

קובץ הערות וביאורים

אדמריא

אדמדרא

הערות, פלפולים וביאורים בנגלה,
חסידות ותורת רבינו

י"א ניסן ה'תשפ"ז

ישיבת תומכי תמימים ליוזבאודיטש איסטרא – מאסקווא

יוצא לאור על-ידי

חברי מערכת "ארמיא אדמורא":

הת' שניאור שי' הכהן דערען

הת' יוסף יצחק שי' הלוי אוישי

התה"ש משה נח שי' פישר

הת' דוד שי' מונדשיין



עימוד ועיצוב: הת' יוסף יצחק שי' אוישי

פתח דבר

לקראת יום הבהיר י"א ניסן, - יום מלאות מאה ועשרים וארבע להולדת הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מתכבדים להגיש בפני קהל התמימים ואנ"ש את הקובץ "ארמייא אדמורא", הכולל הערות וביאורים בתורת הנגלה ובתורת החסידות, שנכתבו על ידי רבני ותלמידי ישיבתנו - "תומכי תמימים ליובאוויטש" איסטרא - מאסקווא.

* * *

קובץ זה יו"ל ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר נשי"ד פעמים רבות לתלמידי הישיבות, להדפיס קבצים מפרי עמלם בלימוד התורה, והטעם כיון שהוצאת הקבצים, מוסיפה חיות בלימוד התורה:

ובלשונו של כ"ק אדמו"ר: "כדאי ונכון ויש לעודד ולזרז את אלה השייכים לחדש בתורה, אשר, גם אם אינם בטוחים לגמרי שחידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הנה לא זו בלבד שלא ימנעו מכתבתם, אלא אדרבא - ישתדלו לכתבם ולפרסמם בדפוס. . לא רק בין חבריהם ותלמידיהם, אלא גם בין לומדי תורה בכלל, וטעם הדבר מפני שרואים במוחש, מעשה רב שעל ידי זה נתווסף חיות ותענוג בלימוד התורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לאחרים - קנאת סופרים תרבה חכמה..."

במשך השנים אף זכינו להתייחסויות רבות מהרבי על קבצים אלו, וניכרת בבירור החיבה היתרה בה ניחנו.

* * *

חיבה יתירה נודעת לקובץ זה, אשר הינו פרי עמלם של תלמידי התמימים השוקדים על תלמודם במאסקווא - מקום אשר בו עד לפני שנים לא רבות נאסרו תלמידי התמימים על שומרם במס"נ על גחלת היהדות, מקום ממנו הוגלו אל ארץ גזירה, ורבים מהם לא חזרו - השם יקום דמם, מדינה אשר חרתה על דגלה מלחמה באור, באלוקי ישראל ובתורתו הקדושה - ואילו כיום ת"ל דווקא ממנה תצא אורה זו תורה.

הקובץ מסמל יותר מכל את ה"דין נצח" הגדול של כ"ק רבותינו נשיאנו על שלטון הרשע הקומוניסטי, וכדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שזהו מההכנות האחרונות בעולם לקראת ביאת משיח צדקנו.

* * *

על פי הכלל "פותחין בדבר מלכות", הצבנו בראשית הקובץ ביאור מרבינו על מזמור קכ"ה בתהלים, שנאמר בכ"ף מר-חשוון ה'תשמ"ה. וזאת ע"פ המנהג המקובל מהבעש"ט שכאו"א צריך לומר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו, ומנהג החסידים לומר גם הקאפיטל תהלים של שנות האדמו"ר, אשר לפ"ז מתחילים לומר בי"א ניסן השתא מזמור קכ"ה

בתהלים. ולהעיר מהנהגת רבינו לבאר במאמר דא"ח שאמר ביום ההולדת פסוק במזמור תהלים המכוון למספר שנותיו.

על פי הוראת כ"ק אדמו"ר להנהלת הישיבה דתומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית 770, נסדרו ההערות לפי סדר הא"ב ולא נחלקו לפי נושאים, כדי להדגיש שהכל "תורה אחת" היא. עם זאת, בכדי להקל על המעיינים, הצבנו בתחילת הספר גם מפתח לפי נושאים.

בסוף הקובץ בא כהוספה בפרסום ראשון מענה מהרבי לגב' אסתר ליאופלד (לימים חנונו), תודתינו נתונה למכון מקבץ ליובאוויטש על מסירת המענה לפרסום.

התודה והברכה נתונה להנהלת ישיבתנו שתמכו וסייעו רבות בהוצאת קובץ זה, לראש הישיבה – הרה"ת ר' משה שי' לרמן, וכן למנהל הישיבה – הרה"ת חיים משה שי' וובר, על תמיכתם בהוצאת ספר זה ועל מסירותם להחזקת והרחבת הישיבה, יה"ר שיראו ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם, ובפרט בשליחותם הק', להעמיד תלמידי התמימים ראויים לשמש לנח"ר הוד כ"ק רבינו נשיאנו.

תודה מיוחדת נתונה לרה"ת ר' חנן שי' טייכטל – ר"מ ומשפיע בישיבתנו – שהשקיע רבות ממרצו ומזמנו להוצאת ספר זה.

כמו"כ הננו מודים לכל המסייעים במלאכה, בכתיבת החידושים והגהתם, עריכתם והכנתם לדפוס, כמו גם בהוצאה לאור, תהי משכורתם שלימה מן השמים ויראו ברכה בכל מעשה ידיהם.

ויהי רצון שקובץ זה יהי' ה"מעשה אחד" – בתוככי כל מעשינו ועבודתינו – אשר יכריע את הכף, ויביא את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, ונזכה להתגלות הוד כבוד קדושת אדמו"ר לעין כל בשר, "מלך ביפיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו "תורה חדשה מאתי תצא" – "תורתו של משיח", "מנחם שמו", תיכף ומיד ממש.

המערכת

ימים הסמוכים לי"א ניסן

הי' תהא שנת פדות וגאולה

שנת הע"ז לנשיאות כ"ק אדמו"ר, וקכ"ד שנה להולדתו

איסטרא, מאסקווא

איסטרא, מאסקווא

תוכן עניינים

פתח דבר.....א

דבר מלכות.....ו

הערות וביאורים

גדר הקידוש בליל הסדר והמנהג לעמוד בקידוש.....טז

הרב חנן שי' טייכטל

ביאור קושיית ותירוצ הגמרא "אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהא מחאה" לשיטתייהו דרש"י ותוס'.....כב

הנ"ל

(גליון) פירש"י על בית שער.....כט

התה"ש יוסף יצחק שי' אדרעי

יסוד מחלוקת הריטב"א והמאירי בחזקה בשנה

מעוברת.....לא

הת' מנחם מענדל שי' אייזמן

הת' מרדכי העניך שי' קליינבערג

ביאור רבינו בדברי אליעזר לבתואל.....לה

הת' לוי שי' אלפרוביץ'

הת' משה שי' קעניג

(גליון) בענין "חזקת תשמישין לשיטת התוספות".....לח

הת' ישראל שי' גרוסמן

השינוי בתארי חז"ל בהם נוקט אדה"ז.....מ

הת' יוסף שי' הכהן ווגנר

מוצא עלה הזית שטרפה היונה אחר המבול.....מב

הת' יהודה שי' חיטריק

ביאור הרבי בהתגלות ה' אל אברהם לפי המו"נ.....מו

הת' צבי הירש שי' חיטריק

הת' משה שי' קעניג

חידוש הרבי בגדר נס חנוכה לשיטת הרמב"ם.....נ

הת' מאיר שי' מונדשיין

הוספה

מענה בפרסום ראשון.....נג

מפתח נושאים

נגלה:

ביאור קושיית ותירוץ הגמרא "אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהא מחאה" לשיטתייהו דרש"י ותוס'.....כב

(גליון) פירש"י על בית שער.....כט

יסוד מחלוקת הריטב"א והמאירי בחזקה בשנה מעוברת.....לא

(גליון) בענין "חזקת תשמישין לשיטת התוספות".....לח

חסידות:

השינוי בתארי חז"ל בהם נוקט אדה"ז.....מב

תורת רבינו:

גדר הקידוש בליל הסדר והמנהג לעמוד בקידוש.....טז

ביאור רבינו בדברי אליעזר לבתואל.....לה

מוצא עלה הזית שטרפה היונה אחר המבול.....מב

ביאור הרבי בהתגלות ה' אל אברהם לפי המו"נ.....מו

חידוש הרבי בגדר נס חנוכה לשיטת הרמב"ם.....נ

דבר מלכות

משיחת כ' מר חשוון ה'תשמ"ה

כ. מהענינים שנתחדשו ביום ההולדת דשנה זו לגבי יום ההולדת דשנה שעברה — שמתחילים מזמור חדש בתהלים המכוון כנגד מספר השנים: מזמור קכ"ה, במקום מזמור קכ"ד דשנה שעברה (כמוזכר לעיל (ס"ז)).

והנה, אודות מזמור קכ"ד — דובר כבר בשנה שעברה, וכבר נדפסו הדברים⁹⁶. ואילו במזמור קכ"ה — מדובר אודות ענינים אחרים, ויש שם ענינים הדורשים ביאור והסבר גם ע"ד הפשט, כדלקמן.

כא. התחלת מזמור קכ"ה היא: "שיר המעלות הבוטחים בה' כהר ציון לא ימוט לעולם ישב", והפסוק שלאח"ז — "ירושלים הרים סביב לה וה' סביב לעמו מעתה ועד עולם".

ופירוש הכתובים — כמבואר במפרשי התהלים⁹⁷ — שהבוטחים בה' לא ימוטו כהר ציון אשר לא ימוט ולא ינטה ממקומו, וכמו שירושלים הרים סביב לה המגינים עלי' שלא יוכל האויב לבוא לצור על ירושלים, כן ה' סביב לעמו הבוטחים בו.

וצריך להבין:

(א) מהו הדיוק "כהר ציון לא ימוט" — הרי כללות מין הדומם הוא באופן ד"לא ימוט", כמ"ש⁹⁸ "הארץ לעולם עומדת", אפילו ארץ מישור, ועאכו"כ מקום שלמעלה ממישור — "גבעה", ויתירה מזו — "הר", כפי שרואים במוחש שכדי לפעול שינוי במקום זה דרושה השתדלות יתירה, וא"כ, מדוע מדייק הכתוב כ"הר ציון" דוקא?

(ב) מה מוסיף המשל ד"ירושלים הרים סביב לה" בהבנת הנמשל ד"ה' סביב לעמו מעתה ועד עולם" — מה ה' חסר אילו הכתוב ה' אומר ש"ה' סביב לעמו מעתה ועד עולם" ללא ההקדמה ד"ירושלים הרים סביב לה"?

כב. והביאור בזה:

מבואר בכמה דרושים של בעל יום ההולדת⁹⁹ (מיוסד על המבואר בלקו"ת פ' דברים בתחלתו¹⁰⁰) ש"ציון" ו"ירושלים" הם ב' בחי' דפנימיות וחיצוניות — "ציון" היא בחי' הפנימיות ד"ירושלים".

וענינו בנפש האדם — פנימיות הנפש וחיצוניות הנפש: "ציון" — קאי על פנימיות הנפש, "ציון" מלשון "סימן", כמו "אנא סימנא בעלמא"¹⁰¹ [וכמדובר כמ"פ¹⁰² שאין זה סימן המברר בלבד, כי אם סימן הפועל את הדבר], ו"ירושלים" — בחי' חיצוניות הנפש.

⁹⁶ התוועדות תשד"מ ח"א ע' 481 ואילך. ⁹⁷ פרש"י, ראב"ע, מצו"ד, ועוד. ⁹⁸ קהלת א ד. ⁹⁹ סה"מ חרס"ח ע' י. תרס"ט ע' קעז. ובכ"מ. ¹⁰⁰ א, ב"ג. ¹⁰¹ זח"א קכה. רע"א. ¹⁰² ראה גם לקו"ש ויצא תשד"מ הע' 39. וש"נ. שיחת ש"פ בראשית — התוועדות ב' — ס"ד.

ולכן נקראים ישראל בשם "ציון", כמ"ש¹⁰³ "לאמר לציון עמי אתה" — דמכיון שעיקר מציאותו של יהודי היא פנימיות הנפש, לכן, נקרא כולו ע"ש "ציון", וכן כללות עם ישראל נקראים ע"ש "ציון".

כג. ועתה נבוא לבאר את הפירוש ד"הבוטחים בה' כהר ציון לא ימוט":
הענין ד"הר ציון" בעבודה הוא — שיהודי מגלה את בחי' ציון שבו, פנימיות הנפש, שתהי' באופן של "הר", היינו, לא רק שאינה במצב של העלם, בדוגמת "בקעה" שלהיותה למטה ממקום מישור אין רואים אותה, אלא עוד זאת, שהיא בבחי' "הר" שלמעלה ממקום מישור, ומושל ושולט על כל שטח המישור שמסביבו, היינו, שפנימיות הנפש היא בגילוי, ופועלת פעולה על כל הכחות פנימיים כו'.

וענין זה בא לאחרי ההקדמה ד"שיר המעלות":

"מעלות" — מורה על מצב של עלי', וענין ה"שיר" קשור אף הוא עם מצב של עלי', כידוע¹⁰⁴ בענין "כל בעלי השיר יוצאין בשיר"¹⁰⁵, שזוהי היציאה מבחי' הכלים לעלות ולהתכלל באור א"ס. ועלי' זו היא ההקדמה לענין ד"הר ציון" — גילוי פנימיות הנפש ("ציון") באופן של "הר", כנ"ל.

ועז"נ "הבוטחים בה' כהר ציון לא ימוט":

בטחון בה' פירושו — שתמיד בוטח הוא בה' שימלא את כל צרכיו, ולא רק ברוחניות, בעולמות הרוחניים, כי אם למטה כפשוטו. כלומר: אין הכוונה שסומך על הקב"ה שכל מה שיעשה יהי' לטוב, ובלשון הידוע¹⁰⁶: "גם זו לטובה" — הנהגה זו היא ענין בפ"ע, ובודאי שגם כאשר חסר אצלו דבר מסויים אזי יודע ואומר ש"גם זו לטובה", אבל אין זה שייך לעבודה ד"בטחון"; בטחון פירושו — ע"פ הלכה, מוסר וחסידות¹⁰⁷ — שבוטח בה' שימלא את כל צרכיו, כנ"ל.

והנה, מכיון שהאדם נמצא בעולם של שינויים, לפעמים מצבו כך ולפעמים באופן אחר — נשאלת השאלה: כיצד יכול להיות אצלו ענין הבטחון באופן ד"לא ימוט"? ובפרט שזוכר שאתמול או שלשום הי' רגע מסויים שהי' חסר לו דבר מסויים!

והמענה לזה — "כהר ציון", היינו, שכאשר בחי' ציון, פנימיות הנפש, היא באופן של הר וגילוי — אזי מדת הבטחון אצלו היא בשלימות ובתוקף נצחי, ללא כל שינויים, "לא ימוט", כשם שפנימיות הנפש היא תמיד בשלימות, ולא שייך בה ענין של שבי', וכיו"ב.

103) ישע"י נא, טז. וראה ירושלמי תענית פ"ד סה"ב. מגילה פ"ג סה"ו. 104) לקו"ת פינחס עז ג. 105) שבת רפ"ה. 106) תענית כא, א. סנהדרין קח, סע"ב. 107) ראה לקו"ת בשלח תשד"מ ס"ב וש"נ.

כד. וממשיך בכתוב — "ירושלים הרים סביב לה וה' סביב לעמו מעתה ועד עולם". ובהקדים:

הפירוש הפשוט ד"ירושלים הרים סביב לה" הוא — להגן על ירושלים שלא יוכל האויב לבוא לצור על ירושלים, שכן, עיר שהדרך אליה במקום מישור, אזי נקל להגיע אליה, משא"כ כאשר העיר מוקפת בהרים, הרי זה מקשה על האויב ומעכבו מלהתקרב אל העיר.

והנה, מכיון שכל הענינים הגשמיים נשתלשלו מהענינים הרוחניים¹⁰⁸, מובן, שהסיבה לכך שבכחם של ההרים להגן על ירושלים (בגשמיות) היא — מפני שיש בהם עילוי לגבי ירושלים.

ולכאורה תמוה: ההרים שנמצאים מסביב לירושלים הם מחוץ לחומת ירושלים, ובמילא אין בהם את הקדושה דירושלים, וא"כ, איך יתכן שיהי' בהם עילוי לגבי ירושלים!?

והביאור בזה — ע"פ המבואר בחסידות¹⁰⁹ אודות המעלה דחומת ירושלים, חומה שנעשית מאבנים דוקא, בדוגמת ביהמ"ק שהי' צריך להיות מאבנים דוקא, מהטעם דכל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר, כדלקמן. ובהקדים:

קדושת ירושלים היא — להיותה העיר שבה בחר הקב"ה לבנות את בית הבחירה: המשכן — הי' בכו"כ מקומות, שהרי בהיותם כמדובר הלכו מ"ב מסעות, ובכל מסע הקימו את המשכן במקום אחר, וכן לאחרי הכניסה לארץ — הי' המשכן בגלגל, ואח"כ בשילה, ואח"כ בנוב וגבעון. אבל ביהמ"ק — הי' מוכרח להיות במקום קבוע ומיוחד, כפס"ד הרמב"ם¹¹⁰: "אין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המורי שבה, שנאמר¹¹¹ ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל, ואומר¹¹² זאת מנוחתי עדי עד", וזוהי קדושתה של ירושלים — "המקום אשר יבחר ה'¹¹³".

והנה, מהחילוקים שבין ביהמ"ק למשכן¹¹⁴ — שהמשכן נעשה ממין הצומח (עצי שטים) וממין החי (צמר וכיו"ב), משא"כ ביהמ"ק — אין בונין בו עץ בולט כלל¹¹⁵, אלא נעשה מאבנים ("ואם לא מצאו אבנים בונין בלבנים"¹¹⁶), ממין הדומם דוקא.

וטעם הדבר — ע"פ הכלל שכל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר, היינו, שניצוצי הקדושה שבדומם הם נעלים יותר מניצוצי הקדושה שבצומח וחי,

¹⁰⁸ (ראה תניא רפ"ג. 109) אה"ת יתרו ע' תתקסח. המשך מים רבים חרל"ו בסופו (ר"ע רלו). סה"ט תרע"ח ע' מט ואילך. סה"ט תרצ"ט ר"ע 77. 110) ריש הלי' ביהב"ח. 111) דה"א כב, א. 112) חהלים קלב, יד. 113) ראה יב. ה. שם, יא. 114) בהכא לקמן — ראה לקו"ש ח"ו ע' 17 ואילך. וש"נ. ועוד. 115) רמב"ם הלי' ביהב"ח פ"א ה"ט. 116) שם ה"ח.

ומפני גודל מעלתם ירדו למטה יותר — לדרגת הדומם דוקא. וזוהי המעלה דביהמ"ק לגבי המשכן — שנעשה מסוג הדומם דוקא, אשר ניצוצות הקדושה שבו הם בדרגא נעלית ביותר.

ועד"ז מוכן גם בנוגע לחומת ירושלים — שהיתה אף היא מאכנים דוקא, ובמילא, ניצוצות הקדושה שבה הם בדרגא נעלית, ולכן בכחה להגן על ירושלים.

ומזה מוכן גם בנוגע להרים המקיפים את ירושלים — בחי' הדומם, ובפרט כאשר ניצוצות הקדושה שבו נמצאים באופן של גילוי — שזהו הענין ד"הרים", שטח גבוה הבולט ונגלה גם למרחוק, ולכן בכחו להגן על ירושלים כולה, כולל חומת ירושלים, שלא יוכל האויב להתקרב אפילו לחומה, ובודאי שהגנה זו היא גם על כל הענינים שנמצאים בתוך ירושלים — הר הבית ובית המקדש (בחי' ציון, הפנימיות דירושלים).

וכן הוא גם בנמשל — בעבודת האדם לקונו:

ד' הבחינות דדצח"מ — ישנם גם באדם, ובמילא, יש עבודה הבאה מבחי' המדבר שבו, עבודה הבאה מבחי' החי שבו, עבודה הבאה מבחי' הצומח שבו, ועבודה הבאה מבחי' הדומם שבו.

ואע"פ שהעבודה הבאה מבחי' הדומם היא בדרגא הכי נמוכה — מ"מ, עבודה זו דוקא קשורה עם הדרגא הכי נעלית, ולכן בכחה להגן על הדרגא הכי נעלית — בדוגמת ההרים המקיפים את ירושלים, שלמרות היותם מחוץ לירושלים, דרגא הכי נמוכה, מ"מ, יש בהם עילוי גדול ביותר, עד שבכחם להגן אפילו על הפנימיות דירושלים (ביהמ"ק), בחי' ציון, כדלקמן.

כה. ביאור הענין:

התחלת עבודת היום — כאשר יהודי ניעור משנתו — היא: אמירת "מודה אני לפניך", הודאה וכיטול בלבד, ללא רגש שכלב ושכל שבמותח, היינו, בחי' הדומם בלבד.

ואח"כ הולך הוא מלמטה למעלה, בכל ד' הדרגות והשליכות שבעבודת התפלה¹¹⁷, עד לתכלית העילוי — תפלת העמידה, "אין עמידה אלא תפלה"¹¹⁸, ענין הביטול¹¹⁹, "כעבדא קמי מרי"¹²⁰, וכפשטות הדין בשו"ע¹²¹ שבעת תפלת העמידה אסור לזוז ממקומו, היינו, שאינו בתנועה של הליכה ועאכו"כ קפיצה, כי אם בתנועה של עמידה וכיטול, אלא שכיטול זה הוא

117) סידור הארז"ל בתחלתו. לק"ת בשלח ב. ב. סה"מ קונטרסים ח"ב שיט. ב ואילך. ובכ"מ. 118) ברכותו, ב. שם טו. ב. חז"ג רכד, א — ברע"מ. 119) לק"ת נשא כ. ג. 120) שבת, רע"א. וראה רמב"ם הלי תפלה פ"ה ה"ד. 121) א"ח רסצ"ה.

בתכלית העילוי — שרואים בגלוי שאינו מציאות לעצמו, וכל מציאותו אינה אלא "כעבדא קמי מרי".

ונמצא, שהעבודה דבחי' הדומם, הודאה וביטול שבאמירת "מודה אני לפניך", שזוהי הרגא הכי תחתונה בעבודה — קשורה עם הדרגא הכי עליונה שבעבודה, תפלת העמידה "כעבדא קמי מרי".

והנה, כשם שמצינו ענין הנ"ל בעבודת כל היום (מודה אני ותפלת העמידה) — כן הוא בנוגע לכללות ענין העבודה:

ראשית העבודה ועיקרה ושרשה היא — קבלת עול מלכות שמים¹²², יראה וביטול, כמאמר המשנה¹²³: "למה קדמה פרשת שמע לוהי' אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ מקבל עליו עול מצוות".

אמנם, הענין דקבעמ"ש אינו באופן של הכנה והתחלה בלבד, אלא זוהי גם תכלית כל העבודה כולה — כמ"ש¹²⁴ "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה (כדי) ליראה את ה'"¹²⁵.

והביאור בזה¹²⁶ — שביראה ישנם כמה דרגות, ובכללות — יראה תתאה ויראה עילאה:

יראה תתאה היא הכנה לעבודה דתומ"צ, וכדאיתא בגמרא¹²⁷ שיראת שמים היא בדוגמת "מפתחות החיצוניות" לגבי התורה שהיא בדוגמת "מפתחות הפנימיות", וכידוע¹²⁸ שהיראה היא השער והפתח לעלות אל ה' — "זה השער לה"¹²⁹, ובלשון הזהר¹³⁰: "דא (יראה תתאה) תרעא לאעלאה", ועל זה אמרו¹³¹ "אם אין יראה אין חכמה".

ויראה עילאה — באה לאחרי שלימות העבודה דתומ"צ, כמ"ש "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה (כדי) ליראה את ה'", ועד שלגבי יראה נעלית זו נחשבת התורה "תרעא לדרתא"¹³², ועל זה אמרו¹³¹ "אם אין חכמה אין יראה", וכתיב¹³³ "הן יראת ה'" — "הן" פירושו אחת¹³², כלומר, "יחידה היא היראה בעולם"¹³¹.

ומכיון שכל דרגות אלו נקראים בשם אחד¹³⁵ — "יראה", מובן, שיש קשר ושייכות ביניהם, היינו, שהדרגא התחתונה ביראה, שהיא ראשית העבודה, יש לה קשר ושייכות עם הדרגא העליונה ביראה, תכלית ושלימות כל העבודה.

122 (122) תניא רפמ"א. (123) ברכות יג. א. (124) ואחחנן ו. כד. (125) ראה תניא ספכ"ג. (126) ראה תניא פמ"ג. לקו"ת במדבר טז, ב ואילך. ראה כב. ד ואילך. שם כד. ג. ובכ"מ. (127) שבת לא. רע"ב. (128) ראה גם קונטרס העבודה ספ"ב. (129) תהלים קיח. כ. (130) זח"א ח. רע"א. (131) אבות פ"ג מ"ו. (132) שבת שם. (133) איוב כח. כח. (134) פרש"י שבת שם. וראה סה"מ קונטרסים ח"א לו, סע"א. (135) ראה פרש"י ד"ה אתחלתא — מגילה יז. ב. וראה קונטרס העבודה ע' 18.

כז. עפ"ז יש לבאר את הפסוק "ירושלים הרים סביב לה וה' סביב לעמו מעתה ועד עולם":

"ירושלים" — ע"ש יראה וע"ש שלם¹³⁶, שלימות היראה¹³⁷, יראה עילאה¹³⁸, ו"ירושלים הרים סביב לה" — בחי' היראה והביטול דהתחלת העבודה, יראה תתאה, והקשר שביניהם — כאמור לעיל שכל הדרגות שביראה קשורות זו בזו.

והנה, גם כאשר יהודי נמצא במעמד ומצב שבחי' ציון (פנימיות הנפש) אינה מאירה אצלו באופן של תוקף וגילוי, "הר ציון", כי אם בחי' "ירושלים" (חיצונית הנפש) בלבד — מ"מ, "הרים סביב לה", היינו, שישנה העבודה דבחי' הדומם, יראה וכיטול — בחי' התחתונה שביראה, הקשורה עם בחי' העליונה שביראה.

ולא עוד אלא שענין היראה והביטול ("הרים") מקפת וסוכבת ("סביב לה") ומהוה שמירה גם על בחי' ציון (כשם שההרים כפשוטם סוכבים ומגינים על הענינים שבתוך ירושלים), שכן, גם כאשר העבודה היא בתכלית העילוי (לא רק בהתחלת העבודה) דרושה תנועת היראה והביטול, "כעבדא קמי מרי", ועד שתכלית כל העבודה היא — "ליראה את ה'", כנ"ל בארוכה.

וכאשר העבודה היא באופן ד"הרים סביב לה", היינו, שבחי' היראה סוכבת ומקפת את כל הדרגות, מהתחלת העבודה עד סיומה ותכליתה — אזי בטוח הוא שעבודתו תהי' כדבעי, בתוקף נצחי כל ימוט, כסיום הכתוב: "וה' סביב לעמו מעתה ועד עולם".

כז. ובפרטיות יותר — יש לבאר ענין הנ"ל בנוגע לעבודה דלימוד התורה:

בחי' "ירושלים" — שייכת גם לכללות הענין דלימוד התורה, כי ירושלים קשורה עם הר המורי, שממנו יוצאת הוראה¹³⁹ — תורה, בלשון הכתוב¹⁴⁰: "ודבר ה' מירושלים".

ועז"נ "ירושלים הרים סביב לה" — שלימוד התורה צריך להיות חדור בתנועת היראה והביטול.

כלומר: לא זו בלבד שבתור הקדמה והכנה ללימוד התורה צריך להיות הענין דיראת שמים, היינו, לדעת שזוהי תורת ה', שזהו תוכן הענין דברכת התורה, "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו... נתן התורה", אלא

¹³⁶ ראה ב"ר פנ"ו, י. תוד"ה הר — תענית טז, א. ¹³⁷ לקו"ת ראה כט, ד. דרושים לר"ה ס"ב. שה"ש ו. ג. ובכ"מ. ¹³⁸ סידור הערה לתיקון חצות (קנב, ב). ¹³⁹ תענית טז, א. ירושלמי ברכות פ"ד סה"ה. ¹⁴⁰ ישעי' ה. ג.

עוד זאת, שבעת הלימוד גופא, כאשר מונח בשכל התורה, ומתייגע בשכלו כדי להבין את שכל התורה — גם אז צריך להיות חדרור בתנועת היראה והביטול. ורק כאשר לימוד התורה הוא באופן כזה — יכול להיות בטוח שלימודו יהי' באופן המתאים, היינו, שיכווין לאמיתתה של תורה, כדלקמן.

פח. ליתר ביאור:

מהענינים העיקריים בלימוד התורה הוא — להתייגע בהבנת והשגת התורה, היינו, שעניני התורה יבואו בהנחה וקליטה טובה בשכלו, שכל האנושי, עד לשכל דנפש הבהמית.

ובפשטות: כאשר יהודי יטען שמונח אצלו בפשיטות שהתורה היא תורת ה', ובודאי שכל עניני התורה כולם הם בתכלית האמת לאמיתו, ומכיון שכן, מהו הצורך להתייגע בהבנת התורה? הרי גם כאשר יש לו איזו שאלה או קושיא ואינו מבין את הענין שלומד — יודע הוא שהחסרון אינו אלא בו, ובלשון חז"ל¹⁴¹: "כי לא דבר ריק הוא מכס¹⁴², ואם ריק הוא — מכס הוא", וא"כ, מהו הצורך להתייגע שגם הוא יבין את הענין בשכלו?! — הרי מובן וגם פשוט שטענה כזו היא היפך כללות הציווי דלימוד התורה, שכן, הציווי הוא שיהודי יתייגע, "יגעת ומצאת"¹⁴³, שעניני התורה יהיו מובנים בשכל שלו.

כלומר: אף שהתורה שרשה למעלה כו' — יש להמשיך מהשורש ומקור למטה, עד לדרגת ההכנה וההשגה בשכלו של האדם דלמטה.

וכמבואר בארוכה בביאורי הזהר לאדמו"ר האמצעי פ' וישלח¹⁴⁴, בביאור דברי הזהר¹⁴⁵ על הפסוק¹⁴⁶ "ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם" — ש"דרכי ה'" קאי על דרכי התורה, היינו, הדרכים שבהם ועל ידם נמשכת התורה משרשה ומקורה בעצמות א"ס עד למטה מטה, בדוגמת הדרך שעל ידה נעשה החיבור בין עיר הכירה לכל המקומות הרחוקים כו'.

ומבאר שם, ש"תנאים ואמוראים הגדולים היו מביטין אורחין ושבילין דא"ס באותן ההלכות", שהיו רואים את פרטי ההלכות "כמו שהן בשרש החכמה שבתורה כמו שהיא למעלה", ובהתאם לכך היו פוסקים הלכות התורה למטה. וכפי שמצינו בזהר¹⁴⁷ בביאור הענין שב"ש מחמירים וב"ה מקילים — שזהו מפני היות שורש נשמתם של ב"ש מקו הגבורה, ושורש נשמתם של ב"ה מקו החסד, היינו, שהפס"ד דלמטה הי' קשור ושייך עם אופן הלימוד למעלה, מצד שורש נשמתם כו'.

(141) ירושלמי פאה פ"א ה"א. (142) האזינו לב, מז. (143) מגילה ו, רע"ב. (144) יט, ב ואילך. (145) ח"א קעה, ב. (146) הושע יד, י. (147) ח"ג רמה, א. טעמי המצוות להרח"ו פ' תצא ש' הגלגולים סוף הקדמה לו — הובא בהקדמה לתניא. אגה"ק סי"ג. לקו"ת שה"ש מח, סע"ב ואילך.

וכמדובר כמ"פ¹⁴⁸ שאין זה בסתירה לכלל שהתורה "לא בשמים היא"¹⁴⁹ — כי: לאחרי שראו את הענין כפי שהוא בשרשו ומקורו, אזי התייגעו שהדבר יחדור בשכלם והבנתם בהיותם נשמות בגופים בעוה"ז הגשמי, כך שפסק ההלכה בפועל ה' מפני שכן הונח בשכל האנושי שלהם. וע"ד לשון חז"ל¹⁵⁰: "אזלת לקרתא הלך בנימוסה", היינו, שכאשר התורה באה לעולם דלמטה — צריכה להתלבש ולבוא בשכל המתאים לנשמה המלוכשת בגוף.

והנה, ההליכה בדרכי התורה — משרש ומקור התורה עד למטה מטה — היא הליכה בדרך רחוקה, ומכיון ש"כל הדרכים בחזקת סכנה"¹⁵¹ — דרושה זהירות מיוחדת שההליכה בדרך תהי' באופן המתאים, שלא יכשל בדרכו, ועז"נ "צדיקים ילכו בם וגו'".

והעצה לזה — להיות קשור תמיד עם שורש ומקור התורה, "נותן התורה", היינו, שגם בעת הלימוד גופא, כאשר מונח בהבנת השכל שכדבר, חדור הוא בתנועת הביטול ויראת שמים, ואז בטוח הוא שההליכה בדרכי התורה תהי' כדבעי, שלא יכשל ח"ו בפס"ד בתורה, אלא יכווין לאמיתתה של תורה.

וזהו גם הביאור במארז"ל¹⁵² "והוי' עמו"¹⁵³ — שהלכה כמותו בכל מקום":

כדי שיהודי יוכל לכווין לאמיתתה של תורה, שאז תהי' הלכה כמותו — צריך להיות הלימוד באופן ד"הוי' עמו", כלומר, לא זו בלבד שלפני התחלת הלימוד יש אצלו הקדמת הענין דיראת שמים, אלא עוד זאת, שבעת הלימוד גופא "הוי' עמו", מפני היותו חדור ברגש דיראת שמים, ועי"ז מצליח לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא¹⁵⁴, לכוין לאמיתתה של תורה.

וכן הוא בפשטות — כמבואר בארוכה בהמשך תרס"ו¹⁵⁵ שכאשר הלימוד הוא באופן ש"ירא מאד לנפשו אולי לא יכווין ח"ו לאמיתתו של הדבר... מוציא כחות חזקים יותר, שנותן נפשו ביותר על עצם הטעמים והסברות כו', ועי"ז מכוין לאמיתתה של דבר כו'".

כט. ויש לקשר כל זה עם בעל יום ההולדת דכ"ף חשון:

מהענינים העיקריים שתבע בעל יום ההולדת בקונטרסים הידועים שלו*¹⁵⁵ — הקשר והחיבור שבין עבודת התפלה ללימוד התורה.

והענין בזה:

148) לקו"ש ח"ד ע' 1174. ח"ז ע' 170 הע' 13. ועוד. 149) נצבים ל, יכ. ב"מנט, ב. תמורה טז, רע"א. וראה רמב"ם הלי' יסוה"ת רפ"ט. 150) ב"ר פמ"ח, יד. וש"נ. 151) ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד. קה"ר פ"ג, ב (ב). 152) סנהדרין צג, ב. 153) ש"א טז, יח. 154) יומא כו, א. 155) ע' תו. ע' תכ ואילך. 155*) ראה קונטרס עץ החיים פי"א ואילך. שם פכ"ה ופ"ג.

עבודת התפלה ענינה — "שויתי הוי' לנגדי תמיד"¹⁵⁶, כמ"ש אדמו"ר הזקן בהתחלת סידורו — עוד לפני "מודה אני", אלא שלפני אמירת "מודה אני" חושב בענין זה ואומר זאת (לא בסגנון של שמות הקדושים, אלא) בסגנון ד"מלך", וכיו"ב. כלומר: עבודת התפלה תוכנה — תנועת הביטול ויראת שמים.

וזו היתה דרישתו של בעל יום ההולדת — שאין להסתפק בעבודת התפלה בתור הכנה והקדמה ויסוד ללימוד התורה, אלא התוכן דעבודת התפלה, הרגש דיראת שמים, צריך להיות חדור בנפשו במשך כל זמן הלימוד.

כלומר: גם בעת שכחות הגלויים שלו, כולל כח השכל, מונחים בשקו"ט השכלית שבלימוד, ומתייגע בזה ביגיעה אמיתית [ש"תורת-אמת" קובעת שזוהי יגיעה], כמוזכר בהתוועדות שלפנ"ז¹⁵⁷ מלקו"ת להאריז"ל¹⁵⁸: "כשהי' מורי זללה"ה קורא הלכה... הי' מקשה בכח עד שנלאה מאוד ומזיע זיעה גדולה כו'", גם אז חדור הוא בידיעה וברגש ד"שויתי הוי' לנגדי תמיד", ובסגנון האמור: "הוי' עמו".

ואף שמבואר בתניא¹⁵⁹ שהכוונה לשמה צריכה להיות בהתחלת הלימוד, "בהכנה זו יתחיל ללמוד כו'" — הרי מובן וגם פשוט ש"התחלה" זו פירושה, שהדבר חודר ונמשך בכל משך זמן הלימוד.

ועד כדי כך, שנעשה חיבור ואחדות בין עבודת התפלה ללימוד התורה, ובזה גופא — לא רק דרגת האחדות דיחודא תתאה, אלא עד לשלימות האחדות, באופן דיחודא עילאה.

זוהי איפוא ההוראה שלמדים מהפרק המתאים למספר שנותיו של בעל יום ההולדת — שעבודתו של יהודי צריכה להיות באופן ד"ירושלים הרים סביב לה", ככל פרטי הדברים שנתבארו לעיל בארוכה, וכאשר העבודה היא באופן כזה — אזי ילך לבטח דרכו באופן ד"לא ימוט".

ל. ויה"ר שמהדיבור בכל ענינים אלו נזכה לקיום הדברים בפועל ממש,

ובפשטות — שזוכים לבוא ל"ירושלים הבנוי", ורואים את ה"הרים (אשר) סביב לה", היינו, שאף אחד אינו יכול לפגוע ח"ו בשלימותה של "ירושלים" — שבשמה מודגש ענין השלימות.

וכמו כן רואים בפועל ובגלוי שכשם ש"ירושלים הרים סביב לה" כך "ה' סביב לעמו מעתה ועד עולם",

¹⁵⁶ תהלים טז, ח. ¹⁵⁷ שיחת ש"פ נח סל"א. ¹⁵⁸ טעמי המצוות פ' ואתחנן. ¹⁵⁹ ספמ"א.

עדי קיום היעוד¹⁶⁰ "והי' לך ה' לאור עולם", ולא עוד אלא שיקויים היעוד¹⁶¹ "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו", בגאולה האמיתית והשלימה, "והקיצו ורננו שוכני עפר"¹⁶², ובעל יום ההולדת בתוכם, במהרה בימינו ממש.

גדר הקידוש בליל הסדר והמנהג לעמוד בקידוש¹

הרב חנן שי' טייכטל
ר"מ ומשפיע בישיבה

- א -

הקושי בפיסקת "קדש"

בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים בפסקת "קדש" הראשונה מביא הרבי:

"קדש (משנה פסחים קיד, א) ואנו נוהגים לקדש מעומד הן בשבת ויו"ט הן בפסח (כן הוא בפרי עץ חיים שער יח פרק יד ושער כא פרק ו, סידור האריז"ל, משנת חסידים. ועיין שולחן ערוך אורח חיים סימן רעא סעיף י ונשואי כלים) "עכ"ל הק'.

וצ"ע. א. ראשית כל פותח הרבי בציון: "משנה פסחים קיד א". והנה כאשר מעיינים במשנה שם, לשונה הוא כך:

"מתני' מזגו לו כוס ראשון ב"ש אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין וב"ה אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום".

והיינו שמדובר במשנה זו אודות סדר הברכות שבקידוש, אם יש להקדים ברכת היום לברכת היין או להיפך.

וצ"ע בכך שהרבי מציין למשנה בפסחים דלכאורה מה רוצה להוכיח מהמשנה לפיסקת "קדש"?

ב. ועוד דלכאורה, אם כל עניינה של המשנה הוא רק לדון על סדר הברכות - האם מברך תחילה על היום ואחר כך על היין או להיפך - א"כ הי' מתאים יותר לציין משנה זו בהמשך, כאשר עוסקים בנוסח הקידוש עצמו, ב'קידוש' ומדוע ציין ל"קדש"? אך כאן, כאשר רק פותחים את סימני הסדר במילה "קדש", מהו הטעם להביא דוקא משנה זו?

ואפשר הי' לומר בפשטות, שאין כאן קושיא כלל. שהרי הרבי אינו בא כאן לבאר את סדר הברכות שבקידוש, אלא רק להצביע על המקור הראשון שבו מוזכר ענין הקידוש בהקשר של ליל הסדר. ואם כן, כאשר פותחים את סימני ה"סדר" והסימן הראשון הוא "קדש" ורוצה לדעת מהו המקור לכך שמתחילים את הסדר בקידוש - הרי המקור הראשון לכך הוא במשנה

¹ נמסר כשיעור כללי במסגרת המבצע "שאו מנחה" מטעם את"ה. (כללות הענין מיוסד על הנכתב בקובץ 'מגדל אור' קובץ ח' עמודים רא-ר, ונתוסף בו כמה פרטים).

זו בפסחים. ולכן מציין הרבי למשנה זו, מפני שהיא הראשונה העוסקת בכוס הראשון של הסדר ובברכת הקידוש.

אלא שאם כן עדיין צריך עיון. שהרי אם מטרת הציון היא רק להראות היכן נזכר הקידוש במשניות, הי' לכאורה מתאים יותר לכתוב זאת ב"קידוש", ולא ב"קדש". ומדוע א"כ המתין הרבי עד לסימן "קדש" כדי לציין למשנה זו?

וע"כ י"ל, שבמשנה זו יש קשר מיוחד דווקא ל"קדש" כפי שהוא מופיע בסימני הסדר, ולא רק לעצם מצוות הקידוש. ולכן דווקא כאן, במקום שבו מתחיל סדר הפסח במילה "קדש", מצא הרבי לנכון לציין למשנה זו (כדלקמן).

ג. ועוד צ"ע בהמשך דברי הרבי. לאחר הציון למשנה פסחים מוסיף הרבי: "ואנו נוהגים לקדש מעומד הן בשבת ויו"ט הן בפסח".

ובפשטות נראה שהמנהג שמביא הרבי - לקדש מעומד - אינו בהכרח קשור באופן ישיר למשנה שהובאה לפני כן. המשנה דנה בסדר הברכות, ואילו כאן מדובר על צורת הקידוש, אם בעמידה או בישיבה. ובשפטות אין קשר ישיר בין הדברים.

אלא שמהלשון "ואנו נוהגים" משמע שענין זה בא בהמשך לציון שנכתב קודם. וא"כ צ"ל ומהו הקשר בין מה שנוהגים לקדש מעומד לבין המשנה בפסחים?

- ב -

ביאור ע"פ דברי הרבי במק"א בגדר קידוש בליל הסדר כדין מיוחד בסדר הפסח

כדי להבין זאת יש להקדים ביאור יסודי בענין מקומו של הקידוש בתוך סדר הפסח. וכדלקמו.

דהנה בהתוועדות ליל ב' דחג הפסח תשכ"ה שם עוסק הרבי בביאור הטעם שנימנה "קדש" בסימני הסדר למרות שנידון כשאר שבת ויו"ט. ומבאר דיסוד החידוש בזה הוא שיש כאן צירוף של שני דינים נפרדים - (א) חובת הקידוש הכללית (ב) ומצוות ד' כוסות, כאשר בפועל הקידוש נאמר על הכוס הראשונה. ועל כך עומדת החקירה: האם הקידוש נותר כמצווה בפני עצמה שהזדמנה על כוס זו, או שבליל הסדר הופך הקידוש לחלק עצמי ממהות דין ד' כוסות.

וזה לשונו שם²: "וצריך להבין הטעם ש"קדש" נקבע "בסימן סדר של פסח - קדש ורחץ כו", דלכאורה, החיוב דקידוש הוא בכל יו"ט [ואף שהחיוב דקידוש ביו"ט הוא רק מדברי סופרים, הרי גם החיוב דד' כוסות - שא' מהם הוא הכוס דקידוש - הוא רק מדברי סופרים],

² תו"מ התוועדויות חמ"ג עמ' 165, ס"ב.

ואינו חידוש ששייך במיוחד לחג הפסח? ובהמשך מבאר הרבי³: "ויובן מזה שהחיוב דקידוש בליל פסח שונה מהחיוב דקידוש בכל שאר הימים טובים, בכמה ענינים:

(א) בכל יו"ט יכולים לקדש גם על הפת, ובפרט אם הפת חביבה עליו; משא"כ בפסח חייבים לקדש על היין דוקא.

(ב) בכל יו"ט, גם כאשר מקדשים על היין, אין חיוב על כל אחד בפני עצמו לשתות היין, ויכול לצאת י"ח ע"י אחר (ומספיק רק לטעום מן היין). משא"כ בפסח חייב כל אחד לשתות כוס יין, ואינו יוצא י"ח ע"י אחר". ומכאן עולה יסוד חשוב: בליל פסח אין הקידוש מצוה נפרדת העומדת בפני עצמה, אלא הוא משולב בתוך דין ארבע הכוסות.

ובהמשך⁴ מוסיף הרבי: "אמנם, לכאורה אפשר לומר שהקידוש דפסח מצד עצמו הוא כמו בכל יו"ט, אלא שמצד ההוספה שהוא גם א' מד' כוסות, לכן, צריכים לקדש על היין דוקא, וכל אחד חייב לשתות בעצמו, ובלילה דוקא.

אבל האמת היא - שחכמים עקרו הקידוש דפסח מהקידוש שבכל יו"ט, והטילו עליו דין מיוחד של קידוש דפסח".

עפ"ז יוצא, שבלייל פסח דין הקידוש הוא שייך לעצם סדר הפסח ולד' כוסות.

ולפ"ז י"ל הביאור מדוע הרבי מציין דווקא כאן למשנה בפסחים. משום שלמרות שהמשנה שם מדברת על על סדר הברכות שהוא מדיני הקידוש, אעפ"כ הרי זה שייך ל'קדש' שהוא מסימני הסדר, ולא לקידוש כענין בפני עצמו, ומשום שמצוות הקידוש בליל פסח היא חלק בלתי נפרד מסדר הכוסות.

- ג -

ביאור המקור למנהג לקדש מעומד בפסח (לעומת שבת ויו"ט) ע"פ אליבא דהשו"ע ונושאי כליו

ע"פ הנתבאר לעיל יש לומר הביאור בהמשך דברי הרבי בהגדה: "ואנו נוהגים לקדש מעומד הן בשבת ויו"ט הן בפסח". ובהקדים עוד קושיא: דהנה הרבי כותב "ואנו נוהגים לקדש מעומד הן בשבת ויו"ט הן בפסח". וצלה"ב דעצם המנהג לקדש מעומד בשבת ויו"ט, שהרבי צריך להוסיף על פני שבת ויו"ט "הן בפסח", ולכאורה פסח נכלל ביו"ט ואי"צ להדגיש שצריך לקדש מעומד בפסח אחרי שכבר נאמר זאת לגבי יו"ט?

והביאור בזה, ובהקדם, מהו אכן הטעם שאנו נוהגין לקדש מעומד. הנה הרבי

הסברא לומר שבפסח הדין שונה מבי"ט רגיל הוא, שהרי לפי המבואר לעיל, דקידוש של ליל פסח אינו רק "קידוש היום" של יו"ט, אלא חלק מסדר הפסח ומדין ארבע הכוסות. וא"כ

³ שם עמ' 166, ס"ג.

⁴ שם עמ' 167, ס"ד.

הי' מקום לחשוב שבליל הסדר, שבו כל הסעודה נעשית בדרך חירות ובהסיבה, יהי' מתאים יותר לקדש דווקא בישיבה.

ע"כ מחדש הרבי שאעפ"כ "נוהגים לקדש מעומד הן בשבת ויו"ט הן בפסח".

מציין המקור למנהג זה שהוא ע"פ קבלה, וז"ל: "(כן הוא בפע"ח שי"ח פ"יד ושכ"א פ"ו, שהאריז"ל, משנת חסידים)".

ובפרי עץ חיים נאמר: "מורי זלה"ה, הי' נוהג לומר כל הקידושין מעומד בשבת ויו"ט, ואח"כ יושב וטועם מן הכוס של קידוש, והי' נוהג להשאיר מעט יין בכוס".

נמצא שמנהג זה מקורו בדברי האריז"ל, ואנו חסידי חב"ד אין לנו אלא דברי קבלה. אך הרבי אינו מסתפק בכך, אלא מנסה למצוא לכך מקור בנגלה, ומוצא לכך מקור:

"(ועיין שו"ע או"ח סרע"א ס"י ונושאי כלים)". וכשנעיין בדברי השו"ע ונו"כ נוכל למצוא מקור למנהג חב"ד.

הנה בשו"ע שם נאמר: "מקדש על הכוס מלא יין שלא יהי' פגום וטעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון ואומר ויכלו מעומד ואח"כ אומר בפה"ג ואחר כך קידוש".

והרמ"א מוסיף: "ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב ונוהגים לישב".

נמצא שלפי הרמ"א עדיף דווקא לשבת בשעת הקידוש. ולכאורה נמצא שמקור זה לא רק שאינו מקור למנהגנו, אלא להיפך.

ולזה מציין הרבי גם "נושאי כלים", כי כאשר מעיינים בדברי הנו"כ ניתן למצוא מקור למנהגנו.

ובהקדים. דהנה, הטעם לישיבה בקידוש, מבואר בכל בו שהוא משום הכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה". כלומר, כאשר האדם יושב במקום הסעודה ניכר שהוא מקדש במקום שבו יאכל. וכן למדו בפשטות נו"כ השו"ע שהוא המקור לדברי הרמ"א, מדברי הכל בו הללו. (והכל בו סובר שבהבדלה שאין את הבעיה של קידוש במקום סעודה, צריך לעמוד כדי לכבד את המלך בצאתו).

אך הגר"א סובר, שמקור דברי הרמ"א הוא בתוס' בברכות⁵, וש"נ "צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים היאך אנו פוטרם זה את זה מיין ומהבדלה אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין? ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכלוה מילתא". ומ"מ מסיימים התוס': "ולכך נראה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה שאז יהי' נראה קבוע ופוטר אותם".

והמעניין הוא, שהבית יוסף הביא דברי התוס' הללו ופסק כמותם לענין הבדלה, שיש לשבת בזמן ההבדלה ומשום הקביעות הנצרכת שצריך לפטור אותם מברכת היין. אך לענין קידוש סובר הבית יוסף שצריך לקדש מעומד כדי לכבד את המלך.

⁵ מג, א. ד"ה: "הואיל ואין בית הבליעה פנוי".

אך הגר"א למד שדברי התוספות הללו שייכים לא רק להבדלה אלא גם לקידוש. ולכן לשיטתו זהו המקור לדברי הרמ"א ש"יותר טוב לישב". ומאותה סברא שישנה בהבדלה כדי שתהי' קביעות לפטור אותם מברכת היין.

והנה רבינו הזקן בשולחנו⁶ כתב גם כן כסברת הגר"א לדמות קידוש להבדלה, אלא שלרבינו הוא לקולא, שבשניהם ניתן לעמוד! וז"ל: "ואפילו אם כבר טעם המקדש או המבדיל כמלא לוגמיו ושוב אין השומעים צריכים לטעום אלא למצווה מן המובחר אעפ"כ נפטרים בברכתו אפילו בעמידה שמתוך שהם מצטרפים יחד לצאת ידי קידוש והבדלה מצטרפים ג"כ לצאת ידי ברכת היין".

והיינו שלמד רבינו מדברי התוס' אסמכתא ויישוב לאלה העומדים, שהרי התוס' בדבריהם מיישבים את המנהג לעמוד בהבדלה "מתוך שקובעין עצמן וכו'", ולמד רבינו שהוא הדין לקידוש.

הרי לנו מקור מנו"כ השו"ע (הגר"א) למנהגנו לעמוד בזמן הקידוש.

ומכאן מובן מדוע הרבי מציין ל"נושאי כלים" של השו"ע - כי שם מבואר כיצד ניתן להבין את דברי הרמ"א (ע"פ שיטת הגר"א) באופן המתאים למנהג לקדש מעומד.

ונשאר עדיין לברר מדוע הדגיש הרבי במיוחד שגם בפסח מקדשים מעומד.

והביאור בזה, שהי' מקום לומר שבפסח הדין שונה. והוא ע"פ מה שכתב החק יעקב⁷: "אומרין ההבדלה מיושב כמו הקידוש, וכן נוהגים לישב, ונראה לי הטעם . . . דהלל אומרין מעומד דווקא אפילו הכי בליל פסח אומרין אותו במיושב, דרך הסיבה וחירות, א"כ הוא הדין לענין קידוש והבדלה".

לפי סברה זו הי' מקום לומר שגם הקידוש בליל הסדר ייעשה בישיבה, כדי להדגיש את דרך החירות. אך למעשה אין נוהגים כך.

וגם את זה ניתן לבאר ע"פ דברי רבינו הזקן בשולחנו. שכן הוא כותב⁸: "אע"פ שקריאת ההלל היא מעומד כמו שנתבאר בסי' ת"כ מכל מקום ההלל שבליילה זה קורין אפילו מיושב לפי שכל מעשי לילה זה הוא דרך חירות לפיכך אין מטריחין אותו לעמוד ומכל מקום לא יקרא ההלל וההגדה כשהוא מוטה על צדו אלא ישב באימה וביראה עיין סי' ס"ג".

מלשון זו נראה שאין כאן חיוב לשבת, אלא רק שאין מטריחים לעמוד.

ולכן נשאר המנהג כמו שהוא ע"פ הקבלה - לקדש מעומד - גם בליל פסח.

וע"פ כל האמור מתבארים דברי הרבי בהגדה, שמציין למשנה פסחים כדי להראות את מקומו של הקידוש בתוך סדר הפסח, ולאחר מכן מוסיף "ואנו נוהגים לקדש מעומד הן בשבת ויו"ט הן בפסח", משום שלאחרי שנתבאר שהקידוש בליל פסח הוא דין מדיני הסדר ואינו ענין בפני עצמו, לכן צריכים להדגיש שלמרות זאת אין מקדשין מעומד למרות שהוא

⁶ סרי"ג ס"י.

⁷ סתע"ג.

⁸ סתע"ג, סמ"ח.

ארמיא אדמורא | כא

פסח, דבלאו הכי הוא אמינא לקדש מיושב אף אם בכל השבתות ויו"ט מקדשים מעומד, כי כנ"ל הקידוש בליל פסח הוא בגדר בפ"ע.

ביאור קושיית ותירוץ הגמרא "אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהא מחאה" לשיטתיהו דרש"י ותוס'

הנ"ל

- א -

לימוד חזקה משור המועד

במשנה בריש פרק חזקת הבתים⁹ נאמר שחזקה זמנה היא שלש שנים. על מקור הלכה זו אומרת הגמרא: "אמר רבי יוחנן, שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים, מנין לחזקה שלש שנים, משור המועד". מבארת הגמרא את הלימוד: "מה שור המועד, כיון שנגח שלש נגיחות, נפק מחזקת תם וקם לי' בחזקת מועד, הכא נמי, כיון דאכלה תלת שנין נפק לי' מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח".

פירוש, כשם ששור המועד כיון שנגח ג' נגיחות יצא מחזקתו כ"שור תם" המשלם חצי נזק, ועומד הוא בחזקת "שור מועד" ומשלם מעתה נזק שלם, ומוכח ששלש פעמים זה חזקה להחזיקו כשור מועד. כך גם כאן כיון שאכל את פירות הקרקע שלש שנים, יצאה הקרקע מרשות המוכר ועומדת היא ברשות הלוקח.

בהמשך מקשה הגמרא על הדמיון לשור המועד: "מתקיף לה רב עוירא, אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, דומיא דשור המועד, מה שור המועד בפניו בעינן, אף הכא נמי בפניו בעינן".

פירוש דכשם שלענין שור, אינו נעשה מועד בנגיחת שלש פעמים עד שיעידו עליו בפני בעל השור, כך כאן צריך להיות הדין שאם מוחה המערער שלא בפני המחזיק, לא תהא מחאתו מחאה, ועל אף מחאתו תועיל חזקת שלש השנים להעמיד הקרקע ברשות המחזיק. ומדוע מבואר בהמשך הגמרא¹⁰ שאין המחאה צריכה להיות בפניו?

מתרצת הגמרא: "התם והועד בבעליו כתיב, הכא חברך חברא אית לי' וחברא דחברך חברא אית לי'". פירוש, המקרים שונים אחד מן השני לגבי שור המועד ישנו כתוב מפורש "והועד בבעליו", ואילו לגבי חזקה ישנה סברא האומרת "לחברך יש חבר, וגם לאותו חבר יש חבר" וודאי בסופו של דבר תגיע המחאה לאזני המחזיק.

⁹ ב"ב כה, א.

¹⁰ לה, ב.

- ב -

עיונים בגמרא

וצריך ביאור בדברי הגמרא: א. מהו הפתיחה של הקושיא "אלא מעתה", דמשמע שרק בגלל הנאמר קודם לכן - שחזקת ג' שנים נלמדת משור המועד - קשה קושית הגמרא. לכאורה קושיא זו קשה על דין החזקה בכלל, אף ללא הלימוד משור המועד?

ב. מדוע מדמים בין מחאה להעדאה, והלא לכאורה אינן דומין זה לזה. שכן מחאה באה לבטל החזקה, והעדאה באה לקיים. וא"כ הי' לנו לדמות העדאה לחזקה, וללמוד שחזקה בעי בפניו?

ג. מהו דין בפניו בשור המועד שממנו למדים לדידן, והאם זו סברא - שאז אולי אפשר לאמרה בכ"מ, או זו גזה"כ - ואין לאמרה במ"א ללא ראי' לדבר מן התורה?

ד. מהי סברת הגמרא מעיקרא ומהי הסברא לבסוף?

ונחלקו בכל זה רש"י ותוס', וכ"א אזיל לשיטתי', וכדלקמן.

- ג -

אריכות ביאורו של רש"י

בדמיון שבין הנושאים ביאר רש"י¹¹: "דמחאה דומיא דהעדאה היא שהיא התראה לשמור שורו ואף המחאה התראה היא להזהר בראיית זכותו ושטר מכירתו", היינו ששניהם באים להזהיר על השמירה¹².

בהשקפה ראשונה נראה כי כוונת רש"י שכל ענין הבפניו הוא כפי ההבנה הפשוטה - שישמעו הבעלים וידעו לשמור השור. ובמילים אחרות, שיהי' קול למחאה [וכפי הבנת התוס', כמשי"ת לקמן].

לכאורה נראה אריכות הדברים ברש"י כמיותר, שפירט דענין העדאה היא שישמור שורו, וענין המחאה היא כדי שישמור השטר. והלא ענין הבפניו הוא כדי שיהי' קול למחאה, ומה נוגע כאן עניינם של ההעדאה והמחאה?

¹¹ ד"ה דומיא דשור המועד.

¹² ואף דהא דעד ג' שנים שומר המחזיק שטרו הוא ענין שהתחדש רק בהמשך הגמרא, - ובביאור דעת רבנו דמתני', בעוד סוגיין הוא ביאור דעת ר"י - כתבו הר"ן (ד"ה אלא מעתה) ועוד ראשונים שודאי כבר ידענו מזה שכאשר המערער מוחה על החזקה צריך המחזיק לשמור את שטרו, שכן לטענתו יש ריעותא בחזקה, אלא שלר"י אין זה טעם החזקה.

אלא הביאור בזה בפשטות, שבאריכות הדברים רצה רש"י לתרץ מה שהקשינו לעיל על הדמיון בין העדאה ומחאה, דלכאורה הפוכים הם אחד מן השני, שכן מחאה באה לבטל החזקה, והעדאה באה לקיים? ולזה האריך רש"י וביאר הדמיון ביניהם, ששניהם באים להזהיר על השמירה.

אמנם הא גופא לא מחוורתא, דדמיון זה אינו מספיק. שכן סו"ס יש ביניהם הפרש, דזה בא לקיים החזקה וזה בא לבטל החזקה, ומה מועיל מה שיש ביניהם איזה דמיון?

והנה לכאורה עצם הקושיא אינה קשה כל כך. דמאחר שעיקר הלימוד מההעדאה הוא שכאשר העדות היא שלא בפניו אין לדבר קול, הרי ענין זה דלית לי' קלא הוא נכון בכל גווני, ואין הבדל באיזה סוגיא עסקינן. שכן אין הדבר נוגע לתחום המדובר, אלא הוא ענין במציאות שלית לי' קלא. אלא שאם אכן כן הם פני הדברים, מדוע לא כתב רש"י בפשיטות שהלימוד הוא דלית לי' קלא, ובמקום זה טרח להאריך ולבאר לן מהו הדמיון ביניהם, כנ"ל? והדרא קושיא לדוכתא.

עוד קשה על רש"י, דסו"ס למרות שיש ביניהם דמיון, הרי ודאי שחזקה דומה יותר להעדאה מאשר מחאה, ששניהם באים לקיים מצב, בשונה ממחאה הבאה לבטל, וא"כ מדוע לא מקשים על החזקה, שחזקה שלא בפניו לא תהא חזקה.

[ולכאורה כהנ"ל טמון בקושיית תוס' הרא"ש¹³ על רש"י, שהקשה עליו "תינח העדאה בעינן בפניו... אבל מחאה דעל ידה מעמידים הקרקע... ומחזקה הוה לי' לאקשוויי", ותירץ שבאמת הלימוד לענין הקול שכאשר הוא שלא בפניו לית לי' קלא עיי"ש.

דלכאורה קשה על דבריו, שכן אף רש"י ס"ל שהלימוד הוא לענין זה כנ"ל, ומה הי' קשה לו על רש"י. ולפי מה שדייקנו לעיל בדברי רש"י אתי שפיר, דמשמע מרש"י שלא הסתפק בהא דלענין לית לי' קלא לא אכפת לן ההבדלים בין הדינים, אלא טרח לחפש דמיון בין הדינים, ולכן הקשה על רש"י שסו"ס ההבדל גובר על הדמיון].

- ד -

קושיות ברש"י

עוד קשה על רש"י, דעדיין לא מבואר לן מדוע זו קושיא קשה דוקא לאחר שלמדים חזקה משור המועד, ואם הלימוד משור המועד הוא לענין דלית לי' קלא, זוהי סברא פשוטה והיה לנו להקשות גם ללא שור המועד.

כן צ"ב בדברי רש"י על תירוץ הגמרא, שכתב¹⁴: "כלומר.. דנהי דגמרינן שלוש שנים משלוש נגיחות כי היכי דמפקי הני מחזקה הני נמי מפקי מחזקה, אבל מחאה מהעדאה לית לן למילף...". וצ"ב מהי אריכות זו, דמשמע מרש"י שכל יסוד הקושיא הוא מה שלומדים

¹³ ד"ה אלא מעתה.

¹⁴ ד"ה התם.

משור המועד שלכן הוצרך להדגיש בתירוץ שלמרות זאת עדיין לית לן למילף, ולכאורה כנ"ל אין צריך לזה בשביל הקושיא.

- ה -

ההו"א דבפניו הוא גזה"כ, ויישוב הקושיות ברש"י

ונראה לומר הביאור בכל זה, ע"פ מה שכתב המהר"י בן לב בשיטת רש"י. דכתב המהר"י בן לב [שו"ת חו"מ אות ק"נ], שלשיטת רש"י הדין דבפניו אינו כדי שיהיה קול, ולעולם פשוט הי' לגמרא מעיקרא שיש קול בין במחאה בין בהעדאה, משום דחברך חברא אית לי'. אלא דהגמרא סברה דהדין דבפניו בשור המועד הוא גזה"כ.

וע"פ דבריו ניתן ליישב כל הקושיות הנ"ל על שיטת רש"י. והביאור:

לכאורה צ"ע, אם הדין דבפניו הוא גזה"כ בשור, איך ניתן ללמוד משור המועד למחאה? ויתירה מזו, אפילו לחזקה לא ניתן ללמוד, שכן זהו דין גזירת הכתוב?

אלא דרש"י אזיל לשיטת הרמב"ן¹⁵, שהדין דחזקה נלמד לגמרי משור המועד. כלומר שכל הדין של חזקה הוא חידוש ואינו סברא. שהוא דין מחודש שאחרי שלוש שנים נפיק מחזקת מוכר ללוקח, ודין זה נלמד משור המועד [דלא כשיטת תוס'¹⁶ שלומדים משור המועד רק ענין הג' שנים אך עצם החזקה היא סברא]. ומעתה, אדרבה, גם דינים שהם משום גזה"כ בשור המועד יש ללמוד לחזקה.

ומעתה א"ש מדוע אין להקשות שאין מחאה וההעדאה דומים זה לזה, שמחאה מבטלת החזקה וההעדאה באה לקיים, משום שאין משיבין על גזה"כ, ולא שייך להקשות מסברא. וכמו"כ לא קשה מדוע למדים מהעדאה למחאה דוקא ולא לחזקה, שכן הדמיון בין העדאה לחזקה הוא בסברא - ששניהם באים לקיים חזקה - אך במציאות אינם דומים כ"כ. וא"כ אדרבה, לא נלמד דין שהוא גזה"כ מזה לזה, שכן גזה"כ אינו סברא, ומה מקום יש לדמות דינים זה לזה מצד הסברא, כאשר הדין מבוסס על גזה"כ. משא"כ כאשר שני הדינים דומים זה לזה במציאות, אזי יש להעביר דין שהוא גזה"כ מזה לזה [כאשר הדין המלמד הוא המקור לדין הנלמד, כנ"ל משיטת הרמב"ן].

עפ"ז אף אתי שפיר מה שטרח רש"י לבאר הדמיון בין שני הדינים, שהעדאה באה להזהיר בעלים לשמור שורו, ומחאה באה להזהירו שישמור שטרו. כי בזה מבאר לן רש"י הדמיון ביניהם במציאות, ששניהם באים (1) להזהיר (2) על ענין השמירה. ואכן אי"ז דין מסברא שצריך שיהי' בפניו, אלא מגזה"כ.

¹⁵ ריש פירקין, ד"ה משור המועד.

¹⁶ מובן מד"ה עד נגיחה רביעית, לעיל עמ' א.

וכמו"כ מיושב שפיר מדוע קושיא זו היא רק לאחר שלמדים משור המועד, כי אכן יסוד הקושיא הוא מה שחזקה נלמד משור המועד, שלכן ניתן ללמוד משור המועד דינים שהם גזה"כ.

ועתה אף יובן היטיב מה שהאריך רש"י בביאור תירוץ הגמרא "נהי דגמרינן וכו'", דכוונתו לומר, שלמרות שחזקה נלמדת מלכתחילה משור המועד, אשר משו"ה יש ללמוד הדין דבפניו משור המועד, אעפ"כ לא גמרינן. והטעם לזה - כותב רש"י - משום דבאמת דין זה בשור המועד אינו גזה"כ, אלא מסברא, דהבעלים רוצים לטעון ולהכחיש העדים, וא"כ זהו דין ששייך בשור המועד דוקא ולא במחאה.

ומיושב שפיר מה השתנה בין המקשן לתרצן, דלעולם גם המקשן ידע מסברת חברך חבא אית לי', אלא שהמקשן סבר שהוא מגזה"כ וא"כ לא יועיל מה שחברך חבא אית לי'. משא"כ לפי המסקנא שהוא מסברא, אזי באמת במחאה ניתן להסתפק במה שחברך חבא אית לי', ורק בשור מצד הסברא שרוצה להכחיש העדים צריך להיות דוקא בפניו.

- 1 -

שיטת התוס', ויישוב הקושיות לשיטתם

והנה התוס' שיטה אחרת הייתה להם, ולשיטתייהו.

דהנה התוס' כתבו¹⁷ שהלימוד הוא שכמו שבהעדאה בעינן בפניו, ולא אמרינן הסברא דקלא אית לי', כמו"כ במחאה לא אמרינן הסברא דקלא אית לי'. ולדבריהם אכן למקשן לא אמרינן חברך חבא אית לי', ולעולם למחאה ולהעדאה לית קלא [וכפי שהבנו בהשקפה ראשונה בדברי רש"י]. ובעיון בהמשך דברי התוס' נמצא יישוב לכל הקושיות שהקשנו לעיל.

מה שהקשנו דלכאורה מחאה וההעדאה אינם דומים זה לזה, התוס' בעצמם התייחסו לזה בהמשך דבריהם. וכתבו שמ"מ מאחר וכל הלימוד הוא לענין מה שלית לי' קלא הרי שלא אכפת לן מהחילוקים ביניהם [משום דלית לי' קלא הוא ענין במציאות ואין זה תלוי במה שבא לקיים או לבטל החזקה].

ומה שהקשנו דלכאורה הגם שניתן ללמוד מהעדאה למחאה, מ"מ היה לו ללמוד מהעדאה לחזקה משום שהם דומים יותר, על זה מתרצים התוס' בתוך דבריהם, שמיד לאחרי שמבארים מה הלימוד דבפניו ממחאה להעדאה [שהוא לענין 'לית לי' קלא'] כתבו "ולא תהא חזקה", וכלומר שאכן לימוד זה גופא ממחאה וההעדאה בא ללמד על החזקה ולא על המחאה לבד. ובזה מתורצת הקושיא, דאכן כל התכלית של הלימוד למחאה הוא בשביל החזקה. [וכן הביאור בדברי תוס' הרא"ש הנ"ל, שהקשה קושיא זו על רש"י מדוע לא נלמד לחזקה במקום ללמוד למחאה, ומתרץ לשיטתו שאכן הלימוד הוא לחזקה, וכל מה שלומדים למחאה הוא כדי להגיע לחזקה].

¹⁷ ד"ה אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהא מחאה.

והביאור בזה – איך נלמד ממחאה לחזקה, כתבו התוס' שמאחר ולא ישמע המחזיק מחאתו מה יועיל המחאה, ואע"פ שהמוחה שמע את החזקה, מ"מ המחזיק לא ישמע המחאה. וביאר בזה בשיעורי רא"ב, שבזה אזיל התוס' לשיטתו, דלשיטת התוס'¹⁸ יסוד החזקה הוא מדלא מיחו הבעלים הראשונים, ולכן כתבו דהא שמחאה שלא בפניו לא היא מחאה אין זה רק חסרון במחאה, כ"א ממילא ליכא חזקה כלל. שבמקום שיכולים הבעלים הראשונים לתרץ שתיקתם שלא מיחו, משום שמחאתם במילא לא היתה נשמעת, הרי בטל כל יסוד החזקה ולא היא חזקה כלל.

אולם לדעת רש"י והרמב"ן שיסוד החזקה הוא מחמת האכילות, והמחאה אינה אלא בכדי שיזהר המחזיק בשטרו, א"כ הא דמחאה שלא בפניו לא היא מחאה אינו חסרון במחאה. ואדרבה, החזקה היא חזקה גמורה מחמת האכילות, ורק מחאת המוכר אינה מחאה, משום שיכול המחזיק לומר שלא נזהר בשטרו מאחר ולא שמע את המחאה. ע"כ דברי ראל"ב.

ואם תקשי, מדוע לא נלמד ישר לחזקה, שחזקה שלא בפניו לא הוי חזקה, וכך לא נצטרך לעבור דרך המחאה? על זה מיישבים התוס' בהמשך דבריהם, דהוא משום דלחזקה יש יותר קול ממחאה. ולכן קודם כל עלינו ללמוד שמחאה שלא בפניו לא הוי מחאה, ובמילא נלמד דהחזקה אינה חזקה. [ועיין ברבינו יונה¹⁹ שגם תירץ כן].

- ז -

סיום שיטת התוס'

ומה שהקשנו, דלכאורה קושיא זו ניתן להקשות אף ללא הלימוד משור המועד שהרי זו סברא פשוטה, הנה התוס' מיישבים זאת מיד בהמשך דבריהם, שאכן גם ללא שור המועד הוי מצי למיפרך, אלא שמאחר ולמדים דין חזקה משור המועד ניחא לי' למיפרך מיני'. ומשמע מדברי התוס' שיש איזה יתרון בזה שמקשים משור המועד, וצ"ב מה מתווסף בקושיא עי"ז שלמדים משור המועד.

[ואולי אפ"ל הביאור בזה, ובהקדים דלדברי התוס' הלימוד משור המועד מלמדנו שאחרי ג' שנים הוחזק שתקן, והיינו דשור המועד הוא גילוי מילתא שאחרי ג' שנים ישנה ראי' מדלא מיחה. א"כ יוצא שכל מה שידעינן שהחזקה תלוי' במחאה, הוא אחרי שלמדנו משור המועד (אמנם לא כמקור אך כגילוי מילתא). ולפי זה אפ"ל שללא הלימוד משור המועד אכן הקושיא הייתה רק על מחאה ולא על חזקה, כי לא היינו יודעים שהחזקה תלוי' במחאה, אך לאחר שלמדנו משור המועד ניחא לי' למיפרך מיני', משום שע"ז מתחזקת הקושיא שלא רק המחאה לא תהא בפניו אלא גם החזקה, ודו"ק].

ומסיימים התוס' לבאר העניין האחרון, והוא – מה התחדש בתשובת הגמרא. ומבארים התוס' שבתשובה התחדש דלעולם יש קול משום חברך חבא אית לי', אלא שבשור ישנה

¹⁸ ד"ה עד נגיחה רביעית, לעיל עמ' א.

¹⁹ ד"ה מתקיף לה.

גזה"כ שצריך בפניו, ומעתה מאחר והוא גזה"כ לא ניתן ללמוד מזה לשדה. [ונמצא שרש"י ביאר לן שהוא גזה"כ במקשן, ובתרצן הוא מסברא, ולתוס' הוא ההיפך].

והטעם לכך שלתוס' לא ניתן ללמוד משור למרות ששור הוא המקור לחזקה [ולעיל נתבאר ברש"י שלכן אפשר ללמוד משור גם הדינים שהם גזה"כ] – משום שלתוס' אין שור המועד המקור לדין חזקה, אלא [רק לענין ג' שנים הוא מקור, אך לכללות גדר החזקה הוא] רק באופן דגילוי מילתא, שכן סו"ס החזקה עצמה היא מסברא. ולכן לא ניתן ללמוד משור המועד דינים שהם גזה"כ. משא"כ לרש"י, כנ"ל, מאחר ושור המועד הוא המקור לחזקת קרקעות ניתן ללמוד מזה דינים שהם גזה"כ.

(גליון) פירש"י על בית שער

התה"ש יוסף יצחק שי' אדרעי
שליח בישיבה

- א -

הקושיא בפירש"י

בקובץ "ארמייא אדמורא" שיצא לאור לקראת יום הבהיר י' – י"א שבט הצריך הת' שניאור שי' הכהן דערען עיון בפירוש רש"י במסכת בבא בתרא²⁰ בעניין "בית שער", וזלה"ק: "כופין אותו. את בן החצר שאינו רוצה לסייע את בני החצר לבנות להן בית שער להיות שומר הפתח יושב שם בצל ומרחיק את בני רשות הרבים מלהציץ בחצר".

והק' הנ"ל שתי קושיות כלליות על דברי רש"י, ובפרטם סתירה (לכאורה) בדברי רש"י מפירושו כאן לפירושו לעיל דף ב, ב שם פירש עניין הבית שער באופן אחר.

וז"ל שם בד"ה "בית השער": "שבונים כותל נגד השער עגול סביב ועושין באותו היקף פתח קטן מן הצד משום היזק ראיות בני רה"ר שלא יראו תוך החצר".

ועל זה הק' דלכאורה מפירש"י בדף ב משמע דכל ענינו של בית השער הוא לשמור מהיזק ראי' של בני רה"ר, ע"י הכותל המונע באופן טכני מלהציץ פנימה, ואינו מזכיר כלל אודות הצורך ב"להיות שומר יושב שם בצל וכו'". וא"כ מדוע שינה אצלינו מפירושו שם?

- ב -

דרכו של רש"י לשנות בפירושו

ויש לומר הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים:

ידוע שישנו כלל בדברי רש"י שבכל מקום בא רש"י לפרש את הסוגיא באותו מקום בו הוא עומד. ולכן – אם לפעמים ייראו סתירות בדבריו יש צורך לעיין בתוכן המתבאר בסוגיות השונות ומשם להבין את פשר השינוי.

והובא כלל זה בכו"כ מגדולי המפרשים, כשהמפורסם שבהם הוא המהרש"א על מס' קידושין²¹ שכתב שם וז"ל: "ודע שגירסת רש"י מהופכת הכא מדהתם ואין לחוש בכך כי כן דרכו לפרש במקום זה כך ובמקום אחר שינה פירושו ודו"ק".

ואכן כד דייקת שפיר נראה שגם בנידון דידן, בהשים לב לתוכן הסוגיות בשני המקומות נראה כי בכל מקום פירש רש"י בהתאם לנצרך שם.

- ג -

ההפרש בין הסוגיות

דהנה, בדף ב הסוגיא כולה עוסקת במחלוקת האם היזק ראי' שמ'י היזק אם לאו, ובהקשר הזה מובאת המשנה ד"בית שער" כניסיון להוכיח מכך שכופין השותפים א' את השני לבנות בית שער לחצר אזי משמע שאכן היזק ראי' נחשב היזק.

אם כן, בהקשר זה מה שנוגע לנו לדעת על הבית שער זה אך ורק איך הוא קשור לשמירה מהיזק ראי', על מנת שתובן הראי' של הגמרא. ולכן אין רש"י צריך לפרט את כל הפרטים ועניינים שישנם בבית שער, כ"א רק כיצד הוא מועיל למנוע היזק ראי', וזאת על ידי שהוא "כותל נגד השער" ויש לו פתח קטן "מן הצד" דווקא וכו'.

אמנם, בדף ז שם הוא מקום המשנה ולא רק שהובא בשביל עניין מסויים, ולכן נחית רש"י לפרש אף את שאר הפרטים שישנם בבית שער. אמנם - מה שכבר פירש בדף ב' לא היה צריך לפרש שוב, הן מכיוון שכבר פירשם לעיל בדף ב', והן - ובעיקר - כיוון שהם מובנים מתוך הפרטים שכן כותב. שכן אם ישנו בית שער ובו יושב שומר שימנע היזק ראי' - הלא ברור שיש שם איזה קיר כלשהו המונע היזק - ועניין השומר הוא רק לדאוג שלא יציצו בכל זאת, דאי לא תימא הכי מה יועיל השומר - הרי לאנשים מותר להסתכל לצדדים כאשר אין קיר וכדו'...

ויש להוסיף בזה, דכיוון שתוכן המשנה הוא ששותף אחד יכול לכפות את חברו בהוצאות בית השער משום שהוא דבר הכרחי, לכאורה י"ל שבזה נוגע לדעת את כל הפרטים שישנם בבית השער (לבר מאלו שכבר פורשו לעיל וכו"ל). שבזה מתחדש שעל כל הפרטים שבבית השער יכול האדם לכפות את שותפו לשלם, כיוון שאף הם חלק מבית השער שהוא הוצאה הכרחית.

אמנם יש להעיר שע"פ דרך הפשט ל"ד ניתן לחייב שותף בתשלום שכר השומר, כ"א רק על בית השער עצמו. אך אעפ"כ גם פרט זה (שיש שם שומר) הוא נפק"מ בהוצאות בית השער, כיוון שצריך לבנות בית שער המתאים לשיבת שומר, ולדוגמא שיהיה רחב מספיק, וכן שיהיה שם צל וכדו'.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

²¹ דף מד, ב ד"ה "בפירש"י כו' כלל אינו".

יסוד מחלוקת הריטב"א והמאירי בחזקה בשנה מעוברת

הת' מנחם מענדל שי' אייזמן
הת' מרדכי העניך שי' קליינבערג

- א -

תנן בריש פרק חזקת הבתים²² "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל (דבר²³) שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום".

משנה זו מבארת כיצד יכול אדם ליצור לעצמו חזקת בעלות על נכס (המניב ריוח באופן קבוע), הכוללת אף הוכחה שהנכס כבר לא נמצא ברשות הבעלים הקודמים. והוא ע"י שהאדם יוכיח שהי' במקום והשתמש בנכס למשך שלוש שנים מדי יום, ובמשך כל זמן שהותו שם לא מיחו בו הבעלים הקודמים.

- ב -

והנה יש לעיין מה יהא הדין אם אחת מהשלוש שנים עליהם טוען האדם שהשתמש בנכס נתעברה. האם נאמר כי הצורך בג' שנים היינו ל"ו חודשים, וא"כ החזקה חלה מיד לאחר ל"ו חודשים, או הצורך הוא בג' שנים דוקא, וא"כ החזקה חלה רק לאחר ל"ו חודשים?

הריטב"א²⁴ בחידושו כותב: "חזקתן שלש שנים [מיום ליום]. פריש בגמרא מיום ליום למעוטי מקוטעים ולמעוטי מפוזרים. והני שלש שנים אינן כמנין העולם מתשרי לתשרי, אלא שמתחיל למנות מן היום שהתחיל להחזיק שנים עשר חודש עד תשלום שלשים וששה חודש. ואם נתעברה לו השנה נתעברה לו". פי' שהחזקה היא בג"ש, ואם השנה מתעברת ה"ה מתעברת לטובת המחזיק - היינו שאינו צריך להוסיף חודש, והחזקה חלה כבר לאחר ל"ו חודשים.

²² ב"ב כח, א.

²³ התיבות בסוגריים נוספו ע"פ הגהות הב"ח.

²⁴ ד"ה חזקתן שלש שנים.

אך המאירי לקמן²⁵ נחלק עליו וכתב: "שנים אלו הסכימו כל הגאונים שאם היתה שנה מעוברת וחסר חדש העיבור מחזקתו אפילו יום אחד ממנו, אין חזקתו כלום, שאין שנים אלא בהם ובעיבוריהם". פי' שהחזקה היא בג' שנות לוח שנה דוקא, וחלה רק לאחר ל"ז חודשים.

- ג -

ואולי יש לבאר יסוד מחלוקתם, ובהקדים:

רש"י על המשנה פירש (ד"ה בית השלחין): "אם החזיק בה שלש שנים שלימות אין צריך להביא שטר מכירה. . שכשאמרו ג' שנים לחזקה כל הראוי לצאת ממנה בג' שנים אמרו". מבואר²⁶ בדבריו, דהטעם דבעי' ג' שנים שלימות הוא משום דשדה זו עושה פירות תדיר, ולכך לא חשיב חזקה של ג' שנים אלא אם אכל כל פירות השדה של אותם ג' שנים.

ואילו רבינו גרשום פירש (ד"ה חזקתן ג' שנים מיום ליום): "ומשו"ה בעינן מיום ליום כדי שלא יכול לטעון המערער אני באתי לשם ולא ראיתיו שהי' משתמש בו לפיכך לא מחיתי".

ובחידושי רבי אליהו ברוך²⁷ כתב על זה²⁸: "ונראה מבואר בזה דנחלקו בעיקר גדר החזקה, דרש"י סבר דעיקר החזקה היא אכילת פירות, משום שבכך הרי הוא נוהג כבעלים בשדה, ודרך הבעלים לאכול כל פירות שיכולים לצאת ממנה בג' שנים. אולם הרגמ"ה פליג וסבר, דיסוד החזקה הוא במה ששתק המערער ולא מיחה, וזה גופא משוי ליה למחזיק כמוחזק בקרקע, ולפיכך כתב שהחסרון במה שלא אכל ג' שנים שלימות הוא משום שיכול המערער לומר אני באתי לשם ולא ראיתיו ולכך לא מחיתי.

"אכן רש"י סבר דהך סברא דמדשתיק ולא מיחה אינה עיקר החזקה, ומצד זה לא היה אכפת לן אם המחזיק לא היה בה כל הג' שנים, וכל מה דבעי' מיום ליום הוא מחמת עיקר החזקה, שצריך שיתנהג בשדה כדרך בעלים והיינו ע"י אכילת כל הפירות של ג' שנים".

- ד -

התוס' על מתניתין כתבו: "חזקת הבתים. ובית הבדים. פי' ר"י בר מרדכי דהא דתנן בפרק חומר בקדש (חגיגה כד:) עברו הגיתות והבדים דמשמע שיש להן זמן קבוע היינו שרוב העולם דורכים אז בזמן לקיטה אבל יש בני אדם שמצניעין כל השנה ודורכין מעט מעט".

²⁵ כט, א. ד"ה שנים אלו.

²⁶ לשון ראל"ב הבא לקמן.

²⁷ לרה"ג אליהו ברוך פינקל ז"ל.

²⁸ אות ו בפירקין.

ואילו רבינו גרשום כתב (ד"ה ובית הבדין): "זהו בד של זיתים שלאר דריסת הזיתים מניחין שם השמן ומסתפקין הימנו בכל יום ויום". ומבואר²⁹ דנקט דסגי במה שמסתפקין מן השמן בכל יום, ולא בעי' שידרכו את הזיתים בכל יום".

וכתב על זה בשיעורי ראל³⁰: "ונראה לומר בזה, דהתוס' סברי כמשנ"ת (אות ו) בדעת רש"י, דעיקר החזקה היא אכילת פירות הקרקע, ומאחר שצריך להחזיק בקרקע בכל יום [כדי שלא יטעון המערער שלא ראהו בקרקע], משו"ה לא סגי לדידהו במה שמסתפקין מן השמן בכל יום אלא בעי' שידרכו את הזיתים בכל יום, שהרי זהו עיקר שימוש של בית הבד ובלא זה לא חשיב שאוכל את פירות בית הבד, ולכך הוצרך לומר שיש מיעוט שדורכין מעט מעט.

"אולם רגמ"ה אזיל לשיטתו (כמשנ"ת שם), דיסוד החזקה הוא מדשתק המערער ולא מיחה, ומה שצריך ג' שנים שלימות הוא כדי שלא יוכל לומר אני באתי ולא ראיתיו ולפיכך לא מחיתי, ומשו"ה סבר דסגי במה שמסתפק מן השמן ג' שנים מיום ליום, דאע"פ שאין זו אכילת פירות ממש, אך סו"ס הרי הוא נמצא בבית הבד ומשתמש בו שימוש כל דהו".

אמנם ראל"ב מקשה על הביאור, ולאחר ביאור חדש מסכם: "נמצא מעתה דבין לרש"י ובין לרגמ"ה יסוד דין החזקה הוא להתנהג כבעלים בשדה ולאכול פירות, אלא שנחלקו בטעמא דמילתא, דלרש"י אכילת הפירות היא גופא של חזקה, משא"כ לרגמ"ה אכילת הפירות היא המחייבת את המערער למחות, וכשאוכל המחזיק פירות והמערער לא מיחה איכא ראי' והוי חזקה".

-ה-

ע"פ כהנ"ל יש לבאר בדא"פ יסוד המחלוקת בין הריטב"א למאירי.

דהריטב"א ס"ל כרש"י (ותוס'), דאכילת הפירות היא גופא של חזקה. ואם כן דברי המשנה "חזקתן שלש שנים מיום ליום" פירושו שחזקה נפעלת כאשר המחזיק אוכל מהנכס יכול של ל"ו חודשים. ואף אם השנה נתעברה, אי"ז נוגע כלל לדיני החזקה, ועדיין גדר החזקה היא אכילת פירות ל"ו חודשים.

משא"כ המאירי ס"ל כרבינו גרשום, שכשאוכל המחזיק פירות והמערער לא מיחה איכא ראי' והוי חזקה. ואם כן דברי המשנה "חזקתן שלש שנים מיום ליום" הוא אומדן דעת הבעלים, שאם המחזיק אכן גונב ואוכל שלא ברשות, הרי שלאחר שלוש שנים ודאי שהמר"ק לא ישתוק, אלא יבוא ימחה בו.

היינו דהחזקה תלוי' בדעת בנ"א, לאחר כמה זמן ודאי לא ישתוק אדם למול גנב כ"א יעמוד וימחה בו, וכבר אמר התנא שהוא בשלוש שנים.

²⁹ לשון ראל"ב.

³⁰ שם אות ז.

ובסגנון אחר: אם העיקר הוא אכילת פירות, אז אין סיבה שבשנה מעוברת נצטרך להוסיף עוד חודש. שכן אם בשנה פשוטה, אכילת ל"ו חודשים נחשב אכילה מספיקה לחזקה, כי יש בזה ג תבואות של ג שנים, אז גם בשנה מעוברת צריך להיות כך, כי מצד התבואה לא משתנה כלום.

אך אם עיקר החזקה היא ערעור הבעלים, אזי ישנה חשיבות לשנה שלימה דוקא, ולא לחודשים. שלא מסתבר שמה שנוגע לבעלים הוא אכילת ל"ו חודשים, כ"א ודאי מה שמפריע לו הוא אכילת שלוש שנים, ובשנה מעוברת יהי' זה ל"ז חודשים. וכן מוכח מלשון רש"י³¹ שכתב "שאיין לך אדם הרואה חבירו הזורע לשנה", וחזינן שכאשר מדבר על ההקפדה של המערער הוא מדגיש כי ההקפדה היא על שנה.

³¹ כח, א. ד"ה שדה בית הבעל.

ביאור רבינו בדברי אליעזר לבתואל

הת' לוי שי' אלפרוביץ'
הת' משה שי' קעניג

- א -

בלקוטי שיחות חכ"ה, שיחה ב' לפרשת חיי שרה מביא הרבי את דברי אברהם לאליעזר, שה' "ישלח מלאכיו לפניך ולקחת אישה לבני משם"³². לאחמ"כ מביא הרבי את דברי אליעזר לבתואל (כאשר סיפר לו על דברי אברהם אליו): "ויאמר אלי ה' אשר התהלכתי לפניו ישלח מלאכיו אתך והצליח דרכיך"³³.

ומקשה הרבי מדוע כאשר אליעזר חזר לבתואל על דברי אברהם, הוא שינה מלשון אברהם; ובמקום "לפניך" אמר "אתך"? שהרי אי"ז סתם שינוי לשוני, אלא גם שינוי תוכני; ש"לפניך" - פירושו שהמלאכים הולכים לפניו, ודואגים ששליחותו תתבצע בהצלחה, בכדי שלאחמ"כ כשהוא יבצע את השליחות אכן לא יהיו בעיות. ואילו "אתך" - פירושו בפשטות שהמלאכים הולכים ביחד איתו ועוזרים לו לקיים את השליחות. וא"כ מה פשר שינוי הלשון?

מבאר הרבי שהמצב אצל אליעזר (כנראה במוחש), הי' כדברי אברהם באופן של "לפניך" - שהכל הי' מסודר מראש. אך בדברי אליעזר לבתואל כשניסה להשיג את הסכמתו לשידוך, לא יכל הוא להשתמש בלשון זו, שא"כ הי' טוען בתואל: איך יכול להיות שאתה בכלל מקיים איתי מו"מ, הרי לדבריך המלאכים כבר עשו הכל?! ולכן אמר לו אליעזר "אתך" - כדי שלא יהי' מקום אצל בתואל לטענה זו.

- ב -

בסעי' ה' שם מבאר הרבי וז"ל:

"אע"פ אז בפשטות ובגלוי האט אליעזר ניט דערציילט דעם פרט פון "ישלח מלאכיו לפניך" - האט ער אבער דעם ענין מרומז געווען (ובמילא איז דער שינוי - נאך קלענער), דערמיט וואס ער האט צוגעלייגט די ווערטער "ישלח מלאכיו אתך) והצליח דרכיך" (וועלכע מען געפינט ניט בפירוש בדברי אברהם) [ועד"ז ווען ער האט איבערדערציילט זיין תפילה האט ער מוסיף געווען (על לשון תפילתו) "ה' . . אם ישך נא מצליח דרכיך"]".

³² כד, ז.

³³ שם, מ.

[תרגום ללה"ק³⁴: אע"פ שבפשטות ובגלוי לא סיפר אליעזר את הפרט של "ישלח מלאכו לפניך" – מכל מקום, רמז לענין זה (וממילא קטן השינוי עוד יותר) בכך שהוסיף את התיבות "ישלח מלאכו אתך) והצליח דרכך" (שלא מצינו בפירוש בדברי אברהם) [ועל-דרך-זה כאשר חזר בסיפורו על תפילתו הוסיף (על לשון תפילתו) "ה' . . אם ישך נא מצליח דרכי גו"³⁵].

כלומר - שלמרות שלא הזכיר את העניין של "לפניך" בפירוש הוא רמז זאת ע"י השתמשות במילה "הצליח".

ומבאר הרבי שעניינה של הצלחה היא - מתנה מהקב"ה. כלומר - לא משהו המגיע ע"י עבודת האדם, כ"א מתנה מלמעלה. שעפ"ז מובן שכאשר השתמש אליעזר בלשון זו, הוא בעצם רמז לעניין של "לפניך" - מתנה מלמעלה ולא ממעשיו של האדם, כנ"ל בתחילת השיחה.

- ג -

והנה לאחר ביאור זה מוסיף הרבי וז"ל:

"און דערפאר, בשעת אליעזר האט ארויסגעבראכט פאר בתואל'ן ווי אזוי זיין תפילה "אם ישך נא מצליח דרכי" איז נתמלא געווארן (און "אני טרם אכלה לדבר גו' והנה רבקה יוצאת גו"³⁶), האט בתואל גלייך געזאגט³⁷ - "מה' יצא הדבר לא נוכל לדבר אליך רע או טוב": דאס איז א זאך וואס טוט זיך אפ אינגאנצן מלמעלה, בדרך הצלחה, אזוי אז א בן אדם קען אין דעם ניט ענדערן."

[ולכן, כאשר תיאר ופירט אליעזר בפני בתואל כיצד תפילתו "אם ישך נא מצליח דרכי" נתמלאה (ו"אני טרם אכלה לדבר גו' והנה רבקה יוצאת גו"), מיד אמר בתואל - "מה' יצא הדבר לא נוכל לדבר אליך רע או טוב": דבר זה נעשה והושלם כולו מלמעלה, בדרך הצלחה, כך שאין בכח בן אדם לשנותו].

כלומר - שבתואל אכן הבין את הרמז של אליעזר והגיב "מה' יצא הדבר".

ולכאורה צ"ע, הרי קודם לכן ביאר הרבי, שהסיבה לכך שאליעזר אמר לבתואל "איתך" ולא "לפניך" היא בגלל שאם הי' אומר "לפניך", הי' מקום אצל בתואל לטענה: איך יכול להיות שאתה בכלל מקיים איתי מו"מ, הרי לדבריך המלאכים כבר עשו הכל?! ולכן הי' מוכרח אליעזר לומר "אתך".

³⁴ מתוך השיחה בהוצאת מעיינותיך.

³⁵ שם, מב.

³⁶ שם, מה.

³⁷ שם, נ.

ואילו כעת אומר שבתואל אכן הבין מאליעזר את עניין ה"לפניך", ע"י הרמז ששליחותו היא באופן של הצלחה. ונמצא כי כעת יכול בתואל לטעון הטענה הנ"ל, - בעקבותי נזהר אליעזר לא לומר "לפניך" כ"א "אתך" - .

- ד -

ולכאורה נראה ליישב בזה, דכל מה שנתבאר בשיחה הוא רק שאליעזר חשש לכך (שבתואל יטען הטענה), אך אין זה מחייב שבתואל עצמו אכן יקבל את הענין באופן זה ויטען זאת.

ואת"ל שהי' לו לאליעזר לחשוש שבתואל יטען הטענה בהבינו הרמז שב"והצליח דרכך", כשם שחשש שיטען זאת אם יאמר במפורש "לפניך", י"ל שאליעזר סמך על כך שזהו רמז בלבד, ובתואל לא יבין הרמז³⁸.

³⁸ אמנם הא גופא צ"ע, מדוע רמז לו אם מלכתחילה לא רצה שיבין הרמז?

גליון) בענין "חזקת תשמישין לשיטת התוספות"

הת' ישראל שי' גרוסמן

בקובץ 'ארמייא אדמורא' שיצא לרגל יו"ד שבט כתב הת' מ. ק. בנוגע לשיטת התוס' בחזקת תשמישין, ולכאורה יש להעיר בזה כדלקמן. וזהו מה שכתב בקיצור:

במס' ב"ב דף ו ע"ב הגמ' מביאה דין בנוגע לכשורא דמטללתא שבתר תלתין יומין הוי חזקה. ונחלקו הראשונים בפירוש דברי הגמ': רש"י סובר שהגמ' מדברת על חזקת תשמישין היינו שבעל הקורה טוען שפייס את בעל הכותל במעות על מנת שיקנה לו את השימוש בכותלו, והרא"י ע"כ היא שלא מיחה בו כל השלושים יום. ואילו תוס' מסביר שהנידון הוא בהמשך למשנה הקודמת, והיינו שהויכוח בין בעל הכותל לבעל הקורה הוא האם שילם בעל הקורה כסף עבור בניית הכותל המוטל על שתיהם, ומביא רא"י ע"כ מכח זה שהשתמש בכותל שלושים יום.

המהר"ם כותב שצריך לומר שהתוס' סובר בנוגע לחזקת תשמישין שצריך ג' שנים בשביל שיהי' חזקה (כשיטת הרא"ש ועוד ראשונים).

וע"כ כתב הת' מ. ק. וז"ל: ולכאורה צ"ע אם אכן מוכרחים להסביר שתוס' חולק על רש"י, דלעולם אפשר לומר שגם תוס' סובר שבנוגע לחזקת תשמישין מספיק ל' יום כדברי רש"י. והטעם שתוס' נחלק על רש"י בפירוש הסוגיא כאן, זהו כדי לענות על השאלה מדוע הגמרא מביאה דין זה כאן ולא בחזקת הבתים, כמו שתוס' בעצמו מסיים את דבריו, ולא מפני שסובר שגם בחזקת תשמישין צריך ג' שנים.

ולכאורה יש לומר בביאור דברי המהר"ם בד"א:

נימוקו של המהר"ם לומר שתוס' חולק על רש"י הוא, משום שהוקשה לו מדוע תוס' מסביר אחרת משיטת רש"י. והרי ידוע שדרך הגמ' היא להביא עניינים שלא דווקא קשורים ישירות למשנה אלא באים בהקשר לעניינים אחרים המובאים לפני"ז בגמ'. ועד"ז גם בנדו"ד, שזה שהגמ' מדברת כעת על חזקת תשמישין זהו לא כ"כ קשה מצד זה שעניין זה לא קשור למשנה, דבפשטות עניין זה מגיע בהמשך למדובר בעמוד הקודם בנוגע לחזקת תשמישין.

וא"כ צריך לומר שהטעם שתוס' חולק על רש"י בביאור דברי הגמ' הוא יותר מהותי, ולכן המהר"ם כותב שבפשטות נימוקו של התוס' הוא משום שס"ל בנוגע לחזקת תשמישין שצריך ג' שנים בשביל החזקה, ולכן א"א לבאר את דברי הגמ' כרש"י.

והנה זה שנימוקו של התוס' בביאור דברי הגמ' הוא לא מחמת הסדר של הסוגיות בגמ' לכאורה מוכח מתוך גוף דברי התוס':

לאחרי שתוס' מסביר את הגמ' לפי שיטתו, כותב בסוף דבריו וז"ל: 'ואתי שפיר דנקטי' הכא ולא בחזקת הבתים', היינו שתוס' מציין שע"פ ביאורו יהי' מובן מדוע הגמ' דנה ע"ז כאן

ארמיא אדמורא | לט

(ומשא"כ לשיטת רש"י שקשה מדוע הגמ' מדברת על חזקת תשמישין כאן ולא במקומה של הסוגיא הזאת בפרק חזקת הבתים). מכך שתוס' לא התחיל בשאלה זו על דברי רש"י ולכן הסביר את הגמ' אחרת, אלא לכתחילה מסביר אחרת את דברי הגמ' ורק שבסוף מציין שעפ"ז אתי שפיר השאלה הזאת, מוכח שלא זהו עיקר ראייתו של התוס', אלא רק תוספת ביאור בדברי הגמ' ע"פ שיטתו.

השינוי בתארי חז"ל בהם נוקט אדה"ז

הת' יוסף שי' הכהן ווגנר

- א -

בלקוטי אמרים פרקים ו-ז מבאר אדה"ז שקיום וחיות מאכלות אסורות הם משלש קליפות הטמאות. בהמשך לזה נתבאר פירוש לשון "איסור" - שהדברים שנעשתה בהם עבירה, כמו מאכלות אסורות וביאות אסורות הם "אסורים וקשורים" בידי הסטרא אחרא לעולם, והחיות שלהם לא יכולה לעלות ולהיכלל בקדושה.

בריש פרק ח מוסיף אדה"ז בענין זה ואומר: "ועוד זאת במאכלות אסורות שלכך נקראים בשם אסור מפני שאף מי שאכל מאכל אסור בלא הודע לשם שמים לעבוד ה' בכח אכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח אכילה ההיא אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפלה כמו ההיתר מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות".

פירוש, דבמאכלות אסורות נוסף עוד ענין ב"מאסר" החיות שלהם בשלש הקליפות הטמאות: גם אם האדם אכל מאכל איסור בלא הודע לשם שמים, והשתמש בפועל בכח זה לעבוד את ה', אין חיות המאכל עולה לקדושה.

וממשיך "ואפילו הוא אסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה כו". פירוש, הגם שמדאורייתא הוא דבר המותר, היינו שדבר זה נברא ע"י הקב"ה בששת ימי בראשית כדבר היתר, באופן שהחיות שלו היא מקליפת נוגה ואינה אסורה וקשורה בידי הסטרא אחרא, מכל מקום, ע"י שחז"ל "אסרו" את הדבר, חל שינוי במהותו, ומעתה חיותו היא משלש הקליפות הטמאות, ואי אפשר להעלותה לקדושה.

ומוסיף דאין לתמוה האיך יכולים רבנן לשנות דבר המותר מדאורייתא - שהרי אדרבה, חז"ל אמרו שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה, ומזה רואים את כוחם הגדול של חכמים גם ביחס לדברי תורה. ומעין זה בנדו"ד - אע"פ שמצד "דברי תורה" החיות של מאכל זה היא מקליפת נוגה, יש כח ביד חכמים "להחמיר" ולשנות את חיות הדבר (מכפי שהיא מצד עצם בריאתו) שתהי' משלש הקליפות הטמאות.

- ב -

והנה, לכאורה יש לעיין בסוף דברי אדה"ז, "ואפילו הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה". מה הטעם דבריש המשפט מתאר את דברי חז"ל בתואר רבנן, ומיד לאחמ"כ משנה ונוקט בתואר דברי סופרים?

ויש לומר הביאור בזה ע"פ דברי אדה"ז בלקו"ת: "ובזה יובן מארז"ל ע"פ כי טובים דודיך מיין ערבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה וצ"ל מהו סופרים ומהו יינה של תורה. והענין דהנה מבואר בספר יצירה בשלשה דברים ברא הקב"ה את עולמו בסופר וספר וסיפור. סופר הוא בחי' חכמה המשפיע לספר שהיא בינה בחי' מחשבה. וסיפור הוא בחינת דיבור המקבל מספר שהוא בינה שהרי בלתי מחשבה א"א לדבר. . וזהו ערבים עלי דברי סופרים בחי' סופר שהוא חכמה ושם הוא שרש תורה שבעל פה וניסוך המים יותר מיינה של תורה והיא בחי' תשב"כ שנק' ספר והוא בחי' בינה".

וחזינן דכחם הגדול של חכמי ישראל נרמז בכך שנקראים "סופרים", היינו שהם כמו סופר הכותב ספר (-שהחכמים כותבים כביכול את "ספר התורה"). ובחי' הסופר הוא גבוה מאד נעלה מבחי' הספר.

ועפ"ז י"ל בדא"פ הטעם לשינוי התוארים בהם נוקט אדה"ז: הפתיחה היא בלשון "דרבנן" כדי להדגיש את החידוש - שאף שזהו איסור קל לכאורה, רק מדרבנן ולא מדאורייתא, הוא יורד לג' קליפות; ומיד מסביר שהטעם לחומרה זו הוא מצד מעלתם כ"דברי סופרים", לשון המבטאת את מעלתם, שהם חמורים וגבוהים יותר.

- ג -

בלקוטי אמרים פרק א מבאר אדה"ז כי בהכרח לומר שמהות מדריגת הבינוני אינה מחצה זכויות ומחצה עונות, שכן תיכף כאשר אדם עושה עונות חל עליו שם רשע גמור. ומוכיח שגם מחמת עון קל ביותר כבר חל על האדם שם רשע, וא"כ עכצ"ל שאין לבינוני אפילו עון קל. וזלה"ק: "ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע, כדאיתא בפרק ב' דיבמות ובפרק-קמא דנדה".

וע"פ הנ"ל צ"ע, הלא התואר "דברי סופרים" מבטא את מעלתם הנפלאה של דחז"ל. וא"כ מדוע כאשר בא רבינו לתאר את הרמה הנמוכה ביותר של עבירה, "איסור קל" נוקט בתואר "דברי סופרים" ולא בתואר רבנן וכיו"ב? וכפי שנקט בהמשך שם (בהתייחסו לאותו עניין) בנוגע למבטל מ"ע "ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן".

ועוד, דלשון הגמרא ביבמות שאליו מציין רבינו היא אכן "וכל שאינו מקיים דבר חכמים". הרי שרבינו בוחר לשנות מלשון הגמרא ולהשתמש בביטוי "דברי סופרים" דווקא כשרוצה להדגיש שזהו "איסור קל".

וצ"ע. ואשמח לשמוע חוו"ד המעיינים בזה.

מוצא עלה הזית שטרפה היונה אחר המבול

הת' יהודה שי' חיטריק

- א -

במעשה המבול שהתרחש בימי נח, מסופר בתורה³⁹ כי לאחר המבול ידע נח "כי קלו המים מעל הארץ" ע"י ששלח את היונה מן התיבה, "ותבוא אליו גו' והנה עלה זית טרף בפי".

ולכאורה אינו מובן:

מסופר בהכתובים הקודמים⁴⁰ על דבר המבול, ש"נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו, ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה וגו' ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום, (ועל ידי זה) ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחי' גו' וימח את כל היקום אשר על פני האדמה ג' וימחו מן הארץ גו'", שלאחרי מבול כזה בודאי לא נשאר שום אילן או עשב בציורו - וא"כ מאין לקחה היונה את עלה הזית?

והנה המדרש⁴¹ מביא על זה, וז"ל: "מהיכן הביאה אותו, ר' אבא בר כהנא אמר משבשושין (זמורות. עץ יוסף) שבארץ ישראל הביאה אותו. ר' לוי אמר מהר המשחה הביאה אותו דלא טפת ארעא דישראל במבולא והוא שהקדוש ברוך הוא אומר ליחזקאל⁴² ארץ לא מטהרה היא ולא גשמה ביום זעם. רב ביבי אמר נפתחו לה שערי גן עדן והביאה אותו".

- ב -

והנה, לכאורה צ"ב בדברי המדרש:

הלא מעשה הבאת עלה הזית ע"י היונה הינו הפעם השני' בה שלח נח את היונה "לראות הקלו המים מעל פני האדמה"⁴³. ובפעם הראשונה מספרת התורה "ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה ותשב אליו אל התבה כי מים על פני כל הארץ"⁴⁴.

³⁹ בראשית ח, יא.

⁴⁰ ז, יז-כג.

⁴¹ ב"ר פל"ג, ו.

⁴² יחזקאל כב, כד.

⁴³ לשון הכתוב בראשית ח, ח.

⁴⁴ שם, ט.

אמנם, לפי דברי המדרש שבארץ ישראל לא ירד מבול, נמצא שאף פעם לא נחרבו שם העצים. וא"כ מדוע לא הביאה היונה את עלה הזית כבר בשילוחה הראשון בידי נח? הלא העלה הי' בנמצא אף אז, והיונה יכלה להביאה?

ואף⁴⁵ שגם לדעה זו - הנה ע"פ טבע - אף שבא"י לא ירד המבול, הרי המים שירדו בהארצות סביבה - בודאי זרמו ונכנסו גם לא"י, מ"מ מובן שבמקום שלא היתה ירידת המבול, וגם לא בקיעת מעינות תהום רבה, לא היו מים רבים כ"כ וגם לא תגבורת המים ובמילא לא חדרו המים כ"כ בתוך (עומק) האדמה וכו', בודאי ששם קלו המים קודם לשאר המקומות.

וע"ד מה שכתבו הרמב"ן ורבינו בחיי⁴⁶ (בביאור איך נשאר עלה זית טרף אף בא"י - והרי גם שם נכנסו המים): "מפני שלא ירד בארץ ההיא הגשם השוטף ולא נפתחו עלי' ארובות השמים נשארו בה האילנות ובכל העולם נשברו ונעקרו במבול ומטרות עזו.

עוד צריך להבין:

הטעם לכך שחזרה היונה לתיבה בשילוח הראשון, מפורש בקרא⁴⁷: "ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה ותשב אליו אל התבה כי מים על פני כל הארץ". אמנם לפי דברי המדרש הנ"ל "דלא טפת ארעא דישראל במבולא" הלא הי' לה מנוח רגליים בארץ ישראל⁴⁸?

- ג -

והנה, רש"י על המדרש שם פירש: "משבטוטין שבארץ ישראל. שנשמט ענף אחד מארץ ישראל וצפה פני המים ומצאה".

ולפ"ז אפשר אולי לתרץ מדוע לא הביאה היונה את עלה הזית כבר בשילוחה הראשון בידי נח. ובהקדים:

על הפסוק⁴⁹ "וישלח את הערב ויצא ויצא ושוב" פירש"י: "יצוא ושוב. הולך ומקיף סביבות התבה". וא"כ נמצא, ש(לפחות בשילוחה הראשון⁵⁰) לא הרחיקה היונה מעוף, ונותרה כל העת באזור התבה.

⁴⁵ ראה לקו"ש ח"י עמ' 31.

⁴⁶ על אתר.

⁴⁷ בראשית ח, ט.

⁴⁸ כן צע"ק אף לשאר הדעות, והלא היונה חטפה את העלה ממקום גידולו מעל העץ (כדברי הרבי לקמן סוס"ד), ולכאורה יכלה היונה להתיישב על העץ, ומדוע נאמר ש"לא מצאה מנוח" דמשמע שלא מצאה כלל? ואע"פ ששילוחה הי' לבדוק "הקלו המים מעל פני האדמה", והפסוק מפרש הטעם לכך ש"לא מצאה מנוח" "כי מים על פני כל הארץ" - מ"מ צע"ק לשון הכתוב, שמשמע שלא מצאה שום מנוח.

⁴⁹ בראשית שם, ז.

⁵⁰ אולי יש לדייק מלשון רש"י "שנשמט ענף אחד מארץ ישראל" שהעלה צף אל מחוץ לגבולות א"י, והיונה מצאה את העלה בחו"ל, ומסתבר לומר שמצאה באזור התבה. אמנם ייתכן שכוונתו מאילן שבארץ ישראל. וצ"ע.

וכיון שמציאת העלה בידי היונה הי' בעוד העלה צף על פני המים, אפ"ל שביציאתה הראשונה פשוט עדיין לא הגיעה העלה לאיזור התבה.

ובזה יתורץ גם מה שהקשינו שע"פ דברי המדרש הנ"ל "דלא טפת ארעא דישראל במבולא", הלא הי' לה מנוח רגליים בארץ ישראל, שכן היונה לא הרחיקה מעוף עד לארץ ישראל, ונותרה תמיד ליד התבה, ושם אכן "לא מצאה מנוח . . כי מים על פני כל הארץ"⁵¹.

אמנם כהנ"ל הוא רק לפי פירש"י, ולא לפי שאר מפרשי המדרש. ועדיין צ"ב לדעתם⁵².

ואולי יש לומר הביאור לקושייתנו הראשונה: אע"ג שבא"י כבר "קלו המים מעל הארץ", אמנם טרם הספיקו לגדול שם ענפים ועלים חדשים, ורק לאחר שבוע היו כבר בנמצא. אך עצ"ע.

- ד -

עוד יש לעיין במעשה שילוח היונה:

בלקוטי שיחות חלק יו"ד, שיחה ג' לפרשת נח, מקשה הרבי⁵³: "מבואר בכתוב שע"י שהביאה את העלה זית ידע נח שקלו המים מעל הארץ, שהכוונה בזה שידע לא רק שהמים - היו הלך וחסור, כי זה התחיל זמן הרבה לפני"ז (ובודאי ידע נח עד"ז - שהרי נחה התיבה וכו'), וכמפורש בכתוב שיבשו המים מעל הארץ - קודם שילוח היונה,

"כ"א גם - קלות המים עד כ"כ שכבר יש מקום שכעבור זמן קצר יהי' מנוח, לנוח על הארץ"⁵⁴, ולכאורה מהי ההוכחה על זה ע"י עלה של זית, והרי אפשר שעלה זה לוקח מאילן שעל הר גבוה (ובפרט שהתיבה הייתה בהר גבוה) ומראש האילן, ובגובה זה כבר לא היו מים זמן רב - לפני הזמן דוידע נח גו'.

ובהמשך שם מתרץ: "והביאור בזה:

"בכ"מ בדברי חז"ל⁵⁵ מבואר שהזית הוא אילן חזק ביותר. וגם ע"ד הפשט כן הוא, כי בדבר שבמציאות אין לחלק בין הלכה להפשט⁵⁶. וכשהתלמיד (בן חמש למקרא) יראה זית - תיכף

⁵¹ להעיר מדברי הרבי בלקו"ש ח"י שם: "מה ראי' שקלו המים מעל הארץ, עי"ז שהביאה עלה זית מא"י, שלא ירד בה המבול".

⁵² ובפרט ע"פ דברי הרבי שם עמ' 34: "ומתורץ עפ"ז ג"כ הא דיש להקשות: איך ידע נח ע"י עלה זית שקלו המים, והרי אפשר שמצאתו ע"פ המים (ראה רבותינו בעה"ת, פי' ריב"א, רע"ב, חזקוני ועוד). - וע"פ הנ"ל שהי' עלה שצמח אחר המבול, הרי פשוט שהיכר גדול יש בין עלה ששרוי וכבוש במים קרוב לשנה, לעלה שצמח מחדש". (בדבר החידוש שהי' עלה חדש שצמח אחר המבול, ראה לקמן ס"ד).
⁵³ ריש ס"ד, עמ' 23 שם.

⁵⁴ כרש"י ששלח את היונה כו' "שאם תמצא מנוח לא תשוב אליו" (ח, ח). וכמוכן גם מזה "שחרבו המים מעל הארץ" - שקרמו פני' של מעלה" (ח, יג, ובפרש"י) לאחר ז' ימים.

⁵⁵ תוספתא ב"מ פ"ב, ח. ובמקומות שנשמנו בצפע"נ עה"פ.

⁵⁶ ראה גם לקו"ש ח"י"ב ע' 21 הערה 6.

יבחין שחזק הוא. ולכן מקום לומר ע"ד הפשט, דאף שהי' מבול חזק וכו', מ"מ מכל אילני זית שבעולם, נשאר עכ"פ אחדים מהם.

"אמנם, לאידך גיסא, אין מסתבר כלל שהעלים של האילן אף שגם הם חזקים⁵⁷, נשאר במציאות וציור דעלה זית לאחר כל משך זמן המבול ושהי' באופן דויגברו המים, והעלים היו מכוסים (ושרויים) במים כו"כ חדשים רצופים!

"ומוכרח לומר שהעלה זית שהביאה היונה הי' עלה חדש שצמח - לאחר המבול וכעבור זמן מספיק - מהזמן שהאילן זית לא הי' מכוסה עוד במים והתחיל להצמיח עד שצמח העלה שהביאה היונה.

"ומובן שידע נח עי"ז שקלו המים מעל הארץ".

ובהמשך השיחה שם⁵⁸: "העלה נלקח ממקום גידולו (לא שהי' צף ע"פ המים וכיו"ב)".

-ה-

ולכאורה צ"ע, כיצד הביאור מתרץ על קושיית הרבי "והרי אפשר שעלה זה לוקח מאילן שעל הר גבוה (ובפרט שהתיבה הייתה בהר גבוה) ומראש האילן", הלא עדיין אפ"ל שהעלה זית שהביאה היונה הי' עלה חדש שצמח על עץ שבראשי ההרים, ומשם טרפה אותו היונה, וא"כ כיצד ידע נח עי"ז שקלו המים מעל הארץ?

ובפרט, שבהערה 25 בשיחה מביא את דברי לבוש האורה, שעל ידם אפשר לתרץ את (ב) קושיות הרבי, וז"ל: "כי מפני שהזית אינו מאילנות הגבוהים רק מן (ה)נמוכים בו ידע נח שקלו המים מן הארץ שאם היתה מביאה לו עלה מאילן אחר עדיין לא הי' יודע אם קלו המים דשמא הוא מאילן גבוה שגבהו יותר מחמש עשרה אמה ועומד על הר גבוה ולא כסהו המים מעולם כו".

אך דוחה זאת מיד ומקשה: "אבל א"מ: הרי הספק הי' אם יש מקום מנוח על הארץ - והעלה אפשר שנטרף מראש אילן שבהרי ארט, כבפנים".

רואים אנו א"כ שדוחה את הביאור מפירוש לבוש האורה, בעקבות האפשרות שהעלה נטרף מראשי ההרים, ולכן מבאר את הביאור שבפנים השיחה. וא"כ קשה עוד יותר, דהרי לא חזינן שהביאור בשיחה מבטל סברא זו?

ואשמח לשמוע חו"ד המעיינים בזה.

⁵⁷ עיין בצפע"נ שם.

⁵⁸ בביאור פירש"י על המילים "והנה על זית טרף בפי"ו" "טרף - חטף".

ביאור הרבי בהתגלות ה' אל אברהם לפי המו"נ

הת' צבי הירש שי' חיטריק
הת' משה שי' קעניג

- א -

קושיית רבינו בראיית הרמב"ם וניסיון ביאור

בלקוטי שיחות חלק כ"ה שיחה א' לפרשת וירא⁵⁹, מביא הרבי את דברי הרמב"ם⁶⁰ "וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה שנאמר וירא והנה שלושה אנשים".

לאחר שמקשה על גוף הלימוד, כיצד הרמב"ם לומד זאת מהפס' המוזכר, שואל הרבי⁶¹: מקורו של מאמר⁶² זה הוא בגמרא במס' שבת⁶³ ושם⁶⁴ הובא פסוק אחר בסיפור זה במקרא: גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה דכתיב ויאמר אדני"י אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו' (וכפירוש רש"י: "אל נא תעבור" - "והניחו והלך לקבל האורחים").

הרי שהרמב"ם (1) שינה מן הראי' שבגמרא, (2) שבק ראי' פשוטה ומבוארת, והביא פסוק שהראי' ממנו אינה מובנת כלל, (3) ונהג להיפך מ"דרכו של הרמב"ם . . . (שמשנה ו) מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר⁶⁵!.

לאחר ש(בסעיף ב') הרבי מבאר את הלימוד מן הפס' "וירא והנה שלושה אנשים", עובר הרבי (סעיף ג') לבאר את הטעם לכך שהרמב"ם משנה, ומביא הוכחה שונה מההכחה שבגמרא.

הרבי מנסה לתלות זאת בפלוגתא המובאת במס' שבועות⁶⁶, האם הכלל "כל שמות האמורים באברהם קדש" כולל גם את השם שבפסוק "ויאמר אדני"י אם נא מצאתי חן בעיניך גו'" שלא אמרו אברהם כלפי הקב"ה אלא "למלאכים הי' מדבר". ולכן אין הרמב"ם מביא את הפסוק "ויאמר אדני"י אם נא מצאתי חן בעיניך גו'", כי ראי' זו אינה לכל הדיעות.

⁵⁹ עמ' 70.

⁶⁰ הל' אבל פי"ד ה"ב.

⁶¹ שם.

⁶² כנסמן בכס"מ שם.

⁶³ קכ"ז, סע"א וכן בשבועות (ל"ה, ב).

⁶⁴ וכן במדרש תהילים (באבער) י"ח, כ"ט. שאלתות פרשתינו שאילתא י"א (כהגירסא שלפנינו, וראה לקמן

שזה"ג להערה 10) ועוד.

⁶⁵ יד מלאכי שם אות ד'.

⁶⁶ ל"ה, ב. וכהובא בתוד"ה דכתיב שבת י, א.

אולם דוחה זאת מיד, משום שבספר היד⁶⁷ שלו פסק הרמב"ם בפירוש "כל השמות האמורים באברהם קדש אף זה שנאמר אדנ"י אם נא מצאתי חן הרי הוא קדש".

- ב -

ניסיונות ביאור ע"פ פירוש המו"נ

ומבאר בזה בהמשך השיחה (ס"ד), לפי דברי הרמב"ם במורה נבוכים. הרמב"ם במורה נבוכים⁶⁸ מבאר שראיית שלושת האנשים וההמשך שלאח"ז הי' במראה נבואה - הכל הינו המשך ל"וירא אליו ה'"⁶⁹.

ועפ"ז הי' אפשר לתרץ, לכאורה, שלדעת הרמב"ם אין כל ראי' מן הפסוק "ויאמר אדנ"י גו' אל נא תעבור", כיון שתוכן הכתוב כאן אינו סיפור מאורע שהתרחש בפועל ממש, ו(גם) האמירה "אדנ"י גו' אל נא תעבור" היא חלק ממראה הנבואה שראה אברהם.

אך דוחה ביאור זה, שכן לפ"ז אף הפסוק "וירא והנה שלשה אנשים" שהביא הרמב"ם לראי' הי' במראה הנבואה, ולא עדיף הא מהא⁷⁰.

וממשיך כי אם תמצי לומר שגם ממראה הנבואה אפשר להביא ראי' - והיינו שהראי' היא מזה גופא שהקב"ה הראה מראה שממנו מוכח ש"גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה" - הרי אדרבה, לפי זה מסתבר להביא ראי' דווקא מן הפסוק "ויאמר אדנ"י גו' אל נא תעבור".

והטעם: במורה נבוכים שם ביאר הרמב"ם שהפסוק "וירא אליו ה'" הוא ה"כלל", ומן הפסוק "וירא והנה שלשה אנשים נצבים גו'" ואילך מתחיל פירוט הנבואה שבכלל "וירא אליו ה'" - "התחיל לבאר איך היתה צורת ההראות ההוא ואמר שתחלה ראה שלשה אנשים כו"⁷¹.

ולפי זה, מאחר ש"וירא והנה שלשה אנשים" הי' במראה הנבואה, שוב אין מכאן שום משמעות להעדפת הכנסת אורחים על-פני הקבלת פני השכינה, שהרי ראיית שלשת האנשים לא הפסיקה את הקבלת פני השכינה, אלא "וירא והנה גו'" גופא הוא הנבואה ("וירא אליו ה'"⁷²) - הקבלת פני השכינה;

⁶⁷ הל' יסודי התורה ספ"ו. וראה כס"מ שם.

⁶⁸ ח"ב פמ"ב.

⁶⁹ וראה רמב"ן פרשתנו בתחלתה במה שהקשה על הרמב"ם במו"נ. וראה מפרשי המורה שם וספר הזכרון להריטב"א בביאור דעת הרמב"ם במו"נ. ואכ"מ.

⁷⁰ צע"ק הסברא בהו"א.

⁷¹ לשון הרמב"ם במו"נ שם.

⁷² ראה ריטב"א שם. אברבנאל למורה שם קרוב לתחילתו ובמ"ש בישוב קושיא הא' דהרמב"ן.

משא"כ בפסוק "ויאמר אדנ"י גו' אל נא תעבור", הרי מה שהראהו הקב"ה כן במראה הנבואה (שראה עצמו אומר לה' "אל נא תעבור"), בא ללמד ש"גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכניה", כנ"ל⁷³.

ומסיים הרבי, כי נוסף על כל זה, הנה בכלל דוחק גדול לפרש ולבאר בספר היד על-פי פירושו של הרמב"ם לפסוקים שבספרו מורה-נבוכים, כי בספר היד לא הוזכר ענין הנ"ל, שלא הי' כאן דיבור ומעשה בפועל וכל הפרשה לא היתה⁷⁴ אלא במראה הנבואה. ועוד ועיקר - בדברי הרמב"ם דידן (המובאים לקמן) כמעט מפורש שהדברים ארעו בפועל.

- ג -

קושיות בהבנת דברי הרבי

מדברי הרבי משמע, שניתן ללמוד כהמורה נבוכים הא דפרשה זו היתה במראה נבואה, ולא במציאות, אך בכל זאת יהיו דברי אברהם "ויאמר אדנ"י אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו'" מכוונים אל השכינה, ולא אל המלאך (ובמילא אדנ"י זה קודש הוא).

וכ"כ להדיא בהערה מס' 33* (בנוגע למובא בפנים השיחה, שלפי המו"נ ניתן ללמוד שגדולה הכנסת אורחים כו' מדברי אברהם אבינו לה' "אל נא תעבור"), וזלה"ק: "אבל זהו דלא כפי שפי' במו"נ שם ע"פ דברי ר' חייא הגדול" - "שהוא ג"כ ספור מה שאמר במראה הנבואה לאחד מהם ואמר לגדול שבהם אמר", וכנ"ל סעיף ג (ראה שקו"ט בפירושו במפרשי המו"נ שם). וראה עיון יעקב (ושער אפרים) שבהערה 26⁷⁵ - שגם למ"ד דהוי חול אפשר ללמוד דגדולה הכנסת אורחים כו'".

והנה לכאורה צע"ג, הלא לפי פירוש המורה נבוכים לא היו המלאכים והקב"ה שני מציאויות שונות, שבזמן שהתעסק א"א באחד מהם לא התעסק במשנהו, ובמילא ייתכן כי אברהם אבינו יעזוב את אחד מהם ויפנה להתייחס ולשוחח עם השני. כי אם גילוי השכינה הי' ע"י ודרך כללות מראה הנבואה, בכל פרט בו, ובכללם המלאכים. ובמעשה שבמראה לא "ראה" את הקב"ה.

⁷³ ראה אברבנאל למורה שם בישוב קושיא השנית (דהרמב"ן על הרמב"ם): שהי' תועלת בהראות לו כל זה (כל פעולות אברהם ושרה בהכנסת אורחים למלאכים) להודיע שכן הי' מנהגו כל הימים לעשות לאורחים הבאים אליו. ולכן נראו הדברים כמו שהיו בהקיץ. ע"ש. ועד"ז כתב הר"א בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' (ירושלים, תשל"ג) פרק הנדיבות.

⁷⁴ אף שבנוגע לפרשיות אחרות הזכיר בהל' יסוה"ת (פ"ז ה"ג) שהם במראה הנבואה.
⁷⁵ ושם: ואף שבשבעות שם מפורש דמאמר ר"י גדולה הכנסת אורחים "אזלא" "כאותו הזוג" דס"ל דהוי קדש (וראה ר"ח שם. ר"ן שבת שם), י"ל (שאין הכוונה שלמ"ד דהוי חול אין גדולה הכנסת אורחים כו' אלא) שכוונתו שלמ"ד דהוי חול אין ללמוד זה מהכתוב אלא נא תעבור דלמד ר"י. ובעיון יעקב שבת שם "דר"א (דקאמר בא וראה שלא כמדת הקב"ה כו') רוצה לחדש אפילו למ"ד ששם זה חול. . (ג"כ) יש ללמוד דגדול הכנסת אורחים כו'". ע"ש. וראה שער אפרים יו"ד (סי' סד ד"ה ובוה נראה) דמפרש עד"ז דברי התוס' בשבת שם. ע"ש. ואכ"מ.

וא"כ, כיצד ייתכן לומר שאברהם אבינו מבקש מהקב"ה כביכול לעזוב אותו לזמן מה, ולהיפנות אל אורחיו, ופירוש המילים "ויאמר אדנ"י אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו'" מכוונים אל השכינה, ולא אל המלאך, בזמן שלא הי' במעשה המראה "התגלות" של הקב"ה!?

ובפרט, שקודם לכן ביאר הרבי אשר אם תמצי לומר שגם ממראה הנבואה אפשר להביא ראי', הרי אדרבה, לפי זה מסתבר להביא ראי' דווקא מן הפסוק "ויאמר אדנ"י גו' אל נא תעבור". דמן הפסוק "ויאמר אדנ"י וגו'" אין כל ראי' להעדפת הכנסת אורחים על-פני הקבלת פני השכינה. שכן ראיית שלשת האנשים לא הפסיקה את הקבלת פני השכינה, אלא "וירא והנה גו'" גופא הוא הנבואה ("וירא אליו ה'") - הקבלת פני השכינה.

הרי מפורש בדברי הרבי, שגילוי השכינה הי' ע"י ודרך כללות מראה הנבואה, ובכללם המלאכים, ולא היו המלאכים והקב"ה שני מציאויות שונות.

וצ"ע. ונשמח לשמוע חו"ד המעיינים בזה.

חידוש הרבי בגדר נס חנוכה לשיטת הרמב"ם

הת' מאיר שי' מונדשיין

- א -

מחלוקת הרמב"ם והמאירי לפי הסבר הרבי

בנוגע לזמן נצחון החשמונאים במלחמתם נגד היוונים, נחלקו הרמב"ם והמאירי: דעת הרמב"ם⁷⁶ שהנצחון הי' בכ"ה בכסלו, ואילו דעת המאירי⁷⁷ שהי' זה בכ"ד בכסלו.

בלקו"ש חלק ל' שיחה א' לחנוכה מבאר הרבי מחלוקתם, שתלוי' היא בהסברתם את השייכות דנצחון המלחמה לגדר היו"ט של חנוכה. ובלשון רבינו שם⁷⁸:

"כלומר לכו"ע היו"ט דחנוכה שייך הן לנצחון המלחמה והן לנס הנרות, אלא דפליגי אם הנס דנצחון המלחמה אינו אלא הקדמה והכשרה לנס הנרות, (- היינו שיטת המאירי) שהוא הגמר ושלמות וזהו סיבת קביעת החג, או שנצחון המלחמה לא נחשב כהקדמה בלבד, אלא דומה בתוקפו לנס הנרות בשייכות לקביעת ימי חנוכה. (- היינו שיטת הרמב"ם)".

- ב -

הקושיא מהשיחה בחלק כ"ה

והנה בלקו"ש חכ"ה שיחה לחנוכה, מבאר הרבי את נוסח תפילת "ועל הניסים", (לאחר כו"כ צ"ע על תירוצו של החת"ס בנוגע לזה. עיי"ש) ומחדש הרבי אשר מ"ש בנוסח ועל הניסים "והדליקו נרות בחצרות קדשך" אין הכוונה כלל לנרות המנורה שבמקדש, כי אם לנרות אחרים שהדליקו בחצר המקדש (ובין השאר גם בעזרת נשים וסביב העזרה) בכדי "להודות ולהלל לשמך הגדול".

וממשיך שם הרבי, שעפ"ז קשה, שהרי הנס דפך השמן (שלכאורה הוא עיקר הנס דחנוכה), כלל לא מוזכר בברכת "ועל הניסים"?! וביותר יוקשה ע"פ דברי הגמ' בשבת⁷⁹

⁷⁶ הל' חנוכה פ"ג ה"ב.

⁷⁷ שבת כ"א, ב.

⁷⁸ ס"ב.

⁷⁹ הערה 2.

שקביעת היו"ט דחנוכה הוא מצד נס פך השמן, ואילו נס המלחמה אינו מובא שם כלל. וא"כ כיצד ייתכן שבנוסח ועל הניסים מביאים את נס המלחמה לא מזכירים כלל את נס פך השמן?!

בעקבות זה מחדש הרבי בהמשך השיחה, שאע"פ שנס המלחמה מהווה הקדמה לנס הנרות, הנה היות ונס פך השמן הוא נס רוחני, ה"ז עיקר הנס דחנוכה. ועד כדי כך שנס המלחמה אינו תופס מקום ואינו מציאות לגביו כלל!

ובזה מתורץ מה שבנוסח ועל הניסים לא מוזכר נס פך השמן. דכיון שבנוסח ועל הניסים מדובר בעיקר אודות נס המלחמה, לא שייך להביא בחדא מחתא שבח והודי' על נס פך השמן. שכן ממילא תבטל לעומתה החשיבות דנס המלחמה. וזהו אף הטעם שבגמ' בשבת לא מובא נס המלחמה, שא"כ הי' מובא - במילא הי' מתבטל לעומתו נס המלחמה כנ"ל.

- ג -

השמטת נס פך השמן לרמב"ם

והנה המעיין בדברי הרמב"ם בנוסח התפלה בסוף ספר אהבה, יראה שהרמב"ם השמיט כל הסיום דנוסח ועל הניסים שלנו, ובתוך זה "והדליקו נרות בחצרות קדשך". ואחר התיבות "ולעמך ישראל עשית פלא ונסים" מסיים בתפילה "כשם שעשית עמהם נסים וגבורות, כך עשה עמנו נסים וגבורות בעת ובעונה הזאת".

ולכאורה ע"פ משנת"ל שהרמב"ם מחשיב את נס המלחמה, ולא רק כהקדמה לנס בעלמא, אלא אף "דומה בתוקפו לנס הנרות בשייכות לקביעת ימי חנוכה", צריך להבין מדוע לא הוזכר הנס העיקרי דפך השמן בנוסח ועל הניסים?⁸⁰

ועוד צ"ב לשיטתו מדוע הגמ' בשבת משמיטה את נס המלחמה ה"דומה בתוקפו לנס הנרות"⁸¹?

⁸⁰ אמנם כל הקושיות שנשאלו בתחילת השיחה על "והדליקו נרות" אינם קשות לרמב"ם. ⁸¹ בנוגע ליישוב חידושו של הרבי עם דעת הרמב"ם, הרי לא קשיא כלל וכלל. כמבואר בהערה 22 בשיחה בחלק ל' (בהקשר לדברי אדה"ז בלקו"ת עיי"ש) ". . . כידוע בכ"מ בפנימיות התורה, שמבארים עניין לדעה אחת אף שאינו להלכה . . ."

- ד -

ביאור בשיחה בחלק יו"ד

בנוגע לקושיא מדוע לשיטת הרמב"ם הגמ' בשבת משמיטה את נס המלחמה ה"דומה בתוקפו לנס הנרות", הנה בלקו"ש חלק יו"ד שיחה לחנוכה, בה עוסק הרבי במחלוקת זו, מקשה קושיא זו, וזלה"ק שם⁸²:

"במס' שבת שם: "מאי חנוכה . . ולא מצאו אלא פך אחד של שמן . . נעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים, לשנה אחרת קבעום כו". והיינו, שימי חנוכה קבעום על הנס דפך השמן ולא על הנס דניצחון המלחמה;

"ואילו הרמב"ם, מבאר כסיבה וטעם ל"התקינו חכמים . . שיהיו שמונת ימים האלו . . ימי שמחה והלל" - את ישועת ישראל והצלתם מידי היונים, וחזרת המלכות לישראל, ו(אח"כ -) הנס דפך השמן".

ומבאר הרבי (לא חר שקו"ט בגמ' שם) שבגמ' באו לבאר את סיבת קביעת ההלל והודאה בחנוכה, שזאת אכן קבעו משום נס פך השמן. משא"כ הרמב"ם בא לבאר גם את סיבת השמחה בחנוכה, שזהו מצד נס ניצחון המלחמה (ואח"כ מבאר הטעם לכך שנס ניצחון המלחמה גורם לשמחה, ופך השמן להלל והודאה. עיי"ש).

ובזה מבואר מדוע בגמ' בשבת לא מוזכר נס ניצחון המלחמה למרות ש"דומה בתוקפו לנס הנרות" - דכיון שהגמ' באה לבאר את סיבת ההלל והודאה, הביאה רק את נס פך השמן ולא את נס ניצחון המלחמה. ואי"ז מורה על גירעון בתוקף הנס.

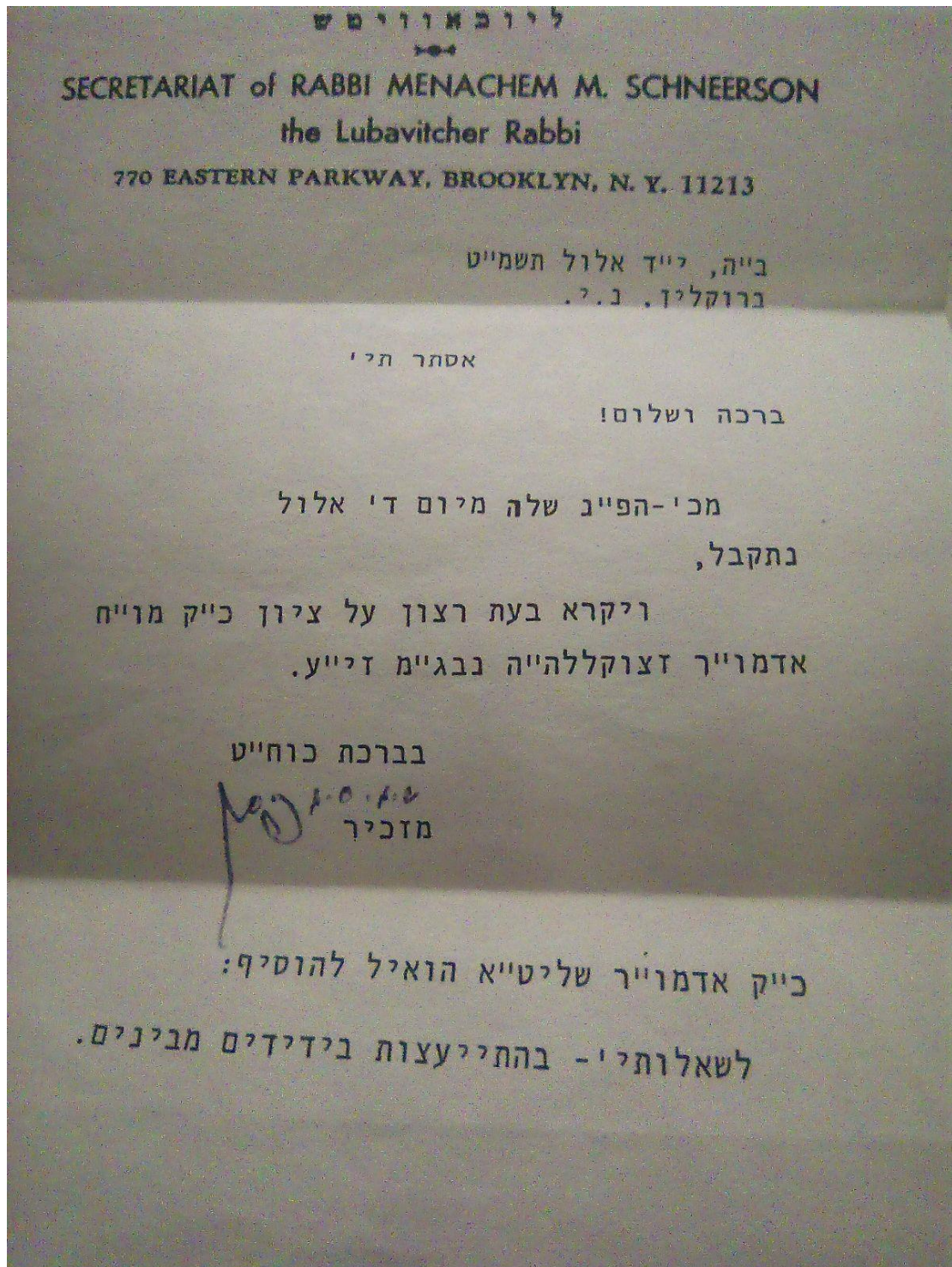
אמנם עדיין צ"ע מה שהקשינו מדוע בנוסח הרמב"ם לא הוזכר הנס העיקרי דפך השמן בנוסח ועל הניסים?

ואשמח לשמוע חוו"ד המעיינים בזה.

הוספה

בפרסום ראשון

מענה מאת כ"ק אדמו"ר נשי"ד לגב' אסתר ליואופלד (לימים חנונו)



לזכות

הנהלת הישיבה

הרה"ח ר' משה שי' לרמן

ראש הישיבה

הרה"ח ר' חיים משה שי' וובר

מנהל הישיבה

הרה"ח ר' דובער שי' גכטמן

הרה"ח ר' שמחה ישראל שי' גארפונקל

הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' ווילענסקי

הרה"ח ר' חנן שי' טייכטל

הרה"ח ר' יוסף חיים שי' פינקוביץ'

הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' פרידמן

הרה"ח ר' לוי אפרים שי' קוביטשעק

הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' קליינבערג

הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' רודרמן

ר' יצחק אייזיק שי' סנדרוב

לזכות

התלמידים השלוחים לישיבתנו

לשנה"ל תשפ"ו

הת' מנחם מענדל שי' איידלקאפף

הת' דן ישראל שי' אליהו

הת' יוסף משה שי' ברגמן

הת' זאב וואלף שי' גוטליב

הת' יוסף אליהו שי' לפידות

הת' שניאור זלמן שי' מוזיקנט

הת' יששכר דב שי' ניימרק

הת' משה נח שי' פישר

הת' אהרן משה שי' קוביטשעק

הת' שמואל פסח שי' תמרין

שיזכו למלאות את השליחות היחידה

להכין את העולם לקבלת פני משיח צדקנו

לזכות

השליח והרב הראשי למדינת רוסיא
הגה"ח שלמה דובער פנחס לאזאר שליט"א
להצלחה רבה ומופלגה
בשליחותו בהפצת היהדות והמעיינות חוצה

ולזכות

מנהל הקהילה היהודית במאסקווא
הרה"ח ר' מרדכי שי' וויסברג
המסייע להצלחת ישיבתנו במסירות אין קץ
להצלחה רבה ומופלגה
בשליחותו הקדושה

לזכות

העוסק בצ"צ באמונה

ראש וראשון לכל דבר שבקדושה

הרה"ח ר' יהודה שי' דאוידאוו

העומד לימין ישיבתנו ומשקיע הון רב בהצלחת

תלמידי התמימים

להצלחה רבה ומופלגה

בכל מעשה ידיו בגשמיות וברוחניות

לעילוי נשמת
השליחה מרת ליבא בריינא
בת ארי' לייב פינחס ז"ל
שטראקס

נלב"ע ט' שבט ה'תשפ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש

לכבוד קדושת אדמו"ר נשיא דורנו

שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו

בכל רחבי תבל

ובפרט מתלמידי התמימים

"דעם רבינ'ס קינדער"