאור הלכה<sup>26</sup> דרבינו ירוחם פסק ובכותב אות אחת אין דין חצי שיעור, הגם דאיהו גופיה ס"ל דחצי שיעור במלאכות שבת אסור מהתורה ע"ש. וע"כ דרבינו ירוחם ס"ל דכתיבה שאני, דהשיעור הוא חלק מהמלאכה וכנ"ל.

ה.

ביאור הס"ד דעקירה והנחה הוי חצי "שיעור" והחידוש דהוי חצי "מלאכה"

והנה, לעיל הובא הביאור בהא דזה עוקר וזה מניח מותר מהתורה, ולא אסרינן מטעם דחצי שיעור אסור מהתורה לפי ר"י במס' יומא<sup>27</sup>, כי הוי חצי מלאכה ולא חצי שיעור. והנה, גדולי האחרונים התחבטו בזה ושאלו דלכאורה הוי חצי שיעור, ומכח קושי' זו הגיעו למסקנא דהוי חצי מלאכה. עי' בבית מאיר דכתב "וע"כ צ"ל . . דהוי חצי מלאכה", ומחזק דבריו עיי"ש. ותמוה הרי זה פשוט מאוד ומעיקרא מאי קס"ד? לכאורה בפשטות לפום ריהטא הוי חצי מלאכה ושאני מחצי שיעור דעצם המלאכה ואיכות המלאכה אינה בשלימות.

להבנת הס"ד דקושייתם, ומה חידשו ב"ע"כ צ"ל": הנה, האיסור דחצי שיעור מלמד דאם העצם של האיסור נעשה, הגם ד"פרטי" האיסור אינם, מ"מ אסור. עד"מ האוכל חצי זית חלב הרי אכל חלב, אלא דחסר בשיעור, לכן לר"י אסור. משא"כ חצי מלאכה, יש חסר ב"עצם" האיסור, ולא בפרטים ובשיעור. והנה, בפשטות מלאכת הוצאה היא הפעולה של המעבר והשינוי מרשות לרשות<sup>28</sup> ובאותה השניה הוי פעולת המלאכה של הוצאה או הכנסה.

והא דצריך גם עקירה וגם הנחה ה"ה "תנאים"<sup>29</sup> כדי לחייב בשבת על מלאכה זו, אבל המלאכה הרי נקראת "הוצאה" והוצאה אינה עקירה או הנחה, והם רק

(ולפי זה יש לבאר דברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת מצוה, קכ"ג) דמשמע שם דבנוגע להוצאת קרבן פסח לחוץ, דצריך עקירה והנחה כמבואר במס' פסחים (פה, ב) דבלי עקירה או הנחה פטור מעונש, משמע שם דהוי איסור דאורייתא. וצ"ב מ"ש משבת. ועפ"י הנ"ל י"ל דבשבת השיעור הוא חלק מעצם המלאכה, ולכן הוי כמו חצי מלאכה, משא"כ לגבי קרבן פסח וד"ל. ויש להאריך בכ"ז).

(26) סי' ש"מ ס"ק א' ד"ה על שתי כו'.

(27) עד, א.

(28) עי' תוצ"ח סי' ז אות א, ועוד.

(29) וראה הביאור בזה בארוכה בהערה הקודמת ע' 17.

בבחינת "תנאי" כדי לחייב על המלאכה הוצאה<sup>30</sup>.

ומעתה, לר' יוחנן שסובר דחצי שיעור אסור מהתורה, י"ל דכש"כ וק"ו בנדו"ד כשחסר רק עקירה, עד"מ, אם נעשה "המלאכה" שהיא "הוצאה", הרי זה יותר מחצי שיעור ואפי' שיעור שלם! דחסר כאן רק תנאי לחיובא, ובמילא ס"ד דלר' יוחנן אסור כי עצם האיסור הפעולה והמלאכה, נעשית. זו עומק הבנת קושייתם. וע"ז מחדשים שאינו כן, אלא דעקירה והנחה הוי לא רק חלק מהמחייב אלא חלק מהמלאכה, וכשאחת מהן חסרה הוי חצי מלאכה. דהיינו, עקירה לא רק פועלת לחייב על מלאכת הוצאה, אלא פועלת שתהיה מלאכה שלימה דהוצאה. וזה חידשו בתירוצם.

---

30) עי' בפרק המצניע (צג, א) תוד"ה חד כו', "דס"ד דאהכנסה ואהוצאה קפיד קרא" ע"ש. ועי' גם לשון ר"י לקמן (ג, א) תוד"ה פטורי כו' דעקירה בלבד הוי "טלטול בעלמא". ומפרש ריב"א וכו' "אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה" וי"ל (משם אין הכרח כלל, דשם לגבי "דאתי לידי חיוב חטאת" דמיירי, דהיינו לחשוש יותר, אבל לא שזה עיקר האיסור. והראי' מהפי' של רבותיו של רש"י שם דבוודאי אין איסור בפשיטת יד ריקנית וד"ל).

# אינו מתכוין במלאכת תיקון כלי

(לקו"ש חי"ב ע' 16 הע' 32 ובשוה"ג)

הגה"ח הרב יעקב שי' גולדשמיד\*  
מראשי הישיבה

יציע את דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה, בהערה, ובשוה"ג / יבאר את מקור ההשוואה בין מלאכת מתקן כלי למלאכת צידה ע"פ דברי המ"מ גבי מפיס מורסא / יציע את דברי המ"מ והמ"א שצוינו בהערה / יקשה מדוע לא ציין רבינו לדברי אדה"ז / יקשה עמ"ש רבינו בשוה"ג / יבאר שנחלקו המ"א ואדה"ז בפ"י דברי המ"מ / יבאר דזהו הטעם שלא ציין רבינו לדברי אדה"ז / עפ"ז יבאר גם את דברי רבינו בשוה"ג / יוסיף בשיטת אדה"ז מדבריו בהלכות לולב .

.א.

## הצעת דברי רבינו

בלקו"ש ח"י<sup>1</sup> מחדש כ"ק אדמו"ר גבי מלאכת קושר, דכיוון שתוכן המלאכה הוא חיבור בין שני דברים נפרדים, כל שאין הקשירה קשר של קיימא אין כאן חיבור אמיתי, ולכן אי"ז מלאכה כלל (אלא שחכמים גזרו בזה משום שדומה למלאכה). ועיי"ש שמבאר בזה מה שהתירו לקשור בשבת קשר שאינו של קיימא לצורך מצווה.

ובהערה 32 שם מוסיף רבינו: "ובדוגמת – ולא ממש – מ"ש המ"מ (בפ"י"ב מהל' שבת ה"ב, הובא גם במג"א סי' שיח סקל"ו. וראה רמב"ן שבת מב, א) בנוגע למלאכת תיקון כלי, שאם לא נתכוין למלאכה זו אינה בגדר מלאכה כלל, אפי' למ"ד דבר שאינו מתכוין גם בשבת אסור מה"ת".

היינו, ע"ד שבשעה שחסר במלאכת הקשירה אי"ז מלאכה כלל מאחר שחסר בעצם עניינה של המלאכה – חיבור בין שני דברים – מצינו ג"כ במלאכת מתקן כלי. שבשעה שאינו מתכוין לתקן אי"ז תיקון כלל (ומותר לכתחילה), ולא כבשאר מלאכות דהוה מלאכה גם בשאינו מתכוין (אלא דנחלקו התנאים אי הוה מה"ת או דרבנן).

ובשוה"ג מוסיף: "ישנם הרוצים לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה (מרכבת

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

(1 ע' 16.

המשנה פ"י מהל' שבת הי"ז והכ"ג. ועוד) שבלא כוונה לצוד אי"ז בגדר צידה כלל (ולא רק שהוא בגדר "אינו מתכוין" (או) שחסר ב"מלאכת מחשבת") – ומתרצים עפ"ז קושיית הר"ן בשבת (קו ב) על הרשב"א בפ"י דברי הירושלמי וכו'.

אבל אינו כן, כי מפורש בביצה (לו א. וכ"ה בשו"ע שם סי' שטז ס"ד. ובשו"ע אדה"ז שם ס"ה) שמותר לפרוס מחצלת ע"ג כוורת של דבורים כו' ובלבד שלא יכוין לצוד ובואפן שאינו פס"ר. ואם בלא כוונה אי"ז צידה כלל, לא איכפת לן אם הוה פס"ר. וראה חלקת יואב חאו"ח סי"א ובשוה"ג שם".

## ב.

### מקור הדין

והנה, מקור ההו"א דגם צידה לא הוה מלאכה כלל כשאינו מתכוין הוא ע"פ הגמ' בשבת<sup>2</sup>: "אמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור לבר מהני תלת דפטור ומותר חדא הא וממאי דפטור ומותר דקתני סיפא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו ואידך המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחה פטור וממאי דפטור ומותר דתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ ואידך הצד נחש בשבת אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור אם לרפואה חייב וממאי דפטור ומותר דתנן כופין קערה על הנר בשביל שלא תאחוז בקורה ועל צואה של קטן ועל עקרב שלא תישך".

היינו שג' דברים אלו: צידת צבי באופן המבואר שם, להפיס מורסא ע"מ להוציא ממנה לחה, וצידת נחש מותרים בשבת לכתחילה.

ובטעם הדבר איתא בגמ'<sup>3</sup>: "מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב רבי שמעון היא דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה איכא דמתני לה אהא המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחה פטור מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב רבי שמעון היא דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה ואיכא דמתני לה אהא הצד נחש בשבת אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור אם לרפואה חייב מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב רבי שמעון היא דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה".

היינו, מחדש רב, הא שמפיס מורסא בשבת להוציא את הליחה, וכן מי שצד נחש שלא יזיקו אינו חייב, הוא לדעת רבי שמעון הסובר ש'מלאכה שאינה צריכה

(2) קז, א.

(3) שם ע"ב.

לגופה' אינו חייב עליה. ולכן כיון שכוונתו היא רק להפיס את המורסא, ולא לעשות לה פתח (דהווה מתקן כלי, או בונה. רש"י). ועל דרך זה בצידת נחש, כוונות רק שהנחש לא יזיקנו, הרי שאין כאן מלאכה הצריכה לגופה, ולכן הוא אינו חייב עליה.

ומעתה, בפשטות זהו גם טעמו של שמואל מדוע המפיס מורסא והצד נחש מותר לכתחילה.

### ג.

#### טעם הדין

אך הנה הקשו בתוס': "הקשה בה"ג דשמואל אדשמואל דהכא סבר שמואל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור כר"ש ומשום צערא דגופא שרי ובפ' כירה אמרינן בדבר שאין מתכוין סבר לה כר"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר"י".

וקושייתו ברורה: דעת שמואל להלכה כדעת רבי יהודה, שמלאכה שאינה צריכה לגופא חייב עליה. וא"כ כיצד קובע שמואל, שהצד נחש והמפיס מורסא מותר לכתחילה, הרי יש כאן איסור מן התורה, כיון שלדעת שמואל מלאכה שאינה צריכה לגופא חייב עליה.

וכתבו התוס' לתרץ: "ותירץ ר"ת דשמואל קאמר דלר"ש דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור בהני תלת פטור ומותר כמו שמוכיה שמואל בסוף האורג דודאי פטור ומותר קאמר וליה לא ס"ל כר"ש ומיהו לדידן קי"ל כר"ש דרבא דהוי בתראה סבר כותיה בריש נוטל".

היינו, ר"ת דוחק לתרץ, דדברי שמואל כאן לא נאמרו אלא לדעת רבי שמעון, אבל הוא עצמו אכן יסבור שהדבר אסור כדין מלאכה שאינה צריכה לגופא.

### ד.

#### טעם זה אינו מתאים לשיטת הרמב"ם

אמנם, הרמב"ם לא פירש כן:

דהנה הרמב"ם פסק<sup>4</sup> כדעת רבי יהודה שדבר שאינו מתכוין חייב: "כל העושה מלאכה בשבת אף על פי שאינו צריך לגופה של מלאכה חייב עליה כיצד הרי שכבה את הנר מפני שהוא צריך לשמן או לפתילה כדי שלא יאבד או כדי שלא

(4) שבת א, ז.

ישרף או כדי שלא יבקע חרש של נר חייב מפני שהכיבוי מלאכה והרי נתכוין לכבות ואף על פי שאינו צריך לגוף הכבוי ולא כבה אלא מפני השמן או מפני החרש או מפני הפתילה הרי זה חייב".

ואעפ"כ פסק הרמב"ם<sup>5</sup> בג' דברים אלו שהם מותרים לכתחילה בשבת – כשמואל!

וע"כ לדעת הרמב"ם טעם ההיתר אינו מפני שדבר שאינו מתכוין פטור, אלא מטעם אחר.

#### ה.

המקור להמובא בדברי רבינו גבי מלאכת צידה ע"פ ביאור המ"מ בשיטת הרמב"ם ובטעם הדבר פי' המגיד משנה<sup>6</sup>, "והטעם שהפסת המורסא הוא גמר מלאכה כשהוא להרחיב פי המכה ושלא כדברי רש"י ז"ל שכתב משום בונה וכשהוא להוציא ממנה ליחה אינה גמר מלאכה וא"א לבא בה חיוב מכה בפטיש שהוא גמר מלאכה בשום פנים וכן צידת הנחש שאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו וכמו שיתבאר למטה".

היינו שלדעת הרמב"ם טעם האיסור במפיס מורסה הוא משום מתקן כלי (ולא כהפי' הב' דרש"י, מפני מלאכת בונה<sup>7</sup>), וכשאינן כוונתו לעשיית פתח, אין בזה גדר של תיקון כלי כלל.

(ולגבי צידת נחש המזיק, כיון שאינו צד אותו כדרכו אלא כופה עליו כלי וכיוצא בזה, הרי שאין זה בגדר מלאכה כלל).

ועד"ז פירש המרכבת המשנה שהובא בשוה"ג דהערת רבינו: דמהא שהתיר הרמב"ם צידת נחש מוכח דהוא תלוי בכוונת האדם, ואם כוונתו היא רק ע"מ שלא יזיקנו ולא לצודו לעצמו אי"ז מלאכה כלל.

אלא שמהא דאיכא הפרש במלאכת צידה בין פסיק רישא לישא פסיק רישא אף בשעה שאינו מתכוין – מוכיח רבינו בשוה"ג דחשיב מלאכה גם כשאינו מתכוין.

#### ו.

פי' המ"מ עד"ז גבי גחלת של מתכת

(5) שם י, יז. שם הל' כה.

(6) שם.

(7) ראה לקמן סי"ז.



והנה, ע"ד שפי' המ"מ כאן פי' ג"כ לקמן<sup>8</sup>:

כתב הרמב"ם: "המכבה גחלת של מתכת פטור ואם נתכוין לצרף חייב שכן לוטשי הברזל עושים מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו". ומפורש בדבריו שתלוי הדבר בכוונתו. והרי עכ"פ הו"ל כדבר שאינו מתכוין, ונת"ל<sup>4</sup> דלדעת הרמב"ם גם בדבר שאינו מתכוין חייב, וא"כ המכבה גחלת של מתכת צ"ל חייב גם כשאינו מתכוין לצרף?

ופי' המ"מ: "ומדברי רבינו שכתב שהכל תלוי בכוונתו נראה שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פסיק רישיה ולא ימות הוא וליחייב מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת קיסם שהזכרנו פי"א שכל שאינו קוטמו לחצוץ בו שניו אף על פי שראוי לכך בקטימתו פטור שכל שהוא מפני תקון כלי מי שאינו מתקנו פטור ואפי' לר"י המחייב בדבר שאין מתכוין".

היינו כנ"ל – דבמלאכת מתקן כלי כל שאינו מתכוין אי"ז מלאכה כלל, וכיוון שהאיסור לכבות גחלת של מתכת הוא מפני שמצרפה, דהיינו מתקן כלי, לכן תלוי הדבר במחשבתו.

וכפה"נ הן הן הדברים אליהם ציין רבינו בגוף ההערה<sup>9</sup>.

ז.

#### דברי המ"א בענין זה

עוד מצייין רבינו בהערה, לדברי המגן אברהם בסי' שיח סי"ב.

וז"ל המחבר שם: "מיחם שפינה ממנו מים חמין מותר ליתן לתוכו מים צונן מרובים כדי להפשיר".

ומבאר המ"א, דבא המחבר לשלול החשש של מצרף, דכיוון שקודם לכן הי' המיחם ע"ג האש, עכשיו שנותן לתוכו מים ה"ה מצרפו. ומפרש המ"א את טעם ההיתר, דזהו מאחר "דדבר שאין מתכוין הוא ולא פסיק רישיה הוא".

ומביא המ"א את דברי המ"מ הנ"ל: "וכת' המ"מ וז"ל נראה שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר פסיק רישיה וליחייב מפני שכשהוא מתכוין עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת

(8) שם יב, ב.

(9) כן משמע לכאורה מהציון להמ"א שלאחמ"כ, וכדלקמן.

קיסם שכל שאינו קוטמו לחצוץ בו שיניו פטור שכל שהוא מפני תיקון כלי מי שאינו מתקנו פטור ואפי' לר"י דמחייב בדבר שאינו מתכוין".

ח.

### דברי אדה"ז בענין זה

והנה, דין זה הובא גם בשו"ע אדה"ז<sup>10</sup> גבי מפיס מורסא: "ואם הפיסה כדי להוציא ממנה הליחה המצערתו בלבד ולא כדי להכניס בו אויר לרפואה מותר ואף על פי שממילא נעשה פתח הראוי להכניס ולהוציא מכל מקום כיון שאינו צריך לכך הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה ואף להאומרים שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה מכל מקום כאן כיון שחיובו הוא משום תיקון המכה אם כן כשאינו צריך לתיקון זה ואינו מתכוין לו אף שנעשה מאליו אין זה חשוב תיקון כלל והרי זה כאילו לא עשה ולא כלום אלא שיש לגזור שמא יתכוין לפתח ומשום צערו לא גזרו".

ומפורש גם בדבריו ד"כשאינו צריך לתיקון זה ואינו מתכוין לו . . אין זה חשוב תיקון כלל והרי זה כאילו לא עשה ולא כלום", וכפי שנת"ל בדברי המ"מ והמ"א. וצריך ביאור: מדוע ציין רבינו בהערה לדברי המ"מ והמ"א בלבד ולא לדברי אדה"ז?!

ולהוסיף: אדה"ז עצמו<sup>11</sup> מציין לדברי המ"מ במיחם – אליהם ציין רבינו!

ט.

### הטעם שההיתר במפיס מורסא אינו אלא מחמת צערו, משא"כ במיחם

גם צ"ב בדברי רבינו בשוה"ג שם, ובהקדים:

בטעם הדבר שהיתר מפיס מורסא הוא רק מחמת צערו – אף דאין כאן מלאכה כלל, כנ"ל, ולכאורה הי' צריך להיות מותר לכתחילה – מפורש בדברי אדה"ז שהובאו לעיל: "הרי זה כאילו לא עשה ולא כלום אלא שיש לגזור שמא יתכוין לפתח ומשום צערו לא גזרו".

וא"כ, צריך ביאור לכאורה מדוע מותר לתת מים למיחם כשאין כוונתו לצרף. דלכאורה, אף דלא הוי מלאכה כלל, עדיין יש מקום לחוש שמא יתכוין. וצריך לכאורה לגזור בזה?

(10) שכח, לב.

(11) ראה במבוא לספר 'ספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן' (להר"י מונדשיין ע"ה) אודות יחוסם של המ"מ שע"ג הגליון לאדה"ז.

ומקום הי' לומר, דזוהי כוונת אדה"ז בהוספתו בדין מיחם<sup>12</sup>:

ואף על פי שע"י נתינת הצונן לתוכו הוא מצרפו ומחזיקו ונמצא מתקן כלי שכן דרך צורפי נחושת וברזל שמניחים ברזל ונחושת חמים לתוך מים צוננים בשביל שיתקשו ויתחזקו וזו היא גמר מלאכת הצורפים שהאור מפעפע המתכת וקרוב להשבר והמים מחזיקין אותו מכל מקום כיון שאינו מתכוין לתיקון הכלי אלא להפשיר המים מותר שאין כאן פסיק רישיה ולא ימות מפני שכשמצרפין הכלי מחממין אותו תחלה ביותר אבל כאן אפשר שלא יגיע לצירוף מפני שהמים מונעים אותו מלהתחמם כל כך".

היינו, שגם אם יתכוון לצרף, אין כאן 'פסיק רישא' שאכן יצורף המיחם. מה שאין לומר כן בהפסת מורסא, שבכל מצב נעשה הפתח, והוא 'פסיק רישא'.

י.

קושיא ע"פ הנ"ל בדברי רבינו בשוה"ג

והנה, בשוה"ג שם דחה רבינו את הדעות שגם במלאכת צידה תלוי הדבר בכוונתו, וכשאינו מתכוין אי"ז מלאכה כלל – מהא דישנו חילוק בין פס"ר לשאינו פס"ר – ואם אי"ז מלאכה כלל אין מקום לחילוקים בענין זה.

וע"פ הנ"ל צריך ביאור: גם במלאכת צד איכא למימר דהחילוק בין פס"ר לאינו פס"ר הוא רק מחמת הגזירה שמא יתכוין, אבל באמת בשאינו מתכוין אי"ז מלאכה כלל, ומאיכא תיתי לחלק בין מתקן כלי לצד?

יא.

הקדמת הטעם שהביא המ"א ב' טעמים גבי היתר מיחם

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים המבואר בדברי האחרונים בטעם הדבר שהביא המ"א בטעם ההיתר ד'מיחם' את ב' הענינים "דדבר שאין מתכוין הוא ולא פסיק רישיה הוא".

דלכאורה אינו מובן: מדוע מביא המ"א שני טעמים, ולא מסתפק בא' מהם [ובפרט דב' טעמים אלו סותרים זל"ז, דאם אין כאן מלאכה כלל, אין מקום כלל לחלק בין פס"ר ללאו פס"ר] ? !

וכבר עמדו נושאי כלי השו"ע על ענין זה בדברי המ"א<sup>13</sup>, וביארו דאכן הם ב' טעמים נפרדים להיתר ליתן מים למיחם: חד משום דכשאינו מתכוין לא הוי

(12) שיח, כא.

(13) ראה מחה"ש ופמ"ג על אתר.

מלאכה כלל – וזהו ע"פ דברי המ"מ גבי גחלת שהובאו לעיל, וחד כיוון דלא הוי פס"ר – ע"פ דברי המ"מ בהלכה א' שם<sup>14</sup>.

יב.

### הבנה אחרת בדברי המ"מ

אך הבנה זו בדברי המ"מ אינה מוכרחת, וכמ"ש הגרעק"א בדבריו – מיוסד על דברי הלחם משנה: "משמע דלדברי הה"מ מיירי הכא אף באיכא פ"ר אולם באמת הה"מ כתב זה רק על גחלת וכמו שביאר היטב הלח"מ שם דבגחלת אין כאן תקון כלי שאינו כלי ואין הצירוף מועיל כלום בחיוב ואין החיוב אלא על הכוונה לעשות ממנו כלי משא"כ במיחם שיש מיד תקון כלי בשעה שמתחזק אף בלא מתכוין חייב היכא דהוא פ"ר וברור".

היינו, יש לחלק בין חידושיו של המ"מ בהלכה א' להלכה ב': והחילוק במציאות – בהלכה א' מדבר המ"מ על ההיתר לתת מים צוננים במיחם שפינהו, ואילו בהלכה ב' הוא מדבר על כיבוי גחלת של מתכת. ועם היות שבשניהם החשש הוא מטעם צירוף הברזל, שהוא מתקן כלי, מכל מקום יש לחלק בין המקרים, וכפי שייסד דבר זה הלח"מ שם: מיחם הוא כלי של מים, ולכן כשמתקנו על ידי צירופו, יש כאן תיקון כלי בפועל ממש, כיון שגם קודם לפעולה זו יש עליו שם כלי כבר, ולכן צירופו נחשב לתיקון והוספה בכלי.

אמנם גחלת של מתכת אינה כלי, ורק אם יכוון לצרפה ולתקנה, הרי שכוונה זו עושה אותה לכלי, ולכן כל שאין כוונתו לכך אין כאן תיקון כלל<sup>15</sup>.

ובלשון הלח"מ: "א"כ כיון דהטעם במלאכה הזאת מפני הכוונה האחרונה שהיא לעשות הכלי, כשאין כוונתו לכך אין ראוי שתקרא מלאכה ואינו חייב כיון שאינה מפורשת במשכן ונתבטל הטעם אשר בעבורו קראוה מלאכה שהיא בכוונה. וכל זה יובן דוקא בגחלת של מתכת שאין כאן תיקון כלל שאינו כלי ואין החיוב בא אלא מחמת הכונה אשר לו דאם אין לו כונה אין הצירוף מועיל בגחלת דמה לי שיהיה מצרף או לא אבל במיחם שנתנו לתוכו צונן שיש שם תיקון כלי בההיא שעתא שמחזק הכלי אז ודאי ראוי לחייבו אף על פי שאין לו כונה לצירוף כיון

14) וז"ל: "נראה שהצירוף הוא דבר תורה וכל שאינו מתכוין הוא מותר כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר ואפילו למאן דסבר כר"י במלאכה שאינה צריכה לגופה וכמו שיתבאר פרק כ"ב גבי מיחם שפנה ממנה מים מפני שאפשר שלא הגיע לצרוף ואינו בהכרח גמור שיצרף".

15) בסגנון אחר: חידוש המ"מ שבמלאכת מתקן כלי תלוי הדבר בכוונתו, ואי לא נתכוין אין כאן מלאכה כלל – אין נכוונה שאם לא נתכוין אין כאן תיקון, אלא שאם לא נתכוין לעשיית כלי – אין כאן כלי, ולכן לא נאמר חידוש זה בשעה שהכלי ישנו עוד קודם התיקון.

דנעשה צירוף המועיל לתיקון הכלי מאליו וז"ש ה"ה למטה שכל שהוא מפני תיקון כלי מי שאינו מתקנו פטור כלומר כיון שהוא גחלת ואין כאן תיקון כלי כלל פטור".

יג.

אדה"ז למד את המ"מ כהרעק"א, ולכן לא ציין אליו רבינו

וי"ל דאדה"ז הבין את דברי המ"מ כפי שפירשם הרעק"א:

גבי מפיס מורסא הביא אדה"ז את הטעם דבמלאכת מתקן כלי כשאינו מתכוין אי"ז מלאכה כלל, שכן כאן אכן תלוי הדבר בדעתו, דכיוון דקודם לכן אי"ז כלי – לא ייעשה הדבר לכלי בלא כוונתו.

משא"כ גבי מיחם הביא אדה"ז את הטעם דזהו משום שאינו פסיק רישא. והיינו כנ"ל – כיוון שהמיחם הי' כלי עוד לפני התיקון, אין המלאכה תלוי' בכוונתו, ולא זה הוא טעם ההיתר. וכיוון שיש כאן מלאכה, שייך ונצרך הטעם דאינו פסיק רישא.

וזהו הטעם שציין רבינו בהערה לדברי המ"מ והמ"א בלבד, ולא לדברי אדה"ז, שכן כוונתו היא לציין לדברי המ"מ כפי שלמדם המ"א, ולא כפי שלמדם אדה"ז. שכן להבנת המ"א ענין זה הוא ייסוד בכל מלאכת תיקון כלי', כי לדעתו ייסוד זה נאמר גם לגבי 'מיחם' שהוא כלי גמור, וזה מסמיך רבינו לחידושו שם בגדר מלאכת 'קושר', שכל שחסר בכוונת המלאכה אין כאן מלאכה כלל.

משא"כ להבנת אדה"ז, ייסודו של 'הרב המגיד' אינו בכל מלאכת תיקון כלי', אלא הוא נאמר רק במציאות שלולי תיקון זה אין עליו שם כלי כלל, וכפי שנתבאר לעיל שזהו החילוק בין צירות מיחם במים או צירוף גחלת במים.

יד.

ביאור ע"פ הנ"ל בדברי רבינו בשוה"ג

ובזה יובנו גם דברי רבינו בשוה"ג:

לעיל הקשנו, מהי הוכחת רבינו ש'צידה' שונה מ'תיקון כלי', מהא שאנו דנים אם היא 'פסיק רישא' או לא – הרי יתכן לומר שאכן גם במלאכת צידה, אם אין כוונתו לצוד אין כאן מלאכה כלל. ומה שנוגע שם אם זה 'פסיק רישא' או לאו, הוא כי לולי כן אין להתיר לכתחילה, מחשש שמא יתכוון לשם צידה. וכשם שבמיחם למרות שללא כוונה לצירוף אין כאן מלאכה כלל, ומכל מקום מתיר אדה"ז לכתחילה רק מחמת שאין זה פסיק רישא.

אך ע"פ האמור לעיל יובן היטב:

מה שמביא אדה"ז במיחם את דין פסיק רישא, אינו רק כדי להתיר לכתחילה, למרות החשש שמא יתכוין וכפשנת"ל, אלא זהו ייסוד ההיתר על עיקר המלאכה. כי לשיטתו, באם היה זה מציאות של פסיק רישא, לא היה ניתן להכניס מים למיחם, כיון שהוא כבר כלי מקודם, וכייסודו של ה'לחם משנה' שנתבאר לעיל בארוכה.

וממילא אין לפרש כן את דברי אדה"ז, ודברי רבינו מאירים וברורים.

טו.

הוספה בהמבואר לעיל בדברי אדה"ז

ויש להוסיף עוד במשנת"ל, מדברי רבינו הגדול בשולחנו בהלכות לולב<sup>16</sup>:

וזלה"ק: "אבל לכתחלה אסור למעטן ביום טוב אף על פי שמותר לתלוש פירות בשבת מענף התלוש מהאילן מערב שבת כמ"ש בסימן של"ו מכל מקום כיון שעל ידי תלישה זו מתכשר ההדס למצותו הרי זה כמתקן כלי ביום טוב ואפילו אם הוא אינו מתכוין כלל להכשיר את ההדס אלא כוונתו לאכול את הענבים מ"מ הרי על כרחו מתכשר ההדס ונעשה כלי ע"י תלישה זו והרי זה כעין פסיק רישיה ולא ימות שנתבאר בסי' ש"כ ע"ש. במה דברים אמורים כשהוא צריך להדס הזה שאין לו הדס אחר אבל אם יש לו הדס אחר ואינו צריך כלל להדס הזה מותר לו לתלוש הענבים כדי לאכלן ביום טוב ואף על פי שעל ידי זה מתכשר ההדס ונעשה כלי מכל מקום כיון שהוא בעצמו אינו צריך להדס הזה כלל הרי לא תקן כלום".

וגם כאן הוא ע"ד הנ"ל ב'גחלת', שלולי כוונתו אין עליה שם כלי כלל, ולכן אם אינו מתכוין לא חשיב תיקונה למלאכה כלל.

דכשם שמפיס מורסא, כיון שאין עליו שם כלי כלל, קודם ליצירת הנקב, תלוי הפיכתו לכלי בדעת האדם – כך גם בענף של הדס המלא בענבים: דכיון שאין עליו שם כלי כלל לפני שמתקנו להדס לברכה, ורק אם במחשבתו הוא מתקנו להדס הכשר הוא יוצר שם כלי עליו – לכן גם לגבי הדס מתאים הייסוד האמור של המ"מ שכל שאין כוונתו לכך, אין כאן תיקון כלל.

טז.

נפק"מ לדינא מהוספא זו

(16) תרמ"ו סי"ג וי"ד.

עוד יש ללמוד מהלכה זו:

בתיקון כלי התלוי בכוונת האדם – גם אין כוונתו מפורשת שהוא מכוון לתקנו, הנה אם הוא צריך לתיקון הכלי לצורך עצמו, הנה זה גופא שהוא צריך לו, נחשב שכוונתו לתקנו. ואף שכוונתו אינה מפורשת לכך, מכל מקום, כיון שהוא צריך לו נחשבת כוונתו לכוונה, והוא דומה לדין פסיק רישא, כי הצורך שלו בדבר מחשיב את מעשיו ככוונה.

ולכן בהדס שממעט את ענביו, למרות שכוונתו לאכול את הענבים, מכל מקום, אם אין לו הדס אחר למצוותו, הרי שמה שהוא צריך לו מחשיב את מעשיו לכוונת תיקון.

ומינה, לגבי מפיס מורסא:

כיון שאין לו צורך בפתח של המכה, לכן מועילה כוונתו, שאינו מכוון לעשות לה פה, לומר שאין עליה שם מלאכה כלל. אבל לו הוא היה צריך את הפתח, לא הייתה מועילה כוונתו שהיה מכוון שלא לשם עשיית פה, כי הצורך בדבר גורם שנחשב הדבר שמתכוין לכך.

ובזה התבארה לנו שיטת רבינו הגדול.

## ביאור פ"ד באגה"ת

(לקו"ש חי"ט וחל"ט. שיחת ש"פ דברים תשכ"ט. הערת כ"ק אדמו"ר ב'שיעורים בס'  
התניא')

הרה"ח הרב חיים ארי' ליב שי' זקס\*  
משפיע בישיבה

מביא את דברי כ"ק אדמו"ר בכוונת הביאור בפרק / מקשה שלא יתכן שזוהי  
הכוונה היחידה / מדייק ריבוי דיוקים בדברי אדה"ז ולשונו (ובביאורי כ"ק  
אדמו"ר בהם) / מקדים שאלה כללית באגה"ת / מבאר את כוונת אדה"ז באופן  
מחודש / מביא את תירוצי כ"ק אדמו"ר על הדיוקים בספ"ד / מבאר בארוכה את  
ענין המישוש למעלה ועניינה של ספירת המלכות / מבאר ע"פ כהנ"ל את  
הדיוקים בענין בחי' האותיות.

.א.

תמיהה בביאור רבינו על אגה"ת פ"ד

באגרת התשובה פ"ד מבאר אדה"ז את ההפרש בין החיות האלוקית של  
המלאכים, לבין החיות האלוקית של ישראל (הנשמה). ומבאר עד"מ מההפרש  
שיש באדם בין הבל הפה שיוצא ממנו ע"י דיבור לבין ההבל היוצא ממנו ע"י  
נפיחה, שבהבל שע"י נפיחה מלובש כח וחיות פנימית של הנפש, משא"כ בהבל  
שע"י דיבור מלובש מעט מזעיר כח מחיצוניות הנפש.

וכך בנמשל: המלאכים שורשם מחיצוניות החיות האלוקית (הנקראת עד"מ רוח  
פיו) המתלבשת באותיות דעשרה מאמרות המחיים את העולמות, ואילו נשמות  
ישראל הם פנימיות החיות האלוקית (שנמשלה לנפיחה, ולכן על נשמת האדם  
נאמר "ויפח באפיו"), שלמעלה מהתלבשות בבחי' אותיות.

ומבאר, שבענין השמות הפרש זה הוא החלוקה בין שם הוי' לשם אלקים:  
המלאכים נקראים 'אלקים', ו'בני האלקים', משא"כ על נש"י כתיב "כי חלק הוי'  
עמו", כי שם אלקים מורה על חיצוניות החיות לגבי שם הוי'.

ואח"כ מוסיף: "וביאור הענין", ומבאר באריכות את ענין ד' אותיות שם הוי'  
וכיצד נכללות ונרמזות בהם כל עשרת הספירות, והמשל ע"ז מכוחות הנפש.  
ומבאר, שהדיבור והנפיחה (הנ"ל) נרמזים בה"א תתאה של השם. ומסיים, שגם

\* נכתב ע"י א' התלמידים, ללא אחריות כלל.



בנפשו (האלוקית) של האדם יש ד' בחי' שנמשכות<sup>1</sup> מד' אותיות דשם הוי', כפי שמפרט שם.

ובכוונת דברי אדה"ז באריכות הביאור בפרק זה מבאר כ"ק אדמו"ר<sup>2</sup>, שבא לבאר (לא רק את ההפרש שיש בין הנשמות למלאכים בכלל, אלא גם ובעיקר) כיצד מתבטא ההפרש בין המלאכים לנשמות גם כפי שירדו להתלבש בגוף ונעשו נברא, שגם אז ניכר בהם שהם משם הוי' – בד' הבחינות שנמשכות משם הוי' (ועפ"ז מבאר כמה דיוקים).

ולכן, בתחילת דבריו אודות ההפרש ביניהם, כותב אדה"ז: "יש הפרש עצום מאד למעלה בין כל צבא השמים ואפי' המלאכים. . . ובין נשמת האדם", כיון שמדובר על ההפרש כפי שהוא למעלה (פנימיות החיות או חיצוניות החיות)<sup>3</sup>, ורק לאחר מכן מתחיל "וביאור הענין" לבאר כיצד ההפרש דלמעלה בא לידי ביטוי לאחר שירדו להחיות את הנבראים.

[וענין זה נוגע לכללות ביאור ענין התשובה שבאגה"ת, כי זה שנשמת האדם למטה היא חלק משם הוי' מדגיש גודל הפגם שבחטא, שע"י כל חטא גורמים שהשפעה מה"א תתאה דשם הוי' תרד בגלות, ופוגמים גם בשאר האותיות – גם בג' אותיות ראשונות דשם הוי']. ע"כ ביאור רבינו.

ולכאור', באם זוהי הכוונה היחידה בכל אריכות הביאור בפרטי הספירות והאותיות דשם הוי', מתעוררת תמיהה גדולה: אדה"ז מתחיל קטע זה בתיבות "וביאור הענין", מהם משמע שבא לבאר את הענין שבו החל קודם לכן – את ה"הפרש גדול למעלה", שהנשמות הם מפנימיות החיות והמלאכים מקבלים מחיצוניות החיות. אלא שבפועל, אינו מבאר את הענין דלעיל, אלא ענין אחר לחלוטין – כיצד מתבטאת החיות דשם הוי' ביהודי גם כפי שהוא למטה!

## ב.

### קושי' בתחילת הביאור בפ"ד, והערת רבינו בזה

בתחילת הביאור הנ"ל מקדים אדה"ז: "וביאור הענין כנודע ממאמר אליהו אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין וקרינן להון עשר ספירן לאנהגא בהון עלמין סתימין

(1) ולא רק 'בדוגמת' – ראה לקו"ש חל"ט ע' 61 ואילך.

(2) לקו"ש ח"ט ע' 410 (נדפס ג"כ בחל"ט ע' 138 ואילך, וראה בנסמן שם הע' \* 11). וראה גם חל"ט שם ע' 209 סעיף ס"ג. ע' 214 סעיף ע ואילך. ועוד.

(3) ח"ט שם ע' 413 שוה"ג הב' להע' 23 (חל"ט שם ע' 140 שוה"ג הב' להע' 25), עיי"ש.

וכו'. את חכים ולא בחכמה ידיעא את מבין ולא בבינה ידיעא וכו', ואח"כ מתחיל לבאר כיצד הספירות נכללות ונרמזות<sup>4</sup> בשם הוי"ו<sup>5</sup>.

ולכאו', צריך ביאור מפני מה הביא אדה"ז את כל הציטוט מ"מאמר אליהו" (שבהקדמת התקו"ז), הרי ענין הי"ס נזכר כמ"פ בתניא בלי שיובא מקור לזה<sup>6</sup>, ואילו הענין ד"לאנהגא בהון עלמין וכו'" – הנהגת העולמות ע"י הספירות (שבשעהיוה"א<sup>7</sup> מביא את "מאמר אליהו" כמקור לענין זה) לכאו' אינו שייך כאן כלל, כיון שאינו מוסיף ביאור בענין הספירות ובשייכותם לשם הוי"ו<sup>8</sup>?

[מה שהביא אדה"ז את עצם הענין שהספירות משמשות "לאנהגא בהון עלמין", אולי הי' ניתן לבאר שזהו כהקדמה לביאור שבסיום הפרק, ששם הוי' שבנשמה מתבטא גם כפי שהתלבשה בגוף (שזוהי מטרת אדה"ז בביאור דפרק זה, כנ"ל בשם רבינו).

אך ממה שמדייק להביא שהספירות משמשות 'לאנהגא בהון עלמין סתימין' דווקא, נראה שאין כוונתו לבאר כיצד שם הוי' שייכת גם לדרגות נמוכות, ואדרבה – השמיט את ההמשך גבי 'עלמין דאתגליין', כנ"ל].

והנה, בהערת כ"ק אדמו"ר לשיעובסה"ת כאן<sup>9</sup> כותב: "ולכאורה סתירה להנ"ל דהוי' למע' מעלה מבחי' האותיות וכאן "לאנהגא בהון עלמין" ומתורץ במש"כ לקמן "ולא בחכמה ידיעא . . . ולא בבינה ידיעא", ואותיות ה"ה מודיעים ומגלים (כדלעיל בח"ב בכ"מ) – ולכן התחלת "לאנהגא" היא דעלמין סתימין (לא ידיעא)".

(4) דיוק הל' "נכללות ורמזות" – ראה חי"ט שם ע' 423 ואילך (חל"ט שם ע' 150).

(5) בהמשך תרס"ו ע' תקפט [תמז] אי', שמ"ש כאן שהנשמה היא משם הוי' "היינו למעלה מבחי' הע"ס וכו'". ולפ"ז, מ"ש "וכל הי' ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה", הכוונה לדרגא אחרת בשם הוי' מזו שנתבארה קודם "וביאור הענין", שהנשמה היא "חלק משם הוי' ב"ה". וראה גם לקמן סוס"י.

(6) וגם אם כאן יש צורך לציין המקור, הו"ל להביא מספר יצירה (פ"א מ"ב) – שחיבר אאע"ה – "עשר ספירות בלי מ"ה", ולא ממאמר אליהו (לקו"ש שבהע' 7).

(7) פ"י.

(8) מהערת כ"ק אדמו"ר בשיעובסה"ת (הובאה לקמן בפנים) נראה ברור, שמפרש בטעם שאדה"ז הביא מ"ש בתקו"ז כדי ללמד על הי"ס עצמם שאינם שייכים לעולמות, ועפ"ז קשה השאלה שבפנים.

אך בחי"ט שם ע' 417 (חל"ט שם ע' 144) הע' 8 (ובשוה"ג הא') מפרש באו"א, שאדה"ז רוצה להדגיש כבר בתחילת הביאור שישנם ב' ענינים: א) י"ס שנקראות תיקונים ושייכות להנהגת העולמות, שלזה מגיעים ע"י תומ"צ, וע"י החטאים פוגמים בהם. ב) "אנת הוא כו'" שלמעלה מהי"ס, שלזה מגיעים ע"י תשובה, וע"י הוא תיקון הפגמים (כמבואר באריכות שם בפנים השיחה).

(9) ח"ב ע' 955 הע' 26.

דהיינו, שכוונת הדיוק במה שאדה"ז מזכיר כאן רק 'סתימין' דוקא, הוא לבאר כיצד יתכן ששם הוי' שלמעלה מאותיות יהי' שייך להנהגת העולמות, וע"ז מבאר ששם הוי' מצ"ע אינו שייך להתהוות, ולכן גם בירידתו למטה (ע"י התלבשותו בבחי' אותיות) להוות את העולמות הנה תחילת ההנהגה היא בעלמין סתימין דוקא, בערך 'עלמין דאתגליין' ה"ה בבחי' "לא ידיעא".

וגם בזה צריך ביאור, שהרי לקמן בהמשך הפרק לאחר שמבאר כיצד שם הוי' שייך ומשפיע לעלמין סתימין, מוסיף ומבאר באריכות שאח"כ נמשך ויורד למטה יותר ומשפיע גם לעלמין דאתגליין, ומהו הדגש שמביא כאן רק סתימין, ולא מביא שלאחר מכן יורד עוד יותר עד לדאתגליין?

ג.

### דיוקים נוספים בסוף הפרק

בסיום ביאור שייכות שם הוי' לספירות מבאר כיצד ספירת המלכות נכללת ונרמזת באות ה"א האחרונה של שם הוי', ולאחמ"כ מוסיף כמה ענינים שבהשקפה ראשונה נראים כחזרה על מה שביאר בתחילת הפרק.

דהנה, בריש הפרק כתב: "מ"ש "כי חלק ה' עמו וכו'" – חלק משם הוי' ב"ה, כדכתיב "ויפח באפיו נשמת חיים" ומאן דנפח מתוכו נפח וכו'. ואף שאין לו דמות הגוף וכו' ח"ו, אך דברה תורה כלשון בני"א". ומבאר את ההפרש בין נפיחה לדיבור ודוגמתו ההבדל בין נש"י לחיות המלאכים, כנ"ל, ומסיים גבי חיות המלאכים: "והיא בחי' חיות המלוכשת באותיות שבעשרה מאמרות (שהן בחי' כלים והמשכות וכו' כמ"ש בלק"א ח"ב פי"א)".

ובסיום הפרק כתב, וז"ל: "מדת מלכותו ית' נקראת בשם דבר ה', כמ"ש "באשר דבר מלך שלטון", ונכללת ונרמזת באות ה"א אחרונה של שם הוי'. כי פנימיות ומקור הדיבור הוא ההבל העולה מן הלב ומתחלק לה' מוצאות הפה אחה"ע מהגרון וכו', וגם הברת ה"ה היא בחי' הבל לבד כמ"ש אתא קלילא דלית בה מששא. ואף שאין לו דמות הגוף ח"ו, אך דברה תורה כלשון בני אדם, בשגם שגם דבר ה' כ"ב אותיות המתחלקות לה' חלקי המוצאות ובהן נברא כל היצור (וכמ"ש בלק"א ח"ב פי"א ביאור ענין אותיות אלו)".

וצריך להבין<sup>10</sup>, מדוע צריך לכפול שוב בסיום הפרק (א) את הקושי "ואף שאין לו דמות הגוף" ואת התירוץ עלי' ש"דברה תורה כלשון בני אדם", (ב) את הציון

10) הקושיות דלקמן גבי השאלה "ואף שאין לו דמות הגוף" והתי' "דברה תורה כו'", נתבארו ע"י כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ דברים תשכ"ט, וכדלקמן ס"ד"י.

לשער היחוד והאמונה בביאור ענינם של האותיות?

גם צלה"ב:

(א) בתחילת הענין שם כותב "ואף שאין לו דמות הגוף וכו' ח"ו", ובפעם השניה, אף שכותב באותו הלשון ממש משמיט את תיבת "וכו'", וטעמא בעי.

(ב) מהו טעם ההבדל בין שני הציונים, שבתחילת הענין כותב שבשעה"ה"א נתבאר שהאותיות "הן בחי' כלים והמשכות וכו'", ובסיום הענין כתב רק ששם נתבאר "ענין אותיות אלו" ותו לא?

(ג) מדוע את הביאור ד"דברה תורה כלשון בני אדם" בפעם הב', גבי ספירת המלכות, כותב אדה"ז באמצע הענין ולא לאחר שגומר את ההשוואה בין דיבורו של הקב"ה לדיבורו של האדם (לאחר "שגם דבר ה' כ"ב אותיות...")?

(ד) יתירה מזו: אם היה כותב משפט זה בסוף הענין, היה אפ"ל דקאי על הביאור דכל הי' ספירות, אך כיון שכותב זאת באמצע הענין, נמצא שהביאור ד"דברה תורה כלשון בני אדם" קאי רק על מדת המלכות עליה מדבר כאן, וצלה"ב מדוע לא מבאר זאת גם לגבי שאר הספירות?

ד.

#### שאלה בכללות הביאור דאגה"ת

ונראה לומר הביאור בכל זה, בהקדים שאלה נוספת במהלך הענינים באגה"ת:

בתחילת פרק זה כותב אדה"ז, ש"ההכרח לבאר היטב בהרחבת הביאור, בהקדים . . מלת תשובה ע"ד הסוד: תשוב ה'. ה' תתאה – תשובה תתאה, ה' עילאה – תשובה עילאה". ולאחמ"כ (עד ספ"ז), מבאר שחיותו של היהודי מגיעה מה"א תתאה דשם הוי', ע"י העברה הוא מורידה לקליפות וע"י התשובה הוא מחזיר אותה לקדושה.

והנה, כשניגש לבאר את ענינה של תשובה עילאה (מאמצע פרק ח ואילך), מבאר שהיא ע"י עבודה בספירת הבינה (ה"א עילאה) שבנפש האדם, שע"י שבה ה"א עילאה למקומה.

אך לא מסביר, מהי שייכותו של היהודי לה"א עילאה דשם הוי'? הרי את חיותו מקבל היהודי מבחי' ה"א תתאה של שם הוי' כנ"ל (כמבואר ברפ"ה "המשכת וירידת הנפש האלוקית לעוה"ז להתלבש בגוף האדם נמשכה מבחי' פנימיות ומקור הדיבור הוא הבל העליון המרומז באות ה"א תתאה"), וא"כ הורדת החיות

אל הקליפות והשבתה אל מקורה ע"י התשובה פועלת על ה"א תתאה דשם הוי', ולא על ה"א עילאה?

ואכן במהדור"ק של אגה"ת<sup>11</sup> מבואר, שפנימיות החיות (שורש נש"י) הוא בה"א עילאה. היינו, שהחיות כפי שהיא בתוך ה'נופח', הקב"ה – זהו ה"א עילאה, והנפיחה עצמה היא בה"א תתאה. אלא שבהשקפה ראשונה אין זה נזכר במהדורא בתרא כלל, וא"כ חסר בביאור ענינה של תשובה עילאה.

ה.

### פנימיות וחיצוניות בשם הוי' גופא

וי"ל, שב"וביאור הענין" שבפ"ד אדה"ז אכן מתכוון לבאר (לא רק כיצד שם הוי' מתבטא בנשמה גם בהתלבשותה בגוף, כשנעשית מציאות, אלא גם) את ההפרש שבין הנשמות למלאכים למעלה, שבזה עסק בקטע שלפני כן<sup>12</sup>.

והביאור בזה:

לאחר שכתב שההפרש בין המלאכים לנשמות הוא שהנשמות הם משם הוי' וחיות המלאכים משם אלקים, בא לבאר את שורש ההפרש ביניהם, בשם הוי' גופא.

ומבאר שיש הפרש בין אותיות י"ה של השם לאותיות ו"ה: "כי היו"ד שהיא בחי' נקודה לבד, מרמזת לחכמתו ית', שהיא בבחי' העלם והסתר קודם שבאה לבחי' התפשטות וגילוי והשגה וההבנה. . ואחר שבאה לבחי' התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה לעלמין סתימין, נכללת ונרמזת באות ה"א. . המורה על בחי' ההמשכה וההשפעה מלמעלה למטה לעלמין סתימין".

משא"כ "כשנמשכת המשכה והשפעה זו יותר למטה לעלמין דאתגליין, וכמו האדם שרוצה לגלות חכמתו לאחרים<sup>13</sup> ע"י דיבורו עד"מ, נכללת ונרמזת המשכה זו באותיות ו"ה".

היינו שבספירות גופא ישנם ב' הענינים דחיצוניות ופנימיות, שענין הפנימיות הוא באותיות הראשונות – י"ה (וההמשכה ל'עלמין סתימין' היא מהאות ה"א

(11) ראה לקמן הע' 19, עיי"ש.

(12) וכן משמע מהמבואר בלקו"ש ח"ט ע' 218 הע' 14, ושם ע' 219 הע' 16, שבפ"ד מתבאר רק מעלת הנשמה כפי שהיא למעלה, ושייכותה לשורשה כפי שיוורת לבחי' הדיבור ולהתלבש בגוף, מתבאר רק בפ"ה, עיי"ש.

(13) ראה חל"ט ע' 53 שם, שבזה מדגיש אדה"ז החילוק הנ"ל (הובא לעיל בפנים ס"ד) בין 'עלמין סתימין' ל'דאתגליין'.

(עילאה) דווקא); ואילו אותיות ו"ה הם בבחי' חיצוניות בערך לאותיות הראשונות (ומהן ההמשכה ל'עלמין דאתגליין').

ולפ"ז נמצא, שההפרש שנתבאר בתחילת הענין, בין פנימיות החיות לחיצוניות החיות, שהוא ההפרש בין שם הוי' לשם אלקים – נובע משני הענינים (חיצוניות ופנימיות) שבשם הוי' גופא.

וא"כ מובן, שענין הפנימיות שבספירות החיצוניות גופא – מה שבה"א תתאה של שם הוי', המורה על התלבשות החיות בבחי' הדיבור והבל הפה, ישנו הבדל בין נפיחה לדיבור רגיל – שורשו הוא בספירות הפנימיות, דהיינו שה"א עילאה מורה על החיות הפנימית כפי שהיא בתוך הנופח עוד קודם שנפח, שמשם משתלשלת הנפיחה והחיות הפנימית שמתלבשת באדם.

ולכן בתחילת הביאור הביא אדה"ז את הנאמר בתקו"ז, שם מודגש שהספירות העליונות מצ"ע הם בבחי' "לא ידיעא", וגם העולמות המתהווים מהם הם 'עלמין סתימין', וזהו שורש נשמות ישראל (ואילו חיות המלאכים היא מהספירות הנמוכות והחיצוניות, המהוות את ה'עלמין דאתגליין').

וזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר בהע' הנ"ל: "ולכאורה סתירה להנ"ל דהוי' למע' מעלה מבחי' האותיות וכאן "לאנהגא בהון עלמין" ומתורץ במש"כ לקמן "ולא בחכמה ידיעא . . . ולא בבינה ידיעא", ואותיות ה"ה מודיעים ומגלים (כדלעיל בח"ב בכ"מ) – ולכן התחלת "לאנהגא" היא דעלמין סתימין (לא ידיעא) – שכוונת אדה"ז כאן היא לבאר שבשם הוי' גופא ישנו הפרש בין האותיות והספירות העליונות, לבין הנמוכות יותר, ושורש נש"י הוא מהעליונות והפנימיות דוקא.

ובזה מיושב היטב מה שלא נתבאר במהד"ב דאגה"ת שייכות היהודי לה"א עילאה, כיון שממהלך הענינים בפ"ד – שהוא כעין הקדמה לכל הביאור שלאחריו – מובן וברור ששורש נש"י הוא ג"כ מהפנימיות של שם הוי' גופא – ה"א עילאה<sup>14</sup>.

14) ובזה יובן מה שאדמו"ר הצ"צ בהערתו לתניא כאן (קיצורים והערות ע' לט. נעתק ב"מ"מ הגהות והערות קצרות לס"ש"ב ע' תכא) על ביאור ענינה של ה"א תתאה, שהיא ע"ד הבל הפה, העתיק את כל הקטע על דבר ה' עילאה ממהדו"ק דאגה"ת (שמזה מובן שקטע זה נדרש להבנת הדברים במהדו"ב): "קלילא דלית בה מששא – ובמהדו"ק כתב בזה"ל: לפי שהבר[ת] ה' הוא מקור ההבל של האותיות [ות] המתחלקות לה"מ [ה' מוצאות] הפה הידועי' כמ"ש באתא קלילא דלית בי' מששא וכדכתי' בהבראם בה' בראם כי מקור ההבל של רוח פיו ית' הוא במח' ית' ע"ד ישראל עלו במח' כו' אשר היא רמוזה בה' ראשונה של שם הוי". שלכאו' כוונתו להבהיר בזה את מה שלא נכתב להדיא ממש במהד"ב, שמקור הבל של פנימיות החיות הוא בה"א עילאה.

ו.

ב' ענינים בחיצוניות גופא

והנה, גבי החיצוניות דשם הוי' (אותיות ו"ה) מבאר אדה"ז שזהו "כמו האדם שרוצה לגלות חכמתו לאחרים ע"י דיבורו עד"מ". וממ"ש לאחמ"כ שאות ה"א (ספירת המלכות) היא "דבר ה'" מובן, שאות וא"ו היא בדוגמת הרוצה לגלות חכמתו לאחרים ע"י דיבורו, היינו עניני הזולת כפי שהם עדיין חלק מהאדם עצמו, ואות ה"א היא כמשל הדיבור בפועל.

דהיינו שבחיצוניות דשם הוי' גופא ב' מדרגות: א. היחס לזולת כפי שהוא חלק ובתוך המשפיע (היינו שעיקר ההדגשה בזה שהוא רוצה לגלות חכמתו לאחרים). ב. היחס אל הזולת בפועל, שדרגא זו ענינה הוא רק הזולת.

ועד"ז ישנם שני ענינים בכח הצמצום וההעלם של הקב"ה, שם אלקים: א. ההגבלה, שע"י שם אלקים מצטיירת החיות האלוקית באופנים מסויימים ומוגבלים (שזהו ע"ד השייכות לזולת כפי שהיא בו עצמו, משום שזו חיות אלוקית, אלא שהיא באה בגבול). ב. הפירוד, שע"י שם אלקים האור והחיות האלוקיים מצטמצמים כ"כ עד שמתהווים מהם נבראים שנראים ליש ומציאות נפרדת מהקב"ה (שזהו ע"ד היחס לזולת בפועל, שנפרד מנפש האדם ומגיע אל הזולת).

וי"ל ששני ענינים אלו בחיצוניות דאלוקות, הם השורש למלאכים ולנבראים: המלאכים, אע"פ שהם נבראים, מ"מ נרגש בהם מקורם והם מאוחדים איתו, ע"ד היחס לזולת כפי שהוא בתוך האדם, ואילו הנבראים הגשמיים נפרדים לחלוטין ולא מרגישים את בוראם, שזהו היציאה מהנפש ומתוך האדם להתייחס אל הזולת הנפרד.

ואת כ"ז מביא אדה"ז ע"מ להדגיש את מעלת נש"י, שהם פנימיות האלוקות, הן בערך לשורש המלאכים וכ"ש בערך לשאר הבריאה כולה.

ז.

ביאור כ"ק אדמו"ר גבי כפילות הענין ד"דברה תורה כלשון בני"א"

ועפ"ז יש לבאר את הדיוקים דלעיל בסיום הביאור בפרק, גבי ה"א תתאה ועניינה, ובהקדים:

בטעם שרבינו הזקן כופל פעם נוספת את הענין ד"דברה תורה כלשון בני"א" – אף שכבר כתב זאת בתחילת הפרק (כנ"ל ס"ג) – ומכניס אותו באמצע הביאור דה"א

תתאה דווקא, מבאר כ"ק אדמו"ר<sup>15</sup> שזהו מפני מ"ש קודם לזה, שאות ה"א היא אתא קלילא דלית בה מששא.

והענין בזה: מקור הביטוי גבי האות ה"א, שהיא 'אתא קלילא כו' הוא פיוט ה'אקדמות', וישנן שתי גירסאות במשפט זה: אתא קלילא דלית בה מששא, ואית דגרסי: אתא קלילא דלית בה ממשא. וכאן – וכן בכ"מ – מעדיף אדה"ז את הגירסא 'דלית בה מששא'.

וההפרש בין 'מששא' ל'ממשא' מובן בפשטות: 'מששא' היינו מל' מישוש, דבר שניתן למשוש בידים, משא"כ 'ממשא' היינו דבר אמיתי שיש לו ממשות, אבל לאו דווקא דבר מוחשי וגשמי (וכלשון רש"י בפי' עה"ת<sup>16</sup>: מלאכים ממש).

ולפ"ז, אינו מובן: הרי 'אתא קלילא דלית בה מששא' מבטא את מעלת האות, שהיא רוחנית ודקה יותר, וא"כ מדוע דווקא ספירת המלכות, הנמוכה ביותר, מתוארת כ'לית בה מששא'?

והביאור בזה עפ"מ ש'במו"נ<sup>17</sup>, שאע"פ ש'דברה תורה כלשון בני אדם' והתורה מתארת את פעולותיו של הקב"ה כפעולות גשמיות (ראי', שמיעה וכיו"ב), הנה מ"מ לא מצינו שהתורה מדמה את הקב"ה בחוש המישוש, משום שהוא חוש נבזה ושייך רק באדם למטה מצד פחיתותו.

אמנם ע"פ קבלה ישנו ענין המישוש גם למעלה, ולכן צריך להבהיר דוקא בנוגע לספירת המלכות שנרמזת באות ה' והיא הנמוכה ביותר, שהיא אתא קלילא דלית בה מששא, ולכן מוסיף שאף שאין לו דמות הגוף ח"ו אך דברה תורה כלשון בני אדם, ע"כ ביאור כ"ק אדמו"ר.

## ח.

### ביאור השייכות דחוש המישוש למעלה

והביאור בזה בדא"פ:

בפעולות הגשמיות אליהן מדמים את פעולותיו של הקב"ה, ב' חלקים: הגשם שבהם, והתוכן והענין הרוחני שבהם. והמשל לקב"ה הוא, כמובן, רק מהתוכן הרוחני שבפעולה, ולא מהגשמיות שבה ח"ו.

(15) שיחת ש"פ דברים תשכ"ט (תורת מנחם – התוועדויות חנ"ז ע' 179 ואילך).

(16) וישלח לה, ד (מב"ר פע"ה, ד).

(17) ח"א פמ"ז.



והנה, ההפרש בין חוש המישוש (וכן חוש הטעם) לשאר החושים מבאר שם במו"נ, ש"הטעם והמ[י]שוש, לא ישיגו מורגשיהם עד שימשושם, אמנם חוש הראות והשמע והריח ישיגו מורגשיהם ואף על פי שהעצמים ההם הנושאים לאיכ[ו]נות ההם רחוקים מהם, על כן היה נאות ליחסם לשם בדמיון ההמוץ".

דהיינו, שראי', שמיעה והרחה הם חושים נעלים, כי יש בהם תוכן מסויים: על ידם האדם יכול להשיג ולדעת על מציאויות שנפרדות ממנו. משא"כ חוש המישוש (והטעם), ההכרה על ידו בעצמים אחרים נעשית רק כשהם מתחברים ונוגעים בגשמיות באדם הממשש.

בסגנון אחר: בחושי הראי' וכו' יש תוכן מסויים – השגה והכרה של מציאות אחרת, שנפרדת מהמשיג. בחוש המישוש לעומת זאת, אין שום תוכן – הוא לא מעבר לחיבור גשמי עם המציאות האחרת, ובעצם לא מתווסף בזה כלום על הידיעה של האדם על עצמו.

א"א לדמות את הקב"ה בחוש המישוש וכיו"ב, מפני שאין בו שום ענין, אין לו תוכן ורעיון רוחני והוא מבטא רק את הגשם של הדבר.

אלא שכ"ז, הוא לפי שיטת הרמב"ם, שהקב"ה הוא השלימות הכי גדולה שיכול השכל האנושי להשיג<sup>18</sup>, שלפ"ז דבר חסר תוכן וענין אין שום מעלה, והיות והקב"ה הוא תכלית השלימות, לא שייך אצלו ענינים כאלו שאין בהם תוכן. אבל ע"פ קבלה<sup>19</sup>, הקב"ה אינו מוגדר בגדרי השכל כלל, וממילא ייתכן שיהי' בו ענינים שאין בהם תוכן וענין – כי זה שדבר חסר תוכן וענין הוא חסרון, זוהי קביעה של שכל הנבראים שהקב"ה אינו מוכרח ומוגדר בו.

וענין זה בא לידי ביטוי בספירת המלכות, שבשונה משאר הספירות היא שורש ומקור הנבראים<sup>20</sup>: שאר הספירות, גם כשיש להם שייכות – איזו שתהי' – לנבראים, הרי ענינם שהקב"ה (בא באופן שהוא) מתייחס לנבראים, וא"כ מטרתם היא גילוי ענין ותוכן מסוים באלוהות; משא"כ ספירת המלכות, עניינה הוא רק זה שמתהווים נבראים. היינו, שגם ככח אלוקי (בהיותה באצילות, לפני

(18) מו"נ ח"א פס"ח. וראה שם פנ"ג, ובס' הי"ד הל' יסוה"ת פ"ב ה"י. ועיין לקו"א פ"ב בהגהה. שעהיוה"א פ"ט. סהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלוקות פ"ג (מו, ב). שורש מצות התפילה פכ"ח (שם קל, ב). ובכ"מ. אבל ראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ו ס"ו (לקו"ש חכ"ז ע' 252 ואילך. הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' קו).

(19) פרדס להרמ"ק שער עצמות וכלים פ"ד. וראה גבורות ה' למהר"ל בהקדמה. סהמ"צ להצ"צ שם פ"ד (מח, א) במהד"ק. ובכ"מ.

(20) בהבא לקמן ראה סה"מ ה'ש"ת ע' 24. ד"ה ויהיו חיי שרה תש"ל ס"ג (סה"מ מלוקט ח"א ע' קעא. בהוצאות הקודמות – ח"ו ע' יד). ובכ"מ.

שיורדת להחיות את הנבראים), אינה מבטאת שום תוכן וענין ואינה מגלה אופן מסוים באלוקות, וכל עניינה ומטרתה הוא הנבראים שיבראו על ידה.

נכמשל כח הדיבור בנפש האדם: שאר הכוחות – גם אלו שיש להם שייכות לזולת – הרי עניינם הוא שהאדם מושפע מהזולת או משפיע אליו, ובזה מתגלה ענין כל שהוא בנפש האדם; משא"כ כח הדיבור הוא בשביל הזולת – דהיינו לא רק שהדיבור שמדבר בפועל נפרד ויוצא מהאדם, ורק עי"ז נשמע לזולתו, אלא – שגם כח הדיבור שבהאדם עצמו, ענינו הוא רק מה שבכחו לדבר לזולתו.

נמצא א"כ שספירת המלכות היא דוגמת חוש המישוש בקב"ה, משום שהיא דרגא שאין בה שום תוכן כשלעצמה, ואינה אלא בשביל הזולת<sup>21</sup>.

### ט.

הכוונה ב"לית בה מששא" ובתירוץ ד"דברה תורה כלשון בני"א"

וזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר:

על ט' הספירות העליונות לא שייך לומר שהן בגדר 'מששא', משום שיש בהם תוכן ומעלה מצ"ע. ולכן לא שייך אפי' לשלול מהן את ענין המישוש – וכמבואר בשער היחוד והאמונה<sup>22</sup>, שדבר מסוים אינו בגדר מציאויות אחרות כלל וא"א לייחס אליו בשום אופן את אותם מציאויות, אזי א"א גם לשלול ממנו את אותם המציאויות, והרי זה "כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה, שאי אפשר למששה בידיים מפני עומק המושג, שכל השומע יצחק לו, לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשייה גשמית הנתפסת בידיים";

משא"כ ספירת המלכות, שבתוכנה ועניינה היא דוגמת חוש המישוש, כנ"ל, רק בה ניתן לשלול את ענין המישוש כפשוטו. וזו כוונת אדה"ז: בכואו לבאר את עניינה של ספירת המלכות, הוא מגדיר שהיא כ'אתא קלילא (אין בה תוכן) דלית בה מששא' – ומזה מובן ש(בשונה משאר הספירות) היא בגדר מששא, שרק לכן שייך לשלול ש'לית בה מששא' כפשוטו ח"ו.

ולכן יש להבהיר פעם נוספת, שגם מה שהיא בגדר מששא (היינו עצם זה שיש צורך לשלול בה את ה'מששא') – אף שלכאור' לא שייך עניינים כאלו אצל הקב"ה (וזו הפי' בשאלה "ואף שאין לו דמות הגוף ח"ו": כיצד ניתן לדמות בו את ענין

21) משא"כ לדעת הרמב"ם, היות והקב"ה הוא השלימות שע"פ שכל – רק מה שמוכרח מהבריאה, א"כ מהותו היא בורא, ועצם היחס לנבראים אינו 'חסר תוכן' ונחות לגביו, ואינו דומה למישוש. ועצ"ע.

22) פ"ט (פז, ב). וראה ד"ה שובה ישראל תשל"ז (הב') ס"ד הע' 24 (סה"מ מלוקט ח"א ע' צט [בהוצאה הישנה ח"ד ע' טז]).

ה'מששא', בשעה שהוא שייך לכאו' רק בגוף הגשמי ואין בו שום תוכן רוחני? וע"ז מבאר ש)זהו רק משל לכך שמצד שאינו מוגדר בגדרי השכל שייכים אצלו ג"כ ענינים כאלו שאינם מבטאים מעלה, ומשום ש"דברה תורה כלשון בני אדם" אנו מוציאים זאת בלשון 'מששא' (וג"ז – בדרך שלילה בלבד).

ונמצא, שמה שאדה"ז כופל שוב את הענין ד"דברה תורה כלשון בני אדם" זהו המשך לאריכות הביאור בענין ההפרש בין פנימיות לחיצוניות כפי שבא לידי ביטוי בספירות, ובא לתרץ בזה כיצד שייך אצל הקב"ה ענין שכל תוכנו הוא חיצוניות בשביל הזולת, ללא שום מעלה וענין כשלעצמו.

י.

### ביאור כ"ק אדמו"ר בהוספת תיבת "וכו"

גם את הדיוק בכך שבתחילת הפרק כותב אדה"ז "ואף שאין לו דמות הגוף וכו' ח"ו", ובפעם השניה גבי ספירת המלכות, אף שכותב באותו הלשון ממש משמיט את תיבת "וכו", מבאר כ"ק אדמו"ר<sup>15</sup>:

תיבת "וכו" באה במקום התיבות שבאות לאחרי "אין לו דמות הגוף" – ולא גוף". ומובא על זה בדרושי הצ"צ<sup>23</sup> "וידוע הקושי ע"ז בשל"ה<sup>24</sup>, דכיון שאין לו דמות הגוף, מכש"כ שאינו גוף", וא"כ, הי' צ"ל הנוסח בסדר הפוך: אינו גוף, ואין לו (אפי') דמות הגוף?

ומבאר הצ"צ, ש"גוף" הוא כינוי לעולם האצילות, ואילו עולמות בי"ע מכונים דמות הגוף. ולכן, לא מיבעי שעולמות בי"ע אינם בערך אל הקב"ה עצמו – שזו הכוונה במ"ש ש"אין לו דמות הגוף", אלא אפי' עולם האצילות כלא חשיב לגביו – שזו הכוונה במה שאין לו גוף.

ועפ"ז מובן דיוק לשונו של אדה"ז: בתחילת הנושא, כשמדבר אודות כללות הענין ד"חלק הוי' עמו – חלק משם הוי' ב"ה", שבזה נכללת גם דרגת עולם האצילות, מדייק רבינו הזקן ש"אף שאין לו דמות הגוף וכו'", לשלול גם "גוף" שקאי על עולם האצילות; משא"כ כאן, כשמדבר רק על ספירת המלכות כפי ששייכת לעולמות בי"ע, מביא רק את הלשון "ואף שאין לו דמות הגוף" דקאי על בי"ע, ואינו מוסיף "וכו" שקאי על עולם האצילות, שאין זה שייך להמדובר כאן, ע"כ ביאור כ"ק אדמו"ר.

(23) אוה"ת בראשית (כרך ו) תתרכג, רע"ב.

(24) ראה בית נאמן יו"ד, ב.

וע"פ מה שנתבאר לעיל, מובן החילוק היטב: בתחילה, גבי מה שנש"י הם פנימיות החיות ואילו המלאכים שורשם מחיצוניות החיות, מדייק ש"אף שאין לו דמות הגוף וכו'", וכוונתו לרמז בזה, שאף שהוא ית' – שם הוי', "מתוכי נפח" – נעלה גם מעולם האצי' המוגבל; משא"כ גבי ספירת המלכות ששייכת לחיצוניות החיות, הכוונה בשאלה "ואף שאין לו דמות הגוף" שונה לחלוטין, כיצד שייך אצלו ית' ענין ללא תוכן וכו' (כנ"ל בס"ט).

יא.

**פנימיות וחיצוניות בבחי' אותיות (ועפ"ז יישוב הכפילות והשינוי בציונים לשעהיה"א)**

ע"פ כהנ"ל יש לבאר ג"כ את הכפילות והשינוי בציוני אדה"ז לשער היחוד והאמונה בביאור ענין האותיות, שבתחילת הענין, גבי חיצוניות החיות המחי' את המלאכים, ש"היא בחי' חיות המלובשת באותיות שבעשרה מאמרות" הוסיף ("שהן בחי' כלים והמשכות וכו' כמ"ש בלק"א ח"ב פי"א"), ובסיום הדברים גבי ספירת המלכות "שגם דבר ה' כ"ב אותיות המתחלקות לה' חלקי המוצאות ובהן נברא כל היצור" כתב שוב: "וכמ"ש בלק"א ח"ב פי"א ביאור ענין אותיות (אלו)":

דהנה, בשעהיה"א שם מבאר שישנם שני מיני אותיות, וזה לשונו: "כל חיות וכחות הנמשכות ממדותיו הקדושות לתחתונים לבראם מאין ליש ולהחיותם ולקיימם, נקראות בשם אותיות הקדושות, שהן בחי' המשכת החיות מרצונו וחכמתו ומדותיו להתהוות עולמות ולהחיותם. והם שני מיני עולמות: עלמין סתימין דלא אתגליין – הם המתהווים וחיים וקיימים מכחות והמשכות נעלמות, כמו אותיות המחשבה שבנשמת האדם עד"מ. ועלמין דאתגליין – נבראו וחיים מהתגלות שנתגלו כחות והמשכות הנעלמות הנקראות בשם אותיות המחשבה, וכשהן בבחי' התגלות להחיות עלמין דאתגליין נקראות בשם מאמרות ודבר ה' ורוח פיו, כמו אותיות הדבור באדם עד"מ, שהן מגלות לשומעים מה שהיה צפון וסתום בלבן".

ונ"ל שבשינויי הלשונות מתכוון אדה"ז לרמוז לשני סוגי האותיות שנתבארו שם, שהם הם החלוקה בין חיצוניות לפנימיות שבדרגות האותיות גופא:

בתחילת דבריו מבאר אדה"ז את ההפרש בין שורש המלאכים לנשמות, ומפני שהמלאכים הם הפנימיות שבחיצוניות, לכן מדגיש ש(אע"פ שהם בבחי' אותיות,

המורות על צמצום והגבלה דש' אלקים, מ"מ ה"ה) "כלים והמשכות", היינו שהם כלים לגילוי אלוקות, ונקראים אותיות רק מצד ההגבלה שבהם.

משא"כ בסיום הדברים, בא לבאר את ההפרש בין חיות הנבראים כולם לנש"י, ולכן מדגיש שספירת המלכות, שעניינה החיצוניות שבחיצוניות כנ"ל, הרי היא "נק' בשם דבר ה' . . כי פנימי' ומקור הדיבור הוא ההבל העולה מן הלב ומתחלק לה' מוצאות הפה אחה"ע מהגרון וכו'. וגם הברת הה"א היא בחי' הבל לבד . . בשגם שגם דבר ה' כ"ב אותיות המתחלקות לה' חלקי המוצאות ובהן נברא כל היצור (וכמ"ש בלק"א ח"ב פי"א ביאור ענין אותיות אלו)", שחיות הנבראים היא באופן הנמשל לאותיות הדיבור, היינו היציאה והפירוד ממקור החיות.

# הטעם שבביהמ"ק 'עושין הכל של זהב'

(לקו"ש ח"ו ע' 152. סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 384)

הת' אברהם צבי שי' בוימגארטן

תלמיד בישיבה

ביא את דברי כ"ק אדמו"ר ויקשה עליהם / יקדים ויבאר ע"פ סה"ש תשנ"ב  
ענין הזהב שהוא העצם / עפי"ז יבאר את ענין הזהב בביהמ"ק לאחרי התשובה /  
יוסיף לבאר דהזהב שבביהמ"ק שייך גם בצדיקים / יבאר עפי"ז את ענין שער  
ניקנור שהי' של נחושת דווקא.

.א.

הצעת דברי כ"ק אדמו"ר, וקושיא על הנ"ל

בלקו"ש ח"ו<sup>25</sup> שואל כ"ק אדמו"ר, מדוע במלאכת המשכן וכליו השתמשו בג'  
מיני מתכות: זהב, כסף ונחושת, בשעה שגבי ביהמ"ק (ומסתבר שכ"ה ג"כ  
ב"משכן דאיקרי מקדש<sup>26</sup>) ישנו פס"ד מפורש, הן לגבי הבית עצמו והן לגבי  
הכלים, ואפילו שערי העזרה וכלי המידות, ש"אם יש כח בציבור עושין אותן של  
זהב<sup>27</sup>", ועד שאפי' "השקו את התמיד בכוס של זהב<sup>28</sup>" קודם השחיטה (אע"פ  
שזהו רק ע"מ להקל את ההפשטה<sup>29</sup>, ולא עבודה כלל)!

ובכדי לבאר את הטעם לזה, מביא שם את הדעות השונות גבי הזמן דציווי הקב"ה  
על עשיית המשכן, וזמן הבאת הנדבה ועשיית המשכן בפועל: אם הי' זה קודם  
חטא העגל, לאחר יוהכ"פ בו הקב"ה סלח לבנ"י על חטא העגל, או שהציווי הי'  
קודם חטא העגל וההבאה והעשי' בפועל היו לאחר הסליחה ביוהכ"פ.

ומבאר, שבפנימיות הענינים הרי "אלו ואלו דברי אלקים חיים", ולכן אע"פ  
שבמשכן הגשמי וודאי הי' רק כדעה אחת מ"מ בפנימיות הענינים כל ג' הדעות  
קיימות.

ובביאור החילוק בין ג' הדעות הוא, שהחילוק בזמן בבניין המשכן, הי' תלוי

(25) ע' 152 ואילך.

(26) עירובין ב, א.

(27) רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"ט, וראה שם הי"א.

(28) משנה תמיד פ"ג (ל, א). רמב"ם הל' תמידין פ"א ה"ט.

(29) רמב"ם שם. וראה פיה"מ לתמיד שם.

בדרגת בנ"י: צדיקים, (הדעה שבנו את המשכן קודם חטא העגל) רשעים, (החטא הי' בין הציווי לנדבה בפועל) בעלי תשובה, (הציווי נאמר לאחר החטא). וההוראה היא, שענין ה'משכן הרוחני' שהוא עשיית דירה לה', יש לו שייכות לכל סוגי בנ"י ואפי' רשעים.

וממשיך לבאר שם דזה בא לידי ביטוי גם בחומרים מהם נעשה המשכן שנתרמו אליו כל הסוגים דזהב כסף ונחושת שבזה ג"כ מתבטא הענין הרוחני שיש במשכן ששייך לכל בנ"י ישראל, זהב, (בעלי תשובה) כסף, (צדיקים) ונחושת, (רשעים).

ומובן בפשטות שענין המשכן הרוחני שייך ג"כ בבית המקדש, וא"כ צריך ביאור, דלפי הנ"ל יש לכל סוגי בנ"י חלק ושייכות בעבודה זו ומדוע א"כ מצינו בבית המקדש מעלה מיוחדת לזהב דווקא? עד כדי ש"אם יש כח בציבור עושין אותן של זהב" כלומר דאפי' דברים פשוטים שאינם צורך העבודה כ"כ, מ"מ השתדלו במקדש שאף הם יהיו מזהב.<sup>30</sup> ואם הענין הוא שיהיו כל ישראל ידם שווה בבניין ממשכן מדוע נשתנו בעלי התשובה שעניינם הוא זהב בבית המקדש מכל שאר סוגי בני ישראל?

## ב.

### ביאור ע"פ שיחת תרומה תשנ"ב בענין הזהב שהוא העצם

והנה בכדי לבאר כ"ז יש להקדים בביאור כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ תרומה תשנ"ב<sup>31</sup> (ס"ה) דהציווי על בניין המשכן הי' לאחר מתן תורה בדווקא, ובתור המשך למ"ת דעניינו של מ"ת (כפי שמבאר שם בארוכה) הוא חיבור "עליונים ותחתונים" עד כדי שמגלה שהתחתונים "הם (באמת) עומדים במצב של) עליונים מצד חלק אלוקה ממעל ממש שלהם"

ובזה מבאר איך יכול להיות שהמשכן נבנה ע"י כל בנ"י, שלכאורה היו צריכים לבנותו רק החשובים שבעם, שיש להם הכוח הרוחני לבנותו, וע"פ הנ"ל מובן שכל יהודי יכול להשתתף בבניין המשכן כיון שכל מה שעומד במצב שהוא נגד הרצון העליון ח"ו הוא רק בחיצוניות שלו אבל בפנימיות מצד "א פינטאלע איד" שבו הוא תמיד נמצא במצב שקשור ומחובר לרצון העליון. ולכן על אף שיכול להיות שעוסק במצוות באופן של "שלא לשמה" מ"מ רצונו האמיתי תמיד הוא

30) וודאי שגם במקדש היו כלים שחובתן לבוא דווקא משאר הסוגים, ע"ד שולחנות הכסף שהיו ע"י המזבח לאברי הקורבנות, מ"מ כל אלו הם כלים מיוחדים שדינם הי' בשאר החומרים, משא"כ בזהב שבו ישנה הדגשה מיוחדת שכל דבר שאפשר בידן יעשוהו זהב.

31) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 384

לשמה.

וממשיך לבאר שם (ס"ו וח') שמדריגה זו נקראת "זהב" ר"ת זה הנותן בריא דהיינו שכל יהודי מצד העצם הוא במצב של "בריא ו"עשירות" שכיון שסוכ"ס כל יהודי הוא חלק אלוקה ממעל ולכן ביכולתו לבנות את המשכן (ובזה מתבאר ג"כ מדוע זהב מוזכר בכל סוגי התרומה בתורה מפני שה"זהב" שבכל יהודי הוא הנתינת כח של כל שאר העבודה).

ואולי ע"פ הנ"ל אפשר לקשר בין שני השיחות הנ"ל דשניהם עולות בקנה אחד, דהרי "זהב" הוא הענין של בעל תשובה, ותשובה עניינה הוא גילוי העצם של היהודי שהוא ה"זהב" שבו.

וכמבואר הענין בפירוט יותר בהמשך 'תקעו'<sup>32</sup>, שעבודת הבעל תשובה היא בשם ב"ן שעניינה ביטוי של העצם. והביאור הוא: ע"י הברור דשם ב"ן מתגלה שהמציאות האמיתית היא של ה'יש הגשמי' הוא ה'יש האמיתי' דהיינו העצמות. וזוהי עבודת הבעל תשובה שלכן בכוחו להפוך גם את העבירות שמג' קליפות הטמאות לזכויות, כיון שזהו"ע של שם ב"ן לגלות את העצם. (אמנם בכדי שיהי' ההמשכה בגילוי צ"ל גם כן עבודת הצדיקים שזהו"ע שם מ"ה בכדי לגלות את ההמשכה בעולם).

ג.

ע"פ הנ"ל ביאור בענין הזהב בביהמ"ק לאחרי התשובה

ולפי הנ"ל מבואר שעבודת בעלי התשובה היא ענין בניין המשכן ד'דירה בתחתונים' ע"י גילוי העצם של היהודי, ועי"ז נפעל בעולם ענין ה"זהב" שהוא העצם של כל נברא, שזהו ה'יש האמיתי' – עצמות אוא"ס. ועל כן י"ל, שההקדמה לעבודת המשכן וההמשכה של האלוקות למטה, היא העבודה ב"זהב".

ויתרה מזו, דהרי עיקר העבודה במשכן הייתה הרי לאחרי שבנ"י היו במעמד ומצב של "סלחתי", דהיינו בעלי תשובה. כיון שענין הדירה לה' הוא ע"י גילוי העצם.

ובביאור החילוק בין זמן המשכן לבית המקדש י"ל, שבתחילת העבודה כשהיו עדיין במדבר, המשכן סימל איך שכל יהודי באיזו מדריגה שיהי', אפי' כסף ואפי' נחושת, יכול ע"י עבודתו לפעול את ענין הדירה לעצמותו. (והכוח לזה היא בגלל

(32) סה"מ תרס"א ע' קסז – נסמן בלקו"ש שם הע' 52.



מדריגת ה"זהב" שבו, שהיא ענין העצם שאינו שייך למדרגתו הקשורה לגילויים). וע"י עבודתם (של כל הסוגים), מתגלה בהם הענין ד"זהב" שהוא מדרגת הבעל תשובה. דהרשע ע"י תשובה מחטאו מגלה שהמציאות האמיתית של החטא היא חלק מהכוונה האלוקית, וזהו גילוי העצם שנעשה על ידו. וכן הצדיק, הרי גם הוא נזקק לעבודת התשובה, (כמבואר בלקו"ש שם ס"ד) שבכל ענין בחייו יאיר האמת והעצם שלו, "ובכל דרכיך דעהו", ואף ענייניו הגשמיים יתגלה בהם העצם.<sup>33</sup>

שזהו"ע עבודת הבעל תשובה שישנה גם בצדיק. כמבואר בהמשך 'תקעו' הנ"ל<sup>34</sup> שענין התשובה אצל צדיק הוא בירור הגשמיות שלהם, שהוא משם ב"ן. ויוצא אם כן, שאכן כל המדרגות ביהודים ע"י עבודתם בבירור הגשמיות, מגיעים לדרגת הבעל תשובה, שענייניו הוא המשכת העצם – "זהב".

#### ד.

#### הוספת ביאור בענין הזהב שבביהמ"ק

ולכן בבית המקדש, שבו הדירה לה' והגילוי שכינה כבר בקביעות, יש בו כבר את הענין שהכל יהי' מזהב, שזה מבטא איך שע"י העבודה בגילוי העצם של היהודי מתגלה העצם של כל נברא, ואת היש האמיתי איך שהוא חלק מהעצמות – 'אין עוד' (המשך הנ"ל בסופו), שזהו ענין ה"זהב". ולכן הי' דגש גדול במקדש שהכל יהי' מזהב.

ואפי' הכוס שאיתה השקו את הבהמה לצורך הפשט העור שלה הייתה של זהב. דהיינו, אפי' שאין עניינה "חלק ממש" מהעבודה אלא רק הכנה בלבד, עם כל זה גם בה מתגלה ה"זהב" שלה שזהו ענין "בכל דרכיך דעהו" אפי' החפצים הגשמיים – "דרכיך".

ולכן, מביא בלקו"ש שם מהגמ' ב"מ<sup>35</sup> שהזהב הוא החשוב ביותר אף מהכסף, (והכסף נק' טיבעא אף לגבי הזהב (לדיעה אחת וכן ההלכה) כיון שהוא חריף לצאת), כיון שבזה מתבטא הדירה לה' והעצם של כל נברא שהוא כולו לה', שזוהי כוונת ומטרת כל הבריאה. (אלא שבמציאות העולם הכסף חריף וחשוב יותר, כיון שהוא הגילוי של העצם בעולם, שלכן צריך גם עבודת הצדיקים כמו שמבואר בהמשך שם שצ"ל חיבור ב' השמות, אבל מצד האמת הזהב הוא המעלה האמיתית ואף שאינה באה לידי גילוי).

(33) ושם בהע' 25 מציין שזהו ענין ד"ועשו לי מקדש" שזהו נעשה ע"י בכל דרכיך דעהו.

(34) ע' קסט.

(35) מ"ד סוע"א ואילך.

ואולי אפשר (בפנימיות הענינים), עפ"ז לפרש בדברי הגמ' הנ"ל שבביהמ"ק עושין הכל של זהב "אם יש כח בציבור" – היינו שגילוי הזהב בביהמ"ק (שהוא העצם של כל יהודי), הוא לפי ערך עבודת הציבור, כמה שבירו ופעלו בעולם. ולפי"ז יהי' כמות הזהב שבביהמ"ק, כנודע שלפי העבודה של האדם תלוי השפע גם בגשמיות של בני, כיון שנשתלשל מרוחניות, (מובא שם בהמשך ספה"ש ס"ו).

ה.

ע"פ הנ"ל ביאור ענין שער ניקנור שהי' של נחושת דווקא

ואולי ע"פ הנ"ל, אפשר לבאר ג"כ, מדוע כאשר החליפו את כל שערי הר הבית, (בזמן בית שני) לשערים של זהב, הותירו את שער ניקנור אף שהי' של נחושת. ומבוארים בזה ב' טעמים<sup>36</sup>: א) מצד שהיו מבריקים כ"כ עד שהיו נראים כזהב. ב) מצד שנעשה בהם נס.

ואולי על פי הנ"ל אפשר לבאר זה, שהרי בביהמ"ק נתגלה המציאות האמיתית של כל נברא, ואפי' הנמוך ביותר שהוא סוג ה"נחושת", (המראה כנ"ל על עבודת הרשעים), הוא חלק מהעצם של כל הבריאה, והייש האמיתי, עצמות אוא"ס ב"ה. וזהו ענינם של ב' הטעמים הנ"ל, א. שהיו נוצצים כשל זהב, – שבביהמ"ק נתגלה הפנימיות של הנחושת (הרשעים), שהיא בעצם ביטוי של זהב (עצם הנשמה). ב. נעשה נס על ידם – הענין של הגילוי אלוקות גם בגשמי ממש ונחושת, שהוא מראה על הרשעים שהמציאות האמיתית שלהם הוא היש האמיתי כו'.

---

(36) יומא לח, א.

## ביאור בענין מציאות שאינה אמיתית

(הדרן על הרמב"ם תשל"ה, לקו"ש ח"ו ע' 87 הע' 12)

הת' הלל שי' גואטה  
תלמיד בישיבה

יציע הביאור בחסידות גבי ביטול הנבראים מצד גילוי שורשם / יקשה על הוספת הפרט ד'חד חרוב' / ידייק שזוהי הוספה בהבנת הענין / יביא את הביאורים הנוספים בחסידות בענין ביטול העולמות / יקשה על מעלת הביאור הנ"ל / יביא את המבואר בזה / יציע ביאור כ"ק אדמו"ר בהפרש בין שי' המינים לחסידות / יביא המבואר שם גבי ההפרש ביניהם גם אם לשיטתם מלכתחילה הבריאה זמנית / ידייק מל' השיחה שהענין בביטול זה הוא שהביטול יפעל ממילא / עפ"ז יבאר את הוספת הפרט ד'חד חרוב' / יקשה לפי"ז מהי המעלה שבביטול מצד גילוי שורשם / יתרץ ע"פ המבואר בד"ה תקעו תרצ"ד.

.א.

### ביטול הנברא מצד התגלות מקורו

ידוע ומפורסם, שענין אחדות השם ע"פ תורת החסידות הוא לא רק שאין עוד שליט ומנהיג מלבדו ית', אלא שהוא ית' המצוי היחידי ואין שום מציאות זולתו<sup>1</sup>. וכמ"ש "אין עוד מלבדו", שמשמעות הל' בפשטות היא שאין עוד מצוי (מציאות) מלבדו, וזהו ג"כ מ"ש "אני ה' לא שנית", שלא נעשה שום שינוי באחדותו ית' ע"י בריאת העולמות, וגם לאחר שנבראו "הוא לבדו הוא" כמו שהיה קודם הבריאה<sup>2</sup>. ואין הכוונה בזה שהעולם הוא דמיון, וכפי שמובאות בחסידות כמה הוכחות לכך שהעולם הוא מציאות, אלא שאעפ"כ הקב"ה הוא המציאות היחידה.

וענין זה – שאע"פ שהעולם הוא מציאות ולא דמיון, אין זה סותר לענין אחדות השם שאין מציאות זולתו – נתבאר בחסידות בכמה אופנים. וא' מהביאורים בזה<sup>3</sup> הוא, שאע"פ שהעולם הוא מציאות, אינו מציאות אמיתית, כיון שאמת הוא דבר שקיומו נצחי ולעולם לא שייך שיפסק, ואילו דבר שיש לו הפסק הרי גם בשעת

(1) סהמ"צ להצ"צ מצות אחדות השם (סב, א), ובכ"מ.

(2) תניא רפ"כ (כה, סע"א ואילך).

(3) האמנם תרמ"ג פ"ז (סה"מ תרמ"ג ע' צה-צו), תקעו תרצ"ד ספ"ב ואילך ופ"ו (סה"מ תשי"א ע' 16-8), ועוד.

קיומו נקרא בשם "כזב" (כי מכך שיתכן שיפסק מוכח שמציאותו אינה מוכרחת ואמיתית גם עתה). ומכיון שאפשר שמציאות העולם תתבטל ברצות הבורא, מובן שהוא אינו מציאות אמיתית, וה"מצוי אמיתי" היחיד (היינו שלא שייך בו הפסק) זהו רק הקב"ה.

וזהו מ"ש הרמב"ם<sup>4</sup> "והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו", והיינו שמפרש ("כלומר כו"<sup>5</sup>) שהכוונה במ"ש "אין עוד מלבדו" היא שאע"פ שהעולם הוא מציאות ולא דמיון (ולא כדמשמע מפשטות ל' הכתוב שאין מצוי כלל מלבדו<sup>6</sup>) אינו מציאות אמיתית ואין עוד מצוי אמת מלבדו.

ומובאת בחסידות דוגמא לכך ממם הפוסקים אחת לשבע שנים, שנקראים מים המכזבין, ואמרו<sup>7</sup> "ל שפסולין לקידוש מי חטאת", כיון שלקידוש מי חטאת נצרכים "מים חיים" ומים אלו כיון שנפסקים אחת לשבע שנים, לכן גם בשעת הליכתם (קודם שנפסקו) נקראים "מכזבין". ועד"ז לגבי העולם, שאע"פ שישנו במציאות, מכיון שיכול להתבטל גם בעת קיומו אינו מציאות אמיתית.

והטעם לזה שהעולם יכול להתבטל, הוא משום שלכל נברא שלמטה יש שורש ומקור למעלה, כגון האריה שלמטה שורשו מפני אריה שבמרכבה, וכן לכל נברא ונברא יש שורש ומקור למעלה שממנו השתלשל למטה. ומכיון שהנברא הגשמי שלמטה הוא באי"ע לגבי שורשו ומקורו שלמעלה, לכן התהוותו ממנו היא ע"י שהשורש ומקור מתעלם ואינו נרגש בנברא, דאם המקור היה גלוי לא היתה יכולה להתהוות ממנו מציאות יש. וכן הוא גם לאחר שנתהוו העולמות, אם יהיה נרגש בנבראים שורשם ומקורם, תתבטל מציאותם ויחזרו להיות אין ואפס ממש. ומכיון שקיומם של כל הנבראים שלמטה היא דוקא ע"י התעלמות המקור, ויכולים לחזור לאין ואפס ע"י התגלות המקור, לכן גם עכשיו בעת קיומם אינם מציאות אמיתית.

כלומר<sup>7</sup>: מציאות אמיתית היא מציאות הקיימת מצד עצמה, וכיון שמציאות העולם אינה קיימת מצד עצמה אלא מתאפשרת רק מצד דבר אחר (הקב"ה שבראו ע"י העלם המקור), וברצון הבורא יכול להיות שיתגלה שורשם ומקורם של הנבראים ויתבטלו ממציאותם, מציאות העולם אינה מציאות אמיתית.

(4) הל' יסוה"ת פ"א ה"ד.

(5) הדרן על הרמב"ם תשל"ה סי"ב (הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' נה ואילך).

(6) פרה פ"ח מ"ט.

(7) ראה המשך תרס"ו ע' תלב.

ב.

הוספת הפרט ד"חד חרוב"

והנה בכ"מ<sup>8</sup> נתוסף בביאור זה, שמה שמציאות העולם היא מציאות שאינה אמיתית הוא (לא רק מצד מה שיתכן שברצון הבורא יתגלה על הנבראים שרשם ומקורם ויתבטלו ממציאותם, אלא גם ו) בפרט ש"סוף כל סוף יתבטלו כל העולמות באלף הז' שהוא חד חרוב"<sup>9</sup>, היינו שלא רק יתכן שהעולמות יתבטלו, אלא שזה אכן ודאי יקרה בפועל.

וצריך להבין מה מתוסף ע"י פרט זה שסוכ"ס העולמות באמת יתבטלו, בהבנת הענין שמציאות הנבראים אינה אמיתית, דלכאוי' ההגדרה של מציאות שאינה אמיתית היא מציאות שאינה קיימת מצ"ע<sup>10</sup>, וא"כ בעצם זה שמציאות הנבראים אינה קיימת מצ"ע אלא רק מצד העלם והסתר המקור הינה מציאות שאינה אמיתית, ולמאי נפק"מ אם הדבר יבוא לידי פועל ובאמת יתבטלו העולמות באלף הז'?

כלומר: בנוגע למים המכזבין, מה שדוקא מים הפוסקים אחת לשבע שנים נקראים מים המכזבין אינו משום שעי"ז שפוסקים נעשים מכזבין, אלא שהפסקם לאחר שבע שנים מורה על כך שגם בעת הליכתם הם אינם מציאות מחויבת, וא"כ ביטולם בפועל רק מגלה את חלישותם אך לא על ידו נפעל הענין, משא"כ בנוגע למציאות העולם, כיון שמוכרח בשכל נברא יכול להתבטל ברצון הבורא, מה נוגע שכך יהיה בפועל?

ג.

מהל' בחסידות משמע שזהו תוספת בביאור הענין

לכאוי' היה ניתן לומר, שאין הכוונה בהוספת פרט זה להוסיף הבנה בחוסר אמיתותם של הנבראים, אלא רק להוסיף במוחשיות הענין אצל הנבראים. אך מהמקומות בהם מבואר ביאור זה משמע שהוספה זו באה בקשר לביאור עצם הענין, וכהלשון בהדרן על הרמב"ם תשל"ה<sup>5</sup>:

"[ובאם תתגלה בחינה זו ד"אינו מצוי" אז תבטל לגמרי מציאות העולם (ובפרט שאחז"ל שזה יתגלה בפועל – "חד חרוב" – באלף השביעי)] – לכן<sup>11</sup> מציאותו

(8) הדרן על הרמב"ם תשל"ה שם, ד"ה האמנם שם.

(9) ד"ה האמנם שם.

(10) וכמפורש בהמשך תרס"ו שם.

(11) ההדגשה אינה במקור.

של העולם (גם עכשיו בעת קיומו) אינה מציאות אמיתית".

וכן בד"ה האמנם תרמ"ג<sup>3</sup>: "ובפרט שסוכ"ס הרי יתבטלו כל העולמות באלף הז' שהוא חד חרוב, אם כן<sup>11</sup> הרי זה כמו נהרות המכזבים אחת לשבע שנים שגם בו' שנים הם פסולים, כמו כן העולם אף בשית אלפי שנים העולם עומד אינם מציאות אמיתית".

והיינו שמצד זה שיתבטלו בפועל, לכן אינם מציאות אמיתית אלא כמו נהרות המכזבין, וצ"ב מהי ההוספה בכך.

ד.

### קושיות במעלת ביאור זה

וי"ל הביאור בזה, בהקדים שני ענינים:

א. ביאור המעלה שבביטול הנבראים מצד גילוי שרשם.

ב. ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש בל' אדה"ז בשעה"ה"א פ"א, שם מבאר בדרך אגב את ל' אדה"ז בשעה"ה"א פ"א שאם האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית היו מסתלקות מהארץ "היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

דהנה, בכ"מ<sup>12</sup> מבואר בענין זה שמציאות העולם אינה אמיתית, שזהו מפני שקיום הנבראים הוא רק ע"י שהקב"ה מהווה אותם מחדש בכל רגע, ואם הכח האלוקי יסתלק מהנבראים יחזרו להיות אין ואפס ממש, וכיון שמציאותם יכולה להתבטל ע"י סילוק הכח האלוקי מהם גם עכשיו אינם מציאות אמיתית.

והיינו שישנם שתי בחינות: בחי' האין האלוקי (כח ההתהוות האלוקי, שנקרא אין לגבי הנבראים כיון ש'אינו דבר<sup>13</sup> לגביהם, והיינו שהינו סוג מציאות שונה לגמרי<sup>14</sup>) המהווה את כל הנבראים מאין ליש, ושורש ומקור פרטי לכל נברא

12) המשך תרס"ו שם. סה"מ תש"ט ע' 8. הדרך על הרמב"ם תשמ"ו ס"ו (לקו"ש חכ"ז ע' 252 ואילך. הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' קו).

13) ספר המאמרים תרנ"ט ע' מו (בהוצאה החדשה ע' סא), ובכ"מ.

14) דבאלוקות גם הבחינות הכי תחתונות כיון שגם בהם ישנו הכח להוות יש מאין הם באופן דבל"ג, דהפ"י יש מאין הוא שהדבר הוא דבר חדש שאין לו שום מקור (כהפ"י) הפשוט ביש מאין שקודם הדבר לא היה וכעת נהיה), והכח לחדש דבר כזה הוא רק מצד כח בלתי מוגבל, דמדבר מוגבל יבוא רק דבר שקשור לגדריו (ולדוגמא – מכח השכל לא יבוא כח המעשה, כמה שלא נפשיט את הגדרותיו – כח המשכיל כח השכל ההיולי העצמי – כיון שסו"ס מדובר על גדר של שכל לא יבוא ממנו דבר שאינו הוא (אמנם כח השכל יכול להשפיע על כח המעשה אך זהו רק לאחר שכח המעשה קיים שקיומו אינו נובע מצד השכל אך משכל לבד לא יבוא מעשה),

ונברא בעולמות הרוחניים העליונים<sup>15</sup>, ומה שמציאות העולם אינה אמיתית היא מצד שני הענינים.

ובביטול זה גופא – מצד האין המהווה את היש, ישנם שני אופנים – ע"י סילוק הכח המהווה כנ"ל, וע"י גילוי האין ביש, דאם היש היה מרגיש את האין המהווה אותו לא היה בבחי' יש, וכל מציאות הנבראים היא רק ע"י התעלמות האין מהיש<sup>16</sup>.

ובהדרן על הרמב"ם תשל"ה<sup>17</sup> מחדש כ"ק אדמו"ר ביאור נוסף בענין זה, שהנבראים אינם מציאות אמיתית מפני שאפשר שיתגלה בהם אוא"ס שלמעלה מלהיות מקור לעולמות – בחי' "אינו מצוי", שע"ז תבטל לגמרי<sup>18</sup> מציאות העולם.

והנה, ברוב המקומות<sup>19</sup> בתורת החסידות העוסקים בביאור ענין זה, מבואר הענין דביטול הנבראים מצד גילוי שרשם. וצ"ב: הרי ביטול הנבראים מצד גילוי אוא"ס הוא ביטול גמור ומוחלט, משא"כ מצד שורשם ומקורם, ומהי המעלה בביטול זה?

וכן יש להקשות בנוגע לביטול הנבראים מצד האין האלוקי: כנ"ל בענין זה ישנם שני אופנים – מצד סילוק האין מהנבראים ומצד גילוי עליהם, ובשני האופנים לכאורה ישנה מעלה על הביטול מצד גילוי שורשם:

ביטול הנבראים מצד סילוק האין מהם הוא לכאורה ביטול נעלה יותר, דע"י סילוק האין מהם יתבטלו לגמרי משא"כ ע"י גילוי שורשם ישארו במציאות ורק שתתגלה אמיתית מציאותם? וכן בנוגע לגילוי האין האלוקי – אע"פ שבאופן זה הגילוי הוא במציאות הנבראים, ביטולם מצד בחינה זו לכאורה נעלה יותר משום שהאין והיש הם שני הפכים בעצם מהותם<sup>20</sup>, ויחס האין ליש הוא רק בזה שמהווה אותו; משא"כ שורשם ומקורם של הנבראים, הוא מהותם ותוכנם של הנבראים אלא שמהות זו ירדה והתגשמה, וא"כ ביטול הנבראים מצד גילוי האין בהם הינו ביטול נעלה יותר, כי הוא מבטל אותם לגמרי, משא"כ ע"י גילוי שורשם הם

(15) ראה סה"מ תרצ"ז ס"ע 224. שם ס"ע 227 ואילך.

(16) תקעו תרצ"ד ס"ע 14 ואילך, סה"מ תרצ"ז ע' 226 ועוד.

(17) שם.

(18) שם הערה 48 והערה 50.

(19) ראה הנסמן בספר הערכים-חב"ד ח"ט ערך אחדות השם (ג) הערה 66.

(20) וכנ"ל, שהכח האלוקי הינו סוג מציאות שונה לגמרי מציאות הנבראים – 'אינו דבר'.

נשארים מציאות, אלא שמתגלית אמיתית מציאותם, ומדוע הביאור העיקרי בעניין מציאות שאינה אמיתית הוא דוקא מצד האפשרות לביטול הנבראים מצד גילוי שורשם?

ועד"ז יש לשאול – הרי המבואר בחסידות בענין אחדות השם הוא לא רק שאין עוד מציאות אמיתית מלבדו ית', אלא גם שאין שום מציאות כלל מלבדו ית'; ובזה גופא ישנם כמה וכמה ביאורים, זה למעלה מזה: שהנבראים אינם מציאות לעצמם (דהיינו שמכיון שהם זקוקים לחידוש תמידי ע"י האין האלוקי, הרי מציאותם היא האין האלוקי, כהמשל מזריקת אבן שכל מציאות הזריקה היא רק הכח הזורק), שהם כלא חשיב וכו'<sup>21</sup>, ומהי המעלה בביאור הנ"ל שהנבראים אינם מציאות אמיתית, שמצידה מבואר ביאור זה בכו"כ מקומות?

ה.

ע"פ ביאור זה ביטול הנברא הוא מצד גדריו

והביאור בזה<sup>22</sup>: המעלה בביטול הנבראים מצד גילוי שורשם ומקורם היא, שבביטול זה מודגש שהנבראים אינם מציאות אמיתית גם מצד עניינם וגדרם. דהנה, זה שהנבראים מתבטלים מצד סילוק הכח המהווה, אין זו ראי' שגם מצד ההתהוות גופא הם אינם מציאות אמיתית, שהרי הסיבה לביטולם היא מצד זה שהכח הסתלק מהם (דהיינו, שאע"פ שמוכח מזה שגם בשעת קיומם הם תלויים בכח האלוקי ואינם אמיתיים, אך עדיין ביחס לענין ההתהוות שבכח, מה שבפועל הכח כן מהווה אותם, יש להם איזו מציאות, וכל חוסר מציאותם הוא רק משום שיתכן שיסתלק מהם).

משא"כ ביטול הנבראים מצד גילוי שורשם מורה, שגם מצד המהות והאמת של הנבראים עצמם הם אינם אמת, שהרי גם מצד שורשם ומקורם אין מקום למציאותם והם מתהווים ע"י שהוא מתעלם מהם.

וכן הוא בנוגע לביטול הנבראים מצד גילוי האין המהווה את היש: האין והיש הם שני הפכים בעצם מהותם, כנ"ל. ולכן, אע"פ שהביטול הוא מצד שהאין מתגלה בהם ולא ע"י הסתלקותו, מ"מ גם כשהוא מתגלה אי"ז מורה שהנבראים מצד

21 ראה ד"ה האמנם שם ובכ"מ, וראה בפרטיות ספר הערכים-חב"ד שם ערך אחדות השם (ג) ס"ג ואילך.

22 ראה ספר הערכים שם מילואים להע' 59 ולהע' 62 (המבואר שם הוא בנוגע למעלה שבביטול הנבראים מצד גילוי שורשם לגבי ביטול הנבראים מצד סילוק האין האלוקי או גילוי, וכן לגבי ביטול הנבראים מצד גילוי אוא"ס. בנוגע למעלה שבביטול שמצד גילוי שורשם לגבי הביאור שהנבראים אינם במציאות כלל, ראה בספר ביאורים במאמרי אדמו"ר הרשב"ב (הוצאת 'מעיינותיך') ע' 59 ואילך).



עניינם הם אינם מציאות אמיתית, ורק שהם נשללים מצד האין האלוקי. וזוהי גם המעלה שבביטול זה על ביטול הנבראים מצד גילוי אוא"ס, דאע"פ שביטולם מצד גילוי אוא"ס הוא ביטול גמור מ"מ אי"ז מצד עניינם הם.

וזוהי גם המעלה בביאור זה על הביאור שאין מציאות כלל מלבדו ית', דאע"פ שלפי ביאור זה ישנה מציאות ורק שאינה אמיתית, מה שאינם מציאות אמיתית הוא מצד גדרם ועניינם, משא"כ מה שאינם במציאות כלל הוא מצד האין האלוקי הנבדל מהם.

## 1.

### ההפרש בין ביטול העולם לשי' המינים לבין המבואר בחסידות

והנה, בלקו"ש ח"ו<sup>23</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר את ל' אדה"ז שאילו היו האותיות מעשרה מאמרות מסתלקות מהארץ "היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש", שרומז בזה שבביטול הנבראים ישנם ג' עניינים – א. "אין ואפס ממש". ב. "אין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית". ג. "כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

ומבאר שם, שבאם לאחר שנתהוו היו הנבראים איזו מציאות לעצמם ח"ו, כטעות המינים<sup>24</sup> שדימו מעשה שמים וארץ לאומן שעושה כלי ששוב אינו צריך ליוצרו – אף שגם לדעתם ודאי שהקב"ה יכול לבטל את הבריאה בכל רגע ורגע, שעיי"ז תהיה "אין ואפס ממש", דכמו שביכולתו להוות את הבריאה מאין ליש כך ביכולתו לבטלה, אעפ"כ גם לאחר ביטול הבריאה אינה אין ואפס כמו "לפני ששת ימי בראשית" שאז מלכתחילה לא היתה מציאות כלל.

אך לפי האמת, שכל מציאות הבריאה קיימת רק מצד הכח האלוקי המהווה אותה בכל רגע ורגע, ובהסתלק הכח תבטל ממילא מציאותה, א"כ לאחר סילוק הכח האלוקי מהנבראים יהיו אין ואפס "כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

ביאור העניין<sup>25</sup>: ישנו הבדל באופן ביטול הנבראים לפי הביאור בחסידות לבין ביטולם לפי טעות המינים, דלפי ביאור החסידות שהבריאה תלוית לגמרי בכח האלוקי המהווה אותה, ובהסתלק הכח תחזור לאין ואפס – אין צורך בפעולה מיוחדת בשביל לבטל את הנבראים, אלא מספיק שהקב"ה יסלק את הדיבור מהנבראים והם יחזרו ממילא להיות אין ואפס, והיינו שכיון שגם בשעת קיומם

(23) ע' 87 הערה 12.

(24) שעהיוה"א רפ"ב.

(25) ע"פ ביאורי רי"כ לשעהיוה"א (שעהיוה"א עם שיעורי הרי"כ ע' 112 ואילך).

בעצם – מצד עצמם – אינם קיימים וכל קיומם הוא רק מצד הכח האלוקי, לכן בהסתלק הכח האלוקי מהנבראים תתבטל ממילא מציאותם. משא"כ לפי טעות המינים, כיון שהבריאה לאחר התהוותה קיימת באופן עצמאי ח"ו, נדרשת פעולה מיוחדת בשביל ביטול הבריאה.

והבדל זה אינו רק הבדל באופן הביטול, אלא גם באיכות הביטול: לפי טעות המינים, גם לאחר ביטול הנבראים הרי מצד גדרם הם צריכים להמשיך להתקיים וביטולם הוא רק מצד כח אחר שמבטל אותם, וא"כ גם אם בפועל יחזרו להיות אין ואפס ממש, מ"מ אי"ז כלפני ששת ימי בראשית, משום שעתה מצד עצמם הם צריכים להמשיך להתקיים, ואילו אז לא היתה להם מציאות מלכתחילה.

משא"כ ע"פ המבואר בחסידות, שגם לאחר ההתהוות הנבראים הם תלויים לחלוטין בכח האלוקי, הרי גם בשעה שהם קיימים אין להם שום קיום מצ"ע אלא רק מצד הכח האלוקי, ולכן בהסתלק הכח הם יחזרו להיות אין ואפס כמו לפני ששת ימי בראשית ממש, שכפי שאז לא היתה להם שום מציאות מצ"ע כך גם כעת.

## ז.

ההפרש בין שי' המינים לחסידות אפי' אם גם לשיטתם הבריאה היא לזמן קצוב ובשוה"ג שם מוסיף כ"ק אדמו"ר עוד ענין, וז"ל: "אפילו באם נאמר גם לדעתם, שהתהוות הבריאה מלכתחילה היא רק על משך זמן מוגבל דשית אלפי שנין, ולאחרי זמן זה תתבטל ממילא (שזה מורה שגם בזמן היותה אינה מציאות אמיתית) – בכ"ז, באם (מציאות זו עכ"פ שאינה אמיתית) היתה ח"ו מציאות מצד עצמה (שאינה צריכה להתחדש תמיד מהבורא), הרי גם לאחרי שתתבטל – אף שהביטול יהיה ממילא, נשאר עדיין איזו "מציאות" למציאותה, ואינה כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

והביאור בזה<sup>26</sup>: אפי' אם לשיטת המינים מציאות הנבראים מלכתחילה נקבעה לשית אלפי שנין – א"כ ביטולה לאחר שית אלפי שנין הוא מצ"ע, וכמו לפני ששת ימי בראשית, דכפי שאז לא היה לה קיום מצ"ע כן גם עכשיו – עדיין אי"ז כביטול הנבראים לפי המבואר בחסידות. משום שלולי הענין דהתהוות תמידית, סוכ"ס מה שלאחר שית אלפי שנין אין קיום לנבראים הוא בגלל סיבה מסויימת שלא שייכת לעצם קיומו כעת. קודם ששת ימי בראשית הבריאה לא היתה קיימת בעצם, ואילו לאחר הבריאה אי קיום העולם (באלף השביעי) הוא מצד סיבה –

(26) ראה שיעורי הרי"כ שם.

כיון שמציאותו היא רק לשית אלפי שנין, משא"כ מצד הענין דהתהוות תמידית אף פעם לא היתה לבריאה מציאות גם בשעת קיומו, וא"כ ביטולו הוא ביטול מוחלט, לא מפני סיבה – ו"כמו לפני ששת ימי בראשית ממש"<sup>27</sup>.

ח.

### הביטול לאחר שית אלפי שנין – מצד גדר גשם הנברא

והנה ל' כ"ק אדמו"ר בנוגע לביטול העולם לאחר שית אלפי שנין היא שלאחר זמן זה "תבטל ממילא" ומבאר ש"זה מורה שגם בזמן היותה אינה מציאות אמיתית".

ולפ"ז נראה לומר, שהוספת הענין ד"חד חרוב" בהבנת זה שהנבראים אינם מציאות אמיתית, הוא לא בפרט שבפועל הנבראים יתבטלו, אלא במה שביטול זה יהיה בדרך ממילא.

ביאור הענין: לפי משנ"ת לעיל, המעלה באי אמיתיות הנבראים שמצד גילוי שרשם בכך שביטולם הוא לא מצד כח חיצוני אחר שמבטל אותם, אלא שמצד גדרם הם (שורשם ומקורם) הם לא צריכים להיות במציאות. אך לכאור' עדיין אי"ז לגמרי מצד ענינם של הנבראים, שהרי בכל נברא יש שני פרטים – תוכנו וענינו שבזה לכל נברא יש שורש בבחי' שלמעלה, וגשמיותו שהיא מחודשת יש מאין<sup>28</sup>, וגם לפי הביאור הנ"ל שהנבראים הינם מציאות שאינה אמיתית מצד גדרם הם, זהו רק מצד התוכן הרוחני של הנברא שאם יתגלה בגשם הנברא הוא יתבטל, אך הגשם מצד גדרו הוא עדיין מציאות ומצד עצמו אין סיבה שיתבטל.

וי"ל שלכן בהמשך לאי האמיתיות של הנבראים מצד גילוי שורשם, מבואר זה שהנבראים אינם מציאות אמיתית מצד ביטולם לאחר שית אלפי שנין, דלא רק שמצד שורשם ומקורם אינם מציאות אמיתית (שאמנם השורש הוא מהותם האמיתית, אך סוכ"ס הוא רוחני) אלא גם מצד חלק הגשם שבהם אינם מציאות אמיתית, משום שהם מציאות זמנית ונפסדת.

דהיינו: בביאור דביטול הנבראים מצד שיתכן ויתגלה בהם שורשם, לא מתווסף דבר בכך שיתגלה שורשם בפועל, והם בטלים בדיוק באותה מידה גם אם בפועל שורשם לא יתגלה בהם אף פעם. וההוספה בכך שבסופו של דבר יתבטלו זהו ענין נוסף שמבאר שביטול הנבראים הוא מצד גדר הגשם שבהם – משום שמלכתחילה נקבע שהגשם שבהם יתבטל לאחר שית אלפי שנין, ולא רק מצד תוכנם הרוחני,

(27) בכל הנ"ל ראה בהרחבה שיעורי הרי"כ שם.

(28) ראה ד"ה האמנם שם.

וא"כ בגדרו הוא ישנו עניין שהיפך האמת.

ט.

### המעלה שבביטול הנבראים מצד גילוי שורשם

אך לפ"ז צלה"ב לכאו' לאידך גיסא: מהי המעלה בביטול הנבראים מצד גילוי שורשם, על ביטולם מצד הענין דחד חרוב? והרי באם עוסקים בשייכות הביטול לנבראים – שהביטול יהיה קשור עם גדרם, דבר זה ישנו בעיקר בביטול מצד הענין דחד חרוב, כנ"ל, ואם מדובר על דרגת הביטול, הרי הוא בתוקף יותר בשאר הביטולים?

וי"ל הביאור בזה: דהנה, בד"ה תקעו תרצ"ד<sup>29</sup> הובאה לגבי ביטול הנבראים מצד גילוי מקורם ל' אדה"ז בשעהיוה"א גבי סילוק האותיות מעשרה מאמרות מהארץ, דאם יסתלקו מהארץ "היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש". ומבואר בזה<sup>30</sup>, שע"פ ביאורו הנ"ל<sup>31</sup> של כ"ק אדמו"ר בל' זו צ"ל, שמה שבד"ה תקעו הנ"ל מעתיק את ל' אדה"ז הוא בכדי לבאר שגם ביטול הנבראים מצד גילוי שורשם הוא ביטול גמור כמו בסילוק דבר הוי' מהנברא, דגם ע"י גילוי שורשם של הנבראים יחזרו להיות "אין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

והביאור בזה: כמו שנתבאר לעיל, הענין ד"כמו לפני ששת ימי בראשית ממש" הוא מה שהנבראים מצ"ע לא צריכים להיות במציאות, וא"כ אין צורך בשום סיבה לבטלם, אלא אדרבה, יש צורך בסיבה להימצאותם.

וענין זה ישנו גם בביטול שמצד גילוי שורשם, וכמבואר לעיל שביטול זה ענינו הוא מה שכל מציאות הנבראים היא ע"י העלם מקורם. דהיינו, שמצד מהות ועצם הדבר צ"ל שאמיתית מציאותם (היינו מציאותם כפי שהיא מצד שורשם) היא זו שתהיה בגלוי, וההעלם הוא המחודש, וא"כ הביטול ע"י גילוי שורשם הוא ביטול גמור כמו לפני ששת ימי בראשית ממש, דכמו שקודם ששת ימי בראשית לא היתה צריכה להיות סיבה לאי הימצאותם כן הוא גם עכשיו.

והנה, ענין זה הוא רק בביטול הנבראים מצד גילוי שורשם, ולא בביטולם לאחר שית אלפי שנין, וכפי שהובאו לעיל דברי כ"ק אדמו"ר בנוגע לביטולם לאחר שית אלפי שנין, שלולי הענין דהתהוות תמידית אפי' אם מציאות הנבראים הינה

(29) ספר המאמרים תשי"א ע' 15.

(30) ספר הערכים שם מילואים להערה 63.

(31) ס"ו.

מלכתחילה רק לשית אלפי שנין, אין ביטולם כמו לפני ששת ימי בראשית ממש, דקודם ששת ימי בראשית אי הימצאותם לא היה מצד סיבה אלא שמצ"ע לא היו במציאות, ואילו ביטולם לאחר שית אלפי שנין הוא מצד סיבה כנ"ל, ואינו לגמרי מצ"ע.

וי"ל שזוהי המעלה שבביטול מצד גילוי שורשם על ביטולם מצד הענין דחד חרוב, שע"י גילוי שורשם – אמיתית מציאותם – של הנבראים, הם יחזרו להיות "אין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

והיינו שהמעלה בביטול הנבראים מצד גילוי שורשם היא, שדרגת הביטול נעלית יותר – הביטול הוא גמור כמו קודם ששת ימי בראשית ממש, משא"כ מצד הענין דחד חרוב<sup>32</sup>.

---

32) ובזה גופא ישנה מעלה בביטול שמצד גילוי שורשם על שאר הביטולים – מצד סילוק הדבר הוי' וכו' שזהו מצד גדר הנבראים, ומצד גדר הנבראים גופא הביטול הוא "כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

## ב' ענינים ב"יתרון האור מתוך החושך"

(לקו"ש ח"י ע' 160)

הת' יהויקים שי' גוריטי  
תלמיד בישיבה

יביא את ביאור כ"ק אדמו"ר במענה אדה"ז להצ"צ בילדותו / יקשה דזה נאמר  
בדרך רמז כי אינו שייך לעבודתו של ילד, ונשאר הצ"צ בלי מענה / יבאר ע"פ  
משנ"ת בשיחה דישנם ב' אופנים בהענין דיתרון האור מן החשך.

.א.

### הצעת השיחה

כ"ק אדמו"ר מביא בשיחה<sup>1</sup> את סיפור כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ<sup>2</sup> אשר בהיות הצ"צ  
ילד ולמד את הכתוב<sup>3</sup> "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה", תרגם לו מורו  
— ע"פ פי' בעה"ט — שאת י"ז שנותיו המובחרות חי יעקב במצרים (יעקב אבינו  
האט געלעבט די זיבעצעהן בעסטע יארן אין מצרים). כשבא הביתה מבחדר שאל  
את זקנו אדמו"ר הזקן: היתכן שיעקב אבינו, בחיר האבות, יהיו מבחר שנותיו י"ז  
שנה שגר בארץ מצרים ערות הארץ?

ויענהו אדמו"ר הזקן: כתיב "ואת יהודה שלח לפניו להורות לפניו גושנה", ואיתא  
במדרש<sup>4</sup> — מובא ברש"י — א"ר נחמי' להתקין לו בית תלמוד, שתהא שם תורה  
ושיהיו השבטים הוגים בתורה. להורות לפניו גושנה, כשלומדים תורה מתקרבים  
להשי"ת, ולכן הייתה בחי' "ויחי" גם במצרים ("אז מען לערנט תורה ווערט מען  
נעהנטער צום אויבערשטן ב"ה, אויך אין מצריים איז געווען ויחי געלעבט").

ומבאר כ"ק אדמו"ר את שאלת הצ"צ (דלכאורה מוכן בפשטות ששנים אלו  
שבהם ראה יעקב את בנו יוסף חי ועומד בצדקתו היו מבחר שנותיו<sup>5</sup>) — דכיוון  
שמצרים הוא ל' מיצר וגבול, וארמ"צ היא ערות הארץ, כיצד יכול להיות שם  
מבחר שנותיו דיעקב אבינו? ומבאר רבינו את מענה אדה"ז — דכיוון שהתורה

(1) לקו"ש ח"י ע' 160.

(2) היום יום יח טבת (ע' יב).

(3) ריש פ' ויחי.

(4) תנחומא באבער, יל"ש עה"פ.

(5) ראה שם גם כמה דיוקים במענה אדה"ז.

מרוממת את האדם הלומדה מככל המדידות והגבלות לכן היו יכולים להיות מבחר שנותיו של יעקב אבינו גם בארמ"צ – אף שהיא ערוות הארץ.

ומה שבפועל היו דווקא שנים אלו מבחר שנותיו – מבאר רבינו ע"פ דברי הצ"צ<sup>6</sup> בגדלותו, דע"י הירידה למצרים זכה יעקב אבינו "ליתרון האור הנמשך מן החשך".

דב"יתרון האור מן החשך" ישנם ב' אופנים: א) מתוך החשך ניכרת מעלת האור, אך האור אינו מתעסק עם החשך, ומצידו אין מציאות של חשך כלל, והיתרון הוא מצד הרואה. ב) האור מתעסק עם החשך לבררו, עד שהחשך עצמו נהפך לאור, ועי"ז נעשה יתרון בהאור. וע"י ירידת יעקב למצרים זכה ליתרון האור הנמשך מן החשך – היינו ענין הב' הנ"ל.

ומבאר רבינו דזוהי כוונת אדה"ז בתשובתו לצ"צ – דכיוון ששלח יעקב את השבטים<sup>7</sup>, שהשבטים הם בי"ע, עלמא דפרודא ומקום החשך, ע"מ "שיהיו הוגים בתורה", ויבררו ויאירו את החשך דמצרים – זכה ליתרון האור מתוך החשך הנ"ל, ובדוגמת הידוע שע"י עבודה בבי"ע מוסיפים אור באצי". (אבל יעקב מצ"ע הוא בחי' אצי').

וכיוון שאופן עבודה זו הוא רק בדיעבד – כשישנו חשך – ולכתחילה צ"ל אופן הא' הנ"ל, שישנו רק ענין האור<sup>8</sup>, לכן אמר אדה"ז פי' זה בדרך רמז בלבד – בהוסיפו את הענין שהשבטים יהיו עוסקים בתורה, כיוון דאי"ז שייך לעבודת ילד בגיל החינוך.

ע"כ תוכן השיחה.

## ב.

### מקשה דלכאורה נשארה שאלת הצ"צ בלא מענה

ולכאורה אי"מ: אם אכן תשובת אדה"ז מדוע היו מבחר שנותיו של יעקב בארמ"צ דווקא ניתנה בדרך רמז בלבד, כיוון שלא הייתה שייכת אז להצ"צ – נותרה שאלת הצ"צ בלא מענה!

לכאורה הי' אפ"ל שנשאר עם התשובה הפשוטה – דכיוון שנשאר יוסף חי והולך

(6) אוה"ת ויחי שנד סע"א.

(7) עיי"ש שזוהי ההוספה בציון למדרש – ששם הובא ענין זה "שיהיו השבטים הוגים בתורה" – נוסף על הציון לפרש"י.

(8) אף שכשהחשך נהפך לאור נעשה באור עילוי שלא הי' בו מצ"ע.

בדרכיו, היו שנים אלו מבחר שנותיו של יעקב, וכפשוט שם ס"ד. וכיוון שביאור זה הוא ביאור פשוט ע"פ נגלה, ואין בו את הענין ד"יתרון האור מתוך החושך" – הי' יכול הצ"צ לקבלו.

אך כפי שמבאר רבינו שם ביאור זה הוא פשוט, ואי"צ לשמוע זאת מאדה"ז. ועוד ועיקר: גם בביאור זה צריך לענין זה דיתרון האור מן החושך, שלכן היו שנים אלו מבחר שנותיו של יעקב – וכפי שנת' שם<sup>9</sup>. וצ"ב: מהו ההפרש בין יתרון האור מתוך החושך שבהביאור הפשוט – שאותו יכול הצ"צ לקבל גם בגיל קטן, לבין ענין יתרון האור המרומז בתשובת אדה"ז – שאינו שייך לעבודת הצ"צ כילד?

וי"ל דזהו החילוק בין ענין הא' ביתרון האור מן החושך שנת' בשיחה לענין הב', וכדלקמן.

### ג.

ביאור ע"פ משנ"ת בהשיחה דישנם ב' אופנים ב"יתרון האור מן החושך"

ההפרש המבואר בשיחה בין ענין הא' לענין הב', הוא דבענין הא' כיוון שהאור אינו מתעסק עם החושך להאירו, לא נעשה עילוי בהאור. והיתרון האור מתוך החושך שבענין זה אינו שנעשה מעלה בהאור, אלא רק שניכר לגבי הרואה התוקף שבהאור – שישנו בו מצ"ע – שאינו מתפעל מהחושך.

וזוהי הכוונה במשנ"ת לעיל דהתענוג של יעקב בראותו את בנו חי והולך בדרכיו הביא לזה שהיו שנים אלו מבחר שנותיו כיתרון האור מתוך החושך – דבזה שנשאר יוסף ללכת בדרכי אביו נראה החוזק והתוקף שלו, שאינו מתפעל מתנאי המקום וכו' – וכענין הא' ביתרון האור מן החושך המבואר שם<sup>10</sup>.

וענין זה מדוייק בשיחה: בס"ד – כשמביא הביאור הפשוט הנ"ל, אומר דזהו כיתרון האור מתוך החושך, ובהמשך השיחה כשמבאר את עומק תשובת אדה"ז, כותב רבינו דזהו כיתרון האור מן החושך. והביאור בזה: בענין הא' יתרון האור שהי' בו מצ"ע ניכר יותר מתוך החושך, ובענין הב' יתרון האור נעשה מן החושך ממש.

9) סוס"ד, וז"ל: ומזה מוכן, ששמחתו זו של יעקב, בראיית פני יוסף, הייתה שמחה וענג נעלה ביותר דווקא במצרים ערוות הארץ – כיתרון האור מתוך החושך.

10) ואף שיוסף הוא ג"כ א' מהשבטים, ראה בהע' 32 שם דענינו של יוסף הוא להמשיך את ענייני יעקב בעולמות בי"ע, ואי"ז אמיתית הענין דיתרון האור הנעשה ע"י בירור החושך, עיי"ש.



ד.

שני ענינים אלו נמצאים גם בתשובה כפי שנתבארה בשיחה

וי"ל דענין זה נמצא גם בתשובת אדה"ז כפי שנתבארה ע"י כ"ק אדמו"ר:

ע"פ הביאור בשיחה תשובת אדה"ז כוללת ב' חלקים: (א) הביאור כיצד היו שנותיו של יעקב אבינו בארמ"צ – ערוות הארץ – יכולות להיות מבחר שנותיו, דזהו ע"י לימוד התורה שמרוממת את האדם למעלה מכל התנאים המגבילים. (ב) הביאור מדוע היו שנים אלו בפועל מבחר שנותיו – דזהו הענין דלימוד התורה ע"י השבטים דווקא, כיתרון האור מן החשך.

וי"ל דהם שני הענינים שנתבארו ב"יתרון האור מן החשך":

דהנה, בענין לימוד התורה שמרוממת את האדם ישנם ב' ענינים<sup>11</sup>, ע"ד ב' ענינים הנ"ל: (א) התורה מרוממת את האדם הלומדה למעלה מתנאי המקום והזמן וכו', ע"ד ענין הא' ב"יתרון האור מן החשך" – שכיוון שהחשך אינו פועל באור ניכרת המעלה שבאור. (ב) לימוד התורה מברר ומשנה את העולם עצמו, וע"ד יתרון האור שנעשה ע"י שמאיר את החשך.

ושני ענינים אלו הם ב' החלקים בתשובת אדה"ז (כפי שנתבארה ע"י כ"ק אדמו"ר):

ענין הא', מה ששלח יעקב "להתקין לו בית תלמוד שתהא שם תורה", דזהו ענין התורה גם כפי שנלמדת ע"י יעקב בעצמו, זהו מה שלימוד התורה מרומם את האדם הלומד (שלכן יכלו שנים אלו להיות מבחר שנותיו של יעקב אבינו, אף שהי' ברמ"צ – ערוות הארץ), אך לא מברר את העולם עצמו;

וענין הב', שהוא לימוד התורה ע"י השבטים, זהו"ע יתרון האור שנעשה ע"י בירור החשך<sup>12</sup>.

ה.

ביאור ע"פ הנ"ל בהצורך של יעקב ב'בית תלמוד'

ע"פ המבואר לעיל יש לבאר ענין נוסף:

נתבאר לעיל, שעבודתו של יעקב היא באצילות, דשם לא יגורך רע, ואין מקום

(11) ראה למשל בהמבואר בארוכה בד"ה ויקרא אל משה תשל"ב (סה"מ מלוקט ח"ד ע' רו ואילך).  
 (12) להעיר מהמפורסם (ראה המשך תרס"ו ס"ע קיט ואילך, ובכ"מ) במעלת תלמוד בבלי על תלמוד ירושלמי.

מלכתחילה לענין החושך. וא"כ אינו מובן: מדוע הי' צריך יעקב לבית תלמוד ע"מ שלא יושפע מהחשך של מצרים, הרי בדרגתו "אין שום מציאות בהחושך וההעלם של מצרים"?

וע"פ הנ"ל יובן:

גם הביאור הראשון ענייניו הוא יתרון האור מן החושך, אלא שאין התעסקות עם החושך לבררו, והיתרון לא מגיע ע"י בירור החושך. אבל גם לביאור זה יש איזה נתינת מקום לענין החושך. ולכן היתה תפיסת מקום לטומאת מצרים גם אצל יעקב, ולכן הי' צריך להענין ד'בית תלמוד'. ועי"ז דווקא הי' אצלו הענין דיתרון האור מן החושך (באופן הא').

ה.

#### המענה שאיתו נשאר הצ"צ

ואף שבהשיחה ענין לימוד התורה של יעקב הובא רק ע"מ לבאר כיצד היו יכולים ימיו בארמ"צ – ערוות הארץ – להיות מבחר שנותיו, ולא ע"מ לבאר מדוע אכן היו ימים אלו מבחר שנותיו בפועל – אעפ"כ גם בזה ישנו הסבר מדוע היו ימים אלו שנותיו הטובות ביותר, כיתרון האור מן החשך באופן הא' שנת"ל.

וזהו המענה שקיבל אדמו"ר הצ"צ לשאלתו באופן גלוי – את הפי' הראשון ביתרון האור מתוך החושך, שיעקב התקין לו בית תלמוד, המובא בפירוש רש"י השייך לבן חמש למקרא<sup>13</sup>. ובדרך רמז קיבל גם את אופן הב' (מהמדרש), ע"מ שיבינו כשיגדל.

(13) כמבואר בשיחה.

## חיוב קטן במצוות מדין מכשירי מצווה

(לקו"ש חי"ז ע' 68 ואילך. שם ע' 233 ואילך. חכ"ו ע' 69 ואילך. חל"ה ע' 61 ואילך)

הת' חנני' יוסף שי' הלפרין  
תלמיד בישיבה

יביא ביאור רבינו בנוגע לקטן שהגדיל בע"פ שחל להיות בשבת ובפורים משולש / יביא ביאור רבינו עד"ז בנוגע לקטן שהגדיל בין שני פסחים / יקשה על דברי רבינו בהערה שם / יביא דברי רבינו במק"א שחוזר בו לכאורה מביאור הנ"ל / יביא ביאור רבינו במחלוקת הראשונים אי חיוב חינוך חל על הקטן / עפ"ז יבאר דאפ"ל דרבינו לא חזר בו לגבי קטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש / יבאר די"ל דכ"ה גם בנוגע לקטן שהגדיל בע"פ ובפורים משולש / יוכיח מדברי הצ"צ / עפ"ז יבאר שיחת רבינו בש"פ שופטים תשמ"ח / עפ"ז יבאר מה שנתקשה בהערה הנ"ל.

.א.

חידוש רבינו בלקו"ש חי"ז בענין חינוך מדין מכשירי מצווה

בנוגע לקטן המגדיל בערב פסח שחל בשבת, דן רבינו בלקו"ש<sup>1</sup> אם צריך אביו להתענות בשבילו ביום ה' – תענית בכורים מוקדם, דהרי אז אינו גדול עדיין, או שעל הקטן להתענות בעצמו, דאף שהתענית היא בקטנותו, הרי התענית באה מכח ע"פ, שאז ה"ה כבר גדול וצריך להתענות בעצמו.

ומכריע רבינו בזה ובהקדים:

מוכרח לומר דאיכא חיובא על קטן ללמוד המצוות עוד בקטנותו, אע"פ שבכלל א"א להטיל שום חיוב על קטן, דבלא"ה לא יוכל לקיים המצווה בגדלותו. וע"ד החיוב להכין מכשירי מצווה קודם זמן החיוב, דבלא"ה אין אפשרות לקיים המצווה בהגיע זמן החיוב. (אלא דמחמת שא"א להטיל חיובים על קטן, תעבור חובה זו לאב<sup>2</sup>).

ומבאר רבינו דעד"ז י"ל בקטן שמגדיל בע"פ שחל להיות בשבת – דכיוון שא"א לקיים את החיוב דע"פ שהוא מחוייב בו, אלא ע"י שיתענה ביום ה' – חל עליו חיוב להתענות בעצמו בקטנותו כדי לצאת ידי חובת התענית שחלה עליו

(1) חי"ז ע' 68 ואילך.

(2) ראה לקו"ש חל"ה ס"ע 62.

בגדלותו, וע"ד מכשירי מצווה כנ"ל.

כן מבאר שם רבינו לענין קטן שהגדיל בט"ו אדר דפורים משולש בערים מוקפות, דגם שם יש להסתפק אם חייב לקרות המגילה בי"ד, אף שאז הוא עדיין קטן, בכדי לצאת י"ח החיוב שיחול עליו בט"ו. ומכריע רבינו דחייב לקרוא בי"ד ע"מ לצאת ידי חיוב קריאת המגילה שיחול עליו בט"ו, וכנ"ל.

## ב.

ביאור רבינו עד"ז בחכ"ו בנוגע לקטן שהגדיל בין ב' פסחים

עד"ז מבאר רבינו במ"א בארוכה<sup>3</sup> בנוגע קטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני, דפסק הרמב"ם<sup>4</sup> דאף שחייב לעשות פ"ש – מ"מ אם שחט עליו אביו בראשון פטור מלעשות את השני, אף שלא הי' בר חיובא בשעה ששחטו עליו בראשון.

ומבאר רבינו בארוכה דזהו ג"כ ע"ד הנ"ל, ובהקדים:

בין למ"ד דפ"ש תשלומין דראשון הוא, ובין למ"ד רגל בפ"ע הוא<sup>5</sup>, החיוב דפ"ש הוא ענין אחד עם פ"ר (שלכן לכו"ע חיוב פ"ש הוא רק למי שלא הביא פסחו בראשון). וא"כ, ע"מ להתחייב בפ"ש צריך שיהי' חייב קודם לכן בפ"ר. וכיון שקטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש חייב בפ"ש, מוכרח לומר שהוא עכ"פ שייך במצווה זו גם בפ"ר – וע"ד מכשירי מצווה כנ"ל. אלא שכיון שהי' קטן א"א שיהי' עליו חיוב להקריב פ"ר בפועל, אבל אם שחטו עליו ה"ז עשי' של חיוב, כיוון ששייך במצווה, ונפטר בזה מלהביא פ"ש לכשיגדיל.

ובהערה 56 שם מבאר דאיכא חידוש בהמבואר כאן, לגבי משנ"ת לעיל בחלק י"ז. ואיכא חידוש במשנ"ת שם עמשנ"ת כאן:

מחד גיסא בנדו"ד החידוש גדול יותר: דהרי בהמובא שם א"א לקיים המצווה באופן אחר, משא"כ בנדו"ד דיכול להביא פ"ש. אבל לאידך: בדוגמאות שהובאו מחוייב הקטן לעשות את המצווה, משא"כ בנדו"ד דאינו מחוייב בפ"ר, אלא דאם שחטו עליו נפטר בזה מלהביא פ"ש.

וצ"ב: מהו החידוש בהא דחל החיוב אע"פ שיכול לקיים באופן אחר, הא ע"כ צריך שיחול עליו החיוב ע"מ שיתחייב בפ"ש (כמשנ"ת לעיל), ומאי גריעותא

(3) לקו"ש חכ"ו ע' 69 ואילך.

(4) הל' ק"פ ה, ו.

(5) ראה פסחים צג, א.

איכא בהא דאפשר לקיים המצווה באו"א?<sup>6</sup>

גם צלה"ב מדוע לא מחלק רבינו בפשטות: בענינים הנ"ל המדובר הוא אודות חיובים דרבנן, ואיכא למימר דכשתיקנו ענינים אלו מלכתחילה תיקנום באופן שישנו חיוב על הקטן באופנים אלו<sup>7</sup>. משא"כ בק"פ דהוא מדאורייתא – א"א לבאר בו כן.

ולהוסיף: חילוק זה הביא רבינו בפירוש בשעת אמירת השיחה הנ"ל<sup>8</sup>, אך בהגהת הדברים הושמט ענין זה. וצלה"ב, מדוע הושמט ענין זה הן בחי"ז והן כאן<sup>9</sup>?

ג.

משנה אחרונה בשיטת רבינו – דלא כהנ"ל

והנה בחלק ל"ה<sup>10</sup> חוזר בו רבינו לכאורה מביאור זה:

דהרי ע"פ הנ"ל נמצא דחיוב חינוך הוא מה"ת, דהרי מכשירי מצווה הם דאורייתא<sup>11</sup>, ולא מצינו חידוש גדול זה בפוסקים – דאיכא לחובת חינוך מדאורייתא. וכמפורש בדברי אדה"ז בהל' ת"ת<sup>12</sup>: "הקטן פטור מכל המצות, וגם אביו אינו מחוייב לחנכו במצות מה"ת אלא מד"ס".

ולכן מבאר רבינו, דמה"ת ליכא חיוב חינוך לקטן – גם לא מדין מכשירי מצווה, כיוון דלא שייך בקטן שום סרך של איסור מה"ת<sup>13</sup>. ורק כשיגדל יחול עליו החיוב ללמוד ולהתרגל בעשיית המצוות מדין הכשר מצווה. וכל זמן שעוסק בלימוד

(6) אין לומר דהייתה הסברא שהחיוב דקטן זה במגילה ותענית אינו חיוב אמיתי, ואינו אלא דמחמת דא"א לעשות באו"א עושים באופן זה, ואכן אינו מקיים המצווה בשלימותה. שהרי אם לא חל החיוב קודם שיבוא לידי גדלות, גם בק"פ לא יתחייב בראשון, ולא יפטר בעשייתו מהבאת השני, ומה איכא בין זה לזה?

(7) ראה לקו"ש חי"ז שם ע' 70 הע' 31, ואכ"מ.

(8) שיחות קודש תשל"ד ח"ב ע' 18.

(9) ראה לעיל הע' 7.

ואין לומר דאין מקום לחילוק זה, כיוון דאין סברא שיתקנו חכמים חיובא לקטן, דדי בהא דיהי' החיוב מוטל על האב (וע"ד המובא לקמן בפנים סוס"ה) – דכאן צריך שיהי' החיוב מוטל על הקטן דווקא, ולא די בהא שיהי' החיוב על האב. וכפשנ"ת בחי"ז שם דאין לומר שיקרא הקטן את המגילה מדין חינוך.

אך ראה שיחת וא"ו תשרי תשל"ה (שיחור"ק תשל"ה ח"א ע' 40 ואילך).

(10) ע' 64.

(11) עיי"ש סוס"ג וש"נ.

(12) בתחילתם.

(13) וצ"ב ההפרש בין הנדון כאן לפדיון הבן, דחל על הקטן ועובר אל אביו (תשובות ריב"ש סקל"א – הובא שם ס"ב).

וההכנה לקיום המצוות בגדלותו – דהוי הכשר מצווה לקיומם בפועל – חשיב כמקיים המצווה (ולא רק דאונס רחמנא פטריי). וע"ד שהמתעסק בחמץ בפסח לשורפו אינו עובר על איסור 'תשביתו' כל זמן שמתעסק בשריפתו, אף דהחמץ עצמו קיים עדיין.

ומביא שם ראי' לזה מגר הבא להתגייר, דקיי"ל דמודיעין אותו רק מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות [וג"ז רק כדי שיפרוש<sup>14</sup>], אף שלאחר שיתגייר יתחייב לקיים את כל המצוות. ולכאורה כיצד יוכל לקיים את המצוות בלי הכנה הנ"ל? אלא ע"כ כדאמרן – דגם חיוב ההכנה לא חל עליו אלא לאחר שנתגייר ונתחייב במצוות, וכל זמן שמתעסק בזה חשיב כמקיים המצוות.

אלא שמדרבנו ישנו חיוב על האב לחנך את בנו במצוות בקטנותו.

ע"כ תוכן השיחה.

והנה לכאורה, ע"ד שא"א להטיל על הקטן את חיוב החינוך, גם לא מדין מכשירי מצווה – כן א"א להטיל עליו כל חיוב. וא"כ נדחו בזה ג"כ הביאורים בחי"ז ובחכ"ו בנוגע לקטן שהגדיל בע"פ או בפורים משולש ובין פ"ר לפ"ש. ולכאורה צריך לביאור חדש בענינים אלו.

ולכאורה הוא דבר פלא: בתחילת השיחה, כשמביא רבינו ביאור הנ"ל – מציין לשיחות הנ"ל. אך לאחר הדחי' אינו מפרש מה יהי' בענינים אלו!

בחי"ז אפ"ל בפשטות: כיון שנדחה ביאור זה – אכן אין חובה על הקטן לצום או לקרוא המגילה, אך בחכ"ו צ"ב מחודש בפס"ד הרמב"ם שקטן ששחטו עליו בראשון אי"צ להביא פ"ש!

#### ד.

ביאור בחכ"ו – ע"פ ביאור רבינו בהדעה דקטן חשיב חייב במצוות מדרבנן

וי"ל הביאור בענינים הנ"ל, ובהקדים ביאור רבינו בענין החיוב דרבנן המוטל על האב לחנך את בנו הקטן:

בחי"ז בשיחה לפ' קדושים<sup>15</sup> מביא רבינו מה שנחלקו הראשונים, אם קטן חשיב כמחויב במצוות מדרבנן<sup>16</sup>, או שהמצוות שמקיים מדין חינוך "לאו מצוה דידי" אלא

(14) יבמות מז, א-ב.

(15) ס"ע 233.

(16) דעת רש"י והרמב"ן – ראה בהנסמן בלקו"ש שם.

דאבוה, דאיהו לא מחייב במצות כל עיקר<sup>17</sup>.

ולכאורה אינו מובן כלל, כיצד יתכן חיוב על קטן, והרי לאו בר דיעה הוא כלל, וכל' הגמ'<sup>18</sup> "חיובא לדרדקי (בתמי)?"

ומבאר שם רבינו את השיטה דהחיוב הוא על הקטן עצמו, די"ל דלכו"ע מוטל החיוב על האב. אלא דכיון שהחיוב על האב הוא שהבן יקיים המצווה, חשיבא עשי' זו לעשי' של חיוב – מחמת חיוב האב. ולכן יוכל הקטן להוציא גדולים בברכת המזון<sup>19</sup> (לדעות אלו) אף שהוא עצמו אינו בר חיובא, כיון שהעשי' שלו היא עשי' של חיוב – חיוב האב.

עפ"ז י"ל דהמבואר בחכ"ו, שמצוות ק"פ חלה על הקטן כהקדמה והכשר לחיוב פ"ש שחייב בו בגדלותו, עולה בקנה אחד גם עם המבואר בחל"ה דאין שייך חיוב חינוך על הקטן עצמו (גם לא מדין מכשירי מצווה לגדלותו):

אף דלא מהני ענין הכשר מצווה שיהי' חיוב מוטל על הקטן, י"ל דמ"מ מהני לענין שיהי' הקטן שייך במצווה זו<sup>20</sup> (כאשר נצרך שיהי' שייך בזה בקטנותו בשביל חיובים שבגדלותו<sup>21</sup>). וראי' לזה – עצם הענין דמחויב להביא פ"ש כשיגדל. דנתבאר לעיל דלכו"ע החיוב דפ"ש הוא בהמשך להחיוב דפ"ר, ולכן כאשר שחטו על הקטן בפ"ר נפטר מן השני. דאף שאינו מחויב בפ"ר – מ"מ כיון ששייך במצווה זו חשיב עשיי' של חיוב<sup>22</sup>.

[אבל פרטי המצווה שאפשר לעשותם בלא שיהי' החיוב מוטל על הקטן – אין חלים עליו. שלכן אינו יכול להביא בעצמו, ורק אביו שוחט עליו, ואף שעשייתו היא עשיי' של חיוב].

(17) דעת התוס' והר"ן – ראה בהנסמן בלקו"ש שם.

(18) פסחים קטו, א.

(19) היינו דווקא כשהקטן אכל כדי שיעור שביעה, והגדולים לא, דאז הוי חד דרבנן לכולם. אבל אם לא אכל הקטן כדי שיעור שביעה הוי אצלו תרי דרבנן, ולא יוכל להוציא גדולים י"ח.

(20) ולהעיר: בשיחה דחל"ה הנ"ל, הסיבה שדוחה רבינו את ענין חיוב חינוך מדין מכשירי מצווה – הוא כיוון שלא נמצא בפוסקים שיהי' חובת חינוך דאורייתא. אבל שיהי' הקטן שייך במצווה מדין מכשירי מצווה, ע"מ שיוכל לקיים החיוב שיחול עליו בגדלותו – מצינו ברמב"ם דידן.

(21) היינו כל היכא דבלא הא לא יחול עליו איזה חיוב בגדלותו. משא"כ בחינוך – דאף שיהי' פטור מקיום המצוות כל זמן שלומד בגדלותו – הרי בזה שלומד ה"ה מקיים את המצווה.

ועפ"ז יש לבאר מה שנתקשה בלקח טוב סוף כלל ז עמ"ש בסוכה (כו, ב) דקטן שהגדיל וגר שנתגייר בתוך החג חייבין בסוכה – לשיטתו דיש דיחוי באדם במ"ע אם לא הי' מחוייב בדבר בתחילת זמן החיוב, די"ל דהקטן והגר שייכים במצווה מתחילת החג כהכשר לזמן חיובן.

(22) בסגנון אחר: מה שחוזר בו רבינו מחידושו בענין חיוב לקטן מדין הכשר מצווה – הוא רק לענין חינוך מדין מכשירי מצווה, אך לא לגבי שיהי' הקטן שייך בחיובים ע"מ שיוכל להתחייב בהם בגדלותו.

וכ"ה בסברא: דהא דא"א לחול חיוב על הקטן הוא דאין להטיל עליו חיוב, אבל שפיר איכא למימר דשייך במצוות מדין הכשר מצווה, אלא דבאם יוכל להתחייב בגדלותו באו"א – אי"ז הכשר מצווה.

ה.

### ביאור בחי"ז

ע"פ משנ"ת, י"ל דכ"ה גם בהשיחה דחי"ז בנוגע לקטן המגדיל בע"פ שחל בשבת או בפורים משולש:

נת' לעיל, דבק"פ מוכרח שתחול המצווה על הקטן – אף שלא יחול חיוב. וכנ"ל, דאל"כ לא יתחייב בפ"ש. ולכאורה הרי אינו בן דעת, ואיך יתכן להטיל עליו מצוות? אלא מוכח מזה, דהא דאמרינן דא"א להטיל כל חיוב על קטן, גם לא מצד מכשירי מצווה, הוא רק היכא דאפשר בלא"ה, וכגון בחינוך שיכול להתחיל ללמוד בגדלותו.

עפ"ז י"ל דכ"ה בענינים אלו: כיוון שע"מ לקיים מצוות קריאת המגילה בגדלותו בט"ו, מוכרח שיקרא אותה בי"ד, וא"א לקיים מצווה זו המוטלת עליו בגדלותו באופן אחר – י"ל ששייך במצווה זו, וכיוון שכן עשייתו היא עשיי' של חיוב (ע"ד המבואר לעיל מחי"ז קדושים), ומקיים בה המצווה שמחויב בה בגדלותו. ויתירה מזו – י"ל שחייב במצווה זו כיוון דא"א לקיים המצווה בגדלותו באו"א.

(משא"כ בק"פ דאינו חייב בראשון, אלא שאם שחטו עליו פטור מלהביא בשני – כיוון דשם אפשר לקיים המצווה באופן אחר – כשיביא בשני).

ואף דהא דאין להטיל חיוב אקטן הוא כלל פשוט – י"ל דלשיטת רבינו אינו בכל מקום. ויש להביא ראי' קצת לזה:

בשיחת קדושים חי"ז מבואר, דהסיבה שא"א להטיל על קטן אפי' חיובים דרבנן הוא מפני שאינו בן דעת. והנה, בחל"ה<sup>23</sup> מביא בקצרה את תוכן שיחה זו, אך מוסיף שם טעם נוסף – דאין סברא לומר שיטילו חכמים החיוב על הקטן, דהרי די בהטלת החיוב על האב, ואין צורך שיחול החיוב על הקטן עצמו.

ומוכח מהוספה זו, דישנם אופנים שבהם שייך להטיל חיוב על קטן אף שאינו בן דעת, ובהם צריך להגיע להטעם דאין סברא שיטילו חכמים החיוב על הקטן. ויהיו אופנים אלו אשר יהיו – מוכח מכאן לכאורה דכלל זה דא"א להטיל חיובא

(23) שם ע' 66 הע' 34.



אדרדקי אינו בכל מקום<sup>24</sup>.

.1

### הוכחה להנ"ל מדברי הצ"צ

ובאמת, מצינו דבר זה מפורש בדברי הצ"צ:

בהל' ת"ת<sup>25</sup> כותב הרמב"ם: "מי שלא למדו אביו בקטנותו חייב ללמד את עצמו כשיכיר".

ומדייק הצ"צ<sup>26</sup> מלשון הרמב"ם "משיכיר", ולא – "משיגדיל" וכה"ג: "שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא".

ולכאורה חיובא אדרדקי (בתמי'), ובפרט דכאן הוא חיוב דאורייתא. ומבאר ע"ז רבינו בלקו"ש ח"ז פ' קדושים הנ"ל, ע"ד שביאר בנוגע למצוות חינוך לדעת האומרים דחל על הקטן, דכיוון שמצוות האב הוא שהבן ילמד, חשיב לימודו של הבן לימוד של חיוב אף דחל על האב. ולכן, כיוון שחיוב האב ללמד את בנו תורה הוא מדאורייתא<sup>27</sup> – כשלא לימדו אביו חל עליו נשאר החיוב מה"ת על הבן.

נמצא מפורש, דכשאינו שייך באופן אחר, אזי לא זו בלבד ששייך הקטן במצווה, אלא דגם חל עליו חיוב במצווה. ועד"ז י"ל גם בנוגע לקטן המגדיל בפורים משולש או בע"פ, דכיוון דאינו יכול לקיים המצווה החלה עליו בגדלותו, אם לא שיקיימה בקטנותו – דחל עליו חיוב לקיים המצווה קודם שיגדיל<sup>28</sup>.

(24) אף שכוונת רבינו היא לחינוך בלבד ולא לנדו"ד, דהרי גם הטעם השני אינו שולל חיוב כהכשר מצווה לקיום מצווה שמחויב בה בגדלותו, דלא די בזה שיהי' החיוב על האב.

(25) פ"א ה"ג.

(26) פס"ד – חידושים על הרמב"ם בתחלתו.

(27) שו"ע אדה"ז הל' ת"ת א, א.

(28) ואף דהצ"צ מדגיש דזהו דווקא בחיוב האב ללמד את בנו תורה מפני שחיוב זה הוא מדאורייתא – ובנדו"ד המדובר הוא אודות חיובים דרבנן (צום בער"פ וקריאת מגילה), י"ל דרק במצוות חינוך עובר החיוב מהאב אל הבן דווקא בענינים דאורייתא, אבל כאן אינו מצד חינוך, ולכן זהו גם בענינים דרבנן.

והביאור בזה: בהערה 56 שם, מבאר רבינו את חילוק הצ"צ הנ"ל בין ת"ת דאורייתא לשאר מצוות – שבהם מחוייב מד"ס, דיש לתלות זה בהחקירה הידועה אם דרבנן חל על החפצא.

כלומר: ע"פ המבואר בארוכה דה'חיוב' שעל הקטן, הוא שעשייתו חשיבא לעשי' של חיוב, כיוון שהחיוב שעל האב הוא שהבן יקיים את המצווה, אבל החיוב עצמו הוא על האב – נמצא דהקטן הוא ה'חפצא' דמצוות חינוך. ולכן יש מקום לומר דכיוון דרק ענינים דאורייתא חלים על החפצא, רק בחינוך לת"ת, דהוא מדאורייתא, יחול החיוב על הבן. משא"כ בחינוך לכל המצוות דהוא מדרבנן, ובענינים דרבנן לא חל החיוב על החפצא – לכן לא יחשב הבן ה'חפצא' כחייב במצווה זו.

.ז.

### ביאור ע"פ הנ"ל בשיחת פ' שופטים תשמ"ח

ע"פ הנ"ל, ששייך להטיל חיוב על הקטן עצמו מדין מכשירי מצווה לקיום מצווה בגדלותו כשא"א בענין אחר, יש לבאר ג"כ שיחה הנראית תמוהה לכאורה:

שיחה זו דחל"ה, בה מבאר רבינו דליכא לחיוב חינוך מדאורייתא, נלקטה משיחות אחש"פ וש"פ שמיני תשמ"ז, וש"פ וירא תשמ"ח – שהוגהו בנפרד בסמוך למועד אמירתן. אך אעפ"כ מצינו שחוזר רבינו ומשתמש לאחמ"כ שוב בביאור זה:

בשיחת ש"פ שופטים תשמ"ח<sup>29</sup> מבאר רבנו מדוע לא צייתה התורה במפורש על חינוך, אף שהוא "היסוד דקיום כל המצוות (כשיגדל)", ובתחילה מסביר שאכן ישנו לחיוב חינוך מדאורייתא, ע"פ ענין הנ"ל דמכשירי מצווה! ולכאורה חזר בו רבינו מביאור זה?<sup>3130</sup>

וע"פ הנ"ל יש לבאר:

בחלק ל"ה הביאור הוא רק לענין לימוד פרטי ודיני המצוות וההתרגלות בהם – כמפורש שם, ובפשטות גם לההו"א דאיכא לחיוב חינוך מדאורייתא, די לזה בפרק זמן קצר סמוך להגעת הקטן לגדלות<sup>32</sup>. אך בשיחת ש"פ שופטים תשמ"ח הנ"ל המדובר הוא בנוגע לכללות ההנהגה והחינוך של הילד בכל השנים שקודם הגעתו למצוות, שרק ע"י חינוך לתומ"צ יגדל להיות יהודי יר"ש ומקיים מצוות במשך כל חייו, וג"ז נחשב כמכשירי מצווה לקיום המצוות כשיגיע לגדלות. ובזה פשוט שא"א שיעשה זה רק לאחר הגעתו לגדלות. וכיוון דא"א בענין אחר חל החיוב עוד בקטנותו<sup>33</sup>.

כלומר: הטעם לזה שבחלק ל"ה אומר רבינו שלא שייך חיוב חינוך על האב מצד

---

אבל בנדו"ד הקטן הוא הגברא, ולא החפצא. דהרי אין הנדון שיתחייב הקטן בענינים אלו מצד חינוך – כמבואר בשיחה – אלא שיחול עליו חיוב לעשות ענינים אלו בקטנותו ע"ד מכשירי מצווה לחיוב שיתחייב בגדלותו. ולכן י"ל דגם כאן יחול עליו חיוב לשמוע מגילה ולצום בע"ש, ע"ד כבמצוות ת"ת.

(29) סה"ש תשמ"ח ע' 614.

(30) בספר פלפול התמימים חכ"ד (ע' 314) נכתב לבאר שעל האב כן שייך שיחול חיוב מה"ת לחנך את בנו מחמת הכשר מצווה, ובשיחה הנ"ל בחל"ה מדבר הרבי רק בנוגע לקטן עצמו. אבל בשיחה שם מפורש שזהו גם בנוגע לאביו!

(31) בדוחק י"ל דמביא שם ביאור זה ע"מ לשוללו (אף דשוללו שם מטעם אחר).

(32) ראה שיחת ו' תשרי תשל"ה (שיחו"ק תשל"ה ח"א ע' 40).

(33) אלא שכאן אי"צ שיחול החיוב על הבן עצמו כבנדו"ד, והחיוב חל על האב בלבד.

מכשירי מצווה אינו משום שלא יתכן חיוב על קטן מצד מכשירי מצווה לקיום המצוות שלו בגדלותו, אלא משום שהלימוד כיצד לקיים את המצוות – כהכשר לקיום המצוות שלו חל גם הוא רק בגדלותו. משא"כ כשהמדובר הוא בנוגע לקיום המצוות בקטנותו כהכשר לכך שילך בדרך ה' בגדלותו – פשוט שזהו בקטנותו דווקא.

ח.

### ביאור החילוק שמביא רבינו בחכ"ו

ע"פ הנ"ל, יובן מה שהוקשה לעיל ס"ב בחילוקים שמביא רבינו בין המבואר בחכ"ו לענין קטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש, להמבואר בשיחת ע"פ בחלק י"ז לגבי קטן המגדיל בפורים משולש או בע"פ שחל להיות בשבת:

לעיל הוקשה על מ"ש רבינו בהערה שם, דבקטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש החידוש הוא גדול יותר, כיוון שיכול לקיים המצווה באו"א, ולכאורה מאי נפק"מ שיכול לקיים באו"א, הרי בהכרח חלה עליו המצווה ע"מ שיוכל להתחייב בפ"ש בגדלותו – וגם בדאפשר באו"א! ?

וע"פ מה שנת' א"ש: דהרי רק בדלא אפשר באו"א אמרינן דמתחייב הקטן במצווה. אבל בנדו"ד דאפשר באו"א – אכן אינו מתחייב. אלא דמחמת שהוא שייך במצווה חשיב עשייתו עשי' של חיוב, ונפטר בה מפ"ש.

ובהמשך לזה מביא החילוק השני, דלאידך גיסא ישנו חידוש בהמבואר בחי"ז: דכיוון דשם א"א לקיים המצווה באו"א, אם לא שיקיימה בעודו בקטנותו – חל על הקטן חיוב לקיימה, ולא רק שאם קיימה יצא בה י"ח בגדלותו.

וכיוון שחילוק זה בא בהמשך להחילוק שקדמו – מביא רבינו חילוק זה דווקא, ולא מה שנת' בהתוועדות דבענינים דרבנן איכא למימר דמלכתחילה תיקנו באופן כזה שיתחייב הקטן בנדו"ד.

## בגדר ממון הפרט בממון ציבור ע"י הנשיא

(לקו"ש חל"ג ע' 110. חכ"ו ע' 282)

הת' שניאור זלמן שי' הרצל  
תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא / תירוץ הקושיא ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר / הקושיות בביאור  
השיחה / הביאור בלקו"ש חכ"ו שתרומת המשכן היא דווקא ע"י משה נשיא  
ישראל / בירור בפעולת הנשיא בתרומה שניתנת לו / ע"פ ביאור פעולת הנשיא  
ישוב המעשה דשקלים מר"ג וחשובי העדה דפר' קורח.

.א.

### הצעת הסוגיא

תנן במסכת שקלים<sup>1</sup>: "של בית רבן גמליאל היה נכנס ושקלו בין אצבעותיו,  
וזורקו לפני התורם, והתורם מתכוין ודוחפו לקופה. אין התורם תורם, עד שיאמר  
להם: אתרום? והן אומרים לו: תרום, תרום, תרום, שלש פעמים".

ובפי' מעשה בית רבן גמליאל ביארו המפרשים<sup>2</sup>: "אמרו של בית רבן גמליאל,  
כלומר כל אחד ואחד מהם לא היה נותן שקלו אלא כסדר הזה, וכונתו בכך כדי  
שיהא בתוך הקופה ויוצא בקרבנות, שחוששין שמא ישאר בכלל השירים  
הנשארים מן המעות".

כלומר: הסדר הי' שהיו י"ג קופות בלשכה, ושם היו תורמים את השקלים, ומפעם  
לפעם הי' מגיע הממונה ולוקח מתוך הקופות הגדולות לקופה קטנה את הסכום  
שצריך, והשאר הי' דינו כמותר שיירי לשכה שהולכים לצרכים אחרים<sup>3</sup>. ושלוחם  
של בית רבן גמליאל הי' מכווין ששקלם ילך אל תוך הקופה הגדולה שממנה  
קונים קורבנות, ולא יישאר כמותר שיירי הלשכה.

ובמעשה זה לכאן צריך ביאור: הרי ידוע הוא דין "ציבור" ע"פ תורה, שאינו  
קיבוץ של יחידים כי אם גדר של מציאות חדשה המבטלת את מציאות היחיד

(1) פ"ג מ"ג.

(2) פיה"מ לרמב"ם שם.

(3) ראה שם פ"ד מ"ג.

שבה<sup>4</sup>, ולא שלכ"א יש חלק בה. וא"כ, ברגע שנותן האדם את שקלו ללשכה, אין משמעות מה יעשה בפועל עם השקל המסוים שאותו הכניס, ולא מובנת איפוא הנהגת בית רבן גמליאל, שהקפידו ששקלם הוא יהי' זה שילך לקניית הקורבנות ולא ישאר כמותר שיירי לשכה?

וכן ע"פ הלכה נמצאנו שבשיתוף שני אנשים בכסף הרי שלכל אחד יש חלק בכל פרוטה ופרוטה דהנה כתב המחבר בשו"ע<sup>5</sup>: "המפקיד פירות אצל חבירו, הרי זה לא יערבם עם פירותיו. עבר וערבם, יחשוב כמה היה הפקדון ויראה כמה חסר הכל, ויחשוב חסרון הפקדון ויתן לו אחר שיטבע" ובהגה"ה שם הוסיף הרמ"א: "וכן אם נתן לו מעות להוליכו על אחריותו, ונתנן עם מעותיו, ונאבדו מקצת המעות, ההפסד לפי ערך המעות. ודוקא מעות וכיוצא בו שאינו דבר מסויים, אבל אם נתן לו להוליך טבעיות של זהב וכיוצא בו, וערבן עם שלו ונאבד אחד מהן, יכול המוחזק לומר לשאינו מוחזק: דלמא שלך נאבד...".

ומהגהת הרמ"א הזו נמצאנו למדים, דאפי' שני אנשים שערכו כסף ביניהם כ'שותפין' ולא מדובר בכספי ציבור מ"מ לכל אחד יש חלק בכל חלק וחלק מן הכסף (משא"כ אילו איירי בחפץ של ממש כגון 'טבעיות' שבזה לא משתתפים).

וכן מצינו את שותפות האנשים בכל חלק מהדבר אפי' לא בענין של כסף דווקא אלא אפי' בחמץ וכ"כ בשו"ת רעק"א<sup>6</sup>: "...וא"כ אף שהחמוצים מופקרים כיון דא"א לבטל וליטול ההפקר מתוכם הוי כמו הבעלים וההפקר שותפים בדבר, דבכל ג' מדות ובכל חטה וחטה יש לבעלים ב' שלישים ולהפקר שלישי, (ועי' בש"ע חוה"מ סי' רצ"ב ס"י)..."<sup>7</sup>.

ולא מובנת איפוא הנהגת בית רבן גמליאל, שהקפידו ששקלם הוא יהי' זה שילך לקניית הקורבנות ולא ישאר כמותר שיירי לשכה?

## ב.

### תירוץ הקושיא ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר

(4) ראה קובץ שיעורים בבא בתרא ע' תד, ושם כתב שדין זה הוא במיוחד בקרבנות, שהרי ע"פ פשט הכתובים יש קרבנות ציבור ויש קרבנות שותפים, וחלוקים הם בדיניהם, שעוף ישנו בשותפין אבל אינו בציבור. וראה עוד ביצה ע' לט, ובאבן האזל הל' שכנים פ"ב ה"י סוף ד"ה איברא.

(5) חו"מ סי' רצב, י.

(6) מהדו"ק סי' כג.

(7) ואילו בדין ה'טבעיות' י"ל דיש הפרש בין א' לשני ומקפיד על שלו, משא"כ בגרגירי חמץ שאין לו קפידא בשלו דווקא.

ונראה לבאר הנהגתם, ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ג<sup>8</sup> אודות תפילת משה "אל תפן אל מנחתם"<sup>9</sup>, ופי' רש"י: "והמדרש אומר: יודע אני שיש להם חלק בתמידי צבור, אף חלקם לא יקובל לפניך לרצון, תניחנו האש ולא תאכלנו". ואע"פ שחלקם הוא כבר חלק מקרבן ציבור, מבאר רבינו: "...מ"מ, כיון שהמציאות של צבור וקופת הצבור נוצרה ע"י נתינת מחצית השקל דכל יחיד, א"א שתתבטל ותעקר לגמרי שייכות היחיד להקרבן, שהיא ע"י מחצית השקל שנתן, שזוהי מצותו הפרטית. ובפרט שנתנת מחצית השקל היתה "לכפר על נפשותיכם", ובלשון אדה"ז הנ"ל ד"גם לאחר שנתעלה למעלה למעלה להיות גדר של צבור" מ"מ לא נעקר לגמרי מכל וכל המעלה והקדושה שנפעלה על ידי נתינת היחיד, ולכן אפשר לומר בזה שיש להם חלק בתמידי ציבור...".

ומכאן אנו רואים, דאע"פ שהקרבן הוא קרבן ציבור, מ"מ יש בו חלק ליחיד בשקלו הפרטי, וי"ל שלכן הקפידו בית רבן גמליאל ששקלם דווקא יתרם לקניין הקורבנות ולא יותר לשיירי לשכה.

## ג.

### הקושיות בביאור השיחה

וממשיך רבינו שם: "...ע"פ סדר וטבע הדברים, הרי צבור ויחיד הם שני גדרים וסוגים הפכיים, וכמו בקרבנות דקרבן יחיד וקרבן ציבור, הם שני מינים שונים ולא הרי זה כהרי זה.

... אבל כל זה הוא מצד גדר של "סדר", סדר דציבור, וסדר דיחיד מצ"ע. אבל כפי שהוא מצד נשיא הדור ש"הנשיא הוא הכל" – הרי בכחו ופעולתו לאחד את שתי המעלות, וכמו שהוא בנוגע למציאות הנשיא עצמו – ששני ענינים אלה נכללים בהנשיא גופא: מצד אחד הרי הוא איש אחד, ולאידך כל עניניו ופעולותיו שייכים ונוגעים להכלל כולו.

... ולכן דוקא מצד משה נשיא הדור, נמשכת ובאה הידיעה (הפועלת ועושה פירות בפועל) שגם בתמידי ציבור, שכל כולם הוא גדר של קרבן ציבור, ולא קרבן שותפין – השתתפות של יחידים, לא יתבטל חלק היחיד, ובמילא המעלות שישנן (בקרבן) ציבור, שהוא נעלה יותר ובשלימות אחרת לגמרי, יש להם שייכות וקשר גם ליחיד, לא רק כפי שהוא חלק מהציבור אלא גם כפי שהוא חלק ופרט בפני עצמו...".

(8) ע' 110.

(9) במדבר טז, טו.

ויש לברר כמה פרטים בשיחה זו:

א. אם אכן כפי שמובא בשיחה, ע"פ סדר הגיוני אין צריך להיות הקרבן שיין לכאור"א, כיוון שהציבור לא מיוחס לכל יחיד ויחיד, מה אם כן תוספת הסברה בזה שמשה הוא שפועל כך?

ב. ראה באמת בצפנת פענח<sup>10</sup>, שכתב דאכן ישנם קורבנות שבהם יש בכלל גם את הפרטים שהם שייכים לכאור"א. אבל בשקלים באופן מיוחד, כיוון שיש עליהם חיוב תמידי להביאם, א"כ אין לפרט חלק בהם כלל.

[אמנם שפשוט הוא דכי "גברא אגברא קא רמית", אך מ"מ מקורו של הצ"פ הוא מפסקי התוס' לערכין אות כ<sup>11</sup> שכתב: "המוכר דבר לציבור הוי כמתנה ואין בו חלק עוד". וצ"ב כיצד יבאר רבינו את דבריו].

ג. בפשטות הוי מחלוקת תנאים<sup>12</sup>: "אמר רבי יהודה העיד בן בוכרי ביבנה כל כהן ששוקל אינו חוטא אמר לו רבן יוחנן בן זכאי לא כי אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן..."<sup>13</sup>. וביארו המפרשים<sup>14</sup> מחלוקתם: "כל כהן ששוקל אינו חוטא – ואף על פי שאינו חייב לשקול וסד"א אם שוקל נמצא קרבן ציבור קרב משל יחיד קמ"ל דאינו חוטא לפי שהוא מוסרו לציבור לגמרי".

כלומר, נחלקו האם בנתינת השקל לציבור נשאר השקל ממון היחיד (הכהן). דמ"ד חוטא ס"ל שיש חלק הכהן בשקלים וא"כ קרבן ציבור קרב משל יחיד, ואילו מ"ד אינו חוטא ס"ל דמסירת השקלים היא נתינה יפה יפה שלא נשאר ממון היחיד בה. וצ"ב כיצד יבאר רבינו משנה זו<sup>15</sup>.

עכ"פ הדרא קושיא לדוכתא, דקחזינן שבשקלים דין מיוחד הוא שאין ליחיד חלק בו, ובשני המקרים דלעיל (שקלי מאתיים וחמישים חשובי העדה ושקלם של בית רבן גמליאל) – ראינו דנשאר גדר היחיד על השקלים.

(10) מהדו"ת י' ע' ב.

(11) בצ"פ שם מצייין לאות כא, והוא טה"ד.

(12) כפי שמצייין בצ"פ מהדו"ת כד ע' א.

(13) שקלים פ"א מ"ד.

(14) קרבן העדה ירושלמי שם.

(15) אמנם ראה ברטנורא שם, שפי' "ולא חיישינן שמא לא יגמור למסרו יפה" כלומר שמ"ד שאם יקריב שקלו הוא חוטא, חושש שלא ימסור, ולא שס"ל שאין כאן חלק יחיד. אבל צריך פירוש לפירושו, שהרי מדוע שנחשוש דווקא בכהנים שלא ימסרו יפה יפה את שקלם?

לגבי המשנה בשקלים אמנם אפשר לתרץ לפי פי' היעב"ץ בספרו לחם שמים<sup>16</sup>:  
 "...והודיעך כאן שני דברים א' . . והב' שהתורם לא היה רשאי לכוין לתרום מן  
 השקלים הידועים לו היותם של אדם גדול כדי שיהא יד כל אדם שוה בהן ויזכה  
 מי שיזכה שיעלו שקליו בתוך התרומה לכך היה דוחפו לערבו בתוך הקופה עד  
 שלא יהא מקומו ניכר ולא יודע היכן נפל...".

כלומר, דהוא מפרש דהכוונה דוחפו לתוך הקופה הפוכה מהפי' הפשוט. דכאן  
 הכוונה היא, ששליחם של בית רבן גמליאל דוחף את שקלם אל הקופה הגדולה  
 כדי להבהיר שיד כל אדם שווה בתרומה. [אמנם מדבריו משמע שעדיין יש לכ"א  
 חלק בממון הציבורי, אלא רק בית רבן גמליאל הקפידו יותר כדי להראות שאין  
 להם זכות יתירה, שעם שקלם יקנה קרבן. אבל את הרעיון ש"דוחפו לקופה"  
 הכוונה לתוך הקופה הגדולה יש להביא מדבריו].

#### ד.

**הביאור בלקו"ש חכ"ו שתרומת המשכן היא דווקא ע"י משה נשיא ישראל**

ולבאר זה, אולי יש להסתפק ממקום אחר בצפנת פענח<sup>17</sup>, שכתב דכל חפץ דשם  
 בעלים עליו אינו בגדר מסירה גמורה אל הציבור (ע"ד הנברשת שעשתה הילני  
 המלכה ועוד<sup>18</sup>), וצריך הוא מסירה אל הציבור כדי להקריב בו.

והנה בלקו"ש חכ"ו<sup>19</sup> מבאר רבינו, שאת כל הממון שאספו הי' צריך להביא אל  
 משה כדי שתהי' מסירה גמורה אל הציבור. שהרי כאשר הממון הנאסף הי' אצל  
 בצלאל ואליאב הרי שמם של האומנים נקרא עליו<sup>20</sup>, ולכן הי' צריך הממון נתינה  
 אל משה (בתור מלך ישראל), כדי שיתבטל שם הפרט מהממון. "...און דערפאר  
 האט געדארפט זיין פקודי המשכן גו' אשר פוקד על פי משה נאך דעם ווי בצלאל  
 וכו' האבן פארענדיקט די מלאכת המשכן האט געדארפט זיין פעולה (די פקידה  
 ומנין דורך משה רבינו) אין די אלע מלאכות המשכן אז זיי זאלן אינגאנצן זיין  
 נכסי המשכן וועלכער איז עדות לישראל כלל ישראל דערמיט האט מען זיי  
 ארויסגענומען פון דער שייכות וואס האט זיך געשאפן דורך עשיית בצלאל  
 ואהליאב וכל חכמי לב צו ווערן לגמרי נכסי ציבור...".

(16) ע' סב.

(17) עה"ת שמות ע' קסט; מהדו"ת סה, א.

(18) ראה המנויים ביומא פ"ג מ"י.

(19) ע' 282.

(20) ע"פ הע' 23 שם.



ומכאן אנו רואים שהנתינה אל משה בתור מלך ונשיא ישראל, היא פעלה שהגדרים הפרטיים של הממון יעברו אל ממון הציבור.

וכלשון רבינו שם<sup>21</sup>: "...ולכן בכדי שייעשו נכסי ציבור לגמרי הוא ע"י משה ש"נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל" (רש"י חוקת כא כא) והוא מלך (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הי"א) ש"לבו הוא לב כל קהל ישראל" (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו) ולכן דווקא ע"י משה נעשה נכסי ציבור בשלימות – וי"ל שהוא ע"ד שע"י המלך והנשיא נעשים כל ישראל בגדר ציבור (ראה שו"ת הרשב"א ח"א סי' קמח: המלך כציבור שהציבור וכל ישראל תלויין בו)."

ה.

### בירור בפעולת הנשיא בתרומה שניתנת לו

ובביאור זה צלה"ב: דהרי הביאור שהנתינה אל משה פועלת שהממון יהי' של הציבור לחלוטין, הוא משום שמשה הוא מלך ונשיא. אבל בלקו"ש ח"ל<sup>22</sup> מבאר רבינו דינאם ב' סוגי בעלות: א. בעלות פרטית של אדם ב. בעלות כללית. ושם מוסיף, דבעלות כללית היא כמו בעלות מלך: "...בעלות כללית אינה שוללת הבעלות הפרטית וכמו בעלות המלך על המדינה שלו דעם היות שכל הארץ כולה היא ברשות המלך מ"מ אין זה שולל בעלותו הפרטית של כאו"א מבני המדינה על רכוש הפרטי (ביתו שדהו וכו') אלא שמצד בעלותו של המלך על כל הארץ חלים כמה דינים גם על הרכוש הפרטי של כאו"א – דדינא דמלכותא דינא ולכן מוטל עליו לשלם מסים למלך על רכוש זה ועד שבתנאים מסויימים יכול המלך ליטול גם את רכושו של האיש הפרטי וכהדין דמלך פורץ גדר ואין ממחין בידו וכו'".

והנה אנו רואים מכאן, שבעלות המלך לא שוללת את בעלות היחיד. וא"כ מה הועילה הנתינה אל משה בכדי להעביר את שייכות היחיד בממון הציבור?

וי"ל בזה ב' ביאורים:

א. לפי הביאור בחלק ל' באמת צריך לומר כפי התי' השני שמביא רבינו שם<sup>23</sup>, שהנתינה אל משה היא כדי לחדש גדר של ממון ציבור, שעדיין לא הי' כזה גדר עד אז עיי"ש.

(21) שם הע' 19.

(22) ע' 85.

(23) הע' 23.

א. עוד אפ"ל, שכאשר "שמו של המלך" חל על הממון – אזי הנתונה אל המלך מבטלת כל "שם" של יחיד קודם לכן (ויתבאר עוד להלן). ואז אפשר למסור אל המשכן את ממון הציבור.

ו.

ע"פ ביאור פעולת הנשיא ישוב המעשה דשקלים מר"ג וחשובי העדה דפר' קורח

עכ"פ, לפי הנ"ל אולי אפשר לבאר המקרים דלעיל. דהנה, הרי הוזכר שנתונה אל הציבור (בענינים מסוימים, ועכ"פ בדין תרומת שקלים – כדברי הצפנת פענח דלעיל), צריכה להיות "יפה יפה"<sup>24</sup>, ושלא יישאר שם הבעלים עליו. וא"כ אולי אפשר לבאר גם בשני המקורות דלעיל (תרומת חשובי העדה, ובית רבן גמליאל). דהנה ישנו דבר המשותף בין שני המקרים דלעיל – ששניהם הם סוג אנשים חשובים. וי"ל שהוא בדיוק.

דמכיוון שמאתיים וחמישים האנשים הם חשובי העדה, י"ל דגם הכסף שנתנו אל הציבור יש לאנשים חשיבות בו. וא"כ שמם לא בטל אפי' מעל הכסף שנתנו, ולכן הי' צריך להיות נתינה יפה יפה.

וכעת מובן ומתורץ מה הייתה כוונת שליחם של בית רבן גמליאל בדחיפתו של השקל אל תוך הקופה הגדולה, והוא בשביל שיתערב ולא ישימו אליו לב ויתבטל שמם מעליו.

אך לכאור' עדיין קשה: מדוע שלא יתבטל שם הבעלים מעל שקלי חשובי העדה בפרשת קרח אחרי שהתערבו בתוך שאר השקלים?

[ובהקדים דישנם ב' אופנים לבאר כיצד נעשה דין "שמו עליו" בחפץ:

א. מצד ה'גברא', דהיינו מפני שה'שם' נגרם ע"י שאנשים מתייחסים אל החפץ כאל דבר חשוב, אזי כל עוד יש אדם שמתייחס אליו בחשיבות – גורם הוא "שם" על החפץ.

ב. עוד אפ"ל – מצד ה'חפצא'. דהיינו: מכיוון שאנשים יתייחסו אל החפץ כאל חשוב, גורם הוא חשיבות ב'חפצא' של החפץ. ולכן אף אם לא יהי' מי שיידע היכן נמצא החפץ ההוא, מ"מ מכיון שאם הי' יודע הי' מתחשב בו, א"כ אפי' כשאינו יודע – החפץ נחשב ו'שם' הבעלים עליו.

ובפשטות אפשר לתרץ האמור: דין ה"שם" של החפץ הוא מצד ה'חפצא' ולא מצד ה'גברא'. ולכן אנו אומרים ומניחים, שאם ימצא השקל שנתן הנשיא, ואנשים

(24) ר"ה ז, א.

ייחסו לו בכ"א חשיבות, גם עליו חל הדין של "שמו עליו", ואינו מתבטל בעצם].  
 ואואפ"ל בזה, בדרך אפשר עכ"פ (עכ"פ גם מצד ה'גברא'), דאולי כוונת רבינו בלקו"ש חכ"ו, שהמסירה אל הציבור נעשית ע"י משה, וכן שייכות הפרט של ממון חשובי העדה הוא ע"י משה דווקא, הוא מפני שמה שאליו נמסר הכסף – הוא ביכולתו מחד להתחשב בממונם כאל חלק מממון הציבור, מצד הבחי' הכללית של העם שבו. ומאידך הוא יכול לבחור להתחשב בממונם כאל ממון פרטי שיתחשב בחלקם ויקרא שמם עליו, ויבקש שה' לא יפן אל מנחתם, כמבואר בחל"ג. ונראה, שבשילוב שני השיחות מבואר היטב גדר ממון הציבור והפרט הנעשה ע"י משה נשיא ומלך ישראל.

ואולי עוד יש להוסיף, דבעצם זה שמה מתייחס אל הממון כאל ממון פרטי, אזי חסר הוא מסירה "יפה יפה" אל הציבור. ולכן בדרך ממילא לא יפנה ה' אל מנחתם.

והנה, לכאורה יש להקשות: א"כ בכל תרומה רגילה – איך חשובי העדה יכלו לתרום את שקליהם לקורבנות, אם שקלם לא מתבטל וחסר מסירה "יפה יפה" אל הציבור. והוא הרי דין המעכב את הקרבן?

וי"ל, שבד"כ לב בי"ד והנשיא מתנים שלא יהי' שמו עליו (מלבד המקרה הנ"ל שמה רצה להענישם), וממילא מתבטל שמם מהכסף. או עוד אפ"ל, שבאמת רק בענינים מסויימים "שמו עליו" מעכב, אבל בכלל אי"ז דין הכרחי. ולכן בכל נתינה אחרת שהם נתנו – נתינתם התקבלה ורק כאן משה ביקש שלא יפן ה' אל מנחתם.

## הערות והארות בתורת רבינו

הרה"ת ר' זושא שי' וואלף  
מאנ"ש כפר חב"ד

בעמדנו בימי ההכנה ליום ההולדת המאה-ועשרים של כ"ק אדמו"ר זי"ע, בי"א ניסן ה'תשפ"ב, אשר בו גובר מזלו של נשיא הדור ושל הדור כולו – אבוא בזה בכמה הארות והערות בד"א שעלו אצלי בעת העיון ב"ליקוטי שיחות" ובתורת כ"ק אדמו"ר בשנים האחרונות, ומהם – בענינים העוסקים בעניינו של רבי, נשיא הדור, ה"רעיא מהימנא" שבדור.

א.

"אין אנו מניחין אותו"

בליקוטי שיחות חלק יט, שיחה ב' לפרשת האזינו, מבאר רבינו ביאור נפלא בתוכן סיפור הסתלקותו של משה רבינו (דברים לב, מח-מט), "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה לאמר עלה אל הר העברים הזה הר נבו. . ומות בהר אשר אתה עולה שמה והאסף אל עמך וגו'".

ובפירוש רש"י לד"ה "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה", מביא אשר הביטוי "בעצם היום הזה" מופיע בכתובים בכניסת נח לתיבה, וביציאת עם ישראל ממצרים, שכן אנשי דורו של נח וכן המצרים רצו לעכב מכניסת נח לתיבה ומיציאת ישראל ממצרים, ובהמשך לזה מפרש, "אף כאן במיתתו של משה נאמר בעצם היום הזה, לפי שהיו ישראל אומרים, בכך וכך, אם אנו מרגישים בו אין אנו מניחין אותו. אדם שהוציאנו ממצרים, וקרע לנו את הים, והוריד לנו את המן, והגיד לנו את השליו, והעלה לנו את הבאר, ונתן לנו את התורה – אין אנו מניחין אותו. אמר הקב"ה הריני מכניסו בחצי היום וכו'".

ובאריכות הביאור בשיחה מיוחדת זו, שואל הרבי (אות א), "בשלמא בני דורו של נח, היו יכולים להעלות בדעתם שביכולתם למנוע את כניסת נח לתיבה. . אבל איך עלתה בדעת ישראל שימנעו את פטירתו של משה, דבר שאינו בידי בשר ודם כלל"?!

ועל כך משיב (אות ד), "כשם שבני דורו של נח והמצריים ביקשו למנוע העתקה ממקום אחד לחברו, על דרך זה בנדון דידן, רצונם של ישראל היה שלא לאפשר העתקה ממקום למקום, היינו עליית משה להר; וכיון שאמר הקב"ה "ומות בהר גו'", הרי מניעתם את משה מלעלות להר תגרום בדרך ממילא שתמנע פטירת משה".

אלא, שעל ביאור זה, מוסיף ושואל (אות ז): "מכל מקום, היאך רצו ישראל לעשות פעולה למנוע פטירת משה – הרי סוף כל סוף זהו היפך רצון ה'?"

והביאור בזה בשיחה נחלק לג' תשובות:

(א) בפעולתם של ישראל למנוע את פטירת משה, היה משום חיוב "הכרת הטוב" שלהם כלפיו. כיון שמשה רבינו עשה להם טובות רבות, מוטל עליהם חיוב שלא להיות כפויי טובה כלפיו, וממילא חובה עליהם לעשות כל שביכולתם למנוע את פטירתו.

(ב) הציווי "עלה אל הר העברים גו'" נאמר מהקב"ה רק למשה, ולא לישראל. וכיון שלהם גופא לא נאמר ציווי, ומה שמשה לא היה עולה להר היה בהיותו אנוס, נמצא שיש כאן רק ענין של "גרמא" שלא יקיים משה רבינו ציווי ה' שעליו – ולכן סברו שהחיוב שעליהם שלא להיות כפויי טובה, דוחה ענין זה של "גרמא".

(ג) בני ישראל פירשו, דזה גופא שציווי הקב"ה היה על-ידי ש"וידבר הוי' אל משה" בדווקא, ובתוספת תנאי לאחרי ש"עלה אל הר", הרי זה מפני ש"כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו למנוע "עליה" זו – ובפרט שמשה יהיה אנוס בזה".

עד כאן מתוכן הביאור בהשיחה. והנה, מתוך ביאור זה בהשיחה, מתעוררת לכאורה שאלה גדולה בהבנת הדברים:

באם, כפי שעולה מתוכן הביאור, היה לבני ישראל גם ה"היתר" הרעיוני וההצדקה למנוע את פטירת משה, היפך ציווי הקב"ה, כפי שעולה מג' התשובות שהובאו לעיל, והיה להם גם היכולת למנוע בפועל את פטירת משה, כפי הביאור שהובא לעיל בכך שימנעוהו מלעלות להר באותו היום ז' באדר שהיה מיועד להסתלקותו – אם כן מסתבר לומר שבני ישראל פעלו ועשו ככל יכולתם ואפשרותם בענין זה למנוע את הסתלקות משה, וכיצד אפוא אירעה הסתלקותו בפועל?

או בסגנון אחר: לפי ביאור זה בהשיחה, נמצאו דברי הכתוב ודברי חז"ל בענין לכאורה חסרים: שהלא הכתובים מספרים שבני ישראל ביקשו למנוע את הסתלקות משה רבינו, והיה להם בזה דו"ד עם הקב"ה, והקב"ה השיב כנגדם (כהמשך דברי חז"ל במדרש, שלא הובאו ברש"י), "אמר הקב"ה הריני מכניסו למערה בחצי היום, וכל מי שיש בו כח יבוא וימחה" – אולם את אשר אירע בפועל, לא מסופר!

האם אכן בני ישראל ניצלו בפועל את האפשרות שלהם למנוע את הסתלקות משה, והאם הקב"ה לא הניח להם למנוע זאת, שזה לכאורה עיקר ומהות הדברים – אודות זה לא מסופר?!

והנה, על פי עומק הדברים בשיחה, ניתן לומר בדרך אפשר הביאור בכך:

משמעות ענינה של "הסתלקות" וסילוקו של משה רבינו, הנו כאשר משה רבינו עוזב את עם ישראל, צאן מרעיתו, ועולה ל"הר", למקום אחר ונפרד מבני ישראל.

ומשמעות הדברים בשיחה ש"כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו", היינו שענין זה גופא תלוי בהנהגתם ובהרגשתם של בני ישראל עצמם. והיינו, שבאם בהרגשתם של בני ישראל ובחייהם הם מרגישים ומתייחסים למשה רבינו, הנשיא והרעיא מהימנא, שהוא עלה ל"הר" והוא נתרחק מהם, הרי זה גופא משמעות ותוכן ענין של "הסתלקות";

אולם, כאשר עם ישראל, צאן מרעיתו של משה רבינו, הרגשתם וחייהם היא באופן של "בכך וכך אם אנו מרגישים בו, אין אנו מניחין אותו", הנה הא גופא ש"אנו מרגישים בו", יוצר ופועל את "אין אנו מניחין אותו". בכך שצאן מרעיתו של משה ממשיכים לחיות עמו כמקודם, ומתקשרים אליו לא כצדיק וכמנהיג שעזב למקום אחר ומרוחק, ל"הר", אלא "אנו מרגישים אותו" – זה גופא מבטל ושולל את משמעות ההסתלקות כפשוטה, במשמעות של עזיבת הרועה את צאן מרעיתו.

ונמצא, ששני הדברים הם אמת. אמנם מצדו של הקב"ה, משה עולה להר, ונכנס למערה וכו'; אולם כל זה עדיין לא מחייב את תוקף ה"הסתלקות" במשמעות של עזיבת משה את בני ישראל; וכיוון שבחייהם "אנו מרגישים בו" – אזי למרות שנתקיים בו "עלה אל הר העברים הזה". ומות בהר אשר אתה עולה שמה", משה רבינו ה"רעיא מהימנא" ונשיא הדור ממשיך להנהיג את עם ישראל, והם ממשיכים להיות דבקים בו.

ב.  
ה'נקודה' של ה'נקודה'

אחד היסודות המרכזיים בתורת חסידות חב"ד, אם לא היסוד העיקרי ביותר – הינו הענין ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", וכי זהו תכלית הבריאה, ותכלית כל עבודת עם ישראל, ועבודתו של כל יהודי.

רעיון זה עובר כחוט השני בתורתם של כל אדמו"רי חב"ד, החל מדברי רבינו הזקן בתניא פרק ל"ו, "והנה מודעת זאת מאמר רז"ל, שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", ועד לתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע.

בתורת רבינו, רעיון זה מתבאר ומתבהר בריבוי מקומות במאמרים, בשיחות ואגרות הקודש, ברעיונות החותרים ליישום והבאת העולם לתכליתו, ולעשיית "דירה" לבורא בעולם הזה.

כפועל יוצא מכך, הרבי מוצא תכלית ומטרה כללית ומקיפה זו בכל ענין תורני שבו עסק, ובכל ענין ובכל חלק בתורה – יוביל הביאור אל תכלית ומטרת כל העבודה וכל בריאת וסדר השתלשלות העולמות, לעשות דירה בתחתונים.

והנה, לענ"ד, בליקוטי שיחות חלק טו, שיחה א' לפרשת וירא, בא רעיון זה, אשר כל התורה כולה משקפת ומבטאת את "תכלית בריאת עולם הזה", למיצוי ולשלימות.

במהלך הדברים בשיחה, מתמקד הרבי בכתוב (בראשית יח, ט), "ויאמרו אליו איה שרה אשתך", אשר האותיות 'איו' שבתיבה "אליו" מנוקדות, ובפירוש רש"י, שמקורו מבראשית רבה, מדברי רבי שמעון בן אלעזר, "כל מקום שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב וכו', וכאן הנקודה רבה על הכתב, אתה דורש הנקודה, שאף לשרה שאלו איו אברהם".

כלומר, שהכלל באם דורשים את האותיות המנוקדות או את האותיות שאינם מנוקדות, היא שהולכים אחר הרוב, ודורשים את האותיות שהן הרוב, בין באם הן מנוקדות ובין אם לאו. ובעניינינו, שבתיבה "אליו", ג' האותיות 'איו' מנוקדות, הן יוצרות אפוא תיבה חדשה, המילה 'איו', ולרמז על שאלת המלאכים לשרה איה אברהם, שלא נתפרשה בכתוב.

ועל כך שואל הרבי באות א', "כדי לרמוז שצריך לדרוש את האותיות 'איו', די היה בנקודה אחת על האות למ"ד, ואז היו דורשים את האותיות 'איו', בהתאם

לכלל שכ"שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב" – ולשם מה יש צורך בניקוד על שלוש אותיות?"

ובמהלך השיחה הרבי מבאר זאת, שכן בנוסף לכך שאותיות מנוקדות מלמדות על מובן ומשמעות נוספת בתיבה זו, הרי "שהניקוד מחליש את המנוקד". ומכך בעניינינו, שהניקוד על האותיות 'איו' שבמילה "אליו" מוכיח, ששאלת המלאכים לשרה "איו אברהם", לא נאמרה בהדגשה כל-כך, ולא היה בזה חסרון צניעות בהנהגתה של שרה. ולכן לשם כך נוקדו ג' אותיות 'איו', לדרשה כפולה זו, מה שלא היינו למדים בניקוד האות ל' בלבד.

ובסיום השיחה לומד הרבי מרעיון זה הוראה בעבודת ה'. ובהקדים השאלה, שאלת "תלמיד ממולח": כיצד ייתכן, שהאותיות המנוקדות 'איו', שהן רבה על הכתב, והן גם מילה בפני עצמה, תהיינה טפלות לאות אחת, האות למ"ד?

ומבאר, ששאלה זו מתורצת על ידי שרש"י מציין שכלל זה נאמר ע"י רבי שמעון בן אלעזר, שלשיטתו במקום אחר, במס' ביצה, בענין אפיית פת בתנור ביום טוב, קובע רשב"א כלל שרוב, כאשר הוא טפל, אזי הוא בטל למיעוט עיקרי. וכך בעניינינו, ששלוש האותיות 'איו', הגם שהן מרובות, אך כיוון שהן גם טפלות, בטלות הן למיעוט העיקרי, האות למ"ד.

וההוראה מזה, כביאור הרבי באות האחרונה בהשיחה, שכאשר יהודי מהרהר שהזמן שבו הוא מתעסק בתורה ובמצוות הוא מועט, וברוב זמנו הוא עסוק באכילה ובשתייה, בדברי הרשות, הוא עלול לחוש שיש בו "חלל" ומקום פנוי מתורה ומצוות.

על כך באה ההוראה, שאם "דברי הרשות" הם לשם שמים אזי הם אינם כדברי הרשות, אלא הם הופכים להיות חלק מענייני תורה ומצוותיה, זאת בהתאם לכלל האמור הנלמד מדברי רשב"א, אשר דבר הטפל גם כאשר הוא רוב, הוא בטל למיעוט, כיוון שהמיעוט עיקרי אצלו.

ומסקנת הדברים בהשיחה, "כאשר יהודי עושה את דברי הרשות לצורך ענינים של תורה ומצוות בכלל. . . הוא עובד "בכל מעשיך" ו"בכל דרכיך", וגם ב"תחתונים" שבהם, וזוהי תכלית בריאת העולמות – לעשות לה' יתברך דירה דווקא בתחתונים..."

עד כאן מדברי הרבי בשיחה זו.



והנה, ההפלאה שבביאור זה, אשר ביאור מחודש זה, שהוא מהווה יסוד עיקרי וחשוב בעבודת היהודי, אשר אפשר וזה נוגע לרוב המוחלט בעם ישראל, ובתפקידם העיקרי של רוב מניין בעם ישראל בעשיית ה"דירה בתחתונים", שהם בעלי עסק ההולכים למלאכה, ורק מיעוט של היום אצלם הוא העסק בתורה ובמצווה – נלמד לא מדברים הכתובים בפירוש בתורה שבכתב או בדברי חז"ל, וגם לא מתוך תיבה אחת בכתבי הקודש, ואפילו לא מאות אחת – אלא מג' נקודות המופיעות בספר-תורה מעל ג' האותיות 'איו'.

ובסגנון אחר: בגישתו זו של הרבי מתגלה בהשיחה, אשר ה'נקודה' של ה'נקודה', תכלית ונקודת הכל, ותכלית כל התורה כולה, היא "דירה בתחתונים".

### ג.

#### יישרף הנייר ולא ייאמר

בהתוועדות שבת קודש פרשת שלח ה'תשל"ב, בשיחה הרביעית, ביאר הרבי את פירוש רש"י לפסוק העוסק בחזרת המרגלים מאה"ק והוצאתם דיבת הארץ רעה (במדבר יד, לו), "והאנשים אשר שלח משה לתור את הארץ וישבו וילינו עליו את כל העדה להוציא דיבה על הארץ" – "וכששבו מתור הארץ הרעימו עליו את כל העדה בהוצאת דיבה, אותם אנשים וימותו וגו'".

וביאר, אשר פירוש רש"י לפסוק זה בא לתרץ קושיא פשוטה: באם למרות שחרה אף ה' בבני ישראל, עד שאמר למשה רבינו עליהם "אכנו בדבר ואוריחנו", ולמרות זאת פעל משה בתפילתו שהקב"ה יאמר "סלחתי כדבריך", שלא ימותו תיכף, אלא במשך הארבעים שנה – אם כן מדוע לא הועילה תפילתו של משה גם בנוגע למרגלים, שלא ימותו תיכף ומיד באותו יום?

ועל כך מבאר רש"י בפירושו, שהמרגלים התכוונו לחלוק על משה רבינו בעצמו, ולכן לא הועיל משה בתפילתו לפעול בעדם, וכחכלל ש"אין קטיגור נעשה סניגור", ושדנים לאדם "מידה כנגד מידה".

מתוכן פירוש רש"י זה הסיק הרבי הוראה בעבודה, ש"אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא", ואמרו רז"ל "אין דור שאין בו כמשה", וכמו שהיה משה רבינו מתפלל בעד כל אחד ואחד מבני ישראל, ודאג עבור כל אחד ואחד – כן הוא באתפשטותא דמשה שבכל דור, שדואגים ומתפללים עבור כל אחד ואחד מבני ישראל שבדורם.

ובהמשך הדברים, שכמו שרק משה רבינו על ידי תפילתו הוא שפעל שלא זו בלבד שבני ישראל לא מתו תיכף, אלא עוד שחיו כולם עד שישים שנה – היינו

שכמה מהם חיו עוד קרוב לארבעים שנה לאחר חטא המרגלים – עד"ז הוא בנוגע למשה שבכל דור, שהוא הוא הדואג עבור כל אחד ואחר והוא הוא המתפלל ופועל ע"י תפלתו – המשכת כל טוב בגשמיות וברוחניות.

ובהמשך הדברים, ב"שיחות קודש" תשל"ב חלק ב עמוד 354 ואילך, מופיע כך:

"אבער, אויף וועמען העלפט תפילת משה? בלויז אויף די וואס קריגן ניט אויף אים – מ'קריגט טאקע אויפן אויבערשטן, מ'רעדט שלעכט אויף ארץ ישראל וכו' וכו', אבער מ'איז נאך פארבונדען מיט משה'ן (ווארום דאס וואס זיי האבן אויף אים געקריגט – זיינען זיי ניט געווען שולדיק אין דעם, ווארום די מרגלים האבן זיי איינגערעדט); אבער בשעת ס'קומט איינער וואס "וילוננו עליו", ער קריגט זיך און שטעלט זיך אנטקעגן משה רבינו, אויף אים העלפט ניט משה רבינו'ס תפילה".

ובהמשך השיחה, "...זאגט מען אז דאס איז אלץ די טענה פון די מרגלים וואס "וילוננו עליו", און בשעת מען גייט אנטקעגן משה רבינו, יעמולט קאן ער נישט מתפלל זיין אויף זיי; די מושפעים זיינען נישט שולדיק, נאר זייערע רבי'ס זיינען שולדיק וואס זיי האבן צו דעם צוגעבראכט.

ולאידך גיסא: בשעת מען פארבינדט זיך יע מיט דעם משה רבינו פון דור, יעמולט איז נישט נוגע זיין מצב, שלעפט ארויס משה רבינו יעדן איינעם פון זיין מצב, און שטעלט אים איבער ביז ער שטייט אין א דרגא פון שתויי יין, און ביז נאך דעם בריינגט ער זיי אריין צו ארץ ישראל, ביז צו גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו".

והנה שנתיים לאחר מכן, לקראת שבת פרשת שלח תשל"ד, ערכו ב"ועד להפצת שיחות" משיחה זו "ליקוט" שבועי ל"ליקוטי שיחות". וביארו זאת ה"מניחים", כותבי השיחה, כפי שהדברים נאמרו במקורם, וכפי הדברים שהובאו לעיל מ"שיחות קודש", שכמו שאצל משה רבינו בדורו תפילתו הועילה רק עבור כללות עם ישראל אך לא על אלו שחלקו עליו – כך נשיאי ישראל שבכל דור, תפילתם מועילה רק עבור כללות עם ישראל, אבל לא על המנגדים להם.

ומספר הגה"ח הרב יהודה לייב שפירא, ראש ישיבה גדולה חב"ד ד'מיאמי כיום, ובשעתו מחברי "ועד הפצת שיחות" שערך את ה"ליקוט", אשר זמן קצר לאחר שהכניסו את השיחה לרבי להגהה, הרבי הוציא חזרה את הדפים, כשהוא מציין שפסקה זו צריכה תיקון.

עורכי השיחה חשבו בדעתם שהרבי רק מבקש לשנות את סגנון הדברים ולא את התוכן. הם ערכו אפוא פסקה זו בצורה שונה מעט, והכניסו זאת שוב לרבי.

לא חלפה שעה ארוכה, והרבי הוציא פעם נוספת את עלי ההגהה המתוקנים, כאשר הוא מסמן בעפרון 'איקס' על כל פסקה זו בה נכתב שתפילתו של הנשיא לא מועילה עבור המתנגדים לו, והרבי כתב בכתב יד קדשו:

"הרי זה היפך כל א חסידישע אפלייג [=הרי זה ההיפך מכל ההנחה והמוסכמה החסידית הבסיסית], ויישרף הנייר ולא ייאמר!"

ואכן, בשיחה זו המוגהת, כפי שנדפסה בלקו"ש חלק יג עמוד 44 ואילך, השיחה מסתיימת במילים "עד"ז הוא בנוגע למשה שבכל דור, שהוא הוא הדואג עבור כל אחד ואחר והוא המתפלל ופועל ע"י תפלתו – המשכת כל טוב בגשמיות וברוחניות" – וכל תוכן הפסקה המובאת לאחריה ב"שיחות קודש", הושמטה ב'ליקוט' [עד שניכר לכאורה בפשטות לעין הקורא שהשיחה נחתמת בסגנון בלתי רגיל].

עד כאן מעדותו של הרב שפירא שי'.

והנה עובדה זו, והבדל הגישה בין תוכן הדברים ב"שיחות קודש" ותוכן הדברים ב"ליקוט", מתמיהה, ובשתיים:

ראשית, הרי בשיחה במקורה בש"פ שלח תשל"ב אמר הרבי במפורש, אשר תפילת משה שבכל דור לא מועילה עבור המתנגדים לו, ומדוע ב'ליקוט' הושמטו הדברים, ובחריפות שכזו?

שנית, הלא אצל משה רבינו, ה"רעיא מהימנא" הראשון, אכן תפילתו – שהתפלל גם עבור המרגלים מתנגדיו – לא הועילה, מהטעם האמור ש"אין קטיגור נעשה סניגור", ומה אם כן משמעות הדברים בסיפור הנ"ל, ש"הרי זה היפך כל א חסידישע אפלייג"?

ואכן, כותב הדברים התדבר בשאלות אלו בשעתו עם הרב שפירא עצמו, וביקש לבאר באופנים שונים, ועדיין הדברים היו צ"ע.

והנה, בהשגחה פרטית, אשתקד לקראת שבת פרשת קורח תשפ"א, הסמוכה ליום ההילולא ג' תמוז, הופיע וראה אור ע"י מערכת "ועד הנחות בלה"ק" תוכן התוועדות שבת פרשת קורח תשל"ד בשפת לה"ק, היינו השבת הראשונה שלאחרי הופעת ה'ליקוט' האמור בש"פ שלח תשל"ד.

באות האחרונה של 'הנחה' זו, אות כד, מופיע כך:

"וההוראה מזה – גם כאשר רואים יהודי שאומר שהוא חולק על משה רבינו, צריך לדעת שכיון שישנה ההבטחה "וגם בך יאמינו לעולם", הרי בוודאי שלאמיתו של דבר גם הוא מאמין במשה רבינו, אלא שאין זה נראה בגלוי, בגלל שישנו דבר שמבחוץ שמעלים ומסתיר על האמונה כו'.

ועל זה נאמר "ורעה אמונה", שצריך לרעות ולפרנס את האמונה שנמצאת בהעלם אצל כל אחד מישראל, ולפעול שתבוא מן ההעלם אל הגלוי, ותומשך ותחדור בכל ענייני ההנהגה שבסדר החיים".

ולכאורה יש לומר, שדברים נפלאים אלו, שנאמרו על ידי הרבי כאמור בשבת שלאחר הופעת ה'ליקוט', באים באופן ברור ומכוון ליישב את השאלות האמורות, שכן תוכן הדברים מיישב שאלות אלו:

אם כי ישנם יהודים שבגלוי נראים הם כמנגדים למשה רבינו, אך אין זה מציאותם האמיתית, וכדי לגלות את מציאותם האמיתית ששייכים הם למשה רבינו, הרי זה בא על ידי שרועים ומפרנסים האמונה שבהם.

ויש לומר בד"א שזה ההבדל בין תוכן הדברים כפי שנאמרו במקורם והופיעו ב'הנחה', שאלו מדברים על המציאות הגלויה של יהודי מנגד זה, אך ב'ליקוט' מתייחס הרבי למציאותו האמיתית של אותו יהודי, כפי ולאחר שמשה שבדור זן ומפרנס את האמונה שנמצאת בו בהעלם; וכאשר מתגלית מציאותו האמיתית, אזי אכן אין מקום לומר שתפילת משה שבדור לא מועילה עבורו.

ובדרך אפשר יש לומר שזהו גם החידוש שבדורנו, שהגם שבדור מרע"ה לא הועילה תפילתו עבור המתנגדים אליו, אולם בדורנו, כפי שמבאר הרבי במאמר הידוע ד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א, "על ידי שמביא בהמאמר מה שכתוב במדרש שמרדכי בדורו הי' שקול כמשה בדורו, על ידי זה פסק בעל המאמר את הדין על עצמו, שהוא הרעיא מהימנא (בגלוי) של כל אנשי הדור" – וכיוון שהרבי הוא ה"רעיא מהימנא שבגלוי של כל אנשי דורו", אם כן כל ישראל כולל אלו שבחיצוניות מנגדים אליו, שייכים אליו, ולכן תפילתו מועילה עבור הכל.

ד.

"סיום הרמב"ם" ו"סיום היום יום"

בהתוועדות י"א ניסן תשמ"ה ערך הרבי 'הדרן' על סיום המחזור הראשון של תקנת לימוד ג' פרקים בספר הרמב"ם. בתוכן הדרן מופלא ומיוחד זה הרבי

מתמקד, דן ומדייק בהלכה האחרונה של ספר היד, "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות. . ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד וכו'".

מהלך הדברים ב'הדרן' עוסק בדיוק הלשון "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ובשתיים: ראשית, הרי הרמב"ם יכול לכתוב ביטוי זה בניסוח חיובי, אשר "עסק כל העולם יהיה לדעת את ה'", ומדוע נכתב הביטוי בלשון שלילה, "לא יהיה אלא", שמשמעות לשון זה באה לתת הדגשה יתירה ותוקף מיוחד?

ועוד, מה פשר הוספת תיבת "בלבד" על האמור קודם לכן, "לדעת את ה'", הרי כבר הובהר שהעסק היחידי לעתיד לבוא יהיה ידיעת ה', ומה יש לחדש ולחדד בזה בתוספת תיבת "בלבד"?

על יסוד דיוקים אלו מחדש הרבי ב'הדרן', אשר הרמב"ם מלמד על שלימות לימוד התורה שתהיה לעתיד לבוא, שהלימוד יהיה באופן של שלילת כל עסק אחר שגם הוא עבודה למקום, כי אם "לדעת את ה'", לימוד רק לשם ידיעת הבורא, שזוהי שלימות מופלאה בלימוד תורה, עד כדי כך שהאדם נעשה "מוכתר בכתר תורה", שהתורה נעשית כל מציאותו. עיין שם בארוכה.

ומתקנת הלימוד של רבינו בספר ה'יד' – לספר הראשון שהרבי חיבר, לוח "היום יום". כידוע, אצל חסידים מקובל שבספר זה טמונים ענינים רבים, שרק אחרי ההתעמקות בהם ניתן להבין את כוונת הרבי, שבחר לקבוע את הפתגמים בסדר זה דווקא, ובדיוק נפלא.

בשנת תש"מ לקח על עצמו הרה"ח וכו' ר' מיכאל אהרן שי' זליגסון להעמיק ולגלות את התוכן העמוק שבפתגמים המובאים בלוח, והחל לערוך את הספר "לוח היום יום עם הערות וציונים", ספר שהרבי התייחס אליו בחביבות רבה.

אחד הרעיונות שגילה הרב זליגסון, אשר סדר תוכן הפתגמים ב"היום יום" מקביל במידה רבה לתוכנם של ארבעה עשר ספרי ה'יד' לפי סדרם. וכדוגמה בולטת לכך, כשם שהרמב"ם מתחיל את ספרו ברמז לשם המפורש בר"ת "יסוד היסודות ועמוד החכמות", כך הפתגם הראשון ב'היום יום' מי"ט כסלו מופיעים בו ר"ת אלו, "יום התוועדות וקבלת החלטות טובות".

במקביל, ההלכה החותמת את ספר ה'יד' עוסקת כאמור בגודל הידיעה והדביקות באלוקות, "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", וכך גם הפתגם האחרון ב"היום יום" מח"י כסלו, עוסק בדיוק בענין זה:

"וכך היה נשמע הלשון ממו"ר נ"ע (רבינו הזקן) בדביקותו, שהיה אומר בזה הלשון: איך וויל זע גאר ניסט, איך וויל ניט דיין גן עדן, איך וויל ניט דיין עולם הבא כו', איך וויל מער ניט אז דיך אליין". עד כאן ההקבלה המובאת בספרו של הרב זליגסון.

והנה, על פי ביאור הרבי ב'הדרן' האמור משנת תשמ"ה, בדיוקי הלשון "לא יהיה אלא" ובתוספת "בלבד" וכו', והלימוד מכך על שלימות הדבקות באלוקות לעתיד לבוא – הנה דיוקים אלו וביאור זה תואמים לכאורה להפליא את לשונו הק' של רבינו הזקן בפתגם זה "איך וויל זע גאר ניסט . . מער ניט אז דיך אליין", אשר גם ביטוי זה הן היה נאמר בלשון של שלילה, "איך וויל זע גאר ניסט, איך וויל ניט דיין גן עדן, איך וויל ניט דיין עולם הבא כו'", והן בסיומו בתוספת המילה "אליין", בלבד.

נמצא, שמביאורו האמור של הרבי על סיום ספר ה'יד' על גודל הדביקות בתורה לעתיד לבוא, ניתן לגלות עומק נוסף במשמעות דברי רבינו הזקן אלו, שהדברים מכוונים לתכלית הדביקות וההתאחדות באלוקות, כפי שיהיה לעתיד לבוא, תיכף ומיד ממש.

ה.

#### אכן נודע הדבר

בליקוטי שיחות חלק לו, שיחה א לפרשת שמות, השיחה המפורסמת העוסקת במהותה וגדרה של מידת הבטחון – מבאר הרבי אשר גדרה של מידת הבטחון, וכן משמעות דברי אדמו"ר ה"צמח צדק" "טראכט גוט – וועט זיין גוט", אשר "בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה': ע"י שהאדם סומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבד, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מ־תנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה)...

וזהו פירוש דברי ה"צמח צדק", שהביטחון עצמו יביא לתוצאות טובות, שאינו ענין צדדי לבד בביטחון, אלא זהו גדר הבטחון שנצטוונו עליה".

בהתאם לכך, מבאר הרבי באות ו':

"על פי הנ"ל יש לומר, שזוהי כוונת הכתוב בפרשתנו, שמספר על יראתו של משה כששמע מהעברי "הלהרגני גו' כאשר הרגת את המצרי" – להשמיענו יסוד הנ"ל במידת הבטחון, שהביטחון עצמו הוא המביא וגורם לישועת ה', ומכלל הן אתה שומע לאו, דזה שהאדם לא נחלץ מצרה הרי זה מפני שהי' חסר בביטחון שלו.

וזוהו מה שכתוב "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר (ותיכף לאחרי זה) וישמע פרעה גו' ויבקש להרוג את משה ויברח משה גו'": כיון שמשה היה ירא לנפשו ולא בטח בהשם שלא יבוא שום היזק ח"ו מפעולותיו הטובות [להגן על איש ישראל מהמצרי שהכה אותו, ולהוכיח "שני אנשים עברים ניצים"], הרי זה גרם ש"וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה" והוצרך לברוח ממנו.

ואולי יש לומר, שזהו גם דיוק לשון הכתוב "ויאמר אכן נודע הדבר" – שלא רק שמשה חשב כן בלבו אלא גם אמר כן בדיבור, שזה מגדיל עוד יותר הדגשת החיסרון בביטחון, שלא זו בלבד שעלה החשש במחשבתו, אלא גם הוציאו בדיבור.

מה שאין כן אם הי' בוטח בביטחון גמור בהשם, ולא הי' דואג כלל מהמצב שנמצא בו (ש"אכן נודע הדבר" ויוכל להגיע לאזני פרעה), הרי זה גופא היה פועל שהיה הדבר נשכח כו', והיה טוב לו בטוב הנראה והנגלה". עד כאן מדברי הרב.

על פי ביאור זה, ניתן לבאר תמיהה גדולה בפסוקים אלו.

בפרק ב פסוק יד נאמר, "ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי, ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר"; ותיכף בפסוק שלאחרי-זה, פסוק טו, נאמר "וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה וגו'".

והנה, שני הביטויים "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר", ו"וישמע פרעה את הדבר הזה", מתייחסים לכאורה לאותו המאורע עצמו, סיפור הריגת משה את הנוגש המצרי, ואם כן תמוה – מדוע הכתוב נוקט בפסוק השני בתוספת תיבת "הדבר הזה", תיבה שלא מופיעה בפסוק שלפניו?!

אמנם, על פי ביאור הרבי בשיחה, יש לומר בד"א שהדבר מתיישב כמין חומר. כוונת הכתוב "וישמע פרעה את הדבר הזה", מתייחסים למעשה לנאמר בפסוק שלפניו, "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר", וכאשר נודע לפרעה "הדבר הזה", היינו ש"ויירא משה ויאמר", וכדברי הרבי "שלא רק שמשה חשב כן בלבו אלא גם

אמר כן בדיבור . . . שלא זו בלבד שעלה החשש במחשבתו, אלא גם הוציאו בדיבור, הנה זהו הדבר שפרעה שמע ושגרם לו לבקש להרוג את משה! ...

ו.

### למשמעות "יינה של תורה"

כידוע, ביאוריו של הרבי לפירוש רש"י שעל התורה, כוללים ענינים רבים עמוקים ונפלאים, בבחינת "רזין דאורייתא". זאת בהתאם לדברי כ"ק אדמו"ר הזקן, שהובאו פעמים רבות בליקוטי שיחות, אשר "פירוש רש"י על החומש הוא יינה של תורה".

והנה, ישנם המתמיהים, האם כללות הביאורים והחידושים המופלאים והמופלגים שמבאר ומגלה ומחדש הרבי בפירוש רש"י של התורה, היו אכן בדעתו של רש"י הק', בעת שכתב את פירושו הגדול על התורה.

התייחסות נרחבת מהרבי לכללות פירוש רש"י על התורה, מצוי בלקו"ש חלק ה', בשיחה הראשונה לפרשת בראשית, בביאור נפלא ומחודש על פירוש רש"י הראשון לבראשית א, א: "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם וגו'".

ושם, באות א', בפתח השיחה, נאמר: "כבר נתבאר בכמה מקומות, שפירוש רש"י על התורה, הגם שענינו לפרש פשוטו של מקרא – כמו שהדגיש רש"י כמה וכמה פעמים, ואף מיד בפרשה הראשונה שבתורה: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" – מכל מקום, נכללו בו גם "ענינים מופלאים" משאר חלקי התורה, ואפילו "רזין דאורייתא", וכפתגם אדמו"ר הזקן הידוע ש"פירוש רש"י על החומש הוא יינה של תורה".

אלא, שעל-מנת להעמיק על היסוד ולגלות את ה"ענינים מופלאים" ו"יינה של תורה" שבפירוש רש"י, בהכרח ללמוד תחילה היטב ולהבין את הפירוש הפשוט, שהרי גם ענינים אלו, "ענינים מופלאים" ו"יינה של תורה", הכניסם רש"י וכללם בתוך פירושו על פי "פשוטו מקרא".

ובהערה 5 מובא: "וגם זה נרמז בהלשון "יינה של תורה", כי כמו שהיין כמוס תחילה בענביו, וכל מה שמתעכב יותר בענביו הוא הולך ומתגבר בכוחו, שלכן ענבים שלא נתבשלו כל צרכן אין יינן חזק, כן הוא גם בנוגע לסודות התורה שבפירוש רש"י שכמוסים הם בהפשט שבו, וכל מה שמתעכבים (מתייגעים) יותר בהפשט באים יותר לגילוי "יינה של תורה".



מדברים אלו ובעיקר מהערה זו יוצא דבר נפלא: פשוט וברור שרש"י הק', בעת שכתב פירושו היסודי לפני כתשע-מאות שנה – היו עומקים נפלאים אלו שרבינו מגלה בעומק דעתו הק'.

אלא, שאפשרות הגילוי של עומקים אלו, התאפשרה בדורנו, קרוב לאלף שנים לאחר כתיבתן, דווקא בגלל ש"כל מה שמתעכבים ומתייגעים יותר בהפשט באים יותר לגילוי "יינה של תורה", ואם כן ה"עיכוב" הגדול והממושך של היין' ב'ענביו' מאות בשנים, והיגיעה הרבה של רבינו זי"ע, היא הביאה את הגילוי הגדול והשלם של "יינה של תורה", ולגילוי מופלג של רזין דאורייתא.

## הדוגמא באגה"ת לחטא במחשבה

(לקו"ש חל"ט ט ביאורים לאגה"ת סכ"ד-ל)

הת' חיים שי' הכהן  
תלמיד בישיבה

א.

ביאור כ"ק אדמו"ר גבי הדוגמאות באגה"ת וקושי' ע"ז

באגה"ת פ"ב, גבי התעניות שיש להתענות לאחר התשובה כדי להיות מרוצה וחביב לפני ה', כותב אדה"ז: "ולכן מצינו בכמה תנאים ואמוראי' שעל דבר קל היו מתענים תעניות הרבה מאד,

כמו ראב"ע שהי' מתיר שתהא פרה יוצאה ברצועה שבין קרניה בשבת, וחכמים אוסרי', ופ"א יצאה כן פרתו של שכנתו ולא מיחה בה, והושחרו שיניו מפני הצומות על שלא קיים דברי חבריו<sup>1</sup>. וכן ר' יהושע שאמר בושני מדבריכם ב"ש, והושחרו שיניו מפני הצומות<sup>2</sup>. ורב הונא פעם אחת נתהפכה לו רצועה של תפילין, והתענה מ' צומות<sup>3</sup>. וכהנה רבות".

ומדייק כ"ק אדמו"ר<sup>4</sup>, מדוע לא הסתפק אדה"ז בתיבות "ולכן מצינו בכמה תנאים ואמוראי' שעל דבר קל היו מתענים תעניות הרבה מאד", והוצרך להביא לכך דוגמאות? ומפני מה הביא שלוש דוגמאות, ודוקא דוגמאות אלו מתוך ה"וכהנה רבות", תוך שמדייק להביא את שמותיהן של בעלי המעשה?

ומבאר, שהן בעבירות והן בתשובה עליהן ישנם שלושה סוגים, שבכל אחד מהם חומרה מיוחדת שאין בשני: מחשבה, דיבור ומעשה. ולכן מביא אדה"ז ג' דוגמאות כנגד ג' הסוגים: תחילה מביא דוגמא לעבירה שבמחשבה – "על שלא קיים דברי חבריו"; לאחמ"כ מביא דוגמא לעבירה שבדיבור – "שאמר בושני מדבריכם בית שמאי";

(1) ירושלמי שבת פ"ה ה"ד.

(2) חגיגה כב, ב.

(3) מו"ק כה, א.

(4) לקו"ש חל"ט ע' 180 סכ"ד ואילך [נדפס ג"כ בתרגום ללה"ק בשיעובסה"ת (מהדורת תשע"ג) ח"ב ע' תתמט ואילך].

ולבסוף דוגמא לעבירה שבמעשה – "נתהפכה לו רצועה של תפילין" (ומביאם בסדר של "לא זו אף זו", מפני שלגבי "להיות מרוצה וחביב לפניו" שלאחר התשובה, פשוט שיותר נוגעת עברה שבמחשבה, שהיא לבוש פנימי ודק יותר).

ויש לעיין כיצד ניתן לומר שחטאו של ראב"ע הי' חטא במחשבה, והרי חטאו היה שלא מיחה בשכנתו על שיצאה פרתה בשבת ברצועה, ולכאור' זהו חטא של ביטול מצוות עשה שבדיבור?

[וזה ודאי שגם ביטול מ"ע נחשב חטא שצריך לרצות את הקב"ה עליו – וכבדוגמא שמביא לחטא במעשה מרב הונא שנתהפכה לו רצועה של תפילין, שזהו ביטול (פרט) במצות תפילין (וכמ"ש רש"י בגמ' שם<sup>1</sup>: "השחור בפנים, דרצועה שחורה נראה בחוץ הלכה למשה מסיני", וכפשוט, שאין איסור בהפיכת רצועת התפילין, אלא שע"ז חסר בקיום ההלכה למשה מסיני שצריך שהרצועה תהי' שחורה מבחוץ)].

וגם ע"פ ביאור ענין החטא בפנימיות הענינים, מבואר בחסידות<sup>5</sup> שע"י ביטול מ"ע לא רק נחסר האור שהי' אמור להמשך ע"י קיום המצוה, אלא נעשה ג"כ פגם בנפש, בעברה על מל"ת].

## ב.

### הביאור בזה ע"פ שיחה נוספת

וי"ל הביאור בזה, ע"פ הסבר נוסף של כ"ק אדמו"ר בדיוק לשון אדה"ז באגה"ת כאן:

בטעם שבסיום הדוגמא מראב"ע מוסיף אדה"ז את התיבות "על שלא קיים דברי חבריו" (אף שלכאור' האריך בביאור המקרה קודם לכן ואין צורך לתת טעם לכך שצם), מבאר כ"ק אדמו"ר שכל הדוגמאות הללו הובאו כאן כדי להראות ש"מצינו בכמה תנאים ואמוראי' שעל דבר קל היו מתענים תעניות הרבה מאד" (שמזה מובן שהתעניות לא שייכות לעצם מצות התשובה אלא לכפרה והריצוי שלאחרי'),

ואם סיבת הצום היתה זה שביטל את מצות "הוכח תוכיח", הרי זה דבר חמור ולא קל (וכפי שמבאר שם, שמצות ההוכחה אינה מצוה כללית בפ"ע בכל דיני התורה,

(5) לקו"ש חי"ט ע' 427 (נדפס ג"כ בתרגום ללה"ק בחל"ט ע' 153). וראה הע' 10 שם, כיצד מתאימים הדברים למ"ש בריש אגה"ת שע"י ביטול מ"ע נחסר האור וע"י עברה מל"ת נעשה פגם בנפש. וש"נ.

(6) חל"ט שם ע' 183 סכ"ח ואילך (שיעובסה"ת שם ע' תתנא ואילך).

אלא חלק מכל מצוה בפ"ע, ועד שהמבטל את מצות ההוכחה והמחאה בעובר עברה ה"ז כאילו עבר את אותה עברה בעצמו, ר"ל. וא"כ בנדו"ד הו"א חלק ופרט מאיסור שבת, שזו מצוה חמורה). ולכן מדייק אדה"ז לכתוב שצם מסיבה אחרת, "על שלא קיים דברי חבריו".

והנה, מביאור רבינו מובן פי' חדש בחטא ד'לא קיים דברי חבריו': אין הכוונה שחטא בכך שבפועל נהגה שכינתו שלא כדין, והוא לא מיחה בה, ועי"ז לא התקיים בפועל פסק ההלכה של חבריו – כי חטא זה נחשב כאילו הוא עצמו, ר"ל, חילל שבת, אלא הכוונה ב"שלא קיים דברי חבריו" היא שחטא בזה שהלך מחשבתו הי' עדיין כפי הסברא שלו, וטרם 'הונח' במחשבתו שההלכה נפסקה כחבריו (אלא שזה התגלה בכך שלא מיחה בשכנתו).

ולפ"ז מובן היטב מדוע חשיב חטא זה חטא במחשבה, משום שהחטא שעליו צם הי' הלך מחשבתו שלא הי' כפי ההלכה, ולא המעשה שנגרם ע"י כך.

# בגדר הפטור ד"לא יגוש" ע"י פרוזבול

(לקו"ש חי"ז 286. ח"ל ע' 85)

הת' שניאור זלמן חנני' שי' לנדאו  
תלמיד בישיבה

הצעת דברי רבינו בדין שמיטת כספים / ביאור ההערות שם בד"א / צ"ע ברש"י  
לקמן ביכולת המלווה לתלות את הלווה עד שיאמר אעפ"כ / ישוב דברי רבינו  
בשי' הרשב"א ע"פ ביאור התורת זרעים ודחיית הת' הנ"ל בשי' רש"י / מביא  
את ביאור הגר"נ פרצוביץ ודוחה תירוצו / מתרץ ע"פ דברי רבינו בגדר בעלות  
כללית במלכות דהוי גם בבי"ד.

א.

## הצעת דברי רבינו בדין שמיטת כספים

בלקו"ש חי"ז<sup>1</sup> דן רבינו אודות מחלוקת האחרונים<sup>2</sup> אי הפקרת פירות שביעית הוי  
"אפקעתא דמלכא" (שפירות שביעית מופקרים ע"י שמים), או בגדר "חיוב  
גברא" (האדם צריך להפקירם).

ושם נוטה להוכיח דשביעית הוי דווקא "חיוב גברא", והוא מדברי הגמרא<sup>3</sup>:  
"דתניא, רבי אומר: וזה דבר השמיטה שמוט – בשתי שמיטות הכתוב מדבר,  
אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע – אתה  
משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע – אי אתה משמט כספים"<sup>4</sup>.

ומבאר רבינו, דמכח זה שמשווה הגמ' בין שמיטת הכספים לשמיטת הקרקעות,  
משמע ששוים הם בסוג ההשמטה שלהם. וכמו שבפשטות שמיטת כספים צריכה  
להיות ע"י האדם (כדמשמע בפשיטות מציווי התורה על השמטת הכספים שחיוב  
ההשמטה הוא על הגברא שמצווה על המלווה ש"לא יגוש"<sup>5</sup>), כך גם שמיטת  
הקרקעות צריכה להיות ע"י האדם.

(1) ע' 286.

(2) ראה בכ"ז שו"ת אבקת רוכל סי' כד שו"ת מבי"ט ח"א סי"א. לקו"ש שם הע' 19. וש"נ.

(3) גיטין לו, א.

(4) ואף רבנן דפליגי עלי' דרבי, לא פליגי אלא על דברי רבי ד"בזמן שאתה משמט כו", אך לא על עצם  
ההיקש.

(5) דברים טו, ב.

ובביאור הדין דהשמטת כספים שהיא חיוב גברא בלבד, מבאר רבינו דמוכח מהמשנה<sup>6</sup>: "המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו" שעל אף איסור התורה ד"לא יגוש", מ"מ החוב נשאר קיים, אלא שאיסור והשמטת התורה היא רק על ה'גברא', דלמלוה אסור לתבוע את החוב<sup>7</sup>, עיי"ש.

ושם בהערות<sup>8</sup> מסייג ביאור זה בדין השמטת כספים מדברי כמה מהראשונים, וז"ל: "ולהעיר מפרש"י גיטין דתירוץ הפקר בית דין הפקר קאי גם על הקושיא שם ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא והתקין הלל דלא תשמט ועד"ז בחידושי הרשב"א שם (הפקר הלל ממונו של לווה גבי מלווה ומגבי ליה), וי"ל, עכ"ל.

## ב.

### ביאור ההערות שם בד"א

וביאור דברי רבינו נראים כך:

דהנה גרסינן בגיטין<sup>9</sup>: "דתנן התם פרוזבול אינו משמט, זה אחד מן הדברים שהתקין הלל שראה את העם שנמנעו להלוות זה את זה... עמד והתקין פרוזבול",

ושואלת הגמרא: "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית, והתקין הלל דלא משמטא (ופירש"י<sup>10</sup> "...ועקר דבר מן התורה")? אמר אביי: בשביעית בזמן הזה ורבי היא, דתניא: "וזה דבר השמיטה" בשתי שמיטות הכתוב מדבר. . ותקיננו רבנן דתשמט זכר לשביעית, ראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה, עמד והיתקין פרוזבול". ומקשה הגמרא: "ומי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותקיננו רבנן דתשמט, אמר אביי: שב ואל תעשה הוא, רבא אמר: הפקר בית דין הפקר".

היינו שקושיית הגמ' (לשי' רש"י) דהרי מן התורה אין מציאות של חוב, וכיצד עקר הלל דבר מן התורה לומר שבכ"ז החוב ישאר? ות' הגמרא, ששמיטת שביעית בזמן הזה היא בכלל מדרבנן, ורבנן הם אלה שתקנו שמיטת כספים זכר לשביעית, וע"כ הלל ביטל חיוב דרבנן. ושואלת הגמרא, דהרי מ"מ רבנן בטלו את חיוב החזרת החוב שהרי חייב להחזיר לו ואיך יכלו חכמים לבטל את חיוב

(6) שביעית פ"י, ט.

(7) ומכיון שלמלוה אסור לתבוע את החוב, ממילא פקע חיוב הגברא להחזיר, אבל החוב מצ"ע (חפצא) עודנו קיים.

(8) הע' 40.

(9) גיטין שם, ב.

(10) ד"ה והתקין הלל.

החזרת החוב ע"י תקנה? ורבא תי' דמשום דין "הפקר בית דין הפקר" יש בכוח חכמים להפקיע את החוב.

ופירשו רש"י<sup>11</sup> והרשב"א<sup>12</sup> שם דתירוץ רבא "הפקר בית דין הפקר" קאי גם על הקושיא הראשונה (איך הלל יכל לעקור את חיוב התורה להשמיט את החוב). ומדבריהם משמע שאכן למסקנת הגמ' אפשר לומר דשביעית דאורייתא, והלל התקין מכוח היכולת של בי"ד שהפקר בית דין הפקר להעביר את הבעלות של כסף החוב למלווה, וממילא יכול המלווה לגבות את כסף החוב.

ונראה לומר דקושיית רבינו היא מדברי רש"י והרשב"א הללו, דאם נאמר כדברי רבינו בפנים השיחה שלמרות דין "לא יגוש" החוב נשאר, והחיוב הוא רק לא ליגוש ולתבוע בפה את החוב, א"כ לדברי רש"י והרשב"א מדוע צריך להגיע לדין "הפקר בית דין הפקר" (של העברת בעלות הכסף מהלווה למלווה) הרי די בכך שמוסרים את השטרות לבית דין ואזי בית דין הם במקום המלווה, ויכולים לתבוע את כסף החוב? (לפי המפורש בשי' רש"י דעל בי"ד אין איסור ד"לא יגוש" ולכן יכולים לגבות החוב) מדוע א"כ בשביל לחייב את הלווה צריך לפעול בכוח (הפקעת בעלות של) "הפקר בית דין הפקר"?

אלא לכאור' מוכח דרש"י והרשב"א לא ס"ל כחידוש רבינו בגוף השיחה שגם לאחר איסור התורה ד"לא יגוש" נשאר החוב והציווי הוא על תביעת המלווה בלבד, אלא ס"ל דאיסור התורה מבטל את החוב לגמרי.

וסיים רבינו דבריו ב"ויש ליישב". והרי "מצווה ליישב דברי רבינו"<sup>13</sup>, ואולי יש לבאר הדברים בדרך אפשר, כדלהלן.

### ג.

**צ"ע ברש"י לקמן ביכולת המלווה לתלות את הלווה עד שיאמר אעפ"כ**

בכדי ליישב את דברי רבינו נראה לדון תחילה בשי' רש"י גופא, דלכאורה יש להקשות בדבריו, דהנה להלן הגמרא<sup>14</sup> על המשנה הראשונה ד"המחזיר חוב בשביעית" מביאה דין: "המחזיר חוב לחבירו בשביעית – צריך שיאמר לו משמט אני, ואם אמר לו אף על פי כן – יקבל הימנו, שנאמר: וזה דבר השמטה. אמר

(11) ד"ה רבא אמר.

(12) שם.

(13) לשון הגהות חשק שלמה על פי' ר"ח פסחים כד, ב.

(14) גיטין לז, ב.

רבה: ותלי לי' עד דאמר הכי".

ונחלקו הראשונים<sup>15</sup> מה הכוונה ד"תלי ליה עד דאמר הכי" אי הוי כפשוטו, ולדעת רש"י שם<sup>16</sup> הפי' הוא כפשוטו דהמלווה תולהו "אם היה רוצה לחזור בו יתלנו על עץ אם גברה ידו עד דאמר ליה אף על פי כן".

והקשו האחרונים שם<sup>17</sup>, דלכאורה צע"ג בדבריו דהרי מכיון שהחוב נפקע ע"י איסור התורה ד"לא יגוש" (כנ"ל בשיטת רש"י), איך יכול א"כ המלווה לכפות על הלווה לתת לו מתנה<sup>18</sup> מכוח החוב שגבר לא קיים?

ובמשנת יעב"ץ<sup>19</sup> ביאר, דבאמת רש"י סובר שאין החוב נפקע, ומצוות התורה היא רק לעזוב החובות ולא לגבותן דרך גוביינא, אבל עצם החוב נשאר והלווה חייב להחזיר את החוב. וכאשר תולה המלווה אותו אינו תובע מתנה אלא תובע את שלו.

ולכאור' גם לפי שיטתו קשה כנ"ל דא"כ בשי' רש"י לא הייתה צריכה הגמ' להגיע לדין "הפקר בית דין הפקר" בכדי שבי"ד יוכלו לגבות את החובות שנמסרו להם, דהרי החוב לא בטל והבעיה היא האיסור "לא ליגוש" וממילא מכיוון שלבית דין אין להם איסור ד"לא יגוש" יכולים הם לתבוע מכוח החוב?

#### ד.

ישוב דברי רבינו בשי' הרשב"א ע"פ ביאור התורת זרעים ודחיית התי' הנ"ל בשי' רש"י

ונראה ליישב את שיטת רבינו בדברי הרשב"א דהנה, על סתירה מעין זו כבר נעמד בס' תורת זרעים<sup>20</sup> דכתב רש"י<sup>21</sup> "הלל התקין פרוזבול כדי שלא תשמט שביעית שמוסר שטרותיו לב"ד שיגבו מן הלווה חובו כל זמן שיתבענו דהשתא לא קרינן ביה לא יגוש שאינו תובעו כלום אלא הב"ד תובעו שהפקירם היה הפקר והם יורדין לנכסיו".

(15) ראה רמב"ן שם, ועוד.

(16) ד"ה ותלי לי'.

(17) ראה ס' איילת השחר על אתר.

(18) וראה שם ד"ה עד דאמר, שהוא מתורת מתנה.

(19) שמיטה ע' רז.

(20) פ"י מ"ג.

(21) כתובות פט, א ד"ה פרוזבול.



וכתב התורת זרעים, דלכאורה מספיק הפקר בית דין הפקר בכדי שהמלווה יוכל לגבות את החוב, ומדוע א"כ רש"י צריך לומר דצריך מסירת שטרות לבית דין?

וביאר שם, דבדין מסירת השטרות לבי"ד בפרוזבול הוי מחלוקת רש"י והרמב"ם, אי פרוזבול הוי מסירת שטרות לבית דין או שתרי מילי נינהו. דרש"י ס"ל שפרוזבול הוי מסירת שטרות לבית דין, והרמב"ם שסובר שתרי מילי נינהו.

וביאר הדברים לשיטת רש"י, דבשמיטת כספים ישנם שתי דינים א. הפקעת החוב, ב. ולא תעשה ד"לא יגוש". וע"י דין "הפקר בית דין הפקר" רבנן מונעים רק את הפקעת החוב, אבל אי"ז מספיק שאם יתבע המלווה את כספו לא יעבור על איסור ד"לא יגוש", ולכן לפי רש"י צריך למסור השטרות לבית דין שלהם אין את איסור "לא יגוש".

ולכן יכול לפרש רש"י שתי רבא "הפקר בי"ד הפקר" קאי על קושיא קמייתא דאז לא צריך לומר שהלל סבירא לי' כרבי ששביעית בזמן הזה דרבנן וממילא הלכה כרבנן, ששביעית בזה"ז דאורייתא.

אבל לדעת הרמב"ם לא מוסרים השטרות לבית דין, ממילא גם אם נאמר דרבנן מונעים את הפקעת החוב, מ"מ עדיין נשאר האיסור של "לא יגוש" על המלווה, ולכן סבירא ליה שרבא אינו מתרץ על קושיא קמייתא, וממילא פסק דהלכה כרבי דשמיטת כספים הוי מדרבנן.

ולפי זה י"ל את דעת הרשב"א דאפ"ל דס"ל כהרמב"ם (לפי דיוקו של התורת זרעים עיי"ש) דפרוזבול הוי ללא מסירת שטרות לבית דין, והא דלשיטתו רבא קאי גם על הקושיא קמייתא י"ל ע"פ מה שפי' הפני יהושע<sup>22</sup> ד"הפקר בית דין הפקר" הוי חיוב חדש היינו, דלא שרבנן מונעים את השמטת החוב אלא יוצרים חוב חדש וממילא לא תובע המלווה מכוח החוב שחל עליו האיסור ד"לא יגוש".

וכן משמע מלשון הרשב"א שם<sup>23</sup> וז"ל: "והכא נמי אפקורי אפקר הלל ממונו של לוח לגבי מלוה ומגבי ליה" היינו, שלא מזכיר כרש"י את ענין מסירת השטרות אלא את הפקר בי"ד בלבד.

וממילא אפשר לומר בדבריו כדברי רבינו, שבאמת החוב לא פוקע והא דצריך להגיע לדין ד"הפקר בית דין הפקר" הוא משום שלשיטתו גדר התקנה שבית דין

(22) ד"ה אמר רבא. ראה עוד חי' ר' נחום "בדעת רש"י" וכדלהלן.

(23) ד"ה אמר רבא.

יוצרים חוב חדש<sup>24</sup>. אבל אין לומר כן ברש"י דהרי סובר (כנ"ל) דמוסרים השטרות לבית דין ואם הוי חיוב חדש מדוע צריל למסור השטרות לבית דין?

ה.

### ביאור הגר"נ פרצוביץ והקושיות עליו

ובחי' ר' נחום<sup>25</sup> תי' ע"פ דברי רש"י במ"א<sup>26</sup> "לא תיקשי דבר בדבר שבממון אין כאן עקירת דבר מן התורה במקום סייג וגדר דהפקר בית דין בממון היה הפקר".

ופי' שם דמדויק מדבריו דאין כוונת הדין של רבא "הפקר בי"ד הפקר" דחכמים הפקיעו כסף מהלווה ונתנו למלוה, אלא כוונתו לדין מחודש דבעניני ממון יש להם לחז"ל כח להפקיע לא תעשה של תורה גם בקום ועשה והוא מדין הפקר בית דין הפקר, אבל לא שבאמת מונעים את השמטת החוב גופא.

ולפי זה כתב שאליבא דאמת גם לשי' רש"י החוב קיים (כדברי רבינו), ולכן לא צריך להגיע להפקעת ממון, והפי' "הפקר בית דין הפקר" היינו שחכמים בכוחם לעקור את ה"לא יגוש" בדבר שבממון.

אבל גם דבריו צ"ע, א) מנלן ד"הפקר בית דין הפקר" הוא אפשרות לעקור מהתורה דיני ממון? הרי בהמשך מקשה שם הגמ' "דאמר ר' יצחק: מנין שהפקר ב"ד היה הפקר..." ומביאה פסוקים דמהם מוכח רק הפקעת בעלות כמבואר בפשט הגמ' שם. ב) ועוד דהנה לפי שיטתו גם אביי מסכים לעצם הפקעת ממון ופליג רק לגבי השלכת הדין ביחס לעקירת לאו מן התורה ומפשטות הגמרא "אמר רבא הפקר בית דין הפקר כדרכי יצחק..." משמע שלאחרי שרבא חידש את שיטתו שואלת הגמרא מנין, ולכאורה הרי היינו הך לגבי מקורו של אביי? ג) ועוד, דעדיין קשה מדוע צריך למסור השטרות לבית דין?

ו.

### ביאור מחודש ע"פ דברי רבינו בגדר בעלות כללית

24) ולכאורה אולי אפשר לומר כך גם כן בשי' רש"י, והא דלשיטתי' מסרינן השטרות לבית דין יש לבאר (ע"ד מה שכתב הכתב סופר על אתר) שהרי הגמרא אמרה שרבנן תיקנו שמטת כספים "זכר לשביעית" היינו, שלא תשתכח תורת שביעית. וממילא אפ"ל דהלל לא רצה ממש לעקור את דברי התורה וזה מהני.

אבל באמת זה אינו, דמפורש בדברי רש"י (ד"ה מוסרני לכם): "גבי פרוזבול שהוא מוסר שטרותיו לב"ד דאיהו לא תבע ליה לבעל חוב אלא הב"ד והם יורדין לנכסיו", משמע שלולא זה שהי' מוסר לבית דין היה את איסור "לא יגוש", ופעולת המסירה לבי"ד היא המונעת את האיסור, ואילו לפי האמור בלאו הכי גם לולא המסירה לבי"ד אין את האיסור ד"לא יגוש" משום דהוי חיוב חדש.

25) על אתר.

26) ד"ה רבא אמר.

ונראה לומר הביאור בזה:

דהנה, בשו"ת דבר אברהם<sup>27</sup> כתב בדעת כמה ראשונים<sup>28</sup>, דמהפסוק ממנו לומדים שהפקר בי"ד הפקר, ממנו לומדים גם הא דדינא דלכותא דינא גם בקנינים ובדברים שבין אדם לחברו, היינו דהפקר בי"ד הפקר אין זה גדר מיוחד בבי"ד, אלא שזהו ענין של שררה וממשלה, שישנו הן בבי"ד והן במלך.

והנה, בלקו"ש<sup>29</sup> מבאר רבינו את גדר בעלות המלך על המדינה, וז"ל: "בעלות כללית אינה שוללת הבעלות פרטית, וכמו בעלות המלך על המדינה שלו. . שמצד בעלותו של המלך על כל הארץ, חלים כמה דינים גם על הרכוש הפרטי של כל אחד ואחד – דדינא דמלכותא דינא, עד שבתנאים מסוימים יכול המלך ליטול גם את הרכוש של האיש הפרטי...".

ונמצא, שזה שבמלך ישנו הדין דהפקר בית דין הפקר הוא מחמת הבעלות כללית שלו על נכסי כל ישראל. ולפ"ז אפשר לומר, דזה שבית דין הפקרם הפקר, זהו מפני שיש להם גדר של בעלות כללית על נכסי הציבור, ע"ד המלך. הווי אומר: זה שביכולתם של בי"ד להפקיר את נכסיו של האדם הפרטי, זהו משום שיש להם שייכות ובעלות על נכסי האדם מלכתחילה, אלא שבעלות זו היא בעלות כללית שאינה שוללת את בעלותו הפרטית של האדם.

ולפ"ז מובן, שבשעה שבי"ד מחליטים לגבות בשטר חוב הנמצא ברשותם, שייכותם לכסף היא בשנים: הן מצד השטר שאצלם, והן מצד הבעלות הכללית שיש להם על כל ממוץ ישראל.

והנה, במקור הפטור של הבי"ד מדין "לא יגוש" דרשינן בספרי<sup>30</sup>: "ואשר יהיה לך את אחיך, ולא של אחיך בידך, מיכן אתה אומר המלוה על המשכון אין משמט. את אחיך תשמט ידך, ולא המוסר שטרותיו לבית דין, מיכן אמרו: התקין הלל פרוסבול, מפני תיקון העולם". והתוס' בגיטין שם<sup>31</sup> כתבו דלרש"י הוי רק אסמכתא, מכיוון שלפי הפשט אין סברא לחלק בין הבי"ד לאיש רגיל (והתוס' עצמם ס"ל דזהו לימוד גמור, ולא רק אסמכתא).

(27) ח"א סי' א.

(28) רבינו יונה בגיטין לו, ב. וראה פרש"י לסנהדרין ה, א.

(29) ח"ל ע' 85.

(30) ספרי דברים פס' קיג.

(31) ד"ה אמר רבא.

ואולי י"ל<sup>32</sup> (בדוחק עכ"פ), דחידוש תי' הגמרא ד"הפקר ביי"ד הפקר" הוא, לומר דכן מסתבר ללמוד מהפסוק ש"לא יגוש" לא חל על בית דין, וניתן לדייק הא דכתבה התורה "אחיך". שהרי מדין זה אנו למדים דיש לחלק בין ממון האיש הרגיל לממון הבי"ד, כי לבי"ד יש שייכות יתירה לכסף, ולכן אפ"ל דדרשת הספרי היא לימוד ממש ולא אסמכתא בלבד, ויש מיעוט מן התורה על ביי"ד שלא חל עליהם הדין ד"לא יגוש".

ולפי הנ"ל יש ליישב דברי רבינו בשיטת רש"י, דאי"ז שלרש"י באים באמת לדין של "הפקר ביי"ד" כדי להשאיר את החובות, אלא שבי"ד גובה את החוב מכוח החוב הישן שלא נתבטל – כדעת רבינו בגוף השיחה, ומה שתי' "הפקר ביי"ד הפקר" הוא רק לבאר דלבי"ד אין איסור ד"לא יגוש" ולכן ע"י מסירת השטרות אליהם אפשר לגבות את החובות.

(32) ואולי אפשר לבאר ע"פ סברא ובאו"א :

דהנה מפשטות לשון רש"י בכתובות נראה שהפרוזבול לא נעשה ע"י הפקר הבי"ד, כי אם שרק מכוח זה שיש לבי"ד את זכות ההפקר על כן אין להם את האיסור ד"לא יגוש". וז"ל: "הלל התקין פרוזבול כדי שלא תשמט שביעית שמוסר שטרותיו לב"ד שיגבו מן הלוח חובו כל זמן שיתבעו דהשתא לא קרינן ביה לא יגוש שאינו תובעו כלום אלא הב"ד תובעו שהפקירם היה הפקר והם יורדין לנכסיו".

ואולי יש לבאר זאת ע"פ מ"ש רבינו בהע' 48 שם מדעת קצות החושן (סי' קד סק"ב) דמצוות הלווה לפרוע היא רק כאשר המלווה תובעו, [או אפי' לדעת הנתנה"מ (שם סק"א) דרק כאשר יש ביכולת המלווה לתובעו אז יש עליו מצווה לפרוע], אבל כאשר המלווה לא יכול לתבוע אותו אזי אין חיוב על הלווה כלל להשיב את ההלוואה (אלא שהחוב נשאר קיים כביאור רבינו בפנים השיחה). וא"כ יוצא, שציווי התורה ד"לא יגוש" הוא גם פעולה על הלווה שלא יצטרך להחזיר את החוב.

ובסברת הדברים נראה לומר, דמה שמחייב את הלווה להשיב הוא, כל עוד יש זיקה מצד המלווה אל הכסף שהוא יכול לקחת את הממון. אבל כאשר אין למלווה כל אפשרות לקחת את הממון, אזי אפ"ל שהתבטלה זיקתו אל הכסף, ואשר על כן הלווה לא מחויב להשיב לו את חובו.

אמנם, כל זה הוא באדם רגיל, לא כן הדבר הוא בבי"ד כיוון שלהם הזיקה אל הכסף לא מתבטלת גם ע"י האיסור ד"לא יגוש", מפני שסו"ס ביכולתם לתבוע את החוב מפני תקנה וכו' מצד כוחם ש"הפקר ביי"ד הפקר" (ולא שייך כן באדם אחר כיוון שבי"ד יעשה זאת עבורו ואין זו זיקה שלו מה שנעשה ע"י ביי"ד, משא"כ כאן איירי בבי"ד גופא).

[ולכאורה הרי אין הזיקה של ביי"ד מקנה להם שייכות אל כסף החוב, שהרי נטילת הכסף היא מפני תקנה ואין להם זיקה אל החוב? י"ל דמ"מ אי"ז ע"ד שבי"ד גובים כסף ע"מ לתקן את הדרכים, אלא הוא חיוב הבא מכוח החוב]. ואשר על כן י"ל שציווי התורה ד"לא יגוש" לא חל בבי"ד כיון שהוא לא מבטל את זיקתם אל הכסף, וא"כ הלווה עדיין יהי' חייב להחזיר את החוב. [באיילת השחר (הובא לעיל) רצה לומר, שאכן יש על הלווה מצווה להשיב את הממון (שעל כן המלווה יכול לחייבו לומר "אעפ"כ") אלא שיש איסור על המלווה לתבוע את החוב דרך גוביינא, אבל קשה לומר כן שתי' מצווה על הלווה לתת את החוב ואסור יהי' למלווה לתבוע אותו, דא"כ יוצא שהתורה אסרה לתבוע את החוב כדי לאפשר ללווה לעבור על מצווה?!].

וא"כ יוצא מכל הנ"ל, דכאשר האדם מוסר שטרותיו לבי"ד והם המלווים, עליהם לא חל הדין ד"לא יגוש", (גם לולא זאת שהם מפקירים בפועל) מצד זה שביכולתם להפקיר. ועל כן צריך לשני הדינים "מסירת השטרות", ו"הפקר ביי"ד הפקר".

# אין אומרין לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך

(לקו"ש חח"י ע' 149, ובהערה 74 שם)

הת' בנימין נחום שי' קנייבסקי  
תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא ד'אין אומרין לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך / הצעת שיטות בעלי התוס' בזה / הצעת דברי הריב"א לפי מהר"ם מלובלין / מבאר דלשפי' רבינו דברי הריב"א הם שיטה בפ"ע / מבאר דלפי' רבינו כן סבר גם רש"י / יקשה כמה קושיות על דברי רבינו / יתרץ מקצת הקושיות / עפ"ז יבאר החילוק בין תוס' דידן לתוס' דומה בגיטין.

א.

## הצעת הסוגיא

גרסינן במסכת שבת<sup>1</sup>: "גופא, בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו? – אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא: היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר ליה – למאן התירו? ואלא לאו – דאיהדר ואידכר – מי מחייב? והתנן: כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה! אלא במזיד – קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה! אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמאן התירו – לאחרים."

ומקשינן: "מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?" ודחינן לתי' זה. ולמסקנת הסוגיא הסתפק ר' ביבי בענין אחר: "אלא אמר רב אשי: לעולם במזיד, ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה."

וביאור זה הוא למסקנת הסוגיא: "רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה."

ב.

## שיטות הראשונים בביאור הסוגיא

נמצא א"כ מפורש בסוגיין, דאין אומרין לאדם חטא ע"מ להציל את חברו מאיסור – ואף שהמדובר הוא על איסור דרבנן של רדית הפת, ע"מ להציל את חברו מחילול שבת דאורייתא.

(1) ד, א.

והנה בעירובין<sup>2</sup> מצינו שנחלקו רבי ורשב"ג בענין זה – לגבי המלקט תאנים מתאנתו של חבר, אם חייב לעשר, או שיכול לסמוך על החבר שבוודאי עישר כבר בעצמו. ומבואר שם, דנחלקו אם חזקת חבר – שאינו מוציא תחת ידו דבר שאינו מתוקן – היא גם בנדו"ד, אף שעכשיו אין הפירות ביד החבר, וא"כ ה"ה תורם שלא מן המוקף.

ודעת רבי שם דאי"צ לעשר, "דניחא לי' לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה". ולרשב"ג חייב לעשר "דניחא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד".

וא"כ הא דאמרינן בסוגיין דלא אמרינן לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך – אתיא לכאורה דלא כרבי!

ונחלקו בתוס' בפירוש החילוק בין סוגיא דידן לסוגיא דעירובין:

בפתיחת דבריהם מבארים התוס', דהטעם לזה שבעירובין פסק רבי דמותר לחבר לעבור על איסור קל ע"מ שלא יעבור ע"ה איסור חמור, הוא מפני ששם נעשה האיסור על ידי החבר, דהא הפירות הן שלו. אבל בסוגיין לא נעשה האיסור ע"י המציל, ולכן אסור לרדות את הפת מהתנור ע"מ להציל את המדביק מחילול שבת, דאסור לאדם לעבור איסור ע"מ להציל את חברו מאיסור חמור בשעה שהאיסור לא נעשה על ידו.

אבל בהמשך דבריהם מבארים התוס' את החילוק בין הסוגיות באו"א: "ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו", וע"כ בסוגיין אין היתר לאדם אחר לרדות את הפת ע"מ להציל את חברו מחילול שבת, דהרי חברו פשע במה שהדביק את הפת.

נמצאנו למדים שתי שיטות בתוס' בגדר "אין אומרים לו לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך":

לשיטה א' דין זה הוא בכל מקום, ואין לאדם לעבור על איסור ע"מ להציל את חברו מאיסור חמור יותר, אלא אם נעשה האיסור על ידו.

ולהשיטה ב', איסור זה הוא רק כשפשע האדם במה שכניס א"ע למצב כזה שעומד לעבור על איסור. אבל בכל מקום מותר לאדם לעבור על איסור קל ע"מ להציל את חברו מאיסור חמור.

(2) לב, ב.

ג.

פי' המהר"ם מלובלין בקושיית ריב"א על שיטת התוס'

והנה, לכאורה משיטה א' הנ"ל אפשר לפשוט את ספיקו של רב ביבי הנ"ל אם "הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת":

דהרי נקטינן בפשיטות דאין אומרינן לאדם לעבור איסור קל ע"מ להציל את חברו מאיסור חמור, ולשיטה זו בתוס', כוונת הגמ' היא דאסור להציל רק אם לא נעשה האיסור על ידו, אבל אם נעשה האיסור על ידו – מותר לאדם לעבור על איסור קל ע"מ שינצל חברו מאיסור חמור. וא"כ כ"ש שיהי' מותר לאדם לעבור על איסור קל של רדיית הפת, ע"מ להציל א"ע מחילול שבת!

וכדמקשינן בתוס' בשם ריב"א: "ואומר ריב"א, דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור, ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו. אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה, וממילא יגמור, לא יעשה אפי' איסור קל בידים".

ולכאורה בא ריב"א לבאר שאלה זו המתעוררת על דברי התוספות.

וכדפירש המהר"ם מלובלין על אתר: "י"ל בפירוש דריב"א בא לתרץ דמכל מקום למה לא פשטינן בעיא דרב ביבי התם דניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא שלא יעשה חבירו על ידו איסור חמור כ"ש הכא במדביק שהוא בעצמו יבא לידי איסור חמור לכך קאמר ריב"א דאפילו מדביק עצמו אין לפשוט וכו'".

וכן פירשו כמה אחרונים.

אך להבנת רבינו בלקו"ש יתבארו דברי ריב"א באו"א, וכדלקמן.

ד.

שיטת רבינו בפי' דברי הריב"א

והנה רבינו פי' את דברי הריב"א באו"א<sup>3</sup>:

אין כוונת הריב"א לתרץ קושיא הנ"ל על דברי התוס', אלא מחמת קושיא זו חולק ריב"א על תי' התוס' הנ"ל, ומבאר באו"א את החילוק בין סוגיא דידן לסוגיא דעירובין:

בסוגיין המדובר הוא שמעשה האיסור כבר נעשה, ולכן אין התר להציל את

(3) ראה לקו"ש חח"י ע' 149.

החוטא ע"י עשיית איסור קל – ואף שהאיסור עצמו עדיין לא נעשה. משא"כ בסוגיא דעירובין עדיין לא נעשה מעשה האיסור, ולכן שם מותר לחבר לעבור איסור קל ע"מ להציל את ע"ה מאיסור טבל.

וא"כ מצינו שיטה שלישית בדין אין אומרים לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך, והיינו שמותר להציל את חברו בכל ענין, אך בתנאי שעדיין לא נעשה האיסור. וכפי שית' לקמן ההסברה בשיטה זו, ובהקדים שיטת רש"י כפי שלמדה רבינו בשיחה זו.

#### ה.

#### שיטת רש"י ע"פ ביאור רבינו

והנה, רש"י כאן פי' <sup>4</sup>: "וכי אומרים לו לאדם – צא וחטא איסור קל, כדי שלא יתחייב חברך עונש חמור".

ולכאורה בהשקפה ראשונה תמוהה הדגשת רש"י "כדי שלא יתחייב חברך עונש חמור", והול"ל "כדי שלא יעבור חברך חטא חמור", וכה"ג, ולמה מדבר רש"י רק בענין להציל את חברו מן העונש?

ומבאר רבינו <sup>5</sup>, דדיוק זה הוא מכוון: רש"י סבר כשיטת ריב"א, דהאיסור לעבור איסור קל ע"מ להציל את חברו מאיסור חמור הוא רק כאשר כבר נעשה מעשה האיסור. ולכן מדגיש רש"י שהא דאין אומרים לו לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך – הוא רק בשעה שמעשה האיסור כבר נעשה, ולא מהני הצלתו אלא להציל את חברו מהעונש, אבל אם לא נעשה עדיין מעשה האיסור אמרינן ל"י לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור.

ובלשון רבינו: "ויש לומר, אז כוונת רש"י איז ווי די דיעה איז תוס', אז דאס וואס "אין אומרים כו" איז דוקא ווען די "מעשה של האיסור כבר נעשה", אבער ווען עס רעדט זיך וועגן פארהיטן חברו ער זאל מלכתחילה ניט קומען צו א חטא (חמור) דאן איז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי צו פארהיטן חברו פון חטא חמור.

און דערפאר איז רש"י מדגיש "שלא יתחייב... עונש חמור" – צו מדגיש זיין, אז דאס וואס "אין אומרים כו" איז נאר ווען דער "איסור כבר נעשה" און מען וויל פארמיידן פון אים בלויז דעם עונש".

(4) רד"ה "וכי אומרים לו לאדם".

(5) שם



ו.

## כמה קושיות בביאור רבינו הנ"ל

והנה, ביאור רבינו בדברי הריב"א צ"ב לכאורה:

(א) מפשטות ל' תוס' נראה ברור לכאורה, שכוונת הריב"א היא לבאר שא"א לפשוט את ספק רב ביבי מהא דאין אומרין לו לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך לפירוש התוס'. וכפשטות ל' התוס': "ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר"<sup>6</sup>!

(ב) גם מהמשך ל' הריב"א: "אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל" – משמע דהמדובר כאן הוא על המדביק עצמו, וכמענה על קושיא הנ"ל, ולא שהמדובר הוא לגבי אחר, ולענין להצילו מן האיסור<sup>6</sup>.

(ג) ע"פ פירוש רבינו, שדברי ריב"א אינם באים לתרץ שאלה הנ"ל על פי' התוס' – כיצד יתיישבו א"כ דברי התוס'?

(ד) לכאורה אף שמעשה האיסור כבר נעשה, הרי האיסור עצמו עדיין לא נעשה, דהרי לא נאפתה הפת עדיין. וא"כ עדיין יכול להציל את חברו מהאיסור, ומאי נפק"מ שמעשה האיסור כבר נעשה?<sup>7</sup>

(ה) גם מהא דמקשה הש"ס בפשטות – "מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך" – משמע לכאורה דאיסור זה הוא פשוט, ולא רק כשמעשה האיסור נעשה כבר<sup>8</sup>.

(ו) בהערה 74 שם, מציין רבינו מלבד לריב"א, גם לרשב"א והמאירי. וברשב"א<sup>9</sup> מפורשים דברי הריב"א בל' "וא"ת . . . וי"ל", ומשמע לכאורה כפי' המהר"ם, שדברי ריב"א הם קושיא ותי' על דברי התוספות<sup>6</sup>!

(6) בדוחק י"ל, דכיוון שתחילת דברי ריב"א הם קושיא על פי' התוס' – נקט לשון זו, ואולי זוהי כוונת המהר"ם מלובלין שהובא בגוף ההערה.

(7) לכאו' הי' אפ"ל, דבשעת מעשה האיסור כבר נכללים בו תוצאות המעשה. וע"ד המבואר בנמוק"י (ב"ק כב, א) בהסברת המ"ד ד'אישו משום חציו'. אך עיי' בעיונים (גל' כד) די"ל דהא דאינו רודה הפת חשיב למעשה בפ"ע, ואי"ז נכלל בפעולה הראשונה, ובזה הוא האיסור.

(8) אולי י"ל דדייקו מל' הגמ' "ע"מ שיזכה חברך" – דמשמע יזכה בדין, ולא "ע"מ שלא יעבור חברך איסור" וכה"ג. ודוחק.

(9) במקומו.

ז) בהמשך לדברי הריב"א, מקשה התוס' מהא דאיתא בגיטין<sup>10</sup>: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין" כדי שלא יבטל מצוות פו"ר, דהרי מי שחציו עבד וחציו בן חורין לישא שפחה אינו יכול ולישא בת חורין אינו יכול. ולכאן עפ"י הנ"ל אין התר לרבו לשחררו, דהא "כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו", ואמרינן דאין אומרינן לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך<sup>11</sup>. ומתוך תוס': "שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא". ולכאורה דברים אלו אינם קושיא רק לפי התוס' – דמותר לעבור על איסור קל רק כאשר המציל גרם לאיסור, וכאן לא גרם האדון לביטול פו"ר של העבד. אך ע"פ ביאור רבינו אין כאן קושיא כלל, דהא לא נעשה כאן שום מעשה איסור, וא"כ מותר לאדון לעבור על איסור דלעולם בהם תעבודו, כדי שיוכל העבד לקיים מצוות פו"ר! ?

ז.

### ביאור בחלק מהנ"ל

ויש לבאר עכ"פ את שאלה ז הנ"ל:

כוונת התוס' בקושייתו מהא ד"כופין את רבו ועושה אותו בן חורין", אינה להקשות איך מותר לעבור על האיסור דלעולם בהם תעבודו אף שאין לאדון קשר עם עשיית האיסור, וכפי' המהר"ם מלובלין, שכן קושיא זו היא בהמשך לדברי ריב"א, וע"פ דרכו של רבינו בדברי ריב"א – אין מקום לקושיא זו כלל.

אלא כוונת התוס', היא להקשות למה נחשב האיסור דלעולם בהם תעבודו כאיסור קל, והרי חטא ע"מ שיזכה חברך אמרינן רק באיסור קל ע"מ להציל את חברו מאיסור חמור!

וע"ז מת' תוס' "שאני פו"ר דמצווה רבה היא". כלומר: אף שהאיסור לשחרר עבד הוא איסור חמור מדאורייתא, מ"מ לגבי מצוות פו"ר, שהיא מצווה רבה, נחשב איסור זה לאיסור קל. ולכן כופין את האדון לעבור על איסור זה, ע"מ שיוכל עבדו לקיים המצווה – דהרי בכל עת שאפשר לאדם להציל את חברו מאיסור חמור אומרים חטא ע"מ שיזכה חברך, כאשר לא נעשה עדיין מעשה האיסור<sup>12</sup>.

ח.

### ע"פ הנ"ל ביאור בתוס' בגיטין

(10) מא, ב.

(11) שם לח, ב.

(12) להעיר שכן פי' הב"י את תי' התוס' (עיי' ב"י או"ח סי' ש"ו, יד).

ע"פ המבואר לעיל בפי' קושיית התוס' מגיטין, יבואר ג"כ החילוק בין דברי תוס' דידן, למבואר בתוס' דומה במסכת גיטין<sup>13</sup>:

גם שם, הקשו התוס' איך כופין על האדון לשחרר את עבדו שהוא חציו עבד וחציו בן חורין – אף שאין אומרין לו לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך. אך שם לא מתרצים התוס' כדתירצו הכא – דזהו משום שמצוות פו"ר היא מצווה רבה. ועפ"י הנ"ל יובן היטב חילוק זה:

תוס' דידן כוונתו להקשות על דברי ריב"א – למה נחשב האיסור דלעולם בהם תעבודו כאיסור קל, ומתרץ דלגבי מצוות פו"ר איסור זה הוא אכן איסור קל. משא"כ בתוס' בגיטין לא הובאו דברי ריב"א, וקושייתו היא מפשטות ל' הגמרא דידן: "אין אומרין לו לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך", וע"ד קושית תוס' דידן בתחילתו. וא"כ אין מקום לומר דזהו מפני שמצוות פו"ר היא מצווה רבה.

---

(13) מא, ב ד"ה כופין.





# מאמרים



## מעלת הגורל על השכל

(ד"ה על כן קראו תשי"ג, לקו"ש ח"ו ע' 111 ואילך)

הת' הלל שי' גואטה

תלמיד בישיבה

יביא ביאור כ"ק אדמו"ר בשייכות שבין יוהכ"פ ופורים / יביא את הביאור הפשוט במעלת הגורל על השכל ויקשה על ביאור זה / יביא ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש במעלת השכל על המידות / עפ"ז יבאר את מעלת הגורל על השכל.

.א.

ביאור כ"ק אדמו"ר בשייכות שבין יוהכ"פ ופורים

בד"ה על כן קראו תשי"ג<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מתו"א<sup>2</sup> דפורים ויום הכפורים שייכים זל"ז, ויתירה מזו, דיוהכ"פ הוא כפורים בכ"ף הדמיון, היינו שפורים נעלה יותר מיום הכפורים.

ומבאר, שהשייכות ביניהם היא בשני ענינים: א. שבשניהם ישנו ענין של גורל – ביוהכ"פ הפילו גורל על שני השעירים ופורים הוא על שם הפור הוא הגורל. ב. שניהם הם למעלה משם הוי' – ביוהכ"פ כתוב "לפני הוי' תטהרו", ופירושו למעלה מהוי', ובנוגע לפורים מבואר שהטעם לכך שלא נזכר שם הוי' במגילה הוא לפי שבפורים הוא גילוי אוא"ס שלמעלה משם הוי'.

ומבאר כ"ק אדמו"ר, ששני הענינים (זה שבשניהם הוא ענין הגורל ושניהם הם למעלה מהוי') קשורים זל"ז. ובכדי לבאר זאת מקדים, שענין הגורל הוא למעלה מהשכל, משום שגורל (בכללות<sup>3</sup>) הוא דוקא בשני דברים שוים (בדוגמת שעירי יוהכ"פ, שהיו שווים במראה בקומה ובדמים), משום שאם יש לאחד מהדברים מעלה, שכלו יחייב אותו לבחור בו ואין מקום לגורל, ורק כאשר שני הדברים שווים, כיון שמצד השכל אין מקום להכריע ולבחור דוקא באחד מהם, מטילים גורל.

ולמעלה, בחי' הגורל היא למעלה מהשתלשלות, דראשית ההשתלשלות היא בחי'

(1) סה"מ מלוקט ח"ג ע' סה (בהוצאות הקודמות – ח"ה ע' קפט).

(2) מג"א צב, ד. שם צה, סע"ד. הוספות קכא, א.

(3) ראה שם הערה 19.

החכמה, וגורל שהוא למעלה מהשכל (חכמה), הוא למעלה מהשתלשלות. ומבאר כ"ק אדמו"ר שזהו הקשר בין שני הענינים בהם שווים יוהכ"פ ופורים, דמה שבשניהם הו"ע הגורל היינו שהם למעלה מהשתלשלות, וזהו גם מה ששניהם הם למעלה מהוי', דהוי' הוא השתלשלות, ושניהם למעלה מהשתלשלות.

**ב.**

**הביאור הפשוט במעלת הגורל על השכל והצ"ב בזה**

והנה, בפשטות הכוונה בביאור זה שגורל הוא למעלה מהשכל היא, שמעלת דרגא זו בנפש היא בכך שבה אין נתינת מקום לדברים שמחוץ לנפש, ולכן לגביה הכל בהשוואה; משא"כ בדרגת השכל יש נתינת מקום לדברים שמחוץ לנפש (דעניין השכל הוא הבנת מושכלות חיצוניות שאינם נובעות מהנפש, דבהבנתם האדם מחוייב לכללי השכל שהינם מציאות קיימת ללא קשר אליו), ולכן יש מעלה בדבר אחד על זולתו (משום שהדברים כפי שהם אינם שווים). וא"כ הדרגא בנפש בה נצרכים לגורל זוהי דרגא שבה יותר באה לידי ביטוי נפש האדם כפי שהיא מצ"ע, ולכן היא דרגא נעלית יותר (דכל ענין עליון ותחתון בנפש האדם פירושו: עד כמה האדם הוא לעצמו ומובדל מכל ענין חיצוני – דזהו הפי' עליון, ועד כמה יש נתינת מקום למציאות אחרת – דזהו הפי' תחתון, ודרגא בה יש פחות נתינת מקום לזולת ויותר ניכרת בה הנפש כפי שהיא לעצמה, היא הנקראת דרגא נעלית יותר).

אך לפי"ז נמצא, שהמעלה שבדרגת הגורל היא רק שהדרגא בנפש בה נצרך האדם להגיע לגורל היא דרגא יותר נעלית, דכנ"ל בדרגא זו הכל בהשוואה, ואילו מדברי כ"ק אדמו"ר משמע שיש מעלה בעצם ענין הגורל, וז"ל כ"ק אדמו"ר שם: "ודוקא כששני הדברים הם שווים, כיון שמצד השכל א"א להכריע באיזה מהם לבחור, סומכים אז על הגורל שלמעלה מהשכל", ומשמע שהגורל עצמו הוא למעלה מהשכל, וצ"ב מהי המעלה שבגורל עצמו?

ובאמת על כרחך צ"ל כן, דאם לא כן מעלת הגורל היא דוקא כשהטלת הגורל היא מצד דרגא נעלית בנפש שלגביה הכל בהשוואה, ואילו ענין הגורל בפשטות באדם התחתון נעשה מצד זה ששני הדברים באמת שווים (גם מצ"ע), וכמו שני שעירי יוהכ"פ שהיו שווים במראה בקומה ובדמים, ולא מצד דרגא נעלית בנפש האדם שלא נותנת מקום למעלותיהם של הדברים שמחוץ לה (משא"כ למעלה שהשוואה בין הדברים היא אכן מצד הרוממות דאלוקות, אף שמצד הדברים כשלעצמם יש מעלה באחד על זולתו). וכיון שמעלת הגורל על השכל היא לא רק למעלה אלא גם בנפש האדם – צ"ב מהי מעלת הגורל על השכל?

ג.

ביאור כ"ק אדמו"ר במעלת השכל על המידות

ואולי י"ל הביאור בזה, בהקדים ביאור רבינו במעלת השכל על המידות:

בלקו"ש ח"ו<sup>4</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר, שהמדד האמיתי ל"רוחניות" הוא היציאה מגדר קבוע שע"י ניתן לתפוס את הדבר, דאע"פ שגם לדבר רוחני ישנו גדר מסוים שבו הוא מחולק מדבר רוחני אחר, ניכרת בו "פשיטות".

ומביא שם כמה מהאופנים בהם מתבטאת פשיטות זו: א. דבר רוחני אינו סותר למציאות אחרת, וכפי שרואים בסברות דקות ומופשטות שכלל שתגדל פשיטותם ודקותם פחות ינגדו אחת לחברתה. ב. דבר רוחני נמשך למה שלמעלה ממנו, והיינו שאין ענינו להישאר בגדרו ומקומו אלא אדרבה לצאת ממצויאותו ולהיכלל במקורו למעלה, דשני ענינים אלו מורים על כך שדבר רוחני אמיתי אינו מוגדר.

ועפ"ז מבאר שם מה שבמין המדבר דוקא ישנה המהות האמיתית של נפש ורוחניות יותר מסוג החי, דיתרון מין המדבר על החי הוא בענין השכל שבו, דמצד מעלה זו יש במין המדבר את שני המעלות הנ"ל שבפשיטות שבדבר רוחני: א. השכל אינו מוגדר בטבע ואופן מסויים דוקא, ולכן האדם מצד מעלת השכל שבו אינו מוכרח להקבע לענינים אליהם הוא נוטה מצד טבעו, אלא יש לו בחירה חפשית לבחור כפי שירצה. ב. השכל ענינו לצאת ממצויאותו, להשיג ולהמשך אל מה שלמעלה ממנו.

ובהמשך השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר שזוהי מעלת השכל על המידות באדם עצמו: מידות מוגדרות באופן מסויים דוקא, כגון אדם שמצד טבעו הינו בקו החסדים – אהבה, מוכרח להישאר בקו זה, משא"כ שכל האדם אינו מחוייב כ"כ לטבעו, וכמו שרואים בחוש שאדם יכול להבין גם דבר שמצד טבעו (גם מצד טבע השכל) אינו יכול לסבול, ויתירה מזו – האדם יכול ע"י השכל לפעול שינוי בטבע המידות. וא"כ השכל, שבו בעיקר בא לידי ביטוי העדר ההגדרה, הוא המבטא יותר את פשיטות הנפש.

ומבאר שם, שהסיבה לכך שעל אף מעלה זו שבשכל, האדם אינו נקרא בתואר "משכיל" אלא "מדבר", היא משום שהפשיטות דנפש מתבטאת בשורש כח הדיבור עוד יותר מאשר בשכל. דבשכל – גם כשהשכל גורם לאדם לשנות את טבע מדותיו, סוכ"ס הרי ענין זה מבוסס על מציאותו של האדם, דבחירה זו

(4) ע' 111.



לשנות את טבע מידותיו סו"ס הגיע מצד ההבנה שלו. ועד"ז מה שהשכל עניינו לצאת ממציאותו ולהמשך לשלמעלה ממנו, סוכ"ס היציאה ממציאותו עצמה בנויה על מציאותו, על השכל וההבנה שלו.

דוקא ב(שורש) כח הדיבור, מתבטאת פשיטות הנפש שאינה מוגדרת בגדר מציאותה דוקא, משום שעניינו של כח הדיבור הוא היציאה אל הזולת, ויציאה זו אינה מגיעה מ"מציאות" האדם – שהרי מצד מציאותו כשלעצמו אין עניין בדיבור אל הזולת, דבדיבור מתחדש רק ששכלו ומידותיו התגלו לזולתו ולא עניין באדם עצמו, אלא שורש הדיבור הוא מהפשיטות של הנפש, שאין בה שום הגדרה, אפי' לא הגדרה כזאת שמחלקת את האדם ממציאות של זולת.

#### ד.

### ביאור מעלת הגורל על השכל

ועפ"ז אולי יש לבאר את מעלת הגורל על השכל:

ע"פ הנ"ל נמצא, שככל שהדרגא בנפש האדם פחות כפופה להגדרות מציאותו הוא, ובה יכול האדם לצאת ממציאותו ולהתקשר עם מציאות אחרת אף שאינה קשורה לטבעו ולגדריו, היא דרגא נעלית יותר כיון שמבטאת יותר את פשיטות הנפש.<sup>5</sup>

ועד"ז אולי י"ל במעלת הגורל על השכל, דבשכל ישנו חסרון כנ"ל, דסוכ"ס האדם מוגדר בגדרי מציאותו – היינו מה שהשכל שלו מחייב כך וכך דוקא, משא"כ ענין הגורל הוא שהאדם בוחר להתבטל ולסמוך על מציאות אחרת ולפעול על פיה, בזה מתבטאת יותר הפשיטות דנפש שאינה מוגדרת בגדרי מציאותה, עד שהאדם יכול להטיל גורל ולפעול על פיו אע"פ שמציאותו אינה מחייבת כלל פעולה זו.<sup>6</sup>

ועפ"ז מעלת הגורל היא גם בענין הגורל גופא ולא רק בדרגא בה נצרכים לגורל,

(5) ולהעיר מספר המאמרים תרע"ח ע' שסא, בענין 'דעת הנעלם' (ועד"ז בכ"מ): "הגיעה בקב"ע מגיע בבחינת דעת הנעלם שבנפש, שזהו בחינת התקשרות שמקשר העצמית שלו להענין. שגם אם לא יש לו רצון לזה, מכל מקום יש בכחו להכריח את עצמו ולקשר את עצמו אל הענין בעל כרחו, וכאשר מקשר את עצמו בעל כרחו נעשה הרצון לזה", והיינו שיש כח לאדם לקשר את עצמו לענין שמצד שכלו ומדותיו אינו מרגיש שייכות אליו, דאע"פ שעל הכוחות הגלויים אין לו שליטה ומצידם אינו יכול להיות שייך לענין, מצד עצמיותו הבלתי מוגדרת יש בכוחו לקשר את עצמו גם למציאות כזו שמצד כוחותיו הגלויים אינו שייך אליה – שגם בזה מודגשת אותה הנקודה המבוארת בפנים, שדוקא הכח לצאת ממציאותו ולהתקשר לדבר אחר שאינו קשור כלל לגדריו, נובע מעצמיות הנפש הבלתי מוגדרת.

(6) וע"ד הנ"ל בענין דעת הנעלם, שאע"פ שאין לו משיכה לדבר מצד כוחותיו הגלויים, יכול להתקשר עם הדבר, כך גם בענין הגורל הכח להחליט ש"כמו שיפול הגורל כן יהיה רצונו" (ד"ה הנ"ל ס"ג) נובע מעצמיותה של הנפש שאינה מוגדרת בהתקשרות לדברים שקשורים עם גדרה וטבעה.

ולכן היא גם כשהגורל הוא בין שני דברים השווים מצ"ע (כפי שזה בד"כ באדם), והיינו שגם כששני הדברים שווים מצ"ע וא"כ מצד עצמה לא מתגלית כאן דרגת הנפש כפי שהיא בעצמיותה, ע"י ההחלטה לפעול ע"פ הגורל מתגלית דרגא זו בנפש, דהחלטה זו שבה האדם מבטל את גדרי מציאותו ומחליט שרצונו יהיה כפי שיפול הגורל – עניין שאינו קשור עם מציאותו, יכולה לנבוע רק מהנפש כפי שהיא בפשיטותה ועצמיותה, ומתבטאת בכך הפשיטות דנפש יותר מאשר בבחירה שמצד השכל.

## עיקר שכינה

(ד"ה באתי לגני תשי"א)

הת' לוי יצחק שי' דהן  
תלמיד בישיבה

מביא המבואר בד"ה באתי לגני תשי"א, שפי' שכינה הוא בכל מקום לפי ענינו/  
מבאר שמהמאמר מובן שעיקר שכינה הוא שורש אור הממלא / מביא מד"ה  
איכה תשל"א שפי' עיקר שכינה הוא שורש אור הסובב / מוכיח עד"ז מהמשך  
באתי לגני גופא / מבאר ההכרח שעיקר שכינה הוא אור שלמעלה מהעולמות /  
מביא מהמשך תרס"ו ביאור בשייכות אור הסובב לשכינה / מבאר הפשט  
במאמר דתשי"א ע"פ סרט הקלטה.

.א.

פי' 'עיקר שכינה' המובן מרד"ה באתי לגני תשי"א

במאמר ד"ה המתחיל באתי לגני תשי"א<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר את מארז"ל דעיקר  
שכינה בתחתונים הייתה, ועל ידי חטאים נסתלקה מארץ לרקיע ומרקיע לרקיע,  
ואח"כ באו שבעה צדיקים והורידו את השכינה למטה בארץ.

לאחמ"כ דן בארוכה מהי הבחינה הנקראת שכינה, ומבאר שם שניתן לקרוא  
לכמה דרגות בשם שכינה, מפני שדרגת 'שכינה' פירושה שביחס לדרגה נעלית  
ממנה היא שוכנת ומתלבשת. היינו, או שדרגה זו אכן בפועל ממש שוכנת  
ומתלבשת בנבראים (שזוהי 'שכינה' במדרגה הנמוכה ביותר, היינו מלכות דאצי'  
[כפי שהיא עתיק לבריאה – ששוכנת ומתלבשת ביחס למלכות כפי שהיא  
באצי'])). או מפני שבדרגא זו יש נתינת מקום להתהוות נבראים, ונתינת מקום  
לבחינה שתתלבש בפועל (שזה בדרגות גבוהות יותר, כגון ראשית הקו לגבי  
אוא"ס נקרא שכינה מצד זה שמהותו של הקו זה אור מצומצם שיכול לירד  
ולהתלבש בסופו של דבר למטה).

וממשיך שם, שגם קודם הצמצום גופא יש דרגה הנקראת בשם שכינה. ומבאר  
זאת ע"פ המבואר בכ"מ שבאוא"ס יש ג' ענינים: א. עצם האור. ב. התפשטות  
וגילוי האור כמו שהוא לעצמו – שורש אור הסובב. ג. התפשטות וגילוי האור

(1) סה"מ מלוקט ח"ב ע' רסג (בהוצאות הקודמות ח"א ע' א).

לעצמו השייך לעולמות – שורש אור הממלא<sup>2</sup>. ומכיוון שדרגה הג', שייכת בצורה מסויימת לעולמות, נקראת גם כן בשם שכינה.

ועפ"ז מדייק במאמר בלשון 'עיקר שכינה': שהכוונה בזה היא "לא השכינה כמו שהוא לגבי אצי", היינו מל', גם לא כמו שהוא לגבי אוא"ס, היינו הקו, כ"א עיקר ופנימיות השכינה היתה בתחתונים דוקא".

והנה, בהבנת דברי רבינו איזו דרגא נקראת עיקר שכינה, נראה בפשטות, שעיקר שכינה זה 'שכינה' כמו שהיא בדרגא הכי גבוהה – שורש אור הממלא<sup>3</sup>. וכך גם משמע בלשון המאמר, השולל את 'מלכות' ושולל את הקו ואיננו שולל את שורש אור הממלא.

ולפי זה מובן למה נקראה דרגא זו שכינה – כמבואר בגוף המאמר, שנותנת מקום ושייכת לעולמות. וכמו"כ מובן למה 'עיקר', שהרי זו דרגת שכינה כמו שהיא בשורש שרשה הראשון.

ואם כן, כך יתבאר הנאמר במאמר<sup>4</sup>: "לא שכינה כמו שהוא לגבי אצי", היינו מל', גם לא כמו שהוא לגבי אוא"ס, היינו הקו" אלא כמו שהוא לגבי אוא"ס שלפני הצמצום, היינו שורש אור הממלא.

## ב.

ע"פ המבואר בד"ה איכה תשל"א, עיקר שכינה היינו (שורש) אור הסובב

והנה, במאמר ד"ה איכה תשל"א<sup>5</sup>, מביא שעיקר שכינה הפי' אור הסובב, וז"ל: "והנה בתחילת הבריאה עולם על מילואו נברא, עיקר שכינה בתחתונים היתה, שפירוש עיקר שכינה הוא בחי' אור הסובב. דשכינה הוא בחי' אור הממלא, שכינה ע"ש ששוכנת ומתלבשת, אבל עיקר שכינה הוא בחי' אור הסובב ועד לאור הסובב שלמעלה מעולמות, וכמבואר בארוכה בהמשך מאמרי ההילולא<sup>6</sup>".

ומזה מובן, שדרגת 'עיקר שכינה' הינה הדרגה שלא שייך לומר עליה "שוכנת

(2) עיין הביאור בזה בארוכה בד"ה קדש ישראל תרס"ח (המשך תרס"ו ע' תקי ואילך [בהוצאות הקודמות – ע' תרעג ואילך]) – נסמן בהערת כ"ק אדמו"ר כאן אות ה'. וראה לקמן ס"ה.

(3) וכן מבאר בספר 'ביאורים במאמרי רבינו' ח"א ע' 7-346.

(4) פרק א'.

(5) ספר המאמרים מלוקט ח"ד ע' קס (בהוצאות הקודמות ח"א ע' קכ).

(6) וכן בד"ה איכה עת"ר, עליו מבוסס המאמר הנ"ל (סה"מ עת"ר ע' שטז [בהוצאות הקודמות ע' רטו]): "אבל מה שאמרו עיקר שכינה בתחתוני' הי', הוא הגילוי שלמע' מהשתל', בחי' אוא"ס הסוכ"ע כ"ע וכו'".

ומתלבשת" כלל. היינו, לא שזוהי דרגת השכינה, אלא דרגא נפרדת ונעלית ממה שיכול להיקרא שכינה – וא"כ מובן לענינינו, ששורש אור הממלא נקרא שכינה, א"א לומר שהוא הנקרא גם 'עיקר שכינה'.

ולפי ביאור זה משמע, שגם בשעה שמדובר אודות בחי' השכינה ביחס לאוא"ס, בחי' עיקר שכינה היא שורש אור הסובב (ולא כפי שמשמע מד"ה באתי לגני כנ"ל). ואפשר שזו הכוונה בד"ה איכה "ועד לאור הסובב שלמעלה מעולמות", דהיינו שורש אור הסובב שבאוא"ס, שהוא עיקר ופנימיות השכינה שלמעלה מהשכינה (אמנם, עצם זה שנקרא 'עיקר שכינה' מראה גם על שייכות מסויימת לשכינה, היינו שדרגא זו אינה נבדלת לגמרי מעולמות, וכדלקמן).

ג.

**"כמבואר בארוכה בהמשך מאמרי ההילולא"**

והנה, כבר מד"ה באתי לגני דתש"י (אשר עליו מבוסס ד"ה זה דתשי"א) מובן, שהפירוש ב'עיקר שכינה' הוא אור הסובב. דהנה, שם מבאר שלאחר 'שעמדו שבעה צדיקים והורידו את השכינה למטה', עיקר גילוי אלוקות (השכינה) הי' בבית המקדש. וממשיך שם לבאר ענין השראת השכינה במקדש בעבודה: "וזהו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כאו"א, והוא ע"י העבודה בעבודת הבירורים בבחינת אתכפיא ואתהפכא, וכמאמר כד אתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין. והנה מ"ש בכולהו עלמין, הכוונה על מדריגת האור דהוא בכולהו עלמין בשוה, והיינו אור הסובב כל עלמין שמאיר בכל העולמות בשוה", ופשוט שאם האור שמאיר במקדש האישי ש"בתוך כל אחד ואחד", זהו ה"אור הסובב כל עלמין", זו גם הדרגא שירדה למטה בארץ כשנתקיים "ועשו לי מקדש" בפועל ממש, וזו הדרגא שהיתה בעולם קודם חטא עץ הדעת.

וכן מובן מה'קיצור': "עיקר שכינה בתתונים. יבאר דכוונת בריאת העולמות שיהי' דירה בתחתונים, ונעשה ע"י אתכפיא ואתהפכא שממשיך אור הסובב, שזהו בכולהו עלמין בשוה", וע"פ הנ"ל מובן שעיקר שכינה זהו אור הסובב, וכמ"ש בד"ה איכה הנ"ל.

ד.

**ההכרח ש'עיקר שכינה' זה אור שלמעלה מעולמות**

ובפשטות, הטעם לביאור שעיקר שכינה היינו אור הסובב (מלבד שעפ"ז מובן טוב יותר הל' 'עיקר שכינה'), הוא שמכיוון ש'עיקר שכינה' הייתה בתחתונים דווקא, מוכרחים לומר שה'עיקר שכינה', זה אור שנעלה מסדר השתלשלות, כיוון

שע"פ סדר השתלשלות האור האלוקי מאיר באופן שהדרגות העליונות מוארות יותר ונרגשת בהם האלוקות יותר מהדרגות התחתונות, וככל שאור יורד למקום תחתון יותר, הולך ומתמעט – וא"כ, בעוה"ז התחתון "שאינן תחתון למטה הימנו" היה צריך להיות גלוי האור המועט ביותר, ואילו 'עיקר שכינה' היה דווקא בתחתונים. אלא מזה מוכרח שזהו אור נעלה יותר מהאור הנ"ל דסדר השתלשלות, ולכן יכול להאיר בתחתון יותר מבעולמות עליונים<sup>7</sup>.

וז"ל המאמר בתש"י<sup>8</sup>: "...עולמות הרי יש חילוקי מדריגות, דאינו דומה עולמות עליונים לעולמות תחתונים, דבעולמות העליונים מאיר האור בגילוי, ובעולמות התחתונים האור אינו מאיר בגילוי כ"כ, ויש שהאור בא בבחינת העלם והסתר, ויש בזה חילוקי מדריגות, וכמ"ש אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ואיתא במדרש נטה ימינו וברא שמים ונטה שמאלו וברא ארץ, וידוע דיד ימין מורה על האור והגילוי יותר, וזהו וימינו טפחה שמים, דשמים הכוונה עולמות העליונים שם הגילוי בבחינת ימין שהוא גילוי האור, והאור עצמו הוא בבחינת גילוי, וארץ הכוונה עולמות התחתונים הם מבחינת שמאל שאין האור בגילוי כ"כ, וגם האור עצמו בא בבחינת העלם והסתר. . אמנם כ"ז הוא בהאור שבא להחיות את העולמות בבחינת ממלא כל עלמין, אבל בהאור שהוא למעלה משייכות אל העולמות, והוא בחינת אור הסוכ"ע, שבא בבחינת סובב ומקיף לעולמות, הרי מאיר בכל העולמות בשוה. וזהו בכולהו עלמין, והיינו שאור זה הנה אופן המשכתו הוא בכל העולמות בשוה..." (ובמאמר דתשי"א ג"כ אי' עד"ז אך בקצרה יותר).

## ה.

### שייכות (שורש) אור הסובב לשכינה

והביאור בשייכות של אור הסובב (ושורש אור הסובב) לבחי' 'שכינה' – "ע"ש ששוכנת ומתלבשת" (דלכאו' מה שהוא סובב זהו היפך ענין ההתלבשות), יובן ע"פ המבואר בהמשך תרס"ו<sup>1</sup> גבי הפרש בין ג' הדרגות באוא"ס, עצם האור וב' הענינים בהתפשטות האור:

כשם שבכל כח יש ג' מדריגות עד שמוכן להתגלות: (א) עצם ההיולי שאינו בהמשכה וגילוי כלל – שזה ישנו בכל אחד, שהרי גם בנפש של שוטה שייכת מציאות של חכמה, אלא שאינה נמשכת ומתגלה כלל, אלא היא חלק מהעצם. (ב)

(7) ע"פ המבואר בארוכה בפ"א בד"ה באתי לגני תשי" ותשי"א, ובכ"מ.

(8) פ"א.

הגילוי כפי שהוא בכללות עדיין, כשם שאומרים על אדם שהוא חכם גם בשעה שאינו מתחכם בפועל. (ג) והגילוי הפרטי של הכח, עדיין בנפש עצמה, שאז משער כיצד תהי' ההתגלות בפועל –

הנה דוגמת זה הם ג' המדרגות באוא"ס: (א) עצם האור כמו שכלול בעצמותו, אינו בבחי' המשכה וגילוי כלל. (ב) המשכת וגילוי העצם, אלא שזהו גילוי לעצמו. אך היות והוא כבר בגדר גילוי, ה"ז מקור נעלם לשייכות לעולמות שבגילוי השייך לזולת. (ג) גילוי האור לעצמו השייך לעולמות (ע"ד אדם המדבר לעצמו).

ומסיים שם<sup>9</sup>: "ועפ"ז י"ל באוא"ס שלפני הצמצום, דהמדרי' הג' הנ"ל, מאחר שזה בבחי' שייכות אל העולמות, ה"ז בחי' שכינה בשרש הראשון כו'. ובפרט לפמשנת"ל שזהו בחי' שרש ומקור בחי' ממכ"ע כו', יתכן לומר שהיא בחי' שכינה כו'. אבל מדרי' הב', שהיא בבחי' המשכה נעלמת, ואינו שייך אל העולמות כו' ה"ז בחי' קדוש, שקדוש ומובדל מהעולמות, וכמשנת"ל שהוא שרש ומקור בחי' סוכ"ע כו'. ומ"מ י"ל שזהו ג"כ בחי' קדוש, ולא קדש ממש, שה"ה בחי' המשכה מעצם האור, והוא בחי' הגילוי דאוא"ס (דהיינו באוא"ס שלפני הצמצום גופא הוא מה שבא בבחי' גילוי כו'".

היינו שהדרגא הב', שורש אור הסובב, אינה השכינה ממש אבל כמו מקור לשכינה, וע"פ כהנ"ל נ"ל שזהו בחי' עיקר שכינה.

.1

### ביאור הכוונה במאמר ע"פ סרט ההקלטה

והנה, גם לאחר כל הביאורים ולאחר המובן מהמאמרים הנ"ל בפני' בחי' עיקר שכינה, מ"מ במאמר זה עדיין משמע לכאור' שעיקר שכינה זה שורש אור הממלא, שהרי כותב להדיא: "לא השכינה כמו שהוא לגבי אצי', היינו מל', גם לא כמו שהוא לגבי אוא"ס, היינו הקו, כ"א עיקר ופנימיות השכינה היתה בתחתונים דוקא", וכנ"ל שמזה ששולל קריאת 'עיקר שכינה' למלכות וכן לאור הקו, ולא ממשיך לשלול את שורש אור הממלא שבאוא"ס – אף שאם הכוונה לשורש אור הסובב, הו"ל לשלול גם זאת – מובן שמפרש 'עיקר שכינה' על שורש אור הממלא.

אך מסרט ההקלטה דאמירת המאמר משמע שכוונת כ"ק אדמו"ר אכן לשלול את

(9) ע' תרפא [תקיז].

קריאת עיקר שכינה גם על השכינה כפי שהיא לגבי או"ס לפני הצמצום. וזלה"ק בעת אמירת המאמר: "איז ער דא מדייק – דער רבי דער שווער – און זאגט "עיקר שכינה התחתונים היתה", אז וואס זאגט מען, אז וואס איז געווען "בתחתונים"? זאל מען ניט מיינען, אז דאס האנדלט זיך א ענין פון "שכינה", אדער ווי לגבי עולם האצילות, אדער ווי לגבי אור אין סוף ברוך הוא, נאר וואס-דען – דאס איז דער "עיקר שכינה", אט דער עיקריות ופנימיות וואס ס'איז דא אין דעם ענין פון "שכינה", איז דווקא אט דער ענין וואו איז ער געווען? – דווקא בתחתונים".

ובזה ניתן לפרש גם את הפי' הרגיל בחסידות לעיקר שכינה בלשון המאמר, כך: "זאל מען ניט מיינען, אז דאס האנדלט זיך א ענין פון "שכינה", אדער ווי לגבי עולם האצילות", דהיינו מלכות, "אדער ווי לגבי אור אין סוף ברוך הוא", דהיינו הדרגא הג' שבאו"ס גופא, שנחשבת שכינה לגבי או"ס, "נאר וואס-דען – דאס איז דער "עיקר שכינה", אט דער עיקריות ופנימיות וואס ס'איז דא אין דעם ענין פון "שכינה"..."

ובשונה מהנחת המאמר – שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר – שמוסיף לאחר "לא כמו שהוא לגבי או"ס" – "היינו קו", ובזה צריך לדחוק שבכלל שלילת הקו, ישנה גם שלילת הדרגא התחתונה באו"ס, שהיא מקור אור הקו.

ונמצא שגם במאמר דתשי"א מדבר על אותה דרגא של עיקר שכינה – דרגא נעלית מבחי' שכינה, "אט דער עיקריות ופנימיות וואס ס'איז דא אין דעם ענין פון שכינה", דהיינו, שורש אור הסובב.



## ג' הענינים במצוות וזיכוך הטבע הגשמי

(ד"ה וקבל היהודים תשי"א)

הת' מנחם מענדל שי' וואלף  
תלמיד בישיבה

יביא הביאור בג' החלקים שיש בכל אחד מג' הענינים במצוות / יצריך ביאור  
בשייכותם זל"ז ובענין הקיום בדרך 'מצות אנשים מלומדה' / יבאר כיצד כל  
אחד מחלקי המצוות משתלשל מתכלית אחרת שבמצוות / ידגיש את החידוש  
העולה מהמאמר בענין הקיום בדרך 'מצות אנשים מלומדה'.

.א.

### החלקים בג' הענינים שבמצוות

בד"ה וקבל היהודים תשי"א<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר את הביאור הידוע<sup>2</sup> בחידוש  
דמ"ת לגבי התומ"צ שהיו קודם מ"ת, ע"פ מאחז"ל<sup>3</sup> דקודם מ"ת היתה הגזירה  
ד"השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"<sup>4</sup>, "עליונים לא ירדו למטה ותחתונים  
לא יעלו למעלה", דהיינו שלא היה יכול להיות חיבור הרוחניות עם הגשמיות  
(שמצד עצמם הם ב' גדרים הפכיים), ולכן אפי' במצוות שקויימו בגשמיות לא  
נמשכה קדושת המצוה (היינו תוכנו הרוחני של מעשה המצוה) בחפץ הגשמי  
שעל ידו קויימה. ובמ"ת בטלה גזירה זו, וניתנה האפשרות לחבר ולהמשיך קדושה  
רוחנית בחפצים הגשמיים.

וממשיך שם, שמזה מובן שבמעשה המצוה (דלאחרי מ"ת) ישנם ג' ענינים  
(מרכיבים): א. תחתון – החפץ הגשמי שבו נעשית המצוה, [שהרי גם לאחרי מתן  
תורה, שהדבר הגשמי שבו מקיימים המצוה נעשה חפצא של מצוה, לא נהפך  
לרוחני ונשאר דבר גשמי]. ב. עליון – קדושת המצוה ותוכנה הרוחני [שאע"פ  
שע"י קיום המצוה הם נמשכים ונקבעים בחפץ הגשמי, הם נותרים ענין רוחני]. ג.  
המשכת אוא"ס שלמעלה משניהם, שעל ידו נפעל ביטול גדרי הגשמי והרוחני –  
שרק מצד זה, יכול הגשמי (שמצ"ע סותר לרוחני) להתאחד עם קדושת ותוכן  
המצוה הרוחניים, והם יכולים להמשיך ולהקבע בחפץ הגשמי.

(1) סה"מ מלוקט ח"ג ע' נו ואילך (בהוצאות הקודמות ע' ע ואילך).

(2) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 88 ואילך. ובכ"מ.

(3) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא פט"ו.

(4) תהלים קטו, טז.

לאחמ"כ הולך ומבאר כיצד ג' הענינים הנ"ל ישנם (לא רק במרכיבים דמעשה המצוה בפועל, אלא גם) בכל ענין במצוות, הן באופן קיום המצוות ע"י האדם, והן בשורש לזה – בענין ובתכלית של המצוות עצמם:

בקיום המצוות, ג' אופנים: א. קיום בדרך 'מצות אנשים מלומדה', היינו שהאדם הורגל לעשות את המצוה, ומכיון שהרגל נעשה טבע, נמצא שקיום המצוות שלו הוא מצד טבע הגוף ונה"ט, התחתון דהאדם. ב. שמצד אהבתו להקב"ה וחפצו לדבוק בו, ה"ה מקיים מצוות שהם "רמ"ח איבריך דמלכא" וע"י אפשר לדבוק בקב"ה – שחפץ זה הוא מצד הנשמה, העליון דהאדם. ג. שמקיים מצוות מצד זה שהם רצונו של הקב"ה, ולא מצד תועלת (אפי' רוחנית) שתהי' לו ע"י זה. ובאופן זה קיום המצוות שלו הוא לא מצד המציאות שלו כלל, והן גופו והן נשמתו של האדם המקיים הם בביטול, וכל ענינו ומציאותו הוא רק לקיים את רצון העליון.

והשורש לג' אופנים אלו הוא ג' ענינים במצוות עצמם (היינו בתכלית שלהם): א. התכלית שבמצוות "לצרף בהם את הבריות"<sup>5</sup>, היינו שהן עבור בירור וזיכוך האדם והעולם הגשמיים – ענין התחתון במצוות. ב. מה שהמצוות הם מצוותיו של הקב"ה והוא מקיימם בעצמו<sup>6</sup> – ענין עליון במצוות. ג. זה שהקב"ה חפץ בקיום המצוות (ע"י התחתונים דוקא), שלגבי דרגא זו מציאות הנבראים בטלה לחלוטין<sup>7</sup>, כי מלכתחילה אינה אלא בשביל קיום רצונו ית'.

## ב.

### ב' ענינים הדורשים ביאור

וצריך ביאור:

א) מהמבואר במאמר שכל אחד מג' ענינים אלו שבמצוות (א. המרכיבים דמעשה המצוה ב. אופן קיום המצוות דהאדם. ג. המצוות עצמם) כלול מג' חלקים (תחתון, עליון ומה שלמעלה משניהם, המבטל אותם), מובן, שיש להם שייכות אחד לשני (היינו שיש קשר בין ג' החלקים שבמעשה המצוה, לג' החלקים שבקיומה, וכן לג' הענינים שבתכליתה), ודרוש ביאור מהי שייכותם אחד לשני ומהו היחס ביניהם.

(5) תנחומא שמיני ח, ב"ר רפמ"ד.

(6) כידוע מארז"ל (שמו"ר פ"ל, ט. וראה גם ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג) עה"פ "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" (תהילים קמז, יט) – "מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות".

(7) היינו ביטול דהעדר תפיסת מקום, שהוא ביטול במציאות (כידוע ההפרש בין ביטול היש לביטול במציאות) – כמ"ש במאמר.

ב) ע"פ המבואר במאמר שהשורש של ג' אופני הקיום הוא בג' הענינים שבמצוות עצמם, נמצא שקיום המצוות בדרך 'מצוות אנשים מלומדה' שורשו בתכלית 'התחתון' שבמצוות, מה ש"לא נתנו . . אלא לצרף בהם את הבריות" (שענין זה מובא במדרש כתירוץ על הקושי "וכי אכפת ליה לקב"ה" מפרטי המצוות השונות, שזהו הענין הנמוך ביותר במצוות, שאינם נוגעות לקב"ה עצמו כביכול, וכל מטרתם היא שהבריות יזדככו על ידם<sup>8</sup>).

וצלה"ב: כיצד מזדכך האדם ע"י קיום המצוות באופן ד'מצוות אנשים מלומדה'? והרי אדרבה, לכאור' קיום המצוה באופן כזה מעיד שהאדם לא הזדכך כלל, וכל הקיום הוא מפני שהתרגל לעשות את פעולת המצוה באופן תדיר, בדיוק כפי שהתרגל לעשות את שאר עסקיו בענייני העולם, וא"כ זהו היפך הענין ד"לצרף בהן את הבריות"!

ג.

### שייכות תכלית המצוה לחלקים במצוה הבאים ממנה

ונראה לומר הביאור בזה:

מצד התכלית שבמצוות "לצרף את הבריות", יש בכל מצוה מרכיב גשמי (ואף במצוות דאמונה, אהבה ויראה וכיו"ב, הרי הציווי הוא על המוח והלב הגשמיים של האדם<sup>9</sup>).

אך עצם עשיית המצוה בחפץ גשמי לא מצרפת ומזככת אותו לחלוטין, מכיון שסוף סוף מצד גדרו וטבעו הוא אינו שייך שתקבע בו קדושה רוחנית. ולכן, ע"מ להשלים את התכלית ד"לצרף את הבריות", יצר הקב"ה אופן בקיום המצוות שהן נעשות מצד ענינו וטבעו של הגשמי. וזהו התוכן הפנימי של 'מצוות אנשים מלומדה', שהאדם התרגל כ"כ למעשה המצוה עד שהוא אינו צריך להשקיע את מחשבתו בכך ומעשה המצוה טבוע בו, באותה מידה שטבועים בו ענייני עוה"ז, שהרי "הרגל נעשה טבע" (כמ"ש במאמר). ובזה נשלמת המטרה "לצרף את הבריות", שהענינים דתומ"צ נעשים חלק מטבע האדם והעולם.

נמצא א"כ שהתכלית היותר תחתונה במצוות – שיהיה שינוי בתחתונים, היא הגורמת בקיום המצוות בפועל הן את החלק התחתון דמעשה המצוה, החפץ

8) ראה ג"כ המבואר בד"ה לא תהיה משכלה תשי"ב, שמעשה המצוות אכן לא "אכפת לי" ואיננו נוגע למעלה, אך תוצאת העבודה היא זו שנוגעת, עיי"ש באריכות הדברים.

9) ראה רד"ה טעמו וראו תרצ"ד (סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 580 ואילך). ד"ה וכל העם רואים ה'ש"ת פ"ב (סה"מ ה'ש"ת ע' 112 ואילך).

(והאדם) הגשמי שע"י נעשית המצוה, והן את האופן של קיום מצוות מצד הגוף ונה"ט, תחתון שבאדם, שבטבע הגשמי נקבע וחודר רצונו ית'.

ועד"ז במה שמצוות הם מצוותיו של הקב"ה ("מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות")<sup>6</sup>: המצוות הם ענינים באלוקות, שלכן גם כפי שמתקיימים ע"י האדם למטה יש בהם ענינים רוחניים – קדושת המצוות והתוכן הרוחני שבהם, כיון שהמעשה הגשמי אינו אלא ביטוי של הענין אלוקי, ועד ששייך שקיום המצוות יהי' מצד הרוחניות שבהם, שהאדם חפץ לדבוק בהקב"ה ע"י קיום והתאחדות עם 'איבריך דמלכא'.

וא"כ, גם בעניני העליון דמצוות – ענין ותכלית המצוות (שהם מצוותיו של הקב"ה, שמקיימם בעצמו) הוא הפועל הן את החלק העליון שבמעשה המצוה והן את האופן העליון בקיום המצוה.

וכן הוא גם במה שהמצוות הם רצונו של הקב"ה: כשנמשך רצון זה, שהריחוק בינו לבין הקדושה והתוכן הרוחני שבמצוה, ומכש"כ בינו לבין החפץ והאדם הגשמיים בהם מתקיימת המצוה, הוא באי"ע – הרי ממילא מתבטלים גדריהם, הן של הגשמי והן של הרוחני, וממילא והרוחניות יכולה להמשך ולהקבע בגשמיות. ולכן גם בקיום האדם שייך שהן גופו והן נשמתו יתבטלו לחלוטין לרצונו ית', ויהי' נרגש בהם שכל מציאותם היא רק בשביל קיום המצוה.

ולפ"ז גם בעניני הביטול שבמצוות – רצון העליון שבמצוות, שלמעלה מכל הגדרים, הוא הפועל את ביטול הגדרים של מעשה המצוה וחלקיו, וגם את ביטול המציאות של היהודי המקיים (הן המציאות דהנשמה והן המציאות דהגוף), ועי"ז הוא נעשה מציאות אחת עם המצוה<sup>10</sup>.

#### ד.

#### החידוש העולה מהביאור במאמר

ולהוסיף, שבענין זה בא לידי ביטוי כיצד כל פרט בבריאה, ובפרט בהנהגת בני"י ובעניני תומ"צ<sup>11</sup>, ואפי' ענינים כאלו שהם לכאור' היפך הרצון (!)<sup>12</sup>, הם (בהשגחה

(10) ראה לעיל הע' 7.

(11) ראה לקו"ש ח"ל ע' 150 ואילך, שעל אף חידושו של הבעש"ט שישנה השגחה פרטית בכל פרטי הדצח"מ, אעפ"כ ישנו הבדל יסודי בין השגחה זו להשגחה על בני"י (ובכ"מ אי' כן על ההשגח"פ שבתורה).

(12) בד"ה באתי לגני תשל"א אות ה' (סה"מ מלוקט ח"ב ע' שנד ואילך [בהוצאות הקודמות – ח"ה ע' קנד ואילך]) ובכ"מ, מבואר שגם ענינים שהם היפך הרצון נהווו עבור הכוונה. אך לפי מה שיתבאר לקמן

פרטית, ויתירה מזו –) נוגעים להשלמת הכוונה העליונה בבריאה<sup>13</sup>:

בפשטות נראה, שזה שישנם כאלו המקיימים תומ"צ באופן ד'מצות אנשים מלומדה', אין זה נחשב לא' האופנים בקיום המצוות, משום שבמצב זה הם אינם מייחסים למצוות שום חשיבות (ואדרבה, קיום באופן זה הוא לכאור' היפך הרצון – שהרי הסדר הרגיל בקיום התומ"צ צ"ל באופן ש"בכל יום יהיו בעיניך (כ)חדשים"<sup>14</sup>, מתוך תענוג וחיות).

אך מהביאור במאמר עולה, שגם פרט זה בהנהגת (חלק מ)בנ"י מכוון הוא, ואינו אלא חלק מהשלמת הכוונה האלוקית בבריאת העולם ונתינת התורה, ובזה בא לידי ביטוי כיצד עניני התומ"צ 'צירפו את הבריות' ונעשו חלק מטבע העולם<sup>15</sup>.

דהיינו, שאע"פ קיום המצוות צ"ל מתוך תענוג וחיות, ועד שמשנה את טבע הגוף שיהי' נרגש בו שענינו הוא לקיים את רצון ה' (משא"כ באופן הנ"ל אין זה נרגש בו, אלא שעושה כן מחמת ההרגל בלבד), מ"מ בשעה שהאדם עדיין לא הגיע לדרגות אלו ואין לו תענוג בקיום המצוות, הנה ישנה מעלה בקיום מחמת ההרגל על קיום בדרך כפי' – שבזה בא לידי ביטוי צירוף הבריות שע"י המצוות, כנ"ל.

נולהעיר, שבסיום המאמר<sup>16</sup> מבאר שהשלימות דקבלת התורה נעשית ע"י שהגוף והנשמה (לא רק יוצאים מגדריהם ומתבטלים, אלא) צריך שתהי' גם המציאות שלהם, וכפי שהיא בתכלית השלימות, ושהמציאות שלהם תהי' קשורה ומחוברת עם התורה. ועפ"ז יומתק כל הביאור דלעיל, שעניני התומ"צ חודרים ומתאחדים עם הטבע והגדרים (המציאות) של הגוף ונה"ט].

בפנים, כאן אין המדובר בענין שהוא היפך הרצון, אלא שזהו שלב (נמוך יותר) באופן קיום המצוות של האדם, ואעפ"כ יש בו מעלה מסוימת על אופנים אחרים.

(13) ראה כתר שם טוב בהוספות (הוצאת קה"ת) סי' קיט ובלקו"ש שם, שחידוש דהשגח"פ הוא (לא רק שישנה השגח"פ על כל פרט בדצח"מ, אלא גם) שכל פרט יש לו חלק בהשלמת הכוונה העליונה שבבריאה, וללא חלק זה הכוונה לא תושלם בשלימות.

(14) כ"ה – בתוספת כ"ף הדמיון – בשו"ע אדה"ז או"ח סי' סא סעיף ב (וש"נ). ספרי ופרש"י עה"פ ואחחנן ו, ו. ובפרש"י יתרו יט, א הוא בלא כ"ף הדמיון. וראה גם פרש"י עקב יא, יג. תבוא כו, טז. ובכ"מ.

(15) אין הפי' בהמבואר בפנים שכוונת הבריאה ונתינת התומ"צ היא ע"מ "לצרף בהם את הבריות", שהרי הבריאה היא מפני ש"נתאוהה הקב"ה להיות לו [ית'] דירה בתחתונים" ו"בשביל התורה שנקראת ראשית" (שזהו ע"ד החלק השלישי שבמצוות, זה שהם רצונו ית' שלמעלה מכל הגדרים); אלא הפי' בזה הוא ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ו ע' 21 הע' 69, שטעמי הבריאה שמצד הגילויים (וביניהם הטעם ד"יכירור גדולתו", שהוא ע"ד "לצרף את הבריות") הם הקדמה והכנה להשלמת הכוונה ד"דירה בתחתונים", עיי"ש. ואכ"מ.

(16) סי"א (ע' סג [עו]).

# שייכות ענין החוקים שבמצוות לטו"ד

(ד"ה ת"ר מצות נר חנוכה תשל"ח)

הת' חיים שי' הכהן  
תלמיד בישיבה

א.

## מלחמת היונים במצוות דחוקים

בד"ה ת"ר מצות נ"ח תשל"ח<sup>1</sup> מביא רבינו את ביאור כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בענין מלחמת היונים, שהיתה מלחמה רוחנית נגד קיום התומ"צ, ובזה גופא עיקר מלחמתם היתה (לא נגד קיום התומ"צ בכלל, אלא) נגד האלוקות שבתומ"צ. היינו, שרצו שלימוד התורה וקיום המצוות לא יהיו מצד שהם רצון ה' שלמעלה מהשכל.

ומבאר, שבענין זה גופא, שמלחמתם בקיום המצוות היתה להשכיח את האלוקות שבהם, ב' פירושים:

א. שלחמו רק באותו סוג מצוות שאין להם הסבר ע"פ שכל (חוקים).

ב. שלחמו בכל סוגי המצוות, היות ואת כל המצוות (גם אלו שיש להם הסבר וטעם ע"פ שכל – עדות ומשפטים) צריך לקיים [גם]<sup>2</sup> מצד שהם רצון ה'<sup>3</sup>, לכן מלחמתם היתה נגד האלוקות שבכל המצוות, שלא יקיימו אותם מצד האלוקות שבהם, שהם למעלה משכל האדם.

[וכשם שמלחמתם היתה בכל סוגי המצוות, כן גם בענין שעליו הסכימו ולא נלחמו – קיום המצוות מצד ההבנה ע"פ שכל – גם הוא ישנו בכל סוגי המצוות, כי גם את המצוות מהסוג דחוקים אפשר לקיים מצד השכל. מפני שהשכל גופא מחייב שיש עניינים שהוא אינו יכול להבין, אך מפני שהקב"ה הוא בעל שכל נפלא ודאי יש להם טעם והסבר שכלי בחכמתו ית'<sup>4</sup>].

(1) סה"מ מלוקט ח"ב ע' קסב ואילך [בהוצאות הקודמות – ע' יט ואילך].

(2) אבל לא רק. כי מזה גופא שהתורה, שהיא תורת אמת, קוראת לסוג זה 'משפטים', מובן שצריך להבינם ע"פ שכל, אלא שזה גופא ה"ז רק מפני שהתורה אמרה (לקו"ש ח"ח ע' 130 ואילך).

(3) ד"ה למען דעת תר"ץ פ"ה (סה"מ קונטרסים ח"א פד, א). ד"ה הוי' לי בעוזרי תרצ"א (תרפ"ז) פ"ג (שם קפ, א). לקו"ש ח"ג ע' 899 ואילך. ח"ד ע' 1056 ואילך. ח"ח ע' 230 ואילך. הנסמן בהע' הקודמת ובהערות הבאות.

(4) לקו"ש ח"ג ע' 815 – הובא במאמר שם הע' 34.

וממשיך שם, שבענין זה (שגם במצוות המובנות ע"פ שכל ישנו ענין שלמעלה מהשכל – האלוקות שבמצוות) גופא, ב' פרטים (ומלחמת היונים היתה נגד שני הפרטים):

א. שגם הטעם השכלי שהתגלה לנו, הוא אינו תכלית הטעם, וטעמי המצוות כפי שהם בחכמתו של הקב"ה (שהיא מאוחדת איתו וא"ס כמותו) הם נעלים הרבה יותר.

ב. שהמצוות מצ"ע הם רצונו ית' שלמעלה מטעם (גם הטעם שבחכמתו ית').

ועפ"ז מבאר שם את הענין ד"כשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל", כי היכל מורה על ספירת הבינה, שעניינה הוא הבנה והשגה, ושמן הוא בחי' חכמה שלמעלה מהשכל דבינה ("שמן משחת קודש", שהוא קדוש ומובדל מהכוחות הפרטיים וההשגה של האדם), והיונים "טמאו כל השמנים שבהיכל" היינו שבקשו לעקור את הרגש האלוקות שבעניינים המובנים ע"פ שכל.

וממשיך שנצחון מלחמה זו הוא דוקא ע"י עבודת המס"נ, שלמעלה מטו"ד לגמרי. דהיינו, שע"י עבודה שע"פ טו"ד, או אפי' עבודה שלמעלה מטו"ד השייכת לטו"ד, א"א לנצח את המלחמה – כי בעניינים אלו גופא נלחמו היונים וטמאו אותם, ורק ע"י העבודה דמס"נ, שהיא למעלה מהשכל לגמרי ואינה מצד שום סברא שכלית, ניתן לנצח את המלחמה (וכמו שמבאר שם שזהו ענין "פך חתום בחותמו של כה"ג", ושכן הי' ג"כ במלחמת החשמונאים כפשוטה, עיי"ש). ע"כ הביאור במאמר בנוגע לעניינו.

## ב.

### תמיהות בשייכות החוקים לטו"ד

והנה, מ"ש במאמר ש"אין מספיקה העבודה שע"פ טעם ודעת, ואפילו לא עבודה שלמעלה מטעם ודעת הקשורה עם טו"ד. . מכיון שטימאו גם את כל השמנים שבהיכל, היינו גם העניינים דקדושה שלמעלה מטו"ד אלה הקשורים עם טו"ד" לכאור' הכוונה בזה, שבזה שהיונים רצו לבטל את הרגש האלוקות שבמצוות מצד שיש להם טעם נעלה בחכמתו ית', הם טימאו אצל היהודים את ענייני הקדושה שע"פ טעם ודעת, ובזה שרצו לבטל את קיום המצוות מצד שהם רצונו ית' (שלמעלה גם מחכמתו ית') טמאו את העניינים שלמעלה מטו"ד השייכים לטו"ד.

וצריך ביאור: הרי שני הפירושים (עניינים) ב'חוקים' שנתבאר במאמר שבהם לחמו היונים, הן סוג המצוות ד'חוקים' – שלא נתפרש טעמן, והן הרגש האלוקות

בקיום (כל) המצוות מצד זה שהם רצונו ית', אלו לכאור' עניינים למעלה מטו"ד לגמרי<sup>5</sup>, וא"כ מדוע נטמאו רק אותם ענייני קדושה השייכים לטו"ד?

ומשמע, שבערך העבודה דמס"נ, הנה גם קיום המצוות ב(סוג וב)אופן ד'חוקים' – מצד שהם רצונו ית' שלמעלה מטעם, נחשב שיש לו שייכות לטו"ד, וצ"ב מדוע<sup>6</sup>.

לאידך צריך להבין: הרי ענין זה שבחמתו ית' ישנם טעמים נעלים יותר למצוות, מוכרח גם בשכל אנושי, וכמפורש במאמר, ש"ענין זה (שהטעם המובן לנו אינו תכלית הטעם) מובן גם בשכל אנושי. שהרי גם שכל אנושי מבין בפשטות, ששכל מוגבל אין ביכלתו להשיג חכמתו ית' הבלתי מוגבלת"; וא"כ ענין זה הוא ע"פ טו"ד לחלוטין, ולא רק שייך לטו"ד, ומדוע נלחמו בזה היונים, והרי לא הי' אכפת להם שיקיימו את המצוות מצד הכרח השכל<sup>7</sup>!

ומובן, שההכרח השכלי לקיום המצוות אף שהם לא מובנות, מצד שיש להן טעם נעלה בחכמתו של הקב"ה, אינו ענין שכלי לחלוטין כטעמי המצוות הגלויים לנו, ולאידך קיום המצוות מצד שהם רצונו נחשב עדיין כשייך לטו"ד, ודרוש ביאור מהי נקודת החילוק בין הדרגות.

## ג.

### הביאור בזה בדא"פ

ואולי י"ל הביאור בזה:

החלוקה בין האופנים בקיום המצוות, אם הם ע"פ טו"ד או רק שייכים לטו"ד, אינה מבוססת (רק) על מידת ההכרח השכלי שמצידו ניתן לקיים את המצוה, אלא

(5) ע"פ הנ"ל בפנים (מהע' 34 במאמר) שגם המצוות דחוקים אפשר לקיימם מצד השכל, מובן לכאור' הטעם שסוג המצוות דחוקים הוא למעלה מטו"ד השייך לטו"ד, ו(עיקר) השאלה היא לגבי הענין השני בחוקים, ענין הרצון שבכל המצוות. וראה לקמן הע' 9.

(6) בד"ה כי ישאלך תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קמא ואילך [בהוצאות הקודמות – ח"ד ע' רטז ואילך]) מבואר, שהמצוות דחוקים יש להם שייכות לשכל יותר מהמצוות דעדות, מפני שעצם הצורך לשלול איזה דבר, מורה שבכ"ז יש לו איזו שייכות לזה, כי אחרת לא היו צריכים לשלול אותו. ולפ"ז לכאור' הי' אפ"ל שזו הכוונה שהמצוות דחוקים הם עבודה בדרך למעלה מטו"ד השייך לטו"ד, כי יש להם שיכות לטו"ד באופן של שלילה.

אלא שמלשון המאמר דידן "עניינים הקשורים לטו"ד" (ולא רק שייכים), וכן ממ"ש שזה שהעבודה דמס"נ אינה שייכת כלל לטו"ד (בשונה מקיום המצוות מצד שהם רצונו ית'), הוא משום שהעבודה דמס"נ שוללת את השכל לחלוטין, משמע שלא עוסק כאן בשייכות שבדרך שלילה אלא בשייכות חיובית, וא"כ מ"ש שקיום המצוות מצד הרצון שייך לטו"ד זהו מפני שהוא לא שולל את השכל לחלוטין.

(7) ובפרט ע"פ מה שהובא לעיל בפנים ובהע' 5 (מהע' 34 במאמר), שהיונים הסכימו אפי' לקיום החוקים מצד ההכרח השכלי שבזה – שמזה מובן שזהו ענין שכלי לחלוטין.



גם במידת ההבנה שישנה במעשה המצוה גופא (בתוכן שלו ובסיבתו), היינו בהבנה של האדם במעשה שהוא עושה בפועל.

בסגנון אחר: אין המדובר כאן אודות הדרגות שבמצוות עצמם, אלא בדרגות בנפש האדם מצידם הוא מקיים בפועל את המצוות. ולכן היונים נלחמו בקיום המצוות מצד ענינים כאלו הגורמים שבקיום המצוות יהי' הרגש אלוקי, גם אם ענין זה במצוות הוא מובן או שייך לטו"ד.

ולכן, בעבודה שע"פ טו"ד נכללים ענינים כאלו שהם עצמם מובנים לאדם, כגון המצוות ד"משפטים" שהם מוכרחים ע"פ שכל האדם מצד עצמו, וכלשון חז"ל<sup>8</sup> "אלמלא נכתבו, דין הוא שיכתבו", שקיום מצוות אלו בא בד"כ מצד כוחותיו הגלויים של האדם עצמו.

משא"כ ההבנה שלמצוות יש טעם עליון בחכמתו ית', אין זה מוסיף הבנה במעשה המצוה גופא – בפרט אם זו מצוה שיש לה גם ביאור בטו"ד – ולכן כשמקיים את המצוה מצד הכרח זה, אין זה נחשב לעבודה שע"פ טו"ד ממש, כ"א רק כזו השייכת לטו"ד, היות ואף שהיא מצד השכל, אין זו הבנה מלאה ומושלמת<sup>9</sup>.

ולמעלה מזה ישנה דרגא נוספת בלמעלה מטו"ד השייך לטו"ד: האופן בקיום המצוות מצד זה שהם רצון העליון. שאע"פ שקיום באופן זה אין בו הבנה כלל, אלא שהיות ואת מעשה המצוה בפועל ניתן לקיים גם מסיבות אחרות (אם מצד שיש לה ביאור ע"פ טו"ד, או מצד ההכרח השכלי שיש לה טעם עליון בחכמתו ית'), נמצא שמעשה המצוה שייך לטו"ד, אלא שבפועל הוא מגיע מדרגא שלמעלה מהדעת.

משא"כ ענין המס"נ, שעניינו הוא (בלשון המאמר) "תוקף עצמי שלמעלה מהשכל לגמרי". שאינה מצד איזה סברא שכלית, כי אם, שאי אפשר כלל להיות

(8) יומא סז, ב.

(9) ולכאור' צ"ל שיש בזה ב' אופנים: דבר שאינו מובן בשכל אנושי (טו"ד) כלל, שעליו לא נלחמו היונים והרשו לקיים אותו מצד ההכרח השכלי שיש לו טעם עליון בחכמתו ית' (היינו שאת סוג החוקים שבמצוות הרשו לקיים מצד השכל, כנ"ל הע' 5 ו]ולהעיר שבלקו"ש הנסמן שם הל' הוא "האבן זי די יונים ניט אזוי קעגנגעשטעלט"); משא"כ דבר שיש לו טעם גם בשכל אנושי, הרי כשמקיימים אותו מצד הטעם שבחכמתו ית' אין זה (כ"כ) מצד ההכרח השכלי שבדבר (שהרי הדבר מובן ג"כ מצ"ע), אלא מפני הרגש האלוקות שבו, ובזה היונים נלחמו (היינו שנלחמו בענין החוקים שבכל המצוות). ועצ"ע.

באופן אחר", ה"ז דבר שגם בפועל א"א לקיימו מצד שום סברא שכלית<sup>10</sup>, והוא מגיע מעצם הנפש.

---

(10) אבל עיין בלקו"ש חכ"א ע' 75 ואילך. ואכ"מ.

# נס פורים – שינוי ה"טבע" דלמעלה

(ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה, תשמ"ו)

הת' מרדכי שמואל שי' מונדשיין  
תלמיד בישיבה

א.

הביאור דתשמ"ו שנס פורים הוא שהנס התלבש בטבע

בד"ה בלילה ההוא ה'ש"ת<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, שמצבם של בני ישראל בזמן גזירת המן נקרא בשם 'לילה'<sup>2</sup>, משום שהנהגתם באותה תקופה היתה באופן של 'שינה', היינו שלא עשו רצונו של מקום כדבעי, ולכן גם ההנהגה כלפיהם מלמעלה היתה באופן של 'שינה' – 'עושה עצמו כישן' (היינו שכפי שבעת השינה לא ניכרת מעלת הכוחות הנעלים על שאר הכוחות, כן גם אז הנהגת העולם לא היתה כפי שהיא צריכה להיות מצד סדר השתלשלות<sup>3</sup>, ומעלת בני"י לא ניכרה בגילוי<sup>4</sup>), ולכן התאפשרה גזירה כזו. ולאחמ"כ, כשבנ"י עמדו במסירות נפש למרות הגזרה, הנה עי"ז נהפכה ההנהגה עימם מלמעלה למצב ד"נדדה שנת המלך" – אע"פ שהי' זה זמן של שינה – והגזירה התבטלה.

והנה, בד"ה זה דשנת תשמ"ו<sup>5</sup> מקשה כ"ק אדמו"ר, דמאחר וזה ש"נדדה שנת המלך" נפעל ע"י המס"נ דבנ"י, מהו הנס בזה (ועד שבגמ' אי"ו<sup>6</sup> שזהו תוקפו של נס), והרי זוהי תוצאה הבאה ממילא מהנהגתם!<sup>7</sup>

(1) סה"מ קיץ הש"ת ע' 5.

(2) "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" (אסתר ו, א), וארז"ל "זה מלכו של עולם" (יל"ש במקומו).

(3) כיון שכל הבריאה היא בשביל ישראל (ראה פרש"י ריש בראשית. ובכ"מ) אזי מעלתם היתה אמורה להיות ניכרת לעין כל, ממילא לא יתכן מצב בו תיגזר גזירת כליה על היהודים היל"ת.

(4) ככוחותיו הגלויים של האדם בעת שישן, עיי"ש באורך.

(5) תו"מ התוועדויות תשמ"ו ח"ב ע' 708 ואילך.

(6) מגילה יט, א. ובמנהגי מהרי"ל אי' שזהו עיקר הנס (הובא במאמר דה"ש"ת ובמאמרי רבינו ד"ה זה).

(7) עד"ז מקשה בכו"כ מאמרים ד"ה זה.

במאמר דתשמ"ו מוסיף, שכיותר יקשה ע"פ המבואר (ד"ה זה דשנת תשד"מ (סה"מ מלוקט ח"ג ע' פד ואילך [בהוצאות הקודמות – ח"ב ע' ער ואילך]), ועוד) בפ"י דברי אדה"ז ש"מסרו עצמן למות כל השנה כולה", שמסירת נפשם חדרה בכל שינויי התקופות (שנה מל' שינוי), היינו שגם עבודתם הפרטית דכל יום ודכל כח בנפשם היתה באופן של מס"נ, ועי"ז נדדה שנת מלכו של עולם. אך ראה לקמן בפנים ובהע'

ומתרץ, שהנס הוא בכך שהגילוי אלוקות שלמעלה מהטבע (הנס), היה מלוכב בדרכי הטבע, וכמבואר במ"א המעלה שבזה.

וצ"ב הכוונה בזה, דלכאור' אינו מובן, מדוע שעצם התלבשות הנס בטבע תיחשב לנס בפני עצמו?

## ב.

הביאור דתשכ"ה שנס פורים הוא ההמשכה מקו הגילוי

ויש לומר הביאור בזה בדא"פ, בהקדים:

בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה<sup>8</sup> מקשה כ"ק אדמו"ר ג"כ עד"ז, דלכאור' אם ה"נדרה" נפעל ע"י המס"נ דבנ"י, אין זה (תוקפו של) נס<sup>9</sup>.

ומבאר שם<sup>10</sup> (לאחר אריכות הביאור בענינה של בחי' לילה ההוא, שורשו של ההעלם וההסתר על אלוקות), שעמידתם במסירת נפש באותו הזמן היתה מצד ההעלם והסתר ששרר אז בעולם, שעל ידו התעורר ההעלם והנשמה שלמעלה מגילוי, ועי"ז נמשך (בגילוי) שורשו הנעלה של ההעלם שבעולם.

אך היות וענינים אלו הם למעלה מהדרגות דגילויים (הן בנפש האדם למטה – מה שנתגלה זהו עצם הנשמה שלמעלה מהתלבשות ופעולה בכוחות הגלויים<sup>11</sup>, והן שורש ההעלם דלמעלה – ע"י המס"נ באו לידי הכרה ששורש ההעלם וההסתר הוא מה שאוא"ס אינו מוכרח ח"ו בענין הגילוי ויש לו כח גם בהעלם<sup>12</sup>), לכן גם לאחר שהתעורר ההעלם והנשמה ובנ"י עמדו במס"נ, שע"ז נמשך שורש ההעלם וההסתר, עדיין אין זה פועל נס (כיון שהוא מקו הגילוי דאוא"ס, ועל ידו נעשה גילוי אלוקות בעולם), ומצד סדר השתלשלות אין כל הכרח שהנהגה למטה תשתנה מכפי שהיתה, והנהגת העולם עודנה באופן של העלם<sup>13</sup>.

(8) אות ב (סה"מ מלוקט ח"ג ע' עד [בהוצאות הקודמות – ח"ד ע' קפד]).

(9) ראה הע' 19 שם.

(10) אות ז (שם ע' עז [קפז]).

(11) וצ"ע לתווך ביאור זה עם הביאור הנ"ל (הע' 7) דתשד"מ, שהמס"נ פעלה גם על הכוחות הגלויים והפרטיים שלהם.

(12) כמבואר בגוף המאמר בארוכה שבזמן גזרת המן הי' הסתר כפול ("הסתר אסתיר"), שלא נרגש שזהו הסתר, ושורש ענין זה הוא כוחו של הקב"ה שלא להתגלות כי אינו מוגבל בגילוי דווקא (משא"כ הסתר סתם שורשו בכח ההעלם כפי ששייך לגילוי, ולכן ע"י עבודה במצב זה נמשך קו הגילוי, משא"כ ע"י עבודה בזמן של הסתר כפול), כדלקמן בפנים.

(13) דהיינו: בגוף המאמר מבואר ש'לילה ההוא' ענינו הוא קו ההעלם דאוא"ס ("למע' מע' עד אין קץ"), שקו זה מבטא את זה שהקב"ה אינו מוגבל ח"ו בהתגלותו, ויתכן שמציאותו תהי' בהעלם ולא תורגש (ואעפ"כ תשאר באותו התוקף). ומצד דרגה זו נפעל למטה (בל' המאמר "לילה ההוא דלמטה") הסתר

וזה ש"נדדה שנת המלך" הכוונה בזה, שאע"פ שקו הגילוי לא הי' אמור להמשך ולהתגלות מ"מ נפעל נס (שהוא מקו הגילוי), מפני שהי' אז גילוי העצמות, שמצידו הגילוי וההעלם הם ענין אחד ואינם הפכים, ועי"ז נעשה חיבור הגילוי וההעלם.

[ומסיים שם, שי"ל שגם זה נעשה ע"י המס"נ דבנ"י, כי מס"נ באה מעצם הנשמה, ולכן ע"י המס"נ המשיכו העצמות. ולכאור' הכוונה בזה, שהיות ומדובר בהמשכה מעצמות, הרי זה שההמשכה נגרמה ע"י עבודת בנ"י אין זה מפני שהוא מוכרח בזה ח"ו, ד'מי יאמר לך מה תפעל' והוא לא מוכרח כלל בסדר קבוע ומסוים, ומאחר שזוהי המשכה שכלל לא שייך לקבוע לגבה 'טבע' וסדר מסוים, אזי היא למעלה מזה ונחשבת לנס<sup>14</sup>].

### ג.

#### נס וטבע דלמעלה

ומביאור זה מובן, שגדרו של 'נס' אינו הצלת בני ישראל, אלא שינוי ה'רגילות' בסדר ההמשכות מלמעלה, כמבואר במאמר שהנס הוא מה שנמשך קו הגילוי דווקא ללא כל הכנה לזה. דהנה, בחסידות מבואר<sup>15</sup> שנס הוא מלשון 'הרמה'<sup>16</sup>, היינו שע"י נס מתרומם הטבע למעלה ממצבו הרגיל, מדידה והגבלה. ונוסף על הטבע כפשוטו – סדר ההנהגה דעוה"ז הגשמי, ישנו גם 'טבע דלמעלה', היינו הסדר הרגיל שקבע הקב"ה אף בנוגע לסדרן של המשכות אלוקיות, ונס הוא המשכה שלא ע"פ הסדר הרגיל<sup>17</sup>.

ולפ"ז יש לבאר בעומק יותר את קושיית המאמרים (ועי"ז יובן ג"כ הביאור בתשמ"ו):

ב'טבע' שקבע הקב"ה בנוגע להמשכת אלוקות בעולם, ישנם ב' אופנים: 'עירנות' – כאשר בני ישראל עושין רצונו של מקום, וממילא יש גילוי אלוקות בעולם

מוחלט, וכאשר היהודי עומד במס"נ במצב כזה ומגלה בו את שורשו, כנ"ל, אזי נמשך בו 'לילה' ההוא דלמעלה', נמשכת ההכרה המוחלטת בכך שמצב כזה אפשרי דווקא מצד אי הגבלתו של הקב"ה. ממילא, אין כל סיבה שיתרחש נס, כיון הצלת בני ישראל משמעה שההנהגה למטה תהיה בהתאם לאמת, אך מציאות כזו נמשכת מקו הגילוי דווקא, והקב"ה אינו מוכרח דוקא בו.

14) אלא שבפורים לא היה זה 'פלא' (ראה ד"ה כימי צאתך תשל"ח אות ה – סה"מ מלוקט ח"ג ע' קצט [בהוצאות הקודמות – ח"ה עמ' שח]) ומשום כך אין אומרים הלל (וראה גם לקו"ש חל"ו ע' 176 ואילך).

15) סה"מ מלוקט ח"ד ע' סז [בהוצאות הקודמות – ח"ג ע' ריב], וש"נ.

16) מלשון "ארים נסי" (ישעיה מט, כב).

17) ראה עד"ז לקו"ש ח"ב ע' 36. וראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' פא [בהוצאות הקודמות – ח"ב ע' רסן] הע' 17 לענין 'תוקפו של נס' פורים.

וניכרת מעלתם לגבי שאר הבריאה, ו'שינה' – כאשר בני"א אינם עושין רצונו של מקום, שאזי מעלתם אינה ניכרת. מעתה, מאחר שבזמן הגזירה עמדו במסירת נפש והנהגתם היתה כדבעי, א"כ מצד הסדר דהמשכת אלוקות בעולם הי' צ"ל שינצלו מן הגזירה! (דהיינו שעיקר ההדגשה בשאלה אינה על כך שהנס נגרם על ידי עבודתם, אלא מצד זה שכך הוא ה'טבע' דאלוקות גופא).

וע"ז מבאר במאמר דתשכ"ה שהצלתם (שהיא מקו הגילוי) לא היתה אמורה להמשך על אף עבודת בני"א (מפני שהמס"נ שלהם הגיעה מצד קו ההעלם, כנ"ל); וזה שאעפ"כ "נדדה שנת המלך" ונעשה חיבור הגילוי וההעלם, זהו הנס.

ואולי יש לבאר עד"ז במאמר דתשמ"ו: מצד ה'טבע' דהמשכת אלוקות בעולם הצלת בני"א אכן היתה מוכרחת, שהרי הנהגתם באותו הזמן היתה כדבעי (דהרי שם לא מבאר הנ"ל דמס"נ הוא מצד ההעלם דוקא<sup>18</sup>), אך לא הי' הכרח שהנס יתלבש בטבע העולם דוקא.

דהנה, במקומות רבים מבוארת מעלתו של נס המלוכש בטבע דווקא, ששרשו נעלה יותר מנס המשדד מערכות הטבע, כיון שעל ידי ההתלבשות בטבע מתגלה אוא"ס בעולם עצמו, היינו שמתגלה שגם טבע והגבלת העולם הם למעלה מהגבלה. והמשכת בל"ג בתוך העולם (גבול), נעשית ע"י המשכת העצמות<sup>19</sup> דוקא, שלגביו בל"ג וגבול אינם הפכיים. וענין זה, שהנס התלבש בטבע, זוהי המשכה נעלית יותר שלא היתה אמורה להיות מצד ה'טבע' דהמשכת אלוקות, וזהו הנס דפורים.

(18) ראה לעיל הע' 7.

(19) ד"ה כימי צאתך תשי"ב אות ג' (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קסד [בהוצאות הקודמות – ח"ד ע' רכז]).

# קיומו הגשמי של המשכן בזמן הגלות

(ד"ה ויקחו לי תרומה תשכ"ה. לקו"ש חל"ז ע' 79)

הרה"ת ר' שמעון שי' רבינוביץ'  
מאנ"ש כפר חב"ד

.א.

## קושיא על מהלך המאמר

במאמר ד"ה ויקחו לי תרומה משנת תשכ"ה<sup>1</sup> מבאר רבינו ענין מצוות בניין המשכן בעבודה הרוחנית דכאו"א: "שזהו כללות דעבודת האדם שע"ז נשלמת כוונת הבריאה שנתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

וממשיך שם, דמה שנאמר "ויקחו לי" הוא מפני שסוכ"ס אי"ז ע"י עבודת האדם בלבד "כי אם מה שלוקח את ההתעוררות שנמשכת מלמעלה", ורק לאחמ"כ נדרשת עבודת האדם מעצמו בבניין המשכן באופן של 'אתערותא דלתתא', "שעז"נ בהמשך הכתוב כל איש אשר ידבנו לבו גו' . . כיון שזהו מה שנתעורר מלמעלה מבלי שהכין לבו תחלה הנה לאח"ז חולפת ועוברת ההתעוררות ואין לה קיום".

וביאור הענין: דהנה אם המשכן הי' נעשה רק ע"י אתערותא דלעילא והאדם מצ"ע אינו יכול להגיע לזה, הרי שגם אם יהווה כמשכן לקב"ה מ"מ היותו 'משכן' לה' הוא לא תלוי בו אלא תלוי בדבר ש'חיצוני' אליו ונעלה ממנו. ולכן א"א לייחס את המשכן בו, וא"כ הרי שאין לזה קיום מצ"ע. ובכדי שה'משכן' יהי' אמיתי בו הרי"ז צריך להיות מתאים אליו, ושייך לדרגתו, והוא ישיג זאת מחמת עצמו, ואז הקיום של ה'משכן' אמיתי אצלו, ולא יחלוף בהעדר התעוררות מלמעלה.

וממשיך שם במאמר<sup>2</sup>: "והנה נוסף על כללות הענין דויקחו לי תרומה גו' כפי שהוא בעבודת האדם (כנ"ל בארוכה) ישנו גם הענין דויקחו לי תרומה גו' שתכליתו הוא ועשו לי מקדש גו' כפי שהוא בגשמיות כפשוטו . . אמרו חז"ל שנגנו תחת מחילות של היכל וא"כ קיימת מציאותו של המשכן גם בגשמיות אלא שהוא גנוז בהעלם וצריך לחפשו כו'".

(1) סה"מ תשכ"ה ע' קס.

(2) אות ד.

והיינו, דעכשיו מבאר דכמו שיש משכן ברוחניות הענינים בעבודת האדם, הרי הוא ישנו אף בגשמיות.

וצריך להבין קישור הענינים, וכי מה בין מצוות בניין המשכן ברוחניות הענינים ובין מה שמוסיף לאחר מכן שהמקדש קיים גם בגשמיות? ומה מוסיף זה בביאור הנ"ל?

## ב.

הביאור בלקו"ש דגשמיות מראה על חקיקה במציאותו של היהודי ובהקדים, דהנה צריך להבין בכללות, מה הענין בזה שביהמ"ק יהי' גם בגשמיות כיום באם לכאורה אינו משמש את תפקידו, שהרי צריך לחפשו כו'?

ונראה לומר הביאור בזה, ע"פ מה שביאר כ"ק אדמו"ר בליקוטי שיחות<sup>3</sup> בפר' בחוקותי אודות השכר דלעתיד לבוא המבואר בפרשה, שהוא דווקא גשמי.

ומקשה שם: "וצריך להבין: בתיאור המצב דלעת"ל כתב הרמב"ם "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כוח האדם שנאמר "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" ומובן, דכאשר בני"י יהיו במצב כזה אין חשיבות לניסים ונפלאות הגשמיים הנ"ל שיהיו בפירות הארץ. . למה האריכו חז"ל כ"כ במעלת המעדנים הגשמיים שיהיו לעת"ל, כאילו הוי דבר מיוחד ונעלה בפ"ע?..."

ומבאר: "...והנה סיבת הדבר הוא שהתורה היא חיותו ומהותו של האדם. הוא לפי שאורייתא וקוב"ה כולא חד, ולכן, כשם שהקב"ה הוא אמיתית המציאות, שמאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים, שממנו באו כל המעלות וסוגי השלימויות שבכל הבריאה כולה, עד"ז הוא בנוגע לתורה, שהיא מביאה טוב ותועלת בכל הנמצאים כולם, כל סוגי תועלת, הן רוחניות והן גשמיות.

ועפ"ז נמצא שאדרבה, דווקא בהענין דשכר גשמי מודגש שהתורה היא באופן של "בחוקותי" – מלשון חקיקה, שהתורה חקוקה בו עד שנעשית מציאותו ממש..."

ומכאן נמצאנו למדים, דככל שאנו מדברים על ענין יותר פנימי ומהותי, ובדבר שנהי' יותר חלק במציאותו של היהודי וחקוק בו, הרי"ז דבר שיבוא לידי ביטוי גם במציאותו הגשמית של האדם.

## ג.

ביאור קישור הענינים בהמאמר

(3) חל"ז ע' 79.



ואפשר לומר דכן הוא גם כאן, דכ"ק אדמו"ר במאמר בא לבאר ענין עמוק יותר במצוות בניין המשכן, וכן במשכן הרוחני בעבודת ה' של היהודי, ולומר שהיא עד כדי כך דבר בלתי נפרד ממציאותו של היהודי. ועל כן י"ל שדבר זה פנימי ומהותי עד שזה בא לידי ביטוי אף בגשמיות ממש כפשוטה שהמשכן קיים בה (אמנם צריך לחפשו וכו' אבל הוא קיים).

מעתה יתבאר בבירור קישור מהלך הענינים שבמאמר:

דתחילה מבאר רבינו את עניינו של המשכן בעבודת האדם, שעליו להיות פנימי ומהותי במציאותו שלו, ולא די שיהי' קיים מצד המשכה מלמעלה, אלא שיהי' גם מצידו למטה, שאז (כנ"ל) ה"ז נעשה יותר חלק ממהותו של היהודי מצידו הוא.

ולאחמ"כ מוסיף שהמשכן הוא כ"כ פנימי ומהותי במציאותם של היהודים עד ש"חקוק" בהם עד כדי האופן שבא לידי ביטוי בזה שיהי' קיים גם במציאותם, ובגשמיות.





**שיחות**  
**והתוועדויות**



## ברכת המזון לע"ל

(תו"מ התוועדות תשמ"ב ח"ג ע' 1561, תשד"מ ח"ג ע' 1527, אג"ק ח"ב ע' עו הע' 23, סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 31, ועוד)

הת' שלום דובער הלוי שי' בורגן  
תלמיד בישיבה

יביא את ספק רבינו בענין ברהמ"ז לע"ל / יקשה מלקו"ת על ספק זה / יבאר  
דענין זה שנוי במחלוקת / ידחה דלביאור רבינו במק"א אין בזה מחלוקת / יבאר  
מה שנסתפק רבינו באו"א / יפשוט את עצם הספק ע"פ ביאור רבינו במק"א  
בענין מצוות בטלות לע"ל / יביא משנה אחרונה בדברי רבינו בענין מצוות  
בטלות / עפ"ז ידחה את פשיטת הספק הנ"ל / עפ"ז יקשה גם על משנ"ת  
בתירוץ הקושיא מלקו"ת.

.א.

### ספק רבינו בענין ברהמ"ז לע"ל

בהתוועדות חג השבועות תשמ"ב<sup>1</sup> חוקר הרבי האם תהי' לע"ל מצוות ברכת  
המזון.

דהנה, ידועה מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם מתי יהי' הזמן עליו נאמר<sup>2</sup> "עוה"ב אין  
בו לא אכילה ולא שתי' וכו'". דלדעת הרמב"ם<sup>3</sup> יהי' זה בעולם הנשמות, ולדעת  
הרמב"ן<sup>4</sup> נאמר זה על עולם התחי', לנשמות בגופים.

ומפורסמת שיטת אדה"ז<sup>5</sup>, שמכריע כשיטת הרמב"ן, דזה נאמר על עולם התחי'.  
וא"כ, אף שלע"ל בעולם התחי' יהיו נשמות בגופים, עכ"ז לא תהיה בו אכילה  
ושתייה.

כלומר, למרות שלע"ל יהיה הגוף בשלימות (דהרי לע"ל יהי' הגוף ניזון מן  
הנשמה, וא"כ מאחר שהנשמה תהיה' אז בשלימות וודאי שגם הגוף יהיה

(1) תורת מנחם התוועדות תשמ"ב חלק ג' ע' 1561.

(2) ברכות יז, א.

(3) הל' תשובה פ"ח ה"ב.

(4) שער הגמול.

(5) לקו"ת צו טו, ג.

בשלימותו כולל כל איברי העיכול וכו'<sup>6</sup>) – אעפ"כ לא יצטרכו אז למזון גשמי. והנה, בתקופה הראשונה דימות המשיח אין מקום לספק, כיוון שאז יהי' עדיין הענין דאכילה ושתייה, וכמבואר במדרז"ל<sup>7</sup> שאז תהיה סעודת הליתן ושור הבר. וכדאיתא בגמ'<sup>8</sup>: "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק, לאחר שאוכלין ושותין, נותנין כוס של ברכה לברך... אומר לו דוד טול וברך, אומר להן דוד אני אברך ולי נאה לברך" דמוכח מהנ"ל שתהי' אז סעודה גשמית, הכוללת ברכת המזון. אך בנוגע לתקופה השני' דלעתיד לבוא, שעליה נאמר שלא יהיה בה לא אכילה ולא שתייה – ישנו מקום לספק כיצד יהי' הענין דברכת המזון.  
ע"כ תוכן השיחה.

## ב.

### קושיא מלקו"ת על ספק זה

והנה, בנוגע לענין זה, ב"חיים אחר תחיית המתים", שלא יהיה בהם לא אכילה ושתייה, מקשה רבינו באג"ק<sup>9</sup>:  
הובא לעיל מאמר הגמ'<sup>10</sup> "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים וכו'", ולדעת רוב המפרשים תהי' סעודה זו סעודה גשמית. והנה, בלקו"ת<sup>11</sup> משמע שסעודה זו תהי' באותו הזמן<sup>2</sup> ד"צדיקים יושבים עטרותיהן בראשיהן", דהיינו הזמן ד"אין בו לא אכילה ולא שתייה", וא"כ כיצד תהי' אז סעודה גשמית?!  
ומתרץ רבינו, דכוונת מרז"ל זה, ד"עוה"ב אין בו אכו"ש" בא ללמדנו רק דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז הקיום והחיבור של הגוף והנפש הוא רק ע"י אכו"ש, משא"כ לע"ל קיומם יהיה ע"י שנהנין מזיו השכינה, ומזה יהיה ניזון גם הגוף הגשמי. אבל אין הכוונה דלא תהי' אכו"ש גשמית כלל, אלא עדיין תהי' שם אכו"ש גופנית לצדיקים לתכלית אחר (ראה בלקו"ת שם) ולא לצורך קיום הגוף.  
ולכאורה לפי זה יקשה על החקירה דלעיל, ומשני הפרטים שבאגרת:

(6) שיחות קודש תשל"ט ח"ב, ע' 501.

(7) ויק"ר פי"ג, ג.

(8) פסחים דף קיט, ע"ב.

(9) אג"ק ח"ב ע' עו הע' 23.

(10) שם.

(11) ר"פ צו.

א) מדברי רבינו באגרת שלדעת אדה"ז הסעודה תתקיים בתקופה השנייה בימות המשיח ולא בתקופה הראשונה, קשה: מדוע אומר רבינו שהסעודה תהי' בתקופה הראשונה, שלכן מסתפק אם תהי' ברכת המזון לעת"ל, הרי הסעודה תהי' בתקופה השני', כמבואר בדברי אדה"ז. ומפורש בגמ' דבסעודה תהי' ברהמ"ז – וא"כ מה מקום יש לספק?!

ב) גם לו הייתה הסעודה בתקופה הראשונה, עדיין יוקשה, דהרי לדברי רבינו שם גם בתקופה השנייה דלעתיד יהי' אכו"ש ממש, ומ"ש "עוה"ב אין בו אכו"ש" היינו רק שלא נצרך המזון לקיום הגוף, אבל עדיין יהיה בו אכילה וממילא וודאי שגם יברכו ברכת המזון, ומאי קושיא איכא?

ג.

### ביאור בהנ"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש

לכאורה הי' נראה לומר, דרבינו אינו מקבל את דעת אדה"ז שהסעודה תהי' בתקופה השנייה דימוה"מ, ולדעתו באמת תהי' הסעודה בתקופה הראשונה.

דהנה, בלקו"ש<sup>12</sup> מביא רבינו את המבואר בכ"מ שסעודת לויתן ושור הבר תהיה סעודה גשמית, ובהערה<sup>13</sup>: "וראה שם, שבלקו"ת משמע שהסעודה הגשמית תהיה באותו הזמן דאין בו לא אכילה כו', אבל להעיר מד"ה וישלח תרס"ו (ע' קה) דמפרש שהם ב' זמנים".

וא"כ לכאורה אפשר לומר שבשיחת תשמ"ב הנ"ל הולך רבינו<sup>14</sup> בשיטת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, שהסעודה תהי' בתקופה הראשונה:

וז"ל אדמו"ר הרש"ב שם<sup>15</sup>: "ועפ"ז יובן המדרשות חלוקות בענין העוה"ב: דבמדרש אחד שיעשה הקב"ה סעודה וכו' ובגמ' אחד דעוה"ב אין בו אכילה כו'. הענין הוא דענין סעודת הלויתן ושור הבר שיהיה לעתיד, זהו בחי' תענוג העצמי הבא במורגש בטעמי תורה, וזהו עליה הא' דלעתיד, שיהיה גילוי בחי' תענוג העצמי הנעלם כו'. אבל מה שאומר העוה"ב אין בו אכו"ש, הו"ע עליה הב'..."

ונמצא מהנ"ל, דלשיטת כ"ק אדמו"ר הרש"ב סעודת שור הבר והלויתן תהי' בתקופה הראשונה, אבל בתקופה השני' לא יהיה בו אכו"ש כלל. ובזה יתורצו ב'

(12) חכ"א ע' 87.

(13) הערה 33.

(14) וראה בלקו"ש חט"ו ע' 420 שם נוקט הרבי כשיטת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בגוף השיחה.

(15) המשך יו"ט של ר"ה תרס"ו ע' קמ"קמא (בהוצאה הישנה ע' קה).

קושיות הנ"ל: א) באמת תהי' הסעודה בתקופה הראשונה, ולא בתקופה השני'. ב) המבואר באגרת, שמרז"ל "עוה"ב אין בו אכילה" הוא רק לענין שקיום הגוף לא יהי' ע"י אכו"ש אבל תהי' אכילה לענין אחר, הוא רק לשיטת אדה"ז, שלדעתו תהי' הסעודה בתקופה השנייה, ודלא כשיטת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

וא"כ נהירא שאלת רבינו בשיחת שבועות תשמ"ב הנ"ל, כיצד תהי' האפשרות לברך ברכת המזון לע"ל, כאשר לא תהי' אכו"ש.

(מה שפסק רבינו כשיטת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב שהסעודה תתקיים בתקופה הראשונה – נגד שיטת אדה"ז, יש לבאר ההכרח לזה ע"פ המבואר בקונ' 'תורה חדשה מאיתי תצא'<sup>16</sup>, דמהא דצריך שיתיר הקב"ה את שחיטת שור הבר בסנפירי הלוי<sup>7</sup> מוכח דיהי' זה בתקופה הראשונה, דבתקופה השני' מצוות בטילות<sup>17</sup> ואי"צ להיתר מיוחד<sup>18</sup>).

#### ד.

דחיית הביאור מהמבואר בשיחת חמשה עשר באב תשמ"ט

אך אין לומר כן, ובהקדים:

בהתוועדות חמשה עשר באב תשמ"ט<sup>19</sup> מתווך רבינו בין דברי המפרשים הנ"ל, דהסעודה דלעתיד תהי' סעודה גשמית, עם הדעות דלע"ל לא תהי' אכילה ושתי' כלל, וז"ל:

16) ספר השיחות תנש"א ע' 576 ובהע' 108.

17) שבת קנא, ב. אך עיי' בהמבואר בקונ' 'הלכות תורה שבע"פ שאינם בטלין לעולם' תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א, ס"ה).

18) אך אעפ"כ לשי' אדה"ז תהי' הסעודה בתקופה הב'. וי"ל הביאור בזה: שיטת אדה"ז בענין "מצוות בטילות לע"ל" היא כמ"ש הרשב"א בענין זה לבאר דאי"ז סותר לנצחיות התורה (חידושים לנדה ס"א, ע"ב):

"דלאו לאחר התחייה קאמר אלא זמן מיתה קרי לע"ל וכדאמרי' שלא תהא מכשילן לעתיד לבא שהוא אחר זמן מועט והיינו דאמרי' במתים חפשי כיון שמת נעשה חפשי מן המצות דאלמא מזמן מיתה קאמרי'". וכן הביא הר"ן בחידושו (שם).

וכן מפורש בדברי אדה"ז בלקו"ת ח"ד נט, ד: "כי הנה מצות אינן בטילות לע"ל [צ"ע בגמרא בנדה (דס"א ע"ב) מיהו הסדרי טהרה בחידושו שם בשם הרשב"א והר"ן העלה כמ"ש כ"] דמפורש דסובר כשי' הרשב"א.

וכן העלה רבינו באג"ק (ח"ב ע' סט הע' 9) את דברי אדה"ז בתניא כשי' הרשב"א, עיי"ש. אך באגה"ק סי' כו מפרש: "ומ"ש מצוות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים", ולפ"ז צ"ב מהו הצורך לחידוש תורה בענין השחיטה בסעודת הצדיקים לע"ל – כנ"ל.

19) תורת מנחם התוועדויות תשמ"ט ח"ד ע' 159 הע' 93.

"ולהעיר שיש דעות שלע"ל לא יהיה שייך אכו"ש בגשמיות, ומכיוון ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים", לכן צ"ל ששניהם אמת. ויש לומר הביאור בזה – ע"ד שמצינו שלע"ל גופא יהיו חילוקי זמנים ותקופות, כולל גם חילוק דזמן ומצב שיש שייכות לאכו"ש בגשמיות לזמן ומצב שמונחים ושקועים ברוחניות עד כדי כך שאין שייכות לאכו"ש בגשמיות".

והנה, המדובר כאן הוא בהכרח אודות התקופה הב' דימוה"מ, דבתקופה הא' אין חולק שיהי' אכו"ש. ונמצא מזה, דגם למ"ד שבתקופה השניה אין אכו"ש בגשמיות – ה"ז רק בזמן ומצב מסוים באותה תקופה אבל לכו"ע יהי' ענין האכו"ש לע"ל בשתי התקופות<sup>20</sup>.

וכיוון שלכו"ע יהי' ענין האכו"ש בגשמיות, הדרא קושיא לדוכתא: מדוע מסתפק רבינו לגבי ברהמ"ז לע"ל, כיוון שלכו"ע יהי' ענין האכו"ש גם בתקופה הב', הרי ממילא תהי' גם ברכת המזון בשתי התקופות! ואף אם סעודת הצדיקים תהי' בתקופה הראשונה – עדיין יהי' ענין האכו"ש בגשמיות גם בתקופה השנייה.

#### ה.

#### ביאור באו"א

לכן נראה לומר, דגם אם נאמר דלכו"ע (בין למ"ד שהסעודה תהי' בתקופה הראשונה ובין למ"ד שתהי' בתקופה השנייה) יהי' גם בתקופה הב' ענין האכו"ש בגשמיות, עדיין יש מקום להסתפק האם יברכו ברכת המזון.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים ביאור רבינו באגרת הנ"ל:

הובא לעיל מאג"ק, דאף שלעת אדה"ז יהי' ענין האכו"ש לע"ל גם בתקופה השני, לא יהי' זה לצורך קיום הגוף אלא לענין אחר<sup>21</sup>.

והנה, חיוב ברהמ"ז הוא רק כאשר ישנה שביעה מן האכילה, וכמפורש בכתוב<sup>22</sup> "ואכלת ושבעת וברכת". וכמ"ש בשו"ע<sup>23</sup>: "מן התורה אינו חייב לברך אחר המזון אלא א"כ שבע ממנו שנאמר ואכלת ושבעת וברכת וגו'".

(20) אין לומר דהמדובר הוא לגבי הראשונים הסוברים שסעודת הצדיקים לע"ל לא תהי' סעודה גשמית, דלדעתם סעודה זו תהי' בג"ע לנשמות בלא גופים, ולא בעולם התחי'.

(21) כן מבואר גם בלקו"ש (חכ"א שם, ריש ס"ז), שמארז"ל עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה, אינו בסתירה להמעלה שבגוף, ואין הכוונה שתתבטל מציאותו או עכ"פ חשיבותו, אלא הכוונה בזה היא, שבעוה"ב החיבור בין הנשמה לגוף לא יהי' ע"י אכילה ושתייה גשמיים.

(22) דברים ח, י.

(23) שולחן ערוך אדה"ז או"ח סימן קפ"ד ריש ס"ב.



ואף שמד"ס ישנו לחיוב ברהמ"ז גם בלא שביעה, וכמ"ש שם: "ומדברי סופרים לברך ברכת המזון על כזית שהוא שיעור אכילה", מ"מ עדיין צריך שתהי' הנאה ושביעה כל שהיא מהמאכל. וכל' אדה"ז<sup>24</sup> לגבי חיוב ברהמ"ז מדרבנן: "אין לברך ברכת הנהנין בלא הנאה וסמכו זה על מ"ש ואכלת ושבעת וברכת"<sup>25</sup>.

ועפ"ז יש לבאר מה שהסתפק רבינו: כיוון שלע"ל האכילה לא תהיה לצורך קיום הגוף אלא לענין אחר, כנ"ל, ישנו מקום להסתפק בדין ברהמ"ז. דהרי כיוון שהאוכל אינו נצרך כלל לקיום גופו, הרי הגוף אינו בגדרי רעב ושביעה. ולכן ישנו מקום לומר שלע"ל לא יברכו ברהמ"ז, כיוון שלא יהי' הענין ד"ואכלת ושבעת וברכת"<sup>26</sup>.

וזוהי חקירת רבינו: בשלמא בתקופה הראשונה, כיוון שאז יהי' ענין האכו"ש בגשמיות ובזה יהיה קיום הגוף, תתקיים מצוות ברכת המזון כרגיל. אך בתקופה השנייה, שחיות הגוף והנשמה לא יהיו ע"י אכו"ש, אלא הגוף יהי' ניזון מן הנשמה – צ"ב כיצד יברכו!

ובזה יש לבאר לכאורה הא דנסתפק רבינו בדין ברהמ"ז לע"ל.

#### ו.

#### פשיטת הספק עצמו משיחת אחש"פ תשד"מ

והנה, בעצם ספק כ"ק אדמו"ר הנ"ל, נ"ל ע"פ ביאור רבינו בשיחת אחש"פ תשד"מ<sup>27</sup> בענין נצחיות המצוות:

מהיעודים דלעתיד לבוא הוא "והיה אור הלבנה כאור החמה"<sup>28</sup>, שלע"ל לא יהיה בלבנה החיסרון ד"לכי מעטי את עצמך"<sup>29</sup> אלא הלבנה תהי' בערך השמש. ולפ"ז נמצא דלע"ל לא יהי' שייך כלל הענין דעיבור שנים, דהרי ענין העיבור הוא

(24) שו"ע שלו, סי' קצז ס"ז.

(25) עוד י"ל, דטעם השיעור דכזית וכביצה ברהמ"ז דרבנן הוא ג"כ משום שביעה, ובפחות מזה אין מברכין דלא הוי שביעה כלל. וראה אינ' תלמודית בערכו.

(26) לכאורה עדיין יש להקשות ממ"ש בשו"ע (שם סי' קצ"ז ס"ט): "מי שהיה כבר שבע קודם שאכל ואכל אכילה גסה אם נהנה גרונו מאותה האכילה מברך לפניו ולאחריו", ומשמע שברכת המזון אינה תלויה בשביעה דווקא, אלא בהנאת הגרון. ועפ"ז נמצא דלע"ל עדיין יברכו ברכת המזון, דאף שחסר ענין השביעה, עדיין יהנה הגרון מן האכילה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

אבל מופרך לומר דבמצב העולם שיהי' אז ייהנו גם מטעם אוכל גשמי, וכ"ש כשהאוכל אינו נצרך לגופם כלל, וק"ל. ועיל"ע.

(27) תורת מנחם התוועדויות תשד"מ ח"ג ע' 1527.

(28) ישעי' ל, כו.

(29) חולין ס, רע"ב.

להשלים את ההפרש בין סיבוב הלבנה לבין סיבוב השמש. דכיוון שהלבנה היא המאור הקטן לכן גם הסיבוב שלה הוא בגלגל קטן יותר משל השמש. אבל לע"ל שיהי' אור הלבנה כאור החמה לא יהי' חסרון בשנת הלבנה לגבי שנת החמה, ולא יצטרכו לעיבור שנים כלל.

ועפ"ז מתעוררת תמיהה עצומה:

ידוע הכלל<sup>30</sup> דאין למנות במניין המצוות מצוות שאין נוהגות לדורות, כגון: ציווי פרטי המשכן, פרטי הציוויים הקשורים ל"מן" וכיו"ב.

ועפ"ז צ"ב מדוע נמנית המצווה דעיבור שנים במניין המצוות, הרי כשיתקיים היעוד "והיה אור הלבנה כאור החמה" לא תהי' האפשרות לקיים מצווה זו, וא"כ ה"ה מהמצוות שאין נוהגים לדורות?

ומבאר רבינו, דקושיא זו היא על כללות המצוות, דמצוות בטלות לע"ל, ועפ"ז כל המצוות כולן הן מצוות שאין נוהגות לדורות? אלא בפשטות – הכלל שרק מצוות שנוהגים לדורות נמנים במניין המצוות, משמעותו היא רק לגבי הזמן שבו ישנו כללות הענין דקיום המצוות, דע"מ שתמנה מצווה במניין המצוות צריך שתהי' המצווה נוהגת כל הזמן שבו ישנו כללות הענין דמצוות.

וזהו הביאור בנוגע לעיבור שנים:

מבואר באגה"ק<sup>31</sup> דמ"ש רז"ל "מצוות בטלות לע"ל היינו בתחיית המתים אבל לימות המשיח קודם תחה"מ אין בטלים". ועפ"ז י"ל דהיעוד "והיה אור הלבנה כאור החמה" קאי על התקופה שלאחרי תחה"מ, אבל בימות המשיח קודם תחה"מ לא יהי' שינוי באור הלבנה ואז עדיין יהי' הענין דעיבור שנים. וא"כ מצוות עיבור שנים היא מצווה הקיימת לדורות – כל זמן שישנו כללות הענין דקיום המצוות.

ע"כ תוכן השיחה.

עפ"ז י"ל גם בנוגע לברהמ"ז: כשם שלע"ל בתקופה הב' דימוה"מ לא יהי' שיך הענין דמצוות עיבור שנים – ואי"ז סותר לנצחיות התורה – כיוון שלא יהי' הענין דקיום המצוות בכלל, כן לא יהי' לע"ל בתקופה הב' את הענין דברהמ"ז, ואין מקום לספק בזה מלכתחילה – כיוון דלא יהי' דלא יהי' כללות הענין דקיום

(30) סהמ"צ להרמב"ם שורש הג'.

(31) סכ"ו (קמה, סע"א).

.ז.

הצעת דברי רבינו בקונטרס 'הלכות תורה שבע"פ שאינן בטלים לעולם'

והנה, במשנה אחרונה מבאר רבינו את ענין נצחיות המצוות – דאי"ז בסתירה להא דמצוות בטילות לע"ל – באו"א<sup>33</sup>:

דהנה ארו"ל<sup>34</sup>: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם".

אך לאידך איתא בגמ'<sup>35</sup> "מצוות בטלות לע"ל", היינו שלע"ל לא יקיימו מצוות, ולכאו' ה"ז בסתירה להנ"ל ד"הלכות... אינן בטלות"<sup>36</sup>?

גם צלה"ב, דהנה בהמשך הגמ' שם הובאה דעת ר' יוחנן דמותר לקבור מת בכלאים, מהא דכתיב<sup>37</sup> "במתים חפשי" – דכיוון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות. ולכאו' טעם זה מהני רק לגבי זמן המיתה דאכן ליכא חיוב, אך לע"ל כשיקום מעפרו נמצא לבוש בכלאים? וע"כ צ"ל דמש"ש דמצוות בטלות לע"ל הוא גם לדעת ר"י.

אך במס' סנהדרין<sup>38</sup> מצינו דדעת ר' יוחנן היא לכאו' להיפך! דאיתא במס' סנה': "אמר רבי יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה – שנאמר ונתתם ממנו [את] תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים? והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתידי לחיות, וישראל נותנין לו תרומה".

ומפורש בדעת ר' יוחנן דהמצוות יהיו גם לע"ל אחר שיחיו המתים!

ומדייק רבינו שם<sup>39</sup>, דמצוות בטלות לע"ל – היינו שרק הציווי לקיים את המצוות יתבטל, אבל מחמת גודל מעלתם של ישראל לע"ל, תהי' כל מציאותם חדורה ברצון העליון, ולא יצטרכו לציווי ע"מ לקיים את רצון ה'. אך מציאות המצוות

(32) אך עדיין צ"ע לדעת אדה"ז שתהי' הסעודה בתקופה הב', דהרי מפורש בגמ' שתהי' שם ברהמ"ז.

(33) קוני' 'הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלים לעולם' – סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27.

(34) ירושלמי מגילה פ"א ה"ה, הובא ברמב"ם סוף הל' מגילה.

(35) נדה ס"א, ב.

(36) ראה לעיל הערה 19, וראה שם מה שהעלו הרשב"א והר"ן בזה. ועיי' בריטב"א נדה שם.

(37) תהלים פח, ו.

(38) צ, ב.

(39) ע' 31.

עדיין תהי' גם לע"ל.

ח.

דחיית משנ"ת לעיל ע"פ העולה מהמבואר בקונ' הנ"ל

נמצא א"כ, דלמשנה אחרונה בדעת רבינו ענין המצוות בכלל (ובכללם מצוות ברהמ"ז, שהסתפק בה רבינו בשנים שלפנ"ז, כנ"ל בארוכה) יהי' גם לע"ל, וגם לאחר שיחיו המתים – ודלא כמש"ל משיחת אחש"פ תשד"מ<sup>40</sup> – ואף בזמן ד"עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי'".

וע"פ משנ"ת לעיל ס"ה, דמצוות ברהמ"ז תלוי' בשביעת הגוף מהמזון, מוכח דאף שלע"ל לא יהי' קיום הגוף ע"י אכו"ש, עדיין יהי' (מעין עכ"פ ד) ענין השביעה – ויהי' מקום למצוות ברהמ"ז.

וצ"ע, דזהו דלא כמו שהוכח לכאורה לעיל ס"ה בדברי רבינו, דלע"ל לא יהי' שייך ענין השביעה ממזון גשמי, ובמילא לא יהי' מקום כלל למצוות ברהמ"ז – שלכן מלכתחילה הסתפק רבינו בדין ברהמ"ז לע"ל.

דהרי החידוש בשיחה זו הוא רק בהא דלע"ל יהי' ענין המצוות בשלמותו (ודלא כשיחת אחש"פ תשד"מ הנ"ל<sup>39</sup>) – אך לכאורה אין מקום לומר דישנו כאן חידוש בענין השביעה ממזון גשמי לע"ל, ודלא כשיטת רבינו בענין זה בשנים שלפנ"ז.

וצ"ב בשיטת רבינו בענין זה.

(40) ובקונ' 'תורה חדשה מאיתי תצא' תנש"א – הובא לעיל סוס"ג.

## שליח למצוות שבגופו

(שיחת ש"פ חיי שרה תש"נ)

הת' מרדכי שמואל שי' מונדשיין  
תלמיד בישיבה

יביא את דברי הגמ' גבי שלד"ע / יביא את ביאור התורי"ד אמאי א"א שליחות  
במצוות שבגופו / יביא את ביאור הקצוה"ח בענין זה / יקשה דעדיין צ"ב  
בהדרגה הג' בשליחות בחקירת הר"י ענגיל הידועה / יביא את דברי רבינו בענין  
זה / יבאר את תירוץ רבינו / יבאר את סברת הגמ' בהור"א דיש שלד"ע.

.א.

### הצעת הסוגיה והעוסקים בה

הגמרא בקידושיין<sup>1</sup> לומדת מפסוקים שדין 'שלוחו של אדם כמותו' אינו חל על  
שליח לדבר עבירה, ושליח שעשה עבירה בשליחות אדם, נושא בעצמו בעונש.  
בתוס' רי"ד מובאת בהמשך לזה קושיא – מדוע לא ניתן למנות שליח עבור ביצוע  
מצוות שבגופו (כבתפילין וכיו"ב)?

ומתוך, לאו מילתא היא, שהרי ציווי התורה הוא שהאדם יניח על ידו תפילין,  
משכך אם יעשה זאת עבורו שליח, נמצא שאין הוא מקיים את מצוות התורה –  
התפילין לא הונחו על ידו. הניחא במצווה שאיננה ציווי המוטל על גופו של אדם,  
כגון קידושיין; הציווי בה אינו שהמקדש יעניק בידו למתקדשת את כסף  
הקידושיין, אלא שכסף הקידושיין יגיע ממנו אליה, ברור אם כן שאין כל חילוק  
באיזו דרך המעשה יתבצע – ידו או יד שלוחו.

(בביאור הענין מדוע תוס' רי"ד מקשה זאת רק לאחר שלמדה הגמרא שאין שליח  
לדבר עבירה, ולכאורה הו"ל להקשות כבר בגוף דיני שליח – שלוחו של אדם  
כמותו, יש לומר בפשטות: עד כאן טרם הוברר שמעשה השליח נחשב כמעשהו  
של המשלח, אך אחר שיש לגמרא הו"א לחייב את המשלח בעבירה של השליח,  
עבירה שנעשית בגופו, מתעוררת השאלה מדוע שלא יעשה השליח בגופו מצוות  
עבור המשלח).

והנה, על תירוץ של התוס' רי"ד הקשה הקצוה"ח<sup>2</sup>: לכאורה מדברי הגמרא יוצא  
ההפך מהמבואר בתוס' רי"ד, שהרי מן הגמרא משמע שאלמלא הלימוד

(1) דף מ"ב ע"ב.

מהכתובים ששליחות לדבר עבירה אינה חלה, הייתה העבירה חלה על המשלח, למרות שגם כאן ניתן לטעון את סברת התורי"ד – התורה אסרה על האדם לעשות את מעשה העבירה. וא"כ התירוץ שמצווה לא ניתנת להיעשות ע"י שליח משום שענין המצווה הוא דווקא בגוף העושה, סותר למשמעות הפשוטה בגמרא.

(ובפרט יוקשה על פי מה שנת' לעיל בטעם שמקשה התוס' רי"ד רק על שליח לדבר עבירה. שהרי על פי ביאור זה הטעם שנעמד לשאול על שליח לדבר עבירה ולא קודם לכן, בדיני שליח גופא, הוא משום שדווקא מכאן ניתן להסיק שמעשה השליח נחשב למעשה המשלח, אך מסקנה זו עצמה סותרת לתירוץ, שהרי אלמלא הפסוקים אכן היה שליח גם בענינים שבגוף).

ואכן בקצוה"ח שם תי' באופן אחר: השליח יכול לעשות עבור המשלח רק ענינים התלויים בפעולתו, אך לא ענינים הנעשים מאליהם – אף שנעשים כתוצאה מפעולתו. ולכן יכול השליח לפעול בשביל המשלח ענינים כמו נתינת קידושין וכדומה, כיון שבהם העיקר הוא הפעולה – הענקת הכסף ואת הפעולה ניתן לייחס למשלח. אך מצוות שעיקרם הוא התוצאה הבאה מהפעולה הנעשית בידי האדם, כגון; שהתפילין מונחות עליו – שבכך המצווה, אין אפשרות לייחס ענין זה למשלח, וע"כ לא יתכן שליח לדבר מצווה.

## ב.

### שיחת חיי שרה תש"נ

והנה ידועה חקירתו של הר"י ענגיל בענין השליחות<sup>3</sup>. ובה ג' דרגות; א. תוצאת המעשה מיוחסת למשלח. ב. המעשה עצמו נחשב כאילו עשאו המשלח. ג. כל מציאות השליח הרי היא מציאות המשלח – כמותו ממש.

אך הנה, תירוצם של התוס' רי"ד והקוצה"ח אכן מתרץ על שתי הדרגות הראשונות בשליחות, אך לא על הדרגה השלישית. שהרי אם בכח השליחות לפעול שגופו של השליח יבטל כליל למשלח אזי היתה מתאפשרת שליחות לקיום מצוות שבגופו.

בספר השיחות תש"נ שיחת ש"פ חיי"ש<sup>4</sup>, דן כ"ק אדמו"ר בשלושת הדרגות הנזכרות ומבאר<sup>5</sup> הטעם לכך שאין שליח למצוות שבגופו:

(2) בסי' קפ"ב סק"א.

(3) לקח טוב כלל א.

(4) ח"א ע' 133.

בגוף השיחה מבואר הטעם לכך שבכדי שאדם ייעשה לשליח נדרש מינוי ונתינת כח מהמשלח, האדם מעיקרו הוא הרי מציאות נפרדת ואין מקום לומר שמעשיו יתייחסו לאדם אחר, עאכו"כ בדרגות הגבוהות יותר, אך כחה המיוחד של התורה נותן לאדם כח שביכלתו למנות אדם זר לשליחו.

ובהערה שם מציין, שעפ"ז ניתן להבין מדוע אין שליח לדבר מצווה. "כי יש לומר, שגם כשמעשה השליח מתייחס אל המשלח, ועאכו"כ כשמעשה כמותו דהמשלח ממש – הרי לכתחילה הוא (לא מציאות דהמשלח, אלא) מציאות בפ"ע שנעשה (ע"י ביטולו אליו) כמותו דהמשלח ממש".

ולכאור' נדרש ביאור במשמעות ההערה, הן אמת ששליח הוא מציאות נפרדת, אך התורה הרי נתנה לו את האפשרות להתבטל למשלחו ולהיעשות כמותו ממש, ולדרגה הגבוהה אף כגופו, וא"כ מדוע אין זה מאפשר לשליח לקיים מצוות עבור המשלח?

## ג.

### ביאור בהערה

ויש לומר בדא"פ: גם אליבא דהדרגא הג' בשליחות, שנעשה כמותו ממש, מציאותו של השליח בלבד היא שנעשית כמותו דהמשלח ממש, אך מהות האדם לא בטלה. ע"ד הגמרא בגיטין<sup>6</sup>: "היה עובר בשוק ושמע קול סופרים מקריין איש פלוני מגרש את פלונית ממקום פלוני ואמר זה שמי וזה שם אשתי פסול לגרש בו יתר מיכן כתב לגרש את אשתו ונמלך מצאו בן עירו ואמר לו שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך פסול לגרש בו", דאף שכותב השטר מכר את השטר לשני במכירה גמורה, ועכשיו השטר הוא ברשותו של השני ו'בטל' אליו לכל ענין, מ"מ אינו יכול לגרש בו, משום שרק מציאותו של השטר נקנתה לשני, אך במהותו – ה"ה עדיין שטרו של הראשון.

וכך גם השליח: אף שהוא ברשותו של המשלח ובטל אליו כליל, עדיין גופו נשאר גופו שלו, ולא של המשלח. ולכן אינו יכול להוציא את המשלח ידי חובה, שהרי נדרשת ההנחה על ידו של המשלח, ומאחר וקודם מינויו לשליחות השליח הוא כבר מציאות נפרדת, אזי למרות ביטולו המוחלט למשלח גופו נשאר כמו קודם המינוי, היות ומה שנעשה כמותו דהמשלח היא מציאותו בלבד.

(5) הע' 28.

(6) דף כ"ד ע"א.

ביתר הרחבה: התורה חידשה את המושג של שליחות, ובזה התורה נותנת לאדם לבטל את עצמו כלפי אדם אחר ולשמש כשליחו לענין מסוים. אך האדם יכול לבטל את מה שברשותו בלבד, דהיינו מוחו, ליבו, מחשבתו, דיבוריו ומעשיו, אך לא יותר מכך. ולכן אינו יכול לבטל את גופו למשלח שהרי גופו אינו שלו ואינו ברשותו. ועל כן בנוגע למצוות שבגופו הוא אמנם יכול להחשיב את המעשה כמעשה של המשלח, אך אינו יכול להחשיב את ידו כידו של המשלח.

.ד.

#### ביאור נוסף בהערה

אך עדיין יש להבין<sup>7</sup>, הרי גם בעבירה אינו יכול לבטל את מציאותו, ועכ"ז יש לגמרא הו"א לחייב את המשלח על מעשה השליח אלמלא הפסוקים.

ואולי י"ל<sup>8</sup>, מאחר שכל המושג של שליחות נתחדש בכח התורה יש מקום לומר שלכתחילה לא ניתן הכח במקרים שבהם לא יבוא לידי פועל ה'מכוון' של התורה, ציווי התורה הוא הרי שכל אדם יניח תפילין על ידו שלו, אילו היה כלול בכח השליחות ייחוס המעשה לגופו של המשלח אזי לא היה נשלם הצייווי.

---

(7) ע"ד שאלת הקוצה"ח.

(8) ע"ד דברי האור שמח.



## איסור עץ הדעת מק"נ

(מכתב ימי החנוכה תשמ"ח. שיחות אחש"פ וש"פ אחרי תשל"ו)

הת' מ"מ שי' פריצקר  
תלמיד בישיבה

א.

ביאור רבינו גבי איסור עה"ד

מבואר בספר התניא<sup>1</sup>, שהקליפות נחלקות לשתי מדרגות, זו למטה מזו: קליפת נוגה, וג' קליפות הטמאות. וההפרש ביניהן: גקה"ט הם רעות לגמרי ואין בהם טוב כלל, משא"כ קליפת נוגה גם מעט טוב מעורב בתוכה.

לכן, כל הנבראים שלא מקבלים את חיותם מהיכלות הקדושה אלא מהקליפות, נחלקים לשנים: דברים האסורים מגקה"ט, והמותרים מק"נ<sup>2</sup>.

והנה, בס' התניא סוף פ"א כותב אדה"ז גבי הנה"ב, שהיא מק"נ: "והיא מסודר עץ הדעת, טוב ורע"<sup>3</sup>. היינו שק"נ היא ענין אחד עם 'סוד' עץ הדעת, שהי' מעורב מטוב ורע. ולכאור' אינו מוכן: הלא עה"ד הי' איסור אכילה גמור, ולא דבר היתר, וא"כ לכאורה צ"ל ששורשו יהי' בגקה"ט, שמהם מגיעים כל האיסורים?

ובמכתב מ"ימי החנוכה ה'תשמ"ח<sup>4</sup> נדרש רבינו לשאלה זו, וענה עלי' בזה הלשון: "איסור אכילת עץ הדעת לא הייתה אלא לג' שעות – כמבואר ברז"ל"<sup>5</sup>.

ובפשטות, הכוונה בזה היא שכיון שאיסורו של עה"ד הי' איסור זמני ולא תמיד, ולאחמ"כ נעשה מותר, ה"ה בגדר של היתר ושורשו בק"נ ולא בגקה"ט.

בסגנון אחר: כשהדבר אסור רק לזמן מסוים, ה"ז מורה שהוא מצ"ע אינו אסור, אלא שעל האדם חל איסור להשתמש בו זמן מסוים (האיסור על הגברא ולא על

(1) ספ"ו (מע"ח שער מט פ"ו).

(2) ראה שם פ"ז.

(3) לשון הכתוב בראשית ב, ט.

(4) לקו"ש חל"ה ע' 239. צילום המכתב נתפרסם לראשונה בס' 'פלפול התמימים' דישיבתנו ח"כ ע' 421.

(5) ראה ש"ך עה"ת קדושים יט, כג ד"ה עוד ונטעתם (הובא בלקו"ת ר"פ קדושים), ע"פ מארז"ל בויק"ר פכ"ה, ב.

החפצא), וממילא החפץ מצ"ע הוא ק"נ בלבד, ורק כלפי האדם הוא אסור כמו גקה"ט.

## ב.

### השקו"ט בגדר איסורים זמניים בקיץ תשל"ו

והנה, בשיחת אחש"פ תשל"ו, שאמר רבינו בתור השתתפות בכינוס תורה דאסרו חג<sup>6</sup>, דן רבינו בגדרם של איסורים דרבנן ואיסורים זמניים לדעת אדה"ז, אם האיסור הוא על הגברא, או על החפצא.

ומבאר שם, שמצד הסברא נראה לומר שהאיסורים הללו הם רק על האדם ולא על החפץ, שלכן לאחר זמן הדבר נעשה מותר, (וכן באיסור דרבנן, שזהו ע"ד איסור זמני: שבשלב מסוים הוא הי' מותר ורק לאחמ"כ גזרו חכמים שיהי' אסור), מה שמראה, לכאור', שהאיסור אינו בעצם הדבר, אלא דין באדם<sup>7</sup>. ואעפ"כ, מדברי אדה"ז בתניא מוכח שגם איסורים אלו (דרבנן וזמניים) הם בעצם החפץ. וזהו לשון אדה"ז בפ"ח: "במאכלות אסורות, שלכך נקראו בשם איסור. מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות. ואפילו הוא איסור דרבנן, שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה וכו'", עכ"ל.

ומבאר רבינו, שיש כח בידי חכמים לשנות את מהותם של החפצים, כמוכח במכל-שכן מיכולתם לפעול במציאות העולם (כדברי הירושלמי הידועים<sup>8</sup>, שע"י שבי"ד מעברים את השנה משתנים דברים בעולם).

– ועפ"ז מבאר את התוספת בלשונו של אדה"ז "שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה", שבזה בא לבאר שיש כח בידי חכמים לשנות את מהותם של הדברים הנאסרים על ידם: בשעה שהתורה אוסרת חפץ מסוים ה"ז מגלה שאותו חפץ מקבל את חיותו מגקה"ט; משא"כ חפץ האסור מדברי סופרים, אין זה

(6) שיחות קודש ח"ב ע' 103 ואילך, והמשך הביאור בשיחת ש"פ אחרי – שם ע' 125 ואילך, ובשיחת ש"פ קדושים – שם ע' 177.

(7) וכן מפורש באג"ק ח"ג ע' קסח ואילך: "בשייכות הדצח"ם לק"נ או לגקה"ט – יש שתי חלוקות: שייכות הדבר מצ"ע, או שייכותו ע"י הפעולה שנעשית בו. מובן מאליו ששייכות זו השני' אינה אלא בחלק הדבר שהפעולה תופסת בו, ולמקום שהפעולה מקורה משם.

דוגמא לדבר: מאכל היתר – ניצוץ האלקי המקיים ומחי' אותו הוא מסוג הניצוצות המתלבשים בק"נ. וכן הוא תמיד וגם ביוהכ"פ. דפשיטא דאין מאכל יורד במדריגתו מפני קדושת יוהכ"פ. ולהיפך: מאכל האסור – ניצוץ המקיים ומחי' אותו הוא מהניצוצות המתלבשים בגקה"ט. וכן הוא תמיד וגם בשעת הסכנה. ושם נשאר כן למסקנא.

(8) נדרים פ"ח סוף ה"ו.

שהתגלה שחיותו מגקה"ט, שהרי קודם לכן הי' מותר, אלא שחמורים דברי סופרים עד שהם פועלים בחפץ הנאסר שישתנה מקור חיותו וקיומו<sup>9</sup>.

ובביאור הענין – שלכאור' נוגד את הסברא הפשוטה ואת הראיות שיש לכך שאיסורים אלו הם רק על הגברא (והראגאטשאווער כ' שיש בזה "כמאה סתירות בש"ס"<sup>10</sup>) – ביאר רבינו בשני אופנים:

בשיחת אחש"פ הנ"ל ביאר זאת ע"פ דיוק לשונו של אדה"ז בתניא<sup>11</sup>, שכותב שבשעה שהאדם וכל דברים מותרים רק כדי למלאת תאוות גופו, "הנה עי"ז יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות". ולכאור', מהו דיוק הל' "שבקרבו"? אלא שבזה מבאר כיצד יכול הדבר להשתנות להיות גקה"ט שלפי שעה, מפני שהדבר עצמו משתנה ע"י האכילה ונעשה מהות אחרת, ולכן גם מקור חיותו משתנה והוא מקבל את חיותו מדרגה אחרת בקליפות.

וכן הוא גם באיסורים זמניים או מדרבנן, שמצ"ע הם מותרים, אבל ע"י ה"בקרבו", דהיינו ע"י פעולת האדם בהם, הם נעשים בעצמם 'חפצא' של איסור.

ובשיחת ש"פ אחרי באותה שנה<sup>12</sup>, ביאר רבינו באור"א קצת (כדי לבאר עפ"ז כיצד ניתן להעלות לקדושה איסורים גמורים ע"י שימוש מותר – כגון ע"י הנאה לשם שמים מדבר שאסור רק באכילה ולא בהנאה):

מעיון בדברי אדה"ז בתניא עולה, שבשייכות של דבר איסור לגקה"ט ישנם ב' ענינים: א. שגקה"ט הם מקור חיותו. ב. שהוא "אסור וקשור" בידי הסטרא אחרא, ולא יכול לעלות לקדושה בשום אופן עד קיום הייעוד דלע"ל "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"<sup>13</sup>.

9) אבל באג"ק שבהע' 7: "יהודי האוכל מאכל היתר ביוהכ"פ, אין ביכולת פעולה מוגבלת זו לשנות סדר הבריאה, להוציא מהמאכל הניצוץ שבק"נ ולהכניס בהמאכל ניצוץ שבגקה"ט. . . ופעולתו היא – דכמו שמוריד עצמו לגקה"ט, כך מוריד את המאכל והניצוץ שבתוכו לשם. וכמו שכחו שהשקיע בהאכילה נאסר ונקשר ע"י החיצונים כך פועל גם בהמאכל והניצוץ. . . אבל לעולם ה[ן] הן הניצוצות שהיו במאכל קודם אכילת יוהכ"פ או אכילת חולה מסוכן ולאח"ז".

10) מפענח צפונות קוני' מאה סברות בתחילתו (ע' רמג).

11) פ"ז.

12) שם ע' 127.

13) אולי הם ב' הענינים שמבאר באג"ק שבהע' 7: "ושני חילוקים עקריים בין ניצוצות אלו: א. ניצוץ שבק"נ יש בו "הרגש" שהוא ניצוץ אלקי, אף שהוא מצומצם, משא"כ ניצוץ שבגקה"ט נחשך לגמרי עד שנעשה ע"ד חתיכה עצמה נעשית נבלה. ב. ניצוץ שבגקה"ט נלקח ממקום גבוה ביותר, זאת אומרת, שנמצא בו כח תקיף יותר. . . מכמו כח הניצוץ המתלבש בק"נ".

ולפ"ז, כל דבר איסור, אפי' אם הוא איסור זמני או מדרבנן (ועיי"ש עוד דוגמאות וביטויים נוספים לענין זה), מקור חיותו הוא מגקה"ט, אלא שלגבי ענינים מסוימים (היתר הנאה, מצב של פקו"נ או זמן אחר בו הדבר נעשה מותר) הקב"ה מאפשר להעלות את החפץ הזה לקדושה, היות והוא לא 'אסור וקשור' בידי הס"א, ויכול להתנתק ממנה<sup>14</sup>.

ג.

### צ"ע במסקנת רבינו

ולכאור', לפי הביאור השני (שכפי הנראה ממהלך השיחות, הוא הביאור שנשאר למסקנה), לא מובן כלל מענה רבינו על השאלה לגבי עה"ד, שהוא ק"נ כיון שהוא איסור זמני – והרי גם איסורים זמניים הם מגקה"ט<sup>15</sup>!

[ולהעיר, שבליקוט שהוגה משיחות אלו<sup>16</sup> – שמדבר בעיקר גבי איסור ערלה ולא על איסורים דרבנן וזמניים – נתבאר שהחיות שהעץ מעביר לפירות הערלה מקורה מגקה"ט, ולאחר ג' שנים היא מתחלפת להיות חיות מק"נ (שהרי החיות מתחדשת "בטובו בכל יום תמיד"). ומוסיף שם בהע' (32): "אבל צ"ע אם אפ"ל כן בכל איסורים זמניים, כי דוחק לומר שיש שינוי בחיות של אותו הדבר (משא"כ בנדו"ד, שפירות ערלה אסורים לעולם)."]

וא"כ ה"צ"ע" שבליקוט נפתר לכאור' במכ' רבינו הנ"ל משנת תשמ"ח, בו מפורש שאיסורים זמניים הם מק"נ. אלא שעדיין צריך עיון טובא מה החילוק בין איסורים דרבנן, שמפורש בדברי אדה"ז שהם מגקה"ט, כנ"ל, לבין איסורים זמניים, והאם האיסור הוא על הגברא או על החפצא].

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

14) קטע זה אינו ברור דיו בהנחה שלפנינו, כמ"ש המור"ל ד'שיחות קודש' שם. וראה באג"ק שבהע' 7. ושם: "כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ – אין הענין שמחליף הניצוצות, אלא שבמקרה זה התירו רז"ל את קשר הניצוץ שהי' מקושר ע"י החיצונים ואשר זה החשיך אורו וההרגש שלו, ובמילא יכול הוא להעלותו וכו'". אלא ששם מפורש שאיסור זמני הוא מק"נ, כנ"ל הע' 9.

15) בלקו"ש חט"ז ע' 88 מבואר גבי איסור אכילה המותר בהנאה, שיש חילוק בין עצם הדבר וצורה והחיצוניות שלו, עיי"ש. ולכאור' אפ"ל עד"ז כאן, ולפ"ז לא קשיא מידי. ושם בהע' 6 מפורש שזהו ביאור אחר ממה שנתבאר בשיחת ש"פ אחרי תשל"ו, וא"כ הקושי' בפנים היא רק להביאור באופן זה.

16) לקו"ש חכ"ב ע' 107.



# אגרות קודש



# דרשות מדקדוק הכתובים בחדא"ג מהרש"א

(אג"ק חי"א ע' רפח)

הרה"ת ר' יוסף יצחק שי' יעקובוביץ'  
מאנ"ש כפר חב"ד

א.

ביאור כ"ק אדמו"ר בדברי המהרש"א

אי' בשבת<sup>1</sup>: "א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא מניין ללשון נוטריקון מן התורה .  
. רב אחא בר יעקב אמר "והוא קללני קללה נמרצ"ת<sup>2</sup>" נוטריקון נואף הוא מואבי  
הוא רוצח הוא צורר הוא תועבה הוא".

ובחדא"ג מהרש"א ביאר: נוטריקון נואף כו'. דהו"ל למכתב קללה נמרצה בה'  
אבל התי"ו מורה על הרבים לדרוש נוטריקון נואף כו' וק"ל.

ובהשקפה ראשונה, תמוה: איך יהיה נמרצת לשון רבים, והרי תיבה זו היא בלשון  
יחיד?

ואכן, תמיהה זו נשאלה מאת כ"ק אדמו"ר, ובמענה עליה כתב וזלה"ק<sup>3</sup>: "אויף  
דעם שאלה . . לא קשה, ווארום דער מהרש"א זאגט ניט אז נמרצת דא איז ל'  
רבים, נאר אז ת' מורה על ל' רבים, וכוונתו – אין פסוק האט געקאנט שטיין  
נמרצה אדער נמרצת, און דאס וואס מען האט אויסגעקליבען דוקא באות ת', וואס  
ת' על פי דקדוק איז א סימן ומורה על הרבים, איז דאס לרמז אז אין דער קללה  
יחידה איז נכלל געוון[א]רען מערערע.

נאך פארשטאנדיקער איז דאס, נעמענדיג אין בעטראכט אז: א) רז"ל דרשענען,  
אין מערערע ערטער, פסוקים בשינוי הנקודות (אל תקרי בניך אלא בניך. ועוד). ב)  
ברבים איז די ענדוג – ות, אבער הונדערטער מאל אין תנ"ך אויך אן א ווא"ו  
(אבות, אבת. ועוד). ווען אין אויבענדערמאנטען פאל וואלט געשטאנען נמרצה –  
וון[א]לט ניט געקאנט זיין א מעגליכקייט טייטשען – לשון רבים, שרייבענדיג  
אבער נמרצת גיט מען די מעגליכקייט לייענען עס און דרש[ע]נען נמרצת בחולם  
לשון רבים".

1) קה, א.

2) מלכים א ב, ח.

3) אגרות קודש חי"א ע' רפח, אגרת ג'תרעו.

דהיינו, שהמהרש"א לא התכוון שתיבת 'נמרצת' היא לשון רבים, אלא שהתי"ו שבסוף התיבה מורה על לשון רבים. כלומר, היות והי' ניתן לכתוב 'נמרצה' בה"א, הרי עצם השינוי לכתוב עם תי"ו דוקא – שהיא סימן ומורה על הרבים (כמו 'בכורות') – הוא לרמז על הרבים. ועוד: כיון ש"ות" הוא סיומת של רבים, והכתוב מאפשר לקרוא נמרצת (עם חולם חסר) בזה ל' רבים.

והנה לענ"ד תשובתו זו של רבינו שופכת אור על ריבוי מקומות תמוהים בחידושי המהרש"א לש"ס בהם כותב ביאורים בדרך הדקדוק, תוך שלכאור' הוא סותר את כללי לשון הקודש הפשוטים ביותר. ובאמת כבר הרגיש בזה הגאון המופלא ר' ראובן מרגליות ז"ל, ואשר על כן הסיק<sup>4</sup> שעם כל עוצם גדולתו של המהרש"א, שליטתו בדקדוק הלשון לא היתה מושלמת. ובלשונו: "רבינו [=המהרש"א] כבן דורו אשר לא ידעו ילדי ישראל מענין דקדוק הלשון אף הדברים היותר פשוטים... הרבה דברים השייכים לשכלול השפה, חסרה אצלו ההתרגלות במוסדיה, שלכן נסתבך כפעם בפעם גם רבינו בהם"<sup>5</sup>.

אבל מהביאור הנ"ל של כ"ק אדמו"ר (לפיו התי"ו של "נמרצת" מסמנת לשון רבים – אף שלפי כללי הדקדוק אין לדבר מקום כלל – משום שתיבה בלשון יחיד נחשבת ללשון רבים מצד עצם האפשרות ליתן בה אות ריבוי), מובן שאף כשנוקט המהרש"א ביטויים וכללים של דקדוק, אין כוונתו לבאר בדרך הדקדוק ממש ולפי כללי הלשון כפשוטם, אלא שזהו אחד מהאופנים בהם ניתן לדרוש את פסוקי התורה<sup>6</sup>, וכמו שיתבאר לקמן בפרטות.

## ב.

### "הנו"ן בסוף מורה על הרבים בנקבה"

גרסי' בפסחים<sup>7</sup>: "א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם כפליים כיולדה דאילו כיולדה כתיב בעצב ובמזונות כתיב בעצבון".

ובטעם שתיבת "עצבון" דווקא משמעותה כפליים, מבאר המהרש"א: "כתיב

(4) בספרו "תולדות אדם" לתולדות המהרש"א, מהדורת תשמ"ט פרק י' ע' עג.

(5) עיי"ש שמאריך לסנגר על המהרש"א, ומביא את דברי התשב"ץ (ח"א סו"ס לג) כי "אין זה פוגם מעלת החכם אם אינו יודע דקדוק הלשון והמלות".

אך מכמה מקומות ניכר שהי' בקי גם בחכמת הדקדוק (ראה לדוג' לקמן ס"ט, שבמקום א' כתב בהתאם לדקדוק ובמקום אחר כתב הפוך) והגר"ר מרגליות שם הסיק מזה ש"היה אצלו יותר חסרון ההתרגלות מאשר חסרון ידיעה".

(6) אלא אם כן מפורש בדבריו שהכוונה היא לפשט ממש, כדלהלן ס"ט.

(7) קיח, א.

בעצבון הנו"ן בסוף מורה על הרבים בנקבה, וה"ק דקללה הנאמרה באדם כפול כקללה הנאמרה בנקבה שנאמר בה בעצב תלדי, שהזכר הטורח במזונות צער כפול כנקבה היולדת".

והקשה הגר"ר מרגליות<sup>8</sup> שהרי "סימן ו"ן לנקיבה היא אצל פעול<sup>9</sup> ולא אצל שם דבר [ומה גם שהוא זכר], שסימן הרבים בו לנקיבה ו"ת כידוע".

ואגב חורפיה ושטפיה לא דק, כי המהרש"א כלל לא דייק מתוספת "ון"<sup>10</sup>, אלא כלשונו מ"הנון בסוף" שאכן מורה על רבים בנקבה (כגון "מדוע מיהרתן"<sup>11</sup>). ומעתה מובנים דבריו היטב, ע"פ היסוד הנ"ל מדברי כ"ק אדמו"ר שעצם זה שהתיבה נכתבה דוקא עם אות שאפשר לקוראה בלשון רבים בנקבה מוכיח שיש לדרוש כן.

ג.

### "פותח ומשביע לשון נסתר"

דרשינן בריש תענית<sup>12</sup>: "אמר ר' יוחנן ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים. מפתח של גשמים דכתיב 'יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו' מפתח של חיה מנין דכתיב 'ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה' וכו'. . במערבא אמרי: אף מפתח של פרנסה, דכתיב 'פותח את ירך וגו'".

ובמהרש"א ד"ה של חיה דכתיב ויזכור וגו': "יש לדקדק אמאי לא מייתי קרא דלעיל מיניה גבי לאה, דכתיב "וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה". וי"ל דניחא ליה לאתויי קרא דרחל שנסמך מלת ויפתח לשם. . אבל האי קרא דלאה לא נסמכה הפתיחה לשם, איכא לפרושי דכינזי "ויפתח" לא קאי אשם אלא אמי שבידו לפתוח שנתן הקב"ה המפתח בידו, ומיהו בפותח את ירך אע"ג דלא נסמך לשם דרשו בו כן לפי שפותח ומשביע הם בלשון נסתר, ושינה לכתוב ירך בלשון

(8) בספרו הנ"ל ע' עה.

(9) לא ירדתי לסוף כוונתו בזה. ובכל אופן, לשיטתו יש להוסיף ולהקשות שהרי תוספת "ון" בא (בשורוק) לרבות לשון זכר, כגון: לא תוסיפון (ויגש מד, כג), הקולות יחדלון (וארא ט, כט), טרם תיראון (שם ל). ועוד.

(10) ואולי פירוש המלבי"ם הוא שהשיאו להגר"ר מרגליות בזה, שכן בהתורה והמצווה (ויקרא טז, כט) – סוף סי' ע"ג, וכן בויקרא כג, טו – סי' קס"ד) דייק מתוספת "ון".

(11) שמות ב, יח.

(12) ב, א ואילך.



נוכח ולא כתיב ידו בלשון נסתר לדרוש מיניה ידך ולא ע"י שליח. ובזה יתיישב למה לא הביא קרא דלעיל מיניה "תפתח ידך ישבעון וגו'" דכיון דאינו נסמך לשם וגם כוליה בלשון נוכח יש לפרשו אשליח שנותן בידו המפתח, ודו"ק".

והקשה הגר"ר מרגליות<sup>13</sup>: "והנה הדבר ידוע ששניהם הם נוכחים למתמיד הפעולה ומוסבים על ואתה נותן להם את וכו' ואכמ"ל".

וגם כאן י"ל לפי שיטת רבינו, שאין כוונת המהרש"א שתיבות "פותח" ו"משביע" בפשט הכתוב הם בנסתר, אלא אין הכי נמי שבפשש"מ זהו לשון נוכח (וכפי שכתבו מפרשי הפסוק), וזהו בהמשך לפסוק הקודם "עיני כל אליך . . . ואתה נותן להם", אלא שעצם השינוי בפסוק זה ללשון הוה, המשותף הן לנוכח והן לנסתר (ולא ל' נוכח בלבד, כגון "תפתח את ידך ותשביע"), ושוב שינוי ללשון נוכח בלבד "ידך", זהו כדי לדרוש מיניה "ידך" ולא ע"י שליח.

#### ד.

#### "חסידך בלשון רבים לנסתר"

אי' ביומא<sup>14</sup>: "כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו. מ"ט, כדי שלא יהא הוא בגיהנם ותלמידיו בגן עדן, שנאמר 'כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת'". ופרש"י: "כי לא תעזוב נפשי – למדנו שהקב"ה מונע את החטא מלהכשילו".

והנה מסתימת דברי רש"י נראה, שהמשך הפסוק ("לא תתן חסידך לראות שחת") הוא כפל הענין במילים שונות. אבל במהרש"א ביאר: "שנאמר כי לא תעזוב נפשי וגו'. פתח בלשון יחיד מדבר בעדו וסיים ולא תתן חסידך וגו' בלשון רבים לנסתר שאמר דוד על עצמו לא תעזוב נפשי להיות חוטא ולבא לשאול כיון דלא תתן חסידך שהם תלמידי לראות שחת דאין ראוי שיהיה הרב בגיהנם ותלמידו בג"ע".

ולכאורה גם כאן תמוהים דבריו: איך "חסידך" הוא לשון רבים לנסתר?!

אך ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר א"ש גם כאן, כי כוונתו היא שזה שנכתב בכ' סופית (ולא חסיד וכיו"ב) ה"ז נותן אפשריות להוסיף י' הרבים<sup>15</sup>, ובמילא ניתן לדורשה

13 שם ע' עה.

14 פז, א.

15 ולהעיר שבכמה דפוסים (וכ"ה בכתר ארם צובא. משא"כ בכת"י לנינגרד ועוד) הכתיב הוא חסידך, בתוספת יו"ד, ולפ"ז לק"מ. אך המהרש"א נוקט בפשטות שזהו "בלשון רבים לנסתר" ודוחק לומר שכיוון לכתיב זה.

בלשון רבים, וקאי על תלמידי דוד המדבר עם הקב"ה עליהם בלשון נסתר. ואין צורך כלל שיתאים זה עם פירוש התיבה ע"פ כללי הדקדוק<sup>16</sup>.

ה.

### דרשת אל תקרי ב"את והב בסופה"

בקידושין<sup>17</sup> אי': "מאי 'את אויבים בשער', אמר רבי חייא בר אבא: אפי' האב ובנו, הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד, נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר 'את והב בסופה' אל תקרי בסופה אלא בסופה".

ובמהרש"א: "ואמר אל תקרי בסופה כו'. יש לעיין בזה, דהא אמלחמה קאי כפרש"י [הכי דריש לה: 'ספר מלחמות', מלחמה שעל ידי ספר, אהבה יש בסופה"], ומצינו בה לשון נקבה, 'ותכבד המלחמה', 'ותוסף עוד מלחמה' כמ"ש התוס' בר"פ, ושפיר כתיב בסופה בלשון נקבה, דהיינו בסוף המלחמה. ונ"ל להגיה בגמרא אל תקרי בסופה אלא בסופן בנו"ן, ור"ל כיון דאמלחמות דקרא קאי שהוא לשון רבים, לא שייך בסופה שהוא לשון יחיד לנקבה אחת, אלא בסופן בנו"ן שהוא לשון לנקבות רבות, וק"ל".

וכתב על זה הגר"ר מרגליות<sup>18</sup>: "עיין בדבריו בזה ותתפלא באמת". ואכן בהשקפה ראשונה נראים הדברים סתומים ללא פשר כלל:

א. מה כוונתו שסופה (בחולם) הוא לשון נקבה ולכן שייך "שפיר" לשון זה, והרי הגמ' כלל לא הקשתה על לשון זו!

ב. מפני מה שינה את הגירסא כל כך, ומה התוסף ע"י שינוי זה בדרשה ד"אל תקרי" במימרא שלפניה "אפילו האב ובנו הרב ותלמידו כו"?

וגם זה יש ליישב לאור דברי כ"ק אדמו"ר. ובהקדים, שבדפוס ונציה<sup>19</sup> הנוסח בגמ' הוא "אל תקרי בסופה אלא בסופו", ונראה לומר שדפוס זה הוא שהיה לעיני

16) אף שייכתן ליישבו גם ע"פ דקדוק, ע"ד ביאור הראב"ע על תיבת "מכותך" (דברים כח, נט): "לשון יחיד עם רבים מורכבת". ועוד.

17) ל, ב.

18) "תולדות אדם" פרק ז' ע' סא.

19) שבמהדורותיו השונות הודפס בסמוך ונראה לדורו של המהרש"א, ראה במבוא לספר דקדוקי סופרים.

המהרש"א. וא"כ מבוארים דבריו לגמרי<sup>20</sup>: ע"פ נוסח זה הגמ' שינתה מ'בסופה' ל'בסופו' לשון סוף, אבל להמהרש"א, שלשיטתו (לפי ביאור כ"ק אדמו"ר כנ"ל) ניתן לדרוש את התיבות גם בניקוד אחר ובמשמעות אחרת ממה שנכתבו, הי' ניתן לדרוש את תיבת 'בסופה' מלכתחילה בלשון נקבה ומענין סוף, ולכן הוקשה לו כיצד ומאיזה טעם<sup>21</sup> דורשת הגמ' 'אל תקרי' ומשנה את התיבה ל"סופו" בלשון זכר, והרי "שפיר כתיב בסופה בלשון נקבה".

וע"ז מתרץ שיש להגיה הגירסא מ'בסופו' ל'בסופן'<sup>22</sup> (ממלחמה אחת למלחמות הרבה), ובזה ניחא ליה דרשת הגמ' ששינתה רק מל' יחיד לל' רבים, אך לא הוצרכה לשנות ללשון סוף [נוטעם השינוי לרבים י"ל, שמרמז לשתי המלחמות בתורה: אב ובנו, רב ותלמידו].

## ו.

### "וי"ו המורה על הרבים"

אי' בכבא בתרא<sup>23</sup>: "ואולך אתכם קוממיות", רבי מאיר אומר מאתים אמה, כשתי קומות של אדם הראשון".

הנה ברשב"ם ביאר כיצד משמע בתיבת קוממיות ל' רבים, ד"כפל ממי"ן דריש". אבל המהרש"א כתב: "דלפי פשוטו הל"ל קוממית בלא וי"ו המורה על הרבים דהיינו ב' קומות".

ולכאו' תמוה: הן אמת שוא"ו הוא סימן לרבים, אבל לא במשקל זה אלא כשהוא"ו בחולם (משא"כ בשורוק הוא לשון יחיד כגון תיבות עדות, מלכות, עבדות<sup>24</sup>).

אלא שגם כאן יש לבאר שלא נתכוון המהרש"א לפי כללי הדקדוק<sup>25</sup> ממש, אלא לעצם השימוש של הפסוק באות וא"ו הרומזת לרבים.

(20) ונתקיימו בזה דברי הגר"מ עצמו שכבר העיר (שם ע' פו): "אם נאבדה הנוסחא שהיתה לפניו מבלי שהודיע לנו ממנה, כל דבריו שבנה על יסודם הם לנו כפתרון בלי חלום".

(21) ראה אנצ"ת ריש ערך "אל תקרי" (ח"א טור ו), שאין דורשים "אל תקרי" אלא כאשר יש קושי חמורה בפסוק (או כאסמכתא להלכה שעברה בקבלה). עיי"ש.

(22) ולפ"ז גם אין זה דחוק כ"כ לומר שהמסדר החליף בין וא"ו לנו"ן פשוטה, משא"כ בין ה"א לנו"ן פשוטה.

(23) עה, א.

(24) וראה מהר"י קרא (שמואל א טו, כח): "ממלכות – בשורוק לשון יחיד, אבל ממלכות הגוים בחולם, לשון רבים".

ז.

**"לנוכח זכר ונקבה שוים הם"**

תנן בע"ז<sup>26</sup>: "שאל ר' ישמעאל את רבי יהושע כשהיו מהלכין בדרך. . השיאו לדבר אחר, אמר לו: ישמעאל, היאך אתה קורא, 'כי טובים דודיך מייך' (שיר השירים א, ב) או 'כי טובים דודיך'? אמר לו: 'כי טובים דודיך'. אמר לו: אין הדבר כן, שהרי חבירו מלמד עליו – 'לריח שמניך טובים'."

ופרש"י: כי טובים דודיך – לשון זכר: או דודיך – לשון נקבה, והכי קאמרה כנסת ישראל, ישקני הקב"ה מנשיקות פיהו, כי כך אמר לי טובים דודיך מייך:

וכתב המהרש"א<sup>27</sup>: "...גם פרש"י דחוק בזה, ששאלו דודיך לשון זכר או לשון נקבה דהא לנוכח זכר ונקבה שוים הם. . ונראה. . לפי שדדיך חסר כתיב, שאלו היאך אתה קורא דודיך מלשון דודים כפי המקרא או דדיך מלשון דד כפי המסורת..."

וכתב ע"ז הגר"ר מרגליות<sup>28</sup>: הנה ההיפוך ידוע עד שאין צורך להאריך. וכבר קדמוהו החיד"א והרש"ש<sup>29</sup>, וז"ל החיד"א בספרו 'פתח עינים': "ודברי הרב ז"ל קשים בעיני, דודאי יש חילוק בין זכר לנקבה לנוכח..."

והנה ע"פ שיטת כ"ק אדמו"ר יש לתרץ גם כאן, שהמהרש"א ידע גם ידע שיש הפרש בין לשון נקבה ולשון זכר, אלא שכדרכו בדרש נהג גם כאן:

דהנה, מצינו כו"כ פעמים במקרא שימוש בלשון נוכח זכר לנוכח נקבה<sup>30</sup>. ולפ"ז יתכן לומר, שלשי' המהרש"א שניתן לדרוש גם מעצם האפשרות לקרוא את הפסוק אחרת, הנה בין אם יקרא דודיך ובין אם יקרא דודיך אין הניקוד מוכיח

(25) אף שיייתכן ליישב גם כאן ע"פ דקדוק ולומר שהשורוק מחליף חולם (ראה ראב"ע בראשית מט, ו. ובשרשים להרד"ק שורש חנה: "והשורוק והחולם אחדים").

(26) ע"ז כט, ב.

(27) על הגמ' שם לה, א, ד"ה מאי דודיך.

(28) שם ע' עה.

(29) על המשנה שם.

(30) ולדוגמא בשה"ש עצמו: "השבעתי אתכם בנות ירושלים. . אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ" (ב, ז. ג, ה), "אם תמצאו את דודי מה תגידו לו" (ה, ח) – והרי היה לו לומר בלשון נקבה: אתכן, תערנה, תעוררנה, תמצאנה, תגדנה. וכמו "צאינה וראינה בנות ציון" (שם ג, יא). "לכנה שובנה. . ומצאנה" (רות א, ח-ט).

אך להעיר מדברי הראב"ע (הושע יד, א) שדווקא כאשר ברור שהוא לשון נקבה משתמש הפסוק בלשון זכר לנקבה. ויל"ע.

לחלוטין אם זוהי לשון זכר או לשון נקבה, משום שעדיין יהי' ניתן לפרש את משמעותו כלשון האחרת.

ומעתה יש לבאר שזו כוונת המהרש"א "לנוכח זכר ונקבה שוים הם", שמכיון שבכמה מקומות אין הכתוב מבדיל ביניהם, אף כאן ייתכן שהם "שוים" – שאף אם יהיה כתוב בלשון זכר, עדיין יתכן שהוא בכוונת נקבה (ובפרט שאפילו בכתיב אין הפרש ביניהם<sup>31</sup>). ולפ"ז פירושו של רש"י אכן דחוק, דמה טעם יש לשאול "היאך אתה קורא" (בל' זכר או בל' נקבה) כשאין משמעות מוחלטת להבדל בקריאה<sup>32</sup>.

ולכן מבאר שהכוונה ב"היאך אתה קורא" היא: האם אתה מפרש<sup>33</sup> תיבת "דדיך" ע"פ המסורת (דדיך מלשון דד) או ע"פ המקרא (דדיך – ד' ראשונה חלומה מלשון דוד, אהבה), שתיבות אלו יש ביניהן הפרש גדול.

#### ח.

#### "אחכמה בה"א נקבה"

אי' בפ"ק דנדה<sup>34</sup>: "דם נעכר ונעשה חלב, דברי ר"מ . . א"ר אלעאי: מאי טעמא דר"מ, דכתיב 'מי יתן טהור מטמא לא אחד'. ורבנן, א"ר יוחנן: זו שכבת זרע, שהוא טמא, ואדם הנוצר ממנו טהור. ור"א אומר: אלו מי הנדה, שהמזה ומזין עליו טהור, ונוגע טמא . . והיינו דאמר שלמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". ופרש"י ד"ה אמרתי אחכמה: "בטעם זה למה מזה ומזין עליו טהור ונוגע טמא והיא רחוקה ממני".

וכתב ע"ז מהרש"א: "לכאורה אכל הני דנקט קאמר שיתן טהור מטמא, אבל רש"י פירשו אמזה ואנוגע. ואפשר דמשמע ליה דדריש ליה אפרה אדומה, מדכתיב אחכמה בה"א נקבה, דה"מ למכתב אחכם ורחוקים ממני אבל לשון נקבה רומז על הפרה שאחכם בה והיא רחוקה ממני וק"ל".

והקשה הגר"ר מרגליות: "והנה הלא נודע כי זו הה"א אינה ה' הנקיבה כי היא

31) אף שבכמה דפוסים וכת"י הגירסא היא 'היאך אתה קורא טובים דודיך או טובים דודיך', הנה בדפוסים ונציה, שכנ"ל ס"ה והע' 19 קרוב לוודאי שהם שהיו לעיני המהרש"א, הגירסא היא "טובים דודיך או טובים דודיך", בלא הבדל בכתיב.

32) ומדוייק בזה לשון המהרש"א שפירוש רש"י רק דחוק בזה, ולא שאינו מובן כלל, שהרי סוכ"ס גם לשיטת רש"י יש הפרש בניקוד וגם במשמעות, אף אם אינו הפרש מוחלט.

33) ועל כרחך צ"ל ש"היאך אתה קורא" מתפרש כאן "איך אתה מפרש", שהרי אי אפשר לשאול איך אתה קורא על מסורת הכתיב.

34) ט, א.

בלא מפיק, והיא אך ה' הנוספה"<sup>35</sup>.

וגם כאן לשיטת כ"ק אדמו"ר אין כל קושיא, דאה"נ שאין הה"א כאן לשון נקבה, אך המהרש"א דייק בלשונו: "דהוי מצי למכתב אחכם ורחוקים ממני", שכיון שנוספה ה"א שבמקום אחר היא משמשת לשון נקבה, הרי בדרך הדרש רומזת היא אל הפרה.

ט.

### "כהניו – לשון יחיד"

ברוח הדברים שנתבארו ע"ע יש לבאר תמיהה נוספת בדברי מהרש"א (אף שאינו ענין אחד ממש עם כל הנ"ל):

גרסי' בברכות<sup>36</sup>: "ונתתה לאמתך זרע אנשים' מאי זרע אנשים, אמר רב: גברא בגוברין. ושמואל אמר: זרע שמושח שני אנשים, ומאן אינון שאול ודוד. ורבי יוחנן אמר: זרע ששקול כשני אנשים, ומאן אינון משה ואהרן שנאמר משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו".

ובמהרש"א ד"ה ששקול כב' אנשים כו' ואהרן בכהניו וגו': "לפי פשט המקרא דבכהניו לשון יחיד, לא קאי רק אאהרן שהיה כהן, וקאמר קרא דמשה וכן אהרן בכהניו וכן שמואל בקוראי שמו, כשהיו הם קוראים אל ה' והוא יענם, ור"ל ששקול שמואל כמשה ואהרן כאחד מהם בהך מלתא דהיו קוראים אל ה' וגו'. אבל במדרש ילקוט מפורש דבכהניו קאי נמי אמשה שהיה כהן בז' ימי המלוואים, ור"ל כהניו של כ"א מהם. . ויהיה שמואל שקול כמשה ואהרן דכמו שהם נענו על ידי כהונתם כן הוא נענה ע"י תפלתו".

ותמה על זה הגר"ר מרגליות<sup>37</sup>: "הלא כמעט למותר תהי לכתוב דבר הידוע לכל, שלשון כהניו יורה כהנים רבים ליחיד שלכן לא כתיב כהניהם".

והמבוכה גדולה ביותר, שהרי בזבחים<sup>38</sup> כתב המהרש"א עצמו שתיבת "כהניו" היא לשון רבים (כפי שציין הגר"מ שם)!

אבל לפי מ"ש רבינו בשי' המהרש"א, שבדרך הדרש גם תיבה בלשון יחיד נחשבת ללשון רבים – כ"ש שיתכן לבאר ש"כהניו" הוא לשון יחיד (למרות י'

35) וכבר קדמו בס' חכמת בצלאל (למהר"ב רנשבורג) על רש"י כאן, עיי"ש.

36) לא, ב.

37) שם ע' עד.

38) דף קב, א.

הריבוי), שהרי מצאנו ראינו כמה תיבות במשקל "כהניו" שכוונתם ליחיד, כגון "בעליו"<sup>39</sup> "אדוניו"<sup>40</sup> "תחתיו"<sup>41</sup> ועוד ועוד, וא"כ גם "כהניו" יכול להתפרש כלשון יחיד, וכוונת "אהרן בכהניו" הוא "אהרן בכהונתו"<sup>42</sup>.

ואוי"ל יתר על כן, שהמהרש"א ס"ל ש"כהניו" כאן הוא מלכתחילה בכוונת יחיד ולא רק בדרך דימוי (וכן ברור מלשוננו "פשט המקרא דבכהניו לשון יחיד"), ויבאר שהיא מאותם תיבות בלה"ק הנאמרים בלשון רבים לשם הכבוד<sup>43</sup>, אף שכוונתם ליחיד<sup>44</sup>.

ודווקא מה שפירש בזבחים שכהניו לשון רבים, הנה לכשתדקדק תמצא שאינה שיטתו כלל ורק ביאר כן לשיטת ה"יש אומרים" דשם, אבל לדידי' לא ס"ל הכי, עיי"ש.

וא"ת, מאי דוחקי' דהמהרש"א לבאר שהוא לשון יחיד וקאי רק על אהרן, ולמה לא יבאר בפשטות (כדבריו בזבחים, וכפי שביארו גם מפרשי המקרא עה"פ) שהוא לשון רבים, וקאי גם על כהונת משה בשבעת ימי המילואים. י"ל דמאחר ובזבחים שם נחלקו<sup>45</sup> בדבר זה, אם נתכהן משה או לא, ואף להדיעות שנתכהן (לשבעת ימי המילואים או לכל ימיו) אין להשוות כלל בין כהונת משה לכהונת אהרן, שהרי אהרן התקדש לכהונת עולם לזרעו כמפורש בכתוב בהרחבה<sup>46</sup>, משא"כ כהונתו של משה היתה לכל היותר לימיו בלבד, ואינה מפורשת בתורה<sup>47</sup>, לכן דוחק ליה להמהרש"א לכלול ע"פ פשט את משה ואהרן בחדא מחתא באותה כהונה. וא"ש.

(39) שמות כא, כט. ועוד.

(40) שמות כא, ד. ועוד.

(41) שמות כט, ל. ועוד הרבה.

(42) כן משמע מסוף דבריו "כהניו של כ"א מהם . . שהם נענו על ידי כהונתם", שהשייכות של הכהונה היא אליהם עצמם (בשונה מסיפא דקרא "בקוראי שמו", שהכוונה היא לשמו של הקב"ה).

(43) ראה ראב"ע בראשית א, א: "ובלשון הקדש דרך כבוד לומר על הגדול לשון רבים, כמו: אדנים בעלים, שאמרו: אדנים קשה. ולקח בעליו...". ובשמות כא, ד (הפירוש הארוך): "...מצאנו אנשי לשון הקדש חולקין כבוד בתורת השמות...".

(44) ואף שלא מצאנו לה חבר, "מעין" חבר מצאנו לה, ש"כהונה" הושוותה ל"בעלות": "כהן גדול שלקדושתו וגדולתו קורהו בעל". (פענח רזא על ויקרא כא, ד. וראה אריכות ברמב"ן שם). וכן מצאנו לשון כהונה בכוונת שר ומושל: "ובני דוד כהנים היו" (שמואל ב ח, יח).

(45) השיטות בזה נתבארו בארוכה בלקו"ש חל"ב ע' 28 ואילך.

(46) שמות מ, יג-טו. ויקרא פרקים ז-ח.

(47) ועיי' בלקו"ש שם ע' 34, שלפי רש"י בפש"מ, כהונת משה כלל לא היתה בגדר "כהונה" אלא נכללה בתפקידו הכללי.

## ג' קליפות הטמאות והחלוקה ביניהן

(אג"ק ח"א ע' עא)

הת' בנימין נחום שי' קנייבסקי  
תלמיד בישיבה

א.

אגרת רבינו ע"ד החילוק בין גקה"ט

באגרת רבינו משנת ה'תש"ג<sup>1</sup>, כותב: "לע"ע לא מצאתי בדא"ח ביאור החלוקה דגקה"ט עצמן בין אחת לחברתה, מלבד החלוקה כללי שבבי' דאלה מסעי הנ"ל. ובמושכל ראשון י"ל שהם בג' קווין (ג' יסודות אש רוח וענן דהיינו מים ויסוד העפר נכלל בהם כידוע) קו הימין שבכחות הנפש – מים, השמאל – אש, והאמצעי רוח" (עיי"ש שמציין מ"מ לעניינם במוסר ועבודה, וע"פ קבלה, ומתפלפל בסדרם).

ולכאור' יש למצוא ל'מושכל ראשון' זה של רבינו כעין 'יסוד' בדא"ח, ועפ"ז יתבאר בטוב לפ"ע החילוק בין הקליפות<sup>2</sup>.

ב.

ג' אופנים בהמשכת חיות לקליפות

ויובן בהקדים הביאור באופן המשכת החיות האלוקית לקליפות והאופנים בזה. דהנה, בהמשכי פדה בשלום תרנ"ט ותש"ד<sup>3</sup> מבואר, שמאחר והקליפות אינן בטלות לאלוקות כלל ואינן בבחי' כלי כדי שיוכלו לקבל את חיותן מהקדושה ע"י סדר ההשתלשלות – ככל הנבראים, לכן הן יונקות את חיותם בשני אופנים: או ע"י ריבוי צמצומים (שהחיות כ"כ מצומצמת ונעלמת עד שאין צורך שהנברא יהי כלי להכיל אותה, ויכולה להתלבש אפי' במנגדים לקדושה), או ע"י המשכת אור מקיף (שהיות והכל בהשוואה לפניו והוא לא מתלבש בנברא באופן פנימי ונרגש בו, אין צורך שהנברא יהי כלי ובטל אליו).

(1) אג"ק ח"א ע' עא.

(2) ראה גם קובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גל' א'רה ע' 52, שם מעיר מסה"מ עטר"ת ע' תקלט ואילך, עיי"ש.

(3) סה"מ תרנ"ט ע' קנג [בהוצאה החדשה – ע' קסב]. תש"ד פ"ט – ע' 85 (הביאור דלקמן בעיקרו ע"פ המשך תש"ד שם).



ובהמשך הענין שם<sup>4</sup> מבאר, שמלבד החיות ששייכת לעצם קיומם, שהיא קצובה להם מהקב"ה, הנה השפעת החיות (דהיינו תוספת חיות) לקליפות תלוי' בעבודת האדם, שיכול להוסיף חיות לקליפות, ובכמה אופנים:

א. ע"י שעובר עברות, או אפי' ע"י עצם מה שמשוקע בענינים גשמיים וחומריים – שעיי"ז מוריד ומצמצם עוד יותר את החיות האלוקית שבו ומוריד אותה אל הקליפות (עיי"ש ב' הפרטים בזה, שיתווסף חיות לקליפות, ושיינקו לא רק מבין השערות אלא מגוף השערות).

ב. ע"י העסק בתורה ותפילה מן השפה ולחוץ כמצוות אנשים מלומדה, בלא שיהי' לו בזה רצון פנימי לקיים את רצון ה' – שעיי"ז ה"ה ממשיך את המקיף אך לא באופן פנימי, וממילא הקליפות יכולות לקבל ממנו חיות אע"פ שאינן כלים.

ג. ע"י גאווה וגסות הרוח – שעיי"ז גורם שהקליפות יתנשאו למקום גבוה יותר מכפי שהם מצ"ע, וכך יוכלו לינק (תוספת) חיות מהמקיף.

ובפרטיות יותר מבואר לאחמ"כ<sup>5</sup>, שזהו ענין ג' שרי פרעה, המעכבים את גילוי ההשגה האלוקית בליבו של האדם:

שר המשקים – שעניינו הוא תענוג והתרחבות בענייני עוה"ז, "כי המים מצמיחים כל מיני תענוג"<sup>6</sup>, שזה ע"ד הגאווה הנ"ל (כי התענוג הוא הכח הנעלה ביותר בנפש, ונמצא שכשמתענג בענייני העולם ה"ה מחשיב אותו כדבר הנעלה ביותר, שעיי"ז גורם לקליפות להתנשא ולקבל מהמקיף כנ"ל)<sup>7</sup>.

שר הטבחים – רשפי אש בענייני עוה"ז, באופן ששולל כל ענין אחר – ולכן תרגומו "רב קטוליא", שזה ע"ד העברות והשקיעה בענייני העולם הנ"ל (שעיי"ז גורם לתוספת חיות אלוקית שתצטמצם ותרד לקליפות, כנ"ל).

שר האופים – הדבור דלעו"ז, דיבורים אסורים ואפי' סתם דברים בטלים, שע"י הדיבור בענייני העולם נעשית התפעלות ורשפי אש בהם יותר מכמו שהיו קודם הדבור – ולכן נק' שר האופים, שהוא כמו 'אופה' וגומר את התאוה לענייני העולם (וזהו ע"ד המשכת כח מקיף בתאוות), וכמו"כ ענין העסק בתורה בלי הרגשת האלוקות שבה (שזה נעשה ע"י הקדמת עבודת התפילה), וה"ז גורם

(4) תרנ"ט שם. תש"ד פ"י"א, ע' 86 ואילך. 90 ואילך.

(5) תרנ"ט ע' קנה [קסה] ואילך. תש"ד פ"ב-ג, ע' 92 ואילך.

(6) תניא ספ"א.

(7) וצע"ק מהמבואר בתניא שם שגאווה היא מיסוד האש ותאוות התענוגים מיסוד המים, וכאן חושב התענוג והגאווה לענין א' הבא מיסוד המים.

המשכת המקיף שלא באופן פנימי דלעיל (ובמאמר שם מבאר את עניינם של ג' השרים בקדושה ומניעת ההשפעה לקליפות על ידם).

ג.

### ביאור החלוקה בין הקליפות והכוונות בשמו"ע

וע"פ כהנ"ל אולי אפ"ל שהחילוק בין ג' הקליפות הוא שלושת האופנים בניקת החיות שלהם מהקדושה. וזוהי ההקבלה ביניהן לג' היסודות אר"מ, וכפי שנרמזות, כידוע<sup>8</sup>, בפסוק<sup>9</sup> "רוח סערה . . ענן גדול ואש מתלקחת":

קליפת 'רוח סערה' עניינה יניקת החיות ע"י המשכת המקיף שלא באופן פנימי ("ודברים בטלים – מיסוד הרוח"<sup>10</sup>); קליפת 'ענן גדול' עניינה יניקת החיות ע"י ההתנשאות וההגבהה לינק מהמקיף (יסוד המים, שעניינו תענוג והגבהה של ענייני עוה"ז, כנ"ל); קליפת 'אש מתלקחת' עניינה יניקת החיות ע"י ריבוי צמצומים (יסוד האש, שעניינו השקיעה בענייני העולם, כנ"ל).

והנה, ידוע מ"ש בלוח היום יום<sup>11</sup> גבי הכוונה בברכת "ולמלשינים" שבשמו"ע, "אשר "ותעקר ותשבר ותמגר" הם נגד ג' קליפות שצריכים העברה לגמרי".

וכמבואר במקור הדברים, בס' שער הכולל<sup>12</sup>: "...וקיבלתי טעם לזה כי נזכרו כאן ד' מיני אבודים תעקר ותשבר ותמגר ותכניע שהם לד' קליפות הטמאות ראשונה קשה משניה ושניה משלישית כו' ולכן על הראשונה מבקשים עקירה לגמרי ועל השניה שבירה ועל השלישית רק תמגר ממקומה ...".

וע"פ הנ"ל יש לפרש את השייכות של כל אחת מג' הלשונות לג' הקליפות:

"ותעקר" מכוון כנגד קליפת 'רוח סערה', שהיא האופן בו יונקת הקליפה ע"י שהמקיף נמשך שלא באופן פנימי, שע"ז מבקשים "ותעקר" – שיבוטל האופן הזה בהמשכת המקיף, ושיימשך רק באופן פנימי, וממילא רק לאלו שהם כלים אליו.

(8) זח"ב קלא, א. תניא ספ"ו. ועוד.

(9) יחזקאל א, ד.

(10) תניא ספ"א שם.

(11) כ"ו טבת (ומשם הועתק לס' המנהגים ע' 12). ובמקורות שציין כ"ק אדמו"ר על העותק האישי שלו, ציין ע"ז: לאולמאן, והיא אגרת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שנדפסה באג"ק שלו ח"י ע' שפח. ושם: "ועי' בשערי תפלה שבסדור תורה אור מהרב לאוואוט בענין הד' לשונות . . מתאים להכוונה המבוארת בשערי תפלה" – וכדלקמן בפנים מס' שער הכולל [שנדפס ע"י המחבר בשנת תרמ"ז יחד עם סידור תורה אור תחת השם 'שערי תפלה'].

(12) פרק ט' תפילת שמונה עשרה אות כ"ג.

"ותשבר" מכוון כנגד קליפת 'ענן גדול', שהיא האופן בו יונקת הקליפה ע"י שמגביהה את עצמה ומתנשאת לינק מהמקיף, שע"ז מבקשים "ותשבר" – שתשבר הגסות והגאווה של הקליפה.

"ותמגר" מכוון כנגד קליפת 'אש מתלקחת', שהיא האופן בו יונקת הקליפה ע"י ריבוי הצמצומים בחיות, שע"ז מבקשים "ותמגר" – שהחיות שירדה ונמשכה לקליפות תמגר ממקומה העכשווי ותשוב חזרה אל מקורה.

# ביאור בענין סעודת הצדיקים דלעת"ל

(אג"ק ח"ל ע' קה, סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 576 הע' 108)

הת' שלום דובער שי' ריבקיין  
תלמיד בישיבה

יביא את שיטת כ"ק אדמו"ר / יציין לסתירה בשיחות / יביא נסיונות קודמים  
לתירוץ סתירה זו / יישב הסתירה / יקשה משיחה אחרת ויישב.

א.

## שיטת כ"ק אדמו"ר

איתא בגמ'<sup>1</sup>: "אמר רבה א"ר יוחנן עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן שנאמר: 'יכרו עליו חברים', ואין כרה אלא סעודה שנא': 'ויכרה להם כרה גדולה ויאכלו וישתו', ואין חברים אלא תלמידי חכמים, שנא': היושבת בגנים..". היינו, כידוע ומפורסם, לעת"ל עתיד הקב"ה שיעשה סעודה לצדיקים שבה יאכלו מבשרו של הלויתן וכו'.

את פרטי סעודה זו אנו מוצאים כבר בגמ' והמדרש ועד לספרי אחרוני האחרונים ובראשם ספרי הוד כ"ק אדמו"ר. אך לקמן אתמקד בשני פרטים שלכאורה נראים קצת כסותרים זה לזה ואנסה להבין את הדברים וליישבם במעט לפחות, כדלקמן:

בנוגע למשתתפים בסעודה, הנה כבר הובאו לעיל דברי הגמ' שמשמע לכאורה שסעודה זו תהי' לצדיקים אך מדברי המדרש<sup>2</sup> משמע שגם כל מי שלא אכל נבילות מימיו יזכה לסעודה זו: "אמר רבי ברכיה בשם רבי יצחק: אריסטון (=סעודה<sup>3</sup>) עתיד הקב"ה לעשות לעבדיו הצדיקים לעת"ל וכל מי שלא אכל נבלות בעוה"ז זוכה לראותו לעוה"ב, הה"ד: וחלב נבלה וחלב טרפה וגו', בשביל שתאכלו ממנו לעת"ל לפיכך משה מזהיר לישראל ואומר להם" זאת החיה אשר תאכלו וגו'..".

ובזה מחדש רבינו<sup>4</sup> חידוש גדול, שכל ישראל ישתתפו בסעודה זו מכיון שנא'

(1) ב"ב עה, א. וכן בפסחים קיט, ב. איתא: "מאי דכתיב ויגדל ויגדל הילד ויגמל, עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמול חסדו לזרעו של יצחק וכו'".

(2) ויקרא רבה פ' יג.

(3) כפ"י רבינו בחיי בבראשית א, כא.

(4) אג"ק ח"ל ע' קה, וכן בלקו"ש חי"א ע' 304.

"ועמך כולם צדיקים". ובלשונו: "...וכל זה יקרב וימהר ההבטחה – בוא היום שהקב"ה גומל חסדו לזרעו של יצחק ועושה סעודה לצדיקים, ועפמ"ש – ועמך כולם צדיקים".

## ב.

### סתירה בשיחות

ובנוגע לתקופה שבה תתקיים הסעודה מצינו דעת הרבי<sup>5</sup> ב'משנה אחרונה' שזמן סעודה זו יהיה בתקופת 'ימות המשיח', לפני שיקומו המתים. ובלשונו: "ועפ"ז צ"ל שהסעודה דליתן ושור הבר (שבה יאכלו משחיטה זו שיתירה הקב"ה) תהי' בימות המשיח, לפני תחה"מ, כי, לאחרי ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם "זו היא שחיטה כשירה", ואין צורך בחידוש תורה".

ולכאורה שני פרטים אלו נראים סותרים בהסתכלות ראשונה, שהרי מצד א' מצינו שכולם [או לפחות מי שלא אכל נבלות – שזה כולל ג"כ יהודים מדורות עברו] ישתתפו בסעודה זו, ומצד שני מצינו שסעודה זו תהי' בימות המשיח לפני תחה"מ?

על שאלה זו ניתן לתרץ כמה תירוצים (ואכן יש שתירצו בעבר כל מיני תירוצים) אך נראה לומר כאן תירוץ המתקבל לענ"ד, וכדלקמן.

## ג.

### ניסיונות קודמים לתירוץ סתירה זו

היה ניתן לומר, שזה תהי' הסעודה קודם תחיית המתים הוא רק 'משנה אחרונה' בדברי כ"ק אדמו"ר, אך במק"א<sup>7</sup> נראה<sup>8</sup> שכ"ק אדמו"ר נוקט בדעה שהסעודה תקיים בזמן של עולם התחיה.

(5) סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 576 הע' 108.

(6) ואין לומר שמדובר רק על אלו שהיו עוד חיים בגלות, שהם יזכו להשתתף בסעודה (אך אף אחד לא יקום לתחיה בכדי להשתתף), שהרי מהלשון שאומר "וכל מי" לא משמע הכי, ועאכו"כ כשיש על כך לימוד מפסוק שמי שלא אוכל נבילה יזכה לאותה הסעודה לעת"ל, והרי אין לומר שדיברה תורה בתקופת מסוימות, שהרי התורה היא נצחית.

(7) אג"ק ח"ב ע' עו"עו הע' 23.

(8) הרבי באיגרת מתייחס לתקופת קיום הסעודה, בתחילה אומר שהסעודה תהיה בימות"מ מכיון שע"פ שיטות רוב הפוסקים סעודה זו תהיה בגשמיות. אך לאחמ"כ מקשה ממ"ש בלקו"ת (ריש פ' צו) שסעודה זו תהיה בזמן ש'עטרותיהם בראשיהן' והיינו בזמן שאמרו בו רז"ל "העוה"ב אין בו לא אכילה וכו'" דהיינו לאחר תחה"מ? ומבאר שם שיש לפרש בזה שסעודה זו תהיה באמת ב"עולם התחי'", ומרז"ל זה אומר שלא יהיה תענוג גשמי ממאכלים אלו. ומזה נראה שסובר הרבי שהסעודה תהיה אחרי תחיית המתים.

ולפי זה לא יוקשה כלל, וניתן יהיה לומר שכל ישראל – לאחר שיקומו – ישתתפו בסעודת הצדיקים שתהיה בזמן שהם יקומו – זמן תחה"מ.

אך מכיון שכ"ק אדמו"ר מדגיש ב'משנה אחרונה' שסעודה זו תהיה "בימות המשיח לפני תחה"מ" לא ניתן לומר כך בכל מקרה.<sup>9</sup>

ראיתי ת' אחר שכתב<sup>10</sup> בפשיטות שבסעודה זו (בגלל שישתתפו בה כולם כנ"ל) תימשך גם לזמן של עולם התחיה, ודחוק זה במאוד. שהרי כמו שהרבי אומר באג"ק (שם) שמכיון שזו סעודה גשמית לכן צ"ל שיהיה דוקא בימיה"מ, א"כ לא ניתן לומר כך, ויתרה מזו שהרבי מדגיש בשיחה הנ"ל, שהסעודה תהיה לפני תחה"מ. וק"ל.

#### ד.

#### מיישב הסתירה

ושמא יש לומר, דכשם שלמד כ"ק אדמו"ר בנוגע למשתתפי הסעודה, כך למד גם בענינים אחרים השייכים לאותו ענין, וכדלקמן:

הלימוד בנוגע למשתתפי הסעודה הינו מהפסוק "ועמך כולם צדיקים". דמכיון שבפסוק כתוב "ועמך כולם צדיקים" – לומדים כהפשט הפשוט שבפסוק שכל בני נקראים צדיקים, ולכן בסעודת הצדיקים<sup>11</sup> כל בני (הנקראים צדיקים) ישתתפו.

והנה בדוגמת ענין זה אפשר לומר גם בענין זמן הסעודה. דהנה, איתא בזהר<sup>12</sup> שצדיקים יקומו לתחיה קודם לכולם (כבר בתחילת ימיה"מ), כך שהם ישתתפו בסעודה.

וכהמשך ללימודו של כ"ק אדמו"ר מהפסוק "ועמך כולם צדיקים" שכולם ישתתפו בסעודה זו, אולי אפ"ל, דכיוון ש'צדיקים' יקומו לפני כולם, ו'עמך כולם צדיקים', אזי כל ישראל [או רובם, כדלקמן] יקומו לפני הזמן של תחה"מ<sup>13</sup>,

9) ומה שבענין זה, נראים דברי כ"ק אדמו"ר כסותרים, כבר דנו בזה, והתירוץ הפשוט שבו: שבאג"ק שם מתרץ כ"ק אדמו"ר בכדי ליישב גם לפי אדה"ז (שלא יסתור את הפסק של הפוסקים שתהיה סעודה גשמית, וע"ש), אך אין שיטת הרבי כך אלא שיטת כ"ק אדמו"ר היא שיהיה זה "בימות המשיח לפני תחה"מ". ועפ"ז אין ה"א לתרץ כהנ"ל בפנים, ופשוט.

10) בהע' הת' י. ל. ו. בקובץ הערות 770 גליון ש"פ.

11) כלשון הגמ'.

12) ח"א קמ, א.

13) ואף שבאג"ק (בח"ב שם) מסביר הרבי שיש גם חילוקים בבני בקימה, שקודם מארי תורה ואח"כ מארי מצוות וכה"ג, אך צדיקים יקומו לפני כולם (וכמו שהרבי כותב שיקומו לפני בני"א – שאין מחלקם

שהרי כולם צדיקים<sup>14</sup>.

ואף שלכאורה בשיחה אודות זמן הסעודה מדגיש שהסעודה תהיה בימיה"מ לפני זמן תחה"מ (ומשמע לפני הזמן שבו יקומו המתים), י"ל הביאור בזה:

הסיבה שלמד שזמן הסעודה הינו קודם תחיית המתים, הוא מצד טעם אחר, לא מצד זה שיש חיסרון או מקור לכך שאין לקמים לתחי' להשתתף בסעודה, אלא מצד טעם אחר. ובלשונו: "כי לאחרי שמצוות בטלות (היינו בתקופת תחה"מ) אין מקום לשקו"ט אם זו היא שחיטה כשירה, ואין צורך בחידוש תורה". היינו מאחר ובזמן של תחה"מ המצוות יתבטלו, ומצינו שקו"ט בענין השחיטה של שור הבר, נראה שהסעודה לא תהיה אחר תחה"מ שאז יתבטלו המצוות.

ובמילים פשוטות: הסיבה שהרבי מדגיש שסעודה זו תהיה דוקא לפני תחה"מ, היא לא בכדי לשלול את השתתפות הקמים לתחי', אלא לשלול את זה שהסעודה תהיה בזמן שבו המצוות יתבטלו, וא"כ ניתן לומר שהמתים ישתתפו. וההדגשה בשיחה "לפני תחה"מ" מציינת לכך שזה יהיה לפני תקופת הזמן שיתבטלו המצוות (וזו הכוונה תחה"מ), וא"כ א"ש.

ה.

### מקשה משיחה אחרת ומיישב

אך עדיין צריך ביאור ממ"ש בקונטרס 'הלכות שבעל פה שאינן בטלים לעולם'<sup>15</sup>, שם דן כ"ק אדמו"ר בכך שלעת"ל יבטלו המצוות (לחלק מהדעות), שזה דוקא בתקופה השנייה היינו אחרי תחה"מ, אך קודם לזה – בתקופה הראשונה, להפך, המצוות יהיו בתכלית השלימות. ועל ענין זה – שלפני תחה"מ המצוות יהיו בשלימות – מעיר שזה דוקא לפני תחה"מ של כל בני"י, אבל הצדיקים יקומו כבר בתחילת ימיה"מ, וכלשונו:

"כלומר, לפני תחה"מ דכל בני"י, משא"כ צדיקים שקמים לתחי' בהתחלת ימיה"מ .. שיהי' קיום מצוות בתכלית השלימות".

ומזה נראה לכאורה, שישנו חילוק מפורש בין כל בני"י לבין הצדיקים לענין

אלא כולל את כולם יחד), י"ל דהחילוק בין בני"י עצמם יהי', לא בזמן דעולם התחיה אלא בימיה"מ (והצדיקים האמיתיים יקומו גם אז לפני כל בני"א).

14) ובמיוחד שבדוגמת ענין זה כותב הרבי ג"כ באג"ק (חל"ב ע' קמ"ב). וכלשונו: "בסוף זמן הגלות .. בקיום היעוד 'תרומנה קרנות צדיק', ועמך כולם צדיקים". ועד"ז נמצא ג"כ באגרות מלך ח"א ע' שח, (תוכן) שנזכה לכתיבה וחתימה טובה כי נחתמין מיד בספרן של צדיקים – ועמך כולם צדיקים, ובדומה לזה באג"ק ח"ד ע' שפ, ח"א ע' קנג, ח"ז ע' צה, חט"ז ע' קיח, חכ"ד ע' קעב. ובעוד מקומות.

15) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 28 הע' 24.

התקופה שבה יקומו, וכללות בני"י יקומו בזמן שהמצוות יתבטלו (ובמילא גם לא ישתתפו בסעודה) וא"כ יוקשה על כל ההסבר הנ"ל.

אך שמא יש לבאר ענין זה ג"כ, ובהקדים:

במשנה בפרק 'חלק'<sup>16</sup> כתוב: "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנא' ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ. . . ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס." ומן המשנה משמע שישנם כאלו אשר יזכו לעוה"ב וישנם כאלו שלא, כגון הכופר בתחה"מ וכיו"ב. אך כ"ק אדמו"ר ביאר<sup>17</sup>, שכל ישראל, אף אלו המנויים במשנה, יקומו בתחה"מ (או יהיו חלק מימות המשיח שאחר תחיית המתים<sup>18</sup>).

ובמילא י"ל כוונת כ"ק אדמו"ר ב'כל בני"י, שאין הכוונה כל ישראל (שהרי הצדיקים ודאי אינם נכללים) אלא הכוונה על השלימות של כולם, היינו שהשלימות שכל בני"י יקומו (כולל אלו המנויים במשנה שלא יקומו), יהיה בעולם התחיה, אך צדיקים – ובזה נכללים גם "ועמך כולם צדיקים" – כל ישראל מלבד אותם המנויים במשנה, הם יקומו עוד בהתחלת ימות המשיח, ואתי שפיר כל הענין.

---

(16) סנהדרין ז, א.

(17) אג"ק ח"א אגרת פה.

(18) הדברים שם נכתבו קודם החלוקה בין התקופות (לקו"ש ח' כז ע' 191) לעתיד לבוא.





**רשימות**



## עיונים ברשימות על התניא

(ספר "מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב")

הת' מ"מ שי' יעקוביץ'  
תלמיד בישיבה

בס' "מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב" שנמצא בכתי"ק רבינו בחדרו הק' לאחר ג' תמוז, ציין רבינו מקורות לביטויים ולשונות ש"השאל" רבינו הזקן מלשון הכתוב בריבוי מקומות בס' התניא קדישא<sup>1</sup>.

והנה, לא מעט לשונות בס' התניא שנלקחו בפסוקים לא זכו שרבינו יציין עליהם מראה מקום [ובפשטות זה מפני שמה שהגיע לידינו הוא לא המהדורה הסופית של הספר, ורק טיוטא, ואח"כ הוסיף עלי' עוד כו"כ ענינים]<sup>2</sup>. אך ברצוני להעיר על כמה לשונות של פסוקים וכו' שבס' התניא, שרבינו ציין אליהם, אך רק בפעם השני' שהופיעו בתניא, או שצינים באופנים אחרים ולא את מקורם, כדלקמן.

.א.

### "הבגדים הצואים"

בפ"ט<sup>3</sup> לגבי נצחון הנה"א על הנה"ב, כותב אדה"ז: "שהרע נהפך להיות טוב גמור . . . בהסיר הבגדים הצואים ממנו שהם תענוגי עוה"ז שהוא מלוכב בהם".

והנה, הלשון "[בהסיר] הבגדים הצואים" מקורו בלשון הנביא זכריה<sup>4</sup>: "הסירו הבגדים הצואים מעליו", ויש לעיין לכאור', מפני מה לא ציין רבינו למקור לשון זו, (אף שדרכו לציין מקורות הלשוניות והביטויים של אדה"ז גם כשהשתמש בל' הכתוב בתיבות בודדות ממש, לדוג': בהקדמה מציין שהלשון "ובחשיכה

---

(1) ולהעיר ממ"ש רבינו בהקדמה למהדור"ב מהערותיו לאגה"ק סכ"ז (נדפס בספר ההשתטחות [קה"ת, הוצאת תשנ"ו]): ידוע מנהג ישראל חכמיו וגדוליו מימים רבים, וגם בימי רבינו הזקן, לכתוב במליצות הלקוחות מן התנ"ך ורז"ל או גם בקטעי פסוקים ומרז"ל, אף שלא תמיד היו המליצות מתאימות ומוסרות בדיוק את רעיון הכותב. ביחוד נהגו כן במכתבים כלליים, בהקדמות ספרים וכיו"ב.

והנה כמו בכמה וכמה ענינים, אחז רבנו הזקן גם בזה בדרכו שלו, וכתב רוב המכריע של ספריו ומכתביו בלשון מדויקת וצחה בלי מליצות יתרות וכו' ובפרט כעבור שנים הראשונות לנשיאותו. נוסף על זה, הנה גם המכתבים וכו' שכתבם רבנו הזקן, ע"פ איזה סיבה וטעם, במליצות, מדויקים הם גם בזה, ובהמליצות עצמם רמוזים כמה ענינים. עכלה"ק לעניינו.

(2) ראה בפרטות בפתח דבר לחוברת הראשונה.

(3) יד, א.

(4) ג, ד.

יתהלכו" הוא מתהילים פב, ה, וכהנה רבות). וכן לא ציינו לקמן בסמוך בריש פרק יו"ד.

והנה, באגה"ת פ"ח<sup>5</sup> כתב לשון דומה: "לבושים הצואים", ורבינו ציין שם על תיבות אלו: "זח"ג ריד, א".

וזה לשון הזוהר שם: "חמי, מה כתיב "ויהושע היה לבוש בגדים צואים" ואוקמוה, אבל בגדים צואים ודאי אינון לבושין דאתלבשא ביה רוחא בההוא עלמא, זכאה חולקיה דמאן דלבושוי מתתקנין ושלמיין בההוא עלמא. והא אתמר, כל מאן דבעיין לאעלא לגיהנם אינון לבושין דמלבשין ליה היך אינון, מה כתיב הכא "ויהושע היה לבוש בגדים צואים ועומד לפני המלאך", מאן מלאך דא מלאך דממנא על גיהנם, וממנא על מאן דחמי באינון לבושין, עד דאתיב קלא ואמר "הסירו הבגדים הצואים מעליו", מהכא אית לאסתכלא דעובדין בישיין דבר נש עבדין ליה אינון לבושים צואים".

ולפום ריהטא, אין בדברי הזוהר משום תוספת הבנה בענין המדובר באגה"ת שם. ובפרט, שבזוהר שם מדובר בענין לבושי הנשמה בשעת סילוקה מן העולם ועלייתה למעלה, שע"מ להכנס לעוה"ב יש להפשיט ממנה את הלבושים הצואים דעוה"ז (ואל"כ תכנס לגיהנום, רח"ל), ואילו באגה"ת שם עוסק בפשיטת הלבושים הצואים ע"י עשיית התשובה כאן בעוה"ז [אך מייד בסמוך ממשיך: "כמ"ש בגמ' מלפפתו וכו'", וכוונתו לדברי הגמרא במס' סוטה<sup>6</sup> "כל העובר עבירה אחת בעוה"ז, מלפפתו והולכת לפניו ליום הדין" – שם מדובר ג"כ על עוה"ב (יום הדין) ולא על עשיית תשובה. ובאגה"ת כותב ע"ז "וכו'", היינו שכוונתו גם לסיום מאמר הגמ'. ויל"ע].

ודוחק לומר שכוונתו לציין בזה מקור לכך שע"י מעשיו הרעים של האדם הרי הוא מלוכש בלבושים צואים, שהרי אין זו הפעם הראשונה שנזכר ענין זה בתניא כנ"ל, ובמקומות הקודמים לא ציין כ"ק אדמו"ר מאומה.

[וכן בזוהר ישנם מקומות נוספים, מוקדמים יותר, בהם מובא ג"כ פסוק זה ומבואר בדרך זו<sup>7</sup>, ואם לזה הכוונה הי' צריך לציין (גם) למקומות הקודמים].

ולכאו' נ"ל, שכוונתו בציון לזוהר שם היא להביא מקור לשינוי הלשון באגה"ת, שכותב "לבושים הצואים" ולא "בגדים", כבקרא (וככפרקים ט' ויו"ד בלקו"א,

(5) צח, א.

(6) ג, ב. ועד"ז במסכת ע"ז ה, א.

(7) ח"ג שם קסט, ב; קעד, ב.

כנ"ל), ובזוהר שם אכן אי' לשון זו (ועפ"ז יש לבאר גם מה שלא מציין למקומות הקודמים בזוהר, כי באותם מקומות אי' הל' "לבושין דההוא עלמא" או "לבושין מלוכלכין" וכיו"ב, ורק במקום אליו מציין אי' להדיא "לבושים צואים").

אלא שצ"ע אם ניתן לפרש כך, שהרי לעיל לא ציין כלל שזהו לשון הכתוב, כנ"ל, וא"כ אין צריך לציין מקור לשינוי מלה"כ.

ובאגה"ק ס"ד<sup>8</sup> כותב ג"כ: לבושים צואים, וציין רבינו שם: ח"א פ"ט – בגדים צואים. ובפשטות כוונתו לציין לשינוי הל', ושוב צ"ע יש לעיין הצורך שבזה, שהרי שם לא ציין שזהו לשון הכתוב, כנ"ל<sup>9</sup>.

## ב.

### "תוכו רצוף אהבה"

בפ"ט<sup>10</sup> כותב אדה"ז אודות התפשטות האהבה לה' בליבו של היהודי: "מעומקא דליבא שבחלל הימני שיהיה תוכו רצוף אהבה, מלא וגדוש" – ומקרא מלא דיבר הכתוב בלשון זו<sup>11</sup>: "תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים".

אך רבינו לא ציין כאן מקורו, ואילו לקמן בפ"ב<sup>12</sup>, גבי אהבה המסותרת אצל הבינוני לאחר התפילה: "...כי אם תוכו רצוף אהבה המסותרת..." כן ציין.

[ואולי החילוק ביניהם הוא, שבפ"ט אדה"ז מוסיף על התוכן הפשוט של הפסוק (ש"רצוף" הוא מל' רצפה, כפירוש רש"י וראב"ע על אתר) ש"תוכו רצוף אהבה,

(8) קה, ב.

(9) בדוחק הי' נראה לבאר הא שבלקו"א (פ"ט ופ"י) לא ציין רבינו ללה"כ, שזהו משום שבפסוק הבגדים הצואים הם משל לדבר איסור, כדאי' בגמ' (סנהדרין צג, א) הובא בפרש"י ופי' רד"ק לזכרי' שם ד"ה (הסירו) "וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים? אלא מלמד שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, ולא מיחה בהן" (ומפורש בפרש"י (זכרי' שם ד"ה מחלצות): "...דימה העוון לבגדים צואים"), ואילו בתניא איירי בתענוגי עוה"ז שהנפש התלבשה בהם, כמ"ש להדיא כנ"ל מפ"ט (וכן מפורש בפ"י). משא"כ באגה"ת שם איירי בעוונות ממש [כמש"ש להדיא: "עוונותיכם מבדילים", עיי"ש. אבל ראה תו"א יתרו סז, א (ובכ"מ), על מקרא זה ד"עוונותיכם מבדילים": "ולא עונות ממש אלא גשמיות הגוף וחומריותו". ואכ"מ], ולכן מציין מקור ל(שינוי) לשון הכתוב [ובזוהר ג"כ איירי בעוונות, כמ"ש: "עובדין בישיין"].

אלא שבאגה"ק שם מדבר ג"כ בענין תענוגי עוה"ז בכלל, ואעפ"כ מציין רבינו שזהו שינוי מהל' בפ"ט, כבפנים.

(10) יד, א.

(11) שה"ש ג, י.

(12) יז, א.

מלא וגדוש" (וממשיך לתאר שם כיצד האהבה מתפשטת גם לחלל השמאלי),  
משא"כ בפיי"ב מדובר באהבה מסותרת, שלא נמצאת אלא במקומה<sup>13</sup>. ויל"ע].

ג.

### "קטן מהכיל"

זה לשון אדה"ז בפל"ד<sup>14</sup>: "מהיות קטן שכלי ושרש נשמתי מהכיל". ורבינו  
העתיק "קטן... מהכיל" וציין "מ"א ח' סד", היינו מ"ש גבי המזבח ביום חנוכת  
בית המקדש הראשון ע"י שלמה: "כי מזבח הנחשת אשר לפני ה' קטן מהכיל את  
העלה ואת המנחה ואת חלבי השלמים".

והנה בפל"ט<sup>15</sup> אי' שוב: "אך מי ששרש נשמחו קטן מהכיל עבודה תמה זו...",  
ורבינו לא ציין מקורו (אע"פ שבפל"ד התיבות אינן דבוקות אחת לשני' כבקרא,  
ואילו בפל"ט כן), וציינו רק לקמן באגה"ק סי' ה<sup>16</sup>, על מש"ש: "אך העולם הזה  
השפל... קטן מהכיל ולסבול אור וחיות...".

[אגב יש להעיר ממחלוקת ר' יהודה ור' יוסי בפירוש פסוק זה<sup>17</sup>, שר' יוסי פירש:  
"מהו קטן מהכיל, כאדם האומר לחבירו פלוני ננס הוא ופסול לעבודה" (ופרש"י:  
לישנא מעליא ולא אמר נפסל פלוני), היינו שגם בפשט הכתוב הפי' 'קטן' הוא  
שאינו ראוי, ולא דוקא במקום גשמי כפשוטו].

ויש לעיין בכ"ז.

13) אבל להעיר מהפי' (חסידות מבוארת ח"ב ע' ל הע' 37) ש"רצוף אהבה", "מלא" ו"גדוש", הוא ג'  
מדרגות ושלבים נפרדים.

14) מג, א.

15) נג, א.

16) קח, א.

17) זבחים נט, א. והלכה כר' יוסי מחברו (ראה הכללים בזה בכנה"ג, שנדפס בסוף מסכת ברכות).

## המדבר "מצמיח מעצמו" בזמן המשכן

(רשימות חוברות כט, לב)

### א' התמימים

יציע דברי כ"ק אדמו"ר ברשימה / יקשה על פיענוח המו"ל שם ויתרץ / יקשה מראיית כ"ק אדמו"ר מהתוס' בחולין / יתרץ ע"פ ביאור הרש"ש שם / עפי"ז יבאר קושיית כ"ק אדמו"ר ברשימה נוספת.

### א.

#### הצעת דברי כ"ק אדמו"ר ברשימה

ברשימות כ"ק אדמו"ר<sup>1</sup> הביא דעת הרמב"ם בדין המדבריות בזה"ז לענין שבת, שפסק<sup>2</sup> שהמדבריות בזה"ז הם רה"ר. והקשו שם הנושאי כלים<sup>3</sup> מהגמ' שבת<sup>4</sup> דפריך על הברייתא: "איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין", "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטיא כו' והמדבר". ומשני, "אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה".

ומפשטות לשון הגמ' שם משמע דמדבריות בזה"ז אינם רה"ר ורק בזמן שישראל שרו שם אזי נחשבו כרה"ר?

ושם מביא את ביאור ר' אברהם (בן הרמב"ם): "שכיוון שהיו המחנות סדורים הרי לאו כאו"א הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמן הזה", שהמדבר הוא מקום רשות הלוחך לכל וא"כ חשיב רה"ר.

ומפני הדוחק שבדברים מבאר כ"ק אדמו"ר "בתירוץ ר' אברהם" ע"פ המובא בתוס' בחולין<sup>5</sup> "שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' [המדבר] מצמיח, [מעצמו] וא"כ הי' דינו כשדה", שאין דינה כרה"ר.

ומקשה שם בביאור זה "ואם תאמר א"כ יוקשה יומא עה"ה<sup>6</sup> "לחם אבירים... אל

(1) חוב' כט.

(2) הל' שבת פי"ד ה"א.

(3) מגיד משנה, כסף משנה, ועוד.

(4) ו, ב.

(5) פת, ב ד"ה אלא.

(6) ב, א.

תקרי אבירים אלא איברים לחם שנבלע באיברים . . אלא מה אני מקיים ויתד תהי' לך על אונך, בדברים שבאין להם ממדינת הים" – ואינו מובן "למה לי' לתרץ בש"ס "בדברים שבאין להם ממדינת הים" כיון שבמדבר גופא הי' צומח", ומתרץ "דיש לומר דישראל לא היו זורעים (ורק מעצמו הי' מצמיח) כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם שהרי על פי ה' יסעו גו'..."

ב.

שקו"ט בפענוח המו"ל

ובביאור החילוק בין "ישראל זורעים" ל"מעצמו מצמיח" כתב המו"ל בביאור שם, שכאשר מעצמו היה מצמיח לא היה בזה כדי אכילה לכל בני"י, וא"כ לא שייך לצוות ע"ז "יתד תהי' לך על אונך" שהוא לכל ישראל ולא למיעוט בלבד.

ותמוה:

א. מנ"ל לומר שאם צמח מעצמו לא צמח לכל בני"י, ובפשטות היה נ"ל להיפך שכאשר הקב"ה עשה נס שהמדבר יצמיח – לא מסתבר שלא יספיק לכולם?

ב. מה בכך אם לא צמח כדי אכילה לכל בני"י עדיין יש צורך לצוות "יתד תהי' לך..."?

[ואף אם תאמר דהכרח כ"ק אדמו"ר לומר שצמח מעצמו, הוא מכוח זה שהגמ' הייתה צריכה להביא תי' יותר פשוט מאשר "תגרי או"ה", והוא התי' שבנ"י זרעו במדבר. אבל אם נאמר שהנס הי' שצמח מעצמו ובכמות מועטת, ועל מועטים אלו נאמר הציווי "יתד תהי' לך" הוא תי' דחוק יותר, ואין הכרח מכך שהגמ' לא תירצה כן. מ"מ יש להעיר מתירוצי הגמ' – "בדברים שתגרי או"ה מוכרים" ולכאורה לאו דווקא שמכרו לכל בני"י או שבכלל היה מספיק].

ואולי י"ל, שכיוון שהי' מצמיח מעצמו בדרך נס היו הצמחים נבלעים באברים. ולהעיר מלקו"ש ח"ד<sup>7</sup> "וכן הוא גם בנוגע למן, דאף שהמזון שלהם אז, מצד טבעם, הי' לחם מן השמים שאין בו פסולת, מ"מ מצד כח בחירתם היו יכולים לקנות מתגרי או"ה מזון שיש בו פסולת (יומא עה, ב) ולהיות ניזונים ממנו" וא"כ מסתבר שגם תבואה נסית זו נבלעה באברים.

ג.

קושיא מראיית כ"ק אדמו"ר מהתוס' בחולין

(7) ע' 1038 הע' 24.

ומוסיף כ"ק אדמו"ר שם להוכיח מ"תוס' חולין פ"ח: ד"ה אלא – שבזמן שהיו ישראל במדבר היה מצמיח".

וז"ל התוס' שם (לגבי מצוות כיסוי הדם): "אלא בדבר שזורעין בו ומצמיח – למעוטי עפר מדבר קאתי דלא שמעינן ממתני' דצמחין גדלין בו מאליהן אלא דמה שזורעין בו אינו מצמיח א"נ אי ממתניתין ה"א דמכסין בו כיון דהוי ממין המגדל צמחים וא"ת ומאי פריך רבי יוסי לרבנן בפרק כל הצלמים (ע"ז דף מג:): מואת חטאתכם אשר עשיתם וגו' שאני התם דבמדבר הווי דמה שזורעין בו אינו מצמיח וי"ל דשמא אז כשבאו שם ישראל היה מצמיח".

אך לכאורה ראי' זו צ"ב, ומפני ב' טעמים:

א. לפי התירוץ הראשון של תוס' משמע שהמדבר מצ"ע מצמיח צמחים מאליו, ומאי שנא בין הזמן שהיו ישראל מצויין שם לזמננו אנו, וצ"ל גם היום לא כרה"ר? (ואולי יש לחלק בכמות וסוג הצמחים וכו').

ב. מדברי התוס' ש"בזמן שהיו ישראל שם היה מצמיח", לא משמע שהמדבר היה מעלה צמחים מעצמו והיה דינו כ"שדה" כפי שרוצה להוכיח ברשימה. אלא רק שמה שהיו ישראל זורעין בו היה מצמיח?

ואדרבה, נראה לומר שדווקא איירי בזריעה בפועל שמצמיחה בלבד ולא שהמדבר מצמיח מאליו.

דהנה הקשו התוס' על דבריהם מהגמ' בע"ז<sup>8</sup> אהא דתנן (אודות איסור הנאה בע"ז) "רבי יוסי אומר: שוחק וזורה לרוח או מטיל לים. אמרו לו: אף הוא נעשה זבל, שנאמר: לא ידבק בידך מאומה מן החרם". והקשה ר"י על דבריהם בברייתא: "תניא: אמר להם רבי יוסי, והלא כבר נאמר ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל לקחתי ואשרוף אותו באש ואכות אותו טחון היטב עד אשר דק לעפר ואשליך את עפרו אל הנחל היורד מן ההר...".

והרי אף אם נאמר שבמדבר רק מה שזורעין בו היה מצמיח ולא היה מצמיח מאליו, קושיית ר' יוסי מובנת היטב, אפילו אם לפועל לא זרעו בני' במדבר (משום שעפ"י ה' נסעו כהמשך הרשימה).

ולכאורה הי' נראה לומר שראיית כ"ק אדמו"ר שהמדבר מצמיח עצמו היא משום שבפשטות שחיקת עגל הזהב לא יכולה להצמיח צמחים אלא אם כן גם יזרעו שם ופסולת השחיקה מועילה רק לזבל את הנזרע.

(8) מג, סוע"ב.



אך א"א לפרש כן דהנה כתבו התוס' לעיל שם<sup>9</sup>: "שחיקת כלי מתכות – וא"ת והא מגדל צמחים הוא דתנן בפרק כל הצלמים (ע"ז דף מג:): רבי יוסי אומר שוחק וזורה לרוח אמרו לו אף היא נעשית זבל ובשל מתכות איירי דמייתי עליה קרא דעגל וי"ל דבפ"ע אין מגדל צמחים אלא שמועיל לזבל ור"ת תירץ דע"י שרפה מגדל צמחים דהתם ע"י שרפה איירי דכל עבודה זרה תחלתה בשרפה דומיא דעגל".

ובפשטות קושיית תוס' (שהובא לעיל ד"ה אלא) היא לר"ת – שע"י שריפה פסולת שחיקת העגל היתה מצמיחה מחדש לבדה ולא מועילה רק לזיבול צמחים קיימים. כיוון שלמ"ד הא' שם אין מקום להקשות את קושיית תוס' דידן כאשר אין בכלל צמחים במדבר.

[ואפילו אם מקשה למ"ד הא' דאין זה מתיר לפזר אפר של ע"ז, רק משום שלפועל לא זרעו בנ"י שמא תהיה עבודתם לריק, דהא האיסור ישנו אפי' רק מזה שהייתה אפשריות של זריעה והיה מקום לחשוש שיזבל הע"ז אם מישהו יזרע].

ולכאורה ע"ז מספיק לתרץ שבזמן שהיו שם ישראל הייתה הקרקע ראויה להצמיח. ומנ"ל לרבינו (מתוס') להוסיף בגודל הנס ביותר, ולחדש שהמדבר הצמיח מצ"ע?

וכפשטות לשון התוס' "שאני התם דבמדבר הוו דמה שזורעין בו אינו מצמיח" וע"ז מתרץ "שכשבאו ישראל היה מצמיח".

#### ד.

#### ביאור ע"פ דברי הרש"ש שם

והנה כתב הרש"ש על התוס' שם ד"ה אלא: "ק"ק הרי התלוננו ואמרו לא מקום זרע (חוקת כ). וי"ל<sup>10</sup> דתלונתם היתה על אשר לא מצאוהו זרוע בבואם, כי הם לא יוכלו לזרוע בעת בואם, כי עפ"י ה' נסעו ופן לא יתמהמהו שמה עדי יגיע זמן הקציר ויהי יגיעם לריק. אבל לכאורה י"ל קושייתם דר"י פריך דהרי תועיל לזבל אותן צמחים שגדלין בו מאליהן. ונראה דקושייתם אינה אלא לתירוץ א"נ".

היוצא מפירושו – שקושיית תוס' מדברי ר"י שם היא רק לפי הא"נ בתוס' שאין

(9) ד"ה שחיקת כלי מתכות.

(10) אבל דבריו קשים שהרי במד"ר (שם) איתא: "דא"ר יוחנן הבאר היתה מעלה להם מיני דשאים, מיני זרעונים, מיני אילנות, תדע לך שהוא כן, שכיון שמתה מרים ופסקה הבאר מהן היו אומרים (במדבר כ') לא מקום זרע ותאנה וגפן" היינו שהתלוננו "לא מקום זרע" בהסתלקות הבאר, וא"כ הפסוק הוא ראייה לכך שהיה מצמיח ולא להיפך.

צמחים גדלים מאליהן במדבריות ימינו. ואם נלמד כך סרה הקושיא הראשונה על דברי כ"ק אדמו"ר. שהרי לתי' איירי בדבר המצמיח ממילא ואפי' כיום (רק שאינם ראויים לאכילה).

[ובפשטות היה נ"ל לומר שלא כדבריו, משום שקשה לומר שההבדל בין הפירושים הוא במציאות המדבר בזמה"ז וניתן ללמוד בפשטות לא כך, לולא קושייתו. ואולי י"ל שגם לפי התי' השני כן הוא שהמדבר מצמיח מאליו (כנראה בחוש) אלא דפליג עלי' כיוון שמצריך עפר המגדל צמחים חשובים (הראויים לאכילה וכיו"ב)].

ובתירוץ הקושיא השניה י"ל עפ"י דברי רבינו מיד לאחמ"כ – שבנ"י בפועל לא זרעו במדבר כי עפ"י ה' נסעו ולא ידעו אם יהנו מיבולם. וא"כ וודאי שכוונת תוס' שבאותו הזמן היה המדבר מצמיח ממש מצ"ע, שלולא כן הווי כעין " ניסא למגנא"<sup>11</sup> שהרי בנ"י לא ייהנו מזה שאדמת המדבר תהיה ראויה להצמיח אם הם אינם זורעים בפועל, ופשוט.

ועפ"ז יומתק לשון כ"ק אדמו"ר: "דישראל לא היו זורעין [ומזה אנו יודעים ד]ורק מעצמו היה מצמיח".

#### ה.

#### עפ"ז ביאור קושיית כ"ק אדמו"ר ברשימה נוספת

אך לכאורה אינו מובן: אם נאמר כדלעיל שצמחו צמחים מעצמם בדרך נס והיו אלו צמחים ניסיים (שנבלעים באברים), א"כ לא יוסיף הזיבול הטבעי בצמחים אלו, ואין לחדש נס נוסף ולומר שהקרקע עצמה נהפכה מעפר שזורעים בו ואינו מצמיח לעפר שזורעים ומצמיח. ולא יועיל הזיבול (דהע"ז) בצמחים אלו של נס, ומה הקשה התוס' על ר' יוסי?

ואולי י"ל, שאין זה נס נוסף מה שהקרקע נעשית ראויה להצמיח, אלא להיפך הלבשת הנס בטבע וכו'. שהרי וודאי נס גדול יותר כשצומח ממקום שאינו מצמיח כלל כסלעים וכדו', או צומח מן הקרקע הראויה להצמיח, וי"ל שנהפכה הקרקע לראויה להצמיח וצמח. (וזה רק אם נאמר שלא"נ אין צמחים גדלין בו – ואינו מעמיד צמח שיזרעו בו (כרש"ש) – שאז הוא נס גדול יותר כבפנים).

אך עדיין צ"ע: ברשימת חוברת ל"ב מקשה כ"ק אדמו"ר על דברי הידי משה<sup>12</sup>

(11) ראה דרשות הר"ן דרוש ה, זוהר מקץ רא, ב.

(12) במדב"ר פ"א, ט.

שאינן לכסות בעפר המדבר גם בזמן שישראל מצויין שם, מתוס' דידן שממנו מוכח שעפר מדבר היה מצמיח ומותר לכסות בו. ולכאורה לפי הנ"ל מהרש"ש – שכל קושיית התוס' מר"י היא לכתחילה רק לפי הא"נ שם, אזי לתירוץ הראשון אין הכרח שבזמן שישראל מצויין שם היה מצמיח, וכיוון שכך אכן היה אסור לכסות הדם גם כשישראל מצויין שם, ואפשר שמדרש זה קאי לפי התירוץ הראשון?

[אף את"ל לומר שקושיית תוס' היא גם לפי התירוץ הראשון, כגון אם נאמר שהצמחים שגדלים מאליהן אינם עושים פרי כלל, ויל"ע אם יהיה מותר לכסות במקרה כזה, (וכן אם אין לחשוש שיזרעו צמח קיים ויעמוד). יהיה קשה כדלעיל – דלפי מה שתי' התוס' מה יועיל הזיבול בנס? ולא יהיה אפשר לתרץ כדלעיל, משום שאין זה נס גדול יותר (לכאורה) אם הצמחים גדלים במקום ששייך שיצמיח רק שמה שזורעין בו אינו מצמיח. וצ"ל דתוס' חזרו בהם מהתי' הא' וקושיית כ"ק אדמו"ר היא למסקנתם].

אך גם ברשימה ל"ב יומתק מה שמביא דברי תוס' ואח"כ דברי המדרש ומוסיף את דברי רש"י (שבמדבר לא זרעו בני"י כו' – שממנו הוכיח שישראל לא היו זורעין).

דלכאורה אינו מובן מה הקושיא מדברי רש"י על דברי הידי משה? אך לפי המבואר לעיל י"ל שקישור בין דברי התוס' למדרש (שבפשטות תוס' חידש רק שהקרקע הייתה ראויה לצמיחה ובמדרש איתא שהבאר הייתה מצמיחה) הוא מדברי רש"י אלו שמהם מוכח שגם לפי תוס' המדבר היה מצמיח מעצמו.

## בענין הנ"ל

(רשימות חוברת כט)

הת' יוסף יצחק שי' פרידמן  
תלמיד בישיבה

יביא את ביאור רבינו ברשימה / יקשה על פיענוח המו"ל / יביא ביאור אחר וידחהו  
/ יבאר את דברי רבינו.

א.

הצעת דברי כ"ק אדמו"ר ברשימה

איתא במסכת שבת<sup>1</sup>: "איזו היא רה"ר, סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין". ומקשינן בגמ'<sup>2</sup> "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטאי כו' והמדבר". ומשני: "אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה".

ומשמע מתי' הגמ'<sup>3</sup> שרק בזמן שהיו ישראל שרויין בו הי' המדבר רה"ר, אבל בימינו "דהולכי מדבריות לא שכיחי" – דינו ככרמלית.

והנה, הרמב"ם פסק<sup>4</sup> "איזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן" – לכאורה היפך המפורש בגמ'.

ומבאר ר' אברהם בנו<sup>5</sup>, דהרמב"ם חולק על רש"י ותוס' בפירוש דברי הגמרא, ולשיטתו מ"ש "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר" הכוונה היא שאז לא הי' המדבר רה"ר. והטעם לזה מבאר "שכיוון שהיו המחנות סדורים הרי לאו כאו"א הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמן הזה".

וכתב רבינו ברשימותיו<sup>6</sup> לבאר בדברי ר' אברהם ע"פ דברי התוס' בחולין<sup>7</sup> "שמא אז כשבאו שם ישראל היה מצמיח" דבזמן שהיו ישראל שם הי' דינו כשדה,

(1) ו, א.

(2) שם ע"ב.

(3) ראה פי' רש"י ותוס' שם.

(4) הל' שבת פי"ד ה"א.

(5) בספרו ברכת אברהם סי' טו, הובא בכסף משנה.

(6) חוב' כט.

(7) פת, ב ד"ה אלא.

משא"כ בזה"ז שאינו מצמיח.

ומקשה שם על ביאור זה "ואם תאמר א"כ יוקשה יומא עה<sup>8</sup>" – "לחם אבירים . . אל תקרי אבירים אלא איברים לחם שנבלע באיברים . . אלא מה אני מקיים ויתד תהי' לך על אונך, בדברים שבאין להם ממדינת הים" – ואינו מובן "למה לי' לתרץ בש"ס "בדברים שבאין להם ממדינת הים" כיון שבמדבר גופא הי' צומח", ומתרץ "דיש לומר דישראל לא היו זורעים (ורק מעצמו הי' מצמיח) כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם שהרי על פי ה' יסעו גו'..."

אלא שאח"כ דוחה רבינו ביאור זה, עיי"ש.

## ב.

### שקו"ט בתירוץ רבינו

ובביאור החילוק בין "ישראל זורעים" ל"מעצמו מצמיח" כתב המו"ל בביאור שם, שכאשר מעצמו היה מצמיח לא היה בזה כדי אכילה לכל בנ"י, וא"כ לא שייך לצוות ע"ז "יתד תהי' לך על אונך" שהוא לכל ישראל ולא למיעוט בלבד.

ותמוה:

מנ"ל לומר שאם צמח מעצמו לא צמח לכל בנ"י, ובפשטות היה נ"ל להיפך שכאשר הקב"ה עשה נס שהמדבר יצמיח – הי' זה בשפע וכו'?

ויש שביארו<sup>9</sup> דברי רבינו באופן אחר, שמשום שגדלו הפירות בדרך נס ולא גידול שע"פ טבע אז גם הפירות עצמם היו 'פירות נסיים', ולא הי' בהם פסולת. ולכן הציווי ד"ויתד תהי' לך על אונך" נאמר דווקא על הנלקח מתגרי עו"ה.

אך לכאור' ענין זה הוא נס גדול שמצינו במן בלבד, וכדאיתא בגמ'<sup>8</sup> "לחם אבירים . . דבר שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים", וחידוש גדול הוא לומר שכל דבר מאכל הבא ע"י נס אין בו את התכונות של מאכל הגשמי, ולא מצינו במאכלים אחרים שהיו ע"י נס שיהי' בהם את ענין הבליעה באברים, ו"לא עביד קוב"ה ניסא למגנא". משא"כ במן שהי' לחם מן השמים, וכמפורש בכתוב.

ודברי רבינו זקוקים לכאורה לביאור אחר.

## ג.

### ביאור דברי רבינו

(8) ע"ב.

(9) ראה לעיל ע' 199.

ולכשתמצי לומר, הביאור בזה מונח בפשיטות בדברי התוס' שמביא רבינו בהוכחתו<sup>7</sup>.

וז"ל התוס' שם (לגבי מצוות כיסוי הדם): "אלא בדבר שזורעין בו ומצמיח – למעוטי עפר מדבר קאתי, דלא שמעינן ממתני' דצמחין גדלין בו מאליהן אלא דמה שזורעין בו אינו מצמיח, א"נ אי ממתניתין ה"א דמכסין בו כיון דהוי ממין המגדל צמחים. וא"ת, ומאי פריך רבי יוסי לרבנן בפרק כל הצלמים (ע"ז דף מג:): מואת חטאתכם אשר עשיתם וגו' שאני התם דבמדבר הווי דמה שזורעין בו אינו מצמיח, וי"ל דשמא אז כשבאו שם ישראל היה מצמיח".

ונראה, שהנס לא הי' בכמות או טיב הפירות, אלא בעצם הענין שטבע אדמת המדבר – שאינה מצמחת – השתנה, ובזמן שהיו ישראל שם הייתה האדמה מצמחת<sup>10</sup>. אלא שמחמת שלא היו יודעים כמה זמן יחנו, בפועל לא היו זורעים (כמ"ש רבינו להדיא), ולכן לא הי' הציווי ד"ויתד תהי' לך על אזנך" על פירות אלו.

ואעפ"כ, היתה האדמה מצמחת גם בפועל (כמוכח מתוס'), וי"ל דזה הי' מ'ספיחין' של הפירות שהיו קונים מתגרי או"ה. ופשוט שבאופן כזה גדלים פירות מועטיין, ולכן לא הי' שייך ציווי התורה "ויתד תהי' לך", משום ש"התורה על הרוב תדבר".

(ומ"ש במדרש<sup>11</sup> "הבאר הייתה מעלה להם", דמשמע לכאורה שהפירות גדלו מן הבאר באופן נסי ולא מן האדמה בצורה טבעית, הנה מלבד זאת דצ"ע אם התוס' – שממנו מוכיח רבינו – סובר כפי' המדרש, י"ל בדא"פ שהכוונה היא שע"י השקיית מי הבאר היו גדלים בצורה טבעית).

כן נראה לומר בפירוש דברי רבינו.

10) ופשוט שאין לזה שייכות עם המוכח בתוס' שם בתי' הא' "דצמחין גדלין בו מאליהן אלא דמה שזורעין בו אינו מצמיח". דכוונתו היא לצמחים שאינם ראויים לאכילה (שלכן א"א לקיים מצוות כסוי הדם בעפר זה).

11) שה"ש רבה פ"ד, יב.



# שונות







## שמות שער עזרת נשים

(חיבור ע"ד בית המקדש)

הת' ברוך ארי' ליב שי' וואלף  
תלמיד בישיבה

בהגהות לחיבור ע"ד בית המקדש, בציון לגבי שער המזרחי של עזרת נשים כותב רבינו: "שער המזרחי. וכמה שמות היו לו (ירוש' " [צילום כתי"ק נדפס בסמוך]. ובקונטרס 'חיבורי רבינו'<sup>12</sup> ביארו, שהכוונה היא לנאמר בירושלמי בעירובין פ"ה ה"א.

והנה, זה לשון הירושלמי שם: "שבעה שמות נקראו לו. שער סור, שער היסוד, שער חריסית, שער איתון, שער התווך, שער חדש, שער העליון. שער סור – ששם היו טמאים פורשין הדא הוא דכתיב: "סורו טמא קראו למו". שער היסוד – ששם היו מייסדין את ההלכה. שער חריסית – שהוא מכוין כנגד זריחת החמה, היך מה דאת אמר: "האומר לחרס ולא יזרח". שער האיתון – שהוא משמש כניסה ויציאה. שער התווך – שהוא מיוסד בין שני שערים. שער חדש – ששם חידשו סופרים את ההלכה. שער העליון – שהוא למעלה מעזרת ישראל החיל ועזרת הנשים. ומעלה יתירה היתה בבית העולמים".

ונראה מדברי כ"ק אדמו"ר שפירש דברי הירושלמי על שער מזרחי דעזרת נשים<sup>13</sup>, וצ"ע שהרי מפרשי הירושלמי שם פירשו להדיא שמדובר על שער המזרחי דעזרת ישראל – הוא שער ניקנור.

ה'קרבן העדה' כתב: "ששם היו טמאים – טומאת מת ושרץ פורשין שמשער מזרח ולפנים והוא השער נקנור נקרא מחנה שכינה ואסורין מדאורייתא ליכנס לשם. והא דתנן בפ"ק דכלים מהחיל ולפנים אין טמאי מתים נכנסים היינו מדרבנן".

(12) יצא לאור ע"י 'ועד תלמידי התמימים' (י"ג תשרי ה'תשע"ד).

(13) ובכלל יש להעיר שבציון הרמב"ם בסוף מסכת מידות לא נמצא שער לעזר"נ כלל, וכן משמע מפיה"מ (מידות פ"ב מ"ה): "ענין חלקה, שהיתה רחבה ללא כותלים מקיפים אותה. וכבר נתבאר בסוף סוכה שבה היו מתקבצין לשמחה בימות החג, ומפני שחששו להתערבות האנשים עם הנשים הקיפוח עמודים ועשו עליהם מסביב תאים גבוהים שיסתכלו מהן הנשים בזמן שמתקבצין ישראל שם לשמחת בית השואבה כמו שבארנו בסוף סוכה". אך ראה בהל' כלי המקדש פ"ז ה"ו, ואולי המדובר הוא בשער החיל (ראה הל' ביה"ב פ"ה ה"ג) ויל"ע.

וכן כתבו רבותינו בעלי התוס' גבי השם 'שער האיתון'<sup>14</sup>: "נכנסין לעזרת ישראל דרך שער נקנור שהוא שער האיתון המשמש הכניסה והיציאה".

וכן כתב הרמב"ם גבי השם 'שער העליון'<sup>15</sup>: "שער מזרחי שהיה מצופה נחושת דומה לזהב, ושער זה הוא הנקרא שער העליון והוא שער ניקנור".<sup>16</sup> "שער העליון הוא שער נקנור ולמה נקרא שער עליון לפי שהוא למעלה מעזרת נשים". וכתב ע"ז התויו"ט<sup>17</sup>: "בשער העליון – והוא שער הנקנור . . ובפ"ה מהלכות בית הבחירה בכסף משנה מראה מקום לשם נקנור, ולא הראה מקום לשם עליון וממתניתין היא. ועוד בירושלמי פ"ה דערובין שבעה שמות היה לו שער סור כו' שער העליון".

וכן כתב ה'כפתור ופרח'<sup>18</sup>: "ירושלמי מסכת עירובין . . שער המזרח . . נקרא שער הסור . . שער היסוד . . שער חדש . . שער האיתון . . שער החרסית . . שער העליון . . שער התוך . . כל אלו השמות הם לשער ניקנור".

ומכל הנ"ל נראה בבירור שדברי הירושלמי נסובים על שער ניקנור ולא על שער עזר"נ, ואשמח לשמוע דעת המעיינים.

---

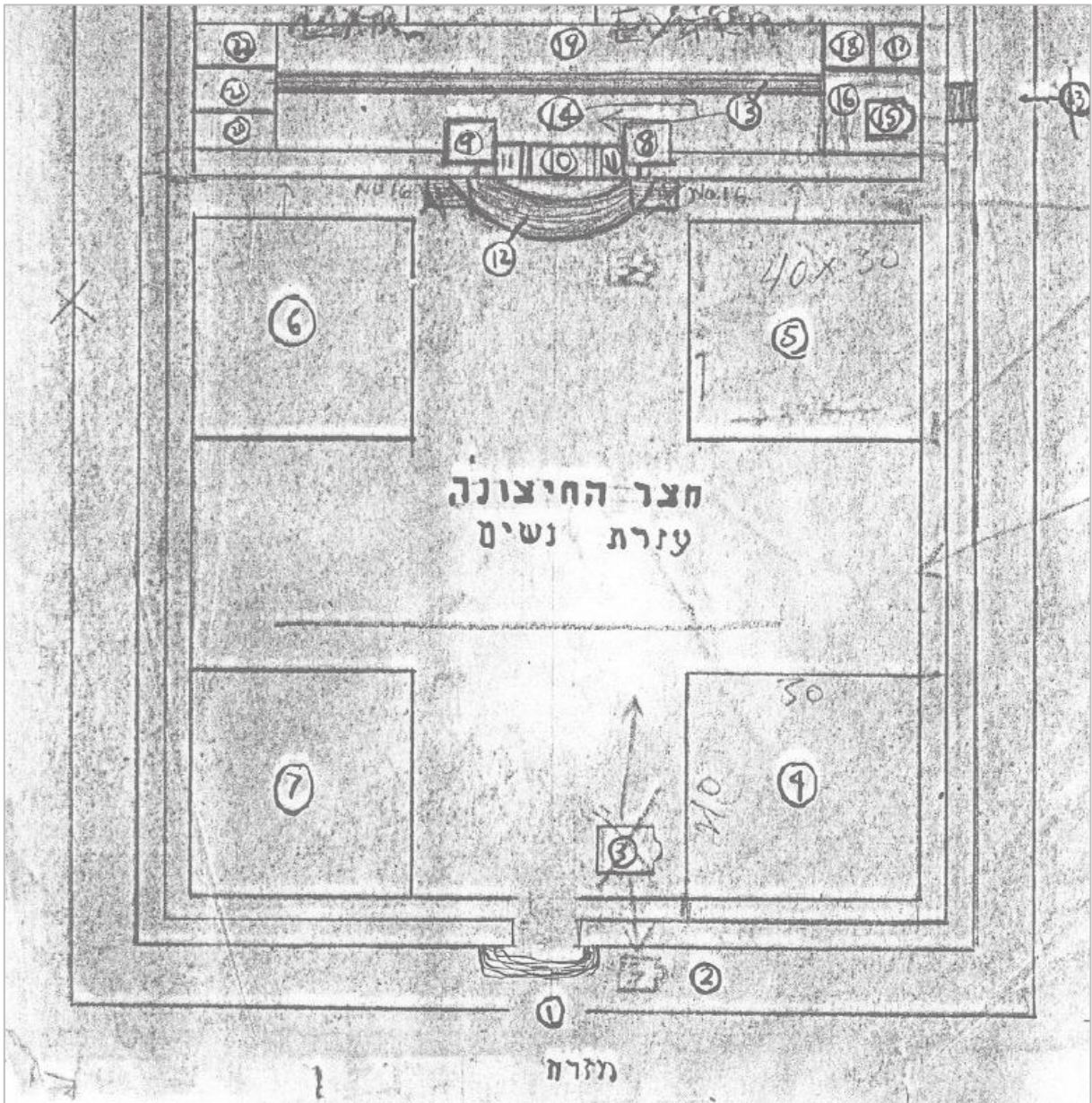
(14) זבחים לב, א.

(15) הל' ביה"ב פ"ה ה"ה.

(16) הל' כלי המקדש פ"ז ה"ו.

(17) סוכה פ"ה מ"ד.

(18) פ"ו.



י) שער האבני, יט) וכנס שאת היו אונקוס

כתייק כ"ק אדמו"ר

לזכות

הגה"ח יוסף יצחק שי' בלינוב

ראש הישיבה

להצלחה בעבודת הקודש

והרבצת התורה בקרב התמימים



לזכות

הגה"ח שניאור זלמן שי' גופין

משפיע ראשי דישיבתנו

ומשפיע דשיעור ג'

להצלחה בעבודת הקודש

והרבצת התורה בקרב התמימים

## לזכות

חברי הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ת ר' מנשה שי' חרד

הרה"ת ר' מנחם שי' לרר

הרה"ת ר' גרשון שי' סודקביץ'

המסייעים להדפסת הקובצים

יתן השי"ת ויצליחו בכל מעשה ידיהם

מתוך מנוחת הנפש ובריאות הנכונה

בגשמיות וברוחניות גם יחד

עדי נזכה לגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומיד ממש

לזכות  
כלל צוות הישיבה  
הר"מים המשפיעים המשגיחים  
להצלחה בעבודת הקודש



לזכות  
שלוחי כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בכל מקום שהם  
להצלחה בעבודת הקודש  
ובמילוי השליחות העיקרית  
להביא להתגלות משיח צדקנו בקרוב ממש

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לב"ק אדמו"ר  
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



ולז"נ  
הרבנית הצדקנית  
חי' מושקא  
אשת כ"ק אדמו"ר זי"ע