



קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

גליון א' (כא)
ל"ג בעומר ה'תשס"ח

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
נחלת הר חב"ד
קרית מלאכי

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

כתובת המערכת:

ישיבת תות"ל בית הר"מ

נחלת הר חב"ד

ת.ד. 121 ק. מלאכי 83033



הודפס באדיבות דפוס חיש.

התודה והברכה!

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת, וע"פ הוראתו הידועה של כ"ק אדמו"ר מה"מ, הננו שמחים להוציא לאור קובץ "הערות התמימים ואנ"ש", שנכתבו ע"י תלמידי וצוות ישיבת תות"ל - בית הר"מ - נחלת הר חב"ד, ולהגישו לפני קהל שוחרי התורה ולומדיה.

הקובץ יוצא לאור לרגל ימים הסמוכים לל"ג בעומר, יום ההילולא של התנא האלוקי רשב"י זיע"א - תורתו מגן לנו.

הקובץ מורכב מהערות וביאורים שחידשו תלמידי התמימים דישיבתנו בכל מקצועות התורה: בנגלה, בחסידות, בתורתו של הרבי ובפשוטו של מקרא וכו'. מרבית ההערות בנגלה הן - כפי שניתן לראות - על המסכת הנלמדת לעיונא בשנה זו בכל ישיבות חב"ד בעולם - מסכת בבא בתרא.

יש לציין את המדור 'תורתו של הרבי', שמכיל כמות מכובדת של הערות בתורה רחבה זו, וזאת הודות ל"קאך" המיוחד שמחדיר ראש הישיבה הגה"ח הרשד"ב כהן שיחי', בלימוד שיחותיו הק' של הרבי, בנוסף לכך שראש הישיבה בעצמו חוזר מידי שבוע בפני התלמידים, כמה וכמה שיחות על הפרשה וענינא דיומא, ובפרט מהשיחות הידועות שנאמרו בהסברת פירוש רש"י על התורה.

בתחילת הקובץ מובאת שיחת ל"ג בעומר תשמ"ה, העוסקת בקשר עם עומדינו לקראת סיום מחזור לימוד הרמב"ם הכ"ג, ע"ד החשיבות העצומה של לימוד

הרמב"ם בקשר לידיעת התורה כפשוטה, ועד כדי כך שעניין זה נוגע לכל עניין החידוש שבתורה בכלל, וברמב"ם בפרט.

כאן המקום להודות לתלמידים השלוחים שעזרו וסייעו לנו בהוצאת קובץ זה לאור, שלא חסכו מזמנם וכוחם והגיהו את החומר והעירו הערות מועילות, על מנת שיהא זה קובץ נאה ומתקבל. ישלם ה' פועלם ותהי משכורתם שלימה, ויזכו למלאות שליחותם לנח"ר כ"ק אדמו"ר מה"מ.

תודה מיוחדת למנהל המסור דשיבתנו הק', הרה"ח הר' נתן וואלף שיחי', על עזרתו הרבה. ויה"ר מהשי"ת שימשיך לנהל את הישיבה בהצלחה רבה ומופלגה ולשכללה ולהגדילה בכמות ובאיכות, כרצון ולנח"ר כ"ק אדמו"ר מה"מ, נשיא הישיבה.

ולתמימים שהשקיעו וטרחו ככל הנדרש להוצאת הקובץ: הת' מרדכי הרצוג שיחי' - על העימוד והארגון הכללי, ולתמימים רפאל שמעון שייקביץ שיחי', שניאור זלמן קנלסקי שיחי' ויחזקאל קופרשמידט שיחי' על עזרתם הרבה בהקלדת החומר והוצאת קובץ זה לאור.

נקווה שהוצאת קובץ זה תהווה נדבך נוסף שיזרז ויחיש את התגלותו של הרבי, שיבוא ויגאלנו תכף ומיד ממש, מלך ביופיו תחזינה עינינו, ויוליכנו לציון ברינה וישמיענו נפלאות מתורתו, במהרה ממש בעגלא דידן.

המערכת

י"ג אייר, יום היארצייט של ר' ישראל ארי' לייב שניאורסון ז"ל, אחיו של כ"ק אדמו"ר מה"מ נחלת הר חב"ד, ק. מלאכי

תוכן הענינים

15	היתר מעשה איוב עפ"י היתר מחית עמלק ותירוץ הצ"ע בדברי רבינו
18	אין ספק מוציא מידי וודאי
22	האם שייך חשד בשניים שגובים
23	קדימה ואיחור בסדר כותבי התהלים
24	החידוש בשאלת התוס'
25	בירור שיטת התוס' בשדה בית הבעל
28	בענין מהות המחאה
28	טעם התוס' בנאמנות המחזיק ע"י מיגו דווקא וטעם הרשב"א החולק
31	רבה או רבא
32	ב' כיתי עדים המכחישות זמ"ז
33	"אנן אחתינן"
34	החילוק בקול בין כהן לבתולה שנישאת
36	מהו הטעם לחייב או לפטור החזרת פירות
38	סילוק התמיהה משיטת רשב"ם
39	ג' שיטות דווקא
40	האם כל העבדים גנבים?
42	'נתארמלה' - ברשב"ם
43	מדוע מותר לבעל אמת המים בכל השדה?
44	ההשוואה בין א"י לסוריא

45	התייחסות התורה לוי"ו החיבור
49	עבודתו של אברהם ועבודתם של חנניה מישאל ועזריה
51	קדש עצמך במותר לך (גליון)
51	צ"ע באי ציון הסוגריים ובלוח התיקון
52	מי הם הנקראים אנשים?
53	מה הועיל אחזו בסגירת בתי הכנסיות?
54	ב' דרגות בספירת המלכות
57	נס וטבע
69	בירור ענין התערובות טו"ר
70	טעם השנוי ב'וידעת היום'
72	שתי דרגות ברעותא דליבא
73	קניית ספרים – פדיון שבויים
75	מקום היריעות על המשכן
77	ההבדל בין המשכן למקדש
78	מדוע משה יכול ללמד – לכל העם
79	זריזות משמחה או מביטול?
80	תיקון טעות בדא"פ בציון בלקו"ש לראב"ע
82	עמודי חצר המשכן
89	שיטת רש"י בעובי שפת אדני המשכן
90	מדוע רק דינה הוסתרה?
92	אמונת בני ישראל במשה
94	הנהגת אנ"ש בקידוש ליל שבת
95	דין המותר בטלטול מצד שמא יתקע
98	תיקון טעות
99	קדימת ממזר ת"ח לכה"ג עם הארץ
104	שיטת החשבון בקידוש החודש
106	דיוק בטעמי המקרא
107	מקור ליצר הרע בלבוש דתי? (גליון)

דבר מלכות

היא – "לעשות שלום בעולם"³, וזהו גם הענין ד"הליכות עולם לו"⁴, היינו, הפעולה בעולם, וענין זה נפעל ביום ההסתלקות דוקא, שאז ישנם כל עניני העבודה בפועל.

ועפ"ז: מכיון שביום ההסתלקות ישנם כל עניני העבודה בגלוי – אם המדובר הוא בנוגע לכ"ף טבת (יום ההילולא דהרמב"ם), או אם המדובר הוא בנוגע לל"ג בעומר (יום ההילולא דרשב"י) – מהו איפוא העילוי והחידוש שבלימוד הלכה פרטית (דשיעור היומי), כאשר מאיר בגלוי "כל תורתו"?

והמענה לזה – בפשטות:

ענינו של יום ההילולא – ש"כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו.. מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה"¹.

וזהו העילוי דיום ההסתלקות לגבי יום הלידה – שביום הלידה ישנם כל עניני העבודה "בפועל".

אמנם, גם כאשר הענינים הם "בכח" יש בזה עילוי גדול, שכן, מדובר אודות "כח" של יהודי, שמובטח לו שכל הענינים שניתנו לו ע"י הקב"ה יתגלו סוכ"ס ויפעלו פעולתם, עד שאפילו פרט אחד בלבד לא ילך לבטלה ח"ו.² אבל אעפ"כ, תכלית הכוונה דתורה

(3) רמב"ם הל' חנוכה בסופן.

(4) תבוקק ג, ו. וראה מגילה כח, סע"ב. נדה בסופה.

(1) אגה"ק סכ"ז וכו"ח.

(2) ראה שבת עז, ב.

וכן הוא במשך ימי החיים בעלמא דין – שהפעולה דהנחת תפילין שייכת רק ביום ולא בלילה, ביום חול ולא בשבתות וימים טובים, או אפילו חולו של מועד (כפס"ד השו"ע⁹ - מיוסד על המבואר בקבלה¹⁰), משא"כ בשאר הזמנים - לא שייך העילוי דעצם פעולת הנחת תפילין, כי אם ענין של תוצאה ושכר בלבד.

וגדולה מזו מצינו – שאפילו מצוות שקיומם באופן ד"פעולה נמשכת", אין זה דומה לגבי עצם הפעולה דעשיית המצוה:

במצות מילה – ב' ענינים: (א) פעולת המילה – למול בשר ערלתו, (ב) פעולה נמשכת – שהוא מהול ואינו ערל.

וזהו הביאור במארו"ל "בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו" – דלכאורה, הרי קיים את כל מצוות התורה מלבד מצות מילה? והביאור – שבמצות מילה ישנו ענין שאינו בכל שאר המצוות, שגם לאחר גמר עשיית המצוה, הרי קיומה באופן

לאחרי כל העילויים דיום ההילולא, ובלשונו של רשב"י¹¹: "בי' אחידא בי' להטא בי' אתדבקת כו'", תכלית העילוי שאין למעלה הימנו (כמבואר בארוכה בדרושיל"ג בעומר¹²) – הריתכלית הכוונה היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ע"י העבודה ד"היום לעשותם"¹³, "למעשה ידיך תכסוף"¹⁴. ומובן, שכל זה אינו שייך לאחר ההסתלקות, ואפילו ביום ההסתלקות – כאשר ישנם "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו .. בבחי' גילוי".

ולדוגמא – במצות תפילין:

מעשה המצוה דהנחת תפילין - ישנו רק כאשר יהודי לאחר בר-מצוה מניח תפילין בפועל ממש. משא"כ לאחר ק"כ שנה, הרי אפילו בים ההסתלקות, שאז מתגלים כל עניני העבודה, כולל הפעולה דהנחת תפילין במשך עשרות שנים – ישנם אמנם כל הענינים הרוחניים, המשכת מוחין במדות, שכל המצווה וכיו"ב, אבל עצם פעולת המצוה דהנחת תפילין – לא שייכת יותר!

(5) זח"ג רצב, א.

(6) סידור דש, סע"ב ואילך. ובכ"מ.

(7) עירובין כב, א.

(8) איוב יד, טו. וראה של"ה ש' הגדול (כט, ב ואילך). עבודת הקודש חלק העבודה בתחילתו.

(9) שו"ע ואדה"ז או"ח סל"א ס"ב.

(10) דעת רשב"י – במדרש הנעלם שה"ש עה"פ א, ג (ס"ה, סע"ד).

ולכן, מסופר בזהר שביום הסתלקותו אמר רשב"י שכעת יגלה "מילין קדישין דלא גליאן עד השתא", ו"לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים עד כו'" [ולהעיר, שמצינו כן אצל אדמו"ר האמצעי, כמ"ש בהקדמה לתורת חיים ש"החל לדרוש דברים עתיקים ונפלאים", "לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים כו'"] – ולכאורה: מכיון שביום הסתלקותו האיר בגלוי "כל מעשיו ותורתו ועבודתו", ובפרט "תורתו" – שהרי "תורתו" אומנתו, כלומר, כל ספר הזהר (מלבד ה"אידרא"), פנימיות התורה – א"כ, מה הי' הצורך כל כך באמירת תורה חדשה שלא נתגלתה עדיין?! והביאור – כאמור – שאינו דומה המשך פעולת המצוה (ובנדוד"ד, לימוד התורה) לגבי עצם קיום המצוה, ובנדוד"ד – אמירת תורה חדשה.

... בהמשך להמדובר לעיל אודות לימוד שיעורי הרמב"ם – הרי כאן המקום להזכיר עוה"פ אודות ה"סיומים" על הרמב"ם.

ובהקדמה:

אע"פ שבימים אלו סיימו כבר לימוד ספר אהבה דמחזור שני [שסיומו – בהלכות מילה (וכפי שדובר מכבר"י

ד"פעולה נמשכת", שכן, בכל רגע ורגע מקיים את הציווי שלא יהי' ערל.

ואעפ"כ, הדין ד"העוסק במצוה פטור מן המצוה" – שייך רק בנוגע לעשיית המצוה, ולא בנוגע לענין ד"פעולה נמשכת", כלומר, בעת עשיית המצוה, שמל את ערלת בנו או ערלת עצמו – פטור הוא מכל המצוות, משא"כ לאחר"ז הרי גם כאשר יחשוב שברגע זה מקיים את הציווי שלא להיות ערל (דבר המועיל לכך שלא יהי' "ערום מן המצוות"), פשיטא, שאין זו סיבה לפטור מקיום כל המצוות!

ועד"ז בנוגע למצות לימוד התורה: גם יהודי שכבר למד כל התורה כולה, ולימודו באופן ד"פעולה נמשכת", היינו, שיש לו עכשיו את כל התורה כולה במוח הזכרון, שהרי גם עכשיו יודע הוא את המעשה אשר יעשון ואלה אשר לא תעשינה – חייב גם הוא בלימוד התורה בכל רגע ורגע, ואם מבטל מלימודו אפילו רגע אחד בלבד – ישנו בזה כל החומר דביטול תורה שמביא אדמו"ר הזקן בפרק ראשון דתניא קדישא!

נמצינו למדים שאפילו כאשר ישנו המשך פעולת המצוה – אין זה בדומה כלל לגבי קיום המצוה בפועל ממש.

שמשיעים על יהודים נוספים שגם הם ישתתפו בלימוד הרמב"ם.

והגע עצמך: כדי לפעול על יהודי שילמד (או שיוסיף ויחדש בלימוד ה) רמב"ם - יש לעשות את כל המאמצים האפשריים, ולחפש כל מיני דרכים ואמצעים שיכולים להביא לידי התעוררות בדבר - אפילו באופן ד"שלא לשמה". ועאכו"כ שיש לנצל את ההתעוררות שע"י עריכת "סיומים" - דבר רצוי וטוב ("לשמה") מצד עצמו, שכן, "עושים שמחה לגמרה של תורה"¹³, ועאכו"כ בנוגע לסיום ספר הרמב"ם כולו, אשר (כדברי הרמב"ם) "חיבור זה מקבץ לתורה שבעל-פה כולה"!

ולכן: בכל עיר ועיירה, בכל חוג, ובכל בית כנסת (וכיו"ב) שעדיין לא נערך סיום הרמב"ם, או עכ"פ השתתפות בסיום הרמב"ם שנערך במקום אחר - ראוי וטוב ונכון (ככל ט"ו הלשונות ד"אמת ויציב ונכון כו") שיערכו עכשיו סיום על הרמב"ם. ועי"ז, כאמור, יצטרפו עוד יהודים ללימוד הרמב"ם.

מאמר המוסגר:

אודות הפסוקים שמביא הרמב"ם - בהשוואה לבבלי (ירושלמי) ו"סדר תפלות כל השנה" - מ"מ, יש צורך להשתדל גם בקשר לעריכת "סיומים" על לימוד מחזור ראשון דכל ספר הרמב"ם, שכן, בנוגע להתעוררות ע"ד ההשתתפות בלימוד שיעורי הרמב"ם, הרי אינו דומה ה"רושם" דסיום ספר אחד לגבי ה"רושם" דסיום הרמב"ם כולו, כפי שרואים במוחש שסיום הרמב"ם כולו מביא התעוררות, מרץ וחיות יתירים בכל הקשור ללימוד שיעורי הרמב"ם.

והמפורסמות אין צריכות ראי' - כפי שרואים בפשטות ובדרך הטבע: כאשר "מרעישים" שמתכוננים לערוך סיום על הרמב"ם מחר, מחרתיים וכיו"ב - הרי גם אלו שלא ידעו עד-עתה אודות לימוד הרמב"ם מתעניינים ושואלים "מהו הרעש", "במה עסקינן", או מהו הקשר והשייכות אליו [ובפרט כאשר מסבירים להם אודות תורת הבעש"ט¹² שכאשר יהודי שומע או רואה דבר מסויים, עליו לדעת שבודאי שייך הדבר אליו], וסוכ"ס פועל הדבר "הזנה" אצל כל השומעים - שגם הם מוסיפים בלימוד הרמב"ם, ועד שנעשים "נרות להאיר" -

(13) טור ורמ"א או"ח סתרס"ט. וראה קונטרס שיחות בדבר לימוד ספר הרמב"ם הע' 27 (התועדויות תשד"מ ח"ג ע' 1625).

(12) "היום יום" - ט' אייר. כש"ט הוספות סקב"ז-קכט. וש"נ.

"להגן" על כבודו של הרמב"ם - נבדוק ונראה היכן ובאיזה אופן בא לידי ביטוי כבודו של הרמב"ם:

אלו שעושים "ליצנות" מתוך "מסוה" של הגנה על כבוד הרמב"ם - ישאלו ויבררו אצלם האם הם בעצמם למדו במשך כל ימי חייהם לכל-הפחות ספר אחד מ"ד ספרי הרמב"ם מתחילתו ועד סופו?! ובכן, אם יתפסו ברגע של אמת, ברגע שיהיו מוכנים לומר את האמת, כפי ש"כלפי שמיא גליא" - יתברר ש"לא היו דברים מעולם"!... הוא למד הלכות בודדות, ויתכן אפילו הלכות בודדות בכל א' מ"ד ספרי הרמב"ם, אבל ללמוד רמב"ם על הסדר, לכל הפחות ספר אחד, ספר השייך לדיני "חושן משפט" כמו "ספר נזיקין" - לא תמצא ספר אחד שלמדו כולו מתחילתו ועד סופו!

בודאי יודע אודות הכלל¹⁵ שהרמב"ם סומך על מ"ש בהלכות שלפנ"ז, ובמילא, כשלומדים שלא על הסדר, יכולים לטעות בהבנת ההלכה, מכיון שאינו יודע את דברי הרמב"ם שלפנ"ז שעליהם סמך הרמב"ם בכתבו הלכה זו. אבל אעפ"כ, אין זה שייך אליו - שהרי יש לו "ראש טוב", ויכול לומר "שיעור"... ומה גם

ישנם כאלו שעושים "ליצנות" מלימוד הרמב"ם - בשליחותו של זה שאינו אווז מהרמב"ם... אלא מפני שמפחד לומר זאת בגלוי, מלביש זאת בלבושים אחרים - שיש "להגן" על הרמב"ם... בה בשעה שכוונתו היא - אולי יצליח לפעול על יהודי אחד, שנים או שלשה יהודים, שלא ילמדו רמב"ם!...

בין אם רצון זה (שלא ילמדו רמב"ם) הוא בגלוי אצלו או שלא בגלוי, הרי דברי-ליצנות בקשר ללימוד הרמב"ם פעולתם אחת היא - חלישות בלימוד הרמב"ם, שכן, יהודי ששומע דברי ליצנות - בודאי לא יפעלו דברים אלו הוספה בלימוד הרמב"ם... אם יפעלו דברים אלו משהו - תהי' הפעולה בכך שיגרמו שימצא יהודי אחד שיפסיק ח"ו ללמוד שיעור יומי ברמב"ם!

אמנם, "אין שליח לדבר עבירה"¹⁴, ובמילא, יקבל את העונש המגיע לו על כך, אבל אעפ"כ, אותו אחד שגרם נזק ליהודי, ולא נזק סתם, אלא נזק בהתקשרותו של היהודי עם התורה - כבר מילתי' אמורה בכו"כ מקומות, ואין כאן המקום להאריך בזה.

ובקשר לטענה שעושים זאת כדי

(15) יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ו וש"נ.

(14) קידושין מב, ב. וש"נ. רמב"ם הל' מעילה פ"ז ה"ב.

קובץ הערות התמימים ואנ"ש - נחלת הר חב"ד

- נחנה הרמב"ם מכך שנוסף עוד יהודי הלומד תורתו!

זאת ועוד:

מפורש בגמרא¹⁷ - נגלה דתורה -
 "תלמידי חכמים כיון שאומרים דבר
 שמועה מפיהם בעוה"ז שפתותיהם
 דובבות בקבר", כלומר, כאשר יהודי
 לומד הלכה ברמב"ם אפילו כ"קטן",
 הוא קורא את ההלכה ויודע את הפירוש
 הפשוט - פוסקת הגמרא שעי"ז שפתותיו
 של הרמב"ם דובבות בקבר!

והגע עצמך: יהודי הנמצא בחוץ-
 לארץ ולומד הלכה כהרמב"ם - פועל
 הוא שהרמב"ם מניח את כל עניניו ב"גן
 עדן", ומטריח את עצמו לבוא למטה,
 לעוה"ז התחתון, במקום מנוחתו של
 הרמב"ם - בטבריא שבארץ הקודש
 (אחת מ"ד ערי הקודש" שבארץ הקודש
 עצמה¹⁸) ושם - שפתותיו דוברות בקבר:
 לולי זאת - יתכן שהרמב"ם כותב
 ואינו מדבר, אמנם, עי"ז שאומרים דבר
 שמועה מפיו (לימוד הלכה ברמב"ם)
 - אזי שפתותיו של הרמב"ם דובבות
 בקבר, כלומר, תנועת השפתיים הגשמיים
 כבעת הדיבור!

שיכול לעשות "ליצנות" ... ומכיון שכן,
 מי ידמה לו ומי ישוה לו! ...

אמנם, לאחר כללות הכל - בין כל אלו
 שעושים "ליצנות" מלימוד הרמב"ם לא
 ימצא אף אחד שלמד לכל-הפחות ספר
 אחד מספרי הרמב"ם מתחילתו יעד
 סופו! ...

לכאורה, יכולים לשאול: מניין
 הוודאות שאין ביניהם אף אחד שלמד
 רמב"ם? הנה המענה לזה - בפשטות:
 אילו הי' לו קשר עם הרמב"ם עכ"פ
 ספר אחד - הרי הרמב"ם לא הי'
 מניחו לעשות "ליצנות", שכן, לימוד
 הרמב"ם ו"ליצנות" הם תרתי דסתרי:
 לימוד הרמב"ם - "דבר הוי' זו הלכה",
 ו"ליצנים" - "כת¹⁶ ליצים" - מהכתות
 ש"אין מקבלות פני שכינה"! ...

ולעומת זאת - יהודי שמקבל על עצמו
 (בלי-נדר) ללמוד שיעור ברמב"ם, הנה
 גם כשלומד את דברי הרמב"ם בפשטות,
 לא כדי להיות "פוסק" ו"מורה הוראה"
 בישראל וכיו"ב, כי אם לימוד ע"ד
 הפשט, אופן הלימוד של קטן, קטנות
 המוחין, ובלשון הרמב"ם: "לקטן
 ולגדול" - הרי עי"ז ממלא את רצונו של
 הרמב"ם, ובהיותו במקומו ב"גן עדן"

(17) יבמות צו, א.

(18) ראה לקו"ש חכ"א ע' 332. וש"נ.

(16) סוטה מב, א. סנהדרין קג, א.

ל"ג בעומר ה'תשס"ח

ויש להוסיף, שמכיון ששפתותיו דובבות בקבר - נעשה שינוי באויר שמסביב לשפתיים, וע"ז נעשה שינוי בכל האויר שבכל העולם:

ובנדו"ד: כאשר שפתותיו של הרמב"ם

טבע האויר - כפי שהטביע בו הקב"ה - דובבות בקבר - נעשה שינוי באויר שמסביב לשפתיים, ובמילא, נעשה שינוי בכל האויר שבכל העולם כולו, ומובן גודל העילוי שבדבר - שבכל העולם כולו ישנה פעולה והשפעה מתנועת שפתותיו של הרמב"ם! כולו.

דבר גוש, כמו אבן וכיו"ב - כשנעשה שינוי באבן זה, לא נעשה שום שינוי באבן אחר הנמצא בהפסק מקום. אמנם, ומי פעל כל זאת - "קטן" שלומד הלכה ברמב"ם!

(משיחת ל"ג בעומר תשמ"ה)



היתר מעשה איוב עפ"י היתר מחית עמלק ותירוצי הצ"ע בדברי רבינו

הגה"ח הרב שלום דובער הכהן שליט"א*
ראש הישיבה

ב"ב, ט"ז, ע"א. דרש רבא מאי דכתיב ברכת אובד עלי תבוא (איוב ב, כ"ט), מלמד שהיה גזול שדה מיתומים ומשביחה ומחזירה להן. ומקשינן להא מהא דאיתא בב"מ ס"א ע"ב, "לא תגנובו" דכתב רחמנא למה לי. לכדתניא: "לא תגנובו" על מנת למיקט (לצער, רש"י). "לא תגנובו" על מנת לשלם תשלומי כפל (שרוצה לההנותו ויודע בו שלא יקבל. רש"י). ומקשה הריטב"א מהיכא דמצינו כהאי גונא בב"ב ה' ע"א: רוניא אקפיה רבינא מארבע רוחותיו, א"ל הב לי כמה דגדרי לא יהיב ליה כו'. לסוף אמר ליה לאריסיה זיל שקול מיניה קיבורא דאהיני (אשכול של תמרים משל רוניא ובפניו, רש"י) אזל לאתויי רמא ביה קלא כו', ומפרשינן דטעמא דהנהגת רבינא בהדי מעשה משום שהיה חפץ

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נרשם ע"י אחד התמימים.

להכריח את רוניא שיודע שהשדה חביבה עליו.

ויש להקשות גם בגמרא זו כשם שמקשי בדף ט"ז בב"מ. דהיינו היכי מצי רבינא למיעבד הכי, הרי אסור לגנוב ע"מ להרוויח את הנגנב ("לא תגנוב" ע"מ לשלם תשלומי כפל).

ובשוע"ר הלכות גזילה ואבדה (ס"ב) פוסק כך וז"ל: "ואפילו מי שהוא בסכנת מות וצריך ליטול ממון חברו כדי להציל נפשו ממות לא יטלנו אלא על דעת לשלם כו' וממשיך בסעיף ג' בזה"ל: "ואפילו הגונב על דעת להחזיר אותו חפץ עצמו אלא שרוצה לצערו לזמן מה ואפילו אין כוונתו לצערו כלל אלא שגונב דרך שחוק עובר בלא תעשה". עכלה"ק.

נמצאנו למדים מדבריו דהתנאי היחיד בלקיחת ממון חברו הוא רק בכדי להינצל מסכנת נפשות ותו לא.

ועל הקושיא הנ"ל מתרץ ב"קובץ שיעורים", ב"ב ס' ס"ב: "ועוד י"ל לפי מש"כ התוס' ב"ק, י"א בשם ירושלמי דאצטרכי תרי קראי לענין אין שמין לגנב ולגזלן ולא ילפינן להו מהדדי וא"כ אפשר דדוקא בגניבה ילפינן מקרא אבל בגזילה ליכא קרא". רצ"ל דבאיוב ליכא קושיא משום שלא היה גנב אלא גזלן.

אך קשה טובא על ה"קובץ שיעורים" שהרי הריטב"א מקשה גופיה על עובדא דרוניא וברוניא זה היה מעשה גזילה דמוכת, (טול בפניו) וא"כ לפי הקוב"ש לא שייך כלל להקשות מכיוון שלא היה בזה שום עבירה. ועכצ"ל שהריטב"א לא גרס את החילוק בין גזילה לגנבה.

קידושין ס"ט ע"א: מתניתין: ר' רפון אומר יכולין ממזרין ליטהר, כיצד ממזר שנשא שפחה - הולד עבד. שחררו נמצא הבן בן חורין. גמרא: תא שמע דאושפיזיכניה דר' שמלאי ממזר הוה ואמר ליה אי אקדמתך תהרטינהו לבנך וכו' ... אלא אי אמרת דיעבד מאי ניהו דמנסיב ליה עצה ואמר ליה זיל גנוב ואיזדבן בעבד עברי. עכ"ל לענייננו.

ובתוד"ה אלא: פר' הקונטרס מאי הא דקאמר ליה איסורא לא הוה מנסיב עצה למעבד וה"ה נמי כשא"ל זיל גנוב ואיזדבין בעבד עברי דהוה מצי לאקשווי ומי שרי להשיאו עצה לגנוב ולעשות איסורא, אלא גמרא פריך שפיר.

ותוס' הרי"ד תירץ שזהו לצורך מצוה וע"כ מותר לו לעבור עבירה בשל כך.

ואכתי יקשה גם על הרי"ד מנין לו למימר דלמצווה שפיר נעביד הכי ומה החילוק גבי גנב דהא דינא ברירא הוא דאסור לגנב ע"מ לשלם.

והמאירי תירץ על מעשה דאיוב, דהואיל וידעי אינשי שנחית (איוב) להאי ארעא בכדי להשביחה, לא חל במעשה זה איסור. אך על תרוץ זה קשה לאידך גיסא: מה פשט הפסוק "תבוא עלי ברכת אובד", הרי אין כאלן כלל אובד, (אפילו לרגעים אחדים שהרי מיד ידעו כולם שנחית להשביח).

ויובן הדבר בהקדים דברי רבינו בלקו"ש חי"ד אודות המנהג לכתוב את שמו של עמלק על מקל וכיו"ב ואח"כ מכים בו עד שהאותיות נמחקות. ושואל שם דהרי כתוב "תמחה" ואיך כותב? ותירץ דא"א לה למחיקה בלי כתיבה וממילא על שבהשקפ"ר נראה הדבר כתיבה בכ"ז זו מחיית עמלק.

ומקשה שם בשיחה הא דאמרינן דאסור לגנוב ע"מ לשלם והרי זה בדיוק כמו כותב ע"מ למחוק שמותר ומה ההבדל ונשאר בצ"ע.

ואפשר לתרץ (לכאור') עפ"י תוד"ה כופין את רבו (ב"ב י"ג ע"א), דמקשינן שם דאמאי כופין את רבו לשחררו – ליתי עשה דפו"ר וידחה ל"ת דלא יהיה קדש ומתרצים (תרוץ ד') דכיוון דאפשר לקים שניהם ע"י כפיה לא דחי. עכ"ל.

ונראה לומר דה"ה במחיית עמלק, דא"א לקיים מחייתו אילולי כתיבתו וע"כ שפיר כתבינן ומחקינן. אבל בגניבה מצינן אופנים טובא לקיים מצוות צדקה ולא דווקא ע"י גנב ע"מ לשלם דזהו דוחק. וא"כ אפשר לתרץ בכך את הצ"ע בשיחה.

ומזה נלמד כפתור ופרח בעובדא דאיוב, מדוע לא עבר על עבירה בגזילת (השבחת) השדה, דלא היה אשר בדרך אחרת.

עפי"ז מובן גם בהא דר' שימלאי שהתיר לממזר לגנוב משום דאין אפשרות אחרת ליטהר ואפשר לומר שכך הוא גם ברבינא שלא הייתה שם אפשרות אחרת.

אך עדיין קצת צ"ב מדוע שינה אדמוה"ז מלשון המחבר ואולי עפ"י הנ"ל יתורץ. דהמחבר כתב בהל' גניבה סעיף א': אסור לגנוב כל שהוא דין תורה ואסור לגנוב אפי' דרך שחוק ואפי' ע"מ להחזיר או כדי לשלם תשלומי כפל או כדי לצעררו הכל אסור כדי שלא ירגיל עצמו בכך. ואדמוה"ז שינה והפך את הסדר, וכתב באופן שלא זו אף זו ומדוע?

אפ"ל, דגניבה ע"מ לשלם, האיסור הוא רק ברגע הראשון, שהרי מתכוון להחזיר, אך במשחק, האיסור הוא כל רגע עד שמחזיר.

אין ספק מוציא מידי וודאי

הנ"ל*

ב"ב, ל"ג, ע"א: קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא רב אידי בר אבין אמר אנא קריבנא טפי וההוא גברא אמר אנא קיבנא טפי לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי אוקמא רב חסדא בידיה א"ל להידר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא אמר זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא אמאן קא סמיך מר אהאי הא קאמר דאנא מקבנא טפי אביי ורבא לא סברא להו הא דרב חסדא כי אודי אודי.

ובתוד"ה ה"ג לסוף אודי ליה: ולא גריס דאיהו קרוב טפי כו' וגרסת ר"ח

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נרשם ע"י אחד התמימים.

נראה לר"י עיקר דלא גרס לסוף אודי ליה אלא גרס לסוף אייתי סהדי דאיהו קריביה ולא גרס קרוב טפי שלא היו מעידים שרב אידי קרובו היה יותר מההוא גברא אלא מעידים שרב אידי קרובו היה וההוא גברא לא היו מכירים אם הוא קרובו אם לאו עכ"ל.

וטעם דבריהם דאוקמא בידיה רב אידי בר אבין לאו משום דאיהו קרוב טפי אלא משום דההוא קריביה הוה ספק ורב אידי הווי וודאי ומטעם דאין ספק מוציא מידי וודאי (דהיינו וודאות מחמת עדות שהיה קרוב). אך לא הועיל לעניין הדר פירי מתלת שני החזקה ונאמן ההוא גברא בטענתו אכלתי ודידי אכלתי.

זהו אליבא דרב חסדא אך אב"י ורבא סברי כיוון דאודי על הקרקע אודי גם על הפירות.

והנה בב"מ (ב, ע"א) משנה: זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי זה נוטל מחצה ובמחצה יחלוקו. (ואפשרויות ספק במקרה זה: ראובן טוען הרמתיה לטלית כולה ורק אח"כ הצטרף שמעון ושמעון טוען לא כי אלא שניהם יחדיו הרימו הטלית וע"כ יחלוקו בחצי הטלית השני ולא גם בראשון משום שעל החצי הראשון שניהם מודים ששייך רק לראובן ורק בחצי השני הם חלוקים ע"כ יחלוקו.

ולפי"ז מקשה הרשב"א: מה טעם חילוק הפס"ד בין ב"מ לסוגייתנו דלכאורה היה צריך לפסוק דאין ספק מוציא מידי וודאי, דהרי שמעון מודה לראובן בהחזקת הטלית ואת"ל ששמעון אכן צודק סו"ס גם ייתכן שראובן צודק וא"כ לא תוכל להכריע אלא"כ תאמר דאין ספק מוציא מידי וודאי וא"כ צלה"ב מדוע לא נקט כלל זה?

ומתרץ דישנו חילוק בי המקרים. דב"מ חלוקת הטלית נובעת מהודאת שמעון לראובן וע"כ לא שייך לומר שם דאין ספק מוציא מידי וודאי שהרי אינו 'וודאי' ממש אלא כוחו מחמת הודאה כנ"ל. אך בסוין (אליבא דר"ח) נוטל רב

אידי הקרקע מחמת עדות ע"כ אתי שפיר דנוטל הכל משום שאכן אין ספק מוציא מידי וודאי.

אך ק"ק דהנה ה"נמוקי יוסף" מביא דאין חילוק אם הרשות נפעלה ע"י עדים או ע"י הודאה (כמו בסוגיא דטלית) ואע"פ שאפ"ל שיש כאן מחלוקת ראשונים בכ"ז לא מצינו וא"כ הלפי"ז הדרא קושיא לדוכתא מפני מה אין בטלית הכלל דאין ספק מוציא מידי וודאי.

(ובדין דאין ספק מוציא מידי וודאי מצינו בנוגע לספק ויבם כאשר נולד בן והרי ספק בן ט' לראשון או בן ז' לאחרון דינו שיעורש משום שהווי וודאי ואם יבוא אח הנפטר ויאמר שהוא בן, נסתפק בדבריו האם הוא בן לאביהם או לראשון ויש מי שאומר דהוא ספק ואח לשביו זהו וודאי וא"כ אין ספק מוציא מדי וודאי ונחלקו הרמב"ן והריטב"א האם אפ"ל שהאח הוא בגדר וודאי)

וא"כ צלה"ב מדוע נחלקים שם ובנדו"ד אינם חולקים.

והנה בשו"ע או"ח ס' תל"ח ס' ט' פסק, וז"ל: ואם יצאת משם חולדה ובפיה ככר מכאן ועכבר מכאן הרי הדבר ספק שיש סברא לומר שזהו ככר אחר שאם היה הראשון בפי העכבר שנטלתו חולדה עם הככר שבפי' היה לו להככר להמצא בפי העכבר והעכבר בפי החולדה או אפשר שזהו הככר הראשון שהיה בפי העכבר ומה שלא נמצא עכשיו בפי העכבר הוא מחמת אימת החולדה על העכבר נפל הככר מפיו ונטלתו החולדה עם גוף העכבר. לפיכך אם כבר בטלו או שיכול לבטלו א"צ לחזור ולבדוק שכל ספק ד"ס להקל. אבל אם לא בטלו ואינו יכול עוד לבטלו צריך לחזור ולבדוק כו' לפי שכל ספק תורה הולכין בו להחמיר.

ובסימן תל"ג ס' כ"ח פסק: לפיכך גבי עכברים וכיוצא בהם משאר מיני החיה הגדלים בבית אנו מחמירים בוודאי חמץ שאף אם גררוהו הרי הוא טמון בבית או בחצר ועובר עליו בבל ימצא ואין כאן צד היתר אלא לתלות שמא אכלוהו וארין ספק מוציא מידי וודאי.

ובסימן תל"ח ס' ג' פסק: אם הככר היה קטן בענין שיש לתלות שמא אכלו העכבר כולו אפילו לא בטלו וכבר הגיעה שעה שישית שאינו יכול עוד לבטלו אעפ"כ אין צריך לבדוק שאר החדרים מפני שיש כאן ב' ספקות להקל שמא לא הכניס העכבר מעולם את הככר לשאר החדרים ואת"ל הכניס שמא אכלו כולו ולא נשתייר ממנו כלום וכל ב' ספקות הולכים להקל בשל תורה. כ"כ מלשונו הטהור.

וצ"ב בדבריו מאחר דבסימן תל"ג ס' ח' פסק דאף שלא הגיעה שעה שישית מ"מ אם נכנס לבית הככר ולא יודעים אם **עכברים** נטלו את הככר החוצה, חייב בבדיקה מפני שגירירתם פנימה את הככר היא וודאית ואילו הוצאתו החוצה זהו ספק ואין ספק מוציא מידי וודאי. וא"כ בס' תל"ח פוסק דאם ביטל אין צריך לבדוק ובתל"ג פוסק שכן?!

ויובן זה בהקדים טעמו של הר"ח באם אין ספק מוציא מידי וודאי מדוע פטור על הפרות (ברכת אברהם. והרמב"ן מביא הדין דאין ספק מוציא מידי וודאי בדעת אב"י ור"ב עיי"ש).

ותוס' ביארו דחייב על הפרות משום שחייב עצמו בקרקע ויקשה לשיטתם מדוע לא יחייב אותם משום שאין ספק מוציא מידי וודאי?

ועוד מקשה הרשב"א: בשתי סוגיות אלו הצד השני מודה (וכאן זהו ההוא גברא וזהו לא לפי הסבר הר"ח).

א"כ מהו הטעם שלא אומרים כאן אין ספק מוציא מידי וודאי? ותרץ שם שבירוש שאני מכיוון שהעמיד ברשות היוורש ואם רוצה להוכיח שייכות צריך להביא ראיה אך בטלית לא מכריחים אותו ומשום זאת אין בו הכלל שאין ספק מוציא מידי וודאי.

אפ"ל עפ"י המשנה למלך בחילוק שבין ירושת למוחזקות (בטלית) שהוודאות בירושה נפעלת גם קודם דברי הצד השני וכעת הצד השני גופיה מעוניין להיות

יורש כדי ליטול, (וא"כ אפשר לוצר בזה "אין ספק מוציא מידי ודאי) משא"כ כאן הודאות נפעלה ע"י הודאתו וא"כ אין פה ספק וודאי.

ובזה מדויק גם לשון הרשב"א בשנוי המקרים וז"ל: י"ל.. דמודה ליה... **דבסהדי מיד קם ליה דיקלא** שכבר מקודם קם ליה דיקלא, שכבר מקודם קם ליה ברשותיה עכ"ל ומשום כך אומרים אין ספק כו' וכך מתורץ על ב"מ.

עפי"ז אפשר להסביר את החילוק בדין חמץ: אם החמץ נמצא **עכשיו** שאין כאן וודאות מלפני כן- לא אומרים בו אין ספק מוציא מידי וודאי אך אם היה כאן מקודם ויש ספק אם נלקח מפה זהו ספק מול וודאי ממש.

ועפ"ז מובן ר"ח דלעיל: היות שהחזקתו בפרות זה לא מחמת ירושה ולכן לא שייך פה טענת וודאי.

ורבא הכריח מטעם זה שהפרות והקרקע הולכים יחד כדי להחיל את מצב הדיני של הירושה גם על הפרות.

האם שייך חשד בשניים שגובים?

הת' שלום דובער שיחי' מפעי

תלמיד בישיבה

ב"ב, ח', ע"ב: אמר מר אין עושין שררות על הציבור פחות משנים כו' שררות הוא דלא עבדי הא המוני מהימן מסייע ליה לרב חנינא, דאמר רב חנינא מעשה ומינה רבי שני אחים על הקופה. וברש"י ד"ה שני אחים מפרש את נאמנותם של הגובים ובלשונו: "לגבי המנותא כחד דמו". הגמרא ממשיכה בעניין זה: "ת"ר גבאי צדקה אינן רשאים לפרוש זה מזה אבל פורש זה לשער וזה לחנות" וברש"י ד"ה לפרוש זמ"ז מפרש, למה לא יפרשו זה מזה "מפני החשד שלא יאמרו זה הגובה יחידי דעתו לגנוב" ולכאורה זה סותר את מה

שאמרו לפני זה שמצד אמונה מספיק אחד.

וב"פילפולא חריפתא" מחלק בין מקום שהרבים מצויים ולכך יוציא עצמו מחשדא דשכיחא בין המון עם אבל ודאי שהם נאמנים כדלעיל שני אחים וכו' והיינו פרש"י ד"ה הא הימיני מהימן "יחיד להיות גזבר", כלומר, לעניין שיהיו המעות תחת ידו, אבל לגבות בשוק צריך שיוציא עצמו מחשד של המון העם ולכן לא יהיה גובה יחידי ולכאורה מהגמרא נראה שמצד החשד מספיק אחד שהרי כתוב ש"אין עושים שררות פחות משנים.. שררות הוא דלא עבדי הא הימוני מהימן", רואים אפוא שרק מצד שררות אין ממנים פחות משנים אבל מצד חשד, יחיד נאמן תמיד! ואפילו בחשד של ההמון עם מספיק אחד.

ויש לבאר שמה שכתוב אח"כ שאין רשאים לפרוש זה מזה ורש"י מפרש "מפני חשד שלא יאמרו זה הגובה יחידי דעתו לגנוב", הוא מפני שאחרי שיש כבר סיבה לגבות בשנים (מטעם שאין עושים שררות פחות משנים) ועל פי דין כבר אסור לגבות פחות משנים ובכל זאת הוא גובה לבדו, מקרה כזה מעורר חשד שמא הוא גנב.

קדימה ואיחור בסדר כותבי התהילים

הת' מנחם מענדל שיחי' ניר
תלמיד בישיבה

ב"ב י"ד ע"ב: ספר התהילים ע"י עשרה (נכתבו): ע"י אדם הראשון, ע"י מלכי צדק וע"י אברהם וע"י משה וע"י הימן וע"י יודתון וע"י אסף וע"י שלושה בני קרח (אסיר, אלקנה ואביאסף).

ולכאורה צ"ב מדוע נכתבו שלושת בני קרח לבסוף, הרי הסדר בגמרא הוא לפי סדר הדורות (אדם הראשון, מלכי צדק וכו' עד משה) ובני קרח הרי חיו

קודם הימן וכו'.

ואולי היינו יכולים לומר שהגמרא העדיפה לנקוט את השמות הידועים ואח"כ לנקוט את שלושת בני קרח, כי אין שמם ידוע. אך אפשרות זו קלושה מאחר ששמותיהם ידועים במפורש מהמקרא (שמות פרק ו' פס' כ"ד). ולכן צריך לומר שהגמרא העדיפה לנקוט ראשית את היחידים ואחר כך את בני קרח כי מופיעים כקבוצה (בס' התהילים "למנצח לבני קרח").

החידוש בשאלת התוס'

הת' מנחם מענדל שיחי' חלילי
תלמיד בישיבה

ב"ב כ"ח ע"א: הולכי אושא -ר' ישמעאל- לומדים חזקת ג' שנים משור המועד ויש בזה ב' שיטות כיצד ללמוד חזקה משם. הרמב"ן לומד שלאחר ג' שנים, יצאה השדה מחזקת מרא קמא ונכנסה לחזקתו ובמילא המרא קמא הוא המוציא מחברו וצריך להביא ראיה ולשיטת התוס' (כ"ח ע"א ד"ה עד) זה שהמרא קמא שתק ג' שנים זהו ראיה למחזיק.

מקשה הגמרא: אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תהווי חזקה, אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה?

וכתבו בתוס' (ד"ה אלא מעתה חזקה): תימא מאי ס"ד דמקשה דהיכי מצי לאוקמי בידיה כיוון דלא טעין מידי וי"ל דהכי פריך דילפת משור המועד מה התם בשלש נגיחות הוי בחזקת נגחן הכא נמי כיוון דאכלה שני חזקה ולא מיחה הויה בחזקת שלא ימחה עוד ובלא טענה נמי תהא שלו דאית לן למימר שמחל לו, עכ"ל.

ותרצה הגמרא "טעמא מאי דאמרינן דלמא כדאמר, השתא איהו לא טעין,

אנן לטעון ליה". כלומר כל הסיבה שאנחנו מחזיקים אותו כדבריו, זה מצד טענתו, אבל אם הוא עצמו לא טוען - אנחנו נטעון עבורו?

וצריך להבין, אמאי לא נימא דמחל לו? ובמילים אחרות מה התחדש עכשיו על הס"ד?

ואולי י"ל בדא"פ: דבס"ד חשבה הגמרא דכאשר הוחזק שתקן סתם זהו ראייה שאינו שלו (אינו של המרא קמא) ומצד טענה? אפ"ל שמחל לו, ז.א. שהטענה נולדה מהחזקה.

וע"ז ענתה הגמ' דהחזקה פועלת לאחרי שישנה טענה, דהיינו, דכאשר ישנו ספק אזי באה חזקה ופותרת את הספק ע"י ראייה. ז.א. כל המהות של החזקה היא שהיא באה בתור "תומכות" לטענה.

בירור שיטת התוס' בשדה בית הבעל

הת' מנחם מענדל שיחי' גורליק
תלמיד בישיבה

ב"ב חזקת הבתים דף כ"ח ע"א: "חזקת הבתים כו' שדה (בית) הבעל חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום ר' ישמעאל אומר ג' חדשים בראשונה ג' באחרונה ושנים עשר חדשים באמצע". ע"כ המשנה. מסביר רש"י (ד"ה שדה בית הבעל) וז"ל: "המסתפקת במי גשמים, אינה עושה פירות אלא פעם אחת בשנה. חזקתה ג' שנים ואינה צריכה מיום ליום. ומה היא חזקתה? ר' ישמעאל אומר שלשה חודשים האחרונים של שנה ראשונה ושלשה חודשים ראשונים של שנה אחרונה ואמצעית שלימה" עכ"ל. יוצא איפוא דלשיטת רש"י שדה בית הבעל מצמיחה פעם אחת בשנה.

ותוס' ד"ה שלשה חודשים בראשונה כתב: "מתוך פ"ה משמע דבעי רבי

ישמאל שהוא יזרע ויקצור באותן ג' חודשים ראשונים וכן באחרונים... אבל קשיא לר"י דא"כ - אם אפשר לזרוע ולקצור גם בג' חודשים של הקיץ - אמאי צריך י"ח חדשים, בט"ו חודשים סגי שיזרע ג' חודשים לפני ניסן ויקצור בניסן ושניה בסוף הקיץ ושלישית בניסן הבא. וי"ל דצריך אכילה חשובה של י"ב חודש באמצע". כלומר תוס' הבין בהו"א שלפי רש"י שדה בית הבעל יכולה להצמיח בשנה יותר מפעם אחת (ב' פעמים) ולכן שואל תוס' שלפי רש"י יוכל לעשות חזקה בט"ו חודשים.

וצ"ל מה הי' הס"ד של תוס' שלפי רש"י שדה בית הבעל תצמיח פעמיים בשנה הרי רש"י אומר במפורש (לפני שמסביר בכלל את רב ישמעאל) שדה בית הבעל אינה עושה פירות אלא פעם אחת בשנה וא"כ איך הבין תוס' ששיטת רש"י היא ששדה בית הבעל יכולה להצמיח פעמיים בשנה, והלא זה רש"י מפורש.

ואין לתרץ שמה שרש"י אומר "שדה בית הבעל אינה מצמיחה פירות אלא פעם אחת בשנה" זה מכיוון שלא יורד גשם בקיץ, ולכן שואל תוס' שיוכל לעשות חזקה ע"י הזרמת מים, כי זה תכונה של שדה בית הבעל שהיא לא מצמיחה פעמיים בשנה. וראיה לכך, שאם אפשר להצמיח פעמיים בשנה (בקיץ) מדוע אנשים לא עושים זאת? וראיה שאכן אנשים לא עושים זאת, מפקס המשנה ששדה בית הבעל חזקתה שלש שנים ואינה מיום ליום, משמע שלא עובדים בה כל השנה. ואת"ל שבאמת אפשר להזרים מים ולהצמיח פעמיים בשנה אבל רוב האנשים לא עושים כך והמשנה שלא התייחסה למיעוט פסקה כפי הרוב. אך סברה זו בטלה משום שבתוס' ד"ה בית הבדין נראה שכן חוששים למיעוט שהרי מקשינן שם בתוס' על פסק המשנה דמשמע שבשדה בית הבדים עובדים כל השנה ובפרק חומר בקדש כתוב **עברו** הגיתות והבדים משמע שיש להם זמן ומתרץ שהרוב אמנם דורכים בזמן מסוים אבל יש בני אדם שמצניעים כל השנה ודורכים במעט מעט, א"כ לפי תוס' המשנה מתייחסת למיעוט. אלא מוכרח לומר שאפשר להצמיח גם אם יזרמו מים אבל רק אם לא זרעו בשנה זו

קודם, ולכן כשמזרימים לשדה מים אפשר לזרוע בקיץ (אם לא זרעו בשנה זו קודם). דאל"כ למה בעלי השדות לא זורעים גם בקיץ. וזה שתוס' אומר שצריך אכילה חשובה, ולא ג' חודשים, כי זה לא אכילה חשובה. הרי אפשר לזרוע בחצי שנה של הקיץ וגם בחצי שנה של החורף כרגיל.

וי"ל, ששדה בית הבעל יכולה להצמיח פעמיים בשנה אם יזרימו לה מים אבל לא יבול משובח ומה שרש"י אומר "פעם אחת בשנה" הכוונה יבול משובח, ואנשים לא עושים א"ז כי זה לא משתלם מצד ב' סיבות, א'. בפשטות, הרווח מהיבול הלא משובח, לא מכסה את הוצאות ההשקיה וההזרמה. ב'. כשזורע בקיץ הוא היחיד שזורע – כי אין דרך לזרוע שדה בית הבעל בקיץ, וא"כ יוצא שאדם זה שבכל זאת ירצה להחזיק בשדה זו ע"י השקיה כל השנה יוותר בודד בקרב השדות וזה וודאי לא משתלם כמו שאומרת הגמרא לקמן בדף כ"ט ע"א שבאתרא דמוברי באגי היינו במקום שנוהגים להוביר שדה במשך שנה אין צריך המחזיק החדש להחזיק בשדה זו גם בשנה שמובירים, מפני שיצטרך לשמור על שדה זו לבד ללא שותפים - בעלי השדות האחרים, וזה לא משתלם. וכמו"כ אצלנו בשדה בית הבעל זה לא משתלם, וזאת שאלת התוס' האם יבול לא משובח נק' חזקה או לא, בהו"א חשב תוס' שזה יקרא חזקה אע"פ שהיבול לא משובח, למסקנה לומד תוס' שצריך אכילה חשובה באמצע ולכן זו לא חזקה.

בענין מהות המחאה

הת' מנשה מרדכי הכהן שיחי' כהן
תלמיד בישיבה

ידוע שמחאה בתוך הג' שנים מבטלת החזקה (ראה ב"ב ריש פרק חזקת הבתים) וצריך לחקור במהות המחאה. האם המחאה זו "סיבה גורמת" לבטל החזקה, או שאי המחאה זוהי סיבה הגורמת לחזקה וכאשר ישנה המחאה אזי זהו "העדר סיבה" ובמילא החזקה אינה.

ונראה דבזה פליגי הרמב"ן והתוס'.

דהנה, במהות החזקה פליגי תוס' והרמב"ן, לרמב"ן זהו שלאחר ג' שנים נעשה מוחזק וממילא הבא להוציא ממנו (המרא קמא) צריך להביא ראיה (רמב"ן כ"ח ע"א ד"ה משור המועד) ותוס' סובר שהחזקה היא בכך שהמרא קמא הוחזק שתקן (כ"ח ע"א תוד"ה "עד נגיחה רביעית" ובע"ב ד"ה "אלא מעתה חזקה") וזו ראיה (כששתק) שהנכס שלו.

ובזה פליגי: הרמב"ן סובר שהמחאה היא סיבה הגורמת לבטל החזקה, התוס' לומדים שהמחאה זו "העדר סיבה" (כלומר, העדר של אי המחאה) ודו"ק.

טעם התוס' בנאמנות המחזיק ע"י מיגו

דווקא וטעם הרשב"א החולק

א' הרמ"ם שיחי'

ב"ב ל' ע"א: ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה

מפלניא זבינתיה דאמר לי דזבנה מינך, אמר ליה את לאו קמודית דהאי ארעא דידי היא ואת לא זבינתה מינאי, זיל לאו בעל דברים דידי את, אמר רבא דינא קאמר ליה.

מפשטות הגמרא משמע, שהמערער לא רצה דין ודברים על השדה עם המוחזק, אלא עם המוכר ולכן קאמר ליה – זיל.

ובתוד"ה לאו קמודית: כתב ר"ח: ראינו לרבותינו הגאונים ז"ל דהאי מחזיק לית ליה למיחת לדינא בהדי מחרא דארעא אלא האי דזבין ליה מחית בהדיא ואין נראה לרשב"א דהא כל זכות שתבוא לידו מכר ראשון לשני ולא יוכל לדחות ולומר לו לאו בעל דברים דידי את ולקמן אשכחן בהדיא גבי ההוא דדר בקשתא בעיליתא דלא מצי למימר לאו בעל דברים דידי את אלא אי הוה משכח סהדי דדר ביה ההוא גברא חד יומא הוה מוקי לה רב חייא בידיה. עכ"ל.

רואים מתוס' שממחלוקתם (רבותינו הגאונים והרשב"א) היא האם הקונה יכול לקחת את המערער לדין תורה, אבל בנוגע למוכר – כו"ע סברי דבעל דין ודברים עם המערער.

ולכאורה דעת הרשב"א (בתוס') טעונה בירור. ראייתו מההוא דדר בקשתא בעיליתא, אינה מובנת כלל מכיוון שבשונה מהוא דדר בקשתא דעיליתא שהייתה וחזקת ג"ש, הרי שכאן, אין חזקה זו! (פני שלמה).

ובסגנון אחר: צריך להבין את טעם מחלוקתם של הרשב"א ורבותינו הגאונים.

ב. צריך להבין מאי נפקא מינא למערער שהולך לדון דווקא עם המוכר ולא עם המוחזק.

ג. קושיא נוספת מקשה ה"פני שלמה": הרשב"ם בד"ה "אמר ליה מפלניא" מסביר שאפילו אם הייתה למחזיק חזקה ג' שנים, היא לא מועילה לו מכיוון

שזו חזקה שאין עמה טענה ומפקינן מיניה ההיא ארעא. אך בד"ה "זיל" מסביר שמדוע לאו בעל דברים עמו מכיוון שלא החזיק ג' שנים – משמע דאם היה מחזיק ג' שנים לא היה יכול לומר לו "לאו בעל דברים ידידי את".

ומתרץ ה"פני שלמה": בד"ה המתחיל "אמר ליה מפלניא", מדובר על עצם טענת המערער כלפי הלוקח והוא מצידו צודק בערעורו משום שאף אם תהיה למחזיק חזקת ג' שנים, הרי זו חזקה שאין עמה טענה אך בד"ה "זיל", מדובר האם אכן המערער יכול שלא לדון כלל עם המחזיק – דבר זה אפשרי רק אם אין למחזיק חזקת ג"ש, אך אם מוחזק, יצטרך לדון עמו בבי"ד.

עפ"י יתורץ גם הרשב"א, אמנם כאן אין חזקת ג"ש, אך אם תהיה יוכל לערער עמו, מכיוון שלא אומרים בענייננו "חזקה שאין עמה טענה".

הקצות החושן מעמיד את דעת התוס' שנאמן בטענתו מצד מיגו ד"מינך זבינתיה", טענתו – קמי ידי זבניה – מתקבלת, בשל המיגו. לפי הרא"ש, זו עצמה טענה טובה.

הנפק"מ – "מיגו למפרע" לפי תוס' במקרה דנן, לא נאמן. משא"כ לפי הרא"ש. מקשה ה"הקצות": מדוע תוס' מקשה מצד מיגו, הרי טענתו לכשעצמה, טענה טובה?

הדבר יובן עפ"י החילוק הידוע בין התוס' לרמב"ן, כיצד נהיית חזקה?

לפי תוס': המערער הוחזק "שתקן" לאחר ג' שנים. לפי הרמב"ן: כל זמן הג' שנים, המערער נחשב ה"מוציא מחברו". לפי טעם זה, אין בחזקה טעם הגיוני אלא קביעה שזמן זה הוא האפשרות להחליט מיהו המחזיק. ברגע שמסתיימות ג' השנים: המחזיק נהיה הבעלים.

וא"כ טעמי המחלוקת בין הגאונים לרשב"א תלויה בטעמי מחלוקת התוס' והרמב"ן: הגאונים למדו כמו הרמב"ן – המחזיק למציאות חדשה, מציאות זו יכולה להיות רק לאחר ג' שנים – בקשתא בעיליתא, יש חזקת ג' שנים ולכן

הוא הולך להתדיין עם המערער, משא"כ כאן, שאין לו חזקת ג' שנים.

הרשב"א למד כתוס' – גדר המחזיק מולד משתיקת המערער, וא"כ מעלת המחזיק לא נוגעת כ"כ ואז גם ללא חזקת ג' שנים, יש לו חזקה. (והדימוי מובן).

לפי"ז אפשר להבין גם את המחלוקת בין הרא"ש לתוס' – האם אפשר ללמוד את יכולת טענתו ממיגו או לא.

הרא"ש לומד כתוס' ולכן אין לשיטתו הבדל אם טוען "מינך זבינתיה" או "מיניה דזבינתיה דזבנא מינך".

התוס' לומדים כרמב"ן ולכן זקוקים דווקא למיגו – שכן לולא זאת לא נאמן בתור מציאות חדשה.

רבה או רבא

הת' מנחם מענדל שיחי' שוויכה
תלמיד בישיבה

ב"ב, ל"א: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי - האי אייתי סהדי דאבתיה היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה, אמר רבה מה לו לשקר? אי אמר ליה מינך זבנתיה ואכלתיה שני חזקה, א"ל אביי מה לו לשקר במקום עדים, לא אמרינן, עכ"ל הגמרא בנוגע לעניינינו.

הרשב"ם מפרש בד"ה אמר ליה: תלמידו (של רבה) - אביי: מה לו לשקר כו' כלומר האי מיגו דמה לי לשקר לא יזכה בקרקע וכו' ומסיים והלכה כאביי שהרי רבה קודם לו כדמוכח ואזיל.

אומר המהרש"א בד"ה ואמר רבה: רבה גרסינן דאביי ורבא דאמרי תרוויהו

אמרי לקמן דלא סבירא להו הא דרב חסדא "דמה לי לשקר במקום עדים, לא אמרין". - לפי מה שנראה מפרשב"ם דרבה הכא הדר ביה לגבי דאביי, הכא מצינן למימר שפיר דגרסינן ה"נ רבא - והתם לבתר דהדר וק"ל.

כלומר: הסיבה שגורסים רבה זה רק מפני שמעמידים שרבה הדר ביה ולא מצינו שרבא הדר גבי אביי וא"כ אילולי זאת, שפיר היינו מעמידים שרבא הוא המדבר כאן עם אביי.

והנה ב'נחלת משה' מביא הכרח אחר למה מדובר כאן ברבה ולא ברבא, מכיוון שהגמרא מקדימה את דעת רבה לפני אביי ואם היינו גורסים רבא, הגמרא צריכה להקדים את אביי.

ולכאורה הכרחו של ה'נחלת משה' אינו מדוקדק מכיוון שכפי שמוכח מהגמרא כאן, מדובר על מעשה שהיה (וכן בשאר המקרים "בזה אומר של אבותי") וא"ז כך הווה שקודם כל נשאל רבה ואח"כ אביי ואין הוכחה מהקדמת דעתו לפני אביי, לענין זה.

ב' כיתי עדים המכחישות זמ"ז

הת' שמואל שיחי' רייניץ
תלמיד בישיבה

ב"ב ל"א ע"ב דאיתמר, ב' כיתי עדים המכחישות זו את זו, אמר רב הונא זו באה בפ"ע ומעידה וזו באה בפ"ע ומעידה ורב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי עכ"ל.

ועיין בקוב"ש אות קט"ז שהביא דעת הרי' מיגא"ש בשבועות (מ"ז) דפירש בדעת ר"ח דממ"נ כת אחת פסולה והיינו דאיכא תרתי דסתרי. (וזו לא כרשב"ם בסוגיין עיי"ש)

ואולי אפשר להסביר בזה הפלוגתא הנ"ל (בדא"פ עכ"פ), דרב הונא ס"ל דבכדי להחיל שם פסלות על העדים צריך וודאות, היינו דהוא אינו מסתכל על המציאות אלא על הדין. דבכדי שיופסלו צריך וודאות גמורה ואז חל עליהם שם עדים פסולים, אכן ר"ח מסתכל על המציאות ואחת (מכתות העדים) בוודאות פסולה, כנ"ל בר"י מגאש ודו"ק.

"אנן אחתינן"

הת' חיים שיחי' אביטן
תלמיד בישיבה

ב"ב ל"א ע"ב. במקרה שאחד הביא עדים דשל אבותיו היה וגם העידו לו על החזקה ואחד הביא רק על החזקה ופסק רב נחמן שנותנים לראשון ובהמשך הגמ': הדר אייתי סהדי (ההוא שהפסידו רב נחמן. רשב"ם) דאהבתייה היא (והרי לשניהם עדי חזקה ועדי אבות ואין כח לזה יותר מזה וכל דאלים גבר. רשב"ם) אמר רב נחמן אנן אחתינן אנן מסקינן ליה (כלומר לא נחזיק זה יותר מזה הואיל ועדות שניהם שווה. רשב"ם).

אך בהתוד"ה אנן אחתינן וז"ל: אם היה אותו דלית ליה חזקת אהבתייה מוחזק תחילה אתי שפיר אחתינן ומסקינן (לפרושו - אחתינן- הוצאתו (דהיינו הורדתו) מן הקרקע, מסקינן- כניסתו (דהיינו עלייתו) לקרקע ולרשב"ם להיפך) שנעמידה בידו כאשר היה בתחילה. עכ"ל לענייננו. (ועיי"ש שהביאו אח"כ את פרוש הרשב"ם שאפילו אם אינו מוחזק).

בביאור ב' הדעות נראה לומר (בדא"פ עכ"פ):

ע"פ החקירה הידועה בדין כל דאלים גברה האם זהו פסיקת דין או שזהו העדר של פסיקת דין ובמילא חל על זה שם של מיגו.

לתוס' י"ל שהו העדר של פסיקת דין (משיכת ידי הבי"ד מן הפסק) ולכן לא יוציאו, דלא יוציאו בשביל ההעדר ולרשב"ם זו פסיקת דין ולכן לא יוציאו בשביל "כל דאלים גבר" דזהו כמו פסיקת דין וראה בראשונים כ"ז באר היטב.

החילוק בקול בין כהן לבתולה שנישאת

הת' שניאור זלמן הכהן שיחי' כהן

תלמיד בישיבה

ב"ב ל"ב ע"א: "דתנן רבי יהודה אומר אין מעלין לכהונה עפ"י עד אחד, אמר ר' אלעזר אימתי? במקום שיש עוררין אבל במקום שאין עוררין, מעלין לכהונה עפ"י עד אחד - והכא במאי עסקין כגון דמחזקין ליה באבוא דהאי דכהן הוא ונפק עליה קלא דבן גרושה ובן חלוצה הוא ואחתיניה ואתא עד אחד ואמר דכהן הוא ואסקיניה ואתו בי תרי ואמרי דבן גרושה ובן חלוצה הוא ואחתיניה ואתא עד אחד ואמר דכהן הוא, ודכולי עלמא מצטרפין עדות והכא במיחש לזילותא דבי דינא קמיפלגי, ר' אלעזר סבר, כיוון דאחתיניה לא מסקינן ליה חיישינן לזילותא דבי דינא ורשב"ג סבר אנן אחתינן ליה ואנן מסקינן ליה ולזילותא דבי דינא לא חיישינן. עכ"ל.

יש להבין מהו החילוק אם הורד המוחזק בכהן ע"י הקול דאז אין לכולי עלמא חשש דזילותא דבי דינא לבין אם ירד ע"י עדים, שכן יש חשש זה. והנה הרשב"ם מבאר הטעם דאסקיניה אפילו אם אחתיניה ע"י קול, בד"ה אחתיניה מסביר כך: "ואחתיניה מן הכהונה עד שיבדקו את הדבר שמעלה היא בכהונה". עכ"ל. ואומר בד"ה חיישינן לזילותא דבי דינא: "והא דאסקוהו מעיקרא עפ"י עד אחד הבא להשבית את הקול לאו זילותא דבי דינא הוא דמאי דאחתיניה בשביל קול בעלמא הוא וכדי לחזור ולהעלותו אחר שיבדקו הדבר הורדנוהו, הלכך כי הדר מסקי ליה ליכא זילותא. אבל כשהורדנוהו על פי עדים

מן הדין הורדנוהו וכי הדר מסקי איכא זילותא" עכ"ל. רצ"ל: דההורדה ע"י קול ליכא זילותא, דכל סיבת ההורדה בכהן הוא משום שעשו "מעלה בכהונה" לכן העדיפו להורידו וזאת כמובן כדי שתוך כדי גם יבדקו אם אכן נכון הדבר, אבל מן הדין לא היה צורך להורידו.

והנה בדף צ"ב ע"ב: מיתיבי: "האשה שנתאלמנה או נתגרשה והיא אומרת בתולה נישאתי והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאה בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים. טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים לא, ואמאי לימא הלך אחר הרוב ורוב נשים בתולות נישאות אמר רבינא משום דאיכא למימר רוב נשים בתולות נישאות ומיעוט אלמנות וכל הנישאות בתולה יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול אתרע לה רובא וכו'. עכ"ל בהנוגע לענייננו.

משמע מפשטא דהאי לישנא דגמרא דקול הווי דבר ממשי ועד כדי להחליש את הרוב שיש לאשה זו וכתובתה תשתלם מאה זוז בלבד כדין אלמנה וגרושה ולא כבתולה!

וצריך לומר שיש חילוק בין המקרים ולא בגדר הקול מצד עצמו. שהרי הקול מצד עצמו נחשב כ"קול בעלמא" אך לצורך תשלום ממוני הקול נחשב חזק מספיק כדי למנוע את התשלום ולכן בקול דבתולה, הוא מצד עצמו מחזק את העדות ואם הוא איננו, הוא מכחיש אותם. (ויש שרצו לומר שאין גדר כזה בקול והוא לא נחשב כמחזק ועיין בחידושי רבי נחום מפרצוביץ ביאר שיטה זו). ואם נאמר שיש קול אזי הוא כאמור בד"ה אתרע לה רובא שהקול מחזק את רוב בתולות נישאות ונקודת הדברים ברשב"ם, שבכך שלא מכחיש הרי זה סיוע לרוב בתולות נישאות.

לעומת זאת בכהן, ההורדה נוגעת גם לעניינים נוספים נשיאת כפיים וכו', א"כ כשאין המדובר פה רק אודות החיוב הממוני שנובע מחזקתו בכהונה אלא גם על שאר הדברים שזוכה או עושה - הכהן, שפיר שייך למימה, שאכן בנדו"ד אינו מקלקל מן הדין אלא מעלה עשו בכהונה שהורידוהו כדי לבדוק הדבר.

מה שקשה אם נאמר כך מתוס' ד"ה ואתא, לכאורה הם יוכלו לתרץ דהטעם שלא מבטלין קול לגבי גרושה הוא משום דאיכא חיוב ממוני ולא רק משום דאית ליה תקנתא באחר וברור שאלביא דרשב"ם אין זו קושיא משום שלשיטתו ההורדה היא רק משום שרצו לבדקו וע"כ לא שייך להקשות שהרי אין זה מן הדין. ועיין בבית לחם יהודה ובשטמ"ק כתובות כ"ו ע"א.

אלא ע"כ צריך לומר דפרכינן שפיר ולא הוצרכו לתירוצ זה.

יוצא אפוא שיסוד החילוק בין הסוגיות הוא כך: האם שייך פה חיוב ממוני או גם מצד הדין. כשיש רק חיוב ממוני (תשלום כתובה) הרי מוטלת על התובע החובה להביא ראיה ואז יוכל להוציא וממילא כשיש קול (או כשאין את הקול הנצרך) מתקלקלת הראיה והוא צריך להביא ראיה חדשה, אך בחיובים נוספים, הרי א"א לדון רק מצד "המוציא מחברו" ולכן שונה הגדר.

מהו הטעם לחייב או לפטור החזרת פירות

הת' שניאור זלמן שיחי' וועג
תלמיד בישיבה

ב"ב ל"ג ע"א: קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא, רב אידי בר אבין אמר: אנא קריבנא טפי וההוא גברא אמר אנא קריבנא טפי (ומתוך שלא נודע מי מהם קרוב יותר, החזיק אותו האיש בקרקע לפי שהיה אלם - רשב"ם) לסוף אחרי שנה או שנתיים, אודי ליה ההוא גברא לרב אידי בר אבין, דאיהו קריב טפי. אוקמה רב חסדא האי ארעא בידיה רב אידי בר אבין. אמר ליהדר לי פירי דאכל מן ההוא יומא עד השתא, אמר זהו שאומרים עליו אדם גדול הוא הא אמאן קא סמיך מר אהאי הודאה הא קאמר דאנא מקרבנא טפי (רשב"ם ד"ה אהאי: אהודאת פיו שמודה עכשיו שאתה קרוב יותר והא איהו דאמר עד השתא אנא קריבנא טפי ואכל פירות בדין כל דאלים גבר וזה שמודה עכשיו

הרי הוא כנותן לך את האילן מדעתו אף על פי שלא זכית בו מן הדין) אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא כיון דאודי אודי (עכ"ל הגמ') - ומחייב בפירות. וצריך להבין את שיטת רב חסדא. הרי באותו רגע שהודה בקרקע שאינו שייכת אליו. מדוע לא ישלם ההוא גברא את הפירות לרב אידי בר אבין? כמה מהמפורשים עונים - הרשב"ם עונה שכאן מדובר שנתן לא את השדה במתנה (כאמור לעיל, שנתנה של השדה נחשבת מעתה ואילך). מוסיף הרגצ'ובי ומבאר שאמנם בעל הדין הודה, אך אין בהודאתו משום נאמנות אלא התחייבות ולכן פטור על הפירות.

אך בכל זאת צריך להבין כיצד ההוא גברא קנה את הקרקע, שכתוצאה מכך, בנתינתו את הקרקע לרב אידי בר אבין, נחשב למתנה?

מסביר החתם סופר בתירוץ: כיוון שהיה כאן ייאוש "וייאוש קנה", א"כ ההוא גברא קנה בתחילה את הקרקע בדין יאוש ולכן כשנותן הרי זה בתורת מתנה (וממילא פטור על הפירות) עד כאן דבריו. לפי הסבר זה יוקשו אביי ורבא - הרי באמת לפי ההלכה ייאוש קונה, א"כ כיצד אביי ורבא אומרי "כיוון דאודי אודי"? אלא אפשר לומר שאמנם ייאוש קונה אך הוא לא כמו קניין סתם, שהרי הדין בייאוש של גזלן, למשל, לא פטר את הגזלן מהחזרת הגזלה, הוא קנה אותה ועם זאת הוא מחויב להחזירה - מדוע? משום שהקניין כאן נעשה בעל כורחו של הנגזל.

הוא הדין כאן. ההוא גברא אכן קנה את השדה, אך הואיל ואודי אודי - רצתה הגמרא לומר, הוא גילה בעצמו שהקניין שנעשה כאן - ע"י ייאוש נעשה (ע"י הייאוש של רב אידי) וא"כ בוודאי שקניין כזה לא יפטור מהחזרת הפירות.

אך רב חסדא למד שקנה את זה ממש וכעת נותן לו את השדה במתנה, מכיוון שב"ד הם אלו שפסקו "כל דאליים גבר" ולכן, כאשר מפסיד כעת את השדה נחשב הדבר כאבידה ובטח שלא שייך לחייבו על הפירות.

סילוק התמיהה משיטת רשב"ם

הת' מנחם מענדל שיחי' עידה
תלמיד בישיבה

ב"ב, ל"ג, ע"א. תוס' ד"ה אמור רבנן: ונראה דרבא בר שרשום סבר כרב הונא בריה דרב יהושע דמפרש בשילהי מכילתין טעמא דאין נזקקין לנכסי יתומים משום צררי (אלא בשבועה, והוא לא רצה להישבע לכן עיכב את המשכון-הקרקע אצלו) - דאי סבר כרב פפא דמפרש משום דפריעת בעל חוב מצוה ויתמי לאו בני מצווה נינהו, א"כ אפילו יהא אמת כדבריו לא היה יכול לעכב להם הקרקע בחובו, כיוון דלאו בני מיעבד מצוה נינהו וכדבר הונא נמי פסקינן התם. עכ"ל.

רשב"ם למד שהסוגיא כאן הולכת כרב פפא ואי אפשר לקחת את הקרקע מהיתומים בעיכוב הזה, מכיוון שלא בני מצווה נינהו.

ולכאורה קשה כיצד רבה בר שרשום תפס את הקרקע שלא כדין, הרי היתומים לאו בני מצווה! ובהגהות פורת יוסף כתב דאפילו רב פפא לא קאמר אלא שאין כופין אותן לעשות מצווה, אבל אם תפס המלווה, אין צריך להחזיר. [ועדיין צ"ב מדוע הוצרך רשב"ם לפרש דסוגייתנו אתיא כרב פפא והרי קי"ל כרב הונא בריה דרב יהושע].

ואולי אפ"ל שהרשב"ם סבר שגם לפי רב הונא מוכרחים להעמיד שהיתומים היו בני מצווה, כאל"כ, אם היה בא לבי"ד לתבוע והיתומים היו קטנים - זה היה שלא כדין וא"כ לא בזה נקודת מחלוקתם של רב אידי ורב פפא וא"א להקשות מזה.

ג' שיטות דווקא

הת' שלום דובער שיחי' מפעי

תלמיד בישיבה

הגמרא במסכת בבא בתרא דף צ"ב ע"א מביאה את האפשרות להעמיד את מחלוקת האמוראים רב ושמואל - האם הולכים אחר הרוב או שרק באיסורים הולכים, אך בממון יכול המוכר לטעון שלא התכוון למה שהלוקח התכוון, ובלשון רשב"ם ד"ה לא אזלינו בתר רובא (צ"ב ע"ב): "אלא אחר המוחזק אם יש לו שום טענה" כפי מחלוקת תנאים במשנה: ובברייתא: ת"ק. המוכר פירות לחברו וזרען ולא צמחו, זרעוני גינה שאין נאכלין, חייב באחריותן. זרע פשתן, אינו חייב באחריותן. ר' יוסי: נותן לו דמי זרע, וסברתו: רוב הפשתן שבעולם נזרע, וממילא משמע שהולכים אחר הרוב. אמרו לו: הרבה לוקחים את הפשתן לדברים אחרים, היינו שאכן הולכים אחר הרוב, אך אחר רוב האנשים בעולם והם משתמשים בפשתן לרפואה או למאכל או לזריעה. רוצה הגמרא לומר כך: שמואל סבר כת"ק שלא הולכים אחר הרוב ורב סבר כר' יוסי. או ששמואל פטר מתשלום כי סבר כ'אמרו לו'.

אבל קשה לכאורה מדוע הגמרא לא יכלה להעמיד ש'אמרו לו' סברו כת"ק שלא הולכים אחר הרוב או לחילופין - שגם ת"ק למד שהולכים אחר הרוב אך רוב אינשי? ואת"ל שאם נעמיד כך את ת"ק יצא שאין חילוק ביניהם, (כמו שמפרש רשב"ם ד"ה אמרו לו) סו"ס הרי לא מפשינן מחלוקתא!

ואפשר לומר שהגמרא לא יכלה לתרץ כך עפ"י מה שהגמרא אומרת בגיטין (יב, ב) בקשר למחלוקת בין חכמים לר"מ, האם שחרור עבד הוא זכות או חובה, חכמים ס"ל דזכות הוא לעבד שיוצא מתחת יד רבו לחרות. ור"מ ס"ל דהוי חובה, מכיוון שהוא לא יזכה לקבלת תרומה.

בקשר לזה מביאה הגמרא ברייתא: "תניא א"ר אלעזר, אמרנו לו למאיר והלא

זכות הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחירות, אמר לנו חוב הוא לו שאם היה עבד (של) כהן - פוסלו מן התרומה, אמרנו לו ומה אם ירצה שלא לזונו ושלא לפרנסו - רשאי, אמר לנו ומה אילו עבד כהן שברח ואשת כהן שמרדה על בעלה, הלא אוכלין תרומה וזה אינו אוכל. אבל אשה חיוב הוא לה, שכן פסלה מן התרומה ומפסידה מן המזונות" ע"כ הברייתא. מקשה הגמרא: מאי קאמרו ליה ומאי קמהדר להו? ומסביר התוס' רי"ד שיש פה כפילות בטענת ר"מ - עבד כהן נפסל מן התרומה ולכן זה חובה בשבילו - לפי ר"מ, וכשהם מקשים לו, שהרי יכול להחליט שלא לפרנסו, גם אם הוא ישאר עבדו - שוב עונה ר"מ והלא בתור עבד כהן. נפסל מן התרומה דווקא בזמן שמשחרר אותו והוא לא יכול ליטול ממנו את הזכות לקבל תרומה קודם שמשחררו. רואים איפוא, שא"א שהשתמש באותה הטענה פעמיים ולכן הגמרא מקשה שם "מאי קאמר ליה, ומאי קמהדר להו".

א"כ צריך לומר שהוא הטעם גם בגמרא שלנו - למרות שלא מרבים במחלוקות, הגמרא לא יכלה לומר שת"ק סובר כ'אמרו לו' או הפוך, כי א"כ מה היינו אומרים - שת"ק סובר כמותם, א"כ מדוע "אמרו לו" עונים לר' יוסי הרי הוא כבר ידע מקודם את טענתם - וא"כ יהיה גם פה משהו כמו "מאי קאמר ליה ומאי קמהדר להו" ולכן מוכרחים לומר שיש פה ג' שיטות.

האם כל העבדים גנבים?

הת' שניאור זלמן שיחי' קנלסקי
תלמיד בישיבה

ב"ב, צ"ב ע"ב: המוכר עבד לחברו ונמצא גנב או קוביוסטוס (רשב"ם / רש"י: גונב נפשות) הגיעו. (קנה הלוקח ואין כאן מקח טעות. רשב"ם). לסטים מזוין או מוכתב למלכות, אומר לו הרי שלך לפניך. רישא מאי טעמא? (כלומר

מאי טעמא הגיעו, והלא אין לך מום גדול מזה מגנב או קוביוסטוס ואפילו הכי קנה לוקח. רשב"ם). לאו משום דרובא הכי איתנהו! (וזו לכאורה הוכחה לרב שהולכים אחרי הרוב!) לא. כולו הכי איתנהו. (כולם, כל העבדים גנבים וכמאן דאמר ליה מוכר בהדיא דמי).

ונשאלת השאלה, האם אפשר לפסוק שכל הגנבים גונבי נפשות? כך מקשים התוס' (ד"ה קוביוסטוס) ומתמצים שקוביוסטוס, פירושו משחק בקוביא. אך עדיין לא מובן מה מתמצים התוס', ואם נאמר שקוביוסטוס הפשט שמשחק בקוביא, איך אפשר לפסוק שכל העבדים משחקים בקוביא? הרי זה רק אומדנא וא"כ יש מכאן הוכחה (גם לאחר תירוץ הגמרא "כולו הכי איתנהו") שהולכים אחר הרוב?

ב. איך הגמרא אומרת **כולו** הכי איתנהו. בשעה שא"א לומר דבר כזה? ג. את"ל שכולו פירושו מוחזקות, יש לכאורה מכאן הוכחה לספק הגמרא האם הולכים אחר הרוב או החזקה (ואכן בבריתא הבאה הגמרא מביאה את שני האפשרויות בשור שנגח ואין ידוע אם הפילה קודם שנגחה או אחרי וכן בגמל האוחר בין הגמלים ישנו אותו ספק וא"כ נוכל לומר שבהעמדה הסופית של המחלוקת "אמר לך רב אנא דאמרי אפילו לתנא קמא.. ושמואל אמר לך אנא דאמרי אפי' לר' אחא" - שיש לכאורה בסיס להעמיד שהולכים אחרי החזקה! ריטב"א)

ואולי אפשר להעמיד את הדברים כך: הרמב"ם (וכן גם פסקו בשו"ע) פוסק בהלכות מכירה פרק ט"ו שהקונה עבד מחברו ונמצא גנב או גונב נפשות כו' אינו יכול להחזירו כיוון שכל העבדים **בחזקת** שיש בהם דברים אלה. א"כ רואים מהרמב"ם שהסיבה לאי החזקת העבד תלויה בחזקה שיש כאן ולא בוודאות מוחלטת.

ואכן הריטב"א אומר בהמשך, בת"ש הנוסף שהגמרא מביאה שיש כאן חזקה עם או נגד הרוב וצריך לדבריו לחלק במטרת החזקה: אם החזקה גורמת

להשארת המצב כמות שהוא או כמו ראייה להוציא ממחזיק אחר, א"כ אפשר לומר שהחזקה בעבדים גנבים היא חזקה כדי לאפשר למוכר להימנע מתשלום חוזר על העבד (בגלל שנמצא גנב) ובוודאי לחזקה זו יש תוקף גדול יותר מאשר החזקה להוציא ממון, וזו גם הסיבה שא"א להביא ראייה לגמרא אח"כ מהמקרה הזה מכיוון ששם החזקה מיועדת כדי להוציא ממון מבעל השור, משא"כ בקונה עבד ונמצא גנב.

אם כי עדין נשאר קשה מלשון הגמרא כולהו הכי איתנהו שמשמע שכל העבדים גנבים (ולכן תוס' עצמם הקשו על המושג קוביוסטוס אטו כולהו גונבי נפשות), ואף אם נסביר שהכוונה על חזקה עדיין צ"ע קצת.

נתארמלה' - ברשב"ם

הת' יהושע יהונתן שיחי' יחזקאלי
תלמיד בישיבה

הגמרא במסכת בבא בתרא פרק המוכר פירות דף צ"ב עמ' ב' מביאה תמיהה על שיטת רב: מיתיבי, האשה שנתאלמנה או נתגרשה כו' וטוענת לזכותה שצריכה לקבל מאתיים זוז כי התחתנה כבתולה. ויש לדקדק בלשון הרשב"ם על אתר שכותב "האשה שנתארמלה" (ולא נתאלמנה) והדבר פשוט: הרשב"ם מחבר את "הנתאלמנה או התגרשה" יחד, מכיוון שלענייננו זה אותו דבר. היא - האשה - לבד וטוענת שמגיע לה מאתיים כי נשארה בתולה. וזהו הפירוש נתארמלה: "טן דו מלמיתב אורמלו" (= טוב שניים מהיות בודד) (קידושין מ"א, א'). כלומר זהו מצב האשה שהוא שווה בשני המקרים - אלמנה או גרושה, שנמצאת לבד כעת.

מדוע מותר לבעל אמת המים בכל השדה?

הת' מנחם מענדל דוב שיחי' יוזביץ'

תלמיד בישיבה

ב"ב, צ"ט, ע"ב: א"ר יהודה אמר שמואל אמה בית השלחין אני מוכר לך נותן לו ב' אמות לתוכה אמה מכאן ואמה מכאן, לאגפיה. אמה בית הקילון אני מוכר לך נותן לו אמה לתוכה וחצי אמה מכאן וחצי אמה מכאן לאגפיה. ואותן אגפיים מי זורעם? רב יהודה אמר שמואל: בעל השדה זורעם, רב נחמן אמר שמואל: בעל השדה נוטעם כו' ואמר יהודה אמר שמואל אמת המים שכלו אגפיה מתקנה מאותה שדה בידוע שלא כלו אגפיה אלא באותה שדה כו', שעל מנת כן קבל עליו בעל השדה.

צ"ב, א': מהי דעת רב נחמן באם כלו אגפיה? ב. מדוע נקטה הגמרא "ואותן אגפיים מי זורעם"? ג. האם דעת רב יהודה ב"כלו אגפיה", קשורה לשיטתו בעניין הזריעה של השדה?

עפ"י המפרשים בסוגיא (רשב"ם, כס"מ) הזריעה או הנטיעה הן בשטח שממנו לוקח בעל אמת המים את הקרקע וההבדל בין השיטות לכתחילה – מה הצורך בשתי אמות לכל צד. אבל גם אם יחסר בקרקע זו כדי למלא את האגפים שנפלו, יותר לבעל האמה לקחת עפר משאר השדה.

וצריך להבין מה הטעם שלקחת העפר היא מצדי השדה בה בשעה שייתכן מאוד שהקרקע שקעה לאיטה וחסר מהאגפים הגובה המתאים ושנית, כשם שהעפר יכול להתפזר לכיוון האדמה שממנה לוקח, אותה הסבירות קיימת שהעפר יתפזר לתוך חלל אמת המים (ולא מחוייב שאמת המים תיסתם עקב כך מכיוון שהמים מזרימים את העפרורית הלאה).

עכצ"ל שאכן טעם הדין בזה, מכיוון שבעל השדה גם נח לו מבניית האגפים

מכיוון שלא זורמים המים לתוך שדהו (כמו שמובא ברשב"ם). א"כ הלוקח יוצא נשכר במידת מה מכיוון שבעל השדה לא יכול לדחותו ולומר לו שיביא ראיה שדווקא בתוך השדה התפזר העפר וזה ע"ד שגילה דעתו דניחא ליה בהגבהת האגפים ויש ללוקח זכות נוספת.

סברה זו היא אליבא דשתי השיטות ואין סיבה שיהיה חילוק בין רב נחמן לר' יהודה. כי את"ל שרק ר' יהודה נותן לבעל האגפים ליקח קרקע מכל השדה משום שזרע שם משא"כ לפי רב נחמן שרק התיר לנטוע, והוא לא יסבור שמותר לקחת קרקע מכל השדה – יקשה לשיטתו מצד האמור לעיל שהרי לכו"ע ניחא ליה לבעל השדה בבניית האגפים.

וע"כ מובן שהגמרא נוקטת אותן אגפיים מי זורעם, מכיוון שלמסקנה אכן מותר לזרוע ולא עוד שלקחת העפר מכל השדה מוסכמת לפי כל השיטות כנ"ל לפי הנקודה שהביא דווקא מ"ד זורעם ואתי שפיר שנקודה זו מובאת כבר בהו"א מכיוון שזו בעצם נקודת ההתחלה של כל המכירה. כמובן אין מכאן הכרח שזו שיטת ר' יהודה דווקא כי מהצד ההלכתי קי"ל כרב נחמן בדיני, אלא שהכל מבוסס על הסברא הנ"ל.

ההשוואה בין א"י לסוריא

הת' יוסף יצחק שיחי' חבבו
תלמיד בישיבה

התוספתא על מסכת כלים (ב"ק, פ"א, ה"ה) מונה שלושה דברים שבהם סוריא שווה לחו"ל (והם: א. עפרה טמא. ב. המביא משם גט צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" - כדין המביא גט מחו"ל. ג. המוכר עבדו לסוריא הפסיד את כספו מהמכירה - כדין המוכר עבדו לחו"ל), ועוד שלושה דברים שבהם סוריא שווה לא"י.

והנה בתוספתא על מסכת ע"ז (פ"ה ה"א) ששם כתבו דינים המיוחדים לארץ ישראל שנועדו למנוע רעב וכיו"ב, הביאו דין שכשם שאסור להוציא לחו"ל דברים שהם אוכל נפש כך גם אסור להוציא לסוריא (ע"פ גירסת הש"ס - לסוריא). וצ"ל מדוע התוספתא בכלים לא מנתה את דין זה ברשימת הדברים שבהם סוריא שוה לחו"ל?

ואולי אפשר לגרוס כשיטת התוספתא ("מסוריא") ובניגוד לגירסת הש"ס בכ"מ ("לסוריא"). או אפ"ל דהתוספתא בכלים מונה רק דינים העוסקים ב"איסורא" אך לא בשאר דינים כדיני פיקוח נפש וכדו' (שהם "בין אדם לחבירו").

התיחסות התורה לוי"ו החיבור

הת' מנחם מענדל שיחי' גורליק

תלמיד בישיבה

קידושין מ"ד א': רבי שמעון דאמר עד שיאמר שבועה לכל אחד ואחד כו' זה הכלל: כלל – אינו חייב אלא אחת. פרט – חייב על כל אחת ואחת דברי ר"מ. רבי יהודה אומר: שבועה לא לך, לא לך, לא לך – חייב על כל אחת ואחת. רבי אליעזר אומר: לא לך, לא לך, ולא לך שבועה, חייב על כל אחת ואחת. עכ"ל הגמרא לענייננו. נקודת הדברים: במספר השבועות שאדם מחייב את עצמו ישנם מספר אופנים (כשאומר לשון שבועה ולאחריה נשבע שוב בצורה הזו האם כוונתו לחדש שבועה נוספת או שבא רק לחזק את שבועתו הקודמת. כאשר צירף ללשון השבועה את ו' החיבור, אנו רואים שיש בזה מחלוקת תנאים כמצוטט לעיל).

וצריך להבין: במחלוקת התנאים האם אדם כולל שבועות רבות יחד ע"י הוספת ו' החיבור (לא לך ולא לך) ומתחייב רק פעם אחת, או להפך -

שהו' בין ה"לא לא" מפסיק בין החיובים, ישנה מחלוקת בין שיטות הראשונים. רש"י על אתר מסביר את שיטת ר' יהודה (בד"ה לא לך לא לך) וז"ל: דווקא בלא וי"ו, אבל ולא לך ולא לך - כללא הוי. עכ"ל. זאת אומרת: לשיטתו, הוי"ו מחבר את השבועות לשבועה אחת. ומצטט בתוס' את דברי רש"י הנ"ל (בד"ה רבי יהודה) ומביא בשם ר"ת להיפך, וז"ל: דאדרבה כשאומר ולא לך ולא לך - משמע שהוא נשבע על כל אחד ואחד, אבל כשאומר לא לך לא לך - אינו חייב אלא אחת. עכ"ל. כלומר שיטת התוספות הפוכה מרש"י: הוי"ו לשיטתו, הינו וי"ו המפסיק ולא וי"ו המחבר.

והנה הרמב"ם כותב בהל' שבועות פ"ז ה"י, וז"ל: היו חמשה תובעין אותו ואומרים לו: תן לו פקדון שיש לנו בידך, שבועה שאין לכם בידי - אינו חייב אלא קורבן אחד, שבועה שאין לך בידי לא לך ולא לך ולא לך - חייב על כל אחת ואחת. עכ"ל. לומד הרמב"ם: שגם אם אמר בדבריו - "ולא לך ולא לך" - הוי"ו איננו מחבר ולמרות שנשבע בשנית בתוספת וי"ו החיבור נחשב הדבר כאילו לא אמרו כלל. משמעות הדברים היא שאין משמעות חיובית או שלילית לוי"ו החיבור ולמעשה מתעלמים ממנו, אליבא דהרמב"ם. זו סברת הלחם משנה ברמב"ם ומוסיף שבעצם הרמב"ם למד כרבי מאיר ורבא עיי"ש.

אמנם כך נראין הדברים מהל' שבועות אבל מהלכות נדרים פרק ד' הלכה י"א משמע אחרת. וז"ל: הנשבע או הנודר שאינו נהנה לכולם ונשאל על נדרו ועל שבועתו על אחד מהם והתירו - הותרו כולם, שהנודר לזה ולזה ולזה - הותר הראשון - הותרו כולם: הותר אחרון מותר וכולם אסורים. שאינו נהנה לזה, לזה, לזה - צריכין פתח לכל אחד ואחד, וכן כל כיוצא בזה. עכ"ל. כאן לומד הרמב"ם שהוי"ו כן נחשב לו' החיבור ונלמד מזה שהרמב"ם בעצם פוסק בכל מקום לפי ראות עיניו ללא 'שיטה' מיוחדת בעניין זה ובדרך כלל העדיף ללכת כמו תנא מסוים בסוגיא זו או אחרת (ויש להאריך ואכמ"ל).

והנה בגמרא ב"מ פ"ו ע"ב איתא: ואל הבקר רץ אברהם אמר ר' יהודה אמר רב בן בקר אחד רך שנים וטוב שלשה. ואימא חד כדאמרי אינשי רכיך וטב? א"כ

לכתוב רך וטוב! מאי וטוב? ש"מ לדרשה. ע"כ לשון הגמרא. ולכאורה אפשר לראות מהגמרא ש"ו' החיבור" הינו ו' 'המפסיק' משום שכל אפשרות הדרשה מ"רך וטוב" יכולה להיות רק אם דרך האנשים לא להשתמש בו' **החיבור** וא"כ כשאומר הפסוק רך וטוב כשכוונת הדברים בפשוטו של מקרא לדרך לשון בני אדם לא יהיה מקום לכאורה לדרוש משם לבן בקר נוסף (שהרי זו דרך הלשון אא"כ נאמר שהו' החיבור הוא בעצם ו' המפסיק וכל כולו לדרשה אתיא בלבד). אם כי בכל זאת ניתן להסביר שלמרות זאת אפשר לדרוש מהפסוק מכיוון שרגילות הלשון בין אנשים היא דווקא רך טוב - ללא וי"ו באמצע.

וצריך להבין מספר עניינים נוספים: א. כיצד הגמרא בב"מ ובקידושין לומדת למסקנה, בנוגע לוי"ו באמצע. האם הוא מחבר או מפסיק? מכאן משמע שהוי"ו מפסיק ולכן הוא בא לדרשה ורק אם היינו מתייחסים לרגילות הלשון לא היינו יכולים לדרוש. ואילו מקידושין, לפי רש"י, משמע שהוא מחבר. ב. כיצד הגמרא מקשה - אימא כדאמרי אינשי בקשר לרך וטוב - עם ו' **החיבור** ואחר כך אומרת בעצמה שאמרי אנשי רך וטוב - בלשונם הוא ללא ו' החיבור? ג. לכאורה קשה על רש"י במסכת שבועות (שלדעתו הוי"ו מחבר בין השבועות) מגמרתינו שהוי"ו מפסיק בין המילים (שלכן אפשר לדרוש רך וטוב לשני בני בקר כנ"ל).

ונראה לומר שיש הבדל בין הסוגיות. הגמרא בב"מ דנה מצד היבט **התורה** על הלשון שמשתמש האדם ולא מצד שיש **הבנה** מסוימת אם ו' החיבור אכן מחבר או להיפך. סברא זו מתחזקת נוכח מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיא דהתם. רש"י למד שכאשר אדם אומר את נוסח שבועותיו עם ו' החיבור הוא מקשר את שבועותיו ותוס' לומד בדיוק הפוך ושניהם לא מסבירים טעם לדבריהם משום שעל פי הגיון אנושי אין למצוא הבדל בנוגע לו' החיבור. (ואם תרצה אמור, שעל פי הגיון סתם, הו' תמיד תשמש כו' החיבור ולא כו' המפסיק) וא"כ לפי זה מוכרחים לומר שמחלוקת רש"י ותוס' קשורה רק בדין **שהתורה** קובעת בשבועה שבעצם מתכוונים לברר מה המשקל שהתורה נותנת לוי"ו כמחבר או

כמפסיק בלי קשר להבנת בני אדם באומרם או בשומעם את ו' החיבור (ואולי צריך לומר שלכן גם הרמב"ם לא התייחס באופן מהותי למשמעותו של ו' החיבור ובכל מקום פסק כתנא אחר לפי עניינו, מכיוון שבאמת מצד התורה זה דין ולא הבנה, [על פי הלחם משנה]), אבל הגמרא בבא מציעא אכן דורשת רך וטוב מכיוון ששם, אם הדבר תלוי ברגילות לשון בני אדם - רגילות הלשון היא, לומר גם בלא ו' החיבור - רך טוב (ושם הגמרא בפרוש דורשת את הפסוק מצד **הבנת בני אדם**). זה בעצם גם מסביר מה היתה ההו"א של הגמרא: אמרי איניש רך וטוב, כלומר, רגילות האנשים היא לומר רך וטוב ואם כך אין לך מקום לדרוש - אך מתרצת הגמרא שבכל זאת אנשים אומרים (גם) רך טוב ולכן יש לך מקום לדרוש, כי הפסוק הי' יכול לצמצם - כי גם זה רגילות של לשון בני אדם. ועוד ברור, שגם התורה לא באה לפסוק פה איך אומרים בני אדם את שגרת לשונם.

אך לכאורה קשה מהאמור בפרשת משפטים הפותחת במילים "ואלה המשפטים" - ומפרש רש"י: מאי ואלה המשפטים? ואלה מוסיף על הראשונים - מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני. עכ"ל. א"כ יוצא משם שהו"ו הינו וי"ו המחבר וזאת גם ללא קשר לדין תורה אלא לשגרת לשון בני אדם! אך אפ"ל שאין זה קשה (לכאו') מכיוון ששם ב"ואלה המשפטים" אין אפשרות לדון בזה כשגרת לשון בני אדם, שהרי כיצד יכולים בני אדם סתם לפרש **מדעתם** ש"ואלה" מוסיף על מה שנאמר קודם בתורה ובאמת שם זה לימוד מיוחד של פשוטו של מקרא שאפשר להבינו ג"כ בדעת בני אדם, אך לא תלוי כלל ברגילות לשון בני אדם.



עבודתו של אברהם ועבודתם של חנניה מישאל ועזריה

הת' שניאור זלמן שיחי' ארבוב

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "אני חומה" של כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע מביא באות ב' וז"ל: והנה החומה והמגדלות שהם שמירה לעיר קטנה מהשונא הגלוי והנסתר, שהוא היצר הרע, מצינו ג' דעות: א. א"ר יוחנן "אני חומה" זו תורה ו"שדי כמגדלות" אלו ת"ח. ב. רבא אמר "אני חומה" זו כנסת ישראל ו"שדי כמגדלות" אלו בתי כנסת ובתי מדרשים. ג. ובמדרש רבה איתא "אני חומה" זה אברהם אבינו ע"ה כו' אמר לפניו רבון העולמים אני חומה מעמיד אני דברים (חזקים ותקיפים כחומה) ושדי כמגדלות זה חנניה מישאל ועזריה. עכ"ל.

ולכאז' קשה כשמעיינים במד"ר עצמו (שיר השירים פרשה ח' ע"מ) רואים שמביא פסוק זה על שניהם, וז"ל: אמר אברהם "אני חומה" אעמיד מעשים

טובים כחומה, "שדי כמגדלות" שאני עתידה להעמיד כתים כתים וחבורות של צדיקים כיו"ב בעולמך. ולאח"ז מביא "אני חומה" אמרו (חנניה מישאל ועזריה) לפני הקב"ה אנו חומה ואנו מעמידים מצוות ומעשים טובים כחומה, "שדי כמגדלות" אנו עתידים לעמיד בעולמך כתות של צדיקים כיו"ב, עכ"ל.

א"כ נשאלת השאלה מדוע הרבי הריי"צ אומר ש"אני חומה" זה אברהם ו"שדי כמגדלות" אלו חנניה מישאל ועזריה?

וי"ל בדא"פ ע"פ משל שמביא בתחילת המאמר שכאשר אנשי העיר רוצים לשבת שקטים ובטוחים הנה עושים **חומה נגד השונא הגלוי** שלא יוכל להיכנס לעיר, אבל החומה היא רק נגד השונא הגלוי וישנם ג"כ שונאים נסתרים שמסתתרים ונמצאים בתוך העיר ומבצעים את זממם הנה ע"ז מקימים מגדלים שבהם יושבים אנשים שיודעים היטב מי נכנס ומי יוצא מן העיר (עניינם נגד השונא הנסתר).

והנה ע"י משל זה תתורץ השאלה שעבודתו של אברהם אבינו ע"ה היא הייתה נגד השונא הגלוי כנודע שאברהם אבינו ע"ה נתן אוכל גם לערבים שמשתחוים לעפר שברגליהם ומספק להם כל צרכיהם ואח"כ בשעה שביקשו להודות לו אמר להם: ברכו למי שאכלתם משלו, הודו ברכו ושבחו למי שאמר והיה העולם דאם לא - היה מחיבם בתשלום, וכל ברכתם להקב"ה הייתה רק בחיצוניות נגד השונא הגלוי ולא השפיע עליו בפנימיות, משא"כ עבודתם של חנניה מישאל ועזריה הייתה נגד השונא הנסתר שהיו בתוך ממלכתו של הצורר נבוכאדנצאר ימ"ש ושם **בפנים** פעלו באופן של מסירות נפש.

קדש עצמך במותר לך (גליון)

הת' אליהו שיחי' טטראשוילי
תלמיד בישיבה

בקובץ שיח תמים פורים קטן ס"ח שואל הת' מ.מ.ב. בקשר למ"מ שמצוין במאמר ד"ה "ואמר הוי' אל אברהם" תש"ב (נדפס בסה"מ תש"ב עמ' 50) של הרבי הריי"ץ, וז"ל בסוף אות ד': "אשר באמת גם קדש עצמך במותר לך הוא מדאורייתא כמ"ש והתקדישתם והייתם קדושים וכמ"ש רבינו נ"ע (בתניא פרק כ"ט)". ומקשה דהא "עניין זה של "קדש עצמך" מדאורייתא מביא אדמוה"ז בפרק ל' ולא בפרק כ"ט וז"ל שם: "ובפרט בעניין קדש עצמך במותר לך שהוא מדאורייתא". עד כאן תוכן דבריו (בקיצור). אמנם כך צוין שם אך מוכח שזהו טעות הדפוס מכיון שבמאמר "ויאמר ה' אל אברהם" תש"ב המיוסד על המאמר ד"ה "ויאמר ה' אל אברהם" תרנ"ה (של הרבי הרש"ב) מצוין מ"מ באותו עניין ממש לפרק כ"ז בתניא וזה אכן כך וכמו שכותב שם אדמוה"ז בקשר לאתכפיא וכו'.

צ"ע באי ציון הסוגריים ובלוח התיקון

הת' יהושע יהונתן שיחי' יחזקאלי
תלמיד בישיבה

בשער הייחוד והאמונה פרק ד' מסביר אדמוה"ז באריכות על אופן הפלאת ההשגה בגבורות הבורא ואיך שאי אפשר לשום נברא להשיג מהות הצמצום וההסתתר ובלשונו הזהב: "שאינן ביכולת שום נברא להשיג מהות הצמצום וההסתתר ושיהיה עאפ"כ גוף הנברא מאין ליש כמו שאין ביכולת ושכל שום נברא להשיג מהות הבריאה מאין ליש". סיום הסוגרים חסר בסוף הפרק. בפרק

ה' ממשיך אדמו"ר הזקן לבאר בכהנ"ל ומסיים בעניין "שהרקיע סוד הדעת והתורה היא מזון הנשמות בג"ע והמצוות הן לבושים כמבואר כל זה (בזהר ויקהל דף ר"ט ור"י ובע"ח שער מ"ד פרק ג'). עכלה"ק. נשאלת השאלה מדוע המקור שמציין אדמו"ר הזקן מהזהר בפרק ה', מובא בסוגריים?

בקשר לאי סיום הסוגרים בפרק ד' - אכן ב"הערות ותיקונים" על התניא מציין שאמנם צריך לסיים את הסוגריים ובקשר למקור שמובא בפרק ה' בסיומו, עם סוגריים, לא מציין דבר ב"הערות ותיקונים", אך בשיחת שבת פרשת משפטים מברכים חודש אדר תשכ"ז (מובא בשיעורים בסה"ת), מבאר באריכות את הטעם לאי סיום הסוגרים בפ"ד ומסביר שבעצם כל פרק ה' נמצא כביכול בתוך סוגריים (מסוף פ"ד) וכך בעצם גם יורדת הקושיא השני' המובאת לעיל: מדוע מציין אדמו"ר הזקן את המקור לדברים בפ"ה בתוך סוגרים מאחר שתחילת הסוגרים מובאות כבר ב"תחילת" פרק ה' דהיינו בסיום פרק ד'. אך עדיין ישנו פלא גדול מאחר שבגוף השיחה ואף לא בהערות למטה, לא מצוין כלל אל "הערות ותיקונים" בסה"ת וכאילו אין צורך כלל לתקן את הסוגריים בפ"ד, וצ"ע.

מי הם הנקראים אנשים?

הנ"ל

במאמר ד"ה "אני חומה" מסביר הרבי הקודם (בקטע השני) את ענין התערובות טו"ר שנעשו בעולם וכתוצאה מכך אף בקרקע ישנם חילוקים בין קרקע כזו לקרקע אחרת, ומצטט שיש ארץ שמגדלת חכמים ויש ארץ שמגדלת טיפשים ובלשונו: "וכמו בעפר הרי יש ארץ טובה ושמנה.. ומגדלת אנשים חכמים יפים ובעלי מידות טובות ויש ארץ רזה ודלה אשר תבואתה ופוריה רע ומגדלת טיפשים ובעלי מידות מושחתות".

נראה שבנוגע לקרקע – ארץ שמגדלת חכמים נוקט לפני כן "אנשים" ואילו בנוגע לארץ שמגדלת טיפשים אינו אומר "אנשים" אלא טיפשים סתם.

וצ"ל שהטעם לכך הוא שאנשים חכמים בעלי מידות טובות נקראים בשם "איש" כי איש מורא על התוקף בעיני המידות "איש אלוקים" וכמו שאמר במאמר ד"ה נעשה תרצ"א על הפסוק "כי איש אלוקים עובר עלינו תמיד" – וזהו איש אלוקים דאיש האלוקים מורה על התגברות המידות – אלוקים בגימטריא הטבע איש האלוקים דער וואס ברעכט טבע ומתגבר עליה".

אך אנשים עם מידות מושחתות אינם נקראים "אנשים" ולכן אתי שפיר שלא נקט בהם "אנשים" אלא הגדרתם בלבד.

מה הועיל אחז בסגירת בתי הכנסיות?

הנ"ל

במאמר ד"ה וקיבל היהודים תרפ"ז מביא הרבי הריי"צ את המדרש רבה שכל מקום שנאמר "ויהי בימי" אינו אלא צרה וע"ד דכתיב "ויהי בימי אחז" שנועל בתי כנסיות כדי שלא יתעסקו בתורה וממילא לא תשרה שכינה בישראל (ח"ו). ולכאורה אפשר להקשות מה הועיל בסגירת בתי כנסיות, האם לא יוכל ללמד את הילדים במקום אחר?

אלא שכבר ראינו במאמר ד"ה אני חומה תרצ"ב, בהסבר על הפסוק "אני חומה ושדי כמגדלות" (שה"ש ח', י') שאחד מההסברים על פסוק זה שהת"ח מרביצים תורה ברבים וקביעות עיתים זו היא בבתי כנסיות ובתי מדרשים וזה מגן על עם ישראל - א"כ אותו הדבר בסגירה ר"ל של בתי כנסיות בימי אחז - שאז דווקא יכול לגרום ח"ו סילוק השכינה מישראל, כי המגן - השראת השכינה, זה דווקא בת"ת דרבים (שתמיד בד"כ) הוא בבית הכנסת.

ב' דרגות בספירת המלכות

הת' נחום אליהו הכהן שיחי' כהן
תלמיד בישיבה

א

איתה במסכת אבות פרק ה' משנה א': בעשרה מאמרות נברא העולם ומה תלמוד לומר והלא במאמר אחד היה יכול להיבראות אלא להיפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות.

והנה במאמר "וכל בניך לימודי ה'" - תרפ"ט מביא את המשנה הנ"ל ומציין דבמאמר אחד היה יכול להיבראות היא ספירת המלכות וכיצד היה יכול לברוא ע"י ספירת המלכות לבדה - היינו ע"י ספירת המלכות "דבדבר מלך שלטון" שהיא כלולה ג"כ מעשר ספירות ומ"מ ברא את העולם ע"י עשר ספירות עצמן (ומבאר שם מעלת הבריאה באופן כזה דווקא, מצד השפע האלוקי שיותר נרגש בנבראים).

אך בליקו"ת פרשת בהר אות ב' מבאר באופן אחר דהנה התהוות נמשכו מהעולם אל הגילוי מבחינת חכמה שבתחילה היו כלולים יחד בבחינת החכמה והא בחינת מאמר אחד שהיה יכול להיבראות דהיינו שהוא הכולל לכל הט' מאמרות (רצה לומר באופן ההתהוות - בהפלאות ע"י החכמה שנמצאה מאין ליש וממנה השתלשלו ונפרטו כל הי"ס), יוצא אפוא שבמאמר "וכל בניך" מבאר שמאמר אחד ומלכות ובלקו"ת מבאר שהוא חכמה מביא ראייה מתרגום יונתן שמתרגם בראשית ב' "חוכמתא".

ב

סתירה זו (לכאורה) מובאת במאמר ד"ה פדה בשלום רנ"ט ושם אומר בשם

הפרדס שבמאמר אחד היה יכול להיבראות מבחינת הכתר (ופשוט שאם היה העולם נברא ע"י כך היו הנבראים מושללים מבחירה מחמת עוצם הגילוי) ובמד"ש אומר להיפך שבמאמר אחד היה יכול להיבראות הוא ע"י ספירת המלכות, ובכדי לתרץ סתירה זו מבואר בדרך מצוותיך מאמר ד"ה תביאו דף קסז' שהי' יכול להיבראות ע"י מאמר אחד. פירוש שאכן נברא ע"י החכמה. אלא שיצא מן העלם אל הגילוי כעתה כיש ומציאות דווקא ע"י שאר ה"ט המאמרות (ועיי"ש הטעם ומה א"א בפועל שיברא ע"י החכמה).

ג

וברנ"ט שם ממשיך לבאר את אופן הבריאה למסקנה וז"ל: "משום דבחינת המלכות מחולקת מכל הספירות שכולם הם בחינת השפעה בקירוב, משא"כ בחינת המלכות היא השפעה בריחוק שהיא בחינת הבדלה והרוממות שבבחינת המלכות שבזה היא מעלמת על האורות שבה". עכלה"ק.

כלומר, ההתהוות בפועל ע"י הי"ס הם הגורמים השפעה בקירוב בשונה מאם הייתה ההתהוות מבחינת המלכות בלבד, אמנם במאמר פורים קטן תרפ"ז ד"ה וקבל היהודים, אות ה' בזה הלשון הק' דכל עולמים הנה התהוות הוא מבחינת המלכות... והיינו חיצוניות המלכות כמו שבאה ע"י הפסק הפרסה שבין אצילות לבי'ע ובזה גופה יש ב' מדרגות השפעה בקירוב והשפעה בריחוק ויובן זה ע"ד משל בעניין המלוכה והנהגת המדינה, הרי הנהגה בב' כוחות הפכיים – דעיקר ויסוד המלוכה הוא בהתנשאות והגבהה דווקא ולכן צריכים לרמזו להגביהו ולנשאו, דכל הנהגה הוא ע"י התנשאות דווקא וכתוב מלך במשפט יעמיד ארץ... וכמו שכתוב ויראו כו' כי ראו חכמת אלוקים בקרבו לעשות משפט הוא ע"י חקירה ודרישה דווקא וכל פרטי ענייני ההנהגה מהחל ועד כלה... וכמו שמבואר במקום אחר דבחינת הקירוב דמלכות זהו כמו שהארה באה ע"י הפסק הפרסה שבין אצילות לבריאה יצירה עשיה. עכלה"ק. הרי משמע שמלכות עצמה יש בחינת קירוב וריחוק - והן בחינת מלך ושופט שיש

במלכות, וברנ"ט משמע אחרת - כנ"ל, שקירוב הוא מצד הי"ס והריחוק הוא ע"י המלכות.

ד

ויובן זה בהקדים ביאור עניין המלכות כפי שמבואר בהמשך תער"ב אות שצ"ה שהמלכות מקבלת בבחינת ריחוק וגם משפיעה בבחינת ריחוק, משא"כ שאר הספירות הם בבחינת קירוב - מקבלים בקירוב וגם משפיעים בקירוב. ומסביר שעצם המלכות היא בחינת התנשאות דהיינו הארה **נבדלת** (בעצם מהותה מי"ס) ונקודת העניין שהקירוב והריחוק משמעותם - מפיסת מקום אצל הרצון במחשבה הקדומה דא"ק ששם הכל שווין והרצון הוא על הכל - אך בכתר דאצילות היות והוא רצון פרטי יש חילוק. דהיש הנאצל תופס מקום ויש הנברא אינו תופס מקום וכיצד נהייתה בו תפיסת מקום - זה ע"י בחינת מלכות (וזה עצמו גופא החידוש של מלכות שע"י יש התהוות מאין ליש). ובעצם הקירוב **דמלכות** אין הפירוש בחינת **השפעה** בקירוב, כי אם הקירוב מה שהיש הנברא יהיה תופס מקום שיהיה בו.

ה

על כן אפשר לומר שעפ"י האמור בנוגע לבריאת העולמות ע"י עשר ספירות, שגם דבחינת המלכות - עצמה הם בחינות הקירוב והריחוק מכיוון שיש כאן בעצם שתי נקודות-י"ס שהם בחינת קירוב (כנ"ל ברנ"ט) והם הדרגה של הקירוב המבוארת בתרפ"ז - "ויראו חכמת אלוקים בקרבו לעשות משפט" - דהיינו גלוי לעצמם מלמעלה בקירוב וכן בהשפעתם למטה. והנקודה השנייה במלכות עצמה שהיא בחינת ריחוק והקירוב שיש בה זה רק מצד עליית הרצון ותפיסת מקום לנבראים וזו המבוארת בתער"ב ואם כן במאמר וקבל היהודים תרפ"ז שמבאר את הדרגות במלכות - הרי בהכרח שזה במלכות כפי שהיא לעומת ספירות האחרות שי"ס בקירוב והיא בהתנשאות וכן אפשר לומר

עליהם את עניין המשפט.

באופן אחר: השפעת הי"ס הם ע"י התלבשות במלכות (בכל דרגה לפי עניינה וזה הכוונה שבמלכות היא התלבשות הרצון שבכל ספירה ומצד הגלוי הרי זה מצד הספירה) שהרי לא יכולות הספירות לרדת מצ"ע, כי הן נעתקות כמבואר שם, אך הן הגילוי - הקירוב כמו המוסבר ברנ"ט. וב"קבל היהודים מתייחס להתלבשות הרצון מלבד הגילוי. לפי זה ממש מודגש כיצד "מאמר אחד" הוא גם חכמה וגם מלכות, כי יש פה את שני הנקודות המבוארות.

נס וטבע*

הת' מנחם מענדל שיחי' לנקין

שליח בישיבה

החילוק בין נס לטבע ע"פ פשט והקושי על זה

את ההבדל בין טבע לנס, אפשר להסביר בב' אופנים:

אופן א - הסבר ע"פ פשט: בעצם הכל מגיע מהקב"ה. ומה ההבדל בן טבע לנס? מובא ע"ז משל בחסידות מים ויבשה. מה ההבדל בין דבר שנמצא בים לדבר שנמצא על היבשה - הדבר הוא אותו דבר, וע"י שנמצא בים לא נגרע ממנו שום דבר, רק שהוא מכוסה - לא רואים אותו. וכאשר נמצא ביבשה - רואים אותו. וביבשה גופא, אם נמצא על הקרקע אז אינו בולט כ"כ, לעומת שלט גבוה שזה בולט ממש וכולם מבחינים בו מיד. ובנמשל: הכל (גם טבע וגם נס) מגיע מהקב"ה. אלא שיש דברים שלא רואים בהם את הקב"ה בגלוי, ויש דברים שרואים בהם את הקב"ה בגלוי. ובזה גופא, יש דברים שרואים אבל

* ע"פ ביאורי ה'חזר' ר' יואל שיחי' כהן. מיוסד (בעיקר) על המאמרים:

זה היום תשל"ח (מלוקט ג'), כימי צאתך תשי"ב (מלוקט ד') פתח אליהו תשט"ו (מלוקט ה'), ברוך שעשה ניסים תשט"ו (מלוקט ה')

עדיין צריך קצת להתבונן כדי לראות את הנס שבזה, ויש נס גדול כל כך כמו שידוד מערכות הטבע, שלא צריך אפילו להתבונן כדי לראות שזה נס אלא מיד רואים שזה מגיע מהקב"ה (ע"ד שלט שזה ממש בולט וישר רואים את זה). ובמילים פשוטות: **יש דברים שהקב"ה עושה בכל יום**, לדוגמא: הקב"ה מנהיג את העולם כל יום אותו דבר כמו 'מוציא חמה ממקומה' כל יום השמש זורחת במזרח ושוקעת במערב, 'ולבנה ממכון שבתה', 'מחליף את הזמנים ומסדר את הכוכבים', דכיוון שכל יום עושה אותו דבר, אפשר לשכוח ח"ו שזה בא מהקב"ה, ולחשוב ח"ו שזה הולך מעצמו. **ויש דברים שהקב"ה עושה רק מפעם לפעם**, זה דבר לא רגיל, לדוגמא: קריעת ים סוף, שבד"כ מים זה דבר שזורם, וזה שהמים עמדו כמו חומה זה לא רגיל, כאן רואים שזה מגיע מהקב"ה. וזהו ההבדל בין טבע לנס: **טבע** הוא מלשון 'טבעו בים סוף', בעצם גם טבע זה חיות אלוקית, אלא שהיא מכוסה ומוסתרת (בים). **ונס** הוא מלשון 'ושים אתו על נס' (דבר גבוה, רש"י. במדבר כ"א. ח), שהחיות האלוקית אינה מכוסה אלא אדרבא נראית בגלוי (כדבר גבוה).

ע"פ הסבר זה: כל ההבדל בין טבע לנס הוא, שבנס רואים שזה בא מהקב"ה, ובטבע לא רואים שזה בא מהקב"ה. (ז.א. החיסרון בטבע הוא לא בעצם העניין, אלא בעצם טבע זה כמו נס. והחיסרון הוא, דבר צדדי - שלא רואים שזה בא מהקב"ה). דבר נוסף שיוצא מהסבר זה: שכל ההבדל בין נס לטבע זהו רק אצל אנשים פשוטים שלגביהם החיות האלוקית בד"כ היא בהסתה, ובנס היא באה לידי גילוי. אבל בצדיקים שרואים את החיות האלוקית שבכל דבר, לגביהם אין הבדל בין טבע לנס.

אך ע"פ הסבר זה קשה: דהנה על הפסוק 'לעושה נפלאות גדולות לבדו' - אומרת הגמ' (נדה לא, א): 'אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו'. ז.א. שהקב"ה עושה נפלאות כאלה שאף אחד לא יודע, ורק הוא ('לבדו') יודע. ולכאורה ע"פ הסבר הנ"ל קשה - שהרי כל ההבדל בין טבע לנס, שטבע פירושו שלא רואים בגלוי שזה מגיע מהקב"ה. ונס היינו שרואים בגלוי שזה מגיע מהקב"ה (ומי

רואה בגילוי-האדם למטה). א"כ מדוע נס כזה שאף אחד לא רואה בגילוי שזה מגיע מהקב"ה - נקרא בשם נס?

החילוק בין נס לטבע ע"פ חסידות

אופן ב - הסבר ע"פ חסידות: שההבדל בין טבע לנס הוא בעצם מהות הדבר. ודאי שהכל מגיע מהקב"ה, אבל יש הבדל אם הקב"ה מנהיג את העולם לפי חוקי הבריאה (חוקי הבריאה פירושו- הטבע של הבריאה, ז.א. התכונות וגדרי הבריאה, כגון מים שטבעם הוא לזרום מלמעלה למטה ולהיות נוזלי, ואש טבעו הוא לעלות מלמטה למעלה, ולהיות חם וכו'), או שהקב"ה לא מתחשב בחוקי הבריאה, אלא עושה 'כביכול' מה שהוא רוצה. ב' אופני הנהגה אלו נקראים בלשון הקבלה - סובב כל עלמין וממלא כל עלמין. ובלשון החסידות - אור הבלי גבול ואור הגבול. **ממלא כל עלמין** - זוהי דרגא שהקב"ה צמצם את עצמו והגביל את עצמו כביכול להחיות את העולם לפי חוקי הבריאה. **סובב כל עלמין** - זוהי דרגא איך שהקב"ה בעצמו, שאיננו מוגבל בחוקי הבריאה ועושה כביכול כפי שרוצה. ומובא בחסידות משל על ב' סוגי חיות אלו מכוחות הנפש שבאדם: שכל ורצון. דאמנם שניהם כוחות של הנפש אבל ישנו חילוק. **שכל:** בשכל ישנם חוקי הגיון (חוקי הגיון פירושו כנ"ל - הטבע של השכל ז.א. תכונותיו וגדריו), הוא לא יכול להבין איך שהוא רוצה, ההבנה חייבת להיות בהתאם לחוקי ההיגיון של השכל. לדוגמא: השכל אינו יכול להחליט להבין ש: $2+2=5$, אמנם הוא יכול לחשוב אותיות אלו, אבל להבין כך - אינו יכול, כיוון שלשכל יש חוקים איך להבין. **רצון:** אין לו חוקים, אלא מה שרוצה בלבד (ז.א. השכל מודרך ע"י דברים שחוץ ממנו [חוקי וכללי ההיגיון], משא"כ רצון) - אין דבר מבחוץ שמדריך אותו איך לרצות, אלא שכך הוא רוצה. וזהו ההבדל בין שכל לרצון: (דעם היות שגם שכל זה כח נפשי כמו רצון, כי הרי הנפש היא מבינה, אבל) שכל זה הנפש שעובדת לפי חוקים, כלומר זוהי דרגה בנפש איך שהיא מוגבלת, יש דברים שמגבילים אותה. משא"כ רצון - הוא רוצה ואין שום עניין מחוץ לנפש שאומר לו איך לרצות, כלומר זוהי הנפש כביכול בטהרתה,

ובלשון הידוע- ש'הרצון הוא משיכת הנפש בלבד'.

כתוב בחסידות ששורש הטבע הוא מאור הממכ"ע, ושורש הנסים הוא מאור הסוכ"ע. ז.א. שנס וטבע באים מב' סוגי חיות. טבע בא מהאור האלוקי המוגבל (מוגבל לפי חוקי וגדרי הבריאה). ונס בא מהאור האלוקי הבלתי מוגבל (בחוקי וגדרי הבריאה). ז.א. שחוקי הטבע (הבריאה) לא מתחילים למטה - מהעולם, כלומר זה שמים יורדים מלמעלה למטה ואש עולה מלמטה למעלה, זה מתחיל מלמעלה משורש החיות שלו למעלה, ולפי אופן החיות האלוקי המלוכש בדבר הזה כך הוא הטבע של הדבר. לדוגמא: זה שמים יורדים מלמעלה למטה, הרי זה מכיוון ששורשם הוא ממידת החסד שלמעלה, שטבעה וענינה הוא לרדת מלמעלה למטה. וזה שאש עולה מלמטה למעלה הרי זה מכיוון ששורשו הוא ממידת הגבורה שלמעלה, שטבעה וענינה הוא העלאה מלמטה למעלה. משא"כ בחיות האלוקית שמצד סוכ"ע זהו איך שהקב"ה מנהיג את העולם (לא לפי חוקי וגדרי הבריאה, אלא) 'איך שהוא רוצה' כביכול.

וזהו ההבדל בין טבע לנס (לפי הסבר זה): **טבע** הוא מלשון 'מטבע שטבעו חכמים' - דבר קבוע שהקב"ה קבע את העולם בסדר מסודר ולכל דבר יש את הגדר שלו. ז.א. שהקב"ה בורא כל דבר עם תכונות שלו. לדוגמא: זה שהשמש זורחת כל יום במזרח ושוקעת במערב - זה מגיע מהקב"ה, אבל מהקב"ה כפי שצמצם את עצמו כביכול להיות מדוד ומוגבל בהתאם לחוקי הבריאה. **ונס** הוא מלשון 'הרמה', ע"י הנס נעשה הרמה ועליה בהטבע, שהעולם מתנהג לא לפי חוקי הבריאה. וזה בא מדרגה כפי שהקב"ה בורא את העולם לא לפי חוקי הבריאה אלא איך שהוא רוצה. לדוגמא: בקרי"ס גדר (טבע) המים הוא לזרום, והקב"ה עשה נס והתבטל גדר הבריאה, שגדר המים נהיה איך שהוא רוצה שיהיו, בלי התכונות שמצד חוקי הבריאה (ז.א. שמצד דרגה זו לא מוכרח שמים יהיו זורמים, אלא - זה שמים זורמים הוא כי כך רוצה הקב"ה).

ע"פ הסבר זה - ההבדל בין טבע לנס הוא לא רק ביחס לאנשים, אם רואים

או לא רואים כפי אופן הא'. אלא הנקודה היא, האם זה מגיע מאור הגבול או מאור הבלי גבול. ועפ"ז - גם לגבי יהודי שרואה בכל פרט בבריאה איך שזה בא מהקב"ה, גם אצלו יש הבדל בין נס לטבע, גם הוא רואה חיסרון בטבע, שזוהי חיות מוגבלת לפי חוקי הבריאה. משא"כ בנס הוא רואה חיות אלוקית שלא מוגבלת בחוקי הבריאה.

וע"פ ביאור זה יובן מ"ש בגמ' על הפסוק 'לעושה נפלאות גדולת לבדו' - אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו. ז.א. שהקב"ה עושה נפלאות כאלה שאף אחד לא יודע מהם, ורק הוא ('לבדו') יודע. דע"פ הביאור הקודם היה קשה - שאם אף אחד לא יודע שהיה נס, אז במה זה נס? וע"פ הסבר זה מובן היטב, כי ההבדל בין נס לטבע הוא לא סתם אם רואים או לא, אלא זהו הבדל מהותי - האם יש שינוי חוקי הבריאה או לא, ואם יש שינוי חוקי הבריאה זהו 'נס', אלא שיש ניסים (שינוי חוקי הבריאה) שרק הקב"ה יודע.

ע"פ הנ"ל יוסבר קושיא שאפ' להקשות

ע"פ הסבר הנ"ל - בגדר של טבע ע"פ חסידות - מתורצת היטב קושיא שלכאורה אפשר להקשות: ידוע מ"ש במסכת בבא קמא לגבי שור שנגח, שאם נגח פעם אחת - תם, ואם נגח פעם שנייה - תם, ואם נגח פעם שלישית - אז נעשה מועד. דלכאורה אפשר להקשות ע"ז דהנה ידוע מ"ש בחסידות שהעולם נברא כל רגע מאין ליש, ומובא ע"ז משל מזריקת אבן, שכאשר זורקים אבן מלמטה למעלה, המעוף (של האבן) חייב כל רגע להכח, ובהסתלק הכח נפסק המעוף והאבן נופלת בחזרה למטה. כך עד"מ העולם כל רגע ורגע צריך להכח האלוקי שיחיה אותו, ובהסתלק הכח מתבטל העולם. ועפ"ז קשה מהו הפירוש 'שור מועד', איך נעשה השור מועד, והרי העולם נברא כל רגע מאין ליש מחדש, כל רגע הקב"ה אומר יהי שור ועי"ז נברא השור, ואם לא יגיד - לא יהיה שור. א"כ בשעת הנגיחה השניה זה לא אותו השור שנגח, כיוון שזה כבר שור חדש, והשור שנגח נעשה כבר אין ואפס, ובשביל שור זה - החדש - זוהי

נגיחה ראשונה? ושאלה זו אפשר להקשות על כל דבר, לדוגמא: דכשילד נולד, בתחילה הרי הוא קטן, ואח"כ הוא גודל. לכאורה הרי הוא כל רגע נברא מחדש מאין ליש, אז איך הוא כעת גדול?

אלא הביאור בזה יובן ע"פ המבואר לעיל שמצד ממכ"ע הקב"ה בורא כל דבר כפי טבע הדבר - כפי גדרי ותכונות הטבע של הדבר. וע"ד אש - הקב"ה בורא כל רגע אש עם טבע של עליה למעלה ועם טבע שזה חם וכו', ולמרות שזה כל רגע נעשה יש מאין - מ"מ הקב"ה בורא את הדבר עם הטבע שלו, ולמרות שהטבע של הדבר השתנה לעומת רגע קודם ע"ד אש שהאש התגברה לגבי הרגע הקודם, הקב"ה כעת מהווה אותו עם טבעו החדש. ע"ד המשל שמובא ליש מאין מזריקת אבן, שהמעוף צריך תמיד להכח, וכשהכח נפסק מתבטל המעוף. ז.א. זה שישנו מעוף זה כיוון שיש כח, וכשנפסק הכח - אין מעוף, אבל כשיש כח והכח עושה את המעוף, איזה מעוף עושה - ברגע הראשון האבן כאן, וברגע השני האבן במקום אחר (היא כבר עפה הלאה), ולמרות שכל רגע הרי עף מכח שמעיף אותו כעת מחדש? אלא ודאי שכל רגע המעוף נעשה מחדש, אבל דבר חדש בהמשך למה שהיה קודם. עד"ז לגבי שור מועד נכון אמנם שהקב"ה אומר כל רגע ורגע יהי שור ועי"ז נהיה שור (וכל רגע ורגע נברא השור מחדש), אבל הקב"ה אומר יהי דבר כזה שיש לו טבע כזה וכזה, וכמו שבורא בכל רגע מחדש שור עם תכונות של בעל חי (ובורא כל רגע אש עם טבע של עליה למעלה ועם טבע שזה חם וכו'), כך בורא כל רגע ורגע שור עם כל התכונות שלו, ותכונות של שור שנגח ג' פעמים - זה תכונות של שור מועד, א"כ הקב"ה בורא מכל רגע מחדש שור מועד (ז.א. בורא כל רגע מחדש אבל בהמשך ובהתאם למצב הקודם). ועד"ז גם בדוגמא הנ"ל מילד שנולד, נכון אמנם שהקב"ה בורא כל רגע את הילד מאין ליש אבל בורא ילד בגיל כזה וכזה.

ע"פ הנ"ל יוצא כביכול נפק"מ בין ב' ביאורים אלו:

א. בעצם העניין - האם טבע ונס הם אותה חיות או שהם ב' סוגי חיות.

להסבר הראשון: גם טבע בעצם זה נס, ואין הבדל בחיות האלוקי בין טבע לנס, ולהסבר השני: הם ב' סוגי חיות.

ב. לגבי צדיקים שרואים את החיות האלוקית שבכל דבר, האם לגביהם יש הבדל בין טבע לנס. להסבר הראשון: אין הבדל. ולהסבר השני: יש הבדל.

ג. במדבר היה מן במשך 40 שנה בכל יום, האם זה היה טבע או נס? ע"פ ההסבר הראשון: כיוון שזה היה רגיל 40- שנה- לכאורה היה זה טבע (ז.א). לא היה ניכר כ"כ שזה מגיע מהקב"ה). אבל ע"פ ההסבר השני: זה היה נס, כי לחם מן הארץ זה ע"פ חוקי הבריאה, אבל לחם מן השמים זה לא ע"פ חוקי הבריאה. מצד גדרי הבריאה - לא יכול להיות לחם מן השמים, וגם שזה יהיה 40 שנה כל יום גדרי הבריאה לא השתנו שנגיד שהמן נהיה טבע הבריאה, אלא זה היה נס - זה הגיע מאור הסובב שלא ע"פ חוקי הבריאה.

ג' דרגות בניסים גופא

ידוע מ"ש ב'על הנסים' לגבי נס חנוכה, שהנס היה ש'מסרת גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וכו'. ז.א. שניצחון המלחמה שהיה בחנוכה היה נס. ולכאורה צריך להבין - האם הניצחון היה ע"י מלחמה או שהיה ע"י הקב"ה (כמו בקי"ס ש'ה' ילחם לכם'), והמלחמה היתה סתם אחיזת עיניים, שיחשבו שזה בא ע"י מלחמה. ואם אכן זה כך, שזה היה באמת אחיזת עיניים, צריך להבין - מדוע הקב"ה עשה את כל זה באופן כזה, ולא עשה ניצחון כמו שהיה בקי"ס - בלי מלחמה?

אלא הביאור בזה, שאכן זה לא היה אחיזת עיניים, אלא: שבניסים גופא שמגיעים מהאור האלוקי שלמעלה מגדרי הבריאה ישנם ב' דרגות: א. שזה למעלה מ(גדרי) הטבע ולא מתלבש בכלל בטבע. ב. שאמנם זה למעלה מהטבע אבל מלוּבש בטבע. ונס ניצחון המלחמה בחנוכה היה נס שלמעלה מהטבע שמלוּבש בטבע.

ובאופן השני גופא - בניסים המלובשים בטבע - יש ב' אופנים. **אופן א.** כמו ניצחון המלחמה בחנוכה, שאמנם זה היה נס שמלובש בטבע אבל היה ניכר הנס שבזה. **אופן ב.** שהנס כ"כ מלובש בטבע עד שלא ניכר אפילו שזה נס. וע"ז אומרת הגמ' אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו. כדלקמן.

המשל על ג' האופנים בניסים מכוחות הנפש

והביאור בזה: הובא לעיל המשל המובא בחסידות על נס וטבע (וכן על שורשם למעלה - סוכ"ע וממכ"ע), מכוחות הנפש שבאדם: שכל ורצון. והוסבר שההבדל בין שכל ורצון, שבשכל ישנם חוקי ההיגיון של השכל, שלכן אינו יכול להבין איך שרוצה, ההבנה חייבת להיות בהתאם לחוקי ההיגיון של השכל. משא"כ ברצון - אין לו חוקים וכללים איך ומה לרצות, אלא מה שרוצה - הוא רוצה.

זהו ההבדל בין רצון לשכל בפ"ע, יתכן אבל שהרצון ישפיע על השכל. ובזה גופא בהשפעת הרצון על השכל יכולים להיות ב' אופנים: **אופן א.** שהרצון רוצה משהו, והשכל אומר שזהו דבר לא טוב ולא כדאי לרצות את הדבר הזה, ולמרות זאת הרצון לא מתפעל מזה, הוא לא מתחשב עם השכל - אלא שכך הוא רוצה וזהו. לפי אופן זה הרצון (לא פועל על השכל אלא אדרבא הוא שולל ושובר את השכל, הוא לא מתחשב בו. ובלשון החסידות: 'רצון שלמעלה מטעם'. **אופן ב.** שכיוון שהרצון רוצה, אז הוא משפיע על השכל, שהשכל מתחיל להבין כפי הרצון, כלומר שנועשה טעם בשכל על הרצון. ז.א. נכון אמנם שהשכל מצ"ע היה מבין אחרת, אבל הרצון פעל על השכל שגם הוא יבין כפי הרצון. ובלשון החסידות: 'רצון המלובש בטעם'. ומובא בחסידות משל לזה מ'השוחד יעוור', שכיוון שאדם קיבל שוחד (לדוגמא: שופט שקיבל שוחד לפסוק לטובת מישהו), אז למרות שמצד ההבנה שלו הוא היה מבין אחרת, אמנם בגלל קבלת השוחד, הרצון (לפסוק לטובת אותו אחד שקיבל ממנו את השוחד) מטה את השכל, שיהיה לו סברות צודקות לטובת אותו אחד.

באופן הב' גופא (ברצון המלוּבש בטעם [ז.א. כשהשכל משפיע ופועל על השכל, ולא שמבטל אותו]) יש ב' אופנים: **אופן א.** שאמנם השכל מבין כך וזה נעשה ההבנה שלו, אבל השכל עצמו מרגיש שמצד ההבנה שלו היה מבין אחרת, אלא שהרצון כ"כ חזק עד שהוא פעל על השכל שהשכל עצמו יבין כך. ז.א. סו"ס ניכר שבעיקרו זה רצון, והשכל עצמו מרגיש שיש משהו אחר מבחוץ המשפיע על ההבנה שלו. ע"ד המשל הנ"ל שאמנם השוּחַד הטה את שכלו עד שבשכל מתחיל להיות סברות לטובת אותו אדם, אבל סו"ס השכל מרגיש שהוא מצ"ע לא היה מבין כך, כי יש את חוקי ההיגיון של השכל, וחשבון זה מנוגד לחוקי ההיגיון של השכל, אבל (כיוון שקיבל שוּחַד) הרצון (לפסוק לטובתו) פעל על השכל - שהשכל יבין כך. **אופן ב.** שהרצון כ"כ פעל על השכל, עד שהשכל מרגיש שזה שהוא מבין כך, הוא אינו מצד הטיית הרצון אלא מצד ההבנה שלו. וע"ד המשל הנ"ל שאותו אדם שקיבל את השוּחַד (השוּפֵט) חושב ונרגש אצלו, שזה שמבין שהצדק עם אותו אדם (שקיבל ממנו את השוּחַד), הוא מצד שהשכל שלו מחייב כך (ולא מצד שקיבל שוּחַד). ז.א. שהשוּחַד כ"כ עיוור אותו, עד שאינו מרגיש כלל, שכל הבנתו בצדק של אותו אדם הוא מצד השוּחַד ולא מצד ההבנה הרגילה שלו.

לסיכום: ישנם ג' אופנים בהשפעת הרצון על השכל: א. רצון שלא מתחשב כלל עם השכל, אלא שולל את השכל. ב. רצון שמתחשב עם השכל ומשפיע עליו. ובזה גופא ב' אופנים: א. שמשפיע על השכל אבל עדיין נרגש שהבנה זו מושפעת מהרצון, וללא הרצון השכל לא היה מבין כך. ב. שבשכל לא נרגש הרצון כלל, אלא מורגש רק השכל.

ובעומק יותר: אלו הם ג' דרגות ברצון עצמו. ובהקדים, שצריך להבין מדוע באמת לפעמים הרצון פועל על השכל באופן ששולל אותו, ולפעמים פועל על השכל באופן שהשכל עצמו יבין כפי הרצון? והביאור בזה: שתלוי מאיזו דרגה של רצון זה מגיע (ז.א. בדרגה של הנפש שלגביה אין חוקים וכללים, גם שם יש כמה דרגות). א. עצם הרצון - זו דרגה בנפש שלגביה אין מקום לשום דבר אחר,

כולל השכל, ולאו דוקא שהשכל צריך להבין. וכאשר מאירה דרגה זו של הנפש הוא לא מתחשב בשכל אלא אדרבא שולל אותו. ב. הארת הרצון - זו דרגה בנפש שאמנם הוא למעלה מהשכל אבל השכל תופס שם מקום. ז.א. זו דרגה שיש לה שייכות אל השכל. וההסברה בזה: כאשר האדם רוצה משהו, בד"כ הרצון לא נשאר רק רצון פשוט אלא נהיה גם טעם שכלי לרצון. מדוע באמת האדם מתחיל להבין כך, מה הבעיה שלא יהיה לו בזה הסברה בשכל, וישאר רק ברצון? מוכח מזה, שזוהי דרגה בנפש שהשכל תופס שם מקום - שהשכל הוא דבר חשוב. ובמילים פשוטות: האדם מרגיש שלא נאה עבורו לעשות דבר בלי הגיון שכלי, הוא מרגיש שאם הוא עושה דבר בלי הגיון הוא אדם לא נורמאלי, ולכן באופן פסיכולוגי זה פועל שגם השכל יתחיל להבין כך. ז.א. שזוהי דרגה בנפש שהשכל תופס מקום ונוגע שגם השכל יבין, ולכן משפיע על השכל - שהשכל יתחיל להבין כפי הרצון. כאשר מאירה דרגה זו של הנפש, הוא לא שובר את השכל אלא אדרבא הוא פועל על השכל שהשכל יבין כפי הרצון.

ובהארת הרצון גופא (בדרגת הנפש שהכל תופס מקום שם) יש ב' דרגות עד כמה השכל תופס מקום: א. שהשכל תופס מקום, והרצון אמנם פועל על השכל שהשכל יבין, אבל לא פעל לגמרי, כי השכל מרגיש שיש משהו שדוחף אותו להבין כך. ז.א. אמנם הרצון פעל על השכל, אבל סו"ס הרצון והשכל הם שני דברים, והרצון הוא למעלה מהשכל, אלא כיוון שסו"ס השכל תופס שם מקום לכן הוא פועל עליו. ב. שהשכל תופס מקום שם באופן כזה שהרצון כ"כ שייך לשכל עד שהוא נהיה כביכול חלק מהשכל, השכל מרגיש שמבין כך מצ"ע.

ע"פ הנ"ל יבואר היטב ההבדל בין ג' הדרגות בניסים

ועד"ז בנמשל: טבע הוא חיות אלוקית ששורשה מאור הממכ"ע - מהאור האלוקי המתלבש בעולמות, ומחיה את העולם לפי חוקי וגדרי הטבע. ונס הוא חיות אלוקית ששורשה מאור הסוכ"ע - מהאור האלוקי שלמעלה מהעולמות,

ומחיה את העולם לא לפי חוקי וגדרי הטבע, אלא מחיה את העולם איך שהקב"ה רוצה כביכול.

ובנס (שמגיע מהאור האלוקי שלמעלה מגדרי הבריאה) גופא יש ב' אופנים: **אופן א.** שהנס הוא למעלה לגמרי מחוקי הטבע (ע"ד רצון שלמעלה לגמרי מהשכל ולא מתחשב עם השכל, אלא שולל את השכל). וניסים מסוג זה לא מתלבשים בטבע כלל, אלא אדרבא משדדים את הטבע. **ע"ד** נס קרי"ס, שהנס לא היה כלל מלובש בטבע - זה היה היפך הטבע, דע"פ חוקי הטבע המים צריכים לזרום, וזה שהמים עמדו כמו חומה - זהו מפני שכך רצה הקב"ה. ז.א. שהקב"ה לא התחשב כלל עם חוקי הטבע. **אופן ב.** שאמנם הנס הוא למעלה מהטבע אבל מלובש בטבע (ע"ד רצון משפיע ופועל על השכל - שהשכל יבין כך).

ובאופן הב' גופא (בנס שמלובש בטבע) יש ב' אופנים (ע"ד ב' האופנים בהשפעת הרצון שמשפיע על השכל: א. שמשפיע על השכל, אבל סו"ס נרגש שזה מצד הרצון. ב. שהרצון כ"כ משפיע על השכל שנרגש שזה מצד השכל עצמו): **אופן א.** (שהנס מגיע מלמעלה מהטבע, אבל) שמתלבש בטבע, אמנם באופן שמורגש - שסו"ס מצד הטבע היה צריך להיות אחרת, ומה שקרה כאן, זה אכן דבר לא רגיל, אלא זה בא מאור אלוקי שלמעלה מהטבע (נס), ע"ד נס ניצחון המלחמה בחנוכה שזה היה נס שלמעלה מהטבע אבל מלובש בטבע, שמצד א' זה היה נס, דמצד חוקי הטבע, גיבורים ורבים צריכים לנצח את החלשים והמעטים, וזה שניצחו החלשים והמעטים את הגיבורים ורבים זה היה נס. ולאידך, הניצחון אכן היה ע"י מלחמה - והמלחמה לא היתה אחיזת עיניים, אלא - שמלחמה מצד הגדר שלה (מצד הטבע), הגיבורים והרבים היו צריכים לנצח, ובפועל ניצחו החלשים והמעטים. ז.א. האור אלוקי שלמעלה מהטבע פעל על הטבע, שהטבע (המלחמה) תתנהג לא לפי חוקי וגדרי הטבע אלא כפי האור אלוקי שלמעלה מהבריאה (כפי הרצון של הקב"ה), שלא מתחשב בחוקי הבריאה (ע"ד הרצון שפועל על השכל שיהיה כפי הרצון).

אמנם, גם בחנוכה למרות שהניצחון היה ע"י מלחמה, מ"מ כולם ראו שזה היה נס שלמעלה מהטבע (ע"ד שהשכל אמנם מבין כך - אבל מרגיש שזה מצד שהרצון פעל עליו). **אופן ב.** (שהנס מגיע מלמעלה מהטבע, אמנם באופן) שמתלבש בטבע עד כדי כך, שלא נראה שום דבר מיוחד - נראה שזה ממש הטבע, ולא רואים בכלל שזה נס (ע"ד שהרצון כ"כ פועל על השכל, שהשכל מרגיש שהוא הבין כך מצ"ע). וע"ז אומרת הגמ': 'לעושה נפלאות גדולות לבדו' - אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו. ז.א. שהנס כ"כ התלבש בטבע, עד שנראה כאילו שזה מצד הטבע עצמו.

לסיכום: ישנם ג' אופנים בגילוי אור הסוכ"ע - אור שלמעלה מחוקי הבריאה. א. שבכלל לא מתלבש בגדרי הבריאה - ופועל שידוד הטבע. ב. שאכן מתחשב ומתלבש בגדרי הבריאה. ובזה גופא ב' אופנים: א. שפועל על העולם, אבל נרגש שזה מצד האור האלוקי שלמעלה מהעולם שפעל זאת. ב. שלא נרגש בכלל שיש משהו לא רגיל, אלא נרגש שכך צריך להיות מצד הטבע עצמו.

ובעומק יותר: אלו הם ג' דרגות באור שלמעלה מהעולמות גופא. ובהקדים דצריך להבין מדוע באמת לפעמים הנס פועל בעולם באופן שמשדד את הטבע, ולפעמים פועל על הטבע באופן שהטבע נהיה כפי רצון הקב"ה? והביאור בזה: תלוי מאיזה שורש מגיע הנס - מאיזה דרגה בבלי גבול זה מגיע. א. בלי גבול שלא נותן מקום לגבול, והגבול לא תופס מקום שם. ז.א. אור אלוקי שלמעלה משייכות לעולם לגמרי שלא נוגע לו הגבול - לא נוגע לו העולם. וכאשר מאיר דרגה זו בבלי גבול, זה פועל בעולם שידוד הטבע. ב. בלי גבול שאמנם למעלה מגבול אבל הוא נותן מקום לגבול, והגבול תופס שם מקום. ז.א. זה אור אלוקי שלמעלה מהעולם אבל נותן מקום לעולם. וכאשר מאיר דרגה זו בבלי גבול - הוא פועל על טבע העולם ואינו משדד אותו. ובזה גופא ישנם ב' דרגות עד כמה נותן מקום לגבול: א. יש אמנם שנותן מקום לגבול, ומכיוון שגבול תופס שם מקום לכן הוא פועל עליו, אבל לא פועל לגמרי - בעולם נרגש שזה לא מצד הגדרים שלו, ומצד הגדרים שלו אכן צריך להיות אחרת, אלא זה שהוא

מתנהג כעת אחרת זהו מצד האור שלמעלה מהעולם. ז.א. הבלי גבול אכן פעל על הגבול דהעולם, אבל סו"ס העולם ואור זה (שלמעלה מהעולם) הם ב' דברים, והאור הוא אור ש'למעלה' מהעולם, אלא כיוון שהעולם סו"ס תופס שם מקום (ז.א. שיש לו איזה שייכות לעולם), לכן הוא פועל עליו. ב. ישנה דרגה בבלי גבול שאמנם הוא למעלה מהעולם, אבל העולם תופס שם מקום באופן שיש לו שייכות כ"כ חזקה לעולם עד שהוא פועל על העולם, שנהיה כביכול חלק ממנו - שנורגש בעולם שזה מצד העולם עצמו.

בירור ענין התערובות טו"ר

הת' יעקב שניאור זלמן שיחי' קאיקוב
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "אני חומה" (תרצ"ב) מבאר אדמו"ר הריי"צ את ענין התערובות טוב ורע. איך אשר בכל דבר, דומם, צומח, חי, מדבר, יש תערובות טו"ר. דהיינו, דומם - יש אבנים טובות בעלי סגולה, ואבני חן, ויש אבנים מאוסים ופשוטים, צומח - יש קוצים, ויש ירקות בריאים, חי - יש בעלי חיים רחמניים כמו הנשר, ויש בעלי חיים אכזריים כמו העורב, ובמדבר - יש אנשים בעלי מידות טובות גומלי חסד וכו' ויש אנשים שהם אכזריים ובעלי מידות רעות וכדו' ומסביר את כל ענין התערובות (ומשמע שזה אחרי חטא עץ הדעת כי רק אז היה תערובות). ואח"כ אומר הרבי שאין זה תערובות אלא הרע לעצמו והטוב לעצמו, אע"פ שזה באותו המין, למשל בצומח עשבים רעילים ועשבים ופירות מתוקים, אבל סו"ס זה לא מעורב, לאחר מכן אומר הרבי שאחרי חטא עה"ד נהיה תערובות טו"ר עד אשר אין דבר שיש בו טוב ואין בו רע, ודבר רע אשר אין בו טוב. ולכאורה זה קשה דבתחילה אומר הרבי שזה לא תערובות, ובסוף הוא אומר שזה כן תערובות.

והביאור בזה (ככלל, עיקר התערובות טו"ר שנעשה אחרי חטא עה"ד זהו אצל האדם היהודי, כלומר הברור שנעשה בעולם בא כתוצאה מעבודת היהודי והמשכת האלוקות בתוכו ועי"ז נפעל בעולם הברור אך הוא תלוי רק במה שפועל היהודי ישועות בנפשו ע"י עבודתו מלמעלה למטה ולמטה למעלה). בהמשך המאמר אומר אדמו"ר הריי"צ שעיקר הירידה של האדם למטה לעולם הזה, זה בשביל לברר התערובות טו"ר, שכתוב "זאת התורה אדם" שע"י התורה האדם מברר את הטוב מהרע ומזכך את מידותיו וזהו עיקר ירידתו לעולם הזה התחתון. ולפי"ז מובן שעיקר התערובות טו"ר זה במדבר היהודי, והעבודה שלו זה להפריד את זה מזה ובכל השאר דומם, צומח, חי, מדבר הגוי, אין תערובות וזה לא העבודה שלהם בעולם. ולפי"ז מובן למה בהתחלה כותב הרבי שאין תערובות כי זה מדובר על הדומם, צומח, חי, ומדבר הגוי, שאין בהם תערובות ואח"ז הוא אומר שיש תערובות כי הוא מדבר על המדבר היהודי, שיש בו תערובות ואין טוב בלא רע ורע בלא טוב שהעבודה שלו זה לברר את זה.

טעם השנוי ב'וידעת היום'

הת' משה שיחי' רסקין
תלמיד בישיבה

שעהיוה"א פרק ו': והנה שם אלקים הוא שם מדת הגבורה והצמצום ולכן הוא גם כן בגימטריא הטבע לפי שמסתיר האור שלמעלה המהוה ומחיה העולם ונראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע ושם אלקים זה הוא מגן ונרתק לשם הוי"ה להעלים האור והחיות הנמשך משם הוי"ה ומהוה מאין ליש שלא יתגלה לנבראים ויבטלו במציאות והרי בחי' גבורה זו וצמצום הזה הוא גם כן בחינת חסד שהעולם יבנה בו וזו היא בחינת גבורה הכלולה בחסד וכו'. וממשיך לבאר מדוע נכללות הספירות יחד עפ"י מאמר אליהו בזהר וכו' ומצטט: וז"ש והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים, וצריך להבין (לכא'ו)

מדוע הוא לא מעתיק מהפסוק רק את המילים "כי ה' הוא האלוקים" ללא והשבות אל לבבך, ואם כבר מזכיר את המילים "והשבות אל לבבך" כי מתכוון לצטט את הפסוק בכלל, יכול לצטט כמו שעשה בריש הפרק, שהעתיק את הפסוק כולו (ומבאר שם את הפסוק)?

ואפשר לתרץ עפ"י המובא בריש שער היחוד והאמונה עה"פ "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" דאדמוה"ז שואל "וכי תעלה על דעתך שיש אלוקים נשרה במים מתחת לארץ שצריך להזהיר כ"כ **והשבות אל לבבך**"? ומסביר שאין הכוונה שחושבים שיש עוד בורא אלא הכוונה, שגם העולם הזה, שלעינינו נראה כמציאות עצמאית בלתי תלויה, הנה בנוגע לזה אומרים שהכל טפל לגבי הקב"ה (כל החסד והגבורה ושאר הכוחות) ע"כ מתאים לומר "וידעת היום", אך אח"כ בבחאור כאן שרוצה לבאר בנוגע להבנת האדם לא שייך לציין "וידעת היום" כי ההבנה פה קשורה עם העמקת הדעת שנוגעת אל הלב ואכן ציווי זה נאמר במילים "והשבות אל לבבך".

חיזוק לדברינו אלו: דהנה אדמוה"ז מביא את הפסוק הנ"ל בריש שער היחוד והאמונה ("וידעת היום") בשלמותו ואומר לפני כן "ולכן הוצרך הכתוב כו" כי בא להסביר שלמרות שיש דמיון ומשל לחיות האלוקית המתלבשת בבריאה בכל זאת אין זה דמיון ממש משום שאין המשל (נשמה בגוף) דומה לנמשל (הקב"ה ממלא את העולם), מכיון שהנשמה מחיה את הגוף ולא מהוה אותו מאפס המוחלט משא"כ הקב"ה (עיין ביאורים בסה"ת) – ולכן מובן מדוע מצטט את הפסוק בשלמותו, כדי להדגיש שהן "וידעת היום" (ידיעת המוח) והן "והשבות אל לבבך" (תשומת הלב), עדיין לא מצליחים להגיע לאמיתית העניין ממש שהרי אין המשל דומה לנמשל ממש כנ"ל.

שתי דרגות ברעותא דליבא

הת' אליהו יהודה שיחי' שמח
תלמיד בישיבה

במאמר וקיבל היהודים תרפ"ז אות ז' מבאר את עניין המוח והלב באדם - בחיוניותם בגשמיות וממילא מובן שכן הדבר ברוחניות, ומסביר שהכוונה היא לרצון הלב הנולד אחרי ההתבוננות ובדרגה זו המוח נמצא מעל הלב, ויש רצון הלב שהוא הרצון העצמי שבנשמה. ובדרגה הא' מבאר כך - דהגם שהרצון הוא עצמי אבל הוא בא ע"י התבוננות, ובדרגה הב' הוא הרצון כפי שהוא בהתקשרותו העצמי בעצמות א"ס ב"ה. וצריך להבין מה הם ב' הדרגות העצמיות שמדבר כאן.

והנה בהמשך תער"ב אות שס"ו מבאר את ב' הדרגות ברצון העצמי ומסביר שגם הרצון העצמי נולד ע"י התבוננות, ולפי זה מובן הפסוק "ואהבת את ה' אלוקיך" - כיצד שייך ציווי על אהבה? אלא שהעלוליות של המידות - אהבה ויראה נולדות מהתבוננות במוח ובעצם מתגלות, וזו הסיבה שאפשר לצוות על אהבה זו, מכיוון שבעצם היא קיימת תמיד, אבל כאשר היא אינה מתגלית הרי היא בעצם לא קיימת ולכן אהבה כזו נקראת אהבה שתלויה בדבר - כי כל החזקת האהבה תלויה בהתבוננות. א"כ יוצא אפוא שיש כאן רצון עצמי והמידות הן ג"כ אלוקיות, אך הן תלויות בהתבוננות ולכן הם למטה מהמוח. אך מדרגת הרצון השני' היא למעלה מהתבוננות זו ויש בה התבוננות נעלית יותר והיא נקודת האמת שבנשמה ואילו הראשונה נקראת שפת אמת. (אות שס"ז, שס"ח).

א"כ שתי דרגות אלו הם "עצמיות" אך גם בזה יש דרגות. ולכן מובן מה שהם 'רעותא דלבא' כמבואר ב'וקיבל היהודים' תרפ"ז.



קניית ספרים – פדיון שבויים

הרה"ת פנחס מנחם שיחי' ברנשטיין

נחלת הר חב"ד

א. הקשר בין קניית ספרים לפדיונתן

בשיחת פר' ויגש ה'תשנ"ב אות י"ג מדבר אד"ש אודות פדיון ספרי רבותינו נשיאינו הנמצאים בשבי' במדינה ההיא (רוסי') ושואל מה יכול כאו"א לעשות בפועל ע"מ לזרז את פדיון הספרים והכתבים.

וממשיך: "התשובה לכך פשוטה: עי"ז שכל אחד ואחת, אנשים נשים וטף יעשה ענין דוגמתו – ע"י שיביא לביתו ולספרייתו וכיו"ב ספרי (וכתבי) קודש חדשים בדברי תורה, בהוספה על הספרים שיש לו מקודם בבית מלא ספרים שלו.

ובאות י"ד: ויהי רצון שעי"ז שכאו"א ירחיב את פעולותיו בקבלת ספרים חדשים – זה יזרז עוד יותר את הקיום בפועל ד"ויגש אליו יהודה" בפדיון

שבויים של בנימין – שכל הכתבים והספרים של רבותינו נשיאינו חוזרים למקומם האמיתי "בית רבינו שבבבל", "770" בגימטריא "פרצת", ושם יצטרפו לכל הספרים והכתבים של רבותינו נשיאינו ע"כ.

לכאור' צריך להבין מה הדמיון בין קניית ספרים חדשים לפדיון הספרים השבויים, ואולי אפ"ל, שמאחר ומטרת הספר היא שילמדו בו, אזי כל עוד הוא נמצא בחנות הוא ע"ד מצב של שבי', כיון שלא משתמשים בו למטרתו. וכשקונים הספר פודים אותו ומשחררים אותו למטרתו העיקרית, שיוכלו ללמוד בו.

ב. המקור לעניין זה

לכאורה אפשר להביא מקור למובא בשיחה (שע"י קניית ספרים פועלים את פדיון הספרים השבויים) ממאמר אמר ר' אושעיא.. צדקת פרזונו (י"ט כסלו ה'תשל"ט – מלוקט ד') שם מביא אד"ש ביאור אדמו"ר הרי"צ על מאמרז"ל צדקת פרזונו בישראל – צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות, שע"י שישראל מפוזרים בכמה מדינות, אזי גם כשבמדינה אחת צוחקים ולוחצים את בני"י ולא נותנים להם לקיים תומ"צ אפי' במס"נ, הנה עי"ז שישראל הנמצאים במדינות אחרות שאין שם גזירות על תומ"צ עוסקים בתומ"צ, הם נותנים כח ועוז גם לאלו הנמצאים במקום הגזירות שיוכלו לקיים תומ"צ במס"נ.

ומוסיף אד"ש שזהו רק בתחילה אבל אח"כ מגיעים למצב יותר טוב, שלא יצטרכו כלל למס"נ, ועד שלא יהיו נסיונות ומניעות כי יצאו לחרות ויוכלו לקיים תורה ומצוות מתוך הרחבה.

וממשיך באות ב', שהיות והתורה היא ניצחית בכל עת זמן ומקום, מובן שצדקה זו (שפזרן ואחד מסיע לשני) שייכת גם במקומות שאין גזירות על תומ"צ.

ובהקדים מ"ש אדמו"ר הריי"ץ בדרושי חתונה מאמר ד"ה זה, שיש מצוות פדיון שבויים ברוחניות, דכמו שבגשמיות כשיש אדם שבוי, הוא זקוק לאחר שיוציאו מהשביה, כי אין חבוש מתיר עצמו, עד"ז ברוחניות, ישנם כאלה ששבויים ביד יצרם בנוגע לענין מסויים, ופדיתם נעשית ע"י יהודי אחר שאינו שבוי בידי יצרו בענין זה, שע"י שמקיים המצוות שאין יצרו לוחם כנגדו, עי"ז הוא פודה מהשביה את אותו אחד שיצרו לוחם כנגדו בעניינים אלו.

ג.

ועד"ז אפשר לומר גם בעניין הספרים, הספרים אינם יכולים לפדות את עצמם מהשבי' זקוקים למישהו אחר שיוציאם מהשביה, ועי"ז שיהודי עושה בדוגמתו בעניינים שבהם אין לו קושי (אינו נתון בשביה), היינו בקניית ספרים, (ובלשון אד"ש "וכיום ה"ז דבר קל לביצוע, מכיוון שבכל שבוע נדפסים ענינים חדשים בתורה.. במילא ה"ז דבר קל לקנות את הספרים וכך להוסיף עוד ועוד בקבלת ובקניית ספרים"). עי"ז, פודים את הספרים מהשביה, ובלשון אד"ש: "שעי"ז שכאו"א ירחיב את פעולתיו בקבלת ספרים חדשים - זה יזרז עוד יותר את הקיום בפועל דויגש אליו יהודה בפדיון של בנימין - שכל הספרים והכתבים חוזרים למקומם האמיתי בית רבינו שבבל...".

מקום היריעות על המשכן

הת' יהודה לייב שיחי' הירץ
שליח בישיבה

בפ' תרומה (כ"ו, ה) מביא רש"י ב' דעות לגבי מיקום יריעות המשכן דלפי הברייתא דמ"ט מדות היו מכסות גם את עמודי המסך שלפני המשכן (במזרח), ולדעת הש"ס לא כיסו את העמודים.

והנה בלקו"ש חלק ל"ו (פרשת תרומה שיחה ב') מסביר הרבי את ההכרח של רש"י להביא את שני הפירושים, ובכ"ז הפי' הא' הינו העיקרי וכפי שרש"י מביאו אח"כ (כ"ו, י"ב) ללא שום חולק: כי מסברא מובן דהיריעות (התחתונות) היו שוות מכל צדדיהם (צפון דרום ומערב) שכיסו ח' אמות (ובנוגע ליריעות עיזים) (העליונות) מחלק בין צפון ודרום שכיסו רק ט' אמות לבין מערב שכיסו את כל עשר האמות משום כבוד שכינה, כי קודש הקודשים במערב), וכן קשה לומר ע"ד הפשט שהיריעות העליונות היו נגררים על הרצפה, ולכן מביא רש"י כפירוש העיקרי את הברייתא. אך מכיוון שיש ראיה מהכתובים לפירוש הש"ס שהתורה אומרת "ונתתה את הפרכת תחת הקרסים" (כ"ו, ל"ג) לכן מביא רש"י גם את פירוש הש"ס. ולכאורה עדיין צ"ל מדוע רש"י מקבל כפשט פירוש שמוכרח מסברא יותר מפירוש שמוכרח מהכתוב?

ואולי ההסבר בזה הוא דהנה בפירוש הפסוק "ונתתה את הפרוכת תחת הקרסים" משמע מסדר הכתובים שהפרוכת צריכה להיות תחת הקרסים של שני היריעות (- מכך שפסוק זה מובא לאחרי הצינוי על עשיית שני היריעות), ולפי"ז יוצא שלפי הברייתא היריעות התחתונות היו נמצאים אמה למזרח הפרוכת, והיריעות העליונות אמה למערב. (ואילו לפי' הש"ס יוצא שהיריעות התחתונות אמנם היו בדיוק מעל הפרוכת, אך היריעות העליונות היו משוכות ב' אמות למערב הפרוכת). וא"כ אמנם בנוגע ליריעות התחתונות ישנה ראיה חזקה לפי' הש"ס שלכן מצד זה רש"י היה צריך להביא רק פירוש זה. אבל לפי' זה היריעות העליונות היו רחוקות ב' אמות מהפרוכת ולכן זה קצת דוחק. משא"כ לפי' הברייתא שב' היריעות היו רחוקות אמה אחת מהפרוכת, א"כ אף שהיו רחוקות מהפרוכת מ"מ אמה מפה ואמה מפה נקרא כאילו שהקרסים נמצאים באמצע במקום שעל הפרוכת.

ההבדל בין המשכן למקדש

הת' שניאור זלמן שיחי' וועג
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ו' פרשת תרומה שיחה א' מסביר הרבי מדוע המשכן נעשה מריבוי מתכות שונים: זהב, כסף ונחושת. ואילו במקדש המתכת היחידה שהייתה ה"ה זהב, מכיוון שבניית המשכן ובניית המקדש מגיע משתי תנועות שונות. במשכן מודגשת העבודה של כל שלושת הסוגים בבניי (זהב: חילא יתיר, שמרמז על בעלי תשובה שמשותקים לצאת מהעולם. כסף: טבעא, עובר לסוחר, כצדיקים שממשיכים אלוקות בתוך העולם. נחושת: הדרגה הנמוכה ביותר, רשעים).

וצ"ב: כשם שהמשכן הוא "דירה בתחתונים" כך גם המקדש כאשר על שניהם נאמר "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", א"כ מדוע לא היו בו שאר הסוגים של המתכות? ואפשר להבין זאת עפ"י מ"ש הרבי בשיחת פ' שמות חלק ו' עמ' 18 שההבדל בין המשכן למקדש ובעצם עיקר החילוק בניהם הוא: שהגילוי שהיה ע"י בניית המשכן לא השתנה בעקבות התחתונים, אלא בכל מקום ומקום - בכל דרגה ודרגה - הגילוי היה בהתאם למעלתו, ולכן במשכן היו חילוקים מצד התחתונים וזה התבטא בסוגים הנוספים שהיו במשכן שחון מהדומם היה גם צומח וחי. כי, כנ"ל, האור האלוקי ירד, אך כל אחד "קיבל" לפי דרגתו. משא"כ במקדש לא היו סוגים שונים של חומרי בניה אלא הכל היה מסוג הדומם מכיוון שבו מודגש התעלות התחתונים וזיכוכ עצמם, כדי להיות ראויים לקבלת הגלוי: א"כ אפשר לומר שהיה במקדש בנוגע לחומרים - רק סוג הדומם כי מרמז על העלאה, כנ"ל, זה גופא הטעם לכך שהיה בו רק זהב ולא שאר מתכות, כי עניינו העלאה של התחתון, שלכן לא היו חילוקים.

ואפשר אולי לומר בעומק יותר שאכן היו כלי כסף ונחושת במקדש, אך לא נוגע לומר זאת כי עיקר הענין הוא הזהב שמרמז על מטרתו עניינו העיקרי של

ביהמ"ק. משא"כ במשכן שבו היו חילוקים.

מדוע משה יכול ללמד – לכל העם

הת' יהושע יהונתן שיחי' יחזקאלי
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ט"ז שיחת פרשת יתרו ג' מביא הרבי השוואה בין מעמד מתן תורה לבין מסירת התורה כל דיני משפטי התורה ע"י משה רבנו לכל בני ישראל ואומר שם, שכשם שבתחילה - במתן תורה - רצה הקב"ה לתת את התורה לעם ישראל ישירות ממנו בכבודו ובעצמו, כך רצה משה רבנו ללמד בעצמו את כל התורה לכולם וטעמו כדי שתינתן התורה לבנ"י כמו שהוא קיבלה. ומה היה מיוחד במשה, מסביר בשיחה שם, שהיות והוא קיבל (לבד) את כל התורה וזה בעצם מורה על הדרגה הנעלית שאחז בה, כך רצה לזכות במדרגה זו את כל העם.

אמנם בפועל התקבלה טענת יתרו בענין זה ונתמנו שרי אלפים וכו' ומשה לא לימד את כולם תורה אך זה בדוגמת בקשת בנ"י שהתקבלה במתן תורה כשאמרו "דבר אתנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות" וטעם קבלת טענת שניהם למעשה, מכיוון שבשניהם יש את אותה הנקודה של דירה בתחתונים. עיי"ש. ונשאלת השאלה, אחרי שמשה רבנו ראה שבני ישראל לא חפצו לקבל את התורה ישירות מהקב"ה (מצד הטעם הפנימי של דירה בתחתונים) מה ראה משה לנסות ללמד את בני ישראל לבדו את כל התורה ואם נאמר שלמד משה את בני ישראל הוא רק כדוגמת אותו עניין אך לא זהה ממש (ולכן ברור למה לא פרחו נשמתם כששמעו את דברי התורה ממשה) הרי חסר העיקר מן הספר מכיוון שמטרת משה בלמדו את התורה לעם ישראל, לא היה רק מצד העניין ש"הוא היחידי שקיבל את תורה ולכן מסיבה זו הוא היחידי שיכול

להעביר את כל הפרטים", שהרי משה יכול להעביר זה לאדם פלוני וכו' בדומה לעניין שרי העשרות וכו', אלא היה לו בזה מטרה אחרת, כמבואר שם בשיחה, להעלות את בני ישראל לדרגה זו שהייתה לו עצמו, בה למד ישירות מהקב"ה והרי זה כמו שכינה מדברת מתוך גרונו של משה וא"כ מדוע חפץ בזה משה, אחרי שראה שבמתן תורה התקבלה בקשת בני ישראל דבר אתה עמנו.. ואל ידבר כו' מצד הטעם הפנימי כנ"ל והרי רצונו של משה כאן לא שייך לטעם שחשב שכבר ישראל ראויים לכך אלא היה צריך לראות שכמ"ש במתן תורה שלא התקבל, אף כאן.

וצריך לומר שכאן היו ישראל בדרגת בעלי תשובה ולכן למרות שבמתן תורה לא יכלו לקבל את דבר ה' ישירות, הרי עתה כן ע"י משה וכמובן אין להקשות כיצד יוכלו לעמוד במדרגת משה שהיה צדיק שהרי כאן למשה רבנו עצמו יש גם דרגת בעל תשובה (ועיין בזה בד"ה ואשה אחת תשמ"ו).

זריזות משמחה או מביטול?

הת' אורן שיחי' פיבישביץ
שליח בישיבה

בשיחת פרשת ויקהל חלק ט"ז מסביר הרבי את עניין הנשיאים והטעם שנחסרה אות משמם, מכיוון שנתעצלו בבנית המשכן ולכן דווקא האות יו"ד נחסרה משמם, מכיוון שבנדבת בני ישראל למשכן ניכר עניין הנשיאים כמתווכים בינם למעשה המשכן ודאגתם לכך שכל ישראל אכן ישתתפו בבניה ויכולתם באמת לבצע את פעולות התיווך הוא ע"י רגש הביטול שלהם ומשום כך הם "צינור" להבאת התרומות.

(ובנדו"ד נחסרה אות יו"ד - כי לא הייתה להם את תחושת הביטול הראויה ולכן נקרא שהם התעצלו וכו').

מסיק הרבי הוראה מכך בעבודת השם, שאדם זקוק לתנועת הביטול כדי שיבצע את כל העניינים הנדרשים ממנו ועניינים אלו יכולים להתבצע בשלמות רק מתוך זריזות.

והנה בלקו"א ח"א פרק כ"ו אומר אדמוה"ז שהדרך לנצח את היצר ולעבוד את ה', היא ע"י שמחה וזה יועיל לזריזות בעבודת האדם לקונו וז"ל: "הנה אם האחד הוא בעצלות וכבדות ינוצח בקל ויפול גם אם הוא גבור יותר מחברו וככה ממש בנצחון היצר אי אפשר לנצחו בעצלות וכבדות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כ"א בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב כו'.." עכלה"ק. א"כ רואים מזה שהזריזות נמשכת משמחה ולא מביטול כמ"ש בשיחה דלעיל.

אך פשיטא שזה היינו הך וזהו עפ"י המבואר במאמר ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"א, שאמיתיות עניין השמחה הוא דווקא במי שבטל ומביא בהמאמר את מאמר אדמוה"ז בד"ה ויספו ענוים בהוי-ה שמחה, (דענין הענווה היא אינה שקר וכדו' - אלא שיודע את מעלותיו ובכ"ז אינו מציאות בפ"ע) ומזה מסיק שדווקא בגלל הענווה והביטול האדם מגיע לשלמות השמחה.

א"כ ברור שיש כאן שלשה שלבים: ביטול, שמחה, זריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב כמ"ש וק"ל.

תיקון טעות בדא"פ בציון בלקו"ש לראב"ע

הת' יחזקאל שיחי' קופרשמידט
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ט"ז שיחת פרשת ויקהל א' מסביר הרבי את ענין הנשיאים שאמרו "התנדבו ציבור מה שמתנדבים ומה שמחסרים אנו משלימים אותו". שהפרוש בזה, שהנשיאים עשו את תפקידם לדאוג לכך שהיהודים ינדבו כל מה

שביכולתם, ומה שיחסר מהתנדבות הציבור הם ישלימו אותו. וכיצד מתאים לומר 'מחסרים'. ואולי נאמר שמה שהציבור לא יכול להביא – כי אין לו מהיכן להביא (אבני מילואים) – יביאו הנשיאים. אך לא שייך בזה לכאורה לשון מחסרים, שמובן מזה שבמציאות היהודים יכלו להביא, רק מסיבה כלשהיא נחסרה מהם אפשרות זו. ומסביר הרבי שאכן הם – הציבור – חיסרו את אבני המילואים מצד שהשתמשו בזה לצורך מצווה או מצווה עוברת וכה"ג ולכן מתאים לומר **חסרו**. ומצוין בשיחה בהערה 23 "ע"ד פי' ראב"ע עה"פ". הסתכלות במ"מ המוזכר מעלה תמיהה מכיוון שהראב"ע מדבר שם על הטעם מדוע נדרש בכלל מהנשיאים דווקא להביא את אבני המילואים כי ביציאתם ממצרים כו' שאל כל אחד לפי מעלתו – וממילא הנשיאים לקחו לפי מעלתם וכ' ומשום כך נטלו את אבני המילואים, מהמצרים. אך אין לזה קשר לביאור מדוע רש"י נוקט בלשון "**מחסירים**" שהם רק השלימו מה שיש בידי ישראל ממוקדם ומלבד זאת, זה ממש סתירה – שהיה ליהודים גם את אבני המילואים – הרי ביציאת מצרים לפי פירוש ראב"ע, הנשיאים נטלו זאת.

ולכן צריך לומר שיש פה טעות הדפוס, והטעם שצוין לראב"ע הוא רק בהקשר להסבר שהיה בידם כבר קודם לכן אבני מילואים וזה לא שייך לטעם מדוע בפועל נחסר מהיהודים אבני המילואים (לצורך מצווה ובפרט מצווה עוברת) וג"כ אין זו סתירה כי אכן לפי המבואר בשיחה – כל ישראל (עכ"פ לא רק הנשיאים) נטלו את אבני המילואים וזה ע"ד פרוש הראב"ע שכבר היו האבנים מקודם לכן אצל בנ"י, אם כי לשיטתו זה היה בידי הנשיאים בלבד, וק"ל.



עמודי חצר המשכן

הת' אהרן שיחי' הגר
תלמיד בישיבה

בנוגע למקום עמודי חצר המשכן וגודלם נחלקו כל פרשני המקרא ובפרט מפרשי רש"י. ישנם המפרשים שגודל העמודים היה אמה על אמה מרובעים או עגולים או בעלי 16 קצוות כדלהלן או שגודלם היה טפח וחצי מרובע או עגול. ובמקום העמודים נחלקו האם היו בתוך חצר המשכן או מחוצה לו. וגם במקום המדויק מצינו מחלוקות רבות כמו למשל האם עמודי הצדדים (צפון ודרום) היו עמודי הפינות או שמצד מערב עמודי המערב היו בפינות או שלא היו כלל עמודים בפינות או שהיו שני עמודים צמודים בפינות ולפי זה נחלקו גם במרווח המדויק שבין העמודים שמכל הצדדים כמה היה המרווח ואיזה צדדים היו יותר או פחות רווחים, ננסה קצת להבין כמה מבין השיטות (חלק א) ואח"כ ננסה להבין מהי שיטתו של רש"י פשוטו של מקרא (חלק ב).

א

התורה מספרת (סוף פרשת תרומה) שהיו 20 עמודים בצפון ובדרום ו 10 במזרח ובמערב, בין כל עמוד לחברו היה רווח של 5 אמות ככתוב בברייתא דמלאכת המשכן, תחילה ננסה להבין איך עמדו בצד אחד ואח"כ נעבור לשאר הצדדים, בצפון היו 20 עמודים שבין כל אחד היו 5 אמות רווח ז"א שברוחים לבד היו 95 אמות ($5 \times 19 = 95$) כי בין 20 עמודים יש 19 רווחים, ולפי זה נחלקו המפרשים היכן היו העמודים האם נכללו בתוך החשבון של 5 אמות ז"א שבכל 5 אמות היה עמוד יחד עם הרווח שבינו לעמוד הבא [א"כ לכאורה חסר 5 אמות מהשיעור ולכן צריכים לומר שעמודי המערב (או המזרח) התחילו מהקצה הצפוני ולפי זה יש פה עוד 5 אמות. אבל עכשיו יצאו 21 עמודים בצפון אז לכאורה יש פה עמוד מיותר ז"א עוד רווח של עמוד מיותר כי הרי כל עמוד והרווח שבצידו היה 5 אמות ($5 \times 20 = 100$). יש שישבו שבין העמוד האחרון לשלפניו היה רק 4 אמות כולל העמוד וקצת דוחק, ואפשר גם לומר בדוחק שהעמודים היו נמצאים מחוץ לקלעים והקלעים לא היו מגיעים לסוף העמוד אלא למחציתו ושם פונים הצידה ואף שהיו קונדסים על כל עמוד ארוכים 6 טפחים אפשר לומר שבפינות לא כל הקונדס היה מחובר לקלעים אלא עד מחציתו (או שאורך הקונדסים היה עומד) ועיין במפרשים באריכות] או שהעמודים לא נכללו ב 5 אמות ולפי"ז כל העמודים ביחד היו 5 אמות ז"א שכל עמוד היה טפח וחצי ($1.5 \times 20 = 30$ טפחים = 5 אמות), נתעכב כאן בעיקר על הדעה השנייה שהיא דעתו של אברבנאל מכיוון שכך משמע הלשון בפשט שבין עמוד לעמוד היה 5 אמות (ולא שהעמוד נכלל ברווח זה) שמובא בברייתא וברש"י.

המלבי"ם מביא פירוש זה ושואל עליו שלפי שיטתו יוצא שהעמודים היו דקים מאוד ולכן אומר שכל עמוד היה אמה ומחדש שלכל עמוד היו 16 צלעות וכל צלע היתה של טפח וחצי ומה שכתוב שהיה 5 אמות בין כל עמוד פירוש בין הצלע הזו בעמוד שהיתה לכיוון הקלעים לצלע הזו בעמוד השני ולפי זה

יוצא כמו הפירוש של אברבנאל שהעמודים (ז"א הצלע הזו שלכיוון הקלעים) לא נכללו ברווחים ויוצא בדיוק 100 אמה, פירוש זה הובא גם בחומש שי למורא בתור הסבר לדעת רש"י.

אמנם לכאורה פירוש זה איננו מדויק כי מחשיבים בכל עמוד רק את הצלע שלכיוון הקלעים ולא את שארית העמוד (שנכלל ברווח בין העמודים) ולפי"ז החשבון של המאה אמה מתחיל מצלע הנ"ל בעמוד הראשון עד לצלע זו בעמוד האחרון אבל שארית ב' העמודים הפינתיים שהיא 4 וחצי טפחים לא נכללה בחשבון ולפי"ז החצר היתה יותר מ 100 אמה אבל אפשר לומר [בדוחק שהעמודים היו מחוץ לקלעים וכדלעיל שהקלעים היו קשורים רק עד סוף הצלע הנ"ל ולא על כל הקונדס, ודוחק. או אפ"ל] שכל צלע היתה קצת פחות¹ מטפח וחצי.

אמנם פירוש זה מחודש הוא עד מאוד, דלא מצינו שעשו את העמודים באופן כזה מיוחד וקשה של 16 צלעות יתכן שזה הסבר מדויק אבל קשה להתאימו לפשט הכתובים דלא מצינו לזה כל רמז בתורה בברייתא דמלאכת המשכן ולא ברש"י².

א"כ נשאר שאלתו של המלבי"ם על האברבנאל שדוחק לומר שהעמודים היו דקים מאוד? (אולי הדוחק הוא איך עמדו העמודים).

ונראה לבאר בזה ובהקדים בהשקפה ראשונה ההבדל בין קרשים לעמודים (גם עמודי הפרוכת והמסך) הוא שקרשים היו עשויים בתור קיר והעמודים היו בשביל להחזיק את הקלעים (או את הפרוכת והמסך), אבל נראה שהיו ביניהם עוד כמה הבדלים, וכמו שלא מצינו שהיו צריכים לחרוץ את העמודים בשביל שיכנסו באדנים אלא העמודים היו נכנסים כמו שהם לתוך האדנים וכפי

(1) אם כל צלע היתה טפח ורבע אז יצא לכל האורך 100 אמות פחות רבע טפח אבל צ"ע כמה צלעות צריך לעשות בשביל שיצא בגודל זה (בערך 19 צלעות).

(2) ובפרט לשיטת רש"י כפי שהרבי מסביר ריבוי פעמים שאם הוא לא הסביר משהו זה מכיוון שזה לא שאלה בדרך הפשט וברור שאם רש"י סובר כך היה צריך לכתוב זאת.

שרש"י כותב בנוגע לעמודי הפרוכת (כ"ו, ל"ב) ובנוגע לעמודי החצר (כ"ז, י)³ שהעמודים תקועים בתוך האדנים ז"א שהאדנים היו יותר גדולים מהעמודים (לא כמו אדני הקרשים) ונראה לומר בזה שהאדנים היו בשביל לאחוז את העמודים שלא יפלו דזה היה מטרת האדנים וכפי שמשמע מרש"י (כ"ז, י) שכותב שהאדנים יושבים על הארץ והעמודים תקועים לתוכם (ולכאורה מוכרח כן מצד הפשט שאם לא כן מה היה תופס את העמודים שלא יפלו ואדרבה אם העמודים היו יותר עבים (אמה) זה לא מוסיף ליציבות שלהם ובפרט לפי מה שצייר בשי למורא שם שעובי האדנים היה רק קצת יותר מעובי העמודים) ועפ"ז אפ"ל לכאורה שהעמודים היו דקים כי הרי האדנים החזיקו אותם, ולפ"ז אפ"ל שפירוש עמודים הוא צרים וארוכים בשונה מהקרשים.

ואפ"ל בזה ובהקדים שבפרשת תשא התורה כותבת שהיו 100 כיכר כסף שהשתמשו בהם לאדנים כיכר לאדן כי היו 96 אדנים ל 48 קרשים ועוד 4 אדנים ל 4 עמודי הפרוכת, והנה לכל קרש היו שני אדנים אבל לכל עמוד היה רק אדן אחד ולכאורה צורת האדנים והעמודים של הפרוכת המסך והקלעים היתה דומה⁴ וכמו שרואים שכתוב בפרשת תשא שהיו 70 כיכרי נחושת ועוד ומכיוון שהיו 65 אדני נחושת מובן מסברא שכל אדן היה כיכר ושאר הנחושת הלכה למזבח וכו' כמ"ש בפרשת תשא ולפי"ז יוצא שגם עמודי הפרוכת והמסך היו דקים כאלו (ויש לקשר הנ"ל עם זה שחלל אדני הכסף של הקרשים היה 3 טפחים על טפח וחצי וזה בדיוק מסתדר עם פירוש הנ"ל שהעמודים היו טפח וחצי אבל דוחק קצת לומר שהיו שווים בצורתם).

ולכאורה אפשר לשאול שהרי כתוב ברש"י בשם הברייתא דמלאכת המשכן (כ"ו, ה) שהיריעות היו מכסות עבי אמה של העמודים של המסך שבמזרח המשכן משמע שהעמודים היו אמה ולא כאלו דקים כנ"ל, אפ"ל בזה דהנה

(3) ומזה שרש"י כותב בשני המקומות אותו לשון משמע שגם צורתם היתה דומה אבל אינו מוכרח כדלקמן.

(4) להעיר שכסף ונחושת אין משקלם שווה אבל זה רק הבדל קטן מאוד.

בהסבר דעת הש"ס (שגם מובאת ברש"י שם) מסביר הנחלת יעקב על התורה⁵ באורך שהעמודים לא היו אמה ואפ"ל שסובר כדעת הש"ס. אבל אפ"ל עוד שיתכן שסובר שעובי העמודים של המסך והפרוכת⁶ היו שונים מעמודי החצר-הקלעים אבל אין בכך כל קושי על העובי הדק של עמודי החצר כנ"ל.

עוד אפשר לומר לפי שיטה זו דאברבנאל שהעמודים היו עגולים כמו שנקרא בלשון העם עמודים ועפ"ז יתכן שזהו החילוק בין קרשים לעמודים, ועפ"ז יובן יותר ענין החישוקים וכמ"ש רש"י שחישוק לשון חגורה (כ"ז, י).

אבל לכאורה גם לפי שיטתו יוקשה מעין השאלה ששאלנו על פירוש המלבי"ם כנ"ל שהרי על העמודים היו תלויים קונדסין שאורכם היה 6 טפחים ולפי שיטתו א"א לתרץ את התירוץ שתירצנו שם דהנה הוא כותב שם⁷ שבצפון ובדרום היו 20 עמודים ו 19 רווחים ובמערב היו 10 עמודים ו 9 רווחים ומוכרחים לומר שהיו שני עמודים פינתיים אחד ליד השני באלכסון והעמודים היו נמצאים מחוץ לקלעים שלכן היו רק 9 רווחים במערב וא"כ הקונדסים התנגשו אחד בשני, ואולי אפ"ל בדוחק שהקונדסין שעל העמודים הפינתיים היו חצויים וצ"ע⁸.

לסיכום יצא לנו שהקושי שעל שיטתו מענין הקונדסין דומה להקושי שיש על פירוש המלבי"ם שמביא השי למורא, זאת בנוסף שלפירוש המלבי"ם ישנו קושי נוסף על החידוש שחידש.

(5) צוין בלקו"ש חל"ו עמוד 132 הערה 18.

(6) כי מסברא העמודים של הפרוכת היו כמו של המסך ולהעיר מהערה 15.

(7) ולהעיר שכתב שם בהמשך שבמזרח היו בשני צדדי הפתח 3 עמודים ו 3 רווחים ובפתח היו 4 עמודים ו 3 רווחים ומוכרחים לומר שבפינות המזרחיות לא היו שני עמודים אלא רק העמוד של הצד הדרומי או הצפוני לא כמו בפינות המערביות. והבדל נוסף שכותב שם שבמערב היו 9 רווחים של 5 אמות ושליש וכל 10 העמודים היו שתי אמות, יוצא שכל עמוד במערב היה פחות מטפח וחצי אלא טפח וחמישית ואולי לא דק.

(8) ולהעיר מלקו"ש חכ"ח שם שתממה זה שלא מצינו שהוזכרו הקונדסין בכתוב אפילו לא ברמז, ולהעיר מזה שגם האברבנאל בפירושו לא מזכיר את הקונדסין גם לא בביאור שלו ע"ד הרמז.

ב

עתה ננסה להבין את דעת רש"י. דהנה יש שפרשו בדעתו שגם העמודים נכללים ב 5 אמות מכל הצדדים וכן"ל (וראייתם מהצד המזרחי כדלקמן), ויש שפרשו שבצדדים היה בין כל עמוד 5 אמות אבל במזרח ומערב לא, ועמודי⁹ המזרח (שבצדי הפתח) כן היו נכללים בתוך ה 5 אמות משא"כ בצד מערב וכך פירש גם השי למורא בדעת רש"י.

הסיבה שנחלקו בדעת רש"י היא היות שרש"י כותב (כ"ז, י) על העמודים שבצפון ודרום שבין כל אחד מהם היה 5 אמות ובדרך הפשט צריך ללמוד שהעמודים לא נכללו ברווחים, אבל אח"כ כותב (כ"ז, י"ד) שגם בין העמודים שבמזרח שבצדדי הפתח היה 5 אמות וממשיך שבפינות המזרחיות היו נמצאים עמודי הדרום והצפון ועמודי המזרח התחילו רק במרחק של 5 אמות מהם שמסוף רש"י מוכח שבצד המזרחי העמודים כן נכללו ב 5 אמות כי אם לא איך¹⁰ יתכן שבתוך 15 אמות יכנסו 4 עמודים ו 3 רווחים של 5 אמות הרי הרווחים לבד היו 15 אמות, ובאותו ד"ה כותב שהיה בין כל עמוד 5 אמות, א"כ אפשר להסביר מצד אחד שכמו שבמזרח היו העמודים נכללים ברווחים כך גם בצפון ודרום ומצד שני אפשר להסביר שהיה הבדל בין צפון ודרום שלא נכללו למזרח שכן נכללו ברווחים.

אבל דוחק יש בכל אחד מהפירושים: בראשון¹¹ לא מובן הפירוש בין כל עמוד היו 5 אמות כנ"ל ולא שנכללו ברווחים, שאלה זו קשה גם לפירוש השני כי גם הם מפרשים בעמודי המזרח כפירוש הראשון ולפירוש השני קשה עוד כנ"ל הרי הם מבדילים בין עמודי צפון ודרום למזרח ומרש"י לכאורה מוכח שאין הבדל מזה שהוא מצטט אותו לשון בשניהם.

(9) כך סוברים המפרשים וכל מפרשי רש"י.

(10) שאלה זו קשה אף אם נאמר שהעמודים היו נכללים ב 5 אמות כי פה יש 4 עמודים ולא 3 ז"א שיש פה עוד עובי של עמוד אחד.

(11) חוץ מזה שא"כ בצד צפון ודרום היו פחות מ 100 אמה וא"כ צריכים לומר שהעמודים המערביים היו נמצאים בקצוות ודוחק כנ"ל.

וי"ל הביאור בזה ובהקדים בלקו"ש ח"כ פ' נח ב' שואל הרבי שלכאורה מפשט הכתובים נראה ששנת המבול לא נמנתה במנין שני חיי נח ומדוע¹² רש"י לא מתייחס לדבר זה ומבאר הרבי שם שבפשוטו של מקרא (רש"י) כשהתורה אומרת מספר מסוים של שנים אין הכוונה בדיוק אלא בערך עיין שם באריכות שמכריח כן בפש"מ.

ואולי יש לומר עד"ז פה מכוין שאין עניין והכרח שהעמודים יהיו בדיוק במרחק של 5 אמות אחד מהשני וגם לא מצינו שהיו מודדים בדיוק איפה להניח את העמודים, לכן בהבנת בן חמש למקרא פירושו שבין כל עמוד היו בערך 5 אמות ויתכן שהיו קצת פחות או יותר העיקר שחצר המשכן תהיה 100 על 50. ועפ"ז אפ"ל שזה שהיו 5 אמות בין העמודים זה הלך על כל עמודי החצר ועפ"ז מובן למה רש"י מביא מילים אלה (שהיה 5 אמות) גם על העמודים המזרחיים (ומשום זה התקשו בזה כל המפרשים כנ"ל), כי בזה רש"י רוצה לומר שמה שפירש שהיו חמש אמות בין העמודים בצפון ובדרום אין הכוונה בדיוק אלא בערך כמו שהיו 5 אמות בין העמודים המזרחיים שזה בערך (כמו¹³ שהבינו כל המפרשים), עפ"ז יובן שלדעת רש"י מצד אחד היה בין כל עמוד לשני (בערך) חמש אמות ואותו רווח היה גם בעמודים המזרחיים.

אע"פ שבדרך כלל כל דברי רש"י הם בדיוק, אבל אם יש הכרח מרש"י עצמו שזה רק בערך וכנ"ל צריך לומר כך.

ע"פ מה שהסברנו לעיל שבדרך הפשט היו עמודי ואדני הפרוכת המסך והקלעים שווים בצורתם אפ"ל שמכיוון שמצינו שרש"י מפרש (כ"ו, ה) שעמודי המסך היו אמה מובן מסברא שגם עמודי החצר-הקלעים היו אמה, אבל אינו מוכרח וכמו שנתבאר לעיל שיתכן שהיו הבדלים ולכן יתכן שסובר שכן היו הבדלים בין העמודים ובפרט שלא מצינו מפורש במקרא וברש"י ממה

(12) ראה הערה 3.

(13) הכוונה שהם הבינו שלא היו 5 אמות בין העמודים אלא נכללו ברווחים אבל ראה הקושי גם בזה בהערה 10 ולפ"ז מוכרח לומר כמ"ש בפנים.

היו עשויים עמודים אלו¹⁴.

שיטת רש"י בעובי שפת אדני המשכן

הת' שניאור זלמן שיחי' נמירובסקי
תלמיד בישיבה

עה"פ "שתי ידות לקרש האחד" (תרומה פרק כ"ו פסוק י"ז) מפרש רש"י: "היה חורץ את הקרש מלמטה באמצעו ומניח רביע רחבו מכאן ורביע רחבו מכאן והן הן הידות, והחריץ חצי רוחב הקרש באמצע". והקשה ע"ז הרמב"ן וז"ל: "ואני תמה בו שאם היה החריץ שבאמצע חצי רוחב הקרש שהם ד' טפחים וחצי (ג' רבעי אמה) יצטרך שיהיה עובי שפת האדן כרביע רוחב הקרש – שני טפחים וגודל, כדי שיהיה עובי שני האדנים ממלא החריץ שבאמצע ולא יהיה רווח בין אדן לאדן. וא"כ כשאתה חורץ הקרשים ושלושה צדיהן כך, לא ישאר בהם כלום, ושפתי האדנים שוות היו בכל צד" עכ"ל. במילים פשוטות: כשחורצים באמצע חצי מהקרש ועוד שני רבעים מהצדדים לא נשאר כלום.

ותירץ ב'ספר זיכרון' (וברא"ם), שלפי הרמב"ן שפתי האדנים היו שווים בכל צד (בפשוטות, כי כך זה יפה יותר). ורש"י למד ששפתי האדנים לא היו שווים, אלא מהצד הפנימי היו עבים יותר, ומהצד החיצוני דקים יותר (כי הצד הפנימי הוא עיקר בסיס הקרש – רא"ם). [וזה שלא תירץ ש"חצי רוחב הקרש" הכוונה אחרי שחרצו מהצדדים ונשאר קרש רחב אמה, ואז החריץ חצי אמה (כמו שפי' רש"י בפרק הזורק, ומובא ברש"י עה"ת בחצע"ג), כי לפי"ז רש"י היה צריך להתחיל לכתוב "היה חורץ את הקרש רביע מכאן" וכו' (לשון הברייתא דמלאכת המשכן), ולא "באמצעו". וק"ל].

14) להעיר מלקו"ש חלק כ"ח עמוד 41 הערה 19 דלא מצינו מפורש ממה היו עשויים עמודי החצר ורק האברבנאל כותב שגם אלה היו עשויים מעצי שיטים, ועוד הבדל היה בגובהם שעמודי הפרוכת והמסך 10 אמות ועמודי החצר 5 אמות (לרש"י).

ושואל ב'ספר זכרון': דבמסכת שבת (פרק הזורק) כתב רש"י ששפתי האדנים היו רבע אמה מכל צד, וצ"ע למה פירש בתורה באופן אחד ובגמרא פי' באופן אחר?

ואולי אפ"ל שבפשש"מ ה"בן חמש למקרא" עדיין לא יודע שצריך ש"יהיו תואמים מלמטה" שמובא רק בפסוק כ"ד, ולכן רש"י לא יכול לפרש את הברייתא דמלאכת המשכן שחצי רוחב הקרש הכוונה אחרי שחרצו מהצדדים (אפי' שאפשר לפרש כך, כי לשון הברייתא הוא "היה חורץ את הקרש רביע מכאן ורביע מכאן" וכו'), ומפרש חצי רוחב הקרש כפשוטו. ולכן חייב לפרש ששפתי האדנים לא שוות מכל צד, (ומפרש את הברייתא "היה חורץ את הקרש מלמטה – באמצעו ומניח – רביע מכאן ורביע מכאן" (פי' הטור)). משא"כ בגמ' אפשר לפרש שחצי רוחב הקרש זה אחרי שחרצו. ודו"ק.

מדוע רק דינה הוסתרה?

הת' מנחם מענדל שיחי' פלדמן
תלמיד בישיבה

בפרשת וישלח (פרק ל"ב פסוק כ"ג) כתוב "ויקח בלילה הוא.. ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו ואת אחד עשר ילדיו ויעבור את מעבר יבוק" ושואל רש"י: "ודינה היכן הייתה? ומתרץ: נתנה בתיבה ונעל בפניה שלא ייתן בה עשו עיניו!"

ולכאורה קשה, הרי ישנה דיעה שעם כל שבט נולדה תאומה (רש"י פר' וישב. ל"ז, ל"ה) ולפי"ז מדוע יעקב לא נעל גם את התאומות "שמא יתן בהם עשו עיניו". וגם להדיעה שלא נולדה עם כל שבט, עכ"פ עם שמעון נולדה תאומה (ליקו"ש חל' ה' עמ' 262 הע' 9)?

גם אם נאמר שהסתיר דווקא את דינה כי היתה יצאנית וחשש שהיא תרצה להתחתן עם עשו, עדיין קשה, כי לפי"ז היה צריך להסתיר אותה כל הזמן ולא דווקא בפגישה עם עשו, ומרש"י משמע שהסתיר אותה דווקא בגלל עשו - שהוא ירצה להתחתן איתה. ועוד, איך היה כ"כ בטוח שאף אחת מהתאומות לא תרצה להתחתן עם עשו (ובמיוחד התאומות שנולדו מלאה כדפרש"י פ' ל"ד פס' א' "כאמה כבתה", וגם לאה היתה יצאנית). וא"א לומר שבאמת הסתיר אותם כי הם גם מוזכרות בפסוק - במילה "ואת" (לקו"ש חלק ה' עמ' 263 הע' 11). וכמו שילדיו היו בגלוי כך גם התאומות היו בגלוי. ועוד דא"כ למה נענע רק על דינה (לקו"ש שם הע' 11).

ואולי אפשר לומר שכיון שהתאומות היו מיועדות לשבטים (רש"י שם בפרשת וישב "תאומות נולדו עם כל שבט ונשאום") לכן יעקב לא חשש שעשו יקח אותם, כמו שלא הסתיר את נשיו שלו עצמו.

ואף שיוסף כן הסתיר את רחל מאותו הטעם "שמא יתלה בה עיניו אותו רשע" (פרק ל"ג פסוק ז' ברש"י) אפילו שהייתה נשואה, הרי זה היה רק מצדו של יוסף, רק הוא חשש ולא שבאמת היה מקום לחשוש, שהרי שאר האימהות לא הוסתרו. אמנם ק"ק על זה מכיוון שרש"י נותן פה טעם להסתרת רחל ע"י יוסף ובלשונו "אמי יפת תואר שמא יתלה בו" א"כ אולי טעם זה היה רק ברחל ולא בשאר האימהות ואין הוכחה מזה שיעקב לא הסתיר את שאר נשיו שלא כתיב שהיו יפ"ת (וזו שבפרשת ויחי משמיט רש"י את העניין של "יפת תואר" - בברכת יעקב ליוסף "בנות צעדה עלי שור" מפרש רש"י וז"ל "ויש מדרשי אגדה המתיישבים על הלשון וכו' וברחל כתיב "ניגש יוסף ורחל וישתחו" אמר יוסף רשע זה עינו רמה שמא יתן עיניו באימי יצא לפניה ושרבב קומתו לכסותה" ולא כותב שהוסתרה בגלל שהיתה יפת תואר כי כנראה העניין מובן מעצמו ובפרט שרש"י הסביר זאת קודם וסמך ע"ז). אלא ההוכחה היא מכך שיעקב עצמו לא הסתיר את רחל בלבד מפני עשו (בלי קשר לכך שלא הסתיר את שאר האימהות) ורק יוסף עשה זאת מצד עצמו, ואם יוסף הסתיר גם יעקב

היה צריך (לכאורה) לחשוב על זה (מצד הסברה הפשוטה, ובפרט שבדרך כלל שכל הבן הוא כשכל האב). [ואולי אפ"ל שזה גופא החילוק בין רחל לתאומות, שרחל היתה יפ"ת ולכן הוסתרה. משא"כ התאומות שלא כתוב שהיו יפ"ת].

והגם שיכול להיות שיוסף עשה זאת משום שלמד מאברהם אבינו שהסתיר גם הוא את שרה בבואם למצרים א"כ היה לו ליעקב לעשות זאת ג"כ, וצריך לומר שיש הבדל: אצל אברהם יש טעם להסתרת שרה - בדברי אברהם לשרה עצמה, כשירדו למצרים, (רש"י לך לך פ' י"ב פסו' י"ד ובפסו' י"א) "אנשים שחורים ומכוערים" היינו שהיה חשש לשרה ועקב כך ייהרג אברהם, אך יעקב לא חשש כמו אברהם כי עשו לא היה הורגו לאחר שריצה אותו וכמו שרש"י אומר "שנשקו בכל ליבו".

אמונת בני ישראל במשה

הת' שמעון רפאל שיחי' שייקביץ

תלמיד בישיבה

בפרשת שמות מסופר שהקב"ה התגלה למשה רבינו וביקשו ללכת למצרים לגאול את עם ישראל, ובפרק ג' (י"ח): ושמעו לקולך - מאליהם, מכיוון שתאמר להם לשון זה ישמעו לקולך - רש"י, ובהמשך (ד' א') משה אומר והן [בני ישראל] לא יאמינו לי, וה' עונה לו מזה בידך - מזה שבידך אתה חייב ללקות שחשדת בכשרים - רש"י, וכן בפסוק הבא רמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל - רש"י, ולאח"ז לפיכך הלקהו בצרעת (רש"י פסוק ו').

ובפסוק ח: והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקול האות הראשון¹ והאמינו

(1) צ"ע אם הכוונה פה היא שיעשה להם את האות שהמטה יהפך לנחש או שרק יאמר להם שכך היה כמו שהאות השני הוא רק עניין של אמירה. אבל נראה יותר כהאפשרות הראשונה כמ"ש אח"כ ויעש האותות לעיני העם וכך יוצא ששני אותות עשה לעיני העם ואחד אמר להם ואכ"מ.

לקול האות האחרון – משתאמר להם בשבילכם לקיתי על שסיפרתי עליכם לשון הרע, יאמינו לך – רש"י. ואח"כ נותן לו עוד אות שיהפוך את המים לדם. את כל שלושת האותות האלה הקב"ה אמר למשה שיעשה להם כמ"ש בפסוק ל' וברש"י פסוק כ"א.

לכאורה נשאלת שאלה פשוטה: בהתחלה הקב"ה אמר לו שהוא חשד בכשרים וסיפר לשון הרע ז"א שגם בלי האותות האלה בני ישראל יאמינו לו, ואח"כ אומר לו שאם לא יאמינו – יעשה להם את האות הראשון ואם עדיין לא – יעשה האות השני ואם עדיין לא – יעשה השלישי, ז"א שבני ישראל לא יאמינו לו בלי האותות?

ונראה לבאר בזה ובהקדים בלקו"ש ח"ה פ' נח א' הרבי מבאר באות י"א מה שהגמרא אומרת שלשון הרע מזיק לאומר לשומע ולמדובר, ולכאורה מה החלק של אותו אחד שדיברו עליו לשון הרע ואיך הוא ניזוק. והרבי מבאר שע"י שדיברו על הדברים הרעים שלו – ודיבור הרי הו"ע של גילוי – לכן הם גילו אצלו את הדברים השליליים שיבואו לידי פועל ולכן זה יכול להזיק לו, משא"כ אם לא היו מדברים עליו – הדברים הרעים שלו היו נשארים בהעלם ולא באים לידי גילוי בפועל.

ועפ"ז אפשר לבאר שאלה הנ"ל שע"י שמשך עורר בדיבור על כזאת אפשרות שהם לא ישמעו לו ע"י המחשבה השלילית הזאת באה לידי גילוי בעם ישראל ולכן הם היו צריכים לראות את האותות ורק אח"כ האמינו וכמפורש בפסוק שעשה להם את האותות ובפשטות עשה להם את כל ג' האותות.



הנהגת אנ"ש בקידוש ליל שבת

הת' יוסף יצחק שיחי' לנג

תלמיד בישיבה

כ' אדמוה"ז בשו"ע או"ח סי' רי"ג ס"ו בסופו (בנוגע לשמיעת קול שופר או מגילה וכדו') וז"ל: "...ומ"מ טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברוב עם הדרת מלך, אע"פ שאין חיוב בדבר – שאין לחייב אדם שיקיים המצוה המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיימה בעצמו, וכן בקידוש והבדלה...". אמנם כיום נהוג בין אנ"ש שמשדלים שכ"א יקדש בפ"ע, ולכאו' צ"ע דהנה מהנ"ל משמע דעדיף שא' יוציא את כולם י"ח משום "ברוב עם הדרת מלך".

ולכאו' הי' אפ"ל ובהקדם סי' קפה ס"ד וז"ל אדמוה"ז שם: "בעה"ב שאוכל עם בניו הקטנים שהגיעו לחינוך ברהמ"ז ואינן יודעין לברך.. צריך לברך בקול רם כדי שישמעו ויצאו ידי חובתן אע"פ שאינן מזמנין עליהם. וטוב שיאמרו עמו מלה במלה לפי שא"א לכיין ולשמוע.. (וכן בקידוש והבדלה)" עכ"ל. [ולכאו' צ"ע מדוע אין נהוג כן בפועל לומר "מלה במלה"?]. וא"כ מכיין שא"א לכיין

ולשמוע בקידוש (כלומר זהו חיסרון מצד הגברא) מובן זה שנוהגים שכ"א מקדש לעצמו. אבל זה אינו ביאור דהנה כותב הרבי (אג"ק חל' יד עמ' כט, שערי הל' ומנהג או"ח ח"א סי' קמג) וז"ל: "בברכת קידוש והבדלה וכיו"ב כבר הורגלו השומעים שיוצאים י"ח, ולכן אפי' בסתם ה"ז כן ונגרר אחרי הרוב שמכוין לצאת בשמיעתו..". מכך ברור דבקידוש והבדלה הורגלו לצאת י"ח, והדרא קושיא לדוכתא – מהו המקור למנהג הנ"ל.

ולכאור' יוצא שיש סברא לכל כיוון או שיקדש לבד ואז יותר יתכוון או שיקיים ברוב עם הדרת מלך אבל כוונתו תהיה קצת פחות. ויש לקשר זה לשאלה האם טוב לעשות ברית מילה בבוקר משום זריזין מקדימין למצוות או שעדיף לאחר את הברית כדי שיהיו יותר אנשים משום ברוב עם הדרת מלך וכן הוא מנהג חב"ד, וא"כ צ"ל גם בקידוש כך. ולהעיר שע"פ הנ"ל גם בקידוש בליל הסדר בפסח צריך להיות כך ובזה מצינו יותר שכ"א עושה קידוש לעצמו. ועוד צ"ע דאדמוה"ז אינו מחלק בין קידוש להבדלה ומשווה ביניהם, ומנין לחילוק הנ"ל בין קידוש להבדלה? ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.

ולהעיר מהנהגת הרבי שברך על המגילה בפורים וקרא אותה אע"פ שישנו העניין של 'ברוב עם הדרת מלך', ומזה רואים שכן יש עניין שכ"א יעשה בעצמו או אפ"ל שזוהי הנהגה ששייכת רק לרבי.

דין המותר בטלטול מצד שמא יתקע

הת' שלום שיחי' תעיזי
תלמיד בישיבה

כתב אדמוה"ז בשולחנו הלכות שבת סימן ש"ח סעיף מ"ז וז"ל: "כירה שנשמטה אחת מירכותיה דהיינו פטפוטין שלה כעין רגלים אסור לטלטלה לצורך גופה גזרה שמא יחזיר לה הרגל ויתקענה שם בחוזק ויתחייב משום

בונה וכן ספסל ארוך שנשמטה אחת מרגליו כ"ש שנים אסור לטלטלו ולהניחו על ספסל אחר ולישב עליו אפילו נשמטה הרגל מבע"י אא"כ יושב עליו כך פעם א' קודם השבת בלי החזרת הרגל שאז אין לחוש שמא ימלך להחזירה לתוקעה בשבת אבל אסור להחזירה לשם בשבת אפילו ברפיון גזרה שמא יתקענה בחוזק אא"כ דרכה לעולם להיות שם רפויה כמ"ש בסי' שי"ג וכל זה כשנשמטה הרגל אבל אם נשברה מותר לטלטל הספסל ולהניחו על ספסל אחר ולישב עליו אפילו לא יושב עליו כך קודם השבת שכאן אין לחוש שמא יחזירנה ויתקענה כיון שראשה נשאר בספסל" עכ"ל.

ויש לברר מספר פרטים בהלכה זו:

א. האם האיסור בטלטול הספסל הוא דווקא לסומכו לספסל אחר או לא דווקא, וגם אסור לטלטלו סתם כך כפי שאסור בכירה?

ב. האם לשבת על הספסל כפי שהוא ללא טלטול מותר, או גם אז חוששים שמא יתקע?

ג. אם הרגל שנשמטה לא נמצאת פה, האם חוששים שמא יתקע או כיון שהיא לא נמצאת לא חוששים?

והנה המקור לדין כירה במסכת שבת קל"ח עמ' ב' ושם נחלקו ת"ק ורב, לשיטת ת"ק דווקא אם נפלו שניים מרגלי הכירה אסור לטלטלה כי אז כבר אינה ניתנת כלל לשימוש מה שאין כן אם רק נשמטה רגל אחת מותר. לשיטת רב, גם אם נשמטה רגל אחת אסור לטלטלה מחשש שמא יתקענה בחוזק. להלכה נפסק כרב שחוששים שמא יתקע גם אם נשמטה רגל אחת.

והמקור לדין ספסל שמשלשל מדין כירה הוא מתרומת הדשן שמביאו הבית יוסף בסוף סי' שי"ג וז"ל של תרומת הדשן: "ספסל ארוך שנשמט אחד מרגליו שיש אוסרים לטלטלו ולהניחו באותו צד שנשמט הרגל על ספסל אחר וראיה מדין כירה שנשמטה אחד מירכותיה אסור לטלטל גזרה שמא יתקע

אמנם היה נראה לחלק דשאני הכא שאפשר להניח על ספסל אחר לא גזרין שמא יתקע אך מדחילק בתחילה התם בין אחד לשתיים משמע נמי דאחד אכתי חזי ע"י סמיכה ואפילו הכי מסקינן לאיסור והמחמיר תבוא עליו ברכה וכן ראוי להחמיר עכ"ל.

אם כן משמע מדבריו שהחידוש בספסל שאפילו שניתן להשתמש בו ע"י סמיכה לספסל אחר בכל זאת אסור לטלטלו וחוששים שמא יתקע כפי שבכירה שנשמט רגל אחד בלבד וניתן להשתמש בה ע"י סמיכה ובכל זאת פסקינן כרב לאסור שמא יתקע ומכאן התשובה לשאלה הא' הנ"ל שגם ללא סמיכה לספסל אחר אלא סתם טלטול גם אסור ומה שכתב אדמוה"ז שאסור לטלטלו ולהניחו על ספסל אחר כתב את החידוש שיש בספסל אך ברור שסתם טלטול גם כן אסור ועיין בבאור הלכה סי' ש"ח.

אך מזה גופא יש ללמוד שכיון שכל החשש שמא יתקענה בחוזק וא"כ בכל מקום שאין את החשש הזה כגון: כשנשברה הרגל שכתב מפורש אדמוה"ז שאין חשש שמא יתקענה א"כ גם כשהרגל אינה נמצאת פה ואין חשש שמא יתקענה מותר לטלטלה וכן כתב הט"ז בסי' ש"ח.

אך יש להסתפק האם מותר לשבת על הספסל כפי שהוא ללא טלטול או שגם אז נחשוש שמא לא יהיה לו נוח ויתקע את הרגל ויעבור משום בונה, אכן עיין במשנה ברורה סי' ש"ח ס"ק ע' שהביא בשם א"ר להתיר.



תיקון טעות

הת' יוסף שיחי' דובקין
תלמיד בישיבה

כ"ק אדמו"ר מה"מ מבאר בשיחת "שתי תקופות בימות המשיח" (לקו"ש חלק כ"ז, בחוקותי ב') בקשר עם מה שהרמב"ם לא הביא ראיה לכך שמלך המשיח לא צריך לעשות מופתים, ומביא בהלכה את המעשה שארע עם בן כוזיבא שדימהו שהוא מלך המשיח עד שנהרג בעוונות.

ומובא בהערה 70 לבאר ביד מי נפל, דאף שלכאורה יש בזה מחלוקת במציאות, דמהרמב"ם משמע שנהרג (בידי אוה"ע) בעוונות, ואילו מהראב"ד משמא שנתחייב מיתה בבי"ד.

ומסביר הרבי שאין בזה מחלוקת במציאות לכו"ע, אלא שמחלוקתם היא: שע"פ שיטת הרמב"ם נהרג מחמת העוונות ולפי הראב"ד הן אמת שנהרג ע"י אוה"ע אולם גברא קטילא קטלו שהרי נתחייב מיתה בבי"ד, וכנראה מדברי הגמ' בסנהדרין ודברי ר"י בן תורתא, ונמצא שאינם חולקים במציאות אופן

הריגתו אלא בסיבת הריגתו .

ומה שהיה חייב מיתה זהו מחמת שלא היה מורח ודאין, שזהו לפי שיטת הראב"ד תנאי במלך המשיח.

והנה בשערי גאולה עמ' קס"ז הביאו שיחה זו אולם השמיטו בהערה זו את דברי ר"י בן תורתא שעליהם נסמך הראב"ד לומר שגברא קטילא קטלוהו, ורק ציינו שלראב"ד גברא קטילא קטלו, והרי זה מוריד מהבנת הענין, דלולא דברי ר"י בן תורתא הרי"ז נראה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד במציאות כנ"ל.

וע"כ יש לתקן זאת ולהוסיף כנאמר בשיחה, שבכך מתבאר שפיר האי דאמרינן דאין מחלוקת במציאות והכל בא על מקומו בשלום.

קדימת ממזר ת"ח לכה"ג עם הארץ

הת' מנחם מענדל שיחי' זנו

תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ב: אמרו חכמים ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר יקרה היא מפנינים מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים. והנה דין קדימה זו הוא לא רק בתיאוריה אלא נוגע גם למעשה כמ"ש בהלכות מתנות עניים פי"ח הי"ח דין זה בנוגע להאכיל ולכסות ולפדות מהשבי. דין זה מקורו מהמשנה בסוף הוריות. בירושלמי סוף הוריות הובא זה גם לענין ישיבה בראש, וכל מיני כבוד¹. ואפ"ל שזו כוונת הרמב"ם בהלכות ת"ת שם שלא מפרט שם במה הוא קודם².

(1) פני משה שם.

(2) ולהעיר שבהלכות ת"ת פ"ו בענין כבוד ת"ח כותב רק לקום מלפניו, אבל ברור שלא רק בזה מתבטאת הקדימה של הממזר ת"ח.

בנוגע למ"ש "כה"ג עם הארץ" ידועה השאלה והרי הרמב"ם כותב בהלכות כלי המקדש פ"ה ה"א שכהן גדול צריך להיות גדול בחכמה תירצו ע"ז המפרשים³ שמדובר בבית שני שנטלו שוחד על הכהונה ולכן שייך שיהיה כה"ג ע"ה [וזה שצריך לכבד אותו יותר מאדם רגיל ששווה לו בחכמה, מכיוון שיש לו דין כה"ג כי מינו אותו בי"ד של שבעים ואחד כמ"ש בהלכות כלי המקדש פ"ד הט"ו שמינוי כה"ג הוא ע"י בי"ד של ע"א או שבבית שני היו מתמנים ע"פ המלך שהיה אז וכמ"ש כמה ראשונים (תוס') שיש לזה דין מינוי כה"ג], או אפ"ל שמדובר שהכהן גדול לא כ"כ חכם כמו הממזר ת"ח וכמ"ש הש"כ ביו"ד סי' רנ"א ס"ק ט"ו שלא דווקא ע"ה אלא אף אם לא שווה להממזר בחכמה.

בנוגע לדין הנ"ל ש"הכהן גדול עני וצריך לפרנס אותו ולהלבישו" (כנראה שמדובר בעת צרה) ויש ספק מי קודם והרי הרמב"ם כותב בהלכות כלי המקדש פ"ה שם שכה"ג צ"ל עשיר יותר מכל הכהנים ואם לא הכהנים נותנים לו משלהם. אלא כנראה החיוב הזה הוא רק על הכהנים ולא על ישראל, [ועפ"ז לכאורה צריך עיון אם הכהן גדול ע"ה וממזר ת"ח הגיעו לכהן את מי הוא צריך לפרנס (ראשון) או שאפ"ל שמכיון שדין זה על הכהן שיהיה עשיר הוא לא חובה לעיכובא או שדין זה לא נאמר בשעת הדחק לכן צריך להקדים את הממזר ת"ח וכפשט ההלכה דאין חילוק בין ישראל לכהן].

והנה הרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ה ה"ז כותב בנוגע לכהן גדול ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כ"ג ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום, ויהיה ביתו בירושלים ואינו זז משם. הנה מתחילת לשונו משמע שזה רק כבודו של כה"ג ולא חובה עליו אבל מסיום לשונו משמע שאינו זז מירושלים לא מצד כבודו אלא בתור חובה. ונראה בפשטות הפירוש בזה שיש פה שני פרטים א. כבודו הוא להיות רוב זמנו בבית המקדש אבל יש לו היתר לצאת משם ב.

(3) תוספות יו"ט שם ועוד, ועיין באנציקלופדיה תלמודית חכ"ז ערך כהן גדול באריכות ובפירוט בעניין דלקמן.

שמירושלים לא יצא לגמרי⁴.

אמנם לכאורה מצינו בגמרא יומא ס"ט ע"א ששמעון הצדיק שהיה כהן גדול יצא מירושלים לקראת אלכסנדר מוקדון וכנראה שם היה מדובר בסכנה כדמוכח שם שרצו להחריב את בית המקדש ולכן היה חייב לצאת מירושלים.

והנה באבות דרבי נתן פרק י"ב ישנו סיפור על ממזר שרצה ללכת ללמוד בירושלים ולא יכל כי אין ממזר נכנס לירושלים כל עיקר, ומביא שם ראיה מהכתובים.

בפשטות (מהלשון כל עיקר) נראה שלממזר אסור להיכנס לירושלים כלל אף לא ללמוד תורה ואף לא באופן עראי.

וע"פ כ"ז מתעוררת שאלה איך שייך שיהיה במציאות הדין שהבאנו מממזר ת"ח וכה"ג ע"ה ששניהם נפגשים יחד והרי הכה"ג לא יוצא מירושלים וממזר לא נכנס כל עיקר?

שאלה זו שואל הבנין יהושע על אבות דר"נ במקומו⁵ ומתרץ שזה שממזר לא נכנס לירושלים אין זה משום איסור אלא שהקדושה של ירושלים אינה יכולה לסבול אותו ולכן יתכן שממזר יכנס לירושלים. אבל לכאורה מפשטות הלשון משמע שזהו מצד איסור כנ"ל. ויש שתירצו שכהן גדול יכול לצאת עראי אבל מפשטות לשון הרמב"ם מוכח שלא כך וכנ"ל. וראה גם קובץ חידושי תורה כפ"ח תש"מ שדוחה באריכות את שני הסברים הנ"ל ורוצה לבאר בזה ע"פ הרגצ'ובי שלמחיצה יש דין של פנים וחוץ, תלוי מאיזה כיון באים למי שבא מבחוץ נחשב חוץ ולמי שבא מבפנים נחשב פנים וע"פ זה רוצה לבאר שם שדין זה יתכן כשהכהן והממזר הגיעו לבית שנמצא בחומה מכיון שזה מותר לשניהם ושם שייך דין זה.

(4) וראה גם רמב"ם הלכות ביאת המקדש פרק א הלכה י' שכותב כהן גדול אסור לגדל פרע ולקרוע בגדיו לעולם, שהרי תמיד הוא במקדש.

(5) וראה בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"י ס"ג בסופו ובשו"ת חקל יצחק פ"ד באריכות בנוגע לתירוצים דלקמן.

אבל א. ישנו הבדל בין חומה לבית שבחומה וכמפורש ברמב"ם שבנוגע לחומה עצמה כותב שעובי החומה כלפנים בנוגע לאכילת קדשים קלים ועוד, אבל בנוגע לבית כותב בהלכות מע"ש פ"ב הט"ז בית שבצד החומה מכנגד החומה ולפנים כפנים מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ ואם פתחו רק לצד אחד הולכים תמיד להחמיר ב. אף אם נאמר ששניהם נמצאים ממש בעובי החומה כמו בעובי הפתח שבחומה ששם שניהם מותרים להיות איך יתכן ששם יהיה עניין של כבוד בישיבה וכו' כנ"ל, ובכלל מה יש להם לחפש שם בשעה שהם צריכים לאכול. ויש שתירצו שהש"ס ואבות דר"נ נחלקו בזה ומביאים ראיות שהיו ממזרים בירושלים, אבל בכלל ברור שיש בזה מחלוקת שהרי מזה שהרמב"ם (וכל הפוסקים) לא מביא דין זה בנוגע לממזר מוכח שלא ס"ל כידוע הכלל בזה ברמב"ם ולכן השאלה אינה לפי הרמב"ם (וכמובן גם מקורו) כי ברור שהוא חולק על דין זה, אלא רק על אבות דרבי נתן שאומר דין זה על הממזר איך הוא מסתדר עם הדין שמובא על ממזר וכה"ג ומכיון שישנו כלל שלא להרבות במחלוקת לכן מחפשים למצוא שאדר"נ יתאים עם דין זה וא"כ לא שייך לתרץ שאדר"נ חולק על דין זה.

בכלל שאלה זו היא לא מהדין של פדיונם כי אם משהו שבה אותם הוא יכול לקחת אותם לכל מקום והוא יכול להוציא את הכהן מירושלים בע"כ וכך גם אולי אפשר לתרץ בדוחק על הדין של להאכיל שמדובר כשיש רעב בירושלים וכשיש סכנה כה"ג יכול לצאת מירושלים, בעיקר השאלה היא מלכסות וישיבה וכפי ששמע מהרמב"ם מ"ש בירושלמי הנ"ל שזה הולך על כל מיני כבוד כנ"ל.

בכלל היה אפ"ל שאדר"נ סובר שכה"ג יכול לצאת מירושלים (לא כהרמב"ם) וכמו שמצינו דעה בגמרא שכה"ג יוצא לעריפת עגלה אבל מכיון שעדיף לה2סביר את אדר"נ באופן שיהיה לכולי עלמא לכן נראה לומר בזה כמה אפשרויות:

(6) ויתכן שהסיבה היא דא"כ אותו ממזר אסור לו גם לעלות לרגל או להקריב קרבן פסח וזה לא מצינו בשום מקום.

א. מדובר על כה"ג שעבר מפני מום (או קרי) או זקנה שנקרא ג"כ כה"ג כמו שמשמע מלשון הרמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ד הי"ט דיש לו אותם דינים של כה"ג⁷ (גם הוא מחזיר במיתתו את הרוצח מעיר מקלט כמ"ש ברמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ז ה"ט, וכן גם הוא מביא פר על חטאתו ככה"ג שעובד וכמ"ש בהלכות שגגות פט"ו ה"ז שאין בין כהן משיח המשמש לכהן משיח שעבר אלא פר יום הכפורים ועשירית האיפה של כל יום שאין מקריב אותן אלא כהן המשמש בכהונה גדולה). אבל איסור היציאה מירושלים אינו אלא על כה"ג המשמש כמובן מסברא וגם מלשון הרמב"ם שרק אותו כה"ג שנמצא רוב היום בבית המקדש עליו יש איסור לצאת.

ב. כה"ג שהרג בשגגה גולה מירושלים כמ"ש בהלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ז ה"י שכהן גדול שהרג ולא היה שם כהן גדול אחר, הרי אלו גולין ואינן יוצאין מעיר מקלט. ולהעיר שאם היה שם כה"ג אחר (כנראה שעבר לפניו) אז יוצא מהמקלט כשהוא נפטר אבל כנראה שלא חוזר להיות כה"ג וכמ"ש בהלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ז הי"ד ואף על פי שנתכפר לו אינו חוזר לשורה שהיה בה לעולם אלא הרי הוא מורד מגדולתו כל ימיו הואיל ובאה תקלה זו הגדולה על ידו, אבל יש חולקים (עיין בא"ת).

ג. כה"ג שנצטרע שצריך לצאת מירושלים וכדמשמע מזה שצריך אפילו לפרוע ולפרום מכיוון שמ"ע דוחה מל"ת כמ"ש בהלכות טומאת צרעת פ"י ה"ו כ"ש שיוצא מירושלים.

אמנם לכאורה מפשט הלשון "שנכנס לפני ולפנים" משמע שגם עתה הוא נכנס לבית המקדש ולכן היה צריך לדחוק ולומר שמדובר כשיצא בגלל סכנה או לצורך מצוה, אבל מהלשון לפני ולפנים משמע שהכוונה על קודש הקדשים ולשם נכנס רק ביום הכיפורים ולפי"ז אפ"ל זה גם בג' דוגמאות הנ"ל דאף שעכשיו אינו ראוי ליכנס אף למקדש אבל יהיה ראוי אח"כ, (עיין בא"ת

(7) עיין באנציקלופדיה תלמודית שם באריכות גדולה ובפירוט.

מחלוקות גדולות בכל ג' הדוגמאות הנ"ל). אבל אפ"ל שהכוונה שנכנס פעם ולא עכשיו.

כל הנ"ל הוא רק לשיטת אדר"נ אבל לשיטת הרמב"ם אפ"ל שהממזר נכנס לתוך ירושלים או אפילו למקדש ושם נפגש עם הכה"ג.

שיטת החשבון בקידוש החודש

הת' יוסף יצחק שיחי' חבנו
תלמיד בישיבה

כ' הרמב"ם בהל' קידוש החודש פ"ה ה"ג וז"ל: "ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה? מסוף חכמי הגמרא בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בי"ד קבוע. אבל בימי חכמי משנה וכן בימי חכמי גמרא עד ימי אב"י ורבא על קביעת ארץ ישראל היו סומכין" עכ"ל.

והנה בחומש 'תורה שלימה' במילואים לפר' בא פ"ט (וכן באנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, ערך אהרן בן מאיר) מובא מחלוקתם של רבי אהרן בן מאיר (שה' ראש הישיבה בא"י) ור' סעדיה גאון (ועמו ר' מבשר, ר' דוד בן זכאי, ושאר חכמי בבל נוספים) בנוגע לקביעות השנים: ד' תרפ"ב – פ"ד. דלשיטת אהרן בן מאיר קביעות שנת ד'תרפ"ב כדלהלן: שנה חסרה, ר"ה חל ביום ה', פסח ביום א'. ובשנת ד'תרפ"ג: שנה כסדרה, ר"ה ביום ג', פסח ביום ה'. ובשנת ד'תרפ"ד: שנה שלימה, ר"ה ביום ז', פסח ביום ג'. ולשיטת רס"ג (וחכמי בבל הנ"ל) היתה קביעות שנת ד'תרפ"ב: שנה שלימה, ר"ה ביום ה', פסח ביום ג'. ובשנת ד'תרפ"ג: שנה כסדרה, ר"ה ביום ה', פסח ביום ז'. ובשנת ד'תרפ"ד: שנה חסרה, ר"ה ביום ב', פסח ביום ג'. ובפסחות נפסקה ההלכה כשי' רס"ג שהרי החכמים שהלכו עד אז כשיטתו של ר' אהרן בן מאיר חזרו בהם והצטרפו לשי' רס"ג.

ובטור או"ח הל' ר"ח מביא ב' טבלאות לסדרם של שנים ומועדים וכו'. בטבלה הא' העוסקת בקביעות השנים שכוללת את דינם של חשון וכסלו (האם יהיו מלאים או חסרים) וכו', שהיא חוזרת על עצמה כל 247 שנים (שזה 13 פעם את המחזור של עיבור השנים שהוא בן 19 שנים) וכשזים אחורה (מתחילת מחזורנו הנוכחי – ה'תקמ"ט בדילוגים של 247 שנים אל תחילת המחזור של אותם השנים שקביעותם שנויה היתה במחלוקת הנ"ל) רואים שקביעות אותם שנים (ד'תרפ"ב – פ"ד) צריכה היתה להיות כשיטת ר' אהרן בן מאיר, והדילוגים לאחר כדלהלן: ה'תקמ"ט, ה'ש"ב, ה'נ"ה, ד'תת"ח, ד'תקס"א (שהוא ראש המחזור שכלל את אותם שנים שהיו שנויות במחלוקת הנ"ל). ובתוך סדר זה גופא השנים ד'תרפ"ב – פ"ד נמצאות במחזור (הקטן של 19) השביעי, (שהחל בשנת ד'תרע"ה) ובשנה השמינית שקביעותה ע"פ הלוח הנ"ל היתה צריכה להיות כדלהלן, ד'תרפ"ב: (מעוברת) שנה חסרה, ר"ה ביום ה', פסח ביום א', ובשנת ד'תרפ"ג שהיא התשיעית במחזור הנ"ל (השביעי) קביעותה: (פשוטה) שנה כסדרה, ר"ה ביום ג', פסח ביום ה'. ושנת ד'תרפ"ד שהיא העשירית במחזור הנ"ל קביעותה: (פשוטה) שנה שלימה, ר"ה ביום ז', פסח ביום ג'.

ולכאור' צ"ע שהרי יוצא שהשנה כלל לא היתה צריכה להיקבע כשיטת רס"ג אלא כשיטת ר' אהרן בן מאיר, והרי כבר כתב הרמב"ם (לעיל) שמאז ימי אביי ורבא (שכללו כמובן גם את השנים הנ"ל) כבר הוחל לקבוע ע"פ החשבון¹.

(1) הערת המערכת: ראה הרבה אחרונים כמו הפר"ח והלבוש ומובא גם בביאור הלכה במקומו שהחשבון שמובא בטור אינו מדויק (ומתקנים שם כמה שנים שמובאים בטור), וכך גם בחשבון פשוט יוצא שבין כל מחזור גדול של 247 שנים יש הבדל של כמעט 10 דקות, וכך גם יצא בבדיקה ממוחשבת (בתוכנת לוח שנה) – כמו החשבון של הרס"ג.

דיוק בטעמי המקרא

הת' נחום אליהו הכהן שיחי' כהן

תלמיד בישיבה

ידוע שכל טעמי התנ"ך יסודתם בהררי קודש כפי שדייקו חכמי התורה' בטעמים.

וכמו"כ אפשר לדייק על מש"כ במגילת אסתר פרק ה' פסוק ג' "ויאמר לה המלך מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך..." ובמילת "בקשתך" ישנו טעם של "תביר", וכמו"כ בפרק ה' פסוק ו' על מילת "בקשתך" נסמן בטעם תביר וכן בפרק ז' פסוק ב'.

משא"כ בהמשך הפסוקים לאחר שאחשורוש התיר ליהודים להרוג בגויים והרגו - חמש מאות איש בשושן ותלו את י' בני המן, נאמר בפרק ט' פסוק י"ב "ויאמר המלך לאסתר המלכה בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש ואת עשרת בני המן בשאר מדינות המלך מה עשו ומה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עוד ותעש" ולא נסמן טעם "תביר" על מילת בקשתך אלא טעם "מרכא".

וצריך להבין את שינוי הטעמים בזה.

וי"ל בדרך אפשר ע"פ מה שכתוב במסכת מגילה דף ט"ז ע"ב "ויאמר המלך לאסתר המלכה בשושן הבירה הרגו היהודים. אמר רבי אבהו מלמד שבא מלאך וסטרן על פניו" עכ"ל.

כתב רש"י בד"ה "מלמד שבא מלאך כו'" שהרי התחיל לדבר בלשון כעס ובסופו אמר מה שאלתך

עפ"ז מובן למה הטעם במילת "בקשתך" זה לא ב"תביר".

(1) ראה לקו"ש חלק ל' פר' וישלח וכן בביאורי הגר"א על מגילת אסתר.

מכיוון ש"תביר" מורה על איטיות. ואחשורוש מלכתחילה לא רצה לשאול את אסתר מה בקשתך. ובהיות שהמלאך סטר לו לכן אמר מה בקשתך במהירות מכיוון שרצה רק לצאת י"ח המלאך ואפשר ג"כ לומר ע"ז שאינו אומר "עד חצי המלכות" מכיוון שאת ענין זה המלאך לא דרש ממנו. משא"כ בשאר הפסוקים שנאמר "מה בקשתך" זה היה בחביבות לכן נאמר בטעם "תביר".

מקור ליצר הרע בלבוש דתי? (גליון)

הת' מנחם מענדל שיחי' פלדמן
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל אור יהודה, הקשה הת' ש.ש. מ'היום יום' כ"ג סיון שכתוב שם: "מענה אאזמו"ר (המהר"ש) לאאמו"ר (הרש"ב) ביחידות: היצר הרע נקרא נה"ב - לא מפני שהוא בהמה דווקא כי לפעמים הוא שועל פקח שבחיות .. ולפעמים מתלבש בלבוש צדיק תמים וכו' וסיים אאמו"ר עד אז לא ידעתי שתתכן נה"ב (בלבוש) דתי". ע"כ מהמובא ב'היום יום'.

ושאל ע"ז הרי כבר היה לעולמים! כבר ידוע שיש יצר הרע בלבוש דתי וראיה לכך מקרא מפורש בפרשת תולדות שמסופר שם באריכות אודות עשו וכתוב עליו שהיה "איש ציד" (פרק כ"ה פס' כ"ז) ומפרש רש"י "שיועד לצוד ולרמות את אביו בפיו.. כסבור אביו שמדקדק במצוות". א"כ ראינו שיש לכך מקור קדום, ואיך ייתכן שאדמו"ר הרש"ב לא ידע סיפור מהתורה? ונשאר בקושיא.

אך נראה לומר שאין כאן קושיא כלל ובהקדים שאלת תם, וכי לא ידע אדמו"ר הרש"ב שישנם צבועים? ובוודאי שלא זו הכוונה במה שלא ידע אדמו"ר הרש"ב שיש יצר הרע בלבוש דתי.

והביאור בזה: אדמו"ר הרש"ב ידע שיש צבועים, אבל לא ידע שיש יצר הרע צבוע, כלומר: יצר הרע במובן הרגיל של הענין הוא מפתה את האדם לעשות דבר לא טוב. אבל יצה"ר בלבוש דתי זה שהוא מפתה את האדם לעשות דבר שנראה כדבר טוב אך בעצם זה דבר לא טוב, כפי שכתוב בהיום יום שם "יש אשר מתעורר חשק גדול ללמוד חסידות ובאמת הנה זהו רק עצת היצר למנעו מעבודת התפילה וכדומה". הרי שהפירוש יצר הרע בלבוש דתי היינו שמראה לאדם על דבר מסוים שנראה טוב אך באמת הוא לא טוב. אבל עשו, למשל, לא ניסה לפתות את יצחק לעשות משהו, אלא היה סתם צבוע ולא יצה"ר.

לזכות
מנהל הישיבה ומשפיע בישיבה
הרה"ח נתן וואלף שיחי'

ראש הישיבה
הרה"ח הרב שלום דובער הכהן שיחי'

הרמז"ם
הרה"ח אברהם פלדמן שיחי'
הרה"ח מנחם מענדל וואלף שיחי'

משגיח ראשי ור"מ בישיבה
הרה"ח יששכר דב בער וואלף שיחי'

משגיח ונו"נ בישיבה
הרה"ח אבינועם ניסים תעיזי שיחי'

משפיע ראשי
הרה"ח יוסף יצחק גאנזבורג שיחי'

המשפיעים
הרה"ח אברהם אלטר הלוי הבר שיחי'
הרה"ח שמואל אליעזר הכהן שיחי'

לזכות השלוחים שיחיו:

הת' יהודה לייב הירץ שיחי'

הת' שלום דובער ליסון שיחי'

הת' מנחם מענדל לנקין שיחי'

הת' אורן פייבישביץ שיחי'

להצלחה רבה בשליחותם

לנחת רוח

ב"ק אדוננו מורנו ורבנו מלך המשיח

לזכות

מרת חיה דובא תחי' בת פיגא רייזא לאה
לרפואה שלימה וקרובה
ולזכות בעלה, ר' אלעזר שיחי' שייקביץ
וכל בני ביתם שיחיו
לברכה והצלחה בגשמיות וברוחניות

*

לזכות

האשה מרת חנה בת ראשא זלדא תחי'
לרפו"ש וקרובה תיכף ומיד ממש

*

לזכות

הרה"ח אוריה שיחי' בן שושנה רייזל תחי'
לרפו"ש וקרובה תיכף ומיד ממש

לע"נ

הרה"ח ר' שלמה יעקב בן מרתה ז"ל

הירין

נלב"ע ז' אדר ב' תשנ"ז

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה העיקרית

בהתלבשות הנשמה לגוף בתחיית המתים

"והקיצו ורננו שוכני עפר"

בהתגלותו המיידית

תיבך ומי"ד ממ"ש של כ"ק אדמו"ר מה"מ

לזכות

ר"מ בישיבתנו הק'

הרה"ח אברהם שיחי' פלדמן

לרגל בוא בתו תחי' בקשרי השידוכין

עם בוגר ישיבתינו

הת' הנעלה חיים שניאור זלמן שיחי' הלפרין

יה"ר שתהא החתונה בשעטומ"צ,

ויזכו להקים בית נאמן בישראל, בנין עדי עד

מושתת על יסודי התורה והמצווה

כפי שהם מוארים במאור שבתורה

זוהי תורת החסידות

לנחת רוח כ"ק אדמו"ר מה"מ

לע"נ

הרה"ח ר' יעקב בן מנחם מענדל הלל ז"ל

גאנזבורג

נלב"ע ו' אייר תשס"ח

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה העיקרית

בהתלכשות הנשמה לגוף בתחיית המתים

"והקיצו ורננו שוכני עפר"

בהתגלותו המיידית

תיכף ומי"ד ממ"ש של כ"ק אדמו"ר מה"מ

