

קובץ

הערות התמימים וּאנ"ש

הערות, חידושים וביאורים בנגלה, חסידות
ותורת כ"ק אדמו"ר וצוקלה"ה נבג"מ זי"ע



א (רמו)

יו"ד שבט ה'תשע"א

יוצא לאור על ידי מערכת

הערות התמימים וּאנ"ש

שע"י תלמידי ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו



נערך ונסדר לדפוס ע"י
הת' שמואל בנציון בן חרוה
הת' שניאור זלמן בן דבורה לאה
הת' רפאל בן רבקה

י"ל ע"י
מערכת הערות התמימים ואנ"ש
ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840
טלפקס: 03-9607370



פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, ומתוך שמחה וטוב לבב, מתכבדים אנו להגיש בפני ציבור שוחרי התורה ולומדי', את קובץ הערות התמימים ואנ"ש - א (רמו), ובו הערות, חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עטם של תלמידי הישיבה, ראשי' ואנ"ש שיחיו.

הקובץ רואה אור בהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, בכו"כ הזדמנויות שונות "ע"ד ההשתדלות להוסיף גם בשטח של הוצאה לאור דקובצי חידושי תורה, וכפי שראו בפועל בעבר - עי"ז יתווסף בשקידה והתמדה, עיון ויגיעה וכו' אצל לומדי התורה, ועי"ז יתווסף ג"כ (יגעת ומצאת) ביכולתם לחדש בתורה, ולהעלות חידושיהם בכתב ובדפוס, חידושים שיהיו ראויים לעלות על שולחן מלכים - ש'מאן מלכי רבנן" (שיחת ט"ו בשבט ה'תשמ"ח).

כבר אמרו רז"ל "כל עכבה לטובה", ואכן זכינו שקובץ זה מרובה בכמות ומלא באיכות, ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר משתתפים בקובץ זה כמה וכמה רבנים מאנ"ש שיחיו, ותקוותנו שיוסיפו להשתתף גם בקבצים הבאים בעז"ה.

מתאים לימים אלו - ימי ההכנה ליום הגדול והקדוש יו"ד שבט, יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ויום קבלת הנשיאות (בגלוי) ע"י כ"ק אדמו"ר לפני שישים שנה - נדפסת בזאת שיחת כ"ק אדמו"ר (נדפסה בלקו"ש חט"ז ע' 139) בתרגום חופשי ללה"ק, המבארת מה עלינו ללמוד ולקחת מיום זה וכיצד להמשיכו בחיי היום יום, החל מהתפקיד העיקרי של תלמידי התמימים - לימוד התורה בתמימות - נגלה וחסידות כאחד.

בקשתנו שטוחה בפני קוראי הקובץ, בכלל לומדי תורתנו הקדושה, לשלוח כל אשר תח"י, חידושים, ביאורים, הערות והארות על הנדפס בזה ובכל מקצועות התורה, ע"מ להדפיסם בקבצים הבאים ולהו"ל בזמן הקרוב.

תקוותנו, אשר הקובץ ימלא את ייעודו "להגדיל תורה ולהאדירה", ויוסיף חיות פנימית בלימוד התורה, נגלה וחסידות, מתוך התקשרות איתנה לנשיאנו ע"י קיום תורתו והוראותיו ובקרוב נזכה - כלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר בסיום מאמר קבלת הנשיאות - "זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דאָ למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים", בגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו תיכף ומיד ממש.

בברכת התורה

המערכת

ימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש יו"ד שבט ה'תשע"א
שישים שנה לקבלת הנשיאות (בגלוי) ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע
כפ"חב"ד, אה"ק ת"ו

תוכן העניינים

דבר מלכות 7

משיח וגאולה

משמעותה של התגלות משיח בימינו אלו (גליון) 118

גילוי תוקף האור וגילוי מעלת החושך – שתי התקופות בימיה"מ . . . 140

וגר זאב עם כבש: כפשוטו או משל וחידה שיטת הרמב"ם בזה . . . 158

תורת רבינו

שלח ידו ואחז עמו (גיליון) 41

ביאור ברשימת רבנו על תניא פמ"ד 47

זמן בדיקת חמץ לפי מנהגינו . . . 175

"יעקב אבינו לא מת" – במשנת רבנו . . . 179

נגלה

בענין כשפים שבמים . . . 35

שיטת האחרונים בעניין שינוי גמור ושינוי החוזר . . . 50

גדר בעלות על חמץ בפסח והמסתעף בגדרי כמה קנינים . . . 61

בטעם ש"לעולם יצא אדם בכי טוב" . . . 79

בדין נזכר בעדות משטרו . . . 84

הפסק בסעודה לשיטת התוס' . . . 98

בענין חיוב הנפקד בב"י וב"י . . . 102

107	ג' הפרטים הנפעלים בקדושין
115	בגדר בל יראה
129	בענין הפטור ד"מקום שאין מכניסים בו חמץ"
134	'גילויי מילתא' בבדיקת חמץ – לשיטת אדה"ז
154	החילוק בין אור הכוכבים לאור הירח
172	תקנת הבדיקה לשיטת התוס'
177	בעיתותא דהר לפי המהרש"א

הלכה ומנהג

28	ידיעת התורה ומצות 'והגית'
81	אכילת הסימנים בליל א' דר"ה בלבד
92	'שלימות' בחלות הדבוקות
104	עסקת שבויים מותרת ע"פ הלכה ?
188	על מה קבעו השמחה בחנוכה

חסידות

17	דירה בתחתונים בנשמות ישראל ע"י העולם
36	להוליד את המידות או לעוררם
54	ההשוואה בין ספי' המלכות ל'שם' (גליון)
88	השומע תפילת צדיק או חסיד
90	מעלת העבודה באהבה
170	טעם הבאת המשל דאותיות המחשבה
178	ידיעה שכלית בדרגת 'סובב כל עלמין'

191	הערות קצרות
-----	-------------

דבר מלכות

ללמוד את ההוראה העיקרית. אך בעניינינו – יום הסתלקות של כ"ק מו"ח הרבי – יש הוראה ברורה – תורתו (מלשון הוראה³) של בעל ההילולא, וזהו המאמר על ד"ה "באתי לגני", שהרבי בעל ההילולא בעצמו הכינו ליום הסתלקותו, שמתורה זו יודעים כמה צריכה להיות ההתבוננות העיקרית ביום ההילולא שלו, ומה צריך ללמוד מכך לגבי עבודת האדם למעשה בפועל.

ב. בסוף המאמר מדבר הרבי אודות החשיבות הזריזות בעבודת ה' בקיום התורה והמצוות, כי "מי הוא הידוע עיתו וזמנו", וכנאמר במדרש⁴ "אין לומר המתנינו לי עד שאעשה חשבונתי ועד שאצווה לביתי),

המסקנה המתבקשת מכך היא⁵, שהזריזות בעבודת ה' אינה רק פרט בעבודה, כמשמעות הפשוטה של מאמר חז"ל⁶ "אין מחמיצין את המצוות", אלא זהו עניין החשוב לעבודה בכלל, שבלעדיו אפשר להפסיד את כל העבודה. וההוראה,

א. משמעותו של יום ההילולא והסתלקותו של צדיק, שבו עולים "כל מעשיו תורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו"¹, היא (עבורנו) בעיקר להתבונן ב"מעשיו תורתו ועבודתו" של בעל ההילולא, כדי להסיק מכך הוראה לחיי היום-יום של כל אחד מההולכים בעקבותיו במעשיו תורתו ועבודתו של האדם².

כיון שכל יהודי רבים הם העניינים הנכללים במעשיו תורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו, ועל-אחת-כמה-הזכמה אצל נשיא ישראל, לפיכך לא תמיד ברור וגלוי מהי הנקודה שבעבודתו, שממנה צריך

1. אגה"ק סי' ז"ך (קמו, א"ב). ושם מבואר שכן הוא בשעת ההסתלקות, אבל מזה מוכן שכ"ה גם בנוגע ליום השנה, שהרי בכל שנה ושנה חוזרות וניעורות ההארות וההמשכות שבפעם הראשונה, כידוע (ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים הובא נתבאר בספר לב דוד (להחיד"א) פכ"ט). וראה אגה"ק סי' יד (קכ, ב) "בכל שנה ושנה יורד כו".

2. ראה אגה"ק שם (קמז, ב): והארת אורות עליונים אלו מאירה על כל תלמידי שנעשו עובדי ה' על ידו תורתו ועבודתו. וראה גם סי' כח שם (קמח, א) "שכל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו למעלה כו' מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה כו'. וראה סידור שער הל"ג בעומר (דש, ב"ג).

3. זח"ג נג, ב.

4. דב"ר פ"ט, ג.

5. ראה גם לקו"ש [המתורגם] ח"ו ע' 90.

6. מכילתא ופרש"י בא יב, יז.

"אין אדם שליט לומר..." אמורה לגבי כל יום ורגע של משך ימי חייו עלי אדמות, מאה ועשרים שנה.

בהתאם ל"מעשיו תורתו ועבודתו" של בעל ההילולא.

כדי להבין זאת יש להקדים ולבאר את הדיוק בלשון שמציין הרבי במאמר "נתאוה הקב"ה להיות לו ית'⁷ דירה בתחתונים", שבתאוה זו ישנם שלושה פרטים: א) לו ית', ב) דירה, ג) בתחתונים.

א) "לו יתברך" – הדירה היא לעצמותו⁸ ית', ולא רק לדרגות של אורות ו"גילויים", ב) "דירה" – הימצאותו של עצמותו ית' למטה אינה באופן ארעי, אלא באופן של "דירה" – בקביעות⁹. ג) "בתחתונים" – הדירה לעצמותו היא דווקא בתחתונים, ולא בעולמות העליונים¹⁰.

שלשה עניינים אלה כרוכים זה בזה: מצד הדרגות של "גילויים" ואפילו הנעלים ביותר, הרי כיוון שמציאותם אינה מעצמותם, ובמיוחד שגילויים הוא ברצון לא תיתכן אפשרות של "דירה" – קביעות,

7. בתניא שם (ובכמה מקומות בדא"ח) נלשון "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים – ההוספה דתיבת ית' – ראה לקו"ש ח"ט ע' 72 ואילך.

8. אוה"ת בלק ריש ע' תקצז. המשך תרס"ו בתחילתו (ס"ע ג). ובכ"מ.

9. בפרטיות יותר, בלשון "דירה" יש ב' פרטים (ראה לקו"ש [המתורגם] ח"ד ע' 35. ועוד. וראה הנסמן בהערה שלפנ"ז): א) שנמצא בה כל הנעם, ב) ושהעצם נמצא בה בגילוי – ומתאימים ב' עניינים אלו (שב"דירה") לב' העניינים ("לו ית' ו"דירה") שבפנים.

10. תניא שם. וראה בהבא לקמן גם לקו"ש [המתורגם] ח"ו ע' 21 ואילך ובהערות שם. וראה לקמן בפנים.

ויותר מכך נאמר ברמז במאמר "ל שהוזכר לעיל "אין מחמיצין את המצוות... אם באת מצווה לידך עשה אותה מיד". אם מתרשלים בקיום מצווה, הרי במקום "ושמרתם את המצוות" – "את המצוות" – נעשה "חמץ", ההיפך מן המצוה¹.

ובתחילת המאמר מדובר על העניין שבו צריכה להיעשות העבודה, שבו צריכה להיות הזריזות, בכך ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים"².

ג. אמנם, לכל פעולה של יהודי בקיום התורה והמצוות, וכן ב"כל מעשיך יהיו לשם שמים"³ ו"בכל דרכיך דעהו"⁴, מתהווה דירה לה' יתברך בתחתונים ומתממשת "תאוות" הקב"ה⁵,

אך בכל זאת מובן שההוראה שיש ללמוד ביום ההילולא לגבי העניין של "נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" אנה רק המרצה כללית לעבודת התורה ומצוותיה באופן כללי, אלא הוראה מסוימת⁶ – עניין

1. ראה שם כדורך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה אלא אם באת מצווה לידך עשה אותה מיד".

2. תנחומא נשא ט"ז. שם בחוקותי ג. במדב"ר פי"ג, 1.

3. אבות פ"ב מי"ב.

4. משלי ג, ו. טושו"ע או"ח סי' רלט.

5. ראה תניא פל"רלו.

6. ראה קונטרס התפילה פי"ג. קונטרס העבדה פ"ו ועוד.

כי מציאותם אינה מציאות אמיתית מצד עצמם¹.

וכיון שיש הגבלה מסויימת למציאות², הרי מובן, שהגילוי הוא רק במקום שבו קיים עניין שהוא כלי לגילוי אלוקות. ואילו בתחתונים שאינם כלי לאלוקות כלל, שם כביכול, אינה יכול האלוקות להתגלות.

לעומת זאת מצד עצמות, שאינה מוגבלת בהעלם וגילוי, והיא מעל למגבלות ושינויים, כיוון שמציאותו מעצמותו³, לכן "המשכתו" (עד כמה שקיים מושג זה של המשכה בעצמות⁴) היא באופן של "דירה", קביעות⁵.

ודוקא בתחתונים כיון שעולמות העליונים – הגילויים, אינם "כלי" לעצמותו ית', שהרי הם ירידה מאור פניו

(א) "לו ית'" – העבודה צריכה להתבצע רק "לו ית'", רק לשם ביצוע הרצון שלו, ה"נתאוה" של עצמותו ית', שלא על מנת לקבל פרס⁶ ואף לא לשם דביקות באלוקות, ואף לא כדי שהאדם העובד יגשים את כוונת הקב"ה⁷, אלא רק כדי שתמש "תאוותו" של הקב"ה⁸.

(ב) "דירה" – העבודה חייבת להתבצע באופן של קביעות. כלומר, שלא יחולו שינויים באופן ובתמידות של עבודתו כל הזמן, כי שינויים אלו מצביעים על כך שהעבודה אינה נעשית באופן של "דירה" – קביעות, אלא באופן "עראי".

(ג) "בתחתונים" – העבודה צריכה להתבצע בעיקר בענינים תחתונים, הן לגבי התורה, הן לגבי המצוות, וכך גם לגבי ישראל (כפי שיוסבר בהמשך).

1. ראה המשך תרס"ו ע' קסט ואילך. ע' תלב ואילך.
 2. ד"ה בסוכות תרס"ד. וראה ד"ה ביום שמחתכם תרנ"ו. הגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח. ובכ"מ. וראה ספר הערכים"חב"ד ע' אוא"ס(א) סעיף גד. וש"נ.
 3. ראה המשך שם ע' קסח.
 4. אגה"ק סי' כ (קל, ב). ובארוכה בהנסמן בהערה 17.
 5. ראה המשך תער"ב ח"ב ע' א'קמא. ד"ה תקעו תרצ"ד (תיש"א) פ"ב.
 6. ולכן עיקר ענין ה"דירה" – קביעות תהי' בביהמ"ק השלישי דווקא, כיון שהוא "בנינא דקוב"ה" – מבחי' עצמותו, ולכן יהי' קיים בקיום נצחי, משא"כ בית ראשון וב' שהם "בנינא דבר בש" – מבחי' הגילויים "לית בי' קיומא כלל" (זח"ג רכא, א. בפ"י הכתוב דפרשתינו (בשלח טו, יז) "מכון לשבתך פעלתהוי' מקדש אדני כוננו ידיך"). ח"א כח, א). וראה פרש"י עה"פ: ואמתי יבנה בשתי ידים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבוא כו'. ראה בארוכה לקו"ש [המתורגם] ח"ט ע' 27 ואילך. וש"נ.

6. תניא פל"ו.
 7. ראה גם ד"ה מצותה משתשקע החמה תרע"ח. ספר המאמרים באתי לגני ע' לב ואילך. וש"נ.
 8. אבות פ"א מ"ג.
 9. ראה ד"ה ואתם תהיו לי תר"ס. ד"ה וזאת התרומה עת"ר. וראה סם סד"ה תקעו, ד"ה בסוכות.
 10. להעיר מבחי' בני עלי' (תניא ספ"י).

עושה למען שכר רוחני וכדומה, למען שלימות מציאותו, ואפילו לא כדי לדבקה בה' יתברך", ומציאותו העצמית אינה קיימת בעבודה³. ובמיוחד כאשר כפי שהיה אצל העל ההילולא "שהשליך חייו מנגד"⁴, כפשוטו, עבור הפצת התורה וחיזוק היהדות.

ודרך העבודה בתוקף ומסירות נפש הייתה אצלו באופן תמידי ובמשך כל תקופת נשיאותו, והתבטאה בכל האופניים של מסירות נפש.

כפי שדובר כבר בהרחבה⁵, אודות ההבדל שבין שלוש התקופות של "עשר השנים" במשך שנות נשיאותו בעולם הזה, שבכל אופני העבודה השונים זה מזה הייתה אצלו אותה מסירות נפש עילאית.

בנוסף לכך שעצם העבודה תוך מסירות נפש אינה ארעית, אלא נעשית בקביעות ללא שינויים, כי זוהי העבודה מצד הנשמה, שמעל לשינויים – גם התבטאה העבודה באופן גלוי של מסירות נפש, שבכל הסוגים השונים של העבודה הייתה אצלו אותה מסירות נפש.

אמנם, הרבצת התורה וחיזוק היהדות

גם שלושה עניינים אלו בעבודת האדם כרוכים זה בזה:

כאשר עבודתו של האדם היא לצורך מציאותו העצמית, ואפילו כדי להידבק באלוקות (או אפילו בדרגא נעלית יותר: ברצונו לקיים את רצון הבורא, אך בעבודתו מעורבת התחושה שהוא מבצע את רצון ה') – אז יכולים לחול שינויים בעבודתו, בהתאם לרגש האהבה והדביקות שמתעורר בו באותו זמן. אין זו קביעות – דירה. וכן יש הבדל אם העבודה היא בעניינים נעלים או בעניינים תחתונים שלגביהם אינו מרגיש (בעבודה 12) חיות ותענוג.

דוקא שעבודתו היא "לו יתברך", להשלים את רצון ה', אז כל העניינים המביאים לידי השגת הכוונה, שווים אצלו, ובמילא עבודתו היא באופן של קביעות והתמדה – "דירה", וכיוון שתאוותו של הקב"ה היא "להיות לו ית' דירה בתחתונים", עבודתו היא בעיקר בעניינים תחתונים.

ה. אופן עבודה כזה, בכל שלושת הפרטים המוזכרים לעיל, ניכר היה בגלוי אצלו בעל ההילולא עצמו:

כידוע, וכפי שכבר דובר על כך פעמים רבות¹, הייתה עבודתו של בעל ההילולא בהרבצת התורה וחיזוק היהדות מסכת רצופה אחת של מסירות נפש, כלשונו של בעל ההילולא בסוף המאמר הנ"ל² – "למעלה מטעם ודעת". והרי עבודה תוך מסירות נפש מצביעה על כך שאין הוא

1. ראה לקו"ש ח"ח ע' 302 ואילך, וש"נ. ובכ"מ.

2. פ"ה.

3. להעיר מתניא רפ"ט.

4. תו"א צט, ב (וראה לקו"ת ויקרא ד, ג) – לענין מסנ"פ.

5. שזה גם למעלה מענין המסנ"פ על קדוש השם (המבואר בהנ"ל הערה הקודמת). וראה המשך ההילולא פ"א שבשביל ניצוח המלחמה "גם חיו משליך המלך מנגד". ולהעיר מההפרש בין מסנ"פ דאברהם ומסנ"פ דרע"ק (סה"מ הש"ת ע' טו. 30 וראה סה"מ באתי לגני ע' לא).

לומדים "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", אין שקועים בשקלא-וטריא ובחכמת התורה, אלא בעיקר בידיעת ההוראה הנובעת מכך למעשה.

וכך גם לגבי המצוות המעשיות: בנוסף לכך שזוהי דרגא של תחתונים יחסית ללימוד התורה בכלל⁴, קיים במצוות פן כפי שהן "מצד" התורה, בדומה לעניין של "כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה..."⁵. ישנם כמה מקרים, שבהם א"א לקיים את המצווה במעשה ממש, ובמקום זאת עוסקים בתורת המצווה, ולמרות זאת נאמר על כך, שהעיסוק בתורה הוא כאילו הקריב.

וכן קיימת כוונת המצוות, וכדומה.

לעומת זאת, בזמן שבית המקדש קיים יהודי שאינו ידוע כלל הלכות קרבנות, אלא סומך על הכהן המקריב את הקרבן (ולוי בדוכנו וישראל במעמדו)⁶, מקיים את המצווה ואת חובת הקרבת הקרבנות המוטלת עליו.

ביתר פירוט: קיום המצוות למעשה בבחי' "תחתונים" יחסית לדיבור של שבמצוות, ועוד יותר יחסית לכוונת המצווה במחשבה ולב.

בדומה לכך מובן לגבי היהודים, שעימם

ועד להפצת מעיינות החסידות נעשתה אצלו בכל התחומים אך בכל זאת ניכרה השתדלות מיוחדת ב: א) ארגון קבוצות ושיעורים ללימוד הלכה למעשה לקראת רבנות, כדי להכשיר מורי-ההוראה למעשה שיגור רבנים לקהילות ומושבות יהודיות שונות, וכדומה. ב) הפצת קיום המצוות המעשיות בין כל סוגי היהודים, ע"י פעילות מעשית, כגון: שיגור שליחים לבניית מקואות, שיגור מוהלים, וכדומה. ג) חינוך על טהרת הקודש של תינוקות של בית רבן, יסוד חדרים, שליחת מלמדים וכדומה.

וכל העניינים הללו הם בבחי' "תחתונים" בתורה ובמצוות עצמם, כדלהלן.

1. ההסבר לכך הוא: בלימוד התורה יש אופנים שונים, החל מלימוד התורה אשר למעלה במתיבתא של הקב"ה, ומתיבתא דרקיע¹, ועד לאופן לימודה למטה. וגם למטה יש דרגות רבות, כגון – לימוד באופן של "דרוש וקבל שכר", "יגדיל תורה ויאדיר"², והלימוד "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא"³.

ובאופן כללי זהו ההבדל בין "עליונים" בלימוד התורה ובין "בתחתונים" בתורה: כאשר לומדים באופן של "יגדיל תורה ויאדיר" ולא צורך הלכה למעשה, עוסקים בעיקר בשקלא-וטריא שבתורה, והתענוג והחיות הם בהבנת התורה ואילו כאשר

4. ראה בארוכה תניא פל"ז

5. ראה מנחות קי, א. שו"ע אדה"ז או"ח מהדרו"ת ס"א ס"ט. מהרו"ק שם ס"א ואילך.

6. ואף מי שלא הי' בלבו לשם אחד מכל אלו ("ששה דברים הזבח נוסח") כשר שהוא תנאי ב"ד (זבחים מו, ב).

1. ראה ב"מ פו, ט. זח"ג רג, ב. לקו"ת תזריע ד"ה בגמ' ב"מ (כב, סע"ב ואילך) ושם בסוף המאמר (כד, ד). וראה לקוטי דיבורים ח"א ט, א.

2. ישע"י מב, כא. חולין סו, ב.

3. יומא כו, א.

ח. כיום צריך להבהיר כל ענין במילים פשוטות: מכל ההוראות הרבות שלעיל יש שני ענינים שחלה בהם התדרדרות בתקופתנו:

הענין הראשון הוא – לימוד הלכה למעשה. רואים שבאופן כללי לימוד התורה הולך ומתרבה, הן בכמות והן באיכות. אבל הלימוד באופן של לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא – שממנו ייצאו רבנים שיוכלו לפסוק שאלות בכל ארבעת חלקי השולחן ערוך (ובמיוחד בחלק אורח חיים) – הולך ופוחת ר"ל מדור לדור ומשנה לשנה וחדש לחדש.

לגבי אידיעת ההלכות של חלק חושן משפט, יש לקוות, שעקב מצב וחוקי המדינה לא תצמחנה מכך תקלות רבות. אך לגבי אבן העזר, יורה דעה, ועלאחת כמה וכמה לגבי אורח חיים – ההלכות החשובות למעשה ממש בחיי היום יום, ולא רק בזמנים מסוימים, כשמו "אורח חיים" – אין כמעט אצל מי לברר.

כאשר באים למישהו המשקיע את כל זמנו בלימוד התורה ושואלים אותו שאלה הלכתית, ומשיבים: אני עסוק בלימוד התורה באופן של "יגדיל תורה ויאדיר", הולך ומוסיף אור. אך לפסוק דין בהלכות ברכות הנהנין, בהלכות תפילה, או בהלכות קריאת שמע – הלכות אלו הוא לא למד!

לגבי אורח חיים יש פגם כפול: בנוסף לכך שחסרים רבנים שיוכלו לפסוק בהלכות אלו, נוספת הסכנה שכל אחד יעשה "פוסק" לעצמו:

לומדים תורה: הלימוד של תינוקות של בית רבן, ובמיוחד בתחילת הלימוד – לימוד אל"ף ב"ת וכדומה, הוא בבחי' "תחתונים" לגבי סוגים התלמידים שעמם לומדים.

ז. לפי זה מובן כיצד העיסוק בשלוש הדרגות האמורות ב"תחתונים" אפשרי רק כאשר העבודה מתבצעת "לו יתברך", ולא למען תועלת ושלימות עצמית.

כאשר האדם מחשיב עצמו למציאות כלשהי, הוא עוסק בהתלהבות בעיקר בדרך העליונים שבתורה, בשכל, ויותר מכך באור האלוקי המאיר בתורה ולכן הוא מוכן ללמוד עם יהודים שהם כלים מתאימים לסוג לימוד זה, הן בנגלה שבתורה, ועאכ"כ בפנימיות ובסודות התורה. שאז רואים את התפשטות האלוקות וגילוייה בעולם.

אבל בלימוד לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, וכן בלימוד של אל"ף ב"ת עם תינוקות של בית רבן – בכך אין הוא עוסק ומתלהב אין הוא רואה בכך ה"עושר" ואת גילוי שמו יתברך.

וכך גם לגבי קיום המצוות, חיותו העיקרית היא בכוונת המצוות לדבקה בו יתברך ולא כ"כ במעשה המצווה, בקיום רצון העליון.

רק כאשר עבודתו היא "לו יתברך" שתבצע כוונת הקב"ה, כאשר העובד עצמו אינו מציאות עצמית, אז עבודתו היא בעיקר בבחינת תחתונים, כי דווקא ע"י כך מושג המטרה "נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

חשוב לא רק לציבור של עיר אחת, אלא לפי המצב עתה, חשוב הדבר למאות קהילות בארצות הברית ובמדינות אחרות, שנותרו, כפשוטו, ללא רבנים מורייהוראה בשולחן ערוך. וכך גם מאות ישובים בארץ-הקודש – "ארץ אשר... עיני ה' אלוֹקֵיךָ בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"³, שאין להם רבנים – שתהא להם סיעתא דשמיא הדרושה כדי לכוון להלכה⁴, ולהיות "דן דין אמת לאמיתו", שעלידי כך נעשים שותף לקב"ה במעשה בראשית⁵.

ט. הנקודה השניה החשובה במיוחד לתקופתנו היא – אופן החינוך של תינוקות של בית רבן:

עקב חוקי המדינה של מדינה זו, ארצות הברית, והדומות לה, נוצר מצב מבהיל. נקבע שאצל ילד – לא רק בן חמש למקרא, אלא אפילו בגיל של עשר למשנה י"ג למצוות ובן חמש עשרה לגמרא – לא יכול לעבור יום בשנת הלימודים ללא לימוד לימודי חול.

לגבי זאת יש ללמוד מבעל ההילולא, אשר מסר נפשו בפועל, ואף שלח יהודים אחרים למסור נפשם, כדי להקים חדרים לילדים יהודים, ושהלימוד בחדרים אלו יהיה על טהרת הקודש, בלי לשנות ח"ו את דרכי החינוך היו נהוגות בעם ישראל במשך כל הדורות,

הרי עאכו"כ בימינו אלו, ובמדינה זו,

בעל-הבית וסוחר, שאינו רב, אם הוא ירא-שמים, לא ישלה את עצמו שהוא יכול לפסוק בעצמו שאלה בהלכות גיטין, ואפילו לא שאלה בהלכות יורה דעה. כאשר מתעוררת אצלו שאלה הוא מחפש רב ומורה-הוראה בפועל. אבל בהלכות אורח חיים הוא עלול להשלות את עצמו שהוא מסוגל להיות "פוסק" – הוא יעיין בקיצור שולחן ערוך (בלשון הקודש, ואם אין הוא מבין לשון הקודש – באנגלית בצרפתית וכדומה) וינהג כפי שמוכנת לו משמעות הנאמר בקיצור שולחן ערוך!

אם לגבי שולחן ערוך של ה"בית יוסף" התעורר דיון כיצד אפשר לפסוק משם הלכה בלי לדעת את המקורות ואת הטעמים¹ – מובן מה עלול לנבוע מכך שהתורה נמסרת בידיו של כל אחד ואחד, ושיפסוק בעצמו דין לפי קיצור שולחן ערוך!

בעניין זה צריך לקיים ו"החי יתן אל ליבו"² – מעבודתו של בעל ההילולא, שסיכן עצמו, למרות שמעשים אלו היו כורים בסכנת נפשות ממש, לייסד את מה שנקרא עתה בשם בתי-מדרש לרבנים – ומכך נלמדת ההוראה, שכל אלו הראויים לכך (ואפילו אם יש ספק אם הם ראויים, הרי במצב כפי שהוא עתה יש לנהוג לחומרא), ילמדו באופן של לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא.

וזכות הרבים מסייעתם, ובמיוחד שהדבר

1. ראה יד מלאכי כללי השו"ע אות א'. וראה קו"א להל' ת"ת ז, ב. וראה תרגום שם.
2. קהלת ז, ב. וראה תרגום שם.
3. עקב יא, יב.
4. סנהדרין צג, ב. וראה יומא שם.
5. שבת, א.

רוב תשומת ליבם, יהיו קשורים ללימודי קודש, ורק ההכרחי לכל הדעות בלבד יוקדש ללימודי חול.

(וזאת, בנוסף לכך שלימודי החול לא יתקיימו בבוקר בתחילת הלימוד – "ראשית עריסותיכם"⁴,

אין זה מנוגד כלל לחוק ש"ראשית עריסותיכם" יהי "תרימו תרומה לה" – שירוממו את הילד אל הקב"ה באמצעות תורתו של הקב"ה⁵, ורק לאחר מכן, כאשר הילד כבר עיף, ואין ברירה, יוקדש זמן מצומם ביותר ללימוד חול).

וכיון ש"איני מבקש... אלא לפי כחן"⁶, הרי ודאי, שבמאמץ קל ביותר, ובתשומת הלב המתאימה, ניתן לצמצם מיד את הזמן שילדי ישראל מקדישים ללימודי חול, ולהקדיש זמן רב הרבה יותר, באין ערוך הן בכמות והן באיכות, ללימודי קודש. צריך רק להחליט על-כך מתוך תחושה שזו חובה מפני שכך בהלכות תלמוד-תורה⁷, ואז ברור שיצליחו לבצע זאת.

וכשם שראו אצל בעל ההילולא שבלי להתחשב בכך שבימיו לא נראתה כלל בדרך הטבע האפשרות שמאמציו למען חינוך על טהרת הקודש ישאו פרי – רואים עתה בעיני בשר את הפירות שצמחו מכך

שכאשר יוצאים לרחוב בערים הגדולות של ארה"ב או בכל מקום אחר ופוגשים

ארה"ב, וכדומה לה, שאין זה ח"ו מצב של סכנה גופנית, וצריך להשתדל ביותר שהחינוך של ילדי ישראל יושתת לגמרי על טהרת הקודש, ללא עירוב לימודי חול, מלבד כאשר החוק אינו מאפשר זאת, וגם אז במידה המועטה ביותר שהוא מחייב.

י. אפילו אלו שאינם רוצים לעמוד בניסיון הרי לאמיתו של דבר ניתן בדרכים רבות לצאת ידי חובת עניין זה בפרט קטן ובהיקף הקטן ביותר, אין הכרח כלל שלימודי החול יתקיימו בכמות ובאיכות בתי הספר שבהנהלה של אנשים, או נשים, יראי שמים.

צריך רק לעוררם ולעודדם, שהשתדלותם אינה צריכה להיות כלי-כך לדייק בקיום חוקי המדינה, אלא בקיום המצוות והחוקים של, להבדיל הקב"ה, אשר לגביהם כל יהודי "מושבע ועומד מהר סיני"¹ לפני שהיו בכלל חוקי המדינה.

אמנם, "דינא דמלכותא דינא"², אך בכל זאת נוסף לכך שבענייני יהדות "אין מעלינו היהודים מי שיכפה דעתו עלינו"³, הרי אפילו מי שאינו מסוגל לעמוד בנסיון של לימודי קודש בלבד, יכול במסגרת שמאפשרים חוקי המדינה, להשתדל, שרוב זמנם של התלמידים והתלמידות, ולפחות

1. שבועות כא, ב. וש"נ.

2. גיטין י, ב. וש"נ.

3. לשון כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע כשהמלוכה דרשה מהרבנים לעשות שינויים בחינוך כו' – וחזר עליו כ"ק מו"ח אדמו"ר בצאתו ממאסרו לנסוע לעיר מקלטו קאסטראמא – נדפס בסה"מ קונטרסים ח"א ע' 353 לקו"ד ח"ד תרצב, א. ועיי"ש המשך הדיבור.

4. שלח טו, כ. וראה סה"מ קונטרסים שם קסה, א.

5. ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 319. ח"ח ע' 307 ואילך.

6. במדב"ר פי"ג, ב.

7. לאדה"ז פ"ג ס"ז, וש"נ.

באורחותיו נצח סלה ועד"¹, שעלידי המאמצים שבעבודה שלעיל של חיזוק החינוך על טהרת הקודש, בודאי יצליחו להקים את "צבאות ה'",² אשר יצאו בקרוב ממש מגלות זו האחרונה, בגאולה האמיתית והשלימה עלידי משיח צדקנו, ובעגלא דידן.

(משיחת יו"ד שבט תשל"ז - לקו"ש חט"ז עמ' 139
[לקו"ש המתורגם עמ' 149 ואילך])

1. אגה"ק סי' זך (קמו, א).

2. ראה תו"א ס, ג. המשך מאמרי ההילולא סעיף יו"ד ואילך.

נכדים של אנשים אשר שהו לפני עשרים או ארבעים שנה במדינה ההיא ורואים שהנכד מתנהג בדרך התורה והמצוות, ותמהים: כיצד יכלו להישאר קשורים ליהדות?!

וכאשר חוקרים ודורשים, מגלים, שלאב, למדריך, או לסב, וכדומה היה קשר או מגע אם אחד מהשלוחים של בעל ההילולא, אשר הוא עוררו ליהדות, ולמד אתו, והתחבא עמו ביחד בעליית הגג, או במרתף, כדי ללמוד וכדומה – ולכן הוא נשאר יהודי –

ובדומה לכך לגבי כל אלו אשר הולכים

דירה בתחתונים בנשמות ישראל ע"י העולם*

- בתורת רבינו וכפל"ו בתניא -

הגה"ח ר' שניאור זלמן שי' גופין
משפיע דישיבתנו הק'

א.

במאמר ד"ה "זה היום" בהמשך תרס"ו, כותב הרבי נ"ע שלעת"ל הגילויים לא יהיו באופן של גילוי אור, אלא שעצמותו ית' יתגלה בהעולם וכלה"ק שם': "דלעתיד יהי' המשכת בחי' העצמות ממש והגילויים דלעתיד לא יהי' בחי' התפשטות וגילויי אורות כ"א שיומשך ויתגלה בחי' העצם העצמי ממש כו', או שיהי' בבחי' עלי', שיעלו נש"י בבחי' העלם העצמי דעצמות א"ס וכמ"ש וביום השלישי יקיימנו ונחי' לפניו, לפניו ממש, בבחי' פנימיות ועצמות א"ס כו'". עכלה"ק.

ומלשונו הקדוש רואים אנו שני אופנים בגילוי העצמות לעת"ל: א. שעצמותו ית' יתגלה כאן באופן של מלמעל"ט. ב. שנש"י יתעלו בהעלם העצמי של עצמות

(* מתוך שיעור שנמסר, נערך ע"י א' מחברי המערכת, ללא אחריות כלל וכלל.
1. ע' י"ד, (הוצאה חרשה).

א"ס. ולהבין הכוונה שבדבריו הקדושים, יש להקדים ולומר שב' בחינות אלו – בגילוי העצמות לעת"ל, שייכות הם בקשר הדוק לכוונה הידועה בבריאת העולמות ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

והנה המקום העיקרי בדא"ח שבו מובא העניין דדירה בתחתונים, זהו המבואר בפל"ו בתניא וכלשונו הקדוש של אדמו"ר הזקן: "והנה מודעת זאת מארז"ל שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", ועניין דירה זו מבואר בהמשך הפרק, שהתכלית בבריאת העולמות הוא גילוי אלוקות ללא לבושים, "שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החושך והס"א של כל עוה"ז כולו ביתר שאת יתר עוז מהארתו בעולמות עליונים שמאיר שם ע"י לבושים והסתר פנים", וגילויים אלו של הדירה בתחתונים יהיו בימות המשיח ובתחיית המתים, וכהמשך הפרק שם "ונודע שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלמות בריאות עולם הזה שלכך נברא מתחילתו".

ובהגהה שם כותב "וקבלת שכר עיקרו יהי' באלף השביעי וכמ"ש בליקוטי תורה מהאריז"ל", שמזה משמע שכל גילויים אלו של גילוי העצמות¹, ו'דירה בתחתונים' יהי' באלף השישי. וקבלת השכר תהיה לאחרי זה באלף השביעי.

וצריך ביאור בזה, דלכאורה מכאן משמע שכל הגילויים דלעת"ל עד לגילוי העצמות נכללים רק באלף השישי, וקבלת שכר מתחדשת רק לאחמ"כ באלף השביעי. והשאלה מתבקשת: איזה גילוי יכול להיות נעלה יותר מהגילוי שבתחיית המתים שתושלם הכוונה דדירה בתחתונים ויהי' גילוי העצמות.

ב.

ובכדי להבין כ"ז צריך לבאר תחילה כללות הכוונה של דירה בתחתונים.

דהנה בדא"ח ובשיחות כ"ק אדמו"ר, נמצא הרבה שקו"ט בהכוונה דדירה בתחתונים. ובפרטיות, האם תכלית הכוונה הוא להיות לו ית' דירה בתחתונים היינו

1. דאף שאין מזכיר בתניא גילוי העצמות, נכלל זה ב'דירה בתחתונים' וכהלשון הידוע: "דירה לעצמותו ית' בתחתונים".

גילוי אלוקות בעולם, ונשמות ישראל הם האמצעי בשביל התכלית דגילוי זה. או שגילוי האלוקות בעולם הוא בשביל התכלית – בני ישראל.

בכמה מקומות¹ מבואר אכן, שהתכלית הוא להיות גילוי אלוקות בהגשמיות שבעולם, ולזה בני ישראל משמשים אמצעי ע"י קיום התומ"צ שלהם בעולם. והמשל בזה הוא בניית ארמון ומשכן למלך במקום המדבר – במצוותו של המלך אל הפועלים. ונמצא כאן שהעבודה הקשה של הפועלים, תכליתם להשלים כוונת ותענוג המלך, ולזה מגיע להם שכר נעלה מאד. אמנם ברור הדבר, שכאן הפועלים, נמצאים רק בתור אמצעי להכוונה – להשלים רצון המלך בארמון במדבר. ובנמשל זהו נש"י המשלימים הכוונה דדירה בתחתונים. ולכך מגיע להם השכר; אמנם אין בהם כ"כ התכלית והמכון, אלא עניינים הוא להיות אמצעי לבניין הדירה.

ברם במ"א², ובפרט בשיחות כ"ק אדמו"ר מודגש מפורש, שאין נש"י אמצעי אלא הם הם התכלית דבריאת העולמות. ולפי הבנה זו אין הם נמשלים לפועלים שמשלמים תכלית אחרת, אלא כאן נמשלו הם לבנים שאינו אמצעי לעניין אחר. היינו שכאן נשמות ישראל נמשלו לבנים, שהבנים הם התכלית של האב כשלעצמה ללא מניעים נוספים. אמנם כאן זהו באופן שהאבא מצווה בניו לבנות לו ולהתייגע בשבילו בבניית הארמון במדבר. דזה ברור שגם כאן עבור האבא העיקר הוא הבן; וכל כוונת האב בהארמון – זהו רק כדי לגלות הקשר העצמי של הבן אליו, שלכן מטיל הוא עליו מלאכה קשה – שכרוכה בהתאמצות שלמעלה מטבעו של הבן, שבזה מתגלית תוקף התקשרות הבן אל אביו. וכשהארמון נבנה אין תענוג המלך מהארמון שהרי כל תכליתו זהו גילוי האהבה של הבן.

ולפי"ז המטרה והתכלית בבריאת העולם, זהו לגלות ההתקשרות העצמית דנש"י להקב"ה, וכל בניית הדירה כאן נחשבת רק כאמצעי לגילוי ההתקשרות העצמית שבין נשמות ישראל אל הקב"ה. ולדירה בתחתונים לא יהי' כאן תכלית כ"כ מצד עצמה.

1. מתחיל מפל"ז בתניא שמדגיש מעלת מעשה המצוות בזמן הגלות, ש"ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז". ועד"ז בריבוי פעמים בדא"ח מודגש שהדירה תהי' בהגשמיות – שבו ממשיכים האלוקות.

2. ד"ה ולקחתם תרס"א. ועוד.

.ג

והנה מוכרחים לומר דתרוייהו איתנייהו ביה, ושתי ההבנות הנ"ל נכונות. שהרי א"א לומר שנש"י הם רק אמצעי לעניין אחר, שהרי הבן הוא התכלית של האבא מצ"ע, ללא מניע אחר. וכן א"א לומר לאידך, שהכוונה הכתובה בדא"ח של דירה בתחתונים, נחשבת כאמצעי בלבד. לכן צריכים אנו, למצוא את הבריח התיכון המאחד את ב' ההסברים ומשלבם יחד.

והנה בלקו"ש (חט"ז ע' 214) מתייחס כ"ק אדמו"ר לעניין זה ומבאר שיש כאן בכללות שני עניינים העניין של עצמותו ית' בהדירה, וההדגשה של התחתונים בהדירה, ואכמ"ל. אמנם מהשיחה שם עולה בבירור, שהתכלית הוא דווקא בנשמות ישראל, וכלה"ק שם: "דער (פנימיות ה) ענין פון דער דירה לו ית' איז "דוקא לדור ולשכון בנש"י כו' שיהיו כנס"י מכוון לשבתו ית' כו'" – ווארום וויבאַלד אז "ישראל וקוב"ה כולא חד", זיינען דאך אידן די אמת'ע "דירה" פאר עצמותו ית' – זיי זיינען כביכול איין זאך מיט עצמות".

היינו שדווקא בבנ"י מתבטא ה"דירה" האמיתית להקב"ה, מכיוון שרק הם דבר אחד איתו – "ישראל וקוב"ה כולא חד".

ומבאר שם, שהדירה שתהי' בנשמות ישראל, שייכת דווקא ב'תחתונים' היינו שע"י העבודה בעולם הזה דוקא, מתבטא בגלוי שרש נשמות ישראל שמיוחדים הם עם העצמות¹. ובסגנון אחר כלה"ק: "ווען ווערט אופיגטאן בגלוי אז אידן זיינען א דירה לו ית' – אז זיי זיינען מיוחד מיט עצמותו ית' בתכלית, אָן שום הגבלה ועיכוב – איז עס דוקא ווען אויך די הגבלה ומדידה פון די "תחתונים" איז ניט קיין מניעה, נאר אדרבה, די תחתונים אליין ווערן דורך די אידן א מקום מוכשר פאר א דירה לו ית'". עכלה"ק. כלומר שדווקא ע"י שהעולם יצא מהגבלותיו ומניעותיו ויהי' כלי ודירה לו ית', יתגלה הדירה והיחוד שבין ישראל להקב"ה.

ומכל מקום, משיחה זו עולה בבירור ההכרעה לאופן הב' – שהתכלית היא בנשמות ישראל והעולם משמש רק כאמצעי לעניין זה כנ"ל.

1. וראה עוד מה שנתבאר בקובץ ע' ??

וא"כ נשאר לנו עדיין לברר איך הכרעה ברורה זו, מתאימה להאופן השני המובא פעמים רבות בדא"ח, שהתכלית הוא לעשות לו ית' דירה בעולם הזה התחתון.

ד.

ולבאר זה יש להקדים תחילה המבואר בפל"ג בתניא (ששם מוזכר בספר התניא לראשונה הכוונה דדירה בתחתונים), ששם מבאר אדמוה"ז, שע"י ההתבוננות באחדות הוי' ובהגעה להכרה בכך שהעולם בטל במציאות לגבי אור א"ס, מביא זה את הבינוני לשמחה גדולה ביותר, וכלה"ק שם: "והנה כמה גדולה שמחת הדיוט ושפל אנשים בהתקרבותו למלך בשר ודם המתאכסן ודר אתו עמו בביתו וק"ו לאין קץ לקרבת ודירת ממ"ה הקב"ה".

וכוונת הדברים היא שהכרה זו – שהעולם בטל במציאות לגבי הקב"ה חייב להביאלשמחה עצומה, כמו אותו אדם שהמלך לא רק שמתקרב אליו, אלא דר איתו ומתאכסן אצלו בביתו הפרטי. כי כאן הוא מגיע להכרה באחדות ה' כלומר שהקב"ה נמצא ודר איתו ממש באותה דירה – שהקב"ה הוא המציאות האמיתית של העולם.

ומסיים שם: "יש לו לשמוח על ירושתינו שהנחילנו אבותינו יחוד הוי' האמיתי שאפילו בארץ מתחת אין עוד מלבדו" ומסיים "וזו היא דירתו בתחתונים", שהפי' בזה הוא שע"י ההתבוננות ביחוד האמיתי (ע"פ תורת הבעש"ט) שלעולם הוי' דברך ניצב בשמים' ואין עוד מלבדו היינו שהעולם בטל במציאות לאוא"ס. ההכרה והרגשת השמחה שבזה – זהו דירתו של הקב"ה בתחתונים.

ובהמשך הפרק שם מבאר שכשמאיר אצלו אחדות הוי', אין זה שמחה של האדם בהמלך בלבד. אלא עליו לדעת, שגם המלך שמח ממש מעניין זה שחושך הס"א שבעוה"ז החומרי, בטל בפועל ממש ע"י שאלוקות מאיר אצלו בגילוי, וכלה"ק: "ועוד זאת ישמח בכפליים בשמחת ה' וגודל נחת רוח לפניו ית' במתנה זו דאתכפייא ס"א ממש ואתהפך חשוכא לנהורא שהוא חשך הקליפות שבעוה"ז..", שכ"ז נפעל ע"י מחשבה והתבוננות בלבד בהעניין של אחדות הוי'.

ובפרקים הבאים בתניא מבאר בארוכה עניין הדירה בתחתונים בנפשו ובגופו ע"י התורה וע"י המצוות, שכ"ז עניין של מעשה ופעולה ממשית בעולם. אמנם להמבואר כאן בפל"ג עולה שע"י התבוננות והכרה באחדות הוי' במוחו, פועל בפועל הדירה בתחתונים ואתכפייא סטרא אחרא, בעולם קטן שלו – באדם עצמו. מכל מקום עולה מכאן שגם בתניא יש מקום לשתי ההבנות הנ"ל דדירה בתחתונים – בנפשו ובמוחו בעולם ובגשמיות.

ה.

ולהבין זה יש להקדים תוספת ביאור כללית בהעניין שבו הייתה להקב"ה תאוה לשכון בו, דבהשקפה ראשונה הי' מקום לומר שהדירה שבו רצה לשכון זהו העניין הגשמי שבעולם – שדווקא בו מתגלה כח העצם. ולפי הבנה שטחית זו, הי' מקום לומר עוד שרצונו ית' הי' לשכון דווקא בהגשמי ביותר ובדומם ביותר. משום שדווקא שם מתבטא בתוקף הגשמיות במלא עוזו. אמנם מובן לכל הדוחק שבזה – דלפי הבנה זו, אין מובן בכלל התאוה והרצון שבהעניין; דהרי אף באדם גשמי, אין רצונו בדירה מצד הדומם והעדר הגילויים שבו. וא"כ וודאי שכלפי מעלה לא שייך לומר שיש לקב"ה רצון לשכון בעיקר בסלעים הדוממים שבעולם. ולא בכחי הנעלות שבבריאה כחי ומדבר, ובפרט שלא בבנ"י שבהם הגשמיות אינה בתוקף כ"כ; שיש בהם יותר רוחניות ובחי' הגילויים – ומובן לכל הדוחק שבזה.

לכן נראה ברור, שתכליתו ורצונו של הקב"ה הוא לשכון דוקא בנשמות ישראל. עד לאופן של אירוסין ונישואין – יחוד פנימי של בנ"י עם הקב"ה, שזהו ג"כ מ"ש ושכנתי בתוכם בתוך כאו"א מישראל.

אלא שעפ"ז אינו מובן לכאורה מהו עניין הדירה שבגשמיות עוה"ז התחתון ועד"ז בנוגע להעניין דושכנתי בתוכם – מהו השייכות שבין מקום המקדש הגשמי אל התכלית שבנש"י – ולמה שלא יהי' מספיק עד"מ הראת השכינה בבנ"י, ע"ד היחוד האמיתי שבפל"ג בתניא כנ"ל.

ונקודת הביאור בזה הוא שנשמות ישראל מצד עצמם, אינם כלים להתחבר עם עצמותו ומהותו ית', כי ההכרה בעצמות ית' הוא ובהפלאותו – יכולה להיות רק בדבר שבאין ערוך ומובדל ממנו בעצם. וכדלקמן.

ו.

פעמים רבות מבואר במאמרי רבינו, אשר הקשר של בני לקב"ה מצד הגוף עמוקה יותר מהקשר שמצד נשמתם. דהנה הקשר של נשמות ישראל לקב"ה, זהו כאבא לבנים. שע"פ טבע האב קרוב הוא יותר לבניו, משאר בני האדם שמסביבו. היינו שכאן היחס להם אל הקב"ה אינה מצד הכוונה שבו, אלא מצד הטבע שהוא קרוב יותר אל בניו, היינו שקאי כאן בדרגת שבה יש יחס בין הקב"ה אל הנבראים – שבה הקב"ה קרוב יותר לנשמות ישראל. ובסגנון אחר: בחי' האב של הקב"ה לנש"י אי"ז מעצמותו ית', אלא מצד הקירוב שלו אל הנבראים. אמנם זה שהקב"ה קשור עם הגוף של ישראל אי"ז מבחי' האב שבהקב"ה אלא מבחירתו העצמית הפשוטה.

והיינו שזה שבנשמות ישראל נמצא הקשר אל הקב"ה כאב לבניו, מונע מהם להיות הכלי לגילוי העצמות. ועד"מ, מלך מרומם מעם, שאנשי הממלכה מתארים את גדלותו בכך שהבן שלו, והנתין הנידח ביותר בממלכתו – כאין ואפס בשוה. שכלפי בן המלך אי"ז נתפס כלל – שיש בינו ולנתין הפשוט מכה משותף; שהרי, הוא בן המלך; והאדם השני – מרוחק מהמלכות בתכלית. ועד"ז בנמשל, אין בני" מצ"ע הכלים להרגיש ההפלאה דעצמותו ית' – שלמעלה מדרגת האב של הקב"ה. ומובן א"כ, שמצד קירבתם אל הקב"ה כבנים, אין בהם הכלי לקלוט בתוכם גילוי העצמות.

ובעולמות עליונים, וודאי שאין בהם גילוי עצמותו ית', שהרי כל עניין הגילויים שבעולמות העליונים, זהו האור מהמאור, שכל עניינו זהו הדביקות בהמאור, ולכן אף הוא (האור) לא יוכל לתפוס הבאין ערוך שבינו לבין העצמות שהרי עומד הוא בתנועה של קירוב אליו.

אלא הכלי היחיד להרגשת האין ערוך לעצמותו ית', זהו דווקא – כלשון תפילת שבת: "אין ערוך לך ה' אלוקינו בעולם הזה", שדוקא כאן בעולם, ניכר הבאין ערוך

האמיתי אל הקב"ה – שאין לו ית' שום ערך ויחס לנמצאים ממנו. דדוקא כאן בעולם, יש מקום להכרה זו שאין הקב"ה בערכנו כלל. כי ע"י הידיעה בהתהוות העולם מהקב"ה – שאי"ז מחמת הקירבה והיחס החיובי שבו. אלא דוקא מצד זה שמופלא הוא לגמרי מכל יחס וגדר של קירוב (– באין ערוך אמיתי), מצד בחי' זו דדוקא, נתהווה העולם הזה, שלא ניכר בו מצ"ע שום יחס אל הקב"ה. ולכן דוקא הגשמיות של עוה"ז יש בה הכלי להרגשת הבי"ע שבעצמותו ית'.

(נוסף לביאור הידוע שמקורו בהמשך תרס"א ומובא הרבה במאמרי באתי לגני, שהתהוות היש מהאין זהו דוקא בכח העצמות, שמהווה עניין שנדמה לו בעיניו שמציאותו מעצמותו).

שמזה מובן שהנשמה מצ"ע אינה כלי לגילוי העצמות מחמת הקירוב שבה אל הקב"ה. ורק הגוף הגשמי עצמו כלי אל עצמותו ית' מחמת הבאין ערוך שבו מהעצמות אמנם אין מובן לכאורה הכלי שבו, שהרי בגוף אין שום תכונות שיהיו כלי אל העצמות!

אלא אמיתית העניין הוא, שהנשמה של היהודי היא הכלי אל עצמות; אמנם, זהו דדוקא בהתלבשותה בגוף והיש הגשמי – שבו דדוקא ניכר היחס הבאין ערוך אל העצמות. כלומר: הנשמה שמצ"ע חשה אלוקות גם בהתלבשותה בהגוף, היא הנותנת בו ההרגש שמציאותו מאלוקות. אמנם כיוון שהיא מצ"ע אינה יכולה לחוש ולהכיר באין ערוך שבעצמותו ית', זקוקה היא כביכול להתלבשות בהגוף הגשמי שהוא דדוקא נותן בנשמה את החוש הגשמי שהוא באין ערוך ממש לעצמותו ית'. וכמו"כ מקבלת היא מהגוף הגשמי ההרגש של ישות הגשמיות מצ"ע שנדמה לו ש'מציאותו מעצמותו'. אשר כל זה מביא להכרה ברורה בעצמותו ית', שמציאותו מעצמותו ובכחו דדוקא נתהווה הגשמיות; ע"י כ"ז נעשית הנשמה לכלי לגילוי העצמות.

1. ואין לומר כאן שבו נמצאת בחירתו של הקב"ה וכמ"ש התניא "ובנו בחרת..." דהרי אי"ז עושה אותו לכלי לגילוי העצמות. ורק שנמצא בו מעלה שעצמותו ית' בחר בו ושייכות אליו, אמנם אין אי"ז עדיין באופן של כלי פנימי כפשוט דזהו ע"ד המבואר בלקו"ש חכ"ג ע' 177, בעניין הפרש שבין נש"י לאוה"ע בגילוי העצמות לעת"ל, שיתגלה באוה"ע שהם ה"נמצאים" ממנו העצמות, אמנם בנשמות ישראל יהי' גילוי העצמות ממש "ישראל וקוב"ה כולא חד", עיי"ש בארוכה.

ולאחרי שיש בנשמה הרגש זה שעצמותו ית', באין ערוך אל הנשמה, ולכאורה נפגע בזה הרגש היחודי שבנשמה שהיא בבחי' בן להקב"ה. הנה בזה מבאר הרבי באחד ממאמריו, שבאמת, בחירת העצמות נמצאת גם בהנשמה; אלא, שבנשמה הרגש הקב"ה כאביה, מעלים על הרגש הבחירה שבה – שמגיע מעצמותו ית'. אמנם, ע"י התלבשותה בהגוף הגשמי, חשה היא בהעניין דעצמותו ית' הנרגש דווקא בעוה"ז ובהגוף הגשמי.

ז.

ועפ"ז מבואר היטב המעלה שיש בבית המקדש הגשמי, כי בהתבוננות בלבד באלוקות לא מגיע ונמשך הגילוי דעצמותו ית'. אמנם ע"י המשכן של הקב"ה בהמקדש הגשמי – שהוא באופן של אי"ע אמיתי בין הגשמי – לעצמותו ית', זה דווקא נותן בנשמה ההרגש שהמשכן האמיתי של הקב"ה הוא בגשם, כי הקב"ה בעצם שהוא באין ערוך לכל הגילויים גם להרגש זה שהקב"ה בבחי' אב, כלפי הנשמה.

היינו שגם מה שמבואר בפל"ג בהדירה של הקב"ה בהיהודי המתבונן, אין זה הדירה האמיתית לעצמותו ית' – כי כל זה קאי רק בגילויים של אחדות הוי'. וכדי שיהי' הדירה האמיתית לו – לעצמותו ית'. בנשמת היהודי – זהו דוקא ע"י העבודה המפורטת בפל"ה ופל"ו בתניא – ששם מבואר בארוכה המעלה שבמצוות הגשמיות שמביאת את העולם הגמי להיות לו ית' לדירה. והטעם לכך הוא, כי דוקא כמבואר בארוכה לעיל שהדירה לעצמותו ית' – זהו בהגשמי דווקא, שרק הוא מבטא הבאין ערוך להעצמות. ולכן ע"י העבודה של היהודי בהגשמי, ועשייתו לדירה לו ית' זה דווקא מביא בנשמת היהודי ההרגשה בהאי"ע שבעצמותו ית', ובהקשר העצמותי שבין הנשמה שלו אל עצמותו ית'.

ובזה נעמדת גם התשובה להשאלה במהות הדירה, שבאמת הדירה לעצמותו ית' זהו דווקא בנשמות ישראל, שהם הכלים לעצמותו ית'. ברם זהו דווקא ע"י שמגלים הם בעולם הדירה לו ית', שהגשמי נעשה כלי לאלוקות. היינו שע"י העבודה המבוארת בפל"ה ופל"ו בתניא הנשמה מגלה את הבאין ערוך שבעולם הגשמי

ידיעת התורה ומצות 'והגית'

הגה"ח מרדכי שמואל שי' אשכנזי
מד"א כפר חב"ד

הבדל בולט בהזכרת תלמוד תורה בשחרית ובערבית

א.

שתי ברכות בתפילה הן כעין ברכת התורה וכתבו הפוסקים שיכול לצאת בהן ידי חובת ברכת התורה¹: ברכת "אהבת עולם" בשחרית², שאומר בה "ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל", וברכת "אהבת עולם" בערבית, שאומר בה "נשיח בחקיך ונשמח בדברי תורתך".

ואולם, כשמעיינים בנוסח שתי הברכות הללו, רואים הבדל בולט ביניהן: בברכה בשחרית, מודגש ענין ההבנה בתורה: "ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל... והאר עינינו בתורתך". ואילו בברכה בערבית – הדגש הוא על הדבור בדברי תורה: "על כן ה' אלקינו, בשכבנו ובקומנו נשיח בחקיך, ונשמח בדברי תורתך... כי הם חיינו וארך ימינו, ובהם נהגה יומם ולילה", ולא מוזכר ענין ההבנה בתורה. ויש לעיין בשינוי זה.

ואולי יש לומר כי הדבר רומז לשיטת רבינו הזקן, הידועה, שמצות תלמוד תורה כוללת שתי מצות: 'ידיעת התורה' ומצות 'והגית בו יומם ולילה'. ולכן, בשחרית מבקשים על קיום מצות הידיעה, שעיקרה הוא הבנת התורה במוחו, ואילו בערבית מבקשים על מצות 'והגית', שחלק עיקרי בה הוא 'הגית' התורה בפיו, כדלקמן.

1. ראה שוע"ר סימן מז ס"ו ובמשנ"ב שם.

2. לנוסח רבנו בסידורו, שברכה זו פותחת ב"אהבת עולם", עפ"י פרי עץ חיים שער הק"ש רפ"ג. אמנם בשולחן ערוך ריש סימן ס הכריע כדעת הגאונים לומר "אהבה רבה", עיי"ש.

בין מצות היריעה למצות והגית

רבנו מבאר בהלכות תלמוד תורה כי מצות תלמוד תורה כוללת שתי מצוות: א. מצות ידיעת התורה¹, כמו שנאמר² "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" ונאמר³ "שמור תשמרון את כל המצוה ודרשו חכמים... למוד הלכות ואגדות ומדרש שהוא התלמוד". ומצוה זו היא, ידיעת כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה, הלכות בטעמיהן בדרך קצרה (בלי עיון רב ופולפול). ב. מצות "והגית בה יומם ולילה"⁴, שהיא חובה לעסוק תמיד בדברי תורה (בלי קשר לענין הידיעה), וקיומה הוא בשתי פנים: גם מי שהגיע לידי ידיעת התורה כולה, חייב לקיים "והגית בה יומם ולילה ממש"⁵ "ויפנה כל ימיו לעיון התלמוד לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים וכו'"⁶. ומן העבר השני, גם מי שפטור ממצות ידיעת התורה, כגון שדעתו קצרה ללמוד טעמי ההלכות ומקורן, חייב "בקביעות"⁷ עיתים לתלמוד תורה, לקיים מה שכתוב והגית בו יומם ולילה – בקביעות עיתים ביום ובלילה"⁸.

כאן יש לעיין, האם עיקר החובה במצוות אלו הוא על עצם הבנת התורה, ואפילו בלא דיבור וקריאה בתורה, או שעיקר החובה בהן היא בלימוד מתוך דיבור.

בנוגע למצות ידיעת התורה: מצד אחד, כיון שהמצוה היא ידיעת הלכות התורה בטעמיה, הרי הדעת נותנת כי העיקר הוא שיביין היטב הלכות התורה במוחו לאשורה על בוריה, וגם אם לא הגיע לכך מתוך דיבור בתורה. מצד שני, כותב רבנו בהלכות תלמוד תורה⁹ כי "כל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו

1. הלכות תלמוד תורה לרבנו הזקן פרק א ה"ד, פרק ב ה"א ופרק ג ה"א.

2. דברים ה,א. וראה בהערות וציונים להלכות תלמוד תורה פ"ב ה"א הע' 1/5 ואילך, ושם הע' 35/א אות ב.

3. דברים יא,כב. וביחס לצורך בשני הפסוקים – ראה בהערות וציונים שם הע' 9/א ולקמן הע' 16.

4. יהושע א,ח.

5. לשון רבנו שם פ"ג ס"ז וראה גם בפ"ד ה"ו. ועוד בנוגע לשתי מצוות אלו, בקר"א פ"ג ד"ה "והנה".

6. לשון רבנו שם פ"ב ה"ב וראה בהערות וציונים הע' 11/ד, שחייב זה הוא מטעם "והגית". ומה שכתב רבנו בפ"ג

סוה"ג שהוא משום "ודברת בס", ראה בהערות וציונים על אתר הע' 28/א אות ב ואילך ופ"ד ס"ו הע' 8/ה.

7. לשון רבנו שם פ"ג ה"ד ושוע"ר סימן קנה.

8. עוד נפק"מ בין שתי מצוות אלו – ראה בהערות וציונים פרק ד ה"ו הערה 8, ב ובמצויין שם.

9. פ"ב ס"ב.

שלה ידו ואחו עמו (גליון)

הת' משה שמחה שיחי' וואלף
תלמיד בישיבה

בקובץ מגדל דוד (גליון לט, א) הביא א' התמימים ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע¹ (מלקו"ש ח"ה ע' 79): דזה שלא ביקר וריפא הקב"ה את אאע"ה לאחר מילתו קודם היום השלישי, הוא בכדי שקיום מצוה זו תהי' בשלימות מצד גדרי העולם. ומקדים החילוק בין המצוות שקודם מ"ת למצוות שלאחר מ"ת, שקודם מ"ת המצוות לא פעלו בעוה"ז הגשמי – מצד הגזירה ד'עליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים' – חוץ ממצות מילה, שפעלה בעוה"ז הגשמי ובגוף הגשמי, וע"כ רצה הקב"ה שמצוה זו תהי' בשלימות לגמרי מצד גדרי הטבע.

והקשה מדברי המדרש² שכתב "...נטל אברהם סכין והי' אוחו בערלתו ובא לחתוך והי' מתיירא שהי' זקן, מה עשה הקב"ה, שלח ידו ואחו עמו והי' אברהם חותך..."³, ומכאן רואים שיש כאן דבר שאינו ע"פ טבע שהרי סייע לו הקב"ה למול, ונשאר בצ"ע.

ונראה לדחות שאלתו בפשטות, דהא עצם אחיזת הקב"ה באברהם אינה מורה על דבר שלמע' מדרך הטבע הפוגם בשלימות מצות מילה. הן אמת שעצם אחיזת הקב"ה הינה דבר שלא בדרך הטבע, אבל כאן אנו צריכים שעצם פעולת המילה תהי' בדרך הטבע³ וזה ישנו, דהא אברהם גופי' מל א"ע, כדמוכח מלשון המדרש דלעיל: 'והי' אברהם חותך', וא"כ המילה היתה ע"פ טבע לגמרי.

1. לקו"ש ח"ה, עמ' 79.

2. ב"ר פמ"ט, ב; ילקו"ש נחמי' רמז תתרע"א.

3. כדמשמע מגוף השיחה (תרגום חופשי): "...מזה מובן שקיום מצות מילה של אברהם אבינו (לפני מ"ת) צ"ל באותו אופן כמו קיום המצוות שלאחר מ"ת, ומהעניינים שהיו בקיום המצוות דלאחר מ"ת זה ההשתדלות שהמצוות ייעשו בדרך הטבע ולא ע"י נס, כיוון שהמצוות שלאחר מ"ת צריכים לפעול זיכוך ולהמשיך קדושה בדברים הגשמיים..." שמוזמ' משמע שעצם המילה בלבד, צ"ל בדרך הטבע ע"מ שיפעלו זיכוך בדבר הגשמי.

כל השדות לאדם אחד או לג' בנ"א באותו יום והדין הוא שכולם נכנסו תחת הבעלים, היינו שהניזק גובה מקונה העידית ובע"ח מקונה הבינונית והאשה לכתובתה מקונה הזיבורית) כותב רש"י וז"ל: "מי שהי' עליו נזיקין וכתובת אשה וב"ח והיו לו עידית בינונית וזיבורית", שגם כאן רש"י משנה הסדר (ויותר תמוה שכותב בסדר שונה גם מהד"ה אין לו אלא עידית)?

ב.

וכתב הנ"ל: ויובן זה בהקדים דהנה נראה לחלק בין ג' תובעים אלו (ניזק, בע"ח ואשה) באופן תדירותם, דהתדיר ביותר מהנ"ל הוא הבע"ח דזהו דבר החל בין על האנשים ובין על הנשים משא"כ כתובת אשה... ונזיקין הכי פחות תדיר, והראיה, דבשור המזיק הרי הלכתא¹ דסתם שוורים בחזקת שימור קיימא... ואדם המזיק לא שכיחא².

ולפ"ז אתי שפיר סידור דבריו של רש"י הא' ד"ה אין לו אלא עידית (ז, ב), דרצונו לפרש דשם עסקינן בנתבע ע"י כל ג' התובעים לפי סדר תדירותם, דברישי בע"ח שתדיר ביותר (ולכן נקטו בראש) ופוחת והולך כנ"ל בארוכה.

והא דנקט רש"י הב' ד"ה מכאן לא' או לג' בנ"א (ח, א) לא כסדר הנ"ל נראה לומר בהקדים החידוש דסוגיתנו והוא דהלקוחות נכנסו תחת הבעלים, דאע"פ שלא הם התחייבו אבל היות וקנו את הקרקעות מש"ה הם שיעבדו את עצמם לחובות וע"כ גובים מהם.

ונראה לומר דרש"י רצה לחדש בכך שכתב סדר זה (נזיקין, כתובת אשה ובע"ח), דר"ל, דהו"א דגם לאחר שאמרנו דאכן נשתעבדו היינו חושבים דכ"ז הוא בנזיקין היות ואי"ז שכיח, ולכן רק בהני שיעבד לוקח את עצמו אבל בכתובת אשה דשכיח יותר – כנ"ל – הו"א דלא נכנס תחת הבעלים, דלדבר פורתא שיעבד עצמו אבל – "לענין דבר שכיח לא קנה את זה ע"מ כך, – זהו החידוש דסוגייתנו דגם לענין גביית

1. רמב"ם הלכות נזקי ממון פ"ה ה"ז, וכן בהל' סנהדרין פ"ה ה"ט.
2. ראה דף ד' ע"א דהן שוורים והן אדם אין דרכם להזיק וכן ג"כ בדף י'.

ורק שחכמים תקנו שדינו בבינונית, וא"כ הו"א שאם השדה הבינונית נמכרה ללוקח אחר, יתבטל השעבוד ויחזור לדינו המקורי מהתורה – לגבות מהזיבורית, החידוש הוא שבכ"ז גובה הבינונית.

ועפ"ז יש לבאר הא דרש"י הא' כתב בסדר הנ"ל (בע"ח, כתובת אשה ונזקין), דרצונו לפרש ולהבהיר את סדר חידושם מהכבד אל הקל. ולכן, בראשונה כותב בע"ח, כי זה שגובה הבינונית לאחר שנמכרה ללקוח, זהו החידוש הגדול מביניהם, כנ"ל, ואח"כ כותב כתובת אשה שזה פחות חידוש מקודמו, כנ"ל, ובאחרונה כותב נזקין שבזה אין חידוש כלל כנ"ל.

[או בסגנון אחר, רש"י אזיל בדרך של "כל-שכן", ולכן, בראשונה כותב הדבר את החידוש הגדול – בע"ח, ואח"כ כותב כתובת אשה לומר שבזה כ"ש שיכנס תחת הבעלים כיון שיש בזה פחות סברה להפך, ובאחרונה כותב נזקין לומר שבזה כ"ש וכ"ש פשוט שיכנס תחת הבעלים].

וכך יש לבאר את הסדר גם ברש"י הב' (נזקין, כתובת אשה ובע"ח): כאן רש"י בא לבאר את סדר חידושם מהקל אל הכבד, ולכן בראשונה כותב נזקין שבזה יש הכי פחות חידוש, אח"כ כתובת אשה שיש בזה יותר חידוש, ובאחרונה בע"ח שזה החידוש הכי גדול, כנ"ל.

[או בסגנון אחר, רש"י אזיל בדרך של 'לא זו אף זו', ולכן, בראשונה כותב נזקין שבזה פשוט לנו שיגבה העידית (מכיוון שכך דינו מה"ת), ולא הייתי יודע שגם אשה תוכל לגבות כתובתה מהזיבורית כיוון שלא נכתב בפירוש בתורה שדינה בזיבורית, וא"כ הו"א שמאחר שנמכר ללוקח לא תכנס תחת הבעלים, קמ"ל רש"י בזה שנוקטו בשני' שכאן יש חידוש ש'לא זו אף זו', ועדיין לא הייתי יודע שגם בע"ח שדינו מה"ת בזיבורית, וזה שגובה בינונית זה רק מדרבנן שיכנס תחת הבעלים, קמ"ל רש"י בזה שכותב זאת בשלישית שכאן החידוש הוא שלא רק זו וזו אלא אף זו]. וק"ל.



ביאור ברשימת רבנו על תניא פמ"ד

הרב חיים ארי' ליב שי' זקם
נו"נ בישיבה

א.

בתניא פרק מ"ד מבאר אדה"ז בעניין ב' בחינות אהבה דכנפשי אויתיך, ודכברא דאשתדל- דאף שהן אהבות טבעיות ומקומן ביי"ס דיצירה, אעפ"כ אינן נקראות בשם דחילו ורחימו טבעיים אלא כשהם במוחו ומחשבתו ותעלומות לבו, אך כשהן בהתגלות הלב הרי כבר אינם דו"ר טבעיים מפני שיציאתם לבחי' גילוי היא ע"י הדעת, ושוב אינם טבעיים. עיי"ש.

וברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא על אתר מעיר על מש"נ שכשהן בתעלומות הלב מקומן בעולם היצירה, וזלה"ק: "היינו מצ"ע. אבל ע"י הצירוף עולות ליי"ס דבריאה כנ"ל פט"ז. וצ"ע החילוק".

והנה לכאורה אינו מובן, היכן נאמר בפרק ט"ז דדו"ר טבעיים כשהם בתבונות ליבו עולות לבריאה ע"י צירוף הקב"ה, והרי הנידון בפט"ז הוא על דו"ר שכליים הנולדים ע"י התבוננות (ולא אהבה טבעית), דאם אחר ההתבוננות האהבה נשארה בתעלומות ליבו צריך צירוף הקב"ה בכדי שתעלה גם כשהיא בתעלומות מוחו וליבו למקומה כשהיא בהתגלות הלב, דהיינו לעולם הבריאה מקום דו"ר שכליים.

אך לענין דו"ר טבעיים נאמר בפט"ז שם בסופו שאינם צריכים לצירוף הקב"ה בכדי לעלות למקום דו"ר טבעיים (דהיינו בעולם היצירה) ומעצמן עולות לשם, ולכאורה נראה שבדו"ר טבעיים לא רק שאינן נצרך לצירוף הקב"ה בכדי לעלותם לעולם היצירה, אלא שגם ע"י צירוף הקב"ה לא יעלו למעלה מעולם היצירה שהוא מקומן, והיכן נזכר בפט"ז שע"י צירוף עולים הדו"ר טבעיים (כשהם בתבונות ליבו) למעלה ממקומן, והרי דו"ר טבעיים גם כשהם בהתגלות ליבו מקומן בעולם היצירה (כמפורש להדיא בפרק לט), ולא נזכר בשום מקום שיעלו למעלה ממקומן, (רק לגבי

האהבות המדוברות בפמ"ד הבאות ע"י התכונות עצומה וכו') ואיך אפשר לומר כשהם בתעלומות ליבו יעלו למעלה ממקומן כשהם בהתגלות ליבו).

ב.

והנה בביאור תניא לרש"ג בפרק מ"ד מקשה על מה שמבאר אדה"ז לעיל שם בעניין האהבה דנפשי איותיך ודכברא דאשתדל שאף היא יכול להיות שהתעוררותה בלב היא כח דמיוני, או רק מצייר עניין אהבה זו בליבו מ"מ הקב"ה מצרפם למעשה להיות גדפין להעלות את מעשה המצוות, כנ"ל (וכוונת אדה"ז היא כנ"ל בפרק ט"ז). וע"ז מקשה רש"ג בביאור תניא שם הרי צירוף הקב"ה למעשה המבואר בפט"ז הוא להעלות התומ"צ לעולם הבריאה והרי כאן מדבר בדו"ר טבעיים שמקומן ביצירה אף בלא צירוף, ומה צורך להם בצירוף. ומתריך שפמ"ד מדבר שאין אהבה אמיתית אפילו בתכונות ליבו (אלא רק כח דמיוני או ציור אהבה) ומחדש אדה"ז שגם בזה מועיל צירוף הקב"ה להעלותם לעולם היצירה, משא"כ בסוף פרק טז מדבר כשיש דו"ר אמיתיים אלא שהם רק בתכונות מוחו וליבו ולדו"ר טבעיים אמיתיים כשהם בתכונות ליבו אין צריך כלל לצירוף הקב"ה ומעצמן עולים ליצירה והיינו שהצירוף דפמ"ד הוא להעלותה ליצירה.

אך כ"ק אדמו"ר ברשימות שהובא לעיל נראה שלא ס"ל כביאור רש"ג ומפרש שהצירוף המדובר בפמ"ד הוא בכדי להעלותם לעולם הבריאה, ובלאה"נ מקומן ביצירה, והיינו שאינו מדבר כאן בדו"ר במדריגה פחותה מסוף פט"ז, וכן הוא לכאורה המשמעות הפשוטה בתניא פמ"ד (עכ"פ באהבה דנפשי איותיך) שמדובר במקרה "אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו", ואזי הקב"ה מצרפה למעשה, ומשמע שהאהבה היא בגילוי במוחו ורק בלבו אינו יכול לגלותה ורק בזה איירי כאן, ולכאורה היא האהבה שבתעלומות ליבו דפט"ז, ואין מדובר במדריגות שונות.

וכן יש להוכיח כן גם מהערת רבנו שלפנ"ז ברשימות שם, שמבאר שישנם ג' אופנים באהבה: ציור מחשבה שבמוחו, מעורר האהבה לגילוי ע"י ההרגל בשניהם צריך צירוף הקב"ה, וגילוי ממש, ולפי פירוש רש"ג הרי ישנם ד' מדריגות, דמאחר ששני מדריגות הראשונות הם פחותות מאהבה בתכונות ליבו ומוחו, א"כ בין

לעיל בפל"ט ותחילת פרק מ') אינה כפי שנראה בפשטות בכדי לבאר מעלת אהבה זו כשהיא בהתגלות ליבו, אלא רק בכדי לבאר מה שכתב לעיל מיניה שע"י צירוף הקב"ה עולים התומ"צ למעלה ממקומן, ובכדי לבאר מדוע יעלו למעלה ממקומן מבאר כשהם בהתגלות הלב מקומן מצ"ע הוא בבריאה, ולכן שמשדל להביאן להתגלות הלב שוב מצרף הקב"ה להעלותה לבריאה).



שיטת האחרונים בעניין שינוי גמור ושינוי החוזר

הת' מרדכי שי' טאנער
תלמיד בישיבה

א.

ב"ק דף ס"ו ע"א: אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא כתיבא – והשיב את הגזילה אשר גזל, והדיוק הוא בהמילים "אשר גזל" דהיינו אם כעין שגזל יחזיר הגזילה עצמה, ואם לא כעין שגזל ישלם כסף. תנינא – הגוזל עצים ועשאן כלים וכו' משלם דמים ואין מכריחים אותו לתת את הכלי, ומסיקה הגמ' אלמא שינוי קונה.

ובגמ' סוכה דף ל ע"ב כתוב דזה שינוי קונה היינו בשינוי גמור משא"כ בשינוי החוזר לברייתו דאינו קונה.

ב.

ובטעם דשינוי החוזר לברייתו אינו קונה, מצינו בכך חקירה בשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' א' ענף ה' בסופו), דמציע שם שני אופנים למה לא יקנה: אופן א' – נאמר דהטעם דאינו קונה הוא משום דזהו שינוי גרוע, ואין יכולת בשינוי גרוע ליצור חלות קנין ולכן יצטרך להחזיר. או נאמר אופן ב' – דאע"פ דדבר זה לא יהא משונה לעולם,

אלא רק עכשיו הוא משונה אשר על כן המ"ע דהשבת אבידה נשללה ונפעל חלות הקנין לגמרי דהמעשה גניבה הראשון¹. ולבאר זאת מקדים הדבר אברהם דצ"ע מה יהא הדין אם נאמר דלא קונה, האם יוצא ידי חובת מצוות השבה בזה שמחזיר הדמים או שמא יצטרך להחזיר החפץ הגנוב דווקא? ומתרץ קושייתו דזה המחלוקת האם שינוי קונה דהא הגמ' לקמן אומרת דהמחלוקת אי שינוי קונה או לא תלויה בפירוש המילים בפסוק "אשר גזל": שיטה א' סוברת ש"אשר גזל" מורה דווקא על החפץ עצמו אמנם שיטה הב' סוברת ש"אשר גזל" מכל מקום ובכל מצב. ואומר שאין מחלוקתם האם פעולת השינוי היא מעשה קנין, דזה ברור שכן. אלא מחלוקתם היא האם פעולת השינוי יכולה לבטל המ"ע דהשבה: מ"ד קונה סובר דבטלה המ"ע ומ"ד אינו קונה סובר דשינוי לבד לא מספיק לבטל המ"ע דהשבה. ומסיק מזה דכמו שבשינוי גמור כל הנקודה היא העניין של ביטול מ"ע עד"ז י"ל ג"כ בשינוי החוזר לבריתו דהטעם דאמרינן דאינו קונה הוא משום דלא בטלה מ"ע דהשבה.

ג.

והנה באחרונים מצינו ג"כ את החקירה האם שינוי קונה מטעם דכעת נפעל קנין חדש ע"י השינוי, או מצד ביטול המ"ע, ומביאים ראיות לכאן ולכאן.

שיטה א' (הובאה בקצוה"ח (סי' שנ"ד), וברשימת שיעורים ועוד) סוברת דזהו כאופן הא' דהיינו שינוי יוצר קנין חדש, וראייתם דהא רש"י בדף ס"ו ע"א ד"ה "שינוי קונה" אומר שמדובר בשינוי בידיים דווקא והם מקשים עליו שהרי זה סותר את הגמ' לעיל של טלאים, עיי"ש. וק"ל. ועוד גמ' בהגוזל עצים ששם כתוב בהמה והזקינה, עבדים והזקינו, וזה אינו שינוי בידיים אלא ממילא, ועדיין קונה? ומסיקים דשיטת רש"י היא דהשינוי צ"ל שינוי מוחלט, ולעניינו שינוי החוזר לא פועל קנין כי הוא גרוע.

אבל בקוב"ש ורוב האחרונים מצינו שיטה שונה כאופן הב', דהיינו מטעם ביטול המ"ע ומביאים ראיה כפולה, א. מהפסוק ומדייקים כמו שאמרנו "אשר גזל" דווקא אם מה שגזל הוא בעין ואם לא בעין דהיינו השתנה ישלם דמים, זאת אומרת קנין

1. אבל מאחר שסוכ"ס לא יהי' משונה לעולם ובעוד זמן מה יחזור אשר על כן המ"ע ג"כ תחזור.

הגניבה התחיל בשעת הגניבה רק דהמצוות עשה דהשבה מנעה את חלות הקנין לגמרי וכעת דבטלה המ"ע, נפעל חלות הקנין לגמרי. ב. מקלב"מ (שאינן מקום לחייבו אם לא נפעל חלות הקנין, ואין כאן המקום להאריך). אם כן ניתן לומר דבזה תלויה חקירת הדבר אברהם המובאת, ונראה מדבריו דס"ל כאופן הב' (קוב"ש) מזה דמביא שם דין אתנן, וסובר דאתנן בשינוי החוזר מותר להקריב, כי באמת לא מיקרי שינוי גמור אלא באתנן בלבד מאחר ואין את המ"ע דהשבה שם יהא מותר להקריב.

ד.

אבל בספר ברכת אברהם כתב לא כדפירשנו, ומביא ראיה מזה דכתבו בתוס' דף ס"ז ע"א ד"ה "מעיקרא טבלא" ושם מדובר אודות שינוי השם ע"י הפרשת תרומה מפרות גזולים שנשתנים מטבל לתרומה ועם כל זה יכול להחזירם לטבל, והא ראיה דשינוי החוזר מקרי שינוי? ומתמצים אינו שכיח אשר על כן מותר, ומזה מוכיח הברכת אברהם כאופן הא' – דהיינו שהחסרון בשינוי החוזר הוא בגלל שגרוע, מאחר דאם נאמר דהחסרון בשינוי החוזר הוא מצד חוסר ביטול המ"ע לגמרי מה הועילו התוס' בתירוצם דאינו שכיח דהא עדיין לא נתבטל המ"ע לגמרי כי עדיין אפשרי להחזיר ואז כבר לא יהא מבוטל והוא מביא עוד ראיות לשיטתו ומסביר שכן סברו גם עוד כמה ראשונים.

ה.

אבל צ"ע דאם נאמר כדברי הדבר אברהם דשני החקירות א' – אמאי שינוי קונה וב' – אמאי שינוי החוזר אינו קונה הא בהא תליא, מצינו סתירה בשיטות תוס' ועוד ראשונים, דהא בתוס' בדף ס"ה ע"ב מביא ראיה לשינוי בגזילה מאתנן ואם נאמר דתוס' ס"ל כאופן הב' – דפירשנו מה ענין אתנן אצל גזילה? דהא דבאתנן אין את העניין דקניין חדש? דהא הדבר וודאי שייך לאשה אלא שיש חסרון שלא יכולה להקריב את זה עד השינוי כי כתוב לא תביא אתנן וכו' והשינוי יוצר יכולת בשבילה להקריב, אלא מוכרחים לומר כאופן הב' דהקנין חל בשעת הגזילה ובאתנן בנתינה אלא כמו שבאתנן היה עיקוב בחלות הקנין לגמרי דהיינו דאסור להקריבו, אבל ברגע עשיית השינוי נתבטל הקנין ענינא, כמו כן נאמר בגזילה היה התחלת הקנין בשעת

הגזילה, אבל חלות הקנין לגמרי נפעל רק בשעת השינוי, שהשינוי פועל שדבר זה כבר לא יהא נחשב מה שגזל ואין את המ"ע דהשבה, ויוצא לא כדברי הדבר אברהם.

אלא מוכרחים לומר דאליבא דאמת אין ב' החקירות שוות ואם סוברים כהאי באחת אין צריכים לסבור בשנייה כאותו טעם, אלא נאמר דאינם תלויות זו בזו אבל מאותו מקור [ולכן לא יוקשה קושיית הדבר אברהם], ובאם כן אתי שפיר דברי התוס' דבשינוי גמור יסבור התוס' כדאמר הברכת אברהם דזהו מצד קנין חדש הנפעל כעת, ובשינוי החוזר יסבור כאופן הב' דהטעם דאינו קונה הוא מצד אי שלילת מ"ע דהשבה.

ו.

ולחביבותא דמילתא נאמר דאפשר לדייק בלשון אדמוה"ז שסובר כך ג"כ, דהיינו דאפשר לחלק ביניהם דהא בהלכות גזילה וגניבה סעיף ו' כתב אדמוה"ז: "מ"ע על הגזול להחזיר הגזלה עצמה אם היא בעינה ולא נשתנית שנאמר והשיב את הגזילה אשר גזל... אבל אם אבדה או שנשתנית שינוי שאינו חוזר לברייתו יוצא ידי חובתו בנתינת דמיה כמה שהיתה שווה בשעת הגזילה". עכ"ל ק.

ואם ניקח את שיטת הקוב"ש שעצם הבאת הפסוק מוכיח דכל העניין הוא מצד ביטול המ"ע אז כשהאדמוה"ז הביאו זהו ראיה דסבר דבשינוי גמור הטעם דקונה הוא מצד ביטול המ"ע דהשבה. ובשינוי החוזר כתב בסעיף כ"ג: "אבל גניבה ודאית שנשתנה ביד הגנב שינוי החוזר לברייתו אסור לקנותה ממנו אלא אם כן ידוע שנודע להבעלים שנגנבה והם נתייאשו ממנה כי יאוש עם שינוי גרוע החוזר לברייתו קונין הגניבה לגנב..." עכ"ל ק. ויוצא מזה דהחסרון בשינוי החוזר הוא מצד שהוא שינוי גרוע ואינו יכול ליצור קניין חדש. א"כ מצינו ששיטת האדמוה"ז היא כדפירשנו. ודו"ק.



ההשוואה בין ספי' המלכות ל'שם' (גליון)

הת' יואל שי' טייטלבוים
תלמיד בישיבה

א.

בסה"מ ה'ש"ת ד"ה החודש, מבאר כ"ק אדמו"ר הרי"צ שספי' המל' דומה לשם. ומפרט הדימוי שכמו שבשם ישנם ב' קצוות שבכללות עניין השם הוא אל הזולת בלבד שהשם נועד כדי שהזולת יקרא לו וא"כ כל השימוש בו הוא רק לזולתו, ולאידך השם משמש את האדם בעניינים עצמים מאד שלזולת אין תפיסה בעניינים אלו, שאותיות שמו של האדם הם האותיות שלמעלה שמהם חיותו וקיומו (וכמו לגבי שור שאותיות שמו הם אותיות שור שלמעלה שמהם חיותו וקיומו), ועוד יותר מכך, תינוק שעדיין לא קראו לו בשמו יהיה חסר לו בעיקר החיות. וא"כ בשם ישנם ב' קצוות הפכיים בקצה אחד הוא אך ורק אל הזולת ובקצה השני הוא רק לעצמו, וכותב כ"ק אדמו"ר הרי"צ שכן הוא במלכות שישנם ב' קצוות אלו אשר מצד האחד עניין המלכות הוא אל העולמות בלבד ואין בו כל עניין עצמי ואילו לאידך גיסא כל חיות וקיום העולמות הוא מהמלכות דווקא.

ולכאורה שמתבוננים היטב בפרטי הדבר, מתעוררת תמיהה: אייה הדימוי, במלכות אין כלל ב' קצוות גם זה שכל חיות וקיום העולמות נמשך ע"י הוא בשביל העולמות, וא"כ בכל עניין המלכות אין מקום שאין לעולמות תפיסה בו.

אך אפשר להסביר זאת לפי המבואר בסה"מ תרפ"ח ד"ה "שאו מרום עיניכם". שם כ"ק אדמו"ר הרי"צ מבאר הדימוי בין מלכות לשם בגישה אחרת ומדמה רק את הקצה השני את עניין ההשפעה אל הזולת, ומסביר, שכשם שב"שם" כל השימוש שלו הוא בשביל הזולת, שדווקא ע"י שקורא לו בשמו נפנה אל הקורא, כך הדבר הוא בנוגע למלכות שכל השפעתה וכל ההמשכות והשימוש שלה הוא אל העולמות ובשבילם. אך בהמשך המאמר שואל כ"ק אדמו"ר הרי"צ שב'שם' יש עוד עניין,

בתחילת המאמר מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע את הנאמר במס' אבות 'כל הנקרא לשמי ולכבודי' וכותב שהמשך המאמר מדבר על ג' עולמות ביי"ע ושמי הוא עולם האצי', ועל מה שנקרא עולם האצי' בשם "שמי" מביא ב' טעמים, והטעם השני הוא שכמו ש'שם' הוא הארה בלבד והוא אינו עצמי, אך גם לא דבר נבדל משום שהוא הארה מן העצם, כן הדבר בעולם האצי' שמצד אחד הוא אינו עצמי אלא הארה, אך הוא גם לא דבר נבדל משום שהוא הארה מן העצם.

הנ"ל ניסה לבסס רעיון ע"פ המבואר עתה, שאמנם אא"ל שהדימויי בסה"מ ה'ש"ת ממלכות לקצה השני בשם הוא בזה שיש בו מקום שאין לזולת תפיסה בו אבל אפשר לדמות מצד היותו מן העצם, וכן הוא גם במלכות וזה' גם מה שמש"כ בסה"מ ה'ש"ת שהקצה הב' במלכות הוא 'מה שמהווה ומחייה העולמות', ונברא הרי לא יכול להוות משום שבריאיה מאין ליש זהו מעשה שנצרך לזה כח בלתי גבולי ולכן דווקא מי שהוא לא מוגבל דהיינו עצמי דווקא הוא יכול להוות, וא"כ המלכות שהיא מהווה מאין ליש זהו מפני שהיא מושרשת בהעצם, וא"כ לסיכום הדימוי בקצה הב' הוא בהיותם עצמים.

אבל לכאורה נראה שא"א לבסס עיקרון זה על המוסבר בסה"מ תרנ"ט. משום ששם מדובר על היחס בין שם לעצם, והשימוש במושג 'שם' צ"ל שהוא ביחס כללי. ובפרטיות: המבואר בסה"מ תרנ"ט הוא 'אור' למול העצם, ואילו בסה"מ ה'ש"ת השימוש ב'שם' הוא ביחס ל'אור' למול העצם. ועובדה זו מוכחת מכך שמתאר את ה'שם' בתור הארה גלויה והרי ה'שם' כפי שמוסבר במקומות רבים ובמיוחד אצלנו בסה"מ ה'ש"ת שה'שם' הוא הארה נבדלת² משא"כ התיאור שמתואר שם דומה ל'אור', ועוד יותר מכך, בהמשך מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע שכן הוא באצי' דכללות

1. הנ"ל לא כתב זאת, אך אפשר להוסיף זאת בתור המשך לדבריו, ובתור הוכחה לדבריו.

2. או כפי שכ"ק אדמו"ר נ"ע מגדיר זאת בסה"מ תרס"ח ד"ה 'ויאמר' ע' פ"א, שמהאור ניכר מהו המאור, שהרי מאור הנר ניכר שהמאור שמאיר הוא נר ולא שמש וכן ההפך מהזיו שניכר שהוא מהשמש אבל מה'שם' אין ניכר העצם שהרי כשישנם כמה אנשים הנקראים אותו דבר אין ניכר מה'שם' מהו ההבדל ביניהם.

או כפי הלשון המבואר בסה"מ תש"ב ד"ה 'אתה אחד', 'הרי אנו רואים במושג שמי שרואה איזה דבר, והדבר ההוא יש לו שמו והוא אינו יודע את שם הדבר הנה מזה שרואה את הדבר הרי לא ידע את שם הדבר, דב'אור' הרי אנו רואים במושג גם מי שאינו יודע ענין האור במושגו העצמי היינו באופן התגלותו ועד כמה נוגע ומתאר את העצם, בכ"ז הרי הוא יודע את האור בכללותו עכ"פ, משא"כ שאינו יודע את השם אינו יודע ומזה שרואה את הדבר אין הדבר מגלה את שמו.

ומביא הנאמר בפרדר"א 'שעד שלא נבה"ע היה הוא ושמו לבד' ש'הוא' הכוונה לאור א"ס שלפנה"צ ושמו הוא האור שהתפשט בכל החלל ואור זה היה מיוחד עימו בתכלית, וא"כ קשה עוד יותר¹ שהרי השם כפי שכבר אמרנו אור נבדל לגמרי וא"א לדעת ממנו את מהות השם וכו', והרי זהו התיאור של הארה גלויה.

וא"כ עקרוננו יכול להתבסס על הנאמר בסה"מ תרפ"ח אך לא על המוסבר בסה"מ תרנ"ט.

ג.

אך לכאורה קשה ביותר, דלפי מה משנת"ל ההכרח שהמבואר בסה"מ תרנ"ט הוא 'אור' ולא 'שם', מדוע השתמש בתואר 'שם'.

ואי אפשר לומר שהבאת המושג 'שם', הוא כדי לבאר ולהמחיש שאין בחי' אור בגילוי אלא יכולת בלבד (ועכ"פ באצי' דכללות). כהמבואר בהמשך תרס"ו (סוף המשך 'החודש' ד"ה 'כי עמך' ע' קפ"ו). שם מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע, על הנאמר בפרדר"א 'שעד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד', מדוע מביא הפרדר"א באור שלפה"צ את המושג 'שם' ולא 'אור', וכלשונו²: "דבחי' שמו הוא אור המאיר מהמאור דאפילו לאחר גילוי הוא עדיין למעלה ממהות ספי' בספירות פרטיות, וכמו שנתבאר לעיל דגם בעלות הרצון שיש מקור לספירות, היינו רק כמו שמות, שעיי"ז נעשה ההעלם, אבל קודם שיקראוהו אינם במציאות גם בהעלם כו', ומכ"ש קודם עלות הרצון שאינו שייך עניין הספירות כלל וכו' כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, שהאור הוא מעין המאור רק שהוא כמו זיו וההארה שאין ערוך לגבי העצם המאור וכו', הרי אין כאן שום מהות דבר זולת המאור וכו'. אמנם ביותר יובן זה בהיות האור כלול במאור, לפי מה שנתבאר לעיל שבבחי' התכללות זו נקרא היכולת של המאור להאיר אור כו', [שהוא ושמו בלבד הכוונה היא שהוא והיכולת, ולא האור ממש] הרי

1. וישנו מצד שני קושי נוסף, שהרי ה'שם' מוסבר במקומות רבים כמושרש בעצם, שע"י נמשך החיות וכן שקוראים בשמו נפנה העצם, וכן הדבר בהתעוררות מעילפון שהיא ע"י קריאת ה'שם' דווקא, משא"כ התיאור בסה"מ תרנ"ט שהוא הארה מן העצם ולא עצמי, ולאידך לא נבדל כי הוא מן העצם, ולכאורה הרי הוא מושרש בעצם ממש ולא רק הארה ממנו.

2. המובא להלן בפנים בתוך חצאי ריבוע הוא הוספת המעתיק.

א"כ עניין 'הוא ושמו' הוא כמו הוא לבד, שהרי אין כאן שום דבר כלל זולת המאור ומה שביכולתו להאיר וכו'. וזהו שנקרא שמו, ולא האור ממש, דכמו שבגילוי נקרא האור, וכמ"ש בע"ח ובכל סה"ק אוא"ס [האור בגילוי בלבד, ולא היכולת שנקרא בשם אחר, וכדלהלן] (ונקרא ג"כ שמו דכללות האוא"ס עד שלא נברא העולם נקרא שמו דקודם עלות הרצון נקרא שמו וכו') אבל עיקר בחי' שמו הוא שיהי' כלול במאור ולא אור כי אור שייך לקרותו שהוא בגילוי, אבל בעודו בהעלם בעצמותו ממש, שנקרא רק יכולת וכו', הרי זה כמשל השם שאין קורא לו והוא בפ"ע וכו' ואין כאן רק מהות ועצמות האדם, רק מה שביכולתו לפנות לקוראיו בשמו [דהיינו העצם והיכולת בלבד, ואין הארה גלויה] כך הוא ענין שמו הוא רק מה שביכולתו שיאיר ממנו אור בבחי' א"ס אבל אין כאן בחי' אור כלל וכמ"ש בזהר לאו אינון נהורין וכו' רק מה שביכולתו להאיר [משא"כ באור בשעה שכלול במאור לא קיים כלל ולא שייך בו המושג של יכולת להאיר אלא בטל בתכלית]¹.

וא"כ אנו רואים מהמבואר לעיל שבאוא"ס לפני הצמצום יהי' שייך להסביר דוקא במושג 'שם', כי דוקא בו מתבטא העניין שהאור שלפני הצמצום הוא כלל לא אור בגילוי, וכמו שמסביר עוד לפני כן שכל מהות ההארה שלפני הצמצום הוא היכולת להאיר, וכמו שמבאר בהקטע שהועתק דלעיל – שלפני הצמצום היה פשוט בתכלית הפשיטות ולא שייך אור בגילוי ולכן לא הביא הפרדר"א המושג 'אור', כי האור בשעה שלא מאיר בטל הוא בתכלית וכלל לא קיים, בשונה מהשם שגם בשעה שלא מאיר קיים וכדוגמא שהביא לעיל שגם בשעה שלא קוראים בשמו יכולת הקריאה בשם קיימת.² וא"כ בפשטות היה אפשר להסביר בהמבואר בסה"מ רנ"ט שהשימוש

1. או באופן אחר ראה סה"מ תקס"ב לכ"ק אדמו"ר הזקן ע' ר"פ, מדוע הפרדר"א מביא באור שלפ"צ המושג 'שם' ולא 'אור', מכיון ש'אור' הוא התפשטות משא"כ 'שם' הוא גילוי, דהחילוק בין התפשטות לגילוי, דהתפשטות הוא שמתפשט חוץ למקומו, וכמו הזיו שמתפשט בחלל העולם מחוץ לשמש שהוא כמו חידוש והוספה על הדבר המתפשט, משא"כ גילוי הוא במקומו של העצם ולא חוץ ממנו ולכן אינה הוספה אמיתית על הדבר המתגלה, (ועד"ז הוא מה שהאדם פונה שקוראים אותו בשמו, שעניינו הוא רק זה שהוא פונה, דהיינו גילוי אבל במקום העצם, ולא מתפשט מחוצה לו). משא"כ ב'אור', כמו אור השמש לדוגמא, נוגע בזה מה שנעשה אור לארץ ולדרים עליה, ולא רק מה שמתגלה. וע"כ מתאים באור שלפ"צ המושג 'שם' ולא 'אור' כי אין שם דבר זולת העצם.

2. וג"כ בהמבואר לעיל לכאורה תהיה השאלה שקשה על המבואר בסה"מ תרנ"ט, שהרי השם הוא הארה נבדלת עד כדי שאין בו מקום שאין לזולת תפיסה בו, ומדוע מבאר את משמעותו לא רק בתור הארה גלויה, אלא בתור הארה מיוחדת בתכלית, אך הביאור בזה בפשטות, שהשימוש בשם הוא לענין שייך בו היכולת גם שאינו קיים, ולא לכל המשמעות שבו עם כל פרטיו.

במושג 'שם' דווקא, משום שמדובר באור שהוא התפשטות הארה בלבד וגם לא מהות נבדלת, דהיינו לא 'אור' ממש אלא יכולת להאיר. וא"כ הצורך בהמבואר בסה"מ רנ"ט במושג 'שם' הוא בעניין ובגדר שיש בו את עניין היכולת, אך לא בזה שנחשב כהארה נבדלת ועד כדי כך שיש בו מקום שאין לזולת תפיסה בו ובכל שאר פרטיו.

אך אי אפשר לומר כן. משום שבסה"מ עטר"ת ד"ה 'החודש' ע' קצ"ז, כותב כ"ק אדמו"ר נ"ע, וכלשונו: ומש"א ש'עד שלא נבה"ע היה הוא ושמו בלבד 'זהו באוא"ס שקודם עלות הרצון, שהרי אמ"ש 'שעד שלא נבה"ע' וכו' כתב העה"ק דה"ה עד שלא נאצל אצי' העליון, ובחי' הע"ס הגנוזות שהן בבחי' עלות הרצון, זהו בבחי' אצי' דכללות [הערת המעתיק – דהיינו לאחר שנאצל]. וא"כ מש"א שעד שלא נבה"ע וכו' ועד שלא נאצל האצי' העליון היה הוא ושמו בלבד, היינו בחי' האוא"ס שקודם עלות הרצון וכו'.

ולכן אין לומר כך. כי המבואר בסה"מ תרנ"ט, מדבר על בחי' אצי' דפרטיות ואצי' דכללות, ואא"ל שהבאת המושג 'שם', היא כדי להמחיש את בחי' היכולת. כי היכולת להאיר ולא האור בגילוי, היא לא באצי' דכללות וכ"ש שלא בעולם האצי' גופא, (ובהמשך הענין מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע, שגם קודם עלות הרצון זה לא בחי' היכולת אלא האור, משום ששם יש כבר את הע"ס הגנוזות, והיכולת בלבד קיימת רק בהעלם העצמי באוא"ס, שהוא למעלה גם מבחי' הגילוי כפי שהוא לעצמו). וא"כ אאפ"ל שהבאת המושג 'שם' בסה"מ תרנ"ט, הוא כדי להמחיש שה'אור' הוא בבחי' יכולת.

ואולי יהיה אפשר להסביר בדוחק, ע"פ המבואר בהמשך הדברים בסה"מ עטר"ת¹, שבכדי לחדד יותר את העניין העצמי ב'שם', כותב שה'אור' ו'שם' עניינם אחד הוא, 'דמה שנקרא בלשון המקרא והמדרש 'שם' נקרא בזהר בלשון אור'. והביאור בכך הוא, שמה הכוונה שעניינם אחד ששניהם התפשטות מהעצם, אך שנכתב המושג 'שם' יכול להיות לכך משמעות אחרת (וכפי שכ"ק אדמו"ר נ"ע מסביר שם ההבדלים), אך למרות זאת המדובר בכללות הוא על הארה,

1. ועד"ז ראה גם סה"מ תרס"ח ד"ה 'ויאמר' ע' פ"א.

וא"כ אולי ברוחק יהיה אפשר לבאר. עפ"ז שהמבואר בסה"מ תרנ"ט, הוא בכללות על התפשטות הארה ואפי הארה גלויה ממש, אך הבאת המושג 'שם' היא כדי להוסיף משמעות נוספת, וצ"ע מהי.

ואשמח לראות את דעת המעיינים בזה.



גדר בעלות על חמץ בפסח והמסתעף בגדרי כמה קנינים

הת' אליהו צבי שי' יעקובוביץ'
בעמח"ם 'ביכורי אליהו' על מסכת כתובות

א.

בגמ' פסחים (ו:): "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה". ופירש"י (ד"ה 'דלאו ברשותי הוא'): "אינו שלו".

אבל הריטב"א כ': "ואע"ג דאין זכיה באיסורי הנאה, לדין ממון יש בהם זכי להוסיף בהן איסור. ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח".

הרי שס"ל להריטב"א דשייך בעלות על חמץ בפסח, ולכן לגבי דין ממון יש בהם זכי. משא"כ לרש"י ודעימי' דס"ל דחמץ בפסח אינו ברשותו כלל, צריך לפרש דהא דאסור לזכות הוא דין בפ"ע, דכיון שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, הרי שאם יזכה יהי' החמץ כאילו ברשותו, ויעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. ונחלקו אם שייך בעלות על איסורי הנאה, או לא.

וכן בנוגע להא דאיתא בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א): "בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם לא משל איסור הניי", פירש"י בסוכה (לה. ד"ה 'לפי' הב') לגבי אשירה: "לפי שאין בה דין ממון – שאינו שוה פרוטה, דאיסורי הנאה הוא, הלכך לאו שלכם הוא".

וכן פסק הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תשמו ותשמז, ח"ד סי' רב) והרמ"א (שו"ע או"ח סי' תרמט ס"ק ב'): "והמודר הנאה מלולב של חברו או מלולבו של עצמו, אינו יוצא בו ביום א', דלא הוי שלכם".

ועי' בריטב"א (סוכה שם) שכ' בשם הראב"ד, כפי הראשונים הנ"ל, אך פליג על הראב"ד, וס"ל דאיסורי הנאה הוו ברשות הבעלים, ולכן פי' דהטעם הוא משום דדבר של ערלה מיכתת שיעורי'. (וכן כ' הכסף משנה (פ"א מהל' ציצית הי"א) שציצית של עיר הנידחת אסורה, אין לומר דהוא משום שהוי איסורי הנאה, דמצוות לאו ליהנות ניתנו. אלא ע"כ משום דמיכתת שיעורה).

וכן בגמ' ב"ק (מד. ואילך): "תנו רבנן: שור שהמית וכו' משנגמר דינו מכרו אינו מכור, הקדישו אינו מקודש". ופירש"י (שם): "אינו מקודש, דלאו ברשותי דמרי' קאי לאקדושי".

הרי שס"ל להני ראשונים, דאיסורי הנאה, אינם ברשות הבעלים. משא"כ לשיטת הריטב"א (וכן הכריע הכס"מ), איסורי הנאה הוו ברשות הבעלים.

עוד נחלקו, אם מותר לקחת (בעבירה) איסור הנאה מהבעלים בע"כ (וליאכא בזה משום גזל), או דיש בהו איסור גזל.

דהנה הרשב"א בנדרים (פה.). כ': "דהאוסר הנאת פירותיו על עצמו יכולין אחרים ליטול אותם בעל כרחו, ואינו יכול לעכב". וכן כ' הר"ן שם בשמו. משא"כ לשיטת הריטב"א דאיסורי הנאה הוו של הבעלים, צ"ל דיהי' אסור לגזולם.

ב.

ובביאור סברות פלוגתת הראשונים אם איסורי הנאה הוי 'שלכם' ושייך בהו איסור גזל, או דלא הוו 'שלכם' ולא שייך בהו איסור גזל, י"ל דנחלקו בגדר 'בעלות' מהו.

דהנה יש לחקור בכל בעלות של אדם על חפץ מהו:

מחד י"ל, דכשעשה קנין בחפץ נעשה גוף החפץ שלו, ולכן מותר לו לעשות בו ככל אשר יחפץ. היינו, דהבעלות שיש לו בחפץ, היינו בעלות על גוף החפץ, וממילא יש לו זכויות בחפץ.

מאידך י"ל, דכשעושה קנין בחפץ, אינו קונה את גוף החפץ. דבמטלטלין אין אפשרות להיות גוף החפץ שלו, דמה שייך לומר שגוף זה שלו. אלא מה שהחפץ שלו זה נפק"מ רק לגבי הזכויות שיש לו בחפץ.

ונמצא, דכל הקנינים ודיני הבעלות שיש בהחפץ זה רק לגבי הזכויות שלו בחפץ. ולכן אמרי', דכשקונה את החפץ, היינו שקונה את הזכויות בחפץ. ולכן לעולם ה'בעלות' שיש לו במטלטלין היא רק על ההשתמשות ולא על הגוף.

וי"ל, דבהא פליגי הראשונים: הפוסקים דאיסורי הנאה הוי 'שלכם', ס"ל דבכל חפץ גוף החפץ שלו, ולכן גם באיסורי הנאה, אף שאין לו בהם שום זכויות, מ"מ הווי שלו, ולכן יש בהם איסור גזל. משא"כ הפוסקים דאיסורי הנאה לא הוי 'שלכם' ולית בהו איסור גזל, ס"ל דבכל בעלות על חפץ, הבעלות היא מה שיש לו זכויות בחפץ, ולכן באיסורי הנאה שאין בהם שום זכויות, לא הוי שלכם.

ג.

ולפ"ז נראה ליישב נמי סברות פלוגתת הש"ך וכ"ק רבינו הזקן צוקללה"ה בשולחן ערוך שלו.

דהנה פסק המחבר בשו"ע (חו"מ סי' שע"א ס"ק א'): "קרקע אינה נגזלת לעולם, אלא ברשות בעלי עומדת, אפילו נמכרה לאלף זה אחר זה ונתיאשו הבעלים, הרי זו חוזרת לנגזל בלא דמים וכו'".

וכ' ע"ז הש"ך (ס"ק א'): "והוא הדין עבדים שהוקשו לקרקעות, וכמ"ש לעיל סימן שס"ג וכו'". ועוד עי' במש"כ הש"ך (סי' שס"ג ס"ק ג'), ואכ"מ, ואי"ה בספרי שעומד לצאת אי"ה לאור, אאריך בזה.

וי"ל, דדוקא במטלטלין אמרי' דאין הגוף קנוי לו, אלא רק ההשתמשות. משא"כ בקרקעות, גוף הקרקע קנוי לו.

והנה, יאוש מהני בגזילה, רק היכא דהגזולין גנב את הבעלות של הבעלים. ולכן במטלטלין שהבעלות היא רק על ההשתמשות, נמצא שכגזל את החפץ, ועתה ההשתמשות אצלו, הרי שגזל את הבעלות. ולכן הוי גזל ומהני יאוש.

משא"כ בקרקע, כיון שגוף הקרקע שייך לבעלים, לכן אף אם גזול קרקע ע"י שמיגי גבול רעהו, כמ"ש התוס' בב"ק (סב: ד"ה 'יצא'), הרי שלא גזל את הבעלות, דהבעלות היא על הגוף, והיא נשארת ברשות הבעלים. והגזולין רק גרם שלא יוכלו הבעלים להשתמש בקרקע, והיינו, שגזל את ההשתמשות, ולכן לא מהני יאוש. שהרי גוף הקרקע ברשות הבעלים הוא, והוי יאוש ברשות דלא מהני. דלא מהני מה שאדם מתיימש מדבר שנמצא ברשותו.

וי"ל, דזו נמי הסברא דאין יאוש לעבדים. דהלא בעבד, גוף העבד שייך לרבו. דהעבד הוא קנין כספו של הבעלים, ומה שקנה עבד קנה רבו. ולכן גם בעבד, אף כשגוזלו, הרי אינו גוזל את הבעלות שיש להבעלים בעבד.

דהבעלות היא על גוף העבד, והוא גוזל רק את ההשתמשות, אבל גוף העבד לעולם נשאר ברשות הבעלים, רק שאין הבעלים יכולים לבוא אליו.

ולפ"ז יש ליישב את שיטת הש"ך, דלכן גם בעבדים לא מהני יאוש. כיון שלעולם אינו גוזל את הבעלות של הבעלים, כיון דגוף העבד נשאר ברשות הבעלים, והוי יאוש ברשות. כנ"ל לגבי קרקע. וא"ש מש"כ הש"ך דכיון דעבדים הוקשו לקרקעות, גם בעבדים לא מהני יאוש.

ד.

אמנם, רבינו הזקן בקו"א (סי' תלה ס"ק ד' קו"א ב') הביא את שיטת החק יעקב, שכ' דמי שלא ביער חמצו ומת לאחר שהגיע זמן איסורו, אין היורשים מחויבים לבערו מעיקר הדין, והביא רא' מהמפקיר עבדו ומת, דאיסורא לברי' לא מורית וכו', ושכל איסורי הנאה כן, דאיסורא לברי' לא מורית.

א. בגמ' (ב"ק סז.): "אמר עולא: מניין ליאוש שאינו קונה, שנאמר: והבאתם גזול את הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפסח. מה פסח דלית לי תקנתא כלל, אף גזול דלית לי תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא אחר יאוש. רבא אמר מהכא: קרבנו – ולא הגזול. אימת, אילימא לפני יאוש, פשיטא, למה לי קרא. אלא לאו, לאחר יאוש, ושמע מינה יאוש לא קני, שמע מינה".

והק' התוס' (סוף ד"ה 'רבא'): "דאמר רבא בפרק אלו מציאות, גבי מציאה, נטלה לפני יאוש על מנת לגזלה עובר בכולן, ואע"ג דאהדרי' בתר יאוש, מתנה בעלמא הוא דיהיב לי".

ותי' התוס': "אע"ג דיאוש לא קני, מ"מ כיון דהועיל יאוש למוכרה או להקדישה, חשיב גזלן".

ולכאור' דברי התוס' צריכים ביאור. כיון דס"ל לרבא יאוש לא קני, א"כ מה בכך שע"י היאוש יכול למוכרה או להקדישה, הא לא הוי של הגזלן, ואמאי כשמחזירה "מתנה בעלמא הוא דיהיב לי".

ב. בגמ' (ב"ק סט.): "דתניא: רבי יהודה אומר: שחרית בעל הבית עומד ואומר, כל שילקטו עניים היום יהא הפקר. רבי דוסא אומר: לעיתותי ערב אומר כל שלקטו עניים יהא הפקר".

ופירש"י: "לענין לקט קציר קמיירי, דקיימא לן, שני שבולין לקט שלש אינו לקט, ואין כל העניים בקיאין בהלכה, לפיכך צריך בעל הבית להפקיר". היינו, שאומר כן כדי להצילם מאיסור גזל.

אבל התוס' (ד"ה 'כל שלקטו') פי': "תקנה עושה לעניים לפוטרו מן המעשר כשמלקטין יותר מדינם, כגון ג' שבולים, ואוכלן בלא מעשר, לפי שלקט שכחה ופאה פטורים מן המעשר, לכך אומר בעה"ב כל שלקטו יהיה הפקר, כדי שיפטור הכל ממעשר, דהפקר פטור ממעשר".

והקשו התוס': "למה לא יועיל כל שלקטו לכ"ע, דאטו מי גרע מיאוש". ותי': "דהא לא דמי יאוש דהכא דגבי גזלן ליאוש דמציאה. דאי יאוש קני בכל ענין אפילו

ולכאור' דברי ר"ת צריכים ביאור, דלפי דבריו יאוש קני, אלא שעכ"ז לענין קרבן, כיון דהוי מצוה הבאה בעבירה, אינו ראוי להקרבה. ואמאי קאמר עולא "מנין ליאוש דלא קני". הו"ל למימר "מנין דאע"ג דיאוש קני, מ"מ לענין קרבן וכו'".

.ו.

ולפי הנתבאר בפלוגתת הראשונים דנחלקו בגדר 'בעלות' מהו, יש ליישב את הקושי בג' סוגיות הללו.

דאם דין בעלות הוי זכויות על החפץ, נמצא דהיכא דאית לי' יותר זכויות בחפץ, הוי בעלים טפי.

ולפ"ז א"ש לשון עולא (סז). "יאוש לא קני", גם לשיטת ר"ת דס"ל דעולא לא דיבר אלא על קרבן.

דכיון שכשגוזל בהמה, הרי אף דהוי שלו, מ"מ אינו יכול להקריבה על גבי המזבח, נמצא דחסר לו זכות בבהמה זו, וממילא חסר בבעלות שלו.

וממילא, אף שכשהבעלים מתייאש, עי"ז קונה הגזלן את הבהמה, מ"מ קונה רק לגבי שאר מילי, אבל לגבי קרבן אינו קונה. ושפיר שייך ע"ז הלשון "אינו קונה", כיון דחוסר הזכות להקריב את הבהמה ע"ג המזבח, נחשב שלגבי הקרבה לא קנה את הבהמה.

.ז.

ולפ"ז א"ש נמי הא דכתבו התוס' (סט), דכיון דאף כשמתייאש הבעלים ממה שלקטו העניים יותר מדינם אכתי אסור לכל אדם לזכות בזה, ממילא אי"ז נחשב שיש ללוי חלק ונחלה בזה, ושפיר חייב במעשר.

דכיון דדיני בעלות היינו זכויות בחפץ, נמצא דבלקט שכחה ופאה שמותר ללוי לזכות בהם, ממילא יש לו חלק בזה, כיון דיש לו זכות בהם. ולכן פטור ממעשר.

אך יש להקשות על דבריהם, דהא מדברי התוס' שכ' "אם כן יאוש דהכא לא הוי אלא כלפי דידי, והוי כמתנה בעלמא", משמע דמה שיאוש קונה, אי"ז משום שה'ארי' הוא דרביעא עלי' מסתלק, אלא שע"י היאוש נעשה הקנין. וא"כ צריך ביאור, כיון שהקנין נעשה ע"י היאוש, איך קונה הגזלן ע"י יאוש כשאין החפץ מונח ברשותו.

י.

ולכאור' נראה לבאר גדר הקנין שע"י יאוש באופ"א, ולפ"ז ליישב נמי את מה שכתבו התוס' דיש סברא לומר דגם אם היאוש הוא בשעה שהחפץ מונח ברה"ר קונה.

ובהקדים, דהנה בספרי על מסכת ב"ק שעומד לצאת לאור אי"ה, ביארתי בסוגיא דתברה או שתיי' (סה.), דאף שגזלן מחויב ב'והשיב את הגזילה', מ"מ הרי כשמחזיר, אף שמעתה אין לבעלים שום חסרון בחפץ, מ"מ מה שלא הי' להם החפץ במשך זמן הגניבה, זה לא החזיר להם. ולפ"ז נתבארו דברי הרגוצ'ובי¹, דכ' בשיטת הרמב"ם ש'והשיב את הגזילה' הוי 'לאו שניתן לתשלומין' ולא הוי 'לאו שניתק לעשה'. כיון דאף כשמחזיר את הגזילה, הרי שהחזרתו מהני רק שמעתה יהי' לבעלים את החפץ, אך מה שלא הי' לו את החפץ איזה זמן, זה לא החזיר לו².

ולפ"ז ביארתי שם הגדר דשינוי קונה לשיטת הרא"ש. דהנה כל זמן שנמצא החפץ אצל הגזלן אינו קונה אותו, כיון שעדיין יש את האפשרות להחזירו לבעלים, והוי לאו שניתן לתשלומין. משא"כ כשנשתנה החפץ, כגון 'טלה ונעשה איל', שעתה אין

1.. צפע"נ הלי' תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה ע' 63.

2.. וכסברא זו נקט הפתחי תשובה. דהנה בשו"ע (יו"ד סי' ק"ב ס"ק ג): "כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר, בטל ברוב, ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין". וכ' ע"ז הש"ך, דמ"מ "יש להשהות את הכלים עד שלא יהיו בני יומן, דאז שרי מן התורה". והשיג ע"ז הפתחי תשובה (ס"ק ו') עיי"ש, והוסיף דבלא"ה, לפי מש"כ הנו"ב אין מקום לדברי הש"ך. דהנו"ב (צל"ח פסחים ט: וביצה ד.) כ' דהא דדבר שיש לו מתירין לא בטל היינו לענין אכילה, דמה שרוצה לאכול היום יכול לאכול מחר בהיתר, משא"כ לענין טלטול לא שייך דשיל"מ. ולפ"ז הסיק הפ"ת, דבנדוד כיון דאירי לענין השתמשות בכלים, דיכול להשתמש גם היום וגם מחר, נמצא דהשתמשות של היום הוי דבר שאין לו מתירין.

ודברי הפ"ת הוו ממש כפי הנתבאר, דכיון שנחסר השתמשות של זמן מסוים, גם אם אח"כ יש לו את ההשתמשות בכלי, מ"מ את ההשתמשות שנחסרה לו אי"ז נחשב שמחזיר. ולכן הוי לאו שניתן לתשלומין, ולא לאו הניתק לעשה. כפשוט.

את האפשרות להחזיר את החפץ שגזל מן הבעלים, דכבר אינו יכול להחזיר הטלה, שהרי כבר נעשה איל. לכן קונה הגזלן את החפץ (לשיטת הרא"ש דשינוי דממילא קני).¹

וכיון שעתה אינו ניתן לתשלומין, וקונה הגזלן את החפץ, לא נאמר שיקנה מרגע קודם השינוי, דמ"ט יקנה עתה. אלא כיון שנתבטל ה'ניתן לתשלומין', איגלאי מלתא למפרע שהגזילה גרמה שלא יחזור החפץ לבעלים, ושוב לא יהי' לו בחפץ כלום. ולכן קונה משעת הגזילה.

ובסוגיא ד'טלה ונעשה איל' (שם סה:) כתבתי, דלשיטת רש"י דס"ל דשינוי דממילא לא קני, הוא משום דבגדר הקנין שע"י שינוי בידים ס"ל כהרא"ש, דכיון שכשמשנה את החפץ, מפקיע בידיו את חיוב ההשבה, לכן קונה את החפץ. אך בנוגע לשינוי דממילא פליג על הרא"ש, וס"ל דאינו קונה. דס"ל לרש"י, דוקא כשבידיו מפקיע את חיוב ההשבה אמרי' שכיון שהפקיע את חיוב ההשבה, וגרם שישאר החפץ אצלו, לכן קנה.

משא"כ בשינוי דממילא, שלא גרם בידיו להפקיע את חיוב ההשבה. דכשהוא גנב, הי' מחויב בהשבה, ומה שאח"כ נשתנה ופקע חיוב ההשבה, הרי לא עשה בידיו. בכהאי גוונא ס"ל לרש"י דלא קני. דדוקא כשמפקיע את חיוב ההשבה בידיו קני. וס"ל לרש"י דאין לומר איגלאי מלתא למפרע שהגזילה גרמה שלא יוכל להחזיר (כהנתבאר בשיטת הרא"ש), דאנו דנים על אותו רגע שבו פקע חיוב ההשבה, אם הוא בא ע"י מעשיו. וכיון שכשגנב אכתי הי' חייב בהשבה, ומה שנפקע חיוב ההשבה עתה, אי"ז ע"י מעשיו. לכן לא קנה!¹

1.. ולפ"ז נדחתה הוכחת הגר"א וסרמן לדבריו. דהנה, בעיקר דינא דשינוי קונה כ' הגרא"ו (קוב"ש ח"א ב"ק אות י"ד) להוכיח שהוא משום דכשגזל, הרי עשה קנין בחפץ, וחלות הקנין הוא לאלתר, רק שכל זמן שיש חיוב השבה, ארי' הוא דרביעא עלי', שמונע ממנו את הקנין, וחייב להחזירו. משא"כ כשנפקע החיוב ד'השיב את הגזילה', ממילא הוי' שלו. והוכיח הגרא"ו כדבריו מהגמ' סנהדרין (עב.): "אמר רב: הבא במחותר ונטל כלים, ויצא, פטור. מאי טעמא, בדמים קנהו. אמר רבא: מסתברא מילתי' דרב בששיכור, דליתנהו, אבל נטל לא. והאלהים, אמר רב, אפילו נטל. דהא יש לו דמים ונאנסו, חייב, אלמא ברשותי' קיימי, הכא נמי ברשותיה קיימי". ומסיק הגמ': "ולא היא, כי אוקמינא רחמנא ברשותי' לענין אונסין, אבל לענין מקנא, ברשותי' דמרייהו קיימי, מידי דהוה אשואל". ולכאוי' דברי רב צריכים ביאור, דאיזה קנין הוא, "קנין בדמים".

והוכיח הגרא"ו, דע"כ כיון שאין לו דמים' ולכן אינו מחויב בהשבה, כיון דאמרי' קלב"מ, ממילא קונה את החפץ. ומוכן, מידי בשעת הגזילה חל הקנין לאלתר, רק שכל זמן שיש חיוב 'השיב את הגזילה' חייב להחזיר, אבל כשנפקע

יא.

ולפ"ז יש לבאר הגדר דיאוש, דהוי כמו הנתבאר בשינוי דממילא לשיטת הרא"ש. דכיון שע"י היאוש מתבטל חיוב ההשבה, ואת היאוש הרי לא הגזלן עשה, נמצא דהמעשה שהגזלן עשה, ועי"ז לבסוף נתבטל חיוב ההשבה, הוא מעשה הגזילה. ולכן ע"י יאוש קונה את החפץ משעת הגזילה. דכיון שהי' יאוש, ונתבטל חיוב ההשבה, נמצא דהגזילה גרמה שהחפץ ישאר אצלו ולא יהי' חייב להשיבו, ולכן קנה ע"י הגזילה.

ולפ"ז א"ש, דיאוש הוי קנין ממש. ולא רק ארי' הוא דרביעא עלי' שכ"ז שלא מתייאש חייב בהשבה. אלא דע"י היאוש מתברר שהגזילה עשתה קנין, ולכן הוי כמתנה. דע"י היאוש קונה את החפץ למפרע משעת הגזילה. ולכן קונה אותו גם אם נמצא ברה"ר. דכיון שהקנין הוא מצד פעולת הגזילה, לא אכפת לן היכן נמצא החפץ עתה. דפעולת הגזילה היא שקונה.

ואת הצד שכתבו התוס' שע"י יאוש קונה רק אם בשעת היאוש החפץ נמצא ברשות הגזלן, יש לפרש דהוא כפי הנתבאר בדברי רש"י, דאין לומר שאילאי מלתא למפרע שמשעת הגזילה גרם שהחפץ ישאר אצלו בלא שיהי' חייב להשיבו. אלא דוקא כשגורם בידי לבטל את חיוב ההשבה קנה. משא"כ היכא שגזל ונתחייב בהשבה, ואח"כ נתבטל חיוב ההשבה בלי שום מעשה מצד הגזלן, לא קנה.

ולכן לא אמרי' דבשעת היאוש קונה כיון שאיגלאי מלתא שמשעת הגזילה גרם שהחפץ ישאר אצלו בלא שיהי' חייב להשיבו וכו', ולכן קונה אפי' ברה"ר. כיון דכנ"ל דוקא היכא שבידיו ביטל את חיוב ההשבה קנה. משא"כ היכא שחיוב ההשבה נתבטל בלי שום מעשה מצד הגזלן, לא קנה.

החיוב, ממילא הוי שלו.

ולפי הנתבאר ל"ק קר' הגרא"ו. די"ל, דהתם, כיון שבשעה שגנב הרי אינו מחויב בהשבה, משום דאמרי' קלב"מ, לכן קונה. דעושה מעשה בידיים הגורם שהחפץ ישאר אצלו בלא חיוב השבה. דע"י גניבתו נעשה החפץ בידי בלא שיחויב בהשבה, ונחשב שבידיו מבטל את חיוב ההשבה. וכמו שנתבאר גבי שינוי בידיים, שגורם בידי להפקיע את חיוב ההשבה, ולכן קונה.

אלא ע"כ צריך לומר, דהיאוש קונה כיון שנסתלקה רשות הבעלים, וממילא קונה הגזלן. ולכן מהני דוקא אם החפץ נמצא ברשות הגזלן בשעת היאוש. משא"כ אם החפץ מונח ברה"ר, א"כ אף שמסתלקת רשות הבעלים ממנו, מ"מ כיון דלרשות הגזלן לא באה, לכן לא קנה. נמצא לפ"ז, דהצד הא' בתוס' הוא כשיטת הרא"ש, והצד הב' הוא כשיטת רש"י.

יב.

איברא, דעדיין צריך ביאור לשון התוס' שכתבו ד'לא הוי יאוש אלא כלפי דידי', והוי כמתנה בעלמא'. דלכאור' היאוש הוי כלפי החפץ, רק דממילא קנה אותו הגזלן, כיון דאינו מחויב בהשבתו. ואמאי כתבו התוס' דהוי יאוש 'כלפי דידי'.

ולכן נלענ"ד לבאר הגדר דיאוש באופ"א, ולפ"ז לבאר נמי את דברי התוס', ולבאר נמי מה שכתבו דהוי יאוש 'כלפי דידי'', וכן יובן יותר מה שכתבו ד'הוי כמתנה בעלמא'.

די"ל, דהגדר דיאוש, הוא מה שהבעלים גומר בדעתו שמצב החפץ ישאר במצב שבו נמצא עתה, וזה הוי כמו הסכמה עם מצב החפץ. וזה גורם חלות שהחפץ יהי כפי שהסיק הבעלים שיהי מצבו.

דבאברה, ע"י היאוש שהבעלים גומר בדעתו שמצב החפץ ישאר כמות שהוא עתה – אבוד – עי"ז גורם לחפץ להיות חפץ אבוד, ולכן מותר לכל'.

1.. והיינו, שהיאוש פועל חלות על החפץ שיהי חפץ אבוד. ולא כמו שפי' הקצוה"ח (סי' ת"ו, ס"ק ב'). והנתיחה"מ (סי' רס"ב ביאורים ס"ק ג'. ועוד עי' מ"ש בסי' ק"ה ביאורים ס"ק ב', ובסי' רס"ד ביאורים ס"ק ב'. ובסי' רע"ה ס"ק א') דיאוש אינו פועל שום חלות כלל, רק מהני משום שאינו מקפיד, ונשאר ברשות הבעלים כ"ז דלא אתי ליד זוכה.

דעל מה שפירשו הקצוה"ח והנתיחה"מ הק' הגרש"ש"ק (שערי ישר שער ה' פי"ב, ובשיעורו שכ' אב זקני הגאון רבי אהרן יעקובוביץ זצ"ל – הודפס בסוף ספרי בכורי אליהו – סעי' ו'), דא"כ לא יהא מהני היאוש של אדם שמת, ובניו אין יודעים מהאבידה. דכיון שהיאוש הוא רק גדר דאינו מקפיד, ואינו פועל שום חלות על החפץ, נמצא דכשמת והוי של היורשים, לא מהני כלל היאוש שנתייחס תחילה. וכיון דהיורשם אינם יודעים מהאבידה, הוי יאוש שלא מדעת, דלהל' לא הוי יאוש. והוסיף הגרש"ש"ק להוכיח דיאוש מהני אף באופן שהבעלים מת והיורשים אינם יודעים מהאבידה, מהא דבסוכה (ל':) גבי נכרי שגזל קרקע מכמה דורות קודם, ועתה אין הנכדים יודעים כלל שקרקע זו היית של זקנם, אמרו בגמ' דהרוצה לקנות הושענות מהנכרי, צריך שיאמר לנכרי שיכרות את ההושענות, כדי שיהי יאוש ושינוי רשות. והק' התוס' (ד"ה 'כ'), דלכאור' "יאוש שלא מדעת הוא, דלא ידע ביה נגזל בלוקח, וקיימא לן בריש אלו מציאות דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש". ותי': "דלא מיקרי יאוש שלא מדעת אלא היכא דבא לידו קודם שידעו הבעלים שנאבר מהם, אבל הכא ידעי בה ונתאשו מקודם, אלא דאין יאוש לקרקע". וחזינן מדברי התוס', דאע"פ שהנכדים אינם יודעים מהקרקע

ובגזלה, ע"י היאוש גורם שהבעלים גומר בדעתו שכך יהי' מצב החפץ כמות שהוא עתה – גזול – וע"י זה נעשה החפץ של הגזלן. דהיאוש נותן תוקף לפעולת הגזלן, דהוי כאילו הסכימו הבעלים עם הפעולה.

יג.

וראי' ברורה לדבר, דהנה בגמ' ב"ק (סו.): "יאוש, אמרי רבנן דניקני. מיהו, לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן. אי דאורייתא, מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה, לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידי' קני לי', האי נמי כיון דמייאש מרה קני לי', אלמא קני. או דלמא, לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי לידי', בהתירא אתיא לידי', אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידי', מדרבנן הוא דאמור רבנן ניקני, מפני תקנת השבים. ורב יוסף אמר: יאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן".

וכ' התוס' (ד"ה 'כיון'): "מכאן משמע שיאוש אין כהפקר גמור, דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר. והא דאמר בהשולח (גיטין דף לט:): נתייאשתי מפלוני עבדי, דלא בעי גט שחרור אי אמרי' המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור, לא משום דכי מתייאש הרי הוא מפקירה, דאי יאוש הוי הפקר א"כ אפי' אתא לידי' באיסורא, כיון שמפקיר זכה בהן. אלא התם היינו טעמא דכי היכי דבהפקר אין צריך גט שחרור לפי שאין רשות לרבו עליו, ה"נ כשנתייאש אין לרבו רשות עליו".

אך הנה רש"י בגיטין (לח:): ד"ה 'יאוש' כ': "הוי הפקר". וצריך ביאור לשיטת רש"י, דאם יאוש הוי כהפקר, א"כ אמאי לא פשיטא לגמ' דיאוש מהני בגזלה, כיון דמפקירה. וכמו שכתבו התוס'.

אמנם לפי הנתבאר, לא קשיא על רש"י כלל קושית התוס'. דכיון דיאוש היינו גמירות דעת של הבעלים, שהבעלים גומרים בדעתם שמצב החפץ ישאר כמות שהוא עתה, וזה פועל חלות על החפץ. ולכן ביאוש דאבדה, דהיאוש פועל שהחפץ יהי'

הגזולה, מ"מ לא אמרינן דהוי יאוש שלא מדעת, כיון דהבעלים ידע שגזלו ממנו.

אבל על הנתבאר ל"ק ק' הגרש"ש"ק. דאה"נ יאוש פועל חלות על החפץ, ומצד חלות זה נעשה החפץ לחפץ אבוד, כיון דהבעלים גמר בלבו דכפי שנמצא החפץ כעת, כך ישאר מצבו. ובכך נעשה החפץ לחפץ אבוד, שמותר לכל לזכות בו, ושוב אף אם ימות הבעלים, מ"מ החפץ כבר מותר, וכל אדם יכול לזכות בו אע"פ שהיורשים אינם יודעים.

חפץ אבוד, עי"ז נעשה החפץ כהפקר ממש. משא"כ בגזלה שהבעלים מתייאש פי' שגומר בדעתו שהחפץ ישאר חפץ גזול, וזה נותן תוקף לפעולת הגזלן, הרי שאי"ז כהפקר. ולכן מסתפקים בגמ' אם קונה מדאורייתא או לא.

משא"כ התוס' למדו דיאוש הוי גדר 'שאינ לבעלים רשות עליו'. וזה בין באבדה בין בגזלה. ולכן כתבו דע"כ יאוש התם בגיטין לא הוי כהפקר, דא"כ יקשה אמאי נסתפקו בגמ' בב"ק שם אם יאוש מהני בגזילה.

יד.

ולפ"ז יש לבאר ב' צדדי התוס' אם יאוש קונה כשאינ החפץ ברשות הגזלן:

הצד הא' בתוס', שהגזלן קונה את החפץ אפי' אם בשעת היאוש נמצא החפץ ברה"ר, ס"ל כהנתבאר בשיטת רש"י, דהיאוש הוי גמירות דעת דהבעלים, שמצב החפץ ישאר כמות שהוא עתה, והוי כמו הסכמה על מצב החפץ. ולכן בגזילה, שהבעלים מתייאש, היינו שגומר בדעתו שהחפץ ישאר אצל הגזלן, עי"ז הוי כאילו מקנה לו את החפץ. וא"ש טעמא דמהני יאוש שהגזלן יקנה את החפץ אפי' אם בשעת היאוש החפץ מונח ברה"ר.

משא"כ הצד הב' בתוס' שאין מועיל יאוש אא"כ בשעת היאוש החפץ נמצא אצל הגזלן, ס"ל כהנתבאר בשיטת התוס', דיאוש הוא דין הפקעת רשות, וע"י שנפקעה רשות הבעלים כשנתיאש, עי"ז אפשר לזכות בחפץ. ולכן בגזלן, דוקא אם בשעת היאוש החפץ נמצא אצלו זוכה בחפץ. משא"כ אם בשעת היאוש החפץ נמצא ברה"ר, אינו זוכה בו ע"י היאוש.

טו.

ולפ"ז מבואר לשון התוס' שכתבו התוס' "דאי יאוש קני בכל ענין אפילו אם אין הגזילה ברשות הגזלן בשעת יאוש, אם כן יאוש דהכא לא הוי אלא כלפי דידי", והוי כמתנה בעלמא". דכוונת התוס', דאם יאוש מהני אפי' אם בשעת היאוש החפץ לא נמצא ברשות הגזלן, ע"כ היינו משום דגדר יאוש הוא מה שהבעלים גמר בדעתו שמצב החפץ ישאר כמות שהוא עתה. דכיון דגדר יאוש הוא מה שהבעלים גומר

בדעתו שהחפץ ישאר חפץ גזול, ועי"ז נעשה החפץ כך, הרי הוי ממש כמו הקנאה, ולכן הוי כמתנה, ושפיר שייך הלשון 'יאוש כלפי דידי', והוי כמתנה'.

ולפי הנתבאר בצד הא' דהתוס' שכ' שהגזלן קונה את החפץ גם אם אינו ברשותו בשעת היאוש, ובשיטת רש"י בגיטין, יש לבאר את דברי הנתיח"מ.

דהנה כ' הנתיח"מ (סי' שס"א ביאורים סק"ב): "ראה אנס בא כנגדו, והמטלטלין מונחים עדיין לפניו, ונתייאש וכו' ויאוש זה הוי ממש כמו יאוש דאבידה, דהא נתייאש קודם שבא ליד הגזלן וכו', הגזלן ודאי דנעשה גזלן עליו, דהא מחמתו בא היאוש, כיון שבא לגזלו".

ולכאור' אין מובן כלל מה שכ' הנתיח"מ "הגזלן ודאי דנעשה גזלן עליו, דהא מחמתו בא היאוש, כיון שבא לגזלו". דמאי אכפת לן מחמת מי בא היאוש, סוכ"ס איכא יאוש הכא, והחפץ אינו ברשות הבעלים, ושפיר קנה הגלזן. ומה נוגע שמחתו בא היאוש כדי שלא יזכה בו.

אבל, לפי הנתבאר א"ש. דכיון דגדר יאוש הוא שהבעלים גומר בדעתו שהמצב ישאר כמות שהוא עתה, הרי שגם אם נתייאש קודם שבא הגזלן, היאוש רק גרם שהבעלים גמר בדעתו שהחפץ יגיע אל הגזלן. וא"כ גם כשבא החפץ אל הגזלן, הרי באיסורא אתא לידי', דהוא גרם שהבעלים יגמור בדעתו שהחפץ יגזל על ידו, ולכן הוי באיסורא אתא לידי'. ושפיר הוי גזלן ואינו קונה את החפץ.

מז.

ולפי כל הנתבאר נמצא, דלשיטת רש"י קנין ביאוש הוא, שע"י שהבעלים מתייאש מהחפץ, נמצא דפעולת הגזלן גרמה לקנין. דע"י היאוש איגלאי שפעולת הגזלן הייתה פעולת קנין.

וקנין בשינוי לשיטת רש"י הוא, כפי שביארתי בספרי על ב"ק שעומד לצאת לאור אי"ה, בסוגיא דתברה או שתי' (סה.), שע"י הפעולה שעושה שמפקיע את חיוב ההשבה, ע"י זה קונה את החפץ (רק דפליג הרא"ש על רש"י בשינוי דממילא כמו שנתבאר לעיל).

ונמצא דבין יאוש ובין שינוי לשיטת רש"י מהני מצד הפעולה, שעשה פעולת קנין, ולא כביאור האחרונים שהגזלה עצמה היא פעולת קנין, והיאוש והשינוי גורמים רק להפקיע את חיוב ההשבה, וממילא נעשה בעלים על החפץ. אלא דהיאוש והשינוי הם פועלים את הקנין.

ולפ"ז מבואר לשון רש"י בב"ק (סו. ד"ה 'שינוי קונה') שכ': "היכא דשני לי' בדידים פשיטא לי' דמדאורייתא ודאי קנה, וכי מהדר לא בעי לאהדרינהו בעינייהו, אלא דמים משלם וכו' אבל יאוש מספקא לי' הא דאמור רבנן קני אי דאורייתא אי דרבנן".

הרי שדימה רש"י קנין בשינוי לקנין ביאוש. והיינו, משום שהגדר שוה בשניהם, דהקנין הוא ע"י פעולה, ולא רק שגורם להסיר את החיוב השבה וממילא קונה. וכן לביאור הגרא"ו ודעימי' דהקנין הוא ע"י פעולת הגזלה, והשינוי והיאוש גורמים רק להסיר את חיוב ההשבה וממילא קני, נמצא דגדר ב' הדברים שוה'.



1. איברא, דהגר"ב (ברכת שמואל סי' ל"ה ס"ק א') כ' בשם הגר"ח לחלק בין קנין שע"י יאוש לקנין שע"י שינוי. דמה שקונה ע"י שינוי הוא מדיני גזלה. דלגזלה יש קנין בשינוי. משא"כ יאוש, אינו קונה מדין קנייני גזלה. דאין לגזלה קנין ביאוש.

והוכיח הגר"ב כדברי הגר"ח, מדברי הרשב"א,

דהנה בגמ' גיטין (נה:): "אמר רבא: הא ודאי קא מיבעיא לי, כי אוקמוה רבנן ברשותי' משעת גניבה או משעת הקדישה. למאי נפקא מינה לגיזותיה וולדותיה".

וכ' הרשב"א: "ואיכא מאן דמתרין דרבא קודם יאוש קא מיבעיא לי, דלענין קרבן אחר יאוש וקודם יאוש חד דינא אית להו, דבין הכא ובין הכא מדינא לא קני הקדש, אלא משום דאוקמוה רבנן ברשותי'. והיינו דקאמר כי אוקמה רבנן ברשותי' משעת גנבה, וקא מיבעיא לי' כיון דאוקמוה רבנן ברשותי' לבסוף וקנה לגבוה, אף לעצמו קנה משעת גנבה מדבריהם, או דילמא לא העמידוהו ברשותו אלא משעת הקדש, והלכך גזותי' וולדותיה דקודם יאוש בדינייהו קיימי ולא קנה".

וכ' הגר"ב דלכא' קשיא, דהלא הרא"ש בפרק הגזול ע"פ (סימן ג') כ' דע"י שינוי קונה הגזול השבח שמשעת הגזלה, וא"כ אין נפק"מ הכא לגבי הגיזות והולדות אם קונה משעת הגזלה או משעת ההקדש.

אלא ע"כ דס"ל להרשב"א דלא דמי דין יאוש לדין שינוי. ועם היות דע"י שינוי קונה משעת הגזלה, מ"מ ע"י יאוש אינו קונה אלא משעת היאוש. דהיאוש מהני מדין אבדה, ולכן קונה רק משעת היאוש. ולא דמי לשינוי דהוא קנין בגזלה, ולכן קונה משעת הגזלה.

בטעם ש"לעולם יצא אדם בכי טוב"

הת' שניאור זלמן שי' כהנא
תלמיד בישיבה

פסחים דף ב ע"א: "אמר ר' יהודה אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב" ולומד זאת מהפס' "הבוקר אור והאנשים שולחו"¹.

והנה בטעם הסיכון להיכנס ולצאת בלילה – ובמילא היכן הוא – מצינו מחלוקת ר"ת ור"י²: "מדקדק ר"ת מדמקדים כניסה ליציאה (שהרי אדם קודם יוצא מעירו ואח"כ נכנס לעיר אחרת), מובן דאיירי בנכנס לעיר אחרת ויוצא מעיר אחרת". ומביא ע"כ ראייה מכך שהגמ' בפסחים (ב.) מביאה הפסוק 'וישכם אברהם בבוקר', ולומדת מזה, שאף הזריזין למצוות לא יקדימו אלא מהבוקר (ולא יעשו המצווה כבר בלילה). ולכאור' אם יש סכנה לצאת מעירו בלילה מהי הראייה הלוא אפ"ל שאברהם לא יצא כבר בלילה, מחמת הסכנה. אלא מוכח שהסכנה היא לא ביציאה מעירו, וא"כ צ"ל שהסכנה היא 'פחתים' (תקלות) ולכן בעירו אין בעיה זאת כיון שמכיר ה'מוקשים' וה'פחתים'.

הר"י חולק על ר"ת ואומר דאין לדקדק בזה, כיון שכן הוא "אורחי' דגמרא", (ומביא ראיות ע"כ). וכן דוחה הראי' מאברהם, שהרי אברהם יצא לדבר מצווה – ו"שלוחי מצווה אינם ניזוקין" וא"כ יכול להיות שבד"כ יש סכנה לצאת גם מעירו בלילה, רק שאצל אברהם אינו שייך ובפסחים 3 לומד ר"י שהחשש סכנה הוא סכנה ממזיקין ומביא ראייה מהגמ' הנ"ל (ב"ק ס:) "דמפיק ליה התם מ"לא תצאו איש מפתח ביתו" וקרא משום מזיקין קא מזהיר דמפקינן מיני' התם כיון שניתן רשות למשחית וכו' ולפי זה אפי' מעירו אדם צריך להיזהר.

1. רש"י ד"ה "הבוקר אור כתיב".

2. בבא קמא דף ס' ע"ב, תוס' ד"ה "לעולם יכנס אדם בכי טוב".

3. דף ב' ע"א בד"ה "יכנס בכי טוב".

ולפי כהנ"ל נראה שמקום החשש נקבע לפי טעם החשש, ('פחתים' – עיר אחרת, 'מזיקין' – עירו).

והנה שיטת רש"י הנ"ל מצינו בג' מקומות: א. בפסחים (שם ד"ה "בכי טוב"): "יכנס ערבית לבית מלון, ולמחר ימתין.. ויצא... מפני החיות ומפני הליסטים". ב. בב"ק (ס, ע"ב ד"ה "יצא אדם"): "ילין במלון... ולבוקר לא ישכים לצאת עד שיאיר... מפני מזיקין והליסטים". ג. בתענית (י, ע"ב 1 ד"ה "יצא אדם בכי טוב"): "שימתין עד שיאיר.. ובר"ה "יכנס בכי טוב" "בערב בעוד שהחמה זורחת שאין הליסטיין מצויין, אי נמי שלא יפול לבורות ובקעים שבעיר, ושלא יעלילו עליו עלילות מרגל אתה או גנב".

ולכאורה צלה"ב מדוע משנה רש"י את מקום הסיכון, דבפסחים ובב"ק לומד שהחשש בבית מלון (כר"ת – עיר אחרת), ובתענית נראה שלמד שיוצא מעירו (כר"י). ועוד, הרי הסיבה שר"י סובר שסכנה לצאת קיימת גם בעירו, היא כיון שלומד שהחשש הוא 'מזיקין', וא"כ בב"ק שרש"י למד שהחשש הוא מצד מזיקין למה כותב מלון (דמשמע נמצא בעיר אחרת), הרי החשש קיים גם בעירו?

גם צלה"ב מה שפי' רש"י בתענית שהסכנה היא משום 'פחתים', והרי מדבר 'בעירו', שכאמור הוא מכיר ה'מוקשים' וה'פחתים' שבעירו?

ונראה לומר, שרש"י לומד בכל מקום ע"פ הפשט² שבאותו מקום, ולכן בפסחים ובב"ק שהלשון הוא קודם 'יכנס' ואח"כ 'יצא' יש לדקדק (כר"ת) שמדבר בכניסה למלון ויציאה ממנו (י עיר אחרת), משא"כ בתענית שהלשון הוא "יצא" ואח"כ "יכנס" ובמילא אפשר לומר בפשטות שהכוונה ליציא מעירו ויכנס לעיר אחרת. ומה שרש"י בתענית לומד 'פחתים' (שלכאורה טעם זה לא שייך בעירו, כנ"ל), י"ל שלכן רש"י כותב זאת דוקא בד"ה 'יכנס' (י לעיר אחרת), שבעיר אחרת הוא אמנם לא מכיר המוקשים.

1. וידועה השקו"ט אם הפי' למסכת תענית הוא מרש"י (ראה מהר"ץ חיות סוף מסכת תענית, שם הגדולים (להחיד"א) מערכת גדולים ערך רש"י קרוב לסופו), לקו"ש חל"ה ויחי ג' הערה 2.
2. ראה שר"ח ח"ט כללי הפוסקים סי' ח' סע' י"ב.

אך עדיין צלה"ב למה שינה את טעם החשש בג' המקומות הנ"ל, ונראה לומר, בדפסחים לא למד הטעם דמזיקין – שהרי מדובר באחי יוסף דהווי י"א¹ (שאז אינם שולטים), אלא כתב "חיות וליסטים" שאינם מצויין כ"כ בעי' הוא מהפסוק ד"לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", ושם מדובר בחשש מזיקין (שלכן הוצרך לפרש 'מזיקין' – כראיית ר"י), והוסיף 'ליסטים' ג"כ, שהרי גם כאן הוצרך לפרש שמדובר בבית מלון (מדמקדים כניסה) ולכן אפשר להוסיף כאן הטעם ד'ליסטים'.

בתענית פי' 'ליסטים' ו'מוקשים', שהרי הד"ה שם הוא "יכנס לעיר אחרת", דשם יותר שייך 'ליסטים' ו'מוקשים'. וכן פי' החשש דשמא יעלילו עליו מרגל אתה או גנב ששייך דוקא בעיר אחרת, שהרי אין מכירים אותו שם.

אך עדיין צ"ע מדוע בפסחים ובב"ק לא פי' ג"כ 'מוקשים' או מרגל אתה או גנב אף שמדובר דמקום החשש הוא בבית מלון.

ואשמח לראות דעת המעיינים בזה.



אכילת הסימנים בליל א' דר"ה בלבד

הרב מרדכי מנשה שי' לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר ז"ע ורב רובע י"א אשדוד

ב'אוצר מנהגי חב"ד' תשרי (בעריכת הר"י שי' מונדשיין), עמ' פב איתא: "כל הדברים הנאכלים לסימן טוב, הם רק בלילה הראשון".

בפשטות, הדברים קשורים בהידוע (מר"מ בן אדמו"ר הזקן) שבמצוות הקשורות באכילה אין להדר בהם (אג"ק מוהרי"צ ח"ז עמ' יח).

1. וראה מהרש"א בתוס' ד"ה יכנס בכי טוב הנ"ל.

וכפי שבאמת בחב"ד מיעטו באכילת הדברים עצמם, (ראש של דג, רימונים, ותאנים).

אמנם, כדייקת שפיר הנה מנהג חב"ד הוא שיטה ממוצעת בין השיטות השונות שמצינו בנידון, שכן מצינו שיטות ומנהגים שונים מן הקצה אל הקצה:

מחד (א) דעת הרמב"ם שהתעלם מענין זה כליל¹, או (ב) גאונים וראשונים שנקטו² שהסימנים הם למיחזי בלבד³, כלומר שמביטים בהם ותו לא [ובזה גופא ב' מנהגים: (1) שאוחזים בהם ומביטים בהם⁴. (2) שהם תלויים ומונחים⁵], (ג) [הבטה ו]אכילה⁶, (ד) אכילתם בב' הלילות⁷, (ה) גם בסעודת יום (ימי) ר"ה⁸, (ו) אכילתם במשך כל עשי"ת⁹, (ז) האכילה אינה אלא רשות¹⁰, במקום שקיים המנהג¹¹ ולא חיוב. ועוד כו"כ שינויים מזל"ז¹².

[מנהגי עדות וחצרות שונות נסמנו ב'אוצר מנהגי חב"ד' שם עמ' פג].

1. כבר שקו"ט בזה – ראה ספר סגולת ישראל מערכת ר' אות ג, שו"ת מהרש"ם מברעזאן ח"ט.
2. כגירסת הגמרא בהוריות יב, א. וראה מ"ש בב"י לטור סתקפ"ג.
3. ראה תשובת רב האי גאון – ח"ג סימן קסו, ספר הערוך ערך קרא, וכן מעשה רב של רה"ג – הובא באוצה"ג ר"ה סצ"ב, וכ"ה בר"ן סוף מסכת ר"ה, חיבור התשובה להמאירי – משיב נפש מאמר ב פ"ב, מחזור ויטרי שער כג. שבלי הלקט רפ"ג. אבודרהם. צידה לדרך. ועוד.
4. רה"ג שבהע' הקודמת: ומביטין בו ומניחין ידיהם עליו. ועוד.
5. מנהג יהודי איטלי' – כמ"ש בזכר דוד (לר"ד זכות): האיטלייני תולין אותו ע"ג המנורה, דבראיה בעלמא סגי להו.
6. טור סתקפ"ג, שו"ע שם.
7. ספר המנהגי ה' ר"ה אות א. תניא רבתי סי' עב – בליי ר"ה (יפה ללב סתקפ"ג סוס"ק ח). אלי' רבה. החיד"א. (עבוה"ק מורה באצבע אות רסו. מחזיק ברכה תקפ"ג ס"ו). מטה אפרים סתקפ"ג ס"ב. סת"ר סי"ד. וראה בארוכה קצה למטה למט"א שם.
8. מטה אפרים תקצ"ז ס"ד. שו"ת התעוררות תשובה ח"ג חי' השו"ע סתקפ"ג. בן יהודע הוריות שם – ומעשה רב שלו – בן איש חי נצבים אות ד.
9. מעשה רב של בעל תרומת הדשן – לקט יושר עמ' 129.
10. דרישה סתקפ"ג סק"א. חדא"ג למהרש"א הוריות שם.
11. שו"ת אפרקסתא דעניא סקל"ד אות ד.
12. ראה בארוכה בהנאסף בספר פרדס אליעזר (ג.י. תש"ס). וש"נ. – בספר זה נסתייעתי לרשימתי זו.

מנהג חב"ד תואם לדעת ה'בני יששכר' – וכ"ה גם דעת נכדו בעל מנחת אלעזר ממונקאטש – וכן דעת הרא"ד מבוטשאטש באשל אברהם סו"ס תקפג, בדברי רבותינו לא מצינו התייחסות ישירה לענין מלבד האמור כנ"ל בריש דברינו.

אחד הנימוקים של ה'בני יששכר' הוא עפ"י קבלה (מאמרי תשרי מאמר ב' אות יא) וז"ל: "ונראה לי הטעם דהנה בלילה הראשון היא בחינת לאה וליל ב' בחינת רחל (פרי עץ חיים שער כד פרק א) ורחל מסרה הסימנים ללאה (מגילה דך יג עמ' ב), הבן". היינו שבליל ב' אי"צ ב' "סימנים".

ואילו נכדו בעל מנחת אלעזר ממונקאטש כותב (מאמר מאזנים למשפט אות מז בהגה"ה): "נראה לי כיון שצריכין רק לסימנא מילתא בעלמא, ובאמת השני ימים דר"ה כיומא אריכתא דמיא, על-כן בוודאי סגי כשאוכל בליל א' דר"ה לסימנא טובא הרי זה כולל שני הימים דכיומא אריכתא דמיא לענין זה, ונכון מנהג רבני קשישאי ומנהג אבותינו זי"ע לאכול הסימנים רק בליל א' דר"ה".

ויש לצרף לזה הנפסק (שו"ע אדה"ז תקצז, א): "אמנם לא יאכלו כל שבעם למען לא יקילו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם".

וכן הידוע (בשם אדה"ז) על הימנעות מאכילת מותרות בעשי"ת, וק"ל.



בדין נזכר בעדות משטרו

הת' שלום דובער שי' לביא
מתלמידי הישיבה

א.

איתא בכתובות (כ' ע"א), "ת"ר כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליה אפילו לאחר כמה שנים, אמר רב הונא והוא שזוכרה מעצמו, רבי יוחנן אמר אע"פ שאין זוכרה מעצמו, אמר רבא ש"מ מדרבי יוחנן הני בי תרי דידיעי סהדותא ומנשי חד מנייהו מדכר חד לחבריה".

ופירש רש"י¹ דלרב הונא העד צריך לזכור קצת מעדותו לא מהשטר ולר' יוחנן יכול להיזכר כל עדותו מהשטר אפילו שבלי השטר לא זוכר כלום.

הבית יעקב² פירש טעמו דרב הונא – דאינו יכול להעיד משטרו אלא אם כן זוכר מקצת העדות בלי השטר – דאי נזכר בכל עדותו מהשטר הוי כמעיד מפי כתבו, ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם³, אבל כשזוכר קצת מהעדות מעצמו שוב לא הוי כמעיד מפי כתבם ואפילו לא נזכר בשאר העדות יכול להעיד את שאר העדות מהשטר, דכיון שזוכר קצת מהעדות יצא מכלל מעיד מפי כתבו.

אבל לר' יוחנן אפילו שנזכר בכל העדות מהשטר לא הוי כמעיד מכתבו, דעכשיו מעיד מה שזוכר, רק שהשטר גרם לו להיזכר, ולא הוי מעיד מפי כתבו אלא כשמעיד דבר שידועו רק מהשטר ולא זוכרו⁴.

1. ד"ה שזוכרה מעצמו וד"ה אע"פ שאין זוכרה מעצמו.

2. על אתר.

3. יבמות דף ל"א ע"ב.

4. והבית יעקב מפרש כן את רש"י ומדייק מהא דבדברי רב הונא מפרש רש"י ז"ל שזוכרה מעצמו בלא ראיית השטר נזכר קצת מעדותו מאליו, ורש"י לא מוסיף שאחרי שרואה את השטר נזכר בשאר העדות. ונראה לדייק עוד שכך שיטתו של רש"י מהא דרש"י פירש שנזכר קצת מעדותו בלי ראיית השטר ואילו הרא"ש (בסימן ט"ז) פירש שזוכר עיקר העדות מעצמו דלרש"י צריך לזכור קצת מעצמו ואז הוא יצא מכלל מעיד מפי כתבו ולרא"ש צריך לזכור עיקר העדות דאם לא זוכר העיקר מעצמו חיישינן שמא סבור הוא שנזכר ולא זוכר כדלקמן אות ג'. אך עדיין צריך עיון מרבינו קרשקש

ולפי זה נמצא דרב הונא ורבי יוחנן חולקים בשני דברים: א. אם צריך לזכור חלק מהעדות בלי השטר, ב. אם אפשר להעיד חלק מהעדות רק מהשטר בלי להיזכר, דרב הונא מחמיר בדין הא' ומקל בדין הב', ור' יוחנן מקל בדין הא' ומחמיר בדין הב'.

ב.

והב"י מתרץ לפי"ז הא דאיתא בגמרא: "אמר רבא ש"מ מדרבי יוחנן הני בי תרי דידיעי סהדותא ומנשי חד מנייהו מדכר חד לחבריה". דלכאורה אינו מובן למה אמר רבא ש"מ מדרבי יוחנן דווקא, ולא אמר סתם ש"מ, דאז פירושו בין מרב הונא בין מרבי יוחנן, ואנחנו נדע שלרב הונא צריך שיזכור מקצת העדות לפני שחברו מזכירו, ולר' יוחנן חברו יכול להזכירו את כל העדות.

והנה לפי מה שנתבאר לעיל בשיטת רב הונא דהאוקימתא לשיטתו היא שהעד זוכר קצת מהעדות מעצמו ואת השאר לא זוכר כלל אלא מעיד מהשטר לבדו, אתי שפיר: דבמקרה שזוכר קצת מהעדות מעצמו ואת השאר יודע מפי חברו, פשוט שלא יכול להעיד עם חברו, דכל הדברים שמעיד מפי חברו יש עליהם רק עד אחד. משא"כ אם מעיד מהשטר דהוי שתי עדים רק שפסול מגזירת הכתוב דמפיהם ולא מפי כתבם, וכשזוכר מקצת העדות מעצמו יצא מכלל מעיד מכתבו והוי עדות שני עדים לכל דבר – לרב הונא.

ג.

והנה הרא"ש¹ פירש דלרב הונא צריך לזכור את עיקר העדות בלי השטר ואת השאר יכול להיזכר מהשטר אבל אם לא נזכר בשאר העדות מהשטר אינו יכול להעיד, דלא

שהובא בהערה.

1. סימן ט"ז וז"ל "אמר רב הונא והוא שזוכרה מעצמו פי' שזוכר עיקר העדות מעצמו ומתוך הכתב הוא מתבונן עליו לעמד על כל העניינים והתנאים בלי פקפוק עכ"ד. ואף שלא כתב בפירוש שלא יכול להעיד את שאר העדות מהשטר מאריכות לשונו מובן שצריך להזכר בשאר העדות מהשטר דאם לא כך היה לו לכתוב ומתוך הכתב מעיד את השאר ולא מהכתב הוא מתבונן עליו וכו' ומה שכתב הר"ן בפירושו על הרי"ף "והוא שזוכרה מעצמו כלומר שזוכר עיקר העדות מעצמו אלא שבמקצתו סומך על מה שכתוב בפנקסו צריך לומר שפירושו שסומך על השטר להיזכר ובפירושו הר"ן על הש"ס כתב בפירוש שאם לא נזכר אחרי שראה את השטר לא יכול להעיד (ועיין שם בהערה 250) אבל משם אין ראייה ברורה כי יש דברים שחזרו בו בפירושו על הרי"ף וצ"ע. אך למסקנא נראה שהר"ן בפירושו על הרי"ף חולק על הרא"ש ולשיטתו צריך לזכור עיקר העדות מעצמו ואת השאר אפשר להעיד מהשטר גם אם לא נזכר כי ידוע שפירושו הר"ן

השומע תפילת צדיק או חסיד

הרב לב שי' לייבמן
ראשון לציון

בשני מקומות בתורה אור מובאת דוגמא משמיעת תפילה של אדם אחר, והשפעתה על השומע:

בפ' מקץ¹ מבאר אדמו"ר הזקן את החילוק שבין שבעה רועים לבין שמנה נסיכים, שרועים משפיעים בפנימיות, משא"כ נסיכים השפעתם בבחי' מקיף. ומביא משל על כך וזלה"ק:

"כמו אחד שמתפעל מתפלת אדם צדיק המתפלל בדו"ר ומס"נ שעל ידי זה מתפעל גם הוא.. הרי צדקתו ואהויו"ר שלו הוא בבחי' ריחוק ממנו בבחי' מקיף".

בפ' שמות² מבאר אדמו"ר הזקן את החילוק שבין מקיף השייך אל הפנימי לבין מקיף הכללי שאיננו מאיר בפנימי כלל. ומביא משל על כך וזלה"ק:

"ניש מתפעל כשמתפלל בעשרה און] כשרואה שחברו מתפלל בכוונה מתפעל גם הוא להתפלל יותר מרגילותו, שכוונת חברו בתפלתו אצלו הוא בחי' מקיף"³.

הנה בהשקפה ראשונה שתי הדוגמאות חד הן ומכוונות לאותו ענין, אך כד דייקת שפיר, ישנם כמה חילוקים ביניהן:

בדוגמא הראשונה מדובר על צדיק, ובדוגמא השניה על (סתם) חברו.

בדוגמא הראשונה, הצדיק מתפלל מתוך דחילו ורחימו ומסירות נפש, ובדוגמא השניה – בכוונה.

1. לג, ד.

2. נד, ג.

3. לעת עתה לא מצאתי שיוכאו משלים אלו מתורה אור בשום דרוש מדרושי רבותינו נשיאנו, מלבד בספר המאמרים תש"א ע' 34. שם מבואר, שע"י הנהגה טובה בעניני אלקות, פועל האדם בדרך ממילא על זולתו, מביא דוגמא: "כאשר האחד רואה את חברו מתפלל בכוונה ובנעימה, מתעורר גם הוא לכוון את לבו בתפלתו".

בדוגמא הראשונה, השומע מתפעל [אך לא נזכר שזה גורר אותו לאיזה בכך, מעשה טוב וכיו"ב], ובדוגמא השניה הוא לא רק מתפעל אלא גם בעצמו מתפלל יותר מרגילותו.

בדוגמא השניה נאמר שהוא לא רק שומע אלא גם רואה, משא"כ בדוגמא הראשונה. הנה בתוכן המאמר הראשון (דפ' מקץ), הכוונה היא לבאר את החילוק בין מקיף לפנימי בכלל (כנ"ל), על כן הדוגמא להשפעה בבחי' מקיף צריכה לבטא עד כמה שאיננה 'פנימי'.

לעומת זאת, המאמר השני (דפ' שמות) בא לבאר את החלוק במקיפים גופא, בין זה השייך לפנימי לזה שאין לו שייכות לפנימי, והדוגמא הנ"ל היא למקיף השייך לפנימי (והראיה – שהרי חברו מתפעל מזה כו'), על כן הדוגמא השניה באה לבטא עד כמה שהמקיף הזה – למרות היותו מקיף – שייך אל הפנימי ומשפיע על הפנימי.

ובזה יתיישבו כל הפרטים החלוקים בין שתי הדוגמאות הנ"ל:

הדוגמא הראשונה היא מצדיק דוקא, שהוא באין ערוך לאדם השומע, ואין לשומע שום תפיסה והשגה בעבודתו של הצדיק, שזהו מקיף לגמרי. לעומת זאת הדוגמא השניה היא דוקא מחבירו, שבערך אליו, שלכן יש לו שייכות אל דרגת חברו. ולהעיר שהדוגמא הראשונה לכאורה מכוונת לנמשל המדובר שם במאמר, אודות "נסיכי אדם", שהם צדיקים גדולים כו'. ומצינו בסיפורי חסידים בכלל ובשיחות כ"ק אדמו"ר הריי"צ בפרט תיאורים שונים אודות הרושם המיוחד שנגרם משמיעת תפילותיהם של רבותינו נשיאינו, שמכוונים לדוגמא הראשונה, וכן תיאורים מתפילותיהם של חסידים, שמכוונים לדוגמא השניה, כן נראה לענ"ד.

הצדיק מתפלל באהבה ויראה ובמסירות נפש. הנה גם האהוי"ר של הצדיק הן שלא בערך לאהוי"ר של אדם פשוט, ומכל שכן מסירות נפש שהיא למעלה מהכלים גם אצל הצדיק עצמו. לעומת זאת כוונת חברו, שבפשטות הרי כוונה קשורה לטעם

1. ראה ספר השיחות תש"רתש"י עמ' 13. עמ' 82. עמ' 423-424. אגרות קודש אדמו"ר הריי"צ ח"ח עמ' קמח – קנ. תורת שלום עמ' 219. בלקוטי שיחות ח"ב עמ' 506 מסופר, שאדמו"ר הריי"צ היה ממציא תחבולות על מנת שיוכל לשמוע את תפילתו של אביו.

ודעת של האדם, כוונת המוח וכוונת הלב, הוא דבר ששייך גם אצל השומע, בפרט שהוא "חברו" שבדרגתו.

בכדי להראות – בדוגמא השניה – עד כמה המקיף משפיע גם על הפנימי, מדגישים שהשומע לא רק מתפעל אלא גם מתעורר בעצמו בתפילתו בכוונה יתירה, הרי שהשמיעה שבבחי' מקיף פעלה אצלו גם על הכוחות הפנימיים, על כוונתיו בתפלה. ויש להעיר שגם במציאות בפועל, הנה בדרך כלל האדם מתפלל באותו זמן ומקום יחד עם חבריו (במילא השמיעה פועלת מיד על אופן תפילתו), לעומת זאת תפילת צדיק, במיוחד צדיק חד בדרא כו' הנה אצל רוב האנשים אין זה בנמצא, והאדם זוכה לשמוע תפילת צדיק שלא במקום ולא בזמן תפילתו הוא, כידוע מתוך סיפורי חסידים.

כאשר האדם לא רק שומע אלא גם רואה את חבריו מתפלל, זה משפיע עוד יותר על הכוונה שלו, כיוון שהראיה ממחישה עוד יותר ובגשמיות כו' כפשוטו. ולהעיר שגם במציאות בפועל, היו ששמעו את תפילותיהם של רבותינו נשיאינו מבעד לדלת חדרם, או ע"י כל מיני תחבולות מעבר לחלון וכדומה, ולא ראו אותם כלל.



מעלת העבודה באהבה

הת' שניאור זלמן שי' לסקר
תלמוד בישיבה

בספר המאמרים ה'ש"ת בתחילתו של המאמר ד"ה "כי ישאלך בנך"¹, מביא כ"ק אדמו"ר הרי"צ הפסוק: "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלו ליראה את הוי"ו" ושואל עליו כמה שאלות, אחת מהם היא, דמשמע דקיום המצוות (לפחות חוקים) הוא בשביל ליראה את הוי"ו. ולכאורה אהבת ה' היא עבודה יותר נעלית מיראה, והיה צריך א"כ לומר "ויצונו הוי"ו לעשות את כל החוקים האלו לאהבה את ה'".

ומביא ראייה ע"ז שאהבה היא זה יותר נעלה, שהרי אברהם "נק' אוהבו של מקום..."², ובפשטות הפי' בזה הוא, דאם יראה היתה יותר נעלית – אברהם הי'ה נק' 'יראו של מקום', דהרי הוא הי'ה גם ירא².

ברם צריך ביאור בראיה זו, דמנא לן (ואדרבא) שבאמת אברהם היה ירא באותה מידה כמו שהי'ה אוהב, דיתכן שזה שנק' אוהבו של מקום הוא מפני שבטבע נפשו היה יותר מיוחד באהבה מאשר ביראה³.

(וכמו גבי יצחק שנאמר עליו "ופחד יצחק", ולכאורה אם אהבה יותר נעלית, מדוע גם יצחק לא נק' 'אוהבו של מקום', דאין לומר שלא הי'ה לו אהבה². אלא צ"ל, שמכיוון שטבע נפשו היה יראה לכן היראה דווקא הייתה אצלו באופן מיוחד (ועל שם זה הוא נק'). א"כ גם אצל אברהם אפ"ל שזו הסיבה שהי'ה נק' 'אוהבו של מקום' – כי טבע נפשו היה חסד וכו' ולכן דווקא אהבה הייתה אצלו באופן מיוחד, (ולא בגלל שאהבה זה יותר נעלה)⁴.

1. עמ' 43-44.

2. לקו"ש חלק ל' (פר' תולדות) עמ' 103-4.

3. וכהלשון בה'מאמר "דעבודתו הייתה באהבה".

4. גם אולי אפ"ל שיש חילוק בין הביטוי אוהבו של מקום לביטוי "ופחד יצחק" (כי לא נאמר 'יראו' של מקום).

[אם כי, אפשר אולי לומר שעצם זה שהטבע של אברהם היה אהבה מראה ע"כ שזה יותר נעלה, אך צ"ע מאוד גבי זה¹].

ויובן זה ע"פ המבואר במאמר ד"ה "נתת ליראך" ה'תשל"ו (המיוסד על מאמר כ"ק אדמו"ר הרי"צ – ד"ה זה דשנת תרצ"ג): דבתחילת המאמר מקשה הרבי על מ"ש "נתת ליראך נס להתנוסס" נסיון וכו' שזהו דווקא מפני קשט דאברהם, והלא עיקר ענינו של אברהם הי' אהבה (וכשאומר (נתת) ליראך הי' צריך לומר מפני קשט דיצחק סלה וכדו').

ומסביר הרבי את הסיבה לכך ע"פ מ"ש הרבי הרי"צ מיד אחר כך, "דאברהם אבינו פתח הצינור דמס"נ, שעבודת הנסיונות (שלו, דאברהם אבינו) היא ע"י מסירות נפש שלימות ענין היראה והביטול", ולכן "לאחרי נסיון העקידה" נאמר עליו "כי ירא אלוקים אתה", ולא זו בלבד, אלא אף הוא פתח² את הצינור דמסירות נפש,

היינו שהיראה היתה אצלו באופן מיוחד, הן מצד שזה היה בשלימות, וגם כי הוא זה שהתחיל עם שלימות היראה, ובכל זאת נקרא, 'אוהבו של מקום' דוקא.

[משא"כ אצל יצחק אין ראייה זו, דאע"פ שהיה אצלו אהבה, אך לא באופן מיוחד (כמו היראה דאברהם) וממילא אפשר לומר שזה שנק' ע"ש יראתו (פחד יצחק) זה כי טבע נפשו נטה יותר ליראה וכו' וכו' ולכן באמת הי' זה יותר מיוחד אצלו].

ועפ"ז מובנת הראייה במאמר ד"ה "כי ישאלך בנך" הנ"ל דלכאורה אהבה היא יותר נעלית ולכן נקרא אברהם, "אוהבו של מקום, שעבודתו הייתה באהבה", כלומר שנק' ע"ש עבודה זו דווקא ולא ע"ש עבודתו ביראה שגם היא הייתה מצויינת אצלו.



1. כלומר: הרי אברהם יותר נעלה מיצחק ואברהם מדתו היתה אהבה וממילא וכו', אך היכן מצינו שאברהם נחשב ליותר נעלה מיצחק.

2. בעניין פתיחת הצינור, (לקו"ש ח"כ (לפר' וירא) עמ' 74): "דער אויפטור פון אברהם אבינו איז באשטאנען דערין וואס איז בייגעשטאנען דעם נסיון פון מס"נ, וואס די התחלה פון יעדער זאך איז קשה ביותר ובלשון הידוע כל ההתחלות קשות, אבער נאכדעם ווי אברהם פתח, האט געעפנט דעם צינור פון מס"נ, איז נמשך געווארן אין וועלט דער כח אויף מס"נ, און דערפאר איז נאכדעם א סאך גרינגער..." (ההדגשות אינם במקור).

ב.

במחצית השקל (בסי' רעד שם) הביא מ"ש המנחת יעקב דלפי מ"ש הרא"ש גבי עירובין שכשחסר מן הלחם אחד מן ארבעים ושמונה מ"מ נק' שלם ומערבין בו, ה"ה בלחם משנה.

וכתב המחצה"ש דאף שבאלי' זוטא חלק עליו (ד"דוקא לעניין עירוב דהטעם דבעינן שלם משום איבה שהאחד יאמר אני נתתי לחם שלם וזה נתן לחם חסר, ולכן כשאינו חסר רק שיעור חלה ליכא איבה.. אבל בשבת בעינן שלם משום חשיבות שפיר מקרי חסר") והסכים עמו בספר תוספת שבת, אך בתשו' חכם צבי סוסמ"ב כתב כהמנחת יעקב והוסיף: "ואף דהתם טעמא משום איבה, מכל מקום ר"י דדייק לה מלישנא דמתני' דקתני ככר שלם וכל שחסר מעט לא מיקרי שלם, הוא הדין לעניין לחם משנה".

וכן הסיק במחצה"ש: "דהרא"ש סבירא לי' דבזה מיקרי לחם שלם, ואם כן הוא הדין ללחם משנה וכדעת בעל מנחת יעקב הנ"ל".

אך בערוך השלחן כאן כתב: "ויש מי שרוצה לומר דבחסרון כשיעור חלה לית לן בה כמו בעירוב בסי' שסו ואין זה דמיון, דבשם הטעם משום איבה ע"ש אבל לא מיקרי שלם".

וכוונתו דמה שבעירובין התירו כשחסר אחד ממ"ח אינו בגלל שבכ"ז נחשב שלם, אלא בגלל שבחסרון כזה לא יבואו לידי איבה "לפי שהשכנים אינם יודעים שלא היתה טבולה לחלה ויסברו שחלתה הוא שניטלה ממנה ולא יבואו לידי מחלוקת" (ל' שוע"ר שם). ואם כך, דכל הטעם לככר שלמה שדייק ר"י ממתני' הוא רק מצד חשש איבה הנ"ל, לכן, גם באופן שאינו שלם (כמו כשחסר אחד ממ"ח) אלא שאין חשש הנ"ל – מערבין בו. אך אין ללמוד מעירובין ללח"מ שלא שייך בו טעם הנ"ל.

ובאמת מפורש הוא בשוע"ר סי' קסח ס"ג:

1. דתנן (עירובין פ סוע"ב) "ככר שלם". ולדעת ר"י בתוס' (פא ע"א בד"ה כדי חלתה) אפילו בחסרון מעט נמי לא מיקרי שלם.

"אבל אם יש לו לחם שלם אין לסמוך על זה כי יש לומר שאינו נחשב כשלם אלא לעניין עירובי חצירות בלבד שלא הצריכו בו שלם אלא משום איבה בלבד.. אבל לעניין לחם משנה אינו נחשב כשלם" עיי"ש¹.

והעולה מהנ"ל דלחם משנה אינו כעירובין כשחסר אחד ממ"ח ולא מיקרי שלם.

ג.

ועוד כ' שם המחצה"ש גבי מה שהביאו מסי' קסח ס"ג משני לחמים הנאפים יחד ונחתכה חלה אחת מהם, שנפסק שם שטוב להפריש הפרוסה מן השלימה כדי שלא תראה השלימה (בגלל שדבוקה לפרוסה) כפרוסה. ומשמע דכה"ג מותר ליטלה ללח"מ ומיקרי שלם (אע"פ שנחסר ע"י הפרשתה).

ומסיים שם:

"ומשמע לענ"ד דמיירי ששני הלחמים נדבקו דרך מקרה בתנור [דעל זה נפסק בסי' קסח שם שנקראת שלימה].. אבל כמו שעושים עכשיו שבשעת לישה עושים כל לחם לבדה ואחר זה מדביקים יחד בכוונה ונאפים כן יחד כהאי גוונא אפשר אם פורסים זה מזה אין אחד מהם נקרא לחם שלם".

ונראה מכאן דחלה הא' דלעיל (שמדביקים בכוונה) היא בספיקו של המחצה"ש, וחלה הב' (שנדבקו דרך מקרה) דלעיל משמע דדעתו להתיר.

ד.

והנה גבי חלה הא' דלעיל (שמודבקים בכוונה) בשו"ת באר משה ח"ו סי' עו כתב שנשאל "אם אפשר לעשות לח"מ על חלות הנאפות נדבקים ביחד ונעשה כך משעת עריכת הבצק ונקראים "סעקשן חלות" (ואחרי האפי' מפרידין זמ"ז)". וכותב שם להתיר:

1. ובשו"ת חתם סופר או"ח סי' מו הביא דברי הח"צ וכתב עליו: "וממילא יוצא בו ידי לחם משנה ג"כ אע"ג דלא שווה בטעמא עם עירוב ודפח"ח". אך לא פירט טעמו מדוע יוצא בו ידי לחם משנה אם אינו שווה בטעמא. וכן אח"כ גבי חיבור ב' חצאי לחם ע"י עץ הקשה עליו מעניין אחר עיי"ש.

"בשואל ומשיב התיר וכ"ד הגאון בעל מנחם פתים¹ (סי' רעד והכפיל דבריו שם סי' תרמ"ח).. וכן משמע באמת מדברי המחצ"ה (סי' רעד סק"א)".

וכבר הבאנו לעיל דברי המחצ"ה ש' דהסתפק בזה ונשאר בספק ולא זכיתי להבין היכן מצא הבא"מ בדבריו להתירא.

וגם מה שהביא מהשואל ומשיב מהדו"ק ח"א סוס"י קסז² שכתב להתיר לא הבנתי. דהרי בשו"מ שם כ' לדון האם דבוקים נחשבים לב' חלות או שצריך להפרידם, וכתב שמיחשבי פרודות ואי"ז חיבור³. וכל דבריו שם רק בעניין זה האם צריך להפריד ממש בידיים כדי שיחשבו כפרודות, אך בדיני 'שלימות' ללח"מ לא דן שם⁴.

ובמה שהביא הבא"מ מהמנחת פתים – ראה לקמן.

עוד כתב בבא"מ שם:

"ועיין בצור יעקב (סי' קנא) לעניין מצות הנאפות כיריעה ואחר האפיה נשברות מצות מצות לעניין לח"מ שמתיר. וכ"כ בס' עטרת פז (עה"ת בסוף הספר עמוד רמ"א) בעניין מצה שלימה להגאון מהרמ"א זוסמאן הרב מטשוד⁵.. ועיין ירושת הפליטה".

1. "מאת הרה"ג.. מו"ה מאיר אריק זצ"ל"ה אבד"ק יאזלאוויץ ואבד"ק בוטשאטש ואבד"ק טארנא...".
2. בפסקי תשובות לסי' רעד הע' 22 ציין לשר"מ סי' קנו והוא טעות וצ"ל כנכתב בפנים.
3. ובטעם הדבר כתב א. הנשיכה הייתה על דעת להפריד דהרי אפה למכור אחת אחת ב. גם בעה"ב האופה לעצמו פשיטא שלא היה דעתו שלא להפרידם בעת האכילה.
4. ואי אפשר להוכיח שכשלא הי' נחשב כפרודות והי' צריך להפריד ממש, דעת השו"מ שמיקרי שלימות. דאולי אם הייתה מסקנתו ההיפך (דלא חשיב פרודות וצריך להפריד) הי' מעיר בעניין השלימות אלא שכעת לא היה צריך להגיע לזה.
ולהעיר, דעל דברי השו"מ הביא בארחות שבת על סי' רעד מ"הגהות מחו' הגאון מהרש"מ אבד"ק ברעזאן" שחלק על השו"מ "מטעם דאי נימא דא"צ להפרישן א"כ לא יהי' דעתו להפרישן ויהי' חיבור. לכן יש להפרישן זמ"ז". ואולי ממנו כן ניתן להסיק דאף לאחר שמפריד ראוי ללח"מ, אם כי לא דן בעניין זה ולא מזכירו במפורש.
5. ושם בעמ' רמ: "אמר המסדר: עד שיזכני השי"ת להוציא לאור בל"ג את השו"ת וחידושי הלכה שהשאיר אחריו אאמו"ר זצ"ל, ראיתי לנכון לצרף לספרו זה באגדה, את חילופי המכתבים (שו"ת) בינו זצ"ל ובין הגאון המפורסם מוהר"ר יונתן שטייף זצ"ל, לזכר "שני תלמידי חכמים שהיו נוחים זה לזה בהלכה". וכן תשובת הגאון המפורסם מוהר"ר מרדכי מאיר בנעט זצ"ל הי"ד, מזקני רבני הונגריא (נספה באושביץ תש"ד), לפניו הקריבו משפטים – לחו"ד. התשובות הנ"ל לקוחות מספר שו"ת "ירושת פליטה", "קובץ תשובות מגדולי מדינת הונגריא אשר רובם נהרגו עקה"ש בשנת הגזירה תש"ד. יצא לאור ע"י "החברה ש"ס" דקהל יראים פעסט. בשנת תש"ו. שמעון אליעזר זוסמן סופר".

ומה שהביא מהחתם סופר, הלא הח"ס כתב זה גבי תפירת קיסם (בנחתך או נפרס הלחם) בעירובין ובלח"מ, דלהרמב"ם לא מועיל משא"כ המרדכי ועוד כתבו שיועיל וכן הכריע המג"א וע"ז כתב הח"ס "ומי יבוא אחר המלכים האלה אפי' להחמיר". אבל זה אינו המקרה הנדון אצלנו דכאן לא מחבר את החלות אלא נוטל כ"א בפ"ע¹.

(ב) עוד כתב הגרמ"מ שם: "אבל לפיע"ד עיקר הראי' ממנהג פולין בי"ב לחמים שהוא שם מנהג ישן ("שבשעת לישה עושים י"ב לחמים לבדם ואח"כ מדביקין אותם יחד במחבת אחת בכוונה ונאפים כן יחד, ואעפ"כ לוקחים אותם ללחם משנה" – סי' א שם) גם בשולחן הגדולים והקדושים, וכבר נפסקה הלכה בכ"מ "מעשה רב" גם "פוק חזי מאי עמא דבר" ובנ"ד אין הראי' מעמא דבר אלא מגאונים גדולי ישראל, ומי יהין להרהר אחריהם כמ"ש הח"ס הנ"ל".

מנהג י"ב לחמים נזכר בכמה מקומות וראה באל' רבה ובשערי תשובה לסי' רעד, ובנטע"ג יו"ט ח"ב עמ' רמו ציין לחמשה מאמרות (להגרח"א ממונקאטש) מאמר תורת השבת פ' תרומה. וראה גם בכף החיים סי' רסא סק"ב. אך לא נזכר אופן אפייתם כפי שהביא לעיל. וצ"ע המקור בזה.

(ג) הביא הגראמ"פ סופר זוסמן שם בסי' א' מ"ש הגאון הגדול מו"ה מאיר אריק זצ"ל בס' מנחם פתים² (כמו שציין גם הבאר משה לעיל)

"ונסתפק בס' כפ"ת אם הא דאתרוג התיום כשר היינו כל אחד בפ"ע כשנפרדו זה מזה א"כ כשהם ביחד פסול.. או הפירוש דכשר כשהן ביחד דאז הוי אתרוג שלם א"כ כשנפרדו פסול דהו"ל חצי אתרוג.. וכן משמע סתימת הפוסקים דאתרוג התיום בכל גווני כשר אף כשנפרדו.. והנה לפימ"ש דאתרוג התיום אף לאחר שנפרד כשר דכל אחד מיקרי שלם נראה דה"ה לחמים המדביקים אותם ואופין אותם ביחד כשמפרידין זה מזה מיקרי שלם דלא עדיף דיבוקן לתנור מדיבוק האתרוגים מתחילת ברייתן ועי' במחצה"ש ר"ס רע"ד שנסתפק בזה".

1. וגם להנדון בירושת הפליטה שם אינו עניין דהלא לא מחבר המצות.
2. וכ"כ בילקוט הגרשוני קונ"א אות נב (הביאו בשערים המצוינים בהלכה ח"ב עמ' פז).

אחרת קודם לכן. ומקשה ע"ז: "וא"ת א"כ אמאי מברכינן בכוס שני שאחר הגדה בפה"ג אפילו תהא הגדה טעונה כוס אין צריך לברך דלא הוי הפסק כדאמר הכא". כלומר, מדוע מברכים על כוס שני בליל הסדר, הרי זה כוס של מצוה שאינה נחשבת להפסק? ומתרץ: "וי"ל דהגדה והלילא נמי הוי הפסק ואע"ג דבין ראשון לשני אם רצה לשתות ישתה מכיוון דהתחיל אשר גאלנו אסור לשתות והוי כמו ברכת המזון דמסקינן הכא דצריך לברך". עכ"ל. והעולה מדבריו, שיש הפסק בין כוס א' לב' שזהו ברכת 'אשר גאלנו' – בה אסור לדבר (להפסיק).

והנה בגמ' דף ק"ב ע"א מובאת הברייתא: "חברים שהיו מסובים ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחילה". עכ"ל הגמ'.

ובתוד"ה "עקרו רגליהם" הסיק מכך שאין תפילה באמצע סעודה חשובה להפסק גבי ברכה, וכלשונו: "מכאן משמע שאם שכח להתפלל ונזכר באמצע סעודה והתפלל שאין צריך ברכה אפילו לכתחילה".

וע"פ יסוד זה דחה גם דברי הרי"ט, וז"ל: "ומה שהביא ה"ר יו"ט ראייה מפרק כיסוי הדם (חולין דף פ"ז ע"א) דאמר מישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר שצריך לברך ברהמ"ז וליטול ידיו אינה ראייה דדוקא גבי ברהמ"ז אמרינן הכי דהוי הפסק וגמר סעודה אבל תפילה אע"ג דמיכל וצלויי בהדי הדדי לא אפשר אין בכך כלום".

והעולה מדבריו מפורש, שאין הפסק של דיבור בלבד נחשב להפסק אלא א"כ יש עמו גמר סעודה כבברכת המזון. דלא כשיטת הרי"ט שגם הפסק דתפילה חשיב הפסק.

ב.

והנה ברש"ש דייק שתוס' דידן (ד"ה רב אשי) עולה לכאורה מפורש כשיטת הרי"ט שהרי כותב בפירושו: "דהגדא והלילא נמי הוי הפסק", כלומר דאף הפסק של הגדה והלל – שאסור בשתייה נחשב להפסק, דלא כשיטתו בתוס' "ועקרו" כנ"ל.

עוד הקשה שם, דהנה תוד"ה כשהן (ק"א ע"ב) נעמד על לשון הגמ' שם: "לא הניחו זקן או חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה". והסיק לכאורה מכך שכל מקום שיש היסח הדעת צריך לברך ברכת המזון וכלשונו: "משמע היכא דאיכא היסח הדעת לא סגי שיברך ברכת המוציא אלא צריך שיברך ברכת המזון", ועולה מכך שכל פעם שאדם מפסיק סעודתו ועוזב המקום עם היסח הדעת – אף אם בדעתו לחזור למקומו – חייב הוא בברכת המזון לפני שיוצא.

אמנם למסקנא דחה סברא זו וז"ל: "ויש לדחות סברא זו.. והא דקאמר הכא טעונין ברכה למפרע היינו משום שמא ישהו מלחזור עד שירעבו ואז לא יוכלו לברך ברהמ"ז". עכ"ל.

היינו שאין להוכיח מהגמ' שכל מקום שיש היסח הדעת מחוייב האדם בברכה אחרונה קודם ההיסח, די' לחלק שדווקא שם, בנוגע ל"עקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה", יש לחוש שישוהו זמן רב עד שהמזון יתעכל ולא יהי' כבר אפשרות להגיד ברכה אחרונה, שלכן חכמים הצריכו אותם לברך קודם יציאתם. אבל בדיעבד אם כבר הי' היסח הדעת, כשאוכל שוב לא צריך להגיד ברכה אחרונה על המזון שאכל, אלא ברכה ראשונה כבכל סעודה.

והתקשה בזה הרש"ש, דבתוס' דידן (ד"ה רב אשי) כתב: "ולמאי דפרישית דהוי הגדה הפסק צריך לברך ירקות בורא נפשות וגם נראה לברך אחר כל ארבע כוסות על הגפן וכו'", ולמה לתוס' להצריך ברכה אחרונה לאחרי הכוסות, והרי הכא אין מקום לחשש שישוהו כביציאת מקום שבחתן.

ובנוגע לקושייתו זו השנית יש לתרץ קצת שגם כאן יש חשש שיהוי קיים, והיינו, שיתעכב באמירת ההגדה, על אף שאי"ז מספיק – דכ"ז הוא לגבי כוס ראשון וברכת בורא נפשות, אמנם לכאורה לגבי כוס שלישי שלפני אמירת הלל לא שייך זה.

ברם גבי קושייתו הראשונה יש לבאר, ובהקדים הוספה קצרה מהמובא בסוגיא ד'חברים שם'.

ג.

דהנה בריש דף ק"ב ע"א שנינו: "חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהן לילך לבית הכנסת או לבית המדרש כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחילה". כלומר שאין עליהם חיוב ברכה אחרונה כשיוצאים, ועד"ז בחזירתם פטורים הם מברכה ראשונה.

ובתוד"ה ועקרו רגליהם, העירו ע"ז וז"ל: "ומכאן משמע שאם שכח להתפלל ונזכר באמצע סעוד' והתפלל שא"צ אפי' לכתחילה", דהיינו שמבריייתא זו אפשר לפסוק למעשה שהפסק באמצע סעודה לתפילה לא נחשב הפסק, אפי' לגבי ברכה ראשונה שבסעודה שלאחר התפילה.

ולאחר יסוד זה הביא התוס' קושיית הרי"ט וז"ל: ומה שהביא ה"ר יום טוב ראייה מפרק כיסוי הדם דאמר מישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר שצריך לברך ברהמ"ז וליטול ידיו".

והכוונה בזה: בגמ' שם (חולין דף פ"ז ע"א) מובא חילוק בין הפסק דכיסוי הדם בשחיטה, להפסק גבי "הב לן ונברין" דסעודה; ושם הגמ' מחלקת ואומרת שאמירת הב לן ונברין ("ברוכי") נחשב הפסק גדול יותר, כי בזמן הברכה אינו יכול לאכול. משא"כ בהפסק דשחיטה וכו' ולפי"ז הסיק הרי"ט שכאשר אדם מפסיק בברכה ועד"ז בתפילה נחשב זה להפסק, דלא כדברי התוס' להלכה – שאין אדם צריך לברך על המשך סעודתו שחזור מהתפילה.

אמנם מיד דחה זאת תוס': "אינה ראייה דדוקא גבי ברהמ"ז אמרינן הכי דהוי הפסק וגמר סעודה אבל תפלה אע"ג דמיכל וצלווי בהדי הדדי לא אפשר אין בכך כלום". דהיינו שאין להשוות בין ברכת "הב לן ונברין" לתפילה, כי בברכה זו מסיימים הסעודה, דלא כבתפילה שבה אין עניין של סיום הסעודה.

ומזה משמע שלדעת תוס' בהפסק שמחייב ברכה נוספת, זהו דווקא הפסק עם ביטוי של גמר סעודה – שאוסר לאחמ"כ האכילה ושתייה.

וימתק יותר ע"פ דברי תד"ה "סמוך למנחה" (צ"ט ע"ב שם) שדייק לומר שזה שאסור לאכול סמוך למנחה, זהו משום שאכילה זו היא לפני ליל הסדר – סעודה אחרונה – שאז חשש גדול שימלא כריסו בסעודה. משא"כ בליל הסדר אין חשש כ"כ, כי זה באותו הסעודה שבה נזהר יותר, עי"ש.

ועל יסוד זה הקשה שם וז"ל: "והא דדייק רבא לקמן דחמרא גריר דאי אמרת מיסעד סעיד בין הכוסות הללו אמאי ישתה אף על גב דבאותה סעודה נזהר מלאכול שובעו". והיינו שלכאורה מדיוק רבא לקמן שהשתייה גוררת תיאבון המאכל, שלכן מותר לשתות בין ראשון לשני יש להוכיח שנוהר מלאכול שובעו באותה סעודה? ותירץ: "מבין ראשון לשני דאיכא הגדתא והלל דייק דדמי לסעודה אחרת". והיינו שדיוק רבא לא קאי על אותו סעודה משום שרבא דיבר על הפסק בין כוס ראשון לשני, ששם יש הגדה והלל שמפסיקים את הסעודה, "דמי לסעודה אחרת".

ולפי"ז יש לבאר לכאורה את שאלת הרש"ש על שיטת התוס' בהפסק, שבאמת הפסק דתפילה לא נחשב להפסק כי אין כאן בכלל גמירות דעת מהסעודה, אמנם בהגדה והלל "דדמי לסעודה אחרת", כאן נחשב זה להפסק.



בענין חיוב הנפקד בב"י וב"י

הנ"ל

בפסחים דף' ה' ע"ב דנה הגמ' בנושא קבלת אחריות הנפקד על חמץ המפקיד בפסח (באיזה מקרה יתחייב בלאו ד"לא יראה לך חמץ" אם לא ישרוף את חמץ המפקיד) ובין הדברים כתוב "לפי שנאמר לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים"

ופרש"י (ד"ה "לפי שנאמר"): "לפי שנאמר לא יראה לך – דמדכתב לך משמע מינה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה בגבולין של אחרים כגון נכרי ושל גבוה אם הקדישם לבדק הבית".

הפנ"י (על אתר) כותב שמלשון רש"י משמע, ששיטתו היא – שאם יש אצל יהודי חמץ של יהודי אחר המפקיד חייב לבער, ואם לא ביער מתחייב בכל יראה. ומביא ראיה לדין זה מלשון המכילתא (המובאת ברא"ש ובר"ן) וז"ל: "והכי איתא שם "בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך יכול כמשמעו ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך יצא חמצו של ישראל... יצא חמצו של נכרי ברשות ישראל... שהוא בביתו ואינו יכול לבערו" ומצינו למדין לפי משמעות לשון המכילתא, דעיקר הפטור בשל אחרים היינו לפי שאין יכול לבערו שיתחייב לשלם, ומשו"ה פטרה רחמנא... משא"כ בשל ישראל שפיר קרינן ב'י' יכול לבערו, שהרי אם יבערו פטור מתשלומין למאי דקיימא לן חמץ בפסח לאו בר דמים הוא" עכ"ל.

נמצאנו למדים שלדעת הפנ"י הנפקד חייב לבער את החמץ של המפקיד גם במקרה שלא קיבל ע"ע אחריות, משום שכבר אינו שווה כסף ולא יתחייב ע"כ בתשלומין.

והנה בסי' תמג ס"ז פוסק אדמוה"ז, שבמקרה הנ"ל – שיהודי נתן חמץ ליהודי אחר – המפקיד חייב לבער את החמץ, מצד הדין שכל ישראל ערבים זה לזה. וצלה"ב: א. מדוע אינו מביא את הטעם שהביא הפנ"י. ב מפני מה אינו פוסק כהפנ"י שהנפקד עובר בכל יראה.

וי"ל הביאור בזה: דהנה אדמוה"ז בקו"א סי' תלה סק"ב פוסק דאע"פ שהחמץ אסור בהנאה ובגלל זה אין לבעלים זכות שימוש בו, עדיין יש לבעלים זכות בעצם הבעלות, וא"כ הנפקד לא יכול לבער את החמץ מצד איסור נזק, ואין עליו איסור כל יראה, כנ"ל עיי"ש.

אבל הפנ"י סובר, שבזמן שהתורה עשתה משהו כהפקר, אזי אין לבעלים אפילו זיקת בעלות, ולכן אם הנפקד יבער את החמץ, לא יתחייב בתשלומים, וכיון שהחמץ נמצא ברשותו, הוא חייב לבער את החמץ מצד הדין דכל יראה.



עסקת שבויים - מותרת ע"פ הלכה?*

הרב שניאור זלמן שי' קוביטשעק
כפר חב"ד

בשנים האחרונות לצערנו הרב רווחת בארצנו הקדושה השאלה האם מותר וצריך לפדות יהודי שבוי ר"ל בידי המחבלים ימ"ש תמורת שחרור של מספר גדול של מחבלים. וראיתי בכמה מקומות שאסרו זאת ע"פ פסק ההלכה (רמב"ם פ"ח מהל' מתנות עניים הל' יב. שו"ע יו"ד סרנ"ב הל' ד) "אין פודין את השבויים ביתר על דמיהם מפני תיקון העולם שלא יהיו האויבים רודפים אחריהם לשבותם". ומאחר והמחבלים ימ"ש דורשים "מחיר" שלא בערך כלל וכלל למחיר שמדינה רגילה נותנת עבור אזרח (או חייל) שלה שנשבה, אסור לפדות שבוי במחיר כזה.

ולענ"ד הדברים לא מדויקים, דהנה, בשיחת מוצש"ק פר' במדבר תשל"ט (בלתי מוגה. נדפס גם ב'קראתי ואין עונה' ח"א עמ' 435) אמר הרבי:

"הי' יהודי שהי' בשבי והסכימו לשחררו רק כשקבלו כתמורה לכך שבעים וששה אסירים. מעשה זה אירע באותו זמן שארה"ב חתמה חוזה דומה לזה עם ברית המועצות – אך אז החליפו חמשה שבויים בשניים, וכאן החליפו אחד תמורת כמה וכמה.

נכון אמנם שבהלכה – יש מקום לויכוח, מכיון שמדובר אודות פיקוח-נפש של יהודי אחד וכשצריכים לתת על כך פי כמה וכמה ניתן לדון על זה...".

* לזכות אחינו העומדים במס"נ להגנת בני ישראל, ובמיוחד לשחרורו המהיר של גלעד בן אביבה, יחד עם שחרור כל בני"י מהגלות, תיכף ומיד ממש.



[אבל – מאריך הרבי – בזה התחרטו מהתוקף שהי' תמיד לא להיכנע לאיומים וכו', וכמ"כ שחררו מחבלים עם דם יהודי על הידיים, ואין סיבה שלא ימשיכו בדרכם היל"ת!].

ועד"ז בשיחת ש"פ וישב תשמ"ח (התוועדויות תשמ"ח ח"ב עמ' 75 – בלתי מוגה):

"גם כאשר תפסו מחבלים והושיבו אותם בבית כלא – הרי כעבור זמן החליפו מאות רבות מהם תמורת כמה יהודים בודדים.

מבחינה הלכתית – יתכן שיש מקום לדבר, שכן סוף סוף, מהשבויים דבנ"י, כל אחד מהם הוא "עולם מלא" [לא רק "חשוב", אלא גם "מלא"]. אבל אלו שהחליטו על שחרור מאות המחבלים – לא ביררו באיזה תנאים מותר החילוץ, ובאיזה תנאים אסור ומושלל אפילו מבחינה בטחונית, וכמפורסם שכמה מהמחבלים שהוחלפו – נתפסו בפעולות חבלנות על ידיהם עצמם".

הרי לנו ברור שהרבי לא שולל את עצם הענין (של שחרור ריבוי גדול של שבויים תמורת יהודי אחד), אלא יש מקום לויכוח בזה (בסיפור הא'), ותלוי באיזה תנאים מדובר וכו'.

אלא שהדבר אכן דורש ביאור, דלכאורה, מפורש בפוסקים ש"אין פודין את השבויים יתר על דמיהן"?

[מקור הסוגיא הוא בגיטין דף מה ע"א, ושם הגמרא מסתפקת האם האיסור לפדות שבויים ביתר מדמיהם הוא מצד "דוחקא דציבורא" (אין לנו לדחוק הציבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו – רש"י), או כדי שהגויים לא יתאמצו לשבות יהודים נוספים כשיראו שהם מקבלים עליהם מחיר גבוה.

והנה, בנדו"ד התביעה אינה על ריבוי כסף (תמורת היהודי השבוי), כ"א לשחרר ריבוי מחבלים. ולכאורה, לטעם הא' יתכן ולא שייך בזה האיסור (משא"כ לטעם הב', כפשוטו). ועפ"ז לכאורה י"ל, שזה שיש מקום לשחרר הרבה תמורת קצת הוא ע"פ הטעם הראשון.

אך א"א לתרץ כך שהרי מפורש בפוסקים ש(להלכה) סיבת האיסור היא "שלא יהיו האויבים רודפים אחריהם לשבותם", וברור שע"פ טעם זה האיסור שייך גם בנדו"ד].

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים, ישנו מכתב מאדה"ז (נדפס באג"ק של אדה"ז אגרת כב' (עמ' נ' ואילך)) בו הוא דורש מאנ"ש לתת כסף עבור פדיון שבויים, ומבאר שם ש"לא תהא כזאת בישראל ליתן קצבה וגבול לפ"נ, כי לא ארז"ל אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן אפי' להך לישנא משום דוחקא דציבורא אלא בימיהן שהיו השבויים נמכרים לעבדים ולשפחות לכל קונה ואין סכנת נפשות כלל כמ"ש התוס' בגיטין דנ"ח וכמ"ש הטעם בתשו' כנ"י דכנגד מס"נ מחויבים כל ישראל ליתן כל אשר להם לקיים לא תעמוד על דם רעך.."

הרי לנו ברור ששיטת אדה"ז היא שכשיש פיקוח נפש אין את הדין של "אין פודין את השבויים יתר על דמיהן"¹. ועפ"ז מובנים בפשטות דברי הרבי שיש תנאים שבהם מותר הדבר.

[הבהרה חשובה: כמובן בפשטות, לא באתי בזה לומר שמותר ח"ו להחזיר מחבלים למעשה, שכן כנ"ל, במקרה שהמחבלים ימשיכו בפעולותיהם הדבר אסור, כ"א לומר שהאיסור הוא לא מצד "אין פודין את השבויים יתר על דמיהן"].

ועוד יש לדון בזה, ותן לחכם וכו'.



1. ישנם פוסקים שחולקים בזה (עיי' פתחי תשובה יו"ד סרנ"ב סק"ד ועוד), אך כך כותב אדה"ז במפורש, ולהלכה למעשה. וראה משנת יואל ע' נו (נדפס גם ביגדיל תורה (ג. י.) שנה ב' ס' קי) שהאריך לבאר את שיטת אדה"ז בזה.

ג' הפרטים הנפעלים בקדושין

הרב זאב וואלף ש"י קפלן
ירושלים עיה"ק ת"ז

א.

תנן (ריש קידושין): "האשה נקנית בג' דרכים: בכסף, בשטר ובביאה".

והנה בירושלמי משמע שיש מקום בסברא לומר שצריך לקדש את האישה גם בכסף גם בשטר וגם בביאה. וצריך ביאור, מה הקס"ד שצריך ג' קנינים כדי לקדש אישה?.

גם צריך לדייק בלשון הרמב"ם (פ"א מהל' אישות ה"ב): "ובאחד משלושה דברים נקנית". ואמאי שינה הרמב"ם מלשון המשנה "דרכים", וכתב "דברים". וע"כ דאתא לאשמעינן בזה משהו.

עוד יש לדייק בלשון הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות ה"כ): "המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה. וכן בשטר מתקדשת בו מן התורה, כשם שגומר ומגרש, שנאמר: 'וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתוֹת' – כך גומר ומכניס. אבל הכסף מדברי סופרים וכו'". ואמש"כ הרמב"ם דקידושי כסף הוה מדרבנן כ' הראב"ד: "אין פרצה גדולה מזו...". וצריך ביאור כוונת הרמב"ם בזה דקידושי כסף הוה דרבנן.

גם יש לעיין בלשון רש"י. דהנה בגמ' לקמן (ה:): "ת"ר: כיצד בכסף. נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו – הרי זו מקודשת". ופרש"י: "הרי את מקודשת לי – או הרי את מאורסת לי". ואתא לאשמעינן דאי"צ שיאמר את כל ג' הלשונות. וצריך ביאור מאי קס"ד דצריך שיאמר את ג' הלשונות.

ואף את"ל דמאיזו סיבה יש הו"א שצריך שיאמר את ג' הלשונות, הנה בגמ' לקמן (ו.): "ת"ר: הרי את אשתי, הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי – מקודשת; הרי את

שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי – מקודשת", ולא פי' רש"י דאירי בשאמר אחד מהם. היינו דהתם פשיטא לי' דאי"צ שיאמר את שלשתן.

ב.

ולבאר כל זה יש להקדים תחילה, דהנה יש לחקור מהו גדר מעשה הקידושין.

דהנה ע"י הקידושין נפעלים ג' ענינים:

א. קנין של הבעל באשה.

ב. אסר לה (לאשה) אכו"ע כהקדש.

ג. היא מתייחדת לאישות לבעלה.

ובפרטיות יותר:

א. קנין של הבעל באשה – יש לבעל קנין באשתו וכאילו שהוא קנה דבר. וזה מוכח מהתוס' בכתובות (ב:). דבגמ' התם בעי, גבי אשה שנמצאה נדה שלא בשעת ווסתה, אי מציא אמרה לבעלה נסתחפה שדך וכו'. וכתבו התוס': "ואינו יכול לטעון דאדרבה מזולה גרם וכו', דהאשה היא שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה".

וזה כוונת התורה "כי יקח" שהוא קונה אותה. וזה לשון התורה קנין, כיון שלבעל יש קנין באשתו.

ומשו"ה לשיטת התוס' לקמן (ו:), אם היא חייבת לו כסף והיא מתקדשת לו בשכר זה שהוא יאריך לה את ההלוואה, זה נקרא שהוא קיבל רבית, כיון שהוא זכה במשהו. [ואפילו לדעת רש"י שם שאין זה רבית, היינו משום דלא נתוסף לו שום ממון, ומ"מ פשיטא שיש כאן איזה קנין].

ולכן האישה נקראת בלשון התורה "קנין כספו" (כתובות נז:), ולכן היא אוכלת בתרומה דהיינו שלבעל יש קנינים וזכויות באשה.

ב. אסר לה אכו"ע כהקדש – ע"י מעשה הידושין היא נאסרת על כל העולם.

ומה שהיא נאסרת על כל העולם, הר"ז חלק ממעשה הקידושין.

ומוכח כן מהתוס' הכא (ד"ה "מאי שנא") שכותב הר"ר מונח שבמקום לכתוב וקונה את עצמה, יכלה המשנה לכתוב וניתרת. ולכאור' צריך ביאור מה שיך לכתוב ניתרת במקום וקונה את עצמה, הא הכא איירי על גדר הקנין של האשה בקידושין. אלא ע"כ דהא דהיא אסורה על כל העולם זה חלק ממעשה הקידושין, ושפיר מצי למיכתב "וניתרת".

והנה בנדירים פריך בגמ', דכמו שיש יד לנזירות ולנדירים, כך יהי' יד לקידושין, ומבארים התוס' (ו: ד"ה "יש יד"), דכיון שענין הקידושין הוא שהיא נאסרת על העולם, לכן יש מקום שיהי' דין של יד כמו בנדירים.

ועד"ז הכא (ב:), דהקשו התוס', אמאי לא אומרים על טלית את אותו הלשון שאומרים בקידושין "שהיא תאסר על העולם". ומשמע שבקידושין, הא דנאסרת על כל העולם, הוא גדר בקידושין.

ויותר מזה, הנה בנוגע לקידושין שלא גומרים שום תוצאה האוסרת אותה למישהו, איתא בגמ' (גיטין פב:): לדעת ר"א שאדם יכול לקדש אישה חוץ מפלוני (דהיינו שתישאר מותרת לפלוני), אם קידש ראובן אשה חוץ מאחיו שמעון, וחזר שמעון וקידשה חוץ מראובן, ומתו שניהם, ה"ה רק אשתו של ראובן, ויש דין יבום (ואי"ז נחשב לאשת ב' מתים הפטורה מיבום). כיון שקידושי שמעון לא תפסו. דכיון שהוא יכל לאסור אותה רק על ראובן והוא אמר "חוץ", א"כ הוא לא אסר אותה על אף אחד, ואי"ז קידושין.

וחזינן להדיא, שיש תנאי בקידושין שצריך שהאישה תיאסר למישהו ע"י הקידושין (ובזה גופא יש לחקור מה הפירוש בזה: א. אין זה מעשה קידושין, וכמו בפחות משהו פרוטה. ב. אין כאן חלות קידושין, כי אי אפשר להתפיס את הקידושין בלי לאסור אותה על מישהו בא"א. ונפק"מ אם תיאסר לאחר זמן, דלצד הא' אינה מקודשת, משא"כ לצד הב'. ואכ"מ).

עכ"פ נמצאנו למדים שישנו עוד ענין במעשה הקידושין, לאוסרה על כל העולם.

ג. היא מתייחדת לאישות לבעלה – הדבר פשוט ואינו צריך הוכחה, שהאשה מתייחדת לאישות ע"י הקידושין.

וגם בזה "קידושין שלא נמסרו לביאה כלל" לא הוּוּ קידושין, כי זהו פרט בדיני קידושין. ואפילו לאביי שסובר שם (קידושין נא). שזה כן קידושין, אומר ע"כ הרשב"א, שזה דוקא במקום שיש ספק את מי קידש, אבל במקום שקידש אשה וביתה אי"ז קידושין כלל.

ונמצא מכל הנ"ל, שבמעשה הקידושין בעינין לכל ג' הפרטים: קנין, איסור ואישות.

ג.

ומעתה, יש לדון אם שייך היכא תמצא שיהיו רק חלק מהקנינים ולא כולם.

פסק הרמב"ם (פ"ז מהל' אישות הל"ט): "האומר לחבירו אם ילדה אשתך נקבה הרי היא מקודשת לי בזה, לא אמר כלום, ואם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר העובר, הרי זו מקודשת".

ומבאר הר"ן, שהוא מקדש אותה מעכשיו, והקנין יחול לאחר שתלד.

אבל אכתי, לכאור', נהי דכבר הוכר עוברת, מ"מ כיון שהקידושין לא יכולים עדיין לחול, זה נקרא דבר שלא בא לעולם, והרמב"ם עצמו פוסק שאין אדם מקנה או קונה דבר שלא בא לעולם.

ואליבא דאמת המ"מ כתב בדעת הרמב"ם, שהקידושין יתפסו עכשיו בעובר שיכולים לחול בו קידושין.

אך קשה על הרמב"ם, דהנה בגמ' מבואר, דלא שייך שיהי' מצב שחמותו ממאנת (יבמות יב:), כיון שברגע שהיא יולדת היא נעשית גדולה, ותו אינה יכולה למאן. כיון שבנים זה כמו סימנים.

ויש לדון מה הפירוש בני"ם. האם דוקא בני"ם אחרי שנולדו, או גם עוברים הוּוּ סימנים.

ומדברי הרמב"ם (פרק ב' מהל' אישות ה"ט) משמע (עיי'ן שם במ"מ), שדוקא הלידה נחשבת כסימנים ולא העובר.

והקשו המ"מ והנ"י, אם אפשר לקדש תוך כדי הריון, א"כ שייך חמותו ממאנת בלידה שהיתה בהריון בקטנות, והוא קידש את העובר תוך כדי הריון.

וביאר בזה הגר"ח, דיש אופן שהקידושין לא תופסים, כיון שזה לא שייך שיחול קידושין (כמו שפתה עריות), ולכן שם לא שייך שיחול קידושין. משא"כ בנדו"ד, אין שום חסרון בעצם הקידושין, אלא רק בזה שהיא עדיין לא אישה, ואין בה שום דיני אישות, אבל מ"מ הקידושין יכולים לתפוס.

ולכן זה נקרא דבר שבא לעולם, כיון שהקידושין תופסים מיד. אך מאידך היא עדיין לא אשה, והיא לא אוסרת עליו שום קרוב, כיון שאין בה דין מדיני אישות.

ונמצא, דהיא מקדושת, ואין בה שום דין מדיני אישות, והיא לא אוסרת אף אחד עד שתלד, וא"כ לא מדיני חמותו ממאנת, כיון שכל עוד שהיא לא נולדה האמא עוד לא חמותו. עכ"ד הגר"ח.

והביאור בהם, דהנה חלק הקנין נפעל בעובר כיון שזה יכול לתפוס שהוא כביכול זכה בה, אבל שני הגדרים הנוספים שיש בקידושין (אסר לה אכו"ע כהקדש. ושמיחדת לו לאישות), עדיין לא נפעלו.

ועפ"ז יובן הרמב"ם שכותב בהמשך שאחרי הלידה צריך לעשות קידושין נוספים. דכיון שבקידושין אלו חסרים עדיין ב' פרטים, הרי שלמרות שהקידושין יחולו ממילא אחר הלידה, מ"מ חסר משהו בקידושין הללו.

[ועפ"ז ששייך שיחול בקידושין רק חלק הקנין ולא חלק האיסור והאישות, יש לבאר דבר תמוה. דהנה הבעל העיטור מביא דעה בשם אחד מן הראשונים, שמומר אין קידושיו קידושין, כיון שהוא לא בכלל ישראל.

ולכאו' קשה, שהרי בגמ' איתא להדיא שיש קידושין במומר. אבל לפי הנ"ל אולי י"ל כוונתו, שאין בו דיני אישות ואיסור, שע"ז צריך דין אשת ישראל.

ובזה יובן דיוק לשון הרמב"ם שפסק (פ"ד מהל' אישות הט"ו) שקידושיו גמורים שכוונתו שיש בקידושין את כל חלקי הקידושין – והוא חול על הראשון הנ"ל].

ד.

ועפ"ז יש לבאר את מה שפי' רש"י לקמן (ה:): דאיירי ב"או הרי את וכו'".

דהנה שלושת הלשונות הם בעצם ג' הענינים הנ"ל: א. הרי את מקודשת לי – איסור. הרי את מאורסת לי – קנין (מאורס – קשור). הרי את לי לאינתו – אישות.

ולכן קס"ד דבעינן שיאמר את ג' הלשונות. ושפיר הוצרך רש"י לאשמענין דלא בעינן שיאמר את כל ג' הלשונות, אלא בחד מנייהו סגי.

ולא זו בלבד דסגי בלשון אחד מהם, אלא אף כשאומר לשון שונה לגמרי (כאחד מהני דבדף ו) ה"ה מקודשת. דהוא עושה את מעשה הקידושין, והתורה מחילה ממילא את ג' הענינים.

ה.

ולפ"ז, במתני' "האשה נקנית בג' דרכים", יש לפרש, דיש ג' אופנים איך לבצע את מעשה הקידושין. דהיינו היכן להתחילו. וזה השלושה אופנים בקידושי אישה: כסף – ענין הקנין. כפשוט שע"י הכסף הוא קונה אותה. ביאה – ענין האישות כפשוט. שטר – ענין האיסור, שהרי דין שטר נלמד מדין גט, בהיקש. וענין הגט הוא להתירה לכל העולם, וא"כ שטר קידושין ענינו לאוסרה על כל העולם.

וא"כ גם הקנינים משנה הם ג' אופנים איך לבצע את מעשה הקידושין. איך להתחיל אותו. מהקנין – כסף, מהאיסור – שטר, או מהאישות – ביאה.

ובהכי ניחא נמי ליישב דיוק לשון הרמב"ם שכתב "ובג' דברים", ולא "דרכים". דרוצה לומר, שזה לא רק שלושה דרכים לבצע פעולה מסוימת, אלא שיש חילוק בין הדרכים, שזה שלושה אופנים שונים לבצע דבר, וזה שלושה סוגים של קנין. ולקמן יתבאר נפק"מ בזה.

.ו

ועפ"ז י"ל, דהנה לקמן (ד:) מובא בגמ' שמהפסוק "כי יקח" לומדים שדוקא הוא יקדש ולא היא.

והקשו התוס', א"כ מה צריך גזרה שוה קיחה קיחה, מה איכפת לן אם נותן לה כסף או משהו אחר, העיקר שהוא מקדשה, ולא היא מקדשת אותו. ותירצו התוס', שהו"א דדוקא בביאה בעינן שהוא יעשה, משא"כ כסף אפשר שהיא תקדש אותו. וצריך ביאור ההו"א.

וע"פ הנ"ל י"ל כדבר הפשוט, דהדין של 'כי יקח' מתאים יותר לדיני אישות, שבזה צריך שהוא יעשה זאת. שהרי בקנינים אין נפק"מ מי יקנה את מי, ולכן הי' מקום לומר שדוקא אם הקידושין מתחילים באישות – ביאה, צריך כי יקח, ולא כי תקח. משא"כ אם מתחילים מחלק הקנין, לא איכפת לן מי הקונה. וקמ"ל שגם שם צריך כי יקח ולא כי תקח.

ועפ"ז מובנים היטב דברי הירושלמי, דהו"א שצריך לקדש אישה בכל ג' הקנינים. והיינו, דכיון שג' הקנינים הם ג' דברים הנפעלים בקידושין, הו"א דבעינן שיעשה את שלשן. וקמ"ל שמספיק להתחיל באחד מן האופנים. והתורה מחילה את שני הענינים הנוספים.

.ז

ועפ"ז יש לבאר את דברי הרמב"ם בהל' ז'.

דהנה ידועה שיטת הרמב"ם שקידושין הם מ"ע (ונחלק עליו הרא"ש. והוא לומד שאין בקידושין מצוה, רק שזה הכשרה והזמנה למצוה – ואכ"מ).

וי"ל, דס"ל להרמב"ם שהמצוה בקידושין זה דוקא בקידושי ביאה, שזה חלק מהאישות. שבזה הוי מצוה, דמקיים את המצוה של קידושין בתורה. אבל קידש בכסף ושטר שזה רק אמצעי לקיום מצות הנישואין, בזה אכתי לא קיים מצות עשה.

ובזה יובן מה שכתב הרמב"ם שביאה זה קידושי תורה, דהיינו זה המצוה של קידושין שנאמרה בתורה, ויש אפשרות להתחתן גם בקידושין אחרים בלי לקיים מצוה, והיינו קידושין ע"י שטר וכסף.

וזהו המשך דבריו בהלכה כ"א שכוונתו אם ע"י כסף ושטר אין מצוה, איך אפשר לבטל מצות עשה, עי"ש.

ח.

ועפ"ז יובן גם ריש הלכות אישות ברמב"ם, שכ' הרמב"ם: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה". וצריך ביאור לשום מה כ' הרמב"ם מה הי' לפני מ"ת.

איברא, דלפי הנ"ל י"ל, שכוונת הרמב"ם לחדש שלפני מ"ת הי' רק את עצם ענין האישות, ובאה התורה ועשתה מזה מצוה. וכוונתו (בתחילת ה"ב) "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם", כהמשך להלכה א', שמדובר רק על ביאה, ורק אח"כ הוא מונה את כל האפשרויות שבהם אין מצוה רק אפשרות לקנות אשה.

וע"פ הנתבאר שיש חילוק בין כסף ושטר לביאה שביאה זה עצם מעשה וחפצא של הקידושין, וכסף ושטר זה רק פעולות שהתורה קבעה שהם מקשרים בין האיש לאישה – עפ"ז יש ליישב תמיהה בדברי רש"י.

דהנה בש"מ (כתובות עג:) מביא בשם רש"י שזה שאנו יודעים שקטן לא יכול לקדש כי כתוב "כי יקח איש" – פרט לקטן, זה דוקא בכסף ושטר, אך בן ט' שביאתו ביאה יכול לקדש בביאה.

כי קטן לא יכול לפעול דבר שע"י יפעל ענין הקידושין – כסף, שטר. אך לפעול את עצם האישות, ע"י הביאה, הוא יכול. ולכן הוא יכול לקדש בביאה.

ט.

ועפ"ז י"ל עוד, דהנה ביפת תואר חזינן שצריך לקדשה קודם, ואומר הרמב"ן בפירושו על התורה, שאין תופסים ביפ"ת רק קידושי ביאה, ולא כסף או שטר.

ולפי הנתבאר א"ש, דכיון שביפת תואר לא דברה התורה אלא כנגד היצה"ר, שהרי היא גוי', וא"כ לא נתנה התורה רק את חלק האישות – ביאה, ולא את שאר אופני הקידושין שקשורים לקנין ואיסור, שזה לא קשור לענין יפת תואר.

י.

ובזה יובן רש"י במשנה שדוקא בביאה צריך לומר "בביאה זו", משא"כ בכסף ובשטר.

דכיון שיש בכסף ושטר פעולה מסוימת, בזה מספיק רק עצם הרצון לקדשה. משא"כ ביאה, שזה עצם ענין האישות, צריך כוונה גם שהביאה תועיל לשם אישות. ויש להאריך בזה ואכ"מ.



בגדר בל יראה

הת' שמואל בנציון שי' קפלן
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ'¹ "תנו רבנן שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר לא יראה לך שאור ולא יראה לך חמץ בכל גבולך. לפי שנאמר לא יראה לך

1. פסחים דף ה' ע"ב.

שאור שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי תלמוד לומר לא ימצא."

והיינו, דמ"בל יראה לך" לומדים שדווקא אם הוא שלך – עובר על איסור, אבל אם החמץ אינו שלך – או של אחרים או של גבוה – אינו עובר על איסור ב"י. ומ"בל ימצא" לומדים שאסור לו שימצא חמץ בכיתו ובמילא חמץ טמון שאינו נראה לאדם, וחמץ שקיבל עליו אחריות ואינו שלו עובר.

ובזה מתרצת הגמ' מה דקשיא ליה אמאי צריך את הפסוק 'בל ימצא' – בשביל חמץ שקיבל עליו אחריות וחמץ טמון.

אבל עדיין צריך ביאור לאיך גיסא, מדוע לא כתבה התורה 'בל ימצא לך', והיינו יודעים תרתי, גם שעל חמץ שאינו שלו ולא קיבל עליו אחריות, אינו עובר על איסור, שהרי לך כתיב, וגם שעל חמץ טמון ושקיבל עליו אחריות, חייב, שהרי לא ימצא כתיב, שמשמע כל דבר המצוי, כדוגמת חמץ טמון ושקיבל עליו אחריות?

ויתר על כן: מהפסוק 'יראה' ראינו קודם שיכולים להבין פירוש מוטעה, שהרי נוכל לחשוב שעל חמץ טמון ופיקדונות שקיבל מן הנכרי עם אחריות לא עובר בב"י, ובשביל זה צריך לכתוב פסוק נוסף – 'בל ימצא' לתקן את ההבנה המטעית לכאורה שיכולה לצאת מהמילה יראה, ולכאורה מדוע צריך לכתוב פסוק שיכולים להבין ממנו משמעות מוטעית, ולתקן אחר כך עם פסוק נוסף, בזמן שאפשר לכתוב מלכתחילה את הפירוש הנכון, דהיינו, שהתורה הייתה כותבת רק 'לא ימצא לך'?

ב.

ויובן זה, בהקדים יסוד בגדר בל יראה לך, דאפשר להבין זה בשתי אופנים שונים: או (א) דפירוש בל יראה הוא לאדם, דכל דבר שהאדם רואהו עובר על בל יראה, ולפי"ז דבר שאין האדם רואהו, אין עובר עליו איסור, וכדוגמת חמץ טמון, דהאדם לא רואהו. או נימא (ב), דבל יראה פירושו דבר הנראה והיינו כל דבר ששייך לראותו אף דהאדם לא רואהו כל ימי הפסח, עובר על בל יראה, וכדוגמת חמץ טמון, דאף

שהאדם אינו רואהו, שזהו מפני מניעה צדדית, בגלל האדמה המכסה על החמץ, אבל את עצם החמץ, אפשר לראות (וראה להלן הנפק"מ).

בסגנון אחר: האם 'בל יראה' הוי על הגברא, והיינו, שהוא – האדם – לא יראה, ובמילא חמץ שאינו רואהו – כמו חמץ טמון – לא הוי בגדר בל יראה, או דבל יראה הוא על החפצא של הדבר, והיינו, כל דבר ששייך לראותו, גם אם הוא מכוסה כעת, עובר על בל יראה.

ובזה יש לבאר את הו"א והמסקנא של הגמ', דמתחילה הבינה הגמ' כהאופן הא', דבל יראה פירושו דבר שהאדם רואה, לאפוקי חמץ טמון, ובא הפסוק בל ימצא ומגלה שהמשמעות של בל יראה פירושו כל דבר הנראה, אף חמץ טמון וחמץ שקיבל עליו אחריות.

ולאידך גיסא, גם לגבי ה'לך' ('יראה לך') מגלה ה'מצא' שאפילו דבר שאינו לך ממש אלא יש לך אחריות עליו, למרות שאינו שלך, חייב עליו שהא ימצא כתיב, ומשמע כל דבר המצוי אצלו אפילו אם אינו שלו ממש, כדוגמת פיקדון שקיבל עליו אחריות. וזה בעצם תירוץ הגמ' לשאלה שמ"לא ימצא לך" משמע כל דבר המצוי אצלו בפסח ואילו מהמילה "לך" לומדים שדווקא שלו אסור אבל הוא רואה של אחרים ושל גבוה. ומתרצת הגמ' "הא שקיבל אחריות הא שלא קיבל עליו אחריות", והיינו ד'מצא' גילה שהפירוש ב'לך' הוא לאו דוקא לך ממש, אלא גם אם רק קיבל אחריות זה מספיק לעבור עליו, משא"כ בדבר שלא קיבל אחריות, ואין לו שום קשר עם החפץ, אינו עובר לא ב'בל יראה' ולא ב'בל ימצא'.

ונמצא ד'בל ימצא' אין פירושו לימוד נוסף על בל יראה, כפי ששמע בפשטות, אלא שבל ימצא מגלה מה הפירוש בל יראה, דלא כמו הו"א של הגמ' – דבר שהאדם רואה, אלא כל דבר הנראה, ובמילא נאסר חמץ טמון ולך, שעובר אפילו על דבר שיש לו רק זכות השתמשות והיינו חמץ שקיבל עליו אחריות!

1. כן משמע מה'רבינו דוד' על אתר (ד"ה ונאמר שאור בגבולין) גבי חמץ טמון, שעובר עליו ב"י וב"י, כיון דלמדנו על בל יראה שאינו דווקא בראיה אלא כל דבר הנראה. וצ"ע במה שמסיים שם, "אבל לא נראה כן, דהטמון סמוי הוא מן העין ואינו בכלל לא יהא נראה ואין לנו לומר על הטמון שהוא עובר עליו אלא משום לא ימצא" והרי בפשטות גדר דבר הנראה הוא כל דבר ששייך לראותו אף אם הוא סמוי מן העין, כיון דמה שאינו נראה הוא מפני דבר הצדדי והחפץ בעצם הוא דבר הנראה, ככפנים.

ג.

והנפק"מ לפי האופן הב' י"ל גבי חמץ מעורב¹: דהנה לפי האופן הב' ש'בל יראה' זהו דין בהחפצא היינו שהחמץ הוא דבר הנראה, חמץ מעורב וכיו"ב כיון שאין החמץ נראה בו בתור חמץ מחמת עירובו, והוי בעצם דבר שאין נראה לגמרי (לדוגמא: דיו שמעורב בו חמץ). לכן מצד הפסוק בל יראה לא עובר כיון שבעצם אינו דבר הנראה. אבל מצד הפסוק בל ימצא, החמץ מצוי, ומה איכפת לן האם החמץ מצוי בו בצורת חמץ או שהוא מעורב בדיו עד שאין ניכר.

ועפ"ז נבין מדוע צריך את הפסוק לא יראה, ולא סגי רק בלא ימצא עם ההוספה 'לך' גרידא. כי אם היה כתוב רק בל ימצא הייתי חושב שחמץ מעורב עובר עליו בב"י, כיון שאומנם אינו דבר הנראה אבל הוא חמץ מצוי, אבל כיון שבאמת על חמץ מעורב לא עוברים ב"י וב"י (לפי חלק משיטות הראשונים), בשביל זה כתבה התורה גם 'בל יראה' וגם 'בל ימצא'. לפי"ז כל ענינו של ה'בל ימצא' הוא רק בשביל לגלות את ה'בל יראה' – שדווקא על דבר הנראה עוברים, ולא חמץ מעורב, ואתי שפיר.



משמעותה של התגלות משיח בימינו אלו (גיליון)

הנ"ל

א.

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש מגדל העמק (לט) כתב הת' ל.י.ג. שיחי' לפרש את אמרת כ"ק רבנו זי"ע אשר "בימינו אלו ישנה גם ההתגלות דמשיח"² – שהכוונה

1. לכאורה נפק"מ זו בין בל יראה לבל ימצא שייך דווקא בחמץ מעורב ולא בסוגים השונים של חמץ נוקשה וכיוצ"ב, שלכאורה כן הוי נראה.

2. בשיחת ש"פ וירא ה'תשנ"ב (סה"ש ה'תשנ"ב ח"א, ע' 95).

בזה היא ש"מורגש בעולם שמישיח מגיע ([מעין ו]התחלת), וזה מתבטא לדוגמא בזה שכבר רואים את פעולותיו בתור מלך המשיח".

פירושו מיוסד על הבנתו בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב¹, וז"ל: "כיון שנמצאים ב"זמן השיא" של ביאת משיח, הנה זה (מלך המשיח) בא", רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים, "ושפט בין הגוים והוכיח עמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וגו'" – עי"ז שהקב"ה נותן בלב המלכים דאזה"ע ("לב מלכים ושרים ביד ה'") להחליט ולהכריז יחדיו ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים", עכלה"ק.

הערתו האמורה באה לכאורה לתרץ את הקושיות שכתבתי בקובץ הערות התמימים ואנ"ש כפ"ח (רמה) על פירושו האמור (אותו כתב לראשונה בקובץ מגדל העמק גליון לו) – אולם, על אף האריכות בדבריו, עיקרי קושיותי לא נענו כלל, ואין לי אלא לשוב ולהקשות את הקושיות הללו אף בהזדמנות זו. מכיוון, אבל, שבהערתו זו הוסיף נופך לדבריו, אתיחס להלן אף לנקודות אלו.

א) בהערתו רוצה לאחוז בחבל מב' קצותיו: מאידך מבאר שזהו "מעין והתחלת" ביאת משיח (ועד שזהו מורגש בעולם), ולאידך "אין זה ביאת משיח הרגילה", "עוד לא באה הגאולה בפועל".

ואיני יודע מה אדון בו, שהרי הוא בעצמו מביא הלשון משיחת ש"פ שופטים תנש"א, "תחלה באוויזט אויף התחלת העניין בפועל" – ונמצא אס"כ, שישנה התחלה ממש של ביאת המשיח, ומה פירוש הדברים ש"אין זה ביאת משיח הרגילה" ?!

ליתר ביאור:

ביאת משיח אינה מקבילה לגאולה עצמה. וכפי שמונה הרמב"ם כו"כ פעולות שמישיח יעשה בסוף זמן הגלות, לפני שיבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל (שרק אז מתחילה הגאולה עצמה).

1. סה"ש שם ח"ב, ע' 363.

לפרש שהתחלת הפעולה כעת נעשית ע"י מלך המשיח, ועוד (כפי שכותב הת' הנ"ל) בתור "מלך המשיח" והרי בשיחה מפורש שייעוד זה נעשה ע"י הקב"ה, והיינו למרות שמדובר על פעולתו של משיח היא לא נעשית ע"י אלא ע"י הקב"ה. !?

דוגמא לדבר: על 'אברהם' הוטל לבצע פעולה מסוימת ביום שני ('פעולתו של אברהם'). הקדימו 'יצחק' והתחיל לבצע את אותה הפעולה ביום ראשון. את המצב הזה אפשר לכאורה לתאר במילים הבאות: ביום ראשון התחילה 'פעולתו של אברהם'.

וגם אם אכן הפי' בשיחה הוא ש"משיח התחיל לפעול בעולם", הרי, מהיכי תיתי לפרש שהכוונה היא שכל זה נעשה בתור "מלך המשיח" (שרק משום כך צ"ל שהייתה התחלת ביאתו וכו'), היפך המפורש בשיחה, שזהו מצד ש"נמצאים בזמן השיא" לביאת משיח (כאמור), וכמו"כ היפך המפורש כמ"פ בשיחה שהיעוד ע"י "מלך המשיח" – יהי' בגאולה!¹ (שמזה משמע שעכשיו אינו הייעוד עצמו, כ"א "מעין" וכו').

ועכצ"ל, שהפי' בזה ש"רואים מעין והתחלת פעולתו של מלך המשיח" הוא שזה נעשה כתוצאה מפעולותיו של "המשיח שבדור" (דבר המפורש בשיחה שם בלאר הכי). אבל כאמור, הרי גם "התגלות תורת החסידות", "טעימה מתורתו של משיח" נעשה ע"י "המשיח שבדור".

ג) מש"כ בשיחה ש"בימינו אלו הרי יג. קיימת כבר מימי הכרזת מוהרי"צ –

כמוכח מזה ש"התגלות משיח" "הרי ישנה" "ע"פ הודעת מוהרי"צ". כלומר: התגלות משיח היא תוצאה מכך שאין עוד מניעות, וזה (שאינן עוד מניעות) מגיע כתוצאה מכך שנסתיימה העבודה – עליה הודיע מוהרי"צ כבר בשנת תרפ"ט!

כי מה שרבנו מדבר על "ימינו אלה", כי המדובר כאן הוא על הנעשה עכשיו (כמודגש בסי"ג), אבל מובן וגם פשוט, שהתגלות דמשיח קיימת כבר מימי מוהרי"צ (וגם נקודה זו מובאת בסי"ג).

1. ס"ב, ס"ג.

זאת ועוד: מניין לו לפרש שהכוונה בהביטוי "בימינו אלו" הוא דווקא לשנה ולתקופה זו (ולא לשנים שלפנ"ז), והרי ייתכן שהפי' בימינו אלו הוא לכל עשירות השנים האחרונות (כנמצא בכ"מ).

ועוד והוא העיקר שכן מפורש בשיחת יו"ד אלול תנש"א¹, וז"ל:

"ומה ש"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז" – במה דברים אמורים, כאשר המדובר אודות קודם רגע גילוי משיח צדקנו; אבל בנדו"ד, הרי מכיון שנשיא דורנו ה' המשיח של דורנו, והוא נתגלה בכל התוקף – הרי לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזה, שיש חיוב להתנהג באופן ש"ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה".

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

אע"פ שהוא בעצמו עבר ענין של מאסר.. והמשיך תנועה וענין השמחה גם לדורו אחריו, דורנו זה". עכ"ה"ק.

ומזה שהסיבה לכך שאדמו"ר מוהרי"צ תבע מחסידים בדורו שיעמדו בתנועה של שמחה בלי הגבלות, היא מובנת בגלל שהי' הגילוי דמשיח – ברור הדבר, שכבר בדורו (דור השישי) הי' הגילוי דמשיח (דאל"כ כיצד הי' יכול לתבוע ענין השמחה בלי הגבלות, והרי נאמר "אז ימלא שחוק פינו").

ומה שתי' הת' הנ"ל, וז"ל²: "מה שמשיח התגלה בימינו אלה, הוא בגלל המשך העבודה והתקרבותנו לזמן הגאולה. ומה שלא התגלה כבר אז, אף שהעולם הי' כלי לגילוי, אפ' לומר שזהו ע"ד שמשיח לא מגיע היום, שהתשובה היחידה ע"כ זהו ביאת משיח בפועל". הנה, בנוסף לכך שבזה סתר את מה שכתב בעצמו לפני זה³ ש"כאשר הוא נעשה 'כלי' לגילוי תהי' קיימת בו ההתגלות"⁴ – הרי, כאמור, מדברי רבנו עולה שהתגלות משיח התחילה כבר בזמן הודעת מוהרי"צ.

1. תו"מ תנש"א ח"ד ע' 211.

2. ע' 169, בשוה"ג (הערה 1).

3. ע' 168.

4. וכן מוכח מלשונות השיחה, שכאשר אין מניעות ועיכובים, נמילא ישנה ההתגלות. וזהו היסוד למה שפירשתי,

ועוד ועיקר: הרי כל "חידוש" זה הי' צריך לומר, בגלל "החידוש" האמור, שגם הוא אינו נכון, כאמור.

ב.

ומה מאד תמהתי על כך שרק בגליון לט (הערה השניה שכתב לפרש אחרת ממה שכתבתי) הואיל הת' הנ"ל "להקשות" על פירושי, וגם קושיא זו מיוסדת על מה שכתבתי (בכפ"ח גליון רמה) לחלוק על מה שכתב בתחילה (במגדל העמק גליון לו, ושם כתב בפעם הראשונה לבאר אחרת ממה שביארתי בכפ"ח גליון רמד).

ועוד והוא העיקר: בהערתי הראשונה שעסקה בנושא זה (כפ"ח גליון רמד) הבאתי את דבריו של רבנו בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א, שמפרש את הביטוי "התגלות דמשיח" – "שראוי ומוכשר לבוא".

בהערתי השניה, אף הוכחתי שזהו הפי' הפשוט אף בשיחה דידן, ונקודות העניין בקיצור: ההבדל בין המציאות של משיח, להתגלותו, טמון במשמעותם של המושגים הללו בעצמם. ההבדל בין אובייקט מוסתר לאובייקט גלוי, אינו באובייקט עצמו, אלא ביחסו אל הזולת. כאשר הוא היה מוסתר, לא היה באפשרות הזולת לראותו. אולם, משהוסר ההסתר, באפשרות הזולת לראותו.

כאשר אנו מדברים על 'ההתגלות' של משיח, אנחנו צריכים קודם להבין מהי 'המציאות של משיח' (עליה אנו מדברים). רבנו כאן מדבר על "מציאותו של משיח" במונח ש"ישנו בכל דור א' הראוי לגאול את ישראל". ואם-כן, מוכרחים לומר, שכאשר רבנו מדבר על התגלות משיח, הוא מדבר על ההתגלות של "א' הראוי", ללא כל שינוי מכפי שהיה קודם לכן. ההבדל היחידי הוא שקודם הדבר היה מוסתר, וכעת הוא גלוי – קודם לא הי' ניכר בגלוי שהי' א' שראוי לגאול את ישראל (כי היו מניעות ועיכובים, והגאולה לא הייתה יכולה לבוא), אבל בימינו אלו כאשר אין עוד מניעות ועיכובים ניכר (בעין השכל) שישנו א' הראוי להיות משיח. ובמילים פשוטות יותר: שבכל רגע יכול וצריך להיות ענין הגאולה.

שההתגלות איננה מאורע שהתרחש כתוצאה ובנוסף לכך שנסתיימו כל הענינים, אלא באופן ממילא, ואינו אלא תיאור המצב – שמשיח נמצא באופן גלוי. וראה עוד בזה לקמן בפנים.

[ולהעיר על נקודה מעניינת, והוא, שבהנחה של השיחה לא הוזכר כלל הביטוי שישנה כבר ההתגלות דמשיח. וכך נאמר בקטע בו נוסף אח"כ הביטוי האמור¹:

"וזוכים תיכף ומיד לקיום הייעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר", כולל דוד מלכא משיחא, וכל שאר המשיחים שהיו בכל הדורות. וכידוע, שבכל דור ישנו יהודי מסויים שהוכן להיות המשיח, ואילולא הענינים המבלבלים שנתערבו בזה – היינו זוכים מזמן לגאולה האמיתית והשלימה.

אבל עתה בזמננו זה, נתבטלו כל הענינים המבלבלים, כפי שהעיד משיח־דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר – שכל עניני הקיצין וההכנות וכו' ישנם כבר בשלימותם, וצריך להיות ה"עמדו הכן כולכם", כיון שהדבר היחיד שחסר עדיין הוא – קבלת פני משיח צדקנו בפועל, היינו בעולם העשי', כמובן מהביאור בנוסח תפילת ר"ה ד"וידע כל פעול כי אתה פעלתו" קאי על עולם העשי'". עכה"ל.

וצ"ע, מדוע רבנו לא אמר בשיחה את החדוש הגדול, שמשיח התגלה. דבר שבוודאי יש לו משמעותה היסטורית מיוחדת

ואולם, לפי הביאור שהצעתי נראה שאכן לא נוסף שום עניין חדש לאחר הגהת השיחה, כ"א רק "הגדרת" הדברים: בעוד שקיומם של משיחי הדורות, הוכתר בתואר "המציאות דמשיח" – קיומו של משיח בימינו אלו (כאשר "הדבר היחידי שחסר הוא קבלת פני משיח בפועל" הוכתר בתואר "ההתגלות דמשיח").

עם זאת, התעלם הת' הנ"ל מכל זה, ובחר להקשות קושיא זו (עד שבעקבות כך רצה לומר שמוכרחים שלא לפרש כן) – בה בשעה שהקושיא היא על רבנו בעצמו! וכי משום קושיא זו נכחיש דברי רבנו?!

וכאמור שהקושיא מיוסדת על דברים שכתבתי לחלוק עליו, אלא שבנוסף לכך, הרי לא הבין אל נכון את דברי, ואילו הי' מבין דברי לאשורם הי' רואה שקושיא מעיקרא ליתא, וכדלקמן.

1. שיחות קודש ה'תשנ"ב חלק א', ע' 306.

ג.

לאחרי כל הדברים והאמת האלה, באתי בזה בשורות קצרות להביע תמיהתי על כמה נקודות נוספות שלא זכיתי להבין בדבריו.

א) בע' 168, בשוה"ג (הערה 1), כתב לגבי המשל שכתבתי אודות א' שיש בכוחו לכבוש את העולם, אלא שיושב בבית האסורים – שגם לאחרי פתיחת השער, אין זה גילוי.

אבל פשוט שאי"ז נכון, שהרי ברור שישנו חילוק עיקרי בין המצב של אותו אדם קודם פתיחת השער (שאז אינו יכול לכבוש את העולם בפועל), למצב של אותו אדם לאחרי פתיחת השער (שאז יכול לכבוש בפועל).

ועד שהחילוק הוא כל-כך גדול, שקודם פתיחת השער הרי זה כאילו לא הי' אדם שבכוחו לכבוש את העולם כלל (שהרי באותה שעה, אכן לא הייתה לו שום אפשרות לכבוש את העולם), ורק לאחרי פתיחת השער "מתגלה" שיש א' שיכול לכבוש את העולם.

[ועפ"ז אפשר להבין בדא"פ אמרת כ"ק מוהרי"צ ש"משיח כבר נמצא"¹. ולכאור', הרי בכל דור יש א' הראוי להיות משיח, די"ל בדרך אפשר שמכיוון שבכל הדורות היו מניעות ועיכובים, כביכול לא הי' משיח (שהרי בין כך הוא לא הי' יכול להביא את הגאולה), אבל לאחרי שנסתיימו כל הענינים, יש משיח "בהתגלות", שבימינו אלו הוא יכול להביא את הגאולה בפועל – משיח כבר נמצא. וכן משמע משיחת רבנו אודות פתגם האמור².

ונמצא, שדברי מוהרי"צ אלו ש"משיח כבר נמצא", הם הם דברי רבנו ש"שנה כבר ההתגלות דמשיח". ומכאן ראי' נוספת שהתגלות משיח קיימת כבר עשירות בשנים, שהרי פתגם זה נאמר ע"י מוהרי"צ כבר בשנת תרצ"ט].

1. שיחת י"ט כסלו תרצ"ט, סה"ש תש"א ע' 81.

2. תר"מ ח"א ע' 160.

(ב) בע' 169 ואילך, מבאר א) שבישיחה מבוואר שישנם ב' דרגות בגילוי הופעת השכינה, ב) שהתגלות משיח מתאימה לגילוי הא'. וכבר הערתי על כך, שפי' זה אינו נכון כלל:

כי, בשיחה לא מדובר אודות שני דרגות בגילוי, אלא על שני מצבים של אותו הגילוי: א) "המציאות" של הופעת השכינה – בכל יהודי קיימת 'הופעת השכינה', אבל לא כל יהודי זוכה "לראות" את הופעת השכינה. משום שהוא אינו 'כלי' לגילוי זה, הופעת השכינה אכן קיימת אצלו, אבל היא אינה "בהתגלות" אלא "בהעלם" (יש בו את המציאות הזו), ב) הופעת השכינה "בהתגלות" – יהודי שנעשה 'כלי' לגילוי (ברוגמת אאע"ה), הוא זוכה שהופעת השכינה תהי' קיימת אצלו "בגלוי", שהוא יוכל לראות את הופעת השכינה (ולא רק שהמציאות של הופעת השכינה בהעלם תהי' קיימת אצלו).

ועפ"ז מובן שאי-אפשר לפרש שהתגלות משיח, מתאימה לגילוי הא', כי גילוי הא' אינו "גילוי" כ"אם "העלם", ובל' השיחה: "המציאות".



בענין הפטור ד"מקום שאין מכניסים בו חמץ"

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
שליח בשיבה

א.

תנן בריש מסכת פסחים¹ "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, כל מקום שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה." כו'

1. דף ב, א.

ולפ"ז שיטת רש"י א"ש, דאין סתירה בין המשניות, דבמשנה דידן יש חזקה למקום, ולכן אי"צ בדיקה, דאע"פ שעלול להמצאות שם חמץ מצד האדם או מצד החולדה, אעפ"כ אין להוציא החזקה דמעיקרא של המקום מספק, ואין לרש"י צורך להכנס לדוחק שבדברי התוס'.



'גילוי מילתא' בבדיקת חמץ - לשיטת אדה"ז*

הת' שמואל בן ציון שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

גמ'. "כיון דבדיקת חמץ מדרבנן היא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן". ומפורסמות דעותיהם של הראשונים בגדר ביטול חמץ דאורייתא, דדעת התוס' דהוי הפקר, ודעת רש"י דביטול היינו ביטול בלב שמחשיבו בליבו דלהוי כעפרא דארעא (כפי שמבואר באריכות ברמב"ן על אתר).

נתמקד בדעת הר"ן, שבפשטות פסק אדה"ז כשיטתו – ואח"כ נראה מהי דעת אדה"ז.

הר"ן שואל, כיצד אפשר לומר שביטול הוא מדין הפקר, והרי אינו דומה להפקר, ומכמה סיבות: א'. הפקר צריך בפני שלושה ואילו ביטול הוא בלב (קושיית התוס'), הר"ן אינו מזכיר קושיא זו), ב'. הפקר צריך שיוציא בפה כיון ד"דברים שבלב אינן דברים" ואילו ביטול חמץ הוא בלב. ג'. לשון הביטול אינו כלשון הפקר, דהרי הלשון הוא 'שיבוטל ויהא כעפרא', ואילו בהפקר אם אדם יאמר נכסי מבוטלין וחשובים כעפרא פשיטא שאין זה הפקר. ד'. לפי רבי יוסי הסובר שהפקר הוא כמו מתנה, מה

(* רוב הרברים – שיטת אדה"ז בבדיקת חמץ, הם מדברים ששמעתי מהגר"י גולדשמיד שליט"א ר"מ ומשגיח כללי בישיבה.

1. פסחים דף ד' ע"ב.

מתנה עד שהזוכה לא מקבל את המתנה לא יוצאת מרשותו של נותן המתנה, כך גם בהפקר עד שמישהו לא זוכה בזה זה עדיין ברשות המפקיר, ולפי"ז בביטול חמץ, לפי רבי יוסי, יצא שעובר בכל יראה ובל ימצא עד שמישהו יזכה בזה כיון שעדיין זה ברשותו.

אלא מסביר הר"ן ובלשונו הק': "היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל סגי" עי"ש. והיינו שלשיטת הר"ן אכן אין פעולת הפקר מצד האדם, אלא כיון שכשיגיע זמן איסורו התורה תפקיר את החמץ ותיתן לו בעלות לעניין שיעבור על החמץ בב"י וב"י, לכן בגילויי דעת בלבד – שהוא לא רוצה לזכות במה שהתורה תזכה לו בחפץ – מספיק בשביל שלא יעבור על החפץ.

ב.

והנה פסק אדה"ד¹ "עיקר הביטול הוא בלב שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאלו אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל וכשגומר בלבו כך הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור ושוב אינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא כמו שנתבאר לעיל בסי' תל"א.

ואע"פ שמי שרוצה להפקיר נכסיו ואמר הרי נכסי כעפר אין זה כלום מכל מקום כיון שזה החמץ בשעה שעובר עליו בכל יראה אינו שלו כלל ואין לו שום חלק וזכות בו שהרי אסור לו ליהנות ממנו אלא שהכתוב עשאו כשלו שיהא שמו נקרא עליו שיעבור עליו בכל יראה ובכל ימצא לפיכך אין צריך להפקירו בלשון הפקר גמור אלא כשהוא מסיח דעתו ומבטל בלבו ומחשבו כעפר דיו בכך להפקיע שמו מעליו שלא יהא נקרא שלו ולא יעבור עליו כלום" עכ"ל.

ובפשטות משמע שגם אדה"ז למד שביטול מועיל מדין הפקר, וצריך לעשות גילוי דעת בעלמא כדי שלא יזכה במה שהתורה מזכה לו. ומה שכתב אדה"ז, "שישים בלבו כל חמץ שברשותו.. כאלו הוא אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר כנ"ל

1. שו"ע אור"ח ח"ג סי' תלד ס"ק ז'.

דהנה הרי הנה"ב מחשיך על הנה"א ומכסה העין דנה"א שאינו רואה כו' אבל לע"ל לאחר גמר הבירורים יהיה בכאו"א גילוי בחי' המהות דאלוקות כו'".

וממהלך העניינים שם בהמאמר עולה שזה שלע"ל יהיה ההשגה במהות האלוקות, אי"ז חידוש בהשגה והאור; אלא בהגילוי דהנשמה, שהיא המשיגה מצ"ע מהות האלוקות (ושע"י הגוף והנה"ב נחשך זה) תתגלה בהשגתה האמיתית בהגוף.

ב.

והנה ידוע הביאור בכ"מ, שהחידוש לע"ל הוא שתתגלה מעלת הגוף על הנשמה, עד ש"הנשמה ניזונת מן הגוף", שהגוף יהי' במדרגה גבוהה מהנשמה.

ובמאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו¹, מבאר הרבי בארוכה המעלה והפלא בהגילוי דלע"ל לגבי הגילוי דימי שלמה. ובהמשך העניינים שם (אות יו"ד), מבאר הרבי המעלה שבדרגת ההמשכה דלע"ל, וזלה"ק: "וממשיך בהמאמר, דעניין החסד שהוא למעלה גם מעשירות [שלכן גמילות חסדים היא גם לעשירים], הוא הגילוי דלע"ל שהוא נעלה יותר גם מהגילוי שהי' בימי שלמה, דההמשכה מבחי' פנימיות עתיק, היינו א"ס שברדל"א, שהוא עיקר העניין דעתיק". עכלה"ק.

ובאות י"א שם ממשיך שענין זה בדרגת ההמשכה דלע"ל נוגע גם בההמשכה והגילוי למטה. ומוסיף עוד, שעניין זה הוא לא רק לגבי הגילוי במלכות, אלא גם לגבי הניצוצות שנפלו למטה, וזלה"ק שם: "וממשיך בהמאמר שהחילוק דב' העליות דמלכות (עלי' הו' שבימי שלמה ועלי' הז' שתהי' לע"ל) הוא גם בנוגע להניצוצות שנפלו למטה. והענין הוא דיסוד דנוקבא הוא התקשרות המקבל (מלכות) בהמשפיע (ז"א), ומלכות דמלכות (בדרך כלל) כח הפועל שבנפעל. ולכן בימי שלמה שהגילוי במלכות הי' רק בדרגת המלכות כמו שיכת לז"א, גם ההעלאה דהניצוצות שנפלו למטה היתה רק באותם הניצוצות ששייכים להרגיש אור אלוקי, ולע"ל הניצוצות שנתרחקו ממלכות שלכן אין שייכים (מצד עצמם) להרגיש אור אלקי, ואפילו הניצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו כמו רע גם הם יתעלו ויוכללו בקדושה. ויתרה מזה, שגם הגשמי עצמו יהי' (לא רק הניצוץ שבו) בתכלית

1. סה"מ מלוקט – ע"פ חודשי השנה ח"ב ע' קט"ז.

צורך בעבודה זו, ואדרבא (וכלשון הרמב"ם "לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד") שזוהי העבודה של לימוד התורה ובאופן של "תורתו אומנתו", ולא ההתעסקות עם בירור העולם.

וא"כ קשה איך מתאים העבודה הזמנית שבזמן הגלות – בירור העולם וזיכוכו לדירת הקבע של הקב"ה? ואדרבא הי' מסתבר שהעבודה המביאה את דירת הקבע של הקב"ה, תהי' קשורה עם העבודה של לימוד התורה, שהתורה היא נצחית ולא תהי' מוחלפת – "עומדת לעד ולעולמי עולמים"?

ומבאר שם, שבאמת עניין הדירה והקביעות נעשה ע"י התורה שהיא נצחית כנ"ל אמנם כדי שעניין הנצחיות שבתורה תתגלה זקוקים גם לעבודת הדירה שבעניין המעשה, וזלה"ק שם¹:

"דירה" באופן של קבע ונצחיות אמנם לא יתכן אלא בדבר שהוא נצחי, כישראל ותורה שלהיותם דבוקים בה' הם נצחיים. ומה שה"דירה" נעשית דווקא ע"י עבודת זבולון הוא (לא מצד עצם פעולת הזיכוכ והבירור של העולם שזהו רק ענין ארעי, כנ"ל, אלא) מפני שע"י עבודה זו בא לידי גילוי התוקף והנצחיות שבישראל ותורה.

ובהקדם תוכן הכתוב "מנסה הוי' אלוקים אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה'א גו", שע"י נסיונות בא לידי גילוי – תוקף האהבה לה'.

וע"ד המבואר במקום אחר בביאור דברי הרמב"ם בעניין בעל תשובה ש"טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו" ומעלת על צדיקים "שלא חטאו מעולם" – דמי שלא טעם טעם חטא אינו מובטח שיעמוד בצדקתו בכל המצבים, גם אם יהי' בניסיונות שאינו רגיל בהם כו', וממילא לא בא לפועל וגם לא לגילוי תוקפו הדרוש לעמידה בניסיונות אלה;

משא"כ בעל תשובה ש"טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו", הרי נתגלה ובא לפועל תוקפו ולא יכשל עוד הפעם (ובלשון הרמב"ם "יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב כו' לעולם").

1. ע' 138 ואילך.

און דעריבער איז דער רמב"ם מתאר די גאולה אין דעם אופן ווי ס'איז א הלכה מוכרח צו זיין (אומאפהענגיק פון דעם מצב פון אידן). עכלה"ק.

היינו שאין סתירה בין דברי הרמב"ם בספר הי"ד – שעולם כמנהגו נוהג, ללשונו באיגרת תחיית המתים, כי בספר הי"ד – ספר ההלכה שלו, מדבר בנוגע להמעמד ומצב דימות המשיח – המחוייב מצד ההלכה. כלומר ביאת המשיח וימות המשיח באופן דעולם כמנהגו נוהג ללא קשר ושייכות למעמד ומצב בני"י באותו זמן ובלשון הגמ' – "לא זכו". ברם באיגרת תחיית המתים אומר ש"אין דברנו זה החלטי", כי שם מדבר על מהות הגאולה – שיכולה להיות גם במעמד ומצב דזכו – בעבודת בני"י.

.ז.

ובאות י"ח שם, מעמיק לומר עוד, שעניין זה אינו קשור למעמד ומצב דבני"י – "זכו ו"לא זכו", אלא לשני גדרים בימות המשיח וכלה"ק:

"בעומק יותר: דאס וואס דער רמב"ם איז מתאר די גאולה באופן אז עס וועט ניט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם איז (ניט ווייל דער רמב"ם איז מתאר די גאולה אז זיי וועט קומען באופן של לא זכו ח"ו, נאר) ווייל דער רמב"ם לערנט, אז דאס וואס חז"ל זאגן אז וען ס'איז א מצב פון "זכו" ווען זיין כו"כ עילויים מיט א הנהגה נסים כו', איז דאס אן ענין נוסף אויף עצם גדרו של משיח.

דאס הייסט: מצד גדרו של משיח וביאתו – איז דער סדר פון "עולם כמנהגו נוהג, ווייל דער אויפטו פון ביאת המשיח בהלכה איז – וואס דורך אים ועט זיין די שלימות פון קיום מצות והלכות של תורה (ואס איז פארבונדן מיט אן עולם וואס "כמנהגו נוהג").

נאר בשעת אידן זיינען אין א מצב נעלה פון "זכו", וועט זיין אן ענין נוסף, אז דער אויברשטער וועט באווייזן נסים וכו' אויף צו ארויסווייזן די הוספת החביבות און מעלה פון אידן". עכלה"ק בנוגע לעניינו.

כלומר: שמצד הגדר ההלכתי של משיח, שהוא שלימות והקיום של כל התומ"צ באופן של 'עולם כמנהגו נוהג'. מובא בספר היד של הרמב"ם, האופן הראשון של

אמנם, שינו אופן נוסף בהגילוי במאמר פדה בשלום תשכ"ו הנ"ל מבואר אופן ב' בהגילוי דלעת"ל – מעלת החושך מצ"ע ששרשו הוא בפנימיות עתיק, וכהלשון בהמאמר שם: "דהטעם על זה שע"י המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א) יהי גילוי אלוקות בכל מקום, הוא, כי פנימיות עתיק הוא (בכללות) עצמות אוא"ס, דלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבא אמיתת המצאו ית' הוא המציאות של כל הנמצאים, ולכן ע"י גילוי פנימיות עתיק, יהי נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלוקות". עכלה"ק.

וזהו גם ע"ד מה שמבואר באופן הב' בהערת רבינו – שע"י העבודה של בני"י בהעולם והגוף, יתגלה בהם מעלת שרש נשמתם שמושרשת בהעצמות. שזה שייך דווקא בזמן שיש גילוי העצמות בהגשמי כנ"ל.

שעניין זה תואם הוא גם לעניין ב' התקופות דימות המשיח: א. שלימות בקיום התומ"צ בעולם – המעלה דהאור – שתוקפו נמצא גם בההעלם הסתר שבעולם. ב. ההנהגה ניסית של הקב"ה עם בני"י, מתחיל מהעניין העיקרי שבו – תחיית המתים, שבו יתגלה המעלה של בני"י ששרש נשמתם בהעצמות, שזהו דווקא כשמתגלה מעלת החושך מצ"ע – ששרשו בעצמות כנ"ל.¹



החילוק בין אור הכוכבים לאור הירח

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
שליח בישיבה

א.

בריש שמעתין דנה הגמ' מאי אור, רב הונא אמר נגהי, ורב יהודה אמר לילי, ומביאה הגמ' כו"כ ראיות אם אור הוא לילה או יום, וביניהם: "מיתבי: 'הללוהו כל

1. וראה מה שנתבאר לעיל בקובץ זה בהערתו של הרב שניאור זלמן שי' גופין. המערכת

כוכבי אור'. אלמא אור אורתא הוא! הכי קאמר, הללוהו כל כוכבים המאירים, אלא מעתה כוכבים המאירים הוא דבעו שבוחי, שאינן מאירין לא בעי שבוחי? והא כתיב הללוהו כל צבאיו?"

ומסקינן בשמעתינן: "אלא הא קמ"ל דאור דכוכבים נמי אור הוא. למאי נפקא מינה לנודר מן האור, דתנן הנודר מן האור אסור באורן של כוכבים".

ובהבנת דברי הגמ', מה היינו סוברים לולא הפסוק, האם אור של הכוכבים הוא אור או לאו – פירש"י, בד"ה 'הא קמ"ל' וז"ל: "הא קמ"ל דאור דכוכבים נמי אור הוא. לעולם כוכבים המאירים קאמר ודקא קשיא לך הא שאינן מאירים לא הא דנקט כוכבי אור לאו למעוטי כוכבים שאינן מאירין דכל כוכבים יש להם אור וליכא למעוטי מידי וקרא אשמעינן דאור כוכבים קרוי אור וכו'".

והנה מדברי רש"י אלו משמע שאין מקום לחלק בין הכוכבים, כיון שלכל הכוכבים יש אור, אלא זה שהפסוק כותב הללוהו שמש וירח, ומוסיף אח"כ הללוהו כל כוכבי אור, זהו בכדי לומר לנו שלא רק אור השמש והירח נקרא אור, אלא גם אור שאר הכוכבים נקרא אור.

וצריך להבין:

לכאורה הגדרת המושג אור, היא הגדרה מציאותית, והנודר מן האור נדר לכל דבר אור, וא"כ כיון שהמציאות היא שלכוכבים יש אור, א"כ הנדר חל אף על אור הכוכבים, וא"כ כיצד ניתן (ומה הצורך) להביא ראיה מהכתוב, לדבר גשמי ומציאותי.

ובאם נאמר שיש אור שלא נקרא אור, וממילא לנודר מותר ליהנות ממנו, יש להבין, מהי ההגדרה של אור שנקרא אור ומהי ההגדרה של אור שאינו נקרא אור.

אם ההגדרה אור היא הגדרה הניתנת לשינויים, יש להבין, מה הייחודיות באור הירח על אור שאר הכוכבים, שבאור הירח פשוט לנו שהאור שלו נקרא אור.

ועד"ז צריך להבין בפסוק עצמו מאחר שבלאו הכי אומר הללוהו כל כוכבי אור, היה יכול הכתוב לשתוק מן "הללוהו שמש וירח", והיה כותב "הללוהו כל כוכבי אור" ותו לא, וזה היה כולל את השמש והירח דהרי אף הם לכאורה כוכבי אור (אם

כי הם אף מאורות, אך ההגדרה "כוכבי אור" כוללת גם אותם), ומדוע כופל ומחלק את השמש והירח משאר הכוכבים.

ב.

והנה בהשקפה ראשונה נראה שההו"א בגמ' היא, שרב הונא דאמר אור נגהי, יצטרך לדחוק ולומר בסוגיא דאור הכוכבים, שלולא הפסוק, היינו מחלקים ואומרים שישנם כאלו כוכבים שאינם מאירים ובא הפסוק ומחדש דלכל הכוכבים יש אור.

אך לאחר העיון, לכאורה דוחק גדול לומר כך, מכיוון:

א. דדוחק לומר שיש לנו ספק במציאות והפסוק מחדש לנו מה נעשה במציאות ברקיע השמים שלכל הכוכבים יש אור.

ב. מלשון רש"י משמע דזה שלכל הכוכבים יש אור הוא דבר הפשוט (כדלעיל) והפסוק רק בא לחדש שהאור שלהם נקרא אור.

א"כ צריכים להבין השקו"ט בגמ', דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר.

ג.

והנה ידוע, דלאחר שהקב"ה מיעט את הירח, יש חילוק בין שני המאורות הגדולים, בין אור השמש לאור הירח, שהירח – "סיהרא לית ליה מגרמי כלום", ובזה קיימות שלוש שיטות כלליות:

א. שאין לו אור כלל רק מקבל אור מהשמש ואותו הוא משפיע כמחזיר אור בלבד.

ב. שיש לו אור רק שניטל ממנו כוח ההשפעה, ולכן מקבל מהשמש אור ואותו הוא משפיע למטה.

ג. שהשמש מחדשת בו רק את כוח ההשפעה אבל האור שהוא משפיע הוא האור שלו עצמו.

1. הובאו בספר הערכים חב"ד חלק ג' ערך אור הלבנה, (וראה במילואים שם) באריכות ביאור כל ג' השיטות.

והנה עפ"י שיטה ג'¹ מובן שאור השמש ואור הירח הם אותו מהות אור, רק שלירח חסר את כוח ההשפעה אבל לאחר שמקבל את כוח ההשפעה מהשמש, הרי הוא מאיר אור של עצמו.

והנה במילואים לערך "אור הכוכבים" שבספר הערכים ח"ג כתב העורך בהערה ² וז"ל: להעיר מהמובא בכמה מקומות בדיוק לשון חז"ל "בראשית נמי מאמר הוא" שמהלשון "נמי מאמר הוא" מוכח שהמאמר דבראשית אינו דומה לשאר המאמרות, ואולי אפ"ל עד"ז ב"אור דכוכבים נמי אור הוא" (פסחים דף ב ע"א) – שאינו אור גמור שה"ז מה שמתגלה מעט עכ"ל.

ומביא שם מאמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ באור התורה שאור הכוכבים הוא אור דעולם הבריאה שבא ע"י הסתר וכותב שם: "ובזה יובן מארז"ל (פסחים דף ב ע"א) ע"פ "הללוהו כל כוכבי אור" דאור של כוכבים נק' אור", ע"כ ביאורו, ולפי דבריו עולה שהכוונה בדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ הוא שמסקנת הגמ' היא שהאור של שאר כוכבים אינו אור ממש כמו אור השמש והירח אלא נמי אור הוא ואינו באותו מהות אור.

ד.

ויש לומר ההסברה בזה:

דלכאורה ניתן לומר בדא"פ, שהחילוק בין אור השמש והירח לאור הכוכבים הוא, שאור השמש והירח הוא אור שמאיר היינו משפיע אורו³, אבל אור הכוכבים אינו אור שמאיר למטה⁴ רק שמתנוצץ אורו למטה, ומהתנוצצות זו ניתן לראות שהוא מהות של דבר מואר, אבל אינו משפיע אורו.

ומשום כך היינו חושבים לומר שאינו נקרא אור, ובזה בא הפסוק לחדש, שלגבי אדם הנודר מן האור הרי שגם אור זה אסור, כיון שאף שהאור אינו מאיר לו אבל

1. עיין בספר הערכים שבהערה הקודמת שרבינו מוכיח באמייתית שיטה זו.
2. עיין מה שהאיר בזה בספר הערכים שם.
3. רק שהירח חסר לו כוח ההשפעה אבל בעצם הרי הוא ממש כמו אור השמש ככפנים.
4. אם משום שחסר לו כוח ההשפעה, או משום שמהות אורו אינו אור הנמשך ועיין בכ"ז בספר הערכים ערך אור הכוכבים באריכות.

הרי זה אור, ולכן רואה אותו שמתנוצץ (רק שלגבי אור השמש והירח הרי זה רק נמי אור הוא).

ועפ"ז יש לבאר השקו"ט בגמ': דלולא הפסוק היינו יודעים דלכל הכוכבים יש אור (כדברי רש"י הנ"ל וכנ"ל שזה דבר מציאותי שלא שייך בו חידוש), רק שהיינו חושבים שאור הכוכבים אינו נקרא אור לגבי אדם הנודר מן האור (דהרי באמת יש חילוק בין אור השמש והירח לבין אור הכוכבים ובפרט לגבי אדם הנודר) וזה בא הפסוק לחדש שאור דכוכבים נמי אור הוא וגם כלפי אדם הנודר יחשב לאור.

ועפ"ז מתיישב ג"כ מדוע לאחר שאומר הללוהו שמש וירח, מוסיף הפסוק הללוהו כל כוכבי אור, כיון שיש חילוק מהותי בין אור השמש וירח לבין אור הכוכבים שלכן צריך הפסוק לומר אותם בנפרד לומר שגם סוג בריאה זו מהללת את הקב"ה.

וגר זאב עם כבש: כפשוטו או משל וחידה - שיטת הרמב"ם בזה

הרב חיים שי' רפפורט
שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

הצעת שיטת הרמב"ם ונימוקיו

א) בתיאור ימות המשיח אמר הנביא (ישעי' יא, רט): "וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ, ועגל וכפיר ומריא יחדו, ונער קטן¹ נהג במ. ופרה ודוב תרעינה, יחדו ירבצו ילדיהן, וארי' כבקר יאכל תבן². ושעשע יונק על חור פתן, ועל מאורת צפעוני גמול

1. בחי' הריטב"א חולין ה, ע"א: "דבזכרים לא דייק קרא בהכי דזימנין דקרי אף לקטן נער, וכדכתיב (שמות ב, ו) והנה נער בוכה".

2. ראה גם ישעי' סה, כה: "זאב וטלה ירעו כאחד, וארי' כבקר יאכל תבן, ונחש עפר לחמו, לא ירעו ולא ישחיתו בכל

תמידיים חלף אותם היגונות והייסורין ולא יזכרו אותם היגונות הקודמים", ע"ש בארוכה.

ו'משל' אחד מתוך נבואותיו של ישעי' אפשר ללמוד פירונו ממ"ש הרמב"ם כ'בדרך אגב' במקום אחר, דהנה כתוב (ישעי' לה, ה'): "אז תפקחנה עיני עורים, ואזני חרשים תפתחנה, אז ידלג כאיל פסח, ותרון לשון אלם". ובבראשית רבה (פצ"ה, א) איתא: "בא וראה כל מה שהכה הקב"ה בעולם הזה מרפא אותן לעתיד לבא, העורים מתרפאים, שנאמר אז תפקחנה עיני עורים, והפסחים מתרפאים, שנאמר, אז ידלג כאיל פסח ותרון לשון אלם", ודעת המדרש נראה מבואר שבביאת משיח צדקנו יתרפאו כל החולים באופן ניסי. אבל בסיום וחזותם ספר המורה כתב הרמב"ם: "זהו מה שנראה לי להניח במאמר זה ממה שראיתי שהוא מועיל מאוד לכמוך, והנני מאחל לך בעת ההתבוננות המעמיקה שתשיג כל ענין שכללתי בו בעזרת ה' יתעלה, והוא יזכנו וכל ישראל חברים למה שהבטיחנו בו 'אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה' (ישעי' לה, ו); 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול, יושבי בארץ צלמות אור נגה עליהם' (שם ט, א)", ומתוך דבריו אנו למדים שהבין ופירש מה שאמר הנביא "אז תפקחנה עיני עורים" כמשל וחידה על התפתחות השכל והדעת – מתאים למ"ש במקום אחר (מו"נ ח"א פ"ב) לענין הכתוב (בראשית ג, ז) "ותפקחנה עיני שניהם!" : "דע כי המלה הזו, כלומר 'פקח', אינה נאמרת בשום פנים כי אם על ענין פקחת רעיון לא על חידוש חוש הראות [ולדוגמא:] ופקח אלקים את עיני' (בראשית כא, יט); אז תפקחנה עיני עורים; פקח אזנים ולא ישמע (ישעי' מב, כ)".

ועד"ז מצינו בספרים אחרים שביארו אחדים מהמשלים והחידות שנמצאו בדברי הנביאים בענין ימות המשיח, ולדוגמא, מש"נ "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות" שמשמעותה הפשוטה של נבואה זו היא (כמבואר במשנה שבת סג, ע"א) שכלי זיין "הן בטלין לימות המשיח", ובגמרא (שבת שם) מבואר שלפי שיטת שמואל, שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, "אף לימות

1. "והתבונן אמרו 'ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם', ולא אמר ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי את אשר ראה בתחלה הוא אשר ראה בסוף ולא הי' שם ערפל נגד הראות שנתבהר, אלא נעשות לו תכונה אחרת שבה הוא משיג גנות מה שלא הי' משיג גנותו מקודם" (מו"נ שם).

(ג) דוד המלך ע"ה אמר (תהלים קמח, ו), בנוגע להשמים והארץ וכל צבאיהם¹, "כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור", ופירושו "שהחוקים האלה [=חוקי הטבע] אשר חקקם לא ישנתנו לעולם, כי החוק הזה רמז אל [=קאי על] חוקות שמים וארץ שנוכרו מקודם" (מו"נ ח"ב פכ"ח). גם שלמה בנו אמר (קהלת ג, יד) "כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהי' לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע". וכוונתו "כי מעשי ה' הללו, כלומר, העולם וכל אשר בו, עומדים כפי טבעם לעולם", ובפסוק זה "נתן גם טעם לנצחיותו, והוא אמרו, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כי זה טעם להיותו 'יהי' לעולם", כאילו יאמר שהדבר אשר ישתנה אינו משתנה אלא מחמת חסרון שיש בו כדי שישלם, או שיש בו תוספת שאין בה צורך ואז תוסר אותה תוספת, אבל מעשי ה', הואיל והם בתכלית השלמות, ולא תתכן תוספת בהם ולא חסרון מהם, הרי הם קיימים כפי שהם בהחלט, כיון שלא יתכן גורם לשינויים" (מו"נ שם). ובתורת משה כתוב לאמר (דברים לב, ד) "הצור תמים פעלו", וכוונתו בזה "שכל מפעלותיו, כלומר בדואיו, בתכלית השלמות, לא ישיגם חסרון כלל, ואין בהם סרע ולא שום דבר שאין לו צורך, וכך כל מה שיארע באותם הברואים ומהם הכל צדק גמור בהתאם לחיוב החכמה" (מו"נ שם), וזוהי כוונת חכמי המשנה וחכמי התלמוד כאשר אמרו כדבר המוסכם והמוחלט "אין כל חדש תחת השמש"² (מו"נ שם), "ויאמרו (עבודה זרה נד, ע"ב) עולם כמנהגו הולך, ואמרו³ אין מביאין ראי' ממעשה נסים" (אגרת תחיית המתים שם).

ולכן, גם "הענינים הנוהגים מנהג המופת", דהיינו הניסים היוצאים מגדרי הטבע וחוקיו, "לא יעמדו כלל ולא יתקיימו", ואינם אלא לפי שעה "מפני הצורך או לאמת נבואה" (אגרת תחיית המתים שם), אבל "לא ישתנה דבר מטבעו ויתמיד כפי אותו השינוי מתוך זהירות [=התמדה] בניסים" (מו"נ שם), משא"כ הענינים הטבעיים הם

ותנח ותעמוד לגורלך לקץ הימין"; "אנחנו כבר בארנו שבאו פסוקים, ואם הם מעטים, יורו על שוב המתים" וע"כ העמיד האמונה בתחיית המתים כפשוטה וחשבה לאחד מעיקרי הדת כי "אין ראוי לפרש שני הפסוקים הנגלים המורים על"י הוראה ברורה אשר לא תסבול פירוש".

1. כ"מ במו"נ שצינתי בפנים.

2. ראה: ברכות נט, ע"א. נדרים לט, ע"ב. וסנהדרין קי, ע"א. וראה גם קהלת רבה פ"א, ו: "ועוד ישב רבי מאיר ודרש עתיד זאב להיות גוזז מילתן והכלב גלבטינון, אמרו לו, דייך רבי מאיר, ואין כל חדש תחת השמש". וראה גם פרקי דרבי אליעזר פרק נא. ובכ"מ. [וראה גם שמנה פרקים להרמב"ם פ"ח. ואכ"מ].

3. ראה ברכות ס, ע"א; יבמות קכא, ע"ב; חולין מג, ע"א: אין מזכירין מעשה נסים.

"נמשכים תמיד, שהם מנהגו של עולם" (אגרת תחיית המתים שם), ולכן "אף על פי שנהפך המטה לנחש (שמות ד, ג), ונהפכו המים דם (שמות ד, ט), והיד הטהורה הנכבדה [של מרע"ה] לבנה (שמות ד, ו), ללא סיבה טבעית המחייבת זאת, הרי הדברים הללו ודומיהם לא התמידו ולא נעשה טבע אחר... זו היא השקפתי והיא הדעה הראוי' לסברה" (מו"נ שם)¹.

המורם מכל הנ"ל הוא, שלפי דעת הרמב"ם ישנם ארבעה טעמים לפרש "וגר זאב עם כבש" (ופסוקים כיו"ב) כמשל וחידה: (א) מאמר חז"ל: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד"; (ב) הכתוב: "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה" – בצירוף סברתו שדבר זה לא ניתן להאמר על חיות טרף המופקעות מדעת ולא שייך שתרבה דעתן; (ג) כל פסוק שאפשר לפרשו באופן שאינו מורה על שידוד מערכות הטבע, יש לפרשו כך, כי הסברא מכרעת שלא 'להרבות במופתים'; (ד) כיון שהכתובים (חק נתן ולא יעבור, מה שהי' הוא שיהי') מעידים על זה שחוקי הטבע לא ישתנו לעולם, וטעם הדבר מפורש בתורה ("הצור תמים פעלו"), וע"כ צ"ל המופתים אינם אלא לשעה ולא לדורות, אין לומר שבימות המשיח ישתנו טבעי החיות באופן קבוע.

שקו"ט בביאור רבינו נבג"מ זי"ע בשיטת הרמב"ם

1. ומפני כל זה נתקשיתי טובא בהבנת דברי רבינו זי"ע (לקו"ש חכ"ז עמוד 198 ואילך. ובכ"מ) שחידש שגם לדעת הרמב"ם תהיינה שתי תקופות בימות המשיח: תקופה ראשונה בתחלת ביאתו, שאז לא ישתנה דבר ממנהגו של עולם, ותקופה שני' ומאוחרת – והיא תקופת תחיית המתים – שאז אכן יהי' שינוי ממנהגו של עולם, ואז יתקיימו מה שייעדו חז"ל בכ"מ על נסים ונפלאות שיתרחשו בימות המשיח, תמידין כסדרן, בארץ ישראל ובכל העולם כולו, דאף שהדברים ניתנים להאמר בדעת

1. ובהמשך דבריו (קרוב לסוף האגרת) חזר ליסוד זה וכתב: "אחר שהתבאר זה, דע, שהמופת בעניינים הנמנעים בטבע – לא יתאחר כלל [=שתהה] ולא יארך, ולא ישאר על ענינו", ושם הוסיף טעם (חדש) לזה: "שאלו התמיד כן – הי' מדריך לספק [=מביא להטיל ספק] במופת, שאילו נשאר המטה נחש היו מספקים היותו נחש מתחלתו, ומפני זה הי' שלמות המופת בשובו מטה: ויהי למטה בכפו' (שמות ד, ד), וכן אילו שקעה הארץ בעדת קרח, והיתה נשאת שקועה לעולם – הי' המופת חסר, ואולם שלמותו הי' בשווב הארץ לענינה: ותכס עליהם הארץ (במדבר טז, ג). וכן וישב הים לפנות בקר לאיתנו ומצרים נסים לקראתו (שמות יד, כו). ומפני זה העיקר אשר הערותיך עליו, אברח מאמונת התמדת ענין יוצא חוץ לטבע כמו שבארנו בזה המאמר".

שמואל שאמר אין בין עוה"ז לימוה"מ¹, לא זכיתי להבין איך יתכנו דברים אלו לפי שיטת הרמב"ם, כיון שהטעמים הנ"ל שנתן הרמב"ם לזה שלא ישתנו חוקי הטבע בימות המשיח, הם עצמם מחייבים שלעולם לא יהי' שינוי, לא בתקופה ראשונה ולא בתקופה שני', ולא בזמן מן הזמנים כולם, וכמשנ"ת.

ומה שהקשה רבינו ממאמרי חז"ל המעידים בפירוש על שינוי הטבע, וכגון מה שאמרו (תו"כ עה"כ ויקרא כו, ד ועד"ז בסוף מס' כתובות): "אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", הנה, נוסף לזה שכמה מהם² נתנים להתפרש כמשל וחיידה (וכמו שפירש הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל מה שאמרו עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת), הרי י"ל דכמ"ש בגמרא (שבת סג, ע"א), ששמואל דס"ל אין בין עוה"ז לימוה"מ חולק על חכמי המשנה, ולחד לישנא פליג על כל התנאים שבסוגיא (שבת שם)³, ה"ה שחולק על מאמרים אלו⁴.

ומה שהקשה רבינו מזה שהרמב"ם (הל' שבת פי"ט ה"א) פסק כשיטת הת"ק והחכמים (שבת שם) ש"לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת וכו' ואם יצא חייב

1. ראה ישועות משיחו (הנ"ל הערה 29) שם האריך האברבנאל בביאור דברי שמואל "ששמואל בחכמתו שיער לעתיד לבא שני זמנים, [האחד] הוא ימות המשיח, והוא זמן קיבוץ הגליות ויציאתן מתחת שיעבוד מלכויות אשר נפוצו שמה ובואם אל אדמת ישראל אשר נפוצו מעלי, והזמן הזה חשב שמואל שיהי' עניינו דוגמת מה שהי' בימים הראשונים בימי משה ובימי דוד ושלמה בנו, כי כן ניבא מיעד טוב על הגאולה העתידה 'ישוב ה' לשוב עליך לטוב כאשר שש על אבותיך' (דברים ל, ט) ר"ל שישוּבו בטובת הארץ ומעלתם לאותו מדרגה שהיו בראשונה, וכן אמר הנביא (איכה ה, כא) השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם, לפי שהיתה תכלית ההטבה והנחמה שישוּבו לכלל ההצלחות כמו שהיו מקדם.. ושיתקבצו השבטים והגליות כולם על ידו כמו שעשה משה רבינו ע"ה שהוציא את ישראל ממצרים מבלתי השאיר שם שריד.. טובת ארץ ישראל והצלחותי' בזמן הגאולה יסבור שיהי' בשפע מופלג... [אבל] לא תוציא הארץ גלוסקאות וכלי מילת... הנה כל זה ביאר שמואל בזמן הראשון שהוא ימות המשיח. האמנם שיער עוד זמן שני שיהי' אחר ביאת המשיח, והוא זמן תחיית המתים... ויסבור שמואל שלאותו זמן יערו הנביאים בשאר היעודים כולם... כי הנה הזמן אשר יהיו בו כל הדברים המבהילים יהי' כשיחיו המתים ויקומו מקבריהם".

אלא שהאברבנאל נקט להדיא שלדעת הרמב"ם לא תהיינה שתי תקופות ולכן העמיד הנבואות במשל וחיידה, אבל שמואל בעצמו "לא הי' מכחיש הנבואות ולא אמר שהי' משל כמו שאמר הרב חלילה, אבל אמר שיתקיימו כולם כפשוטם ושיהיו בהם דברים רבים יוצאים מהמנהג הטבעי, אבל לזמנים נבדלים ואופן ידוע כמו שפרשתי" וסיים: "ושארי לי' מרי' להרמב"ם במה שפירש עליו".

2. אם כי לא כולם (ראה לקו"ש שם עמוד 192).

3. ולפ"ז צ"ע במ"ש בלקו"ש שם עמוד 192 הערה *14.

4. וכבר כתב החיד"א (שו"ת חיים שאל ח"א סי' צח) דכיון שאין נפק"מ מזה למעשה, הרי "מודעת זאת בכל הארש דכל דלא נפיק לדינא יכול אמורא אחרון לחלוק עם רבים דבמידי דלא נפיק לדינא הרשות נתונה לומר כל אחד דעתו חלקו אמרה נפשו וכדאשכחן בכמה דוכתי בבבלי וירושלמי דהאמוראים חולקים על התנאים בדרשות דקראי", ע"ש. ועד"ז כתב הר"ש אלגאזי בספריו שבהערה הבאה. וראה לעיל הערה 29. ודו"ק.

ועקרב בירושלים", וסיים: "סוף דבר כל אלה הם דברים שאינם פנות [=יסודי] התורה ואין להקפיד איך יאמינו בהם, וצריך שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים¹ עד אשר יראו במהרה, ואז יתבאר אם הם משל או מופת"².

והנה מה שנתן הרמב"ם מקום לפרש הכתוב וגר זאב עם כבש כפשוטו, אולי י"ל שהוא משום קושיית הרד"ק על שיטתו שאינו אלא משל על השלום והשלום שיהי' בימות המלך המשיח, שלפי זה למה אמר הכתוב "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי" מאחר ש"בימות המשיח בכל העולם יהי' שלום, כמו שכתוב (ישעי' ב, ד; מיכה ד, ג) וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה, ואמר (זכרי' ט, יו"ד) ונכרתה קשת מלחמה, ואמר במשיח (זכרי' שם) ודבר שלום לגוים", ולפי מה שפירש הרמב"ם ש"יהי' מופת" אבל רק "בהר הבית לבד כמו שאמר בכל הר קדשי", סרה קושיית הרד"ק.

אבל עדיין צ"ע, דמאחר, שבסופו של דבר, הסכים הרמב"ם שיתכן לפרש דברי הכתוב כפשוטם, למה קבע בספר היד ופסק בסכינא חריפא "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית", היפך משמעותם הפשוטה של הכתובים בספר ישעי', והרי הרמב"ם בעצמו מודה באגרת תחיית המתים וכותב שאין אתנו יודע עד מה, ויתכן שפירוש הכתוב הוא כפשוטו.

ולאידך גיסא צ"ב, כיון שמה שקבע הרמב"ם שלא ישתנו חוקי הטבע מיוסד הוא, על כמה יסודות חזקים, אבע"א קרא ואבע"א סברא (כמשנ"ת לעיל בארוכה), למה הסכים, ולו יהא בדוחק, שיתכן לפרש הפסוקים כפשוטם?

שענינו לא ישא גוי אלא גוי חרב, וצע"ג.

1. השווה הל' מלכים שם ה"ב: "אין סידור הויית דברים אלו ולא דקדוקן עיקר בדת... אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר".
2. להעיר מדברי הרב אברהם בן הרמב"ם בספרו מלחמת השם (עמוד 30): "...ויצפה הוא וחבריו לסעודת לויתן וכלי מילת וכיוצא בהם, ואין בזה קלקול אמונה, כי אין לה' מעצור לעשות כמה נסים וכמה נפלאות, היד ה' תקצר, כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ וכו', ומי שיקח מדבריהם דברים אלו וכיוצא בהן לימות המשיח כפשוטן, יקח, ומי שיתן להם סוד, ופשוטן משל יש לו על מה לסמוך, והוא דבריהם שאמרו אין בין העוה"ז לימודה"מ אלא שיעבוד מלכיות בלבד כו'".

ונראה פשוט, דמ"ש הרמב"ם "אם הוא על פשוטו" אין בו משום פקפוק בארבעה יסודות הנ"ל ואינו מטיל ספק בקביעתו הנחרצת "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם", ומן הכלל אל הפרט:

דמ"ש הרמב"ם מסביר שכל הבטחה במקרא שאפשר לפרשה באופן שאינו מורה על מופת, כך יש לפרשה, הנה בנדו"ד צ"ע אם הפסוק סובל פירוש טבעי, מפני קושיית הרד"ק הנ"ל, דאם משל לשלום העמים הוא למה אמר הנביא "בכל הר קדשי", והרי כבר מצינו במקראי קודש שנתנבאו על שלום בכל העולם כולו.

ומ"ש הרמב"ם שהתורה, הנביאים והחכמים כולם העידו על זה שחוקי הטבע לא ישתנו לעולם וע"כ צ"ל שהמופתים אינם אלא יוצאים מן הכלל, נראה שאין זה סותר את האפשריות שיהי' "מופת שיראה בהר הבית לבד", כי [נוסף לזה שאולי יש מקום לומר דכמו שמופת המוגבל לזמן מסויים אינו סותר את הכלל ש"אין כל חדש תחת השמש" (וכמ"ש הרמב"ם להדיא), ה"ה מופת המוגבל למקום מסויים אינו בסתירה לזה, כיון שברוב העולם ככולו חוקי הטבע קיימים לעד¹, הנה] בנדו"ד נראה שאין זה בגדר שינוי מחוקי הטבע כלל, וכפי שרמז הרמב"ם במ"ש דזה ש"יהי' מופת שיראה בהר הבית לבד" הוא על דרך הא דתנן ש"לא הזיק נחש ועקרב בירושלים", דכשם שעכצ"ל לדעת הרמב"ם דזה שלא הזיק נחש ועקרב בירושלים אין בזה משום שינוי במעשה בראשית, כי מעולם לא שינה ה' את טבע הנחשים ועקרבים הנמצאים בעיר הקודש אלא שהשגיח בהשגחה מיוחדת שלא ינזקו בני אדם בהם, ה"ה והוא הטעם במה שלעת"ל לא יראה היזק בעלי חיים אלו לאלו העומדים בהר הבית שאין זה מחמת שינוי טבע החיות כי אם משום השגחה מיוחדת על הר הקודש ועל הנמצאים שם, ואין בזה משום שינוי בחוקות הטבע שהעמידם לעד לעולם.

וע"פ הנ"ל מובן שלפי פירוש זה, שנבואת 'וגר זאב עם כבש' תתקיים כפשוטה, אין הכוונה שהארי (וכיו"ב) אשר בהר הבית "ישוב וידע מבוראו מה שצריך וידע שאין ראוי להזיק", כי לפי פירוש זה נצטרך לומר דמ"ש "כי מלאה הארץ את דעה ה'" כסיבה לזה ש"לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי", כוונתו דכיון שהאנשים אשר על הארץ ימלאו בדעה את ה', לכך יזכו להשגחה מיוחדת זו בהר הבית בירושלים.

1. וע"ד (ובמכ"ש וק"ו מ)הסברא בלקר"ש הנ"ל ס"ב (עמוד 194 הערה 31) – בביאור שיטת הרדב"ז הנ"ל הערה 45.

נחמן בר יצחק תנינא, המשכיר בית לחברו, אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר, על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר, על השוכר לבדוק".

וכתבו התוס' בד"ה "על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא. אין לפרש הטעם כיון דשלו הוא ואין אדם יכול לבטל אלא הוא, חייב לבדוק, דא"כ אמאי נקט משכיר לחברו בי"ד, אפילו בי"ג יתחייב המשכיר מהאי טעמא לבדוק. לכך מפרש ר"י, דחמירא דידיה הוא וחל עליו חיוב בדיקה שעה אחת קודם שהשכירה, ומייתי ראייה ממזווה, דאע"פ דחל חיוב קודם שהשכיר על השוכר לעשות מזווה, ודחי, דמזווה חובת הדר הוא, כלומר, אפילו לא היה משכירה היה יכול ליפטר ממזווה, שלא היה דר ומשתמש בבית אבל גבי חמץ [אילן] לא ישכיר לאחר יצטרך לבדוק".

והנה מלשון התוס': "אפילו לא היה משכירה היה יכול ליפטר ממזווה, שלא היה דר ומשתמש בבית אבל גבי חמץ [אילן] לא ישכיר לאחר יצטרך לבדוק". משמע שבבדיקת חמץ האדם חייב אף אם לא יהיה שום אדם שידור וישתמש בבית כלל.

וצריך להבין, דהא ניחא לשיטת רש"י בריש שמעתין, שטעם הבדיקה הוא בכדי "שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא", דאז מובן מפני מה יצטרך לבדוק, דהרי חוששים לב"י, אבל לפי שיטת התוס', שמשום חשש בל יראה כבר נפטרים בביטול, והטעם שיש בדיקה היא תקנת חכמים בלבד, כדי שלא יבוא לאכלו, מפני מה הוא צריך לבדוק את הבית, הרי אף אדם לא "ידור וישתמש בבית", ואין מי שיבוא לאוכלו.

ובמילים אחרות: לפי שיטת התוס' כל טעם בבדיקת חמץ הוא מפני הגברא' – חשש שמא יבוא לאוכלו, והנה באם אין אדם בבית כלל כל ימי הפסח, ובעל הבית עשה ביטול, אין שייכות של איסור לגברא, ומפני מה מחייבים את ה'חפצא' – הבית בבדיקת חמץ?

ונראה לומר הביאור בזה:

דהנה במהות התקנת חכמים – "בדיקת חמץ", מצאנו כו"כ חידושים – גדרים. ומהם, הא דבדיקת חמץ כולה נתקנה על הספק בלבד, "שמא יבוא", וכן הא

שמחייבים אדם לבדוק דבר שבעתיד ייאסר עליו. כלומר, בזמן הבדיקה, אין טעם לבדוק, כי אין עליו אף איסור כלל, אך מפני שבעתיד יהיה איסור, חכמים מחייבים אותו עכשיו בבדיקת חמץ.

והנה הגדר בזה ניתן לומר כב' אופנים: א. שחכמים תקנו לפני פסח בשביל העתיד – פסח. ב. שחכמים כאילו הקדימו את איסור חמץ ללפני פסח לגבי הבדיקה, דהיינו שלאחר התקנה, אין האדם בודק בשביל משהו עתידי, אלא החיוב הוא על זמן הבדיקה עצמו (ובפרט לפי הדיעות זמן הבדיקה הוא זמן ממש, והמאחרו נקרא עבריין).

וע"ד החקירה הידועה (הובאה רבות בתורת רבינו¹) על הכשר מצווה ומצוות חינוך וכדו', האם כשהאדם מכשיר קודם זמן החיוב יש עליו מצווה עכשווית, דהיינו, שיש חיוב עוד לפני זמן החיוב, או שאין זה מצווה וחיוב כל זמן שלא הגיע זמן החיוב עצמו. וכן בחינוך, האם יש מצווה אף קודם שיבוא לגיל מצוות, או לא.

והנה באם ניזיל לפי האופן הב', שחכמים כאילו הקדימו את האיסור, מובן הטעם לכך, דמפני שכל מהות תקנת בדיקת החמץ היא על הספק ועל העתיד, האדם היה יכול לומר שכשיגיע פסח הוא לא יכשל, ואין סיבה שלפני איסור הוא יעשה בדיקה שמא יכשל, כי הוא לא יכשל, ולכן הוא יאמר שאין לו שייכות לתקנת חכמים, וכדו'. והתקנה תתבטל לגמרי.

ומפני זה חכמים היו מוכרחים לחדש איסור כוללני, עוד קודם זמן האיסור עצמו, דהיינו אע"פ שבפסח עצמו האדם אולי לא יכשל, בכ"ז אוסרים את החמץ עכשיו על כולם, אע"פ שעכשיו אין זמן איסור.

וא"כ לאחר שתוקנה התקנה, אנו מוכרחים לא לעשות חילוקים כלל, ולחייב את האדם, כאילו זה איסור חפצא, דאם לא, האדם תמיד ימצא דרכים כיצד לא לבדוק, דהרי זה רק ספק עתידי.

1. ראה לקו"ש חל"ה שיחה א' לפרשת וירא, ועוד רבות.

תפילת ערבית ביחידות כותב ממנהג הרבי הקודם שהיה בודק בין מנחה למעריב ומתפלל לאחר הבדיקה.

ואוי"ל שכשנדייק בלה"ק של המכתב (מיום ט"ז אייר) אפ"ל שמחלק בין מה שמביא מהקדמת היום יום – שמביא רק "מנהגי חסידים המיוסדים על מנהגי הנשיאים או על הוראותיהם" – (ומציין כאן נקודה [.]המפסיקה) לבין "המנהג המקובל" שהוא לבדוק "תמיד לאחר תפילת ערבית", (כלומר: שלא כמנהג הרבי הקודם, להתפלל ערבית ביחידות לאחר הבדיקה).

וא"כ יש כאן שני ענינים. ענין ראשון – "המנהגים המיוסדים על מנהגי הנשיאים והוראותיהם" וענין שני – המנהג המקובל שבודקים לאחרי תפילת ערבית.

ואוי"ל בדרך אפשר טעם למנהג המקובל להתפלל לפני הבדיקה בהקדים המובא בהמשך למכתב הנ"ל וזלה"ק: "והמחזור בעיני דלשיטתי" ג"כ יש כאן. כי מנהגינו להאריך ביותר בבדיקת חמץ ולא העתקתי ג"כ בהיום היום כי לא שמעתי בזה שיעור מסוים" וא"כ אין שיעור לבדיקת חמץ ו"מנהגינו להאריך ביותר".

והנה בעמוד ב' בהגדה של פסח (עם לקוטי טעמים ומנהגים) מובא סיפור מאדה"ז: "שהבדיקה נמשכה כל הלילה ולא היה לו אז רק חדר אחד" ונראה מכאן שהתפלל לפני בדיקת חמץ שהרי בדק כל הלילה, ומכאן אולי יש להביא ראיה לכך שיש להתפלל קודם הבדיקה.

וא"כ אולי י"ל יתרה מכך, ד"יש מנהג הנשיאים" ויש "הוראותיהם". מנהג הנשיאים הוא כפי הנראה מאדמו"ר הריי"ץ להתפלל אחר הבדיקה, אמנם ההוראה לרבים נלמדת מהסיפור הנ"ל של אדה"ז (שהיה אז קודם נשיאותו, והסיפור פורסם ע"י אדמו"ר הריי"ץ לרבים, ואם פרסמו, משמע שרוצה שניקח מזה הוראה) שממנו נלמד שבדק לאחר התפילה. וא"כ זה הוא ההבדל בין מנהג רבותינו נשיאינו עצמם לבין הוראתם לרבים, שהוא המנהג המקובל.

[אגב זה יש להעיר שבמנהגי בדיקת חמץ שבספר המנהגים כותב "בדיקת חמץ היא לאחר תפילת ערבית" ומציין מ"מ ל"הוספה להגש"פ הנ"ל עמ' מ"ח ולע"ע לא מצאתי בהנסמן שם שם מקור למנהג הנ"ל.]

בעיתותא דהר לפי המהרש"א

הנ"ל

במסכת פסחים (דף ג, א) מביאה הגמ' כמה דוגמאות מהתורה שצריך לדבר בלשון נקייה, הדוגמא האחרונה של הגמ' הוא מסיפור אביגיל ודוד¹ שכתוב ע"ז שהלכה לרצות את דוד בלילה (כנראה מסיפור הגמ') אחרי שהלך עם ארבע מאות איש להילחם בנבל בעלה כיון שדיבר לא טוב על דוד ובסיפור זה כתוב "ותרכב על החמור" וע"ז מקשה גמרא הרי המילה ורכב לגבי נשים היא לא לשון נקייה כאמור בגמ' קודם לכן. עונה ע"ז הגמ' ג' תירוצים א' – כתוב "רוכבת" בגלל שפחדה בלילה ולכן זה היה מקרה מיוחד שרכבה באופן כזה ולכן התורה כתבה כך. ב' – שלא שפחדה מהלילה אלא פחדה מדוד שהרי רצה להרוס את ביתה. וג' – שלא פחדה מדוד אלא מהירידה בהר שכן כתוב שירדה בסתר ההר כדי שתפגוש את דוד שגם הוא ירד בצד השני בצד שממול לעמק ביניהם.

וכתב במהרש"א על התירוץ השלישי: "ודקאמר אבע"א משום בעיתותא דוד ליכא משום שאחר שמת נבל שלח אליה דוד לקחתה שאז ודאי לא היתה יראה עוד מהריגה את בית נבל כתיב ורכב על החמור וגו' בעיתותא דהר איכא כמפורש וירדת בסתר ההר וגו' ודו"ק."

אבל צ"ע דלכאורה הוה זה קצת דוחק: א'. אין זה נראה מלשון הגמ', שהרי לא הביאה את הפסוק השני באבע"א השלישי. וב', מלשון הגמ' "מישום בעיתותא דדוד נמי ליכא מישום בעיתותא דהר איכא" משמע שזה רצף אחד של מאורע אחד.

נכון אמנם שהמהרש"א כותב, שאת הסיבה דמשום פחד ההר למדים מהפסוק "וירדה בסתר ההר" שכן גם ירדה בפעם השניה, אבל בכ"ז פסוק זה כתוב בסיפור הראשון, ויכול להיות שבפעם השניה רכבה במישור וא"כ מנ"ל שרכבה בהר.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

1. שמואל א' פכ"ה פמ"ב.

ידיעה שכלית בדרגת 'סובב כל עלמין'

א' התמימים
תלמיד בישיבה

בלקו"ת¹ מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, שידיעה שכלית ישנה רק בדרגא של "ממלא על עלמין", אבל בדרגת "סובב כל עלמין", איאפשר להיות ידיעה שכלית, כ"אם אמונה.

אבל בספר החקירה² כתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע, שגם בסובב ישנה ידיעה והכרח השכל, ע"ש הביאור בזה.

ובתיווך הדברים י"ל בפשטות, ע"פ המבואר בכ"מ³, שבדרגת 'ממלא' ישנה ידיעת החיוב, משא"כ בסובב ישנה רק ידיעת השלילה. ועפ"ז י"ל, שאדה"ז מדבר אודות ידיעת החיוב, והצ"צ מדבר אודות ידיעת השלילה.

אבל עדיין צריך להבין דממ"נ:

אם 'ידיעת השלילה' נחשבת לידיעה שכלית, מדוע אדה"ז כתב שלדרגת הסובב צריך להיות "אמונה" (בלי לחלק בין הכרח השכל לבין הכרת העניין באופן של חיוב). ואם 'ידיעת השלילה' אינה נחשבת לידיעה שכלית, מדוע הצ"צ כתב שגם בדרגת הסובב ישנה ידיעה שכלית⁴.

ואולי יש לומר:

כוונת אדה"ז לבאר כיצד יהודי יכול להתקרב ולהתבונן באלוקות, ולכן, לא נוגע לו לבאר (שם) האם השכל מכריח דרגא זו או לא – אלא כמה הוא יכול "לדעת",

1. לפר' ואתחנן ד"ה "ידיעת היום", ע' ד'.

2. עמוד 16.

3. סה"מ עת"ר ע' ב. ד"ה "באתי לגני" תשט"ו. ועוד.

4. ובפרט שכתב בסגנון ממנו משמע שחולק עליו. ולכן אין קושיא כ"כ מריבוי המקומות בתורת החסידות בהם מודגש צד זה או אחר.

"להרגיש" את העניין. ולכן, לא כתב שבדרגת הסובב ישנה ידיעה, מכיוון שבדרגת הסובב הכרח השכל הוא רק באופן של "שלילה" הרי איאפשר להרגיש את העניין, ואדרבה, צריך להחדיר אמונה זו בפנימיות ע"י לימוד התורה, כמבואר שם.

בספר החקירה, לעומת זאת, לא נוגע כמה אפשר להתבונן ולהרגיש, אלא האם אפשר לתת "הוכחה" שישנה דרגת 'הסובב' או לא. ולכן שם מדגיש שגם בדרגת 'הסובב', ישנה ידיעה שכלית.



"יעקב אבינו לא מת" - במשנת רבנו

א' התמימים
תלמוד בשיבה

א.

בלקו"ש חל"ה¹ ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את סוגיית הגמ' העוסקת במאמר רז"ל, "יעקב אבינו לא מת". וזהו תוכנה של השיחה:

רצונו של ה' שקיום התומ"צ יהי בטבע העולם, ולא ע"י שינוי הטבע. ענין זה עצמו אפשר לפרש בשני אופנים: (א) זהו מצד גדרי הטבע – הטבע יקר בעיני ה' ולא ישנהו אלא לצורך הכרחי. והסדר בבריאה הוא שגם התומ"צ הם תחת הגדרת חוקי הטבע, ולכן קיום התומ"צ מוגבל למצבים שאפשר לקיימן ע"פ טבע. (ב) זהו מצד גדר התומ"צ גופא – ענינן של התומ"צ הוא לפעול בטבע העולם ולא לשנותו, אבל אין בכח חוקי הטבע מצד עצמם למנוע ולהגביל קיום התומ"צ של האדם.

1. שיחה ג' לפר' ויחי (ע' 223 ואילך).

זוהי הסיבה שר' יצחק סירב לבקשתו של ר' נחמן, שיאמר דברי תורה. כי אף שלתורה יש סגולה של הגנה והצלחה, אין לסמוך ע"ז במקום שע"פ טבע מצוי ההיזק והאפשרות היחידה להינצל היא ע"י הנהגה ניסית – כמו בשעת הסעודה, וכפי שאמר לו: "הכי אמר רב נחמן אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לוושט ויבוא לידי סכנה".

אולם, בסיומה של הסעודה, הבהיר ר"י לר"נ, שבאמרו שלא לדבר בשעת הסעודה – למרות שמדובר על דברי תורה – שמא יבוא לידי סכנה, אינו בגלל שהתומ"צ הם תחת הגדרת חוקי הטבע (אלא משום שענין של התומ"צ מצד עצמם הוא לפעול בטבע ולא לשנותו – כאופן הב' הנ"ל).

וזאת הבהיר לו באמרו "יעקב אבינו לא מת": ע"פ טבע העולם, אי אפשר לנברא מוגבל להיות קיים באופן נצחי, אבל יעקב שמציאותו התורה, הוא למעלה מטבע העולם, "לא מת".

אבל ר"נ, בשמעו את מאמר ר"י "אין מסיחין בסעודה.. שמא יבוא לידי סכנה", נקט כאופן הא' הנ"ל שהתומ"צ הם תחת הגדרת הטבע, וכמוכח מכך שמסופר בתורה אודות חניטת וקבורת (שזוהי מצוה!) יעקב, ואם התורה מספרת על-כך, בוודאי אין זה "לחינם" (רק בגלל שהמצרים לא ידעו של מת). ומוכח מזה שגם ע"פ תורה יש הגדרת טבע העולם.

וע"ז ענה לו ר' יצחק, "מקרא אני דורש.. מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". ומבאר רבנו, וז"ל: כוונת ר' יוחנן ב"יעקב לא מת" אינה למציאותו של יעקב כפי שנראית למצרים, אלא לאמיתות מציאותו (גם של חיי הגוף שלו), שזוהי מציאותו כפי שהיא בתורה, שמצד זה דוקא אינו מוגדר בגדרי טבע הבריאה, "חיי הי". וזהו שאומר "מקרא אני דורש כו' מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", דזה ש"אף הוא בחיים" אינו ענין שנראה לעיני בשר (למצרים), אלא זקוקים ל"מקרא (ובזה גופא) אני דורש".

ועפ"ז מובן שאין סתירה בין הענינים ("לא מת", ולאידך מסופר בתורה ד"ספדו ספדניא כו"), כי זה ש"ספדו ספדניא וחנטו חנטיא וקברו קברייא" הוא לפי ש"נדמה להם שמת", היינו כלפי המצרים, דלפי מה שראו – שלגבם ה"ז ענין אמיתי

(ע"פ תורה) – עשו פעולות אלו בגופו של יעקב, כי גם פעולת התומ"צ כפי שהוא בעניני העולם הוא ענין אמיתי מצד גדרי התורה.

ונמצא, שע"פ תורה תרווייהו איתנהו ב"י: מצד עצמם אין בני ישראל ומציאות התורה מוגדרים בטבע הבריאה, אבל לאידך, רצה הקב"ה שפעולת קיום התומ"צ למטה תהי' בטבע העולם דוקא". עכלה"ק.

ב.

והנה, מזה שע"פ תורה היו צריכים לעשות פעולות אלו בגופו של יעקב, מובן, שבאמת היה ענין של "מיתה" ביעקב – דאל"כ, נמצא, שהמסופר בתורה ע"ד פעולות אלו אינו תיאור האמת, אלא רק "בכדי", לפי דעתם של המצרים שלא ידעו ש"לא מת"!¹

ואם-כן, עכצ"ל (גם לשיטת ר' יצחק) שהיה ענין של "מיתה" אצל יעקב אבינו – שהרי, כאמור, ע"פ טבע העולם, אי אפשר לנברא מוגבל להיות קיים בקיום נצחי.

ולפי כל זה צריך להבין מהו הפי' בזה שמחד "לא מת", ולאידך הי' ענין של "מיתה", דממהנפשך:

(א) אם הכוונה היא ששני הפי' נכונים גם יחד בעוה"ז הגשמי (והיינו, שגם היה ענין של "מיתה", ועם זאת, מצד התורה "לא מת") – צריך ביאור איך ייתכן לומר ש"אין סתירה בין הענינים" ? !

(ב) אם הפי' בזה הוא שע"פ תורה (גם) בעוה"ז הגשמי "לא מת" – הרי אין לך שינוי הטבע גדול מזה, היפך הכלל שפעולת התומ"צ צ"ל בטבע העולם (כלל שגם ר"י בעצמו גורס, כאמור) ? !

1. בשיחה נאמר שהטעם עליכך שישנה הגדרת טבע העולם לגבי יעקב אבינו, היא משום שכך מסופר בתורה. ואולי י"ל שהטעם לכך שצריך להיות עניין המיתה (שלכן התורה מספרת ומקבלת זאת), ה"ז בהתאם להמובן גם כן מכללות המבואר בהשיחה (גם לשיטת ר"י), שפעולות התומ"צ צ"ל בטבע העולם (אלא שס"ל לר"י שזהו מצד ענין של התומ"צ גופא, כאופן הב').

וההסברה בזה י"ל בכמה אופנים: (א) בכדי שיהי' הענין ד"ואל עפר תשוב" (כידוע הסיפור על כ"ק הבעש"ט ז"ל, אע"פ שלא הי' ענין זה אצל אליהו הנביא). (ב) בכדי שיהי' הענין שקיום המצוות בגופו (וכן משמע קצת בשיחה, שמדגיש שהפעולות היו ע"פ ציווי של יוסף ובפרט ענין הקבורה, שזוהי מצוה).

אבל לאחרי שמוכח מהתורה שהיא מקבלת את הגדרת הטבע, ומה שאמר ר"י ש"יעקב אבינו לא מת" ה"ז רק במציאותו כפי שהיא בתורה (אבל לא בפשטות בעוה"ז הגשמי), כיצד אפשר להוכיח מעניין זה, שהתורה היא למעלה מהטבע, הרי סו"ס אין סתירה בין זה שיעקב לא מת ברוחניות לבין הנדרש שיהי' ע"פ הטבע דעוה"ז הגשמי! ?

והנראה לענ"ד שבעיון הראוי קושיא מעיקרא ליתא:

גם ר' יצחק מודה שאף שהתורה מצד-עצמה אינה תחת שליטת גדרי הטבע, אבל מצד התורה עצמה, ענינה לפעול בטבע העולם ולא לשנותו.

ונמצא, שזה שהתורה מצ"ע אינה תחת הטבע, אין לכך כל ביטוי בפועל ממש (שהרי סו"ס ענינה לפעול בטבע העולם ולא לשנותה). אלא שהאמת היא שאילו לא הי' ענינן של התומ"צ לפעול בטבע, הי' יכול להיות שבירת הטבע ע"י התומ"צ בפועל ממש.

ועפ"ז נראה שזהו גם הכוונה לגבי יעקב אבינו: גם ר"י מודה שהי' ענין של מיתה ביעקב, אבל אין זה "מיתה אמיתית", משום שאין יעקב אבינו תחת גדרי הטבע, לפיהם נברא מוגבל אינו יכול להתקיים באופן נצחי. והסיבה שהייתה בפועל מיתה אצל יעקב היא רק משום שמצד ענינו בחר שיהי' בו ענין המיתה.

ולכן, גם לאחרי שהייתה מיתה בפועל, מאחר שמיתה זו לא הייתה "מיתה אמיתית", אלא מיתה בפועל, כאמור – הרי במציאותו כפי שהיא בתורה, שם הדברים קיימים כפי שהם "באמיתית מציאותם", אזי "יעקב אבינו לא מת" – הוא אינו תחת גדרי הטבע וגדרי המיתה.

דוגמא לדבר: מבואר בכ"מ בתורת החסידות¹, ש"הגבלה רצונית" אינה "הגבלה אמיתית". כלומר: אף שישנה כאן "הגבלה בפועל", עד שא"א להכיר שאין כאן הגבלה, אמנם מכיוון שהוא בחר "להגביל" את עצמו (ואין דבר שחוץ ממנו מגביל אותו) – אין זה "הגבלה אמיתית".

1. המשך תרס"ו סוף ע' קצא ואילך. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 199, לגבי תפיסת אדה"ז נ"ע, שאינה הגבלה אמיתית, כ"א הגבלה רצונית, ע"ש.

ע"ד המבואר כאן שמיתת יעקב אינה "מיתה אמיתית" מכיוון שהיא היתה מצד עניינו של יעקב, ולא שהיה מוכרח בכך ע"י דבר שחזן ממנו (ע"י הטבע).

וזהו הדיוק "מקרא אני דורש" – רק התורה ביכולתה לגלות שבאמת כל הענין של "המיתה" אצל יעקב, לא הי', אלא בכדי שפעולת התומ"צ תהיה בטבע העולם (ולא תשנה אותה), אבל מצד-עצמו (כאמור, שאילו היה רוצה היה כן בפועל) "לא מת".

ומוכן שבאמת "אין סתירה בין הענינים" – כי זה ש"לא מת" הוא ברוחניות הענינים, כפי שהענין לאמיתתו, אבל בפועל ממש בעוה"ז הגשמי, הי' ענין של מיתה, כי גם פעולת התומ"צ כפי שהוא בטבע העולם הוא ענין אמיתי ע"פ תורה.

ד.

ע"פ כל האמור אפשר לבאר לכאורה נקודה נוספת. בשוה"ג (הערה 44) נעמד רבנו על המילים "דלגבם ה"ז ענין אמיתי ע"פ תורה", וז"ל:

"ואולי יש לומר שזהו דיוק ל' רש"י בסוף ד"ה אף 'ודחנטו חנטיא נדמה להם שמת' ולא כמ"ש לפני"ז בד"ה מקרא 'סבורים היו שמת', כי מאחר שנדמה להם שמת הרי הם צריכים לעשות בהתאם, כי כך נראה ונדמה להם בעיניהם" עכ"ל"ק.

ולכאורה החילוק בין "סבורים היו" ל"נדמה להם" הוא:

הלשון "סבורים היו" מתייחס אל "הגברא", שהוא סבור שענין פלוני הוא כך וכך. אבל באמת, הענין מצד עצמו אינו נראה באותו אופן שהאדם 'סבור' שכך הוא נראה (ולכן, אדם אחר יוכל לראות את הענין כפי שהוא נראה באמת).

הלשון "נדמה להם", לעומת זאת, מתייחס אל "החפצא", שהענין מצד עצמו נדמה' אל הזולת באופן מסוים, עד שאי אפשר לראות את אותו הענין באופן אחר.

וי"ל שזה הפי' בהערה הנ"ל:

דזה שהיה ענין של "מיתה" ביעקב, אין זה ש"סבורים היו שמת" (והיינו, שבאמת גם בעוה"ז הגשמי לא היה ענין של "מיתה", רק שהמצרים סברו שהיה), אלא,

שמכיון שמצד ענינה של התומ"צ לפעול בטבע, צ"ל מיתה גם אצל יעקב¹, וממילא מוכרח להיות "נדמה" שמת, עד שאי אפשר לראות ולהכיר ש"לא מת" (שיעקב אינו נתון תחת שליטת הטבע), אלא ע"י "מקרא (ובזה גופא) אני דורש".

ומש"כ רבנו כמ"פ שנדמה למצרים, הוא משום שמדובר אודותם, אבל פשוט וברור שמדובר גם על בני ישראל, שהקבורה הייתה ע"פ ציוויו של יוסף. ועוד י"ל (וכפי שהאריך בפרדס חב"ד שם) שבא להדגיש "המצרים" משום שאצלם לא שייך שום קשר להענין ד"מקרא אני דורש", שידעו שכל הענין הוא מצד ענין התומ"צ (מצד יעקב שמצד עצמו אינו מוגדר בגדרי הטבע).

ה.

אולי אפשר ג. לבין השיחה כפי שנאמרה בהתוועדות², דלכאורה אינם עולים בקנה אחד.

בהתוועדות ביאר רבנו שזה ש"חנטו וקברו" זהו מצד שלא ידעו ש"לא מת": שאף שהרגישו שהוא חי (שהרי לא ייתכן שיספדו ויחנטו גוף חי, ולא ירגישו בכך), חשבו, שבוודאי במשך הזמן יהיה בגופו ענין "המיתה", ולכן צריך מלכתחילה לשלול ענין של "היפך החיות" בגוף, ע"י ענין החניטה וכו'.

והטעם לזה (שחשבו שבוודאי במשך הזמן יהיה ענין של "מיתה" בגופו) הוא, שחשבו שאף כנ"י אינם מוגדרים בגדרי הטבע, הרי "היכא דשכיח הזיקא, שאני", ולכן, ברור היה להם שלא יהיה הענין ד"זרעו בחיים" (שלא ייתכן שבנ"י בכל הדורות לא יחטאו וכו'). אבל האמת ש"יעקב לא מת", כי בני"י למעלה מגדרי הטבע, ולכן בוודאי יש את הענין ד"זרעו בחיים", וממילא אין צריך לחנטו, כי "הוא בחיים", ולא שייך שיהי' בו ענין ההפסד. עד כאן תוכן הביאור בשיחה בקיצור נמרץ.

ולכאורה שני הפירושים סותרים זה לזה – כי, לפי המבואר בלקו"ש לא שייך שיהי' ענין שלמעלה מהטבע, מצד שענין של התומ"צ לפעול בטבע העולם. משא"כ לפי

1. ראה לעיל ע' 183, בשוה"ג (הערה 1). אבל בשיחה לא נתפרש (שוה"ג) הטעם, כראם, שמוכח מזה שמסופר בתורה על הפעולות שעשו בגופו, שהענין דמיתה לא הי' רק לפי דעתם של המצרים.
2. שיחת כ' מנ"א תשל"א (שיחות קודש תשל"א ח"ב, ע' 454 ואילך).

המבואר בהתוועדות, א) שמכיון שישראל הם למעלה מהטבע, בוודאי יהי' הענין ד"זרעו בחיים" – שלא יחטאו כפשוטו בגשמיות. ב) הפי' בזה שיעקב אבינו לא מת, הוא גם בעוה"ז הגשמי (משא"כ לפי המבואר בלקו"ש שהענין ד"לא מת" הוא רק באמיתית מציאותו כפי שהיא בתורה").

אולם, לפי המבואר לעיל באריכות, אולי יש לבאר, שהמבואר בלקו"ש הוא "המשך" והשלמה להמבואר בהתוועדות:

שמכיוון שע"פ טבע העולם צריך להיות ענין של "מיתה", הרי כל המדובר אודות "חיי יעקב" הרי הכוונה היא לגבי "אמיתית מציאותו כפי שהיא בתורה", ועד"ז בנוגע ל"זרעו", שמצד מציאותם האמיתית הרי "הם בחיים", אף שבפועל ובגלוי לא נראה ענין זה (כמבואר בארוכה בשיחת ש"פ ויחי תנש"א¹).

והיינו, שבלקו"ש מוסיף לגבי המבואר בהתוועדות, שזה ש"המצרים טעו וחשבו שיהיה בו אח"כ ענין המיתה", שאין זה טעות ממש, אלא "לגבם ה"ז ענין אמיתי". הם אינם יודעים שאילו יעקב היה רוצה, לא היה בו ענין המיתה, וכל הנעשה בפועל הוא רק משום שהענין של התומ"צ הוא לפעול דוקא בטבע ולא לשנותה.

ו.

ובהמשך וע"פ כל האמור, אפשר לבאר לכאורה נקודה נוספת:

בתחילת השיחה, נעמד רבנו בשוה"ג (הערה 14) על המילים ש"המאמר יעקב אבינו לא מת" אין בו נפקותא למעשה ולא להלכה, וז"ל: "אבל להעיר, דנפק"מ לענין טומאה דמת מטמא ואין חי מטמא.. וידועה השקו"ט בנוגע לקברי צדיקים". ועד"ז אמר בפשטות בהתוועדות – שזהו הנפק"מ ממאמר רז"ל ש"יעקב לא מת". עכלה"ק.

1. תו"מ התוועדויות תנש"א ח"ב, ע' 112 ואילך.

ולכאורה לפי מסקנת השיחה, שזה ש"יעקב לא מת" זהו "מצד אמיתית מציאות כפי שהיא בתורה", אבל המציאות בפועל היא שהיה ענין של "מיתה" בעוה"ז הגשמי – אם־כן, איך אפשר לומר שהנפק"מ בפועל היא ש"מת מטמא וחי אינו מטמא"¹ ? ! ולכן יש שלמדו שלמסקנת השיחה אי אפשר לומר שזוהי הנפק"מ (משום שאין כאן גדר "חי" בעוה"ז הגשמי – ע"פ הלכה, כ"א ברוחניות הענינים). ומש"כ רבנו בשוה"ג שם, אינו אלא לפי ההו"א.

אבל אולי יש לפרש הדברים בפשטות, ובהקדים דוגמא לדבר:

בכמה שיחות² מבאר רבנו באריכות כמה גדרים בענין המיתה, וגדר הג' הוא שישנו ענין המיתה רק באופן הנעלה – מצד זה שהקב"ה רצה שיהיה ענין המיתה בעולם³, ולא מצד החסרון והרע שבאדם. וכאשר ישנו ענין המיתה באופן זה, אין שום ענייני חסרון באותה מיתה (כמו ענין הטומאה), אלא רק המעלה שבדבר, ע"ש.

ועד"ז יש לומר בנדו"ד:

מכיוון שכל עניין "המיתה" הוא רק מצד שיעקב רצה כן, אבל מצ"ע (ולכן זוהי אמיתית מציאותו גם לאחרי מה שנעשה בפועל) "לא מת", לכן אין שייך כאן עניין הטומאה (שנובע מצד החסרון בעניין המיתה, כאמור) – ועם־זאת, אין בכך סתירה לזה שבפועל היה עניין של "מיתה"⁴.



1. וכפי שהקשו בכמה קובצים.
2. תו"מ תש"נ ח"א, ע' 242-3. תו"מ תש"נ ח"ב, ע' 301. לקו"ש חכ"ד ע' 134 בשוה"ג (הערה 38). ועוד.
3. וכמבואר באריכות בלקו"ש שם, ע' 132 ואילך.
4. ומש"כ בפנים השיחה "שאין בזה נפקותא למעשה", בפשטות אינו הפי' של רבנו, כ"א המשך וחלק מפפי' המפרשים, ע"ש.

על מה קבעו השמחה בחנוכה

א' התמימים
תלמיד בישיבה

.א.

בהלכות חנוכה (שו"ע או"ח סי' תרע ס"ב) כותב המחבר: "ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודת הרשות שלא קבעום למשתה ושמחה".

ובט"ז שם אות ג' כותב, שהטעם שקבעו זכר לנס חנוכה בהלל והודאה דווקא, ולא בשמחה גשמית ע"י סעודות כבשאר היו"ט (כדוגמת פורים), הוא בגלל שבפורים הנס של הצלת נפשות היה מפורסם לכל וזהו טעם כל היו"ט, וע"ז יש שמחה גשמית, משא"כ בחנוכה היה הנס מפורסם רק על הנרות ולא על ההצלה גשמית שהייתה, וע"ז שייך להודות ולהלל והניצחון הגשמי הוא טפל אל נס הנרות וכו' וע"כ ראו שכאן רצונו ית' לקבוע יו"ט על הנס בנרות. עכת"ד.

ובפשטות כוונתו בזה היא, שמכיון שבהצלה גשמית לא היה ניכר הנס כ"כ, לכן אין זה מספיק לקבוע ע"כ היו"ט דחנוכה, משא"כ נס הנרות.

(הרמ"א בהגהה שם מוסיף: "יש אומרים שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות משום דבאותן הימים היה חנוכה המזבח כו").

ולכאורה צ"ב בדברי הט"ז הנ"ל:

א) הרי בהודי' שאנו אומרים בתפילה מודגש בעיקר הנס דניצחון המלחמה, ונמצא שגם ע"ז נקבע היו"ט דחנוכה, ולא שאנו לא מתייחסים לזה כלל וכלל. ב) הרי הנס במלחמה הי' נס גדול מאוד להפליא כמודגש בהנוסח שאנו אומרים ב'ועל הניסים' גבורים ביד חלשים רבים בחד מעטים" וכו', ומדוע כותב שלא ניכר כ"כ. ג) בפורים תקנו חכמים גם הודי' וא"כ מוכח ששייך לקבוע הודי' על הנס במלחמה. ד) בנוסח "ועל הניסים" מודגש שימי החנוכה נקבעו גם על הנצחון כמו שאנו אומרים "ועל

כן קבעו... להודות ולהלל לשמחך הגדול". (ה) לפי הנ"ל צ"ל מדוע הרמ"א מסביר את הדעה ש"יש קצת מצווה בסעודות אלו" – משום חנוכה המזבח ולא משום נס ההצלה מהמלחמה.

ב.

והנה בלקו"ש¹ מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את ה"קושיה הידועה" על מש"כ בגמ'² "מאי חנוכה כשנכנסו יונים להיכיל טמאו כל השמינים כו' ולא מצאו אלא פך אחד כו' נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה", ולכאורה תמוה, מדוע קבעו את ימי החנוכה על נס פך השמן, ולא על נצחון המלחמה.

ומבאר בהקדים הידוע שעיקר מלחמת היונים היתה מלחמה רוחנית – להשכיחם תורתך – שהסכימו שיקיימו תו"מ, רק שלא יקיימו מפני ציווי הקב"ה, ולא כ"כ על גופות היהודים. ומשו"ז הנס היה בנרות דוקא שעניינם אור כמ"ש "נר מצווה ותורה אור" וכמו שאנו רואים שכל דבר רוחני נמשל לאור דוקא משום שתכונת האור היא שלמרות שהוא נברא אינו נתפס כ"כ בגשם העולם, עד"ז מצוות הם למעלה מהתלבשות בשכל אנושי.

ועפ"ז מובן מדוע התשובה ל"מאי חנוכה" מהו מהות החג היא – נס פך השמן, מכיון שרוחניות לגבי גשמיות אינה תופסת מקום אזי אין מקום להזכיר את הנס הגשמי דנצחון המלחמה.

ולכן, ב"ועל הניסים" שענינה נתינת הודיה לקב"ה על הנס דנצחון המלחמה – לא מוזכר נס פך השמן, כדי ליתן מקום לנס הגשמי. עכת"ד רבינו, עיי"ש באריכות.

ג.

ע"פ הנ"ל יתורצו כל הקושיות דלעיל, בהקדים כמה דיוקים בלשון הט"ז הנ"ל: (א) כשמסביר ההבדל בין פורים לחנוכה כותב "משא"כ בחנוכה דהיתה ישועה ממנו ית'

1. חלק כ"ה שיחה לחנוכה (ע' 236).

2. שבת דף כ"א ע"ב.

במלחמה מ"מ לא היה מפורסם ע"צ הנס" – מה הפירוש "על צד" לכאורה הול"ל
'כל כך' וכדו' ב) "והצלת נפשות היה טפל בזה" מה הפירוש בזה.

אלא י"ל דמש"כ "ע"צ" הכוונה שעל צד נס הנרות לא היה מפורסם כלומר שלא
תפס מקום לגבי נס הנרות, וזה הפירוש ש"ו(הצלת נפשות היה טפל בזה" ולכן אין
מקום לקבוע את ימי החנוכה על סעודה גשמית, כי ההדגשה היא על הנס הרוחני,
ורק בנוסח ד"ועל הניסים" מודים על נס המלחמה ועפ"ז מובן מדוע מביא הרמ"א –
למ"ד שיש מצווה בסעודות – את הטעם "משום דבאותם הימים היה חנוכת המזבח"
כיון שזהו גם עניין רוחני ואפ"ל שתופס מקום אצל נס הנרות. [ועכ"ז קבעו על זה
סעודה גשמית, כיון שסו"ס ענינו חנוכה גשמית של המזבח (ע"ד הסעודות שעשו
לכבוד חנוכת הבית!)].



הערות קצרות

פסחים

אור הכוכבים איננו אור ?

דף ב' ע"א, "הללוהו כל כוכבי אור... הכי קאמר הללוהו כל כוכבים המאירים, אלא מעתה כוכבים המאירים הוא דבעי שבוחי שאינם מאירים לא בעו שבוחי והא כתיב הללוהו כל צבאיו? אלא הא קמ"ל דאור דכוכבים נמי אור הוא, למאי נפק"מ? לנודר מן האור". וצ"ב דאור פירושו מציאות מאירה, שהרי וודאי שנר גם נקרא אור, דהרי הנר הוא גוף מאיר, וא"כ הרי לכאורה גם הכוכבים הם מאירים, ואף הם צריכים להיות אסורים מצד שהם מאירים דהרי האדם נדר מהאור, וא"כ מה הצריכותא בפסוק? האם מחמת השינוי הכמותי (דהשמש והירח מאירים יותר) אפשר לומר דאור הכוכבים איננו אור ?

הת' השליח יוסף יצחק רבינוביץ

* * *

במעם בדיקת חמץ

דף ב' ע"ב. תוס' ד"ה "אור לארבעה..." מקשה אמאי הצריכו חכמים בדיקה (כיון שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי), וכללות תירוצו ("ונראה לר"י") דהבדיקה היא מחשש שמא ימצא חמץ ויאכלנו. ועי' בר"ן (ד"ה "אלא כך") שפירש דאפשר דהביטול אינו בלב שלם וממילא אז לא יועיל ל'בל יראה' ו'בל ימצא' ובעיה זו מצויה מאוד (וכלשונו) "מפני שביטול זה תלוי במחשבתם של בני אדם ואין דעותיהם שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מליבם לגמרי". וא"כ וודאי דצריך בדיקה עם הביטול. וליתא לקושיית ותירוץ התוס' כלל. וצריך להבין מאי קסבר תוס' והרי בעיית הביטול דלעיל דהר"ן היא מצד מציאות העולם ואא"ל דחולק התוס' בטבע

האנשים דהרי היא סברא פשוטה ומוחשית (אין מחלוקת במציאות) לעין כל ויתירה
מזו דודאי אין שייך להקשות מזה על רש"י?

הת' השליח יוסף יצחק רבינוביץ

* * *

מה הואיל הביטול?

דף ב' ע"ב, רש"י (ד"ה "בודקין") "בודקין – שלא יעברו עליו בבל יראה ובל
ימצא", כלומר, שלמרות שביטל החמץ (דבעלמא סגי) נשארה עדיין בעיית בל יראה,
ובפשטות זהו כסברת רע"ב (ד"ה "בודקין את החמץ") דלאחרי הביטול "חיישינן
שמא ימצא גלוסקא יפה וימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאכלה ויעבור עליה על כל
יראה ובל ימצא" ולפי זה קשה ממ"ש לקמן בגמ' (ו' ע"ב) דהטעם דלא מסתפקים
בהבדיקה גרידא הוא, "שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלויה" ויעבור על כל יראה
ובל ימצא, לכן צריך גם ביטול (לפני הפסח) ולשיטתו קשה דהרי למרות הביטול
שלפני הפסח עדיין חיישינן "שמא... ימלך על ביטולו" מחמת ו'דעתו עילויה' ולא
הועילו חכמים בתקנתם בביטול (ואין זה כקושיית התוס' עיי"ש)? ומסקנת הגמ'
אינה מובנת כלל (לשיטת רש"י או הברטנורא)?

הנ"ל

* * *

מהו הרמיון למזוזה?

דף ד' ע"א, בתוד"ה "על המשכיר" שולל תוס' דחיוב הבדיקה על המשכיר נובע
מצד שהחמץ שלו, אלא כתבו שהגמ' הסתפקה הואיל וחל חיוב הבדיקה רגע א' על
המשכיר (לפני ששכרו לשוכר) שוב לא יפקע חובו (של המשכיר) לאח"ז, וע"ז קס"ד
לדמות במזוזה, דגם במזוזה חל החיוב על המשכיר לפני ששכרו לשוכר ואעפ"כ
אמרינן דפקע החיוב מהמשכיר.

וצ"ל דהרי עכשיו הבית וחובת הבדיקה עברה לגמרי לשוכר, וודאי דעכשיו אין לו (למשכיר) קשר לבית ולחיוביה (ולדוגמא ציצית א"ת שהיא חובת הבגד, דמצד החפצא דהבגד נדרש ציצית, דאם לא הטילו הבעלים הראשונים הציצית בהתחלה ומכרו הבגד, ודאי שעכשיו אין לו שום חיוב בהטלת הציצית דנגמר קישרו לבגד ע"י מכירתו. וק"ל).

וא"א לתרץ שזהו נובע מצד דין מיוחד בבדיקת חמץ דהחיוב הוא בעיקר ברגע הראשון (עי' שו"ע אדמוה"ז סי' תל"א ק"א ס"ק א') דא"כ אינו מובן הדמיון למזווה דשם אין דין המיוחד, והדרא קושיא לדוכתא.

(וא"א גם לתרץ דהחיוב הוא מצד בעלות המשכיר על גוף הבית, דא"כ למאי נפק"מ אם השכיר הבית ב"ד או לפנ"כ).

הנ"ל

* * *

נשים עצלניות הן

דף ד' ע"ב, בתוס' ד"ה הימנוהו רבנן בדרבנן, הובא הירושלמי שנשים עצלניות הן ולכן מדאורייתא לא האמינו להם על בדיקתם, וכן פסק אדה"ז בשו"ע שלו" שבודקות קימעה, ואומרות יפה בדקנו". אלא שחכמים הימנוהו רבנן בדרבנן.

וצ"ע איך הימנוהו חכמים, דלכאורה אע"פ שיש בידם כח לעשות זה (כי הוה רבנן בדרבנן), עכ"ז, הרי מצד הסברא הבדיקה לא תהיה טובה, כי הנשים עצלניות וזה דבר שבטבע, וא"כ יהיה חסר בכל הבדיקה, ומאי אכפת לן שיש בידם כח להאמין להם.

הת' יוסף הכהן פרידמאן

* * *

ברכת אשר גאלנו נחשבת להפסק?

בדף ק"ג ע"ב אומרים התוס' (ד"ה רב אשי) שהטעם שמברכים ברכת בורא פרי הגפן על כוס שני בליל הסדר, הוא מפני שבסוף ה'מגיד' אמר ברכת אשר גאלנו, והיא מהווה הפסק כברכת המזון.

ולכאורה קשה שהרי התוס' כתבו בדף הקודם (ד"ה ועקרו) שאם נזכר להתפלל באמצע סעודתו אינו צריך לברך (ואפילו לכתחילה) כי אין זה נקרא הפסק, וצ"ע מה ההבדל בין תפילה לברכת אשר גאלנו, שהתפילה אינה נחשבת להפסק והברכה כן?

וביותר אינו מובן: הטעם שברכת המזון נחשבת להפסק היא מפני שמסיח דעתו מהסעודה, ולכאורה בברכת אשר גאלנו אין הוא מסיח דעתו, אלא להפך, הוא יודע שהוא ימשיך בסעודתו – שהרי זה חלק מליל הסדר והגש"פ. ומפני מה ברכת אשר גאלנו נחשבת להפסק?

הנ"ל

* * *

שינוי בסדר הברייתא

ערבי פסחים (ק"א ע"א): "ת"ר שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין ואלו הן הכלב והדקל והאשה..."

והנה רש"י על אתר (וכן הרשב"ם) ד"ה 'ואין מתמצעין' משנה את הסדר וכותב: "ולא יעבור איש אחד בין שני כלבים בין שתי נשים בין שתי דקלים" דמקדים נשים לדקלים?

ואוי"ל בדא"פ (לחביבותא דמילתא): רש"י מדרג את ג' הדברים לפי גודל חומרתם: חומרת המעבר בין שני כלבים היא קטנה יחסית שהוא רק משום שיכול להנזק מן השדים ולהפגע מן הכשפים (ראה מהרש"א) ולכן רש"י מדרגו בראשונה. משא"כ המעבר בין שתי נשים חמור יותר משום שמלבד החשש להפגע מן המזיקים או הכשפים הרי דיים חשש נוסף שקשה ללימוד, כדאיתא בהוריות (י"ג ע"ב) שם

הגמ' מונה חמשה דברים שקשים וביניהם "העובר בין שתי נשים", ולכן רש"י מדרגו בשניה. והמעבר בין שני דקלים הוא החמור ביותר שכן א. באותה סוגיא מתבטאת הגמ' שהעובר בין שני דקלים "דמו בראשו ומתחייב בנפשו" מה שלא מצינו כן בשני הדברים הראשונים. ב. וכן מצינו בהם הלכות שלא נאמרו בשתי הדברים הראשונים: אסור להפנות ביו דקל יחידי ולכותל (כדאיתא בריש העמוד) וה"נ בסוף העמוד אומר ר"י "מאי דכתיב גם כי אלך בגיא צלמוות וגו' זה הישן בצד דקל יחידי" ולכן רש"י מדרגו באחרונה וק"ל.

[וזה שהברייתא עצמה לא סדרה באופן זה – לא קשיא, משום שרבא אמר במפורש (סנהדרין מ"ט ע"ב): "כל מקום ששנו חכמים בדרך מניין אין מוקדם ומאוחר"].

הת' שמעון הלוי וינפלד

פשי"מ

השריטה בכותל - בשביל מי?

בפרשת וירא (פרק כא פסוק ב) נעמד רש"י על המילים "למועד אשר דיבר איתו" ומפרש: "כשאמר לו למועד אשוב אליך שרט לו שריטה בכותל כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד".

בפשטות, הטעם שה' עשה לו סימן הוא בשביל שאברהם יוכל לדעת בכירור שהלידה היא בדיוק "למועד אשר דיבר איתו אלוקים" היינו שנה בדיוק לאחר ההבטחה (ראה פירוש שי למורא פרשת וירא ט, יח) באריכות ביאור כל ג' השיטות.

ולכאורה יש להקשות כאן 'א קלאץ קשיא': בעת ביקור המלאכים אצל אברהם, אברהם התגורר באלוני ממרא (כנאמר בתחילת הסיפור "וירא אליו ה' באלני ממרא") ואז אחד המלאכים בירכו ושרט לו שריטה בכותל. והנה לאחר הפיכת סדום מספרת

התורה (פרק כ' פסוק א): "ויסע משם אברהם ארצה הנגב... ויגר בגרר" ושם נולד יצחק. (וכך גם נכתב בפירוש בסדר עולם פ"א ורש"י מצטט זאת בפכ"ב פ"א).

וא"כ נשאלת השאלה מה הועילה השריטה בכותל הרי השריטה נשארה בכותל
שבאלני ממרא ושוב לא יכול לראותה?

הנ"ל

*

לכאורה ניתן לתרץ, שכאשר שרה אמנו הייתה כבר מעוברת עם יצחק, לא היו
צריכים כלל לשריטה על הכותל, כי הרי רואים שהברכה התקיימה, ותועלת השריטה
היא רק לחדשים הראשונים לאחרי הברכה, ועד תחילת ההיריון בלבד! ועאכו"כ
שאינן צריך את השריטה לזמן שבו יצחק נולד בפועל.

והטעם שצריכים שריטה לחדשים הראשונים י"ל בפשטות, שעל ידי כך שרואים
שהשמש זזה כל יום מהשריטה, זה ממחיש הרבה יותר שהבטחה היא לא ערטילאית,
אלא דבר ממשי. וק"ל.

הת' שניאור זלמן אופנר

*

אין זה מתרץ היות ש:

א. בפשטות השריטה לא נועדה שהברכה תהיה מוחשית אלא שידעו שנולד בגלל
הברכה ולא ש"מאבימלך נתעברה כו".

ב. מניין שנשארו במקום כמה חודשים, ואדרבא בפשש"מ משמע שעזבו מייד
(מפני הבשורה וכו').

ג. חייבים לומר שהיו צריכים את הסימן ביום הלידה שכן רש"י מביא עניין זה על
הפסוק "למועד אשר דיבר" שנאמר ביום הלידה.

הת' שמעון הלוי וינפלד

*

נראה לתרץ קושייתו ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בפרש"י זה: בלקו"ש חל"א שיחה ד' לפ' וירא מבאר כ"ק פרש"י על מכת ברד (וארא ט, חי) "שרט לו שריטה בכותל" ובדא"ג מבאר כ"ק גם פרש"י דילן (שם עמ' 42).

הרבי מקשה מה נראה לי' הכרח לרש"י לפרש כן בפש"מ – ששרט לו שריטה – ומבאר שההכרח הוא מזה שאחרי שנאמר בכתוב "וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דיבר" מוסיפה התורה: "למועד אשר דיבר אותו אלקים" – דלכאורה מובן שכיון שכבר נאמר שה' עשה "כאשר דיבר" (שזהו "כעת חיה" מזמן הבשורה) פשוט שכן הי', ומהו הצורך בהוספת תיבות אלו.

ומזה למד רש"י שהכתוב מדגיש שבעת לידת יצחק הי' ניכר לכל שנולד בדיוק לאותו מועד, ולכן פירש "שרט לו שריטה בכותל". ובהערה שם מוסיף כ"ק וזלה"ק: והטעם שהכתוב מרמז ענין זה רק אצל לידת יצחק (ולא לפני"ז כשהקב"ה קבע את המועד, או כשאמר לו "למועד אשוב אליך") – הוא בפשטות: עיקר הצורך בסימן זה לא הי' בשביל אברהם ושרה עצמם (שלאחרי ששמעו דברים ברורים מפי הקב"ה שוב לא הסתפקו כלל), אלא בעיקר עבור אלו שריננו אחרי יצחק ואמרו ש"מאבימלך נתעברה שרה" (רש"י שם, ב' ר"פ תולדות) – שכדי לשלול ריבון זה שעשה הקב"ה (עוד) סימן שהכל יעידו שיצחק נולד באופן נסי ע"פ דברי ה', בדיוק "למועד אשר דיבר אותו אלקים". עכלה"ק.

שעפ"ד כ"ק אלו, שהסימן לא הי' בשביל אברהם ושרה, כ"א בשביל אלו שרננו, מתורצת קושייתו בפשטות.

הת' השליח משה לוי"צ לאופר

* * *

תמיהה ופחד

רש"י פ' תולדות פכ"ז פל"ג כתב: "ויחרד בתרגמו ותוה, לשון תמיהה. ומדרשו, ראה גהינום פתוחה מתחתיו. וצ"ל: א) מה בכלל קשה בפסוק בפשט, והלא מובן מעצמו – "מי איפה הוא הצד ציד"? ! ב) אין דרך רש"י להביא מדרש ואם מביא זה

בגלל שהוא עוזר להבנת פשט המקרא ג) כשמביא שני פי', הפי' הראשון יותר קרוב לפשש"מ, אך בכ"ז יש בו קושי שלכן מביא פירוש נוסף – שגם בו יש קושי, ולכן לא מובא לבדו. וצריך להבין איזה קושי יש בפירוש זה.

והביאור בכל הנ"ל: לבן חמש למקרא היה קשה מדוע פחד יצחק, והלא אם הוא רוצה הוא יכול לא להסכים לברכות שבירך את יעקב ואז הברכות לא יהיו שוות מאומה (וכפי שהיה בפועל בהמשך הכתובים, שהיה צריך לומר "גם ברוך יהיה" ובוזה פעל קיום לברכות שבירך את יעקב) וא"כ מה המקום לפחד הרי זה לא לאחרי מעשה? וע"כ רש"י מסביר שאמנם זה לא פחד אלא תימה – כתרגומו שתמה תמיהה גדולה מי הצליח לשקר עליו כך. אבל יש חיסרון בפירוש זה, כי בפשט הכתובים לא כתוב לשון תמיהה אלא "חרדה", שהפשט הפשוט של זה הוא שיצחק פחד כפשוטו. לכן רש"י מביא פירוש נוסף אף שהוא מדרש, אבל כיון שדרכו מבינים את הפשט הפשוט שכתוב לכן הביאו, שבאמת פחד וממה פחד – מהגיהנם שראה תחת עשיו, ומכיון שההסבר הראשון יותר מובן בפשטות לכן מובא ראשון, וההסבר השני אף שדרכו מבינים יותר את פי' המילה של הכתוב, אבל בהסבר הוא יותר רחוק מהפשט וע"כ בא שני!

הת' שלום דוכער גליצנשטיין

* * *

ברש"י פרשת ויצא פרק כ"ט פס' ל"ד מובא: "לפי שהאמהות נביאות היו ויודעות" וכו'. וה'עיקר שפתי חכמים' מצטט על המקום את המהרש"ל שכותב: "אף שלא נחשבו במספר הנביאות בפ"ק דמגילה היינו שלא היו מתנבאות על אחרים אבל מה שיבוא עליה היו יודעות" עכלה"ק.

ולכאורה יש להקשות מחומש בראשית פ' כ"ז פ' מ"ב שנאמר "ויוגד לרבקה את דברי עשיו בנה הגדול" ומסביר רש"י על אתר "ברוח הקודש הוגד לה מה שעשיו מהרהר בליבו".

הנ"ל

גילו של אברהם

בפרשת בא (י"ב מ') כותב רש"י שאברהם היה בגיל 70 בברית בין הבתרים. וצ"ע בזה, דהא לפי רש"י (לך לך ט"ו, י') ברית בין הבתרים היה בהמשך ל"דבר ה' אל אברהם במחנה", ומחנה זה הוא אחרי מלחמת המלכים (רש"י שם, א'), מלחמת המלכים היא אחרי שעלו ממצרים (בגלל מעשה פרעה ושרי) ולוט נפרד מאברהם, והרי היעד שגרם לירידתם למצרים – הי' ניסיון אם אברהם יאמין בה' שאמר לו ללכת לכנען (רש"י יב, י'), וה' אמר לו ללכת לכנען כשהי' בגיל 75 (יב, ב') [ולפי הנ"ל גם לא יסתדר הסברו של הגו"א (על רש"י בשמות ע"ש)].

הת' יעקב אלישביץ

*

והנה נראה לתרץ ע"ז בפשטות: דהנה כתב הגו"א שאברהם נכנס לארץ בגיל 70 ואז היה ברית בין הבתרים, ולאחר הברית הוא יצא מהארץ לחו"ל וחזר בגיל 75 שאז הייתה מלחמת המלכים. וא"כ נמצא שדבר ה' במחזה – שהיה לאחר מלחמת המלכים – היה חמש שנים אחרי ברית בין הבתרים. ואע"פ שהמחזה לאברהם נכתב בתורה לפני ברית בין הבתרים, י"ל ע"פ הכלל הידוע: "אין מוקדם ומאוחר בתורה".

ומה שכתב שצריך להבין את פירוש הגו"א כי מרש"י פסוק ו' משמע שהתרחשו זה אחר זה, ששם רש"י כותב "והאמין בה' – לא שאל לו אות על זאת אבל על ירושת הארץ שאל לו אות ואמר לו במה אדע", והרי ה"והאמין בה'" נאמר במחזה, וה"במה אדע" נאמר בברית בין הבתרים? – לכאורה י"ל שאין כוונת רש"י ששניהם היו באותו הזמן, אלא שרש"י מציין (בגלל סמיכות הכתובים בלבד) שהמחזה שונה מברית בין הבתרים, בכך שאברהם לא ביקש במחזה אות וסימן, אך אין הכוונה שב' המאורעות היו יחדיו.

הת' משה שמחה וואלף

* * *

קנאת רחל

על הפסוק (ויצא ל, א) "ותרא רחל כי לא ילדה ליעקב ותקנא רחל באחותה ותאמר אל יעקב הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" מעתיק רש"י את המילים "ותקנא רחל באחותה" ומפרש: "קנאה במעשיה הטובים. אמרה, אלולי שצדקה ממני לא זכתה לבנים".

ולכאורה צ"ב: מהי הסיבה שרש"י לא ירצה לפרש את הפסוק כפשוטו, שרחל אכן קנאה בלאה אחותה, ובמקום זה פירש שקנאה במעשיה הטובים?

ויש לתרץ קושיה זו בפשטות, ובהקדים שצ"ב מה שהעתיק רש"י ב'דיבור המתחיל' תיבת "באחותה", דלכאורה הו"ל לרש"י להעתיק רק התיבות "ותקנא רחל" וידוע שגם ה'ד"ה' ברש"י מדוייק ואין בו חסר או יתיר? אלא י"ל דבזה מדגיש רש"י שכל ההכרח לפירוש הוא מזה שרחל קנאה בלאה אחותה דוקא.

והביאור בזה:

לעיל בפרשתנו (כט, כה) למדנו בפרש"י שרחל מסרה סמני' ללאה אחותה כאשר אביה לבן החליפה ליעקב בה. ומזה מובן גודל האהבה והרעות ששררו בין רחל ללאה אחותה עד כדי כך שמסרה לה סמני' שתנשא במקומה ליעקב, (ובפרט שעוד לא ידעה שאח"כ יעקב ישא גם אותה)! וממילה כאשר כתוב "ותקנא רחל באחותה" הי' רש"י מוכרח לפרש שאין הכוונה כפשוטו. ודו"ק.

א' התמימים



חסידות

ברכת הדיוט

בד"ה פדה בשלום תשכ"ו ס"ג (תו"מ ספה"מ מלוקט ח"ב עמ' קיז): "החילוק בין ברכה לתפילה, שבכל אחד מהם יש מעלה לגבי זולתו. והענין הוא, דתפלה היא מלמטה למעלה, היינו שהמתפלל הוא למטה ומבקש שישפיעו לו מלמעלה, וברכה היא מלמעלה למטה, שהמברך הוא למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה וממשיך אותה מלמעלה למטה. וזהו שברכה היא בדרך ציווי, דכיון שהמברך הוא למעלה מהשורש ממנו נמשכת הברכה, לכן בכוחו לצוות.

וזהו שברכה היא דווקא במי שבכוחו לברך (כמו אברהם אבינו שאמר לו הקב"ה הברכות נתונות לך), [ודלא כתפילה שכל אחד יכול להתפלל, ויתירה מזה שכל אחד נצטווה להתפלל], כי בכדי לברך, צריך המברך להיות למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה".

ולכאורה צריך ביאור איך יתאים המבואר כאן עם מאמר חז"ל שהובא בכו"כ מקומות (מגילה טו, א. ברכות ז, א. זח"ג קכא, ב. פסיקתא זוטרתי חיי כד, ס) "אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך", שהמדובר כאן דבאדם ש"תורת אמת" קוראת אותו בשם "הדיוט" ומ"מ אמרו חז"ל שאל תהי ברכתו קלה, דלכאורה ע"פ המבואר בהמאמר שהמברך צ"ל מי שבכוחו לברך – אין חשיבות לברכה זו.

ואשמח לראות ביאורי המעיינים בזה.

הת' השליח משה לוי"צ לאופר



לקו"ש

סמיכת תפילין דר"ת לדרש"י

בהוספות ללקו"ש חכ"א (עמ' 358) מובא מכתב מכ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "כדאי ונכון להניח תפילין וכו' ולהעיר מתפילת הדרך על דרך זה (היום יום י"ט תמוז)". כלומר שיש לנהוג בברכת תפילין דר"ת כשם שנוהגים בתפילת הדרך, ונשאלתי ע"י ח"א מהו הדמיון מתפילת הדרך להנידון, דלכאורה תפילת הדרך היא בשם ומלכות ואילו תפילין דר"ת הוא ללא ברכה כלל.

אלא דנראה לומר בפשטות ובהקדמה, דהרי נפסק בשו"ע אדמוה"ז סי' קי שעדיף לומר תפילת הדרך סמוך לברכה אחרת, ומנהגו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע היה לומר תפילת הדרך כל יום בלי שם ומלכות, היינו אע"פ שאינו מחוייב בברכה זו, מ"מ אמרה בסמיכות לתפילה, בכדי שתהיה סמוכה לברכה, אע"פ שהפסיק הרבה בין הברכות לתפילת הדרך ע"י כו"כ תפילות ומזמורים, אי"ז נקרא הפסק.

א"כ נמצאנו בזה כמה חידושים: א. שיש לסמוך ברכה בלא שם ומלכות לתפילה. ב. שאף שאין הוא מסמיך ממש לברכה קודמת, מ"מ כשמסמיך לתפילה נקרא שמסמיך לברכה ממש, כי התפילות לא מפסיקות.

ועד"ז בתפילין דר"ת שאע"פ שאינו מחוייב לברך, מ"מ יש לסמוך את התפילין דר"ת לאחרי התפילה מיד, וע"י כך לקשרה לברכה שעל התפילין אע"פ שיש ביניהם הפסק בתפילות, מ"מ אי"ז נקרא הפסק.

ומכאן יש לעורר ע"כ שהרבה נוהגים להפסיק בין תפילין דרש"י לתפילין דר"ת, שע"פ מכתבו של רבינו אין ראוי לנהוג כן כלל.

א' התמימים



לזכות

התלמידים השלוחים דיישבתנו הק'

הת' אשר שי' הלפרין

הת' משה לוי"צ שי' לאופר

הת' זאב וואלף הלוי שי' קריצ'בסקי

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ

הת' אליהו שי' שוויבה

להצלחה במילוי שליחותם לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

לזכות

חברי הנהלת ישיבתנו הק'
הרה"ת ר' אליקים שי' וואלף
הרה"ת ר' מנשה שי' חרד
הרה"ת ר' מנחם שי' לרר
המסייעים להדפסת הקבצים

יתן השי"ת ויצליחו בכל מעשה ידיהם
מותוך מנחת הנפש ובריאות הנכונה
בגשמיות וברוחניות גם יחד
עדי נזכה לנאולה האמיתית והשלימה
תיקף ומיד ממש!

לזכות

ראש ישיבתנו הק'

הגה"ח הרב יעקב דב הכהן כץ שליט"א

לרגל הגיעו לגבורות - שמונים שנה

יארץ ימים על ממלכתו

יה"ר משהשי"ת שיראה נח"ר מכל יו"ח שיחיו

ובכללם "בנים - אלו התלמידים"

ויזכה להעמיד תלמידים הרבה מתוך הרחבה,

בריאות ואריכות ימים לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

ויזכה לראות בגאולה האמיתית תיכף ומיד ממש!

לע"נ

הרה"ח ר' זוסמן ב"ר מאיר ז"ל

נלב"ע כ' תמוז תשס"ז

ולע"נ

זוגתו מרת אמל יהודית ב"ר צבי ז"ל

נלב"ע י"ז תשרי תשנ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

•

הוקדש ע"י בנם

הרה"ח ר' נפתלי שי" ריבקין

להצלחה בגו"ר