

קובץ פלפולים שבעים שנה

"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"

קובץ עשרים ושנים

ב



יוצא לאור על ידי 'חיילי בית דוד' - קבוצה ה'תש"פ
תות"ל המרכזית - בית משיח 770

ברוקלין, ניו-יארק

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
קי"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל שי' דונין
הת' מנחם מענדל שי' בלוך
הת' מנחם מענדל שי' הניג
הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן
הת' שניאור זלמן שי' ויספיש

סייעו בהוצאה לאור:

הת' דוד שי' אקסלרוד

יוצא לאור

ע"י מערכת הערות התמימים ואנ"ש
תות"ל המרכזית, 770 - בית משיח
שע"י את"ה העולמי

כתובת המערכת:

770 Eastern Parkway, brooklyn n.y.

דוא"ל:

heores770@gmail.com

פתח דבר

"אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו!"

ברגשי גיל והודי, הננו מעניקים בזה לכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח את מתנתם של התמימים - "חיילי בית דוד" לרגל יום הולדתו ה-118 לאורך ימים ושנים טובות, קובץ פלפולים "שבעים שנה" חלק ב', גדוש בפלפולים והערות מאת תלמידי התמימים 'קבוצה' ה'תש"פ ותלמידי תות"ל המרכזית בית משיח - 770.

ברגעים אלו אשר "העולם מזדעזע" ו"כל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים ונופלים על פניהם ויאחזו אותם צירים כצירי יולדה, וישראל מתרעשים ומתבהלים ואומרים להיכן נלך ולהיכן נבוא¹", ורק קול אחד צלול נשמע ברמה, קולו של נשיא דורנו המכריז ומשמיע לעם "ענווים הגיע זמן גאולתכם", "הנה זה משיח בא" - זכות וחובה מוטלת על כל אחד ואחד מאתנו, לעשות כל שביכולתו, בכדי לקבל פני משיח צדקנו - כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בפועל ממש, וגם קובץ זה הינו חלקם של התמימים בפעילות נמרצת זו, להבאת הגאולה האמיתית והשלימה, מיד ממש.

"אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'!"

וכמו תמיד ברגעי השיא, מוכחת נאמנותם הבלתי מסוייגת של התמימים "חיילי בית דוד" למלכם - כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח. כך, שלמרות הכל, נשארו נאמנים למשמרתם בחצרות 'בית חיינו', בית רבינו שבבבל, 770-בית משיח, שוקדים על התורה ועל העבודה, ומתכוננים להתגלות המלאה לעיני בשר של משיח צדקנו כ"ק אדמו"ר שליט"א.



נהוג בעולם הישיבות, אשר מפעם לפעם מעלים תלמידי הישיבה מחידושיהם על הכתב ומפרסמים אותם בשער בת רבים. הנהגה זו התפשטה ביותר וביותר בישיבות חב"ד-ליובאוויטש ברחבי תבל, ומהן לכלל עולם התורה. זאת, בהתאם להוראותיו של נשיא דורנו, הוד כבוד קדושת אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, במכתביו ובשיחותיו, ברבים וביחידות.

1. ילקוט שמעוני רמז תצ"ט.

התבטאויותיו של כ"ק אד"ש מה"מ אודות ענין חשוב זה, נפלאות המה ביותר². החל מכך שכתביה והוצאה לאור של קבצים מעין אלו, קשורה בעיקר ענינם של תלמידי התמימים, אשר "תורתם-אומנותם" כפשוטו, ויושבים והוגים בה משך כל שעות היום. במשנה תוספת, הרי ענין זה מוסיף בחיות ובתענוג בלימוד התורה. ועוד וגם זה עיקר: הפצת התורה המיוחדת שנגרמת במעשה יקר וחשוב זה.

ואכן, תביעותיו התדירות של כ"ק אד"ש מה"מ לכתוב ולהוציא לאור קובצי חידושים בכל מקצועות התורה, הביאו להדפסת אלפי קבצים של חידושי-תורה בכל העולם כולו. קבצים אלו הניבו פירות נפלאים של התעוררות מחודשת בחיות ותענוג בלימוד, באופן של "דיבוק חברים" ו"פלפול תלמידים", והפצת התורה במידה ניכרת.

התעוררות מיוחדת בנושא זה ניכרת בשנה זו בישיבת תומכי תמימים המרכזית שב-770 בית משיח, אשר בס"ד לקראת יו"ד שבט 70 שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח, יצא לאור עולם קובץ פלפולים "שבעים שנה" חלק א', ובו מאות רבות (!) של עמודים מלאים בפלפולים, הערות וביאורים בתורת הנגלה, עניני גאולה ומשיח, בתורתו של משיח ובכל מקצועות התורה.



בין שאר קובצי הפלפולים והחידושים היוצאים לאור על ידי תלמידי ישיבות תות"ל ברחבי העולם, תופסים מקום מכובד, קובצי הפלפולים של ישיבת תומכי תמימים המרכזית, השוכנת כבוד בבית חיינו, בית משיח - 770. אלו יצאו לאור בשנים קודמות מזמן לזמן, תחת השם: "פלפול התלמידים",

ובשנים האחרונות, החל משנת ה'תשנ"ה, החלה תנופה מיוחדת בהוצאת ספרים אלו, במטרה לזירוז התגלותו של כ"ק אדמו"ר שליט"א כמלך המשיח לעין כל. ספרים אלו יוצאים לאור כ'מנחת עשיר' לנח"ר כ"ק אד"ש מה"מ, לרוב - בקשר ובשייכות לימים בהירים במעגל השנה הקשורים בדברי ימי דור השביעי - "הדור האחרון לגלות והראשון לגאולה"³ כאשר מידי שנה משתנה שם הספר לפי פסוק נבחר מפרק התהלים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, או שם אחר הקשור עם הזמן בו יוצא הספר לאור⁴. ובשבת והודי' להשי"ת זכינו להוציא בשנה זו לאור את ספר העשרים ושניים מסדרת ספרים אלו.

2. ראה ספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 249; ספר השיחות תנש"א ח"א ע' 271; שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 249; וראה באריכות בהקדמה לקובץ "אהלי תורה" חוברת כג.
3. כמוכא בריבוי שיחות-קודשו של כ"ק אד"ש מה"מ.
4. עד עתה יצאו לאור: 'תורתך תלמדנו' (י"א ניסן תשנ"ה); 'נקדמה בפניו בתודה' (י"א ניסן תשנ"ו); 'תפארת במקדשו' (י"א ניסן תשנ"ז), 'אור זרוע לצדיק' (י"א ניסן תשנ"ח); 'הריעו לפני המלך' (י"א ניסן ה'תשנ"ט), 'עז למלך' (י"א ניסן ה'תש"ס); 'מזמור לתודה א' (י"א ניסן ה'תשס"א); 'מזמור לתודה ב' (כ"ח ניסן ה'תשס"א); 'אשכילה בדרך תמים א' (י"ד שבט ה'תשס"ב); 'אשכילה בדרך תמים ב' (י"א ניסן ה'תשס"ב); 'נראה בכבודו א' (י"א ניסן ה'תשס"ג); 'נראה בכבודו ב' (כ"ח סיון ה'תשס"ג); 'לשמוע בקול דברו' (י"א ניסן ה'תשס"ד); 'יערב עליו שיחי' (י"א ניסן ה'תשס"ה); 'בתוך רבים אהללנו א' (י"א ניסן ה'תש"ע); 'בתוך רבים אהללנו ב' (כ"ח סיון ה'תש"ע). 'הללו עבדי ה' א' (י"א ניסן ה'תשע"ד); 'הללו עבדי ה' ב' (כ' מנחם-אב ה'תשע"ד); 'בצאת ישראל ממצרים' (י"א ניסן תשע"ה); 'כי לשמך תן כבוד' (י"א ניסן תשע"ו); קובץ פלפולים 'שבעים שנה' א' (י"ד שבט תש"פ).

קבצים אלו נכתבו על ידי תלמידי התמימים אשר זכו לחסות בצילו של מלך, כ"ק אד"ש מה"מ, בד' אמותיו הק', בית רבינו שבבבל, בית משיח - 770, מקום אשר הוא ביתו של כל חסיד וחסיד, אליו נשואות עיניו מראשית השנה ועד אחרית שנה, ומהווה מגדלור של חיות והתקשרות לנשיא דורנו לכל אחד ואחת מבני ישראל.

אשר מובן מכך, גודל המעלה של הלימוד והתפילה, כמו גם עצם השהי' בבית משיח, במחיצתו של נשיא דורנו. ובפרט אצל אותה חבורת תלמידים מיוחדת - תלמידי ה"קבוצה", הזוכה לשהות בבית חיינו, שנה תמימה, יום-יום, שעה-שעה, מרישא עד גמירא, כמפורסם המעלה בזה בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ⁵.

ספר חגיגי זה יוצא לאור לרגל יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדתו המאה ושמונה עשר של מלכנו, ובזה הננו מתכבדים להגיש מתנה למלכנו - "שי-למורא"⁶ - להוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, קובץ חידושי תורה, אשר נכתבו בעמל ויזע רב, על ידי תלמידי ישיבתנו הק', ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, כמתנה מיוחדת לאבינו מלכנו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, לכבוד קי"ח שנה להולדתו.

את הקובץ קראנו בשם: "קובץ פלפולים שבעים שנה" (ח"ב), בהתאם ליובל השבעים אותו מציינים בשנה זו, החל מיו"ד-י"א שבט השתא, וכהמשך לקובץ הראשון שיצא על ידינו ביו"ד-י"א שבט.



בראש הקובץ: שער דבר מלכות מתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

א. שיחת ה'דבר מלכות' לש"פ צו תנש"א - המבארת את מהותו ומעלתו של נשיא הדור ה"מוצע המחבר", שהנשיא וכל פעולותיו ועניניו, הינם נצחיים ולא שייך בהם כל שינוי, בקשר ל'מצב הנורא' בו אנו נמצאים, שאע"פ שאיננו רואים בעיני בשר את נשיאינו כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח, ולמרות שכותלי "בית משיח" סגורים לע"ע, בטוחים אנו שאין כל שינוי בכל פרטי הנשיא, ומיד ממש נראה זאת אף בעיני בשר.

ב. הדרן על מסכת קידושין - הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל ברחבי תבל - ביאור אריכות לשון הרמב"ם בריש הלכות אישות, ובגדר אישות לפני מתן תורה, והנפקותא מזה להלכה. השיחה נדפסה בלקוטי שיחות חלק ל"ט עמ' 30 ואילך.

ובהמשך לזה - פלפולי הרבנים והתלמידים שיחיו אשר נחלקו לכמה שערות:

(א) שער נגלה - הכולל פלפולים בחלק הנגלה דתורה, במיוחד ממסכת קידושין הנלמדת בשנה זו בכל ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל.

5. ראה בכל זה בקובץ "קבוצה" (צפת, ה'תש"פ).

6. תהלים עו, ב.

(ב) שער חסידות - הכולל ביאורים בפנימיות התורה היא תורת החסידות, "אשר, לימוד החסידות הוא מהענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם⁷ "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח, וכ"ש וק"ו שכן צריך להיות בנוגע לענינים העיקריים של ימות המשיח - "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח . . אלא כדי שיהיו פנוין בתורה וחכמתה"⁸ שיוכלו לעסוק בהשגת "דעת בוראם" - שצריכים "ליישר ישראל ולהכין לבם" לך, וזהו על ידי לימוד פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא⁹.

(ה) שער הלכה - ובו חידושים וביאורים בעניני הלכה, וכחלק מהחידוש דישיבת תומכי תמימים להיותה הישיבה הראשונה שבה נקבע לימוד ההלכה כחלק מסדרי הישיבה, וכידוע דברי כ"ק אד"ש מה"מ שצ"ל "גדול תלמוד המביא לידי מעשה", "ומעשה בפועל", ע"כ נלקטו כאן פלפולי התמימים בעניני הלכה, וכחלק מזה נכללו כאן גם פלפולים בתורת הרמב"ם, וכידוע בשער בת רבים אודות החביבות המיוחדת והקאץ המיוחד שיש לכ"ק אד"ש בלימוד מספר זה, ועד ל"שיעור יומי" בספר זה.

(ד) שער גאולה ומשיח - ובו חידושים וביאורים בעניני משיח וגאולה, מיוסדים על תורתו של משיח, כלשון כ"ק אד"ש מה"מ¹⁰: "בפרט בתורתו - מאמרים ולקוטי שיחות - של נשיא דורנו".

זאת על פי הוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ש"ההוספה בלימוד בעניני משיח והגאולה ("מלכות שבתפארת") היא ה'דרך ישרה' (הקלה והמהירה ביותר מבין כל דרכי התורה) לפעול התגלות וביאת המשיח והגאולה בפועל ממש".

ובמקום אחר מוסיף, שכוונת לימוד הנ"ל היא "לא (רק) בתור סגולה למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם) בעיקר כדי להתחיל 'לחיות' בעניני משיח וגאולה, 'לחיות עם הזמן' דימות המשיח, על-ידי-זה שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחדור גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באמצע ש'נהגה זה (המלך המשיח) בא". ויתירה מזו: "לימוד אודות גאולה באופן שיפתח את הלב ועינים ואזנים - שיינו יראו וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם - את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש".

(ה) שער תורתו של משיח - ובו חידושים וביאורים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ אשר כידוע "בראיית פנים בלבד לא סגי" ולכן "גודל התשוקה להתקשרות, יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכתב¹¹. ובמ"א כותב שזוהי ההתקשרות האמיתית "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא

7. הל' מלכים פ"ב, ב.

8. לשון הרמב"ם שם, ועד"ז בהל' תשובה פ"ט, ב.

9. לקוטי שיחות ח"ל ע' 172.

10. ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 501.

11. היום יום ט' אדר"ש.

את השיחות . . הנה בזה היא ההתקשרות". ומזה מובן גודל המעלה שישנה בעיסוק בתורת הנשיא שלכן באו פלפולים אלו בשער בפ"ע.

וזאת למודעי, שפלפולים אלו נסדרו בקובץ לפי שמות הכותבים, למעט מדור הנגלה בו נסדרו הפלפולים לפי סדר הדפים - תחילה פלפולים ממס' קידושין הנלמדת בשנה זו בישיבתנו כשאר ישיבות תות"ל ברחבי העולם, ולאחר מכן על סדר הש"ס.



לתועלת הרבים, הננו מביאים בזה סקירה קצרה¹² בטעם המנהג בשנים האחרונות לכתוב על כ"ק אדוננו מורנו ורבינו את התואר המיוחד: "מלך המשיח", ובהקדים:

זה רבות בשנים אשר גדולי חכמי ישראל, ראשי ישיבות, רבנים, חסידים, זקנים ואנשי מעשה, מחזיקים את כ"ק אדמו"ר שליט"א כ"מלך המשיח".

דהיינו: דנוסף על כך אשר "בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל"¹³, "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו"¹⁴. ומוסיף בעל ה"שדי חמד" ש"בדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מיהו . . על פי זה כתבו גם כן תלמידי האר"י ז"ל, שבימיו הי' האר"י ז"ל¹⁵ - אשר בודאי חל כל הנ"ל על רבינו נשיא דורנו - הנה עוד זאת שאצל רבינו תואמים כל התנאים של אישיות מיוחדת כזו, אשר לפיהם נקבע ע"פ הלכה "הרי זה בחזקת שהוא משיח", וכפי שהרמב"ם¹⁶ מתאר את אישיות המיוחדת ופעולותיו של מלך המשיח עוד טרם שיבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל, והוא, אשר "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'" [ועל מלך זה פוסק הרמב"ם להלכה אשר "הרי זה בחזקת שהוא משיח"].

ועינינו ראו איך שאצל כ"ק אד"ש מה"מ כבר נתקיים כל זה באופן מפליא. ונפרט בזה נקודות אחדות בלבד [ובקיצור עכ"פ], בבחי' "תן לחכם ויחכם עוד"¹⁷:

כ"ק אד"ש מה"מ מרביץ תורה באופן חסר תקדים הן באמצעות ההתוועדויות ושיחות הקודש, כתביו המכילים מאות ספרים עם חידושי תורה מופלאים בכל חלקי פרד"ס שבתורה, נגלה ונסתר והן בזה שכ"ק אד"ש מה"מ ערך והביא לדפוס מאות ספרים (של רבותינו נשיאנו וכו'), וערך "מפתחות" ומראי מקומות לספרים הקיימים, בחי' "אזנים לתורה" וכו', וכן כאלפי קובצי תורה שנדפסו בכל קצוי תבל ע"י ההתעוררות של כ"ק אד"ש מה"מ, ורבבות שיעורי התורה שהוקמו בכל פנות העולם ע"י שלוחי כ"ק אד"ש מה"מ בכל העולם וכו' [הוגה בתורה כדוד אביו כפי תושב"כ ושבע"פ].

12. מתוך קובץ "אהלי תורה" (כד), וראה גם בספרים "יחי המלך המשיח" ו"התקופה והגאולה".

13. פירוש הברטנורא על מגילת רות.

14. ראה שו"ת חת"ס חו"מ (ח"ו) בסופו (סצ"ח).

15. פאת השדה, מערכת האל"ף, כלל ע'.

16. הל' מלכים פ"א, ד.

17. משלי ט, ט.

ומאידך, כ"ק אד"ש מה"מ מלמד כי "המעשה הוא העיקר", ואשר מכל ענין בתורה, אפי' מהענינים הכי עמוקים ומופשטים לכאורה, ניתן וצריך ללמוד הוראה בפועל בעבודת ה', בהוספה בקיום התורה והמצוות, בהידור ובחיות, בעזרה גשמית ורוחנית לזולת, נתינת צדקה בפועל וכו' (וכפי שגם בזה מראה כ"ק אד"ש מה"מ דוגמא חי' בעמדו בעצמו שעות רבות על רגליו הקדושות לחלק שטרות לצדקה בסיום כל התוועדות או שיחה בימי החול, וכן בימי ראשון, לאלפי היהודים הבאים לקבל ברכתו כידוע),

ואלפים ורבבות נתחזקו ע"י בקיום התורה ומצוות בהידור ובחיות נוספת. ואצל כ"ק אד"ש מה"מ בעצמו כל מעשה ותנועה שלו שקולים ומדודים בהתאם לפרד"ס שבתורה, באופן שיש ללמוד מזה תלי תלים של הנהגות והלכות, כפי שכבר נתבאר בכמה ספרים [עוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה].

כ"ק אד"ש מה"מ לא הסתפק בכך, ופתח בפעילות עניפה ומסועפת לקרב גם את אלו שלע"ע עדין אינם שומרים תורה ומצוות, והקים עולה של תורה ותשובה, ועל ידו מתקרבים רבבות מ ישראל לאביהם שבשמים, ע"י עשרת המבצעים הידועים אותם יום כ"ק אד"ש מה"מ, התחילו מאות אלפי יהודים להניח תפילין (ורבים מהם בפעם הראשונה בחייהם), לשמור כשרות, לקבוע מזוזות, טהרת המשפחה וכו' ומצוה גוררת מצוה. וע"י שלוחיו של כ"ק אד"ש מה"מ וה"בתי חב"ד" הפזורים ונטועים בכל העולם, ההתעוררות הזו נוגעת גם ב"נדי ישראל" הרחוקים והנדחים ביותר [יכוף כל ישראל לילך בה].

כ"ק אד"ש מה"מ שם דגש מיוחד לחזק עניני תורה ומצוות - שמאיזו סיבה היו מוזנחים גם אצל יראים ושלמים. ומהם: עורר על בדיקת תפילין ומזוזות, ועי"ז הציל אלפים ורבבות מ ישראל מהנחת תפילין פסולות ומקביעת מזוזות פסולות ר"ל, כידוע ומפורסם. וזאת בתוך שאר פעולות חיוק הדת שעמדו בראש מעיניו של כ"ק אד"ש מה"מ [ולחזק בדקה].

כ"ק אד"ש מה"מ ניהל תעמולה מיוחדת באופן מופלא בגשמיות וברוחניות לנצחונם של ישראל בכל המלחמות מלחמת סיני, מלחמת ששת הימים, מלחמת יום הכיפורים, מלחמת של"ג ומלחמת המפרץ וכן מנהל תעמולה מיוחדת נגד החזרת השטחים המסכנת אלפי יהודים ר"ל, וכן תעמולה מיוחדת לתקן את החוק האומלל של "מיהו יהודי" שיהי' כתוב ברור "כהלכה" [וילחם מלחמות ה'].

ויש להאריך בכ"ז כהנה וכהנה, ואכ"מ. ומטעם זה הרי רבות בשנים שגדולי ישראל רצו ליתן על כ"ק אדמו"ר שליט"א את התואר המיוחד "מלך המשיח", אלא שבמשך שנים רבות, כ"ק אד"ש מה"מ לא הסכים בשו"א שיכריזו עליו ברבים ובפרסום את התואר "מלך המשיח". אולם בזמן האחרון - לאחר ש"כ"ק אד"ש מה"מ הודיע¹⁸ שכבר התקיים הסימן ש"משיח עומד על גג ביהמ"ק ואומר לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם" וחזר כו"כ פעמים על דברי נבואתו הברורה¹⁹ ש"הנה זה (משיח) בא", וצוה לנו²⁰ "עשו כל אשר ביכלתכם . . להביא בפועל את

18. שיחות חורף ה'תש"א ואילך.

19. שיחת ש"פ שופטים

20. שיחת כ"ח ניסן ה'תש"א.

משיח צדקנו כו" - הנה אחרי כ"ז זכינו ג"כ שכ"ק אד"ש מה"מ נתן את רשותו המפורשת להשתמש - בכ"כ ענינים - ברבים ובפרסום, בהתואר המיוחד "מלך המשיח" ולעין כל עודד כ"ק אד"ש מה"מ את שירת החסידים "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד", שפורסמה - בהסכמתו - בכל רחבי תבל.

מני אז היחס לכ"ק אדוננו מורנו ורבינו כ"מלך המשיח", נתגלה גם בפרסום.



ובעמדנו ביום זכאי, יום הולדתו של נשיא הדור השביעי, שעל פי ההודעה שכבר נסתיימה כל עבודת הברורים בדורנו זה, ובהיותנו כבר למעלה עשרים וחמש שנה! מאז ההעלם והסתר הכי גדול שלא הי' מעודו כשאננו זוכים לראות בעיני בשר את נשיא דורנו - כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, אשר לעת כזאת פורצת מלב כולנו הצעקה והזעקה: עד מתי?! רצוננו לראות את מלכנו.

ויהי רצון שאע"פ אשר "צר ומצוק מצאוני" מ"מ ע"י העמידה האיתנה בבטחון גמור בכל דבריו הק' באופן ד"דרך אמונה בחרתי", באמונה מוחלטת בנבואותיו הק' ובפעולותיו של מלך המשיח העולם, נזכה שיהי' ה"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" בהתגלות כבוד מלכותו על כל יושבי תבל שאזי יראו כולם איך דבריו הק' מתקיימים למטה מעשרה טפחים - ובתוכם ובראשם הנבואה העיקרית²¹:

"לאלתר לגאולה, ותכף ומיד ממש, הנה זה משיח בא", ויקוימו למטה מעשרה טפחים באופן אשר בעיניים גשמיות רואים "מלך ביופיו תחזינה עיניך", "אור פני מלך חיים", ובהבטחה גמורה אשר "ולא יכנף עוד מוריך, והיו עיניך רואות את מוריך" בהתגלותו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ונשמע תורה חדשה מפיו - "תורה חדשה מאיתי תצא" - תיכף ומי"ד ממ"ש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת 'הערות התמימים ואנ"ש'
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

ימות המשיח²² - יום הבהיר י"א ניסן - חודש הגאולה
הי' תהא שנת פדותינו,

מאה ושמונה עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

21. ראה דבר מלכות ש"פ שופטים ה'תש"א.

22. לשון כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 173; וכן בכמה מענות פרטיות, החל מי"א ניסן ה'תש"א.



צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה"שופטייך" ו"יועציך" ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות בנוגע לעבודת כל בני" וכל האנשים דדור זה, בכל עניני תורה ומצוות, ובנוגע לחיי והנהגת היום יום הכללית, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)" ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)", עד - הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

(משיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א - מוגה - תרגום מאידית)

תוכן ענינים

19	משיחות ש"פ צו, שבת הגדול, ח' ניסן ה'תשנ"א
34	מהות חידוש הקידושין אחרי מתן תורה
43	שיטת הרמב"ם בדין המקדש במלוה
	הרב שניאור זלמן שי' לאבקאווסקי
	ראש הישיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח
49	קנין ידו שלא מדעתו
	הרב אהרן יעקב שי' שווי
	מד"א וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס
53	חקירה בעניין המקדש במלוה
	הרב יקותיאל ליפא שיח' פלדמן
	ר"מ בישיבה - תות"ל המרכזית 770
65	"דארווח לה זימנא" סברות המה' דרש"י ותוס'
	הת' שלום דובער שי' מייערס
	תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
58	החיסרון במקדש במלוה
	הת' שניאור זלמן שי' ויספיש
	'קבוצה' - 770 בית משיח
64	מתנה על מנת להחזיר כחליפין
	הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד
	'קבוצה' - 770 בית משיח
68	והוא שבגרה לשיטת רש"י
67	פירוש רש"י ב"אי אתה יודע"
	הת' מנחם מענדל שי' הרטמן
	'קבוצה' - 770 בית משיח

- 08הוספת המילים "ולא לחלוצין".
- הת' לוי יצחק שי' קליין
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
- 38דירוג המלאכים "זה למטה מזה".
- הרב יוסף שי' סט
מאנ"ש קריית גת, אה"ק
- 19 "ופירוש הבעש"ט . . וזהו שאמר האר"י ז"ל".
- הרב מיכאל חנוך שי' גאלאמב
משפיע בשיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
- 118פעולת התורה בהבנת המשפטים
- הת' מנחם מענדל שי' אפל
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
- 124חידוש בתורה - מקיף בעצם.
- הת' מנחם מענדל שי' דונין
'קבוצה' - 770
- 131גדרו של רצון
- הרב מאיר שי' ערד
משפיע בשיבת תות"ל 'דעת' - רחובות, אה"ק
- 161שיטת אדה"ז בעיקר הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל
- הרב ישראל נח שי' רייטשיק
נו"נ בשיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח
- 166הערה בענין שיחת טלפון לפני התפילה.
- הת' לירון ליפא אברהם שי' שוורץ
והת' מנחם מענדל שי' וילהלם
- נסיעה ממקום למקום בזמן מגיפה
- 071 - חזרת התמימים לאה"ק בשל מגיפת ה'קורונה'.
- הרב משה שי' קורנוויץ
רב קהילת חב"ד כפר יונה

- 179 משיח נביא גדול למעלה ממשה רבינו
 הת' טוביה שי' גינזבורג
 תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
- 186 תורתנו של משיח - ראיית המהות
 הת' ברוך שניאור שי' נחשון
 תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
- 191 שינה לע"ל
 הת' מנחם מענדל שי' מזרחי
 'קבוצה' - 770 בית משיח
- 197 אבן מקיר תזעק
 הת' יוסף שי' הלוי סגל
 'קבוצה' - 770 בית משיח
- 203 ג' ביאורים בשיחה דש"פ וירא תשנ"ב
 הרב נחום שי' שטראקס
 מאנ"ש קראון הייטס
- 221 ביטול "שיעבוד מלכיות" - יסוד בגאולה
 הת' דוד שי' אקסלרוד
 ישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
- 229 הצריכותא בהבאת אופן עשיית הכרובים והמנורה
 הת' יהודה ארי' שי' הרשקוביץ
 'קבוצה' - 770 בית משיח
- 231 טעמי שתיית ד' כוסות בליל הסדר
 הת' דובער שי' רוזנבלט
 'קבוצה' - 770 בית משיח

שער
דבר מלכות

משיחות ש"פ צו, שבת הגדול, ח' ניסן ה'תש"א

- תרגום מאידית -

(כפי שמבאר אדה"ז בשו"ע שלו באריכות⁹), "וקבעו נס זה לזכרון לדורות בשבת וקראוהו שבת הגדול". ויתירה מזו: "בשבת הגדול היתה התחלת הגאולה והנסים"¹⁰ של יציאת מצרים (שלכן אומרים בשבת זה "עבדים היינו וכו'"¹¹).

וצריך להבין¹²: מדוע דוקא הנס של "למכה מצרים בבכוריהם" נקרא (א) "נס גדול" (יתור משאר הנסים); במה מתבטאת גדלות הנס? ועד שזהו (ב) "התחלת הגאולה והנסים" דיצי"מ, דלכאורה ה"ז רק עוד נס בין כל הנסים שקרו במצרים.

גם צריך הסברה בשייכות של נס זה עם יום השבת דוקא, ש"קבעו נס זה לזכרון לדורות בשבת וקראוהו שבת הגדול", דאע"פ שישנה סיבה על כך¹³, מ"מ צריך לומר¹⁴ (ע"פ הידוע גודל הדיוק בכל דבר בתורה ובקביעות הימים ע"פ תורה) שיש לזה גם שייכות פנימית עם תוכן השבת, עד כדי כך שהשבת נקראת, "שבת הגדול".

ולחוסף, שהשייכות ד"ה(התחלת) הגאולה והנסים" עם שבת (הגדול) הוא בהדגשה יתירה בשנה זו, שהיום הראשון של פסח

א. תוכנו של חודש ניסן, "חודש הגאולה"¹ - שנקרא כך על שם ענינו המרכזי, חג הפסח, "זמן חירותנו"² - מודגש במיוחד בשבת שלפני פסח:

ניסן הוא מלשון נס³, ויתירה מזו: ניסן (בשני נוני"ן) מורה על "נסי נסים"⁴ - הנסים והנפלאות שהקב"ה עשה עם בני" בחודש זה בהוציאם ממצרים, שמסמלים את ההנהגה הנסית, המיוחדת של חודש זה. וענין זה (של נסי נסים) בא יותר לידי ביטוי בשבת שלפני פסח (שמיני' מתברך⁵ חג הפסח⁶), הנקרא "שבת הגדול" "לפי שנעשה בו נס גדול"⁷, הנס של "למכה מצרים בבכוריהם"⁸

1. שמו"ר פט"ו, א.

2. נוסח התפלה והקידוש דחה"פ. וראה לקו"ש ח"ז ע' 71 ואילך.

3. ראה מדרש לקח טוב עה"פ בא יב, ב: ניסן שבו נעשו נסים לישראל.

4. ראה ברכות נו, רע"א ובפרש"י וחדא"ג מהרש"א שם.

5. זח"ג סג, ב. פח, א.

6. דאף שיום ראשון דחג הפסח חל (בשנה זו) ביום השבת, הרי גם שבת מקבלת (תוספת) ברכה (נוסף להברכה שיש בה מצ"ע) משבת שלפני זה, שמיני' מתברך כולוהו יומין, גם יום השביעי, כמובן מתוכן הענין בזהר שם, שמיני' מתברך כולוהו יומין בברכת המן, והרי הברכה על יום הששי כולל "לחם משנה" גם על יום השבת (בשלח טז, ה. כב). וראה גם שיחת ש"פ בא (והתועדויות שלאח"ז) תשד"מ.

7. תוד"ה ואותו - שבת פז, ב בשם מדרש (ראה דעת זקנים מבעה"ל בא יב, ג). טור ושו"ע אדה"ז אר"ח הל' פסח ר"ס תל.

8. תהלים קלו, י. וראה מדרש תהלים שם. רש"י ומצו"ד שם.

9. שם. וכ"ה בתוס' שם. - ובטור מבאר תוכן הנס באר"א. וראה לקו"ש ח"ב ע' 33 ואילך בהערות.

10. שו"ע אדה"ז שם ס"ב.

11. שם, מרמ"א שם ס"א.

12. ראה גם לקו"ש ח"ב שם. ח"ז ע' 57.

13. שו"ע אדה"ז שם ס"א, ממג"א שם סק"א.

14. ראה גם לקו"ש שם ע' 58.

לבוא - כיון שגאולה (כל גאולה) באה דוקא בכח משה.

ג. ונקודת הביאור בזה:

התכלית דגאולת מצרים היא - "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וידעתם כי אני ה' אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים"²³, ו"אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים"²⁴. ז.א. שהגילוי אלקות למטה בגאולת מצרים הוא, כדי שבנ"י, כפי שנמצאים בעולם, יראו זאת ויכירו וידעו את הקב"ה, ויקבלו על עצמם (אח"כ במתן-תורה) את התורה והמצוות של הקב"ה²⁵, וע"י העבודה שלהם - לגלות אלקות באופן קבוע ונצחי בחייהם ובחלקם בעולם כפי שנפעל במשכן (התכלית דיצי"מ ומ"ת) - "ועשו"²⁶ לי מקדש ושכנתי בתוכם"²⁷, ובקביעות יותר - בבית המקדש (ראשון ושני), ובתכלית השלימות שתהי' בבית המקדש השלישי, "מקדש אד' כוננו ידיך"²⁸, בית נצחי²⁹, בגאולה האמיתית והשלימה, ועי"ז - גם לגלות אלקות בעולם באופן כזה, עד לשלימות בזה לע"ל, כשכל העולם וכל האנשים שבו יכירו ויראו אלקות בגלוי ובשלימות, "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר"³⁰.

(שאז היתה הגאולה והיציאה ממצרים בפועל) חל ביום השבת¹⁵.

ב. אחד הענינים העיקריים בגאולת מצרים המודגש בתורה הוא - זה שהגאולה היתה ע"י משה רבינו, גואלם של ישראל, כפי שהתורה מספרת ובארוכה¹⁶ שהקב"ה בחר דוקא במשה¹⁷ כגואל ישראל. עד שאפילו כשמשה בקש מהקב"ה "שלח נא ביד תשלח"¹⁸, לא קבל הקב"ה את בקשתו, כיון שהקב"ה רצה שדוקא משה יהי' השליח לגאול את בנ"י.

מזה מובן, שלמשה יש שייכות עמוקה לגאולה¹⁹, ולכן יש בכחו דוקא לגאול את בנ"י.

ועד שחז"ל אומרים על משה "הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון"²⁰. משה נקרא "גואל אחרון" אפילו בנוגע לגאולה האמיתית והשלימה מגלות זה האחרון (שתהי' ע"י משיח צדקנו), שעלי' נאמר²¹ "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", ובפרט כידוע²² שגאולת מצרים היא הראש והשורש דכל הגאולות, כולל גם הגאולה העתידה

15. ולהעיר שפסח נקרא שבת בכתוב (אמור כג, טו).

16. שמות ג, א ואילך.

17. ואהרן הלך עם משה אל פרעה - ש"יהי' לך לפה" (אבל "אתה תהי' לו לאלקים" (שמות ד, טז)) במענה לטענת משה "לא איש דברים אנכי גו' כי כבד פה וכבד לשון אנכי" (שם, י), ולכאורה משמע שלולא טענת משה, לא הי' אהרן המדבר (וכמובן גם מזה שבתחלה ענה ה' (על טענת משה הנ"ל) "מי שם פה לאדם גו' ואנכי אהי' עם פיך גו'" (שם, יא-יב), ורק לאחר ששמע משה "שלח נא ביד תשלח", אמר ה' שאהרן יהי' המדבר).

18. שם, יג.

19. ראה שמו"ר פ"ב, ד: משה הי' מתוקן לגאולה, מתחלת ברייתו נתקן לכך.

20. ראה זח"א רנ"ג, א. שער הפסוקים פ' ויחי. תו"א ר"פ משפטים. וראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 8 ואילך.

21. מיכה ז, טו.

22. ד"ה כימי צאתך ה'תש"ח פ"ב (ע' 164).

23. וארא ו, ז.

24. יתרו כ, ב. וראה מכילתא ופרש"י שם. שמו"ר

פכ"ט, ג.

25. וכמ"ש (שמות ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה".

26. תרומה כה, ח.

27. וראה שהש"ר רפ"ה: "ואימת שרתה שכינה עלי'

(בארץ) מיום שהוקם המשכן". וראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' נז. ובכ"מ.

28. בשלח טו, יז ובפרש"י. ועוד.

29. זח"א כח, א. ח"ג רכ"א, א. תקו"ז ת"ח.

30. ישע' מ, ה. וראה תניא פל"ו (מו, א). ושם: וכבר

הי' לעולמים מעין זה בשעת מ"ת כו'.

של יציאת מצרים; ובאופן ד"אראנו", הקב"ה עצמו מראה אותם, שאז מתגלה הכל, הן השייך לגילוי (נגלה), והן המכוסה (נסתר); נראית האמת והפנימיות של ההנהגה הטבעית, השלימות דהנהגה נסית, עד גם זה שהוא לגמרי "נפלא".

והכח להביא גאולה לבני" (גילוי אלקות למטה) באופן הנ"ל בא דוקא ע"י משה רבינו, גואלם של ישראל, כדלקמן.

ד. ויובן זה ע"י ביאור תוכן הענין והחידוש דמשה (שהוא בדוגמת החידוש של ענין הגאולה, ולכן באה הגאולה דוקא ע"י משה) - כפי שמתבטא בספר תהלים מזמור צד"ק (שמתחילים לומר בימים אלופים³⁶), שמתחיל "תפלה למשה איש האלקים", ומסיים "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו".

מזמור זה מתייחד בחידוש, שהוא נאמר ע"י משה רבינו ("תפלה למשה"); הוא הראשון מבין "אחד עשר מזמורים כו' מכאן עד³⁷ לדוד מזמור (ש)משה אמרם³⁸" - שמזה מובן, שמזמור זה מבטא את התוכן של עבודת ופעולת משה (ע"י תפלתו), כולל - פעולתו בבני" ובעולם³⁹.

וזהו גם הטעם לכך שגאולת מצרים באה דוקא ע"י נסים ונפלאות (גלויים) - כיון שדוקא ע"י נס שלמעלה מדרך הטבע, מתגלה בגלוי (לעיני בשר) הכח הבלתי מוגבל של הקב"ה, שיכירו בגלוי שהקב"ה הוא הבע"ב על טבע העולם, ולכן יש בכחו לעשות נס שלמעלה מן (או נס שמשנה את) ההנהגה הטבעית של העולם (מלשון העלם והסתרי³¹), שטבע (מלשון "טובעו בים"³²) מכסה על כח הפועל של הקב"ה שנמצא בו,

וזה נתן ונותן את הכח לבני" (שראו נסים גלויים אלו), שאצלם תהי' גאולה - חירות מהמיצרים (מדידות והגבלות) של העולם ומה"שעבוד" להנחות העולם ומה"עבדות" (למצרים מלשון³³) מיצרים וגבולים שונים של העולם בכלל והגלות בפרט, החל מגלות מצרים - שזה נעשה "זמן חירותנו", חירות אמיתית מכלההגבלות, כולל ההגבלות של לבושי הטבע (גם דהנסים המלוכשים בטבע, כמו נס פורים³⁴).

כפי שיהי' בשלימות בגאולה האמיתית והשלימה³⁵, כשיהי' "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", נפלאות לגמרי למעלה מדרך הטבע (כמו הנסים של יצי"מ), ויתירה מזו - נפלאות אפילו בערך לנסים

36. ע"פ המנהג לומר בכל יום הקרפיטל תהלים המתאים לשנות חייו (מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, נדפס ב"קובץ מכתבים" שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק (ע' 214). אגרות-קודש שלו ח"א ע' לא. ח"י ע' נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא) - מתחילים ב"א ניסן שנה זו אמירת מזמור צד"ק שבתהלים.
37. ולא עד בכלל. וראה רש"י שבועות טו, ב (ד"ה השיר): אחד עשר מזמורים שאמר משה בספר תהלים מתפלה למשה עד סוף מזמור לתודה.
38. מדרש תהלים ופרש"י עה"פ. פרש"י פקודי לט, מג. ועוד.
39. ראה בארוכה ד"ה תפלה למשה תשכ"ט (סה"מ מלוקט ח"ה ע' ריז ואילך. "קובץ י"א ניסן - שנת הצדי"ק" (קה"ת, תנש"א) אות כא).

31. ראה לקו"ת שלח לו, ד. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' שג. ח"ג ע' אנט. וראה לקו"ש (חלק לד) שופטים תשמ"ז הערה 63. וש"נ.
32. לשון הכתוב - בשלח טו, ד. וראה סה"מ מלוקט ח"ה ע' קח ואילך. וש"נ.
33. ראה תו"א ואראנו, ב ואילך. בשלח סד, א-ב. יתרו עא, ג ואילך. ובכ"מ.
34. או"ת להה"מ נט, ג. תו"א מג"א צג, סע"ג ואילך. שם ק, א. סה"מ תקס"ה ח"א ע' שע ואילך (נוסחא שני'). ובכ"מ - נסמנו במכתב כ"ה אדר ש.ו. הערה ד"ה כידוע (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 883 ואילך).
35. בהבא לקמן - ראה מכתב ה' ניסן ש.ו. (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 888 ואילך). וש"נ.

בכדי לפעול המשכת וגילוי אלקות למטה באופן של קביעות ("ושכנתי בתוכם" באופן ד"כוננה עלינו") נדרשים שני ענינים, שני קצוות, וחיבורם יחד: (א) כח שהוא נעלה מההנהגה הרגילה, ההנהגה הטבעית של העולם, שיש בו הכח להכניס בעולם גילוי אלקות (שאינו בגילוי בעולם (מלשון העולם והסתר) מצ"ע), ועד לשנות את העולם, שיהי "כלי" לגילוי אלקות. ובפרט באופן של קביעות ונצחיות - שלכך נדרש כח מיוחד, כיון שמצד גדר העולם - שמורכב משינויים (זמן) - משתנים כל הנבראים⁴⁵ בהמשך הזמן, עד ש"כל הוה נפסד"⁴⁶, (ב) הכח צריך לרדת ולהתלבש עד שיהי בערך לגדרי העולם [כידוע⁴⁷ שהמברר צריך להתלבש בלבושי המתברר], שדוקא אז יש בכחו לעשות מזה (מהמתברר) כלי, מקום קבוע לקבל בפנימיות את הגילוי (משא"כ אם הגילוי הוא שלא בערך למקבל, הוא לא ישאר שם בקביעות, רק באופן מקיף וכיו"ב, עד שבמשך הזמן יכול להסתלק).

ו. שני ענינים אלו - וי"ל שאלו הם שני הענינים בכפילות שבתחילת וסיום מזמור צדי"ק - היו בשלימות ובגלוי אצל משה רבינו - שהוא הממוצע המחבר בין הקב"ה ובני, "אנכי עומד בין ה' ובניכם"⁴⁸, וממוצע צריך להיות בו משני הענינים שהוא מחבר⁴⁹:

וכפי שאומרים חז"ל⁴⁰, ש"ויהי נועם ה' אלקינו עלינו גו'" (סיום מזמור זה) הוא הברכה (ותפלה) של משה בקשר עם השראת השכינה במשכן: "אמר להם יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם, ויהי נועם ה' אלקינו עלינו גו'". ז.א. שדוקא תפלת משה פעלה את השראת השכינה במשכן⁴¹, ובאופן ד"כוננה עלינו" - בקביעות, לדור דור [עד כפי שזה יהי' בשלימות בבית המקדש השלישי, כדברי חז"ל⁴² עה"פ ש"ומעשה ידינו כוננהו" מכון על בית המקדש השלישי, שעליו אומר הקב"ה: לעתיד לבא אני אבנה אותו ומשרה שכינתי בתוכו ואינו חרב לעולם].

ה. הביאור בזה - ובהקדים דיוק בכפל הלשון (וענין) בתחילת המזמור ובסיומו⁴³: מהו טעם הכפל ד"תפלה (ל) משה", ואח"כ תוארו - "איש האלקים". ועד"ז בסיום המזמור: "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו (ואח"כ - פעם נוספת) ומעשה ידינו כוננהו"⁴⁴.

ויש לומר אחד הביאורים בזה:

40. פרש"י פקודי שם, ממכמד"ר פ"ב, ט. וראה גם פרש"י תהלים עה"פ. תו"ש עה"פ פקודי שם (אות לד). וש"נ (וראה ב"פתיחה" לקובץ י"א ניסן ה"ל הערה 12).

41. ראה בארוכה ה"פתיחה" שם.

42. מדרש תהלים עה"פ. וראה הנסמן במכתב הנ"ל הערה ד"ה לעתיד.

43. שמזה מובן שתוכן כל המזמור (שבין תחלתו וסיומו) הוא ענין של כפל, ראה לקמן ס"ו. ולהעיר שגם בהמשך פסוקי המזמור יש כמה לשונות כפולים: "בדור דור" (פסוק א). "ומעולם עד עולם" (פסוק ב). "תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם" (פסוק ג), ועוד. ואף שכן נהוג בכו"כ מזמורי תהלים לכפול לשונו (כסגנון של מזמור), הרי כל ענינים בתורה הם בתכלית הדיוק (וראה הערה הבאה), ובפרט שבמזמור זה החידוש הוא לגבי רוב המזמורים שיש כפל לשון (ענין) הן בתחלת המזמור והן בסיומו.

44. ראה ראב"ע שם ששולל פירוש הרד"ק שהוא לשון כפול.

45. וכמאמר הידוע: התינוק משנולד מתחיל להתייבש (ראה בחיי בראשית א, כח).

46. ראה לקו"ש ח"ה ע' 98 בהערות. חט"ו ע' 428. וש"נ.

47. ראה סה"מ מלוקט ח"א ע' קפז. וש"נ.

48. ואתחנן ה, ה.

49. ראה בארוכה ד"ה פנים בפנים תרנ"ט.

נאמר "איש האלקים", כיון שבחי' "איש" ("מחציו ולמטה") של משה, כפי שהוא קשור עם העולם, מתאחד (רק) עם "האלקים" (אלקות שבערך הבריאה) ⁵³ אבל לא עם הוי' (שם העצם ⁵⁴ כו'), גילוי האלקות שלמעלה מהעולם (שנברא בשם אלקים, בראשית ברא אלקים ⁵⁵).

אמנם "משה" (שנאמר לפני "איש האלקים") הוא על שם "כי מן המים משיתיהו" ⁵⁶ - משם מ"ה ⁵⁷ (ונחנו מה ⁵⁸), שם הוי' ⁵⁹ (למעלה מ"איש האלקים" ⁶⁰), אלקות שלמעלה מהבריאה. וידוע הפירוש בזה ⁶¹, ששרש נשמת משה הוא מדרגא גבוהה מאד, בחי' מים (עלמא דאתכסיא ⁶²), שלמעלה מארץ ויבשה (מקום מושב האדם), ומשם - "מן המים - משיתיהו" בגלוי ב(עלמא דאתגליא, עד ב)עולם הזה הגשמי. כך שכפי שהוא נמצא כנשמה בגוף פה למטה ה"ה בגלוי "מן המים", דבוק בגלוי

על "איש האלקים" אומרים חז"ל ⁵⁰ "אם אלקים למה איש ואם איש למה אלקים כו', מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה האלקים". ובהיות אצלו שני ענינים אלו - "איש (ו) האלקים" - יש בכח משה לחבר אלקות עם העולם (כפי שהי' בגלוי במשכן משה).

ובפרטיות יותר - י"ל ששני קצוות אלו בממוצע הם שני הענינים של "משה" ו"איש האלקים" (הכפל בתחילת המזמור):

אע"פ ש"איש האלקים" הוא חיבור של שני קצוות ("איש" ו"האלקים") כפי שהם באדם אחד (משה) ⁵¹ אבל מ"מ שם אלקים בגימטריא הטבע ⁵², זוהי הדרגא באלקות ש"מתלבשת" ומחי' את טבע העולם. ולכן

50. דב"ר פ"א, ד. מדרש תהלים עה"פ (במדרש תהלים שלפנינו הובא רק בבא הראשונה "ממחציתו ולמטה נקרא איש". אבל במדרש תהלים באבער הובא כל המאמר). וראה "קובץ י"א ניסן" הג"ל אות ב. וש"נ.
51. דאף שמפשטות הלשון משמע, שבמשה היו ב' ענינים נפרדים, "איש" ("מחציו ולמטה"), ו"האלקים" ("מחציו ולמעלה"), והחידוש במשה הוא, שהוא "האלקים" "מחציו ולמעלה" (משא"כ שאר בני אדם הם כולו בבחי' איש, גם מחציו ולמעלה) - הרי, מפשטות לשון הכתוב ("משה איש האלקים") מובן, שהיות שמה הוא איש אחד, נשמה בגוף אחד, הרי הוא "איש האלקים" בכל מציאותו* (ראה ד"ה פנים בפנים הנ"ל, מע"ח שער לאה ורחל בסופו. וראה "קובץ י"א ניסן" שם), שגם "מחציו ולמטה" (בעסקו בענינים גשמיים) הוא חלק מ"איש האלקים", וגם "מחציו ולמעלה" (בעסקו בענינים רוחניים) הוא חלק מ"איש האלקים" (משא"כ בשאר בני אדם, אף שיש להם ב' חלקים - נשמה וגוף, נשמה היא "חלק הוי' עמו", "חלק אלוקה ממעל ממש", וגוף הוא נברא גשמי).

* ראה פ"י מהרז"ו לרב"ר שם, שמפרש מאחז"ל זה ע"פ הפדר"א (פמ"א) משה הי' רגליו עומדות בהר וכולו בשמים, וקורא לחלק שעמד בארץ איש ולחלק שבשמים אלקים.

52. פרדס שער יב (שער הנתיבות) פ"ב. ר"ח שער האהבה פ"ו ד"ה והמרגיל (קכא, ב). וראה שם שער האהבה ספ"א ד"ה וכדי להבין (גב, ד). של"ה פט, א (דאיתא בזהר); קפט, א (ומרומז בזהר); שח, ב. שו"ת חכם צבי ס"ח. שהיהו"א רפ"ו.

53. ולאידך גיסא יש לומר: מכיון שזהו "איש האלקים" (אלקות שבערך הבריאה), הרי "איש" ("מחציו ולמטה") לא מתאחד לגמרי עם "האלקים" ("מחציו ולמעלה"), וגם לא נמשך האלקות למטה מבחי' איש (בבחי' אנוש וכיו"ב); משא"כ ע"י התאחדות משה עם עצמותו ית', שזהו התוכן ד'תפלה למשה", בכחו לאחד "איש" ו"האלקים", וגם להמשיך אלקות למטה מבחי' איש כו', כדלקמן בפנים סעיף י.

54. כס"מ הל' ע"ז פ"ב ה"ז. פרדס שער יט (שער שם בן ד') פ"א. מו"נ ח"א פס"א ואילך. עיקרים מאמר ב' פכ"ח.

55. בראשית א, א.

56. שמות ב, י.

57. תו"ח שמות קטז, א. אוה"ת תצוה ע' א'תרה. ע' א'תרכג. וראה גם תו"א יתרו סט, ריש ע"ב. מג"א צט, ג. ובכ"מ.

58. בשלח טז, ז. ח.

59. ראה סה"מ תקס"ב ע' קלז. אוה"ת וארא ע' רג.

ובכ"מ.

60. ראה תו"א יתרו שם. לקו"ת ואתחנן ג, ד. אוה"ת עקב ע' תקצט. ובכ"מ.

61. ראה תו"ח ואוה"ת שבהערה 57. ובכ"מ.

62. תו"א בשלח סב, א-ב. ובכ"מ.

גם אצל "משה איש האלקים"⁶⁵ בהיותו בטל לאלקות], נצחיות במשה עצמו, ש"משה לא מת"⁶⁶ (ובכל דור ודור ישנו אתפשטותא דמשה⁶⁷, נוסף על בחי' משה שבכל א' מישראל⁶⁸), וכן בכחותיו ופרטיו⁶⁹, עד שגם "מעשי ידי משה (משכן שעשה משה) נצחיים"⁷⁰ -

לכן הי' דוקא למשה את הכח להמשיך את השכינה למטה⁷¹ ע"י תפלתו "ויהי נועם גו'", "יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם", באופן ד"כוננה עלינו" - בקביעות, לדור דור (עד שבזה ("ומעשה ידינו כוננהו") מרומזת הנצחיות דבית המקדש השלישי, שאינו חרב לעולם, כנ"ל).

וכשם שאצל משה עצמו ישנם שני ענינים אלו ("משה" ו"איש האלקים"), כך ישנם שני הענינים (כפל) בברכת ותפלת משה ("ויהי נועם גו'") - (א) המשכת השכינה במשכן, אלקות שלמעלה מעולם, (ב) באופן שזה מתלבש בפנימיות שלמטה - ויש לומר שהם מרומזים בכפל הלשון (א) "ומעשה ידינו כוננה עלינו" - באופן של מקיף מלמעלה,

65. ומה שבהמשך המזמור מדבר בקוצר זמן האדם ("כל ימינו פנו בעברתך גו' ימי שנתינו בהם שבעים שנה גו'") - הוא חלק מהעונש כאשר "זרמתם שנה יהי גו' שנה עונותינו גו'".

66. סוטה יג, סע"ב. זח"א לג, סע"ב. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ו ע' 6 ואילך.

67. זח"ג רעג, א. תקו"ז תס"ט. וראה תניא פמ"ד (סג),

(א). ועוד.

68. ראה תניא רפמ"ב.

69. כי שלימות ענין הנצחיות היא דוקא כשנמשכת וניכרת בכל הפרטים, דבאם פרט א' אינו נצחי ה"ז מורה על "חלישות" גם בהענינים שהם נצחיים, כי יש נתינת מקום ואפשריות להיפך הנצחיות.

70. סוטה ט, סע"א. וראה לקו"ש חט"ז ע' 465, ובהנסמן שם. לקו"ש חכ"ו שם.

71. ראה שהש"ר רפ"ה: עמד משה והורידה (השכינה) לארץ. . ואימת שרתה שכינה כו' (כדלעיל הערה 27). וראה המשך ההילולא באתי לגני ה'ש"ת.

למקורו למעלה (בדוגמת דגי הים שתמיד קשורים בגלוי למקור חיותם - מי הים⁶³).

נמצא ש"משה איש האלקים" רומז על שני הענינים הנ"ל אצל משה: (א) "משה" - התקשרותו (פה למטה) עם אלקות שלמעלה מהבריאה (שנותנת את הכח לגלות אלקות למטה ולשנות את העולם, ולהמשיך נצחיות, כח הבלי גבול - למטה), ו(ב) "איש האלקים" - התקשרותו (כאיש) עם אלקות שבערך הבריאה, וזה נותן את הכח להמשיך אלקות בערך (לכ"י) נשמות בגופים בעולם, באופן שיכולים להעשות כלים (מצד ענינם הם), ובאופן של קביעות, לגילוי אלקות שבערך הבריאה, עד ל"ושכנתי בתוכם" - גילוי אלקות שלמעלה מהבריאה.

ז. עפ"ז יובן גם הכפל בסיום המזמור - "ומעשה ידינו כוננה עלינו מעשה ידינו כוננהו":

כיון שאצל משה (ממוצע המחבר) היו שני הענינים ("משה" ו"איש האלקים") - שלכן ישנו אצל משה למטה ענין הנצחיות והקביעות (כח הבל"ג) בגלוי [כמרומז בהמשך המזמור⁶⁴: "מעון אתה היית לנו בדור ודור, בטרם הרים ילדו גו' ומעולם עד עולם אתה א-ל גו', כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול גו'"] - וכך נמשכת הנצחיות בזמן

63. וראה ע"ז ג, ב: מה דגים שבים כיון שעולין ליבשה מיד מתים, אף בני אדם כיון שפורשין מד"ת ומן המצוות כו'. וראה גם ברכות סא, ב.

64. ולהעיר מסיום מזמור שלפני זה (מזמור פט): ברוך ה' לעולם אמן ואמן, שאמן בכלל מורה על קיום הדבר (גמר הנצחון - ראה נזיר בסופו), ואמן בכפליים מורה על הקיום והתוקף באופן נצחי. וענין זה נמשך לעולם, בפירושו מקום זמן (ראה סה"מ תש"ח ע' 160. ובכ"מ), וגם בפירושו נצחיות (ראה המשך מים רבים תרל"ו פנ"ז ואילך). וראה יהל אור ע' תשכד השייכות ד"אמן" עם עיסקא דשבתא כפול (דלקמן בפנים).

שייכות מיוחדת עם שבת⁸⁰. ובפרט ש"מזמור שיר ליום השבת"⁸¹ הוא חלק מתפלת משה (מ"א המזמורים שאמר משה), עד ש"בא⁸² משה וחדשו על שמו מזמור שיר ליום השבת (ר"ת למשה)⁸³

ויש לומר השייכות: עה"פ "מזמור שיר ליום השבת" אומרים חז"ל⁸⁴ "עיסקא דשבתא כפול". ומבואר בכ"מ⁸⁵, שהכפל הוא שתי הדרגות (שתי שבתות)⁸⁶ בכל שבת - מעלי שבתא ויומא דשבתא⁸⁷, מנוחה בערך ליגיעה, ומנוחה בעצם⁸⁸, ע"ד החילוק בין שם אלקים (אלקות בערך הבריאה) ושם הוי' (אלקות שלמעלה מהבריאה); ובשבת באים שניהם יחדיו, כפול. וי"ל שזהו ע"ד הכפל בתחלת המזמור - "תפלה (ל)משה" (הוי') ו"איש האלקים", ובסיום המזמור - "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו", שנועם היא הדרגא דשבת⁸⁹ (וע"ד ענין עשיית המשכן⁹⁰)

80. ויומתק בזה שעיקר העבודה דשבת היא עבודת התפלה (ראה ירושלמי שבת פט"ז ה"ג. ספר היראה לר"י אות שיט. הובא ונתבאר בתו"א קיג, א. לקו"ת צו יא, ד. סידור עם דא"ח רצו, ד. ועוד). ובפרט תפלת משה - שחוזרין אליו האלף אורות בשבת (וזהו "ישמח משה במתנת חלקו" (סידור האריז"ל במקומו. פע"ח שער השבת פ"ח)). ומבואר בכ"מ השייכות דתפלה למשה לתפלת שבת - ראה אוה"ת ויצא תתמב ב ואילך. ד"ה תפלה למשה תר"ס. ועוד.

81. תהלים מזמור צב.

82. ב"ר ספכ"ב ובמ"כ שם.

83. וראה פע"ח שם: וכשתאמר מזמור שיר ליום השבת תכוין בר"ת שהם למשה.

84. מדרש תהלים שם. יל"ש עה"פ (בשלח טז, כט) ראו כי ה' נתן לכם השבת (רמז רסא).

85. לקו"ת בשלח ב, ג. יהל אור ריש ע' תרכט. שם בהשמטות ע' תשכד ואילך. ד"ה לך לך תרכ"ו. תר"ל. ובכ"מ. וראה ד"ה אלה תולדות נח תנש"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' מז ואילך).

86. ראה ד"ה אלה תולדות גו' הנ"ל בתחלתו. וש"נ.

87. זח"א (בהקדמה) ה, ב. ח"ב קלח, א.

88. ראה אוה"ת נח נז, ב ואילך. ד"ה תפלה למשה תר"ס. ועוד.

89. ראה מאמרי אדהאמ"צ תצוה ע' ת ואילך.

"להיותו בלי גבול ותכלית"⁷², (ב) "ומעשה ידינו כוננהו", שהוא מחזק את "מעשה ידינו" עצמם, ז.א. שה"כוננהו" חודר בפנימיות גם ב"מעשה ידינו" (ולא רק באופן ד"כוננה עלינו")⁷³.

- ויומתק בזה שכפל בכלל מורה על קיום הדבר באופן נצחי - כפליים לתושי⁷⁴ (שהוא לא רק פעמיים ככה, אלא יתירה מזה באיכות ובתוקף). וכפל קשור גם עם הגאולה⁷⁵ - גאולה נצחית⁷⁶.

ח. ובפרטיות יותר - ע"פ ביאור רש"י⁷⁷ בכפל זה: "ושני פעמים ומעשה ידינו כוננהו, א' על מלאכת המשכן שבירכן לישראל והתפלל שתשרה שכינה במעשה ידיהם במשכן, וא' שתהא ברכה במעשה ידיהם". ועפ"ז י"ל, שכפל זה מרמז על ברכה כפולה של משה ש"מעשה ידינו" יהיו נצחיים - הן "מעשה ידינו" בעניני קדושה (בדוגמת מעשה המשכן), והן ב"מעשה ידינו" בעניני רשות וחול, "מעשיך"⁷⁸ ו"דרכיך"⁷⁹, שהגם שאלו מעשים הקשורים עם הנהגת העולם, מכניס בהם משה את כח הנצחיות - "ומעשה ידינו כוננהו".

ולהוסיף: "תפלה למשה" הוא חלק מתפלת שבת. ועפ"ז מובן, שלתפילה זו יש

72. תניא אגה"ק סכ"ג.

73. וראה גם פי' האלשיך עה"פ.

74. לשון הכתוב - איוב יא, ו.

75. ראה יל"ש ר"פ לך לך (רמז סד). וראה ד"ה ויאמר גו' לך לך באוה"ת תרדע, א. תרכ"ז. תר"ל - הובא בסד"ה נחמו עת"ר.

76. ראה מכילתא בשלח טו, א. הובא בתוד"ה ה"ג ונאמר - פסחים קטז, ב. ועוד.

77. עה"פ תהלים כאן.

78. אבות פ"ב מ"ב. וראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג.

טושו"ע או"ח סרל"א.

79. משלי ג, ו. וראה רמב"ם וטושו"ע שם.

השלימות המלאה בחזקה דשלשה
(פעמים) גופא היא - תשעים, שהוא שלש
פעמים שלשים, שלש פעמים שלש פעמים
עשר: השלימות דכל מספר היא כאשר
הוא כלול מעשר, כיון שעשר הוא שלימות
המספר⁹⁷, שמורה על שלימות הענין [ולכן
תהי' הגאולה העתידה - גאולה נצחית -
קשורה עם מספר עשרה: "עלי עשור"⁹⁸
וכו'⁹⁹]. ועפ"ז - שלשים (עשר פעמים שלש)
הוא שלימות בחזקה (שלימות יותר משלש,
שש, תשע וכו"ב); ותשעים (שלש פעמים
שלשים) הוא השלימות המלאה בחזקה.

צִי

ט. ע"פ הנ"ל יש לומר הטעם לכך שתפלה זו - תפלת משה איש האלקים - היא מזמור צדי"ק בתהלים, הן מצד המספר (תשעים), והן מצד האות (צ):

בתלאת זימני הוה חזקה⁹⁶. ענין החזקה
(מלשון חוזק) הוא, שב(המשכיות או חזרה
ד) שלש פעמים נעשה הדבר קבוע, הוא
מתחזק ("כוננה") וכך ישאר לעד.

97. ראב"ע שמות ג, טו. פרדס שער ב פ"ב.
98. תהלים צב, ד. ערכין ג, ב. וש"נ.
99. ראה מכילתא בשלח טו, א. וש"נ (שירה העשירית).
תנחומא (באבער) תשא ח. ועוד (מנין העשירי). רמב"ם
הל' פרה אדומה ספ"ג (פרה העשירית). ועוד.
100. ראה שבת קג, ב: שלא יכתוב . . גמין צדין, צדין
גמין. ושם קד, א: צד" כפופה וצד" פשוטה. ועוד.
101. ראה זח"א ב, ב (בהקדמה): אמר לה (הקב"ה)
צדי צדי אתה וצדיק אתה* (נתבאר בספר הדרת מלך סי'
עה (לד, א). אוה"נ נ"ך ע' תתקכ ואילך). ובאור הלבנה
גרסי: א"ל צדי צדיק אתה וצדיק אתה תקריאת. ובפרדס
שער ב שער האותיות פכ"א (הובא באוה"נ שם ס"ע
תתקכא): וכן לא נקרא צדיק אלא בהיותו מתייחד בצדק.
וכן מפורש באותיות דר"ע אות צד": אל תקרי צד"י אלא
צדק. וי": צדיק. וראה הערה 103.

92. ולהעיר מפי' הראב"ע עה"פ: "טעם כוננה עלינו לתקן סבות ועליילות שלא יה' טורח להם ועמל בכל מעשיהם, וטעם כוננהו - שיהיו שלם, ע"ד אם ה' לא יבנה בית (תהלים קכז, א)".

93. ראה המשך תרס"ו בסופו (ע' תקמב). המשך תער"ב ח"ב ע' א'קכז. ועוד.

94. תמיד בסופה.

95. שבת קיח, ב.

96. ב"מ קו, ריש ע"ב, וש"נ.

שהקב"ה ברא את העולם (בשם אלקים) כ"צד" בפני עצמו (זה לעומת זה עשה אלקים¹⁰⁷), עולם המעלים ומסתיר על אלקות, תחתונים, עד "תחתון שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית"¹¹⁰, ולא נרגש בו (מצ"ע) שצריכים לציית להוראות התורה, עד שיתכן שיתנהגו היפך התורה ח"ו. והכוונה בזה היא - שיהפכו את העולם, שגם ה"צד" דעולם מצד ענינו הוא "סיכים" להוראות ופס"ד התורה (ודוקא אז ה"ז נקבע בפנימיות בתחתונים).

ועפ"ז יכולה להתעורר השאלה (אפילו בנוגע לדבר של רשות, אפילו לא הצד שכנגד): כיצד יכול יהודי לצאת ולהפוך את ה(חפצא ד)עולם והאנשים בעולם, שהם - מצד ענינם הם - יתנהגו ע"פ הוראות ופס"ד התורה (עד "לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח"¹¹¹) - הוא הרי "נוגע בדבר" בזה, כיון שתורה תלוי' בישראל וניתנה בשביל ישראל (ולכן מחשבתן של ישראל קדמה לתורה¹¹²), כמ"ש בתורה "צו את בני ישראל", "דבר אל בני" (וכיו"ב), והחיות של יהודי תלוי' בתורה (היא חיינו ואורך ימינו¹¹³) - והשאלה: בהיותו "נוגע בדבר", כיצד יכול הוא לפעול ולעשות דירה לו ית' בתחתונים¹¹⁴, מצד ענינם הם?!

לכן עשה הקב"ה שיהודי (כפי שירד למטה בעולם כנשמה בגוף) עומד בגלוי כאילו מן הצד, ששייכותו (העצמית) לתורה ומצוות אינה מכריחה אותו ואינה גורמת לנטי' כל

קשור¹⁰³ עם הדרגא דצדיק, בחינת יסוד כמ"ש¹⁰⁴ "צדיק יסוד עולם"¹⁰⁵.

ואיתא בספרים¹⁰⁶ (ע"פ הידוע בגודל הדיוק בכל עניני התורה, ובפרט קדושת האותיות, שלכל אות במילוי יש פירוש), ש"צד"י" הוא מלשון צד, ולפ"ז מובן ש"צדי" פירושו צד שלי.

ויש לומר הענין בזה (בעבודת ה'):

הקב"ה ברא את האדם והעולם באופן שישנם שני צדדים ("זה לעומת זה"¹⁰⁷): צד הקדושה והצד שכנגד, יצר הטוב (בצד ימין, חלל הימני¹⁰⁸) ויצר הרע (בצד שמאל¹⁰⁸). כיון ש"תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב"¹⁰⁹ לכאז"א מישראל, מובן א"כ ש"צדי" - הצד שלי (הצד דבני) - הוא תורה ומצוות, פסקי דיני התורה איך צריך יהודי להתנהג בעולם (משא"כ לצד שכנגד אין שום שייכות אליו, ועאכז"כ שאין זה הצד שלו).

אבל לאידך גיסא הרי זה נקרא "צדי", רק צד שלי (ולא מציאותי, וכיו"ב) - כיון

103. ראה מגן דוד שם: אות צ' מורה ביסוד כאשר נבאר בע"ה (וראה הנסמן בהערה 105) וא"ת שהרי אין קריאת האות צדיק אלא צד"י בלא ק', דהכי תניא בברייתא (דלעיל הערה 100) . . לא קשיא שהרי הק' לאחר* הצ' וכאילו אתה מחברה אצל הצ' ומשלים קריאת צדיק, ומלמדי תינוקות של ספרד מלמדין צדיק בק'.

(* בנדפס שם: לפני. ולכאורה הוא טה"ד.

104. משלי י, כה.

105. ראה פרדס שם: פירש בס' התמונה (תמונה ג אות צד") כי רמוזה בצדיק יסוד עולם, וכ"ה בקה"י מערכת צ'. אוה"ת נ"ך שם. לקוטי לוי"צ לתנ"ך וכו' ע' ז.

106. ראה מגן דוד שם: צד"י הוא מלשון צד כמו מצד הארון ולצדי המשכן. וראה גם ברוך שאמר (לרבינו שמשון ב"ר אליעזר) אות צד"י - כח, א (הצדקות שינטה מקו האמצעי השווה לצד ראש ימיני").

107. קהלת ז, יד. וראה תניא רפ"ו.

108. תניא רפ"ט.

109. ברכה לג, ד.

110. תניא פל"ו (מה, ב).

111. רמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י.

112. ראה תדבאר פ"ד ופל"א. ב"ר פ"א, ד.

113. נוסח ברכת אהבת עולם ותפלת ערבית - ע"פ לשון הכתוב (נצבים ל, כ) "כי הוא חייך ואורך ימך".

114. ראה תנחומא נשא טז. שם בחוקותי ג. במדב"ר

פי"ג, ו. תניא שם.

נמצא כ"איש" נעשה הוא "איש האלקים" - "צדי".

עפ"ז מובן, שכיון ש"צד"י" (שתומ"צ הם הצד שלו) בא (לא כ"נוגע בדבר", אלא) ע"י בחירתו, בהיותו (בחיצוניות) "איש", נשמה בגוף גשמי בעולם - יש בכחו להפוך את העולם ותושבי העולם, שגם הם "יסכימו", לציית להוראות התורה, באופן כזה שזה נקבע אצלם בפנימיות, כיון שזהו בערכם, כנ"ל. כך שע"ז יכולה אלקות להמשיך ולהתגלות בכל העולם, באופן של קביעות.

י. ועדיין צריך להבין: האמור לעיל מדובר ע"ד העבודה ד"צד"י, להמשיך אלקות בחלק הרשות שבעולם, בטבע העולם שמשם אלקים (שאמנם מעלים על אלקות, אך אינו מנגד) - והיות שהעבודה דכירור העולם היא ע"י התלבשות בבחי' "איש האלקים", הרי זה מתקבל גם בגדרי העולם; אבל כאשר אומרים שכל העולם צריך להעשות דירה לו יתברך בתחתונים, דירת קבע, מובן א"כ שלא יכולה להשאר "פינה" בעולם שמנגדת לאלקות ח"ו (כיון שאז חסר בקביעות ונצחיות דכל הדירה). א"כ כיצד יש בכחו לפעול גם ב"צדשכנגד", "מקום" שבו כבר ה' מכשול היפך התורה ר"ל?

וצריך לומר, שע"י "תפלה למשה איש האלקים" (שנותן את הכח להמשכת אלקות באופן של קביעות), ה"ז מגיע גם בתחתון שאין תחתון למטה ממנו, ומהפך גם אותו. ויש לומר שענין זה מרומז בכך שמוסיפים ק' ל"צד"י, שעושה את המלה "צדיק" - וק' יורד למטה מן השורה¹²⁵, וכדלקמן.

שהיא (בגלוי) שיתנהג כך, אלא הדבר נמסר לבחירתו החפשית, שהוא יבחר "ובחרת בחיים"¹¹⁵ בצד דתומ"צ, ובמילא אין הוא "נוגע בדבר" כלל, כיון שאין הוא מוכרח להתנהג באופן אחד דוקא, יש בו הן צד טוב והן צד שכנגד, ו"זה וזה שופטן"¹¹⁶ (לא "מושלים"¹¹⁷, גם לא נפשו האלקית);

אבל מוסיפים יו"ד ל"צד", כיון שהכוונה בזה היא - "ובחרת בחיים", שיבחר שצד ימין יהי' "צדי", הצד שליו¹¹⁸ [ואז - כשהוא בוחר לציית לנפש האלקית - הרי "הקב"ה עוזרו"¹¹⁹, "כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו"¹²⁰].

וזהו ע"ד שני הענינים במשה - "משה" ו"איש האלקים" [ומעין זה - הנשמה והגוף דכאו"א מישראל]: בהיותו "משה" ע"ש מן המים משיתיהו (למעלה מעולם) ה"ה קשור בגלוי רק עם אלקות, עם "אין מים אלא תורה"¹²¹ ("זכרו תורת משה עבדי"¹²²), שתורה היא בעה"ב על העולם, "בראשית", כשביל התורה וכשביל ישראל¹²³, וככח זה יכול הוא להפוך את העולם ולהמשיך שם גילוי אלקות; בהיותו "איש" ("מחציו ולמטה") ה"ה "נדמה בחומריותו לגופי אוה"ע"¹²⁴, ולכן ה"ה כאילו עומד מן הצד, והוא בוחר, "ובחרת בחיים", שכפי שהוא

115. נצבים ל, יט.

116. ברכות סא, ב.

117. תניא רפי"ג.

118. וראה ס' ברוך שאמר שם, ש"צד"י, צד י', פירושו

- צד ימין, ע"ש היו"ד שבצד ימין של הנ' באות צ'.

119. תניא שם. וראה סוכה נב, ב. קידושין ל, ב.

120. תהלים קט, לא.

121. ב"ק יז, א.

122. מלאכי ג, כב.

123. פרש"י ר"פ בראשית. ובכ"מ.

124. תניא פמ"ט.

125. ראה ספר הערכים חב"ד מערכת אותיות - קו"ף.

וש"נ.

ועפ"ז יש לומר, שזה שמשה הי' בתיבה "בסוף על שפת היאור", בסמיכות למקום ע"ז (למטה יותר מ"איש" "מחציו ולמטה"), אבל באופן שהי' מוגן ע"י התיבה, ובפשטות היתה התיבה פתוחה מלמעלה¹³⁴, ז.א. שמשה בהיותו בתיבה הי' גלוי כלפי שמיא, ובהיותו שם "ראתה" (אפילו בהיותה עדיין בת פרעה) עמו שכינה¹³⁵, ולאח"ז "מן המים משתיהו" בת פרעה דוקא, והוא גדל בבית פרעה מלך מצרים¹³⁶ - הרי זה נתן למשה את הכח, שיוכל לשבור אח"כ את הקליפה וע"ז דמצרים, ולגאול את בני משם.

נמצא שבפסוק "תפלה למשה איש האלקים" כלול גם ענין שלישי (נוסף על העבודה ד"איש האלקים" (גילוי אלקות בערך הבריאה), ו"משה" (גילוי שם הוי' שלמעלה מן הבריאה)) העבודה דבירור התחתון שאין תחתון למטה ממנו. וי"ל שענין זה מרומז בענין ד"תפלה למשה"¹³⁷, כמבואר בחסידות¹³⁸ שזוהי תפלת עשיר, הקשורה עם עצמותו ית', שלמעלה מהוי' ואלקים (סובב וממלא) והמחבר שניהם יחד, שבכח העצמות (שלמעלה לגמרי ממצאיות

יא. על הפירוש הנ"ל (ס"ו) שמשה ע"ש "מן המים משתיהו" רומז על גילוי שם הוי', שלמעלה מן העולם, עלמא דאתכסיא - נשאלת לכאורה קושיא פשוטה: ה"מים" (שמהם "משתיהו" את משה) היו מי הנילוס - "ותשם בסוף על שפת היאור"¹²⁶, בסמיכות¹²⁷ אל - העבודה זרה דמצרים¹²⁸! וגם: דוקאבת פרעה מלך מצרים (- ערות הארץ¹²⁹) הוציאה את משה מן המים, וקראה לו משה על שם "מן המים משתיהו", ודוקא על שם זה הוא נקרא (אע"פ שי' שמות היו לו¹³⁰) - כיצד מתאים זה עם הפירוש בחסידות, שזהו עלמא דאתכסיא, תכלית ההיפך מע"ז ופרעה וכו'!?

והביאור בזה הוא, שהיא הנותנת: כל הגבוה גבוה ביותר נופל למטה מטה ביותר¹³¹. בכדי להגיע לאלקות שלמעלה מגדר הבריאה, זקוקים דוקא לבת פרעה (וכמרומוז בשמה "בתי-ה"¹³², מלשון בת (מקבלת) מי"ה¹³³, שלמעלה משם הוי'), שהיא תוציא את משה ממקום של עבודה זרה (מי נילוס), ועי"ז נעשה הגילוי ד"מן המים משתיהו", הגילוי דמשה מעלמא דאתכסיא בעלמא דאתגליא.

126. שמות ב, ג.

127. ראה צפע"ג עה"ת עה"פ, דכיון שהם היו עובדים לנילוס, היתה יוכבד אסורה להשימו בתוך היאור, ולכן "ותשם בסוף על שפת היאור"; ולאחרי ש"ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור" (שמות שם, ה), "שירדה לרחוץ מגילולי אבי" (סוטה יב, רע"ב. וש"נ. ועוד), הרי ביטלה בזה הע"ז, ושוב באתה התיבה בתוך היאור. וראה גם לקו"ש חט"ז ע" 13.

128. ראה תנחומא וארא יג. שמור"ר פ"ט, ט. פרש"י וארא ז, יג.

129. מקץ מב, יב.

130. ויק"ר פ"א, ג. ועוד.

131. שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פ"ב ואילך.

פ"ב ואילך. ובכ"מ.

132. מגילה יג, א.

133. ראה ל"ת להאריז"ל ישעי' כא, ב. ספר הגלגולים פס"ז. עיי"ש.

134. שהרי בודאי היו נקבים בהתיבה לכניסת אויר, ואם כן, למה הטרחא לעשות סתימה ובה נקבים, כשדי להבטיח שנענוע הגלים לא יפילוהו מתוך התיבה ע"י סתימת רוב גג התיבה. וכפשט הכתוב ("ותפתח ותראהו גו" - שמות ב, ו) שרצתה לראותו ופתחה חלק התיבה שמנע הראי'.

135. פרש"י שמות שם.

136. שם, י.

137. היינו שבבחי' משה ב' ענינים: (א) גילוי שם הוי', עלמא דאתכסיא, אלקות שלמעלה מעולם. (ב) "משה" (הוי') כפי שהוא בדרגת "תפלה למשה", מלשון תפל ומחובר לעצמותו ית'. ואולי י"ל שזהו ע"ד הב' דרגות בהוי': (א) בחי' שם הוי', (ב) כפי שהוא למעלה מכל ענין של שם (ראה ס' הליקוטים דא"ח צ"צ ערך הוי' בתחלתו. וש"נ).

138. ד"ה תפלה למשה תר"ס. תשכ"ט (סה"מ מלוקט ח"ה ע' ריט ואילך).

ידוע הפירוש¹⁴⁴ ב"בה"א נברא העולם הזה¹⁴⁵, שהעולם נברא בה"א, שיש לה שלשה קוים, כנגד ג' הדרגות בעולם - בריאה יצירה עשי', מחשבה דיבור ומעשה: הגג והרגל הימיני (המחוברים) הם כנגד מחשבה ודיבור, והרגל השמאלי הנפסק הוא כנגד עשי', שעלי' נאמר "אף עשיתיו"¹⁴⁶, אף המפסיק.

כיון ש"עולם על מילואו נברא"¹⁴⁷, מובן שאע"פ שעוה"ז נברא בה"א, שישנו הפסק לפני עולם העשי' (ז.א. העלם והסתור המעלים על חיבורו עם העולמות הגבוהים יותר) - אעפ"כ הרי זה על מילואו, באופן כפי שהקב"ה ברא אותו בשם אלקים, שישנו עולם המעלים על אלקות. והעבודה בעולם מתבטאת ב"צד"¹⁴⁸ - לבחור שתומ"צ יהיו הצד דבני, כנ"ל.

לאח"ז ישנה העבודה דק' (דקדושה) - שמגיעים גם במקום זה (שנעשית ע"י החטא), שמאות ה' ייעשה אות ק', שרגלה השמאלי יורד למטה מן השורה, למטה מהמקום שבו ברא הקב"ה את העולם לכתחילה. והכוונה

144. ראה לקו"ר ר"פ בלק (סז, א ואילך). תו"א מג"א צה, סע"ב ואילך. סה"מ תר"ן ע' רעט ואילך. תרנ"ח ע' ריב. ה"ש"ת ע' 122. סה"מ קונטרסים ח"א רמא, א ואילך.

145. מנחות כט, ב.

146. ישעי' מג, יז.

147. ראה ב"ר פי"ב, ו. פי"ד, ז. פי"ג, ג.

148. וי"ל ש"ש"י" (מתיבתא "צד"י") הם כנגד אות ה', שהוא ד' עם י' (רגל השמאלי). וזה בא לאחרי אות צ' שהוא נ' (כפופה) וי' בימינו, שמרמז על העבודה בקדושה ורשות, דאף שנ' ר"ת נפילה, ה"ז נ' כפופה (שאינו יורדת למטה מן השורה), וזהו היירידה בשם אלקים, וצורך עלי' לבחי' נ' ר"ת נשיא, עד לגילוי שער הנ'. ומרומז גם בזה ש"צד"י" הוא מלשון וצודה לי ציד" (מגן דוד שם), בירור ה"ציד" (המותר) דעולם הזה. וע"י היירידה נוספת למטה מן השורה, באות ק' (ע"ד ו' פשוטה), נעשית עלי' שלא בערך, ע"ד משה (ש"מ המים משיתיהו", ממקום של ע"ז), שבכחו לברר גם למטה מן השורה.

העולם ומשלילת מציאות העולם) נמשך אלקות בכל העולם ובכל הדרגות שבו, עד בתחתון שאין תחתון למטה ממנו.

וכפי שיהי' בשלימות בגאולה האמיתית והשלימה, כאשר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"¹³⁹, ו"לא יהי' שם לא מלחמה כו', ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"¹⁴⁰ - הגילוי ד"ויהי נועם ה' אלקינו עלינו", עלמא דאתי איקרי נועם¹⁴¹, תענוג העצמי¹⁴² (עד שנמשך ב) "ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו", כסיוס המזמור¹⁴³.

יב. עפ"ז יש לומר הרמז במזמור צדי"ק (בהוספת ק' אחרי צד"י):

139. זכרי' יג, ב.

140. רמב"ם בסיום וחותרם ספרו.

141. זח"א קצז, ב.

142. מאמרי אדה"ז על פרשיות התורה ח"א ע' תיא.

שע"ת ד"ה אם יהי' נדחך פכ"א.

143. ויש לומר שע"ד התוכן דמזמור "תפלה למשה"

- תחלתו וסיומו - הוא גם בספר הרמב"ם* (ששמו משה, וידוע הפתגם ממשע ועד משה לא קם כמשה): בתחלת ספרו - "יסוד היסודות ועמוד החכמות" ר"ת הוי"י** (כמ"ש נכדו ר' דוד הנגיד - סה"ד שם. שה"ג להחיד"א מע' רמב"ם. וראה גם "פירוש" לריש הל' יסוה"ת) (וגם ממשיך אח"כ "ואמת הוי' לעולם"), "לידע שיש שם מצוי ראשון", "אמיתת המצאו" (עצמותו ית'). ובסיום ספרו - בהל' משיח, הקשור עם הגילוי ד"נועם" (עלמא דאתי), ובזה גופא - ב' תקופות: שלא יהי' שינוי הטבע כ"א ביטול שעבוד מלכיות בלבד (גילוי אלקים בגימטריא הטבע), ובתקופה שני' נסים למעלה מטבע - כנרמז בסיום הספר "כמים לים מכסים". כמבואר במ"א (הדרן על הרמב"ם סה"ש תנש"ח ח"א ע' 98 ואילך).

* ולהעיר שיום הולדת שלו הוא בערב פסח (סה"ד ד"א תתקצז).

** ומהי"ד ד"יסוד" (כנגד היו"ד דשם הוי') נמשך התיבה (י) סוד", בגימטריא שבעים, כנגד בירור העולם, שבעת ימי הבנין (בחי' אלקים), וגם שם ממשיכים ומגלים אלקות דבחי' סתום (שלמעלה מהבריאה), ע"י "נכנס יין (בגימטריא שבעים) יצא סוד" (עירובין סה, סע"א), שזהו הגילוי דפנימיות התורה (וע"ד מעשה מרכבה - בפרקים הראשונים דספר הרמב"ם).

את מצרים, ארץ מלאה גילולים¹⁵³ - הברור דק' (למטה מן השורה) - נפעל ע"י גילוי הכי נעלה דאלקות, למעלה מהנסים שקרו לבנ"י עצמם (או הנסים שהקב"ה עשה). עד שזה מגלה עוד יותר את הכח הנצחי וכח הבלי גבול דאלקות, שמגיע אפילו במקום זה.

ולכן נקרא דוקא זה "נס גדול", ודוקא זה נעשה "התחלת הגאולה והנסים" דגאולת מצרים.

וענין זה נקבע דוקא בשבת, כיון ששבת קשורה עם הגאולה הנצחית - יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים (כנ"ל ס"ח), ועסקא דשבתא כפול, שכפל קשור גם הוא עם גאולה; ולכן, בשבת שבה קרה ה"נס גדול" ד"למכה מצרים בבכוריהם" - ה"ז מהפך את כל השבת, שנעשית "שבת הגדול". [ולכן יש בכח שבת זו לברך גם את חג הפסח, כנ"ל ס"א].

ולהוסיף, שבקביעות שנה זו (ובכמה שנים) חל שבת הגדול בשבת פ' צו, "אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות"¹⁵⁴, שמדגיש עוד יותר את גילוי ענין הנצחיות למטה - בכח זה שהקב"ה מצווה למשה רבינו: "צו את אהרן", וע"י אהרן ה"ז מגיע לכאן מ"א מישאל (כיון שאהרן הוא אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה¹⁵⁵), שיש לו את הציור ונתינת הכח הבלתי מוגבלת מהקב"ה, הן בהווה (מיד) והן בעתיד (לדורות):

"מיד" - אין לו שום הפרעה או אפילו עיכוב מלפעול את הציור מיד, כיון שהוא מלוכש בזה לגמרי, עד שזהו חייו, חדור תוך תוכו; ולדורות - ענין זה נמשך, ובאותו

בזה היא - "אשר ברא אלקים לעשות, לתקן"¹⁴⁹, להיות "שותף להקב"ה במעשה בראשית"¹⁵⁰, ולברר גם מקום זה, כפי שפעל משה (כנ"ל) - שזהו תוכן שלימות העבודה ד"צדיק", שהוא ממשיך מ"צד"י" (שתומ"צ הוא הצד שלו) גם בק'¹⁵¹ למטה מן השורה¹⁵².

יג. ע"פ כל הנ"ל מובן מדוע דוקא משה הוא גואלם של ישראל, בגאולת מצרים, וגואל ראשון הוא גואל אחרון - כיון שבהיותו בדרגת "תפלה למשה איש האלקים" יש בכחו להמשיך גאולה - גילוי כח הבלי גבול - בעולם, ולגאול את בנ"י מכל המיצרים וגבולים, עד גם דקליפת וע"ז של מצרים, ובכח זה - גם הגאולה האמיתית והשלימה, ש"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", לא רק נסים המלוכשים בטבע (אלקים), אלא גם נסים גלויים שלמעלה מדרך הטבע לגמרי, ועד נפלאות,

ותהי' זו גאולה שאין אחרי' גלות, באופן שכל העולם כולו יהי' דירה לו יתברך, דירת קבע ונצחי, לעד ולעולמי עולמים.

יד. בזה ניתן גם לבאר את תוכן ה"נס גדול" בשבת הגדול, והקשר עם שבת דוקא:

דוקא ע"י הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם", שהתקוף דלעו"ז עצמו (בכורי מצרים) מכה

149. בראשית ב, ג.

150. ל' חז"ל - שבת י, א, קיט, ב.

151. וע"ד ההוספה בצדי"ק לגבי פ"א בפסוקי "תהלה לדוד" (שע"פ סדר הא"ב) - "פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון, צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו": אף שגם ב"פותח גו" מודגשת הפעולה וההשפעה בעוה"ז (ע"ד באות ה'), שזהו"ע "משביע לכל חי" - הרי ההשפעה היא ביד ימין (ראה יהל אור ע' תקנה); וב"צדיק גו" מרומזת ההשפעה גם ביד שמאל, למטה מן השורה.

152. וע"ד משיח אתא לאתבא צדיקא בתיבתא (ראה לקו"ת שמע"צ צב, ב, שה"ש נ, ב).

153. פרש"י וארא ט, כט.

154. תוי"כ (הובא בפרש"י) עה"פ.

155. אבות פ"א מי"ב.

ה"ז צריך לעורר אצל יהודי עוד יותר רצון וכחות לעשות את עבודתו באופן דנס, עד נסי נסים - אין זה מספיק שיתעלה ממצבו עד עתה בלימוד התורה וקיום המצוות בהידור, אלא צריך להתעלות בכ"ז מעלה מעלה, "ילכו מחיל אל חיל"¹⁵⁸, עד שמגיע ל"נס גדול" האמיתי הקשור עם "גדול הוי" ומהולל מאד¹⁵⁹.

וישנה ע"ז נתינת כח מיוחדת ממזמור צדי"ק, "תפלה למשה איש האלקים", ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו" - ש"תשרה שכינה במעשה ידינו",

ומשה נותן כח לכאו"א מישראל - בפרט ע"י בחי' משה שבו (המשפיעה על עבודתו בפועל) - שיגלה בעצמו את ה"צדיק" שבו, "ועמך כולם צדיקים"¹⁶⁰, כפי שהוא קשור עם "צדיק ה' בכל דרכיו"¹⁶¹, ועי"ז - לעשות בשלימות את עבודתו של "צד"י, להתמסר לגמרי לצד התורה, כך שזה נעשה "צדי" לגמרי (כך שאין שום מקום לקס"ד של צד נוסף), הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע להשפעה על יהודים אחרים, בהפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה, וגם - להשפיע גם על אוה"ע בנוגע לשבע המצוות שלהם¹¹¹, - ובזה באים לנצל מאורע נוסף להוספה בעבודת השם:

בהשגחה פרטית, יצאה בימים אלו החלטה מספר 104 - גימטריא צד¹⁶² - מבית

אופן דזריזות, גם בדורות הבאים - ל' רבים; וכאשר ישנה חזקה דשלשה דורות (שלו ועוד שני דורות), ה"ז נעשה ענין נצחי לכל הדורות, שכל פעולה שהוא עושה תהי' באופן ד"מעשה ידינו כוננהו"¹⁵⁶.

טו. האמור לעיל הוא בהדגשה יתירה כשנמצאים בחודש ניסן דשנה זו "הי' תהא שנת נפלאות אראנו", וכמדובר (גם במכתבים כלליים) ע"ד הנסים והנפלאות שקרו בשנה זו (בסמיכות לחג הפורים), שהתבטל המנגד לבני, עד שהנצחון הביא לכך, שהשונא ישחרר, באופן טוב, חלק משבויי-המלחמה וכו', כמדובר בפרטיות לפנ"ז.

ובודאי ימשיך הקב"ה להראות נסים ונפלאות, עד - ועיקר - "אראנו נפלאות" בגאולה האמיתית והשלימה,

שהמלחמות באותו חלק בעולם ("מלך פרס" עם "מלך ארם") הן מהסימנים שמיד באה הגאולה ע"י משיח צדקנו, כדאיתא בילקוט שמעוני¹⁵⁷, ובלשונו, ש"בני אל תתיראו . . הגיע זמן גאולתכם", ו"מלך המשיח עומד על גג ביהמ"ק והוא משמיע להם לישראל ואומר, עניים הגיע זמן גאולתכם"!

טז. מכל הנ"ל יש לכאו"א מישראל הוראה בעבודתו הפרטית:

בעמדנו בשנת נפלאות אראנו, ובה גופא - בחודש ניסן, ובתוך השבוע דחג הפסח, זמן חירותנו, ולאור המאורעות והנסים האחרונים - שגלויים לעיני בשר, לעיני כל העמים -

158. לשון הכתוב - תהלים פד, ח.

159. תהלים מח, ב.

160. ישעי' ס, כא.

161. תהלים קמה, יז.

162. והרי כל דבר הוא בהשגחה פרטית. - ולהעיר

מהנהגת גדול א' שהי' לומד הוראה אפילו ממספר הרכבת שבה הי' נוסע!

156. ראה מכתב ה' ניסן ש.ז. (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 888 ואילך). וש"ג.

157. ישעי' רמז תצט.

וכלליים - ישנם כמה מקומות שבהם עשו הכנות לערוך רק סדר אחד (בגלל חסרון כסף וכיו"ב). ונחוץ וכדאי ביותר, שישתדלו ביותר לעשות את שני הסדרים, על כל פנים - לחלק את ההוצאות לשני הלילות, ובדאי - לא יזדקקו לזה, כיון שהקב"ה ודאי יברך ויספק לעוסקים בזה את כל המצטרך, ויותר מזה.

ויהי רצון שכבר תקויים שלימות התפלה דמשה ודמשה שבכאו"א מישראל - "תפלה למשה איש האלקים" - "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו", "תשרה שכינה במעשה ידיכם", במעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות, ותיכף ומיד ממש העיקר - בבית המקדש השלישי, "מקדש אד' כוננו ידיך".

הנבחרים של מדינה זו (באי-הכח של המדינה כולה), שיש להם הכח דדינא דמלכותא דינא¹⁶³ - בקשר לקביעת יום "עשתי עשר יום"¹⁶⁴ לחודש ניסן דשנה זו כיום מיועד במיוחד לחיזוק חינוך הטוב וכיו"ב. - יסודות בישוב העולם עבור כל תושבי המדינה וכל תושבי העולם -

ולעשות זאת עד באופן ד"צדיק", להגיע גם בחוצה שאין חוצה ממנה.

והדגשה מיוחדת בענין שהזמן גרמא¹⁶⁵: סיפוק כל צרכי החג לאלו הזקוקים לזה - צרכי הסדר (מצות, ד' כוסות וכו'), וצרכי יום טוב בכלל (בגדי יום טוב, ומאכלי יום טוב), וכיו"ב.

ויש לעורר על ענין נוסף בקשר עם זה: במקומות שבהם עורכים סדרים ציבוריים

163. גיטין י, ב. וש"נ.

164. לשון הכתוב - נשא ז, עב.

165. ראה שו"ע אדה"ז או"ח ריש הל' פסח סתכ"ט ס"ה.

מהות חידוש הקידושין אחרי מתן תורה

והנה בפשטות, הנפקותא להלכה בזה"ז היא לגבי בן נח, וכמ"ש במגיד משנה כאן "זה פשוט ומבואר בהרבה מקומות דלעכו"ם בייחוד בעלמא⁴ הוא אשתו וכיון שבא עלי' לשם אישות הוא לה אשת איש שחבירו עכו"ם חייב עלי' כנזכר פרק ט'⁵ מהלכות מלכים ומלחמותיהן".

אבל לכאורה אין זה טעם להביא ענין זה בריש הל' אישות, שבהן מדובר רק אודות דין אישות דישראל, והי' לו להביאו בהל' מלכים⁶, ששם מבאר דיני בני נח.

וכמו בדיני גירושין, דבריש הל' גירושין כ' הרמב"ם רק דין גירושין דישראל (מבלי להקדים אופן הגירושין לפני מ"ת) – "אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט. זה⁷ שנאמר בתורה⁸ ושלחה מביתו אין עניינו שלא יגמרו גירושיו עד שתצא מביתו אלא כשמגיע גט לידה גמרו

א. כתב הרמב"ם בריש הל' אישות: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה. כתב הרמב"ם בריש הל' אישות: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר¹ כי יקח איש אשה ובא אלי".

וממשיך בהלכות שלאח"כ² ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ כו' וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לביתה בעלה הרי היא אשת איש כו' ואם רצה לגרש צריכה גט".

ולכאורה צ"ע, למה הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת: "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו"³?

אשה בשוק כו' משנתנה התורה נאסרה הקדשה". – וראה לקמן סוף סעיף ו.

(4) ראה חי' הרש"ש לרמב"ם כאן, דעכו"ם אינו קונה אלא בבואה (וראה לקמן סעיף ה), "ואולי בייחוד דקאמר ר"ל בלא עדים".

(5) ה"ו. – אלא ששם החידוש להיפך, שאינו חייב ע"י אירוסין או כניסה לחופה אלא רק "אחר שנבעלה לבעלה", ואילו כאן החידוש ד"בייחוד בעלמא (גם בלי אירוסין או חופה) היא אשתו".

(6) ובפרט שענין זה ד"בייחוד בעלמא הוא אשתו אינו מפורש בהל' מלכים שם, כנ"ל בהערה הקודמת.

(7) שם ה"ה.

(8) פרשתנו כד, ב.

(1) פרשתנו כב, יג. ובסה"מ צ"מ"ע ריג) מביא הכתוב (שם כד, א) "כי יקח גו' ובעלה". וראה רמב"ם הוצאת פרענקל בשינויי נוסחאות. ואכ"מ.

(2) ה"ב וג'.

(3) וכמו שהקשה הכס"מ בדברי הרמב"ם לקמן ה"ד גבי איסור "קדשה", שמקדים "קודם מ"ת הי' אדם פוגע

ממש¹². וכדברי הרמב"ם בהל' מלכים¹³ ש"אין ב"נ חייב על אשת חברו עד כו' אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עליה¹⁴.

ועפ"ז יש לומר, שמטעם זה הקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת, כדי להדגיש יותר החידוש שבגדר קידושין דלאחר מ"ת, וכדחזינו, שקודם מ"ת הדרך היחידה ליצור גדר אישות היתה רק ע"י שחיים יחד כבעל ואשה – "מכניסה לתוך ביתו ובעלה כו".

אבל ביאור זה אינו מספיק, כי אין בענין זה לכאורה שום נפק"מ להלכה גבי אישות דישאל.

זאת ועוד: מאי שנא קידושין מגירושין, דשם לא הקדים הרמב"ם גדר הגירושין דלפני מ"ת, אף שהחילוקים הנ"ל בין ישראל וב"נ בדין קידושין וגירושין תלויים זב"ז. דכיון שענין האישות גבי ב"נ נוצר ע"י ההכנסה לביתו כו' (היינו חיי אישות בפועל), הרי כך גם שילוחה (או היציאה) מביתו היא העושה את הגירושין, משא"כ בישראל שהאישות נבראה ע"י קנין ו"ליקוחין", ולכן ביטול קנין זה הוא ע"י כתב דוקא. וא"כ כשם שהקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת כדי להדגיש החידוש בליקוחין דמ"ת, כן

גירושין ואע"פ שעדיין היא בביתו; ורק בהל' מלכים⁹ מבאר דין גירושין דב"נ – "מאימתי תהי' אשת חברו כגרושה שלנו משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה שאין להם גירושין בכתב".

וצ"ל, שהקדמה זו בענין האישות דקודם מ"ת נוגע לדין אישות דישאל (שלאחר מ"ת).

ב. לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ משנ"ת במ"א¹⁰, שקודם מ"ת לא הי' שייך כל ענין "ליקוחין" אלו דלאחר מ"ת. כי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, ע"ד לשון הכתוב¹¹ "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה". ואח"כ תהי' לו לאשה", אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" כמובן הפשוט, כי "לא נבעלה ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש.

ויש לומר שנפק"מ גם בזמן הזה בב"נ, שב"נ הקונה אשה בא' מדרכי הקנינים לשם אירוסין כו' – לא נפעל כלום ע"י מעשה זה ועדיין היא פנוי' כמו לפני מעשה הקנין

12) בצפצפ"נ עה"ת שמות (ב, א) דעמרם "הוסיף דין של נישואין" קודם מ"ת. אבל י"ל דשם הדיקו "נישואין", והיינו כניסה לחופה, וכל' הגמ' שמציין שם (ב"ב קכ, א) "הושיבה באפריון כו". אבל במהר"ץ חיות לסוטה (יב, א) מפרש דעמרם הוסיף "מצות קידושין". וראה לקו"ש שם הערה 42. לקו"ש חי"ח ע' 290 הערה 57.

13) שם ה"ז.

14) ומ"ש ש"אין חייבין עליה", דמשמע שלכתחילה אסור – י"ל שאין זה מפני שכבר חל עלי' שם אשת איש, אלא לפי דכיון שנכנסה לחופה כו' ה"ז כמו התחייבות להנשא, וה"ז ע"ד הונאה או גזל כו' (וראה סנהדרין נז, א ובפרש"י שם ד"ה על הגזל. רדב"ז להל' מלכים שם ה"ח). ואכ"מ.

9) שם ה"ח.

10) לקו"ש ח"ל ע' 243 ואילך. – וראה שם (ובהערה 34 שם) ביאור ל' אירוסין שבפרש"י (ויחי מח, ט. וירא יט, יד), וכן מ"ש "הבה את אשתך" (ויצא כט, כא. ובחדא"ג מהרש"א לסנהדרין (יט, ב) שכבר היתה מקודשת והיא אשתו). ועוד.

11) בראשית ב, כד.

שהמצוה היא הנישואין¹⁸), וא"כ תמוה ביותר שלא ביאר ענין הנישואין תיכף בריש הל' אישות.

וביותר אינו מובן, שהרי בב' הפרקים הראשונים דהל' אישות ביאר הרמב"ם עשרים שמות השייכים להלכות אלו, ובסוף פרק ב' מונה כל העשרים שמות, החל משם "קידושין" (ומסיים "שים כל השמות האלו לעומתך תמיד כו' כדי שלא נהי' צריכין לבאר כל שם מהן בכל מקום שנזכיר אותו") – ואילו שם "נישואין" לא הזכיר כלל שם.

ד. ונ"ל, שס"ל להרמב"ם, שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישאל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהי' לו לאשה") גופא, שענין זה נשאר כמו שהי' קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)".

וזה גופא הטעם שהקדים הרמב"ם ע"ד סדר ענין האישות "קודם מ"ת", שאין זו (רק) הקדמה להבין החידוש בקידושין של ישראל,

הו"ל להקדים דין גירושין דקודם מ"ת, כדי להדגיש החידוש בדין גירושין שאחרי מ"ת (שמתגרשת ע"י "כתב", גם כשהיא עדיין בבית בעלה).

ג. ויובן זה בהקדים עוד דיוק ברמב"ם כאן:

בגדר אישות דישאל יש שני שלבים – אירוסין שהם הקנין וליקוחין (ע"י כסף שטר או ביאה) ונישואין (ע"י כניסה לחופה). ואע"פ שגם ע"י אירוסין לחוד כבר חל על האשה שם "אשת איש", מ"מ, כו"כ חיובים (גם של תורה) חלים רק ע"י נישואין¹⁵, שאז הרי הם איש ואשה לכל הדברים.

ועפ"ז צע"ק, שבריש הל' אישות מבאר הרמב"ם רק ענין הקידושין (אירוסין) ואילו דין נישואין לא הזכיר עד פרק י', שרק שם¹⁶ מבאר דכאשר "יביא אותה לתוך ביתו ויתחד עמה ויפרישנה לו (ו)יחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום. והרי היא אשתו לכל דבר". ולכאורה הו"ל לבאר שם "נישואין" תיכף בריש הל' אישות, ביחד עם ביאור שם קידושין ואירוסין.

ואדרבה: קידושין "היא (רק) תחילת מצות הנישואין. אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין"¹⁷ (וכדיוק לשון הרמב"ם בכותרת להל' אישות, שהמצוה היא "לישא אשה בכתובה וקידושין", הרי

15) כמו החילוק בין נערה המאורסה שהיא בסקילה ונשואה בחנק (פרשתנו כב, ככד. ספרי שם. סנהדרין נב, סע"ב. ובכ"מ); החילוק באופן הפרת נדר דארוסה ודנשואה (מטות ל, ז ואילך ובפרש"י שם. נדרים רפ"א). ועוד.

16) ה"א.

17) תשובת ר"א בן הרמב"ם, הובאה בכס"מ כאן פ"א סה"ב (ומתוך עפ"ז ל' הגמ' "מו"ק יח, ב) "לארס דלא קעביד מצוה. לישא. דקא עביד מצוה".

18) כמו שמדייק בתשובת ר"א בן הרמב"ם שם.

(וכן בב"נ אחרי מ"ת) צ"ל חיי אישות ממש ("בועלה כו"), ואילו בישראל מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה, וכמ"ש הרמב"ם²¹ ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה" – הרי נוסף לזה שגם ענין היחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות²² [ובפרט שהרמב"ם מדייק שלא מספיק יחוד בלבד אלא צ"ל באופן ד"פרישנה לו", וכמבואר בפוסקים²³ דהיינו שצ"ל באופן של קביעות, ולא שמביאה לתוך ביתו באופן דלפי שעה כו'], הרי כ' הרמב"ם²¹ שיחוד זה צ"ל "ראוי" לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר ענין הנישואין, ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל יחוד הראוי לחיי אישות.

ו. ע"פ הנ"ל יש לבאר בדרך הדרוש הקשר והשייכות שבין תחילת ספר נשים לסוף ספר זמנים שלפניו.

ובהקדם, שע"פ הידוע גודל הדיוק בסדר הענינים שבספר הרמב"ם, מסתבר לומר, שיש קשר עניני בין י"ד ספרי הרמב"ם, שתחילת כל ספר היא בהמשך לסיום הספר הקודמו²⁴.

ובעניננו – ספר זמנים וספר נשים – הקשר ביניהם גלוי ומפורש: ההלכה האחרונה

אלא כדי לבאר שם נישואין (גם עתה לאחר מ"ת), שזהו עיקר ענין האישות. ונמצא, שלא זו בלבד שהרמב"ם לא השמיט כאן ביאור שם נישואין, אלא אדרבה, זוהי התחלת הל' אישות [אלא שמבאר כיצד ה' קודם מ"ת", כיון שזה לא נשתנה אחרי מ"ת] – ורק אח"כ מבאר עשרים שמות פרטיים השייכים לענין הנישואין (החל מהשם "קידושין").

ועפ"ז מובן החילוק בין אישות לגירושין, דכאן הקדים הרמב"ם דין אישות קודם מ"ת משא"כ גבי גירושין, כי בנוגע לאישות, הרי גדר האישות דקודם מ"ת נשאר גם לאחר מ"ת בענין הנישואין (והחידוש דמ"ת הוא בהליקוחין שבאים קודם הנישואין); ואילו בגירושין, הרי היציאה (ושילוח) מבית הבעל כפי שהוא אצל ב"נ, לא מהני כלל בישראל.

ה. ויש לומר, שדבר זה (שגדר הנישואין לא נשתנה אחר מ"ת) נוגע להלכה – כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה נישואין), שמצינו כמה שיטות¹⁹ מהי כניסה לחופה, והרמב"ם²⁰ פסק שכניסה לחופה היינו "יחוד", "שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו" – והרי זה קרוב מאד לתיאור האישות דקודם מ"ת, ש"מכניסה לתוך ביתו ובעלה כו". והיינו לפי שס"ל להרמב"ם שענין הנישואין שלאחרי מ"ת הוא הוא ענין הנישואין שקודם מ"ת, דהיינו המעשה דחיי אישות, ולכן כדי שיחול על האשה שם "נשואה" ה"ז שווה לדרך הנישואין שקודם מ"ת.

ואע"פ שיש נפק"מ בין נישואין דקודם מ"ת ונישואין לאחר מ"ת, דקודם מ"ת

(21) שם ה"ב.

(22) כפסק הרמב"ם (הל' גירושין פ"י ה"ח). וראה גם הל' אישות פ"ג ה"ה ובמגיד משנה שם) "הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה".

(23) ב"ש וח"מ לשו"ע אה"ע שם.

(24) ראה גמ' ריש סוטה: מכדי תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תנא סוטה. ועד"ז בגמ' ריש שבועות. ועוד. תוס' ריש ב"מ וריש ב"ב.

(19) שו"ע אה"ע ר"ס נה וברמ"א שם. וראה אנציקלופד' תלמודית ערך חפה בתחלתו. וש"נ.

(20) הל' אישות פ"י ה"א.

ועד שאינו יכול לשלחה תיכף ומיד כשירצה, אלא "אם רצה לגרש צריכה גט"²⁹.

[ועפ"ז מובן גם הטעם שאח"כ³⁰ ממשיך הרמב"ם בעוד דין שנתחדש במתן תורה - "קודם מ"ת ה' אדם פוגע אשה בשוק כו' וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה תורה נאסרה הקדשה כו'", שגם תוכן דין זה הוא להוסיף שלום, כמו שביאר הרמב"ם במו"נ³¹ בטעם איסור קדשה, שה"תועלות. . מניעת הקטטות. . אלו היתה הקדשה מותרת. . לא היו נמלטים מהמחלוקת וברוב הפעמים היו הורגים זה את זה או היו הורגים אותה כו'"].

ז. ויש לומר, שגם משנת"ל בכוונת הרמב"ם בריש הל' אישות, שחידוש התורה הוא בעיקר בענין הקידושין, ואילו ענין הנישואין הוא כמו ענין האישות דקודם מ"ת, יש לו קשר לדברי הרמב"ם בסוף ספר זמנים.

ויובן זה בהקדים דיוק לשון הרמב"ם "התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", והרי התורה ניתנה לישראל דוקא, "מורשה קהלת יעקב"³², וא"כ הול"ל "לעשות שלום בישראל" (וכיו"ב), ומהו אומרו "לעשות שלום בעולם"?

לכאורה ה' אפשר לבאר זה ע"פ דברי הרמב"ם³³, ד"צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", וכן, שב"נ שקיבל על עצמו שבע מצות ונזהר לעשותן אינו מחסידי אומות העולם אלא א"כ עושה אותן "מפני שצוה

דספר זמנים היא "ה' לפניו נר ביתו ונר חנוכה כו' נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמוך לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר²⁵ דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום". והרי זה תוכן כל ספר נשים, ענין ה"שלום שבין איש לאשתו".

ויש להוסיף עוד, שבהתחלת ספר נשים מודגש לא רק הענין ד"שלום בין איש לאשתו", אלא גם הפרט שענין השלום נפעל ע"י (מתן) תורה, כהסיום ממש דספר זמנים "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם".

שהרי, בהלכות הראשונות דספר נשים מודגש הרמב"ם (כנ"ל) החידוש שנתחדש ע"י מתן תורה²⁶ בענין האישות, "קודם מ"ת ה' אדם פוגע אשה בשוק כו' כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה". ומובן בפשטות, שסדר זה שצריך קנין קודם שתהי' לו לאשה, מורה על חוזק הקשר והקביעות שביניהם. דקודם מ"ת הרי תיכף ומיד כשרצה הוא והיא "מכניסה לתוך ביתה כו'", ומובן שאין כאן קשר חזק, וכמו שהכניסה כך יכול לשלחה מביתו תיכף ומיד כשירצה²⁷, ע"ד "בן לילה ה' ובן לילה אבד"²⁸; משא"כ לאחר מ"ת, כיון שאינו מכניסה לביתו תיכף ומיד שפוגע בה, אלא רק לאחר ההקדמה ש"יקנה אותה תחלה כו'", מובן, שיש לזה קיום ותוקף גדול יותר.

(29) להעיר ממו"נ (ח"ג פמ"ט) בטעם שגירושין אינם בדברים בלבד או ע"י שילוחה מביתו אלא רק ע"י שטר. (30) ה"ד.

(31) שם.

(32) ברכה לג, ד. סנהדרין נט, רע"א. רמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י.

(33) הל' מלכים שם.

(25) משלי ג, יז.

(26) ראה לעיל הערה 12.

(27) כלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"ח)

"משיציאנה כו' או משתצא כו' כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין".

(28) יונה ד, י.

ויש לומר הביאור בזה: בפעולת התומ"צ יש ב' סוגים: הנהגות בדברים שבקדושה ששייכים אך ורק בבני ומעיקרא אינם עניני ה"עולם"; וענינים שבכללות יש דוגמתם גם אצל אוה"ע, אלא שבהם גופא נעשה שינוי עיקרי ע"י נתינת התורה, באופן שהתורה עושה "שלום בעולם", שבעניני ודרכי העולם נתוסף ענין השלום.³⁹

וזהו שכ' הרמב"ם, שעיקר כוונת נתינת התורה למטה, אינה (כ"כ) בשביל פעולת התומ"צ מה שהיא פועלת התנשאות אצל בני ומגבי אותם למעלה מן העולם, אלא אדרבה, מה שעל ידה נפעל חידוש ותוספת "שלום" בעניני העולם גופא ("שלום בעולם").

וענין זה הוא בהדגשה בענין "שלום בין איש לאשתו", שזהו מה שממשיך הרמב"ם בריש הל' אישות, אודות גדר אישות קודם מ"ת, דגם אז הי' גדר של אישות, שיש דרך ליצור ענין האישות, "ותהי' לו לאשה", שזה עצמו הוא ענין של "שלום", אבל בזה גופא פועלת התורה "שלום בעולם", שנתוסף בענין ה"שלום", באופן שיש בו (נוסף על "שלום") גם ענין ה"נועם", ע"י שקודם הנישואין צריך לקנות את האשה תחילה "ואח"כ תהי' לו לאשה".

ח. ויש לבאר ענין הנ"ל בגדר קידושין ונישואין ע"פ פנימיות הענינים:

ידוע שאיש ואשה, חתן וכלה, הם משל על הקב"ה וכנסת ישראל, שהקשר של ישראל לאביהם שבשמים נמשל לאירוסין ונישואין. והחילוק ביניהם הוא: אירוסין שהם "קידושין"

39) ובעיקרם הם המצות שבין אדם לחבירו. ולהעיר מל' חז"ל (שבת לא, א) "זו היא כל התורה כולה", וברש"י שם (בפ' ה') "כגון גזלה גנבה ניאוף ורוב המצות".

בהן הקב"ה בתורה³⁴, וא"כ פעולת התורה היא גם בב"נ, שע"י קיום ז' מצות ב"נ נעשה שלום בהם.

[ועפ"ז יש לבאר גם כפל הלשון בכתוב "דרכי דרכי נועם וכל נתיבותי שלום": החילוק בין "דרך" ו"נתיב" הוא, דדרך היא דרך רחבה וגדולה, ואילו נתיב הוא שביל צר וקטן³⁵. ובענייננו – "דרך" קאי על תרי"ג מצוות התורה שניתנו לישראל דוקא, שזהו החלק הגדול והעיקרי שבתורה, ואילו "נתיבותי" קאי על ז' מצות ב"נ, שהם רק חלק הכי קטן כו'.

וזהו הטעם שגבי "דרכי" נקט "נועם" דוקא, וגבי "נתיבותי" אומר "שלום": פעולת התורה בב"נ היא עצם גדר השלום, משא"כ בבני, ד"כל איש ישראל גו' כאיש אחד חברים"³⁶, "כל ישראל אחים"³⁷, ישנו ענין השלום מצד עצם תכונת נפשם, ופעולת התורה היא להוסיף בשלום גופא, שיהי' גם ענין ה"נועם"³⁸].

אבל אין זה ביאור מספיק, כי מלשון הרמב"ם "כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", מוכח, דמ"ש "שלום בעולם" אין כוונתו לפעולת ז' מצות ב"נ בב"נ, אלא לפעולת תרי"ג מצות דישראל.

34) הל' מלכים שם הי"א.

35) ראה אוה"ת לנ"ך ח"א עה"פ משלי שם (ע' תקנד). ושי"נ. מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' ו.

36) ס' שופטים כ, יא. תניא אגה"ק סו"ס כב. שם סל"א. וראה הערה הבאה.

37) ראה פ' תצא כב, ב. יחזקאל יח, יח וברד"ק. ועייג"כ תנחומא נשא א. רמב"ם הל' מתנות עניים פ"י ה"ב. ירושלמי גדרים פ"ט ה"ד ובקה"ע שם. רדב"ז להל' ממרים פ"ב ה"ד. תניא פרק לב. ס' המצות להצ"צ מצות אהבת ישראל. ובכ"מ.

38) ראה מפרשים שהובאו באוה"ת עה"פ משלי שם.

- מלשון "אסר לה אכולי עלמא כהקדש"⁴⁰ - מורה על המשכת קדושה עליונה על האדם, שלמעלה מעלה מגדרי העולם, שלכן היא בהבדלה מן העולם - קדושה מלשון הב-דלה⁴¹ - הפועלת באדם פרישות והבדלה מן העולם (איסור, שלילה)⁴²; משא"כ ענין הנישואין הוא, כאשר קדושה זו נמשכת בהאדם בפנימיות, עד שהאדם, גם כפי שהוא בהגבלות הגוף והעולם, נעשה כלי לקדושה זו.

וזהו שענין הנישואין כשלעצמו (היינו היחוד וההמשכה בפנימיות) אינו עיקר החידוש דמ"ת, כי התנועה דהמשכת אור הקדושה בפנימיות ישנה גם קודם מ"ת (היינו באור האלקי המוגבל, שלפי ערך העולמות); ועיקר חידוש התורה הוא בענין הקידושין, שהיא המשכת קדושה שלמעלה מגדרי העולם, שזו אינה בכחו של אדם מצד עצמו אלא רק בכח התורה;

אלא שלאחרי שניתן לאדם הכח להמ-שיך קדושה זו, הרי הנישואין הבאים אחר כך, שבהם נמשכת קדושה עליונה זו בפנימיות, הם בדרך ממילא באופן אחר לגמרי, באופן של קביעות וקשר חזק (כנ"ל), כיון שההמשכה בפנימיות היא מקדושה זו שלמעלה מגדרי העולם⁴³.

ואדרבה: תכלית הכוונה היא לא בענין הקידושין (שהאור נשאר בבחי' הבדלה ומקיף), אלא דוקא בענין הנישואין, וכלשון הרמב"ם "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", שהיא המשכת הקדושה בעולם דוקא, שענין זה יהי' בגילוי לעת"ל, וכמרוז⁴⁴ שבעת מ"ת הי' רק ענין האירוסין, וענין הנישואין בין הקב"ה לכנסת ישראל יהיו בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תשא תשמ"ט)

43) להעיר מלקו"ת שמע"צ צא, א.

44) שמור"ר ס"פ טו. נת' ע"ד החסידות בתו"א שם. לקו"ת שה"ש מח, סע"א. ועוד

40) קידושין ב, ריש ע"ב.

41) ראה תניא פמ"ו (סו, א).

42) להעיר מהמבואר בכ"מ שקידושין הם בחי' מקיף, שלכן מקדשין בטבעת דוקא (תו"א ס"פ ויגש. ובכ"מ).

שער נגלה

שיטת הרמב"ם בדין המקדש במלוה

הרב שניאור זלמן שי' לאבקהאוסקי
ראש הישיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

הקושי בחידוש הגמרא גבי המקדש במלוה

איתא במסכתין¹: "אמר אב"י המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית. האי הנאת מלוה ה"ד אילימא דאזקפה דאמר לה ארבע בחמשה - הא רבית מעלייתא הוא, ועוד היינו מלוה. לא צריכא דארווח לה זימנא".

ופרש"י: "המקדש במלוה - דאמר התקדשי לי במלוה שהלוייתך". "אינה מקודשת - דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו".

היינו שהמדובר כאן הוא שהלוה לה סכום כסף משך זמן קודם לכן, וכעת רוצה לקדשה בהלוואה זו. אך כיון שמלוה להוצאה ניתנה, ואם כן המעות שהוא הלוה לה אינם בידה - אינו יכול לקדש ע"י, כיון שאינו נותן לה כלום בשעת הקידושין. וכמו"כ פירש הרמב"ם², שהמקדש במלוה שכבר היתה בידה - אינה מקודשת.

ולכאורה צריך להבין, ממ"נ - אם כוונת הגמרא הוא שמקדשה ע"י שמוחל לה לגמרי על המלוה - מדוע אינה מקודשת, הרי הוא נותן לה הנאה בשעת המחילה, בשעת הקידושין. ואם כוונת הגמרא שמקדשה במלוה שנתן לה בעבר (היינו בהנאת ההלוואה) - פשיטא שאינה מקודשת באופן כזה כיון שאינו נותן לה עתה כלום - ומה שנתן לה כבר יצא. ומדוע צריכה הגמרא להשמיענו דין זה.

ב

מחלוקת הראשונים והרמב"ם בפירוש הנאת מלוה

ובהמשך פרש"י "לא צריכא דארווח לה זימנא - זמן הלוואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי, ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל. ואם

1. ו. ב.

2. הל' אישות פ"ה ה"ג.

פירש לה כך מקודשת. והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור, דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה. וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו, דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה אבל כי מקדש לה בעיקר המעות לאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה".

היינו דלשיטת רש"י גבי 'הנאת מלוה' מסיקה הגמ' שמדובר בהלואה שהלוחה לה כבר, וכעת "ארווח לה זימנא", ש"אמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי", והדין במקרה כזה שמקודשת, אלא שאסור לעשות כן מפני הערמת ריבית (שהרי אף שאינו לוקח ממנה סכום מסויים, מ"מ נוסף להלואה עצמה הוא מקבל שוה פרוטה נוסף שע"י מקדש את האשה).

והתוס' (ד"ה דארווח) הקשו על רש"י שאם הוא מקדש אותה בפרוטה זו זהו ריבית מעלייתא - כיון שנהנה מפרוטה (ע"י הקידושין) בגלל ההלואה. ולכן פי' ר"ת שהמדובר כאן שרוצה לקדשה במנה שנתן לבעל חובה ע"מ שיאריך לה את זמן הפרעון, ואע"פ שענין זה מותר מצ"ע, מ"מ כיון שחוזר ונוטל ממנה את המעות (ע"י הקידושין) הו"ל הערמת ריבית.

והרי"ף על אתר פסק כרש"י שהמלוה מאריך לה את זמן ההלואה.

אמנם הרמב"ם³ פי' בענין אחר וז"ל: "המקדש בהנאת מלוה הרי זו מקודשת. כיצד, כגון שהלוחה אותה עתה מאתיים וזו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהי' בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת. שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע. ואסור לעשות כן מפני שהיא כריבית. ופרשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשמען".

ובהשגות הראב"ד: "הראשונים פירשו כגון שהגיע זמן המלוה ליפרע ומעותיו בידה מזומנים לפרוע והיא היתה נותנת מיד ברצון דינר למי שמאריך לה הזמן חדש אחד והאריך לה בשכר הקידושין מתקדשת וזהו דארוח לה זימנא וכ"ש מה שכתב הוא".

וצלה"ב את שיטת הרמב"ם - מדוע לא יועיל לקדש כשמאריך לה את זמן ההלואה במועד הפרעון, דלכאורה הוא נותן לה הנאה מסויימת בשעה זו ויכול לקדשה ע"כ.

ג

קידושין במתנה על מנת להחזיר

בהמשך דברי הגמרא שם: "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי במכר לא קנה באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי בתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אפילו כולהו נמי ואי קסבר לא שמה מתנה אפילו תרומה נמי לא. ועוד הא רבא הוא

דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, דאמר רבא הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו והחזירו יצא ואם לאו לא יצא. אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".

ופרש"י: "אלא אמר רב אשי. ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו' והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחוזה ומחזירו". היינו שמתנה ע"מ להחזיר דומה לחליפין משום שבאופן מעשי זה דומה לקנין סודר - שלוקח חפץ ומחזירו לאחמ"כ.

והרמב"ם פירש⁴: "האומר לאשה הרי את מקדשת לי בדינר זה על מנת שתחזירהו לי אינה מקדשת בין החזירה בין לא החזירה. שאם לא החזירתו לא נתקים התנאי. ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום". היינו שאינה מתקדשת במתנה ע"מ להחזיר משום שלא מגיע הנאה לידה.

וגם כאן צלה"ב מנין היסוד של הרמב"ם שהטעם שקידושין במתנה ע"מ להחזיר אינם תופסים (אף שבמכר וכו' זה כן יועיל) מפני שהאשה לא נהנית מזה, ולא כפשטות דברי הגמרא וכפרש"י מפני שמתנה ע"מ להחזיר הוי כעין חליפין, והיות שאשה אינה נקנית בחליפין גזרו חכמים שלא תיקנה במתנה עמ"ל.

ג

פעולת הקידושין - ע"י הבעל

וי"ל הביאור בכהנ"ל ובהקדים מה שכתב המחבר בשו"ע⁵: "אמר לה: הרי את אשתי, הרי את זקוקתי, הרי את קנוי' לי, הרי את ארוסתי, הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את לקוחתי, מקודשת". ובהגהת הרמ"א שם: "אם הבינה דבריו, או שדברו תחלה מעסקי קידושין".

ומדייק האבני מילואים⁶ שמדברי הרמ"א משמע שלא בעינן שידעו העדים לפני מעשה הקידושין אם הבינה או לא, אלא שואלים אותה לאחר מעשה אם היתה דעתה לשם קידושין, וסומכים על דבריו.

ומקשה ע"כ שלכאורה אם העדים לא ידעו בשעת הקידושין אם האשה אכן מבינה שמדובר על קידושין או לא - יוצא שהם העידו רק על אמירת הבעל ולא על הסכמת האשה, והוי כמקדש בלא עדים כיון שהעדות היא על חצי מפעולת הקידושין - אמירת הבעל ולא על הסכמת האשה.

ומבאר דהיא הנותנת, כיון שאמרה תורה⁷ "כי יקח איש אשה" ולא "כי תוקח אשה לאיש", היינו שהאיש עושה את פעולת הקידושין (ופעולת האשה היא רק שמפקירה את עצמה ע"מ

4. שם הלכה כד.

5. שו"ע אבה"ע סי' כז ס"ק ב.

6. שם ס"ק ו.

7. כי תצא כב, יג.

שהבעל יוכל לקנות אותה - הסרת המונע), העדת העדים ג"כ היא רק על פעולת הבעל, שפועלים ע"י עדותם תוקף באמירתו שיוכל לקדש ע"י, ולכן לא נוגע לעדותם אם האשה מסכימה או לא, כיון שלא על זה הם מעידים.⁸

- ע"ד דוגמא מפסק המאירי⁹ גבי הודאת בעל דין - דאם הודה לו בינו לבין עצמו, יכול לומר לו 'משטה הייתי בך'. אך אם הודה לו בפני עדים אינו יכול לחזור בו (וכש"כ בפני בי"ד ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד"). והיינו שעצם מציאות העדים בענין פועל תוקף לאמירתו.

[ויש ליתן טעם בדבר, כיון שכשהוא מודה בפני עדים או בפני בי"ד מקבלת אמירתו תוקף מיוחד וירא לשקר. והיינו שעצם הענין שהוא נוכח בבי"ד או בפני עדים בשעת ההודאה, פועל עליו יראה מסוימת ואינו משקר (ומה שאח"כ טוען הפוך אנו מעמידים שיצרו התגבר וכעת אינו דובר אמת)].

ועד"ז ניתן להסביר בענייננו - בשביל שיהי' לאמירת האיש 'הרי את מקודשת לי' תוקף כזה שיוכל ע"כ לאסור אותה על כל העולם ולקדש אותה עבורו, אנחנו צריכים שהאמירה תהי' בפני שני עדים, ובעצם נוכחותם הם מעניקים לאמירה את התוקף הדרוש ע"מ שתוכל לפעול את פעולתה.

וע"פ יסוד זה ניתן להסביר את שיטת הרמב"ם ביחס למקדש במלוה ובמתנה ע"מ להחזיר, כדלקמן.

ד

מניעת הפסד אינה הנאה

הגמ' אומרת¹⁰ שהיורד לשדה חברו ללא רשות ושתל אילנות ונהנה בעל השדה, חייב לשלם ליורד את ההוצאות - כיון שנהנה. אמנם, פסק הרמב"ם¹¹ שאם לא גורם לו הנאה באופן חיובי, אלא רק מסיר ממנו נזק (כגון שפרע את חובו וכיו"ב) אינו חייב לשלם הוצאותיו, כיון שלא הנהו הנאה חיובית רק מנע הפסד, ומניעת הפסד אינה הנאה.

עד"ז מובן בנוגע למלוה - הארכת זמן המלוה לאחר נתינת המעות אינה הנאה חיובית, אלא מניעת הפסד.

והנה ע"פ המבואר לעיל יוצא שכל פעולת הקידושין נפעל ע"י מעשה ולקחת הבעל, וא"כ מובן שאם הוא מקדש ע"י פעולה שלילית, היינו שאין כאן נתינת הנאה לאשה שע"י נעשית

8. עפ"ז ניתן לבאר ג"כ את המנהג הנפוץ שמכסים את פני הכלה בחופה, וא"כ יוצא שהעדים לא רואים את פני בשעת הקידושין - וכיצד יכולים להעיד? אלא דלפי הנ"ל מובן שעדותם היא רק על האמירה של הבעל, ולא על כללות מעשה הקידושין.

9. בית הבחירה לסנהדרין כט, ב.

10. כתובות פ, א. ב"מ קא, א. רמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"ה ה"ד.

11. הל' מלוה ולוה פכ"ו ה"ו.

פעולת הקידושין, אלא מניעת היזק - אין ביכולת פעולה זו לפעול את הקידושין, כיון שהוא לא 'לוקח' אותה ע"י פעולה מסוימת (פעולה חיובית), רק מונע הפסד ומניעת הפסד אינה מעשה.

ועפ"ז מובנת שיטת הרמב"ם בכהנ"ל:

הגמ' אומרת שאא"פ לקדש אשה במעמ"ל כיון דדמיא לחליפין. ומבאר זאת הרמב"ם שאינה מקודשת משום שלא נהנית (דלא כרש"י שפירש שדומה לחליפין שמחזיק בחפץ ומחזירו למוכר, כנ"ל).

וע"פ הנ"ל י"ל ההסברה בזה: הסיבה לכך שלא ניתן לקדש אשה בחליפין היא משום שקנין החליפין קונה ע"י שפועל קירוב הדעת בין המוכר לקונה¹², וע"י שנעשה אצלו קירוב הוא את החפץ לקונה. והיינו שאין פעולת הקונה סיבה ישירה למכר, כ"א גורמת להטיית נפשו ורצונו של המוכר להעניק לו את המכר. וכנ"ל, בקידושין צ"ל "כי יקח איש אשה" - שהקידושין יעשו ע"י פעולת הבעל - לכן לא ניתן לקדש ע"י חליפין (לעומת מכר שהעיקר הוא הקנאת המקנה, לא פעולת הקונה).

ולכן אומר הרמב"ם שבמעמ"ל אינה מקודשת "שהרי לא נהנתה" - דלא נהנתה פירושו הוא שלא עשה כאן מעשה ע"מ לקנות את האשה, אלא האשה מקנה את עצמה אליו - חליפין.

ועפ"ז תובן ג"כ שיטת הרמב"ם בנוגע להנאת מלוה - שמפרש שמדובר על הנאת הזמן שהאריך לה בשעת נתינת ההלוואה דוקא, ולא הארכת הזמן לאח"ז או בשעת הפרעון - דע"פ הנ"ל מובן שכשמאריך את זמן הפרעון לא בשעת נתינת ההלוואה זה פעולה שלילית של מניעת הפסד, וא"א לקדש ולקחת את האשה ע"י פעולה זו. משא"כ בשעה שנותן את ההלוואה הוא מאריך את הזמן של המעות שנותן לה בפועל - פעולה חיובית.

עפ"ז מובן ההקשר בין שתי המימרות בגמרא (המקדש במלוה והמקדש במתנה ע"מ להחזיר), שבאים זה אחר זה, שבשניהם הנקודה היא הדגשת ענין הקידושין - לקיחת הבעל. וזו היא גם נקודת החידוש בהא דאינו יכול לקדש במלוה, דקמ"ל שאינו יכול לקדש בפעולה שלילית¹³.

ה

ביאור שיטת שאר הראשונים

אמנם עפ"ז צלה"ב את שאר הראשונים שפירשו שתועיל הארכת הזמן לאחר נתינת ההלוואה - דלכאורה ע"פ הנ"ל אי"מ כיצד יש כאן פעולת לקיחה של הבעל.

וי"ל הביאור בזה:

12. ע"פ המאירי ב"מ מה, ב.

13. הטעם שאין אומרים שמקדשה בהנאת עצם ההלוואה י"ל משום שנתנת הלוואה היא מצוה, והגמ' אומרת שא"א לקדש ע"י מצוה, משא"כ הרוחת הזמן אינה מצוה, ודו"ק.

בסילוק נזק יש שני ענינים - פעולת הסילוק, והתוצאה שע"י - שאין נזק בפועל. כשאנחנו מסתכלים על התוצאה - היות שזה רק מניעת היזק, אי"ז נחשב פעולה חיובית וממילא אי אפשר לקדש בכך.

לעומ"ז אם נסתכל על עצם הפעולה, דהיינו על המעשה שלו - מובן שיכול להתנות שעושה את המעשה בתנאי שתתקדש לו, כיון שהמעשה עצמו (לא התוצאה) הוא פעולה חיובית וניתן לקחת ע"י את האשה ולקדש באמצעותו. ולכן כאשר מתנה ואומר לה שמקדשה בפועלה שמאריך את המעות - מתקדשת.

קנין ידו שלא מדעתו

הרב אהרן יעקב שי' שווי

מד"א וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס

א

איתא במסכתין¹: "ר' יהודה הנדואה גר שאין לו יורשין הוה, חלש, על מר זוטרא לשיולי ב' חזא דתקיף לי' אלמא טובא (גוסס ונוטה למות, רש"י) אמר לי' (מר זוטרא) לעבדי' (דגר) שלוף לי' מסנאי ואמטינהו לביתא (לקנותו בחזרה הי' מתכוון שיהא נקנה בעבודתו כשימות אדונו, רש"י).

איכא דאמרי גדול הוה (העבד, ונזהר בו שלא יזכה הוא עצמו מן ההפקר, לפיכך קדם לפני המיתה וזכה בו, רש"י) זה פירש למיתה וזה פירש לחיים, (הגר פירש למיתה ומר זוטרא פירש לחיים תחתיו, שלא יהא העבד בלא אדון רגע אחד, רש"י) ואיכא דאמרי קטן הוה (ואף על פי כן הוצרך לכל זאת, רש"י) ודלא כאבא שאול, דתניא גר שמת ובזבזו ישראל נכסיו והיו בהן עבדים בין גדולים בין קטנים קנו עצמן בני חורין, אבא שאול אומר גדולים קנו עצמן בני חורין, קטנים כל המחזיק בהן זכה בהן".

וכתב רש"י: "ודלא כאבא שאול. דאמר כל המחזיק בהן זכה אפי' לאחר זמן זכה בהן" היינו, ש'איכא דאמרי' זה הוא כשיטת חכמים שגם קטנים יכולים לקנות עצמם ומשום כך עשה מר זוטרא קנין בעבד קודם המיתה, ולא כשיטת אבא שאול משום שלשיטתו קטנים אינם יכולים לזכות בעצמם וא"כ לא הי' צריך מר זוטרא לעשות קנין בעבד מחיים, דאפילו לאחר מיתה הי' יכול לזכות בו.

והנה התוספות² מקדימין פירש"י הנ"ל, ומקשים על כך: "וקשה לר"ת מנא לי' דלא כאבא שאול, דילמא לעולם כאבא שאול סבירא לי', ומה שהחזיק בו מחיים לפי שהי' ירא שמא יקדימונו אחר ויזכה בו" (ומקשים תוס' עוד כמה קושיות על פירוש רש"י), ובעקבות כך גורסים תוספות בסוגיין "וכאבא שאול", ומפרשים בזה ג' פירושים:

פירוש הא' - הפירוש כאבא שאול הוא שכן הוא הדין אפילו לשיטת אבא שאול, דאע"פ שסובר שקטן אין לו יד לזכות בעצמו מ"מ גם לשיטתו הוצרך מר זוטרא לעשות קנין מחיים שלא יקדימונו אחר.

1. קידושין כב, סע"ב ואילך.

2. ד"ה 'איכא דאמרי'.

פירוש הב' - 'איכא דאמרי' זה שקטן הי' הוא דוקא לשיטת אבא שאול, דהרי לשיטתו קטן אין לו יד לקנות את עצמו ומשום הכי אכן זכה בו מר זוטרא (ומיירי שעשה מר זוטרא את הקנין לאחר מיתת ר' יהודה הנדואה, דכיון שקטן אין לו יד לזכות בעצמו משום הכי זכה בו מר זוטרא אפי' לאחר מיתתו), אבל גדול הואיל ויש לו יד הוא קודם לזכות בעצמו אע"פ שעבודת אחרים עליו, משא"כ לדעת רבנן מכיון שלשיטתם גם קטן יש לו יד א"כ הוא קודם לזכות בעצמו אע"פ שעבודת אחרים עליו. והלישנא קמא משמע דסבירא לי' דלא אמרינן אפילו בגדול דקודם הוא לזכות את עצמו.

פירוש הג' - מביא תוספות בשם ר"י דגריס ג"כ וכאבא שאול, אלא דסבירא לי' דאלישנא קמא גם כן קאי זה, דסבירא לי' דתלוי ברצונו של העבד, דלאיכא דאמרי הא' כיוון שהי' משעבד עצמו למר זוטרא לא הי' חפץ לזכות בעצמו והוה לי' כמו קטן לאבא שאול, ומשמע דלישנא בתרא הוא זוכה את עצמו אפילו אם זה שלא ברצונו אם הוא רק גדול, ולכן מחה דוקא בקטן.

מכל הנ"ל נמצא דעיקר פלוגתת רש"י ותוספות הוא אם העבד גדול זוכה את עצמו כשעבדות אחרים עליו, דלרש"י אינו זוכה את עצמו, ולתוספות אמרינן דקדם הוא לזכות את עצמו.

ב

ונראה לבאר פלוגתתם, ובהקדים:

דהנה יש לחקור מהו גדרו של הקנין שקונה העבד את עצמו, דאין מסתבר לומר שהוא מדין חזקה דא"כ הי' צריך העבד לעשות איזה פעולה בשביל עצמו כבכל דין קנין חזקה שצריכים לעשות פעולה בשביל כך, כדאיתא בגמרא בסוגיין: "כיצד בחזקה התיר לו מנעלו או הוליק כליו אחריו לבית המרחץ הפשיטו הרחיצו סכו גרדו הלבישו הנעילו הגביהו קנאו", והוא לא דבר הבא ממילא.

ולכן נראה לומר שהוא מטעם קנין יד היינו שזה נחשב כאילו הוא מחזיק את עצמו בידו, וכן משמע מדברי התוספות שכתבו ש"אף על פי שעבדות אחרים עליו קודם הוא לזכות בעצמו כיון שיש לו יד אבל קטן שאין לו יד כל הקודם זכה בהן³ וכו'.

ולפי זה יש להסתפק בכל קנין יד אם מהני שלא מדעתו:

דהנה בשו"ת מהרי"ט אכן כתב שקנין יד מהני שלא מדעתו ובלשונו: "דאשכחן חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו... וכיון דחצירו קונה לו שלא מדעתו כל שכן ידו"

3. וכן כתבו התוספות בגיטין לט, א. ד"ה קטנים.

4. שו"ת מהרי"ט ח"א סי' ק"נ.

והקצות החושן הביא דברי מהרי"ט אלו וכותב שדין זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' ובלשונו⁵: "ונראה דהא דכתב דידו קונה לו שלא מדעתו מכל שכן דחצירו, תליא במחלוקת רש"י ותוס', דרש"י כתב (בפ"ב) [בפ"ג] דכתובות דף ל"א (ע"א ד"ה דאי בעי) דהגבהה אפילו בידו בעינן שלשה טפחים. ובתוס' שם (ד"ה דאי בעי) הקשו על רש"י וכתבו דכל שבידו אין צריך הגבהה שלשה דהא תנן (גיטין עז, א) זרק לתוך קלתה מגורשת ע"ש, וא"כ כיון דכל שבידו לא גרע מחצירו א"כ ה"ה לענין שיקנה שלא מדעתו נמי. אבל לשיטת רש"י דידו אינו קונה אלא בהגבהה שלשה טפחים, וא"כ אינו קונה לו ידו בתורת חצר אלא בתורת קנין הגבהה וכל קנין צריך כוונה ושלא מדעתו אינו קונה", עכ"ל.

נמצא דפלוגתת רש"י ותוספות שם הוא האם ידו של אדם מהני מתורת קנין או מתורת רשות, דרש"י סבירא ל' דמהני מתורת קנין, ולכן צריך הגבהה שלשה טפחים, וכיון שיש על זה שם קנין צריך על זה כוונה כמו בכל קנינים וכמו משיכה דאינו קונה שלא מדעתו, והתוספות סבירא ל' דכל יד יש על זה דין רשות, כמו חצר, דכמו שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו - בדדרך ממילא היא קונה לו, כמו כן ידו של אדם קונה לו בדרך ממילא גם בלי כוונה לקנות.

ולכאורה יש לומר דרש"י ותוספות בסוגיין אזלי לשיטתם במס' כתובות הנ"ל, דרש"י סבירא ל' דכמו שבכל קנין יד צריך כוונה לקנות, כן הוא גם בקנין עבד דזה שיכול לקנות את עצמו הוא דווקא אם מתכוון לכך, ולכן כשעובד בשביל אחרים אינו יכול לקנות את עצמו בדרך ממילא, ומשום הכי נקנה העבד למר זוטרא דהעבד לא ה' יכול לקדום ולזכות בעצמו (ובקנין את עצמו לא צריך שמישהו יגבי' אותו כי הוא חי ומגבי' את עצמו כל הזמן וזהו גדר קנין ידו בעבד שצריך שיכוון לקנות בעצמו כמו בכל קנין ידו).

ואילו תוספות אזלי לשיטתם שכל קנין יד הוא מטעם רשותו ואם כן יכול העבד לקנות את עצמו בדרך ממילא גם בלי כוונה כמו קנין חצר, ולכן העבד קנה את עצמו אע"פ שכבר עבודת אחרים עליו.

ג

אלא שעפ"ז קשה מהי שיטת רבינו תם בלישנא קמא, דהרי משמע דסבירא ל' דגם בעבד גדול אינו קונה את עצמו בדרך ממילא שהרי מר זוטרא קנה אותו אחר מיתת ר' יהודה, ולמה לא קנה העבד את עצמו בדרך ממילא מטעם שהוא עצמו נמצא ברשותו.

ודוחק לומר דלשיטת רבינו תם הלישנא קמא סבירא ל' כשיטת רש"י דצריך כוונה לקנות בקנין יד, דא"כ יוצא שיש פלוגתא בין שיטת ר"ת פה לבין שיטתם בכתובות הנ"ל ולכן כדי שלא לאפושי בפלוגתא י"ל שסבירא ל' שלפי הלישנא קמא הקנין אינו משום קנין יד דאם מטעם קנין יד לא ה' מועיל קנינו של מר זוטרא מפני שעבד קונה את עצמו גם כשיש רשות אחרים עליו.

אלא יש לומר דסבירא לי' לרבינו תם דללישנא קמא קנין העבד בעצמו הוא קנין חזקה, שמחזיק העבד את עצמו, וכן משמע קצת מלשון רש"י בגיטין שכתב "הן קודמין לכל אדם להחזיק בעצמן מן ההפקר"עכ"ל. הרי מזכיר לשון חזקה ולא כתב לשון זכי' דהיינו "לזכות"בעצמן או "לקנות"את עצמן, אלא כתב הלשון "להחזיק"והיינו משום שהן מוחזקים שמחזיקים את עצמן.

ומה שהקשינו לעיל דאם כן צריך העבד לעבוד בשביל עצמו כמו בכל קנין חזקה, יש לומר דכל פעולה שעושה העבד בשביל עצמו הינו הקנין חזקה שלו, אבל כאן בגר כיוון שעבד בשביל מר זוטרא תיכף כשמת הגר הרי שעבד בשביל מר זוטרא ולא בשביל עצמו, לכן קנה אותו מר זוטרא.

והוצרך מר זוטרא לכל זה גם בעבד גדול ללישנא קמא, כי אחרת הי' העבד קונה את עצמו כשאינן רשות לאחרים עליו.

חקירה בעניין המקדש במלוה

הרב יקותיאל ליפא שיח' פלדמן
ר"מ בישיבה - תות"ל המרכזית 770

א

איתא במסכתין (ו, ב): "אמר אביי המקדש במלוה - אינה מקודשת, בהנאת מלוה - מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית. האי הנאת מלוה היכי דמי? . . דארווח לה זימנא". ופירש רש"י: "המקדש במלוה. דאמר התקדשי לי במלוה שהלוייתך: אינה מקודשת. דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו".

כלומר, אם היתה האשה בעלת חוב לבעל, ותמורת התשלום - קידשה הבעל בדמי החוב בתור כסף קדושין באמרו "התקדשי לי במלוה שהלוייתך", אינה מקודשת, מפני שקידושין מוכרחים להיעשות בנתינה - ומאחר שאותו הכסף שהלווה לה אינה צריכה להחזיר לו, אלא כסף אחר - נמצא שלא נתן לה מאומה.

ויש לחקור: האם הדין ש"המקדש במלוה אינה מקודשת" הוא רק לאחר ההלוואה - שאז אין המעות קיימים ולכן אינה מקודשת, אך אם קידשה בשעת הלוואה מקודשת שההרי הכסף קיים, וכן יש לה כעת הנאה ממנו - ובהנאה הדין הוא שמקודשת; או שגם אם קידש במלוה בשעת ההלוואה אינה מקודשת.

בפשטות נראה לומר, שאביי אינו מחלק את דבריו בקידושין במלוה אם הי' זה בשעת ההלוואה או לאחר ההלוואה, ובשניהם הדין שאינה מקודשת.

וכן מאידך, אם נדייק, כנ"ל, שמאחר ובשעת ההלוואה הכסף ישנו וההנאה ישנה, וממילא יהי' הדין שמקודשת, הרי לכאורה הי' על אביי לציין בסיום דבריו בפירוש "אבל אם אמר לה התקדשי לי במלוה שאני נותן לך עכשיו - מקודשת", ומאחר שלא הוסיף דין זה, נראה שלא כך סובר אביי.

[עיי' תוד"ה דארווח לה זימנא, המקשה על פרש"י ד"ה לא צריכא דארווח לה זמן, בו מוסברים דברי הגמ' "ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית" ולא ריבית גמורה, כיון שריבית מהתורה צריכה להיות קצוצה, ואילו כאן - לא קצב לה סכום ואף לא לקח ממנה ולא כלום ובלשונו הק' "לא קץ לה מידי ולא מידי שקיל מינה",

שלכאורה כיון שהרווחת זמן זו באה תחת פרוטה לקידושין - הרי"ז כאילו לקח ממנה פרוטה ממש - סכום קצוב. וע"כ חולק על פרש"י שארווח לה זימנא עוסק בבעל - שהוא המלוה והוא עצמו המאריך את זמן ההלוואה, ומביא את פירוש ר"ת שהאשה היתה חייבת לאדם אחר, ובא מועד הפירעון, ובא הבעל ונתן פרוטה למלוה בכדי שיאריך את זמן ההלוואה - ומאחר שהכסף לא הגיע מהלוה למלוה, כ"א מהבעל למלוה, הרי"ז הערמת ריבית ולא ריבית גמורה.

בהמשך מקשה על שי' ר"ת, מדוע מעמיד שנתן הבעל את הפרוטה דווקא כשהגיע זמן הפירעון - לאחר ההלוואה, ולא פירש שבשעת ההלוואה נתן הבעל פרוטה למלוה בתמורה להארכת הזמן? ומתרץ שמלשון הגמ' "בהנאת מלוה" (וכנראה, לא "בהנאת מלוה שאני נותן לך עכשיו") משמע שההלוואה כבר התבצעה.

ועפ"י י"ל, שגם ברישא "התקדשי לי במלוה" זהו דווקא במלוה שכבר ניתן. וא"כ נמצא, שבמקרה שאמר לה "התקדשי לי במלוה שאני נותן לך עכשיו" לא דיבר אביי, והדין נותן שתהי' מקודשת. ולכאורה צ"ע לפירש"י שלא מחלק בין הלשונות, כנ"ל].

ב

ויש להכריע בזה עפ"י מה שפרש"י ד"ה אינה מקודשת: "דקייחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו". היינו, שב"המקדש במלוה" לא די בהנאה בלבד, כי אם מוכרחת להיות נתינה בפועל כבשדה עפרון, וע"כ החפצא של הכסף צריך להיות כסף קידושין, ולא כסף מלוה.

משא"כ במקדש "בהנאת מלוה" שהרוויח לה זמן, היינו ענין נפרד מגוף ההלוואה יכול לקדשה כי כאן כבר יש חפצא של כסף קידושין נפרד, כסף שלא הי' שלה, וכשהוא נותן את אותה הנאה היא שווה פרוטה כשלעצמה.

ועפ"י גם אם אמר לה "התקדשי לי במלוה שאני נותן לך עכשיו" ויש לה הנאה מזה אינה מקודשת, כי הנאה זו היא חלק מהכסף ההלוואה עצמו שבו אין אפשרות לקדש.

[ומה שכתב רש"י "התקדשי לי במלוה שהלוייתך" שמכך ניתן לדייק דווקא במלוה שכבר התרחש, אך אם קידשה בשעת הלוואה תהא מקודשת, יובן ע"פ ביאור הצ"צ "נתן הוא ואמר הוא" שקודם צריכה להיות הנתינה ואח"כ האמירה, ועפ"י דברי רש"י ב"מלוה שהלוייתך" הוא גם בשעת הלוואה. ע"ש האריכות בזה, ועוד שרוצה לכלול בזה גם המקרה שהלוותך מקודם והמעות בעין כנ"ל].

[ועפ"י יבואר הצ"ע דלעיל, מאחר ולרש"י אכן אין הבדל בין הלשונות. ובזה תתורץ קושיית התוס' ד"ה דארווח לה זימנא המקשה על פרש"י שבמקרה שהבעל הרוויח לה זמן

1. ע"ד אור הכלול במאור, שאע"פ שכשהאור בתוך המאור ה"ה מאיר בחוזק יותר מכפי שהאור מחוץ למאור, מכ"מ, אינו נקרא עליו שם אור כלל. וכמו"כ בעניינינו, שלכאורה ישנה הנאה גדולה וצ"ל קידושין, ואעפ"כ אינה מקודשת כי הכסף הינו כסף מלוה.

בתמורה לקידושין הרי"ז ריבית גמורה, כי מאחר שלשי' רש"י הנאת מלוה אינה קשורה לגוף המלוה, אזי גם כשהמלוה הוא הבעל והוא מרויח זמן תמורת דמי הקידושין, הרי שביחס להלוואה עצמה - לענין ריבית "לא קץ לה מידי ולא מידי שקיל מינה".

"דארווח לה זימנא" סברות המח' דרש"י ותוס'

הת' שלום דובער שי' מייערס
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

איתא במסכתין (ו, א): "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת הנאת מלוה, היכי דמי . . דארווח לה זימנא".

ורש"י על אתר¹ פירש "בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי . . ואם פירש לה כך מקודשת, והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור, דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה".

והתוספות² עמדו על דבריו, וז"ל: "ומה שפירש בריבית קצוצה לא הוי כיון שאין האשה נותנת לאיש כלום, לא נהירא כיוון שהי' נותן לה זה פרוטה בקידושין, ולא נתן לה כלום הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש והוי ריבית גמור", עכ"ל.

דכיון שאין מעות אלו חלק מעצם הלוואה, לא חשיב ריבית, וכפי שמאריך להוכיח.

ולכאורה כאשר מתבוננים בפעולת הריבית, ניתן לומר בפשטות שפירושו של רש"י עולה יפה טפי, כיון שלפירושו אין כאן נתינה בעין של כסף ריבית, רק שהכסף שהי' אמור להינתן לקידושין נשאר ברשותו של הבעל. משא"כ לתוספות, נותן הבעל פרוטה ממש - והוי ריבית. שזהו עניינה של ריבית בפשטות שנוסף למלוה כסף על מה שהי' לו קודם.

ובפשטות נקטינן שרווח (ריבית) הוי רק כאשר נוסף ממון שלא הי' ברשותו לפני כן, ולא כאשר כספו נשאר במקומו, ולמה איפוא נוקט התוספות בפשטות שמקרה כזה הוי ריבית גמור.

ב

ויש לחקור בטעם נתינת הלווה למלווה כסף נוסף על ההלוואה כריבית, בב' אופנים וכדלקמן:

1. ד"ה לא.
2. ד"ה דארווח.

א. בפשטות הסיבה שהמלווה רוצה לחייב את הלווה לשלם לו בריבית על הלוואתו היא אך ורק להרוויח כסף; כיון שאינו מפסיד כלום על-ידי-זה שמלווה לחבירו כסף, אבל היות שהוא אינו מחוייב לעשות כן, מעוניין להרוויח מזה, ומצד הלווה גם כן יש רצון לתת ריבית למלווה להביע הכרת תודה על טובתו.

ב. כאשר המלווה נותן סכום כסף לחבירו, עליו להישאר משך זמן בלי הסכום הזה בהישג יד, שיכול לגרום שלא יוכל לקנות משהו שיהי' ברצונו להשיג או להשקיע את הכסף באיזה שהוא עסק ולהרוויח מכך, והיות שהוא מאבד את היכולת להרוויח מכסף זה, חשיב לגביו הפסד, והריבית של הלווה היא בעצם סוג תשלום (במידה מסויימת) על הפסד זה³.

ועל פי הנ"ל יהי' אפשר לבאר החילוק בין שיטת רש"י לשיטת התוספות, שלדעת רש"י הוי היסוד לריבית כאופן הא⁴, וע"כ העיקר הוא הרווח הנוסף שיש למלווה, ולכן בנדון דידן שהבעל לא הרוויח כלום מהאשה על הארכת המלווה, לא הוי בכלל ריבית ואסור רק משום הערמה.

מה-שאינ-כן לשיטת התוספות הוי היסוד לריבית כהאופן הב', שהוא כעין תשלומים על ההפסד כאשר הכסף אינו אצל המלווה (וכפסק הלכה שמניעת רווח הוי הפסד⁵). ולכן סוברים שבנדון-דידן שהבעל האריך לאשה את החוב ותמורת זה השאיר אצלו כסף שלולי זה הי' צריך להוציא (בעבור קידושין), הוי ריבית גמור.

כהנלע"ד לבאר העניין ואם שגיתי כו'.

3. ואפשר לקשר ב' אופנים אלו עם המבואר באריכות בפוסקים (עיין שדי חמד כללים כלל ה' א"ט) ומובא בלקוטי שיחות (חלק לו ע' 62 וחלק ט עמ' 134) האם מניעת רווח הוי בגדר הפסד או לא, עיי"ש.
4. ועיין בלקוטי שיחות חלק ט ע' 135 שלרש"י מניעת רווח על פי הפשט לא הוה בגדר הפסד.
5. עיין בלקוטי שיחות חלק לו שם

החיסרון במקדש במלווה

הת' שניאור זלמן שי' ויספיש
'קבוצה' - 770 בית משיח

א

דברי הגמ' במקדש במלווה

איתא במסכתין (ו, ב): "אמר אב"י המקדש במלווה אינה מקודשת, בהנאת מלווה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית, האי הנאת מלווה היכי דמי. . לא צריכא דארווח לה זימנא.

ובגמ' מבואר¹ דהטעם דהמקדש במלווה אינה מקודשת הוא משום ד"מלווה להוצאה ניתנה". והיינו דאע"פ דמעות המלווה נמצאים בעין אצל האשה - אינה מקודשת, משום ד"מלווה להוצאה ניתנה", וממילא הכסף אינו שייך לו ואין לו במה לקדשה.

וצריך להבין מדוע אינו יכול לקדשה בעצם החוב שחייבת לו, דאע"פ ד"מלווה להוצאה ניתנה" וא"כ אינו יכול לקדשה במעות המלווה, אך בעצם החוב שחייבת לו מדוע לא יוכל לקדשה?

ובאמת בגמ' משמע דאף בעצם החוב אינו יכול לקדשה: דהגמ' מקשה, "האי הנאת מלווה היכי דמי, אילימא דאזקפה דאמר לה ארבעה בחמשה. . היינו מלווה". כלומר, הגמ' מקשה באיזה אופן מדובר דבהנאת מלווה מקודשת, אם מדובר שהוא הלווה לאשה בריבית ומקדשה בזוז החמישי של הריבית, א"כ זהו ממש הדין של מקדש במלווה וא"כ אינה מקודשת.

ומשמע מהגמ' דאף אם מקדשה בעצם החוב (בזוז החמישי) אינה מקודשת. וצריך להבין מהו הטעם בזה.

ב

מחלוקת הראשונים בהחיסרון דמקדש במלווה

ומצינו בזה כמה דרכים בראשונים:

1. מז, א.

בגמ' לקמן (מז, ב) מבואר דמקדש במלווה דאחרים (בשטר הרשאה שהמלווה יכול לגבות מאנשים החייבים לו כסף) האשה מקודשת.

ומקשים תוס' וז"ל²: "אבל שטר חוב דידה אינה מקודשת. וא"ת מאי שנא והא אידי ואידי מלוה היא". ומתריצים: "וי"ל דודאי מלוה דידה שקנאתו כבר ואינו נותן לה שום דבר חדש שהרי אותם המעות היו שלה קודם הקידושין דין הוא דאינה מקודשת, אבל כשנתן לה המלוה דאחרים נותן לה דבר חדש שלא הי' בידה קודם אמר דמקודשת, דנהי דאין המלוה בעין מ"מ זכות הוא לו כאילו הי' בעין".

ולכאורה נראה מדברי התוס' דבתחילה חשב לדמות מלוה דידה למלווה דאחרים משום דהחיסרון במקדש במלווה דאינה מקודשת, הוא משום דאין כסף המלווה בעין - מלווה להוצאה ניתנה. ובתירוץ נתחדש לו דאין החיסרון במקדש במלווה דאין הכסף בעין, אלא דהחיסרון הוא משום דאין כאן דבר חדש. משא"כ במלווה דאחרים היא מקבלת דבר חדש ד"זכות הוא לו כאילו הי' בעין".

לעומ' בדברי הר"ן (בד"ה דארווח לה זימנא) משמע דהחיסרון במקדש במלווה הוא משום דאין הכסף בעין. דהר"ן מפרש דהחילוק בין מקדש במלווה דידה למקדש במלווה דאחרים הוא, דבמקדש במלווה הוא מקדשה בגוף המלווה ולכן אינה מקודשת דמלווה להוצאה ניתנה, אך במלווה דאחרים הוא מקדשה בהנאת ממון שיש לה - "דעתה עילוי", והיינו בהרווחת ממון שיש לה מהמלווה דאחרים.

ומקשה ע"ז הר"ן דא"כ גם מקדש במלווה דידה יוכל לקדשה בהנאת ממון של המלווה. ומתריך דבמקדש במלווה דידה דעתה על המעות ולכן אינה מקודשת, משא"כ במקדש במלווה דאחרים דעתה על ההנאת ממון של המלווה דאחרים ולכן היא מקודשת.

וא"כ מוכח מדברי הר"ן דהחיסרון במקדש במלווה הוא משום דאין הדבר בעין. ובמלווה דאחרים מקודשת מטעם צדדי - דדעתה על הנאת הממון.

והיוצא מהג"ל, דכשמקדש את האשה בגוף המעות של המלווה, כו"ע סברי דאינה מקודשת - דמלווה להוצאה ניתנה (כמפורש בגמ'). אך כשמקדשה בעצם החוב חולקים התוס' והר"ן: דלהתוס' ס"ל דהחיסרון הוא משום דאינו דבר חדש, והר"ן ס"ל דהחיסרון הוא משום דאינו בעין.

ג

תליית ה'קצות' בדין גביית חוב במחלוקת תוס' והר"ן

והנה עצם ההדגשה שיש מחלוקת בין התוס' להר"ן בהחיסרון דמקדש במלווה, ה"ה מפורש בקצוה"ח (סק"א סק"ב) דכתב בנוגע לדין גביית חוב מהלווה משטר חוב שיש להלווה מבלי

הדין ד"שיעבודא דר' נתן", וכתב ה'קצות' שהוא תלוי אי אמרינן דשטר חוב דאחרים חשיב ככסף, וא"כ אפשר לגבות ממנו (דגביית חוב הוא בכסף או בשווה כסף).

והוא תולה זאת במחלוקת תוס' והר"ן - לדעת תוס' דאין חיסרון בדבר שאינו בעין והוא חשיב ככסף, א"כ שטר חוב חשיב ככסף ואפשר לגבות ממנו. משא"כ לדעת הר"ן דהחיסרון במקדש במלווה הוא משום דאינו בעין ואינו חשיב ככסף - א"א לגבות משטר חוב.

ולכאורה יש מקום לדון בדברי ה'קצות': דאין להוכיח מדברי התוס' דסברי דדבר שאינו בעין חשיב ככסף, דאפ"ל דמה שהאשה מקודשת במלווה דאחרים הוא משום דזכות הוא למקבל (לאשה) להתקדש, וא"כ י"ל דדוקא בקידושין חשיב ככסף, אך בסתמא לאו דוקא דחשיב ככסף.

וכן אין להוכיח מדברי הר"ן דדבר שאינו בעין לא חשיב ככסף, דדוקא בשביל לפעול קנין (כקנין קידושין) אינו חשיב ככסף, אך בשביל גביית חוב י"ל דחשיב ככסף.

והנה מצינו בראשונים (הרמב"ן ועוד) דהחיסרון במקדש במלווה הוא, דחסר בסמיכות דעת של המקנה בעד ההלוואה. ונראה מדבריו שבעצם המלווה יש "חפצא" של כסף, אך במלווה צריך שיהי' סמיכות דעת שתפעל את הקנין, וכשאין את הסמיכות דעת אזי אינה מקודשת.

ולפי"ז אפשר לתלות את מחלוקת תוס' והר"ן באופן אחר:

דהר"ן סבר דדבר שאינו בעין אינו פועל את הסמיכות דעת' של המקנה ולכן אינה מקודשת. משא"כ תוס' סברי דדבר שאינו בעין פועל את הסמיכות דעת', אך החיסרון הוא משום דאינו דבר חדש.

ולפי"ז אין הוכחה לדברי ה'קצות' ממחלוקת תוס' והר"ן במקדש במלווה לדין גביית חוב, דהמחלוקת של תוס' והר"ן הוא בקנין קידושין דתלוי ב'סמיכות דעת', משא"כ גביית חוב אינו תלוי ב'סמיכות דעת'.

אך מ"מ למדנו מדברי הקצוה"ח דיש ב' דרכים לפרש את החיסרון של מקדש במלווה.

ד

מחלוקת הראשונים בהנאת מלווה

ולכאורה צריך להבין מהו שיטת רש"י בהחיסרון דמקדש במלווה:

ויובן בהקדים: דהנה רש"י כתב (בד"ה לא צריכא) על דברי הגמ' דבהנאת מלווה דארווח לה זימנא מקודשת וז"ל: דארווח לה זמן הלואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי... ואם פי' לה כך מקודשת... וכ"ש אם מחל להכל

המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו³. ולכאורה צ"ל בדברי רש"י באיזה הנאה האשה מקודשת.

הראשונים⁴ מבארים דהכוונה בהנאה דארווח לה זימנא הוא, דהאשה נהנתה מזה שהרוויחו לה זמן להלוואה או מהמחילה. והיינו דההנאה מהממון של המלוה הוא עצמו פועל את הקידושין.

לעומ"ז רש"י כתב דהוא מקדשה בהנאה "שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי". ונראה מדברי רש"י דפשיטא לי' דהרווחת זמן חשיב הנאה ששווה כסף⁵ ואינו צריך לומר לה דהנאה זו שווה פרוטה. אלא דלשיטתו הנאת מלוה דארווח לה זימנא הוא ההנאה שהיא חוסכת פרוטה שהייתה צריכה להביא למישהו אחר (או לו) "שיפייסני על כך".

וכמו"כ מרש"י משמע דזה נכלל באמירה של קידושין, דכתב "ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך". היינו שהפרוטה שהאשה הייתה משלמת עבור הרווחת הזמן הוא פועל את חלות הקידושין.

והנה הדברים מפורשים בדברי הרמ"ה שהובא בתלמיד הרשב"א, דס"ל דההנאה הפועלת את חלות הקידושין הוא הפרוטה שהייתה משלמת למישהו אחר.

והוא מקשה ע"כ: דאם הוא מקדשה בפרוטה הזו שהוא חוסך לה, אז כל מקדש במלוה הוא חוסך לה את המלוה וא"כ תהא מקודשת. ומתריך: דבמקדש במלוה האשה אינה רוצה לשלם את המלוה, ואדרבה היא רוצה לדון איתו בבי"ד ע"כ. משא"כ במקדש את האשה בפרוטה שהיתה משלמת לאדם אחר שיפייס את המלוה, האשה רוצה לשלם זאת, ולכן הקידושין חלים ע"י הפרוטה שהוא חוסך לה. ועד"ז כתוב בפסקי הרי"ד.

ולכאורה יוצא מזה נפק"מ לדינא, במקרה שהאשה כבר שילמה לאחר פרוטה בכדי שיפייס את המלוה שיאריך את זמן הפרעון: דלפי שיטת הראשונים דמקדשה בהנאה דהרווחת הזמן גופא - האשה מקודשת באותה הנאה. משא"כ לדעת רש"י - אינה מקודשת, דהיא כבר שילמה פרוטה, ולא חסכה כלל את הפרוטה.

ה

ביאור דעת רש"י בהחיסרון דמקדש במלוה

ולפי"ז אפשר לבאר דעת רש"י בהחיסרון דמקדש במלוה:

דרש"י סבר כשיטת התוס' דהחיסרון הוא בזה שאין כאן דבר חדש. דאי ס"ל כשיטת הר"ן דהחיסרון הוא בזה שאינו בעין, א"כ גם בזה שהוא חוסך לה את הפרוטה שהייתה נותנת לאחר הדבר אינו בעין ומדוע תהי' מקודשת.

3. ראה ברא"ש שם דכתב דהנאת מחילת מלוה קרי ארווח לה זימנא לעולם.

4. תוס' הרא"ש ועוד.

5. כמובא במשנה במכות ג, א. כמו"כ הריטב"א כתב דהנאה חשיב בכל מקום ככסף.

ולכן צ"ל דרש"י סבר דהחיסרון הוא משום שאין כאן דבר חדש. ובמקרה שהיא רוצה להוציא את הכסף (כהסבר הרמ"ה דלעיל) - נחשב כאילו היא קיבלה דבר חדש ותהי' מקודשת.

וכן נראה כן מדברי הר"ן - דהר"ן מפרש דהחיסרון במקדש במלווה הוא דאינו בעין, ובמקדש במלווה דאחרים מקודשת משום דדעתה על ההנאה ולא על הכסף. משא"כ רש"י כתב דצ"ל דמקדשה בהנאה שהיתה נותנת לאחר וכו', אך לא אמרי' דסתמא דעתה על ההנאה, דהיא מתכוונת על ההנאה.

ומשמע נמי מצד הסברא: דלרש"י האשה מוכנה לשלם פרוטה בכדי לסלק מעלי' את התביעות, ולכן בזה הוא מקדשה. אך בשביל לזכות בחוב של אחרים מהיכי תיתי לומר דאדם ישלם פרוטה בכדי לזכות בזה.

ולכן הר"ן מפרש דהנאת מלווה הוא כשיטת הראשונים, דהכוונה בהנאה של הרווחת הזמן גופא. משא"כ רש"י מפרש דהנאת מלווה הוא מפני שהוא חוסך לה פרוטה. והחיסרון במקדש במלווה הוא שלא נתן לה דבר חדש, אך כשהאשה רוצה לשלם את הכסף - נחשב כדבר חדש ומקודשת.

ן

קושיית הרי"ד והתמיהה בזה

בתוס' הרי"ד מביא את שיטת רש"י, דמקדשה בפרוטה שחוסך לה, ומקשה ע"כ: "ואינו נראה לי פתר זה, דהמקדש במלווה נמי הכי הוא דמוחל לה ההלוואה ואפילו הכי אינה מקודשת, ואמאי והא אית בה פרוטה דהות יהבא לפיוסה, ומשום דלא פריש דבהיא הנאה הנאה מיקדשת לי אינו מקודשת, והא מפורש ועומד דכיון דמחל לה ההלוואה יש לה הנאה מאותה הפרוטה שהיתה נותנת כדי לפייסו".

ולכאורה צריך להבין את קושייתו: דהרי יש חילוק בין מקדש במלווה למקדש בהנאת מלווה, דבמקדש בהנאת מלווה - בזה שהיתה מוכנה לשלם לאחר בכדי להרוויח את זמן הפרעון או בכדי למחול על המלווה, האשה מתקדשת בפרוטה שאפשר לפעול על ידה קידושין. משא"כ במקדש במלווה עצמה מעות המלווה אינם יכולים לפעול קידושין, דהרי בעצם ההלוואה אי אפשר לקדש?

ואוי"ל ובהקדים:

רש"י בכתובות (עד, א) מפרש על דברי הגמ' דמקדש במלווה, דמקדשה "במחילת מלווה".

ולכאורה צ"ב בדברי רש"י: מדוע זה נק' שמקדשה במחילת מלווה, והרי הוא לא וויתר כלל על החוב, אלא הוא פועל שהחוב ייהפך לקידושין, ומדוע זה נקרא מחילת מלווה (כמ"ש הרמב"ם⁶ - "הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך", ולא הוזכר כלל ענייני מחילה)?

ולכאור' צ"ל בדעת רש"י: דהנה בכל כסף קידושין צריך שהבעל יביא את הכסף לאשה והיא תקבל זאת לידה או לחצירה, ובזה שמקבלת את הכסף חלים הקידושין. אך במקדש במלווה כיצד הוא נותן לאשה את המלווה, ובאיזה דרך הוא יכול להקנות לאשה את המלווה כבכל כסף קידושין?

ולכן פי' רש"י שהדרך היחידה שהוא נותן לה את המלווה הוא ע"י מחילה, וס"ל לרש"י דהמחילה הוא שמוותר לה על החוב, והוא דרך הנתינה של ההלוואה.

והיינו דבכדי לפעול קנין צריך ע"י דרכי הקניינים, אך נתינת המלווה הוא בדרך של מחילה, דאין הוא מקנה לה את המלווה, דמחילת המלווה הוא בדרך מחילה ולא בדרך פירעון. ובעד המחילה גופא הוא מרוויח לה את זמן הפרעון או את החוב כולו. ובהנאה זו הוא רוצה לפעול את הקידושין.

ז

יישוב קושיית הרי"ד

עפ"ז אפשר ליישב את הקושי' דלעיל על דברי הרי"ד:

ויובן בהקדים, דבמקרה שאדם מקדש בכסף והקידושין לא חלו - הכסף חוזר לבעלים (חוץ ממקרים מסויימים שהכסף אינו חוזר), דהוא נתן את הכסף לקידושין ואם הם לא חלו אזי אינו נותן את הכסף.

ולפיכך אם המקדש במלווה הי' ע"י הקנאה (לדוגמ' ע"י אגב וכדו') אזי הדין הי' כבקידושין כסף דאין הכסף חוזר לבעלים. אך מאחר והאפשרות היחידה לפעול קידושין במלווה הוא ע"י מחילה (כדכתב רש"י בכתובות), והיינו שהוא מוותר על המלווה, ובעד מחילת המלווה הוא רוצה לפעול קידושין, ואפילו אם הקידושין לא יחולו לא בטלה המחילה. אלא דאפשר לומר דהיא צריכה לשלם, דהיא הרוויחה את כסף ההלוואה, אך המחילה חלה.

ואפ"ל נפק"מ לדינא, דאם הי' שיעבוד נכסים על ההלוואה והקידושין בטלו, אזי ע"י המחילה בטל השיעבוד נכסים, אע"פ שהיא צריכה להחזיר לו את הכסף בעד המחילה.

ולפי"ז יש ליישב את דברי הרי"ד דלעיל:

דבאמת האשה זכתה במלווה ע"י המחילה (ורק אם אין קידושין היא צריכה לשלם תמורת המחילה שקיבלה), וא"כ עי"ז שהיא מתקדשת לו היא חוסכת את הפרוטה שהייתה צריכה לשלם לו בעד המחילה אך לא בעד ההלוואה.

6. הלכות אישות פ"ה ה"יג.

מתנה על מנת להחזיר כחליפין

הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד
'קבוצה' - 770 בית משיח

א

מחלוקת הראשונים בדין המקדש במתנה ע"מ להחזיר

איתא במסכתין (ו, א): "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי במכר לא קנה באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי . . מאי קסבר רבא אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אפילו כולהו נמי ואי קסבר לא שמה מתנה אפילו תרומה נמי לא . . אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".

דהיינו בכל דבר המצריך קנין על מנת להעביר בעלות ניתן לעשות את הקנין במתנה ע"מ להחזיר - ולדוגמא: ניתן להעביר בעלות חפץ כשהקונה נותן למוכר כסף ע"מ שיחזיר לו ונחשב כקניין כסף לכל דבר, כי החזרת הכסף אינה מגרעת מהנתינה אף שהתבצעה ע"מ להחזיר, לבר מאישה - 'קנין אישות' - שאותו לא ניתן לבצע במתנה ע"מ להחזיר, לפי שאין אשה נקנית בחליפין - כדלהלן.

והנה בביאור דברי הגמרא אשר מתנה ע"מ להחזיר דומה לחליפין נחלקו המפרשים: רש"י (ד"ה אלא) כתב וז"ל: "ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו' והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחז בה ומחזירו" ובהשקפה ראשונה כוונתו היא, אשר קנין חליפין ומתנה ע"מ להחזיר נעשים באותה צורה - נתינה לאישה ע"מ להחזיר, וע"כ כמו שבחליפין היא אינה מקודשת, ה"ה במתנה ע"מ להחזיר שאינה מקודשת.

וכן פסק הרמב"ם¹: "האומר לאשה הרי את מקדשת לי בדינר זה על מנת שתחזירהו לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה. שאם לא החזירתו לא נתקם התנאי. ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום" ולשיטתם המקדש אשה במתנה ע"מ להחזיר לא חלו עלי' קידושין כלל ואינה מקודשת מדאוריתא.

אך התוס' על אתר (ד"ה לבר) הקשו על שיטה זו, וז"ל: "וא"ת במאי דמו לחליפין אי משום דחליפין הדרי הא בחליפין גופיהו אמר בנדריים פרק השותפין דאי תפיס לה מיתפסי".

וע"כ ביאר התוס' את הדמיון בין מתנה ע"מ להחזיר ובין חליפין באופן אחר: "ונראה לר"י דלאו חליפין הוא ומדרבנן הוא דלא הוו קידושין לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני כעין

1. הלכות אישות פ"ה הכ"ד.

חליפין דמי ואתי למימר אשה נקנית בחליפין הילכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה תדע דאי כחליפין דמו במכר היאך קנה בהאי מנה הא אין מטבע נעשה חליפין וכן בפדיון הבן למה יהא בנו פדוי בחליפין הלא כסף ה' שקלים כתיב ולא חליפין".

דהיינו, שלשיטת התוס' הביאור בכך שמתנה ע"מ להחזיר בחליפין הוא, אמנם אם קידש אישה במתנה ע"מ להחזיר - מקודשת מדאורייתא, אך כיון שבדרך כלל הלוקח נוטל את הסודר בקניין חליפין ובכך דומה קנין זה למתנה ע"מ להחזיר, גזרו רבנן שלא תהי' מקודשת² וכך לא יטעו שאף בחליפין מקודשת. וכן פסק הרא"ש בפסקיו על הגמרא אשר זוהי גזירה דרבנן, אשר ע"כ ישנם גרסאות בגמרא (וכפי שמוכח בראשונים) : "לבר מאשה גזרין שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין".

ב

ביאור שיטת רש"י

והנה בכדי לבאר שיטתו של רש"י, נקדים דבריו של הרשב"א³ בביאור דברי הגמרא וז"ל: "דאע"ג דהני לאו חליפין נינהו כעין חליפין נינהו שהא לית לי' הנאה לאיתתא במתנה זו כעין חליפין והא שאינה לה הנאה אינה מתקדשת בו דלא מקניא נפשה . . ומנה ניתן לחזרה דאי לא מחזירתו לא מקדשא וכי מהדר לי' במה מקדשא". כלומר, שהטעם לכך שאינה מתקדשת בחליפין הוא, כיון שאין לה הנאה מה'סודר' שחזר לבעל וכן הוא גם בנדו"ד שאינה מסכימה להתקדש כאשר המתנה תוחזר לאחמ"כ, שהרי אז אין לה הנאה.

וי"ל אשר זוהי שיטת רש"י ולא כהבנת התוס' שלרש"י חליפין ומתנה ע"מ להחזיר חד הם, אלא כוונתו לומר שבסברתם שווים הם אשר בשניהם כיון ש"אינו אלא אוחז בה ומחזירו" אין האישה מוכנה להתקדש כיון ש"אישה פחות מש"פ לא מקניא נפשה".

וניתן להביא סימוכין לשיטה זאת מדברי הרמב"ן⁴ בביאור שיטת רש"י שם (מובאת להלן) וז"ל: "ויש לישב בה דכל חליפין דגבי אישה כחליפין דפחות מש"פ נינהו, דמתנה ע"מ להחזיר לא קניא באשה דבתר הנאה דבסוף אזלא ולא מקניא נפשה בקני' דשעה כדבעינן למימר קמן" אשר מדבריו יוצא שאנו מתייחסים לסיבת אי הקני' בב' קניינים אלו כאותה הסברא, שהאישה לא תסכים להתקדש במצב בו לא תקבל הנאה בסוף⁵.

2. ובהגות אלפסי פ"ק דקידושין (דף תרכב) מבאר: דהוי קידושין מדרבנן אלא שצריך לחזור ולקדשה קידושין ודאין".

3. אף הפנ"י ציין לדבריו.

4. במסכתין ג, א.

5. עניין זה מבואר גם בב"ח על הטור אה"ע סכ"ט.

ג

גדר קניין חליפין

ויש לבאר זאת בהקדים גדר קניין חליפין ואי תפיסתו בקנייני האשה, דהנה מבואר בגמרא (ג, א): "מנינא דרישא למעוטי מאי . . למעוטי חליפין ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל ואימא הכי נמי חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה".

ובביאור דברי הגמרא נחלקו רש"י ותוס', דלפי שיטת רש"י (ד"ה לא): "דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין".

כלומר: כיון שקניין האשה הוא חידוש כמבואר במפרשים אשר אינו ככל הקניינים, ע"כ ישנם קניינים שחלים בכל לבר מאשה כקניין חליפין, כי אנו צרכים את הסכמתה וגמירות דעתה להתקדש ואם "גנאי הוא לה" לא תסכים להתקדש ולהקנות את עצמה.

אך התוס' (ד"ה ואשה) ביאר: "פי' בקונטרס משום דגנאי הוא לה הילכך בטיל לה תורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בה ש"פ אי יהיב לה בתורת חליפין וקשה לר"ת דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בפחות מש"פ . . אלא ה"ט משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ב' כסף ובפחות משוה פרוטה לא מיקרי כסף . . והכי פירושו ואימא ה"נ שתקנה אשה בחליפין כשיש באותם חליפין שוה פרוטה כעין כסף דקרא . . ומשני חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא".

כלומר, בהו"א חשבנו שקניין חליפין כשיש בו ש"פ יתאים אף בקידושין, מצד הדמיון בינו ובין קנין כסף, וכיון שבפועל ישנו מצב בו קונים בחליפין בפחות מש"פ א"כ מוכח שאינם כחליפין ולא ניתן לקדש בהם אישה.

ד

הקשר בין ב' המחלוקות

והנה לענ"ד יש לקשר ב' המחלוקות הנ"ל אשר לשיטת רש"י כנ"ל האשה צריכה קנין חשוב ע"מ שתסכים להתקדש וכיון שב' קנינים אלו 'חליפין' ו'מתנה' ע"מ להחזיר אינם חשובים, לא מקניא נפשא.

אך לפי תוס' הסיבה לכך שקנין חליפין אינו קונה באשה אינו מצד סברא, אלא כיון ששייך בפחות מש"פ מוכח שאינו כסף, וכיון שב'מתנה' ע"מ להחזיר יש ש"פ אף שאחר כך צריכה להחזירו - יקנה מדאורייתא בקניין זה כדין כסף, ורק מדרבנן גזרו שלא תהי' מקודשת שמא יקדש גם בחליפין.

ה

הביאור בקושיות התוס'

ועפ"ז יש לתרץ ב' הקושיות בתוס' על דברי רש"י, דהנה בביאור קושייתם הראשונה שהקשו: "וא"ת במאי דמו לחליפין אי משום דחליפין הדרי הא בחליפין גופייהו אמר בנדרים פרק השותפין דאי תפיס לה מיתפסי". כלומר: תוס' מצביע על שינוי בין חליפין שיכול המוכר לתפוס את הסודר לבין מתנה ע"מ להחזיר שאם יתפוס לא יחול הקניין.

וי"ל ע"פ מה שנתבאר לעיל מהמפרשים אשר רש"י סובר שהדמיון לחליפין הוא מצד הסברא ולא רק שהם אותו המעשה וכולן מדמה ביניהם לענין שלא תהי' מקודשת מדאוריתא.

ובביאור הקושיא הב' שהקשו: "תדע דאי כחליפין דמו במכר היאך קנה בהאי מנה הא אין מטבע נעשה חליפין וכן בפדיון הבן למה יהא בנו פדוי בחליפין הלא כסף ה' שקלים כתיב ולא חליפין". כלומר: לא ניתן לומר שמתנה ע"מ להחזיר היא ממש כחליפין דהרי קניין חליפין אינו קונה בכל משא"כ מתנה ע"מ להחזיר שקונה בהכל לבר מאישה.

וי"ל ע"פ הסברא הנ"ל שאמנם מתנה ע"מ להחזיר נחשב כקניין בכ"מ כיון שזה קנין רגיל ככסף ממש, אבל בקידושין אשר הוא קנין מחודש וע"כ צריך את דעת האישה, ואישה בפחות מש"פ לא מקניא נפשא וע"כ אינן לקידושין מדאוריתא.

ועצ"ע.

והוא שבגרה לשיטת רש"י

הת' בנימין שי' וילהלם
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

החילוק בין בוגרת לשאינה בוגרת

איתא במסכתין (ט, א): "אמר רבא אמר רב נחמן, כתב לו על הנייר או על החרס אע"פ שאין בו שוה פרוטה בתך מקודשת לי בתך מאורסת לי בתך לי לאינתו בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה מקודשת מדעתו, והוא שלא בגרה. כתב לה על הנייר או על החרס אע"פ שאין בו שוה פרוטה, הרי את מקודשת לי הרי את לי לאינתו הרי את מאורסת לי מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה מדעתה, והוא שבגרה".

ומשמע מדבריו דמשמיענו ב' עניינים:

א. כאשר הבת ברשות אבי' יכול לקדשה על ידי עצמה, וכן אף כשהיא ברשות עצמה יכול לקדשה על ידי אבי'. אלא שכשהיא ברשות אבי', הקידושין צריכים להיות מדעת הבת המתקדשת.

ב. כאשר מקדשה כשהיא ברשות אבי', צריך שיכתוב בשטר "בתך מקודשת לי" וכיוצא בזה, וכאשר מקדשה כשהיא ברשות עצמה - כותב לה "הרי את מקודשת לי" וכיוצא בזה.

ולפי זה נמצא מה דמסיים ברישא "והוא שלא בגרה", כוונתו לומר, דכשהבת בגרה - א. אין צריך את דעתו (אלא רק את דעתה). ב. אינה מקודשת מחמת הלשון שכתב בשטר "בתך מקודשת לי".

וכן מה שמסיים בסיפא "והוא שבגרה", כוונתו גם כן לב' עניינים הנ"ל, כלומר שבאם לא בגרה - א. אין צריך את דעתה (אלא את דעת האב). ב. שהלשון "הרי את מקודשת" איננו מועיל לקידושין, מחמת שהיא ברשות אבי', ולכן צריך שיכתוב "בתך מקודשת".

נמצאנו למדים שהמקדש נערה שהיא ברשות אבי', אף כשמקדשה על ידי עצמה (מדעת האב), צריך שיכתוב לה "בתך מקודשת לי" - כיוון שהיא כשליחה של האב לקבל את השטר. וכן המקדש בוגרת על ידי האב (מדעתה), כותב בשטר "הרי את מקודשת לי" - מכיון שהוא רק שליח לקבל השטר לביתו.

ב

לשיטת רש"י אין חילוק בלשונות הקידושין

אך בדעת רש"י משמע דלא למד כן:

דרש"י כתב (בד"ה מדעתה) וז"ל: "שהיא אמרה לו לקבל, והא דבעינן דעתא דידה והוא שבגרה". משמע שמפרש את סוף דברי ר"נ "והוא שבגרה" דבא למעט דווקא את זה שצריך את דעתה, ולא לומר שבאם לא בגרה אין הלשון ("הרי את מקודשת") מועיל.

ועוד מצינו שהרמב"ן¹ כתב במפורש דהלשונות הם לאו דווקא, ושמקדש נערה שהיא ברשות אבי' על ידי עצמה יכול לכתוב בשטר "הרי את מקודשת לי". אם כן ע"כ כשהגמרא מסיימת שדווקא "והוא שבגרה", לא קאי על לשון השטר, שהרי אף בשלא בגרה והיא ברשות אבי' קיים מקרה שהלשון "הרי את מקודשת" תועיל, ואין צריך לכתוב "בתך מקודשת לי", שמקדשה על ידי עצמה (מדעת אבי').

ואע"פ דהר"ן חולק עליו (שם) ודוחה ראיותיו - אינו חולק עליו אלא מסבירא (עיי"ש), אך אינו מביא כלל רא' לשיטתו מגמרא דילן, בו מפורש (לכאורה - כנ"ל ס"א) שהלשון "הרי את" מועיל דווקא כשבגרה - "והוא שבגרה".

וכדקא דייקת שפיר, הנה אף בלשון הגמרא משמע שר"נ לא בא להשמיענו חילוקי דינים בין המקדש נערה שהיא ברשות אבי' להמקדש בוגרת כשהיא ברשות עצמה,

דהרי ר"נ מסתייג ומדגיש "והוא שלא בגרה" ברישא, וכן "והוא שבגרה" בסיפא - דווקא לאחר שמביא את הדין. ואם ר"נ הי' רוצה להשמיע חילוקי הלשונות בין שבגרה לכשלא בגרה, הי' לו לומר: המקדש אשה שלא בגרה - כותב לו "בתך מקודשת לי". והמקדש אשה שבגרה, כותב לה "הרי את מקודשת לי" או כיוצא בזה. אך מכך שר"נ התחיל את דינו בדין "כתב לו . . בתך מקודשת לי . . מקודשת" ורק לאחר מ"כ מוסיף "והוא שלא בגרה" (וכיוצא בזה בסיפא), משמע שהחידוש הוא בזה שמקודשת, ולא שבמקרה אחר (היינו בשבגרה) אינה מקודשת. וד"ל.

ג

תוס' רא"ש סובר כשיטת רש"י

וע"כ נראה לפרש שר"נ לא אתי אלא להשמיענו שבכל מצב יכול לקדשה בין על ידי אבי' בין על ידי עצמה. היינו אף שלא בגרה יכול לקדשה על ידי עצמה (מדעת האב), וכן אף כשבגרה יכול לקדשה על ידי אבי' (והוא שיהי' מדעתה).

1. הובא בדברי הר"ן על הרי"ף ד"ה וכתב.

וכן משמע בדברי תוספות הרא"ש דכתב (בד"ה "מדעתו") וז"ל: "הא דלא עריב להו ולימא 'אי מדעתה והוא שבשגרה', משום דבלא בגרה שייך לשון בתך ובבגרה שייך לשון "הרי את". והיינו שתוספות הרא"ש לומד כנ"ל, דר"נ לא בא אלא לחדש שמקודשת בין על ידי אבי' בין על ידי עצמה. אך אינו מחדש בקשר ללשונות הקידושין דנימא דיש בהם חילוק בין קידושי נערה או בוגרת.

ולפי זה הוקשה לו למה ר"נ מחלק בין כשלא בגרה לבגרה, והי' לו לומר על שניהם ביחד שמקודשת בין על ידי אבי' בין על ידי עצמה, ולסיים דהיינו מדעתו בשלא בגרה, ומדעתה בשבגרה.

ועל-זה מתרץ שאכן כל הטעם לכך שחילק דבריו לב' בבות, הוא משום שבכל אחד שייך לשון אחר, היינו מסיבה צדדית (היינו דמתאים יותר לכתוב כשמקדש נערה הנמצאת ברשות אבי' - "בתך מקודשת לי"), אך לא זהו מה דבא להשמיענו.

[וביאור זה שייך נמי לשיטת הרמב"ן דכתב דלשון "הרי את" שייך גם במקרה שלא בגרה על ידי עצמה - משום שאף לשיטתו בשלא בגרה שייך יותר הלשון "בתך", מאשר הלשון "הרי את", משום שאע"פ שכשמקדשה על ידי עצמה שייך נמי לשון "הרי את"², הרי כשמקדשה על ידי אבי' מועיל רק הלשון "בתך מקודשת לי"³. וק"ל].

ולמעשה, שלפי הנ"ל (שר"נ בא להשמיענו דאף בשלא בגרה מקדשה על ידי עצמה, ואף כשבגרה מקדשה על ידי אבי') יש לבאר הטעם לשינוי שמצינו בין הרישא לסיפא. שבבא הא' כותב "מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה". ובבא הב' כותב "בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה מקודשת"⁴. וטעמא בעי.

ויש לומר (בדוחק עכ"פ ועל דרך הדרוש) שברישא החידוש הוא בכך שאף על ידי עצמה מקודשת, לכך נסמך הדין שמקודשת להא ש"בין על ידי עצמה מקודשת". מה שאין כן בסיפא שבא להשמיענו שמקודשת על ידי אבי', הסמיק תיבת מקודשת להא שמקודשת "בין על ידי אבי'".

ד

ביאור דברי רש"י

ועל פי הנתבאר לעיל יובן גם כן דברי רש"י דמפרש את הסיפא בדברי ר"נ שצריך להיות נתינת השטר "מדעתה", וז"ל: "שהיא אמרה לו (לאבי') לקבל, והא דבעינן דעתה דידה, והוא שבגרה".

2. ואדרבה, משמע מלשונו כשמקשה על ידי עצמה שייך יותר לשון "את", דכתב שם דכשמקדשה בלשון זה הוא כ"ש מכך שיכול לקדשה ב"בתך".

3. ועוד שעל ידי שכתב הלשון "בתך" - משמיענו חידוש, שאף כשמקדשה על ידי עצמה יכול לקדשה בלשון זה כדלעיל בהערה הקודמת.

4. ובר"ף אף בסיפא גרס תיבת "מקודשת" לאחר התיבות "בין על ידי אבי' וכו'".

היינו שמפרש דברי הגמרא "והוא שבגרה" דקאי רק על זה שצריך להיות מדעתה. ומשמע לכאורה בכוונת רש"י שבא למעט שהלשון של הסיפא "הרי את מקודשת לי" מועיל גם כאשר לא בגרה⁵. ומה שהגמרא ממעטת "והוא שבגרה", הוא בכדי להדגיש את הצורך בדעתה של האשה - דבשלא בגרה אין את דעתה (אלא את דעת האב⁶).

והנה, בדברי רש"י מצינו נוסחאות שונים. ברש"י הנדפס על הרי"ף גרסין "מדעתה - שהיא אמרה לו לקבל קידושין, והוא שבגרה - דהא בעינן דעת שלה היינו כשבגרה. אבל לא בגרה, בעינן דעת אבי' ולא דעתה דידה".

ועל דרך זה בדברי הר"ן (שדרכו להעתיק תחילה דברי רש"י): "מדעתה - שהיא אמרה לו לקבל. והוא שבגרה - דבכי האי גוונא בעינן דעתא דילה".

בב' נוסחאות הנ"ל, ניתן לפרש שאין בכוונת רש"י לומר רק דהא דבעינן דעתה היינו כשבגרה, אלא שכוונתו גם כן לפרש הטעם לכך שבלשון "הרי את" הוא דווקא כשבגרה, והיינו משום "דהא בעינן דעת שלה היינו כשבגרה". ומכיוון שדווקא אז צריך את דעתה, זהו גם כן הטעם שדווקא אז מועיל הלשון "הרי את", "אבל לא בגרה", בעינן דעת אבי', וע"כ אין מועיל הלשון "הרי את"⁷.

וכן בדברי הר"ן אפשר ללמוד כן, דכתב "דבכי האי גוונא בעינן דעתא דילה", "דבכי" (בדל"ת) אפשר לפרשו גם כן כנתינת טעם לדין אחר.

משא"כ רש"י אצלינו כותב "והא דבעינן דעתה דידה, והוא שבגרה". ומשמע שלומד, דעל דין זה (שצריך את דעתה) נעמדים דברי ר"ן לומר "והוא שבגרה" ולא על הלשון ד"הרי את" כנ"ל.

ה

הקושי בשיטת רש"י ויישובו

וצריך ביאור: כיצד רש"י יכול לומר שמה שכתוב בסיפא "והוא שבגרה" היינו רק למעט את הדין שצריך את דעתה, אבל הלשון בהסיפא "הרי את" מועיל גם כן ברישא. שהרי לפי זה אף ברישא צריך להיות שמה שכתב "והוא שלא בגרה" היינו רק על זה שצריך את דעת האב, אבל הלשון "בתך" מועיל אף כשבגרה.

ולכאורה אין סברא לומר שהנותן שטר לאשה בוגרת וכתוב בשטר "בתך מקודשת" - שתהי' מקודשת, אלא ע"כ צ"ל שברישא כוונתו לומר שהלשון "בתך" הוא גם כן דוקא בשלא בגרה, ואם כן לכאורה הוא הדין בסיפא שבדבריו "והוא שבגרה" כוונתו לומר שבשלא בגרה

5. וכן דייק ג"כ הרש"ש.

6. ראה בפירוש רש"י הנדפס על הרי"ף, המובא לקמן בפנים.

7. ומה שפירש רש"י דווקא את הטעם של הסיפא, יש לומר משום שהטעם שהלשון "בתך" מועיל דווקא בשלא בגרה, פשוט הוא, שהרי דווקא אז היא ברשות אבי', מה שאין כן כשבגרה. אך הלשון "הרי את" בשלא בגרה הוא שיועיל, דאף שהיא ברשות אבי' הרי סוף סוף מקדש אותה. וק"ל.

כוונתו לומר שבשלא בגרה אף אינו מועיל הלשון "הרי את", ודוחק לחלק ולומר הא כדאיתי' והא כדאיתי'.

אך לפי הנתבאר לעיל (ס"ג) מובן שאין זה קושיא, דאף אם תמצי לומר שהלשון "בתך מקודשת לי" אינו מועיל בסיפא, אין זה קשור כלל לכך שבאמרו "והוא שלא בגרה" כוונתו רק לשלול את הצורך בדעת האב כשבגרה. שהרי כנ"ל ר"נ לא בא כלל להשמיעו את חילוקי הלשונות בין בגרה לשלא בגרה, אלא רק להשמיענו דין זה שכיוון שבגרה ובין שלא בגרה מקודשת בין על ידי אבי' ובין על ידי עצמה.

ואם כן אף כשמוסיף ברישא "מדעתו והוא שלא בגרה", לא בא אלא ללמד על דין זה שבא לחדש, דאף שהיא עצמה יכולה לקבל את שטר הקידושין מ"מ זהו דווקא מדעתו, והוא שלא בגרה.

ומה שר"נ מחלק את הלשונות מהרישא לסיפא הוא משום שמדבר על ב' המקרים לא עירבם בלשון אחד מחמת שלכל אחד שייך לשון אחר (כנ"ל מתוס' רא"ש).

ן

ביאור ראשון בדברי רש"י

ויש לבאר זאת בב' אופנים:

אופן א' - רש"י רוצה להדגיש של נטעה לומר שר"נ בא להשמיענו ג"כ חילוקי לשונות בין המקדש בשטר נערה שלא בגרה, להמקדש בוגרת; וע"כ רש"י מגיע לשלול הבנה זו. וכפי שנתבאר לעיל (סוף ס"ב) שאי"ז מדויק כ"כ בפשטות לשון הגמ', אלא שר"נ בא להשמיענו שמקדשה בין ע"י אבי' ובין ע"י עצמה, כמו שנת"ל בארוכה.

אך לפי אופן זה צ"ע מדוע רש"י מדגיש זאת דוקא בסיפא, ולא מיד ברישא, דאף שם לכאורה יש מקום לומר דא להשמיענו ב' הפרטים.

וי"ל דהוא מדגיש זאת בסיפא דוקא משום שעיקר הטעות מתעוררת בסיפא, והוא מאחר שבסיפא חזינן שר"נ אינו מערב את ב' המקרים (שבגרה ושלא בגרה) ביחד ואומר דבשניהם מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה, אלא מחלק ביניהם ומפרש בכ"א לשון אחר שבה מקדשה. וע"כ בסיפא בעיקר מתעוררת ההבנה שר"נ בא להשמיענו גם חילוק זה, ולכן דוקא בסיפא מדגיש רש"י ושואל שאין זו כוונת ר"נ, כנ"ל.

לפי אופן זה י"ל שאף רש"י ס"ל כהר"ן (המובא לעיל ס"ב) שהמקדש נערה שלא בגרה - אין הלשון "הרי את" מועיל לעולם, אלא צריך שיכתוב בשטר דוקא "בתך מקודשת לי". ומש"כ שדוקא "הא דבעינן דעתא דידה והוא שבגרה", אין בכוונתו לרמז שהלשון "הרי את" מועיל אף בשלא בגרה, אלא שר"נ לא בא אלא להשמיענו הדין דמקדשה בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה. וא"כ אף כשמסיים "והוא שבגרה" - אי"ז קאי על מה שבא להשמיענו, שמקשה אף ע"י אבי' אלא שצ"ל מדעתה.

ז

ביאור נוסף בדבר רש"י

אך י"ל באופן אחר:

דרש"י לא בא להדגיש מה כוונת ר"נ להשמיענו, אלא שרש"י אכן סובר דמב שר"נ ממעט בדבריו "והוא שבגרה", היינו רק את מה שצריך את דעתה, אך הלשון "הרי את מקודשת" מועיל אף בנערה שלא בגרה.

ולמעשה דלפי"ז נמצא שרש"י הוא שיטה ג', דהובא לעיל (ס"ב) שהר"ן ס"ל דבנערה כלל אינו מועיל הלשון "הרי את" כיון שהיא ברשות אבי, וע"כ צריך שיכתוב בשטר "בתך מקודשת לי".

אך מלשון רש"י שכתב "מדעתה" - שהיא אמרה לו לקבל, והא דבעינן דעתא דידה, והוא שבגרה, ומשמע שאף במקרה שאבי' מקבל את הקידושין - דבזה איירי בתחילת הדיבור - החילוק בין בגרה לשלא בגרה הוא רק בהא דבעינן דעתה, אך הלשון שווה בין בגרה לשלא בגרה, דאף שלא בגרה יכול לכתוב בשטר "הרי את מקודשת לי"⁸.

ולאופן זה הטעם הוא פשוט, ולכך פי' רש"י זאת בסיפא דוקא, משום דהלשון ברישא "בתך מקודש לי" אכן לא מועיל בשבגרה, ודוקא הלשון בסיפא הוא הלשון המועיל גם ברישא.

והטעם לכך שחילק בין ב' הבבות ולא עירבן יחד, אף שהלשון "הרי את" מועיל בב' המקרים, י"ל:

א. אף לרש"י ברישא "שייך" יותר הלשון "בתך" מקודשת לי", אלא דגם כשקידש בלשון "הרי את" מקודשת.

ב. לאידך גיסא, רש"י סבר דתמיד הלשון "הרי את" עדיפא (כדלקמן ס"ח), ובא להשמיענו 'חידוש' אגב דבריו דבשלא בגרה יכול אף לכתוב "בתך מקודש לי".

ג. בתחילת הסוגיא מובאת ברייתא וז"ל: "בשטר כיצד, כתב לו . . בתך מקודש לי"; ועפ"ז י"ל דאגב לשון התנא שנקט "בתך מקודשת לי" נקט ר"נ לשון זה (במקרה שבו שייך הלשון נ"ל, היינו בשלא בגרה).

ח

ביאור דברי רש"י ע"פ דבריו במ"א

ויש לבאר הטעם שלרש"י אף בשלא בגרה יכול לקדשה בלשון "הרי את" (אפילו ע"י אבי'), ע"פ מה דכתב רש"י במ"א:

8. ולהעיר ג"כ מכך שברמב"ם הל' אישות פ"ג לא מצינו כלל שמביא את הדין שהמקדש בשטר בת שהיא ברשות אבי' כותב בשטר "בתך מקודשת לי", וצ"ע. וראה לקמן בס"ח.

דהנה לעיל איתא בגמ' (ה, א) שמצינו שכסף קונה באמה עברי' בע"כ, ופי' רש"י שם דהיינו מה שהאב מוכר את בתו שלא מדעתה, וכן לאחמ"כ (ה, ב בד"ה כסף) כתב רש"י דמה שהאב מקדש בתו הוא בע"כ.

אך תוס' שם כתבו (בד"ה שכן) ד"כיון דאב במקום בתו קאי, אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב". הרי דס"ל דדעת האב הוא במקום דעת הבת, ולכן ה"ז נחשב מדעת.

ויש שביארו טעם מחלוקתם⁹, דתוס' ס"ל דהטעם שהאב יכול לקדש את בתו הוא משום שהבת היא ברשות אבי' וע"כ אין לה דעת משל עצמה, ונמצא שדעת האב עומד במקום דעתה.

משא"כ רש"י ס"ל שהאב עושה מדעתו הוא בשביל הבת, ולא שהוא עומד במקומה, והוא כעין שליח שלה.

ועפ"ז יש לבאר הטעם שרש"י ס"ל שהמקדש נערה, יכול לכתוב בשטר "הרי את מקודשת לי" (ולא "בתך"), למרות שהיא ברשות אבי', ואפי' כשמוסר את השטר לידי האב, משום שאף כשהיא ברשות אבי', הרי אבי' רק עושה את הפעולה בשבילה, ולא שהוא פועל את הקידושין, אלא הור רק כשליח של הבת, וע"כ יכול לכתוב בשטר "הרי את מקודש לי".

ועפ"ז נמצא דאדרבא, דהחידוש הוא מה שהבעל יכול ג"כ לכתוב בשטר "בתך מקודשת לי"; דבפשטות תמיד צריך שיכתוב "הרי את מקודשת לי", כיון שאף כשמוסר השטר לאבי' - האב הוא כמו שליח שמקבל את השטר בשביל האשה המתקדשת, וכפי שהשליח כותב בשטר "הרי את מקודש לי"¹⁰, מכיון שהוא עושה זאת בשביל האשה, ולכן האב יכול לכתוב "הרי את מקודשת לי".

[והטעם שיכול ג"כ לכתוב "בתך", י"ל משום שסו"ס למדים מהכתוב שהאב מוסרה לקידושין, וע"כ יכול ג"כ לכתוב "בתך". ועצ"ע קצת].

ט

לפי"ז ביאור נוסף בחילוק בין הרישא לסיפא

ולפי אופן זה ברש"י (שאף במקדש נערה שהיא ברשות אבי' יכול לכתוב "הרי את מקודשת לי"), יש לבאר באופן נוסף הטעם לשינוי בין הרישא לסיפא (דברישא כתוב "בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה מקודשת, ואילו בסיפא כתוב "מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה") - דהנה ברישא בין הלשון "בתך מקודשת לי" ובין מה שצריך את דעת האב, זהו דוקא בשלא בגרה, משא"כ בסיפא הלשון "הרי את מקודשת לי" זהו גם כאשר לא בגרה, אך מה שצריך את געתה (ולא את דעת האב) זהו דוקא כשבגרה.

9. כן שמעתי מראש הישיבה - הגה"ח הרב שניאור זלמן לאבקהאוסקי שי'.

10. כן כתוב בר"ן בפירוש.

ועפ"ז י"ל שהגמ' מרמזת זאת בשינוי המיקום של תיבת "מקודשת" - דמכיון שהלשון ברישא "בתך" מתאים דוקא בשלא בגרה, נמצא שכשבגרה אינה מקודשת בכה"ג. ולכן כתב "מקודשת" בסוף, דמזה משמע ש"בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה" - מקודשת, מדעתו, והוא שבגרה".

היינו שמשמע דמה שמסיים "והוא שבגרה", קאי גם ע"ז ש"מקודשת", משום שכשבגרה אין הלשון שברישא מועיל לקידושין.

משא"כ בסיפא שהלשון הוא "הרי את מקודשת לי", הרי אף בשלא בגרה מקודשת במקרה זה. ולכן כתוב "מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה", מדעתה, והוא שבגרה". והיינו שתיבת "מקודשת" כתובה מיד בתחילת הענין, להורות דמה שמסיים "והוא שבגרה" קאי רק על מה שצריך את עתה (ולא את דעתו), ולא על עצם זה שמקודשת בלשון זה.

פירוש רש"י ב"אי אתה יודע"

הת' מנחם מענדל שי' הרטמן
'קבוצה' - 770 בית משיח

א

הקושי בפירוש רש"י על תיבות "אי אתה יודע"

במסכתין (י, א) חוקרת הגמרא אם "ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה", ומביאה כמה וכמה נפק"מ בין שני האופנים.

ומנסה הגמ' להוכיח ש"ביאה נישואין עושה": "תא שמע וכבר שלח יוחנן בן בג בג אצל רבי יהודה בן בתירה לנציבין, שמעתי עליך שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה. שלח לו ואתה אי אתה אומר כן? מוחזקני כך שאתה בקי בחדרי תורה לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה כספה מאכילתה בתרומה, זו שביאתה מאכילתה בתרומה אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה אבל מה אעשה שהרי אמרו חכמים אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה".

ומכך שפשיטא לרבי יהודה בן בתירה ש"ביאה" חזקה יותר מ"כספא" (שמכח זה עושה הק"ו "ומה שפחה כנענית כו"), מוכח ש"ביאה נישואין עושה", שהרי אם "ביאה אירוסין עושה" לא מובן מדוע היא חזקה יותר מכסף, שהרי אפשר לקדש גם בכסף.

ולאחר מכן מביאה הגמ' את דברי רבינא שמפרש את דברי ר' יהודה בן בתירה באופן אחר: "רבינא אמר - מדאורייתא מיפשט פשיטא ליה דאכלה, ומדרבנן הוא דשלח ליה. והכי שלח ליה: שמעתי עליך שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה ולא חיישת לסימפון [שימצא בה מום ונמצאו קידושי טעות]. שלח ליה - ואתה אי אתה אומר כן, מוחזקני כך שאתה בקי בחדרי תורה לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה כספה מאכילתה בתרומה ולא חיישין לסימפון זו שביאתה מאכילתה בתרומה אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה ולא נחוש לסימפון, אבל מה אעשה שהרי אמרו חכמים ארוסה בת ישראל אינה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה".

כלומר, באמת לכו"ע ארוסה אוכלת בתרומה מדאורייתא, ומה ש"שלח יוחנן בן בג בג" הוא שרצה לאוסרה מלאכול בתרומה מדרבנן, כיון דחיישין שמא יתבטלו הקידושים. וענה לו רבי יהודה בן בתירה שאם בשפחה כנענית ש"ביאתה אינה מאכילתה בתרומה", ובכל זאת "כספה מאכילתה בתרומה", ואין חוששים לסימפון - קל וחומר שבאשה ש"ביאתה מאכילתה

בתרומה" מדאורייתא (שהרי ארוסה אוכלת בתרומה מדאורייתא) - גם "כספה מאכילתה בתרומה" ואין חוששים לסימפון (גם מדרבנן).

והנה, על התיבות "אי אתה יודע" שבדברי רבינא, מפרש רש"י: "בתמי".

ולכאורה צריך להבין מדוע לא פירש רש"י כן בפעם הראשונה שהובאו תיבות אלו (ב"תא שמע" שבתחילת הענין), ולכאורה הו"ל לפרש כן בפעם הראשונה ולשתוק מיני' בפעם הב'?

ב

דברי התוס' בפירוש הסוגיא והתאמתם לדברי רש"י

ויובן זה בהקדים מה שהקשו התוס' (ד"ה ומה): "ונימא יבמה תוכיח שביאתה מאכילתה ואין כספה מאכילתה אף אני אביא ארוסה". כלומר, כיון שמצינו ביבמה שביאתה מאכילתה בתרומה וכספה לא מאכילתה בתרומה, הנה יש להקיש גם בארוסה שיה' הדין כך (שאין כספה מאכילתה בתרומה), ובטל הק"ו.

ומתרץ: "ויש לומר דהאי ק"ו אינו כ"א גלוי מלתא בעלמא דארוסה מקרי קנין כספו כמו שפחה". היינו שאי"ז ק"ו ממש (שאז אפשר לפרכו), אלא שהדין בשפחה כנענית (שכספה מאכילה בתרומה) מגלה לנו שגם ארוסה (שנקנית ג"כ בכסף) נקראת "קנין כספו" וממילא מותר לאכול בתרומה.

והנה ביאור זה שייך לאמרו רק על הקל וחומר כפי שהובא בפעם הראשונה - שאז באמת אפשר לומר שזהו גילוי מילתא בעלמא; אמנם בפעם השני' שהובא ק"ו זה (בדברי רבינא), מדובר על ק"ו ממש, שהרי הק"ו הוא מהא דלא חיישינן לסימפון בשפחה, ולא מכך שהיא קנין כספו.

ועפ"ז מובן מדוע רש"י אינו כותב "בתמי" בפעם הא' - כיון שעיקר התמי' שם הינה בסוף המשפט: "אי אתה יודע" . . אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה? וממילא אין הוא מפרש שתחילת המשפט היא בתמי'. ובסגנון אחר: התיבות "אי אתה יודע" הן תחילתו של ביאור הק"ו, שעיקר התמי' שבו היא בסיומו, ולכן אין רש"י מפרש בתחילתו שהוא "בתמי".

אמנם בפעם הב' שהובאו תיבות אלו, כיון שכאן זהו אכן ק"ו ממש (ולא גילוי מלתא), יש לומר שהתיבות "אי אתה יודע" הינם חלק מדברי יוחנן בן בג בג לרבי יהודה בן בתירא - "לדרוש בק"ו אי אתה יודע?!", ורק לאחר מכן מתחיל הוא לבאר את הק"ו. ולכן פירש כאן רש"י על תיבות אלו "בתמי".

ג

לשיטת רש"י אין כאן כלל ק"ו

והנה, לאחר שמביא התוס' התירוץ הנ"ל (דזהו גילוי מלתא בעלמא) מביא תירוץ נוסף: "עוד יש לומר דליכא למימר יבמה תוכיח דאיכא למיפרך מה ליבמה שכן אינה נקנית בכסף תאמר באשה שנקנית בכסף דין הוא שתאכל בתרומה על ידי כסף". היינו שההוכחה מיבמה אינה מספקת, כיון שיבמה אינה נקנית בכסף ולכן אין כספה מאכילתה בתרומה, משא"כ אשה שנקנית בכסף וממילא כספה מאכילתה.

ולפי מה שנתבאר לעיל, נראה בפשטות שרש"י סובר כהפירוש הראשון בתוס' - שזהו גילוי מילתא בעלמא, שלכן מפרש שה"א אתה יודע" הוא תחילת הק"ו (היינו הגילוי מלתא)¹.

ובאמת לשיטת רש"י נראה יתירה מזו, שלא רק שאי"ז 'ממש' ק"ו, אלא שאין כאן בכלל שום ק"ו, אלא רק השוואה בין שפחה כנענית לארוסה (והתיבות "לדרוש בק"ו" הן חלק מהשבח שמשבח יוחנן בן בג בג את רבי יהודה בן בתירא).

ד

ביאור חילוק נוסף בין הת"ש הראשון לדברי רבינא

אך לכאורה יש להקשות על ביאור זה, ובשנים:

א. סוכ"ס התיבות "אי אתה יודע" הן לשון תמי', וגם אם הן רק התחלת התמי' עדיין ראוי ה' לפרש שהן בתמי' (כפי שפירש רש"י לאחמ"כ)².

ב. באם רצונו של רש"י הוא להדגיש שה"א אתה יודע" הא' הוא תחילת התמי', וה"א אתה יודע" הב' הוא סוף התמי' - הו"ל לכתוב בד"ה "לדרוש בק"ו אי אתה יודע", ולא רק תיבות "אי אתה יודע".

1. אמנם באמת יש להקשות על כך:

ידוע הכלל אליו מציין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א פעמים רבות, שההבדל בין רש"י לתוס' הוא שרש"י הינו 'פשוט' (מתון ומסיק) ומפרש בכל מקום לפי פשוטו, ולעומתו תוס' מחפש לדייק ולחפש את העומק שבכל סוגיא (חרף ומקשי').

ובפשטות אפשר להסביר בזה, שרש"י מחפש להסביר בכל מקום לפי פשוט המילים שבאותו מקום, וכשם שבפירושו על התורה נצמד רש"י לפשוט הכתובים, ומחפש לפרש באופן שיתאים במדויק למילות הפסוק, כך גם בפירושו על הש"ס, מחפש רש"י לפרש באופן שיתאים כמה שיותר לפשוט המילים.

וכפי שכותב במפורש כ"ק אד"ש מה"מ: "בפירוש רש"י פשוטו של ש"ס [כשם שפירושו - עה"ת הוא פשוטו של מקרא, כידוע בכללי רש"י שבפירושו על הש"ס אינו "פסקן" כי אם "פרשן"]".

ולפי זה לכאורה הוה לי' לרש"י להעדיף את הפירוש הב' בתוס' - שלפיו הפשוט בגמ' הוא שישנו ק"ו (ומה שאפשר להקשות מיבמה - הנה יש על זה תירוץ, ואי"ז ענינו של רש"י לכתוב זאת), ולא לפרש כהפירוש הא' שלפיו הפשוט בגמ' הוא שאין באמת ק"ו וזהו רק גילוי מלתא. וצ"ע (וראה המבואר להלן ס"ד).

2. ובדוחק י"ל שרש"י רוצה להדגיש בזה שמפרש ע"ד התירוץ הא' בתוס' כנ"ל.

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים החילוק בין שאלה לתמיהה: שאלה ענינה בירור, ולדוגמא מה שמצינו בכתוב בענין שליחות יוסף לראות בשום אחיו (בראשית לז, טו): "וימצאהו איש והנה תועה בשדה וישאלהו האיש לאמר מה תבקש", כלומר בירור איזה ענין.

תמיהה, לעומתה, הנה הבעת פליאה, ולדוגמא מה שמצינו בכתוב כאשר באו אחי יוסף לסעוד בבית יוסף (בראשית מג, לג): "וישבו לפניו הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו ויתמהו האנשים איש אל רעהו".

והנה, לפי המבואר לעיל יוצא שלשיטת רש"י ישנו חילוק בשבחיו של רבי יהודה בן בתירא בין הת"ש הראשון לדברי רבינא: בת"ש הראשון השבח הוא "מוחזקי כח שאתה בקי בחדרי תורה לדרוש בקל וחומר"; ולדברי רבינא השבח הוא רק "שאתה בקי בחדרי תורה" (ו"לדרוש" בק"ו הוא תחילת התמיהה).

ועפ"ז יש לבאר חילוק נוסף בין הת"ש הראשון לדברי רבינא, ובהקדים שלתיבת "אי" בארמית ישנן ב' משמעויות: א. אם. ב. אין.

ועפ"ז י"ל, שכיון בת"ש הראשון מעלת רבי יהודה בן בתירא היא "שאתה בקי . . לדרוש בק"ו", אך הלימוד שמוצג בפני אינו ק"ו (כי אם השואה בין דינים), שואל ומברר יוחנן בן בג בג את רבי יהודה בן בתירא "אי" - האם הוא יודע את הלימוד המובא לפניו.

לעומת זה בדברי רבינא מעלת רבי יהודה בן בתירא הינה רק "לדרוש בחדרי תורה", ותמה יוחנן בן בג בג שהרי הוא "בקי בחדרי תורה", ו"לדרוש בק"ו אי" - אין - אתה יודע?"

ובזה יסורו ב' השאלות הנ"ל:

הא דרש"י אינו כותב על ה"אי אתה יודע" הא' "בתמי" - הוא משום שאי"כלל תמיהה כי אם שאלה ובירור כנ"ל. וכן הא דלא כתב תיבות "לדרוש בק"ו" בד"ה הב' זהו משום שדי בתיבת "בתמי" על התיבות "אי אתה יודע" בכדי ללמדנו שהתמיהה היא על כך שאינו יודע לדרוש בק"ו.

הוספת המילים "ולא לחלוץ"

הת' לוי יצחק שי' קליין
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

דברי הרמב"ם והקושי בהם

כתב הרמב"ם¹: "ברור שקודם מביאין לאח הגדול ליבם ולא לחלוץ" ובפשטות משמע שגם אם האח הגדול רוצה לחלוץ ולא לייבם אין מביאין לו אפשרות זו, אלא עדיף שהקטן ייבם, וכלשון הגמרא²: "ביאת קטן וחליצת גדול ביאת קטן עדיפא".

עוד כתב³: "אמר הגדול איני רוצה לא לייבם ולא לחלוץ, הרי אחי לפניך, ותבע אחד מהם והיא רוצה רק אחד אחר . . אינה נחשב מורדת מאחר שנסתלק הגדול שמצוה בו הרי כלן שוין"

ויש להקשות מדוע מוסיף הרמב"ם את המילים "ולא לחלוץ" ולכאורה הרי פרט זה אינו נוגע להלכה זו, דהרי אינו יכול לחלוץ גם אם רוצה, כי יש אחים שמוכנים ליבם, והדין הוא שהם עדיפים.

ב

שיטת הב"ח ברמב"ם והחולקים על דבריו

והנה הב"ח הביא⁴ שאמנם כן הוא אשר גם כאשר הגדול רוצה לחלוץ חוזרין אחר האחים מפני שקיימא לן שביאת קטן עדיף, אך בד"א שהקטן ממש לפנינו וצוות ואומר שרוצה ליבמה אזי אין נותנין לגדול לחלוץ, אבל אם צריך לחזור אחר הקטן ולבדוק מה רצונו, והגדול רוצה לחלוץ אזי מיד חולץ⁵.

1. הלכות יבום וחליצה פ"ה ה"ז.

2. יבמות לט, א.

3. הלכות יבום וחליצה פ"ה ה"ב.

4. אה"ע סקס"א

5. אבל כמובן וג"פ שגם בדעת הב"ח, אם אין רוצה לחלוץ אין כופין אותו לכך, עד שיחזרו על כל האחים.

ובלשונו: "ואף על גב דבמשנה תנן מצוה בגדול לייבם לא רצה לייבם מהלכין על כל האחין אין פירושו לא רצה לייבם אלא לחלוץ דהתם אין מהלכין על כל האחין אלא כיון שהגדול רוצה לחלוץ חולץ".

והנה בסוף דבריו כתב וז"ל: "וכן כתב הרמב"ם בפרק ב" ויש לעיין היכן מצינו זאת בדעת הרמב"ם.

והנה הב"ש על אתר חלק על דברי הב"ח וכתב שאין זה שיטת הרמב"ם ואף בניגוד למובא בגמרא. וכ"כ הפנים מאירות⁶, וכתב בחריפות המעשה רוקח "ולא ידעתי מאין המציא דין זה בדברי רבינו" ובספר ישועות יעקב על אתר הביא ליישב דעת הב"ח ע"פ הגמ' אבל אינו מביא מה מקורו ברמב"ם.

ג

ביאור מכון 'שירת דבורה' ודחייתו

והנה בטור שהדפיסו מכון שירת דבורה⁷ ציינו בב"ח שכתב שכ"ה דעת הרמב"ם שכנראה כוונת הב"ח לפ"ב ה"ו: "מצוה על הגדול ליבם או לחלוץ".

ולכאורה אין משם שום ראי', דהא אפשר לומר בפשטות שהרמב"ם מביא קודם כל את הכלל, שהמצווה היא על האח הגדול גם במצות ייבום וגם בחליצה. דהיינו שבתחילה ניגשים לגדול. ורק לאחר מ"כ בהלכה ז' מפרט הרמב"ם שאם אינו רוצה לייבם חוזרין אחר אחיו, ואז אם אין האחים מסכימים אזי חוזרין אליו כי המצווה עליו לחלוץ "או חלץ או יבם".

וע"כ משם אין ראי' כי הלכה ז' הוא הסבר להלכה ו'. אלא שבהלכה ו' מביא את הכלל, שהגדול מחויב בשני המצוות בראשונה, ובהלכה ז' מסביר שאעפ"כ אין כופין אותו ליבם ולכן אם אינו רוצה מחזרין אחר אחיו, ורק אם הם אינם רוצים אזי כופין אותו לחלוץ, ולא שעדיפה חליצתו על ביאת אחיו.

ד

הביאור ע"פ המובא לעיל והתמיהה עליו

וי"ל בפשטות שמקור הב"ח הוא מהלכה י"ב שבה כתב רמב"ם: "אמר הגדול איני רוצה לא ליבם ולא לחלוץ, הרי אחי לפניך ותבע אותה אחד מן האחין ליבום" שאע"פ שיש אח שמוכן לייבם, נוקט הרמב"ם על האח הגדול את הלשון "ולא לחלוץ" שמכאן רואים שיש לו אפשריות לחלוץ גם כשיש אחים שמוכנים ליבם⁸.

6. ח"א ס"א.

7. הוצאת תשנ"ג.

8. שוב ראיתי שכ"כ בפשטות הר"ר שלום יצחק הלוי ז"ל התימני בספרו 'דברי שלום חכמים', שמקור הב"ח הוא ממילים אלו.

אלא שפלא קצת ע"פ שיטת הב"ח, אם נאמר שזהו מקור הב"ח בלשון הרמב"ם.

שהרי עפ"ז נבאר שבהלכה ז' מדבר הרמב"ם על מצב שעומד האח לפנינו בב"ד ורוצה ליבמה ולכן אין נותנים אפשרות לאח הגדול לחלוץ אפי' כש"הגדול רוצה לחלוץ", וע"ז הלשון ברמב"ם הוא "מחזרין על כל האחים" כשבפשוט הכוונה 'מחזרין' הוא שיוצאים לחפש אותם וגם לא רק אותו אחד שצווח לפנינו כ"א כל האחים.

ובה"ב שהוא מדבר על מצב שאחים אינם לפנינו ובמילא אם הוא רוצה לחלוץ נותנים לו, אזי הלשון הוא "הרי אחי לפניך", שמזה מובן אדרבה שאחיו לפנינו.

אלא שזה אינו נוגע כ"כ למעשה, כי בפועל אם לא ירצה לחלוץ גם הב"ח יסכים שאין כופין אותו ורק כופין אותו אחרי שחזרנו על האחים, רק אולי הכוונה שהרמב"ם חיפש איפה הוא יכול להכניס את הענין שאם רוצה לחלוץ יכול לעשות כן.⁹

ה

הצעת ביאורים בתמיהה זו

ואולי י"ל שהרמב"ם רוצה להביא זאת דווקא בהלכה י"ב כי ע"י ביאור זה שהגדול אינו רוצה לחלוץ אנו יודעים שאינה מורדת, אך עדיין זהו חידוש עצום לומר כן.

ואולי ע"פ הסברא השני' בישועות יעקב, להסביר את הב"ח ע"פ הש"ס שמסביר ע"פ משרז"ל¹⁰: "ועכשיו שאין מתכוונים לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום". שמכיוון שאין מתכוונים לשם מצוה, לכן מצות חליצה קודמת ליבום, ולמרות שאין פוסקים כך למעשה, אלא ההלכה היא שביאת קטן עדיף, אבל כיוון שעדיין יש חשש לכך שאין מתכוונים לשם מצוה, ובמילא כשישנם שני ספיקות: א. אם בכלל יתרצה האח, וב' גם אם כן האם יתכוון לשם מצוה, לכן במצב זה יעודדו את הגדול לחלוץ.

ואולי אפ"ל שלפי הרמב"ם אמנם במצב רגיל אין חוששין שאין מתכוונים לש"ש. אבל במצב שא' האחים תבע והיא ממענת ורוצה בשני והוא רוצה, דווקא שם נחשוש שאינו לשם מצוה גרידא. וממילא בנדון זה מלמד אותנו הרמב"ם שלכתחילה אנו נעודד את הגדול לחלוץ, ורק אם אינו רוצה, ניתן לה להתייבם.

9. ומובן ע"פ דברי אד"ש מה"מ בלקו"ש חכ"ח לפרשת בלק שדבר שאינו מובא בש"ס במופרש הביאו הרמב"ם ברמז.

10. מסכת בכורות פרק א' משנה ז'

דירוג המלאכים "זה למטה מזה"

הרב יוסף שי' סט

מאנ"ש קריית גת, אה"ק

א

בהלכות יסודי התורה (פ"ב ה"ה) הרמב"ם מדבר על המלאכים וז"ל: "ובמה יפרדו הצורות זו מזו והרי אינן גופין? לפי שאינן שוין במציאותן אלא כל אחד מהן למטה ממעלתו של חברו, והוא מצוי מכחו זה למעלה מזה והכל נמצאים מכחו של הקב"ה וטובו. וזהו שרמז שלמה בחכמתו ואמר כי גבוה מעל גבוה שומר".

ולכאורה השימוש בביטוי "למטה ממעלתו של חברו" אינו מובן; מדוע לא לכתוב שכל אחד מהמלאכים הוא "למעלה ממעלתו של חברו", שבזה מבליטים את החיוב שבמדרגתם במקום את השלילה, את העליונות ולא את הנחיתות?¹

ובפרט שהרמב"ם מסיים את ההלכה בפסוק "כי גבוה מעל גבוה שומר" (קהלת ה, ז), כלומר דירוג שמבליט את העליונות.²

ב

לכאורה אפשר לתלות את הדבר במשפט "והוא מצוי מכחו זה למעלה מזה". דהיינו שהמלאכים מקבלים את כוחם מהמלאכים שמעליהם. והואיל והרמב"ם רצה ללמדנו שכל

1. וראה ברמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ג ה"א) בנוגע לגלגלים: "וזה שתראה כל הכוכבים כאילו הם כולם בגלגל אחד ואף על פי שיש בהן זה למעלה מזה, מפני שהגלגלים טהורים וזכים כזכוכית וכספיר". ושם (ה"ב): "כל גלגל וגלגל משמונה הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה זה למעלה מזה כמו גלדי בצלים".

ובפרט ראה לשון הרמב"ם בנוגע ל'גופין' (שם פ"ג ה"ה): "נמצא למטה מן הרקיע ארבעה גופין מוחלקין זה למעלה מזה וכל אחד ואחד מקיף את שלמטה ממנו מכל רוחותיו כמו גלגל, הגוף הראשון הסמוך לגלגל הירח הוא גוף האש, למטה ממנו גוף הרוח, למטה ממנו גוף המים, למטה ממנו גוף הארץ, ואין ביניהם מקום פנוי בלא גוף כלל". עיניך הרואות, שאעפ"י שבפירוט מקומם של ה'גופין' הרמב"ם מתחיל מהעליון ועובר לתחתון - וטעמו ברור, כי הוא רוצה לסיים בכדור הארץ שהוא עיקר עניינו - מכל מקום כשהוא כותב על הגופות בכללות, הוא 'מסדר' אותם כלפי מעלה. וכן הוא במורה הנבוכים ח"א פ"ח: "אבל הקריבה אליו יתעלה בהשגתו, והרחוק ממנו למי שיסכילוהו. וימצאו בקרוב וברחוק מזה הצד מעלות רבות מאד, זו למעלה מזו".

2. וראה בזוהר חדש (ח"א י, ב), שם מובא בנוגע למלאכים: "כל הכוכבים והמזלות והמלאכים הנקראים בני האלקים הם אומרים שירה, שנאמר בן יחד כוכבי בקר וגו' וכל אחד כפי מעלתו. להורות כי גבוה מעל גבוה שומר כי מעלות יש להם אלה למעלה מאלה". הרי לנו הפסוק שהובא ברמב"ם, ושיחד עם פסוק זה הזוהר משתמש בלשון 'למעלה' במקום 'למטה'.

מלאך הוא מסובב מהסיבה שיצרה אותו, לכן הקדים שכל אחד מהם הוא למטה ממעלתו של חברו, שכן באמת המסובב הוא למטה מסיבתו.

אלא שהסבר זה אינו מספיק, כי עדיין ה' אפשר לנסח מעט אחרת, וכמו שהרמב"ם עושה בהלכה הבאה (ה"ו): "זה שאמרנו למטה ממעלתו של חברו אינה מעלת מקום, כמו אדם שיושב למעלה מחבירו, אלא כמו שאומרים בשני חכמים שאחד גדול מחבירו בחכמה שהוא למעלה ממעלתו של זה, וכמו שאומרים בעילה שהיא למעלה מן העלול". הרי לפנינו ניסוח שכולל את העניין של עילה ועלול, ובכל זאת כתוב שהעילה היא למעלה מהעלול ולא שהעלול הוא למטה מהעילה.

ג

אף בהלכה זו עצמה קיימת סתירה בסגנון. הרמב"ם חוזר ומזכיר את המלאכים במילים "זה שאמרנו למטה ממעלתו של חברו", ומייד הוא משווה אותם לחכמים, אשר לגביהם הוא כותב "שאחד גדול מחבירו בחכמה שהוא למעלה ממעלתו של זה". דווקא ההשוואה מבליטה את ההבדל: המלאכים מדורגים במונח 'למטה'³, והחכמים מדורגים במונח 'למעלה'⁴.

ד

העניין יובן, לאחר שנעמוד על נקודה חשובה, שהרמב"ם רצה להדגיש בנוגע למלאכים. כידוע, הרמב"ם מתאר בהלכות ג-ד (אשר נמצאות לפני ההלכה הנ"ל), שהמלאכים הם "צורה בלא גולם כלל", ו"אינם גוף וגוי". כל הביטויים שנאמרו עליהם בנביאים (כגון "אש ובעל כנפיים") - "הכל במראה הנבואה ודרך חידה, לומר שאינו גוף, ואינו כבד כגופות הכבדים". בנקודה זו הרמב"ם משווה את הנאמר במלאכים לנאמר באלקים: "כמו שנאמר כי ה' אלקיך אש אוכלת ואינו אש אלא משל, וכמו שנאמר עושה מלאכיו רוחות".

3. הדגשת ה'מטה' בנוגע למלאכים קיימת גם כאשר הרמב"ם מפרט את שמותיהם (בהלכה הבאה, ה"ז), הוא פותח בעליון וממשיך כלפי התחתון: "שינוי שמות המלאכים על שם מעלתם הוא... ומעלה שאין למעלה ממנה אלא מעלת הא-ל ברוך הוא היא מעלת הצורה שנקראת חיות... ומעלה עשירית היא מעלת הצורה שנקראת אישים... לפיכך נקראו אישים שמעלתם קרובה למעלת דעת בני אדם". במקום להראות איך המלאכים הולכים ומתעלים, הרמב"ם מראה איך הם הולכים ומתקטנים...

4. אפשר גם להפוך את השאלה, ולבקש שהרמב"ם יכתוב על החכמים שהם "זה למטה מזה". זאת בהקדים את מה שהרמב"ם כותב על הכוכבים והגלגלים (הל' יסודי התורה פ"ג ה"ט): "כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדים ומכירים את מי שאמר וה' העולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרים כמו המלאכים, וכשם שמכירים הקב"ה כך מכירים את עצמן ומכירים את המלאכים שלמעלה מהן" (וראה ב'מפרש' שמתקן ומשנה קצת את הסדר בהלכה זו: בתחלה יכיר את עצמו, ואח"כ מכירים עילתם, ואח"כ את הקב"ה). ומיד הרמב"ם ממשיך: "ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם".

כלומר, הכוכבים מסתכלים כלפי מעלה, ומסתבר שלפיכך ראוי לומר תחילה שדעתם מעוטה ממשוה, ורק אח"כ להוסיף שהיא גדולה ממשוה. והואיל וגם עיני החכם נעוצות לכאורה במה שלמעלה ממנו, והוא שואף תמיד להשכיל ולהבין עניינים גבוהים ונשגבים וללמוד מרבותיו הגדולים ממנו, לכן ה' מתאים לומר עליו שהוא תמיד 'למטה ממישהו' ולא 'למעלה ממישהו'.

השוואה זו דורשת כמו מעצמה סיוג⁵ והגבלה⁶, ואת זה עושה הרמב"ם בהלכה ח':

אחרי שהוא כותב ש"כל הצורות האלו חיים ומכירין את הבורא ויודעים אותו דעה גדולה עד למאד" - משפט אשר יוצר שוב קירוב מסוים בין המלאכים לבין הבורא ית' - מדגיש הרמב"ם מיד: "כל צורה וצורה לפי מעלתה, לא לפי גודלו"⁷. רוצה לומר, השגת המלאכים היא לא לפי גודלו האמיתי של הקב"ה, כי אם רק בהתאם לגודל שכלם. והוא ממשיך: "אפילו מעלה הראשונה אינה יכולה להשיג אמתת הבורא כמו שהוא אלא דעתה קצרה להשיג ולידע, אבל משגת ויודעת יותר ממה שמשגת ויודעת צורה שלמטה ממנה, וכן כל מעלה ומעלה עד מעלה עשירית . . והכל אינן יודעין הבורא כמו שהוא יודע עצמו".

יש לומר, שענין זה מהווה הסבר לביטוי "זה למטה מזה" בנוגע למלאכים, כדלקמן.

ה

הביאור בזה:

נקודת המוצא בתיאור מעלת המלאכים היא חוסר יכולתם להשיג את הבורא ית'; אמנם מעלתם גבוהה מאד והם 'צורה בלי גולם', אבל עדיין אין ערך ביניהם לבין ה'. לכן הכרח לתארם באופן שהם הולכים ומתרחקים מה', ידיעתם והכרתם פוחתת ומתמעטת, עד שהאחרון שבהם כבר כמעט לא יודע כלום. דווקא מבנה אשר כזה מחזק אצל הלומד את התחושה, שידיעת המלאכים באלוקות היא גרועה וחסרה ביחס לגדולתו האמיתית ית'.

כדי לקרב את העניין אל ההבנה נתאר באופן תיאורטי מבנה הפוך: מלאך קטן יודע קצת, ומלאך גדול ממנו יודע יותר, והמלאך שמעליו כבר יודע המון, והמלאך שמעליו יודע באמת הרבה מאד, והמלאך היותר גבוה משיג השגות למכביר בלי קץ ממש, והמלאך שמעליו . . וכו', וכאן ישאל הלומד בתת הכרתו: רגע, איפה הכל נגמר? הלא המלאך שנמצא בראש הסולם כבר ממש קולט ותופס עניינים לאשורם (ח"ו)!

לכן כבר בהלכה זו עצמה (ה"ח) פותח הרמב"ם בצורה הראשונה ויורד עד הצורה העשירית, אך הוא לא מסתפק בכך אלא מתאר את מעלת המלאכים בסדר יורד, "זה למטה מזה". ע"י

5. ובאמת, כבר בהשוואה עצמה בולטת הזהירות של הרמב"ם: הוא אינו עוסק במהותם של הבורא ושל המלאכים אלא רק במה שנאמר עליהם ("ומהו זה שהנביאים אומרים . . לומר שאינו גוף . . כמו שנאמר כי ה' אלקיך . . וכמו שנאמר עושה מלאכיו רוחות"). וכן, הנקודה המשותפת היא רק במה שאין להם (אין להם גוף) אך לא במה שיש להם. 6. בקשר לאמור בפנים, ראה חידוד נפלא בשל"ה הקדוש (תולדות אדם בית נאמן), בבואו להסביר את הביטוי שבשיר 'גדל א-ל ח' (שנאמר עם ברכות השחר בכמה קהילות) - "אין לו דמות הגוף ואינו גוף". דלפום ריהטא, זו ואין צריך לומר זו אמר! אם אין לה' דמות גוף, פשיטא שאין לו גוף! המחבר מתרץ, שלא זו בלבד שהקב"ה מרוחק מגדרי הגוף, אפילו הוא מרוחק אפילו מענין מהות המלאך. וכך יש לקרוא את השיר: אין לו דמות הגוף ואין לו דמות של אינו-גוף, דהיינו המלאך.

7. כך צריך להג' לכאורה, הגם שבדפוסים שלפנינו כתוב "לא לפי גודלה". וכך מג' ספר שארית נתן (ואחרים), ולפי"ז המילה 'גודלו' מתייחסת לגודלו של הקב"ה (לא לגודלו של המלאך). כך נוצר קשר הגיוני עם המשך ההלכה: "אפילו מעלה הראשונה אינה יכולה להשיג אמתת הבורא כמו שהוא".

כיוון של התרחקות ונפילה מאור פניו ית', אנו אמורים לקבל תחושה כללית של היעדר יכולת להשיג את הבורא; אפסיות ההשגה והמחשבה.

ן

כל המבואר לעיל הוא רק בנוגע למלאכים, אך כשמדברים על חכמים - הסדר צריך להשתנות; להתחיל בנמוך ולסיים בגבוה. כדי להבין זאת, נקדים תחילה את הגדרתו של 'חכם' על פי הרמב"ם:

למרבה הפלא, תכונתו העיקרית של החכם היא איננה המשיכה שלו לשכל ולחכמה!⁸ הוא לא אחד שלומד וממלא כריסו בהשגות ובמדעים. כי אם - החכם הוא מישהו שפורש ומתרחק ממידות גרועות.

כך היא דעת הרמב"ם בהל' דעות (פ"א ה"ד): "הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו. . . כיצד לא יהא בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול. . . וכן לא יתאוה אלא לדברים שהגוף צריך להן. . . וכן לא יה' עמל בעסקו אלא להשיג דבר שצריך לו לחיי שעה. . . ולא יקפוץ ידו ביותר, ולא יפזר ממונו אלא נותן צדקה. . . ולא יהא מהולל ושוחק ולא עצב ואונן. . . ודרך זו היא דרך החכמים, כל אדם שדעותיו דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם".

קל לראות אם כן, שהחכם הוא אדם אשר איננו עושה דברים מסוימים. הוא לא כועס ולא מתאוה וכו'. הרמב"ם חוזר על עניין זה בצורה מפורשת במקומות נוספים⁹. ואף כשהוא

8. ראה לעיל הערה 4 שבה הצענו, שמכיוון שהחכם מסתכל על החכמה שלמעלה ממנו, הוא צריך להרגיש נמוך, ולהימנות מלמעלה למטה. כעת נבאר, שהתכונה המרכזית שמאפיינת אותו, שונה, ולא קשורה לשכל.
9. ראה לאורך כל פרק ה' בהל' דעות: "תלמיד חכם לא יה' גרגרן. . . ולא יאכל ממנו אכילה גסה, ולא יהא רודף למלאות בטנו. . . אבל החכם אינו אוכל אלא תבשיל אחד או שנים. . . לא יאכלו אלא בביתו על שולחנו, ולא יאכל כהנות. . . ולא יאכל אצל עמי הארץ. . . ולא ירבה סעודותיו בכל מקום. . . ולא יאכל בסעודות שיש בהן קיבוץ הרבה, ואין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה. . . כשהחכם שותה יין אינו שותה אלא כדי לשרות אכילה שבמעיו. . . ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול. . . ולא יקל בראשו ביותר ולא ינבל את פיו בדברי הבאי. . . תלמידי חכמים בעצמן לא יתבזו ולא יתגלו ראשן ולא גופן. . . יהא צנוע ולא יגלה בגדיו עד שישב, ולא יקנח בימין, ויתרחק מכל אדם. . . ולא ידבר כשהוא נפנה אפילו לצורך גדול. . . תלמיד חכם לא יהא צועק וצוח בשעת דבורו כבהמות וחיות, ולא יגב' קולו ביותר. . . לא ירצה חבירו בשעת כעסו, ולא ישאל לו על נדרו בשעה שנדר. . . ולא ינחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו. . . ולא יראה לחבירו בשעת קלקלתו. . . ולא ישנה בדבורו, ולא יסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום. . . ולא יספר עם אשה בשוק ואפילו היא אשתו. . . לא ילך תלמיד חכם במקומו זקופה וגרון נטוי. . . ולא יהלך עקב בצד גודל בנחת. . . ולא ירוץ ברשות הרבים כמנהג משוגעים, ולא יכפוף קומתו כבעלי חטוטרט. . . ולא ילבש לא מלבוש מלכים. . . ולא מלבוש עניים. . . ולא יהא בשרו נראה מתחת מדי. . . ולא יהיו בגדיו סחובין על הארץ. . . ולא ישלשל טליתו מפני שנראה כגסות הרוח. . . ולא ינעל מנעלים מטולאים טלאי על גבי טלאי. . . לא יצא מבושם לשוק ולא בבגדים מבושמים ולא ישים בושם בשער. . . לא יצא יחידי בלילה. . . ולא יטריח על עצמו יותר מדאי. . . שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון".
וראה גם הל' דעות פ"ד ה"י: "ואדם שהוא חכם וכובש את יצרו ולא ימשך אחר תאוותיו ולא יאכל מן הנזכרים כלום וכו'".

גם לגבי אדם שרוצה להיעשות חכם, הרמב"ם מאריך ומדגיש - לא רק את הצד החיובי של הידבקות בחכמים, כי אם - גם את ההתרחקות מההפוך: "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך. . . לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים

מזכיר את שכלו ותבונתו של החכם, הרי זה בהקשר של שלילה והתרחקות מאנשים פשוטים (שם פ"ה ה"ח): "כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהם משאר העם וכו".

[כעין זה מובא במסכת נדרים (כ, ב), שהחכמים דומים למלאכי השרת, דהיינו בכך שגם הם מתרחקים] "מצוינים" מבני אדם רגילים:

"אמר אמימר: מאן מלאכי השרת? רבנן, דאי תימא מלאכי השרת ממש, אמאי אמר רבי יוחנן אין הלכה כיוחנן בן דהבאי? הא אינהו בקיאי בצורת הולד טפי! ואמאי קרו להו מלאכי השרת? דמצייני כמלאכי השרת". ומפרש הר"ן שם: "דמצייני כמלאכי השרת - שהן מצוינים ונבדלין משאר בני אדם כמלאכי השרת כדאמרינן בהגדה מלמד שהיו ישראל מצוינין שם כלומר שהיו עם בפני עצמן ולא נתערבו במצרים".

ועתה אפשר להבין בנקל, מדוע החכמים מדורגים אצל הרמב"ם מלמטה כלפי מעלה: הואיל ועניינו של חכם הוא בריחה מענייני העולם התחתונים ומעמי הארצות, הם מסודרים בכיוון של על י'.

ח

מכיוון שכך, אפשר להרחיב את העניין ולהחילו גם על נושא הנביאים. שכן גם בנוגע לנביאים אנו מוצאים ברמב"ם את הלשון מעל, כמו אצל החכמים.

וכלשונו בספר משנה תורה (שם פ"ז ה"ב): "הנביאים מעלות מעלות הן, כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו כך בנבואה נביא גדול מנביא".

וכן הוא מתנסח גם בספר 'מורה הנבוכים' בכמה מקומות. למשל ראה שם ח"ב פל"ו: "וידוע שאלו הג' הענינים אשר כללנום והם שלמות הכח הדברי בלמוד, ושלמות הכח המדמה ביצירה, ושלמות המדות בבטול המחשבה בכל התענוגים הגופניים והסר התשוקה למיני ההגדלות הסכליות הרעות, יש בהם בין השלמים יתרון רב בזה על זה מאד, ולפי זה היתרון בכל ענין משלשת הענינים האלו יהי' יתרון מדרגות הנביאים כולם זו על זו".

וכן - בצורה ברורה ובולטת - כשהוא מחלק את הנביאים לאחת עשרה מדרגות ע"פ מעלתם, הוא עושה זאת מלמטה למעלה (מו"נ ח"ב פמ"ה): "המדרגה א תחלת מדרגות הנבואה, שילוח לאיש עזר אלוקי שיניעהו ויזרזהו למעשה טוב גדול... והמדרגה ב... המדרגה ג... המדרגה י שיראה איש אשר ידבר עמו במראה הנבואה... המדרגה יא שיראה המלאך ידבר עמו במראה, כאברהם בשעת העקדה, וזאת אצלי העליונה שבמדרגות הנביאים אשר העידו הספרים בעניניהם".

וגם כאן יש להקשות מדוע כותב הרמב"ם את מעלות הנבואה בסדר הפוך לסדר שבו תאר את מדרגות המלאכים? והביאור בזה הוא על דרך מה שביארנו בנוגע לחכמים, וכדלקמן.

ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם" (הל' דעות פ"ו ה"א).

ט

נביא - לשיטת הרמב"ם - הוא לאו דווקא אדם שיודע דברים נעלמים ועתידות, או ששומע את דבר ה', או ששלחוהו משמיים לתפקיד כלשהו. הנביא הוא אדם שפורש מהמוני העם ומתעלה מהם, עד שההתרחקות שלו מאנשים רגילים משנה אותו תכלית שינוי.

ובלשון הרמב"ם (שם ה"א): "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד . . . והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תה' לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו . . . ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שה' אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים כמו שנאמר בשאול והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר".

נמצא אם כן, שעניינו של הנביא הוא כעין 'קומה שני' על גב ה'קומה הראשונה' של החכמים. אחרי שהם מתרחקים מהציבור הפשוט, הולך הוא שלב אחד הלאה ומתרחק אפילו למעלה מהם¹⁰. ברור אפוא מדוע גם לגביהם הרמב"ם נוקט בסדר של התעלות מהתחתון אל העליון.

10. וראה גם הל' יסודי התורה פ"ז ה"ד: "כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים".

שער
חסידות

“ופירוש הבעש”ט . . וזהו שאמר האר”י ז”ל”

- חלק א: 'שער היחוד והאמונה' פרק א / חלק ב: ד”ה פתח אלי' תשט”ו -

הרב מיכאל חנוך שי' גאלאמב

משפיע בישיבת תות”ל המרכזית - 770 בית משיח

א

בשער היחוד והאמונה פרק א כותב כ”ק אדמו”ר הזקן:

“ופירש הבעש”ט ז”ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו’ תיבות ואותיות אלו נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוּבשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם”.

וידוע שפירוש זה - ש”דברך” קאי על המאמר “יהי רקיע” ושכל קיומו של הרקיע תלוי בו - מקורו במדרש תהלים¹ (כמובא בלקו”ת ר”פ אחר²), וזה לשונו:

“...על מה השמים עומדים, על אותו דבר שאמרת יהי רקיע בתוך המים, ויהי כן. וכתב³ כי הוא אמר ויהי וגו’. אותו דבר שאמר הוא עשה. לכך נאמר⁴ הוא צוה ויעמוד. בדבר ה’ שמים נעשו⁵, ובאותו הדבר שברא אותן בו הם עומדים לעולם, לכך נאמר לעולם ה’ דברך נצב בשמים”.

בכל זה מייחס כ”ק אדמו”ר הזקן את פירוש זה להבעש”ט דוקא, משלש טעמים:

(א) ביום השני ה’ מאמר יהי רקיע - שהוא נצב בשמים - וזה יהי’ לזכרון עולם כי ביום שני ח”י אלול נולד הבעש”ט⁶;

(ב) “פירש” - “פארשפרייט”: הבעש”ט הרחיב הפירוש והפיצו חוצה, והבליט איך שזהו מיסודי האמונה⁷;

1. .. עה”פ (תהלים קיט, פט).

2. כה, סוף ע”ג. קדושים כט, ד.

3. תהלים לג, ט.

4. שם.

5. שם, ו.

6. היום יום כו תשרי. וראה סה”ש ת”ש ע’ 170. תש”ג ע’ 146. ובהערה שם. לקו”ש ח”ט ע’ 159.

7. בלקו”ש ח”ח ע’ 354 הע’ 21 הלשון הוא “פארשפרייט” (הפיץ). אבל בד”ה וה’ האמירך ח”י אלול תש”ל (סה”מ מלוקט ח”ב ע’ צג) איתא ה’ “פאנאנדערגעשפרייט”. ואף כי בפשטות היינו הך, עכ”ז יש לדייק שיש בו גם משמעות של הפרדה לחלקים. ואוי”ל בזה שלשון “פירש” כולל (עכ”פ ברמז) גם לשון הפרשה (פאנאנדער), וכמו ‘פרשת דרכים’, שמדרך אחד מסתעף לכמה דרכים, (או כמו ‘הפרשת חלה’, שעיסה אחת נחלק לכמה עיסות), ובוה הוא התפשטותו והפצתו. ובעניינו: תורה זו (במדרש) נעשית יסוד לעוד כמה חידושים של הבעש”ט, כגון: שיטתו המיוחדת בענין

ג) יש הוספה של חידוש בדברי הבעש"ט שאינה מבוארת במדרש - וזה בהתאם להכלל בתניא שבמקום שאדמו"ר הזקן מביא פסוק או מארז"ל וכותב על זה "פירוש", הכוונה היא הסתייגות מפירוש אחר⁸. והחידוש, שהוא עיקר גדול, הוא ענין ההתלבשות פנימית, שהדבר ה' מתלבש "בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם" (כנעתק לעיל מלשון אדמו"ר הזקן). כלומר⁹:

"אין הפשט שהדבר ה' מהווה הנברא תמיד והנברא נעשה נבדל מדבר ה', כי אם שהדבר ה' מלובש בתוך הנברא גופא - ב"מקום" הנברא - עד שהחיות (ונפש) של כל נברא הוא דבר ה' המלובש בו . . . דהיינו שגם ב"מקום" (מדריגה) שהאור והחיות מתצמצם ומתלבש בתוך הנבראים, הנה לית אתר פנוי מני' ו"מהותו ועצמותו יתברך . . . מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום...".

"זאת אומרת: אין הענין שהנברא זקוק (גם לקיומו) לכח הבורא, אבל אח"כ נפרד מכח המהווה ומקיימו (על דרך אור השמש שבא ומתקיים ותלוי ממאור השמש - והא ראי': תיכף שיש דבר המפסיק בין האור והמאור הרי נתבטל האור) ומ"מ האור הוא ענין נבדל מגוף השמש - כי אם שכח הבורא מתלבש בתוך הנברא עצמו...¹⁰.

קיצור: הגם שענין התהוות תמידית מפורש במדרש תילים, מ"מ כותבו אדמו"ר הזקן בשם הבעש"ט: א) לזכרו; ב) כי הבעש"ט הפיצו; ג) גם חידש בו דבר והוא ענין ההתלבשות.

ב

אמנם הדבר צריך תוספת ביאור, כי הרי בהמשך הפרק כותב אדמו"ר הזקן:

"וזהו שאמר האר"י ז"ל¹¹ שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית". -

הרי שגם ענין ההתלבשות פנימית, שיש נפש וחיות רוחנית בכל נברא גם באבן דומם, כבר מפורש בכתבי האריז"ל. וכן משמע לכאורה מכתבי האריז"ל בלק"ת פרשת עקב המובא בשמו ב'כתר שם טוב'¹², וז"ל:

"ונכנס המאמר ההוא בחיות פנימי להחיות הרקיע כל ימות עולם שיעמוד".

ואם כן גם ענין ההתלבשות אינו חידוש לכאורה, ומדוע מייחסים ענין זה להבעש"ט?

⁸ "השגחה פרטית" (עיין באורך 'קונטרס השגחה פרטית' - לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך). ונמצא, איפא, ששיטתו זו (שהוא נושא לעצמו) "הופרשה" והתפשטה מתוך התורה בענין ההתהוות כל רגע. ועיג"כ ד"ה תקעו תשמ"ז קרוב לתחלתו (סה"מ מלוקט חלק א ע' תעה).

⁹ 'שיעורים בספר התניא' אגה"ק ריש סימן ו. וראה גם סימן ה.

¹⁰ לקמן היא העתקה מהלשון בלקו"ש חלק כ"ה ע' 200 ואילך.

¹¹ נעתק מלקו"ש חלק כ"ט ע' 30.

¹² ע"ח שער (טל) מ"ן ומ"ד דרוש ג. ועוד - הערת כ"ק בהמשך מים רבים תרל"ו פרק כא (ע' כח).

¹³ סימן קצד. וראה גם סימן נג, ובליקוטי פ"י ומר"מ ל"שער היחוד והאמונה" פרק א.

והגם שאפשר לדחות הקושיא בקל ולומר גם על זה "פירש" (הבעש"ט) לא חידש, כנ"ל, אמנם משמעות הדברים משיחות הנ"ל הוא שענין ההתלבשות אינו רק הפצה מהנאמר כבר, אלא שזהו חידוש הבעש"ט דוקא.

קיצור: וצריך להבין שהרי גם ענין ההתלבשות כבר כתוב בכתבי האריז"ל.

ג

וי"ל בזה שהמעין בכתבי האריז"ל עצמו¹³ יראה מלשונו שחיות פנימי זה קאי על כח וחיות רוחני שהיא בנוסף על התהוות מציאות הגוף (וכמו נפש חיונית), וז"ל:

"...אפילו בדומם שהוא עפר והאבנים וכיו"ב הוא מוכרח שיהי' בהם חיות רוחניות ומזל ושוטר עליו מלמעלה דאל"כ לא היתה עפר מוציאה דשאים וזרעים אם לא הי' בהם חיות".

הרי שלא מדובר על התהוות כלל, רק חיות רוחנית להצמיח וכו', ומדוע מביאו כאן. - וע"כ צריכים לומר שהגם שענין החיות וענין ההתהוות הם שני דברים, מ"מ הם צריכים זה לזה, ובאין כא'.

וי"ל שכאן מונח חידושו של הבעש"ט:

הבעש"ט חיבר ושילב את דברי האריז"ל עם המדרש תהלים - וכן נראה בעליל לכל אורך הדברים ב'כתר שם טוב' שם, ע"ש להדיא. כלומר:

זאת ה"חיות פנימי" - שבכתבי האריז"ל, הגם שמדבר שם אודות ענין החיות בלבד, הנה היא גם לצורך התהוות וקיום כל רגע - המדובר במדרש תהלים. כי הגם שהם ב' מדריגות, מ"מ "המשכת הכח האלקי המהווה הוא ע"י אור האלקי המחי"¹⁴ (כדלקמן).

קיצור: בכתבי האריז"ל כתוב חיות פנימית אבל בשייכות לצמיחה וכדומה, לא התהוות. וזהו חידוש הבעש"ט - שילוב האריז"ל עם המדרש תהלים, לומר שחיות פנימי זו היא גם להתהוות.

ד

ועפ"ז יומתק המשך דברי אדמו"ר הזקן (נעתק לעיל) אחר הבאת דברי האריז"ל:

"וזהו שאמר האר"ז ל' . . נפש וחיות רוחנית דהיינו בחי' התלבשות אותיות . . המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין וכו'" -

13. ועיין גם שער (נו"ן) קיצור אבי"ע פ"י. [ושם, שנפש הדומם היא רק להרכיב הד' יסודות. - וראה לקמן ס"ט].

14. לשון המאמר ד"ה כי מראש צורים תערג. ג. ועי' ד"ה לכל תכלה תרג"ט. ועוד.

דלכאורה, מדוע צריכים לכפל הלשון "מחיות ומהוות", והי' צריך לכתוב רק "מהוות", דהלא בכל 'שער היחוד והאמונה' נוגע רק ענין ההתהוות בלבד¹⁵.

אמנם ע"פ הנת"ל מוכן היטיב:

הרי החידוש של הבעש"ט הוא חיבור ושילוב בין המדרש והאריז"ל כנ"ל. ולפי זה גם אדמו"ר הזקן מנסח את דבריו הקדושים באופן שמסגל ומצרף ביניהם:

אדמו"ר הזקן מקדים לשון האריז"ל - "מחיות", ועליו מוסיף "מהוות". שבזה מבהיר ומפרש¹⁶ שלשון "מחיות" כאן, הכוונה בזה לחיות כזו שמהווה יש מאין. זאת אומרת (בסגנון אחר) שהוא בדרך 'לא זו אף זו'¹⁷: לא רק שהאותיות מחיות - כפי שעולה מלשון האריז"ל, אלא הן גם "מהוות" . . יש מאין" - כמ"ש במדרש תהלים.

קיצור: וזהו כפל הלשון "מחיות ומהוות", לפרש שחיות רוחנית שבדברי האריז"ל היינו (גם) ההתהוות שבמדרש.

ה

הטעם לזה - שההתהוות צריכה לבוא בחיבור ("בשיתוף פעולה") עם החיות¹⁸ - הוא על פי היסוד הנ"ל, שפירוש הבעש"ט מוסיף על המדרש תהלים שההתהוות הנבראים היא בדרך התלבשות. ולכן קורא לכה המהווה (במשך כל הפרק) בשם חיות כיון שזהו הגדר של חיות - התלבשות פנימיות. והביאור:

15. בספר 'הלקח והלבוב' (להרה"ג מוה"ר אלכסנדר סנדר יודאסין זצ"ל. נעתק בלקוטי פי' ומר"מ להר"א ז"ל חסידיק) מוכיח מדויק לשון זה (ועוד כיו"ב) שבכללות הפרק מדובר על שני הכחות: כח המח' וכח המהווה. ובוה מבאר עוד כמה דיוקים, כגון: כפל הלשון "תיבות ואותיות אלו נצבות ועומדות לעולם, ומלובשות . . לעולם". ומפרש "נצבות ועומדות לעולם" קאי על כח המהווה; "ומלובשות" . . לעולם" קאי על כח המח'. ועד"ז מה שמביא אדמו"ר הזקן (בתחילת הפרק) שני כתובים לראי' "ודבר אלקינו יקום גו" - לכה המהווה; "ודבריו חיים גו" - לכה המח'. ועוד עד"ז.

אלא שיש להוסיף ביאור על דבריו, כי הגם שמסתברים מאד מצד דיוקי הלשונות בכל המשך הפרק, אך עכ"ז קשה להתאימם עם פשוטות הבנת פרק זה ושל כל 'שער היחוד והאמונה', שמדובר על ענין ההתהוות יש מאין (כל רגע) ולא על ענין החיות כלל. וכמובן מזה ששולל (לקמן בפרק ו) הדמיון לנשמה בגוף, ע"ש. והגם שבתחלת פרק זה, כשמביא פירוש הבעש"ט, כותב הלשון "להחיותם", אך הרי מפרש תיכף אח"כ שהכוונה היא, לא ל'חיות' שהיא נוסף על קיום, אלא להתהוות יש מאין. וכן בכל המשך הפרק, אף שכותב כמה וכמה פעמים "חיות" לבד, הנה לאחר שכבר ביאר תורת הבעש"ט ש"חיות" היינו התהוות, איני ניתן לכתוב "חיות" לבד והכוונה מובנת. אבל במקום שכותב "מהוות" להדיא, אין צורך לכאורה, לכתוב גם "מחיות".

16. דוגמא לדבר (מענין שונה): מצנינו בכ"מ בדא"ח שמביאים מארז"ל (ברכות ריש פרק ה), "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש". ופירש", "הכנעה ושפלות". והרי בפירש"י שלפנינו אין תיבת 'שפלות' וכן אינו בהעקת לשון רש"י בתניא (אגה"ת פרק י"ד), ומ"מ כך מובא בהרבה מקומות. ומבואר בלקו"ש (חלק לד ע' 69 בהערה): "שהכוונה במקומות הנ"ל רק לתוספות ביאור על פירש"י בענין ההכנעה". ובאג"ק (ח"ב ע' שפט, נסמן בלקו"ש שם) מוסיף לבאר: "...דבמאמרים הנ"ל מפרשים כוונת רש"י . . הכנעה המשתייכת עם שפלות ולאפוקי מפי' הרע"ב (ועיג"כ בפיה"מ) שמפרש הכנעה ומורא...".

17. ע"פ לשון חז"ל סנהדרין סא. ב. ועוד - עיין ד"ה קטנתי וגו' תשכ"ד (בתחילתו. ושי"ג). ושם, שזהו "סגנון הרגיל".

18. שלכן הבעש"ט צירף מהאריז"ל. - ופשוט שאין כוונת אדמו"ר הזקן לפרש כתבי האריז"ל, כמ"ש באגה"ק סימן כה (ד"ה להבין אמרי בינה מ"ש בצוואת הריב"ש): "כי לא באתי רק לפרש דברי הבעש"ט ז"ל ותלמידיו ע"פ קבלת האריז"ל", ע"ש.

ענין ההתלבשות¹⁹ מורה על פעולה 'מקרוב', דוגמת נפש המתלבשת בגוף²⁰ שהנפש נכנסת בתוך הגוף והם מתייחדים עד שהגוף נעשה חי²¹. כמו"כ יובן בנוגע התלבשות דבר ה' בתוך הנברא שהיא דוגמת התלבשות נפש בפנים הגוף להחיותו.

ומטעם זה צריך להיות צמצום וירידה בדבר ה' מלמעלה למטה²² עד שמתקרב למקום ומדריגת הנברא, שיוכל להתלבש בתוכו. כי גם אילו היתה התהוות הנברא בכל תוכנו ומהותו, עם כל הפרטים שבו אבל בלי צמצומים, הרי תהי' ההתהוות 'מרחוק'²³, ואין זה ענין ההתלבשות.

19. לקו"ת ד"ה ונקדשתי (לא, א). ריש המשך תער"ב ד"ה בשעה שהקדימו (פרק ב-ג). ד"ה אמר רבא תש"י (תרצ"ב). וראה לקוטי לוי"צ אג"ק ע' שכו-ח בביאור ענין החיות וכח. וראה הגהות לפ"א תרנ"ח ע' כז.
20. שהגוף נקרא לבוש כמ"ש (איוב י, יא) עור ובשר תלבישני - סה"מ מלוקט ח"ב ע' רצג.
21. ולאפוקי פעולה 'מרחוק' כמשל פעולת השמש למרחוק, להאיר לארץ ולדרים עלי' - ראה לעיל מלקו"ש חלק כט (ובלקוטי לוי"צ שם בביאור ענין אור).
22. ע"י חילופים ותמורות כו', כמבואר בפרק זה. וראה הערה הבאה.

23. דכמו שכללות ענין ההתהוות יש מאין יכול להיות 'מרחוק', כך גם פרטי עניני התהוות יכול להיות 'מרחוק'. ומוכרח לצמצום החיות "כפי ערך מהות הנברא שהוא בעל גבול ותכלית בכמותו ואיכותו דהיינו מעלתו וחשיבותו".
[אמנם יש להעיר שבשיעור הגה"ח מוהר"ר ש' כהן [שיעורי טלפון (היכל מנחם) ב.פ.] ונדפסו בספר שיעורים (אה"ק תשע"ד) עינים לפרק א סי' ג (ע' 88)] מבואר ענין ההתלבשות באופן אחר קצת, ש'חיות' קאי על היחס הפרטית של אלקות לפרטי התכונות של הנברא שהוא התוכן והמהות שלו, שזהו מלבד ענין ההתהוות. ולדוגמא: טבע ותכונת המים לרדת מגובה לנמוך הוא לפי ששרש המים ממדת החדס, מדת ההשפעה, היינו שגם טבעו הפרטי ותכונותיו המיוחדות שבמים נשתלשלו מתכונות אלו שבאלקות גופא. ובוזה מבאר הלשון 'חיות' שבנוסף להתהוות (שם ע' 88-90): "...בכל נברא יש שני עינים: (א) עצם היותו קיים במציאות. וזהו הצד השווה בכל הנבראים שבעולם. (ב) תוכנו ומהותו הפרטית. . . החיות הוא התוכן והמהות של הדבר. . . יסוד זה טמון בתורת הבעש"ט. . . "בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים". כלומר. . . מתלבש "בתוכו". . . האלקות הוא המהות הפנימית של כל נברא. . . כוונת האריז"ל שגם בדומם יש נפש וחיות רוחנית" היא (לא רק לכה המהווה את הדומם, אלא) "לנפש" של הדומם, לחיות הפנימית שהיא מהותו ומקור תכונותיו...". ע"ש באורך ובפרטיות. ולכאורה הוא מעין מ"ש ב'הלקח והלבוש' (הנ"ל) רק שתמורת כח המח' מפרש כעין מח' היינו "מהות" של הנברא, שהיא תכונותיו הפרטיות וכו. - אמנם, אף כי מסתברים הדברים מאד בעצמם, עכ"ל לענ"ה, אחרי בקשת מחילה רבה מכת"ר ש' קשה להעמיס זה בפירוש ענין החיות והתלבשות כאן. דהלא יתכן התהוות כל התוכן עם כל התכונות בפרטי פרטיות (לא בדרך התלבשות אלא) 'מרחוק'. וכמו בהדוגמא הנ"ל ממים, שמבאר שתכונת הירידה מלמעלה למטה נקרא חיות והתלבשות, לא התהוות. - אבל כמדומה שזה אינו, שהרי כמו שחומר המים נתהווה יש מאין, כך גם תכונת הירידה שבהם הוא דבר שנתחדש יש מאין כמפורש בפרק ב, "...שהטבע הזה [נוזלים] לקו"ש ח"ז ע' 189 הע' 10] שלכן יורדים] במים גם כן נברא ומחדש יש מאין...". וכמו שהתהוות חומר המים אינו מחייבת התלבשות (לולא חידוש הבעש"ט), כך גם התהוות תכונות הנוזלים שבמים אינה מחייבת התלבשות. וזה שתכונות אלו נמשכים משרשם באלקות למעלה, הנה כל תורת הקבלה מליאה מדבר זה, להראות שרש כל דבר בעליונים, ולא זהו שנתחדש ע"י הבעש"ט. ואם נאמר שענין ההתלבשות ("בתוך") קאי על התהוות המהות ותוכן הפרטי וכו', נמצא שאנו מפרשים ענין חיות והתלבשות בגז"ש "תוך - תוכן", והלא הם ב' עינים שונים: "תוך" פירושו "פנים" (כפשוטו) לחוד; "תוכן", פירושו מהות ותכונות, לחוד, כנ"ל. והן אמת שהתלבשות וחיות מחייבת פרטיות, אבל לא לאידך - 'פרטיות' אינה מחייבת חיות והתלבשות*, דהתלבשות והתחלקות ('פרטיות') הם ב' עינים שונים**. ועכ"פ גם המהות ותכונות הפרטיות נתהוו ג"כ בדרך יש מאין ("מרחוק"). ואין זה עדיין ענין התלבשות וחיות***.

אח"כ מצאתי שגם בחיבורו הנפלא ספר הערכים (כרך ט ע' קצח-ד) מבאר עד"ז - שחיות הנברא היינו מהות הנברא, ומציין (בהע' 178) שמקור הדברים הוא מלקו"ש חלק כט ס"ע 29 ואילך. אבל לא זכיתי להבין: אם הפירוש 'חיות הנברא' היינו - 'מהות הנברא', הול"ל הכי להדיא בלקו"ש שם, וכן בשאר המקומות כעין זה, דהלא לשון זה הוא הכי מבואר ופשוט, וכמדומה שלא נזכר שם תיבת "מהות" כלל, ונמצא העיקר חסר מן הספר. עוד זאת, יש לעיין בהמקור שמצריך לזה (בהע' 172) מלקו"ש ח"ז ע' 110, ובהערות לשם], כנראה בתור בסיס ללשון "מהות", וז"ל בלקו"ש שם [מתורגם]: "...בסוג בעל חי הנה (א) החיות היא נפשית, שלכן יש לבע"ח כח הרצון [שבזה מתבטא "נפש"], (וב) גם גופו מתפעל ממילא מרצון הנפש [אברי הגוף נשמעים ממילא לרצון הנפש - הערה 33] מצד שהוא מיוחד עמו, עד שמהותו [של הגוף] היא (לא חומר, אלא) נפש [ראה שם הערה 34]. - הרי מכאן סמך (לכאורה) לזה שהנפש היא

- כי אם צריך שהכח המהווה עצמו ירד מלמעלה למטה ויתלבש בתוך הנברא - במקומו ומדריגתו של הנברא גופא - וכמ"ש הבעש"ט שהמאמר "יהי רקיע" עומד בתוך הרקיע - דוגמת²⁴ התלבשות נפש בתוך הגוף בפנימיותו.

זאת אומרת, בסגנון אחר:

המהות של הנברא. אמנם, גם אם יש להביא סמך משם, עדיין תישאר התמי' - איך זה שבמקור הענין ('שער היחוד והאמונה' כאן, ולקו"ש חלק כט שם) לא נזכר לשון 'מהות' כלל. והרי הלשון "מהות" נפוץ ביותר בדא"ח וגם בספר התניא (ראה קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח קנו, ב.). ועוד זאת עיקר, שמלשון אדמו"ר הזקן בעצמו ב'שער היחוד והאמונה' מוכח שחיות ומהות תרי מילתא נינהו. דהנה זה לשונו הזהב שם בפרק ז (פד, א): "ומלא כל עלמין היא בחינת החיות המתלבשת תוך עצם הנברא שהיא מצומצמת בתוכו בצמצום רב כפי ערך מהות הנברא שהוא בעל גבול ותכלית בכמותו ואיכותו דהיינו מעלתו וחשיבותו". - הרי להדיא שהתלבשות החיות היא "כפי ערך המהות" אבל לא שזוהי המהות גופא. [ומלבד זאת, לא זכית להבין איך מתבסס עמ"ש בלקו"ש שם, שהרי המשמעות שם היא להיפך: שע"י יחוד נפש החי עם גופו, נעשה זה מהותו של הגוף, היינו שמתעלה הגוף להיות גוף בע"ח (שמהות הגוף נעשה "לא חומר, אלא נפש"). הרי שלא קאי על חיות הגוף עצמו (שהיא מלבד הנפש המתלבשת בו, כמפורש בד"ה כי עמך המובא שם בהע' 34 (סה"מ ה"ת ש' ע' 13), אלא חיות הנפש, שמתבטא בכח הרצון של הבע"ח, ואיך אפשר לקשר זה עם המדובר כאן שקאי על נפש וחיות הדומם עצמו (לא כפי שגוף מתעלה לנפש שלמעלה מעצם ענינו). ואולי אין כוונתו אלא כאסמכתא ודוגמא בעלמא ולא שדומה לגמרי].

גם קשה מצד הלשון "מחיות ומהות", דלפ"ז ש'מהות' קאי על עצם ההתהוות יש מאין, ו'מחיות' קאי על תוכן הפרטי ושזוהי "ההתלבשות" של הבעש"ט, נמצא שעיך החידוש בתורת הבעש"ט הוא בענין החיות. [ואכן כ"כ להדיא בס' הנ"ל שם (סוסי"ג. ג. ע' 90)]. וא"כ אינו מובן סדר הלשון כאן (עליו קאי): "המחיות ומהות את הדומם...", דהול"ל תחלה 'מהות' ואח"כ 'מחיות', הן מצד הסדר דכלל ואח"כ פרט: לא רק ש'מהות' כללות (עצם) המציאות, אלא שגם "מחיות" התכונות הפרטיות בו; והן מצד הסדר דחידוש בדרך 'לא אז אף זו' (ראה לעיל הערה 17): לא רק מהווה אלא גם מחי', והרי כתוב בסדר הפוך. [וזוהו הסתעף גם בפ"ב במ"ש: "ועל זה נאמר ואתה מחי' את כולם אל תקרי מחי' אלא מהווה דהיינו יש מאין", שבשיעורים הנ"ל (עיונים פ"ב סי' ו, ע' 127) מפרש שהחידוש הוא בענין החיות (כנ"ל). ותמוה דא"כ ה' צ"ל בסדר הפוך: אל תקרי מהווה אלא מחי', וכמ"ש ב'סודות לשעיהו' א' קונ' א סי' ג, ע"ש***]. וראה המובא לקמן בפנים מדברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש. ומצד כל הנ"ל יתכן שבאמת כוונתו למ"ש בפנים.

{בשוה"ג* דוגמא לדבר - התהוות כל העולמות בא"ק שלמעלה מעלה מהתלבשות, ואעפ"כ ההתהוות היא בפרטיות לא נעדר דבר (ע' סה"מ תרס"ו ע' ר ואילך. ובכ"מ). יתירה מזו - בכ"מ מבואר שצורה הפרטית של הנברא היא מבחי' הרצון כמ"ש (תהלים קלה, ו) כל אשר חפץ ה' עשה, בחי' מקיף שלמעלה מהתלבשות (תו"א מקץ מא, ד. קונטרס עץ החיים בתחלתו. ועוד). [ולעזיר, שכמו שמדת החסד שלמעלה משתקפת בתכונת הידידה שבמים (עד"מ), כן (למעלה מזוה) עצמותו ית', יש האמיתי, "אין לו תחלה", מתגלה ו'משותקף' בגוף ועצם החומר (כלי שום תוכן ותכונת צורה) בזה שהוא יש נברא 'כלי שום עילה וסיבה ליש הזה' (אגה"ק סימן כ"ף. לקו"ש ח"ה ע' 98 בשוה"ג להערה 19)].

{בשוה"ג** ראה גם הערת כ"ק באגה"ק סימן ה (בדף קח, ע"א) על תיבות המוסגרות "וכמ"ש בפ"ב" בהחילוק שבין צירופים ותמורות.

{בשוה"ג*** מ"ש בלקו"ש חכ"ט שם (בתחלת הביאור בע' 29) "תוכן פרטי שבזה", אין הכוונה לתוכן הפרטי של הנברא, אלא כמ"ש: "חידוש הבעש"ט אינו רק בכללות הענין. . . אלא גם בתוכן הפרטי שבוה", והיינו שבענין ההתהוות, וכפי שממשיך להדיא דהיינו: "ש' בדרכ' . . . תיבות ואותיות. . . בתוך רקיע השמים ומלושבות בתוך כל הרקיעים". וגם אילו היתה הכוונה לתכונות פרטיות וכיו"ב, נמצא העיקר חסר מן הספר, ואריכות הביאור הוא בענין הצמצום וירידה גם לנבראים פחותי הערך, ע"ש הטיב.

{בשוה"ג*** להעיר שבס' הנ"ל שינו העורכים מסגנון הגר"כ ש' בשיעורו הנ"ל לפרק ב (השמיטו יסודו ע"פ הכלל ד'אל תקרי'), ועדיין הקושי (בביאור ענין חיות) במקומו עומד. והיינו שאם חידוש הבעש"ט הוא בחיות', הול"ל בסדר הפוך כנ"ל (ולכן בד"ה באתי לגני תש"י הסדר הוא אכן מהווה ואח"כ מחי', ע"ש. [וראה גם לקמן מד"ה הנ"ל תשכ"ד]. וזה מלבד שקשה מאד לומר שבכדי להבין דברי אדמו"ר הזקן בדרך הפשט, צריך הולמד לדרוש ע"פ כללי אל תקרי ואו לפרש כוונת אדמו"ר הזקן ע"פ הדרישה (ע"ש בקונטרס). 24. אבל רק דוגמת, כ' חלוקים בשתים: [א] הנפש אינו מהווה את הגוף רק נותן בו חיות; [ב] גם ההתלבשות גופא היא באופן שהנפש נתפסת בגוף עד שמתפעלת ממקרי הגוף, קור וחום וכו'. משא"כ החיות אלקי המתלבשת בגשם, הרי [א] היא מהווה את הנברא יש מאין; [ב] היא אינה נתפסת ולא מתפעלת ממקרי הגשם (כמבואר לקמן פרק ו-ז). וראה לקמן בפנים. (עין סה"מ מלוקט חלק ג ע' רלב-ג ובהערות 7-26 שם).

לפי פירוש הבעש"ט, הפסוק לעולם ה' דברך נצב בשמים מדבר אודות שני הענינים דזמן ומקום:

לא רק "לעולם גו' דברך נצב" (זמן), אלא גם "דברך נצב בשמים" - בתוך השמים, היינו בתוך המקום של השמים²⁵, היינו התלבשות פנימית.

וע"פ זה מובן שעל ידי שכח ההתהוות בא בשיתוף פעולה עם החיות, נעשה כח ההמהווה בעצמו בבחי' חיות, מאחר שמתלבש בתוך הנברא (דוגמת נפש בגוף). ולכן מצינו שאדמו"ר הזקן קורא להתהוות בשם חיות בכל המשך הפרק, כי רק בתואר זה מובן שמדובר על כח המהווה כפי שמלובש בתוך הנברא (משא"כ לשון "מהווה" לבד שאינו מחייב התלבשות) -

וזהו הנקרא בכל מקום (בדרך כלל)²⁶ "כח הפועל בנפעל"²⁷, ובלשון הזהר²⁸ נקרא "ממלא כל עלמין"²⁹, מאחר שכח זה מתלבש בתוך הנברא גופא - ב"מקום" הנברא - ועל ידי זה הוא חיות של הנברא. וזהו שחידש הבעש"ט שאותיות "הי רקיע וגו'" (שהוא מאמר פרטי להוות כל הפרטים ותכונות של הרקיע) מהוות על ידי שהן מתלבשות בהרקיע, וכפי שמדגיש בלשונו הקדושה: "בתוך רקיע השמים".

אלא שנפש וגוף הוא רק משל שאינו דומה לגמרי, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר מהר"ש בהמשך מים רבים (פרק כב):

"...ופירוש ענין חיותם אינו כמו הנשמה שמחי' את הגוף שהגוף יש לו שרש בפני עצמו מאין נהווה, כי אם שחיותו הוא המהווה אותו".

ובזה מבואר גם שהאותיות נקראות בשם "חיות" - אף שאותיות הן כלים בלבד. אלא לפי שאין זה אותיות לבד, אלא האור מתלבש אותיות אלו והן נעשים כלים להאור (כמו

25. הן מקום גשמי (שהרי "לית אתר פנוי מני", כמבואר לקמן פרק ז), והן מקום במובן של מדריגה, שלכן ממשיך לבאר אודות חילופי אותיות וכו', כי דוקא על ידי זה "מגיע" הדבר ה' מלמעלה למטה עד לנברא הכי תחתון (ראה גם הערה הנ"ל באגה"ק).

26. בפרטיות יש ג' לשונות: אור, חיות וכו', כמובא בד"ה להבין ענין אוא"ס כו' בכח הגדול (אוא"ת-ענינים ע' קי). בלקוטי לוי יצחק-אגרות קודש ע' שכז: "...ככתוב בתניא בשער היחוד והאמונה פ"ב בהג"ה יעו"ש שמסדרן אור חיות כח".

ועי' ד"ה תקעו תרס"ד.

27. לשון כ"ק אדמו"ר הזקן לקמן ב'שער היחוד האמונה' פרק ב, ובכ"מ. ראה הנסמן ב'לקוט דירה בתחתונים' פרק ט הערה שיג (ספר מאמר ערוך - ד"ה באתי לגני תשי"א, ע' קנ).

28. רעיא מהימנא פ' פינחס (זהר ח"ג רכה, א).

29. כמובא לקמן פרק ז (דף פג, ע"ב-פד, ע"א, ובסוף הפרק). - לכאורה יש להקשות, א"כ שמפורש בזה, מה נתחדש ע"י הבעש"ט.

אבל נוסף ע"ז שבוהר גופא אין הענין בהסברה, והבעש"ט "פירש" - הסביר וגם "פארשפרייט" והרחיב בזה כנ"ל - עוד זאת שיש כאן גם חידוש על המפורש בזהר:

לולא דברי הבעש"ט קס"ד שהענין ד'ממלא כל עלמין' הוא ע"ד במאורו"ל "מה הנשמה ממלא את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם", היינו שהכוונה היא לאור הנותן חיים כנשמה הנותנת חיות בגוף - ועד"ז מ"ש (נחמ"י ט, 1) ואתה מחי' את כולם, היינו ג"כ (ע"פ פשוטו) חיות ומזון - אבל לא להתהוות. וגם מוכרחים לומר כן שבחי' "ממלא כל עלמין" אינו מהווה יש מאין, שהרי לענין התהוות לא יספיק אור הגבול וזקוקים לכח בלתי מוגבל, המתייחסת לבחי' "סובב כל עלמין" (ולמעלה יותר - לעצמותו ית'). אך ע"פ תורת הבעש"ט, הגם שכח המהווה הוא מבחי' סובב, אבל הרי הוא פועל על ידי בחי' ממלא - התלבשות. עיין באורך בתו"א ובאורו"ת - מג"א תוס' ביאור לד"ה יביאו לבוש מלכות. ולעיל הע' 14.

גוף לנשמה)³⁰. דלהיות שהאור מצד עצמו הוא אין-סוף, בלי גבול, לכן בכדי לפעול התהוות יש נברא בעל גבול ומדה, מתלבש האור³¹ ס' הכלים ואותיות דעשרה מאמרות³¹. ואזי נקרא האור המהווה בשם "חיות" (היינו חיות שלפי דרגת הנברא). וכדאיתא להדיא בד"ה מי העיר תש"ג, וזלה"ק של כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע³²:

"...דהתהוות היא מהאור . . אמנם להיות האור בבחי' א"ס הרי יכול להיות שהכח המהווה יהי' ג"כ בבחי' א"ס, הנה זהו ענין הכלים שמגבילים . . והגבלה זו של הכלים בענין זה הוא שהמהווה נעשה מחי'..."

קיצור: ובזה יובן הלשון חיות, כי זה מבטא ענין התלבשות פנימית בתוך היינו במקום ומדריגת. והתלבשות של ההתהוות היא הנקראת חיות.

ן

"וזהו שאמר האר"י ז"ל"

אמנם לפי זה - שהכח המהווה עצמו נעשה חיות - יוקשה על הראי' מהאריז"ל:

הלא האריז"ל מדבר על חיות בפשטות שהיא נוסף על עצם ההתהוות והקיום, שהרי מבאר שנפש הדומם היא זה שהעפר מצמיח וכו', כנעתק לעיל, ואין זה ענין החיות המבואר כאן שקאי על עצם ההתהוות וקיום.

אמנם באמת הנה הבנה זו בדברי האריז"ל אינה אלא במושכל ראשון. אבל בעיון יותר נראה בעליל שאין הכוונה לומר שענין הצמיחה הוא ענין שני (חיות) ונוסף על ענין ההתהוות, כי אם רק שזהו ביטוי של כח ההתהוות עצמו (הנראה לעינינו), ולעולם גם לולא הצמיחה, יש בו חיות לצורך עצם התהוותו. וכמ"ש אדמו"ר הזקן בפירוש דברי האריז"ל: "...דהיינו בחי התלבשות אותיות . . המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין".

וכך מוכח מלשון הע"ח עצמו (הנעתק לעיל) שכותב:

"אפילו בדומם שהוא עפר והאבנים וכיו"ב הוא מוכרח שיהי' בהם חיות רוחניות..." - הרי כותב להדיא אבנים שהם אינם מצמיחים. אבל בהמשך דבריו תיכף לאחר מכן:

"דאל"כ לא היתה עפר מוציאה דשאים וזרעים אם לא הי' בהם חיות". - כאן כותב רק עפר ומשמיט "אבנים" שאינם מצמיחים, וא"כ מהיכן ההוכחה כלפי אבנים.

30. ראה להדיא לקמן פרק ד בחצאי ריבוע. וראה החילוק בין אותיות וכלים בד"ה אז ישיר וד"ה וישמע יתרו תרע"ה (המשך תער"ב).

31. ובלשונו הק' באגה"ק ס' כ"ף: "וכדי שיהי' היש הזה הנברא בכח האין סוף בעל גבול ומדה, נתלבש אור אין סוף בכלים די' ספירות דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית..."

32. סה"מ תש"ג ע' 141.

אלא וודאי שענין הצמיחה שבעפר הובא רק בתור דוגמא, במקום ששייך, הנותנת ציור לביטוי ענין חיות רוחנית בדומם. אבל לעולם גם אבנים שאינם מצמיחים יש בהם חיות רוחני, רק שאין ביטוי³³ להחיות שבהם, עכ"פ באופן בולט³⁴, כמו בעפר³⁵.

[וחילוק זה שבין הדוממים, י"ל שהוא על דרך החילוק שבין דומם לצומח, ובין צומח לחי וכו', שמבואר בתניא³⁶ שהוא חילוק של צמצום והתפשטות בלבד. וכמו"כ הנה כמו שמעלת הצומח על הדומם הוא רק בזה שיש ביטוי והתפשטות להחיות שבו יותר מדומם (בזה שצומח מקטנות לגדלות), כן עד"ז בדומם גופא, החילוק בין אבנים ועפר הוא רק בענין צמצום והתפשטות החיות, שבעפר יש ביטוי והתפשטות להחיות שבו בזה שמצמיח וכו'. משא"כ אבנים, החיות שבהם היא "בבחי" צמצום גדול אשר אין כמוהו. . שאין בו אפילו כח הצומח"³⁷ - שאין לה ביטוי והתפשטות. אבל מ"מ בוודאי יש בו חיות, וענינה - להוות מאין ליש³⁸].

קיצור: אף שנראה שהאריז"ל מדבר על חיות לא התהוות שהרי מדבר על צמיחה, הנה באמת אינו כן, אלא ענין הצמיחה היא (רק) דוגמא המבטא שיש בדומם חיות אלקי. וזהו החידוש של הבעש"ט בצירוף דברי האריז"ל והמדרש תהלים, לומר ששניהם ענין אחד כמשנת"ל.

ז

החיות שבדומם

יש להוסיף עומק בהנ"ל - שהחילוק בין הדוממים הוא בענין ההתפשטות בלבד (מדבר ה' המהווה) - מזה שהראי' על נפש הדומם (בכתבי האריז"ל) היא מהצמיחה שבעפר.

שהרי יש בדבר זה פליאה עצומה - היאך שייך שיסוד העפר, הנמוך מכל הד' יסודות, הנה ממנו דוקא יונק הצומח עיקר חיותו. וכן ממנו ניזונים כל הבע"ח, וגם בני האדם הגבוה מכל - היאך העליון תלוי ומקבל מהתחתון³⁹.

וע"כ לומר, שלמרות שאנו רגילים למנות סדר החשיבות והמעלות של דצח"ם, שדומם הוא הכי תחתון, הנה בעומק הענין, יש עילוי בנפש הדומם גם על בחי' המדבר, עד שכולם מקבלים ממנו, וכדכתיב⁴⁰, "הכל הי' מן העפר".

33. ראה ד"ה באתי לגני תשד"מ בביאור לשון אדמו"ר הזקן כאן, "דומם ממש".

34. להעיר מסה"מ תש"י ע' 16: "בסוג הדומם. . ואבני סגולה בסגולות רוחניים, וכמו אבני ההצלחה ואבני החן". וראה גם סה"מ תיש"א (לכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע) ע' 139.

35. להעיר שכאן ב'שער היחוד והאמונה' שמדגיש ענין ההתהוות דוקא, הסוג הראשון מדומם הוא מאבנים דוקא.

36. פרק לח (ב, ב).

37. לשון אדמו"ר הזקן בתניא שם.

38. שלכן אדמו"ר הזקן כותב בצורה של "לא זו אף זו": לא רק "מחיות" - כפי שמשמע במושכל ראשון מדברי האריז"ל, אלא

גם "ומהוות" - כמ"ש במדרש, כמשנת"ל.

39. ואפילו "מלך לשדה נעבד" (קהלת ה, ח), כפירוש הראב"ע. [יש להעיר מהמבואר בד"ה באתי לגני תשי"ט ע"ז שבגשמיות, יסוד הבנין הוא למטה והבנין עומד עליו, היפך הסדר בעולמות עליונים שהיסוד הוא מעל הבנין, כמ"ש באגה"ק סימן כט, ע"ש].

40. קהלת ג, כ. ואמרו"ל (והר"ח"ג לד, ב): "אפילו גלגל חמה". וראה לקו"ת שה"ש מ, א.

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר האמצעי באריכות בתורת חיים⁴¹. וקיצור הענין הוא:

כל דצח"ם כלולים זה מזה, וכמו הצומח, שהוא גם דומם אלא שיש בו מעט התפשטות שגדל מקטנות לגדלות; גוף בעל חי הוא בחי' צומח אלא שנוסף בו נפשו שהיא בחי' חי; וכן האדם כלול מדצ"ח אלא שנוסף בו נפש המדברת.

וכן לאידך, מזה שהצומח יונק מעפר האדמה, והחי ניזון מדומם וצומח וכו', שהדומם הוא הנותן חיות לצומח ולהחי שלמעלה ממנו, רואים במוחש שגם הדומם כלול מכל הבחי', גם מצומח ומחי וממדבר. אלא שהתכללות שבו היא היפך מההתכללות שבמדבר:

המדבר הוא מורכב, שהרי אין המדבר עצם פשוט והיולי, על כן דומם וצומח וחי מורכבים בו. משא"כ העפר נושא בעצמו כל הבחי' צומח וחי ומדבר באופן של היולי ובלתי מורכב, כמו עצם חומר פשוט, שאין התכללות זו נקרא מורכב (עד"מ כמו כח המשכיל ההיולי, שאין ההשכלות כלולות בו, אלא הוא כח פשוט בלתי מורכב).

קיצור: החיות שבדומם אינו "פחות" מהחיות שבצומח וחי ומדבר, כי אם רק בהעדר ההתפשטות. וזהו ש"הכל הי' מן העפר", שהעפר נושא כל החיות של צחו"מ, אלא שהוא (בלתי מורכב) באופן של דומם ו"שתיקה"⁴² באין התפשטות גלוי'.

ח

"נפש וחיות רוחנית"

ועל פי זה ועל דרך זה יש ליישב עוד בלשון אדמו"ר הזקן במה שכותב שיש בהאבן "נפש וחיות רוחנית" - דלכאורה אינו מובן כפל הלשון, שהרי במקורו בכתבי האריז"ל הנ"ל לא כתוב "נפש" רק "חיות". -

[ואף שמפרש תיכף "דהיינו בחי' התלבשות אותיות. . המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין", מ"מ עדיין תיבת "נפש" נראה מיותרת שהרי לכאורה הי' מספיק לכתוב "חיות" לבד⁴³, בהתאם ללשונו במשך כל הפרק] -

41. פרשת ויגש פרק ו (בטעם מעלת הדומם דוקא בבנין בית המקדש).

42. "אם לא שוית' ודוממתי (תהלים קלא, ב). וראה תו"א פר' ויחי (מה, ג). והוא בחי' שתיקה למעלייתא - עי' סה"מ מלוקט ח"ה ע' קצג. וש"נ.

43. לעיל הערה 16 נתבאר שלפעמים מוסיפים תיבה לתוספות ביאור. אמנם כאן אין זה תירוץ מספיק שהרי שני הלשונות שוות דהלא נפש היינו חיות, ואיזה חילוק יש ביניהם.

(יש להעיר שב'הלקח והלבוש' (שם) מפרש ש'נפש' כאן קאי על כח המהוה ו'חיות' על כח המחיה, והוא בהתאם פירושו בכללות הפרק שמדובר על ב' הענינים דהתהוות וחיות במשך כל הפרק (ע"ש). אמנם, הגם שיתכן ומסתבר כדבריו, אך קשה לכאורה, כי נוסף על זה שאינו מביא מקור או סיוע לחידוש זה ש'נפש' קאי על כח המהוה, מלבד ה'חשבון' שרק ב' כחות נזכרים כאן, שזה אינו הכרח כלל, עוד זאת יוקשה לפי זה על סדר הלשונות: באם 'נפש' קאי על כח המהוה, הו"ל להקדים תיבת 'חיות', בהתאם להסדר שכותב תיכף בהמשך: "המחיות [ואח"כ] ומהוות". וצ"ע).

וע"פ הידוע גודל דיוק לשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר הזקן, בוודאי יש בזה איזה תוספות ביאור או איזה הבהרה.

וכאן אי אפשר לתרץ כפל הלשון כפי הנת"ל, שאחד מהלשונות קאי על התהוות בכלל, והשני קאי על ההתלבשות של ההתהוות, דהיינו מנייהו 'עדיף' - שני לשונות האלה משמיעים ענין ההתלבשת, דהלא בענין זה דהתלבשות, לשון 'נפש' שוה במשמעותו ללשון 'חיות' (דהנפש היא חיות הגוף על ידי התלבשותה בתוך הגוף כפשוטו).

ועל כן נראה לומר שתיבת "נפש" היא הוספה המיוסדת ולקוחה ממקום אחר, ולכן כתב אדמו"ר הזקן גם לשון זה ביחד (ובהקדמה) לתיבת 'חיות' כדי לפרש ולהבהיר מה ענינה של 'נפש' זו, ולאפוקי מהבנה שיכולה להיות במושכל ראשון (על דרך הנת"ל).

קיצור: וכמו כן ייתור הלשון "נפש וחיות", י"ל שיתבאר גם כן ע"ד הנ"ל, שמביא הלשון שכתוב כבר במ"א ומוסיף עליו, ובזה מגלה עומקו.

ט

וה'מקום אחר' (מקור תיבת 'נפש'), י"ל שהוא גם כן בכתבי האריז"ל גופא⁴⁴, שם מבאר שה'נפש' של הדומם הוא רק כח המרכיב - 'נפש המרכיב' - את ד' היסודות, להעמיד ולקיים היסודות על עמדתן. ומוסיף שם, שלכן יש חכמים שלא קראו לזה בשם נפש כלל, רק כח המרכיב, כיון שאינו מוסיף ביסודות שקיימים כבר [י"ל ע"ד שמצרף דברים אבל אין בזה ענין נפשיות וחיות].

ואשר לפי זה יומתק מאד מה שכותב אדמו"ר הזקן ב' הלשונות "נפש וחיות", ומוסיף "רוחנית", וגם מוסיף ביאור על זה - "דהיינו . . המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין וכו'". והוא כי מבהיר לנו אדמו"ר הזקן נפש הדומם מה היא (וגם כאן בדרך "לא זו אף זו"), כלומר:

זה שיש נפש לדומם אינו כח מרכיב בלבד - כפי שעולה מכתבי האריז"ל במקום אחד (הנ"ל) - אלא היא גם חיות רוחנית⁴⁵ ממש; ואף גם זאת, חיות רוחנית זו אינה כמו חיות הנפש שבגוף [בלבד], שהיא הוספה על עצם גוף הנברא - כפי שמשמע מכתבי האריז"ל במקום אחר - אלא היא דבר ה' המהווה אותו מאין ליש.

וגם בזה ההסברה, שמ"ש (בספרים, וגם בכתבי האריז"ל) שנפש הדומם היא כח המרכיב, היא גם כן על דרך שנתבאר לעיל בענין הצמיחה, שאין הכוונה לומר שזהו כל ענינו של נפש זו ותו

44. שער (נו"ן) קיצור אבי"ע פרק י"ד - הערת כ"ק אד"ש בד"ה כימי צאתך תש"ח. (וגם בהערותו בהמשך מים רבים שם דלעיל הערה 11) מוסיף שם "ועוד".

45. והוא גם דיוק הוספת תיבת "רוחנית" כאן דוקא, כיון שכח המרכיב (כשלעצמו) הוא לכאורה לא רוחנית (ממש). והגם שאינו גשמי כמו הד' יסודות, מ"מ אינו 'נפשיות' ורוחניות, שלכן נמנעו החכמים הנ"ל לקרוא לזה נפש.

לא, כי אם שההרכבה הוא ביטוי של נפש זר⁴⁶. אבל עצם ומהות ענינה של נפש זו היא - "חיות רוחנית להיות יש מאין" (וכנ"ל)⁴⁷.

ונמצא שדברי אדמו"ר הזקן כאן הם ע"ד מ"ש לקמן פרק ב, "ועל זה נאמר ואתה מחי את כולם אל תקרי מחי אלא מהוה דהיינו יש מאין", היינו בסדר ד"לא זו אף זו" כנ"ל. וזהו מה שנתבאר לעיל שהבעש"ט צירף את הנאמר בכתבי האריז"ל עם מ"ש במדרש תהלים, די"ל שזה כולל הן ענין החיות והן ענין נפש המרכבת. וכן משמע גם מהמפורש להלן (בפרק ז) בהמשך דברי אדמו"ר הזקן מלשון הרעיא מהימנא⁴⁸ - "לית קורבא בד' יסודין אלא בקב"ה כד איהו בינייהו"⁴⁹.

קיצור: לפ"ז גם מ"ש "נפש" הכוונה לכלול כח המרכיב, כפי שמשמע מכתבי האריז"ל במ"א, וכמפורש בדברי אדמו"ר הזקן בפרק ז מהרע"מ, והיינו כי גם זה אינו אלא ביטוי כח המהווה.

י"ד

ובסגנון אחר י"ל שכח המח' המתלבשת בפנימיות הנברא, ועד"ז כח מרכיב (כדלהלן), היא המשכה והארה מכח המהווה⁵⁰.

וכמובן גם מ'שער היחוד והאמונה' פרק ו (בפירוש 'זהר'ת 'והשבות'):

"...שלא תעלה על דעתך שהשמים וכל צבאם והארץ ומלואה הם דבר נפרד בפני עצמו והקדוש ברוך הוא ממלא כל העולם כהתלבשות הנשמה בגוף ומשפיע כח הצומח בארץ וכח התנועה בגלגלים ומניעים ומנהיגים כרצונו כמו שהנשמה מניעה את הגוף ומנהיגתו כרצונה, אך באמת אין המשל דומה לנמשל כלל כי הנשמה והגוף הם באמת נפרדים זה מזה בשרשם כי אין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו..." - כלומר, רק בנשמה וגוף, שרש הנשמה נפרד משרש

46. וראה לקמן בסעיף הבא.

47. ויש להעיר שעפ"ז הרווחנו הסרת סתירה בין ב' המקומות הנ"ל בכתבי האריז"ל, שבמקום אחד כותב שנפש הדומם היא הצמיחה שמהעפר, ובמקום שני כותב שהיא ההרכבה שבו. דעפ"י הנ"ל מובן דתרווייהו איתנהו, כי שניהם הם אופני ביטוי של כח המהווה שבכל דבר (והבעש"ט הוסיף לצרף כנ"ל).

48. זהר ח"ג רכה, א.

49. ע"פ המבואר בפנים יש ליישב מה שלא הזכיר אדמו"ר הזקן בפרק א להדיא את כח המרכיב רק כוללו בלשון 'נפש' כמשנת"ל (ולא בפירוש: 'נפש המרכבת'), הנה לפי דבריו הקדושים בהמשך פרק זה, מובן מאוד:

ענין הרכבת היסודות בהגשם אינו דבר נוסף על עצם בריאת הגשם, אלא הוא דבר העשוי כבר מצד הדבר ה' עצמו, גם קודם שנתהווה הגשם, שהנבראים מורכבים מתחילת בריאתם (על דרך משל אבנים טובות [כגון אודם, פטדה או ברקת, וראה לעיל הערה 34], שכל אבן מורכב באופן מיוחד מתחילתו, וכן הצומח מורכב מתחילת צמיחתו [למיניהו"], ועד"ז בבע"ח ומדבר). והטעם הוא לפי שהתהוות האבן היא על ידי אותיות דבר ה' שהצטרפו כבר בהרכבה מיוחדת ברל"א שערים כו', ובריאת האבן בפועל (בגשמיות, ביסודות מורכבות כו') היא לפי אופן הרכבה זו (וכמפורש גם בפרק יב).

50. ועדמ"ש בכ"מ שאור הממלא הוא הארה מאור הסובב (עיין תו"א הוספות לפר' ויקהל קיג, א ואילך. לקו"ת ד"ה ונקדשתי. וידעת ס"ב. ר"ה תש"ח פרק כד. אוה"ת שם. ועיג"כ ריש ד"ה זה היום תרס"ט. ועוד).

הגוף "ואין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו", משא"כ בנמשל שרש המהווה ושרש המחי' מיוחדים, והיינו שהחיות היא המשכה מכח המהווה (שם הוי"ו⁵¹).

ובזה יובן גם מ"ש אדמו"ר נ"ע⁵² בענין ההתהוות וחיות שהגם שהן ב' מדריגות⁵³, מ"מ, כל המתבונן בענין החיות שבנבראים, "בהכרח שישג כח המהווה". ובד"ה באתי לגני גו' תשכ"ד מוסיף שזהו גם מה שדורשים חז"ל⁵⁴, "אל תקרי מחי' אלא מהווה":

"והיינו דע"י זה שנאמר בגלוי ואתה מחי' את כולם, בא הלימוד מזה אל תקרי מחי' אלא מהווה, שהלימוד ד'אל תקרי' אינו בא לשלול כי אם להוסיף. והיינו שעל ידי הענין דואתה מחי', בא לידי הכרה שמהווה, שהרי שני הענינים נכללים (ונלמדים) בפסוק אחד ותיבה אחת. וזהו שמבאר בפרק זה⁵⁵, שהאור אלקי נמשך להוות ולהחיות, שהא"ס עושה את שני הענינים שמהווה וגם מחי'⁵⁶.

וכמו בנוגע לחיות המתלבשת בהנברא, כן י"ל עד"ז בנוגע לכח המרכיב (הנקרא גם נפש המרכבת כנ"ל) שהוא ג"כ המשכה מכח המהווה, וכדברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש בד"ה מי כמוכה תרכ"ט⁵⁷ שכח המרכיב "שרשו מן המאמר המחי' ומהווה אותו", וכנעתק גם לעיל מלשון הרע"מ המובא ע"י אדמו"ר הזקן ב'שער היחוד והאמונה' (פרק ז).

נמצא, איפוא, שכל הענינים שבהנברא - הרכבת היסודות וחיות - הם ביטוי, היינו התפשטות מכח המהווה שבו, אותיות דבר ה' שבהן כח הבורא להוותו מאין ליש תמיד. וזהו מ"ש אדמו"ר הזקן, עם הבאת דברי האריז"ל - "דהיינו" וכו', כנ"ל.

51. כן מובן גם מתניא פרק לח (קג, א-ב). וראה ד"ה וידעת-מאסקווא (סה"מ תרנ"ז ע' נא), "...החיות מה שכל נברא ונברא מרגיש שהוא חי, שהחיות שבו הוא הוא האור דשם הוי' שנמשך ע"י שם אלקים... בחי' ההסתר והוא מה שאין הנברא מרגיש שהוא חיות אלקי...".

52. שמחת תורה תרס"ט, הנחת כ"ק אדמו"ר הקודם נ"ע - סה"ש תורת שלום ע' 120 ואילך.

53. מדריגות דייקא, היינו שהם ב' מדריגות בענין אחד, והיינו כנ"ל. ועיג"כ ד"ה ואלה שמות תשט"ז. (רק שענין ההתהוות אינו נרגש לנברא כלל, משא"כ החיות שנרגש. ואף אם לא נרגש שהיא חיות אלקי, עכ"פ נרגש שיש חיות. [וגם נראה, ע"ד משל הדשאים, שאחרי התהוותם, הרי הם חיים כפי פרטי הטבעים ותנאי החיים, שדורשים ריבוי הגשמים או מעט, והחום וכדומה - עי' סה"ש ש"ס]).

54. עה"פ (נחמ"ט, ו) "ואתה מחי' את כולם", הובא ב'שער היחוד והאמונה' פרק ב, ע"פ פרדס שער ו פרק ח, ראשית חכמה שער הקדושה סוף פרק ז, של"ה שער האותיות מאמר ג-ד ושם אות ס (ע, א).

55. היינו ד"ה באתי לגני תש"ז פרק יד, עליו מיוסד המאמר דשנת תשכ"ד.

56. ההסברה בזה - איך כל המתבונן בענין החיות בא לידי הכרה בענין ההתהוות ("בהכרח שישג כח המהווה"), לא נת' שם. ואוי"ל: על ידי שרואה איך שהנברא אינו יכול להתקיים לבד שהרי תלוי בהמחי' (שנותן גשם וחום וכו', כנ"ל הערה 49) תמיד, ובלעדי זאת יופסד, הרי מזה יבא לידי הכרה שקיומו עכשיו אינו אלא 'המשך' מהתהוותו. דכמו שאינו יכול לחיות בעצמו, כ"ש שאינו יכול להוות את עצמו (ועיין שם בהמאמר. ועיג"כ סוף ד"ה וידבר גו' אנכי תרכ"ט. ד"ה ואלה שמות תשט"ז). [ויש להעיר שע"פ זה יומתק שינוי הסדר בלשון אדמו"ר הזקן ב'שער היחוד והאמונה' פרק ד. שבתחילה כותב: "ולגדולתו אין חקר ולכן משפיע ג"כ חיות והתהוות מאין ליש...". אמנם יתכף אח"כ כשמדבר איך שהוא למעלה מכח נברא, כותב בסדר הפוך: "שאינו ביכולת שום נברא לברוא יש מאין ולהחיותו...". והיינו כי בתחלה נקט כפי סדר השגת האדם כשמתבונן איך לגדולתו אין חקר, ולכן מהקל אל הכבד, וכסדר אל תקרי הנ"ל שמהחיות בא לידי הכרה בהתהוות. ואח"כ בענין ההפלאה שאינו בכח נברא, מתחיל מההפלאה שבהתהוות ואח"כ מוסיף שאפילו חיות אינו בכח נברא].

57. סה"מ תרכ"ט ע' קסג.

קיצור: ובסגנון אחר: הן ה"נפש" - כח המרכיב, והן ה"חיות רוחנית" (חיונית), אינם אלא המשכת פעולה (ביטוי והארה) של כח המהווה (אל תקרי וכו').

- חלק שני -

החידוש שבד"ה פתח אלי' תשט"ו

י"א

נפש וחיות הנבראים

במאמר ד"ה פתח אלי' תשט"ו (סעיף ט)⁵⁸ מצינו חידוש כללי שלא נמצא, לכאורה, במאמרים אחרים, עכ"פ באופן ברור, ודורש הבנה. וע"פ הנת"ל חלק א, יתכן להוסיף בו הסברה פורתא:

בהמאמר שם בסעיף ז מבאר שהתהוות הנברא היא ע"י ב' בחי': בחי' הרצון, כמ"ש⁵⁹ "כל אשר חפץ הוי' עשה", ובחי' הדיבור, כמ"ש⁶⁰ "בדבר ה' שמים נעשו וגו'". והצורך לב' הבחי' הוא, כי כשהתהוות הנברא היא מבחינת הרצון לבד, הנברא הוא בבחי' ביטול במציאות, ובכדי שיהי' בבחי' מציאות יש צריך לדיבור. לאידך, מצד בחי' הדיבור לבד, לא יהי' להנברא שום ביטול, לכן צריך להיות ההתהוות גם מבחי' הרצון כדי שגם נברא שבבחי' יש, יהי' לו הכשרה לביטול (היינו שגם הנברא מצד עצמו שייך לביטול).

וזהו שבחומר הנברא יש עצם החומר וצורת החומר: התהוות חומר הנברא היא מבחי' הדיבור; התהוות צורת החומר - שזהו הביטול שבהחומר ובה הוא נעשה כלי לחיות המתלבשת בו - היא מבחי' הרצון, ע"ש בפרטיות. ובסעיף ח מבאר טעם החילוק בהתהוות.

ומעתה, ע"פ כל זה, ממשיך בסעיף ט:

"ועל פי המבואר לעיל (סעיף ז) שצורת הנבראים (צורת החומר) היא כלי להחיות אלקי שבהם (הנפש שלהם), יש לומר, דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון".

מהלשון "יש לומר" מובן שזהו חידוש - וכמו שביאר לעיל במאמר זה גופא אמצע סעיף ו (בנוגע הפירוש טבע לשון טביעה), ע"ש. אלא שהחידוש בא בקיצור דברים, דלכאורה חסורי מיחסרא בשלבי ההכרח וה'חשבון' המוביל לידי מסקנא זו - כי תמוה:

א. וכי משום שצורת החומר שמתהווה מבחי' הרצון היא כלי לנפש שלו, לכן נפשו המתלבשת בצורתו היא עצמה הרצון, והלא המהווה את הצורה היא (רק) סיבה להצורה, ואיך נעשה היא עצמה הנפש וחיות המתלבשת בתוך הצורה.

58. סה"מ מלוקט ח"ה ע' קיא.

59. תהלים קלה, ו.

60. שם לג, ו.

וכמו עד"מ צורת גוף האדם (היינו צורת החומר) שנתהווה מבחי' הרצון, הנה לפי 'חשבון' זה נמצאת לומר שגם נפשו של אדם זה, הנה"ב או (גם) הנה"א, היא היא רצון העליון (כתר עליון), אתמהה. - נמצא שחסר פרט בשלבי ה'בנין' - מה מכריח שטיבת המציאות (המהווה צורת החומר) היא גם נפש וחיות המתלבשת בתוך המציאות.

ב. מלבד ה'חשבון', הנה גם כללות המסקנא - שנפש וחיות הנבראים הן רצון העליון - מעורר תמי', כי נמצא שנשמט דבר זה מרוב המקומות בדא"ח בהן מפורש שנפש וחיות כל נברא היא בחי' אותיות הדיבור, דבר ה', והיא המתלבשת בפנימיות הנבראים, כמפורש לאורך כל 'שער היחוד והאמונה', ולא שנפש הנברא היא הרצון. והרי רצון הוא סובב ומקיף ולא התלבשות וחיות פנימי, ואיך אפשר לקרוא למקיף בשם 'נפש' וחיות, בחי' פנימי, וצ"ע. ויתירה מזו - גם מצד הלשון "יש לומר", שמורה ע"ז שהוא חידוש כנ"ל, יש צורך לבאר עד היכן הוא החידוש, שהרי:

בנוגע לחידוש המובא לעיל בהמאמר בפירוש טבע לשון טביעה, מבאר שזה שקוראים לכח האלקי המהווה גם בשם טביעה הוא חידוש ואינו דומה ממש ללשון טביעה בחיות, כמפורש בהמאמר (סוס"ו) שהוא רק בענין ההעלם ולא באופן ההעלם, ע"ש. וכמו"כ צריכים לומר לכאורה בנוגע לחידוש זה שקוראים לרצון בשם "נפש וחיות" של הנבראים, שאינו דומה ממש לזה שקוראים לדיבור (בד"כ) בשם נפש וחיות של הנבראים. וצ"ל במה דומה ובמה אינו דומה.

ג. גם קצת מוקשה מ"ש שם במוסגר בתור יסוד להמשך שאח"כ - כי פתח בחיות וסיים בהתהוות:

בתחילה כתב "דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון", א"כ מיירי בחיות (המתלבשת) ולא התהוות - וכבר ביאר בסעיף ה שחיות והתהוות הם ב' ענינים מחולקים, והם ב' פירושים נבדלים ב'טבע'. אך ממשיך תיכף ש"מזה מובן . . לא . . שהנבראים תופסים מקום . . שהרי ענין ההתהוות שמהרצון הוא שעל ידם נשלם הרצון...". ואינו מובן, בחיות קא עסקינן, ומה הראי' מהתהוות.

קיצור: חסורי מחסרה, איך הגיע להמסקנא שרצון העליון הוא הנפש וחיות של הנבראים, ומה פירוש בזה, והרי מדובר על חיות ולא התהוות.

יב

יסוד הענין

אמנם, ע"פ היסוד שנת"ל (ח"א) שחיות היא המשכה והארה מכח המהווה, ניתן ליישב הענין:

א. בנוגע לתמי' הא' - הלא אין לומר שנפש האדם, נה"א או נה"ב, היא רצון העליון - אינו קשה, כי פשוט שאינו דומה נשמת אדם להמדובר כאן - נפש דכללות הנבראים. שהרי הנשמה

היא חיות בלבד, שאין הנשמה מהווה את גוף, משא"כ בנוגע לנפש וחיות כללות העולם, על ידה היא גם ההתהוות, והחיות היא המשכה מכח ההתהוות הלזה. ולא הובא בהמאמר כאן ענין נפש האדם אלא בתור משל ודוגמא בלבד על נפש וחיות של כללות העולם.

והגם שמחלק בהמאמר להדיא בין חיות להתהוות (הם ב' פירושים נבדלים ב'טבע', כנ"ל), וא"כ הרי מדבר כאן על נפש וחיות העולם בלבד (כמו נפש האדם) ולא התהוות, הנה כבר נת"ל באורך שבנוגע לנפש וחיות של כללות העולם, ההתהוות באה ביחד עם, ועל ידי החיות, שמחי' וגם מהווה את העולם⁶¹;

ב. ולכן נמי י"ל שאין קושיא על המסקנא - שנפש וחיות העולם הם הרצון, אף שבכל מקום מבואר שנפש וחיות הם אתיות הדיבור - כי מסתברא שאין הכוונה לומר שנפש הנברא היא רצון העליון בלבד, היינו לשלול ענין הדיבור, אלא ר"ל גם הרצון. והביאור:

ע"פ סברא (ה'חשבון') יש בהנברא חיות גם מבחינה הרצון. כי כמו שהתהוות הנבראים היא ע"י ב' הבחי' דרצון ודיבור ביחד (כמו שביאר לעיל בסעיף ז: חומר הנברא מצד הדיבור; צורת החומר מצד הרצון), כן גם בחיות הנבראים. כי הרי החיות נמשכת מכח המהווה כמשנת"ל (ח"א), לכן על כרחך יש בה חיות מצד ב' בחי' אלו - הן מצד הדיבור והן מצד הרצון⁶².

ומכיון ש"שצורת הנבראים (צורת החומר) היא כלי להחיות אלקי שבהם", הרי זה כולל שהיא כלי, הן להחיות הנמשכת מהדיבור והן להחיות הנמשכת מכח ההתהוות של הרצון (שבדיבור) - "אם כן יש לומר דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון", היינו גם הרצון, כנ"ל⁶³;

ג. וכן נמי אין קושיא כ"כ מזה שפתח בחיות וסיים בהתהוות, כי הגם שהם ב' מדריגות כנ"ל, עכ"ז ההתהוות יכול ללמד על החיות (על היחס של הנבראים להחיות שבתוכם) מאחר שחיות היא תוצאה והמשכה מהתהוות, כנ"ל. וראה להלן עוד.

קיצור: יישוב השאלות ע"פ לעיל (חלק א) חיות היא המשך מהתהוות.

יג

חיות ממקיף

אמנם עדיין חסר ביאור:

א. הלא לשון המאמר הוא שהנפש וחיות "הם הרצון", ולא כתוב "הם הרצון שבדיבור". ומשמע, לכאורה, שהכוונה להרצון עצמו, שגם כפי שהוא בבחי' מקיף שלמעלה מהתלבשות פנימית, ה"ה נקרא בשם "נפש וחיות" של הנבראים. ואינו מובן, איך שייך לומר על מקיף שהוא חיות פנימי.

61. כמשנת"ל ב'שער היחוד והאמונה' פרק א, וכן בפרק ו, וכמובא לעיל מכ"ק אדמו"ר מהר"ש.

62. כפי שנמשכת בהדיבור, כמבואר בס"ז.

63. ומה שלא כתוב 'גם' - ראה להלן.

ב. לאידך, אם נאמר שלא מדובר כלל על חיות פנימית, ורק על בחי' מקיף שלמעלה מהתלבשות פנימית, מהו המשך דבריו - "שכך עלה ברצונו ית' . . לכן הוא מתלבש בהנבראים ומחי' כל נברא כפי ענינו" - התלבשות פנימית. ועל כרחך מדובר גם (עכ"פ) על חיות שבבחי' התלבשות (מבחי' הדיבור). נמצא קשה רישא מסיפא.

אמנם בתחילה יש להעיר בנוגע התמי' כללית - איך שיך לומר על מקיף שהוא חיות פנימי. דהנה באמת לא ייפלא הדבר כל כך, כי כן נמצא להדיא דוגמתו בשרשו למעלה, שבחי' מקיף נקרא גם כן "נפש":

ידוע⁶⁴ שרצון העליון (בשרשו למעלה) הוא בחי' הכתר, שהוא בחי' מקיף לאצילות ומקור לספירות דאצילות. ובפרטיות, בכתר גופא, המשכת הספירות היא מחיצוניות הכתר דוקא, הנקרא אריך אנפין.

ואיתא בכתבי האר"י ז"ל⁶⁵ (הובא בלקו"ת⁶⁶ ובכ"מ⁶⁷), שאריך אנפין נקרא "נפש כל האצילות".

הרי להדיא שביחד עם זה שהאורת המתלבשים בכלים הם הנקראים ב'פתח אליהו'⁶⁸, "נשמתא לגופא", הנה גם המקיף נק' "נפש כל האצילות".

ובטעם הדבר, איתא בלקוטי לוי יצחק⁶⁹ - לפי שאריך אנפין (גלגלתא⁷⁰) הוא שרש הספי' דאצילות, כידוע בפירוש "ז"א בעתיקא אחיד ותליא"⁷¹, לכן הוא הנפש שלהן.

קיצור: אמנם המשמעות היא שהרצון המקיף הוא הנפש והחיות. וי"ל עדמ"ש שכתר הוא נפש האצילות (כמ"ש הטעם בלקוטי לוי"צ).

יד

אמנם יש לערער על השוואה הנ"ל, דלכאורה אינו דומה "נפש כל האצילות" ל"נפש וחיות הנבראים" כי הם שני ענינים:

64. אגה"ק סימן כט (תניא דף קמט, ב). וראה 'קיצור סדר השתלשלות' ע' מא-ב. ו"ש"נ.

65. לק"ת פר' כי תשא בטעמי המצות מצות מחצית השקל.

66. שלח מח, ד.

67. ראה הנסמן לקמן.

68. תקו"ז בהקדמה (יז, א).

69. ליקוטים ואגרות קודש ע' נב; שכת.

70. בלקוטי לוי"צ שם: "ובפרט הוא בגלגלתא דא"א, שגלגלתא דא"א הוא שרש דו"א". - שמוזה מובן שקאי על המקיף

(הרצון) עצמו. אבל ראה המשך תער"ב דלקמן בהערה 80.

71. לשון הזהר ח"ג רצב, א (ד"ז). - בלקוטי לוי"צ שם ע' נב מפרש בעיקר בנוגע לז"א, מתאים ללשון הזהר כאן "ז"א כו' אחיד ותליא". אבל בע' שכח מפרש "וא"א הוא המבריך עד סוף האצילות, והוא נקרא נפש כל האצילות" (משמע שזהו בהתאם ללשון האריז"ל - "כל האצילות").

זה שאריך אנפין נחשב "נפש כל האצילות", היינו שהוא נפש כל האורות של אצילות⁷², אבל לא של הכלים, כי הנפש שלהם הוא האורות המתלבשים בהם. כלומר - על המקיף ניתן לומר שהוא ה'נפש' (המקור) רק להאורות הנמשכים ממנו, אבל לא שהוא נפש הכלים;

משא"כ במאמר דידן מדובר על חיות הנבראים, שיש להם (כבר) חיות מבחי' הדיבור המתלבש בהם. ובשלמא אם ה' אומר ש'נפש הדיבור' הוא הרצון, שפיר דמי. אבל הא לא קאמר, כי אם פוסק ואומר: "דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון". משמעות הדברים שהרצון עצמו המקיף הוא "החיות והנפש של הנבראים" עצמם. וצ"ע.

קיצור: מוכח שמדובר על חיות המתלבשת, ועכ"ז כותב שהיא הרצון המקיף. אין להשוות לזה שא"א נק' נפש האצילות, כי שם המקיף הוא נפש ומקור לאור לא לכלים. וכאן מחדש שהמקיף עצמו הוא חיות פנימי של הנבראים, ותמוה איך שייך שמקיף נק' חיות פנימי.

טו

אך עדיין ניתן לקיים השוואה הנ"ל כי אכן מצינו שבחי' מקיף נחשבת נפש לגבי העולם והכלים גם כן.

והוא ע"פ הידוע⁷³ שכללות סדר השתלשלות מתחלקת לג' בחי' עולם שנה נפש (עש"ן)⁷⁴, כמ"ש בספר יצירה. ובביאור ג' בחי' אלו, הנה מפרשי ספר יצירה סוברים שנפש היא למטה מעולם שנה; אמנם דעת אדמו"ר הזקן (ברוב הדרושים)⁷⁵ היא להיפך - שנפש היא למעלה מעולם ושנה, דהיינו (בכללות):

עולם⁷⁶ הוא ענין המקום; שנה, ענין הזמן; נפש היא החיות שלהם.

וגם כאן, במדרגת נפש - ב' דיעות (שמתלבשת; שלמעלה מהתלבשות), כדאיתא בד"ה ברוך שעשה ניסים תרס"ד⁷⁷:

"יש דיעות בחסידות מהו מדרגת נפש, לפעמים מצינו שנפש הוא נקרא ההתפשטות החיות של הנפש בלבד⁷⁸. . . ופעם מבואר שנפש הוא כינוי אל נקודה העצמית שהיא נקודה החיונית שהיא באפשרה להחיות הגוף"⁷⁹.

72. כן מובן מלקוטי לוי יצחק הנ"ל, דהלא אחיד ותליא שייך לומר על אור דוקא. ועיין גם אוה"ת בראשית ע' לא (סוף ההגהה). סה"מ תר"ם ע' קנט.

73. ראה בכ"ז: אוה"ת יתרו תתטו ואילך. סה"מ תרכ"ח ד"ה והר סיני (ע' רכז) ובהנסמן שם.

74. וכל ספר יצירה מיוסד על זה - תרכ"ח שם. וראה גם סוד"ה לא היו ימים טובים לישראל תשמ"ו.

75. אוה"ת שם ע' תתכח. סה"מ תרכ"ז ע' ק ובהנסמן שם. תרכ"ח שם. ועיג"כ ד"ה והר סיני תרנ"ג. תשמ"ז.

76. לקו"ת חוקת סד, ד. וראה גם ד"ה הנ"ל תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' קכה).

77. עליו מיוסד ההמשך של מאמר דידן.

78. והיינו בחי' ממלא כל עלמין, כמפורש בלקו"ת חוקת שם.

79. וראה ד"ה ורוח אלקים מרחפת במאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' נו. בסה"מ אעת"ר (כ' קפב); בסה"מ פר"ת (לפני מאה שנה) ע' נד. [וראה בזה לקמן].

והרי גם לפי אופן הב' שנפש קאי גם על בחי' שלמעלה מהתלבשות ("נקודה העצמית"), הרי עכ"פ נקרא נפש של העולם (והשנה). ולפי אופן זה, נמצא, לכאורה, דלא כנ"ל, וזה שאריך אנפין נקרא "נפש כל האצילות" הוא לא רק ביחס אל האורות של אצילות, אלא גם ביחס אל הכלים, להחיותם⁸⁰.

ועפ"ז לא יפלא שביחד עם החיות פנימי מבחי' הדיבור (הנקראת בדרך כלל בשם 'נפש וחיות' הנבראים), הנה גם הרצון המקיף נק' "נפש וחיות הנבראים".

קיצור: מצינו להדיא ענין 'נפש' העולם גם על מקיף שלמעלה מהתלבשות.

טז

אבל אין כ"ז מספיק לענינינו, כי:

הלא מפורש יוצא מד"ה ברוך שעשה ניסים הנ"ל שהן שתי דיעות. וכשמביאים הדיעה ש'נפש' קאי על בחי' מקיף שלמעלה מהתלבשות, הרי זה פירוש (אופן) אחד, ולא לפי דיעה השני' ש'נפש' קאי על בחי' החיות המתלבשת (וכל מקום מדבר לפי ענינו⁸¹).

ואילו במאמר דידן, זה שכותב "דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון" הוא בבת אחת ובהמשך אחד עם מ"ש לעיל מני' בסעיף אחד (היינו בס"ז) - שיש בהנברא משני הענינים, הן רצון והן דיבור. ואעפ"כ בהגיע להחידוש בסעיף ט, כותב בפשטות ש"חיות ונפש הנבראים הם הרצון", שמשמע רק הרצון, ומשמיט ענין הדיבור.

והרי אי אפשר לומר שמסעיף לסעיף משנה את טעמו לדבר רק על נפש שלמעלה מהתלבשות, כי מוכח בסעיף זה (ט) גופא שמדבר גם על חיות שבבחי' התלבשות (חיות שמצד בחי' הדיבור), שהרי כותב: "לכן הוא מתלבש בהנבראים ומחי' כל נברא כפי ענינו" (וכמו שכבר הוקשה לעיל, שקשה מרישא לסיפא), ועכ"ז למסקנא נוקט שרק הרצון⁸² הוא הנפש וחיות. וא"כ הדרא התמי' לדוכתא - איך אפשר לומר על בחי' שלמעלה מהתלבשות שזהו בחי' נפש וחיות (התלבשות).

ולהעיר שבדיעה זו, כו"כ מדריגות עד למעלה למעלה - עיין (בפי' מ"ש [ירמי' נא, יד] נשבע ה' בנפשו) אוה"ת-ענינים ע' שיג-ד. מז"א ע' מז. בראשית ע' תשעה-ו (ע"פ ע"ח שער העקודים פ"ב; רמ"ז ר"פ שמיני), ע"ש. סה"מ תרל"ד ע' רסח בשוה"ג. אעת"ר שם. ועוד.

80. וכ"ה בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'תלו להדיא. אבל ראה להלן.

81. ד"ה באתי לגני תיש"א פרק א. וראה 'מאמר ערוך' ע"ז תוד"ה בכל מקום לפי ענינו (ע' מד).

82. ומ"ש בתער"ב שם שאריך אנפין הוא נפש להחיות הכלים דאצי', הנה עיין שם שמחלק בכתר גופא לב' דרגות: בחי' מלכות שבכתר שהוא בחי' ב"ן שיורד ומתלבש בכלים דאצי' ולכן נקרא נפש להם; מדות העצמיים שבכתר שהן למעלה מהתלבשות באצי' (ואינו נק' נפש האצי'). ונמצא שקאי להדיעה הא', שבכדי להיות נקרא נפש, היינו ע"י התלבשות דוקא. לפ"ז, מ"ש בלקוטי לוי"צ שגלגלתא נק' נפש האצי' לפי שהאורות אחיד ותליא בו (ולא מצד התלבשות), הוא לפי דיעה הב' הנ"ל, כדלקמן בפנים.

קיצור: אא"ל שמה שקורא לרצון "נפש וחיות הנבראים" הוא לפי הדיעה שנפש קאי על בחי' נקודה שלמעלה מהתלבשות, דהלא בסעיף זה גופא מדבר על החיות המתלבשת שמהדיבור ג"כ, ואיך הוא.

יך

ביאור ע"פ לקוטי לוי יצחק

וי"ל בכ"ז ע"פ היסוד הנת"ל (ח"א) שכח המח' הוא המשכה ו'ביטוי' מכח המהווה. וי"ל עד"ז בענינינו שיש לבאר הקשר והחיבור שבין הדיבור (חיות) והרצון (כח המהווה).

וי"ל שהביאור בזה מונח בלקוטי לוי יצחק דלעיל - שזה שאריך אנפין נקרא "נפש כל האצילות" הוא, לפי שהוא שרש הספי' דאצילות, והן "אחיד ותליא" בו:

מלשון זה מובן שהשם 'נפש' אינו מצד ההתלבשות של אריך אנפין להחיות הכלים דאצילות, אלא (רק) מפני שהוא השרש להאורות דאצילות (כנ"ל בתחילה)⁸³. וזה דורש הבנה, מהי ההסברה בזה שקוראים לשרש 'נפש'.

וי"ל ההסברה בזה, שענין "אחיד ותליא" כאן הוא יותר מקשר 'סתם', אלא הוא מורה על ענין הדביקות - "אחיד ותליא" ממש. והיינו לומר שהגם שהאורות כבר נמשכו וירדו משרשם (א"א), הם עדיין דבוקים ממש בשרשם.

וענין דביקות זו י"ל עפמ"ש בכ"מ⁸⁴ על דביקות אור הממלא כל עלמין באור הסובב כל עלמין. דזה שגם סובב כל עלמין נקרא בשם "חי העולמים" [חי בפתח, חיות של העולמות] הוא לפי שממנו נמשך החיות דממלא כל עלמין שמחי' את העולמות - ויתירה מזו, (לא רק שנמשך ממנו, אלא) שגם הכח של ממלא להחיות את העולמות, הוא רק ע"י דביקותו בסובב, ע"ש באורך.

ובאמת, כן מובן בד"ה ברוך שעשה ניסים הנ"ל (במשל חיות הנפש), שלפי דיעה הב', 'נפש' קאי על "נקודה העצמית שהיא נקודה החיונית שהיא באפשרה להחיות הגוף"⁸⁵, והיא מתפשטת בכל חלקי הנפש המתלבשים בגוף⁸⁶. כי ע"י דביקות (התפשטות החיות וחי בעצם), הנה "מהותו של החיות המתפשט הוא הענין דחי בעצם עצמו כמו שהוא בגילוי"⁸⁷.

לפ"ז י"ל בסגנון דלעיל: אור הסובב הוא [עצם] הנפש של אור הממלא, ואור הממלא "אחיד ותליא", דבוק ממש, בסובב כדי שיוכל להחיות הנבראים. ועד"ז בפרטי הנבראים, שכח המח' וי"ל

83. ראה הערה שלפנ"ז.

84. בד"ה ד"ה תפלה למשה תשכ"ט - סה"מ מלוקט ח"ה ע' רכא ואילך. ד"ה בראשית ברא תשי"ג (נסמן בסה"מ מלוקט

שם ע' רכה הערה 77).

85. ובהגהת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע שם מקשר זה להדיא עם חי בעצם וחי להחיות, ע"ש.

86. עי' מאמרי אדה"א שם (ע' נח).

87. לשון המאמר ד"ה תפלה למשה שם (ע' רכה) הערה 79 (וע"ש שזהו יתרון על היחס (ע"י דביקות) בין אור ומאור).

(ממלא) 'תלוי' בכח המהווה (סובב) והוא ביטוי ממש ממנו ("הוא הענין דחי בעצם עצמו כמו שהוא בגילוי", כנ"ל).

ועד"ז בנוגע להרצון שהוא בחי' סובב וכח המהווה, שהדיבור תלוי בו (כידוע שכח ההתהוות הוא מסובב⁸⁸, ורק שנמשך ע"י ממלא⁸⁹). וגם החיות שמהדיבור הוא 'ביטוי' הרצון ואחיד ותלוי בו. ועוד זאת, הנה דביקותו זו (של הדיבור בהרצון) ניכר בגלוי יותר בהדיבור עצמו. כי גם זה שהתהוות הישות והחומר של הנברא היא מהדיבור, הנה בזה גופא רואים ביטולו של הדיבור ו'תלייתו' בהרצון. שהרי בהדיבור עצמו לא נתפרש איזה צורה, ואינו אלא מצד הרצון שנעשה צורה בהחומר, והרי זה מבטא 'הכנעת' הדיבור ותלייתו ברצון.

נמצא איפוא, שהרצון הוא כמו העצם [הנפש] של הדיבור⁹⁰. ובסגנון דלעיל (בהתפשטות החיות), הדיבור הוא ביטוי הרצון, עד ש'מהותו של הדיבור - חיות המתלבשת, הוא הענין דהרצון עצמו כמו שהוא בגילוי' ובהתלבשות. וזהו ש"החיות והנפש של הנבראים הם הרצון".

קיצור: חיות הוא המשכה וביטוי מכח המהווה, והיא "אחיד ותליא", פי' דבוק, בו. ולכן (גם) המקיף (הרצון, המהווה) נקרא נפש, כיון שכל כח החיות של ההתפשטות תלוי בכח המקיף, ונחשב שהמקיף הוא עצמו המח' בפנימיות.

יח

ועפ"ז יש להוסיף ביאור במה ש'פתח בחיות וסיים בהתהוות'. דלכאורה, כאן (בסעיף ח והמשכו בסעיף ט בהמוסגר) מגיעים לקושי מסויים:

בסעיף ח ביאר החילוק בין רצון לדיבור, שההתהוות שמהרצון ענינה הוא - השלמת הרצון, וההתהוות מצד הדיבור היא מציאות יש (ע"ש).

אמנם בסעיף ט בהמוסגר, כשנוקט מושג זה עוד הפעם, הרי משתנה המושג לאופן חדש: לא יחס נבראים לרצון ודיבור (אלקות), אלא יחס הדיבור אל הרצון - יחס בין כח אלקי אחד להשני (שהחיות אלקי המתלבשת (דיבור) והנותנת מקום להנברא, אינה אלא השלמת הרצון, "שכך עלה ברצונו" . . ולכן הוא מתלבש בהנבראים ומח' כל נברא כפי ענינו"). - ולכאורה מוקשה הדבר:

בשלמא נברא שנתהווה רק מהרצון, שפיר שייך לומר שכל מציאותו אינו אלא השלמת הרצון.

אבל חיות (דיבור) אלקי, הרי אינו בחי' נברא שנתהווה מהרצון, אלא הוא עצמו המשכת אלקותו ית', ושונה מרצון, ומצד האלקות שבדיבור הלא הוא נותן מקום להנברא להחיותו כפי ענינו (בבחי' יש ומציאות), כמו שביאר לעיל (בס"ח).

88. ולמעלה יותר - מעצמותו (אגה"ק סי' כ"ף. ועיג"כ קונטרס ענינה של תורת החסידות פרק טו ובהערה 105).

89. תו"א ד"ה יביאו לבוש מל'. ד"ה לכל תכלה תרני"ט. ועי' אגה"ק שם ובסה"מ תרס"ט ע' נז.

90. סוד"ה בשעה שהקדימו תרס"ג. ועי' גם סוף ד"ה כי ישרים תרס"ד.

- והוא ע"ד הנתבאר ב'שער היחוד והאמונה' פרק ד שאנו משבחים אותו ית' בשני הענינים ד'הגדול והגבור', גילוי והסתר, ומצד הגבורה הרי הוא מהווה נבראים שהם בבחי' יש ודבר נפרד. וזה שבריאת הנבראים היא גם מצד מדת הגדולה, אינו מפחית ענין זה, ואדרבה - ההסתר מתגבר, ונעשה הנברא ליש ונפרד (בהרגשתו)⁹¹. ועד"ז צריכים לומר בענינינו, דזה שיש התהוות מהרצון אינו מפחית, לכאורה, מזה שהתהוות בפועל היא מהדיבור שמהווה מציאות בבחי' יש ומציאות⁹².

זאת אומרת - מה ראית מסתברא שגובר הרצון על הדיבור, והלא איפכא מסתברא, שהדיבור מסתיר על ההתהוות מצד הרצון.

אשר לכן י"ל שכאן נדרש היסוד שנת"ל (חלק א) בנוגע התהוות וחיות, שחיות היא המשכה והארה מכח המהווה, ועל דרך זה, הדיבור (חיות פנימי, ממלא) 'אחיד ותליא' בהרצון (עצם החיות, סובב) כמשנת"ל. ולכן שפיר י"ל שגם זה שהדיבור "מתלבש בהנבראים ומחי' כל נברא כפי ענינו", זה גופא הוא מצד מקורו - 'נפשו' שהוא תלוי ודבוק בו (הרצון), כנ"ל.

וזהו שמדגישים כאן שנפש הנבראים היא הרצון⁹³, וכל ענין הדיבור (שנותן לנבראים תפיסת מקום) 'תלוי' בהרצון לגמרי, דגם ענין הדיבור עצמו אינו אלא ביטוי הרצון, עד שנקראת על שמו - הנפש היא הרצון. [ויובן עוד יותר ע"פ דוגמא מנגלה, כדלהלן].

קיצור: כד דייקת, הנה מה שהמקיף נק' נפש, הרי זה לא רק בנוגע להנבראים, אלא גם בנוגע להחיות אלקי. והביאור ע"פ יסוד הנ"ל.

יט

ובזה מתיישב גם שאלה הב' - איך משמיט ענין החיות פנימי שמצד הדיבור וכותב בפשטות ש"י"ל דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון, שמשמע שרק הרצון הוא "החיות והנפש של הנבראים", אף שמסיים אודות החיות המתלבשת (מהדיבור) -

וגם משנת"ל בענין סובב וממלא, עצם והתפשטות החיות, אינו מספיק לגמרי עדיין, שהרי דביקות ו"תלות" הדיבור (ממלא, התפשטות) ברצון (סובב, עצם) איננה השמטתה.

וי"ל ההסברה:

זה שמשמיט ענין הדיבור מכאן, הוא לפי שבמאמר זה המכוון הוא לכלול הדיבור (המתלבשת) ביחד עם הרצון (המקיף) ולא להחשיבו כענין בפני עצמו (בחי' פנימי), וכאילו שהרצון לבדו הוא "החיות והנפש של הנבראים".

91. וראה לקו"ש חלק כא ע' 428 ואילך שפעולת הצמצום היא מציאות אמיתית, ע"ש (ועיג"כ שם איך יש בכח הגבורה להגבר על כח הגילוי).

92. כי אם רק זה שיש הכשרה לביטול בחומר הנברא ע"י שהרצון עושה צורה החומר ותו לא.

93. משא"כ ב'שער היחוד והאמונה' שענינו לבאר תורת הבעש"ט ע"פ 'לעולם ה' דברך נצב בשמים' (תהלים קיט, פט). וראה לקמן בפנים.

זאת אומרת שבמאמר זה משונה מהמבואר בד"כ ש'נפש' הנבראים הוא חיות המתלבשת, ונוקט שהרצון המקיף הוא 'נפש' הנבראים, היינו שגם החיות פנימית נקראת [על שם] הרצון דוקא (מטעם המבואר לקמן). - וכפי הנראה, זהו עיקר החידוש והמכוון בהמאמר.

ואו"ל שגם יומתק עפ"ז כפל הלשון כאן במ"ש, "י"ל דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון" - חיות ונפש הלא היינו הך, ומהו "הם הרצון".

אך ע"פ הנ"ל ש"הכוונה לכלול שני הענינים של חיות, הן ה'נפש' שהוא הרצון עצמו⁹⁴, והן ה'חיות' שמהדיבור המתלבשת, שכוללו עם הרצון, כנ"ל⁹⁵ (וכפי שנת').

קיצור: במאמר זה מתחדש הכללת הדיבור עם הרצון, כיון שהרצון הוא העיקר והעצם.

כ"ף

וי"ל שמה שנת"ל מרומז גם ב'שער היחוד והאמונה' עצמו. וגם זה ע"פ לקוטי לוי יצחק (על פרק ב-ג⁹⁶) בתיווך תורת הבעש"ט עם כתבי האר"י ז"ל:

הבעש"ט מפרש ש"דברך נצב בשמים" היינו שדבר ה' מתלבשת ברקיעים, ירדת הדיבור למטה, כדי להחיות הרקיעים. אבל מהאר"י ז"ל משמע לכיוון הפכי: "דברך", שקאי על [כתר] מלכות, נצבת לעולם בתפארת וז"א הנק' "שמים", היינו לשמים שלמעלה מ"דברך". ומבאר בזה ומתווך:

"שני הפירושים דהבעש"ט והאר"י ז"ל עולים בקנה אחד. כי מה שדבר ה' מלוכב תמיד בתוך כל הנבראים ויכולה להוותם ולהחיותם ולקיימם תמיד מאין ליש כפי' הבעש"ט ז"ל הוא ע"י שהיא נצבת ודבוקה במקורה בת"ת דז"א הנק' אמת, וכפירוש האר"י ז"ל. (כי אם ה' הדיבור נפסק ממקורו ח"ו, לא ה' יכול להוות ולהחיות תמיד)" עכלה"ק.

ומבאר שם שזה מרומז בלשון אדמו"ר הזקן שם בפרק ב (וגם בריש פ"ג):

"והיינו ג"כ ואתה מחי' את כולם האמור בפ"ב שאתה הם האותיות דהיינו אותיות הדיבור מעשרה מאמרות, הנה כתיב ואתה כו'. ו' הוא ת"ת. . והיינו כי אתה מל', מחוברת לו' דת"ת..." עכלה"ק.

וכן מרומז בריש פרק ג:

"הדברים והאמת האלה: הדברים, הוא העשרה מאמרות שהם דבר ה', המלוכבים בתוך כל הנבראים תמיד. . שע"ז כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים וכפירוש הבעש"ט ז"ל. והאמת,

94. ובלקו"ת שלח שם בביאור זה שאריך אנפין נק' נפש כל האצילות מפורש, "והיינו כי נפש פירושו רצון כמו אין נפשי אל העם (בירמי' בס' טו) ופירש"י נפשי רצוני וכן ת"י רעוא".

95. גם יש להעיר שזה עולה גם עם הנת"ל בענין עש"ג, שלפי הדיעה הב', נפש קאי על עצם החיות שלמעלה מהתפשטות והתלבשות, ומה שמתלבש בנבראים בפנימיות אינו נק' נפש אלא 'שנה'. דענין הזמן הוא רצוא ושוב, ומצד ריחוק הערך בין נפש (שלמעלה מהתלבשות) ועולם, הנה חיבורם הוא בדרך רצוא ושוב - עי' ד"ה ברוך שעשה ניסים הנ"ל.

96. בהערותיו על התניא ע' כד. (וראה גם קונ' יסודות ס' ה).

הוא ת"ת דז"א הנק' אמת. . הנה הדברים שהוא מל', דבוקה ועומדת תמיד לעולם בת"ת דז"א וכפירוש האריז"ל...". עכלה"ק, ע"ש בפרטיות.

[ויש להוסיף עוד מקום כעין זה להלן ב'שער היחוד והאמונה', והוא בפרק ד בביאור הענין שבריאה יש מאין בא מצד מדת גדולתו של הקב"ה "בכבודו ובעצמו". - ומבואר בזה⁹⁷ שמרמז למ"ש באגה"ק סי' כ"ף שבריאה יש מאין היא ע"י דביקות האור בעצמותו דוקא⁹⁸].

הרי שישנם שני ה'כיוונים' ב'דברך' - הן המשכה וירידה להתלבש בנבראים, וביחד עם זה, גם עלי' ודביקות במקור עליון יותר שע"ז ביכולת הדיבור להחיות תמיד⁹⁹: בכתבי האר"י ז"ל מודגש צד הדביקות של החיות ("דברך") לשלמעלה ממנה; בתורת הבעש"ט מודגש צד ההתלבשות של החיות בשלמטה ממנה.

ומעין זה י"ל במאמר דידן, שיש לפנינו כעין 'חקירה' - האם להדגיש צד הרצון או צד הדיבור, דהלא שני הבחי' יש כאן (עצם החומר מהדיבור, וצורת החומר מהרצון), והי מנייהו עדיף. ולכן י"ל שאלו הם הב' דרכים בביאור הענינים:

ב'שער היחוד והאמונה' (וכפי הנראה, עד"ז ברוב המקומות) שענינו לבאר תורת הבעש"ט ע"פ "לעולם ה' דברך נצב בשמים", ההדגשה היא "בדבר ה' שמים נעשו וגו'" (כמ"ש שם סוף פרק ב) - ענין הדיבור, והתלבשותו בנבראים. ורק שמרמז גם דביקותו הדיבור ללמעלה;

במאמר דידן ההדגשה היא "כל אשר חפץ עשה" - ענין הרצון (מטעם שית'), ועוד זאת - דביקות לשרש הכי עליון בבחי' "אוא"ס למעלה מעלה עד אין תכלית". וגם ענין הדיבור וההתלבשות הוא לפי אופן הרצון. והיינו שמה שהדיבור מחי' את הנברא כפי ענינו (ובזה נותן תפיסת מקום להנברא), הא גופא הוא רק מצד רצונו ית' להחיות הנברא באופן זה (אבל לא שיש לו תפיסת מקום מצד עצמו).

קיצור: גם ניתן לראות כל הנת"ל בשעה"ה"א גופא ע"פ התיווך שבלקוטי לוי"צ. וזהו חילוק הכללי בין אופן הביאור שם להמאמר כאן.

כא

דוגמא בנגלה

כדי להמחיש הענין יותר אפשר להביא דוגמתו בנגלה¹⁰⁰:

97. המשך תער"ב ח"ב פרק שיט (ע' תרנ). סה"מ עטר"ת ע' תקסד.

98. ואולי יש להוסיף עוד רמז להמבואר בהמאמר שחיות המתלבש גופא היא רק מצד הרצון, ממ"ש בשעה"ה"א פרק ז בנוגע שם 'אבן': "שמה מורה כי שרשה משם העולה ב"ן במספרו ועוד אלף נוספת משם אחר לטעם הידוע ליוצרה". - הרי זה דוגמת צורת החומר שאינו מובן מצד הדיבור ורק מצד שכך רצונו ית'.

99. ובאמת שבדבריו הקצרים נכללים ענין ארוך המבואר בכמה מאמרים שבהכרח צ"ל דבקות הכח האלקי עם מקורו, ובלי דביקות, אי אפשר להיות בבחי' חיות - ראה ד"ה תקעו תרס"ד. מאמרי ר"ה תרע"ה (מהמשך תער"ב). ד"ה כתר תשכ"ה. וגם מבוארים שם כמה טעמים והוכחות. להעיר שא' ההוכחות שם היא מענין התמידיות שבהנהגת הטבע. וי"ל שבזה מדויק ה' בלקוטי לוי"צ כאן - "לא ה' יכול להוות ולהחיות תמיד".

100. "כשיטתי מאז" - אג"ק חלק יט ע' רכו. וראה המלוקט בהקדמה לקונ' התיווכים ב'שערי עיונים בדא"ח" כרך א (ע' רסז).

ידוע¹⁰¹ שיש לבאר גדר ענין השליחות בג' אופנים (או דרגות), היינו עד כמה הוא ביטול השליח להמשלח - "שלוחו של אדם כמותו":

א. "כמותו" רק בנוגע לתוצאות המעשה, שמועיל ומתייחס למשלח - ה'חפצא' היא של המשלח (לא המעשה של ה'גברא'); ב. "כמותו" גם בנוגע למעשה השליח - ידו כידו ממש, 'כידא אריכתא דמיא'¹⁰²; ג. "כמותו" ממש, שהוא עצמו במקום המשלח. - שכל ג' אופנים הנ"ל מתבטא ביטולו של השליח, אלא שיש בזה כמה דרגות עד כמה הוא "כמותו".

אמנם¹⁰³ עוד לפני השיקול עד כמה הוא ביטולו של השליח למשלח, מוכרח עוד דבר, והוא - עצם המינוי של השליח, שיחול שם שליח עליו. והמינוי הוא - שהנתמנה צריך להיות בגדר "כמותו" של המשלח. שמטעם זה אין שליחות לחש"ו לפי "שאינן כמותו דהמשלח" כמ"ש אדמו"ר הזקן¹⁰⁴. זאת אומרת שהשליח צ"ל בר דעת בעצמו, דבלא"ה לא חל עליו שם שליח.

והרי זה שהשליח צריך להיות בר דעת נוטה לכאורה, לצד ההפכי מביטול, כי הלא בר דעת פירושו שיש בו דיעה עצמית, ויכול להחליט לפי שכלו גם במה שלא שמע (במפורש) מהמשלח. וכגון כשמגיע להיכא תמצא שלא קיבל הוראה ברורה, מוכרח הוא להשתמש עם שיקול דעת עצמו ולהחליט מה הכי נכון לרצון המשלח.

והרי יש כאן כעין הפכים: מצד אחד, צריך להיות בטל לגמרי להמשלח; לאידך, מוכרח שיהי' הוא בעצמו בר דעת (מציאות עצמאית) להחליט - וזהו רצון המשלח. נמצא שגם מציאותו, דעת עצמו להחליט, הא גופא הוא רק לפי שכן הוא רצון המשלח, לא מצד עצמו.

וזה גופא הוא החידוש בענין השליחות, שהשליח צ"ל איש בר דעת בפני עצמו (ולא קטן), שנמסר לו כחו ותוקפו של המשלח, ומ"מ כל כחו (בענין השליחות) מכח המשלח קאתי. ונמצא שדבר זה, שהשליח צריך להיות מציאות בפני עצמו, הוא גופא חלק (פרט נוסף) בענין השליחות.

ועד"ז בענינינו, שהדיבור ענינו להחיות הנברא כפי ענינו, דוגמת שליח שיש בו דעת עצמו. וביחד עם זה, ענין זה גופא שבדיבור, הוא "בשליחותו" - מצד רצונו ית', ולא מצד עצמו, כנ"ל. וזהו שנת"ל שהפירוש בזה שהחיות פנימית תלוי' בהרצון הוא באופן שהחיות פנימית נקראת על שם הרצון דוקא (וכן ההנהגה הטבעית אינה אלא רצונו ית'), עיקר החידוש כאן, כנ"ל.

- והטעם לכל זה, לפי שבמאמר זה המכוון הוא לבאר השלימות של טבע, כמ"ש בתחילת המאמר (בס"ב). ולכן, הגם שטבע הוא עצמו הנהגה אלקית, ביחד עם זה צריך הוא להתחבר (לפעמים) עם הנהגה ניסית (ד"ע) כדי לגלות שלימותו ואמיתותו - שטבע היא לא רק

101. לקח טוב להר"י ענגל כלל א בארוכה, והביא ראיות לכל הצדדים.

102. קו"א לשו"ע אדמו"ר הזקן סרס"ג סכ"ה.

103. ראה כ"ז בלקו"ש חלק לג ע' 113 ואילך.

104. לקו"ת ויקרא א, ג. נת' בלקו"ש שם.

הנהגה אלקית (שהרי לזה צריך רק לגלות שורש הטבע), כ"א שכל ענינו אינו אלא ביטוי רצונו ית' - בדיוק כמו שהנהגה ניסית היא ביטוי רצונו ית', ע"ש בסעיף ט בפרטיות.

קיצור: דוגמא משליחות. ומאמר זה זה שונה משאר המקומות כי ענינו לבאר שלימות הנהגת הטבע, שע"י הגבהתה וקישורה עם הנהגה ניסית מתגלה שלימותה ואמיתיותה.

פעולת התורה בהבנת המשפטים

הת' מנחם מענדל שי' אפל
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

מקשה על הביאור בד"מ משפטים ממאחז"ל

בדבר מלכות ש"פ משפטים ס"ה כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וזה"ל:

"ובעומק יותר: "ואלה המשפטים", "אף אלו מסיני" - י"ל פירוש, שגם הסיבה להחיוב השכלי ד"משפטים" הוא "מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם (כמו "הראשונים").

וההסברה בזה - שהחיוב השכלי הוא כתוצאה מזה שבציוויים אלה נתלבש רצונו של הקב"ה (שמצד עצמו הוא למעלה מהחכמה) גם בחכמתו ית' (בתורה), וכיון שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם, נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם (ועד לשכל דאווה"ע), שדעתו נוטה לדברים שמחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה ("סיני"), "עכ"ל.

ויש להבין איך הנ"ל מתיישב עם מחז"ל (שהובא לעיל בשיחה (בס"ד)) "אלמלא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה", ה"ז גופא שהשכל מבין שאסור לגזול וצריך להתנהג בצניעות ה"ז בגלל שניתנה תורה וחדרה בגדרי העולם עד שדבר זה מובן גם בשכל אנושי, ואיך גם אלמלא לא ניתנה תורה היינו מבינים זאת?

ואין לומר שחיוב השכל הוא מהתורה כמו שהיא "דיפתראות ופינקסאות" לפני נתינתה מסיני, שהרי נאמר מפורש (כנ"ל, שם) ש"הסיבה להחיוב השכלי ד"משפטים" הוא "מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם"¹.

1. וראה יומא (סז, ב) "את משפטי תעשו" - דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו . . . " (ועד"ז ברש"י ויקרא יח, ד), היינו שקאי על עצם כתיבתם גם קודם נתינתם במ"ת.

ב

נסיון לביאור

והנה יש שרצו לבאר שאלמלא לא נתנה תורה היינו למדים רק את הענין הכללי שלגזול וכו' זה לא טוב, אבל לא את פרטי הדינים דמשפטים המבוארים בתושבע"פ (שמובנים רק באמצעות נתינת התורה).

אמנם (נוסף לכך שמפשטות לשון השיחה ש"לולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם" מוכן שלא הי' מחייבם כלל (גם לא את עצם הבעי' בגזילה וכו'), הנה) מפורש בלקו"ש חל"ב² שפרטי המשפטים אינם מובנים בשכל האדם.

ויש עוד שניסו לבאר³ ע"פ המבואר בד"ה וידבר אלוקים תשכ"ט⁴ דהחידוש דמ"ת בתורה גופא (בנוסף להחידוש בנותן התורה ומקבלי התורה) הוא שנתנת התורה היא באופן של צווי וגזירה שפועל על האדם והעולם להיות כהוראת התורה.

ובהע' 45 שם:

"ויש לומר, שמצד גדר הבריאה, מכיוון שהדיבור דתורה גזור על האדם והעולם, מוכרחים הם להיות כהוראת וגזירת התורה. וזה שיש לאדם בחירה חפשית הוא שביכלתו לבחור להיות היפך טבע הבריאה" עכ"ל.

ועפ"ז ניסו לבאר דמה שאמחו"ל "אלמלא לא נתנה היינו למדים. ", היינו שהיינו למדים כך, אבל הי' גם אפשרות להבין אחרת (גם מצד שכל הישר), אמנם ע"י מ"ת נפעל ששכל הישר מצד טבע הבריאה הוא אך ורק כהוראת התורה, וזה שמבינים ובחרים אחרת זהו היפך טבע הבריאה⁵.

אמנם עדיין אינו מובן, דלכאורה מל' כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שמצד התורה כפי שהיא דיפתראות "נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם. .", משמע לכאור' שגם מצד התורה כפי שהיא לפני נתינתה בסיני ה"ה מחייבת את שכל האדם, ולא רק שהיינו למדים, ואפשר להבין גם אחרת (כדלעיל).

2. ע' 178.

3. קובץ הערות צפת ז"ך אדר תשע"ד ע' 28.

4. סה"מ מלוקט ח"ד ס"ו ואילך.

5. ולהעיר מלקו"ש ח"ד (ע' 1038 הע' 24) דאף שעם הארץ אינו משקר בשבת זהו מצד הטבע, אבל מצד הבחירה יכול לשקר ולעשות היפך הטבע.

ג

מבאר דגם לפני מ"ת שכל האדם הוא מצד התורה

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בחסידות שבמ"ת נעשה הבחירה של הקב"ה בבנ"י, שזהו מ"ש בתפילה 'ובנו בחרת מכל עם ולשון' שקאי על מ"ת⁶, וכן הבחירה של בנ"י בקב"ה⁷.

ובמאמר ד"ה "ביום עשתי עשר"⁸ מבואר דבחירת בנ"י בהקב"ה היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל, אלא שבחירה זו פועלת גם על השכל.

וכפי המבואר באריכות בחסידות שבמ"ת נפעל החיבור דעליונים ותחתונים, וכך גם באדם שניתן הכח לחבר בין שכל האדם (תחתונים), שיורגש שעושה זאת מצד הוראת התורה. וכמפורש בלקו"ש ח"ג (שיחה לפרשת יתרו) בארוכה.

ועפ"ז י"ל שמה שאמרו חז"ל "אלמלא נתנה . . היינו למדין . .", היינו, שהיינו למדים ועושים זאת מצד השכל כפי שהוא מצד עצמו, וזה גופא בתור השתלשלות ותוצאה מהכתוב בתורה כפי שהיא לפני שנתנה (שהרי היא "דפתראות . . שבהם נברא העולם", כנ"ל), אבל מצד שכל האדם לא נרגש שזהו מצד הכתוב בתורה.

וע"י מ"ת נפעל שההבנה השכלית גם מצד האדם, תהי' מצד הבחירה שלמעלה מהשכל - מצד המשפטים כפי שכתובים בתורה.

וכפי שנאמר בשיחת ש"פ נח ה'תשל"ד⁹ שהטעם שנתנה התורה אף שגם ללא נתינתה "היינו למדים . . " הוא משום "דבענין הצניעות ישנם ב' אופנים כפי שהיא אצל חתול ואיך שהיא עפ"י תורה ואם לא הי' כתוב בתורה ע"ד צניעות וכיו"ב יכול להיות שיהי' משוחד מצד שכלו ומובן איזה החלטות יכולים לבוא מזה . .".

היינו דאף שחיוב השכל משתלשל מהכתוב בתורה, הרי מכיון שמצד האדם אין זה נרגש וניכר, הרי מצד שוחד עצמו יכול להגיע להחלטות אחרות (וזה גופא היפך חיוב שכלו שהרי "השוחד יעור עיני חכמים . ."¹⁰).

[ואף שגם לאחר מ"ת יכול להיות שיהי' משוחד ויגיע להחלטות היפך התורה, עכ"ז ניתן הכח שיורגש אצלו שחיוב שכלו (תחתונים) הוא מצד הוראת התורה (עליונים), וכשבוחר כך לא מגיע למצב של שוחד, מכיוון שנרגש אצלו רק הוראת התורה, ולא נגיעתו בדבר]

6. שו"ע אדמו"ר ס"ס ס"ד.

7. ראה דב"מ תרומה ס"ה ועוד.

8. סה"מ מלוקט ח"ג ע' ק"ד, ס"ו.

9. שחוק תשל"ד ע' 110 ס"ה.

10. ראה התוע' תשמ"ז ח"ג ע' 233 שגם לאחר ש"השוחד יעור" עדיין נקרא חכם, אלא שמד השוחד אינו רואה את האמת שבדבר, ולפ"ז מובן דלא כהסברה דלעיל שלפני מ"ת "היינו למדים . .", והי' אפשר גם ללמוד אחרת מצד שכל הישר, אלא דמצד חיוב השכל הוא אך ורק ע"פ הוראת התורה (וזה גופא רק בדרך השתלשלות, כדכפנים), וזה שאפשר להגיע להחלטות אחרות זהו מצד השוחד שגורם לו לפי שעה לעשות היפך האמת - שכל הישר.

במילים אחרות: מצד התורה לפני שהיא נתנה, היא פועלת את עצם החיוב השכלי להבין מה טוב ומה לא, אבל לאו דוקא שההבנה השכלית (כפי שהיא מצד האדם) היא מצד זה שהדבר כתוב בתורה.

ד

מדייק כן מלשון השיחה

ובלשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדב"מ משפטים (שם) "שהחיוב השכלי הוא כתוצאה מזה שבציוויים אלה נתלבש רצונו של הקב"ה (שמצד עצמו הוא למעלה מהחכמה) גם בחכמתו ית' (בתורה), וכיון שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם, נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם (ועד לשכל דאזה"ע), שדעתו נוטה לדברים שמחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה ("סיני")."

די"ל שבקטע זה מדבר על התורה כפי שהיא לפני שנתנה.

אמנם ע"י מ"ת נפעל, שההבנה השכלית גופא (גם כמו שהיא מצד האדם) היא מצד זה שזה כתוב בתורה.

ובלשון כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בדב"מ משפטים (בהמשך שם) "ועפ"ז יש לומר גם הפירוש ד"ואלה . . מוסיף על הראשונים" - שההוספה על הראשונים ("מסיני") היא בכך שה"משפטים" שניתנו "מסיני" נמשכים גם בשכל האדם, שזהו תוכן החידוש דמתן-תורה ("מסיני") שבטלה הגזירה וההפסק שבין עליונים לתחתונים, שחכמתו של הקב"ה (עליונים) תומשך ותחדור גם בשכל האדם (תחתונים), שגם דעתו (תחתונים מצד עצמו) נוטה לכך (אלא, שביחד עם זה צ"ל נרגש שדעתו נוטה לדברים המתחייבים מצד חכמתו של הקב"ה, "אף אלו מסיני")."

וכפי ששמע מל' קודשו (בתחילת ס"ה שם) "ואלה המשפטים", "אף אלו מסיני" - י"ל פירושו, שגם הסיבה להחיוב השכלי ד"משפטים" הוא "מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם (כמו "הראשונים")."

היינו ששכל האדם הי' מחייבם ("היינו למדים"), רק לא הי' מחייבם כמו "הראשונים", היינו (כדלעיל) שחיוב השכל מצד האדם "אלמלא לא נתנה תורה", אינו מצד שכך כתוב בתורה, ולא כמו "הראשונים" המצוות שנתנו במ"ת שפעלו שחיוב שכל האדם (גם מצדו) יהי' מצד זה שכך כתוב בתורה, ובמילא כן הוא מצד השכל.

ה

ביאור פעולת התורה במצות ד'חוקים'

אלא שעדיין יש להקשות:

הרי לכאורה גם במצוות ה'חוקים' נתלבשה חכמתו של הקב"ה, וא"כ מדוע אין הם מובנים בשכל האדם (כמו המשפטים)?

ויוכן בהקדים המבואר בחסידות¹¹ שהמצוות מתחלקות לחוקים משפטים ועדות, וכל א' מהם כלול מהשני, היינו שגם בחוקים יש טעם, וגם במשפטים יש ענינים שאינם מובנים.

ולפ"ז י"ל דאף שעיקר החוקים אינם מובנים, עכ"ז מכיון שגם בחוקים הכתובים בתורה התלבש רצונו ית' בחכמת התורה, ובמילא גם בשכל האדם, ע"כ גם להם יש טעם.

אלא דבהתלבשות רצונו ית' בחכמת התורה ישנם ב' אופנים¹² ומזה משתלשל ההבדל בין חוקים למשפטים¹³:

א' - שהרצון שולט על החכמה ומטה אותו שיהי' כפי החכמה.

ב' - שהרצון מתלבש בחכמה באופן שיורדת להיות כמו החכמה.

ולכן אפ"ל דהמצוות דחוקים הם באופן שהרצון יורד ומתלבש בחכמה אך אינו יורד למדריגת החכמה

והנה מצינו ג' ענינים בחוקים שרואים משם שהרצון מתלבש בחכמה:

א. גם לחוקים יש טעם¹⁴. ב. גם לחוקים יש מכוון - לאכפייא לס"א¹⁵. ג. ענין מ"ת הוא המשכת העצם בגילויים, וזה מתבטא בזה שיש עדות חוקים ומשפטים שקשורים לגילויים¹⁶.

ועפ"ז אפשר לבאר מהו השינוי בין מצוות דחוקים לפני מתן תורה לבין המצוות דחוקים לאחר מ"ת:

לפני מ"ת לא הי' חיבור עליונים ותחתונים, וחייב השכל הגיע כתוצאה מהכתוב בתורה, אבל לא הי' קשור העליונים מצד האדם.

החידוש דמ"ת שהחייב השכלי הוא לא רק כתוצאה מהכתוב בתורה, אלא שגם מצד האדם (תחתונים) נרגש שזהו מצד הכתוב בתורה (עכ"פ באופן דנתינת כח).

ובזה גופא:

א. מ"ת פעל בטעמים שיש גם בחוקים שיהיו מצד הכתוב בתורה.

ב. מ"ת פעל שגם בביטול דאתכפייא - המכוון דחוקים, יהי' מצד צווי התורה.

11. ראה ד"ה כי ישאלך מלוקט ד' הוי' לי בעוזרי מלוקט ב' ועוד.

12. ראה מאמר ד"ה 'קץ שם לחושך' ס"ה (סה"מ מלוקט ה' ע' שלב).

13. ראה לקו"ש חל"ב פ' בחוקתי שיחה ב.

14. מלוקט ח"ד ד"ה כי ישאלך הע' 43.

15. שם הע' 25.

16. שם ס"ח.

ג. מ"ת פעל שפרטי הענינים במצוות (שלכאורה היו גם לפני מ"ת) יהיו קשורים לנקודה העקרית שבמצוות - קיום רצון ה'¹⁷.

משא"כ לפני מ"ת שאף שהי' עדות (מצות אפה, שבת במרה ועוד) וחוקים ומשפטים (7 מצוות), לא הי' קשור עם הנקודה העקרית דקיום רצון ה'.

חידוש בתורה - מקיף בעצם

הת' מנחם מענדל שי' דונין
'קבוצה' - 770

א

האומר דבר בשם אומרו - גילוי הכלל בפרטים

אי' בזהר¹ דר' יוסי ור' חייא הלכו בדרך ודרש ר"ח דרוש עה"פ "נכון יהי' הר בית ה' בירושלים". שאלו ר"י "ממאן שמעת לך", א"ל יומא חדא הוינא אזיל בארחא ושמענא וחמינא לרב המנונא סבא (נ"א לרבי שמעון) דהוה דריש להאי קרא לרבי אחא

ומבאר אביו של כ"ק אד"ש - רלוי"צ בהערותיו לספר הזהר סיפור הנ"ל ע"ד הקבלה. ובתוך דבריו שואל מדוע לכתחילה לא אמר ר"ח את דבריו בשם אומרם. ומבאר "הנה עפ"י פשוט י"ל שאימתי צריכים לומר דבר בשם אומרו, הוא כשהאומר הדבר אמר לו זה האומר, אז הוא צריך לומר בשם אומרו. וכמו במרדכי ואסתר שמשם נלמד, זה שאמר מרדכי לאסתר כמ"ש "ויגד לאסתר המלכה" אז צריך השומע ממנו לאמרו בשם אומרו כמ"ש "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" משא"כ בנדו"ד לא אמר זה ר"ה או ר"ש לר' חייא רק לר' אחא ור' חייא שאירע התם שמע זה ג"כ אבל לא לו אמר ר"ה או ר"ש, אז אינו מחוייב לומר בשם אומרו כי ע"ז אין רא' ממרדכי ואסתר שהתם אמר מרדכי לאסתר".

ובלקו"ש חל"ו² מבאר כ"ק אד"ש מה"מ - [לאחר שמאריך לבאר ע"פ נגלה שכאשר הרעיון השכלי התעצם עם השומע באופן שמונח בשכלו כאילו הוא חשב זאת בעצמו, אינו חייב להזכיר בשם אומרו, ולא נקרא גזילה - עיי"ש באורך. אך לאח"ז מבאר (ע"פ פנימיות העניינים)] מדוע כאשר לא קיבל ישירות מבעל המאמר אין צורך לומר בשם אומרו, היינו שאין גם את הענין הסגולי של מביא גאולה לעולם:

הטעם הפנימי לזה דהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, הוא מפני שמגלה בחידוש תורה הפרטי הזה את שורשו ומקורו בסיני, שע"ז הוא 'גואל' חידוש זה מהעלם אל הגילוי³ (שמגלה בחידוש הפרטי את שורשו ומקורו בתורה כפי שניתן למשה בסיני).

1. ח"ב תקפת, א

2. ע' 180 ואילך.

3. ויש לבאר את ענין מביא גאולה לעולם בדא"פ, ע"פ המבואר בשיחת ש"פ נשא תנש"א (סה"ש תנש"א ע' 312 ואילך) שהגילוי האלוקי בעולם שיהי' בגאולה, נפעל ע"י גילוי ההעלם של ענייני התורה - כיון שכל העניינים שבעולם נפעלים ע"י התורה. וראה עוד בענין זה לקמן.

והיינו שכמו שיש ענין לדעת את המסורת הכללית של נתינת התורה (שלכן מתחילה מסכת אבות בענין זה), עד"ז בכל חידוש פרטי בתורה, יש ענין לחבר ולקשר אותו עם הכלל שלו שניתן למשה מסיני שנמצא בו בהעלם (שלכן אף אם חשב על חידוש זה בעצמו צריך להשמיע מאיפה וממי קיבל את הכללים ואת דרך הלימוד).

ועפ"ז ממשיך הרבי ומבאר⁴ שנוסף על גדר הנותן שבתורה, המסורת שמועברת מדור לדור - יש בתורה את גדר המקבל, היינו מה שבנ"י מוסיפים בתורה (הגזירות והתקנות שהוסיפו חכמי ישראל במשך הדורות) שהם הוספה על התורה שניתנה חמשה בסיני. וענין זה הוא חלק מגדרי התורה - כיון ש"תורה לא בשמים היא"⁵, אלא נתנה למטה לבנ"י ע"מ שיפסקו את דיני התורה כפי הנראה בשכלם ועד ש"קוב"ה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני⁶, לכן הרי מגדרי התורה הוא שישנם עניינים כאלה שבאופן של חידוש ע"י חכמי ישראל.

ועפ"ז מבאר את דברי רלוי"צ הנ"ל שכאשר בעל האמרה לא לימד את החידוש באופן ישיר לשומע אין הענין דהאומר דבר בשם אומר (אפילו באופן של מילי דחסידותא), משום שכאשר לא קיבל זאת באופן ישיר מודגש כאן גדר התורה מה שבנ"י מחדשים בה מצ"ע לא ע"י מסירה מדור לדור (וממילא יוצא שההעלם - שורש ומקור התורה, נמצא כאן בגילוי). עכת"ד.

והנה לכאורה צריך ביאור מדוע כשאומר החידוש לא דיבר אליו ישירות מודגש כאן גדר החידוש שבתורה - אף שלא חשב על החידוש בעצמו. ומאידך כשלמד זאת ישירות מבעל השמועה, אף שהתעצם ונקלט הענין במוחו (וע"פ דין אי"ז נקרא גזילה אם אומר זאת לא בשם אמרו, מ"מ) מודגש כאן גדר הנותן - המסורת שבתורה, והגאולה של זה (גילוי שורשו בתורה) הוא דוקא ע"י הזכרת שם אמרו.

ב

'אור חדש' לע"ל שלא האיר גם קודם הצמצום

והנה ב' העניינים הנ"ל בגדר התורה - גדר הנותן וגדר המקבל, המסורה המועברת מדור לדור והחידוש שבנ"י מחדשים בתורה - י"ל שהם בחי' סובב וממלא שבתורה, כדלקמן.

בד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו⁷ מבאר אדמו"ר הרש"ב שכונת ותכלית הבריאה היא לעשות כאן בעולם (כל' המדרש -) 'דירה בתחתונים' היינו להמשיך בעוה"ז גילוי אלוקות - להמשיך את האור שנסתלק ע"י הצמצום הראשון שיאיר בעולמות.

ומקשה במאמר שם דכיון שממשיכים את האור שהאיר לפני הצמצום, מה הרווח בבריאת והתהוות העולמות. ומתרץ זאת בב' ביאורים א. החידוש הוא שיהי' הגילוי בעולמות. דקודם

4. ראה גם לקו"ש ח"ל ע' 10.

5. ב"מ נט, ב.

6. שם.

7. סה"מ תרס"ו ע' ג' ואילך.

הצמצום כשהאור האיר בגלוי לא הי' יכול להיות התהוות מציאות העולמות, רק אחר הצמצום אפשר להתהוות מציאות הכלים והעולמות, והתפקיד של בנ"י הוא לפעול הרחבה בכלים שיוכלו להכיל את האור שהאיר קודם (ראה שם שמאריך בביאור הענין).

ב. וז"ל: "ועי"ל שיהי' גילוי אור עליון שלמעלה מהאור הקודם וזהו התוס' אורות שנמשך ע"י התומ"צ שיאיר בחי' פנימיות ועצמות ואו"ס שלמעלה גם מהאור שהי' ממלא מקום החלל בו' וכמשי"ת ובדרך כלל זהו גילוי בחי' או"ס הסוכ"ע שבשביל זה הי' תכלית הבריאה דעולמות כו".

ובביאור המושג 'אור עליון שלמעלה מהאור הקודם' מבואר בחסידות⁸ שהוא אור שאינו בגדר המשכה, והיינו אור מקיף בעצם שאינו בגדר התפשטות וגילוי אל הזולת.

והענין, די'ש מקיף שנקרא מקיף רק בערך המקבל ויש מקיף בעצם. עד"מ מעומק שכלו של הרב שאינו בערך שכל התלמיד, דלגבי התלמיד השכל העמוק נקרא מקיף שאינו יכול לבוא אצלו בהתיישובות. אמנם בעצם, אור השכל מצ"ע הוא אור פנימי - ולאחר זמן כשיתרחב כלי שכלו של התלמיד הוא יוכל להכיל אף את האור הזה. היינו שהאור הוא בגדר המשכה רק שביחס אל הכלי המצומצם הוא נקרא סובב ומקיף.

לעומ"ז רצונו של הרב - עד"מ - אינו בגדר המשכה שיוכל להמשיך זאת לתלמיד, אלא הוא מקיף בעצם.

ועד"ז יובן למעלה⁹ שבאור שלפה"צ גופא יש ב' מדריגות - קודם עלות הרצון, ועלות הרצון. דקודם עה"ר הוא אור שאינו שייך לעולמות, לזולת, כלל (והוא השורש של אור הסובב). ואחר עלות הרצון הוא שורש האור הממלא שבגדר המשכה והתפשטות לעולמות. ולע"ל יאיר אור זה בעולם ג"כ¹⁰.

ועפ"ז אפשר לבאר משארז"ל מצוות בטלות לע"ל ומבאר אד"ש¹¹ הפירוש בזה שהציווי לאדם יתבטל, אך "הלכות תורה שבע"פ" - רצונו העצמי של הקב"ה - אינן בטלים לעולם. והיינו שיתגלה דרגת האלוקות שאינה בגדר המשכה, אלא נרגש בעולם שאינו מציאות נפרדת כלל מאלוקות, ולכן רצונו העצמי של הקב"ה מתבצע בדרך ממילא ללא ציווי למציאות נפרדת - התגלות המקיף בעצם שאינו בגדר המשכה לזולת -

שזהו ההבדל בין שני התקופות בימיה"מ - בתקופה הא' יש את שלימות ציוויי התורה כפי שהם מתייחסים לעולם - שלימות הפרטים. לעומ"ז בתחיית המתים (התקופה השני' בימות

8. בהבא לקמן ראה 'שערי עיונים בדא"ח' (להרמ"ח גאלאמב) שער א סימן ז, שער ב סימן ג. וש"נ.

9. ראה סה"מ תרס"ו ע' קע"ט ואילך.

10. וראה סה"מ מלוקט ו ע' כג הע' 9 שיתגלה גם עצם האור שלמעלה מהאור שקודם עלות הרצון.

11. קונטרס "הל' תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם" (סה"ש תשנ"ב ע' 27 ואילך).

המשיח) יתגלה בעולם רצונו של הקב"ה - "הכלל" שלמעלה מהפרטים¹², שאז העולם אינו מציאות בפ"ע¹³ שמקיים את מצותיו של הקב"ה, אלא בטל במציאות לגמרי.

ג

חידוש אמיתי - מקיף בעצם

והנה בהדרן על מסכתות ברכות - מו"ק¹⁴ (סעי' ט) מבאר כ"ק אד"ש את גדר החידוש בתורה, וזלה"ק:

"התורה - לא בשמים היא", אלא ניתנה לבעלותם של ישראל שפוסקים דיני התורה ע"פ הכרעת שכלם (כדעת הרוב), ולכן "אין משגיחין בבת קול" ועד ש"קוב"ה . . קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני". ולא עוד אלא שגם הענינים שמתחדשים ע"י חכמי ישראל נעשים תורה.

וההסברה בזה - מצד גודל מעלתן של ישראל ש"מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר", גם למחשבת התורה:

ובהקדם תורת הרב המגיד בפירוש מארז"ל ישראל עלו במחשבה כמשל האב שצורת בנו חקוקה במחשבתו [היינו שציור זה במחשבתו ית' בא מהבן (צורת הבן) כי מצד גודל אהבתו לישראל עלה ברצונו שהצורה שלהם תהי' חקוקה בו] אלא ש"אצל השם ית' שייך זה לומר אף קודם שנבראו ישראל הי' נחקק צורתם במחשבה . . כי אצלו ית' העבר והעתיד א"

ומזה מובן גם בנוגע לחידושים שמחדשים ישראל בתורה - שמצד גודל מעלתם של ישראל (שחקוקים במחשבתו ית') נעשים גם החידושים שלהם חלק מהתורה כפי שהיא במחשבתו (חכמתו) של הקב"ה. כלומר, חידושים אלו באים מישראל ואעפ"כ ישנם במחשבתו (חכמתו) ית' אף קודם שנתחדשו ע"י ישראל, כיון שאצלו ית' העבר והעתיד א' (ולכן שייך לומר עליהם שניתנו בסיני כיון שבסיני נתן הקב"ה התורה כפי שהיא במחשבתו ית') אלא, שבמחשבתו ית' (קודם שנתחדשו ע"י ישראל) הם בדרגא שלמעלה מהזמן (העבר והעתיד אחד), ולכן הם בתכלית ההעלם, העלם שאינו במציאותם, וכשמתחדשים ע"י ישראל באים במציאות.

ובעומק יותר: לא זו בלבד שגם הענינים שמתחדשים ע"י ישראל הם חקוקים במחשבתו ית' ולכן הם חלק מתורתו של הקב"ה, אלא יתירה מזה, שיש עילוי בעניני התורה שמתחדשים ע"י ישראל (תלמיד ותיק עתיד לחדש) לגבי עניני התורה כפי שהיא מצד עצמה (תורתו של הקב"ה) - כי, התורה מצד עצמה היא בחינת חכמתו של הקב"ה ועניני התורה שמחדשים

12. ראה בארוכה 'הדרן על הרמב"ם' דשנת תנש"א (סה"ש תנש"א ח"א ע' 98).

13. ובסגנון ה'הדרן' דתשמ"ט - החילוק בין "מלאה הארץ דעה את ה'" להמשך הפסוק (אותו מצטט הרמב"ם רק בהל' מלכים ולא בהל' תשובה) "כמים לים מכסים". כלי שמלא במים מה שנראה זה שלימות המציאות של הכלי. לעומת כלי שמכוסה בים מאבד את מציאותו העצמית ומה שנראה הוא רק המציאות הכללית של הים, שזהו החילוק בין התקופה הא' בימיה"מ אודותה מדובר בהלכות תשובה, לעומת התקופה הב' עלי' רומז בהל' האחרונה דהל"מ, עיי"ש באורך - סה"ש תשמ"ט ע' 146 ואילך. וראה לקמן החילוק בין הל"מ להל"ת גם בנוגע ללימוד התורה דבני".

14. יו"ל בקו' כ"ב שבט תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ע' 502 ואילך).

ישראל, (מצד שרשם בעצמותו ית') הם בדרגא נעלית יותר ועד (לעילוי שבאין ערוך) לגבי דרגת החכמה, ועד לעצמותו ית' שלמעלה מכל דרגא וגילוי, העלם העצמי. עכ"ל.

היינו שהחידוש בתורה (חידוש אמיתי) מגיע מצד העצם דישראל שמוסיפים בתורה, מגלים בה עומק שלא קיים בה מצ"ע, מבחי' העלם העצמי שאינו שייך לגילוי (לעומת חידוש בשם המושאל, שרק מגלה בתורה את העומק שקיים בה מצ"ע, ועי"ש בהמשך השיחה בארוכה).

ועפ"ז מובן שענין החידוש בתורה - חידוש אמיתי, גדר המקבל - הוא מבחי' המקיף והסובב שבתורה שאינו בגדר העברה ומסירה, אלא מגיע מצד העצם של ישראל שלמעלה משורש התורה (שעניינה בכללות הוא אור פנימי) - מקיף בעצם, העלם עצמי¹⁵.

לעומת גדר הנותן, המסורה המועברת מדור לדור שעניינה הוא אור פנימי, המשכה לזולת.

ד

החידוש והמסורה - מקיף ופנימי

והנה החילוק באופן בו מקבלים את החידוש - ע"י שהמדבר מכון את אמירת הענין לשומע, או כשהדברים אינם מכוונים לשומע, אלא שומע זאת ממילא - הוא החילוק בין השפעה באופן פנימי לבין השפעה בבחי' מקיף:

מבואר בחסידות¹⁶ שהחילוק בין השפעה פנימית לאור מקיף הוא שאור פנימי בא ע"י התלבשות המשפיע בכלי המקבל, ולכן ההשפעה נעשה ע"י התעסקות, שהמשפיע מתעסק

15. ראה ד"ה "וישלח" שבהמשך תרס"ו ע' קה (הע' 60 בקו' שבהערה הקודמת) שאחר שיתגלה לע"ל שורש התורה שבבחי' תענוג עצמי, "יהי' להם עלי' עוד מה שיהיו שטים על פני המים דחכמה בבחי' מקיף העצמי. . להיות דנש"י מושרשים בבחי' עצמיות ממש שלמעלה מבחינת חכמה דתורה גם בשורש הראשון. . בבחי' העלם העצמי דחכמה". ובקו' שם מביא זאת כהסבר על ענין ההוספה והחידוש דנש"י בתורה, שמגיע מבחי' מקיף בעצם. וראה גם סוף ד"ה "ויצא" שם במוסגר, שני דרגות בלימוד התורה - לימוד באופן של הבנה והשגה כימיה"מ, ולימוד בבחי' רא"י בעוה"ב.

ובד"ה "ואברהם זקן" - "ויתן לך" שם: לימוד באופן דאוי", ולימוד באופן דאוי"ח. שהלימוד דאוי"ח הוא בלא קושיות ופירושים, לעומת דאוי"ח שמצד ריבוי הקושיות מגיע לעומק פנימיות השכל. ושני עניינים בזה: מצד היגיעה שע"י השקו"ט מגיע לבחי' העלם העצמי דחכמה. ומצד ענין הבידורים שנפעל ע"י הקושיות והפרקים ממשיך מבחינת העלם העצמי שבעצמותו ממש. ובמאמרים שאח"ז (ד"ה "ויצא" ו"וישלח" הנ"ל) - שמצד ענין הבידורים שבתורה מגיע לבחי' תענוג העצמי הבלתי מורגש. דע"פ הנ"ל או"ל שמצד ענין היגיעה ניתן להגיע לעומק פנימיות השכל, העלם העצמי דחכמה - מקיף השייך לפנימי (חידוש המגלה את העומק שקיים בתורה מצ"ע). לעומ"ז מצד ענין הבידורים שבלמוד דאוי"ח, ממשיכים בתורה מבחי' תענוג העצמי הבלתי מורגש, העלם העצמי ממש - מקיף בעצם (חידוש אמיתי מצד שורש נשמתם של ישראל) (ועי"ש הטעם שענין זה נפעל דוקא ע"י ענין הבידורים שבתורה).

ובסוף ד"ה "ויתן לך" במוסגר מותרין שני תירושים מדוע ר"ז צם מאה תעניתא להגיע לדרגא דתלמוד ירושלמי (אף שלמד תלמוד בבלי, או"ח שלמעלה מבחי' או"י. ומבאר) א. שר"ז לא הגיע למעלת תלמוד בבלי (כיון שלמד באופן שהפול לא הוביל אותו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא). ב. וגם "ל"ל" שהמעלה דתלמוד בבלי תתגלה רק לע"ל. דע"פ הנ"ל י"ל שענין עומק פנימיות השכל המתגלה ע"י השקו"ט שייך להתגלות בזה"ז, ועי"ז מותרין שר"ז באופן פרטי לא הגיע לזה. לעומ"ז ההמשכה מבחי' תענוג העצמי הבלתי מורגש - מקיף העצמי - בתורה (הנעשית ע"י הבידורים) אינה מתגלה בזה"ז אלא נמשכת עכשיו ותתגלה רק לע"ל בב"א.

16. ראה סה"מ תרס"ו ע' קעב ואילך.

ונתפס בפעולת ההשפעה (עד"מ מהשפעת רב לתלמיד, בשביל שהשכל יקלט אצל התלמיד הרב צריך להוריד את ההשכלה לרמה של התלמיד ולראות שהתלמיד אכן תופס את הענין).

לעומת זאת השפעה באופן של מקיף היא בדרך ממילא, ללא התעסקות מצד המשפיע שהאור יקלט ולכן אינו נתפס בענין ההשפעה (עד"מ מאור השמש, שנמשך מהשמש בדרך ממילא ללא התעסקות, ולכן אין הבדל מצד השמש אם היא מאירה בארמון המלך או במקום האשפה כיון שההשפעה אינה ע"י התלבשות והתעסקות עם כלי המקבל).

ועד"ז יובן בשני אופני קבלת החידוש הנ"ל, באופן הא' קבלת החידוש היא באופן פנימי, שאומר השמועה מכון ומסביר את הענין עבורו, לעומ"ז כששומע בעקיפין את החידוש אין כאן השפעה ע"י התעסקות, כ"א קיבל זאת בדרך ממילא, באופן 'מקיף'.

ה

החידוש והמסורה - שתי תקופות בימות המשיח

וע"פ הנ"ל יובן בפשטות דברי רלוי"צ הנ"ל שכשבעל המאמר לא כיוון אליו את הדברים, לא שייך הענין דהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, והסבר אד"ש שגילויי ההעלם של השורש דחידוש זה, הוא מבחי' גדר החידוש שבתורה:

כנ"ל, השפעה שבבחי' מקיף אינה מגיעה ע"י התעסקות, כ"א בדרך ממילא. ועפ"ז מובן בעניננו, דאמירת החידוש לא נאמרה לשומע כ"א הגיע אליו בדרך ממילא, בבחי' מקיף. ולכן מודגש פה גדר החידוש שבתורה - המקיף שבתורה שאינו בגדר השפעה פנימית.

ויש להמשיך ולבאר ע"פ הנ"ל את ענין ה"מביא גאולה לעולם" בשני האופנים של גילויי ההעלם דהחידוש מהכלל והגדר דהתורה:

כידוע, כל העניינים בעולם נפעלים ומתחדשים ע"י התורה¹⁷ ועד"ז בנוגע לשני התקופות בימיה"מ, מקיף השייך לפנימי ומקיף בעצם (כנ"ל) נפעלים ע"י שני בחינות אלו בתורה - המסורה, גילויי ההעלם, התגלות העומק הנמצא בתורה מצ"ע (ולמעלה הו"ע המשכת האור שהאיר קודם הצמצום שיאיר בכלים). והחידוש - התגלות העלם העצמי שאינו בגדר גילויי לזולת (ולמעלה הו"ע או"ח שאינו בגדר המשכה). וגילויי עניינים אלו בתורה פועל גאולה בעולם בשני הדרגות הנ"ל.

17. ראה לעיל סה"ש שבהע' 3 שהגילויי אלוקות בעולמות לע"ל - "השמים החדשים והארץ החדשה" - נפעל ע"י גילויי ההעלם בתורה (ושם מדבר על גילויי תורת החסידות, אך ראה בסוף השיחה שם שמעורר אודות חידושי תורה).

ן

הנ"ל בדיוק לשון הרמב"ם

ויש למצוא דברים הנ"ל בדיוק לשונו של הרמב"ם¹⁸ שמשנה בתיאור חכמתם של ישראל בימיה"מ בין הל' מלכים להל' תשובה. דהנה בהל' תשובה¹⁹ כתב הרמב"ם וז"ל:

"לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו, ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם, מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'"

דמשמע מדבריו שבאותם הימים תרבה הדעה והחכמה מפני שמישיח ילמד את העם תורה ויורה אותם דרך ה'.

ואילו בהל' מלכים²⁰ כ' הרמב"ם: "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

דהיינו שמה שישראל יהיו חכמים גדולים הוא מפני שיהיו פנויים לעסוק בתורה כיון שלא יהיו להם טרדות אחרות, ולא הזכיר שמישיח ילמד אותם.

אך ע"פ הנ"ל י"ל בפשטות שבהל' תשובה מדבר הרמב"ם על התקופה הראשונה בימיה"מ²¹ שלימוד התורה הוא באופן של השפעה פנימית, גדר המסורה, ולכן משיח ילמד את העם תורה. לעומ"ז בהלכה האחרונה בספרו²² מדבר הרמב"ם על התקופה השני' בימיה"מ, שאז לימוד התורה הוא מצד עצם הנשמה דישאל, מצד בחי' המקיף, ולכן מגיע מעצם מציאותם ולא ע"י השפעה פנימית דמישיח (אמנם אף ענין זה נפעל ע"י משיח כיון שכל העניינים בגאולה נפעלים ע"י מה"מ אך נפעל ע"י באופן מקיף, כמלך, ולא באופן ישיר של השפעה פנימית - רב²³).

18. ראה ב'קובץ פלפולים - שבעים שנה' ח"א ע' 295 במ"ש הת' ד.א. שנעמד על דיוק זה וביאר בב' אופנים - א. בה"ת מדבר על משיח בדרגת רב, שמלמד את בני". ובה"מ מתאר את ענינו של מה"מ עצמו - בחינת מלך שאין ענינו ללמוד את בני". ב. שבה"ת מתאר הרמב"ם את לימוד התורה אצל בני" באופן שמקבלים ממה"מ, לעומ"ז בה"מ מדובר על לימוד התורה אצל בני" שבבחי' חידוש עצמי. וע"פ המבואר בפנים מובן ששני התירוצים הם ענין אחד. ודו"ק.

19. פ"ט הל"י.

20. פי"ב הל"ה.

21. ראה לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך. סה"ש תשמ"ט שם, ועוד.

22. ראה בארוכה בסדרת ההדרנים על הרמ"ם.

23. ראה באורך 'קובץ פלפולים - שבעים שנה' שם.

גדרו של רצון¹

הרב מאיר שי' ערד

משפיע בשיבת תות"ל 'דעת' - רחובות, אה"ק

"מבשרי - אחזה אלוהי²" - דרך ההתבוננות של האדם בנפשו ובדרך שהיא מתגלה ומתבטאת בו, ביכולתו ללמוד על אופן המשכת האור האלוקי לעולמות, היות שהאדם נברא בצלמו ובדמותו של ה', כנאמר³ "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו".

כשם שנפש האדם מורכבת מכוחות שונים, המחולקים באופן כללי לשתי קבוצות:

א. כוחות 'מקיפים', שאינם שייכים לאיבר מסוים דווקא, אלא מבטאים את הנפש בכללותה (ועיקרם כוח הרצון הנמצא בכל האיברים ושולט בהם). ב. כוחות נפש 'פנימיים', המתלבשים באיברים הפרטיים (וראשיתם הכוחות השכליים המתלבשים במוח האדם).

כך למעלה, ישנן שתי 'המשכות' אלוקיות כלליות:

א. המשכה אלוקית אין סופית, שאינה מצטמצמת או נמדדת לפי העולמות והנבראים, הנקראת 'אור מקיף'. ובלשון החסידות 'אור הסובב כל עלמין'.

ב. המשכה מדודה ומוגבלת, המתאימה עצמה לעולמות ולנבראים לפי ערכם, הנקראת 'אור פנימי'. ובלשון החסידות 'אור הממלא כל עלמין'.

'האור המקיף' המבטא גילוי אור אלוקי אין סופי, שאינו נמדד לפי ערך העולמות, מקביל בנפש האדם לכח הרצון, שאינו בא בהתלבשות באברים אלא נמצא בכולם בשווה, כפי שיתבאר.

קדוש ומוכדל או שורה בעולמות?

ובהקדים הקדמה כללית ויסודית, בהגדרה הבסיסית של המושג 'אור אין סוף'.

אור פירושו גילוי. 'אור אין סוף' אם כן, פירושו, גילוי אין סופי של ה'.

1. ביאור וסיכום זה מבוסס ערוך בדרך אפשר על פי 'המשך תער"ב' פרקים מט - נג. מוגש לרגל ציון מאה שנה להילולת הרבי הרש"ב נ"ע (בב' ניסן השתא).

2. איוב יט, כו.

3. בראשית א, כו.

העולמות והנבראים שבתוכם מוגבלים במהותם, ולכן לא יכולה להתגלות בהם עוצמת האור האין סופי.

זו הסיבה שכשעלה ברצונו של ה' לברוא את העולמות, נעשה 'צמצום' - סילוק והעלם של האור אין סופי, כדי לתת מקום להתהוות המציאות המוגבלת.

וכאן יש לדון - מהו היחס של האור אין סוף אל העולמות והנבראים, אשר לכאורה קיימים שני צדדים בדבר:

מצד אחד נאמר: "קדוש קדוש קדוש כו' ה' צבאות, מלא כל הארץ כבודו"⁴, מכך מובן שהגילוי של ה' הוא "קדוש" ומובדל, ומה שמאיר בארץ הוא רק בחינת "כבודו", וכפי שמפרש התרגום יונתן את התיבה "כבודו" - "זיו יקריי" (-זיו כבודו). כלומר, מה שנמשך ומתלבש בעולמות (שזו כוונת הפסוק "מלא כל הארץ כבודו") אינו האור עצמו, כפי שהוא, אלא רק זיו והארה חיצונית בלבד, ואילו עצמות אור אין סוף קדוש ומובדל מן העולמות.

יש להדגיש: ההבדלה של האור אין סוף אינה רק מהעולם הזה, התחתון והגשמי, אלא גם מהעולמות העליונים, וכמו שאומרים "והקדוש בשמים ובארץ"⁵ - העולמות העליונים מכונים "שמים", וגם מהם מובדל האור אין סוף, כמו מהארץ, מאחר שאינו בגדר התלבשות⁶.

ונמצא, שכללות האור שבעולמות היא רק הארה לבד, וכמו שכתוב "כי נשגב שמו"⁷, שגם בחינת "שמו" (שהוא גם כן אינו העצם ממש, כפי ששמו של האדם אינו האדם עצמו) נשגב ומרומם, וכפי שממשיך בפסוק: "הודו על ארץ ושמים", שרק הודו וזיוו - הארה בלבד משמו, מאירה על ארץ ושמים⁸.

4. ישעיהו ו, ג.

5. נוסח ברכת ישתבח.

6. על ידי הרגשת ההפלאה והרוממות של עצמות האור, שמשיגים איך שכללות האור והחיות המאיר בעולמות הרי זו רק הארה לבד, ואילו עצמות אור אין סוף הוא קדוש ומובדל, ובמיוחד כאשר משיגים בהשגה פנימית את דרגת האור והזיו שנמשך בעולמות, ועל ידי זה משיגים את גודל ההפלאה והרוממות של עצמות אור האין סוף המופלא מהם. ועוד: השגתם היא לא רק בעצם ההפלאה, אלא גם באיזה אופן האור אין סוף מופלא מהם - הנה על ידי כל זה, נעשה הביטול של המלאכים למעלה המכונים 'שרפים' ומתעורר אצלם רצון ותשוקה (המכונה בשם 'רצוא') להיכלל בעצמות אור אין סוף ברוך הוא (כפי שמתואר בתפילה בברכת "יזר אור"). וכמו שכתוב (תהילים עג, כה) "מי לי בשמים כו' - מה לנו ולהארה המוגבלת הנמצאת ב'שמים' - בעולמות העליונים? שאינם רוצים לקבל הארה בלבד כי אם להיכלל בעצמותו יתברך. [ועל דרך הפתגם הידוע של אדמו"ר הזקן, שה' נשמע ממנו בעת דביקות: "אינני רוצה מאומה, אינני רוצה את הגן עדן שלך, אינני רוצה את העולם הבא שלך, רוצה אני אך ורק אותך בעצמך" (ראה "היום יום" ח"י כסלו)].

7. תהילים קמח, יג.

8. לעומת זאת בנשמות ישראל כתוב "וירם קרן לעמו", שעם ישראל שייכים לבחינת הקרן. [הקרן מבטאת את עצמיות הדבר, וכמו הביטוי התלמודי "קרן ופירות". ועוד מבואר, שהקרן זו נקודה עצמית שאינה בגדר מסוים, כמו קרן זווית המחברת ב' דפנות (וראה בסידור עם דא"ח על מזמור זה, וכן בהמשך זה ח"ג עמוד א'שא ואילך, מספר פירושים ב"קרן")]. והיינו, שעל ידי תורה ומצוות, שהן רצונו וחכמתו של הקדוש ברוך הוא ממש, נמשך לנשמות ישראל בחינת עצמות אור אין סוף ברוך הוא.

אך לעומת זאת, מה שנמשך בעולמות, גם בעולמות העליונים, הוא רק הארה לבד.

אך מצד שני כתוב: "את השמים ואת הארץ אני מלא"⁹, "אני" מורה על עצמות ה', ולא רק על הארה, ופירושו שהעצמות ממש נמצא בעולמות.

אם כן, זה בסתירה לכאורה לפסוק "מלא כל הארץ כבודו" שהתבאר קודם שרק דרגת "כבודו", הארה בלבד, ממלאה את הארץ?

ועוד יש לשאול על כך מהכתוב "הן השמים ושמי השמים לא יכלכלו"¹⁰, "כלומר, שכל העולמות העליונים, גם הנעלים ביותר ("שמי השמים") אינם יכולים לשמש ככלי בשבילך, לעצמותך ממש, וזה סותר לכאורה למה שכתוב "אני מלא", שהכוונה בזה כאמור על העצמות ממש?

נמצא, אך במקיף

ההסבר בדבר:

יש להבחין ולהבדיל בין עצם הנוכחות, לבין אופן ההתגלות -

כשמדברים על עצם הנוכחות של האור אין סוף, הרי הוא נמצא ונוכח בכל מקום ממש, אך כשמדברים על ההתגלות שלו בעולמות ובנבראים, אנו אומרים שהאור אין סוף קדוש ומובדל.

ולפי זה, מה שכתוב "את השמים ואת הארץ אני מלא" אין הכוונה שמציאות העצמות באה בהתלבשות פנימית ממש ובהתגלות, אלא שהיא נמצאת ונוכחת, אך באופן מקיף בלבד.

ראי' לדבר זה, מכך שהפסוק כולל שמים וארץ בהשוואה אחת - "את השמים ואת הארץ אני מלא", והרי כל עניינו של האור הפנימי הוא שבא בהתחלקות לכל בחינה ומדרגה לפי עניינה, ומוכח שהכוונה היא על המשכה באופן של 'מקיף' בלבד.

עניין זה - שבהתלבשות אור פנימי, לאידך, יש חילוק בין דרגת "שמים" לדרגת "ארץ" - מוכח גם הוא מכמה פסוקים:

כתוב "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים"¹¹, ואומר על זה המדרש: "נטה ימינו וברא שמים, נטה שמאלו וברא ארץ"¹², והיינו, שההמשכה בשמים היא בבחינת יד ימין המסמלת גילוי, כמו באדם שעיקר כוחו הוא ביד ימין, ובארץ היא בבחינת שמאל, 'יד כהה'¹³. נמצא כי בשמים הגילוי יותר מאשר בארץ.

9. ירמי' כג, כד.

10. מלכים-א ח, כז.

11. ישעי' מו, יג.

12. ראה פרקי דר"א פרק י"ח. זוהר ח"ב כ, א. לז, א. פה, ב.

13. ראה מאמר ד"ה "לכן אמור", ש"פ וארא, מבה"ח שבט ה'תשח"י.

ועוד כתוב "אני אענה את השמים (-אשיב לשאלתם ואשפיע להם) והם (-השמים) יענו את הארץ"¹⁴, היינו שההמשכה בארץ אינה ישירה, אלא באמצעות השמים, שזהו פירוש המושג 'סדר השתלשלות', שישנם הבדלי דרגות בירידת האור והחיות מדרגה עליונה לדרגה נמוכה¹⁵.

וממילא, כשאומר "את השמים ואת הארץ אני מלא", היינו שמשווה את השמים ואת הארץ ששניהם מקבלים מבחינת "אני" - עצמותו יתברך, מובן כאמור, שאין הכוונה על התלבשות פנימית, שהרי התלבשות פנימית באה בהתחלקות, אלא בבחינת מקיף.

הגדרת 'מקיף'

ועדיין יש לדקדק: אם אכן הכוונה על האור הסובב, שהוא בבחינת מקיף, כיצד ניתן אפוא לומר עליו "אני מלא", שמשמע שהוא נמצא בתוך העולם ממש והעולם מלא ממנו?

הסבר הדבר יובן בהגדרה המדויקת של המושג 'אור מקיף', שהוא 'אור הסובב כל עלמין': יכולנו לפרש בטעות כי ההבדל בין אור הממלא לאור הסובב הוא בעצם הימצאותם בנבראים, שאור הסובב אינו נמצא בתוך הנברא ורק מקיף מעליו, ואילו אור הממלא נמצא בתוכו.

אך אין זה כך. כי גם הסובב וגם הממלא נמצאים בתוך הנבראים בפנימיותם, אלא שהממלא מצמצם את עצמו לפי ערך הנברא וממילא הנברא יכול לתפוס ולהרגיש אותו, ואילו הסובב אינו מצטמצם לפי ערך הנברא ולכן הנברא אינו מסוגל לתפוס.

וכמו שכתוב בתניא פרק מ"ח, בהסברת המושג אור ה'סובב כל עלמין', ש'סובב' אין פירושו שהוא סובב ומקיף מלמעלה, מחוץ לנברא - היות שגם אור הסובב (המכונה האור המקיף) הוא בתוך כל נברא בתוכיותו ופנימיותו, וזה שקוראים אותו בשם 'סובב' הוא רק מחמת שאינו מצטמצם לפי ערך הנברא להיתפס ולהתלבש בו ממש.

וכפי שאומר בזוהר¹⁶: "איהו תפיס בכולהו עלמין ולית מאן דתפיס ביה" (-הוא - האור אין סוף - תופס בכל העולמות ואין מי שתופס בו).

וכוונת הזוהר היא לאור הסובב, שמצד אחד "איהו תפיס בכולהו עלמין", היינו שהאור הסובב נמצא בתוכם ובפנימיותם, ולא רק שנמצא בתוכם (ללא השפעה עליהם), אלא הוא עיקר החיות שלהם, כמובא בתניא שם, שעיקר החיות וההתהוות של מציאות הנברא היא

14. הושע, ב, כג.

15. וכמו סדר ההמשכה בעילה ועלול [-סיבה ומסובב], לדוגמה, בהולדת המידה על ידי השכל, שהשכל הוא העילה והמידה שבלב היא העלול, שהמידה מתעוררת דווקא על ידי ההתבוננות השכלית שהיא עצמה בחינה של גילוי והארה (והיא העילה שלו) ולא ישירות מעצמיות הנפש ממש (וממילא גם העילה - כמו השכל, אינה מקבלת ישירות מן העצמיות, אלא מהארה שלמעלה ממנה, כמו כוח המשכיל וכדומה, כי זה הסדר שנקבע, שכל דרגה נמשכת מהדרגה שמעליה).

16. זוהר ח"ג - רכה, א. ועוד.

מהאור המקיף, הסובב. ומאידך, "לית מאן דתפיס ביי", ששום נברא אינו מסוגל לתפוס ולהשיג באור אין סוף ברוך הוא.

וזאת בניגוד לאור הממלא, אור הגבול, שהכלי של הנברא תופס את האור, כיון שהאור מצמצם עצמו לפי ערך הכלי.

וזהו גם כן מה שכתוב "הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך (=יכילו אותך)", שגם העולמות הרוחניים הגבוהים אינם כלי לאור אין סוף ברוך הוא, שיהי' בהם בהתלבשות פנימי.

ולכן אור הסובב ומקיף הוא בשמים ובארץ בשווה, משום שבאור המקיף אין התחלקות מדרגות, ומה שנמשך בעולמות אינו בהתלבשות פנימית כמו התלבשות אור בכלי (שהרי אם הי' נמשך בהתלבשות פנימית, אור בכלי, בהכרח שיהיו בו הבדלי דרגות לפי הבחינה שבה מתלבש), ועל כן הוא בכל העולמות בשווה.

אם כן, גם האור הסובב וגם האור הממלא נמצאים בתוך העולמות, אלא שאופן גילויים הוא שונה. האור הפנימי בא בהתלבשות ובהתחלקות, ואילו האור הסובב נמצא בכל העולמות בשווה מחמת שאינו מתגלה בפנימיותם ואינם תופסים בו.

המשל: הרצון - הטיית הנפש

עיקרון זה - שאור הסובב נמצא בעולמות אך לא באופן של התחלקות והתלבשות - יובן ממשל הרצון שבנפש, וכדברי הפסוק "מבשרי אחזה א-לוקה"¹⁷.

ראשית, יובהר כי כוח הרצון אינו עצם הנפש ממש, אלא הוא ביטוי וגילוי של הנפש.

ובזה הוא דומה לכאורה לכוחות הפנימיים - שכל ומידות, שגם הם גילויים מהנפש. שכשאדם משתמש בכוחות הפנימיים כמו השכל והמידות, הוא מגלה את כוחותיו הפנימיים, ועל דרך זה, כשמתגלה אצלו כוח הרצון, מתגלה כוח המקיף שבנפש.

אך באמת הרצון חלוק מכל הכוחות האחרים בהבדל מהותי:

כל כוח מהכוחות הפנימיים, מבטא מציאות נפשית פרטית ומסוימת, ואילו הרצון אינו מבטא כל מציאות תוכן אחרת מלבד עצמיות הנפש. ובמילים אחרות: הרצון הוא אמנם גילוי, אך את מה הוא מגלה? את מהות הנפש כמו שהיא.

פירוש הדברים:

כל הכוחות הפנימיים, אף שהם כלולים בנפש, הרי הם בבחינת 'מציאות' לעצמם, ויש להם תוכן פרטי, שהוא כדבר נוסף על פשיטות הנפש.

וכמו כוח השכל, שעניינו להשכיל ולהחכים בכל דבר שכל וחכמה, שיש לו מציאות לעצמו, מציאות של שכל וחכמה.

ואף שפעולת ההשכלה אינה מנותקת מהנפש עצמה, שהרי הנפש עצמה היא המתחכמת ומשכילה, מכל מקום, הנפש עצמה פשוטה ונעלית מכוח פרטי מסוים, ולכן, כאשר הנפש רוצה להשכיל היא משתמשת כביכול בכלי החכמה, שהוא כוח פרטי מסוים הנמצא וכלול בה, שעניינו להשכיל ולהחכים. ונמצא, שהשכל הוא ה'כלי' שעצם הנפש משתמשת בו כדי להשכיל;

אך הרצון לעומת זאת אינו מציאות לעצמו נפרד מעצמות הנפש -

כשהנפש רוצה, אין כאן שני דברים. עצם הנפש אינה משתמשת בכוח נפרד הנקרא כוח הרצון (כמו כאשר הנפש מתחכמת שישנם שני עניינים, עצם הנפש ומה שהיא מתחכמת בכוח החכמה), אלא הרצון הוא הטיית הנפש עצמה. כשהנפש נוטה לאיזה דבר ועניין מסוים, הטי' והתגלות זו תיקרא בשם רצון.

הרצון - אינו משאיר רושם

מחמת הבדל מהותי זה, ישנו שוני נוסף בין הרצון לשאר הכוחות:

בכל הכוחות האחרים, גם כשהאדם מפסיק להפעיל את אותם כוחות, נשאר מהם רושם, כיון שכאמור יש להם איזו מציאות וגדר בפני עצמם, ואינם מגלים את פשיטות הנפש.

וכמו בכוח השכל, כשמשכיל איזה עניין, הרי גם כשהנפש 'מסתלקת' מהעניין, כשמפסיק לעסוק באותה השכלה, עדיין נשארת ההשכלה במוחו.

וכל שכן כאשר משפיע את השכל ומלמדו לזולתו, או כשבא הדבר שכל בכתב בספר, הרי ההשכלה נשארת לעולם, למרות שמשכיל ההשכלה כבר אינו נמצא בגלוי.

ולא רק בזולת קיימת ההשכלה, אלא גם במשכיל עצמו נותר רושם מההשכלה, גם לאחר ש'סילק' עצמו ועזב את העניין, הרי בכל רגע יכול להיזכר באותה השכלה, מפני שנשארת במוחו.

(וגם אם השכלה זו נעלמת לגמרי ממוחו, היא משאירה איזשהו רושם במוח, וכמו שרואים שאדם יכול לחלום לא רק על מה שחשב באותו היום אלא גם על דבר שהרהר בו לפני זמן רב, כיון שכל הרהור יוצר רושם בנפש, ובזמן מסוים הוא יכול להתגלות).

על דרך זה, לא רק מכוח השכל נשאר תמיד רושם, אלא גם מרגש שאדם שהתעורר להיטיב לזולת לדוגמה, נותר רושם.

ואין הכוונה רק על ההשפעה הגשמית הבאה מאותו רגש, כמו אדם שנתן צדקה, שהכסף הגשמי שנתן לעני קיים גם לאחר שהעני הסתלק והלך, כי אם גם הרגש עצמו להיטיב שהתעורר בו האדם, נשאר במציאות.

וכמו אדם שנותן לעני בסבר פנים יפות ומפייסו בדברים (כפי שאמרו רבותינו ז"ל¹⁸ שאדם הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, ואילו אדם המפייס אותו בדבריו זוכה באחת עשרה ברכות), הרי הפיוס פועל תחושת רוממות אצל המקבל, ותחושה זו המעודדת את רוחו, נשארת בו גם לאחר מעשה הצדקה עצמו.

וכן אדם הכועס וכדומה, נשאר מזה רושם גם לאחר שמידת הכעס נחלשה אצלו.

הסיבה לכך היא מפני שיש לכוחות גדר ומציאות פרטית מלבד עצם הנפש. כאשר אדם אוהב או כועס, מתגלה רגש בתוך האדם, אך אין זה ביטוי טהור של הנפש עצמה, ולכן נשאר מזה רושם וקיום גם לאחר הסתלקות הנפש מהעניין, ונפעל על ידם איזה דבר¹⁹. וכמו בפעולת כוח השכל נעשית מציאות השכלה, ובמידות נעשית ההטבה וכדומה.

כוח הרצון לעומת זאת, שונה אף בעניין זה מכל הכוחות האחרים, היות שכאמור, כל עניינו הוא הטיית הנפש ולא שהנפש נושאת אותו כמו הכוחות הפנימיים, ובמילים אחרות: הנפש אינה מכילה רצון, אלא הרצון הוא הטיית הנפש. ולכן לא נשאר ממנו מאומה לאחר שמסתלק.

ומאחר שהרצון אינו משהו נוסף אלא בבחינת 'אין', שכל עניינו הוא גילוי העצם ולא משהו עצמאי, הרי בשעה שיש לאדם רצון כלשהו, אין מציאות דבר כלשהי מתוספת על ידי הרצון (אלא הוא רק הדחף המניע לפעולה, אך לא שנפעל על ידו משהו באופן ישיר), וכשמסתלק הרצון, לא נשאר מאומה.

וכמו שרואים במוחש, שכאשר אדם רצה משהו מסוים ואחר כך הפסיק לרצות בו, לא נשאר שום רושם מאותו רצון וכאילו לא הי' כלל.

לסיכום, קיימים שני הבדלים בין כוח הרצון לשאר הכוחות:

א. הרצון ביחס לנפש הוא כ'אין' בלבד כיון שכל מציאותו היא גילוי העצם והטיית הנפש, ואילו שאר הכוחות הם בחינת 'יש' הכלולים בתוך המציאות של עצם הנפש (ומזה נובע הבדל נוסף).

ב. כאשר שאר הכוחות פועלים איזו פעולה, יש לה רושם וקיום עצמי גם לאחר הסתלקות הכוחות, ואילו כאשר כוח הרצון פועל פעולה, הרי כשמסתלק גילוי הרצון לא נשאר רושם כלל מהפעולה וכלא היתה, כיון שאינו מציאות בפני עצמו.

18. בבא בתרא ט, ב.

19. אך יש להבהיר: אין הכוונה שנעשה איזה דבר ממשי, שהרי נברא אינו מסוגל כלל ליצור מציאות חדשה, וכל מה שביכולתו הוא רק לשנות 'יש מיש' ולא 'יש מאין' (וההווה דבר ממשי היא דווקא מבחינת 'אין'), וכאמור המובא במקומות רבים בחסידות שההווה הגשמי מהרוחני "אין לך בריאה יש מאין גדול מזה", ולכן יצירת דבר גשמי מדבר רוחני אינו כלל ביכולת הנבראים, ומה שנתבאר שנפעל איזה דבר על ידי הכוח, הכוונה שנעשה דבר רוחני - בתחום השכל, או במידה זו או אחרת, כפי מזהות הכוח ההוא.

הנמשל: ההפרש בין ההתהוות מהרצון ובין הכוחות הפנימיים

תכונה זו של הרצון - שכאשר הוא מסתלק אינו משאיר רושם - קיימת אף ברצון האלוקי בבריאה:

ידוע, שכל ההתהוות של סדר ההשתלשלות היא מהרצון, וכמו שכתוב²⁰ "כל אשר חפץ ה' עשה".

כשם שבהסתלקות הרצון - במשל נפש האדם - לא נשאר מאומה, כך בהסתלקות הרצון האלוקי מהנבראים חלילה, לא ה' נשאר מאומה מכל הבריאה, כיון ששורש כל ההתהוות הוא מהרצון של הבורא;

לעומת זאת, בסילוק האורות פנימיים - האורות האלוקיים המתלבשים בספירות (שהם הנמשל לכוחות הפנימיים שבאדם), הרי למרות שנעשה העלם על ידי סילוקם, מכל מקום נשאר קצת רושם מהם (וכפי שנתבאר קודם במשל מנפש האדם).

וכמובן מהלשון בזהר²¹ "דכד אנת תסתלק מנייהו אשתארו כגופא בלא נשמתא" (-כאשר [לו יצויר ש] האורות העליונים המתלבשים בספירות יסתלקו מהם, הכלים יישארו כגוף ללא נשמה²²), והרי גם אז נשאר בכלים רושם מהאורות ואינם מסתלקים לגמרי, אלא שהם בבחינת העלם.

וכמו שנתבאר במקום אחר²³, שכוונת הזוהר בעניין זה הוא שאף מהאורות המסולקים עצמם יישאר רושם²⁴;

עוד יש לבאר, שהאור הפנימי המשאיר רושם בעולם אף לאחר הסתלקותו, הוא בדומה לעניין הספיחים. ספיחים פירושו תבואה הגדלה מעצמה. וכך גם ברוחניות ישנם ייחודים עליונים הנעשים כביכול מעצמם.

20. תהילים קלה, ו.

21. הקדמת התיקוני זוהר (פתח אליהו).

22. ועל דרך המבואר בתניא, שער היחוד והאמונה פרק ז, שהנשמה רק מחי' את הגוף אך אינה מהווה אותו, ולכן הוא אינו בטל לחלוטין ביחס אלי' (או ביציאתה ממנו), בשונה מהתהוות יש מאין, בה אין כל קיום ליש מבלעדי האין, וביטולו הוא מוחלט.

23. ראה באריכות בסידור עם דא"ח בפירוש פתח אליהו. תורה אור פ' מקץ (לה, ב). לקוטי תורה הוספות ויקרא (נב, ג).

24. לכאורה ה' ניתן לפרש בפשטות, שהרושם הוא רק מצד הכלים, ואילו האור הסתלק לגמרי. אך אם היינו מפרשים כך לא היתה מובנת לכאורה הראי' לענייננו. שהרי כאן רוצה לבאר ההבדל בין הכוחות הפנימיים לכווח הרצון, שבהסתלקות כוח הרצון לא נשאר מאומה, ואילו בהסתלקות הכוחות הפנימיים נשאר רושם, ואם כן מהי הראי' שמביא ממאמר הזוהר "כד אנת תסתלק מנייהו", אם מה שנשאר "כגופא בלא נשמתא" זה בחינת הכלים בלבד (והוא בגלל שיש להם שורש בפני עצמו מ'כוח הגבול' שבאין סוף) - הרי אין זו ראי' למה שנשאר בכוחות הפנימיים עצמם (עניין האורות)? ולכן יש לפרש כוונתו בדברי הזוהר (כבפנים) שאף באורות גופא יש רושם (ולא רק מצד הכלים) וכפי שמשמע בפשטות בלשון של המאמר בתורה אור שצוין בהערה הקודמת (באופן הראשון).

עניין זה מבוסס על פירוש הזוהר²⁵ על פסוק "אור זרוע לצדיק"²⁶, שהלשון "זרוע" מרמז על אור שנזרע כבר, ומוסב הפסוק על זמן הגלות שהגנן (-הקדוש ברוך הוא) אינו נכנס לגינה (וכפי שמצינו בישעי'²⁷ שבני ישראל הם בדוגמת כרם (-גן) של הקדוש ברוך הוא), בניגוד לזמן הבית שאז הגנן נמצא בגינה, ומכל מקום, ישנם ייחודים (-המשכות אלויות) גם בזמן הגלות, והם מהאור שנזרע כבר.

כלומר, כמו שלפעמים גדלים ספיחים מזרעים שנזרעו זמן רב קודם, כך יש ייחודים עליונים שנעשים בזמן הגלות, ששורשם מאותם אורות שנזרעו בזמן הבית²⁸.

וכל זה כאמור שייך רק באורות הפנימיים, שגם לאחר הסתלקותם נשאר רושם והארה מהם. מה שאין כן הרצון אם ה' מסתלק חס ושלום, ה' הכל מתבטל לגמרי;

זוהי הסיבה לכך שבראש השנה - שאז החיות של כל העולם חוזרת למקורה²⁹, וצריכים להמשיך רצון חדש למלוכה ולבריאת והתהוות העולמות - הרי הסילוק הוא רק בפנימיות ולא בחיצוניות.

ה'פנימיות', זהו הרצון והתענוג של הבורא בעולמות והוא מסתלק בערב ראש השנה, ועל ידי התפילות והתקיעות בשופר נמשך רצון חדש. אך גם קודם התקיעה בשופר, כשהרצון הפנימי הסתלק, נותר רצון חיצוני לעולמות, ומאותו רצון חיצוני העולם ממשיך להתקיים (וכמשל בעל מפעל שלמרות שעדיין לא הכריע אם להמשיך את קיום המפעל או לא, הוא ממשיך 'עסקים כרגיל' עד להכרעה, למרות שבפנימיות אין לו עדיין חשק ותענוג בהמשך קיום המפעל).

אך אם ה' הסילוק של הרצון לעולמות גם בחיצוניות, ה' הכל אין ואפס חס ושלום.

וכל זה הוא לפי שהרצון האלוקי הוא בבחינת גילוי מן העצם, ולא כוח פרטי, ולכן הוא מכונה 'אין האמיתי', מאחר שכל עניינו הוא גילוי העצם ולא מציאות בפני עצמו.

דווקא ביש הגשמי ניכר ה'אין עוד'

על פי עיקרון זה נבין, כי דווקא ה'יש' בעולם הגשמי, שהוא היש הגדול ביותר, יכול להכיר באמת כי 'אין עוד' מלבד האלוקות.

ההסברה בדבר:

25. פ' תרומה, חלק ב' קסו, סוף ע"ב ואילך.

26. תהילים צז, יא.

27. ה, א ואילך.

28. ראה דרוש הצמח צדק ד"ה להבין כו' גנתא לא עאל בה ההוא גנא, ביאורי הזוהר חלק ב' עמוד תתיח ואילך,

נדפס גם בספר ההשתטחות. וראה שיחת יו"ד בשבט התשי"ט.

29. ראה תניא אגרת הקודש פרק יד.

התהוות היש היא מבחינת הרצון, וכמו שכתוב "כל אשר חפץ ה' עשה"³⁰. "עשה" רומז על ההתהוות בעולם העשיי הגשמי, והרצון הוא כאמור בחינת אין, ולכן דווקא היש שהתהווה מבחינת הרצון יכול להכיר כי הכל אין. וביתר הרחבה:

העולמות הרוחניים מהעולמות שמעליהם באופן של עילה ועלול, ולכן אי אפשר לומר שעולם היצירה - לדוגמא - הוא אין ואפס לגבי עולם הבריאה, כי הוא השתלשל ממנו, וכשהי' כלול בו, הוא הי' איזושהי מציאות, ולכן בעולם היצירה לא נרגשת לגמרי אפס מציאותו.

מה שאין כן בהתהוות היש בעולם העשיי, שאינו נוצר באופן של השתלשלות עילה ועלול מעולם עליון יותר אלא הוא מציאות חדשה לגמרי, מ'אין' התהווה י'ש³¹, ולכן, כשם שאם יסתלק הרצון יחזור היש להיות אין ואפס, כך גם כל עוד שהיש קיים, אין כאן מצד האמת דבר נפרד מהרצון של ה'.

ולכן דווקא ביש הגשמי ניכר ה"אין עוד" - לא רק ביטול של פחיתות ערך לדבר מרומם ונעלה יותר, בדוגמת ביטול הנר לעוצמת אור השמש, אלא ביטול מוחלט. כיון שכל היש הגשמי הוא חידוש שנוצר בכוח הרצון, ובהתבטל המחדש (-כוח הרצון) בטל לגמרי המחדש (-היש הגשמי).

[אמנם בעולם העשיי יש התגברות של הקליפות המסתירות על אלקות, אבל מצד האמת, מציאות היש הגשמי מגלה את הקדוש ברוך הוא יותר מכל הדרגות הרוחניות, שהרי דווקא ביש ניכר שכל מציאותו הוא מהעצמות ממש אשר רק בכוחו ויכולתו לברוא יש מאין.]

ועוד: מאחר שהתהוות היש אינה מאיזו דרגה רוחנית של 'הארה', אלא זהו חידוש ממש, הרי זה מוכרח להיות רק מכוחו של עצמות אין סוף, ש"הוא לבדו בכוחו ויכולתו להוות יש מאין ואפס המוחלט"³².

ולכן, כמו שהעצמות הוא נמצא "בבחינת בלתי מציאות נמצא"³³ (היינו, שמציאותו אינה כמו המציאות של כל שאר הנמצאים - כל הנמצאים מחודשים ממציאות אחרת ומציאותם היא מורכבת³⁴, אבל העצמות אינו מחודש ולא מורכב), כמו כן התהוות היש הגשמי שנמשכת מהעצמות ממש, היא באופן כזה שכל מציאותו, גם לאחר התהוותו, היא בבחינת "בלתי מציאות נמצא" - שאין הוא מציאות אמיתית.

זו הסיבה שדווקא בנבראים הגשמיים יכולה להיות ההכרה כי "אין עוד מלבדו"

30. תהילים קלה, ו.

31. וכפי שמסביר אדמו"ר הזקן בתניא באגרת כ' שאמנם "נפש השור" יכולה להימשך מ"פני השור שבמרכבה" באופן של עילה ועלול, אך לא בשר השור הגשמי, שהתהוותו היא בבחינת יש מאין. וכמו כן, כל התהוות היש אינה באופן של עילה ועלול אלא יש מאין מהרצון של הבורא.

32. תניא אגרת קודש סימן כ'.

33. ראה מורה נבוכים ח"א פנ"ז.

34. ראה מאמר ד"ה "פדה בשלום נפשי", י"ט כסלו תשכ"א.

השפעת הרצון

לאחר שלמדנו על ההבדל המהותי בין הרצון לשאר הכוחות (שכוח הרצון אינו כוח פרטי ומציאות בפני עצמו, אלא כל עניינו הוא הטיית והמשכת הנפש), יש לבאר את ההבדל בין הרצון לשאר הכוחות בעניין ההשפעה על האיברים והכוחות האחרים.

ובהקדים, שלכל כוח נפשי יש כלי מיוחד המתאים למזגו ותכונתו, ודווקא בו מתלבש הכוח ולא בכלי ואיבר אחר. לדוגמה, כוח הראי' לא יתלבש באוזן וכוח השמיעה לא יתלבש בעין, וכן השכל מתלבש דווקא במוח שבראש ולא בשאר איברים. זהו מבנה הגוף, המחולק לאיברים שונים זה מזה, ובכל איבר מתלבש כוח נפשי השייך לו בלבד.

אך לרצון, לעומת זאת, אין איבר מסוים שהוא הכלי אליו ובו הוא מתלבש, אלא הוא נמצא בכל האיברים בשווה.

והראי' לכך - שהרצון פועל בכל האיברים, גם באיברים החיצוניים, במהירות וללא שהיי' בין פקודת הרצון לבין הביצוע בפועל באיברי הגוף. לדוגמה, כשעולה ברצונו להניע את הרגל או לפשוט את היד, זה נעשה מיד, ואילו כוח הרצון הי' מתגלה ומתלבש באיבר פרטי שרק באמצעותו הוא פועל, הי' צריך להיות בהכרח עיכוב ושהות זמן בפעולתו בשאר האיברים והכוחות.

הכוחות הפנימיים משפיעים בשיהוי זמן

להרחבת הביאור, נתבונן באופן השפעת הכוחות הפנימיים על האיברים, שבזה קיים שיהוי זמן.

לדוגמה, השכל הוא כוח פנימי, שיש איבר מיוחד המשמש לו ככלי - המוח שבראש, ובכל זאת אנו רואים שהשכל מתגלה גם בשאר הכוחות, כמו בכוח התנועה שביד ובכוח ההילוך שברגל, שכאשר אדם מרגיל את עצמו לעשות תנועות מסוימות ביד, כמו לכתוב בכתב מסוים, או ללכת בצורה מסוימת וכדומה, אזי ישנה התלבשות של שכל וחכמה בתוך היד והרגל.

אך מאחר שכוח השכל הוא כוח פנימי הנתפס ומתלבש בתוך כלי, הרי שגם בפעולתו באיברים האחרים הוא בבחינת התלבשות, ובהכרח שהשפעתו עליהם תהי' בשיהוי זמן, ולא באופן מיידי ומאליו.

השיהוי נדרש מצד שני הצדדים והשלבים בהשפעה - הכוח המשפיע והאיבר המושפע:

לשכל אורך זמן לשער באיזה אופן יתגלה באותו איבר וילמדו לעשות את מה שמעוניין שיעשה. לדוגמה, כאשר רוצה ללמד את היד איזו חכמה או כישרון, כמו ציור, אומנות, נהיגה וכדומה, לוקח זמן לחשוב ולתכנן מהי הדרך הנכונה ללמד את היד. זהו החלק הראשון, שניתן לכנותו - הלימוד המופשט והעיוני (התיאורטי).

אך גם אחרי שהמוח מבין מהי הדרך ללמוד את היד, עדיין אורך זמן לאמן ולהרגיל את היד כדי שתוכל לבצע את שהשכל הבין. זהו השיהוי מצד הכוח המקבל. את החלק השני ניתן לכנות - הלימוד המעשי.

וכל זאת מאחר שכוח השכל בא בהפנמה ובהתלבשות בכוח המוחי, ומפעיל את האיבר הפרטי שבאמצעותו נפעלת כוונת השכל, וממילא בהכרח שתהי' בו הכנה להיות כלי לקבלה, והיא מה שהשכל מלמד את אותה חיות פרטית הנמצאת באותו כלי ואיבר פרטי (כמו לדוגמה כוח התנועה שביד) להיות כלי לקבל אור השכל.

להלן מספר דוגמאות לשיהוי זמן בלימוד והשפעה פנימית:

במלאכת הציור:

קודם שהאדם מתחיל לאמן את היד לצייר את קווי הציור בפועל, עליו ללמוד באופן תיאורטי את אומנות הציור. גם מי שיש לו חוש-ציור וקל לו להתאמן בציור, צריך ללמוד, כיון שהציור אינו רק מצד היד אלא גם מצד כוח השכל המתלבש בה.

ויש במלאכת הציור, הכנה דו צדדית: א. השערת השכל כיצד תהי' תנועת היד, שזהו מצד כוח השכל שבמוח - לחשוב בתחום הזה ולפתח אותו. ב. הכנה בכוח התנועה להיות מוכן להכיל בתוכו את אותה השכלה ולבצעה הלכה למעשה - להניע את היד כפי השערת השכל³⁵.

במשפיע ומקבל:

כאשר רב צריך ללמוד תלמיד - עוד לפני שמשפיע בפועל את השכל לתלמיד, צריך המשפיע לשער בשכלו מה ואיך ללמד את התלמיד באופן כזה שיוכל לקבל, וכן מצד התלמיד צריכה להיות הכנה להיות ראוי ומוכשר לקבל את ההשפעה מהרב, להסיר את המניעות וההפרעות ולהתרכז בעניין.

ובאמת, לא רק עצם ההשפעה באה מן המשפיע, אלא גם הדרך לקבל את ההשפעה. לא רק הלימוד עצמו חשוב אלא גם דרך הלימוד, וזה חלק מתפקידו של המשפיע, ללמד את המקבל כיצד לקחת ולתפוס עניין שכלי.

ההשפעה הפנימית מתבטאת גם בסדר והדרגה שבלמוד, שתחילה מלמדו השכלה ברמה נמוכה, והתלמיד עולה מדרגה לדרגה, עד שמסוגל ללמוד ולהבין את כל העומק והפנימיות ועומד על דעת רבו.

גדילת האדם:

גדילת האדם בשכלו ורגשותיו, נעשית במשך השנים, וכלשון הפסוק "ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה"³⁶. ויש בזה שלבים שונים - גיל חינוך, בר מצוה, וכן הלאה, עד לגיל

35. וכמו שנתבאר בפרק ב מהמשך תער"ב שהכוח העליון יותר (כמו כוח השכל) אינו מתלבש ישירות באיבר האחר אלא בכוח הנפשי שבו (כמו כוח התנועה), שכל זה מצריך שיהוי זמן, אימון ידיו ורגילות.

36. איוב לב, ז.

עשרים שנה, שאז מקבל האדם את שלימות המוחין (ויש לזה ביטוי הלכתי מעשי³⁷ שרק אז יכול הבן למכור בנכסי אביו).

וכמו כן השפעת השכל על המידות והרגשות היא תהליך שלוקח זמן ומתפתח עם השנים, ולכן ילד קטן מידותיו בקטנות, ו"מתכעס ומתקצף מדברים קטנים"³⁸, וככל שגדל ושכלו מתפתח, בתהליך גדילה שלוקח זמן ונעשה בהדרגה, גם מידותיו מופנות לדברים בעלי ערך ונעלים יותר.

השפעת שכל:

השפעת שכל (גם של האדם בתוך עצמו) אורכת זמן. לא ניתן לקלוט שכל במהירות ובחיפזון. וכמו שמובא בלקוטי דיבורים³⁹ בשם אדמו"ר האמצעי, כי אחד מה"בתי יד" לתפיסת השכל הוא "התעכבות".

יתרה מזו, השפעת השכל דורשת הכנה בסדר השתלשלות גם בתוך האדם המשפיע, בהתלבשות הכוחות זה בזה. ולדוגמה, בכדי שהאדם ילמד את השכל וישפיעו, הוא צריך קודם לעבור את שלב המידות בתוכו, ליצור אצלו רצון ואהבה לדבר, שירצה להשפיע או שירצה בדבר שיעשה.

ואף שכאשר העיקר הוא להשפיע את השכל הלאה, הרי לא תמיד המידה מורגשת בצורה פנימית ושלימה, אלא זהו דרך 'מעבר' בלבד (שכביכול זה עובר דרך המידה, שכיון שמבין בשכל שכך צריך להיות, הרי המידות מסכימות לזה, גם אם אינן מרגישות זאת בצורה שלימה), ואם כן, לכאורה אין כאן התלבשות שלימה, בסדר והדרגה?

מכל מקום, זה נקרא גם כן 'התלבשות', מאחר שדווקא על ידי שהמידות מסכימות ומתרחצות להשפעה, תוכל להיות התלבשות השכל בכוח התחתון ושיבצע בפועל את הדבר שהבין בשכלו, אך אם השכל לא הי' עובר כלל דרך המידות והן היו מתנגדות לביצוע הדבר או להשפעת השכל, לא היתה נעשית ההשפעה הפנימית במקבל או בכוח התחתון⁴⁰.

ומכל הדוגמאות הללו מוכח, כי כל השפעה פנימית באה בסדר ובהדרגה ובשהיוי זמן.

ברצון אין שינוי עצמי

הרצון לעומתם, שהוא כוח מקיף, שונה משאר הכוחות בשני הפרטים הנזכרים לעיל:

א. הוא אינו גדל במשך השנים (כמו התפתחות השכל והמידות), אלא קיים באדם תכף ומיד כשנולד.

37. בבא בתרא קנו, א. וראה לקוטי תורה פרשת במדבר דיבור המתחיל "מבן עשרים שנה".

38. תניא פרק ו.

39. חלק שני ליקוט ה.

40. ראה ספר המאמרים עת"ר בהוספות, ד"ה ועתה יגדל נא.

ולחיפך, לא רק שהרצון לא גדל במשך השנים, אלא ככל שהאדם גדל יותר, הוא פחות מרגיש את מה שהוא רוצה, ויותר מתמקד במה שמבין בשכלו ורגשותיו. אך אין זה בגלל שברצון עצמו נעשה שינוי, כמו שבכוחות הפנימיים נעשה שינוי במהותם, אלא שכאשר הכוחות הפנימיים מתגלים ונעשים פעילים יותר, מתעלמים הכוחות העצמיים של הנפש שהם הכוחות המקיפים, ולכן הרצון, שהוא כוח מקיף, מתעלם ונעשה פחות מורגש⁴¹.

ב. השפעת הרצון בשאר הכוחות והאיברים, היא באופן מידי ללא שיהיו זמן, ואינו בא (בניגוד לכוחות הפנימיים, כפי שהתבאר) בסדר והדרגה ובסדר השתלשלות.

השורש להבדל - ההתלבשות

כאמור, ההבדל האמור בין כוח הרצון לכוחות הפנימיים הוא מפני שכל הכוחות הפנימיים באים בהתלבשות בכלים דווקא - השכל במוח, כוח הראי' בעין, כוח השמיעה באוזן וכדומה, ואילו הרצון הוא כוח מקיף.

ההגדרה של 'התלבשות' היא ההתמעטות וההגבלה של הכוח, שיורד ממדרגה למדרגה, ועל ידי זה יכול להתגלות בתוך הכלי והאיבר.

מסיבה זו תלוי' התגלות הכוח הפנימי בהגדלת הכלי, שככל שהכלי גדל יותר, יכול הכוח להתגלות בו יותר, וכמו לדוגמה המוח הגשמי, שככל שהוא מתפתח יותר, כוח השכל יכול להתגלות בו יותר.

ולכן פעולתו של הכוח הפנימי הוא בשיהוי זמן, לפי תכונתו ומזגו של הכלי, כמו המשל מכוח הציור ביד שבא על ידי התלבשות השכל ביד, שזהו על ידי ההשערה וההכנה של השכל, באיזה אופן יאמן את היד וכדומה;

ובאמת לא רק כשהכוח הפנימי בא להשפיע ולהתלבש בכוח נמוך יותר הוא צריך להתלבש בו בסדר והדרגה, לפי דרגתו ומקומו, אלא גם כאשר הכוח מתלבש באיבר המתאים לו, כמו השכל במוח הגשמי, הרי שההתלבשות וההתגלות של הכוח בכלי ובאיבר היא בסדר והדרגה, על פי ההכנה וההכשרה של האיבר לקבל את הכוח המתלבש בו, כשתכונות הכלי, כמו גודלו, איכותו ודקותו (עדינותו), משפיעות על התגלות הכוח הנפשי⁴². וכן גם מצד הכוח הנפשי עצמו, צריכה להיות השערה בכוח השכל, להאיר ולהתלבש בפנימיות בתוך המוח.

41. וכפי שרואים, שכוח המסירות נפש (שעיקרו בכוח הרצון) ניכר יותר באנשים פשוטים ולא אצל בעלי השכל והמידות.

42. וכמו בחומר הפיזי של המוח, שכשהוא בדקות יותר הוא כלי יותר להשכלה, וההתגלות השכלית היא לפי מזג המוח: מוח החכמה הוא קר ולח, ומוח הבינה הוא חם ויבש, ובחומר המוח שהוא קר ולח מתלבשת נקודת השכל (חכמה), שטבע המים לדבק (עניין החסדים), וחומר המוח שהוא חם ויבש מתלבש בו חלק השכל שעניינו התחלקות פרטים (בינה), שטבע האש לפרר (עניין הגבורות והצמצומים), וכן הוא בבחינת הדעת שהיא לפי אופן חומר המוח. כמובא בהמשך תער"ב פרק ב, וראה מאמר ד"ה "זה יתנו" פ' משפטים תשט"ו אות ב.

ואם כך הדבר בהתלבשות הכוח באיבר המתאים לו, כל שכן בהתלבשות הכוח בשאר הכוחות, הנמוכים יותר.

וזו גם כן הסיבה שצריכה להיות התלבשות הכוחות הפנימיים בסדר והדרגה דווקא, מפני שעל ידי התלבשות דווקא יוכל להתלבש בכוח שהוא תחתון לגביו;

אבל הרצון לעומת זאת אינו כוח פנימי, אלא כוח עצמי, שהוא ביטוי של הנפש עצמה, ועניינו הטיית הנפש, ולכן אינו בא בהתלבשות, לא בהתגלותו שלו ולא בפעולתו על האיברים האחרים, אלא פועל בכל האיברים והכוחות בשווה ובלי שום שיהוי זמן.

דווקא הרצון נמשך בכל עצמותו

בנוסף לכך ישנו עוד הבדל בין כוח הרצון לשאר האיברים:

אופן המשכת הרצון הוא שעצמות הכוח נמשך בכל הכוחות והאיברים, ולא רק הארה ממנו בלבד, כמו בכוחות הפנימיים, המתגלים בעצמותם רק באיבר וכלי המתאים להם, אך כאשר נמשך כוח עליון בכוח תחתון יותר, הרי זה בבחינת הארה בלבד.

ולדוגמה השכל, שהוא כוח פנימי, הרי אף שנמשך ומשפיע גם בשאר האיברים, כמו ביד וברגל, אין עצמות אור השכל נמשך ביד וברגל, אלא רק הארה חיצונית ממנו בלבד, ולדוגמה⁴³, במידה רגשית שבלב מתלבשת החיצוניות של השכל, ובכוח המעשה וההילוך - שהוא הכוח התחתון ביותר - מתלבשת הארה שהיא החיצוניות של החיצוניות, המכונה 'השכל המעשי', ואילו השכל עצמו מתלבש רק במוח שבראש.

והסיבה לכך היא כאמור, שהמוח הוא כלי מתאים לאור השכל, ולכן דווקא בו מאיר עצמות השכל באופן של התלבשות ממש, ואילו בשאר איברים שהם רק מקבלים מהמוח ואינם כלים אל אור השכל, מאירה בהם הארה וחיצוניות בלבד.

[ומכל מקום גם באיברים האחרים המקבלים את השכל, יש מוכנות והכשרה לקבלת השכל, שהרי התלבשות השכל גם בהם היא באופן פנימי. והכלי של השכל בשאר האיברים, זהו בכללות הלוחית והשמנוניות שבאיברים.]

אך הרצון - שאין לו איבר מיוחד שהוא הכלי אליו - עצמותו נמשך בכל האיברים.

מסיבה זו, אופן פעולתו באיברים ובכוחות היא בדרך שליטה וממשלה, שאין לו עניין 'לשכנע' את האיברים לנהוג כפי רצונו, אלא הוא מתגלה בעוצמה ולכן שולט עליהם.

וכפי שראוי, שלכוח הרצון ישנו תוקף ועוצמה להכריח את הגוף וכוחות הנפש לעשות גם דברים שהוא אינו מעוניין בהם מצד הכוחות הפנימיים, וכפי שיוסבר בהרחבה.

43. כפי שנתבאר בהרחבה בהמשך תער"ב שם.

השפעת השכל על המידות דווקא בהתלבשות

בכדי להבין יותר את ההנחה שהשפעת הרצון על הכוחות היא בדרך שליטה ועוצמה, יש להקדים ולהרחיב את אופן השפעת השכל על הכוחות הפנימיים, שהיא באופן של התלבשות ולא של שליטה.

ידוע הביטוי "המוח שליט על הלב"⁴⁴, אך למרות שמשתמשים בלשון "שליט", אין הכוונה ששליטתו היא בדרך ממשלה - כפי' והכרח, אלא בבחינת אור פנימי, שהשכל פועל במידות שיהיו כפי הנהגת השכל.

כיצד זה נעשה? המוח הוא מקור החיות של כל האיברים והלב מרגיש שהמוח הוא מקור חיותו, ולכן הוא נעשה כלי אל המוח, שמעוניין כביכול לקבל ממנו, על כן השכל משכנע את המידות ומלמד אותן כיצד לנהוג.

ולעיתים השפעת השכל על המידות היא לא רק באופן של שכנוע ולימוד בלבד, אלא הוא גם פועל בהן עידון וזיכוכ בטבען. המידות מצד טבען הן בבחינת הרגשה עצמית ('ישות'), ואילו המוחין במהותם הם בביטול (היינו שיש להם את היכולת לראות את המציאות כפי שמקבלת משורשה העליון, ולא רק כפי שהיא מורגשת ונחוות בהרגשה העצמית⁴⁵) והשפעת השכל על המידות פועלת ביטול גם במידות.

אך מאחר שפעולת המוחין על המידות אינה באופן של כפי' והכרח ככוח הרצון, הרי זה תלוי מאוד באופן ומצב המידות, האם הן כלי אל המוחין או לא. כאשר המידות אינן בהתגברות, שאז הן 'כלי' אל המוחין, נפעל בהן ביטול, וכאשר המידות הן בהתגברות, המוחין אינם יכולים לפעול בהן ביטול.

ובפרטיות יותר, הדבר נובע לא רק ממצב הכלי, אלא גם מאופן הארת המוחין במידות:

כאשר המוחין אינם מבטלים את המידות לגמרי אלא רק פועלים בהן חלישות, הדבר מעיד שמאיר רק החלק הנמוך וחיצוני יותר שבמוחין, שמשפיע ומושג גם על ידי המידה הרגשית שבלב, ופועל שתיחלש ולא תהי' בתוקף רב, ותתנהג על פי המוחין. אך באופן זה המידות אינן מתבטלות לגמרי, שהרי יש תוקף ועוצמה במידות מצד עצמן, והמוחין יכולים רק להחליש אותן במעט.

לעומת זאת, כאשר המידות לא רק נחלשות, אלא מתבטלות במהותן ממילא על ידי המוחין, הרי זה מגיע מפנימיות המוחין⁴⁶, שמאחר שהמוחין בפנימיותם ומהותם הם בביטול, הרי הם פועלים גם ביטול במידות, שזהו שינוי מהותי בדרגת המידות, שעניינן מציאות והרגשת עצמו.

44. תניא פי"ב.

45. בתוך כוחות השכל עצמם, דרגת החכמה היא הפועלת בעיקר את הביטול במידות ומעדנת אותן, וכידוע ביחס בין

חכמה ובינה, שהחכמה נקראת 'אין' ובינה נקראת 'יש'.

46. והעיקר הוא בבחינת החכמה שבכוחה לפעול מהפך שלם במידות.

שתי הדרגות בפעולת המוחין על המידות, הן בדרך התלבשות ולא בדרך שליטה וממשלה. [רק שבאופן הראשון - שהמוחין פועלים חלישות במידות אך לא ביטול מוחלט - המוחין מתעסקים להשפיע על המידות, שמההתבוננות במוחין מסיקים מסקנה, שמשפיעה ופועלת חלישות במידות. לעומת זאת באופן השני - שמתגלים המוחין בעצם והמידות מתבטלות לגמרי - אין זה באופן של התעסקות, אלא ישנו גילוי אור של המוחין, והמידות נגררות ונסחפות כביכול אחרי המוחין מעצמן, אך בין כך ובין כך, זהו באופן של התלבשות והסכמה ולא כפי' והכרח].

בפעולה בדרך כפי', הכוח שפועל את הפעולה אינו באופן של קירבה, ערך ושייכות עם הנפעל, אלא הוא פועל מצד התוקף שבו - ככוח עליון וחזק - וכלל אינו מתחשב בדרגת הנפעל. אך במוחין ומידות ההשפעה אינה מצד התוקף של המוחין, כי אם מצד הערך והשייכות שיש בין המוחין והמידות, שדווקא מפני שקרובים זה לזה, ישנה השפעה למוחין על המידות (וזה, כאמור, יכול להיות באחד משני האופנים הנזכרים קודם: או בהשפעת חיצונית המוחין ואז המידות בבחינת חלישות, או בהשפעת פנימיות המוחין ואז נפעל ביטול במידות).

הרצון יכול להעלים או לגלות כוח באופן מוחלט

ויובן יותר אופן השליטה של כוח הרצון, מכך שלכוח הרצון יש את היכולת להעלים לגמרי כוח בנפש ולמנוע ממנו לפעול.

[וכסיפור הידוע⁴⁷ על כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, בעל 'המשך' זה, שסילק פעם את כוח השמיעה מאוזנו האחת, היות ובאחד החדרים שוחחו אנשים בזמן חזרת דברי אלוקים חיים (-מאמר חסידות), שלא יפריעו לו להתרכז באמירת המאמר.]

השכל, למרות שהוא כוח מרומם ונעלה, אין בכוחו להעלים באופן מוחלט כוח אחר הנמוך ממנו, אלא רק להגבילו, ולהשפיע עליו באיזה אופן יתגלה ובאיזה פרט, אך אינו יכול לפעול שלא יתגלה כלל. הרצון, לעומת זאת, בכוחו להעלים כוח אחר לגמרי.

וכמו שהוא בצד ההפוך, שהתגלותם של הכוחות על ידי השכל היא בהגבלה, ולדוגמה המידות הנמשכות מהשכל הן מוגבלות כפי מדרגת השכל, שהאהבה היא לפי מה שמבין בשכלו שראוי לאהוב, אך כאשר המידות נמשכות בכוח הרצון, תהי' התגלותן ללא גבול -

כמו כן הוא בהתעלמות הכוחות, שהשכל אינו יכול לפעול להתעלמות מוחלטת, אלא רק הגבלה באופן כזה או אחר, וכמו למשל, אדם שאוהב משהו מסוים אך מתבונן בשכלו שלא ראוי לאהוב את אותו דבר, הנה אף שהתבוננות זו תחליש ותגביל את מידת האהבה, מכל מקום היא לא תוכל להעלימה לגמרי, כיון שזה כוח פנימי אחד שמשפיע על כוח פנימי אחר.

47. ראה לקוטי שיחות חלק א, פרשת וירא.

ואילו על ידי הרצון - שהוא תקיף ומרומם משאר הכוחות ופעולתו עליהם היא בדרך שליטה והכרח - תהי' ההתעלמות לגמרי.

דוגמאות לדבר:

א. אברהם אבינו עליו השלום, כבש את רחמיו⁴⁸ מעל בנו יחידו. כלומר, הוא העלים את מידת הרחמים הטבעית שבו, בניסיון העקידה. ולא הי' זה בכוח השכל - שהתבונן בשכלו מה התועלת וכדומה - אלא בכוח הרצון, שאברהם אבינו הי' מסור ונתון לרצון העליון, ועל ידי הרצון האלוקי כבש את רחמיו.

ב. כשאדם מוסר נפשו עבור קדושת שמו יתברך, הרי זה בהכרח באחד משני האופנים: א. על ידי שמוסר את עצמו לגמרי לרצון העליון שאז אינו מרגיש את עצמו וכוחותיו, וממילא שום דבר לא מונע ממנו למסור את נפשו על קידוש השם. ב. להיפך, על ידי התגלות יתירה של כל הכוחות. הוא אינו מעלים את מידת האהבה שלו, אלא אדרבה, מגלה אותה בהתגלות יתרה באהבה עצומה לה', שבשביל אלוקות הכל כדאי, וכן בשאר המידות והכוחות שלו. ושני אופנים אלו, הם רק בכוח הרצון.

וכל זה הוא כאמור לפי שאופן התגלות הרצון אינו באופן של הארה בלבד, אלא שעצמותו מתגלה, ולכן פעולתו היא בדרך שליטה ותוקף, הן בהתעלמות הכוחות לגמרי והן בהתגלות הכוחות בהתגלות יתירה (כמו בדוגמה האמורה על מסירות נפש שיכולה להיות מצד שני האופנים הללו, וכן בזמן רגיל שלא נדרשת מסירות נפש, הרי על ידי הרצון, נעשית התגלות הכוחות הפנימיים, שמצד עצמם הם מוגבלים, מעבר לכל גבול, וכמו שאמרו חכמים⁴⁹ ש"אין אדם לומד אלא במקום שלבו חפץ", שההסברה בזה, שכאשר רוצה בדבר, הרי הוא מעורר ומגלה את הכוחות הפנימיים בעוצמה רבה ללא גבולות).

תנועת האיברים על ידי הרצון

זו גם כן הסיבה שכללות היכולת של האיברים לזוז ולהתנועע, אינה מצד החיות הפרטית השוכנת בהם, אלא על ידי הרצון דווקא.

פירוש: אף שיש באיברים טבע מתאים לתנועה, כפי הכלל, שכל חי - בהכרח מתנועע⁵⁰, מכל מקום,

תנועתם אינה מצד עצמם - מצד החיות המלוכשת בהם, אלא על ידי הרצון דווקא, שכאשר עולה ברצונו לנענע ידו ורגלו אז דווקא היא מתנועעת, ואינה מסוגלת להתנועע ללא ציווי הרצון.

48. נוסח תפילת השחר (אחר פרשת העקידה).

49. עבודה זרה יט, א.

50. ראה מורה נבוכים חלק א פרק מ"ט. מאמרי אדמו"ר הזקן עניינים ע' עז ואילך. מארז"ל ע' צח. ובכמה מקומות.

התנועה עצמה היא אמנם מהחיות המלוכשת באיבר (שלכן כאשר רחמנא ליצלן ישנו פגם או חסרון בחיות הפרטית שביד, וכמו מכה חזקה וכדומה, היד אינה יכולה לזוז אף אם יצווה עלי' הרצון), אך הרצון קובע ומצווה על האיבר והחיות המלוכשת בו, מתי ואיך להתנענע, אף בעניינים שהיפך טבעו, בדוגמת הכנסת הרגל למים קרים.

גם תנועה פתאומית שבאה בלי בחירה, ונראה כאילו אינה בשליטת האדם, באה מן הרצון דווקא, ונקראת בשם תנועה רצונית (אלא שזהו רצון לא מודע).

גם בעת השינה שהוא אינו מרגיש לכאורה את רצונו, עדיין התנועה היא רצונית, ולא נפשית בלבד⁵¹. וזהו מצד הדמיון והרושם שנשאר בעת השינה בגידי הרצון שפעלו קודם לכן⁵², וכמו שרואים, שאדם המקבל החלטה תקיפה, לפני השינה, לקום בשעה מסוימת זה יפעל עליו להתעורר למרות שהוא ישן⁵³.

[ולכן הדין הוא⁵⁴ שהאדם מועד לעולם על מעשיו, בין ער בין ישן, ואם גרם נזק בזמן השינה חייב לשלם על זה, ולכאורה אדם שנאנס פטור ממעשיו? אלא לפי שתנועתו גם בעת השינה היא רצונית].

ואילו ללא הרצון לא תהי' תנועה, וכידוע במצב של שיתוק ל"ע, שאין פגם בחיות הפרטית שבאיבר, ולמרות שיש בו כוח התנועה החיונית הפרטית של האיבר, מכל מקום, כיון שכוח הרצון הסתלק ממנו לא יוכל לזוז ונשאר האיבר כאבן דומם בלי שום תנועה,

ולכאורה, יש לברר: מפני מה אין התנועה באיברים מצד עצמם, מהחיות המלוכשת בהם?

51. תנועה נפשית פירושה תנועה שהיא רק מצד החיות הפרטית שבאיבר, ואילו תנועה רצונית פירושה שיש לה שורש בגידי הרצון הנמצאים בכל האיברים.

52. ולהעיר מתורת חיים שמות חלק ב, עמוד שמ, א.

53. ולהעיר משיחת יום ב דהג הסוכות תשי"ב: תורתנו הקדושה נקראת "תורת חיים", כיון שעניינה ותוכנה שמקיפה וחודרת את כל חייו של האדם, החל מרגע לידתו ועד לאחרי מאה ועשרים שנה. כלומר, עניינם של התומ"צ אינו באופן שמוטל עליו חיוב לעשות פעולות מסוימות בזמנים מסוימים ולאח"ז נעשה חפשי להתנהג כרצונו, כי אם באופן שחודר ומקיף כל חייו, כך שכל עניין ועניין שעוסק בו צריך להיות ע"פ ציווי והוראת התורה.

ויתירה מזה - כמובא בחסידות שתכלית העבודה היא שאפילו השינה של יהודי (שאו אינו עושה שום פעולה) צריכה להיות ע"פ תורה, כך שגם בעת השינה יהי' ניכר עליו שהוא יהודי, וכיון שדורשים זאת ממנו, בודאי שביכולתו לפעול זאת על עצמו - משום שגם בעת השינה, כיון שנשאר בו קיסטא דחיותא, ה"ה בעה"ב על עצמו, וראי' לדבר מהדין בנגלה דתורה ש"אדם מועד לעולם כו' בין ער בין ישן", היינו, שחייב גם על היוק שגרם בעת השינה, משום שגם אז ה"ה בעה"ב על עצמו.

ועניין זה (שגם בעת השינה ניכר עליו שהוא יהודי) נעשה על ידי זה שקודם השינה ה"ה מתכוון ושוכב לישון ("ער לייגט זיך שלאפן") כיהודי - בהיותו חדור ידיעה והכרה שגם בעת השינה ה"ה נצב עליו . . . ובוחן כליות ולב", וגם אז הוא עבדו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא - שהכנה זו (קודם השינה) פועלת על השינה, שגם השינה היא שינה של עבד.

ויש להביא ראי' שההכנה לפני השינה פועלת על השינה - שרואים במוחש שכאשר אדם שוכב לישון מתוך החלטה לקום בשעה מסוימת, ה"ה מתעורר משנתו בזמן שהחליט לקום. כלומר, אף שההחלטה היתה קודם השינה, ולאחרי' ה"ה ישן, מכל מקום, כיון שקודם השינה החליט בהחלטה גמורה, פועלת ההחלטה גם בעת השינה.

ועד"ז בנדר"ד - שכאשר שוכב לישון כדבעי (מתוך ידיעה והכרה ש"ה נצב עליו"), ה"ז פועל שגם השינה עצמה תהי' כדבעי, אשר, לא זו בלבד שבעת השינה לא יארעו לו עניינים בלתי-רצוניים ח"ו, אלא אדרבה, שנשמתו תעלה למעלה לשאוב לה חיים, לקבל תוספת כח וחיות כו'.

54. בבא קמא כו, סוף ע"א (במשנה).

והביאור:

כוח התנועה נמצא בכל האיברים בשווה, ומכאן שכוח פעולתו אינה באופן של התלבשות, אלא באופן של שליטה וממשלה, הן על האיברים הגשמיים והן על הכוחות הנפשיים המתלבשים בהם, וכוח השליטה הזה הוא ככוח הרצון דווקא, שהרי האור והחיות המתלבש באיברים אין בכוחו להכריח את האיברים להתנועע, כי כל מהות הכוחות הפנימיים היא התלבשות ולא הכרח, ורק הרצון, שהוא כוח עצמי המובדל בערך מהכוחות, יש בו כוח השליטה והממשלה על התנועה החיונית לפשוט או לכווץ.

[ולכן, כשהאדם נמצא בזמן סכנה הוא מסוגל לעשות דברים שבדרך כלל לא הי' מסוגל לעשותם, שהסיבה לזה היא כיון שיש כאן ציווי של הרצון לגלות את הכוחות הפנימיים באופן המרבי ולהוציא לאור את עוצמת הכוח, וזה נעשה בדרך ציווי וגזירה ולא באופן של התלבשות ושכנוע]

וגם מה שהרצון פועל גילוי הכוחות, כמו מה שאמרו רבותינו ז"ל⁵⁵ לעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ, הוא מפני שהרצון גורם ממילא פתיחת אור השכל, שישכיל ויתחכם בעניין אותו הוא לומד, ומכאן שכוח הרצון שולט גם על גילוי הכוח הפרטי, שמפני מעלת הרצון על השכל, בדבר שרצונו בו - מתגלה אור השכל ממילא.

וכפי שסיפר החסיד ר' יקותיאל לעפלער שאמר לו כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע: "אין לך דבר העומד בפני הרצון - דהגם דרצון הוא גם כן רק כוח הנפש ולא עצם הנפש, אבל בכוחו גם להטות את הנפש לגלות גילויים עצמיים בפתיחת הכוחות העצמיים והתפתחות החושים. ובפרט שהכוחות שלמטה מן הרצון כמו שכל ומידות, הנה הרצון פועל עליהם בגזירה ופקודה בדרך כוח עליון. וכאשר רוצים באמת - אז גם החושים מתרחבים".

אמנם, גם ככל שמתייגע יותר בשכלו מצליח האדם להשכיל השכלות נעלות יותר, אך השכלות אלו אינן תוצאה של פקודת כוח הרצון, אלא שהמוח עצמו מזדכך, ולכן יכול להתגלות בו אור ההשכלה באופן נעלה יותר. זה שהכלי התחתון מזדכך על ידי עבודה ויגיעה אין זה באופן של ציווי מלמעלה למטה, אבל הרצון פועל על הכוחות הפנימיים, כמו התגלות השכל, באופן של כוח עליון שהוא כוח מרומם בעצם.

המסקנה מכל זה היא, שפעולת הרצון על האיברים והכוחות היא בדרך שליטה וממשלה, בשונה מהשפעת הכוחות הפנימיים על האיברים והכוחות שהיא בדרך התלבשות.

הרצון - הארה אך ללא צמצום

והנה נתבאר, שהסיבה שפעולת הרצון היא בדרך שליטה, היא מפני שעצמות הרצון נמשך לפעול בכל איבר ובכל כוח - בניגוד לכוחות הפנימיים שנמשכת רק הארת הכוח.

55. עבודה זרה יט, א.

ויש לדייק יותר ולבאר עניין זה:

אף שנתבאר שהרצון הוא הטיית הנפש עצמה ולא כוח פרטי בה, לכאורה אין לפרש שכאשר הרצון נמשך ושולט על הכוחות והאיברים, הוא נמשך בעצמותו ממש, שהרי סוף סוף המשכת הרצון לאיברים היא תנועה של הנפש כלפי חוץ, שהנפש נמשכת ונוטה לאיזה עניין, וכללות העניין של ההמשכה החוצה מבטא שזוהי הארה, שהרי עצם פירוש שנומצא בעצמותו ואינו מתפשט.

אם כן, מהי הכוונה במה שהובא שההבדל בין הרצון לשאר הכוחות שהרצון הוא המשכה עצמית ואילו הכוחות הם הארה בלבד?

ההסבר לכך הוא, שאף שגם הרצון וגם הכוחות הם הארת הנפש, מכל מקום יש הבדל מהותי ביניהם:

המשכת הרצון אינה הארה הבאה בדרך השתלשלות ממדרגה למדרגה, באופן של צמצום, אלא נמשכת כפי שהיא ללא צמצום; ואילו בכוחות הפנימיים המתלבשים בכלים, נעשה תחילה צמצום של הכוח - שאינו נמשך במלוא עוצמתו, כיון שמטרת המשכתו היא לבוא בהתלבשות והתאמה.

אמנם גם בכוחות הפנימיים יש גילוי של עצמות הכוח⁵⁶, אך זה בכלי הראוי לו בלבד, כמו כוח השכל שמאיר במוח בלבד, ומה שנמשך לפעול בכוח אחר הוא רק הארה, כנזכר למעלה שכאשר השכל מתלבש בכוח התנועה, ביד או ברגל, זה כבר לא עצמות השכל, אלא הארה בלבד המצטמצמת לפי ערך הכלי.

אם גם פעולת הרצון היתה באופן כזה, שהי' מצמצם את הארתו לכל איבר לפי עניינו, לא הי' בו כוח השליטה והממשלה, כי כל עניין השליטה הוא שאינו מתחשב במגבלות הכלי ולא מצמצם את עצמו בערך אליו. ורק מפני שהמשכת הרצון אינה באופן של סדר והדרגה והשתלשלות, אלא שעצמות הארתו נמשך בכל כוח, על כן יש בו יכולת השליטה והממשלה לפעול בכל הכוחות, ובאופן שווה.

לסיכום, גם המשכת הרצון, אין הפירוש שעצמות הרצון ממש נמשך, אלא רק הארה ממנו (ומוכח מזה עצמו שבא בהמשכה), אלא שהארת הרצון אינה מצטמצמת לפי הכלים והאיברים, שלא כפי שזה בהארת הכוחות הפנימיים. וכיון שהרצון נמשך בעצמותו (היינו ההארה עצמה ללא צמצום), על כן הוא שולט על כל הכוחות בשווה.

הרצון אינו נתפס ממש באיברים

ומכל זה אנו למדים עניין נוסף, שיש הבדל בין אופן ההתחברות וההשפעה של כוח הרצון (ככוח מקיף) עם האיברים, לבין אופן ההתחברות של הכוחות הפנימיים עם האיברים.

56. לא עצם הנפש, אלא עצמות הכוח.

המשכת הרצון באיברי הגוף ופעולתם בהם אינה בהתגלות ממש, מאחר שהוא כוח מקיף, שאינו מתלבש באיברים באופן של יחס וערך אליהם - כאור המתלבש בכלי, והמשכתו בהם היא מעצמותו (ולא מהארה הבאה בהתחשבות והתאמה, כפי שהוא בכוחות הפנימיים), וממילא, הרצון אמנם נמצא באיבר ובכוח שפועל בו, אבל בבחינת מקיף בלבד, ואינו מתחבר עם הכוח ההוא.

ואף שאי אפשר לומר שהרצון אינו מתחבר כלל עם האיברים, שהרי:

א. הרצון פועל בהם - שעל ידו נעשית התנועה בכל האיברים וכל האיברים סרים למשמעתו בכל אשר יגזור עליהם, ואם הי' הרצון רחוק מהם באופן מוחלט כיצד הי' פועל בהם?!

ב. אם לא הי' שום חיבור ביניהם לא היינו מכנים זאת בשם 'המשכה' כלל, והרצון הרי נמשך בכוחות לפעול, אלא בוודאי שישנו חיבור בין הרצון לאיברים, אלא שאין זה בדוגמת ההתחברות של הכוחות הפנימיים;

החיבור של הכוחות הפנימיים עם האיברים הוא באופן של אור וכלי, שהכלי תופס באור ופועל בו שינוי להיות כמוהו. וכפי שהתבאר ב'המשך'⁵⁷, שכוח הראי' הרוחני של הנשמה רואה מצד עצמו רק עניינים רוחניים, ועל ידי ההתלבשות בעין גשמית כוח הראי' מסוגל לראות דברים גשמיים, וגם נראה בחוש, שככל שהאדם גדל ואיבריו מתפתחים הרי גם כוחות נפשו באים בגילוי יותר.

מה שאין כן הרצון, אין האיברים והכוחות פועלים בו איזה שינוי על ידי ההמשכה בהם, וכאשר איברי הגוף גדלים אין זה משפיע כלל על כוח הרצון, בניגוד לכוחות הפנימיים שהמוח משפיע על השכל וכדומה.

ואף שהרצון תופס בכוחות ופועל בהם, הרי הם אינם תופסים בו, לפעול בו איזה שינוי⁵⁸, מפני שאופן המשכת הרצון באיברים הוא שאינו בא בהתלבשות ממש, כי אם בהבדלה.

ומאחר שכוח הרצון אינו פועל לפי ערך הכלים ונשאר מובדל מהם, על כן הוא פועל בכל הכוחות בשווה, מכוח השכל שבראש ועד כוח ההילוך שברגל, הן בתנועה החיצונית - שהוא פועל ברגל כמו בראש, והן בהתגלות הכוחות הנפשיים מהאיברים הפרטיים.

'מרוצה' אינו רצון

בקשר לעניין זה - יש לדון בכל זאת - האם ישנה איזושהי השפעה לכוחות הפנימיים על כוח הרצון:

57. במאמר הראשון בהמשך תער"ב.

58. וכפי שזה בנמשל באור אין סוף, עליו נאמר (זוהר חלק ג' רכה, א. ועוד) "איהו תפיס בכולהו עלמין ולית מאן דתפיס ביי" (-הוא תופס בכל העולמות ואין מי שתופס בו).

לכאורה אנו רואים, שנפעל שינוי ברצון על ידי הכוחות פנימיים - שלפעמים הוא מתחזק ולפעמים הוא מתמעט.

לדוגמה, כשאדם משכיל איזו השכלה גדולה בכוח שכלו, הוא נעשה מרוצה ביותר, וכן איש החסד, כשעושה טוב וחסד, הוא מרגיש סיפוק נפשי גדול. וכמו כן הוא נעשה מרוצה על ידי תוספת חיות פנימית, וכמשמעות הפסוק "ונשבע לחם ונהי' טובים"⁵⁹, שכאשר האדם רעב הוא רוגז וכועס, ועל ידי השביעה נעשה אצלו טוב ומרוצה.

ולכאורה זה שמרוצה מהשכלתו, או כאשר יש לו סיפוק מאכילתו, אין זו התגלות של כוח פנימי, אלא התגלות יתירה של כוח הרצון שבנפש, היינו שהוא גם כן מושפע מהחיות הפנימית.

וההסבר בדבר, שיש הבדל בין 'מרוצה' לבין 'כוח הרצון':

עניין הרצון הוא משיכה לאיזה דבר, להשלים איזה חסרון, ואילו כאשר הוא מרוצה, שיש לו שביעות רצון, הרי אין לו רצון למשהו - רצונו כבר הושלם והוא לא צריך שום דבר שמחוץ אליו וממילא אין לו שייכות למשהו חיצוני⁶⁰. אלא שסיפוק זה יכול להשפיע, שאחר כך תהי' אצלו שוב התעוררות של רצון.

כלומר, שהכוחות הפנימיים אינם משפיעים ישירות על הרצון, אלא שמכך שהוא מרוצה מהעניין, יכולה להגיע אחר כך התעוררות של רצון חדש.

ועוד ועיקר:

גם אם נפרש שהיותו מרוצה שייך לכוח הרצון (על אף החילוק האמור בין 'מרוצה' לבין 'הרצון'), מכל מקום אין זה מהכוחות הפנימיים עצמם, אלא מהעונג שיש שלו באותם כוחות פנימיים, שמאחר שמתענג מההשכלה או מכך שגומל חסד עם השני וכדומה, הוא נעשה מרוצה. ואם כן, העונג ממשיך את הרצון ולא הכוחות מצד עצמם, וכוח התענוג אינו חלק מהכוחות הפנימיים, כיון שאינו כוח פרטי, אלא כוח עצמי של הנפש⁶¹ (אלא שבשונה מהרצון הוא לא כוח מקיף בלבד, אלא כוח עצמי פנימי שנמצא בעצמיות של כל דבר).

הרצון במצוות הוא ללא התחלקות

כוח הרצון, שהוא כוח מקיף, בא לידי ביטוי ברצון האלוקי בקיום המצוות, שאין בו התחלקות.

59. ירמיהו מד, יז.

60. וראה המתבאר בעניין זה בתחילת המשך תער"ב פרק א.

61. וכמבואר בהרחבה במקומות אחרים, שגם כוח הרצון וגם כוח התענוג אינם חלק מהכוחות הפרטיים אלא הם כוחות מקיפים. אלא שהרצון הוא כוח מקיף שבא בהמשכה והתגלות, ואילו התענוג הוא עצמיות המקיף, שמתענג בתוך עצמותו.

וכמאמר רבותינו ז"ל: "אל תהי יושב ושוקל מצותי של תורה"⁶² - איזו מצוה קלה ואיזו חמורה, מאחר שהמצוות, הן אלו הנחשבות קלות שבקלות, והן הנחשבות חמורות שבחמורות, כולן שוות.

אמנם תורת אמת קוראת להן "קלות" ו"חמורות", ומשמע שיש הבדלים ביניהן, אך זהו מצד האור פנימי, הבא בהתחלקות, אבל מצד הרצון העליון של הקדוש ברוך הוא שבהן, כולן שוות, ולכן "אל תהי יושב ושוקל".

ונמצא, שבכל מצוה קיימים שני עניינים:

א. הטעם הפנימי שבמצווה, שמצד חכמתו של הקדוש ברוך הוא הבאה בהתחלקות, ולכן יש מצוות קלות ויש מצוות חמורות. ב. הרצון העצמי של הקב"ה, שאינו בא בהתחלקות - ומצידי כל המצוות שוות.

כך גם בחיוב עשיית המצוות - כולם שווים, הפשוט שבפשוטים והגאון שבגאונים, שניהם מחויבים בקיום המצוות באופן שווה.

ואין זה כמו בתורה שעניינה אור פנימי, שיש בזה חילוקי מדרגות, וכמו פנימיות התורה והחיצוניות שבתורה, וכן בכל חלק בפני עצמו בפרטי העניינים שבה.

וגם בחיוב של לימוד התורה אין כולם שווים, שהרי ישנם 'יושבי אהל' כגון תלמידי ישיבה שעיקר עיסוקם הוא לימוד התורה והחיוב שלהם לעסוק בתורה כל היום, ועליהם נאמר "והגית בה יומם ולילה"⁶³, וישנם בעלי עסקים המתעסקים בענייני העולם, על פי תורה, ויוצאים ידי חובת לימוד תורה ב"פעם אחת שחרית ופעם אחת ערבית"⁶⁴.

וכל זה הוא מפני שלימוד התורה בכלל הוא עניין של אור פנימי, שבו יש חילוקים בין אחד לשני.

ואילו ברצון של ה' במצות, אין התחלקות מדרגות, וגם בחיוב של האדם בזה אין התחלקות, והוא כאמור לפי שהרצון הוא בחינת גילוי העצמות ולא כוח פרטי.

התגלות הרצון בהקדמת "בכל מאודך"

והנה, אף שעל ידי המצות, נעשה לכאורה התגלות רצון הבורא, הרי הדרך העיקרית לגילוי והרגשת הרצון הוא על ידי הקדמת האהבה של "בכל מאודך".

העניין יובן בהקדים המובא בגמרא⁶⁵ שיש סתירה לכאורה בין שני פסוקים:

62. תנחומא עקב, ב.

63. יהושע א, ח.

64. ראה הלכות תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן פרק שלישי. וראה המתבאר בזה בתחילת המשך תער"ב פרק ד.

65. ברכות לה, ב.

פסוק אחד אומר "ואספת דגנך" ⁶⁶, "שהאדם בעצמו יצטרך להתעסק עם ענייני העולם, ופסוק שני אומר" ועמדו זרים ורעו צאנכם ⁶⁷. "מתרצת הגמרא: "כאן (-שאחרים יעבדו בשבילים) בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן (-שהאדם עצמו יצטרך לעבוד) בזמן שאין עושין רצונו של מקום".

ועל זה מקשים, שהרי הפסוק "ואספת דגנך" נאמר בפרשה שני' של קריאת שמע, שבתחילתה נאמר "והי' אם שמוע תשמעו גו' בכל לבבכם ובכל נפשכם" ⁶⁸, ואיך הגמרא אומרת שזהו בזמן שאין עושין רצונו של מקום? ותירץ הרב המגיד ⁶⁹, שבפרשה השני' של קריאת שמע העבודה היא רק באופן של "בכל לבבכם ובכל נפשכם" אבל חסרה העבודה באופן של "בכל מאודך" (שבפרשה ראשונה של קריאת שמע), ולכן זה נקרא "אין עושין רצונו של מקום".

והפירוש בזה, שעושין רצונו של מקום הוא שפועלים המשכת רצון חדש מלמעלה, וזה דווקא על ידי אהבה שבבחינת בלי גבול ממש, המגיעה עד למקום שלמעלה מהשתלשלות, שהיא האהבה של "בכל מאודך" ⁷⁰.

ולכאורה, מהו היתרון של האהבה של "בכל מאודך", והרי הרצון כבר נמשך על ידי המצוות עצמן?

והביאור בזה, שעל ידי המצוות נמשך הרצון רק בהעלם, וכמו שכתוב בתניא ⁷¹ על פסוק "ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך" ⁷², שלמרות שעל ידי המצוה נפעל יחוד עליון, מכל מקום אין הרצון מורגש כלל;

אמנם, גם למצוה ישנה השפעה גלוי' על האדם, כפי הכלל "מצוה גוררת מצוה" - שעל ידי קיום מצוה אחת נעשה לו קל יותר לקיים מצוה אחרת, שהוא פעולת הרצון על האדם, שמזכך אותו, כמו שנתבאר בתניא שם ⁷³. וכן השפעה נוספת לקיום המצוות, שעל ידן יבוא ללימוד תורה בתוספת הבנה ותענוג. וכמו שכתוב "טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנותי" ⁷⁴, כלומר, דוד המלך מבקש שבזכות קיום המצוות באופן של אמונה פשוטה יבוא ללימוד

66. דברים יא, יד. פרשה שני' של קריאת שמע.

67. ישעי' סה, ה.

68. דברים יא, יג.

69. ראה אור התורה להרב המגיד פרשת עקב דיבור המתחיל מפני מה. וראה גם חדושי אגדות מהרש"א לברכות שם. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג חלק ב עמוד תרעט. תרפב. תקס"ט עמוד קלה. שערי תשובה חלק ב נא, א. לקוטי שיחות חלק י"ב עמוד 98 ובהנסמן שם.

70. ראה מאמר דיבור המתחיל והי' עקב, ש"פ עקב, כ מנחם אב התשט"ז.

71. פרק מו.

72. תהילים עג, כב.

73. בתניא פרק מ"ו, שחייבו חכמים לעמוד בפני העוסק במצוה, אשר זהו מצד האור מקיף שמאיר עליהם, ובכמה מאמרים מקשרים זאת לעניין מצוה גוררת מצוה (כבפנים). ראה ספר המאמרים עת"ר עמוד שנו. ד"ה ועתה ישראל תשכ"ז ועוד.

74. תהילים קי"ט, סו.

התורה באופן של "טוב טעם ודעת", ולכאורה מה הקשר בין הדברים? אלא זו ההשפעה של הרצון על הכוחות הפנימיים שמביאה להבנה והשגה בלימוד התורה -

אך בכדי שתהי' התגלות הרצון עצמו ולא רק שיומשך וישפיע על הכוחות הפנימיים, מוכרחת להיות הקדמת האהבה של "בכל מאודך".

ועוד, כפי שבמשל, לכוח הרצון אין איבר וכלי מיוחד באדם אלא הוא שורה ונמצא בכל האיברים, כך למעלה, הרצון האלוקי (לא מתגלה דווקא בעניין של שכל והשגה של תורה, כיון ששכל והשגה הם כלי לכוח פנימי, אלא) מתגלה דווקא במצוות מעשיות, שהם דבר השווה בכולם.

(אך כאמור, אף שהרצון הוא כוח מקיף שאינו מתלבש בכלים פרטיים, מכל מקום הוא בא בהרגשה פנימית באדם על ידי הקדמת האהבה של "בכל מאודך", שעניינה מסירות נפש, אלא שההרגשה עצמה היא של הכוח המקיף שבו ולא של כוח פרטי ומוגבל).

וכפי שבמשל, הרצון מתגלה בכל האיברים בשווה, כך התגלות רצון ה' היא בכל מקום. וכמאמר "נתאוהו הקדוש ברוך הוא להיות לו דירה בתחתונים"⁷⁵, כלומר, שלמטה יהי' גילוי אור. ולכאורה, העולמות העליונים הם יותר 'כלים' לאור האלוקי, ומדוע שהדירה לבוורא תהי' דווקא בתחתונים? אלא כיון שלא עוסקים באור הפנימי שבו יש הבדל בין עליון לתחתון, אלא ברצון של הבורא ("נתאוהו") שהוא כוח מקיף, הרי הוא נמצא בכל מקום בשווה, גם בתחתונים⁷⁶.

75. ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. בראשית רבה סוף פרק ג. במדב"ר פרק י"ג, ו. תניא ריש פרק ל"ו.
76. והנה, במאמר של הרבי דבור המתחיל "ועתה ישראל" הנאמר בשנת תשכ"ז, מדייק על הנאמר כאן בהקבלה בין אור הסובב והממלא לתורה ומצוות, ומבאר ביאור נפלא ויסודי בכל הבנת העניין, וזה הלשון במאמר (ללא ההערות ומראי המקומות. וכדאי לעיין במקור):

וצריך להבין, דלכאורה, הרי העניין דמקיף ופנימי המבואר בהמאמר, שעל זה בא המשל דרצון ושכל, הוא אור הממלא ואור הסובב, ומה נוגע כאן לבאר החילוק בין תורה ומצוות.

ויש לומר הביאור הזה בהקדים דזה שהבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל, הכוונה בזה היא לא רק לבריאת העולם אלא גם לכל הגילויים, גם להגילויים שלפני הצמצום, ואפילו להגילוי דאור הבלי גבול שהוא גילוי העצם. שהרי הכוונה בכל הגילויים היא בכדי שעל ידם יהי' אחר כך בריאת העולם [וגם הגילוי שאינו להאיר את העולמות אלא גילוי העצם הוא לפי שכן עלה ברצונו יתברך שהאור השייך לעולמות יומשך מהאור שלמעלה משייכות לעולמות], ומכיון שבריאת העולם היא בשביל התורה ובשביל ישראל, נמצא שגם כל הגילויים הם בשביל התורה ובשביל ישראל.

ועל פי זה יש לומר, דהטעם הפנימי על זה שנמשכו שני הגילויים דסובב וממלא, גילוי העצם וגילוי שלהאיר העולמות, הוא מפני שבתורה וישראל יש דוגמת שני עניינים אלה. דשני עניינים אלה בתורה הם תורה ומצוות, ובישראל הם שכל ורצון [דזה שבנפש האדם יש שכל ומדות הוא בעיקר בישראל, אדם אתם אתם קרוין אדם, ומזה נשתלשל כן גם באומות העולם].

ועל פי זה יש לומר דזה שמביא בהמאמר משל על סובב וממלא מרצון ושכל שבאדם, ובהמשך לזה ביאור החילוק בין מצוות לתורה, הוא (גם) בכדי לרמז שהשרש דשני הגילויים (גילוי העצם וגילוי שלהאיר העולמות) הוא (דוגמת) שני עניינים אלה שבתורה וישראל. וזה מוסיף בהבנת העילוי דשני גילויים הנ"ל, שיש בהם לא רק עניין הגילוי אלא גם דוגמא להעניינים דתורה וישראל ששרשם הוא בהעצמות.

יראה ואהבה – מקיף ופנימי

חלוקה זו באופן השפעת המקיף והפנימי, ניתן להקביל לשני האופנים בעבודת השם – יראה ואהבה.

ובהקדים, שיראה עניינה ביטול והנחת עצמותו, ובה עצמה שתי מדרגות:

א. יראה עליונה, בביטול עצמי והתמסרות המהות. ב. יראה תחתונה, שמקבל על עצמו עול מלכות שמים, שכל פעולותיו ומעשיו יהיו על פי רצון ה'.

כוח זה של הביטול הוא בנשמות ישראל, לא מצד התבוננות וכדומה, אלא מצד עצמות נפשם שלמעלה מטעם ודעת, ולכן זה שייך יותר לאור המקיף.

האהבה לעומת זאת עיקרה הוא על ידי התבוננות והשגה אלוקית. ומאחר שהתעוררות האהבה היא על ידי התבוננות, הרי זה שייך יותר לאור פנימי הבא באופן של התחלקות בין אחד לשני.

וזהו כוונת הפסוק: "ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה"⁷⁷, שהיראה יכולה להיות בכל אחד ואחד מישראל.

האהבה התלוי' בהשגה, שהיא אהבה שבהתגלות הלב⁷⁸ – לא כל אחד ואחד שייך לזה, מאחר שמי שאינו משיג כלל, אינו מעורר אהבה זו התלוי' בהשגה, וכן יש חילוקי מדרגות באופן ההשגה, יש אחד שמשיג הרבה וממילא האהבה שלו עליונה יותר, ויש אחד שמשג מעט וממילא האהבה שלו במדרגה נמוכה יותר.

77. דברים י, יב.

78. כך מפורש במאמר "ועתה ישראל תשכ"ז" (הנ"ל) הערה 20, וזה לשונו שם:

ראה סד"ה ועתה ישראל תער"ב (המשך תער"ב ח"א ע' צג), דאהבה "תלוי' בהשגה", ויראה היא "מכח העצמי שבנפש". בהמשך תער"ב שם, שאהבה, להיותה "תלוי' בהשגה" לכן "לא כאו"א שייך לזה". ויש לומר, דבהמשך תער"ב שם מדובר באהבה שבהתגלות הלב. אבל האהבה המביאה לעשיית המצוות, שלזה מספיק גם אהבה שבתעלומות הלב (תניא שם כב, סע"ב), בנקל לכל אחד להגיע לזה כמפורש בתניא שם.

אבל יראה, שהיא מהכוח העצמי שבנפש, הרי כל אחד ואחד יכול להגיע לזה, על ידי גילוי הנשמה⁷⁹, ואי אפשר להגיע לזה על ידי התבוננות⁸⁰. וכיון שזה נעשה על ידי גילוי עצמות הנפש, הרי כוח זה קיים אצל כולם בשווה⁸¹.

79. כך מפורש במאמר הנ"ל, הערה 21, וזה לשונו שם:

ומ"ש בהמשך תער"ב שם, שהיראה להיותה באה "מכח העצמי שבנפש" "בנקל לכאור"א להגיע לזה" - הוא שביכלתו של כאור"א לגלות הנשמה שבו (ע"י העניין דמאה ברכות וע"י משה שבו, כדלקמן בפנים), אבל לא שמגיעים לזה ע"י התבוננות. ולהעיר מקונטרס העבודה שם "שיש בנ"א שבטבע בתולדתם יש בהם קבלת עומ"ש ויראת אלקים כו' מפני שאין זה תלוי באיזה ידיעה פרטית ובהשגה והתבוננות כ"א בהרגש אלקי". וראה הערה הבאה.

80. וזה הלשון במאמר הנ"ל הערה 22:

ומ"ש בתניא פמ"ב דבכדי לבוא ליראה צריך להתבונן ולהעמיק דעתו - אין זה שההשגה (שע"י ההתבוננות) מביאה ליראה, אלא, שבכדי "לגלות אוצר של יראת שמים הצפון ומוסתר בבינת הלב כו' בחי' ומדרגה שלמעלה מהזמן" (תניא שם ס, רע"א) [דיש לומר שהוא ע"ד המבואר בפנים ששרש היראה הוא בעצם הנשמה], גילוי זה הוא ע"י הדעת, "שהדעת הוא המקשר מצפוני בינת הלב אל בחי' גילוי" (תניא שם ס, סע"ב).

ובשולי הגיליון שם על המילים: "אין זה שההשגה (שע"י ההתבוננות) מביאה ליראה", מובא וזה הלשון: להעיר מהמשך תער"ב ח"א פקע"ז (ע' סשב), דבכדי לבוא לאהבה, מספיק השגה, ובכדי לבוא ליראה, מכיון שיראה היא ביטול, הוא דוקא ע"י "הכרה והרגש דעצם הדבר" - והרי מובן, שההכרה באלקות "בעצם הדבר" הוא דוקא ע"י גילוי הנשמה.

81. וגם זה בנקל יותר מהשגה פנימית, התלוי כל אחד לפי יגיעתו והזדככות כלי מוחו, מה שאין כן הביטול מצד עצם הנשמה, הרי זה בנקל יותר.

וזהו שאמרו בגמרא (ברכות לג, ב) על פסוק זה "מלתא זוטרתא היא", שיראה היא דבר קטן, שבאמת הוא כן בכל ישראל, ולא רק אצל משה, ואמרו "לגבי משה" כיון שהוא מצד בחינת הדעת שבכל אחד ואחד מישראל, שזהו בחינת משה שבו, כמו שנתבאר בתניא פרק מ"ב, שבחינת הדעת היא בחינת משה, אבל באמת, בנקל לכל אחד ואחד לבוא לזה (ובתנאי שהאדם מסיר את המונע ומעכב, שזהו "התגברות החומריות ביותר", שכאשר היא מתגברת קשה ליראה הזו להתגלות, והיא העבודה של 'אתכפייא' בקבלת עול (ההיפך מפריקת עול)).

ועניין המאה ברכות, שהגמרא דורשת עניין זה על הפסוק "ועתה ישראל", הוא שיהי' התגלות הרצון, כלומר היראה עצמה היא המשכת הרצון כמו שהוא, אך כדי שזה יהי' באופן של התגלות הרי זה על ידי מאה ברכות. וכמו שנתבאר לעיל, שעל ידי המצוות נמשך הרצון העליון אבל הוא בהעלם עדיין, ועניין הברכה הוא הגילוי של הדבר, שיהי' גילוי הרצון על ידי המצוות.

ובהתגלות הרצון אין הכוונה שהוא הופך להיות אור מצומצם לפי הכלים, אלא שנשאר כפי שהוא בעצמיותו ולמרות זאת הוא מתגלה בפנימיות.

וזהו שהגמרא דורשת "אל תקרי מה אלא מאה", ולכאורה הרי כתוב "מה" ולא "מאה", אלא שמאה הוא בחינת כתר, כי כתר כולל כל העשר ספירות וכל אחת מהן כלולה מעשר, ועשר פעמים עשר זהו מאה, ואל תקרי מה אלא מאה בא לרמוז על המשכת האור מקיף (הכתר) "מאה" בבחינת פנימיות. והמשכת האור המקיף, היא על ידי הקדמת היראה, בבחינת ביטול והנחת עצמותו. ולכן יש קשר תוכני בין פשט הפסוק המדבר על יראה, לעניין המאה - המשכת הכתר. וזהו לסיכום פירושו הפנימי של הפסוק "ועתה ישראל מה ה' אלוךך שואל מעמך כו' כי אם ליראה", שביכולת כל אחד ואחד מישראל להגיע ליראה, מבחינת כוחות המקיפים שבנפש, שזה שווה ושייך אצל כולם, ובכל זאת יש עניין של התגלות הרצון שזה דורש עבודה מצד האדם, וזהו מה שחכמים דורשים "אל תקרי מה אלא מאה", שחייב אדם לברך מאה ברכות, להיות גילוי הרצון שיאיר בגילוי בפנימיות.

שער
הלכה ומנהג

שיטת אדה"ז בעיקר הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל

הרב ישראל נח שי' רייטשיק

נו"נ בישיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

מחלוקת הראשונים והפוסקים בהטמנה במקצת

בנוגע לדיני הטמנת קדירה בשבת כתב המחבר בשו"ע (או"ח סי' רנ"ז סעי' א): "אין טומנין בשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל; אבל בספק חשיכה, טומנין בו. ואין טומנין בדבר המוסיף הבל אפילו מבעוד יום, ואם הטמין בדבר המוסיף הבל התבשיל אסור אפילו בדיעבד".

והיינו דיש ב' אופנים בהטמנה: א. הטמנה בדבר המוסיף הבל - והיא אסורה אף בער"ש. ב. הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל - באופן זה אסור להטמין בשבת, אך מותר להטמין בער"ש. ונחלקו הראשונים בהטמנה במקצת בדבר המוסיף הבל (לדוגמא, להניח קדרה ע"ג גחלים באופן שהם לא מכסים את הדפנות) האם הטמנה במקצת שמ' הטמנה או לאו שמ' הטמנה: הרשב"א¹ כתב בשם הגאונים - דהטמנה במקצת שמ' הטמנה, ואסור לעשות כן בשבת. לעומ"ז יש ראשונים שכתבו (ספר התרומה², רבינו יונה³, אור זרוע⁴ ועוד) - דהטמנה מקצת לאו שמ' הטמנה.

ונחלקו בזה המחבר והרמ"א (סי' רנ"ג), דהשו"ע שם סוף סעיף א' כתב שמותר להעמיד קדרה דוקא כאשר "אינה נוגעת בגחלים, אבל הטמנה ע"ג גחלים אסור". והג' עליו הרמ"א: "וי"א דאפי' אם הקדרה עומדת ע"ג האש ממש כל זמן שהוא מגולה למעלה לא מיקרי הטמנה ושרי וכן המנהג".

והיינו, דהמחבר סבר דהטמנה במקצת שמ' הטמנה. והרמ"א סבר דהטמנה במקצת לאו שמ' הטמנה. ובשו"ע⁵ פוסק אדה"ז כדעת הרמ"א - דלאו שמ' הבל.

1. שבת מז, ב ד"ה קופה.

2. סי' רל"א.

3. שם יח, א ד"ה אבל.

4. ח"ב סי' ח.

5. סי' רנ"ז סעי' י'.

ובקו"א שם סעי' ב כתב אדה"ז וז"ל: "מיהו היינו דוקא בדבר המוסיף הבל, שכיון שהתחתון מעלה הבל למעלה ומוסיפו בקדרה גזרינן דילמא אתי לאטמוני ברמץ, משא"כ כשאינה נוגעת כלל בדבר המוסיף כולי עלמא מודו דלא דמי כלל לרמץ ולא גזרינן". והיינו דבדבר שאינו מוסיף הבל כו"ע סבירי דהטמנה במקצת לאו שמי' הטמנה.

ב

שיטת ספר התרומה בגדר עיקר הטמנה

במהדורה בתרא לסי' רנ"ט מביא אדה"ז את שיטת ספר התרומה ומחדש בזה, דאף דס"ל - בדבר המוסיף הבל - הטמנה במקצת לאו שמי' הטמנה, מ"מ אם עיקר הקדרה מוטמנת, חשיב כהטמנה גמורה. ומדייק כן מלשונו, דכתב ספר התרומה וז"ל: "ואסור להניח גחלים בוערות תחת הקדרה שמטמין אע"פ שאינן סביב הדפנות . . אבל אם עיקר הטמנה בדבר היתר אם נתן בשוגג גם רמץ לא נאסר בכך".

ומבאר אדה"ז דלשיטת ספר התרומה ד"עיקר הטמנה" נחשב כהטמנה גמורה, יש חילוק בזה בין דבר המוסיף הבל לשאינו מוסיף הבל:

דבדבר המוסיף הבל "עיקר הטמנה" הוא - "בריבוי הגחלים ומיעוטן . . ואפשר דתלי בהטמנת רוב הקדרה". והיינו שמטמין את הקדירה בריבוי גחלים⁶ או באופן שמטמין את רוב הקדירה בגחלים.

ויתירה מזה כתב אדה"ז בדעת ספר התרומה - "ואפילו אם אין גם כן גחלים תחת" רק כל סביבה לא מהני (ונחשב כעיקר הטמנה)". והיינו דאפילו אם הגחלים בדפנות בלבד נחשב כעיקר הטמנה.

משא"כ בדבר שאינו מוסיף הבל מחדש אדה"ז⁷ לדעת ספר התרומה, דכיסוי פי הקדירה מועיל להחשיבה כ"עיקר הטמנה".

וטעם החילוק בזה מבאר שם וז"ל: "והטעם שכיון שכל צדדי' או רובן ככולן טמונים בדבר המוסיף מיקרי עיקר ההטמנה בדבר המוסיף, גם אם פי' מכוסה בדבר שאינו אפילו מעמיד אלא ככל כיסוי קדרות וכן הקרקע מלמטה, משום שהצדדים הם הרוב ועיקר. משא"כ באינו מוסיף רק שמעמיד שלא יצא ההבל החוצה העיקר תלוי בפי', שכשפי' מגולה יוצא ממנו הבל יותר בכפלי כפלים מיציאתו מדופני' המגולים, משום הכי כיסוי פי' מיקרי עיקר ההטמנה גם לספר התרומה".

והיינו דבדבר המוסיף הבל הצדדים הם מועילים לקדירה, לפיכך ההטמנה בצדדים המוסיפים הבל הוי "עיקר הטמנה". משא"כ בדבר שאינו מוסיף הבל העיקר תלוי בפי' הקדירה, ולפיכך כשמכסה את פי הקדירה הוי "עיקר הטמנה".

6. ראה הערות וביאורים בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות הטמנה הע' 168 משכ"ב.

7. ודלא כמש"כ בקו"א סי' רנ"ז סעי' ב דלכ"ע בדבר שאין מוסיף הבל שרי הטמנה במקצת.

ומבאר שם אדה"ז דאף דהמחבר והרמ"א נחלקו בסי' רנ"ג בדין הטמנה במקצת, לא פליגי וס"ל (אף להרמ"א) בדבר שאין מוסיף הבל כיסוי פי הקדירה מועיל ליחשבי הטמנה.

דהשו"ע כתב בסי' רנ"ג (הובא לעיל סעי' א) שמותר להעמיד קדרה דוקא כאשר אינה נוגעת בגחלים, אבל הטמנה ע"ג גחלים אסור. והגי' עליו הרמ"א: "וי"א דאפי' אם הקדרה עומדת ע"ג האש ממש כל זמן שהוא מגולה למעלה לא מיקרי הטמנה ושרי וכן המנהג".

משא"כ בסימן רנ"ז ס"ב גבי הטמנה בשבת בדבר שאינו מוסיף כתב המחבר "לשום כלי על התבשיל כדי לשמרו מן העכברים או כדי שלא יתנף בעפרורית שרי שאין זה כמטמין להחם אלא כשומר ונותן כיסוי על הקדרה" ומשמע דנתינת כיסוי הקדרה כדי להחם אסור, וההיתר הוא רק משום שהוא כדי לשמור. ובפשטות היינו כשיטתו דהטמנה במקצת (מלמעלה לבד) אסור ולא הגי' הרמ"א כלום, אף דבסי' רנ"ג ס"ל דהטמנה במקצת אינה הטמנה.

ג

קושיא על קצות השולחן בדבר המוסיף הבל

והנה בקצוה"ש (סימן עא) כתב כפסק אדה"ז בשו"ע שמקצת הטמנה אינה חשובה הטמנה, ולכן מותר לכסות את הקדירה בדבר שאי"מ הבל בשבת עצמה. ובבדה"ש שם ציין לחידושו של אדה"ז במהדו"ב, שאף אם עושה עיקר הטמנה חשיב הטמנה, וע"כ יש להחמיר שלא לכסות את הקדירה מלמעלה אם מתכוון להטמין, כיון שזה עיקר הטמנה בדבר שאי"מ הבל, כנ"ל.

ובנוגע להטמנה בער"ש כתב וז"ל: אסור להטמין בדבר המוסיף הבל כגון רמץ דהיינו אפר שמעורב בו גחלים ומלח וסיד וחול ואפילו צונן גמור אסור להטמין בדבר המוסיף הבל, והטמנה נקראת כשמדביק דבר המיטלטל סביב הקדירה באופן שנוגע בדופני הקדירה מכל צדדי' והקדירה כלה טמונה גם מלמעלה ומלמטה אבל אם מגולה מלמעלה או מדופני' אין זה הטמנה ומותר אפילו בדבר המוסיף הבל".

והיינו דבהטמנה במקצת בדבר המוסיף הבל יש ב' אופנים בהם אין זה נחשב הטמנה: א. באם מגולה מלמעלה. ב. באם מגולה מדפני'. והיוצא מזה, דבאם הקדירה מכוסה מלמעלה או באם הקדירה מכוסה מדופני חשיב כהטמנה גמורה.

ולכאורה קשה על דבריו: דהרי אדה"ז כתב במהדו"ב הנ"ל בדבר המוסיף הבל "עיקר הטמנה" הוא דוקא בדפנות' של הקדירה ולא בפי הקדירה. דפי הקדירה הוי "עיקר הטמנה" דוקא בדבר שאינו מוסיף הבל. וא"כ איך כתב דתלוי בפי הקדירה לאחשבי' והרי אינו תלוי אלא בדפנותי'⁸?

8. כן הקשה בשבת כהלכה (ח"ב פרק י"א אות ה בביאורים).

ד

אדה"ז מחלק בין החידושים של ספר התרומה

ואוי"ל הביאור בזה:

דהנה אף שלגבי "עיקר הטמנה" בדבר שאי"מ הבל מוכיח שם שאף הרמ"א סובר כן (כנ"ל, מכך שאינו משיג על הב"י בנוגע לכיסוי כלים לצורך הטמנה), מ"מ לגבי "עיקר הטמנה" בדבר המוסיף הבל מסתפק אדה"ז בדעת הרמ"א האם ס"ל הכי או לאו.

והספק הוא בלשון הרמ"א דכתב בסי' רנ"ג "כל זמן שהיא מגולה מלמעלה לא מיקרי הטמנה". משמע שלדעתו לא סגי אפי' בהטמנת רוב הצדדים או כולן, ובעי' הטמנת כולה גם מלמעלה, דלא כמ"ש אדה"ז בדעת סה"ת. והיינו, דהגם שלענין דבר שאינו מוסיף ס"ל לרמ"א דסגי בהטמנת פי', כמו שנתבאר, והוא משום דזה חשיב הטמנה מ"מ לענין דבר המוסיף לא חשיב עיקר הטמנה עד שתהא טמונה כולה ממש.

וע"כ נ"ל בפשטות, דבדבר שאדה"ז חזר בו בפירוש במהדו"ב מהשו"ע, פסק כן קצוה"ש. כלומר, דבקו"א (הנ"ל) כתב דלכו"ע בדבר שאין מוסיף הבל הטמנה במקצת לאו שמי' הטמנה. משא"כ במהדו"ב הביא דעת ספר התרומה דס"ל דאע"ג דהטמנה במקצת לאו שמי' הטמנה, מ"מ אי הוי "עיקר הטמנה" והיינו כשפי הקדירה סתום, הוי הטמנה. והוכיח דגם הרמ"א ס"ל הכי דלא הגי' על דברי המחבר. ולכן פסק הקצוה"ש בזה דאזלינן בתר "עיקר הטמנה".

משא"כ בנוגע לדבר המוסיף הבל, אפ"ל שרבינו מסתפק בדעת הרמ"א ולא כתב שכך הוא סובר להלכה, ולפיכך מי ערב לנו שאכן חזר בו רבינו מהשו"ע (דאין כלל בשו"ע המושג "עיקר הטמנה") ולא מתפלפל בעלמא בדברי ספר התרומה, וע"כ לא הביא זאת בקצוה"ש בחיבורו. ולכן כתה הקצוה"ש בדבר המוסיף הבל דאי מגולה מלמעלה או מדפנותי', הוי הטמנה במקצת ולא שמי' הטמנה, דאין בזה כלל המושג של "עיקר הטמנה".

אמנם הא גופא דורש ביאור, מהי הסברא לחלק ב' הענינים ב"עיקר הטמנה" - דבדבר שאין מוסיף הבל יש דין של "עיקר הטמנה", ובדבר שאינו מוסיף הבל אין דין של "עיקר הטמנה"?

ה

חילוק הלשונות במשנה בין כיסוי להטמנה

והנה במהדו"ב שם מקשה (ד"ה והנכון בדעת הרשב"א), דלכאורה כיון שהגמרא משתמשת בלשון הטמנה הן לגבי דבר המוסיף הבל והן לגבי דבר שאי"מ הבל מה הסברא לחלק ביניהם.

ומבאר שעושה זאת על סמך הלשון במשנה - שבנוגע לדבר שאי"מ הבל משתמשת בלשון כיסוי, לעומת דבר המוסיף משתמשת בלשון הטמנה.

וע"כ נ"ל שכיון שבדבר שאינו מוסיף הבל הלשון הוא כסוי (ולא הטמנה), סובר רבינו (וכמו"כ הרמ"א) שאסור אפילו "עיקר הטמנה", כדעת ספר התרומה. לעומ"ז בנוגע לדבר המוסיף הבל, ששם אף במשנה הלשון הוא הטמנה, ספק האם אכן אף "עיקר הטמנה" תחשב הטמנה - אף שנפסק שמקצת הטמנה לאו שמי' הטמנה.

ן

דיוק הרמ"א "כשמכסים למעלה וסביבותי"

אך עדין צריך ביאור מה ההכרח של רבינו לחלק בין שני החידושים בדעת ספר התרומה (אף שהוסבר כיצד ניתן לחלק נדרשים אנו לביאור מדוע צריך לחלק).

ואוי"ל שדייק זאת רבינו מלשון הרמ"א ('דרכי משה' סימן רנ"ג סעי' ג) שכתב בנוגע להטמנה בדבר המוסיף הבל וז"ל: "שנקרא הטמנה כשמכסהו מלמעלה כמשי"ת בסי' רנ"ז". וכפי הנראה כוונתו למ"ש הטור שם (סעי' ח') שהטמנה מלמעלה הוא "שמניחים הקדירה על הכירה שמכסים למעלה וסביבותי" בבגדים". וא"כ מוכח להדיא שדעת (הטור⁹, ועכ"פ) הרמ"א הוא שהטמנה מלמעלה כוללת את הצדדים, וכשמכסה רק מלמעלה אי"ז עיקר הטמנה.

9. אמנם אי"ז מוכרח שכן דעת הטור עצמו, כיון שכותב זאת בנוגע למקרה שנהגו בפועל (לכסות בדבר שאי"מ הבל אך כשמונח ע"ג דבר המוסיף הבל - ומבאר שבמקרה זה נחשב כהטמנה בדבר המוסיף הבל), וא"כ אפ"ל שלא כתב זאת בדוקא - שזהו גדר הטמנה.

הערה בענין שיחת טלפון לפני התפילה

הת' לירון ליפא אברהם שי' שוורץ
והת' מנחם מענדל שי' וילהלם

א

מחלוקת רב ושמואל בגדר שאילת שלום קודם התפילה

איתא בגמרא (ברכות יד, א): "אמר רב כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשא במה שנאמר¹ חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא אל תקרי במה אלא במה; ושמואל אמר במה חשבתו לזה ולא לאלו-קה".

ופירש רש"י בטעמו של רב², שאין זה מכבודו של מקום שקודם שמתעסקים בכבודו - תפילה - מתעסקים בכבוד אדם, וזהו הפירוש ב"אל תקרי במה אלא במה", שבמקום להתפלל לפני המקום הוא הולך ומקריב ע"ג במה ח"ו.

ושיטת שמואל היא שאין צורך לדרוש את הפסוק, אלא יש לקראו בלשון תמיהה: "במה נחשב הוא" - האדם, שהחלטת לדרוש בשלומו קודם שדרשת בשלומו של מקום.

והנה, בהשקפה ראשונה נראה שנחלקו רב ושמואל רק בביאור הפסוק, ולגופא דדינא סוברים הם אותו הדבר - שאין לשאול בשלומו של אדם קודם התפילה, אמנם ב'בן איש חי'³ ביאר שישנה נפק"מ בין רב ושמואל, שלשיטת רב עיקר הקפידא היא דוקא על אמירת בתיבת "שלום", שהינה שמו של הקב"ה, ואין ראוי לייחד שמו הקדוש על אדם קודם שמתפלל; ולשיטת שמואל עיקר הקפידא היא על כבודו של הקב"ה שמחולל כאשר שואלים בשלום אדם קודם התפילה, ואין הפרש באיזה לשון משתמש⁴.

ודברו עולים בקנה אחד עם מ"ש המהרש"א בביאור דברי רב, ש"התפילה היא במקום עבודת הקרבן, והרי זה שמקבל פני חבירו בשאלת שלום קודם שמקבל פני שכינה בתפילה הוא דמיון ההולך להקריב בבמה ומניח להקריב קרבנו ית' שע"ג מזבח במקדש". ומשמע מדבריו ג"כ כעין ביאור הבא"ח הנ"ל.

1. ישע"י ב, כב.

2. וכן כתב הרשב"ץ על אתר.

3. בן יהודה על אתר.

4. וראה גם באדרת אליהו על אתר שפירש כן.

ב

מחלוקת חכמי פרובינצא ורבינו יונה התואמת למחלוקת הנ"ל

והנה, בהמשך מסיקה הגמ' שכל האיסור דשאיילה בשלום חבריו קודם התפילה הוא רק "כשמשכים לבית חבריו", אמנם באם פוגשו בדרך אין בכך איסור.

וכתב על כך ברבינו יונה (על הרי"ף) וז"ל: "ואמרו חכמי פרובינצא ז"ל דאפילו במשכים לפתחו אינו אסור אלא כשמזכיר לו שלום משום ששמו של הקב"ה שלום כדבעינן למימר לקמן, אבל מותר לומר לו צפרי דמארי טב כיון שאינו מזכיר לו שלום. ונראה למורי נר"ו שאפילו זה אינו מותר אלא כשהוצרך ללכת לראות לעסק מעסקיו או לשום ענין אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם התפילה אפילו זה הלשון אסור".

ולפי זה אפשר לחדד את הנפקא מינה שהובאה לעיל בין רב ושמואל: לדעת רב אין איסור באמירת 'צפרא דמרי טב' קודם התפילה (שהרי כל האיסור הוא רק באמירת תיבת 'שלום'); אמנם לדעת שמואל אסור לשאול בשלום חבריו קודם התפילה בכל לשון שהיא.

ולפי זה נראה לומר שזהו שורש מחלוקת חכמי פרובינצא ורבו של ה'רבינו יונה': חכמי פרובינצא סוברים כרב, ולכן התירו לומר 'צפרא דמרי טב'; ורבו של ה'רבינו יונה' סובר כשמואל, ולכן אוסר זאת גם כן.⁵

ג

למסקנא דהלכתא מחמירים כתרווייהו

והנה לענין הלכה פסק הרא"ש וז"ל: "כל הנותן שלום לחבריו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה שנאמר חדלו לכם . . אל תקרי במה אלא במה וכו'". ובאותו הלשון ממש כתב גם הרי"ף.

ומכך שכתבו רק את דברי רב נראה שפוסקים כמוהו, שכל האיסור הוא רק באמירת תיבת 'שלום'. וכן כתב ה'דרכי משה' ע"פ הזהר, שכל האיסור הוא רק בהזכרת שם ה', והיינו כחכמי פרובינצא הנ"ל וכשיטת רב.

אך באמת אי אפשר לומר כן, שהרי בשו"ע פסק וז"ל⁶: "כיון שהגיע זמן תפילה, אסור לאדם להקדים לפתח חברו לתן לו שלום, משום דשמו של הקב"ה שלום. אבל מתר לומר לו צפרא דמרי טב, ואפילו זה אינו מותר, אלא כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק. אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קדם תפלה, אפילו זה הלשון אסור".

ומשמע ברור דעת השו"ע (וכ"ה דעת הרמ"א - שלא הגי' על כך מאומה), שאין להשכים לפצח חבריו אפילו לומר לו צפרא דמרי טב, כדעת שמואל.

5. אלא שלדעתו גם לשיטת שמואל כל האיסור הוא רק כשהשכים לפתחו, ובאם פגשו בדרך יכול לומר לו צפרא דמרי טב.

6. ספ"ט ס"ב.

וכן כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו⁷: "כיון שהגיע זמן תפלה דהיינו משעלה עמוד השחר אסור לאדם להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום, ורמז לדבר שנאמר "חדלו לכם מן האדם אשר נשימה באפו כי במה נחשב הוא", כלומר במה חשבתו לזה שהקדמת כבודו לכבודי". והיינו שמביא ממש את דרשת שמואל בפסוק.

ונראה לומר שלמעשה מחמירים הן כרב והן כשמואל⁸ - שאף שאסור לומר 'צפרא דמרי טב' קודם התפילה, הנה יש חומר מיוחד בתיבת 'שלום', שאסור לאמרה גם באם אינו משכים לפתח חבירו.

ד

לפי הנ"ל - האם מותר להתקשר בטלפון קודם התפילה

ולפי כהנ"ל יש לעיין האם מותר להתקשר בטלפון קודם התפילה בכדי לשאול בשלומי: והנה, בשו"ת אבני ישפה⁹ כתב בפשטות לאסור מטעם הדין הנ"ל שאסור להשכים לבית חבירו לשאול בשלומי, והתקשרות בטלפון הינה מעשה שעושה בכדי לשאול בשלום מי שמתקשר אליו, והוא ממש כעין המשכים לפתח חבירו.

וכתב גם שדין זה הוא גם באם מתקשר לאביו ולאמו, שהרי אין חילוק בהלכה כנ"ל למי הוא הולך לשאול בשלומי, וכנ"ל שהאיסור הוא גם בכל לשון שהוא ולא רק בתיבת 'שלום'.

ובשו"ת אז נדברו¹⁰ כתב שלמעשה יש להקל, כיון שדומה יותר למי שפוגשו באקראי בדרך (שהרי אינו הולך ברגליו לשאול בשלום מי שמתקשר אליו), אמנם יש לחוש לדעת הראב"ד שגם בפוגש את חבירו יש לו לשנות הלשון כדי שלא יסיח דעתו מכך שהוא צריך להתפלל.

והנה לכאורה קצת קשה לומר שדין המתקשר בטלפון הוא כדין הפוגש את חבירו באקראי, שהרי בפירוש דברי אקראי כתב הב"ח וז"ל: "כלומר כיון שהפגיעה אינו אלא באקראי מותר, אבל במשכים לפתחו אע"פ שאינו משכים לפתחו כדי להקביל פניו קודם התפילה אלא שהוצרך ללכת לעסקיו או לשום ענין, אפילו הכי אסור לו ליתן שלום כיון לאינו באקראי".

כלומר, כל ההיתר לשאול בשלום חבירו הוא כאשר פוגשו באקראי בדרך כל שנתכוון לפוגשו, אמנם באם נתכוון לפגשו ולשאול בשלומי (אפילו אם לא הלך במיוחד לשם זה אלא עבר באקראי ליד ביתו) - אסור.

וודאי שהמתקשר בטלפון עושה זאת בכוונה תחילה בכדי לשאול בשלום מי שמתקשר אליו, וממילא נראה שדין המתקשר הוא כדין המשכים לפתח חבירו, ונראה לאסור להתקשר קודם התפילה למי שהוא בכדי לשאול בשלומי.

7. שם ס"ג.

8. וכמפורש בדברי השו"ע בהמשך שישנו חומר מיוחד באמירת תיבת 'שלום' - כדעת רב.

9. להר"ר ישראל פסח פיינהנדל. ח"ו סי"ב ענף ז.

10. להר"ר בנימין זילבר. ח"י"ד סל"ד.

ה

למעשה נראה להקל ולהתיר

אמנם באמת עדיין יש מקום להקל, ולבאר שעיקר הדין דמשכים לפתח חבירו נאמר לכתחילה באופן שהוא חולק לחבירו כבוד גדול (שהרי הולך עד לביתו לשאול בשלומו), ורק באופן כזה של כבוד (שמחסיר ח"ו מכבודו של מקום) אסרו חז"ל,

[וע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן בהמשך ההלכה שם בנוגע לכריעה, שאפילו באם פוגש את חבירו בדרך אסור לכרוע לפניו, כיון ש"זהו כבוד גדול כמו כבוד שבתפילה שכורעים בה להקב"ה ואסור להקדים כן לבשר ודם", וכמו כן יש לומר בנוגע לשאילת שלום לחבירו, שהאיסור הוא באופן שמכבדו כמו שמכבד את הקב"ה בתפילה]

משא"כ התקשרות דרך הטלפון אינה כיבוד כל כך, וממילא יש להקל להתקשר קודם התפילה לחבירו בכדי לשאול בשלומו. וביותר יש להקל באם מדובר בדבר חשוב, או באם מדובר על אביו ואמו שמצוה עליו לשאול בשלומם¹¹ וכיו"ב.

וכן כל המדובר הוא אודות להתקשר בטלפון קודם התפילה, אמנם באם מתקשרים אליו נראה בפשטות שהוא כעין פוגש את חבירו בדרך ויכול לשאול בשלומו.

כמובן שכהנ"ל הוא לפלפולא בעלמא בלבד, ולענין הלכה יש לשאול רב מורה הוראה.

11. ובודאי באם לא יוכל לדבר עם אביו ואמו לאחר התפילה (כגון שמתקשר בערב שבת לאחל 'שבת שלום', ובמקום בו אביו ואמו נמצאים נכנסת השבת מוקדם יותר, ואם ימתין לאחר התפילה לא יוכל להתקשר יותר), שאז זהו מעין 'מצוה עוברת' דכיבוד הורים, ויש לומר שמצוה עליו להתקשר קודם התפילה.
[וע"ד שיכול לקנות צרכי שבת קודם התפילה באם לא יוכל לקנות לאחר התפילה (ראה שו"ע או"ח סר"ג)].

נסיעה ממקום למקום בזמן מגיפה - חזרת התמימים לאה"ק בשל מגיפת ה'קורונה'

הרב משה שי' קורנוויץ
רב קהילת חב"ד כפר יונה

שאלה: בדבר התמ' הלומדים בחצרות ק' 770, האם בעת צרה כזו כאשר נפשטה מגפת ה'קורונה', מה יעשו הת' האם יחזרו לארה"ק במטוס, או יישארו במקומם סמוך ונראה ל770-כמובן תוך הקפדה על כל כללי הזהירות והקשבה להוראות גורמי הרפואה והממונים? תשובה: לפני שנגש לצד ההלכתי, יש לבאר כמה נקודות שהתבארו לי בשיחה עם גורמי הרפואה המומחים כאן בארה"ק.

א. בחורים צעירים בגיל של הת' 770 המחלה הנ"ל לא מהווה סכנה אצלם, אא"כ הם כבר חולים ר"ל במחלות כרוניות המקשים על הנשימה וכיו"ב. עיקר החשש איננו ממחלתם של הבחורים אלא עיקר החשש הוא שהם ידביקו ר"ל אחרים שנמצאים ב'קבוצת סיכון'.

ב. הנחת העבודה של הגורמים המקצועיים בארה"ק היא שכל מי שמגיע כעת מקראון הייטס ה"ה בחזקת חולה ובפרט הלומדים ב770 וד"ל, כמו כן טיסה במטוס הינה המקום המסוכן ביותר להתפשטות הנגיף כיוון שבמשך כ11 כל נוסעי המטוס נושמים את אותו ההאוויר בטמפ' הנוחה עבור הנגיף להתרבות, כך שהטס במטוס בו יש חולים מכניס עצמו למקום סכנה, ולאידך חולה הטס במטוס עם בריאים קרוב לוודאי ידביק אחרים במטוס.

ג. הבחורים יכולים לקבל סיוע רפואי בנ"י במקרה הצורך, ובאם הם יקפידו על ההנחיות הם לא יגרמו לאחרים להדבק, לאידך הגעתם לארץ הק' תעמיד בסכנה את כל נוסעי המטוס ואת כל הדורים בארץ הק' איתם הם יבואו במגע - לכן המסקנה הברורה והחד משמעית של גורמי הרפואה בארץ היא שאל לבחורים לבוא בטיסות לארץ הק', דבזה הם מסכנים את עצמם הרבה יותר מאשר להשאיר במקומם, כמו כן כל נסיעתם מהווה סיכון עצום לכל מי שבא איתם במגע כל שאר הטסים צוות המטוס צוותי הרפואה בארץ בני משפחותיהם. כך שמבחינה רפואית טהורה המסקנה היא ברורה שעדיף שיסתגרו במקומם בנ"י ולא יבואו לארה"ק.

א

והנה גם על פי ההלכה הדברים הנ"ל ברורים, דכך שנינו בב"ק ס ע"ב ת"ר: דבר בעיר - כנס רגליך, שנאמר: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, ואומר: לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך בעדך, ואומר: מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה. מאי ואומר? וכי תימא, ה"מ בליליא, אבל ביממא לא, תא שמע: לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך; וכי תימא, ה"מ [היכא] דליכא אימה מגואי, אבל היכא דאיכא אימה מגואי, כי נפיק יתיב ביני אינשי בצוותא בעלמא טפי מעלי, ת"ש: מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה, אף על גב דמחדרים אימה - מחוץ תשכל חרב. וכתב המהרש"ל ביש"ש [ב"ק שם] 'והא דאמרינן כנס רגליך כו'. היינו אחר שהתחיל הדבר, ונתחזק, ואיתייבה ל'י' רשותא להלוך בהדיא, יש לכנוס. ואמרינן נמי (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד) כל הדרכים בחזקת סכנה. א"כ אין טוב לברוח, בפרט אחר שנתחזק הדבר, יש סכנה לבורחים בין האומות יותר מן הדבר, כאשר בעו"ה ידוע.

מבואר להדיא בדברי המהרש"ל שכאשר הניסה עצמה יש בה סכנה על זה אמרו חז"ל כנס רגליך. היינו שלא יברח אלא פשוט יסתגר בביתו. כאשר החזקה המגפה יש סכנה יתרה בדרכים כמבואר בירושלמי שככלל ההליכה בדרך יש בא סכנה. ויתרה מכך מבואר בילקוט שמעוני קהלת רמז תתקסח שמי שמפרש בים הגדול השטן מתאוה לפגוע בו, ומבואר בפוסקים [ראה גילון רעק"א יו"ד קטז] שזמן מגפה הוא זמן שניתן רשות למשחית ואיננו מבחין [וראה גם אלשיך שמות פרק יא בשם הזהר שהאריך בזה], ואם כן בודאי שיש סכנה יתרה בעת כזו בטיסה. והנה מדברי המהרש"ל עולה עוד כי לא רק שהדרך מסוכנת אלא שיותר בטוח להסתגר במקום המצאו.

וכדברי המהרש"ל כן פוסק רבינו הזקן בשו"ע שלו דיני 'שמירת גוף ונפש ובל תשחית' סעי' יג - 'דבר בעיר אל יהלך אדם באמצע הדרך מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים הואיל ונתנו לו רשות לעבור ויש לברוח בתחלת הדבר ואם לא ברח בתחלתו לא יברח בסופו אלא יחביא עצמו במסתרים ולא יתראה בשוק מפני המזיקים כמ"ש ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר'. וזה כעין דברי הרמ"א ביו"ד קטז, ה' ויש לצאת מן העיר בתחלת הדבר, ולא בסופו - אלא שאדה"ז מדגיש יותר 'ואם לא ברח בתחלתו לא יברח בסופו'. ומבואר בט"ז [יו"ד שם] שסופו אין הכוונה שהדבר הולך ומסתיים, אלא כוונת הדברים 'דכבר איתחזק הדבר' דאז כבר עצם ההליכה מסוכנת יותר מעצם ההשאות בעיר. ול"נ כלל מש"כ בזה בתו"ת שמות פרק יב הערה קצה.

והנה בשו"ת זבחי צדק ח"ב סי' קטז כתב שהטעם שיש לברוח בתחילת הדבר הוא מפני שלא יניחו לו אנשי השלטון לברוח בהמשך, משמע מדבריו שבאם מניחים אנשי השלטון לברוח מותר ויש לברוח אף לאחר שנתחזק הדבר. [וכדבריו משמע גם בדרכ"מ].

אך ראשית בודאי לא כן דעת אדה"ז שהרי כפי שדייקנו לעיל אדה"ז שינה מעט מלשון הרמ"א וכתב 'ואם לא ברח בתחלתו לא יברח בסופו' היינו שההדגשה איננה כהרמ"א שיש לנוס בתחילה אלא ההדגשה היא שכאשר נתחזק הדבר לא יברחו יותר, משמע אף שמניחים

לו לברוח. וכן הוא מצד הסברא הנ"ל שבעת סכנה בדרכים יש סכנה יתרה. כמו כן נראה שאין כוונת הזבחי צדק שינוס ממקום סכנה אחד למקום סכנה אחר דבזה יודה הזב"צ לשאה"פ שלא ינוס כי הדרכים בסכנה אלא כוונתו שינוס למקום שאין בו סכנה. ולזה נראה שהתכוון המרש"א בב"ק שם כתב 'דבר בעיר כנס רגליך כו'. נראה לומר דלא בא לומר לאפוקי שלא יפזר רגליו דהכי משמע דומיא מה שאמרו לקמן רעב בעיר פזר רגליך דהוי לאפוקי כנס רגליך וא"א לומר כן דהא ודאי בדבר בעיר נמי טוב לפזר רגליו ולהמלט על נפשו אלא דה"פ כל זמן שאינו מפזר רגליו מן העיר יכנס רגליו לביתו ולא יצא ברחובות וק"ל.

- ואם כן ע"פ המהרש"ל ופסק אדה"ז ברור כי אין לבחורים לנוס מקראון הייטס ולטוס, דאדרבה יש להם להשאר בביתם במקום בו הם כעת.

וכל שכן בנדו"ד הרופאים אומרים בברור שיש סכנה יתרה בטיסה מאשר בהשארות.

ב

יש לחדד ולהדגיש שיש חובה על כל מי שהינו בחשש מחלה שיזהר שלו ידביק אחרים בזה, כמבואר בספר חסידים סימן תרעג 'לפני עור לא תתן מכשול (ויקרא י"ט י"ד) שלא ירחץ אדם שהוא מוכה שחין עם יהודי אחר אלא א"כ ידיענו שנאמר (שם שם י"ח) ואהבת לרעך כמוך וכתוב (שם שם ט"ז) ולא תעמוד על דם רעך'.

היינו שאדם החולה במחלה מדבק חייב להזהר ככל יוכלתו של להדביק אחרים. בגדר הדבר האם הוא נלמד מהלאו של 'לפני עור' כדברי הס"ח או מטעם אחר עיין באריכות אנציקלופדי' תלמודית כרך לז, לפני עור לא תתן מכשול [המתחיל בטור שא].

עי' ג"כ אוצר הספרות קראקא תרנ"ב בענין תקנת העיר קראקא על אודות שוכר בית שיש לו חולים במשפחתו, ומאמרו של פ. ה. וועטשטיין קדמוניות מפנקסאות ישנים שמביא תקנת הקהילות שכל מי שמרגיש באיזה חולי המתדבק מחויב להודיע לקהל תיכף ומיד ולא יעלים שום דבר הוא וכל בני ביתו ואפילו המשרתים והעובדים בבית.

והגאון ר"ר מרגליות בהגהות מקור חסד על ספר חסידים שם, מביא מדברי חז"ל שהרוח והאור גורמים ביותר להתפשטות המגפות וז"ל 'ע' ויק"ר פט"ז רי"א אסור לילך במזרחו של מצורע ארבע אמות רשב"ל אמר אפי' מאה אמה ולא פליגי מ"ד ארבע אמות בשעה שאין הרוח יוצא ומ"ד מאה אמה בשעה שהרוח יוצא, וע' גטין מ"ג א והא חזי למיקם קמי' [וע' סנהדרין פ"ד ב דאוקמי כלפי זיקא] ומשני במנוול ומוכה שחין ור"ל שאז סכנתא לאוקמי' כלפי זיקא, ובכתובות ע"ז במכריז ר' יוחנן הזהירו מזבובי של בעלי ראתן [מזבובים השוכנים על בעלי ראתן שקשות להביא אותו חולי על איש אחר - רש"י] ר' זירא לא הוה יתיב בזיקי' [במקום שתנשב רוח אחת על שניהם - שם].

עולה מדבריו ברור שבמקום שיש רוח ואור אחד מנשב על החולה והבריא קיי"ל לחז"ל שהסכנה גדולה ביותר לבריא להדבק מן החולה. ובזה עוד יותר מוטל על החולה שלא

להדביק את הבריא. דכבר נודעים דברי התוס' [ב"ק כג ע"א] 'ונראה מכאן לדקדק דיותר יש לאדם ליוזר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזיק'. וראה בשל"ה מסכת סוכה פרק נר מצוה ענייני עמוד השלום, שהאריך.

ואם כן גם מצד זה יש על הבחורים התמ' שסביר שהם חולים במחלה שלא לעלות על מטוסים וכו' ובכך לסכן אחרים.

ג

גם מי שבטוח שהוא בריא ואיננו מסכן אחרים, נראה שמלבד הנ"ל אות א, 'דבר בעיר כנס רגליך'.

יש איסור נוסף דקיי"ל שאין לילך במקום סכנה, כגון ע"ג גשר רעוע או שאר מקום סכנה [שו"ע אדמו"ר שם סעי' ו]. וכאמור לעיל לדעת הרופאים מטוסים הבאים מנ"י ה"ה כמקום סכנה.

ובדין הליכה במקום סכנה, כבר כתבו הפוסקים¹ שעל אף האיסור ללכת במקום סכנה בדבר שהוא מנהגו של עולם אין לחוש, [ולכן מותר לנסוע בזמן רגיל לנסוע באוני' או מטוס

1. שו"ת נו"ב יו"ד מהד"ת סי' י, ושם דן לגבי ציד וכתב שלתענוג הוא איסור גמור משום שמסכן את עצמו, אך כשזקוק לכך למחיתו ופרנסתו אין ברירה' ולכן התירה התורה לצורך פרנסה להכנס לסכנה כפי שכתוב 'ואליו הוא נושא את נפשו' [דברים כד, טו] ודרשו חז"ל [ב"מ קיב, ב] 'מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו'. אך ראה בהג"ה מכ"י שם [בהוצ' מכ"י] שכבר תמה על הנו"ב בזה מניין לו שמותר לעני להכנס לסכנה וודאית די"ל שלא התירה התורה להסתכן לצורך פרנסה אלא במקום סכנה רחוקה בלבד. וראה בשו"ת אג"מ חו"מ ח"א סי' קד שהתיר ע"פ סברת הנו"ב להתפרנס ממשחק זריקת הכדורים שנקרא באל בלע"ז שיש לחוש לסכנה כדאירע לאחד מכמה אלפים שנסתכן. וראה גם בשו"ת צי"א ח"ט סי' יז פרק ה שהתיר עפ"י לרופא ליכנס גם בספק סכנה עבור פרנסתו.

ובשו"ת שו"ת בנין ציון סימן קלז [מצוטט חלקית ג"כ בשו"ת צי"א ח"ט סי' לז] חידש כלל חדש בדיני פיקוח נפש והוא שכל שאין כאן כעת חשש סכנה אזלינן בתר רובא, וז"ל 'והנלענ"ד דטעמא דרבנן דאע"ג דכלל בידינו דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש ואין הולכין בפ"נ אחר הרוב זה דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו כגון בנפל עליו הגל דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא אבל בשעתא אין כאן פקוח נפש רק שיש לחוש לסכנה הבאה בזה אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא דאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם מהדברים שצריכין להודות על שנצולו ואין מותר לכתחלה לכונוס לסכנה ולעבור על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם אע"כ כיון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנה הולכין אחר הרוב ועוד רא' לזה ממה דאמרינן ברכות (דף ל"ג) אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק ופי' הרמב"ם בפ' המשניות וכ"כ הברטנורא כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים אבל עקרב שמנהגו לנשוך תמיד פוסק והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים הרי אין הולכין בפ"נ אחר הרוב אע"כ דה"ט כיון דכאן סכנת נפשות וזה לענ"ד ג"כ טעמא דרבנן כיון דבעוד שלא נתעברה אין כאן סכנת נפשות לכן סמכינן אטעמא דמן השמים ירחמו שלא תבא לידי סכנה'. והנה ראייתו מדיני הפסק בתפילה לכאורה היא רא' חזקה מאוד, ובאמת כן נראה ג"כ מלשון אדה"ז בס' קד, ב' 'ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק בדבור לומר לאחר להסיר מעליו הנחש אבל יכול לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו שלא מצינו הליכה שנקראת הפסקה בשום מקום באמצע עשיית המצוה אלא שבתפלה הואיל ועומד לפני המלך אין לוזו ממקומו שלא לצורך עד לאחר התפלה שיפטר מלפני המלך בג' פסיעות לאחוריו כמו שנתבאר אבל לצורך כזה מותר אפילו באמצע ברכות י"ח, במה דברים אמורים בנחש שרוב הפעם אינו נושך אבל עקרב שהוא מועד לעקוץ ולהמית פוסק אפילו בדבור שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש ואפילו נחש אם רואה שהוא כעוס כנגדו ובא להזיקו פוסק אפילו בדבור, היינו שכל עוד אין פיקוח נפש והשאלה היא האם יד' כאן פיקוח נפש אזלינן בתר רובא. אך בשו"ת שם אר"י [יו"ד סי' כז] כתב שדין נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, הוא מפני ששומר מצווה לא ידע רע במקום שלא שכיח היזקא, ובמילא אין ללמוד משם

על אף שיש בזה סכנה כפי שמוכח מכך שמברכים הגומל לאחר נסיעות אלו]. אך כל זה דווקא לצורך אבל בנסיעה לתענוג לראות דברי חידוש שבעולם וכדו' אין היתר לילך במקום סכנה [שו"ת נו"ב וש"ת שם ארי']. יש מפוסקי זמננו² שכתבו שכל דבר 'דשו בו רבים' היינו שכל העולם נוהג לעשותו על אף שיש בו חשש סכנה מותר לעשותו אף לצורך תענוג, ולכן מותר לנסוע ברכבת הרים וכדו' וכש"כ שאין חשש בנסיעה במטוס וכדו' [שבה"ל אמר"]. אסור לעבור בנחל שמימי רודפים אם המים מגיעים למעלה ממותניו [שו"ע אדמו"ר שם סעי' יא], ונראה מדברי הפוסקים שבזה אין מקום להקל בכל הנ"ל.

וממוצא דבר עולה כי מי שרוצה לנסוע מבלי סיבה נכונה, יש איסור גם מצד 'מקום סכנה', וצ"ע האם לסיבה חשובה מותר כיום ואכמ"ל.

ד

עוד יש להעיר בזה ולעורר, שאל לנו לעורר פחדים יתרים ומנוסה יתרה שלא לצורך.

לשלא במקום מצווה. וראיתי שהעירו על דבריו ממש"כ בשו"ת חסד לאברהם (תאומים) יו"ד סי' קו, שלא אמרין שומר מצווה לא דע רע אלא בדבר שאין צריך לחוש לו מן הדין מפני דהוי מיעוטא דמיעוטא. והנה בגוף הדין אימתי אמרין 'שומר מצווה לא ידע רע' יש להעיר מדברי אדה"ז בס' 'תלג סעי' לב' לא הצריכוהו לבדוק ולחפש בגל בידים ולבטוח על הקדוש ברוך הוא שלא יזיקנו עקרב ששלוחי מצווה אינן ניזוקין (והא דחיישינן לסכנה גבי חור שבין ישראל לנכרי התם שכיחא הזיקא והיכא דשכיחא הזיקא לא סמכינן אניסא אפילו כשעוסק במצות המקום שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח וגו' אבל הכא לא שכיחא הזיקא שמא אין כאן עקרב כלל בגל ואם תמצא לומר יש בו שמא לא יגע בו בידיו כשיבדוק ויחפש בגל ואם תמצא לומר יגע בו שמא לא יזיקנו כי לא יוכל מחמת שהוא מוטמן בגל ואין כאן אלא חששא בעלמא ולא חיישינן לה אלא לאחר שהשלים המצווה כמו שיתבאר) ... והנראה מדבריו הוא דאמיתי אמרין 'שומר מצווה לא ידע דבר רע' אלא במקום חששא בעלמא ככאן שיש ריבוי צדדים שלא ייזק ולא במקום חשש סכנה רגיל. ולהעיר ג"כ מדברי אדה"ז בס' 'רו"ד וס' 'תנה"ט, שלענין מים שאובין ביום התקופה או בשכונה שמת בא מת, אמרין 'שומר מצווה' אך ראה בשו"ת מערכת השי"ן כלל ח"ו, שודאי יש לחלק בין סכנה סגולית לטבעית עיי"ש. [ולהעיר ממש"כ בקובץ הדרת מלך [ברזיל] עמ' עז ה' יוסף דוד וויטמאן להוכיח דלדעת רבותינו נשיאנו אין להקל בענייני צוואת ריה"ח במקום מצווה עיי"ש. וכן נראה ממכתב כ"ק הרשב"ב [אג"ק ח"א עמ' קנח עיי"ש].

והנה כעין דברי הבנין ציון כ"כ בשו"ת תורת חסד לובלין אבה"ע סי' ה' אות ה' "ל דאין לחוש למיעוטא בסכנתא במקום שהרוב מעיד שלא הי' שם דבר סכנה כלל מעולם, אלא שלא החליט שם בתשובתו כן למסקנא, כיון של נזקק לכך עיי"ש.

ובשו"ת שם ארי' שם יצא לחדש ע"פ סוגיות הש"ס שכל דבר שיש בו חשש סכנה אך דרך העולם לעשותו, אין בו איסור. ולכן מותר לאשה להתעבר על הסכנה הגדולה שבזה, וכן מותר לצאת למלחמות וכדו', ולפרוש בספינה ולילך במדבר מותר על אף הסכנה דבדבר. אך כל זה בדבר שהוא לצורך העולם ומנהגו, אך להכנס לחשש סכנה לצורך תענוג יש להמנע מכך. וראה שו"ת צי"א חט"ו סי' לו שהביא סימוכין לסברת השם ארי' משו"ת המבי"ט ח"ב סי' רט"ז שכותב וז"ל: 'לעולם כל הדרכים הם בחזקת סכנה וצריכים להודות לאל יתברך, כמו הולכי מדבריות, ואינו מעכב את הכפ' לעלות אלא באותם הימים שיש סכנה ידועה בדרכים, אבל כשכל הסוחרים אינם נמנעים מללכת בדרכים גם איש ואשתו יכולים לכוף זה את זה, וביאר הצי"א 'הרי לנו שהמבי"ט ז"ל נקט נמי להאי כללא של השם ארי' ז"ל דמכיון דההליכה במדבריות והפלגה בים הוא מדרכו של עולם אין מן הדין מלמנוע בכך בגלל זה שהמה בחזקת סכנה, פרט לאם יש סכנה ידועה בדברים אלה, ואת המודד לכך לקח לו את מנהג הסוחרים, ומשו"ת אמרי אש חיו"ד סי' נב, שהתיר להתגייס לצבא אף בשעת מלחמה.

2. כ"כ בקובץ מבית לוי [יו"ד עמ' קז] שכיון דדש דש, והאריך בזה בספר אמרי יעקב [על שו"ע אדמו"ר חלק חו"מ ביאורים עמ' ריב] והנה את עיקר הוכחתו מהסוגיא דמו"ק כבר הביא בשו"ת שם ארי' שם והסיק משם להיפך וילע"ע.

דכך כותב בשו"ת מהר"ם פדואה סימן פו 'ואם לחשך אדם לומר מאחר שנדון זה אינו מכת מדינה שלא ברחו כולם רק המיעוט א"כ לא יקרא אונס דלא הי' לו לברוח כמו שאחרים לא ברחו זה אינו דהירא ורך הלבב הוא מסוכן בעת הדבר ב"מ כמפורסם אף כי רבי' הם אשר הם אבירי לב ואינם מפחדים מ"מ אותם המפחדים מסוכנים הם ויש להם להמלט על נפשם'.

וכתב הרמ"א 'יש אומרים בשעת הדבר אין מתאבלים, משום ביעתותא (תשובת מהרי"ל סימן ג' /מ"א/), ושמעתי קצת נהגו כן'.

ה

העולה מכל האמור שהבחורים הלומדים ב770 בעת הזו שכל הדרכים בחזקת סכנה, ובפרט הטיסה במטוסים. ולא רק שיש בזה סכנה להם עצמם אלא יש כאן גם סכנה מוחשית לכל הטסים עמם. ובפרט שע"פ דברי גורמי הרפואה כאן בארה"ק נכון ועדיף שלא יבואו לארץ הק', דהם מניחים שבזה הם יסכנו אחרים שעוד לא נדבקו. [וצא ולמד מה עשו ביום חמישי כג אדר בתלמידים שהגיעו לארה"ק שהכניסום למשמר ובידוד מוחלט ולא נותנים רשות לאף אדם לראותם, כיון שדנים אותם כחולים גמורים].

לכן מוטב שישארו במקומם עתה סמוך ונראה לבית חיינו בית משיח 770, כמובן תוך הקפדה על כל כללי הזהירות והצמדות להוראות הרופאים.

שער
גאולה ומשיח

משיח נביא גדול למעלה ממשה רבינו

הת' טוביה שי' גינזבורג

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

הסתירה לכאורה בין הרמב"ם למדרש תנחומא

במשנה תורה לרמב"ם (הלכות תשובה פ"ט ה"ב) כאשר מתאר הרמב"ם את תכונותיו ומעלותיו של מלך המשיח הוא כותב: "אותו המלך שיעמוד מזרע דוד, בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו".

לאידך במדרש תנחומא¹ נאמר במעלותיו של משיח: "משיח בן דוד - גדול מן האבות שנאמר (ישע' י', נב) 'הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד': ירום מאברהם ונשא מיצחק וגבה מיעקב. ירום מאברהם... ונשא ממשה... וגבה כמלאכי השרת".

וממשמעות לשון המדרש 'ונשא ממשה' משמע שמשיח נעלה ממשה בכל הענינים, אף כפרט של גדלות הנבואה - וכיצד כתב הרמב"ם שנבואתו תהי' רק 'קרוב למשה רבינו'?

ובספר אגרת הבקורת למהר"ץ חיות (ה, ד) כתב: "הרמב"ם הביא לפעמים דברים בשם חז"ל ונעלם מאיתנו המקור... ואחת מהם הוא שכתב ש'מלך המשיח יהי' נביא גדול קרוב למשה רבינו' ולא ידענו המקור".

ב

תירוצים דחוקים ושלילתם ע"פ הרמב"ם באגרת תימן

ובהערות מהר"ש בובער למדרש תנחומא (שם סעיף קלח) כתב ההיפך ממהר"ץ חיות הנ"ל: "שאב רבינו דבריו מן התנחומא שלפנינו... הוא תיקון אחד המעתיקים, והרמב"ם כתב ונביא גדול יהי' ממשה רבינו". דהיינו שמקור דברי הרמב"ם אינו נעלם, אלא אדרבה הוא מתנחומא זה - ואחד ממעתיקי ספרי הרמב"ם שינה הלשון, ואכן גם לפי דעת הרמב"ם משיח גדול ממשה בנבואה.

אמנם מובן ופשוט (ומפורש בגמרא בכמה מקומות) ששינוי ותיקון גירסא הינו בדוחק ובדיעבד גדול, דלכתחילה צריך ליישב הדברים באופן הפשוט.

1. תולדות יד, א.

וראיתי שכתבו² שכוונת הרמב"ם 'קרוב למשה רבינו' היינו מלמעלה למטה - שבאמת תגדל נבואת משיח למעלה ממשה, אך כיון שנבואת משה עצמה גדולה נמצאת נבואת משיח קרובה למשה רבינו. אמנם ודאי שזה דוחק גדול - דאם זוהי כוונת הרמב"ם ה' צריך לכתוב 'נביא גדול יהי' יותר ממשה רבינו, בדיוק כפי שכתב בתחילת המשפט 'בעל חכמה יהי' יותר משלמה'.

אלא שראיתי במהדורות החדשות של משנה תורה לרמב"ם, שהלשון בהלכה היא (ע"פ כמה כתבי יד מוסמכים): "נביא גדול יהי' קרוב ממשה רבינו" באות מ"ם ולא בלמ"ד, שעפ"ז ה' אפשר יותר לדחוק בכוונת הרמב"ם שדרגת נבואת משיח קרובה יותר להשגת וגילוי האלוקות 'ממשה רבינו'.

אך כל תירוצים אלו הם בדברי הרמב"ם במשנה תורה. אך באגרת תימן (ריש פרק ד) כתב הרמב"ם במפורש: "שהמשיח נביא גדול מאד, גדול מכל הנביאים אחר משה רבנו. . מעלתו הרי היא הרמה בדרגות הנביאים והנכבדת אחרי משה רבינו" (כן הוא בתרגום הר"י קאפח³, ובתרגום אחר 'מלבד משה רבינו').

היינו שבאגרת תימן נוקט במפורש שנבואת משה היא למעלה מנבואת משיח, וא"כ נשללת האפשרות לתקן הגירסא או משמעות דבריו בספרו משנה תורה. וכפי שנאמר בשיחת שמיני תשמ"ב⁴ ע"פ הכלל 'דאפושי במחלוקת לא מפשינן' שזהו בין תלמוד בבלי לירושלמי ששיטתם שונות, עאכ"כ בדברי הרמב"ם עצמו בין משנה תורה לאגרותיו.

ג

הביאורי בשיחות ואגרות הקודש. ועדיין צריך עיון,

והנה באגרות קודש ח"ד⁵ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ביאור שלם וארוך בענין ה'נל', ונקודת ההסברה בלשונו הקדושה: "כי גדול משה הימנו בנבואה, 'ונשא ממשה' כי במלכות גדול משיח ממשה".

וכן גם באג"ק חי"ג (ע' נה): "ומה שכתב ברמב"ם יש לפרש שהוא רק בנוגע למעלת הנבואה". וכן הוא הביאור בשיחת אחרון של פסח תש"ל⁶.

והיינו שמה שכתב המדרש במעלת משיח 'ונשא', כוונתו רק לענין מלכותו ולעוד ענינים. אך במעלת הפרטית של נבואה בלבד גדול משה ממלך המשיח. ולפי זה מתיישב כל הענין על מקומו.

2. בא' מקובצי הערות התמימים ואנ"ש.

3. הביא לשון תרגום זה גם בלקו"ש חח"י שיחה ה' לפ' בלק הערה 29.

4. התועדויות ח"ג ע' 1329.

5. ע' קפא-ב, הובא בלקו"ש ח"ו ע' 254.

6. שיחות קודש ח"ב ריש ע' 80.

אמנם באג"ק חכ"ב (ע' שסה) - במכתב שנכתב לאחר האגרות הנ"ל - כתב בענין זה: "וצריך עיון קטן מתנחומא 'ונשא משה' סתם - דמשמע בכל הענינים".

וכן בשיחת הדבר מלכות ש"פ שופטים תנש"א (סעיף ט הערה 91) על דברי הרמב"ם שנבואתו קרובה למשה רבינו: "ובתנחומא (ס"פ תולדות) משמע שהוא נביא גדול ממה - ראה לקו"ש ח"ו ע' 254. - ועדיין צריך עיון".

וא"כ נמצא שגם לאחר ההסברה הנ"ל שדברי התנחומא 'ונשא משה' הם מלבד דרגת הנבואה, הענין עדיין צריך ביאור ועיון - כי פשוט לשון המדרש שמשיח יהי' גדול ממה בהכל כולל בדרגת הנבואה.

ד

הוכחת הרמב"ם מהפסוק. ולא קם נביא, ודחיית איזה תירוץ

והנה מקור דברי הרמב"ם שאין למעלה מנבואת משה הוא (כפי שהביא באגרת תימן) מן המפורש בפסוק בתורה (דברים לד, י): "ולא קם עוד בישראל כמשה", שמשמעותו הפשוטה היא לדורות כולל נבואת מלך המשיח.

וכן כתבו בריבוי מדרשים ומפרשים, ולדוגמא במדרש לקח טוב על הפסוק, וזה לשונו: "אפילו בישראל שעתידין לקום בהם נביאים כענין שנאמר 'נביא אקים להם מקרב אחיהם', אפילו הכי לא קם נביא עוד בישראל כמשה, ומהו "ולא קם" כלומר לא קם ולא יקום עוד, אלא שדבר הכתוב בלשון קצרה"⁷.

וכפי שהרמב"ם נקט מפסוק זה שלא כמדרש תנחומא, כן כתב גם האברבנאל (בפירושו לישע' י' נב): "במה שדרשו חז"ל במדרש תנחומא על 'ירום ונשא וגבה מאד' ירום מאברהם ונשא ממה וגבה ממלאכי השרת' - שעם היות שפירשו זה על מלך המשיח, עדיין יקשה הדבר מאד: שאיך אפשר שבן אדם ינשא ממה שהעידה התורה עליו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה".

והנה יש שניסו⁸ לתרץ לשון הפסוק, שלא יסתור לפשט לשון התנחומא בגדולת נבואת משיח - ע"פ הביאור בליקוטי שיחות חלק יא (ע' 59) וזלה"ק: "אף שנאמר 'ולא קם עוד נביא בישראל כמשה' - הרי מפרש תיכף ומיד שזהו בענין 'אשר ידעו הו"ה פנים אל פנים', ואדרבא הבטיח משה 'נביא מקרבך מאחריך כמוני יקים לך ה' אלוהיך'".

ועפ"ז כתבו: שכל גדולת נבואת משה שלא יקום כמוהו, זהו רק בפרט של 'דיעת פנים אל פנים', אך בשאר פרטי הנבואה ועיקרה יתכן שיקום נביא אחר כמשה ואף למעלה ממנו. וזוהי מעלת משיח ש'ונשא ממה' אף בדרגת הנבואה, מלבד פרט קטן של 'דיעת פנים אל פנים'.

7. וראה גם כפתור ופרח בהקדמת י"ג עיקרים. מרכבת המשנה מסכת אבות פ"ג משנה י"ח.

8. באחד מעלוני 'הגאולה מעניין ועכשווי'.

אמנם לכאורה זוהי טעות בהבנת הפשט, דכוונתו בשיחה הק' שם לתרץ כיצד שייך במרים הנביאה אחות משה דרגת נבואה מסוימת, ועל זה מבאר ששייך בעצם 'נביא אקים לך כמוני', אך בפרט של 'פנים אל פנים' שזהו דרגת הנבואה הנעלית - לא קם כמוהו.

כלומר ש'אשר ידעו הו'ה פנים אל פנים' אינו פרט במעלת הנבואה - אלא זהו כל חידוש נבואת משה, וכמבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה באריכות מעלת נבואתו שרואה במראה ולא בחידות וכו'. ובזה התורה עצמה אומרת ש'לא קם כמוהו', והאיך יתכן לומר שמשיח יקום אף למעלה ממנו?

ה

פירושים אחרים על. ולא קם, המיישבים דרגת משיח

אמנם הנה בספר העיקרים¹⁰ שקו"ט בדברי הרמב"ם בעיקר הששי, שלאחרי שעשה את נבואת משה לעיקר מן התורה וביאר שכל הנביאים שלאחריו הם למטה ממדרגתו, עשה עוד עיקר 'שלא תנוסח ותשתנה התורה' - דלכאורה כיון שאין למעלה מנבואת משה איך נחשוב לשמוע לנביא אחר שיאמר לנו לשנות התורה, שהרי היא ניתנה מפי משה הגדול שבנביאים?

ולכן ביאר שם העיקרים בדעת הרמב"ם: "דעתו לומר כי פירוש 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה' רוצה לומר בכל ימי משך הנביאים, אבל אפשר בעתיד שיקום נביא אחר כמוהו - ולזה הוצרך לעשות עיקר אחר שלא תנוסח התורה".

כלומר שפירוש הפסוק 'לא קם נביא עוד בישראל כמשה', היינו רק בתקופת ימי הנביאים - עד לערך סיום בית ראשון 'נביאים אחרונים חגי זכר י' ומלאכי'. אך לאחר תקופה זו יתכן ויעמוד נביא בדרגת משה רבינו ואף למעלה ממנו. ולפי זה נמצא שפיר היטב שמלך המשיח יהי' גדול בנבואתו ממשה.

יתירה מזו על הכתוב (יואל ג, א) "וה' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם" כתב הרד"ק וז"ל: "ונבאו בניכם ובנותיכם". והנבואה תהי' להם במראה החלום כמו שאמר חלומות חזיונות. . . וכן יהיו בהם מעלות זה למעלה מזה כמו שהיו בנביאים שעברו, עד שאולי יהי' בהם כמשה רבינו ע"ה. היינו שבגאולה השלימה יתכן להגיע לדרגת משה רבינו!

וכן הביא אדמו"ר הצמח צדק¹¹, וז"ל: "ואע"פ שנאמר ולא קם נביא - הרי ארז"ל בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, אם כן מכל שכן שיש לומר שלעתיד לבוא יהי' בישראל גם כן בחינה זו ד'פנים אל פנים'. . . שוב מצאתי בדברי מפורש בבחי'י¹²".

9. וראיתי עוד שתירצו בספר הקץ (מהדורה ישנה ע' 186) - דזה קשור עם בחינת משה שבכל דור, וכיון שלמשיח יהי' מבחינת משה - יוכל להיות כמוהו ולמעלה ממנו. ולכאורה דוחק הוא.

10. מאמר שלישי פרק כ.

11. ס' הליקוטים ערך משה ע' א'תרוס.

12. סוף פרשת תשא, דף קכד סע"ד.

ן

פירוש הרלב"ג המיישב באופן נפלא, וכן דעת א, האמוראים בגמ,

ופירוש מיוחד ונפלא בקשר לכך נמצא ברלב"ג, דהנה כידוע במדרש רבה אמרו חז"ל¹³: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה - בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, כדי שלא יהא פתחון פה לאומות העולם לומר 'אלו ה' י' לנו נביא כמשה היינו עובדים להקב"ה', ואיזה נביא ה' י' להם כמשה - זה בלעם בן בעור".

והקשה ע"כ הרלב"ג: שהרי לא מצאנו בבלעם בן בעור שהגיע לדרגת נבואתו של משה לראות 'פנים אל פנים', ולא נראה כלל שעשה אותות ומופתים באופן נעלה כמשה רבינו. וא"כ שוב מהי משמעות הכתוב שרק 'בישראל לא קם אבל באומות העולם קם'?

וביאר על כך וזה לשונו: "אמנם האמת יהי' המתחייב מהפסוק הזה שלא קם נביא עוד כמשה שה' י' נביא בישראל לבד, אבל יהי' שיהי' עם זה נביא באומות העולם גם כן, והוא מלך המשיח, כמו שאמרו במדרש הנה ישכיל עבדי שכבר יהי' יותר גדול ממשה". כלומר שפשט הכתוב 'בישראל כמשה' לא רק שאינו סותר לדרגת משיח, אלא הוא עצמו מכריח - שמלך שיקום גם על 'אומות העולם' כמשיח, יהי' הוא בדרגת משה ואף למעלה מזה!

(ואכן מאריך הרלב"ג שם ובעוד כמה מקומות בפירושו בגודל הנבואות הניסים והנפלאות שייראו אצל מלך המשיח למעלה ממשה רבינו).

ואכן יש לפירוש זה מקום בדעה בגמ' ראש השנה (כא, ב): "רב ושמואל, חד אמר: בקש קהלת (היינו שלמה המלך) להיות כמשה, יצתה בת קול ואמרה לו: 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה'. וחד אמר: בנביאים לא קם, במלכים קם".

והרמב"ם פסק לפי הדעה הראשונה שלגמרי 'ולא קם נביא כמשה', אך הדעה השני' סוברת שב'מלכים קם' היינו שיתכן שיעמוד מלך שיעלה על דרגת משה גם בנבואה! ולפשט זה מציין גם באג"ק ח"ד (הנ"ל).

ז

ביאור בדרך אפשר ע"פ תורת החסידות

והנה מבואר בארוכה בכמה וכמה מקומות בתורת החסידות דרגת נשמתו של משיח, שתהי' למעלה מהאבות ומשה רבינו - מבחינת היחידה שלמעלה מנפש רוח ונשמה. ובכו"כ מאמרים מוסבר שמשיח יגלה פנימיות התורה שבאה מפנימיות העתיק עד ל'עצמות ומהות', שלכן גם האבות ומשה רבינו יבואו לשומעו - מאחר שיגלה עומק חדש בתורתנו הבאה מפנימיות והעצם דהאלוקות.

[ראה בענין זה: זח"א קפא נ. רמ"ז הובא בד"ר וידבר אלקים תרצ"ט כסופו. לקו"ת להאריז"ל עה"פ עד כי יבוא שילה. לקו"ת לרבנו הזקן פ' צו ד"ה והניף ידו פ"ב. שה"ש בסופו. ובאריכות בשער האמונה פנ"ו. ביאורו וישב. אוה"ת נ"ך עה"פ שם. אחש"פ התש"ט נדפס בקונטרס ס"ה. ועוד].

ומשמע מכל ביאורים אלו בחסידות שאכן יתעלה משיח ממושה רבינו בכל המדרגות - שהרי נבואה ענינה גילוי אלוקות בהתלבשות בנבוא, וכיון שמשח ישיג זאת באופן הכי נפלא כמבואר בהנ"ל מוכרח לומר שגם בדרגת הנבואה הרי הוא למעלה ממושה רבינו.

וכפי שהוזכר שאינו סותר כלל לפסוק 'ולא קם נביא עוד בישראל', וזו דעה מפורשת בגמ' ובכמה וכמה מהמפרשים, וכמתאים עם פשט לשון המדרש תנחומא.

ח

יישוב עם דברי הרמב"ם

אמנם הגה כנ"ל הרמב"ם כתב במפורש 'קרוב למשה רבינו', וכדבריו באגרת תימן 'אחר\ מלבד משה רבינו'.

ואולי י"ל ע"פ הביאור בלקו"ש חכ"ז (פ' בחוקתי) - בקשר עם מה שהרמב"ם בהלכות מלכים מדבר על מלך המשיח בצורה טבעית ואינו מתאר את הניסים והנפלאות ותחיית המתים שייראו על ידו, וכל הנבואות כ'וגר זאב עם כבש' מפרשם בדרך משל ו'עולם כמנהגו נוהג'. ולאידך ב'אגרת תימן' כותב הרמב"ם על כך ש'אין דברינו החלטי' ואכן יתכן ניסים ונפלאות וכו' -

שהרמב"ם בהלכות מלכים כתב את ההלכה הבסיסית בגדר של מלך המשיח, שע"פ ההלכה (כלימוד הרמב"ם מר' עקיבא שראה בבן כוזיבא מלך המשיח, וראה גם לקו"ש חח"י פ' בלק - הרבה על כך) אינו צריך לעשות מופתים. אך יתכן ויתרה מזו מוכרח לומר שיהי' תקופה נוספת בה משיח יראה ניסים ויתקיים 'וגר זאב עם כבש' כפשוטו.

[ועד"ז גם בענין נבואתו של משיח שהזכירה רק בהלכות תשובה ולא בהלכות מלכים - דהרב קאפח בפירושו על כך כתב שהרמב"ם חזר בו בהלכות מלכים, ואכן סובר שמשח לא צריך להיות נביא. אמנם כ"ק אד"ש מה"מ מבאר בלקו"ש חכ"ז שם דלא כן, אלא שבהלכות מלכים מדבר בענינו ההלכתי הבסיסי של מלך המשיח שאין צריך לזה, ואמנם אפשר ופשיטא שיהי' לו מעלת הנבואה].

ועפ"ז אולי יש לומר בדרך אפשר גם בעניינו, דהרי בתורה יש רובד עומק לפנים מעומק - וכן גם בענינו של מלך המשיח מלבד הלכות הרמב"ם ואגרת תימן, יש נוסף עוד עומק וכו' (וראה גם בהדרנים על הרמב"ם במשך השנים - תשמ"ו, תשמ"ט, תנש"א - הרבה בענין זה לשינויים בין הלכות תשובה להלכות מלכים עד להלכה האחרונה עד לסיומה).

וא"כ יש לומר שמה שכתב הרמב"ם שמושיח יהי' 'קרוב ואחר משה רבינו' הוא רק לביאור ע"פ נגלה, שגם לאחר שיעשה ניסים ונפלאות אינו מוכרח להגיע למעלה ממושה רבינו. אמנם לאחר שתורת החסידות גילתה עומקים חדשים במהותו של מלך המשיח כנ"ל בדרגתו העצמית - שוב גם הרמב"ם יודה לכך ש'אפשר לבאר ש'ונשא ממושה' לגמרי, ומושיח יתעלה בנבואה למעלה ממושה רבינו.

וקיצרתי בכל הסעיפים האחרונים. ויש עוד להאריך בכל זה.

תורתו של משיח - ראיית המהות

הת' ברוך שניאור שי' נחשון
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

משיח - מלך מבית דוד או משה רבינו

במאמר ד"ה "ויצא" תרס"ו¹ מבאר כ"ק אדנ"ע שלעת"ל יתגלה לישראל בחי' תענוג הפשוט הבלתי מורכב, והוא גילוי באופן דראיית מהות אלוקות כמו ראי' דנבואה, וכמו שאצל נבואת משה הי' הדבור פא"פ ממש. וכך הי' אצל כל ישראל בקרי"ס שראו גילוי אלוקות בעיניהם הגשמיים, וגם במ"ת שעכדו"ד פרחת נשמתן (מצד הגילוי האלוקי). וכך יהי' גם לעת"ל כמ"ש² "שם נשמחה בו" - בו ממש, וזהו כללות התענוג שיהי' לעת"ל - העונג הפשוט שמבחי' העלם העצמות.

ובסוגרים כותב כ"ק אדנ"ע וז"ל: "וצ"ל דמה שמשיח ילמד תורה את ישראל שיהי' בבחי' ראי' כמ"ש במ"א היינו שיהי' בבחי' ראיית המהות ממש ולא בראיית עין השכל לבד כ"א שיראה ממש לכל ישראל בחי' אמיתות אלוקות כו', ובמ"א איתא דמ"ש הנה ישכיל עבדי כו' מאד הוא למטה במדריגה מראיית משה דפא"פ כו' ומראה כו' דישיכיל הוא בחי' ראיית השכל ובמשה הי' ראיית המהות ממש כנ"ל, וצ"ל דהיינו ההפרש בין הגילוי' דימוה"מ לעוה"ב דעיקר הגילוי יהי' לעוה"ב ויהי' ע"י משה גואל אחרון שהוא יהי' משיח כו'". עכ"ל.

וביאור הענין - דהנה מאמר זה בכללותו (והמאמר דש"פ וישלח שאחריו) מקורו בתו"ח (פ' בשלח) בד"ה "וירא ישראל". ושם מבאר באריכות את מעלת הגילוי דעוה"ב על פני ימוה"מ, שיתגלה התענוג העצמי בבחי' ראיית המהות (כנ"ל). ומבאר שם שגילוי בחי' זו מגיע ממדריגת משה שזכה לראות במראה הנבואה בבחינת ראיית המהות - "פה אל פה אדבר בו" וכו'. וע"י משה (ובפרט ע"י האמונה במשה) נמשך ונתגלה דרגא זו לבנ"י בקרי"ס, וכמו"כ לע"ל בעוה"ב. וכותב שם שזהו למעלה ממדריגת משיח שילמד את ישראל בבחי' הבנה והשגה.

אמנם בכ"מ בחסידות³ מוסבר שתורתו של משיח תהי' בבחי' ראיית המהות. ע"ז מבאר אדנ"ע שזהו ההפרש בין ימוה"מ (שאז ילמד משיח את התורה בהבנה והשגה) והעוה"ב

1. סה"מ תרס"ו ע' צט.

2. תהילים סו, ו.

3. ראה לקו"ת צו יז, א. ועוד.

(שיהי' בבחי' ראי'), והגילוי דעוה"ב הוא ע"י משה - שהוא יהי' משיח, "גואל ראשון הוא גואל אחרון".

ועד"ז מבואר בתנו"ח (פ' משפטים) בד"ה "ואלה המשפטים" שמושה דווקא מכיון שהי' גואל ראשון והמשיך דעת והרגשה בישראל שירגישו אלוקות, לכך דווקא הוא יהי' גואל אחרון בהמשכת הדעת שבבחי' ראי' ממש מפני שהא באה תליא ע"ש.

והנה ידוע פס"ד הרמב"ם שמושיח הוא מלך מבית דוד⁴, ואילו משה הוא משבט לוי. וצ"ע איך יעלו הדברים בקנה אחד עם המבואר לעיל שמושה רבינו הוא מה"מ, והוא הממשיך את הגילויים (- ילמד תורה את ישראל) לע"ל.

ב

נסין לחלק ודחייתו

בהשקפה ראשונה לכאורה הי' ניתן לחלק ולבאר שבתקופה הראשונה בימיה"מ משיח יהי' מלך מבית דוד, אך בעוה"ב משיח יהי' משה רבינו, כיון שהגילויים בעוה"ב הם בבחי' ראי' - ענינו של משה, לכן כללות ההנהגה תהי' ע"י. והרמב"ם לא הזכיר ענין זה כיון דאזיל לשיטתי' שלא מדבר על העוה"ב רק על התקופה הראשונה בימיה"מ.

ומתאים גם עם מ"ש הרמב"ם⁵ שמושיח "נביא גדול הוא קרוב למשה רבינו" - היינו שענין הנבואה שייך למשה ואף משיח לא עולה עליו בענין זה (המשיח עליו מדבר הרמב"ם - מבית דוד, בתקופה הראשונה).

אמנם בד"ה "ונחה עליו" תש"ט⁶ כותב אדמו"ר הריי"ץ "כי בתחזה"מ הרי יקומו הכל האבות ומשה ואהרן וכל הצדיקים ונביאים, והמשיח ישפיע לכולם טוב טעם ודעת בסודות פנימית התורה" היינו שלימוד התורה לע"ל (בתקופה השני', בתחזה"מ) יעשה ע"י משיח.

ג

נשמת משה אצל משיח

והנה בנוגע לשאלה זו כותב כ"ק אד"ש וז"ל⁷ (בתרגום מאידיש): " . . מה שמזכיר אודות המאמר, שמושיח יהי' משה רבינו, זה נזכר במקומות רבים, כמצויין בשוה"ג כמה מהם.

[ובשוה"ג: זהר חדש בסופו בתיקונים (ד"ה וישלחהו) קי, ד. זהר בראשית, כה, ב. לקוטי תורה להאריז"ל פרשת ויחי על הפסוק עד כי יבא שילה. ספר הליקוטים שם. ועוד.]

4. הל' מלכים פי"א הל' ב

5. הל' תשובה ה, ה.

6. סה"מ תש"ט ע' 123.

7. אג"ק ח"י"ח אגרת ו'תתקפז.

מובנת השאלה החזקה בזה, שהרי משיח בא מדוד, כרגיל בכל המקומות בחז"ל, משיח בן דוד או בן דוד סתם.

הביאור בזה הוא, שעיקר האדם, ובפרט יהודי, ובפרט צדיקים שעליהם כתוב באגרת הקודש סימן ז"ך, בביאור, שחיי הצדיק אינם חים בשריים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה כו', עיי"ש. ואדמו"ר הזקן כותב על כך, כנודע - כענין שידוע היטב - הרי במקום שנמצאת נשמת משה, זהו עיקר משה, זהו משה.

דוגמא לכך הוא גם, שהגוף הרי נקרא לבוש לנפש, ואצל האדם הרי לא משנה היכן נמצאים הלבושים שלו, כיון שהוא עצמו כאן, - מובן שההשוואה אינה דומה לגמרי, שהרי הגוף מתאחד עם הנשמה וכדי לעשות מצוה הנשמה מוכרחת להזדקק לגוף, וזה הרי מה שמקשר אותם, אבל הבנה בענין הנ"ל זה נותן.

. . שזה גם יקרב את ביאת גואל ראשון הוא גואל אחרון משה רבנו משיח צדקנו במהרה בימינו ממש".

היינו שכ"ק אד"ש מתרץ שכאשר מתואר משה בתור משיח, הכונה היא לנשמת משה המלוכשת במשיח, דכיון שהעיקר אצל משה הוא נשמתו⁸, ונשמתו מלוכשת בנשמתו של משיח, לכן ניתן לקרוא למשיח משה.

ובעומק יותר ניתן להוסיף ולומר שנשמת משה ונשמת משיח היא אותה נשמה, רק תלוי איזה בחינה בנשמה מתגלה אצלו:

דהנה בשוה"ג מציין כ"ק אד"ש ללקוטי תורה להאריז"ל עה"פ עד כי יבא שילה. ושם - ששילה הוא בגימטריא משה ושילה הוא משיח בן דוד, דמשיח הוא מסוד משה.

ומבאר דלפני חטא עה"ד ה' לאדה"ר נרנ"ח. וכשחטא 'נתמעט קומתו'. ומשה תיקן הרבה מן החטא והגיע לבחי' רוח ונפש בודאי, ומסתפק האם ה' אצלו בחי' נשמה ג"כ (ונוטה לומר שאכן האיר אצלו בחי' נשמה ג"כ), אך מ"מ חסר לו את בחי' ח'.⁹

ומשיח יזכה אף לבחי' זו, ולכן משיח הוא משה עצמו בסוד "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", והוא בחי' נשמה לנשמה למשה. וזהו שנא' במשיח "ירום ונשא וגבה מאד" - יותר ממשה, כיון שמשיח מתקן מה שלא נשלם בגלגול משה. וזהו ששילה (משיח) ומשה בגימטריא אחת. עכת"ד.

והיינו שנשמת משה ונשמת משיח היא נשמה אחת, רק שאצל משיח מתגלה דרגא נעלית יותר.

ועפ"ז מובן דמ"ש אדנ"ע בתרס"ו שמשה ילמד את ישראל תורה בבחי' ראיית המהות, הוא מכיון שענינו של משיח עצמו הוא לא (כ"כ) ענין הנבואה, אלא ענין המלכות (כמוכח בשמו

8. ראה גם ד"ה "החודש" תרס"ו דמשה הוא מבחי' נשמות דמ"ה שהעיקר אצלו הוא נשמתו, ובאופן שהנשמה מובדלת מהגוף, ואינה מבררת אותו באופן פנימי מצד ענינו. ועפ"ז מודגש יותר שעיקר בחי' משה היא נשמתו, וגופו טפל לגבי נשמתו, שאינו מתעסק איתו כלל.

משיח - מלשון משוח בשמן המשיחה), ולכן כאשר מדובר על ענין הנבואה אצל משיח - שילמד את ישראל תורה באופן של נבואה, מדברים על בחי' משה המלוכשת בנשמתו של משיח⁹.

ד

נבואת משיח - המשך לנבואת משה

ולכשנדייק נמצא זאת מפורש אף בנוגע לנבואת משיח, שנמשכת ובאה מנבואת משה - בשיחת ש"פ שופטים תנש"א¹⁰. בשיחה שם מבאר כ"ק אד"ש מדוע הרמב"ם מאריך בספר משנה תורה בסיפור אודות נבואת משה - דלכאורה מאי דהוה הוה. ומבאר: "בכל דור שייך ש"נביא אקים להם גו' כמוך", כמבואר ברמב"ם ש"כל נביא שיעמד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כו' אלא מפני המצוה שצוה משה תורה כו", כלומר, שכל נביא הוא המשך נבואת משה ותורתו (אלא שבגילוי הנבואה ישנם חילוקי דרגות, כמבואר ברמב"ם). ובדורנו נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר.

ובפרט לאחר ש"תחזור הנבואה לישראל" שהיא "הקדמת משיח" (כנ"ל) - הנבואה שתהי' אצל משיח צדקנו (ש"נביא גדול הוא קרוב למשה רבינו") ואמרו חז"ל ש"גואל ראשון (משה) הוא גואל אחרון". עכ"ל.

והיינו שנבואת משיח נמשכת ובאה מנבואת משה. וע"פ הנ"ל ניתן להוסיף בהסברת הענין - כיון שאין הנבואה ענינו של משיח מצד עצמו אלא מצד נשמת משה המלוכשת בו, לכן אף נבואתו היא המשך לנבואת משה.

ועפ"ז ניתן להבין דמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה¹¹ שמשית יהי' "נביא גדול קרוב למשה רבינו" - היינו שענין הנבואה הוא ענינו של משה ולא של משיח מצד עצמו, ונמצא אצל משיח ע"י נשמת משה המלוכשת בו.

ה

נבואה מצד ענינו של משיח עצמו

אמנם ביאור זה אינו מתאים למוכח לעיל מד"ה "ונחה עליו" תש"ט שמשית ילמד את האבות ואת משה רבינו תורה (וכנ"ל המדובר שם הוא בתקופה השני' לע"ל, שלימוד התורה

9. וראה גם המבואר בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב, שבקשת משה "שלח נא ביד תשלח" היתה לחבר את ענינו של משה (חכמה, השפעה פנימית) עם משיח (מלכות, השפעה באופן דמקיף). ולכאורה הוא אותו ענין עם המתבאר בפנים.

10. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 780 ואילך.

11. שם.

הוא באופן דראי, ענין הנבואה), ואיך זה יתאים עם המבואר לעיל שכל ענין הנבואה אצל משיח הוא מבחינת משה שבו.

וע"כ נראה לומר שהמובא לעיל הוא ע"פ שיטת הרמב"ם. אמנם לפי שיטת התנחומא אף ענין הנבואה שייך לענינו של משיח עצמו, כדלקמן.

דהנה בלק"ש נדפס מכתב שכותב כ"ק אד"ש למחבר ספר שפתח את ספרו במערכת מלכים (ע"פ הגמ' בסוף הוריות שמלך קודם לכה"ג, ונביא וכו') ובמערכה זו גופא התחיל - באדון כל הנביאים - מרע"ה. וכתב לו הרבי שלכאורה ע"פ סדר הגדולה דמלכים הי' צריך להתחיל במלך המשיח, וז"ל:

"דהנה גם בנבואה י"א בר"ה ספ"ק דבמלכים קם כמרע"ה, אבל ממש"כ ברמב"ם¹² (דמשיח נביא גדול קרוב למשה רבנו, משמע דס"ל כמ"ד בר"ה שם דגם במלכים לא קם.

אבל במדריגות מלך - הרי אמרו דמשיח מורח ודאין (סנהדרין צג, ב. ועשו מעשה ע"פ זה, עיי"ש) דאפילו למ"ד דבמלכים קם כמשה, והיינו שלמה, לא הורשה לדון אלא ע"פ עדים וכו', ופשיטא דמורח ודאין הוא מדין מלך ולא מדין נביא דאין נביא שופט.

וע"פ גרסתינו, י"ל דזהו שני הפי' בתנחומא ס"פ תולדות, ע"ד מלך המשיח: ישכיל וגו' ונשא מיצחק (ואינו מפרט ממושה, כי גדול משה הימנו בנבואה) כו', ונשא ממושה (כי במלכות גדול משיח ממושה).

ועיין בהערות מהר"ש בובער לתנחומא (שם סקל"ח) דמהר"ץ חיות הקשה מכאן על הרמב"ם שם דמשיח הוא רק קרוב למשה, ועייג"כ מאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע דאחש"פ ה'תש"ט (נדפס בקונטרס ס"ה) דלע"ל ישפיע המשיח פנימיות התורה גם להאבות מרע"ה ואהרן כו' - וכן מוכח בלקו"ת לרבנו הזקן פ' צו ד"ה והניף ידו פ"ב".

היינו שבתנחומא¹³ יש שני גירסאות בפירוש הכתוב¹⁴ "ירום ונשא וגבה מאד". בתנחומא שלפנינו איתא "ירום מאברהם ונשא מיצחק וגבה מיעקב". אמנם בהערות מהר"ש בובר לתנחומא¹⁵ מביא את גירסת המהר"ץ חיות "ונשא ממושה". והמהר"ץ שם מקשה על הרמב"ם שממדרש זה משמע שמשיח במדריגה גבוהה ממושה. היינו שלומד מהמדרש שמשיח נעלה ממושה אף בענין הנבואה.

לפ"ז יוצא שענין הנבואה הוא ענין אצל במשיח מצד עצמו, שלכן הוא נעלה ממושה אף בענין זה. וא"ש מ"ש בד"ה "ונחה עליו" הנ"ל שמשיח ילמד אף את משה תורה, ואף בתקופה השני'. וראה שם בתחילת המאמר שמביא את ת"י לפס' ונחה עליו "דתתרי עליו רוח נבואה" - היינו שלימוד התורה שילמד משיח אף את משה הוא מצד ענין הנבואה אצלו.

12. הל' תשובה פ"ט ה"ב.

13. תולדות פ"ד

14. ישע"י נב, יג.

15. שם הערה קלח.

שינה לע"ל

הת' מנחם מענדל שי' מזרחי
'קבוצה' - 770 בית משיח

א

סתירה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לשינה לע"ל

בנוגע למציאות השינה לע"ל - האם גם לע"ל יצטרכו לעניין השינה מצינו התייחסויות שונות בדברי הרבי שלכאורה סותרות זו את זו:

בשיחת ש"פ חו"ב תשמ"ב¹ כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וזלה"ק: "כאשר מדברים אודות תענוג בענין השינה - במשך זמן ממושך, היינו, לא רק כשיעור ס' נשימות (ע"ד השינה דלעת"ל, כמבואר במדרז"ל²) אלא במשך זמן ממושך יותר".

ומשמע, שלע"ל עדיין יהי' ענין השינה, אלא שהשינה לא תהי' באותו אופן כפי שהיא היום - שאדם רגיל צריך לישון כשמונה שעות ביממה וכו'³ - אלא יסתפקו בשינה מועטת של ס' נשימות.

אמנם בש"פ צו תשמ"ג אומר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "אע"פ שנשבע שלא יישן ג' ימים, אעפ"כ מלקין אותו וישן לאלתר", שמזה מובן שענין השינה מוכרח כל כך מצד הטבע (תוקף הטבע), עד שאפילו ענין של שבועה שלמעלה מהטבע ("בי נשבעתי") אינו מבטל הכרח זה!

והדיוק בזה הוא - "מכין אותו וישן לאלתר", היינו, שלא ממתינים עד שיראו שאינו יכול לקיים שבועה זו, אלא מכיוון שזהו דבר בלתי אפשרי, לכן "מכין אותו וישן לאלתר" - תיכף ומיד.

ולכאורה, אינו מובן: מהו החיפזון ש"ישן לאלתר" - הרי יתכן שתיכף ומיד יבוא משיח צדקינו, ויתעלה למעמד ומצב דלעתיד לבוא, ואז לא יהי' צורך בענין השינה. . וא"כ מהו החיפזון ש"ישן לאלתר"?

ומזה מוכח שלע"ל לא יהיה כלל ענין השינה, אפי' לא שינה דס' נשימות (דאל"כ מובן מדוע מלקין אותו, בכדי שישן לאלתר עכ"פ ס' נשימות) וצ"ל כיצד יתיישב עם דברי הרבי שאף לע"ל יהיה ענין השינה.

1. התוועדות תשמ"ב ח"ד ע' 1781.

2. יש לברר מהם 'מדרשי חז"ל' אלו, ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.

3. כמ"ש הרמב"ם (הל' דעות פ"ד ה"ד) ש"די לו לאדם לישן. . שמונה שעות.

ב

ביאור בדא"פ דתלוי בב' התקופות דלע"ל

ואולי יש לבאר בזה, ובהקדים ביאורו הידוע של כ"ק אד"ש מה"מ בענין ב' התקופות דלע"ל:

בלקו"ש⁴ ובכ"מ, מכריח כ"ק אד"ש מה"מ שלדעת הרמב"ם יהיו בימות המשיח ב' תקופות: בתקופה הא' לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, וטבע העולם לא ישתנה. בתקופה זו גם יקיימו ישראל את כל המצוות בשלימותם, ויהי' אז שלימות קיום התומ"צ⁵; ובתקופה הב' יתקיימו הנבואות אודות שינוי מנהגו של עולם, וטבעו של העולם ישתנה.

ועפ"ז לכאורה יש לומר שמציאות השינה לע"ל תלוי בב' התקופות דלע"ל: בתקופה הא', כיון שלא יהי' שינוי מנהגו של עולם, עדיין יהי' צורך בשינה, אלא שתהי' זו שינה קצרה של ס' נשימות (כפי שיתבאר לקמן); ובתקופה הב', כאשר יהי' שינוי בטבע העולם, הנה לא יהי' צורך בשינה כלל, גם לא בשינה דס' נשימות.

וצריך להבין החילוק בין שינה רגילה לשינה דס' נשימות, וכדלקמן.

ג

ביאור ר, יהונתן אייבשיץ בטעם שלא יהיה שינה לע"ל וישוב דברי הרבי עפ"ז,

והנה, כתב ר' יהונתן אייבשיץ בטעם דלע"ל לא יהיה שינה וז"ל⁶: "דידוע (ברכות נז, ב) דשינה הוא אחד משישים במיתה ולעתיד לבוא שלא יהיה מיתה לא יהיה נמי שינה". והיינו שהטעם שלא יהיה שינה לע"ל הוא כיון ששינה היא כעין מיתה, כיון שבשעת השינה נשמת האדם עולה למעלה ונשאר בו "קיסטא דחיותא"⁷ - חיות מועטת בלבד ולע"ל שלא יהיה מיתה ("בלע המוות לנצח") תתבטל ממילא גם השינה.

ועפ"ז יש לבאר ההפרש בין שנת ס' נשימות לשינה רגילה, דהנה איתא בגמרא⁸: "אמר אביי שנתיה דמר (רבה) כדרב ודרב כדרבי ודרבי כדדוד ודדוד כדסוסיא ודסוסיא שיתין נשמי"⁹ והיינו דשנת דוד המלך הייתה כשנת הסוס שהיא שנת ס' נשימות.

וכתב בשו"ע⁹ ש"דוד הי' נזהר שלא לישן שתין נשמיין כדי שלא יטעום טעם מיתה".

ונמצא דבשנת ס' נשימות אין עניין המיתה, וע"כ י"ל דבתקופה הראשונה כיון שלא ישתנה טבע העולם ויהיה צריך הגוף למנוחה הנה לא יתבטל ענין השינה לגמרי, אבל גם לא יהי'

4. חכ"ז ע' 191 ואילך.

5. שזהו ענינו של משיח, כמובאר בלקו"ש חח"י שיחה ב' לפר' בלק.

6. חידושי רבי יהונתן ברכות יב, ב.

7. זח"א פ"ג, א.

8. סוכה כו, ב.

9. ס"ד סט"ז.

באותו אופן כפי שהוא בזמן הגלות, שהרי לא יהי' שייך ענין המיתה, וממילא יסתפקו בשינת ס' נשימות, שאינה כעין מיתה.

אמנם בתקופה הב' שבה יתבטל טבע העולם הרי שלא יצטרכו גם לשינה מועטת זו, וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ¹⁰: "ענין השינה - הוא אמנם דבר מוכרח מצד טבע האדם, כמו שאר הענינים שנטבעו ונקבעו באדם. . עד שיבוא הזמן שיתבטל הטבע כו'", והיינו שבזמן שיתבטל הטבע (תקופה הב') הרי שלא יצטרכו כלל לשינה.

ג

הטעמים לשינה בזמן הזה

אך עדיין צריך להבין, דמלבד הצורך בשינה מצד טבע הגוף שצריך למנוחה, מצינו בשינה מעלות נוספות דצריך ביאור מדוע יתבטלו לע"ל.

דהנה איתא במדרש רבה¹¹: "נשמה זו. . בשעה שאדם יושן היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלה".

ובפרקי דרבי אליעזר איתא¹²: "מה עשה הקב"ה ברא שנת חיים ואדם שוכב וישן והוא מזונו ורפואתו וחיים לו ומנוחה לו, שנאמר¹³ "ישנתי אז ינוח לי".

ופירש הרד"ל: "וחיים לו הם חיי הנפש, ומנוחה לו לכן מתחדש כח חיי בריאת הגוף אחר השינה וכמ"ש חדשים לבקרים, כמ"ש בשוחר טוב¹⁴ שבני אדם מפקידים בידו של הקב"ה רוחם כל לילה וכו' והקב"ה מחזירם חדשים".

והנה, טעם זה - שבשעת השינה מקבלת הנשמה כוחות חדשים מהקב"ה - לא יתבטל (לכאורה) לע"ל (גם בתקופה הב'), ולטעם זה צריך ביאור מדוע יתבטל ענין השינה לע"ל.

טעם נוסף מצינו לשינה בזמן הזה:

ישנם רזי תורה שהנשמה אינה יכולה לקבל כאשר היא מלוכשת בגוף, ורק בשעת השינה - כאשר הנשמה מופשטת מהגוף, מגלים לה רזי תורה אלו.

וע"ד שכתוב בפרע"ח¹⁵ (ומובא בחסידות) שהיה האריז"ל ישן בשבת והיו שפתותיו מרחשין וכשניעור שאלוהו מה שלמד והשיב שאם היה דורש שמונים שנים רצופים יומם ולילה לא ישלים לפרש מה ששמע בשעות ההם.

וגם בזה צ"ל השוני שיהיה לע"ל דלא יצטרכו לשינה בשביל ללמוד רזי תורה.

10. שיחת ש"פ צו תשמ"ג.

11. ב"ר פי"ד, ט.

12. פי"ב.

13. איוב ג, יג.

14. מזמור כה.

15. שעק ק"ש פ"א.

ובדברי כ"ק אד"ש מה"מ מצינו טעם נוסף לענין השינה:

בשיחת ש"פ דברים ה'תש"נ¹⁶ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, מדוע ברא הקב"ה את בני האדם באופן שצריכים לישון כשמונה שעות ביממה, כך שעל ידי השינה נעשה הפסק של כמה שעות ביום בהם אין האדם ממלא את תכלית בריאתו - "לשמש את קונו"¹⁷?

ומבאר, שתכלית בריאת האדם היא על מנת שיוסיף איזה 'חידוש' בעבודתו מזמן לזמן, ולכן נצרך ענין השינה, היות וכך ישנו בכל יום את ענין החידוש בעבודה. כלומר, שבנוסף לטעם שהובא לעיל לענין השינה (להשיג השגות וכו') ישנו ענין נוסף שבגללו נצרך האדם לשינה, והוא, בכדי שיהי' אצל האדם חידוש בעבודתו. ע"כ.

וגם לטעם זה צריך ביאור מדוע לא יהי' ענין השינה לע"ל, שהרי גם אז יהיו עליות "מחיל אל חיל" בקדושה¹⁸, ויהי' צורך בשינה כדי שיהי' לאדם חידוש בעבודתו.

ד

ביאור ענין השינה ד"מנמני אכתפא דהדדי"

ולהבין זה יש להקדים תחילה ביאור ענין שינה דס' נשימות, דהנה איתא בגמרא¹⁹: "אמר ר' יהושע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו . . . איני והאמר רבי יוחנן שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר (משום שלא יתכן שלא ישן ג' ימים רצופים וודאי יפר תנאו וא"כ כיצד לא ישנו במשך ז' ימים דשמחת בית השואבה). אלא הכי קאמר לא טעמנו טעם שינה דהו"ו מנמני אכתפא דהדדי". והיינו שאכן היו יושנים אך לא היה בזה התענוג דשינה - "לא טעמנו טעם שינה" - שהיו מנמנים אחד על כתפי חברו.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ ענין שינה זו²⁰: "התענוג שבשינה הוא מצד הענין הנעלה שבשינה - שאז עולה הנשמה למעלה ושואבת לה חיים.

אמנם, בחג הסוכות לא הוצרכו לענין זה, כי, בסוכות מאירים בגילוי הענינים הנעלים ביותר, עד להענין ד"תמליכוני עליכם", ומזה נמשך גודל השמחה שפורצת כל הגדרים, כך, שאין צורך לעלות למעלה כו', אלא כל הענינים ישנם למטה בגלוי²¹.

16. התוועדיות ה'תש"נ ח"ד ע' 22 ואילך.

17. ואין מספיק הטעם דלעיל (שהובא בריבוי מאמרי חסידות), שהשינה היא בשביל שהנשמה תעלה למעלה ותשיג אלקות, מכיון שהקב"ה יכול הי' לברוא עולם באופן שהנשמה לא תצטרך לעלות למעלה לשם כך. עיי"ש בהרחבה.

18. ראה התוועדיות שם.

19. סוכה נג, א.

20. שיחת יום ב' דחג הסוכות תשכ"ד.

21. וראה גם שיחת שמחת בית השואבה תשכ"א: "וזהו ששמחת בית השואבה שוללת רק שינה ע"ד הרגל - שלא תיהי' שינה שבה (א) הראש והרגל שווים, היינו, שהראש (שכל) אינו שולט על כל הגוף, (ב) ובאותה שעה מנותק ח"ו מלימוד התורה, ובמילא חסר גם בענין המעשה (שהרי גדול תלמוד שמביא לידי מעשה), אבל שינה באופן ד"מנמני

והיינו ששינה זו היא שינה שמצד טבע הגוף בלבד ואין בה המעלות האחרות של השינה - שעולה הנשמה למעלה ושואבת חיים וכוחות והסיבה שהיה די להם בשינה זו היא כיון שבחג הסוכות מאיר גילוי זה גם למטה ולכן די בשינה מועטת - דמנמנמי אכתפא דהדדי" - שהוא לצורך מנוחת הגוף בלבד.

ה

מציאות השינה בב, התקופות לע"ל

וי"ל ששינה זו "דמנמנמי אכתפא דהדדי" הוא ע"ד שנת ס' נשימות שיהיה לע"ל, והיינו שגם לע"ל לא יצטרכו לעניינים הרוחניים שבשינה כיון שהם יאירו בגילוי למטה ע"ד כבשמת בית השואבה.

והוא ע"פ מה שמביא הרבי מהזוהר וזלה"ק²²: "דאיתא בזוהר "חסידי וצדיקי חדאן בהאי הילולא (בשמתח ניסוך המים) בגין דרמיזא לההוא טיבו דזמין קודשא בריך הוא למעבד", היינו, ששמתח בית השואבה היא מעין לעתיד לבא, שזוהי התחלת הענין והגמר יהיה לע"ל".

ועפ"ז יש לבאר הטעם שלע"ל לא יצטרכו לענין השינה, כיון שאת המעלות הרוחניות שמשיגים בשינה יוכלו להשיג אז אף בהיות הנשמה בגוף כיון שלע"ל יאירו אורות אלו למטה.

וכן ענין גילוי רזי תורה שבחלום י"ל שלא יזדקקו לכך לע"ל, שהרי הטעם שגילוי סודות אלו הם דווקא בחלום הוא מכיון שלימוד תורה באופן של ראייה אינו יכול להיות בעוד הנשמה מלוכשת בגוף, אך לעתיד לבוא משיח ילמד את העם תורה בבחינת ראייה וע"כ לא יהיה צריך בשינה לענין זה.

אלא שבתקופה הראשונה של ימות המשיח שבה לא יהיה שינוי מנהגו של עולם הרי שיצטרכו עכ"פ שינה דס' נשימות מצד טבע הגוף שצריך למנוחה.

כמו"כ י"ל, כיון שבתקופה הא' יהיו עליות מחיל אל חיל בשלימות קיום התומ"צ (כנ"ל) הרי שיצטרכו לשינה לצורך ההפסק בעבודת היהודי כנ"ל (וההפסק קשור דווקא להפסק שנעשה מצד טבע הגוף ולא שהנשמה מצדה מפסיקה מעבודת ה' כמוכח בשיחה שם).

אמנם, בתקופה הב' של ימות המשיח, כיון שישתנה מנהגו של עולם הרי שלא יצטרכו לשינה בשביל מנוחת הגוף וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ שהובאו לעיל: "ענין השינה - הוא . . דבר מוכרח מצד טבע האדם . . עד שיבוא הזמן שיתבטל הטבע כו". והיינו דלע"ל שיתבטל הטבע לא יצטרכו לענין של שינה מצד טבע הגוף.

אכתפא דהדדי" - שהראש נשאר למעלה, והרגל יודע שמקומו למטה ותפקידו למלא רצון הראש, ובעת מעשה אינו מנותק מלימוד התורה וכו'.

22. שיחת שחורמ"ס סי"ט.

וכן הצורך של השינה בכדי שיהיה הפסק בעבודת הנשמה לא יהיה קיים בתקופה הב' כיון שבזמן זה "מצוות בטלות" ולא יהיו עליות בעבודת ה' וע"כ לא יצטרכו להפסק השינה בשביל חידוש עבודת היהודי, אפי' לא השינה דס' נשימות.

וע"כ, כיון שלא יצטרכו לע"ל (בתקופה הב') לשינה בכדי להגיע לגילויים עליונים (שיאירו בגילוי למטה) ואף לענין הפסק בעבודת היהודי לא יהיה צורך בתקופה זו (שלא יהיו עליות בעבודת ה'), וכן טבע הגוף שצריך למנוחה יתבטל, הרי שלא יצטרכו כלל לשינה לע"ל, אפי' לא השינה דס' נשימות.

אבן מקיר תזעק

הת' יוסף שי' הלוי סגל
'קבוצה' - 770 בית משיח

א

עה"פ (חבקוק ב, יא) "כי אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה" איתא במדרש תהלים¹: "אמר ר' שמעון בשם ר' סימון חסידא בעולם הזה אדם הולך ללקוט תאנים, אין התאנה אומרת כלום, אבל לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת, והיא צווחת ואומרת שבת היום".

והנה, בענין זה מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש חכ"ה (שיחה ב' לפרשת ויגש, ס"ז²) - בה נתבאר כי כעת בזמן הגלות התלמוד גדול, ועל ידו מגיעים לידי מעשה, ואילו לעת"ל יהי' מעשה גדול, ועל ידו יגיעו גם למעלת התלמוד.

ומיד מתעוררת השאלה - כיצד ידעו לעת"ל את המעשה אשר יעשון מבלי שיקדימו לו תלמוד? ומתרץ כ"ק אד"ש מה"מ, וזה לשון קודשו: "לעת"ל הרי יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ובמילא "אעביר" את האפשרות דיצרו אנסו, ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר, עד שהתאנה תזעק. . שלא ילקטו ממנה בשבת - שלכן לא יהי' צורך לתלמוד הל' שבת כדי למנוע זאת, ע"ד שילד קטן אינו מכניס את ידו לאש, ובהמה אינה קופצת לאש".

כלומר, לעת"ל לא יהי' שייך מצב של "יצרו אנסו", שהרי יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולכן כמו שבהמה לעולם לא תקפוץ למדורה, כך יהודי לא יגיע לעת"ל למצב בו ירצה לעבור עבירה.

אך כעת יש להבין, באם אכן יגיעו לבג"י למצב בו לא ירצו לחטוא כלל, ואפי' לא בשוגג - לא שייך לכאורה ש"התאנה תזעק", שהרי אף יהודי לא יבוא ואף לא בשוגג לקוטפה בש"ק, וכיצד א"כ יקויים בפועל ממש הייעוד "אבן מקיר תזעק"?

ב

ויש לבסס קושיא זו, דהנה, בקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" מסביר כ"ק אד"ש מה"מ זה ש"מצוות בטיילות לעת"ל" - אין הכוונה שתתבטל מציאות המצוה, אלא שיתבטל הציווי לזה.

1. סוף מזמור עג.

2. ע' 263 ואילך.

וזה לשונו הק': "וההסברה בזה: הגדר ד"מצוות" ציווי להאדם - שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע. . אבל לאחר שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו. . חדורה ברצונו של הקב"ה. . עד שנעשים מציאות אחת. . כפי שיהי' בפועל לעת"ל - לא שייך הגדר דציווי לאדם. . כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות".

ובהע' 42 מוסיף: "מעין דוגמא לדבר בנוגע לעניני העולם שבהם מקיימים המצוות - שלעתיד לבוא. . תאנה. . צווחת ואומרת שבת היום".

כלומר, כיון שלעת"ל יהי' קשור בחיבור מוחלט לקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, הרי ודאי מתקיים בפועל ובדרך ממילא רצונו של הקב"ה - המצוות. ומעין דוגמא לזה מעניני העולם שגם התאנה תהי' חדורה ברצונו של הקב"ה, עד כדי שבדרך ממילא מתקיים רצונו של הקב"ה.

ועפ"ז מתחזקת הקושיא, באם יהודי בדרך ממילא לא יבוא לחטוא, כיצד שייך שהתאנה תזעק עליו שלא יחלל שבת?

ג

והנה, יש שניסו לבאר³ שייעוד זה של "תאנה. . צווחת ואומרת שבת היום", הינו בדרך משל בלבד! והוא, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה דלעיל (לקו"ש חכ"ה) - אותם מבארים כך: שהיות שלעתיד לבוא לא יהי' שייך מצב של "יצרו אנסו", שהרי יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולכן כמו שבהמה לעולם לא תקפוץ למדורה, כך יהודי לא יגיע לעת"ל למצב בו ירצה לעבור עבירה, עד כדי כך שגם לו יצוייר שירצה לחטוא - תזעק עליו התאנה.

כלומר, כיון שלעת"ל יהודי יהי' קשור בחיבור מוחלט לקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, הרי ודאי מתקיים בפועל ובדרך ממילא רצונו של הקב"ה - המצוות. ומעין דוגמא לזה מעניני העולם שגם התאנה תהי' חדורה ברצונו של הקב"ה, עד כדי שבדרך ממילא מתקיים רצונו של הקב"ה.

וכן מבארים גם את דברי כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס דלעיל (הלכות של תושבע"פ כו'), בהע' 42 שם (שהובאה לעיל) - שנראה שהמדובר הוא אודות התקופה השני' בימיה"מ, שהרי דוקא אז יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ויתבטל גדר הציווי לאדם - כיון שיהודי יקיים את רצונו של הקב"ה בדרך ממילא.

3. קובץ 'הדרך הישרה' ה'תשע"ח דיישיבת חח"ל צפת, ע' 64 ואילך.

וכעין תוכן דבריהם כתב בספר עניניו של משיח (ע' 257), שמדרש זה מדבר אודות התקופה השני' של ימיה"מ, כאשר תתגלה האמת האלקית ש"כל הנמצאים. . לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו, "שאז העולם מצד עצמו לא יתן מקום ואפשרות להנהגה היפך רצון ה', כיון שחוקי התורה יהפכו להיות חוקי הטבע עצמו. ובהערה 23 שם מוסיף: "ולכאורה עפ"ז צריך לבאר שמה שאמרו חז"ל ש"אדם בא לקטוף תאנה בשבת", כוונתם היא רק בדרך של "לו יצוייר", אבל לא שתהי' שייכת כזו מציאות". כבפנים.

ומכל הנ"ל רצו להוכיח שמארז"ל הנ"ל אינו ייעוד גשמי שיתקיים בגאולה, אלא שמתאר את מצב העולם, שאפילו לו יצויר שיהודי ירצה לחטוא - זה לא יתאפשר מצד מצב העולם.

[וראה שם בהמשך הקובץ⁴: שמבאר בעומק יותר דברי המדרש, שאמנם פשוט שדברי המדרש לא יתקיימו כפשוטו ויהודי לא יבוא חס ושלום לעבור עבירה בפועל אלא שהמדרש בא לבאר שענין הגילוי אלקות שחודר בעולם (המתבטא ב"תאנה . . צווחת") הוא זה שיביא את האדם לשלימותו). ואת זה מלמד המדרש באמצעות המשל שיהודי לא יקטוף תאנה בגלל ה"תאנה שצווחת". היינו, שיהודי לא יעבור עבירה - בגלל גילוי האלקות בעולם.

כלומר, שבמדרש זה מודגש שהדרך לשלימות היהודי לעת"ל - היא דוקא ע"י שלימות העולם על ידי ה"תאנה . . צווחת" שזה הביטוי לשלימות הגילוי שבועולם, שלולא שלימות העולם עלול יהודי להגיע לענין שהוא היפך רצון ה', ולולא שלימות העולם - הרי גם שלימותו של האדם היא לא מוחלטת.

ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ אחו"ק תנש"א (סס"ה) "וע"י זה מגיע גם האדם עצמו לשלימותו - שאין אתה בא לידי עבירה ע"י עבודתו בעשיית דירה בתחתונים . . אין אתה בא לידי עבירה אפילו לא 'לידי' האפשריות לעשות עבירה". והיינו שדוקא ע"י עבודתו בעולם נמנע היהודי מלעשות עבירה].

ד

והנה, לכאורה ניתן להקשות על ביאור זה⁵, שהרי, בהמשך דברי המדרש שם איתא: "בעולם הזה אדם הולך ומשמש מטתו נדה, אין מטתו מעכבתו, אבל לעתיד אדם רוצה לילך ואשתו נדה, האבן צועק ואומר נדה היא". ואיתא בזה במדרש תהלים⁶: "אין אסור גדול מן הנדה . . ולעתיד לבוא הוא מתירה", ומבאר ע"כ אדמו"ר הצ"צ (בביאורי הזהר⁷) שזהו מכיון שלעת"ל יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

ולפי זה ניתן אולי ליישב⁸, שהמדרש דלעיל אודות התאנה שעתידה לצווח מדבר בתקופה הא' דימות המשיח, שהרי בתקופה הב' לא יהי' איסור נדה. וא"כ זהו לכאורה יהא ייעוד גשמי כפשוטו, שהאבן תזעק, אלא שבתקופה הא' בלבד.

[ומה שבקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינן בטילות לעולם", שם מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דוגמא לכך ש"מצוות בטילות לעת"ל" - בתקופה השני' - מענין זה של "תאנה . . צווחת ואומרת שבת היום", ומשמע בפי' שזהו בתקופה הב'?

4. בהע' הבאה לאחר הע' הנ"ל.

5. וכפי שאכן מקשים שם בהע' הבאה בהמשך הקובץ שם.

6. מזמור קמו.

7. ח"ב, ע' תתקמה.

8. כפי שאכן מנסה ליישב בהע' הבאה בקובץ שם.

אולי ניתן לדייק מלשון כ"ק אד"ש מה"מ שאומר שהוא רק "מעין דוגמא לדבר בנוגע לעניני העולם שבהם מקיימים המצוות", היינו, שאין זה עצם הענין, אלא רק מעין הענין שבתקופה הב' 'מצוות בטילות'; וממילא ניתן לומר שענין זה עצמו הוא בתקופה הא' - ומהווה רק מעין דוגמא לכך שבתקופה הב' 'מצוות בטילות'.

אך לפי ביאור זה (שיעוד זה יתקיים כפשוטו בגשמיות), ניתן להקשות (כפי ששאל הנ"ל בתחילת הערתו) כיצד ייתכן שבתקופה א' שאין בה שינוי מנהגו של עולם - תצווה התאנה ותזעק האבן בגשמיות, והרי שינוי מנהגו של עולם יהא רק בתקופה הב',

וממה נפשך: באם מדובר במדרשים שם אודות תקופה הא' - אזי עדיין אין שינוי מנהגו של עולם ומה שהתאנה תצווה, ובאם מדובר אודות תקופה הב' דלע"ל - אזי כבר לא שייך האיסור דנדה, שהרי יותר לגמרי (כנ"ל) בתקופה הב'?

ועוד ועיקר: מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חכ"ה, משמע בפירוש בלשונו הק': "לעת"ל הרי יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" - שזהו בתקופה הב', ולכן - "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר, עד שהתאנה תזעק . . שלא ילקטו ממנה בשבת". וא"כ אין ניתן לומר שזהו בתקופה הא'!

יתירה מזו: בשיחה הנ"ל (לקו"ש חכ"ה) מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ בהע' 51, בפירוש שגם בנוגע לאיסור נדה תזעק האבן בתקופה הב' דווקא. וכלשונו הק':

"ועפ"ז מובן דיוק הדוגמאות שבאגה"ק סכ"ו - ובמדרש תהלים ויל"ש שם ממשיך: בעולם הזה אדם הולך לשמש עם אשתו והיא נדה אין מי מעכב בידו אבל לעתיד לבוא אם רצה לעשות האבן זועקת ואומרת ממקום מושבה נדה היא"⁹.

וא"כ אהדרא קושיא לדוכתא: באם יהודי בדרך ממילא לא יבוא לחטוא, לא יצא כלל שהתאנה או האבן יזעקו עליו שלא יחטא, וכיצד א"כ יקיים ייעוד זה?

ה

ואולי יש לומר הביאור בכל זה, ובהקדים:

9. ומה שלכאורה ישנה סתירה בין דברי כ"ק אד"ש מה"מ שמביא מדרש זה אודות נדה - בנוגע לתקופה הב', לביאורו של אדמו"ר הצ"צ שאיסור זה יתבטל לע"ל?
אולי יש ליישב בדוחק עכ"פ, שמה שמדברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (בביאורי הזוהר) דלעיל, משמע במפורש שמה שתהא נדה מותרת לע"ל - זהו לשיטה אחת ולא דווקא לכל הדעות, וכלשונו הק':
"ולכן יש דיעה במדרש תילים ס' קמ"ו ע"פ ה' מתיר אסורים שלע"ל יתיר הקב"ה איסור נדה". וממשיך ומבאר שם מהי הסיבה לשיטה זו ע"פ חסידות.
ועפ"ז אולי ניתן לומר שבדברי המדרש תהילים אודות איסור הנדה, שתצווה ע"כ האבן לע"ל - הם לשיטה האחרת, שאין איסור זה יותר לע"ל.
ואזי, אין כל הכרח לבאר שמדרש זה שמביא כ"ק אד"ש מה"מ עוסק בתקופה הא', אלא כפי שמוכן בפשטות מדברי כ"ק אד"ש מה"מ - שזהו בתקופה הב' שאז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". ועצ"ע.

דהנה, ב'פשוטו של מקרא' מפרשים מפרשי התנ"ך את הפס' כך - לפירוש רש"י: כי - האבנים אשר גזלת תזעקנה מן הקיר, וכפיס מן העץ יענה אל האבן בקול לנגדה; שניהם צועקים. כלומר, שהאבן שגזל היהודי - זועקת מן הקיר שבה נבנתה בגזל¹⁰.

וכן מפרש הרד"ק: "כי אבן מקיר תזעק - אמר על דרך משל, כלומר: כל כך ידוע ונגלה לכל כי בניינך מגזלה, עד שהאבן תזעק מהקיר שהיא בנויה שם: אני מגזלה! וכפיס מעץ יענה - והכפיס יענה מהעץ לאבן: גם אני מגזלה!".

וכעת יש להבין, מהו החידוש במדרשים אודות לע"ל "תאנה צווחת. . ואומרת שבת היום" - ולפי הפירושים דלעיל, אולי ניתן לבאר:

לשון כ"ק אד"ש מה"מ היא: "עד שהתאנה תזעק שלא יעשו בה מלאכה, שלא ילקטו ממנה בשבת - שלכן לא יהי' צורך ללמוד הל' שבת כדי למנוע זאת, ע"ד שילד קטן אינו מכניס את ידו לאש, ובהמה אינה קופצת לאש".

כלומר, התאנה תזעק באופן כזה שהאדם יימנע ממילא לחטוא, וזה יהיה מופרך אצלו, בדיוק כמו שמופרך אצלו לקפוץ לאש.

וע"ד דברי הרד"ק: לע"ל יהא "כל כך ידוע ונגלה לכל כי" אין לעבור על רצון ה' שהרי תעבור רוח הטומאה מן הארץ, "עד שהאבן" התאנה וכיו"ב "תזעק מהקיר שהיא בנויה שם": שבת היום ואין לחטוא בי!

ולפי זה, יבואר היטב מהו ש"תאנה צווחת" לע"ל - שזהו אכן דווקא בתקופה שני' שאזי "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" אזי לא שייך כלל שיהודי יבוא לחטוא, כמו שלא שייך שיקפוץ לאש!

ומה שמחדש המדרש, הוא: שלא זו בלבד שאצל בני ישראל יורגש כן, אלא זה יחדור גם בגשמיות העולם ועד לתוך מציאותה של התאנה הגשמית שתלויה על האילן -

ומה שהיא תצווח, זהו לא רק צעקה חד-פעמית, שתתרחש רק "אילו יצוייר" שיבוא יהודי לחטוא - אלא בכל רגע ורגע בעצם מציאותה תצעק ותצווח את דבר ה'! ובמילא כאשר תבוא שבת - התאנה תצווח מהעץ שהיא תלויה בו "שבת היום!" ותזעק ותבטא שאין שייך כלל לעשות חטא כלשהו! בדיוק כפי שלא שייך לקפוץ לתוך האש!

[ומה שניתן להקשות מלשון המדרש: "לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת, והיא צווחת ואומרת שבת היום" - שמשמע שהאדם יבוא לחטוא ואזי התאנה תזעק - בתקופה שני'?

הנה לכאורה הביאור בזה הוא, שהתאנה (כנ"ל) בעצם מציאותה תצעק בכל רגע בשבת "שבת היום", ו"אילו יצוייר" שיהודי יבוא לחטוא, מיד יחוש בתאנה שכל מציאותה צווחת את רצון ה' וכי לא שייך כלל לחטוא, בדיוק כפי שלא שייך לקפוץ לאש! (ולא כפי שביאר,

10. ועד"ז מפרש ראב"ע על אתר: "כי אבן - שהרס מדינות וקריות ובנה בבל; כי האבן תעיד כי מחמס היתה בנויה".

שאלו יצויר שיהודי יבוא לחטוא - אזי תצא מגדרה ותצווה לפתע "שבת היום", אלא בכל רגע ורגע בעצם מציאותה!]

ן

ויש להביא ראי' לביאור זה:

דהנה, בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלים לעולם', כאשר מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מהו הגדר של "מצוות בטלות לע"ל", שקאי רק על הציונים על היהודי שהם יתבטלו. משא"כ רצון ה' בהמצוות, שהיות ולע"ל יתגלה אצל היהודי "שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות".

אזי מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ בהע' 42: "מעין דוגמא לדבר בנוגע לעניני העולם שבהם מקיימים המצוות - ש"לעתיד לבוא . . תאנה . . צווחת ואומרת שבת היום".

כלומר, שכשם שאצל היהודי יתגלה שהוא מציאות אחת עם קוב"ה אזי ממילא יקיים את כל המצוות, כך הוא "בנוגע לעניני העולם שבהם מקיימים המצוות" - שגם בהם יהיה ניכר שהם מציאות אחת עם הקב"ה. וכדוגמא לזה, מביא את מדרש זה של ה"תאנה צווחת" - שזהו מצד שהתאנה (או האבן וכיו"ב) מציאות אחת איתו ית', וממילא מבטאת ליהודי שלא שייך לחטוא, בדיוק כפי שלא שייך לקפוץ לאש!

[אלא ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ובאם יקרה ויבוא יהודי לחטוא - תזעק עליו (בנוסף) האבן בגשמיות¹¹. אלא שצ"ע אם שייך שיקרה כן בפועל. אך כנ"ל באריכות בכל רגע בגאולה תזעק האבן את רצון ה', היות שתהי' מאוחדת עם אלוקות].

ולפי זה אתי שפיר כהנ"ל. ועצ"ע, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

11. כדמשמע מהיום יום המובא בהערות הנ"ל. עיי"ש.

ג' ביאורים בשיחה דש"פ וירא תשנ"ב

החידוש דדור השביעי, תוכן ענין ההכרזה והעבודה המסתעפת מההכרזה

הרב נחום שי' שטראקס
מאנ"ש קראון הייטס

א

החידוש דדור השביעי

א. בשיחת דש"פ וירא תשנ"ב אות ח', ז"ל:

המציאות ד"וירא אליו ה'" (הופעת השכינה והשראתה) קיימת בכל אחד ואחד מישראל; והחידוש באברהם - שהמציאות ד"וירא אליו ה'" היתה אצלו באופן של ראי', שראה בפועל ובגילוי הופעת השכינה אליו והשראתה בו.

ובכיתו של אדנ"ע "מפני מה נראה ה' אל אברהם אבינו ולנו אינו נראה", פירושה, שלנו אינו נראה כמו שנראה לאברהם אבינו, באופן שגם אנו נראה את ההתגלות ד"וירא ה' אליו".

ושם בהתחלת האות:

השקו"ט אינה בנוגע להמציאות ד"וירא אליו ה'" (הגילוי מלמעלה), אלא בנוגע להראי' בפועל ובגילוי (ע"י המקבל),

ולפנ"כ (באות ז') מביא דוגמא על כך מהכתוב בתו"א ש"המאור הוא בהתגלות", וז"ל:

ישנו אצל כל אחד ואחד מישראל הגילוי ד"וירא אליו ה'" . . . וענין זה מתבטא בפועל בכל פרטי הענינים שבחיי האדם גם בקטנותו - ומהדוגמאות לזה:

לכל לראש - ההכרה באלקות, ש"המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים שיש שם אלקה מצוי כו",

הרי שמבואר בזה, שהגילוי אלקות שמלמעלה ("וירא אליו ה'") ישנו אצל כל יהודי מצד עצם מציאותו.

ב. בהמשך הדברים (באות ח') מבאר, שבכדי שגילוי זה שמלמעלה יהי' בגילוי למטה גם אצל האדם, צריך האדם להכין עצמו להיות ראוי לכך ע"י עבודה, וז"ל:

כדי לראות את ההתגלות ד"וירא אליו ה" בפועל ובגלוי, צריכים להיות ראויים לכך ע"י העבודה בפועל.

ובהמשך השיחה (שם אות י"ב) משווה את דברים אלו - בענין גילוי האלקות - למציאות המשיח, שהמציאות דמשיח ישנו אצל כל אחד אלא שצריך עבודה בכדי לגלותו.

ובאות י"ב ממשיך לבאר, שענין זה דגילוי המשיח שאצל כל אחד - קבל עילוי ותוקף מיוחד בזמנו של הרש"ב ע"י מייסדו אז ישיבת תו"ת. כי ע"י לימוד החסידות בישיבה ומלחמותיהם דהתמימים חיילי בית דוד, נפעל עילוי ושלמות בעבודתם של בני, עדי שנעשו ראויים להתגלות מציאת המשיח.

ובאות י"ג מוסיף לבאר את הישג העבודה שנפעל בזה בדורנו דור השלישי לאדמו"ר הרש"ב, עד שבמשך ארבעים השנה הגענו למצב ש"נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע", וז"ל:

ובהדגשה יתירה בדורנו זה - דור השלישי לאדנ"ע ולתלמידיו חיילי בית דוד, שבו מסתיימת ונשלמת עבודתם של חיילי בית דוד להביא את הגאולה בפועל ממש ע"י דוד מלכא משיחא, וכדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין¹ שכבר נסתיימה ונשלמה כל העבודה, ועומדים מוכנים לקבלת דוד מלכא משיחא, ועאכו"כ לאחר המשיך העבודה דחיילי בית דוד בהפצת המעיינות חוצה במשך ארבעים שנה², באופן ש"נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע".

וע"ז מסיים באות י"ד:

כיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!

ובסגנון דפרשת השבוע - שצריכים רק לקבל ההתגלות ד"וירא אליו ה'", הן בנוגע לבני" (אליו), והן בנוגע לכל העולם (ח"י מרחשון), בפועל ממש, בעולם העשי' הגשמי, כמ"ש "וידע כל פעול כי אתה פעלתו", שבכל דבר שבעולם יהי' ניכר ש"אתה פעלתו", ועד ש"לעתיד לבוא תאנה צווחת כו", וגם בדומם, "אבן מקיר תזעק", ועאכו"כ בנוגע לבני" שמכריזים וזועקים "הנה אלקינו זה".

עד כאן הם תוכן דברי השיחה.

ג. ויש לעיין בדברים: תחילת דברי השיחה הם, שישנו גילוי האלקות אצל כל אחד (כמו שהי' אצל אברהם) אלא שהוא אינו נראה אלינו בגלוי ובפועל (וכדוגמת המבואר בתו"א ש"המאור הוא בהתגלות" ואעפ"כ אנחנו מצדנו לא רואים את המאור). וע"ז מוסיף לבאר, שבכדי שיתגלה האלקות אצלנו בגלוי ובפועל, צריך עבודה.

1. לכאורה הכוונה עוד לפני דור השלישי.

2. בדור השלישי, כנ"ל - ע"י דוד מלכא משיחא.

א"כ: איך מתאימים מסקנת דברי השיחה שבימינו (שכל העבודה כבר עשויה) צריך רק לקבל. דממ"נ, אם מדובר על ראיית אלקות כפשוטו ממש (כמו שהי' אצל אברהם), מה יועיל בזה הקבלה בכדי לפעול ראיית האלקות כפשוטו ובפועל³.

ד. וי"ל הביאור בזה - בהקדמת ההבהרה ביסוד דברי השיחה.

כי הנה יסוד דברי השיחה - שגילוי האלקות שמלמעלה ישנו אצל כל אחד - מצוי כבר בדרושי חסידות, וכמו שמובא בשיחה מתו"א שהמאור הוא בהתגלות⁴.

ברם אף שדברים אלו מופיעים בתו"א ובדרושי חסידות, הרי בנוגע לענין העבודה שבזה - לגלות האלקות אצלנו בגלוי ובפועל - יש חילוק עיקרי בין המבואר בזה בתו"א (ודרושי חסידות) לסגנונו המיוחד של הרבי בזה (בשיחה זו ובכו"ב).

ה. החילוק שבין דרושי חסידות לסגנונו של הרבי⁵ - הוא חילוק שבין חיוב לשלילה.

כי הנה לפי המבואר בחסידות, כדי שהאדם ישתייך בגלוי ובפועל לגילוי האלקות שמתגלה מלמעלה, עליו לזכך את עצמו ולצאת מישותו וחומריותו בכדי להיות כלי ראוי אל הגילוי.

ברם בדברי הרבי כאן (ובכ"מ) מבואר, שכל אדם בכל מצב שהוא שייך לגילוי אלקות זה, עד כדי לראות האלקות בגלוי ובפועל.

3. ואין לומר שהקבלה עצמה אינה פועלת את הראי' באלקות, אלא היא רק סגולה בכדי שיפעלו עלנו את הראי' מלמעלה, כי זה הרי היפך כל בנין השיחה שהגילוי מלמעלה כבר ישנו וצריך רק עבודה שלנו, שמזה מובן שהעבודה (שלפי מסקנת השיחה - היא הקבלה) היא שתפעל את הראי' באלקות.

4. להעיר בזה מד"ה אתה הראת, שמח"ת תשל"ז (מלוקט ד') אות ד':

כפירוש אדמו"ר הזקן אתה דו עצמות א"ס ב"ה הראת האסט זיך באוויזן לדעת אז מען זאל דיך וויסן. דזה שהעצמות הוא בהתגלות (שלכן אומרים עליו אתה לשון נוכח) הוא שהוא בהתגלות כמו שהוא בעצמותו, וזה שכולם יודעים שיש אלוהים מצוי אין זה ידיעה והשגה. וזה שאפשר להיות ידיעה והשגה באלקות הוא ע"י שהתגלות העצמות בשעת מ"ת (אתה הראת) היתה באופן דלדעת, שיוכל להיות ידיעה באלקות בכלל, ויתירה מזו, שע"ז יהי' אפשר להיות ידיעה בהעצמות, אז מען זאל דיך וויסן. ועי' שיחת ש"פ תולדות (הב') אות ו':

אצל תינוק שמלכתחילה "המאור הוא בהתגלות" למעלה מהידיעה "שיש שם אלקה מצוי" - שגם ידיעה זו אינה אצל תינוק - כיון שזוהי כל מציאותו, ניכר הדבר בכל פרטי עניניו, באכילתו ובשתייתו כו'.

וכן להעיר משיחת ש"פ וירא תשמ"ח אות ט':

יכולים לשאול על האמור לעיל שאצל כאור"מ מישאל יכול להיות הענין ד"וירא אליו ה'" - מדוע לא רואים הגילוי ד"וירא אליו ה'" - בפועל ממש?!

והמענה לזה:

א) לכל לראש - העובדה שאינו רואה בעיניו בשר, אינו משנה את המציאות בפועל, כידוע המשל דכ"ק מו"ח אדמו"ר מחכמים שנוסעים בעגלה רתומה לסוסים ומדברים דברי חכמה שמחשבתן של הסוסים על התבן כו' אינה משנה את מציאותה של החכמה שבה עוסקים החכמים היושבים בעגלה.

ב) מצינו בכמה ענינים ש"אע"ג דאיהו לא חזי מזלי' חזי', ועד"ז בנדוד', ש"מזלי' חזי' הגילוי ד"וירא אליו ה'", ובמילא, פועל פעולתו גם בחלק הנשמה המלוכשת בגוף, עד לפועל ממש.

ג) ועיקר: "וירא אליו ה'" בפועל ובגלוי ממש - יהי' בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, וכל פעולה ופעולה (ובמיוחד בענין דהכנסת אורחים וגמילות חסדים ברוחניות) ממחרת ומזרזת עוד יותר את הגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהי' "וירא אליו ה'" בפועל ובגלוי ממש.

5. עי' המובא בהע' שלעיל משיחת ש"פ תולדות (הב') אות ו':

אצל תינוק שמלכתחילה "המאור הוא בהתגלות" למעלה מהידיעה "שיש שם אלקה מצוי" - שגם ידיעה זו אינה אצל תינוק - כיון שזוהי כל מציאותו, ניכר הדבר בכל פרטי עניניו, באכילתו ובשתייתו כו'.

ועפ"ז אולי יש לתקן בהמשך הביאור שלהלן.

נקודת החילוק ביניהם בקיצור הוא (כנ"ל): לפי סגנון החסידות, השתייכות המקבל אל גילוי האלקות - הוא ע"י שלילת מצבו הקודם; ולפי סגנון הרבי, השתייכות המקבל אל הגילוי, הוא בחיוב - במצבו כמו שהוא.⁶

ו. ויש לבאר הדברים בפרטיות יותר - בהקדמת הביאור במעלת הגוף (והגשם) על הנשמה (והרוח).

כי הנה בענין מעלת הגוף, מבואר בחסידות, שע"י בירור וזיכוך הגוף מתגלה העצם של הנשמה שמושרש בעצמותו ית' - מה שלא הי' מתגלה ע"י עבודת הנשמה מצד עצמה.

ברם באופן התגלות העצם בגוף, מבואר בחסידות, שהוא ע"י ביטול מציאות הגוף.

והנה, הצורך לביטול מציאותו של הגוף - מובן בפשטות, כי הגוף הוא הרי מציאות יש שסותר לאלקות, לכן התגלות האלקות בו הוא דוקא ע"י ביטול ישותו.

אעפ"כ, בדברי הרבי מבואר שהתגלות העצם בגוף הוא במצבו של הגוף כמו שהוא, דהיינו כמו שהגוף הוא בבחי' מציאות יש (ושלא דוקא ע"י ביטולו).⁷

6. כך מבואר בארוכה בשיחה דש"פ תולדות אות ו', מועתק ברשימה המצו"ב בהע' לאות א'. ועי' המצוין שם ללקו"ש חכ"ה ועוד.

7. עי' כ"ז ד"ה ויאמר גו' מחר חדש, תשכ"ח אות ו', מאמרים מלוקט ח"ה ע' רמ"ט: בהיתרון שבעבודת הנשמה בהיותה מלוכשת בגוף לגבי עבודת הנשמה למעלה קודם שירדה למטה, שני ביאורים בכללות. שע"י שהנשמה עובדת את ה' גם בהיותה מלוכשת בגוף גשמי מתגלה תוקף ההתקשרות שלה עם הקב"ה, שגם ההעלם וההסתרה והגוף ונה"ב אינו יכול לבטל ח"ו ואפילו לא לעשות גרעון בהתקשרות שלה. ועאכ"כ, כשעבודת הנשמה למטה היא באהבה רבה שלמעלה מטעם ודעת, כמו אהבת ה' לבניו, שע"י מתגלה תוקף ההתקשרות שלה עם הקב"ה כמו שהוא מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות אוא"ס, בדוגמת ה'בן כמו שהוא במוח האב עצמו. כי לגבי דרגת הנשמה כמו שהיא באצילות, שהיא דוגמת ה'בן (כמו) שנמשך ממוח האב, הירידה לבי"ע (ומכ"ש הירידה למטה בעוה"ז הגשמי) מעלמת ומסתרת על זה [וכידוע שרק נשמות דאצילות נק' בשם בנים], וזה שגם בירידתה למטה היא בבחינת בן בגילוי, שהאהבה שלה היא אהבה עצמית שלמעלה מטעם ודעת כאהבת בן לאביו, הוא ע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא במוח האב (טרם שנמשך), שלגבי דרגא זו (עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות), אצילות ובי"ע הם בשוה.

ולחוסוף, דעיקר גילוי דרגא זו (עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות) הוא ע"י העבודה דבירור וזיכוך הגוף ונה"ב וחלקו בעולם. כי זה שהגוף ונה"ב אינם יכולים להסתיר על האהבה והנשמה שלמעלה מטו"ד הוא לפי שעצמות אוא"ס (שבו מושרשת הנשמה) הוא בכל מקום (ולכן אין שייך שיהי' דבר שיוכל להעלים עליו), והכח והנשמה לברר ולזכך את הגוף והנה"ב עצמם ולעשות אותם כלים לאלקות הוא מפני שעצמות אוא"ס (שבו מושרשת הנשמה) אינו מוגדר בשום גדר, משלכן, גם הגוף ונה"ב שמצד ענינם (מצד הגדר שלהם) אינם כלים לאלקות, הרי ע"י גילוי כח העצמות, נעשים הם כלים לאלקות.

(שם אות ח'): ועוד ביאור בהיתרון שבעבודת הנשמה בהיותה מלוכשת בגוף, דשורש הגוף הוא למעלה מושרש הנשמה. בדנשמות כתיב בנים אתם להו' אלקיכם, ולכן, האהבה וההתקשרות דהקב"ה לישראל מצד נשמתם היא ע"ד אהבת אב לבנו, היינו, ששורש אהבה זו היא ממדרגה ששייכת שם תפיסת מקום והנאה, ואינה מעצמותו ממש. משא"כ האהבה וההתקשרות דהקב"ה לישראל מצד הגוף שלהם, היא (לא מצד מעלת הגוף, גם לא המעלה ד"בן", מעלה עצמית, אלא) מצד זה שהקב"ה בחר בהגוף דישראל, בבחירתו החפשית, שבחירה זו היא מעצמותו ממש. וע"י עבודת הנשמה בהגוף, נמשך גם בהנשמה הענין דבחירת העצמות. והיינו, דלביאור הראשון, העל' שנעשית בהנשמה ע"י עבודתה בהגוף הוא גילוי השורש שלה בעצמות אוא"ס, בדוגמת ה'בן כמו שהוא במוח האב עצמו (טרם שנמשך), ולביאור השני, ע"י עבודת הנשמה בהגוף נעשה בה ענין חדש - המשכת העצמות (שלמעלה) גם מושרש הנשמה כמו שהיא במוח האב עצמו).

ויש לומר, דזה שע"י עבודת הנשמה בהגוף נעשה בה ענין חדש (שלמעלה גם משרשה), הוא, כי הבחירה דהקב"ה בישראל הוא לא רק בהגוף דישראל אלא גם בהנשמה [דזה גופא שהנשמות הם בנים להקב"ה הוא לפי שכך בחר בבחירתו החפשית]. אלא שבהנשמה שיש בה המעלה ד"בן", ענין הבחירה הוא בהעלם. וע"י עבודת הנשמה בהגוף, שבו בחירת העצמות היא בגילוי, נמשך גילוי זה גם בהנשמה.

ז. והנה אחד החילוקים שבין ב' הגישות והשיטות, הוא כנ"ל, כי ענין התגלות האלקות שע"י הביטול של היש (כשיטת החסידות) ניתן להבין באיזהו דרך (עכ"פ) ע"פ שכל, כי היות שנתבטל הישות שסותר לאלקות, לכן יכול האלקות להתגלות בו.

אבל התגלות האלקות במציאות היש כמו שהוא בישותו (כסגנון הרבי) הוא הרי סתירה שמיני' ובי' (כי היש הרי סותר לאלקות).

לכן צריכים לומר (לפי שיטת הרבי), שהתגלות האלקות (במציאות היש) הוא בכוח הכול-יכול של עצמותו ית' שלמעלה מהשכל לגמרי⁸. אשר ענין זה בעצמותו ית' - שהוא למעלה מהשכל לגמרי - נתבאר בעיקר בתורת הרבי⁹, לכן גם ענין התגלות האלקות במציאות היש נתבאר בעיקר בתורת הרבי.

ח. ברם עיקר החילוק שבין ב' הגישות והשיטות הוא בנוגע להעבודה של ימינו, דהיינו בנוגע לענין המשכת האלקות למטה בעולם בזמן הגלות¹⁰.

כי הנה בזמן הגלות המציאות (אצל רוב בני") הוא שמרגישים את עצמם למציאות יש.

לכן יוצא, שלפי שיטת החסידות, הרי בזמן הגלות, גם אם האדם עוסק בתומ"צ - א"א שיתגלה בו האלקות, מאחר שהוא מרגיש את עצמו למציאות יש.

אבל לפי דברי הרבי שמציאות היש אינו מעכב על גילו האלקות¹¹, הרי גם ע"י קיום התומ"צ של זמן הגלות, נמשך ומתגלה האלקות למטה אצל האדם¹².

ט. ברם לפי דברים אלו - דורשים ביאור: אם גם בזמן הגלות נמשך האלקות למטה אצל האדם - מדוע אנחנו לא רואים בימינו אלקות בפועל?

עוד זאת: לפי דברים אלו מהו ההבדל בין גלות לגאולה - הרי בשניהם נמשך האלקות למטה אצל האדם?

והתשובה לב' שאלות אלו היא, שאמנם לפי שיטה זו של הרבי, החילוק בין גלות וגאולה הוא לא כ"כ באיכות אלא רק בכמות.

והנה מהחילוקים דשני הביאורים הוא, שלביאור הראשון - הגוף הוא רק כמו ממוצע שעל ידו מתגלה שורש הנשמה. ולכן מקום לומר, דלאחר שע"י העבודה בהגוף נתגלה שורש הנשמה, אין צריכה הנשמה להגוף. ולביאור השני - גם הגילוי שנמשך להנשמה ע"י עבודתה בהגוף הוא המשכת הענין דבחיית העצמות ששייך (בעיקר) להגוף, ולכן, הגילוי שע"י העבודה דתומ"צ יהי' בעיקר בתחיית המתים, כשהנשמה תהי' מלוכשת בגוף. ויש לקשר זה עם הידוע שלע"ל תהי' הנשמה ניוונית מהגוף - כי הגילוי שיהי' להנשמה לע"ל הוא המשכת הגילוי דבחיית העצמות ששייך (בעיקר) להגוף. ומוכן בזה שביאור הב' הוא לפי סגנונו המיוחד של הרבי.

8. כסגנון הרגיל (והוא לעיל מסה"ש תשמ"ח): בכוח של נמנע הנמנעות.

9. עי' לעיל משיחת ש"פ תודלות, ובכ"מ. ואכ"מ.

10. עי' בארוכה בלקו"ש ח"ו שמיני א', ובכ"מ, [והוא הרי גם ענין המבואר בשיחה דש"פ תולדות ויוצא וכו' על התגלות העצם והתגלותו בפעולותיו כו'].

11. באם האדם רק מכיר שמציאות ישותו נברא ע"י הקב"ה, שהכרה זו הרי מתבטא בפועל בקיום התומ"צ שעל ידו.

12. עי' ברשימות המקורות המצו"ב, ענין הד', שבחסידות מבואר שהמשכת האלקות שבזמן הגלות הוא רק באצילות, והרבי מבאר שהאלקות נמשך גם למטה לעוה"ז.

ביאור הדברים: בזמן הגלות, אנחנו הרי מוגבלים בקיום התומ"צ, לכן גם גילוי האלקות שנמשכת ע"י קיום התומ"צ שלנו - אף שהוא נמשך בפועל למטה אצל האדם - הרי הוא נמשך בהגבלה.

משום כך, אנחנו לא מבחינים בגילוי האלקות שנמשך, כי הוא נמשך רק בהגבלה, ולכן לא מבחינים בו¹³.

וזהו הענין שמבואר בשיחה, שאצל כל יהודי יש הגילוי מלמעלה ד"וירא אליו ה'", דהיינו, שכל יהודי מצד עצם מציאותו רואה אלקות, אלא אעפ"כ גילוי זה אינו מאיר אצלו בגלוי ובפועל, והיינו כי אינו מבחין בו.

י. ברם להבין היטב ההגדרה הזאת - שאלקות נמשך למטה אבל אנחנו לא מבחינים בו - יש לחקור תחילה האם בכלל ניתן לאדם להבחין ולדעת אם הוא רואה אלקות או לא.

שהבירור והפתרון לשאלה זו - תלוי בשתי הגישות והשיטות שלעיל.

כי הנה לפי גישת ושיטת החסידות שהתגלות האלקות תלוי בביטול מציאות היש, מובן ששייך הדבר שהאדם יבחין וידע אם הוא רואה אלקות או לא.

כי מאחר שהתגלות האלקות מותנית בביטול ישותו, יכול הוא לדעת (באיזו מידה עכ"פ) אם אכן הצליח לבטל ישותו או לא, וממילא יוכל לדעת ולקבוע אם הוא אמנם שייך לראות אלקות או לא.

אבל לפי דברי הרבי שאלקות מתגלה גם במציאות היש, הרי כיון שמצד גדרי השכל של הנברא א"א שיתגלה אלקות במציאות היש וזה שאלקות מתגלה במציאות היש הוא רק בכוח הכול יכול של הקב"ה (שלמעלה מהשכל לגמרי), ממילא לא יכול האדם להיות זה שקובע לעצמו אם הוא רואה אלקות או לא - מאחר שכל ענין החילוק שבין ראי' לאי-הראי' הוא ממנו והלאה.

ממילא יוצא, שלפי שיטת הרבי, המציאות היחיד שקובע אם האדם רואה אלקות או לא - הוא התורה. זאת אומרת: אם התורה פוסקת וקובעת שיהודי - מצד עצם מציאותו - רואה אלקות (בכל מצוה שעושה - כמבואר בשיחה), הרי המציאות הוא - שהוא רואה אלקות, ותו לא.

וזה שאצל האדם מוחלט - שהוא לא רואה אלקות, הוא משום שכל ענין החילוק שבין הראי' לאי-הראי' - הוא ממנו והלאה, ולכן אין ביכולתו להבחין במה שרואה. אבל אמיתת המציאות באמת הוא (כמ"ש בתורה), שהוא רואה אלקות.

יא. עפ"ז מובן, שהדרך כדי להגיע לראי' גלוי' באלקות, הוא עי"ז גופא שהאדם יזדהה עם מ"ש בתורה.

13. כך מבואר בכוכ"מ. ועי' ברשימת המקורות המצו"ב, אותיות ד' וה'.

כי מאחר שהאדם באמת בלאו הכי רואה אלקות (וכמ"ש בתורה), אלא שהוא אינו מבחין במה שרואה, לכן ע"י שיזדהה עם מה שכתוב בתורה - שכל מה שהוא רואה לפניו הוא בעצם ובאמת אלקות, עי"ז הוא יבוא באמת לראות אלקות.

יב. ויש להמחיש הדברים מידיעת האדם אודות נפשו האלקית.

כי הנה המציאות הוא, שיהודי סתם ורגיל מצד טבע תולדתו לא דוקא יודע שיש לו נפש אלקית. אעפ"כ, כשלומד בחסידות על מציאות נפשו האלקית (או ששומע על כך מאחרים) והוא גם מעסיק את מחשבתו בכך כו', הרי הוא מגיע סוף סוף לאיזו ידיעה והכרה ברורה - שיש לו נפש האלקית.

הרי, אף שמדובר על ענינו מציאותו של האדם גופא (הנפש האלקית שלו), אעפ"כ ייתכן שהוא לא יידע מזה כלל. אבל כשלומד או שומע על כך מהתורה, הרי אז הוא מגיע לידיעה הכרה ברורה בזה.

והנה הסיבה הפשוטה על כך היא, כי האדם מרוב התעסקותו בענינים של עוה"ז, לא חש ומרגיש כלל במציאות נפשו (אף שהוא מציאות). אבל כשלומד על כך בתורה, הרי זה מעורר אצלו הידיעה שיש לו בזה בעצם בלאו הכי - מצד עצמו¹⁴.

כך הוא גם בעניננו. האדם רואה אלקות תמיד מצד עצם מציאותו (ע"י פעולת הברית, כמבואר בשיחה). אעפ"כ, הזדהות האדם עם הכתוב בתורה, היא שמעוררת אצל האדם ההכרה בראי' זו - שיש לו בלאו הכי מצד עצם מציאותו.

יג. ברם על אף ההשוואה הזו שבין הראי' באלקות (שמדובר בשיחה) לידיעת האדם אודת נפשו האלקית, יש לשים לב לחילוק העיקרי שביניהם.

כי נפש האלקית - הוא הרי מציאות רוחני, משא"כ הראי' באלקות שבשיחה, מדובר הרי - על ראי' גשמית בעיני בשר.

משום כך, יש גם חילוק עיקרי ביניהם - באופן ההזדהות.

כי הנה ידיעת האדם אודות נפשו האלקית, אף שבאה מהתורה (כנ"ל), אעפ"כ, כשלומד על כך בתורה, הרי הוא יכול להזדהות בה בשכלו בהשגה שלילית עכ"פ. דהיינו, שיכול להזדהות עם העובדה שיש לו נפש אלקית, אשר ענינו מציאותו - מושללת מהגדרות הגשמיים של גופו.

14. הדברים יובהרו ביותר עפ"מ"ש בשיחת ש"פ תולדות שם (סה"ש ע' 127 ואילך) שהביטול דעצם הנשמה ישנו אצל האדם מצד עצם מציאותו, לכן הוא מתגלה אצל כל אדם בבוקר כש"ניעור משנתו" - בלא שום פעולה מצד האדם כלל (שלא כמו היחידה שצריכים לעוררה ע"י אמירת "מודה אני"), והיינו משום - שהוא עצם מציאות האדם עצמו. אעפ"כ במשך היום, אין האדם יודע כלל אודות ביטול זה כלל (אף שהוא - כנ"ל - עצם מציאותו). ברם התורה (שיחת הרבי דש"פ תולדות וכיו"ב) מגלה לאדם שיש לו ביטול זה, ואחרי הודעתו של הרבי בזה, יכול האדם לפעול על עצמו לגלות ביטול זה גם במשך כל היום (כמבואר שם בשיחה).

אבל ענין הראי' באלקות (שהוא הרי ראי' גשמית בעיני בשר), אין דרך להזדהות בו ע"פ שכל כלל¹⁵. ממילא אופן ההזדהות בה הוא רק ע"י שהאדם מקבל את מ"ש בתורה כעובדה, דהיינו, באמונה ובקבלת עול, אלא שאעפ"כ, קבלה זו תעורר אותו¹⁶ על הראי' שיש לו בעצם ובלאו הכי (ע"ד הידיעה מהתורה אודות נפשו האלקית), וממילא יבוא לראות אלקות בפועל.

יד. ברם, היות שכל הראי' הוא רק ע"י ההזדהות עם מ"ש בתורה, לכן בזמן הגלות כשישנם מניעות ועיכובים על קיום התומ"צ, ולמעשה לא רואים (כ"כ) את פעולתה של התורה על מציאות העולם, קשה לאדם סתם ורגיל להזדהות עם כל מ"ש בתורה - במידה כזו כמו שמזדהה עם מציאות גשמי שרואה לפניו בעיניו. לכן גם קשה להזדהות עם זה שכתוב בתורה שהוא רואה אלקות בעיני בשר.

לכן (בזמן הגלות), האדם מצדו - אינו רואה אלקות.

וזהו שמבואר בשיחה, שאף שגם בזמן הגלות האדם רואה אלקות, הרי הראי' הוא רק מצד למעלה אבל לא מצד ענינו של האדם.

והיינו, כי הטרדות והבלבולים של זמן הגלות מפריעים ומבלבלים את דעתו של האדם ומונעים ממנו האפשרות מלהגיע להכרה בעובדה כמו שהיא - שהוא באמת רואה אלקות.

טו. היוצא מכל זה הוא, שלפי דברי הרבי - החילוק בין גלות לגאולה הוא:

שבזמן הגלות כשיש מניעות ועיכובים על קיום התומ"צ ולא רואים פעולתה של התורה על מציאות העולם, קשה לאדם סתם ורגיל להזדהות עם זה שכתוב בתורה שהוא בעצם רואה אלקות;

אבל בזמן הגאולה כשהאדם יראה את פעולתה של התורה על מציאות העולם ויתאמת אצלו משום כך כל מה שכתוב בתורה, ממילא הוא גם יזדהה עם זה שכתוב בתורה שהוא באמת רואה אלקות, וממילא - הוא יראה אלקות בפועל.

טז. עפ"י יובן גם דברי הרבי במסקנת השיחה, שבימינו כדי לראות אלקות בגלוי ובפועל, צריך רק לקבל.

כי היות שנשתיימה המלחמה דבית דוד, וכתוצאה מכך אין מניעות ועיכובים על קיום התומ"צ בימינו, לכן ביכולתו של כל יהודי (ע"י קיום התומ"צ כדבעי) להזדהות עם כל הכתוב בתורה - ועי"ז לראות אלקות בפועל.

ואף שלכאורה המציאות אצלנו בפועל הוא - שאנחנו לא רואים אלקות, הרי זו אמנם בעי' גדולה. אבל ע"ז הם דברי הרבי, שאין שום סיבה על כך כלל אם לא משום אי-הקבלה שלנו להזדהות עם העובדה שביכולתנו לראות אלקות. ולכן אומר הרבי, שבימינו צריך רק לקבל העובדה שיכולים לראות אלקות, ואמנם נראה עי"ז אלקות בפועל.

15. ובסגנון הרגיל: ההזדהות עם הנשמה, היא הזדהות עם בחי' העלם שישנו במציאות, וההזדהות עם הראי' דעיני בשר, היא הזדהות עם בחי' העלם שאינו במציאות.

16. דהיינו, שיעור אותו על הראי', אבל לא שתעורר הראי', כי הראי' יש לו בלאו הכי.

יז. עפ"ז מובן גם המשך דברי השיחה בענין ההכרזה, וז"ל:

ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש! ובסגנון דפרשת השבוע - צריכים רק לקבל ההתגלות ד"וירא אליו ה'", הן בנוגע לבנ"י, והן בנוגע לכל העולם בפועל ממש, בעולם העשי' הגשמי, כמ"ש "וידע כל פעול כי אתה פעלתו", שבכל דבר שבעולם יהי' ניכר ש"אתה פעלתו", ועד ש"לעתיד לבוא תאנה צווחת כו'", וגם בדומם, "אבן מקיר תזעק", ועאכו"כ בנוגע לבנ"י שמכריזים וזועקים "הנה אלקינו זה".

דהיינו היות שאין שום סיבה על אי-ראייתנו באלקות - אם לא משום אי-ההזדהות שלנו עם העובדה שביכולתנו לראות אלקות, לכן אין עצה ואין תבונה - אם לא ע"י ביטול אי-ההזדהות שלנו כליל לגמרי מתוך הצהרה והכרזה שהמציאות הוא שביכולתנו לראות.

הוספה.

להמחשת הענין על יכולתנו בימינו לראות אלקות בפועל, יש לציין איזו דוגמאות - ובהקדמה:

מלשון השיחה שמועתק לעיל (אות ט"ז), וכן מהמשך דברי השיחה כולה, שמתחיל עם הענין של רא' באלקות ועובר אח"כ לענין המשיח, ועד סוף השיחה נשאר לעמוד בענין המשיח (ורק כולל בהבלעה גם את ענין הרא' באלקות) - מובן (את הפשוט בלאו הכי) שעיקר הרא' באלקות - הוא במציאות המשיח.

מזה יובן לענין הרא' בשאר ענינים (שמסתעפים ממציאותו של משיח, התגלותו בפעולותיו), שראשית הגילוי הוא - בענינים ששייכים וקרובים למציאותו המשיח.

עפ"ז יש להביא את דוגמאות שלהלן על ענין הרא' באלקות בימינו:

א. ילד שמסתובב לתומו עם כיפה של יחי - הוא גילוי של אלקות בפועל. [כלומר, כל יהודי שמסתובב עם כיפה (וכן בכל מצוה שעושה) הוא אלקות בגלוי, אבל כמ"ש בשיחה, ענין הגילוי ניכר בעיקר בקטנים, א"כ היות שעיקר הגילוי הוא (כנ"ל) בענינים שקרובים למשיח, א"כ מובן שהגילוי הוא במיוחד בילד שחובש כיפת יחי].

ב. חסיד חב"ד'ניק רגיל, עממי ופשוט, הגיע ל770 אחרי שנעדר לתקופה, ונשאר לתקופה של כמה שבועות ובילה את זמנו ב770.

כששאלו ממנו איך הוא נהנה משהייתו כאן, הוא ענה שתי מילים. . "ממש אלקות".

[השימוש בביטוי זה אצל רבים בימינו באי-שימת לב ובסלנג, בא לכאורה בשרשו, מנקודת האמת שבזה].

ג. בהתוועדות דר"ח כסליו, סיפר הר' פיזם שי', שפעם הפציר ביהודי זקן בקיבוץ שיקבע מזוזה על דלתו. ההוא לא רצה ולא הי' מעונין כו' ואמר שאין לו זמן כו', אך בסוף נכנע.

הר' פיזם מיהר להכין לו את המזוזה ועשה אתו ברכה וקבעו אצ המזוזה. אחרי שקבעו את המזוזה, אמר ההוא "איזה יופי, הבן שלי (חילוני כמוהו) ממש ישמח".

כפי שסיפר הר' הנ"ל, שינוי זה שחל בו ע"י קביעת המזוזה - ה' גילוי אלקות ממש.

ועוד יש כיו"ב סיפורים כהנה וכהנה אצל כל אחד בכל יום תמיד כו', וצריך שרק אנחנו נקבל בעצמנו להזדהות עם העובדה שכל זה גילוי אלקות בפועל, שע"ז נפעל אנחנו בעצמנו שכל מעשינו יהיו בהתאם לאלקות ואז נראה אלקות בהתגלות הגאולה בפועל.

ב

תוכן ענין ההכרזה

א. בשיחה אות י"ד אומר בענין ההכרזה, וז"ל:

ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש! ובסגנון דפרשת השבוע - צריכים רק לקבל ההתגלות ד"וירא אליו ה'", הן בנוגע לבני, והן בנוגע לכל העולם בפועל ממש, בעולם העשי' הגשמי, כמ"ש "וידע כל פעול כי אתה פעלתו", שבכל דבר שבעולם יהי' ניכר ש"אתה פעלתו", ועד ש"לעתיד לבוא תאנה צווחת כו'", וגם בדומם, "אבן מקיר תזעק"¹⁷, ועאכו"כ בנוגע לבני" שמכריזים וזועקים "הנה אלקינו זה"¹⁸.

ועי' בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב בסופו:

שבתחלת חודש כסלו, חודש הגאולה, תבוא בפועל ובגילוי הגאולה האמיתית והשלימה, התחלת הגאולה ושלמותה, ע"י משיח צדקנו - "עמוד מלך מבית דוד כו'", עד ש"יתקן את העולם לעבוד את ה' ביחד, שנאמר אז אהפוך אל עמים גו' לעבדו שכס אחד".

וכמרומו גם בסיום וחיותם ההפטרה דשבוע שעבר ובהתחלת פרשת השבוע:

ההפטרה דשבוע שעבר מסתיימת בהכרזה "יחי אדוני המלך דוד לעולם" - נצחיות מלכות דוד שנמשכה במלכות שלמה, ששלמותה ע"י המלך המשיח שהוא "מבית דוד ומזרע שלמה" - שתוכנה של הכרזה זו הוא התגלות מציאותו דמלך המשיח.

17. עי' לקו"ש חכ"ה ויגש אות ז' (ע') 264. ועי' גם לקו"ש חל"ה ע' 197 (בנוגע לתפלה בקול רם לעת"ל).

18. עי' שיחת ש"פ לך תשנ"ב בסופו:

.. ועד"ז בכל חלקי העולם - דומם צומח חי - מתגלה כח הפועל בנפעל, עד ש"אבן מקיר תזעק", ועד"ז תאנה (צומח), ועד"ז חי, ועאכו"כ מדבר - "וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו", שכל העולם נעשה דירה לו יתברך בתחתונים ...
וכין עי' סוף שיחת ש"פ שופטים תנש"א.

ועי"ז ולאח"ז באה התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו כו¹⁹ - כמרומו בהתחלת פרשת השבוע: "ואלה תולדות יצחק" - שהלידה ("תולדות") דמלך המשיח (התגלות מציאותו) היא באופן גלוי לעין כל ("ואלה") ..

ואולי י"ל שהחידוש בשיחה דתולדות על וירא הוא, שבזירא מדובר על העבודה לקבל, משא"כ בשיחה דתולדות מדובר על לידת והתגלות המציאות המשיח - ע"י ההכרה שלנו בו. לכן: בשיחה דזירא, ההכרה היא רק פרט ושלמות בעבודה דלקבל, משא"כ בשיחה דתולדות, ההתגלות גופא מתבטאת בהכרה;

מאידיך: בשיחה וירא, יש ענין וצורך דוקא להכריז (כהלשון "צריכים כו"), משא"כ בשיחת דתולדות, שנין ההתגלות הרי אינה מתבטאת בשום דבר (רק הכול מסתעף ממנה), ברם אעפ"כ, מצדה של ההכרה, הרי היא מבטאת את תוכן ענין ההתגלות (וכהלשון "תוכנה של הכרה זו היא כו").

ועי' בשיחת ש"פ ויצא אות י"ג:

הגשמיות עצמה²⁰ מגלה את כח הפועל בנפעל . . כפי שיהי' בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה, "שאו יזדכך גשמיות הגוף והעולם ויוכלו לקבל גילוי אור ה'", "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", הבשר עצמו יראה אלקות, מכיון שתהי' שלימות גילוי כח הפועל בנפעל, עד אשר אדרבה - "אבן מקיר תזעק גו'", הנפעל הגשמי (דומם) (אבן), צומח וחי, ועאכו"כ גוף האדם), הגשמיות עצמה (שעל-ידה מתגלה כח העצמות) תגלה בקול צעקה את כח הפועל (הרוחני) ורצון העליון בכל העולם, ע"ד "נקבה תסובב גבר", נשמה ניזונית מן הגוף

בזה מתווסף, שהזעקה של מציאות הגשמי (הנפעל) אינה תוצאה מפעולתה של כוח הרוחני (כוח הפועל בנפעל), אלא אדרבה, היא מגלה (בזעקתה) מגלה את כוח הרוחני.

ב. ועי' שיחת ש"פ פנחס תנש"א סוף אות ח':

. . . בגורל היו כל ג' הענינים דמחשבה דיבור ומעשה: נוסף על מעשה השלכת הגורל ונטילת הפתקין, והמחשבה והכוונה שצריכים לזה (נוסף ע"ז שהי' זה "על פי רוח הקודש", ענין המחשבה) - הרי "הגורל הי' מדבר". חלוקת הארץ על פי

19. דיינו שהתגלות מציאות המשיח מתבטא דוקא בהכרה, ומזה מסתעף כל פעולותיו.

20. עי' ד"ה פדה בשלום תשכ"ו (מלוקט ו') אות י"א:

לע"ל שהגילוי הי' גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבי"ע ועד לכח הפועל שבנפעל, גם הנצוצות שנתרחקו ממלכות שלכן אין שייכים (מצד עצמם) להרגיש אור אלקי, ואפילו הנצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו כמו רע, גם הם יתעלו ויוכלו בקדושה. ויתירה מזה, שגם הגשמי עצמו (לא רק הניצוץ שבו) יהי' בתכלית ההתאחדות באלקות. וזה שהגשמי יהי' אז בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאז יתגלה כח האלקי שבו שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל שבנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו יהי' בתכלית ההתאחדות. והטעם לכל זה הוא (כמובא לעיל מהמאמר), כי אז תהי' המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א), ולכן יהי' אז הגילוי גם במלכות שבמלכות, ויתירה מזה - גם למטה בעוה"ז הגשמי, בנצוצות הקדושה שבדברים הגשמיים (גם בהנצוצות שנתרחקו), וגם בדברים הגשמיים עצמם.

הגורל - נפעלה בשלימות ע"י הגורל עצמו ("אך בגורל", ללא שום דבר אחר), כיון שנוסף על עצם הגורל (מעשה ומחשבה שבו) שהראה כיצד צ"ל החלוקה, "הגורל עצמו ה' צווח ואומר - באופן ברור וגלוי (כך שלא נשאר שום ספק בדבר) - אני הגורל עליתי לגבול פלוני לשבט פלוני".

ויש לומר הטעם לכך שהשלימות התבטאה דוקא בהנס ש"הגורל ה' מדבר" ("על פי הגורל"), ולא במחשבה ומעשה - כיון שבכדי שיהי' גורל הרי מוכרח שיהיו מעשה ומחשבה (מעשה הגורל ע"פ המחשבה והכוונה שבו). אכן הבוחן לכך שזה נעשה בתכלית השלימות - הוא ע"י ענין הדיבור, שמגלה את תוצאות הגורל בשלימות הבירור והגילוי, וזה מורה שהגורל עצמו הוא בתכלית השלימות (במחשבה דיבור ומעשה). וכפי שהוא בעבודת האדם, שדיבור הוא עיקר אכן הבוחן איך הדבר חדור באדם העובד (הכובש), וגם איך הוא פועל בהזולת (הנכבש).

אשר לכאורה המבואר כאן בשיחה נכון הוא גם בענין הגאולה, שהעיקר הוא המחשבה והמעשה, והדיבור ענינו שמגלה כו'. ועי' שיחת ש"פ תבוא (בסופו) בענין וענית ואמרת. ב. וי"ל ג' ענינים בהכרזה:

1. קבלת המלכות (והתגלות מציאות המשיח). והיינו, כי התגלות העצם הוא בעשי' דוקא, שהוא בענינו - צעקה (שמגלה כו' כנ"ל משיחת ש"פ פנחס).

[ובזה גופא י"ל ב' ענינים: א) בשיחה דוירה - מצד השלילה, כי מה שחסר בימינו הוא רק שהאדם יקבל בפועל (כמבואר לעיל); ב) בשיחה דתולדות - מצד החיוב²¹, כי התגלות מציאות המשיח היא בעיקר בצעקה שמגלה כו'].

2. תנועה דתשובה (בענינו, תשובה על הגלות הפנימי שלנו). והוא ע"ד המבואר בתקיעות דר"ה, שהתעוררות עצם הנשמה היא בצעקה דוקא²². (ומובן, שתנועה זו דתשובה מתבטא בעיקר בצעקה ד"עד מתי", משא"כ הכרזה של יחי, שהוא בעיקר קבלת המלכות).

3. פעולה על העולם. והוא ע"ד המבואר בלקו"ש חט"ו וירא ג' בענין שבירת חומריות האדם (אפי' של גוי) ע"י צעקה דוקא, וכפי שמובן מהשיחה שם, היינו משום כי ההוא מכחיש את האמת והמוחש ממש (על אמתת מציאות הבורא כו', כמ"ש שם) ולכן אין דרך לפעול עליו כי אם ע"י צעקה. ומזה יובן גם לענינו. ולשון השיחה שם בזה (שם ע' 128) הוא:

21. וע"ד המבואר בלקו"ש חל"ב, ניסן, ע' 24 ואילך, בענין מקום התורה והעבודה של צדיק שבו נמצא מעצם מציאותו של הצדיק בבחי' קיום עצמי.

22. ובשיחה דש"פ ויצא הע' 113:

אף שבמקומות אלו התוכן הוא בענין בלתי רצוי, הרי מובן במכ"ש וק"ו שמרובה מדה טובה - בגילוי כוח הפועל בנפעל ורצון ה' לטוב.

ההשתלות מוכרחה להיות בכל דרך האפשרי - גם כשצריך עבור כך לתת להם לאכול ולשתות; ועוד זאת - אפילו כשהדרך לפעול עליהם הוא ע"י לחץ (כמובן, בדרך התורה, שדרכי דרכי נועם גו').

ג

העבודה שמסתעפת מההכרזה

א. בתחילת השיחה מבאר שכדי להיות ראויים להתגלות המשיח, צריך עבודה. אך בסיום השיחה מסיק, שהיות שבימינו כל העבודה כבר עשוי, לכן צריך רק קבלה לבד, דהיינו, רק "לקבל פני משיח צדקנו". וע"ז מוסיף, שענין הקבלה מתבטא בענין ההכרזה.

עפ"ז לכאורה מקום לומר, שבימינו בהנוגע לעבודתנו בפועל, אין צורך להשקיע כוחות ומרץ כו' בכל שאר עניני עבודות אלא רק בענין ההכרזה לבד, כי ההכרזה היא הרי הדבר היחיד שחסר עדיין כדי לפעול התגלות המשיח.

ברם מובן, שמהלך מחשבה זו חסרה כל הבנה לגמרי, וכמו שיתבאר להלן בהקדמת הביאור בגדר ענין הגאולה.

ב. גדר ענין הגאולה הוא - שלימות העבודה דבני".

כך מובן מדברי הרמב"ם שכותב שבימיו "מ תהי' שלימות קיום התומ"צ, וכך מובן גם מרש"י בתחילת פירושו על התורה, שכותב: בראשית, בשביל התורה שנקראת ובשביל ישראל שנקראת ראשית, שפירוש הפשוט (וגם העמוק כו') של דברי רש"י אלו הם, שהעולם נברא בשביל קיום התומ"צ של בני". שלפ"ז פשוט, ששלימות מצב העולם דימיו"מ - תהי' ע"י עבודתם בפועל של בני בקיום התומ"צ אז.

דברים אלו, בלשון הרבי באג"ק ח"ב ע' ס"ט - הם: "ימיו"מ הוא הזמן דהיום לעשותם. ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלימותו".

ובלשון תניא פל"ז: "שכר מצוה מצוה" ומבואר הכוונה בזה בשיחת ש"פ עקב תשמ"ט, שהשכר דימיו"מ יהי' בעצם קיום המצוות עצמן.

וכך הם גם דברי חז"ל ש"אני לא נבראת אלא לשמש את קוני", שמוכן בזה, שבימיו"מ שאז יתקיים שלימות תפקידו של האדם עלי אדמות, שכל ענינו יהי' רק לשמש את קונו.

ג. מובן, שכל זה אינה סתירה כלל למבואר בכ"מ וידוע לכולנו שענין העבודה היא רק בזמן הגלות וימיו"מ הם עידן השכר. כי הכוונה בדברים אלו היא, שעבודה הקשה והמפרכת של זמן הגלות שמתוך כפי' ומלחמות לא תהי' בימיו"מ, שלכן לעומת העבודה של זמן הגלות - נחשב העבודה של ימיו"מ כשכר ולא כעבודה. אבל ודאי שגם בימיו"מ תהי' עבודה, אדרבה כל עיקר ענינם של ימיו"מ הוא עבודה, כנ"ל.

ד. אך לכאורה יש לדון בדברים, כי מצאנו לכאורה בדברי הרבי היפך הדברים ממש.

והוא בשיחה דש"פ תולדות תשנ"ב (סה"ש ע' 132), וז"ל:

עיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו ("מצאתי דוד עבדי"), כי, כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה.

וכך מבואר גם בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו אות י"ב, וז"ל:

ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע - "מלך מביט דוד".

ועוד שם באות י"ג:

משיח הוא (לא רק "אמצעי" בכדי לתקן העולם, אלא) הוא ענין לעצמו.

אשר מדברי הרבי אלו מובן, שמשיח הוא למעלה מכל ענין אחר ואינו אמצעי לשום דבר אחר כלל, וא"כ איך אפשר לומר שכל ענינו של משיח הוא רק בשביל העבודה דבנ"י. ה. אך מובן ופשוט שקושי' זו אין לה יסוד.

כי המבואר בשיחה והדרן הנ"ל שמשיח אינו אמצעי לאיזה ענין אחר, לא מדובר על ענין העבודה (בקיום התומ"צ). אדרבה, כל הענין של משיח הוא רק עבודה (בקיום תומ"צ). אלא משיח כולל בעצמו את ענין העבודה (בקיום התומ"צ) - בעצמיות ובשלימות כזו, עד שהעבודה לא נמנית כענין ומציאות בפני עצמה של "עבודה" אלא רק כחטיבה אחת עם מציאות המשיח - שמסתעף בדרך ממילא ממנו. לכן ע"י התגלות מציאות המשיח - נפעלת העבודה בדרך ממילא.

והוא ע"ד שמבואר בהדרן על הרמב"ם תשנ"ב בפירוש מאחז"ל מצות בטלות לעת"ל, שלפועל גם לעת"ל יקיימו מצות, אלא אופן קיום המצוות אז יה' בדרך ממילא, והוא מטעם הנ"ל, כי רצון הקב"ה (שהאדם ישמש את קונו) כולל ומקיף גם את מציאות האדם, לכן ע"י התגלות שלימות רצונו ית' (כפי שיהי' לעת"ל) המצוות נעשות בדרך ממילא²³.

וכך הוא גם במציאות המשיח. היות שענין העבודה הוא עצם מציאותו של משיח, ולכן היא מסתעפת ממנו בדרך ממילא.

ו. לפ"ז מובן בנוגע אלינו בימינו, כשרוצים לפעול התגלות מציאות המשיח, שהדרך לפעול ההתגלות הוא ע"י שמזדהים עם מציאותו של משיח כמו שהוא, דהיינו עם זה שענינו הוא - עבודה, אלא היא עבודה בשלימות כזו - עד שהיא נעשית בדרך ממילא.

ז. ולבאר ענין העבודה שבדרך ממילא, יש להקדים ביאור כללות ענין העבודה.

23. אלא העבודה אז בדורך ממילא תהי' בתכלית השלימות, עד שתפעל גם על המקיף (דהיינו שגם המקיף יהי' נפעל ע"י העבודה) ולכן יקומו אז בלא שעטנו כמבואר בהדרן שם. ועי' ד"ה אלא תולדות נח תנש"א, מלוקט ה'.

כי הנה עבודה כפשוטה היא, שיש מציאות בן אדם חי, שהוא בעל בחירה וגם ניתן בכל מיני כוחות וכישרונות ושכל ומדות כו', ושעליו לבחור בבחירתו החופשית ומרצונו הטוב, להשקיע את כל כוחו ומרצו וכישרונותיו בביצוע העבודה בפועל. זהו ענין העבודה.

לפ"ז מובן, שענין העבודה באופן של דרך ממילא הוא, שאדם זה שניתן בכוחות וכישרונות כו', אמנם יבחר בבחירתו החופשית להשקיע את כל כוחותיו וכישרונותיו בביצוע העבודה כנ"ל, אלא שבחירתו והשקעת כוחותיו כו' - יהי' נעשה הכול בדרך ממילא.

זאת אומרת, שבעל בחירה זה יהי' מודע וחש בעצמו²⁴, שזה שהוא בוחר לעשות העבודה ולנצל את כישרונותיו כו', הוא הכול רק תוצאה שבדרך ממילא מרצונו של הקב"ה הדורש ממנו את העבודה²⁵.

[אבל שיהי' מציאות כזו של אדם שמבצע עבודתו שלא מצד בחירתו אלא ע"י פעולתו של אחרים עליו כמו גולם ורובוט, הרי זו לא עבודה כלל, וזו גם לא מציאות של בן אדם כלל וגם לא דירה בתחתונים כלל. כי דירה כזו הי' אפשר לעשות ע"י מלאכים או ע"י נבראים של דומם וצומח וחי, בלא צורך לבן אדם כלל. ופשוט שבימוה"מ לא נפסיד את עיקר מעלתנו כבני אדם].

ח. והנה הדרך להגיע לעבודה זו שבדרך ממילא, הוא (על דרך שמבואר לעיל בענין הראי' באלקות), ע"י שהאדם לומד ענינה של עבודה זו בתורת החסידות, ואחרי שלומד על כך בתורה, הוא מסתכל במצב העולם שמסביב לו ומבחין ורואה איך שכל העולם שמסביב לו

24. עי' ד"ה החודש מלוקט ד' אות ו', ועוד.

25. שעי"ז מגיע לעבודה באופן דמנפשי' כרע שלמעלה מענין הבחירה, והיינו כי שלימות העבודה בכח עצמו (שלמעלה מ"אלקים אשר נתנה" באופן ד"ראה נתתי לפניך את החיים כו' ובחרת בחיים") הוא דוקא באופן דמנפשי' כרע, אבל אעפ"כ, הוא מגיע לזה דוקא ע"י בחירתו. עי' כ"ז בשיחה דש"פ ראה תשמ"ט אות ו', וז"ל:
. . . אע"פ שדובר קודם (ס"ג) שהשלימות היא דוקא כשישנה עבודה בכח עצמו, ולכאורה בענין הגאולה (עצם ההתקשרות לישראל עם הקב"ה) אין כל עבודה (כיון שבזה אין לאדם בחירה), ובמילא - גם לא שכר - אבל האמת היא הפוכה:

העבודה האמיתית בכח עצמו היא דוקא בעבודתו של יהודי מצד עצם הנשמה (בלי בחירה) - כי בנוגע לעבודתו ובחרת בחיים, ניתנו לו שני דרכים, וגם את הציווי ונתינת-כח ובחרת בחיים; ומש"כ העבודה שמצד עצם הנפש (באופן כזה שאצלו לא שייך רצון אחר חוץ מרצון ה') באה דוקא ע"י עבודה בכח עצמו, כי ענין זה לא נתנו לו מלמעלה כביכול - בהיותו למעלה מגדר נתינה; לזה מגיע הוא ע"י עבודתו בכוח עצמו, בהיותו בגוף בעוה"ז הגשמי, עם ההעלמות וההסתרים על נשמתו ועל אלקות, עושה הוא כל מה ששייך לעבודתו, בתורה עבודה וגמ"ח, עד גם - עבודת התשובה (לשוב לשרשו) - ועי"ז מתגלה איך ישראל וקוב"ה כולא חד, שלמעלה מכל גדר נתינה ובחירה. (אות ט' שם): . . . בזה מתבטאת שלימות העבודה של יהודי שכל מציאותו היא רק לשרת את הקב"ה, ואין נתינת-מקום לענין שני - למעלה מ"נתתי לפניך את החיים ואת הטוב גו'".

וביחד עם זה ה"ש שלימות השכר - מאחר שזה מגיע לגמרי ע"י עבודתו של יהודי בכח עצמו. ויתירה מזו: גם בשעה שמגיעים לדרגת הגאולה, שלימות השכר דלעתיד לבא, תמשך הלאה עבודתו של יהודי, ללכת מעלה מעלה עד א"ס.

וכמדובר לעיל (בש"פ עקב - סה"ש תשמ"ט ע' 641 ואילך), שהשכר דלע"ל גופא מתבטא ב(שכר מצוה) מצוה - שלימות מעשינו ועבודתנו גופא (לא שכר צדדי, בענין שני), אבל לא אופן של שכר הבא תמורת הבחירה בין טוב ורע - אלא מהעבודה בקדושה עצמה, עד - ל"מקום" שלשם מגיעים רק ע"י עבודה בכח עצמו. לאידך גיסא - כיצד מגיעים למדרגה של הגאולה (שהיא סו"ס שכר מצוה), הר"ז דוקא ע"י מעשינו ועבודתנו בזמן הזה, בעולם זה (היום לעשותם), שבו יש העולם והסתר על הנשמה ועל אלקות, ויהודי מגלה זאת ע"י עבודתו.

- כולל הוא והנהגתו - מתנהל (בהעלם ובמקיף²⁶) בהשגחתו של הקב"ה, שע"ז הוא מגיע לחוש באמיתת הדברים כמו שהם - שהוא ובחירתו החופשית הם רק הסתעפות מרצונו של הקב"ה.

[והוא ע"ד המבואר לעיל בענין הראי' אלקות. היות שבעצם כל יהודי חש ומרגיש באמיתת מציאות הדברים כמו שהם - שבחירתו הוא רק הסתעפות מרצונו ית', לכן ע"י שלומד על כך בתורה, הוא נהי' ער לזה שהוא חש בעצם בלאו הכי - מצד עצם ומציאותו].

ט. והנה מובן, שע"י הכרה זו - שגם בחירתו החופשית מסתעף מרצונו ית' - ודאי שהאדם יעשה את כל מה שמוטל עליו ע"פ רצונו של הקב"ה בלא כל שקו"ט כלל אלא כמו בדרך ממילא, מאחר שחש איך שהוא ובחירתו - הם הכול רק הסתעפות מרצונו ית'.

זהו ענין העבודה של בדרך ממילא.

י. לפ"ז מובן בענין ההכרזה, שענינה היא, הזדהות האדם עם זה שכל עבודתו היא רק תוצאה והסתעפות מפעולתו של מה"מ עליו, שהזדהות זו ראוי' שתפעל עליו בדרך ממילא שיבחר מרצונו הטוב ובבחירתו החופשית להשקיע את כל כוח ומרצו בביצוע העבודה בפועל בכדי למלא את רצונו והוראותיו של מה"מ.

אבל המכריז יחי וחושב שזוהי כל עבודתו ושמשיח כבר ישלים את השאר כו', הרי בזה הוא מעכב על פעולת התגלות המשיח - ממנו עצמו, וממילא מונע הוא מצדו את שלימות ההתגלות.

26. עי' לקו"ש ח"ה לך א' בסופו.

שער
תורתו של
משיח

ביטול "שיעבוד מלכיות" – יסוד בגאולה¹

הת' דוד שי' אקסלרוד

ישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

**מביא דברי אד"ש בד"מ ויגש, אודות מצבם של אומות העולם,
ומקשה מדוע הווי הכנה לגאולה?**

בשיחת ה'דבר מלכות' לפרשת ויגש מבאר הרבי שליט"א מלך המשיח את מעלת התוקף וה"ברייטקייט" של יהודה, שהינו בדוגמת תוקפו של מרדכי היהודי "שלא יכרע ולא ישתחוה", תוקף כזה שאינו מתחשב בהנהגת המדינה, ומנהגו של עולם.

וממשיך ומבאר, כיצד נוגע עניין זה לדורנו ותקופתנו "בעמדנו מיד לפני הגאולה האמיתית והשלימה" (בתרגום ללה"ק)²:

"מבלי הבט על התוקף של יהודה בזמנו ושל מרדכי בזמנו ושל צדיקים ויהודים בכל הדורות - היו בכל הדורות הגבלות מבחוץ, מצד אוה"ע וגזירותיהם על ישראל ר"ל היל"ת, שלא תמיד איפשרו לבנ"י להתנהג עם כל התוקף והבעה"ב'תיות.

משא"כ בדורנו זה ובזמננו זה, רואים בפועל שלא קיימים הבלבולים שבעבר, ואוה"ע מאפשרים לבנ"י להתנהג כרצונם, ולכן אין הדבר תלוי אלא ברצונם של בני ישראל, שיה' "ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד", כפי שמתקיים בפועל בכו"כ מקומות, עם כל התוקף וה"ברייטקייט" (רחבות),

הן במדינה זו (ארצות הברית), מלכות של חסד, המאפשרת לבנ"י להתנהג כפי החלטתם כרצונם, ועד"ז בכו"כ מדינות בעולם. ובשנים האחרונות רואים כיצד גם במדינות שהיו קודם כמה הגבלות כו', נתבטלו הגבלות אלו, וכמדובר כמ"פ.

ואדרבה: לא זו בלבד שבנ"י חופשיים להתנהג כרצונם, אלא יתירה מזו - הממשלות של אוה"ע מסייעות בזה!

1. פלפול זה מיוסד ברובו ע"פ ה'דרך' תשל"ה שנאמר בשיחת י"ט כסלו תשל"ה ונדפס בספר "תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס" עמ' מ"ג ואילך, ועל מאמר ד"ה הגידה לי שאהבה נפשי, נדפס באוה"ת שה"ש ח"א עמ' קי"ב. ולהבנת הדברים על מילואם, יש לעיין היטב במקורות אלו.

2. סי"ב.

ונוסף לזה שבנ"י יכולים להתנהג בדרך התומ"צ בד' אמות הפרטיות שלהם - רואים גם בפועל, שבשנים האחרונות נעשה יותר ויותר קל לפעול את ה"ואחזו בה" בכל מקום ומקום בכל קצו תבל, מכיון שהעולם - לא רק בנ"י אלא אף אוה"ע - הוא כלי לקבל ענינים של יהדות, תורה ומצוות, ובנוגע לאוה"ע - שבע מצוות בני נח". עכ"ל.

ואינו מסתפק בזה שבעת בזמננו העולם "כלי" לקבל ענינים של תומ"צ, אלא מוסיף ומקשר הדברים לגאולה - שהנהגת אומות העולם בזמננו מורה על סיום ההכנות לגאולה, ושבעת נשאר רק לפקוח את העיניים ולראות זאת, ובלשונו הק':

"ועד - כפי שדברו ועוררו כמה פעמים לאחרונה - שע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, כבר סיימו את כל ההכנות לגאולה, וכעת צריכים רק להמשיך את הגאולה בפועל בגשמיות וחומריות העולם (חומריות שנעשית לגשמיות), בגלוי לעיני בשר.

. . היום צריך רק לפתוח את העיניים, ולראות איך שכל העולם תובע שכאו"א מישראל יהי' כבר בהמעמד ומצב דגאולה האמיתית והשלמה".

והנה, ע"פ הוראת כ"ק אד"ש מלך המשיח³ "והלואי היו מדקדקים אנ"ש, ובפרט התמימים, בדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ אפילו בשיחותיו ובפרט אלו משנת השי"ת והשנה שקדמה לה", יש לדייק במשמעות הדברים דלעיל, מדוע הנהגת אומות העולם באופן האמור ("ואוה"ע מאפשרים לבנ"י להתנהג כרצונם"), מהווה סימן לכך ש"סיימו את כל ההכנות לגאולה" וכו', הלא מצב זה של מנוחה מאוה"ע, הוא דבר המתבקש מהנהגה ראוי' ע"פ תומ"צ, וכדברי הרמב"ם בהלכות תשובה⁴:

"והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלום ורבי כסף וזהב כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא וכן הוא אומר בתורה אחר שהבטיח בטובות העולם הזה וצדקה תהי' לנו וגו'" עכ"ל.

ובפשטות משמע, שכאשר עם ישראל נמצאים במצב ראוי של קיום התורה והמצוות - "בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמה תמיד", אזי ישנה הבטחה מהקב"ה שנוכל לקיים תורה ומצוות ללא הפרעה - "נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה", ובפשטות משמע גם ללא הפרעה מאומות העולם, דאם לא כן מאי נפק"מ שלא יהי' הפרעות מצד חולי ורעב, אבל יהיו הפרעות מצד אומות העולם, הלא לפועל לא יוכלו לישב "פנויים ללמוד בחכמה".

ואם כן, מהו ההכרח לומר שמצב זה של אומות העולם המסייעים לישראל ללמוד תורה ולקיים מצוות, מורה על מוכנות והתקרבות לגאולה, ולא לומר בפשטות, שמצב זה בעולם

3. אג"ק ח"ד עמ' כ"ד.

4. פ"ט ה"א.

נובע מצד עצם ההבטחה הנ"ל של הקב"ה "שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה"?!

ב

מנסה ליישב הקושיא דלעיל, אך מבאר דמסתבר לומר שישנו קשר תוכני בין הנהגת האומות לגאולה

והנה ה' ניתן לבאר, שישנו הבדל עיקרי בין זמננו לבין כל הדורות, וכפי שמדגיש כ"ק אד"ש מלך המשיח בשיחת הד"מ הנ"ל, ובשנים:

א. בזמננו זה מדובר בתופעה שכוללת את רובם ככולם של בני", שנמצאים במעמד ומצב של "ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד" . עם כל התוקף וה"ברייטקייט", דבר שלא ה' בכל הדורות לפני" בהיקף כזה⁵.

ב. ההדגשה היא, שההנהגה דאזה"ע היא מן הקצה אל הקצה - "ואדרבה: לא זו בלבד שבני" חופשיים להתנהג כרצונם, אלא יתירה מזו - הממשלות של אזה"ע מסייעות בזה! וכפי שמאריך בזה שאזה"ע עוזרים לבני" להתנהג בכל ה"ברייטקייט", ובאופן של ויפרו וכו'.

אמנם מסתבר יותר לומר, שהנהגת אומות העולם באופן הנ"ל, היא לא רק באופן מקיף יותר משהי' בעבר, ובאופן נעלה יותר (אבל קשורה עם הבטחתו של הקב"ה "שיסיר מאתנו" כו'), אלא הוא עניין אחר לגמרי הקשור בקשר ישיר להכנתו של העולם לגאולה.

ג

מדייק בהלכות תשובה, היכן מזכיר "שיעבוד מלכיות", ומבאר ע"פ 'הדרן' תשל"ה בדבר מצב העולם לע"ל

ובהקדים:

דהנה בהלכות תשובה הנ"ל, מביא בהלכה ב': "ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא . . אבל ימות המשיח הוא העולם הזה

5. ואולי יש לומר שע"פ דברי הרמב"ם בהלכות תשובה הנ"ל, מצב זה בעולם הווי ראי' על מעמדם ומצבם הנעלה של בני" שבדורנו זה ובזמננו זה שכבר "עשו תשובה" כעדותו של כ"ק אד"ש מה"מ (ריבוי פעמים, ראה לדוגמא ד"מ בלק ס"ז סה"ש תנש"א עמ' 690, ד"מ נח ס"ט סה"ש תשנ"ב עמ' 65), ולכן מצד הבטחת התורה ראויים לשפע גשמי ורוחני בריבוי הכי גדול [וכמובן שאי"ז בסתירה לכך, שישנם ריבוי יהודים שאינם שומרים תומ"צ לע"ע, מצד גדרם כ"תינוק שנשבה" וכו' עיין שיחת ש"פ ויחי ועשרה בטבת תנש"א (סה"ש תנש"א עמ' 225) ושיחת ש"פ ויקרא ה' ניסן תש"נ (סה"ש תש"נ עמ' 378)].

6. שזהו לכאורה החידוש העיקרי של ימות המשיח, כלשון היעוד: "והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך", דהיינו שלא זו בלבד דלא יפריעו לבני", אלא יתירה מזו שיסייעו ועד באופן ד"אומניך", וראה בארוכה שיחת הד"מ לש"פ בראשית תשנ"ב ס"ח (סה"ש תשנ"ב עמ' 53).

ועולם כמנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד".

ויש לדייק דהנה בהלכה א', כאשר מדבר על זמן הזה, שכאשר יהודי מקיים תומ"צ אזי "יסיר ממנו" כו' מזכיר כו"כ דברים "חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן" אך אינו מזכיר עניין של "שיעבוד מלכויות"⁷, ורק לאחר זה בהלכה ב' כאשר מדבר אודות ימות המשיח, הנה הדבר העיקרי אותו מציין הוא "שינוחו ממלכויות", ויתירה מזה, שכל ההבדל בין עוה"ז לבין ימות המשיח הוא "שיעבוד מלכויות בלבד".

ולכאורה דרוש ביאור (כדלעיל), הלא כאשר יהודי מקיים תומ"צ, ואזי הוא זכאי להבטחה שהקב"ה יסיר ממנו כל המונעים המפריעים לעבודת ה', וודאי שזה כולל גם "שיעבוד מלכויות", שגם הם לא יוכלו להפריע לו לעבוד את ה' במנוחה, ולא רק מונעי הגוף, וא"כ מדוע בהלכה א' כשמדבר על זמננו זה איננו מזכיר זאת, ורק בהלכה ב' כאשר מדבר אודות ימות המשיח, מזכיר זאת כדבר העיקרי!?

ואולי יש לומר, ע"פ המבואר בהדרן תשל"ה⁸ בעניין "הלכות התורה", שמטרתם היא לפעול שינוי בעולם שיהי' כפי הוראות התורה, ומבאר בזה שבימות המשיח יהי' שלימות ענין המצוות וההלכות, ובלשון קודשו:

"דנוסף לזה שקיום המצוות יהי' אז בתכלית השלימות (וכמ"ש הרמב"ם שאז דוקא תהי' האפשריות "לעסוק בתורה ובמצות כהוגן") - הנה גם פעולת המצוות בעולם תהי' אז בתכלית השלימות. כלומר, שמציאות העולם תהי' בציור המתאים ככל פרטיו (שלילת מום, שלימות נאה וטוב ויפה כו') כפי שהוא צריך להיות ע"פ הלכות ודיני התורה".

והיינו, שבימות המשיח כל פרט בעולם יהי' בשלימות, כפי שצריך להיות ע"פ תורה. וע"פ זה מבאר מדוע אינו מזכיר שבימות המשיח "לא יהי' חולי", כפי שמזכיר בהל' תשובה גבי העוסק בתומ"צ בזמן הזה:

"בהל' דעות כותב הרמב"ם סדר והנהגת האדם למען יהי' לו גוף בריא ושלם, ומסיים שם: "כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו כו'. ולכן: בהזמן דימות המשיח . . . היות שאז תהי' פעולת המצוות בעולם בשלימותה, כלומר, שמציאות העולם תהי' מתאימה להוראות התורה . . . הרי ודאי שהנהגת האדם תהי' "בדרכים אלו שהורינו" - ושוב אין מקום לחולי מלכתחילה".

7. ומה שכותב בריש הלכה א': "וכל אותן הדברים בעולם הזה כגון שובע ורעב ומלחמה ושלום ומלכות ושפלות ושיבת הארץ וגלות והצלחת מעשה והפסדו ושאר כל דברי הברית כל אותן הדברים אמת היו ויהיו בזמן שאנו עושים כל מצות התורה יגיעו אלינו...", בפשטות כוונתו למלכות ישראל אם תהי' או לאו, אך אינו מזכיר שיעבוד מלכויות בין הדברים המונעים, דוק בלשונו שאומר דברים ההפכים זה מזה ("שובע ורעב, מלחמה ושלום") וההפך ממלכות ואומר "שפלות" (היינו, עצם השפלות שאין מלכות לישראל, ולא השיעבוד למלכויות אומות העולם), ולא שיעבוד מלכויות וכיו"ב.

8. תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס עמ' מ"ג ואילך.

ולפי זה אפשר לבאר: דכאשר מדובר על שכר תומ"צ בעולם הזה, בזמן שמציאות העולם אינה מתאימה להוראות התורה, הנה גם אם הקב"ה נותן לו האפשרות ללמוד תורה במנוחה, אין הכרח ששולל מציאות של "שיעבוד מלכיות", ולדוגמא שיכול הקב"ה לשלול מציאות של מלכיות המצרות לישראל במקומו הוא, או שאין הממשלה שמה לב אליו וכיו"ב.

אך כאשר מדובר אודות ימות המשיח, כאשר מציאות העולם "בתכלית השלימות" ע"פ הוראות התורה, הנה אז וודאי שמופרך כל העניין של "שיעבוד מלכיות", דוודאי שישראל "בנים אתם להוי' אלקיכם", כל העניין של שיעבוד אצלם אינו שייך כלל ע"פ תורה⁹.

ד

מבאר בעומק יותר: פעולה חיובית ושליטת שתיה, בעניין מלכותו של משיח, ועפ"ז חשיבות ביטול "שיעבוד מלכיות"

ודאתינן להכי, אולי ניתן להוסיף בעניין זה של "שיעבוד מלכיות" בעומק יותר: דהנה ב'הדרן' תשל"ה הנ"ל מבאר בארוכה אשר בכל הלכה ישנו תוכן כפול "פעולה חיובית"¹⁰ - שהדברים שבעולם יהיו כפי דיני התורה. . פעולה שלילית - שלא יהיו באותו אופן כמו שהם מצד עצמם.

ומבאר דברים אלו כלפי ההלכות הראשונות בספר הרמב"ם, בהם מדבר אודות המצווה ידיעת ה', וז"ל: בהמצוה "לידע כו", שני ענינים: החיוב שבה - לידע שיש שם מצוי ראשון והוא מציא כל נמצא כו'; השלילה שבה - שבאם יעלה על דעתו של אדם "שהוא אינו מצוי". . עליו לשלול סברא זו ולידע שבאם הוא אינו מצוי "אין דבר אחר יכול להמצאות".

כלומר, שבהלכה א' מבאר הרמב"ם את ה"חיוב" שבמצוות ידיעת ה' - "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא"; ובהלכה ב' מבאר הרמב"ם את ה"שלילה" שבמצוות ידיעת ה' - "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות".

ומבאר בזה בהמשך השיחה שם, דיסוד זה צריך לחדור בכל המצוות ("צריכות הן להיות מיוסדות וחדורות בידיעת שני ענינים אלו"), שהחיוב בידיעת ה' צריך לחדור בכל הפעולות החיוביות, שנפעלות ע"י הלכות התורה, והשלילה שבידיעת ה' צריכה לחדור בכל הפעולות השליליות - היינו שמשנות מציאות העולם.

והנה גם בעניין זה של ימות המשיח ומלך המשיח מגדיר הרמב"ם ב' ענינים של חיוב ושלילה¹¹:

בתחילת הלכות מלך המשיח (פרק י"א), מביא שגדרו של משיח הוא - "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה", וכפי שמבאר כ"ק

9. ראה לקו"ש ח"ב עמ' 541.

10. ההדגשות בקטע זה אינם במקור.

11. בהבא לקמן ראה בארוכה לקו"ש חח"י עמ' 271 ואילך.

אדמו"ר שליט"א מלך המשיח: וי"ל שזוהי גם נפק"מ להלכה בפועל, לגבי האמונה בו (ובנוגע למה צריך להיות המחכה לביאתו): מאחר שזהו הגדר של משיח, צריכה האמונה להיות לא רק שהוא יבוא בכדי לגאול את ישראל מהגלות, אלא "מאמין בו" שהוא מחזיר "מלכות דוד ליושנה . . וחוזרין כל המשפטים".

והיינו שגדרו של משיח הוא להחזיר את מלכות בית דוד, ובמילא על ידי זה נעשית שלימות התורה והמצוות.

והנה בהמשך הלכות מלך המשיח (פרק י"ב) מבאר הרמב"ם ענינם של ימות המשיח - "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד", והיינו, שמעלתם של ימות המשיח היא ביטול שיעבוד מלכיות.

וע"פ כל הנ"ל יש לומר שאלו הן ב' הענינים של חיוב ושלילה שיהיו בימות המשיח: פעולה חיובית - שיהי' מלך מבית דוד, שכופה את כל העם ואת כל העולם כולו לקבל את מלכות ה'. פעולה שלילית - שלא יהי' מציאות של שיעבוד מלכיות, דהיינו שבנ"י וכל העולם משועבדים למלכות אחרת, שאינה מלכות ה'.

והנמצא מכל זה, דביטול שיעבוד מלכיות אינו עוד פרט, אלא הוא מגדרו של מלך המשיח שפועל לשנות את העולם כפי רצון ה', אלא שהוא הפעולה השלילית כנ"ל, ולכן מדגיש זאת כ"כ הרמב"ם הן בהלכות מלכים והן בהלכות תשובה, יותר מכל המניעות האחרות שיוסרו בימות המשיח "חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן" שאכן יהיו אמנם הן פרט המסתעף.

ה

מביא ביאור הצ"צ אודות שיעבוד מלכיות ו"פיזור לבין אומות העולם"

והנה ע"פ פנימיות הענינים, מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ¹² במאמר ד"ה הגידה לי שאהבה נפשי:

דהנה טענת כנסת ישראל על הגלות היא "כי עם היות שחטאו עוו פשעו בני"מ מ"מ אין מוכן כלל איך יתוקן כ"ז ע"י הגלות כי מרוב הצרות ושעבוד מלכיות ודאגת פרנסה המקפת את האדם מראשו עד רגלו עד שלבו ומוחו כל עמו לעסוק בתורה ומצוות".

ולאחרי שמבאר בארוכה, כיצד תורה ומצוות הינם מזונו ולבושו של הקב"ה, שעל ידם משפיע גילוי אלקות בעולמות, מבאר כיצד ע"י העוונות נעשה קלקול ויניקת החיצונים: "וזהו שאמר ישעי' מכף רגל ועד ראש אין בו מתום פצע וחבורה כו' רגל הוא בחי' מעשה המצות וראש הוא בחי' שכל המתבונן בגדולת ה', והכל נפגם ונתקלקל כו'. ונמצא כ"ז הוא הפך מבחי' רעיתי ישראל מפרנסין לאביהם שבשמים דאדרבה קלקלו הגוף, ואז לא מועיל עוד בחי' המזון כלל".

12. אורח"ת שה"ש ח"א עמ' קי"ב ואילך.

ומביא ע"ז משל: "ע"ד משל בגשמיות המזון עם היותו מחי' ומחבר הנפש עם הגוף, היינו דוקא למי שהוא בריא שיש לו כח העיכול לעכל המאכל שהי' מתברר ונפך לדם . . משא"כ מי שהוא חולה בגופו אזי לא מועיל לו המזון כלל".

וממשיך לבאר, שהדרך כיצד ניתן לתקן את חולי הגוף הנ"ל, הוא ע"י תשובה ש"מביאה רפואה לעולם", ותשובה נעלית כזו כמו של ר' אלעזר בן דורדיא. אך מכיוון שלא כל אחד זוכה להגיע לדרגת תשובה נעלית כזו, וא"כ ח"ו אין תקנה לחולי הגוף כמשל שהובא לעיל, הנה ע"ז מביא במאמר:

"ולזאת זהו ענין הצדקה שעשה הקב"ה עם ישראל שפזרן לבין האומות, שבחינה זו היא ג"כ פועלת תיקון חולי הנפש כמו שפועלת הרפואה של התשובה הגדולה הנ"ל . . דהיינו להתחזק בבחי' ניצוח נגד כל מונע מעבודת ה', שבחי' מדת הניצוח נולדה דוקא כשיש מונע ומנגד אז יתרבה כח הניצוח לעמוד נגדו בכל תוקף ועוז שלא להניח לו שום ממשלה".

והיינו, שפיזורן של ישראל לבין האומות, וכל ענינו של שיעבוד מלכיות וטרדות הפרנסה, נועד בכדי לגלות את כח ה"נצח" שבישראל, שעל ידו דוקא נפעלת רפואת הגוף דלמעלה כבי' (ע"ד פעולת התשובה גדולה דר"א בן דורדיא) ועיי"ש בארוכה בהמשך המאמר שדווקא מצד מדת הנצח מתגלים הכוחות והאוצרות הנעלים ביותר.

ן

ע"פ הנ"ל מיישב שיחת הד"מ הנ"ל,

בקשר התוכני של ביטול "שיעבוד מלכיות" לגאולה

ולפ"ז נמצא לנו, דכאשר אנו רואים בעולם שבטל¹³ העניין של "שיעבוד מלכיות", ואדרבה אומות העולם מסייעים לישראל וכו', כפי שנתבאר בשיחת הד"מ הנ"ל, הוא סימן ברור לכך שהכל מוכן לגאולה וצריך רק לפקוח את העיניים:

שהרי כל הסיבה לזה ש"פיזורן לבין האומות" ונעשה שיעבוד מלכיות וטרדות¹⁴, הוא רק בכדי שיגלו את כח ה"נצח" שבהם וזה יפעל ריפוי קלקול הגוף, ועי"ז שוב יפעלו קיום התומ"צ של עם ישראל, להיות מזון ולבוש למעלה כבי' כמו שהי' בזמן הבית (כמבואר בארוכה במאמר). וע"כ כאשר רואים שנתבטל השיעבוד מלכיות וכל הטרדות, הנה דבר ברור הוא שכבר נפעלה רפואת הגוף השלימה, וכעת העולם מוכן לגאולה.

ויש להוסיף דלפי זה, אתי שפיר דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בד"מ לש"פ נח תשנ"ב¹⁵, שמבאר בארוכה כיצד מצבו הפרטי הדורש תיקון של כל יהודי, אינו סותר ח"ו לעדותו של נשיא דורנו שהכל מוכן לגאולה:

13. עכ"פ רובו ככולו.

14. עיי"ש במאמר שמקשר ומחבר כל ענינים אלו יחד.

15. סה"ש תשנ"ב עמ' 53.

"גם כשידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו שיש אצלו ענינים הצריכים תיקון, אין זה בסתירה ח"ו לעדותו של נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה ועומדים מוכנים לקבל פני משיח צדקנו, כי, העבודה דכללות בני' במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות דהגאולה (שתלוי' "במעשינו ועבודתינו (ד) כל זמן משך הגלות" - נסתיימה ונשלמה, ואין ביאור והסבר כלל על עיכוב הגאולה, ולכן, גם אם חסר בעבודתו של הפרט במשך הזמן שמתעכבת הגאולה מאיזו סיבה שתהי', ה"ז ענין פרטי שבודאי צריך לתקנו ולהשלימו, אבל, אין זה גורע ח"ו בגמר ושליומות "מעשינו ועבודתינו" דכלל ישראל שעומדים מוכנים להגאולה, וכיון שכן, גם התיקון והשליומות דהפרט היא בנקל יותר, ומתוך שמחה, בידעו שתיכף ומיד ממש באה הגאולה האמיתית והשליומה.

ובסגנון אחר: כללות בני' שהם "קומה אחת שלימה" נמצאים במעמד ומצב דאדם שלם בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, הן ברוחניות (רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת) והן בגשמיות, והחסרון דהפרט הוא כמו מיחוש או חולי קל וחיצוני באבר פרטי שתיקונו ע"י רפואה קלה ומהירה, כמ"ש "ורפא ירפא", "שניתנה רשות (וכח) לרופא לרפאות", כולל ובמיוחד הרפואה שע"י התשובה ("גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם"), ועד לשלימות הרפואה שהיא (לא רק מכאן ולהבא, אלא) עוקרת את החולי מלמפרע.

והיינו, שמבאר זאת ע"י משל מרפואה גשמית, שהחסרון הפרטי הינו רק "מיחוש או חולי קל וחיצוני באבר פרטי", אך כללות עמ"י הינם בשלימות ובבריאות.

וע"פ המבואר במאמר הנ"ל הנה המשל מרפואה גשמית שמביא כאן כ"ק אד"ש מלך המשיח, מתאים לפרטי המשל והנמשל, שהובאו במאמר לעיל:

שלאחרי העבודה בכל זמן הגלות במדת הנצח וכו', הנה בני' במצב שתקנו החולי דלמעלה כבי' בכלים דאצילות לגמרי, וכל מה שנשאר הוא רק מיחוש קל. ודו"ק וק"ל.

הצריכותא בהבאת אופן עשיית הכרובים והמנורה

הת' יהודה ארי' שי' הרשקוביץ
'קבוצה' - 770 בית משיח

עה"פ¹ "ועשית שנים כרבים זהב מקשה תעשה אתם משני קצות הכפרת", מפרש רש"י וז"ל: "מקשה תעשה. שלא תעשם בפני עצמם ותחברם בראשי הכפורת לאחר עשייתם, כמעשה צורפים שקורין שולדירי"ץ, אלא הטיל זהב הרבה בתחלת עשיית הכפורת, והכה בפטיש ובקורנס באמצע, וראשין בולטין למעלה, וצייר הכרובים בכליטת קצותיו".

והנה, הא דרש"י צריך לבאר מהו הפירוש "מקשה" מובן בפשטות, שהרי זוהי הפעם הראשונה בה מובאת מילה זו בקרא, וצריך לבאר משמעה. אמנם מה שמאריך לבאר "אלא הטיל זהב הרבה וכו'", צריך ביאור, מדוע מאריך כל כך לבאר כיצד עושים את הכרובים, שבפשטות אין ענינו של רש"י לבאר באיזה אופן האומנים עושים את הכלים, אלא לבאר כיצד היו עשויים, ומדוע הוא מאריך כל כך.

וכמו כן צריך ביאור בהמשך הפסוקים:

עה"פ² "ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה וגו', מפרש רש"י וז"ל: "שלא יעשנה חוליות, ולא יעשה קניה ונרותיה איברים איברים, ואחר כך ידביקם כדרך הצורפים שקורין שולדירי"ץ, אלא כולה באה מחתיכה אחת, ומקיש בקורנס וחותר בכלי האומנות, ומפריד הקנים אילך ואילך".

וגם כאן צריך ביאור מדוע מאריך רש"י כל כך בביאור כיצד עושים את המנורה שתהי' "מקשה אחת", בשעה שבשאר בגדי כהונה אין הוא מאריך כלל כיצד עושים אותם.

ויש לבאר זה בדא"פ, ובהקדים:

עה"פ³ "וירקעו את פחי הזהב וקצץ פתילים", מפרש רש"י אריכות שלימה: "כמו לרוקע . . . כאן הוא מלמדך היאך היו טווין את הזהב עם החוטין, מרדדים טסין דקין, וקוצצין מהן פתילים לאורך הטס, לעשות אותן פתילים מעורבים עם כל מין ומין בחשן ואפוד וכו'".

1. תרומה כה, יח.

2. שם שם, לא.

3. פקודי לט, ג.

ובשיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ח מקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שלכאורה צריך ביאור באריכות לשונו של רש"י כאן אודות עשיית החוטי זהב, ובפרט שלא מצינו כזו אריכות בשאר המלאכות ועשיית הבגדים?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבפסוק זה ישנו חידוש מיוחד בעשיית החוטי זהב שצריך רש"י לפרשו, ובלה"ק:

"הדרך הרגילה לעשות חוט זהב - יודע ה"בן חמש למקרא" (ממה שרואה או ממה שמספרים לו) שאינו ע"י "וירקעו את פחי הזהב וקצץ פתילים", ע"ז שמכים תחילה בחתיכת זהב, ואח"כ חותכים את זה עם מספריים (וכיו"ב), שלזה זקוקים למספריים חדות וכו', אלא הדרך הרגילה בזה היא ע"י דפוס ("פארם"): מכניסים זהב במכונה כזו שיש בה צורה של חוטים דקים, ומחממים את הזהב עד שזה יותר ויכנס לדפוס בהיותו נוזל, ואח"כ כשזה מצטנן - ישנם חוטי זהב.

"ועפ"ז מובן מדוע רש"י צריך לומר כזו אריכות - כי ציווי ה' "וירקעו את פחי הזהב וקצץ פתילים" הוא חידוש, שהרי היו יכולים לעשות את זה ע"י הדפוס, ולכן מסביר זאת רש"י באריכות, "כאן מלמדך היאך היו טווין את הזהב עם החוטין וכו'", שכאן רוצה הקב"ה שיעשו את חוטי הזהב (לא ע"י דפוס, אלא) ע"י כל הפרטים שבמלאכת האדם, כפי שמפרש רש"י, "מרדדין טסין דקין וקוצצין מהן פתילים לאורך הטס וכו'" (על אף הקושי באופן עשי' זו). עכלה"ק.

ועפ"ז לכאורה אפשר לבאר גם בנדו"ד:

כאשר ה"בן חמש למקרא" לומד שצריך לעשות את הכרובים והמנורה "מקשה אחת", הנה מבין בפשטות שזה נעשה באופן שלוקחים חתיכת זהב, מכניסים אותה לאש ומעצבים אותה לצורה של כרובים ומנורה.

ולכן צריך רש"י לפרש שישנו חידוש נוסף בפסוקים אלו, שאופן עשיית הכרובים והמנורה כ"מקשה אחת", אינו בדרך הרגיל כי אם ע"י ש"הכה בפטיש ובקורנס באמצע", "ומקיש בקורנס וחותר בכלי האומנות". וק"ל.

טעמי שתיית ד, כוסות בליל הסדר

הת' דובער שי' רוזנבלט
'קבוצה' - 770 בית משיח

א

ב'הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים' מצינו ריבוי דיוקים וחיידושים נפלאים, כאשר לפעמים חיידוש עצום מסתתר בדיוק קל בכמה מילים. להלן נעמוד על אחד מדיוקים אלו.

בפיסקא ד"ה "בד' כוסות" מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ארבע טעמים לשתיית ד' כוסות בליל פסח, ואחד מן הטעמים הוא "כנגד ד' כוסות של פורעניות שהקב"ה משקה את או"ה וכנגדן משקה את ישראל ד' כוסות של נחמה".

ומציין כ"ק אד"ש מה"מ לירושלמי שכתב "ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם. . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ארבעה כוסות של נחמה".

ומלשון כ"ק אד"ש מה"מ וכן מלשון הירושלמי משמע, שהטעם לשתיית ד' כוסות הוא משום ד' כוסות של פורענות, והא ד"וכנגדן משקה את ישראל ד' כוסות של נחמה", בא כהוספה בעלמא.

אמנם, בכמה וכמה מקומות² מצינו שמביאים ענין זה ד"ד' כוסות של נחמה" כטעם בפ"ע לשתיית ד' כוסות, והיינו שמחשיבים את ה"ד' כוסות של פורענות" וה"ד' כוסות של נחמה" כב' טעמים נפרדים.

ולכאורה יש לדייק מדוע לא מביא כ"ק אד"ש מה"מ טעם זה כטעם נפרד בפ"ע, דאע"פ שבירושלמי משמע ג"כ שא"ז טעם בפ"ע, הנה מכל מקום, כיון שישנם כאלו שמביאים טעם זה בפ"ע, יש לדייק מדוע לא מביא זאת כ"ק אד"ש מה"מ.

עוד צריך להבין:

כיון שכ"ק אד"ש מה"מ אינו מביא הטעם ד"ד' כוסות של נחמה" כטעם בפ"ע, מדוע מביא בכלל ענין זה - שאינו קשור ישירות לטעמים על שתיית ד' כוסות?

1. פסחים פ"י ה"א.

2. ראה לדוגמא הגדת ראב"ן, הגדת רש"י ועוד.

ב

ויובן בהקדים מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקוטי שיחות במעלת הטעם הראשון לד' כוסות - "כנגד ד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי", שזהו הטעם העיקרי לשתיית ד' כוסות, כיון שיש בו שייכות גלוי' לגאולת מצרים.

ומביא את דברי כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו שכתב דיני הסיבה "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית . . מצה . . ובשעת אכילת הכריכה . . אכילת אפיקומן . . ושתיית ד' כוסות - לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפ' וארא, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי".

ומקשה שלכאורה בסעיף קודם ביאר כ"ק אדה"ז שטעם ההסיבה בליל פסח היא משום שיש לעשות הכל בדרך חירות, ומדוע חוזר כאן ומבאר שכל הדברים שמסבים בהם הינם זכר לגאולה ולחירות?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שישנם ב' אופנים במצות הסיבה: א. כמצוה בפ"ע, היינו שמצוה להסב בליל פסח כיון שבזה מראה הנהגתו שהיא דרך חירות. ב. כפרט במצות אכילת מצה, מרור וד' כוסות. כלומר, כמו שישנם כו"כ פרטי דינים באופן וכמות אכילת המצה והמרור, כמו"כ ישנו פרט נוסף באופן האכילה והשתי' - שצריך להיות בהסיבה³.

ועפ"ז מבאר שבפעם הראשונה שמביא כ"ק אדה"ז דין הסיבה, מדבר כפי שהיא מצוה בפ"ע, ומבאר שטעמה הוא לפי שצריך להיות דרך חירות וכו'; ולאחמ"כ מביא בזה ענין נוסף - שבמצות אכילת מצה ומרור ובשתיית ד' כוסות ישנו פרט נוסף - שצ"ל בהסיבה.

והטעם לכך שדוקא דברים אלו צריכים להיעשות בהסיבה - מבאר כ"ק אדה"ז ש"כל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות", ולכן צריכים הם להיעשות בהסיבה דרך חירות.

ומדגיש בטעם זה עוד יותר: "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפ' וארא, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי". שבכך שמביא טעם זה דוקא למצות ד' כוסות (אף שיש ריבוי טעמים אחרים) הוא מכיון שמטעם זה צריכים להסב בד' כוסות, משא"כ בשאר הטעמים - שלפיהם אינו מובן מדוע תהי' ההסיבה פרט במצות ד' כוסות.

ג

עפ"ז יובן מדוע בהגש"פ מביא כ"ק אד"ש מה"מ את הטעם ד"ד' כוסות של גאולה" כטעם ראשון ועיקרי, ורק לאחריו מביא את שאר הטעמים - כיון שבטעם זה מודגש ענין הגאולה שלכן צריך להסב בשתיית ד' כוסות.

3. ומביא כו"כ נפק"מ ב" ב' האופנים עיי"ש.

ויש לומר שמטעם זה מביא כ"ק אד"ש מה"מ דוקא טעמים מסוימים למתצות ד' כוסות, ואינו מביא טעמים רבים נוספים המובאים במקומות שונים - כיון שברצונו להביא רק טעמים הקשורים לענין הגאולה (גם אם קשורים רק באופן צדדי).

ועפ"ז מובן מדוע לאחר שמביא הטעם ד"ד' כוסות של פורענות" ממשיך "וכנגדן ד' כוסות שלך נחמה" - כיון שבזה מקשר טעם זה לענין הגאולה.

וכמו"כ יש לבאר בכל שאר הטעמים, ועל הסדר:

"כנגד שבירת ד' קליפות" - הענין דשבירת הקליפות הוא שיפסיקו לינוק מהקדושה, שזוהי השלימות שתהי' בגאולה כאשר יהי' "ה' אחד ושמו אחד"⁴.

"כנגד ד' כוסות של פרעה" - בטעם זה על פניו אין שום קשר לגאולה, ולכן מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ "שנרמזה באותו חלום גאולתן של ישראל".

"כנגד ד' מלכיות" - גם כאן הכוונה היא לגאולה מכל הד' מלכיות, וכמו שכתב העץ יוסף⁵: "והרמז לבטחון שכמו שנגאלנו ממצרים כן נגאל מאלה"⁶.

"כנגד ד' אותיות שם הוי" - מקור טעם זה הוא בסידור השל"ה, בו מבואר שהזיווג המושלם בד' אותיות שם הוי' הוא רק כשנגאלים ויוצאים מן הקליפות, וממילא גם טעם זה קשור לגאולה.

ותן לחכם ויחכם עוד.

4. וכן מפורש במקור הדברים - ספר "תולעת יעקב".

5. ב"ר פח, ה.

6. ועפ"ז מבאר שם מדוע הרמז הוא על ד' מלכויות שאינן כוללים את גלות מצרים, כיון שכאשר תקנו מצות ד' כוסות הי' זה כבר לאחר הגאולה מצרים.

לזכות

התמימים "חיילי בית דוד"

קבוצה ה'תש"פ

ותלמידי תות"ל המרכזית בית משיח -770

שעומדים על המשמר ב'בית רבינו שבבבל', בית משיח -
770, בביטחון גמור בהתגלות כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך
המשיח, מתוך שקידה והתמדה בלימוד הנגלה והחסידות,
והתעסקות בעבודת התפילה, ופרסום בשורת הגאולה
והגואל.

שיזכו לראות בעיני בשר את הגאולה האמיתית והשלימה
מיד ממש, ע"י משיח צדקנו כ"ק אדמו"ר שליט"א - "גל
עיני ואביטה נפלאות מתורתך"

תיכף ומיד ממש!

לע"נ אנ"ש חסידי חב"ד הנספים במגיפה הנוראה

**שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א תיכף ומיד ממש!**

הגה"ח הרב ישראל פרידמן

הגה"ח הרב מרדכי גוראריה

הרב אבא צבי לרמן

הרב אשר הלוי הבר

הרב צבי דוב שיינר

הרב מנחם ניסים

הרב מיכאל כהן

הרב אהרן רובשקין

ר, אברהם זאקון

הרה"ח מרדכי חן

הרב גרשון סייבול

הרב חיים צבי קוניקוב

הרב שמואל מנחם מענדל ליכרוב

הרב אשר זעליג גוטליב

הרב יוסף יצחק גרוסמן

הרב יעקב באם

הרב יהודה רפסון

הרב מסעוד טובול

הרב מרדכי אסולין

הרב יצחק בוקובזה

הרב זאב גרינוולד

מרת גוטא שפירא

לע"נ

**הרה"ח הרה"ת הרב צבי הירש
בן הרה"ח הרב בן ציון ע"ה
נלב"ע ז"ך אלול ה'תש"מ**

**ומרת רבקה בת הרה"ח הרב צבי ע"ה
נלב"ע כ"ט תמוז ה'תשס"ב**

שפריצער

**שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!**



**נתרם ע"י בניהם
הרה"ת הרב שמואל שי'
הרה"ת הרב יעקב מרדכי שי'
שפריצער**

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

הרב אלעזר

ב"ר שם טוב הכהן כהן ע"ה

נלב"ע כ"ח סיון ה'תשס"ה

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף הגשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

**הרה"ח הרב מרדכי ב"ר אברהם דב ע"ה
רוזנבלט**

**שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!**



לזכות

**מרת מלכה תחי'
רוזנבלט**

**יה"ר שתזכה לרוות נחת מיו"ח
ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם
וימלא משאלות לבה לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!**

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

**הרב דוד פנחס
ב"ר אברהם אייזיק נחום ע"ה**

**וזוגתו מרת
שרה ב"ר שרגא פייבל ע"ה
ויספיש**

**שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!**



לע"נ

**הרבנית מרת שרה רחל ב"ר יעקב הלוי ע"ה
הרצל**

**נלב"ע כ"ה תשרי ה'תש"ס
שתזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!**

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

**הקדושים הרב גבריאל נח ב"ר נחמן הי"ד
וזוגתו מרת רבקה ב"ר שמעון הי"ד
הולצברג**

**נעקדו הקדה"ש ביום א' כסלו תשס"ט
שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותם בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!**



לזכות

**הרה"ח הרב שמעון שי' זוגתו מרת יהודית תחי'
רוזנברג**

**יה"ר שיזכו לרוות נחת מיו"ח
ויזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם
וימלא משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!**

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

**הרה"ח הרב שלמה אהרן שי' וזוגתו מרת ברכה תחי'
הניג**

**יה"ר שיזכו לרוות נחת מיו"ח
ויזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם
וימלא משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!**



לזכות

**הרה"ג הרה"ח הרב ישעיהו שי' וזוגתו מרת זלאטא תחי'
הרצל**

**יה"ר שיזכו לרוות נחת מיו"ח
ויזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם
וימלא משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!**

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

הרה"ח הרב אליהו שי'

בן לאה לוסייה

**לרפואה שלימה ומהירה
ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו
בקרוב ממש!**



לזכות

דורון הלוי שי' בן לאה

**לרפואה שלימה ומהירה
ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו
בקרוב ממש!**

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו - התמימים 'חיילי בית דוד' בפרט

משלוחיו, חסידיו וכלל ישראל - בכלל

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומי"ד ממ"ש

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד