

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

עיונים וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
בעניני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון ד (קל)

ימי התשלומין דחג השבועות

יוצא לאור על ידי

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש

רח' ירושלים 17 צפת עיה"ק ת"ו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושש לבריאה

שנת הקהל - ה' תהא שנת עוז וגאולה - ימות המשיח

מאה וארבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל משיח שי' הכהן אוריאל

הת' טובי' שי' גינזבורג

הת' מנחם מענדל שי' מרגליות

הת' מנחם מענדל שי' פרידמן

סייעו בעריכה:

הת' שניאור זלמן שי' געליס

הת' שלמה יעקב שי' וילהלם

כתובת המערכת:

רחוב ירושלים 17, ת.ד. 331, צפת עיה"ק

פאקס: 1534.6970.810

דוא"ל: heorestz@gmail.com



צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל
בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי'
ה"שופטייך" ו"יועצייך" ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות
בנוגע לעבודת בנ"י וכל האנשים דדור זה, בכל עניני תורה ומצוות,
ובנוגע להנהגת חיי היום יום הכלליים, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)"
ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)",

עד - הנבואה העיקרית - הנבואה¹¹⁶ ש"לא לתר לגאולה" ותיכף
ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

116) לא רק בתור חכם ושופט אלא בתור נביא, שזהו בודאות - ראה מאמרי אדה"ז הקצרים
ע' שנה"ז.

(משיחת ש"פ שופטים, ז' אלול ה'תנש"א, מוגה. תרגום מאידית)



ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

.. בבית - לפעול התיישבות וקביעות,

ישיבת חסידי חב"ד - שהעבודה בכל הענינים האמורים היא באופן דהתיישבות (כנ"ל) וחסידותי, לפני משורת הדין וחודרת באופן פנימי, ונקבעת (בית) בכל פרטי הכחות דחכמה בינה ודעת, כולל ובמיוחד - הפצת פנימיות התורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, "יתפרנסון", באופן של הבנה והשגה בחב"ד שבנפש,

ליובאוויטש - ע"ש ענין האהבה ("ליובא" בשפת המדינה ההיא), היינו שהעבודה דהפצת התורה והיהדות חדורה באהבת ישראל ואחדות ישראל,

צפת עיה"ק ת"ו - המפורסמת במעלות שבה, ובפרט בנוגע להגאולה, אלי' קיווינו כל היום ומצפים, שאז ת"ו ..

(ממכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לכינוס השלוחים השמיני באה"ק)

בבית .. התיישבות וקביעות: ראה ש"ב ז, היז (בית לגבי אהל). מפרשים (חדא"ג עיון יעקב ועוד) לפסחים פח, א (בית לגבי הר ושדה).

דחכמה בינה ודעת: אמות ומקור למדות (תניא רפ"ג).

יתפרנסון: תקו"ז ת"ו בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הע' 35. וש"נ.

ליובא .. ההיא: ראה ספר הזכרונות ח"א ס"ע 17. וראה גם שם ריש ע' 342.

צפת .. במעלות שבה: ראה לקו"ש ח"י"ז ע' 514 ואילך.

פתח דבר

בהלל והודאה להשי"ת, הננו להגיש לנשיאנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל מחכבי התורה ולומדי', את הגליון הרביעי של הערות התמימים ואנ"ש היוצא לאור בשנה זו¹ - ה'תשע"ו שנת הקהל (גליון קל),

ובו חידושים וביאורים בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ, בעניני גאולה ומשיח, נגלה וחסידות ובכל מקצועות התורה, שנכתבו ע"י תלמידי התמימים והצוות דישיבתנו הק' - ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת עיה"ק ת"ו.

קובץ זה יוצא לאור עולם לרגל סיום ימי התשלומין דחג השבועות, בהם נשלם ונחתם ש'הכל הולך אחר החיתום' הענין דמתן תורה וקבלת התורה. "שמלבד מילוי החסרון בנוגע לאותם ענינים שחסרו אצלו בחג השבועות, מפני סיבה שאינה תלו' בו - יש בימי התשלומין גם ענין בפני עצמו, באופן של שלימות ועילוי לגבי חג השבועות עצמו, על דרך ובדוגמת העילוי דבעלי תשובה לגבי צדיקים"².

ומכיון שענינם של "ימי התשלומין" הוא השלימות דעניני חג השבועות, שבו מודגשת ההתחדשות וההוספה בלימוד וקבלת התורה - הרי זהו גם הזמן המתאים ביותר לחדש בתורה, ולהוצאת קבצים מהערותיהם וביאוריהם של התמימים ואנ"ש.

ועל כן גם הבאנו במדור "דבר מלכות" את שיחת הדבר-מלכות מי"ב סיון שנת ה'תנש"א, אשר חלה בשבת-קודש כהקביעות של השנה, ובשנה זו מלאו 25 שנה (חצי יובל) לאמירתה - בה מעורר ומדגיש כ"ק אד"ש מה"מ שב"ימי התשלומין' אלו צריך להיות "התחדשות והוספה בלימוד התורה, מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה - הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע להפעולה על הזולת".

והבאנו בזה גם את שיחת כ"ק אד"ש מה"מ מי"ב סיון תש"כ, בה מבאר באופן נפלא את מעלתו של יום זה, המסיים ומשלים וחותם את כל 'ימי התשלומין' - "מכיון שבו מסתיימים הגילויים של חג השבועות, אזי הם מאירים ביתר תוקף ורעש ("שטורעם"), עוד יותר מכפי שהאירו בחג השבועות".

(1) בהמשך לקבצים שיצאו לאור בשנת לימודים זו: ז (קכו) כ"א אלול; א (קכז) י"ד כסלו; ב (קכח) יו"ד-י"א שבט; ג (קכט) י"א ניסן.
(2) שיחת ש"פ נשא ה'תשמ"ג.

והעיקר שבהוצאת קובץ חידושי תורה, ממהירים מזרזים ופועלים כבר את קבלת ה'חידוש תורה שמאתי תצא'. ובמיוחד בבואנו מחג השבועות בו מחייבת ההלכה ש'בענין נמי לכם', וכידוע הפירוש הפנימי שבזה - ש'בענין' הוא לשון תפילה ובקשה, ו'נמי לכם' בגימטרי' קץ - "שאז זמן המוכשר להתפלל לקץ הגאולה".

ובמיוחד לאור הוצאת קובץ המאה ושלושים דישיבתנו הק', שלאחרי כל העילויים שבזה ביגיעת ולימוד התורה וזירוז הגאולה וכו' וכו', הנה כאמירת יעקב אבינו לפרעה "מעט ורעים היו" - ש"כל זמן שעדיין לא באה הגאולה בפועל, נחשבו אצלו ימי שנות חייו - אף שהם "שלושים ומאת שנה" - "מעט", ימים חסרים, כיון שחסר בהם העיקר (הגאולה)³.

* * *

הוצאת קובץ הערות זה, היא במיוחד בקשר לשנה זו - 'שנת הקהל', בה נקהלו כל ישראל לבית המקדש בחג הסוכות, ושמעו את התורה מפי המלך במטרה להוספה ב'זיראו את ה' אלוקים'. ואף בזמן הזה מעורר כ"ק אד"ש מה"מ⁴ שכל השנה היא 'שנת הקהל', וכל אחד צריך להקהיל את עצמו וסביבתו ל'כינוסי הקהל' במטרה להוספה ביראת שמים, כולל גם 'להקהיל את כל דברי תורה'.

וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ⁵: "נשיא דורנו שהוא דוגמת המלך שקורא בתורה בהקהל, קורא ותובע מתלמידי תומכי תמימים: מוכרחים להיות תלמידי חכמים! הכרח גמור לכל אחד השייך לתומכי תמימים להתייגע בלימוד התורה" - הנה ודאי שהוצאת קובץ הערות זה, מפרי עמלם של תלמידי התמימים דישיבתנו הק' - מהוה הוכחה ליגיעת התמימים בלימוד התורה 'להיות תלמידי חכמים', והרי הוא 'הקהל' מהודר מפואר ומיוחד.

כל הנ"ל מודגש במיוחד לאור אשר בשנה זו, מלאו ארבעים שנה לשליחות כ"ק אד"ש מה"מ לעיר הקודש צפת בשנת תשל"ו - אשר מטרתה היא חיזוק כללי בכל עניני היהדות והחסידות בעיר, כולל גם פתיחת ישיבתנו הק' (בשנת תשל"ז), שהביאה לפתיחת הישיבה הקטנה ושאר הישיבות - בהם לומדים מאות רבות של בחורים, ושקועים בתורה ועבודה יחד עם עניני מבצעים, וחדורים הם בשליחות היחידה שנותרה 'להכין את העולם לקבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש'⁶!

* * *

(3) דבר מלכות ש"פ מקץ תשנ"ב (סי"א).

(4) ראה בשיחותיו הק' משנת הקהל, ובעיקר משנת תשמ"ח.

(5) שיחת ש"פ פקודי-שקלים תשמ"א.

(6) דבר מלכות ש"פ חיי שרה תשנ"ב (סע' א' י"ד).

ההערות בקובץ נסדרו ע"פ נושאים, ובתוכם באו ע"פ סדר הא"ב שמות הרבנים ותלמידי התמימים. לבד ממדור הנגלה בו באו ההערות על סדר הדפים במסכת בבא בתרא - הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל ברחבי העולם, ולאח"ז באו ההערות על שאר המסכתות.

תודתנו נתונה בזאת לצוות הישיבה, ובפרט לרב אשר שי' גרשוביץ, לרב מנחם מענדל שי' הלפרין, לרב מאיר שי' ווילשאנסקי, לרב יעקב שי' לנדא, לרב חיים שמריהו הלוי שי' סגל ולרב שבת יונה שי' פרידמן על עזרתם הרבה בהגהת והוצאת הקובץ לאור.

והננו לבקש את קהל הקוראים, שיואלו לשלוח גם הם את חידושיהם אל המערכת (בכתובת הרשומה לעיל), ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ הבא שיצא לאור לקראת טו"ב (י"ז) תמוז הבע"ל, שבזמננו זה מודגש בו ביתר שאת ענין וביאת הגאולה.

ויה"ר, אשר הוצאת והדפסת קובץ זה, כרצונו והוראתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בריבוי שיחות ומכתבים, תגרום לו נחת רוח רב, ותהי' ה"מכה בפטיש" שיביא את התגלותו השלימה. ואז נקיים את מצוות הקהל כפשוטה בבית המקדש, ונשמע את קריאת פרשיות התורה מפיו, ואת ה"תורה חדשה מאיתי תצא", תיכף ומי"ד ממי"ש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת הערות התמימים ואנ"ש
שע"י ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש
צפת

ימות המשיח⁷
מוצש"ק י"ב סיון ה'תשע"ו (הי' תהא שנת עוז וגאולה)
ופרצ"ת - שנת הקהל
קי"ד שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
צפת עיה"ק ת"ו, אה"ק

תוכן ענינים

|| דבר מלכות

- 10 התחדשות והוספה בלימוד התורה בימי התשלומין.....
- 16 מעלתם המיוחדת של ימי התשלומין וסיומן

|| גאולה ומשיח

- 19 החילוק בין דור יוצאי מצרים לדור השביעי
- 21 עניני העבודה דזמן הגאולה (ב).....
- 23 האם ישנה עכשיו רשות ל'מלא שחוק פינ'ו'
- 26 פירוש 'מלא' ע"פ התורה.....
- 27 'ובנה מקדש במקומו' כעזרא הסופר

|| תורתו של משיח

- 29 התפשטות טומאת המצורע למרות האור דנרות שבת
- 31 האם הקהל הוא 'כיום שניתנה מסיני' ממש?
- 32 היתר נחשון שדינו כבן נח למסירות נפש.....
- 36 טענת בני ישראל 'זכרנו את הקשואים'.....
- 38 במקור שאין מוציא ידי חובה בקידוש של ליל הסדר
- 40 בענין הנ"ל
- 42 ירידתו של יוסף בהיותו עבד
- 43 מעלתו של מספר ט"ז (גליון).....

|| נגלה

- 46 ביאור דברי רשב"ם ותוס' בדף קכה ע"א.....

- 50 ביאור שיטות רשב"ם ותוס' במכרי כהונה.
- 56 שיטות הראשונים בגדר חזקת ג' שנים
- 63 מחלוקת רבנן ואחרים ב'כמות ואיכות' בתערובת יין ומים.
- 67 פירוש רשב"ם 'בכור בן כהן'.
- 68 תירוץ על קושיית הקובץ שיעורים מאתרוג טבל
- 69 מדוע גוף השטר נחשב כמו 'נכס'.
- 71 אחד משמונה שבשמינית או לא מינה ולא מקצתה.
- 72 הקדים מדינה למקדש ובתהר הקדים מקדש למדינה
- 73 כיצד נתן אברהם למלאכים ג' לשונות?

|| חסידות

- 75 לית תמן לא קשיא ולא מחלוקת
- 81 'זהא דאמרינן בעלמא'!?
- 82 הצורך בהבאת ב' משלים לענין 'עילה ועלול'
- 85 בענין התעוררות האהבה ע"י אהרן הכהן.
- 86 'נדדה שנת המלך' בזכות המס"נ' במשך כל השנה (גליון)
- 87 ה'יכולת' - מידה לגבינו או לגבי העצמות.
- 88 לאלו מלאכים רומזים העצי שיטים במקדש
- 90 תגובה להנ"ל
- 90 'פרחה נשמתן' של חלק מבני ישראל או כולם?
- 92 הזכרת נפש השכלית בתניא

|| הלכה ומנהג

- 93 הכנה משבת ויו"ט לצורך הלילה.
- 95 דין מצה שלא שילם עלי' לבעלים.
- 98 אמירת 'אל תירא' ואך צדיקים' בקידוש לבנה.
- 101 ספירת העומר של אתמול בבין השמשות דערב שבת

דבר מלכות

התחדשות והוספה בלימוד התורה בימי התשלומין

הולך אחר החיתום⁵) ימי התשלומין חל ביום השבת, נעשה בו העילוי והשלימות דזמן מ"ת ודכל ימי התשלומין שלו.

. . . ומה מוכן שמזמן מ"ת וימי התשלומין עד לסיומם וחותמם בשבת פרשת נשא, – שאז מתחדש כללות הענין דמ"ת ככפעם הראשונה, ובאופן של הוספה משנה לשנה⁶ צ"ל אצל כאו"א מישראל התחדשות והוספה בכל עניני תומ"צ, בג' הקוין דתורה עבודה וגמ"ח שעליהם העולם עומד, כמרומו בלשון הכתוב⁷ "בחודש השלישי", שבשלת הקוין דתורה עבודה וגמ"ח ("שלישי")

א. שייכותו של יום הש"ק זה¹ ל"זמן מתן תורתנו" מודגשת בכמה ענינים:

לכל לראש – להיותו יום השבת הראשון שלאחרי זמן מ"ת², שבו נעשה העילוי והשלימות ("ויכולו"³) דזמן מ"ת, ובפרט שיום השבת שלאחרי זמן מ"ת הוא ב"ימי התשלומין" (תשלומין גם מלשון שלימות⁴) דזמן מ"ת. והדגשה יתירה בקביעות שנה זו, שזמן מ"ת חל ביום ראשון בשבוע, ויום השבת שלאחרי הוא י"ב סיון – שכיון שסיום וחותם ("הכל

(1) נוסף על השייכות הכללית דיום השבת למתן-תורה – כמארז"ל (שבת פו, ב) "דכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל" (וראה תו"א יתרו ע, ג. ויקהל פח, א ואילך. ובכ"מ).

(2) מעלת השבת שלאחרי מ"ת לגבי השבת דמ"ת עצמו – ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 49 ואילך.

(3) בראשית ב, א. וראה לקו"ת בהר מא, א. אוה"ת עה"פ. ועוד.

(4) ראה לקו"ת ראה ל, רע"ג. ובכ"מ.

(5) ברכות יב, א.

(6) ע"ד המבואר בתניא אגה"ק (סי"ד) בנוגע לר"ה ש"בכל שנה ושנה יורד ומאיר. . . אור חדש ומחודש. . . עליון יותר שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה", ומה מוכן גם בנוגע לזמן מ"ת (ובמכ"ש וק"ו, כיון שההתחדשות בעולם נעשית ע"י ההתחדשות בתורה, כדלקמן ס"ב).

(7) יתרו יט, א.

התורה, כמאמר¹⁵ "אסתכל באורייתא וברא עלמא", צ"ל תחילה התחדשות בתורה, ועי"ז נעשית גם התחדשות הבריאה.

וכללות ההתחדשות דמ"ת על כל השנה כולה נעשית בזמן מ"ת, ומהתחדשות כללית זו נמשכת ההתחדשות הפרטית בכל יום – כמו בהתחדשות הבריאה, שבראש השנה נעשית כללות התחדשות הבריאה על כל השנה כולה, ומהתחדשות כללית זו נמשכת ההתחדשות הפרטית בכל יום.

ומזה מוכן גם בנוגע להתחדשות דתורה אצל האדם, ש"יהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו", שלימוד התורה יהי מתוך חיות ותענוג ("לא יהי בעיניך כדיוטגמא ישנה כו' אלא כחדשה שהכל רצין לקראתה"¹⁶) – שהנתינת-כח להתחדשות החיות והתענוג בתורה בכל יום, היא, מהתחדשות החיות והתענוג בתורה בזמן מ"ת.

ג. וצריך להבין תוכן ההתחדשות דמ"ת בשבת שלאחרי זמן מ"ת:

ע"פ האמור לעיל ישנם ב' ענינים בהתחדשות דמ"ת: (א) כללות ההתחדשות דמ"ת שנעשה בזמן מ"ת, (ב) ההתחדשות הפרטית דמ"ת בכל יום שנמשכת מהתחדשות הכללית בזמן מ"ת.

(15) זהר ח"א קלד, סע"א. ח"ב קסא, ריש ע"ב. ח"ג קעה, א.
(16) ספרי ופרש"י ואתחנן ו, ו. שו"ע אדה"ז או"ח סס"א ס"ב.

צ"ל התחדשות ("חודש"), ועי"ז נעשית גם התחדשות בעמידת וקיום העולם בזמן מ"ת (כדרשת חז"ל⁸ "מאי דכתיב⁹ ארץ יראה ושקטה . . בתחילה יראה ולבסוף שקטה . . שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין").

ב. וביאור הענין:

על הפסוק¹⁴ "בחודש השלישי גו' ביום הזה גו'", מפרש רש"י "לא הי' צריך לכתוב אלא ביום הוא, מהו ביום הזה, שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו".

והסברה בזה – שכן היא המציאות באמת¹⁰, שבכל יום מתחדש הענין דמ"ת עי"י הקב"ה, כמודגש בנוסח ברכת התורה: "נותן התורה" לשון הוה¹¹, ע"ד ובדוגמת (ובמכ"ש וק"ו) התחדשות הבריאה בכל יום¹², כמ"ש¹³ "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", ועאכו"כ¹⁴ בנוגע להתחדשות דנתינת התורה, דכיון שבריאת העולם היא עי"י

(8) שבת פח, א. וש"נ.

(9) תהלים עו, ט.

(10) דאל"כ לא היתה תורת-אמת מצווה לאדם שיהיו דברי תורה חדשים עליו כאילו היום ניתנו.

(11) של"ה כה, א. לקו"ת תזריע כג, א. מאמרי אדהאמ"צ שמות ח"א ע' קעה. וש"נ.

(12) בהבא לקמן – ראה גם ד"ה אנכי ה' אלקיך תשמ"ט פ"ב (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קעה) ואילך, ובהנסמן שם.

(13) נוסח ברכת יוצר.

(14) להעיר מהשקו"ט בזה בסה"מ תש"ה ע' 185 ואילך. ואכ"מ.

של משיח שילמד את כל העם²¹ (שהרי מ"ת הו"ע חד-פעמי, ולא יהי עוד הפעם מ"ת²²), אלא שענינים אלה הם בהעלם, ועד כדי כך, שהתגלותם לעתיד לבוא היא בבחינת "תורה חדשה (שאינה יכולה להתגלות ע"י מקבלי התורה, תלמיד ותיק, כי אם ע"י "נותן התורה") מאתי תצא"²³, שהיא באין-ערוך לגמרי לתורה שמתגלית בזמן הזה ע"י מקבלי התורה, כמאמר רז"ל²⁴ "תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח".

וע"י החידוש בתורה ("תורה חדשה מאתי תצא") נעשה חידוש גם בעולם – "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה"²⁵ ("אני עושה" דייקא, ע"ד "מאתי תצא").

כלומר, נוסף על ענין ההתחדשות (הן ההתחדשות הכללית בזמן מ"ת והן ההתחדשות הפרטית בכל יום) שפירושה שאותו ענין שכבר נמשך בגילוי בפעם הראשונה מתחדש משרשו ומקורו עוד הפעם (באופן נעלה יותר), ישנו גם ענין של חידוש, שניתוסף דבר חדש שעד עתה לא נמשך בגילוי – הן בתורה, "תורה

. . וצריך להבין: מהו החידוש הנוסף (מלבד ההתחדשות הכללית בזמן מ"ת וההתחדשות הפרטית שבכל יום) שנעשה בשבת שלאחרי זמן מתן תורה, שבגלל זה מדגישים בו ביותר הענין דמ"ת?

ד. ויש לבאר זה בהקדם ענין נוסף בהתחדשות דמ"ת – חידוש (לא רק התחדשות) בתורה עצמה:

ידוע¹⁷ שאף שבמ"ת ניתנו כל עניני התורה כולה, לא רק עשרת הדברות, אלא גם תורה שבכתב כולה, ביחד עם פירושה בתורה שבעל פה כולה, כולל גם כל עניני התורה שנתגלו ונתחדשו במשך כל הדורות עד לדורנו זה, כמארז¹⁸ "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני" – ה"ז באופן שבמ"ת ניתנו בעיקר כללי התורה, ומהם ועל ידם צריכים לגלות ולהוציא ריבוי פרטי הענינים שבתורה, ועד שפרט זה שנתגלה ע"י תלמיד ותיק הוא חידוש שלו ("תלמיד ותיק עתיד לחדש"), שנקרא על שמו¹⁹, ונאמר בשם אומר²⁰.

ועוד והוא העיקר – שבמ"ת ניתנו גם עניני התורה שיתגלו לעתיד לבוא, תורתו

(21) ראה רמב"ם ה"ל תשובה ספ"ט. ועוד. לקו"ת צו יז, א. ובכ"מ.

(22) המשך תרס"ו ע' כג. ועוד.

(23) ראה ישע"י נא, ד: "כי תורה מאתי תצא", ובויק"ר פי"ג, ג: "תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא". – נתבאר בארוכה בשיחת יום ב' דחג השבועות (סה"ש תנש"א ע' ח"ב 566 ואילך).

(24) קה"ר פי"א, ח.

(25) ישע"י סו, כב.

(17) ראה לקו"ש חיי"ט ע' 252 ואילך. וש"נ.

(18) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד.

שמו"ר רפמ"ז. ועוד.

(19) נוסף לכך שע"י הלימוד כשלעצמו (גם ללא חידוש) נקראת "תורתו", "נקראת על שמו" (ראה קידושין לב, ריש ע"ב (ובפרש"י). ע"ז יט, א).

(20) להעיר ש"האומר דבר בשם אומר" הוא מהדברים שהתורה נקנית בהם (אבות פ"ו מ"ו). וראה לקמן ס"ה.

של הגאולה, כפי שהעיד כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו – בקשר ובשייכות להכרזתו הידועה "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה"²⁸ – שבימיו (לפני עשרות שנים) סיימו כל עניני העבודה, וצריכים רק "לצחצח הכפתורים"²⁹ ולעמוד הכן לקבלת פני משיח צדקנו³⁰, ועאכו"כ לאחרי ריבוי העבודה והפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה מאז ועד עתה, כולל ובמיוחד השלימות דארבעים שנה (לאחרי הסתלקותו) ש"קאי איניש אדעתי דרבי"³¹, "לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע"³² – בודאי ובודאי שסיימו גם "לצחצח הכפתורים", ועומדים הכן לקבלת פני משיח צדקנו.

וענין זה מודגש ביותר וביותר בשנה זו – שנת ה'תשנ"א, שסימנה מרומז בפסוק³³ "תנשא מלכותו" (דקאי על דוד ושלמה)³⁴, שמלך המשיח הוא מזרעם³⁵ בכל העולם כולו, והר"ת שלה "הי' תהי' שנת אראנו נפלאות", "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"³⁶ – מתחיל

חדשה", ועי"ז גם בעולם, "שמים חדשים וארץ חדשה".

. . . ז. עפ"ז יש לבאר החידוש שנוסף בשבת שלאחרי מ"ת גם לגבי ההתחדשות שבזמן מ"ת:

ובהקדמה – שאף שבהתחדשות דנתינת התורה בזמן מ"ת בכל שנה נכלל גם החידוש בתורה, כמו שבמ"ת בפעם הראשונה כלולים כל עניני התורה (הן החידושים שמתגלים ע"י התלמיד ותיק שבכל הדורות, והן החידוש ד"תורה חדשה מאתי תצא"), יש לומר, שבפרטיות יותר מודגש החידוש בתורה בשבת שלאחרי זמן מ"ת, הן בנוגע לחידושים שיתגלו ע"י מקבלי התורה (תלמיד ותיק) במשך כל השנה, והן (ובעיקר) בנוגע לחידוש ד"תורה חדשה מאתי תצא" שיתגלה ע"י נותן התורה, וכתוצאה מזה גם החידוש בעולם, "השמים החדשים והארץ החדשה", שכיון ש"אחכה לו בכל יום שיבוא"²⁶, זמנם כל השנה כולה.

יג. ובכל זה ניתוסף עילוי מיוחד והדגשה מיוחדת בשבת שלאחרי מתן תורה, שבת פרשת נשא, בשנה זו:

ובהקדים המדובר כמ"פ שע"פ כל הסימנים שבדברי חז"ל אודות אחרית הימים (נוסף על ההודעה הכללית בזמן הגמרא ש"כלו כל הקיצין"²⁷), דורנו זה הוא דור האחרון של הגלות ודור הראשון

(28) "קול קורא" בהקריאה והקדושה דשנת תש"א-ג (אג"ק שלו ח"ה ע' שסא ואילך. שעז ואילך. תח ואילך. ח"ו ע' תל ואילך). ועוד.
 (29) ראה שיחת שמח"ת תרפ"ט.
 (30) ראה "היום יום" ט"ו טבת. ובכ"מ.
 (31) ע"ז ה, ריש ע"ב.
 (32) תבוא כט, ג.
 (33) בלק כד, ז.
 (34) פרש"י עה"פ.
 (35) סהמ"צ להרמב"ם מל"ת שסב. פיה"מ ר"פ חלק יסוד הי"ב. אגרת תימן.
 (36) מיכה ז, טו.

(26) נוסח "אני מאמין" הנדפס בסידורים וכו'. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 394.
 (27) סנהדרין צז, ב.
 (28) סנהדרין צז, ב.

שב"תנשא" – ה"ז הזמן הכי מוכשר להחידוש ד"תורה חדשה מאתי תצא", ו"השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה" – לא רק בלשון עתיד, אלא בלשון הווה, ועד שברגע שלאח"ז נעשה כבר בלשון עבר, כיון ש"הנה זה בא", וכבר בא.

. . יד. והמעשה הוא העיקר⁴²:

כיון שיום השבת שלאחרי זמן מ"ת, פרשת נשא, דשנת אראנו נפלאות, הוא הזמן הכי מוכשר ומסוגל להתגלות ד"תורה חדשה מאתי תצא" – מובן שההוראה למעשה לפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא ומביאה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא".

ובפשטות – התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע להפעולה על הזולת, "העמידו תלמידים הרבה", כידוע ש"כל איש ישראל יכול לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש בתורה, הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר, כפי בחי' שרש נשמתו, ומחוייב בדבר"³⁴, כולל ובמיוחד – התחדשות והוספה בלימוד והפצת פנימיות התורה שנתגלתה בתורת החסידות, מעין ודוגמא ו"טעמיה" מתורתו של משיח ("טועמי' חיים

מה"נפלאות" שכבר ראו (נוסף על אלה שיראו בעתיד, "אראנו") בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני³⁷: "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכיות אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס כו' מלך ערבי כו', ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם. . הגיע זמן גאולתכם", ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמלך המשיח בא ("הנה זה בא"). . ומשמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

ובפרט בעמדנו בזמן מתן תורה וימי התשלומין שלו, כדאיתא בספרים³⁸ בהרמז במארוז³⁹ "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם", ש"עצרת. . הוא הזמן המוכשר לעת רצון להתפלל לקרב קץ הגאולה. . דבעינן לשון אם תבעינן בעו, והוא לשון תפלה ובקשה, נמי לכם גימטריא⁴⁰ קץ, היינו, שאז זמן המוכשר להתפלל שיתקרב קץ הגאולה", "קץ הימים" ו"קץ הימין"⁴¹, ובעמדנו בשבת שלאחרי ה"קץ" דעצרת, שבת פרשת נשא, "נשא" (ר"ת שנת אראנו נפלאות)

(37) ישע"י רמז תצט.

(38) ספר מאמר מרדכי עמ"ס פסחים להרה"צ כו' הר"ר מרדכי מנדבורנא (סיגעט, תר"ס).

(39) פסחים סח, ב.

(40) א' מאופני הלימוד בתורה, כפי שמצינו בדין נזירות שבפרשתנו ש"סתם נזירות ל' יום. . אמר קרא קדוש יהי, יהי בגימטריא תלתין הוי" (נזיר ה, א).

(41) ראה אוה"ת ר"פ מקץ. וש"נ.

(42) אבות פ"א מ"ז (בגימט' טוב) – שלומדים

בשבת זה.

עם כל צדיקי ונשיאי ישראל וכל בני"י ("ועמך כולם צדיקים") בדורות שלפנ"ז, ש"הקיצו ורנגו שוכני עפר"47, ביחד עם כל בני"י שבדורנו זה, נשמות בגופים ללא הפסק בינתיים,

וכולם יחדיו שומעים ה"תורה חדשה (ש)מאתי תצא", בארצנו הקדושה, בירושלים עיר הקודש, בהר הקודש, בבית המקדש ובקדש הקדשים – "מעל הכפורת אשר על ארון העדות מבין שני הכרובים"48.

ועוד והוא העיקר – תיכף ומיד, "מיד" ר"ת משה ישראל (הבעש"ט, שכשיפוצו מעינותיו חוצה קא אתי מר) דוד מלכא משיחא, וכפשוטו ממש, באופן של ממשות, למטה מעשרה טפחים, ממש ממש.

(משיחות ש"פ נשא, י"ב סיון ה'תנש"א – התוועדיות א' וב').

זכו"43), שלכן עי"ז מזרזים וממהרים ופועלים ביאת דוד מלכא משיחא44.

וכדאי ונכון ביותר שכאו"א יקבל על עצמו שנוסף על אמירת פרקי אבות ("מילי דחסידותא"45) בכל שבת משבתות הקיץ, יוסיף וילמד בעיון משנה אחת (לכל הפחות) עם הפירושים דמפרשי המשנה, כל חד לפום שיעורא דילי'.

טו. ויה"ר שמהדיבור וקבלת החלטה טובה בהנ"ל נבוא תיכף ומיד להתגלות ד"תורה חדשה מאתי תצא", בגאולה האמיתית והשלימה עי"י משיח צדקנו,

ו"משה (ש"ק"בל תורה מסיני") ואהרן (שידליק המנורה בביהמ"ק) עמהם"46, והבעש"ט וכל רבותינו נשיאינו עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר עמהם, ביחד

43) ראה לקו"ש ח"כ ע' 173. וש"נ.

44) אגה"ק דהבעש"ט – כש"ט בתחילתו.

45) ראה ב"ק ל, א.

46) ראה יומא ה, ב. תוד"ה אחד – פסחים קיד,

סע"ב.

47) ישע"י כו, יט.

48) סיום וחזותם פרשתנו.

מעלת המיוחדת של ימי התשלומין וסיומן

הנחה בלתי מוגה

א. ענין התשלומין משמעותו שאין זה העיקר, אלא, שאם לא נתקיים החיוב בזמן העיקרי, אזי יכולים להשלים זאת בזמן התשלומין.

ולכן מצינו חילוקי דינים בכמה ענינים בין הזמן העיקרי לזמן התשלומין, ולדוגמא: מי שלא קיים את החיוב מצד אונס, הנה רק אם נאנס בזמן העיקרי, אזי "אונס רחמנא פטרי"¹, משא"כ אם האונס הי' בזמן התשלומין, כי, ענין התשלומין אינו ענין לעצמו, כי אם המשך להעיקר, וכיון שבזמן העיקרי לא הי' אונס, אינו נפטר מצד האונס שהי' בזמן התשלומין, וחשיב שלא קיים החיוב מרצונו.

ועפ"ז צריך לומר כן גם בנוגע לימי התשלומין דחג השבועות, שאין זה ענין עיקרי, כי אם תשלומין בלבד.

אבל, האמת היא שיש מעלה בזמן התשלומין לגבי הזמן העיקרי, כי, החילוק שבין עיקר לתשלומין הוא ע"ד החילוק שבין צדיקים ובעלי תשובה, והיינו, שענין התשלומין הוא בדוגמת ענין התשובה (אלא, שתשובה היא על עבירות ממש, ואילו תשלומין הם רק השלמת החיוב), ולכן, כשם שיש מעלה בבעלי תשובה לגבי צדיקים, כידוע², כך יש מעלה בזמן התשלומין לגבי הזמן העיקרי.

וכן הוא גם בענין ימי התשלומין דחג השבועות:

הענין דמתן-תורה שבחג השבועות, וכן ענין הקרבת שתי הלחם בחג השבועות – שענינם אחד, כמבואר בלקו"ת³ ששתי הלחם הו"ע התורה – מאיר בכל תקפו במשך כל שבעת ימי התשלומין,

– ועפ"ה המבואר בהוספות לתו"א⁴ "הטעם מה שחג השבועות אינו אלא יום אחד בלבד, משא"כ בפסח וסוכות שהן ז' ימים, כי, בחג השבועות הוא זמן קבלת התורה . . שהוא בחי' יחידה שלמעלה מהתחלקות כו", יש לומר, שבכל שבעת ימי התשלומין

(1) ב"ק כח, סע"ב. וש"נ.

(2) ראה ברכות לד, ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד.

(3) צו יז, ד. אמור לז, ב. לט, ג-ד. שה"ש כה, ג. כז, סע"ד ואילך.

(4) יתרו קט, סע"ד.

מאיר הגילוי דחג השבועות כפי שהוא יום אחד שלמעלה מהתחלקות –

ועוד יותר מכמו שהוא בחג השבועות עצמו – מצד מעלת ענין התשלומין שהוא כמו מעלת בעלי תשובה.

ב. ונוסף על המעלה של כל שבעת ימי התשלומין, יש מעלה מיוחדת ב"ב סיון (ובי"ב סיון גופא בסוף היום) – להיותו הגמר והחיתום של ימי התשלומין, והרי "הכל הולך אחר החיתום"⁵, כיון שבו הוא עיקר התוקף, כפי שמצינו בנוגע לשטרות שבשיטה האחרונה ישנו הסך-הכל והתוקף של כל השטר⁶.

וע"ד המבואר במעלת אור חוזר בענין ספירת המלכות ובענין ירידת הנשמה למטה. וכידוע המשל⁷ ש"כשצריכים להגבי' איזה דבר מן הארץ ע"י כלי ההגבהה הנקרא ליווע"ר, צריכים לאחוז בחלקים התחתונים שבו דוקא . . ואז ממילא יוגבהו גם העליונים הימנו, משא"כ אם הי' מתחיל מאמצע הכותל לא הי' מגבי' התחתונים".

וביאור המעלה שיש בגמר הדבר – כידוע⁸ בענין "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם"⁹, שזהו בדוגמת גמר מלאכת האדם שעושה חשבון וסך-הכל על כללות הענין אם הוא מתאים לרצונו, שאז הרי זה מעורר את כח התענוג, שמגיע עד לפנימיות ועצם הנפש, משא"כ אם אינו מתאים לרצונו, שאז חסר בדרך ממילא בכל כחות הנפש. ועד"ז למעלה, שכאשר "ויכולו השמים והארץ גו'", אזי נתעורר הרצון והתענוג – "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני"¹⁰ – עד לבחי' העצמות.

ומכל זה מובן גודל מעלת יום י"ב סיון – שכיון שבו מסתיימים הגילויים של חג השבועות, אזי הם מאירים ביתר תוקף ורעש ("שטורעם"), עוד יותר מכפי שהאירו בחג השבועות.

ג. עפ"ז יובן גם מה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר¹¹, שכאשר הלך לטייל עם אביו, כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, בי"ב סיון תרנ"ה, דיבר כ"ק אדנ"ע אודות מעלת י"ב סיון, באמרו, שהוא יום שביעי לחג השבועות, ע"ד הושענא רבה (שהוא יום השביעי דחג הסוכות) ושביעי של פסח.

(5) ברכות יב, א.

(6) ב"ב קסה, ב (במשנה). וראה גם שם קסא, סע"ב.

(7) תו"א בראשית ד, א.

(8) ראה סידור (עם דא"ח) קסט, א ואילך.

המשך תרס"ו ע' תקמג ואילך. תער"ב ח"ב ע' א'קה ואילך. ועוד.

(9) בראשית ב, א.

(10) תו"כ ופרש"י ויקרא א, ט. ועוד.

(11) שיחת ש"פ נשא תש"ד ס"ז (סה"ש תש"ד ע' 143).

ולכאורה אינו מובן מהו הדמיון ביניהם:

הושענא רבה הוא גמר חתימת הפתקין כו'¹², ואז אומרים ריבוי הושענות וכו'. ועד"ז שביעי של פסח, שמלבד היותו יו"ט, שאינו דומה לימי חול המועד שלפניו, ובודאי לא לימי החול שלאחריו, יש בו גם הענין המיוחד דקריעת ים סוף; ואילו י"ב סיון הוא יום חול, כמו שאר ימות החול?

אמנם, מדברי אדנ"ע אודות השוויון שבין י"ב סיון להושענא רבה ושביעי של פסח, מוכח, שיש בי"ב סיון המעלה ד"כל השביעין חביבין"¹³, היינו, שביום השביעי של כל מועד מאיר גילוי האור של היו"ט בתוקף ("שטרעם") הכי גדול, מצד המעלה דאור חוזר.

(משיחת י"ב סיון ה'תש"כ)

(12) ראה זח"ג לא, ב.

(13) ויק"ר פכ"ט, יא.



גאולה ומשיח

החילוק בין דור יוצאי מצרים לדור השביעי

הרב מנחם מענדל שי' הראל
משגיח בישיבה

"דוקא העקב שברגל, הדור הכי אחרון יש בכוחו להיות "עולה מאלי" ולהעלות את כל הדורות שלפני זה, עי"ז שהדור האחרון לגלות נעשה הדור הראשון דהגאולה" - הגאולה דכל בני ישראל במשך כל הדורות¹, תוכן לשון זו חוזר על עצמו כמה וכמה פעמים בשיחותיו הקדושות של כ"ק אד"ש מה"מ בשנים ה'תנש"א - נ"ב.

על פניו נראה לכאורה משפט בעל תוכן פשוט, ברור ומובן שאותו דור שמסיים את הגלות בדרך ממילא נעשה הדור הראשון של הגאולה.

אמנם כשמתבוננים בתוכן הענין והבנת הדברים, מגלים שישנו בענין זה חידוש נפלא.

הבנת הנקודה המיוחדת שבדברי קודשו אלו, היא בהקדמת הכלל המפורסם המיוסד על דברי הנביא שגלות וגאולת מצרים היא ראש כל הגלויות והגאולות, וכמ"ש (מיכה ז, טו) "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

והנה בגאולת מצרים מצינו חילוק בין הדור האחרון לגלות מצרים לדור הראשון לגאולה והכניסה לארץ. אמנם דור שלם סיים את גלות מצרים ויצא ממנה, אך לא זכו להיות הדור של הגאולה הנכנס לארץ ישראל.

(1) דבר מלכות, שיחת ש"פ בהעלותך ה'תנש"א.

וכפי שכתב על כך האבן עזרא (שמות יד, יג) "יש לתמוה, איך יירא מחנה גדולה של שש מאות אלף איש, מהרודפים אחריהם. ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם?! התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל. זה הדור היוצא ממצרים, למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה. ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו?! . . והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים מלחמה, הלא תראה כי עמלק בא בעם מועט ולולא תפילת משה הי' חולש את ישראל.

והשם לבדו שהוא עושה גדולות ולו נתכנו עלילות סבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים כי אין בהם כח להלחם בכנענים, עד שקם דור אחר דור המדבר שלא ראו גלות". עכ"ל.

נמצא, שבגאולת מצרים היו שני שלבים: (א) דור יוצאי הגלות (האחרון לגלות), ו(ב) דור הנכנסים לארץ ישראל (דור הגאולה). וצריך ביאור, דהרי הגאולה האחרונה היא ע"ד ובדוגמת הגאולה ממצרים, ומדוע בגאולה אכן דור האחרון לגלות הוא הי' ראשון לגאולה?

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים ביאור כ"ק אד"ש מה"מ² אודות מצבם של דור יוצאי מצרים, דמבאר שיציאת ישראל ממצרים, לא היתה בשל מעלתם ועבודתם אלא רק בגלל ש"הוציאנו הקב"ה". אך מצד עניניהם עצמם היו שייכים ל'מצרים' גם אחר שנאלו ו"הי' הכרח ב'ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה" - נגד מדת הדין. כי מצד מדת הדין היתה טענה, שאם מטרת גלות ושעבוד מצרים היא ברור וזיכוכ ישראל והעולם עד למצב שלפני החטא, הרי היא לא הושגה בשלימות, ואין מקום לגאולה.

ובלשון החסידות כפי שמסביר אדמו"ר הזקן (תניא פל"א), יציאת מצרים היתה באופן של "כי ברח העם", "מפני שהרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו בחלל השמאלי". והגאולה באה מצד ש"נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה", ועורר את נקודת היהדות שבהם".

"הקירוב אל הקב"ה הוא גם עכשיו לא על ידי עבודה עצמית אלא ע"י שקרבנו המקום לעבודתו . . כל עוד אין מושגת המטרה של זיכוכ מושלם, עדיין אין ישראל מזוככים לגמרי מן הרע (וישנו אפילו בן רשע), ולכן קיימת מצד מדת הדין אפשרות של עומדים עלינו לכלותינו".

ונקודת הדברים, שאצל יוצאי מצרים לא הי' כח גאולתי מצד עצמם, כחם ועבודתם, וזה התבטא גם בכך שהי' חילוק בין אלו היוצאים מגלות מצרים לנכנסים לארץ ישראל וזוכים ל"ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו".

וחילוק זה בין שתי הדורות הי' נכון בגאולת מצרים, אך לא כן הדבר בדור הגאולה, עליו אומר כ"ק אד"ש מה"מ "הדור האחרון לגלות נעשה דור ראשון לגאולה".

ובטעם הדבר יש לומר ע"פ היסוד הנ"ל מביאור רבינו הזקן בתניא (שם) לגבי גאולת מצרים, ששונה דור הגאולה העכשווי בכך שגאולה זו באה לאחר הבריור "לכן לעתיד כשיעביר ה' רוח הטומאה מן הארץ כתיב ובמנוסה לא תלכון כי הולך לפניכם ה' וגו', וכן מעיד כ"ק אד"ש מה"מ³ שכעת "נסתיימה ונשלמה עבודת הבריורים", והעבודה כעת היא "עבודה מיוחדת להביא ההתגלות בפועל בעולם". כלומר שדור יוצאי הגלות הוא אותו דור שכבר נעשה מזוכך וראוי לקבל את הגילוי של הגאולה האמיתית והשלימה. נמצא מבואר אם כן, שבדברי קדשו אלו ישנו חידוש מיוחד בדור יוצאי הגלות בגאולה זו על דור יוצאי מצרים, כך שהדור האחרון לגלות אכן נעשה (ובאופן של עולה מאלי') הדור הראשון לגאולה⁴.

עניני העבודה דזמן הגאולה (ב)

הת' דוד (בר"ש) שי' אקסלרוד
תלמיד בישיבה

א

בד"מ ש"פ משפטים תנש"א אומר כ"ק אד"ש מה"מ (בתרגום ללה"ק): "והרי המינוי דדוד מלכא משיחא כבר הי', כמ"ש מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו", צריכה רק להיות קבלת מלכותו על ידי העם וההתקשרות בין המלך והעם בשלימות הגילוי - בגאולה האמיתית והשלימה". והמובן בפשטות משיחה זו, שצריך כעת לקבל את מלכותו של מלך המשיח.

(3) בכמה מקומות ובעיקר בש"פ וישלח ה'תשנ"ב.

(4) ויש לומר שגם לטענת "אנשי גלות" כפי המבאר באבן עזרא על דור יוצאי מצרים שאינם ראויים להיות דור הגאולה, מתייחס הרבי בדבריו ו'מבטל' טענה זו בנוגע אלינו בדבריו הקדושים כולל ופשוט - הביטול דכל ההעלמות והסתרים דגלות, וכל השאלות בפרטי הגאולה ומשיח צדקנו, שזה בא מצד הגלות עצמה, מצד זה שנוולדנו בגלות וגדלנו בגלות, במילא הרי אנו "אנשי גלות" ר"ל, ונמצאים ב"מצב-גלותי" - שכל זה יתבטל, ויתהפך (ע"י תשובה אמיתית), ע"י גילוי אצל עצמו והדגשת הנשמה (חלק אלקה ממעל ממש), שנמצאת למעלה מגלות, ונמצאת במצב של מנוחה, מעין שבת ומנוחה לחיי העולמים".

היינו שבזמן זה ובדור זה, נפעלת אצלם האתהפכא' מתוכם, להיות מאנשי גלות, אנשי גאולה.

ובגליון קכה דישיבתנו כתבתי דלכאורה הי' ניתן לומר שכל זה יהי' רק בגאולה, וכמו שמסיים כ"ק אד"ש מה"מ "בגאולה האמיתית והשלימה". אך למסקנת הדברים הוכחתי שאין הפירוש כך.

דהנה בתחילת ד"מ ש"פ חיי שרה אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "בעמדנו בהתחלתו ובפתיחתו של כינוס השלוחים העולמי - השלוחים שי' של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, בכל מרחבי תבל, בארבע כנפות הארץ - צריך להזכיר, בראש ובראשונה, את היסוד, ולבטא את התפקיד של השלוחים בדורנו זה בכלל, ובמיוחד - החידוש שנתוסף במיוחד בזמן האחרון בעבודת השליחות: לקבל פני משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה".

ובשיחה זו עצמה מבאר לאורך כל השיחה אשר תפקיד השלוחים כעת הוא "קבלת פני משיח" וזהו הדבר שעל ידו מביאים את הגאולה וכמ"ש בהמשך השיחה (סי"ג): "ומזה מובן, שהדבר היחיד שנשאר עכשיו בעבודת השליחות, הוא: לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש, בכדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל ולהוציא את כל ישראל מהגלות!" וכיצד יתיישבו הדברים?

אלא מוכרחים לומר, שהעבודה של 'קבלת פני משיח' היא העבודה כעת, רק ששלימותה תהי' בגאולה האמיתית והשלימה.

ואותו הדבר בנדו"ד, שהעבודה זו של "קבלת מלכותו על ידי העם" היא העבודה כבר כעת, רק ששלימותה תהי' בגאולה האמיתית והשלימה.

ב

ויש להוסיף עוד דוגמאות לסגנון זה בתורת כ"ק אד"ש מה"מ:

א. בשיחת כ"ו ניסן תנש"א, אומר כ"ק אד"ש מה"מ (ס"ח): "ובפרט שעומדים כבר לאחר "ארבעים שנה" במדבר העמים (דגלות), במצב של "ארבעים שנה) אקוט בדור", ואוחזים כבר ב"יבואן אל מנוחת", בארץ הקודש וירושלים, עד "שלם", שלימות המנוחה - בגאולה האמיתית והשלימה".

והנה מצד אחד אומר כ"ק אד"ש שנמצאים לאחרי ארבעים שנה ב"מדבר העמים" דהיינו גלות. ומצד שני אומר, שאוחזים כבר עכשיו ב"יבואן אל מנוחת" אך מסיים "בגאולה האמיתית והשלימה"? ובפשטות הביאור הוא כמקודם, שרצונו לומר שאוחזים כבר ב"יבואן אל מנוחת", ששלימותה תהי' בגאולה האמיתית והשלימה.

ב. בד"מ ש"פ שופטים תנש"א: "וע"י הקבלה וקיום ההוראות ד"שופטיך" ו"יועציך" שבדורנו - נעשה עי"ז גופא מעין והתחלת קיום התפלה "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה" בגאולה האמיתית והשלימה".

ושוב, רצינו לומר, דע"י קבלת וקיום ההוראות דהשופט והיועץ נעשה מעין והתחלה של "השיבה שופטינו כו", ששלימותו תהי' בגאולה האמיתית והשלימה.

ג. בד"מ ש"פ משפטים תשנ"ב: "וכיון שבימים אלו מחליטים ומכריזים ראשי מדינות בעולם ע"ד צמצום וביטול כלי נשק וההוספה בהענינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם כולו . . ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו".

ושוב, מפשטות לשונו משמע, שההכרזה של ראשי המדינות היא סימן ברור על התחלת קיום היעוד "וכתתו חרבותם לאתים", ששלימותו תהי' בגאולה האמיתית והשלימה.

האם ישנה עכשיו רשות ל'ימלא שחוק פינ'ו'

הת' טובי' שי' גינזבורג
תלמיד בישיבה

א

בשיחת ליל י"א אלול תנש"א אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "ומה שמתחילים לטעון - היתכן הרי "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר אז ימלא שחוק פינ'ו" . . - הרי בפסוק מפורש, שבמה דברים אמורים - כשמדובר רגע קודם גילוי משיח צדקנו, אבל מכיון שנשיא דורנו הי' המשיח של דורנו והוא נתגלה בכל התוקף, ממילא יש לא רק רשות ל"ימלא שחוק פיו ולשונו רינה", אלא ישנם כל הענינים ד'יוסף' ו'יצחק". עכלה"ק (מתמליל ההקלטה, תרגום חפשי).

והיינו, שהפסוק 'אז ימלא שחוק פינ'ו' אומר במפורש שזהו 'כשמדובר רגע קודם גילוי משיח צדקנו', אבל מכיון שנשיא דורנו (כ"ק אד"ש) שהוא המשיח של דורנו 'נתגלה בכל התוקף' בתור מלך המשיח - הרי ודאי שישנה רשות למלאות שחוק פינ'ו.

והנה מקור איסור זה הוא בגמ' (ברכות לא, א): "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר: אז ימלא שחוק פינ'ו ולשונו רנה, אימתי - בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה". והיינו שאימתי יהי' מותר האיסור - 'אז' בזמן "שיעשה עמנו

ניסים ויושיענו . . ויאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה ויראו בשמחתנו ויבושו" (רבינו יונה שם).

ולכאורה משמע מכך, שאין מספיק רק הגילוי של משיח צדקנו בכדי להתיר האיסור של 'ימלא שחוק פינו' - אלא דדוקא בזמן ש(כהמשך הפסוק) 'יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה', בזמן שכבר הגיעה הגאולה האמיתית והשלימה, שאז כל הגויים מכירים בניסים והנפלאות שעושה ה' איתנו - רק אז יהי' מותר למלאות שחוק פינו.

וההסברה בזה היא ע"פ הטעם לאיסור מילוי השחוק, וכפי שכתב השיטה מקובצת שם: "משום שלא יתגבר יצרו עליו מתוך השחוק, אבל לימות המשיח דליכא יצר הרע ליכא למיחש". וכפי שפסק גם המחצית השקל (או"ח סתק"ס סקי"ב): "כי שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה . . עד לע"ל כי יסיר ה' לב האבן ויעבור רוח הטומאה מן הארץ ולא יהי' יצה"ר, אז ימלא שחוק פינו".

והיינו שהאיסור למלאות שחוק עכשיו, הוא משום היצר הרע - שע"י ריבוי השחוק מביא את האדם לדברים בלתי רצויים, ורק כאשר תגיעה הגאולה האמיתית והשלימה, שה' יעביר את רוח הטומאה וישחט את היצר הרע - "אז באותו הזמן נשמח, כדי לגלות נפלאותיו וגבורותיו" (רבינו יונה שם)⁵.

וא"כ לכאורה צריך להבין דברי כ"ק אד"ש מה"מ, שמכיון שנשיא דורנו התגלה בתור מלך המשיח ישנה רשות לימלא שחוק פינו - דמדברי הגמ' והמפרשים משמע שאיסור מילוי הצחוק יהי' מותר רק בגאולה האמיתית והשלימה, משא"כ לפני"ז אף שישנו גילוי משיח 'בכל התוקף', האיסור קיים מאחר שישנו עדיין היצר הרע וכו' המונע את מילוי השחוק והשמחה?

ב

והנה ב'קונטרס בית רבינו שבבבל' (ס"ז) - שיצא לאור בכ' מר חשון תשנ"ב - כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "רבינו . . שמו השני יצחק - ע"ש הצחוק והשמחה ששלימותה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, כמו"ש "אז ימלא שחוק פינו", "אז" דייקא, לעתיד לבוא, כשיאמרו ליצחק (דוקא) "כי אתה אבינו". ומציין בהערה 83: "משא"כ בזמן הגלות, ש"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז, שנאמר אז ימלא שחוק פינו" (ברכות לא, א)."

ומלבד המובא בקונטרס זה, הנה בעוד כמה וכמה שיחות קודש שנאמרו לאחר השחיה בי"א אלול תנש"א, ולדוגמא בדבר מלכות ש"פ וארא (הב', ס"ז) ובדבר מלכות

(5) ובעין הדברים הנ"ל כתבו עוד כו"כ מפרשים בדברי הגמ' בברכות ובדברי הטור והשו"ע סתק"ס.

ש"פ בא (סי"א) - אומר בהם כ"ק אד"ש מה"מ באופן מפורש, ששלימות השמחה והצחוק תהי' רק לעתיד לבוא, ועכשיו "אסור לאדם שימלא שחוק פיו".

ובמיוחד כפי דבריו הק' בדבר מלכות ש"פ תרומה (סי"ד): "ובמקום כל זה - "ימלא שחוק פינו ולשונו רנה" - ובפרט עי"ז שעשו הכנה וכלי לזה ע"י השמחה בזמן הזה מעין ד"ימלא שחוק פינו" [ע"י קיום המצוות בכלל, ובפרט ע"י מצות תפילין, שע"ז נעשים "בדח טובא" מעין ד"ימלא שחוק פינו"], ובפרט בהיותנו בדורו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ששמו "יוסף יצחק" מרמז על הוספה ב(יצחק מלשון) צחוק ושחוק ושמחה".

והיינו דלמרות שכבר אמר בשיחות שלפנ"ז שאנו עומדים לאחרי 'התגלותו בכל התוקף' של נשיא דורנו כמשיח, הנה בכל זאת מדגיש - שהשמחה והצחוק עכשיו הם רק מעין וכלי והכנה לשלימות הצחוק והשמחה שיהיו לעתיד לבוא.

וכפי שמוכן ומודגש האיסור שבדבר עכשיו, בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (וכעין זה גם בש"פ ויצא) - בלתי מוגה: "ביאת הגאולה האמיתית והשלימה שאז יהי' שלימות הענין ד'כל השומע יצחק לי", ו"אז ימלא שחוק פינו" - שלא רק שאז שחוק פינו יהי' אפשרי, אלא אז נהי' מוכרחים למלא שחוק פינו!". והיינו שכעת בזמן הזה "שחוק פינו" אסור ואינו אפשרי.

ג

ועל כן מוכרחים אנו לומר שדבריו הק' בשיחת ליל י"א אלול תנש"א, ש"מכיון שנשיא דורנו הי' המשיח של דורנו והוא נתגלה בכל התוקף - ממילא יש לא רק רשות ל"ימלא שחוק פיו ולשונו רנה" - אין כוונתם (כפי שמשמע לכאורה) לומר שאיסור הגמ' וההלכה בטל -

שהרי כנ"ל גם בטעם הדברים אינו מובן למה שיתבטל האיסור מחמת התגלותו של משיח - כיון שישנו עדיין היצר הרע, ובית המקדש עדיין לא נבנה שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות וכו'. וגם כנ"ל בכוונת דבריו אין לומר זאת - שהרי בריבוי שיחותיו הק' שלאחרי זה מפורש שלא בטל האיסור, והשמחה עכשיו היא רק הכנה למילוי הצחוק והשמחה.

ולכאורה כוונת דבריו היא כפי הנכתב בשיחה המוגה דש"פ כי תצא (שכללה גם ענינם אחדים משיחה זו), וזלה"ק שם: "כולל גם ע"י עריכת התוועדויות של שמחה . . . מעין ודוגמא והכנה לקיום היעוד "אז (לעתיד לבוא) ימלא שחוק פינו". אשר בדורנו זה שנשיא הדור כ"ק מו"ח אדמו"ר ששמו השני "יצחק" ע"ש הצחוק והשמחה, הוא נשיא

השמיני ("אז" בגימטריא שמונה) להבעש"ט - נעשה הענין ד"ימלא שחוק פינ"ו" (לא בלשון עתיד, "אז", אלא) בלשון הוה".

והיינו דכפי שמדגיש בדבריו, הנה רק "לעתיד לבוא ימלא שחוק פינ"ו". אלא שמכיון שכ"ק אדמו"ר הריי"צ הוא 'אז' (בגימטרי' שמונה), שהוא הנשיא השמיני מהבעש"ט - הרי הימלא שחוק פינ"ו נעשה כבר 'בלשון הוה' - שמוספים בריבוי גדול בשחוק ושמחה "מעין ודוגמא והכנה לקיום היעוד".

ולכן גם כוונת מילותיו הק' בשיחה הבלתי מוגה (מתמליל ההקלטה) ש"יש לא רק רשות לימלא שחוק פינ"ו" - היא לכאורה למילוי השחוק והשמחה בעיקר בקיום המצוות, וכפי שכתב בד"מ תרומה הנ"ל ש"שמחה בזמן הזה מעין ד"ימלא שחוק פינ"ו" - ע"י קיום המצוות בכלל, ובפרט ע"י מצות תפילין".

כלומר: שלפני שהי' החידוש דזמננו שנשיא הדור 'התגלה בכל התוקף' כמלך המשיח, הרי הי' רק מותר ואפשרי לשמוח ב"שמחה של מצוה" (כמובא בגמ' ובהלכה), אמנם לאחר שנעשה החידוש דדורנו הרי צריך למצוא את כל האופנים האפשריים איך לשמוח ע"פ הלכה. וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ להוסיף בסיומי מסכת בימי בין המצרים וכיו"ב.

אך ודאי הוא שכל ההוספה והריבוי בשמחות אלו, הוא רק מעין והכנה לשלימות היעוד ד"ימלא שחוק פינ"ו", שיהי' בהתגלות כ"ק אד"ש מלך המשיח לעין כל (ולא רק 'בכל בתוקף'), בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש!

פירוש 'מלא' ע"פ התורה

הת' יצחק מנחם שי' רוזנבוים
תלמיד בשיבה

בשיחת הדבר מלכות ש"פ אחרי קדושים תנש"א (סי"ד), מעורר כ"ק אד"ש מה"מ אודות לימוד עניני גאולה ומשיח, ובהערה 120 מעיר על דברי הרמב"ם שכתב ש"כל הספרים מלאים בדבר זה", וזלה"ק:

"ויש לומר הדיוק ב"מלאים" (ש"מלא" ע"פ תורה פירושו - שמלא כולו), שגם הפסוקים ב"כל הספרים" שאינם מדברים (בגלוי) בעניני גאולה, או אפילו שתוכנם הפכי (לכאורה) מענין הגאולה - הרי, לאמיתתו של דבר, תוכנם האמיתי הוא "דבר זה" - ענין הגאולה. וע"י עיון והעמקה בפירוש פסוקים אלו (במפרשים וכו') נראה בגלוי ש"כל הספרים מלאים בדבר זה".

ועד"ז מביא כ"ק אד"ש מה"מ גם לגבי מבצע 'בית מלא ספרים', וזלה"ק (ספר השיחות תנש"א ע' 216): "ובלשון הידוע 'בית מלא ספרים', היינו שנוסף לכך שיש בבית ספרי קודש . . נעשה הבית כולו (לא רק החדר שבו נמצאים הספרים) חדור בתוכנם של הספרים, ועד שמציאותו של הבית כולו היא 'בית מלא ספרים'".

יש להביא דוגמא על כך מפסק הלכה, דהנה איתא בגמ' (ברכות נא, א): "אמר רב יהודה: שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה . . מסלקן במידי דממאיס. במידי דלא ממאיס נמי לסלקינהו לצד אחד וליברך? תרגמא רב יצחק . . משום שנאמר 'מלא פי תהלתך'". והיינו שכאשר אדם הכניס לפיו אוכל ונזכר שלא ברך עליו, הרי בדבר שאינו נמאס - צריך לפולטו מפיו בשעת הברכה, משום הנאמר 'מלא פי תהלתך'.

ועוד יותר כתב האשכול (הובא במשנ"ב סקע"ב סק"ז): "מהא שמעינן, מאן דמברך ברכה - צריך לברך מלא פומא, ולא לגמגם".

ומכך ישנה הוכחה לדברי כ"ק אד"ש מה"מ ש'מלא' ע"פ תורה פירושו - שמלא כולו", שלכן מבינה הגמ' שהכוונה ב'מלא פי תהלתך' היא שכל הפה יהי' מלא בתהלת ה', שלכן אסור שיהי' אפילו משהו הכי קטן בפה בשעת הברכה, וכן שאמירתה תהי' ללא שום גמגום. וק"ל.

'ובנה מקדש במקומו' כעזרא הסופר

הת' חיים שלום שי' שמח

תלמיד בישיבה

בקונטרס בית רבינו שבבבל (סס"ד) כתב כ"ק אד"ש מה"מ: "ואולי יש לומר, שמרומז בלשון הרמב"ם (בהלכות מלך המשיח) "ובנה מקדש במקומו" - דלכאורה: מהו הצורך להשמיענו כאן שבנין המקדש הוא במקומו? ולאידך, למה אינו מפרש המקום, "ובנה מקדש בירושלים"?" -

ש"במקומו" רומז גם על מקומו של מלך המשיח בזמן הגלות (לפני ש"הרי זה משיח בודאי"), היינו, שבהיותו בגלות (ששם יושב וממתין ומצפה לגאול את בני"י ושכינה עמהן מהגלות) בונה מלך המשיח מקדש (מעט) שהוא מעין ודוגמת המקדש שבירושלים (כמו "בי כנישתא דשף ויתבי", "שנסע מקדש וישב שם"), בתור הכנה למקדש העתיד, שיתגלה תחילה שם, ומשם ישוב (עם הקב"ה ובנ"י) לירושלים". עכלה"ק.

ועל המילים בשיחה "בונה מלך המשיח מקדש מעט" מציין בהערה 37: "כמו בית המדרש של עזרא הסופר - המשיח (גואלן של ישראל) דגלות בבל".

ויש לבאר בפשטות את כוונתו בדימוי של מלך המשיח לעזרא הסופר:

דהנה 'בית מקדש מעט' שבו שורה השכינה בזמן גלות, ישנו הרי בכל דור ודור, שהרי 'בכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהן' - וזהו בביתו של נשיא הדור ('בית רבינו שבבבל') הראוי להיות משיח בדורו, כפי שכותב כ"ק אד"ש מה"מ בסעיף הבא.

אמנם ישנו 'בית מקדש מעט' מיוחד יותר מכל הבתי מקדשות שבזמן הגלות - שבו למעשה בפועל תתחיל התגלות השכינה ובנין בית המקדש, ומשם ישוב הקב"ה עם בני"ה למקדש שבירושלים - כפי שכותב בתחילת סעיף זה.

ועל זה ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ לבאר בסיום הסעיף: דבדיוק כמו שעזרא הסופר שהוא ה' המשיח והגואל של גלות בבל, בנה 'בית מקדש מעט' מיוחד יותר מכל הבתי מקדשות הקטנים - מאחר שהוא ה' הכנה לבית המקדש השני, שהוא הגיע אליו יחד עם בני"ה לאחר זמן -

עד"ז הוא אצל מלך המשיח הגואל בפועל מגלות ארוכה זו, שבזמן הגלות עוד לפני היותו 'משיח בודאי' בונה 'מקדש מעט' מיוחד יותר מכל הבתי מקדשות הקטנים - מאחר שהוא מהוה ונעשה הכנה לבית המקדש השלישי "שיתגלה תחילה שם, ומשם ישוב (עם הקב"ה ובני"ה) לירושלים". וק"ל.



תורתו של משיח



התפשטות טומאת המצורע למרות האור דנרות שבת

הת' ירון אפרים שי' חודורוב
שליח בישיבה

בלקוטי שיחות חלק י"ז (ע' 141) מביא כ"ק אד"ש מה"מ את דברי המשנה (נגעים פי"ג מי"א) שכאשר נכנס מצורע לבית של חבריו "כלים - מיד טמאין. רבי יהודה אומר אם שהה כדי הדלקת הנר".

והיינו שמדובר במקרה שהמצורע נכנס לבית חבריו ללא רשות, ולכן אם שהה בו יותר מזמן של 'כדי הדלקת נר', שבזמן זה ייתכן שהבעל הבית טרוד - נטמאו הכלים שבבית, מחמת שלאחר הזמן של 'הדלקת נר' הי' יכול בעל הבית למחות במצורע על כניסתו, ולא מיחה.

ומביא על כך כ"ק אד"ש מה"מ את ביאורו של אביו (תורת לוי"צ ע' שנח ואילך):
דסיבת טומאתו של המצורע היא מחמת שנסתלק ממנו אור החכמה. ולכן כל עוד בעל הבית מדליק את הנר 'המשכת אור החכמה' - אין הטומאה יכולה להתפשט בבית.

ומבאר הטעם לכך שלא יכול בעל הבית למחות במצורע בשעה שמדליק את הנר (כפי שביארו המפרשים): מכיון שמדובר במקרה זה על הדלקת נרות שבת קודש, שאסור להפסיק באמצע הדלקתם. ועל כן נקבע גם בכל שאר ימות השבוע שיעור של 'כדי הדלקת הנר' שהטומאה לא מתפשטת בבית.

וממשיך לבאר באריכות ע"פ פנימיות הענינים את הטעם שדוקא בהדלקת נרות שבת לא נכנסת הטומאה בבית, וזלה"ק (בתרגום חפשי): "כיון שלהם יש השפעה חזקה

יותר על העולם הגשמי, עד להבטחה 'שלא ישל בעץ או באבן', מניעת עבודה זרה - ולפיכך הם מונעים את טומאת המצורע הגורמת 'לדבר באלוקים וכופרין בעיקר'".

ולכאורה לפ"ז צריך להבין: מדוע התפשטות הטומאה נמנעת רק בשעה שמדליק בעל הבית את הנר - והרי כיון שנרות שבת הם אור אלוקי גשמי המונע את כל הטומאות שבעולם, צריכות הם למנוע את התפשטות טומאת המצורע כל זמן הדלקתם, ומדוע לאחרי רגע ההדלקה כבר מתפשטת טומאת המצורע בכלים שבבית?

ובפרט לפי מה שמדמה את נרות השבת לאור ה'נר המערבי' שבבית המקדש, שנאמר עליו "עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל" - מחמת שאורו האלוקי התבטא באור גשמי, ועד"ז האור דנרות שבת שענינו אור אלוקי בגשמיות, שלכן מאיר ופועל הוא על כללות מציאות הבית. וא"כ צריך להבין מדוע השפעתו בבית היא רק בשעת ההדלקה?

ואולי יש לומר הביאור בזה: דהנה בהמשך דבריו אומר הרלוי"צ (שם ע' שסא) וז"ל: "ולכן אם נכנס (המצורע) לבית שלא ברשות, ולא שהיה כדי הדלקת הנר, שהדלקת הנר הוא המשכת אור החכמה . . אין זה נקרא מושבו, מאחר שהוא שלא ברשות ויוציאהו הבעל הבית . . משא"כ אם שהה כדי הדלקת הנר דחכמה ולא הוציאו, על כרחך לומר שנעשה המקום הזה מושבו, מאחר שלא הוציאהו, ולכן טמא הבית".

והיינו דמבאר: דכל עוד שהבעל הבית מדליק את הנר דחכמה, הרי לא נעשה הבית מקום 'מושבו המצורע', ולכן אין המקום טמא. משא"כ לאחר שסיים בעל הבית את ההדלקה, ולא מיחה במצורע שנכנס, הרי נעשה הבית 'מקום מושבו', וע"כ הבית טמא.

ועפ"ז יש לומר הביאור גם בענינו - הדלקת נרות שבת קודש: דכל עוד המדליק את הנר (דחכמה) הוא הבעל הבית על המקום, אכן אין שום נתינת מקום להתפשטות טומאת המצורע. אך כאשר סיים הבעה"ב את ההדלקה, ואינו מוחה במצורע על כניסתו - נהפך הבית למקום מושבו של המצורע, והוא נעשה חלק מהבעלים על הבית.

ולכן למרות שהנר שבת ממשיך לדלוק, ולהאיר אור אלוקי שמונע את כל הטומאות - אך כיון שהמצורע המשתלח מחוץ לשלש מחנות ומושבו הוא בסטרא דקליפה' נעשה לבעל הבית על המקום - נהפכה הטומאה לשולטת בבית 'נעשה המקום הזה למושבו' למרות אורם של נרות השבת, ולכן נטמאו כל הכלים שבבית.

האם הקהל הוא 'כיום שניתנה מסיני' ממש?

הת' שלום שי' טל
תלמיד בישיבה

ראיתי בגליון התמים שי"ל לחודשים טבת-שבט ש.ז (גליון 38), שכתב שם הרב מ.ח.ג לבאר את ענינו של הקהל, ע"פ המבואר בדא"ח.

וכתב לבאר זאת עפ"י הזוהר (הובא באוה"ת שמות ח"ו, ע' ב'צב), שמקשר הכתוב "ויקהל משה את בני וגו'", עם מצות "קהל את העם". דהיינו, שכמו שבהקהל המצוה היא הקהלת אנשים נשים וטף, כך הי' זה בהקהלת משה את בני". ומביא שם גם את הרמ"ז, שמבאר שענין ההקהלה הוא להמשיך את האחדות שיש בבני' מצד שורשם.

וכדי להבין זאת, הביא ממאמר ד"ה ויקהל משה תרל"ד (סה"מ תרל"ד ע' קמוד), שמבואר שם שהענין של 'ויקהל משה', הוא עליית נשמות ישראל לשרשם שלמעלה מאצי', דהיינו בחי' עקודים. וע"פ הזוהר הנ"ל שמקשר את הענין של 'ויקהל משה' עם מצות הקהל, מובן שכן הוא גם במצות הקהל.

ועפ"ז ביאר, שהענין של הקהל הוא העלאתן והתאחדותן של בני' למציאות אחת, ע"י גילוי שורשם שבבחי' עקודים.

והתאים זאת עם דברי הרמב"ם (סוף הל' חגיגה) שמקשר את מצות הקהל עם מ"ת - "יראה עצמו כאילו . . מפי הגבורה שומעה . . כיום שניתנה מסיני", שמבואר בלקוטי לוי"צ (אגרות, ע' רח"ו) שמ"ת הוא מבחי' עקודים.

ולאחרי כותבו כ"ז הוסיף והוכיח מכמה שיחות כ"ק אד"ש מה"מ, שענינו של הקהל הוא למעלה מבחי' עקודים. עיי' שם.

וראיתי להוסיף ולהאיר בדבריו.

דלכאורה צ"ל, דהרי ע"פ פסק הרמב"ם, וכן הוא ע"פ פנימיות התורה (כנ"ל), הרי הקהל הינו כמו מ"ת - 'כיום שניתנה מסיני', דהיינו שהוא בבחי' עקודים, וא"כ איך אפ"ל שהוא למעלה מזה (כפי שהוכיח הרב הנ"ל).

וע"מ שלא יוקשה זאת, ראיתי להביא קטע משיחת כ"ק אד"ש מה"מ המדברת על ענינו של הקהל (התוועדות תשמ"ז ח"ד ע' 208, הע' 117): "וי"ל, שמצד הענין ד"מעלין בקודש", הרי זה באופן נעלה יותר מ"יום שניתנה בו בסיני", ועפ"ז, מ"ש "כיום שניתנה בו בסיני", בכ"ף הדמיון. י"ל הפירוש בזה למעליותא, כאמור, באופן נעלה יותר מ"יום שניתנה בהר סיני".

דהיינו, שבאמת ההתאמה של הקהל למ"ת, היא רק בכ"ף הדמיון, מכיון שהקהל (מצד הענין של מעלין בקודש) הינו למעלה ממ"ת. וק"ל, ולא באתי אלא להעיר.

היתר נחשון שדינו כבן נח למסירות נפש

הת' מנחם מענדל שי' מרגליות
תלמיד בישיבה

א

בלקו"ש ח"א (ע' 135) כותב כ"ק אד"ש מה"מ (בתרגום חפשי): "קריעת ים סוף היתה מן הנסים הגדולים ביותר, כלשון רז"ל "קשה כקריעת ים סוף". קריעת ים סוף שימשה הכנה למתן תורה וכן לגאולה העתידה.

כיצד בא נס קריעת ים סוף?

- בפרשת בשלח מסופר: ה' יהודי בשם נחשון בן עמינדב, שמסר נפשו וקפץ לתוך הים, בכך השפיע "המשכה" זו לכלל ישראל - והביא את נס קריעת ים סוף לידי גילוי למטה.

קפיצתו של נחשון בן עמינדב לים היתה, בתנאי אותו זמן ואותו מצב, פעולה שלא היתה מכוונת כל צרכה: ידועה שיטת הסוברים שבני ישראל לפני מתן תורה היו בגדר "בני נח", ולגבי בני נח קיימת פלוגתת ראשונים ואחרונים אם הם חייבים במצות מסירת נפש.

לפי הסברה שבני נח אינם חייבים במסירת נפש - הרי אסור להם למסור נפשם, שכן הם מוזהרים משפיקות דמים אף של עצמם, כמו שנאמר: "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש". נמצא שלנחשון ה' אסור למסור את נפשו.

אף לפי השיטה הסוברת שבני ישראל לפני מתן תורה לא נהגו כבני נח - הרי הדברים אמורים לחומרא דוקא אך לא לקולא. וממילא היו אסורים במסירות נפש.

אלא שידע נחשון שבשעה שהקב"ה הוציא את בני ישראל ממצרים אמר: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", כלומר: ממצרים יש ללכת להר סיני לקבל את התורה, ומשום כך אין להתחשב כלל במה שמעכב בדרך. אם בדרך להר סיני נמצא הים - אין הדבר משמש הפרעה: יש לקפוץ לים ולהתקדם עד הר סיני לשם קבלת התורה". ע"כ.

ב

בפשטות נראה לומר, שהביאור על השאלה - כיצד הי' יכול נחשון למסור את נפשו - הוא, שאכן לא ידע נחשון ההיתר למסירות נפש זו, אך היות ששמע את דברי הקב"ה שנמסרו ע"י משה "דבר אל בני ויסעו", ידע שזהו הדבר הנכון שצריכים לעשות בני, אף שאין הם מבינים ההיתר למעשה זה.

וע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ (ש"פ שמיני תשח"י) אודות המסופר על האריז"ל שאמר לתלמידיו: "רצונכם שנלך לירושלים לקבל שבת?" והשיבו חלקם שצריכים להודיע תחלה לנשותיהם. ומיד נפלה רוחו של האריז"ל, ואמר שאילו היו הולכים מיד - היו יכולים להביא את המשיח.

ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ, דאף שהאמירה "איזיל ואימליך בדביתהו" הוא ע"פ תורה, וא"כ כיצד ניתן לומר שקיום השו"ע יסתור להבאת הגאולה.

"והמענה לזה הוא (כנ"ל): ה"חשבון" הוא אמנם "חשבון", אבל למלחמה - אינו ראוי!

אי-אפשר להביא את המשיח ע"י הנהגה כזו, שכאשר שומעים הוראה מהאריז"ל, מוציאים את ה"שולחן-ערוך", ופונים ל"מורה הוראה" לברר פשט ב"באר היטב" . . אם אין סתירה בדבר! באופן כזה - אי אפשר להביא את המשיח!

ואין זה רק מצד פנימיות הענינים, אלא כן הוא גם ע"פ נגלה דתורה: כאשר שמעו דבר מה מהאריז"ל, שהי' גאון גדול גם בנגלה (כדאייתא בלקו"ת ובטעהמ"צ להרח"ו) - הי' להם לדעת שאפשר לסמוך עליו שלא יכשיל אותם ח"ו לעשות ענין היפך ההלכה". ע"כ.

וכמו"כ בנדו"ד, אין נחשון נכנס לשקו"ט בדברי משה האם הוא מבין כיצד זה מתיישב עם הציווי בשו"ע, אלא כיון שמשה ציווה כן - קפץ למים במס"נ.

ונמצא, דאין מביא כ"ק אד"ש מה"מ ביאור ע"פ דין כיצד הי' יכול נחשון למסור את הנפש, כ"א מבאר רק אודות התנהגותו של נחשון שציית לדברי משה רבינו. ואודות היישוב עם השו"ע, יש "לסמוך" על משה רבינו שלא יכשיל ח"ו לעשות ענין היפך ההלכה.

ג

אמנם, אולי יש לבאר באופן אחר ובעומק יותר את דברי כ"ק אד"ש בשיחה, ונסיק דאכן מבאר כיצד הותר לנחשון למסור את נפשו ע"פ דין (אף לדיעות שאינם מצווים למסור את הנפש, וכן לשיטות שדינם כב"נ), וכדלקמן.

ויובן בהקדים ביאור כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חל"ה ע' 169) בפרש"י עה"פ: "ויאמר האיש נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דותינה", ופרש"י [בהמשך לפירושו הקודם "וימצאהו איש - זה גבריאלי"] "נסעו מזה - הסיעו עצמן מן האחווה"; "נלכה דותינה - לבקש לך נכלי דנות שימיתוך בהם". כלומר, דלפרש"י הלך יוסף לבקש את אחיו, אע"פ שידע שהם מבקשים להמיתו.

ובהמשך השיחה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את ההיתר לכך שיוסף מסר את נפשו, דלכאורה קשה, דהרי ידוע שבכל העבירות שבתורה חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים, כשאומרים לאדם שיעבור עליהם או יהרג - יעבור עליו ואל יהרג. וא"כ מה ההיתר של יוסף למסור את נפשו על מצוות כיבוד אב?

ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "ויש לבאר זה ע"פ מ"ש הפוסקים, שגם לדעת הרמב"ם שכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג פי' שאסור ליהרג כדי שלא יעבור, הנה אם הוא אדם גדול וחסידי ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך - רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם ולמדו כו".

ויש לומר, שחיוב המס"נ במצב זה אינו בשביל קיום המצוה הפרטית שבשבילה מוסר נפשו, אלא לקדש שמו ית' לבטל פירצות הדור.

ועפ"ז י"ל (לדעת רש"י) שיוסף ראה בהנהגת אחיו שבהם חסר בכיבוד אב, ולא רק מצד המאורעות שעברו. . אלא בשנאת אחיו אליו, דכיון ששנאתם אותם באה בסיבת אהבת יעקב אביהם אליו, כמ"ש וישאל אהב את יוסף מכל בניו גו', ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו", הי' זה פגיעה בכבוד אביו, ולכן סבר יוסף שחל ע"ז הדין דכאשר הדור פרוץ בכך רשאי למסור נפשו ע"ז, שיראו שהוא מוכן למסור נפשו בלי כל חשבון כו' "ולמדו כו".

ולכן לא איכפת לי' שמא לא יתקיים הציווי, כי המס"נ במצב זה הוא בשביל קידוש השם כנ"ל". עכלה"ק.

ד

אמנם, לכאורה יוקשה על ביאור זה, דהרי "ידועה שיטת הסוברים שבני ישראל לפני מתן תורה היו בגדר "בני נח", ונחלקו הראשונים² האם רשאים למסור נפשם בדבר שאין מצווים עליו: הרמב"ם ס"ל דבן נח אינו מצווה על קדושת ה', ואם אנסוהו לעבוד ע"ז יעבור ואל יהרג; ורש"י ס"ל דרק בצנעא אינם יכולים למסור נפשם, אבל בפרהסיא אפשר, דאף בן נח הוא מצווה בקדושת ה'.

אם כן, צריך להבין כיצד יתיישב ביאור כ"ק אד"ש מה"מ לפי דעת הרמב"ם, דאף שיוסף מסר את נפשו (לא על מצוות כיבוד או"א, אלא) על קדושת ה', סו"ס הרי דיניו הוא כבן נח דאינו מצווה על קידוש ה'?

אכן, בהערה 13 בשיחה הנ"ל מתרץ בזה כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "ידועה הפלוגתא והשקו"ט בנוגע לב"נ אם רשאי להחמיר על עצמו ולמסור נפשו בדבר שאינו מחוייב בו. . . ויש לומר, שגם להדיעות שב"נ אסור למס"נ, ה"ז בסכנה ודאית שעומדים לנגדו להרגו, אבל בנדו"ד ה"ז רק חשש סכנה".

כלומר, דמחדש כ"ק אד"ש מה"מ, שדעת הסוברים שכן נח אינו רשאי למסור את נפשו, ה"מ בסכנה ודאית. אמנם בנדו"ד גבי יוסף ואחיו שאינו סכנה ודאית מאחר שאין ודאי שאחיו יהרגוהו (וכמו שאכן אירע), נחשב כספק סכנה, ובכהאי גוונא כו"ע מודים דרשאי למסור את הנפש.

ה

ואולי יש לומר, שלפי זה יובן גם בנוגע למסירת נפשו של נחשון שקפץ לים סוף. דהנה לכאורה נראה לומר שמעשה זה הוא "סכנה ודאית", ואם כן, ישנן דעות שלבן נח יהי איסור למסור ע"ז את הנפש, וזהו שמקשה כ"ק אד"ש - כיצד מסר נחשון את נפשו על מעשה זה.

אמנם, ע"ז מבאר, "שנחשון נמנע מלהכנס לשקלא וטריא. הוא ידע שהקב"ה צוה ללכת להר סיני כדי לקבל את התורה. לשם השגת מטרה זו אינן מתאימות הדרכים של שיבה למצרים, מלחמה עם מצרים או ניסה למדבר, רק דרך אחת ויחידה מובילה להשגת המטרה, והיא: ההתקדמות לתוך הים, ולכן יש לקפוץ הימה, דבר שיקרב את העם, בצעד אחד פחות, להר סיני".

(2) ראה פרשת דרכים דרך האתרים דרוש שני. נסמן בהערה 13 בלקו"ש כדלקמן.

ונמצא, שלדידו הקפיצה לים אינה סכנה ודאית דהרי בכך הוא מקיים את ציוויו של הקב"ה, ואפילו אם נאמר שהוא ספק סכנה, הרי, לכו"ע רשאי בכהאי גוונא למסור את נפשו.

ואם כן נתבאר, שבדברי כ"ק אד"ש מבוארים לא רק ההיתר לנחשון למסור את הנפש, כ"א גם ההיתר ע"פ דין למעשה זה.

טענת בני ישראל 'זכרנו את הקשואים'

הת' מנחם מענדל (בר"צ) שי' מרניץ
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ג (ע' 71 ואילך) מביא כ"ק אד"ש מה"מ את פרש"י על הפסוק "זכרנו את הדגה . . את הקשואים ואת האבטיחים ואת החציר ואת הבצלים ואת השומים" (במדבר יא, ה), ופרש"י: "אמר ר' שמעון, מפני מה המון משתנה לכל דבר חוץ מאלו, מפני שהן קשים למניקות, אומרים לאשה אל תאכלי שום ובצל מפני התינוק. משל למלך וכו', כדאיתא בספרי".

ומקשה כ"ק אד"ש כמה קושיות על רש"י, ומסיק שם דרש"י למד ב'ספרי' שהתלונה של בני' היתה - מפני מה נמנע מהם טעמם של מאכלים אלו אך ורק בגלל שאינם מאכלים טובים למניקות, וכי לא הי' אפשר להקב"ה לעשות שרק אצל המניקות לא ישתנה המון למינים אלו, ואילו אצל כל ישראל לא יחסר טיב המאכלים ההם".

ולכאורה דרוש ביאור, דהרי במהלך השקלא וטריא בשיחה (ס"ב) הביא כ"ק אד"ש מה"מ בשם הגמ' והרמב"ם שהקשואים הם מזיקים לכל אדם, וכמאמר חז"ל: "למה נקרא שמן קשואין - שקשין לכל גופו של אדם כחרבות". וכן הרמב"ם בהל' דעות מנה "החציר והבצלים והשומים" בין "מאכלים רעים, (ש) אין ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט עד מאד ובימות הגשמים". ואם כן צריך עדיין להבין כיצד יכול ללמוד רש"י מה'ספרי' שמינים אלו מזיקים רק למניקות?

ויש לומר הביאור בזה, דהנה בהערה 3 בשיחה מביא כ"ק אד"ש מה"מ ב' דעות אודות כך שהמן לא השתנה למאכלים אלו: דעה א' - שלא נשתנה המן כלל למינים אלו; דעה ב' - שנשתנה רק טעם המן לטעמו של המאכל אך ממשו לא הי' אותו המאכל.

והנה לפי הדעה הא' שהמן לא נשתנה כלל למינים הללו - אתי שפיר, דהרי מה שהמן הי' משתנה למאכלים אחרים אין ר"ל שממשותו נהי' כאותו מאכל (כדעה הב') אלא רק שטעמו של המן הפך לטעם של אותו מאכל. וממילא מובן, דאף אם אותו מאכל

מזיק לאדם, סו"ס יכול המן להיות רק כטעם אותו מאכל, והיות שממשותו לא כאותו מאכל - לא יזיק לאדם כלל.

ומה שאמרו חז"ל ונפסק כן גם ברמב"ם הוא רק על המאכל עצמו שממשותו מזיק, אבל אין הכי נמי שטעמו (בלבד) של המאכל לא יזיק כלל.

והטעם שהמן לא נהפך לאותו מאכלים כמו קישואים וכו' הוא, משום שלמניקות הי' מזיק (לא הממשות של המאכל, אלא) הטעם של המאכל, ואם כן, גם המן הי' מזיק להם, ולכן לא נהפך לטעם של מאכלים אלו.

והשתא לק"מ הקושיא דלעיל, דבנ"י התלוננו מדוע אנו צריכים 'לסכול' בגלל אותם מניקות, הרי לנו לא מזיק טעם המאכלים האלו (אלא רק ממשותם), ואף שלמניקות הוא מזיק, מפני מה כולם לא יאכלו בגלל המניקות.

ויש להוכיח שלמניקות מזיק הטעם של המאכלים האלו ולא רק הממשות, דהנה בס"ה מבאר כ"ק אד"ש מדוע רש"י משמיט בפירושו על התורה שזה מזיק גם למעוברות (ולא כפירושו על הש"ס ששם כן כתב דבר זה), וזלה"ק:

"לפי פשוטו של מקרא מסתבר למעט ככל האפשר מספר בנ"י שמאכלים אלו רעים עבורם, כי דוקא אז מובנת תלונתם של ישראל. וי"ל שס"ל לרש"י, שע"ד הפשט לא שייך לומר (בבירור) בנוגע למן שמינים אלו (כפי שהיו במן) הם קשים למעוברות, לפי שההיזק ממאכלים למעוברות י"ל שהוא (בעיקר) מריח המאכלים, כדאיתא בגמ' שבמעוברת נוגע ותופס מקום מה שמריחים, "עוברת שהריחה". ולכן לא שייך זה בנוגע להמן שרק טעמו הי' משתנה ולא ריחו".

ומזה מובן, שההיזק למניקות הוא אכן מטעם המאכל שהי' משתנה (משא"כ הריח). וטענת בנ"י היתה שהיות שלנו לא יזיק הטעם של המאכל כ"א רק הממשות, מדוע בגלל המניקות לא ישתנה המן למאכלים אלו.

במקור שאין מוציא ידי חובה בקידוש של ליל הסדר

הת' אליהו מרדכי שי' סילם
תלמיד בישיבה

א

ב'הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים' מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אשר חובת הקידוש בליל הסדר גדולה יותר מן שאר היו"ט. דבשאר היו"ט חובת הקידוש הינה רק מדברי סופרים, ואפי' ביו"ט החל בשבת שחובת הקידוש בו גם מהתורה, הנה בליל הסדר מתוסף בכוס הקידוש החיוב של שתיית ד' כוסות שהרי תקנו חכמים שהכוס ראשונה תהי' על מצוות הקידוש. ומכיון שכך, הדין הוא שכאו"א חייב לשתות בקידוש ליל הסדר (וראה לקמן באות ב נפק"מ נוספת).

ובלשונו הק': "בכל יו"ט חייב בקידוש בדברי סופרים, וכשחל בשבת הרי יש לו ג"כ עיקר מן התורה - מוסיף עליהם בלילה זה, שהוא אחד מארבעה כוסות שהן מצוה מד"ס בליל פסח. ולכן . . אין אחר מוציא אותו ידי חובתו" (שו"ע אדה"ז סתע"ב סכ"ב).

ויש לעיין מדוע מציין כ"ק אד"ש מה"מ כמקור לדבריו לשו"ע אדה"ז, דהרי איתא בגמ' פסחים (קח, ב ואילך): "ת"ר הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להן קליות ואגוזים בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו".

וכתב הרא"ש (פ"י סכ"א) וז"ל: "ולשון המשנה משמע שאין ארבע כוסות כי אם לו, מדקתני ולא יפחתו לו מארבע כוסות, דמשמע דוקא לו צריך ולא לבני ביתו לכל אחד ואחד. ומיהו כברייאתא דמייתי בתר הכי משמע דצריך לכל אחד ואחד כוסו דקתני אחד נשים ואחד אנשים ואחד תינוקות א"ר יהודה מה תועלת יש לתינוקות ביין משמע דלתנא קמא צריך כוס".

היינו, שמלשון הברייתא "הכל חייבין בארבע כוסות" לומד הרא"ש שכאו"א צריך לשתות בעצמו, אע"פ ששמע הקידוש מאחר.

ואם כן צריך ביאור מדוע כ"ק אד"ש מה"מ לא מביא את הרא"ש שהוא המקור הראשון? וכמו שכ"ק אד"ש מה"מ כ' בתחילת ההגדה "ליקוטי טעמים ומנהגים להגדה

של פסח דינים מנהגים מקורות וטעמים" שבהגדה ישנו דגש על הבאת המקורות³ ובמקום זה הביא את שו"ע אדה"ז כמקור?

ואולי י"ל הביאור בזה, דהנה התוס' (ד"ה לא יפחתו לו מארבע כוסות. צט, ב) מוכיח מדברי ר' יהודה (בברייתא הנ"ל) שצריך כל אחד ואחד ארבע כוסות כביאור הרא"ש. אך לבסוף דוחה זאת ("ויש לדחות, דחייבין לשמוע ברכת ד' כוסות קאמר") ונשאר בכך שא"א להוכיח מהברייתא שישנו חיוב שתיית ד' כוסות על כאו"א (שלא כביאור הרא"ש) ואולי לכן מביא כ"ק אד"ש מה"מ את פסק אדה"ז כמקור ולא מהגמ'.

ב

לכאורה ניתן להקשות על הביאור הנ"ל, ובהקדים: דהנה על החידוש בחובת הקידוש בליל הסדר מביא כ"ק אד"ש מה"מ עוד נפק"מ: "דוחק עצמו לשתות ד' כוסות אף שמזיקו או שצריך למכור כסותו", ומביא כ"ק אד"ש ב' מקורות בהתאם לב' הענינים שבנפק"מ: "דוחק . . שמזיקו" - נדרים מט, ב. "צריך למכור כסותו" - פסחים צט, ב.

והנה בנדרים שם איתא: "אמרה ההיא מטרוניתא לר' יהודה מורה ורוי? (אתה תלמיד בעל הוראה ואתה שיכור? מפני שהיו פניו צהובין כל שעה. רש"י) אמר לה הימנותא בידה דהיא איתתא אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וד' כוסי בפסחא (אמונתא בידך שאיני שותה כל השנה יין, אלא קידושא ואבדלתא. רש"י) וחוגרתי צידעי מן הפסח עד העצרת (וקושר אני צידעי פדחתי משום מיחוש ראשי מפני ד' כוסות ששתיתי שאני חושש מהם מפסח עד עצרת. רש"י)". עכ"ל הגמ'.

וצריך ביאור, דהרי מהגמ' לא מוכח שדוחק עצמו דוקא לד' כוסות של ליל הסדר. ואדרבה, מהגמ' לכאורה נראה שכך הי' מנהגו כל השנה וכמו שאומר ר"י "קידושא ואבדלתא וד' כסי דפסחא". ואם כן, אין זה ראי' לדברי כ"ק אד"ש מה"מ ש"מוסיף עליהם בלילה זה" - שיש חידוש מיוחד של ליל הסדר על שאר כל הימים טובים⁴.

וע"פ הביאור הנ"ל - שכאשר יש קושי במקור הראשון, מביא כ"ק אד"ש מקור אחר - לכאורה, הי' יותר מתאים להביא את דברי אדה"ז בשולחנו (סתע"ב סכ"א) וזלה"ק: "מי שאינו שותה יין כל השנה מפני ששונאו או שמזיקו, אעפ"כ חייב לדחוק את עצמו

(3) וראה בקובץ לימוד ישיבת בין הזמנים בהוצאת את"ה העולמי - פסח ה'תשע"ו (ע' 78 ואילך) שכ"ק אד"ש מה"מ מביא דין ומפנה מקור לתרומת הדשן, ובטעם לאדה"ז סתע"ב ס"ב אע"פ שהטעם מובא ג"כ בתרומת הדשן, ומבארים שם שאדה"ז מביא טעם קצת שונה מתרומת הדשן, ועפ"ז מתורצת קושיית המהר"ל. ע"כ הביאור בקובץ. ומזה שכ"ק אד"ש מה"מ לא ציין גם לאדה"ז ובכך לחסוך ציון שונה בין הדין לטעם ניתן להוכיח שכ"ק אד"ש מה"מ מפנה תמיד למקור הראשון, ועד"ז אפשר להוכיח ממקומות רבים בהגדה. ואכ"מ.

(4) וראה לקמן מה שהעיר בזה א' התמימים.

לשתות ד' כוסות, כמו שאמרו חכמים על ר' יהודה ברבי אילעי, שהי' שותה ארבע כוסות של פסח ואח"כ הי' צריך לחגור צדעיו עד עצרת".

וממשיך בסעי' שלאחריו (כב): "אבל קידוש של שאר ימים טובים ושבתות אי"צ לדחוק את עצמו לשתות הכוס, אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר". עכלה"ק.

ומזה נראה בפירוש שאדה"ז פוסק שצריך לנהוג כהחומרא של ר' יהודה רק בפסח ולא בשאר כל הימים טובים, וזהו אכן ראי' לנפק"מ שמביא כ"ק אד"ש מה"מ.

ומכך שמביא כ"ק אד"ש ראי' מהגמ' למרות קושי הנ"ל, ניתן להוכיח שס"ל להביא את המקור הראשון אפי' כשיש קושי. ולא כפי שהוסבר לעיל שאם ישנו קושי במקור הראשון עדיף להביא מקור אחר שממנו אין קושי, אפי' שמקור זה מאוחר יותר.

ג

אמנם נראה לומר שיש לחלק בין הקושי שמתעורר על הרא"ש (במסקנת התוס') לבין הקושי המתעורר על הגמ' בנדרים:

דהנה בנפק"מ הא' (ש"אין אחר מוציא אותו י"ח) א"א להוכיח מהברייתא (קח, ב ואילך) וכמו שרוצה הרא"ש לומר שהכוונה היא שכאו"א ישתה ד' כוסות, מכיון שתוס' דחה זאת. ונמצא שהמקור הראשון שחייב לשתות ד' כוסות הינו אדה"ז שמביא בשו"ע פסק דין שאין אחר מוציא י"ח. וא"כ המקור הראשון שממנו לומדים שכ"א חייב לשתות ד' כוסות הינו אדה"ז ולשם מפנה כ"ק אד"ש מה"מ.

משא"כ בנפק"מ הב' (ש"דחוק עצמו לשתות ד' כוסות אף שמזיקו"), הנה למרות שמהגמ' לא מוכח שקאי רק על פסח (וכנ"ל שאדרבה), מ"מ, ודאי שזהו המקור הראשון לכך שצריך לדחוק עצמו לד' כוסות בפסח, ולכן מביא כ"ק אד"ש מה"מ את הגמ' בנדרים כמקור. וק"ל.

בענין הנ"ל

א' התמימים

בהערה הקודמת האריך לבאר הת' א.מ.ס. אודות דברי כ"ק אד"ש מה"מ בהגדה של פסח לגבי החידוש בקידוש ליל הסדר, שישנה חובה מיוחדת בשתיית ד' כוסות, וע"כ גם אדם שהיין מזיקו, אע"פ שבשאר יו"ט פטור - בליל הסדר יהי' מחוייב לשתות.

וכמקור לזה כתב כ"ק אד"ש מה"מ את הגמ' בנדרים (מט, ב) המביאה את המעשה דר' יהודה בר אילעאי שאמר שהוא שותה יין ב"קידושא ואבדלתא וד' כוסי בפסחא", אף שהי' מזיק לו.

אמנם יש לכאורה להקשות (וכן הזכיר זאת בדבריו שם), דאף שאכן היא ראי' שבלייל הסדר חייב לדחוק את עצמו לשתות ד' כוסות, אמנם מדברים אלו ניתן להוכיח שגם בשאר יו"ט ושבטות צריך לדחוק א"ע לשתות, וכמו שאמר ר"י "בקידושא ואבדלתא", דמשמע, שגם בכל שאר היו"ט ושבטות הי' שותה?

יש לבאר, ובהקדים: דהנה בגמ' ירושלמי (פסחים פ"י ה"א) מובא מעשה זה דר' יהודה ולא נזכר שם קידוש והבדלה. וז"ל הגמ' שם: "רבי יונה אמר יוצאין ביין מבושל. רבי יונה כדעת' דר' יונה שתי ארבעתי כסי דלילי פיסחא וחזק ריש' עד עצרתא. ורבי יודא בי ר' אילעאי שתי ארבעתי כסי דלילי פיסחא וחזק ריש' עד חגא".

וכן בשו"ת הרשב"א (ח"א סרל"ח) מביא את הגמ' בנדרים ולא מזכיר שכן היתה הנהגתו גם בשבטות ויו"ט, וז"ל: "שאלת עוד מי שאינו שותה יין כל השנה מפני שמזיק או שנאו. מהו שיעשה כל הסדר על הפת כמי שאין לו יין שעושה הסדר על הפת כמו שכתב הרב בהלכות?

תשובה: מסתברא שכל שיש לו יין צריך לדחוק את עצמו ולשתות. וכדעבד רבי יהודה בר אלעאי דלא הוה שתי חמרא, ושתי ארבע כסי. ואמר חוגרני צידעאי מפסחא ועד עצרתא. וכרבי יונה דגרסינן בירושלמי, רבי יונה שתי ארבעה כסי דלילי פסחא וחזיק ריש' עד עצרתא, רבי יודה בר אלעאי שתי ארבעה כסי דלילי פסחא וחזיק ריש' עד חגא. והא דרבי יהודה בר אלעאי אית נמי בנדרים (פ"ז דף מ"ט ב). עכ"ל⁵.

ולכן נראה לומר שישנה גירסא אחרת בגמ', שלפי גירסא זו לא הזכיר ר' יהודה בדבריו את קידוש והבדלה של כל השנה אלא רק אמר שהי' שותה ד' כוסות של פסח.

ועפ"ז אתי שפיר שאמר "וחוגרתי צידעי מן הפסח עד העצרת". דלפי הגירסא שאמר גם "קידושא והבדלתא", צריך לדחוק ולומר שמה שהיין הזיק לו רק עד העצרת (אע"פ ששתה גם בקידוש והבדלה) הוא מכיון שבפסח הי' צריך לשתות כמות גדולה יותר (ד' כוסות) ולכן הזיק לו עד העצרת, אך באמת הי' שותה כל השנה בקידוש והבדלה.

אך ע"פ הגירסא שלא מוזכר קידוש והבדלה אתי שפיר, דאכן רק בד' כוסות הי' דוחק עצמו לשתות משא"כ בשאר ימות השנה, ולכן הזיק לו רק עד העצרת.

5) ואף שיתכן לומר שמה שלא הזכיר הוא משום שאינו בא לפרש את הגמ', כ"א לפסוק הלכה לשאלה שהובאה לפניו, והשואל שאל רק בנוגע לפסח. מ"מ לפי הגירסא בירושלמי שגם שם לא מוזכר קידוש והבדלה אתי שפיר יותר לומר ככפנים.

וע"פ כל הנ"ל מובן המקור שמפנה כ"ק אד"ש מה"מ לנדרים, דאכן זו ראי' שרק בליל הסדר צריך לשתות יין אף שמוזיקו.

ירידתו של יוסף בהיותו עבד

הת' מנחם מענדל שי' הכהן ערנטריי
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה בכל דור ודור תשמ"א מבאר כ"ק אד"ש מה"מ כמה וכמה שלבים ודרגות בגלות מצרים, וכן כו"כ דרגות ושלבים בגאולת מצרים - שכל דרגת גאולה היא נחשבת יציאת מצרים לגבי הדרגא שלפני'. ומביא שם לגבי ירידת ועליית יוסף, וזלה"ק:

"וע"ד מה שהי' ביוסף, דבתחילה ירד ירידה אחר ירידה - ויוסף הורד מצרימה', ואח"כ שמוהו בבור בבירא עמיקתא. ואח"כ יצא לחירות שלו מבור זה, עד שמוהו לאדון על כל ארץ מצרים". עכלה"ק. והיינו שאצל יוסף היו שני ירידות בגלות מצרים ('ירידה אחר ירידה'): עצם ירידתו לארץ מצרים, ולאחר מכן ירידתו לבור.

ולכאורה צריך להבין: דהרי לאחר שמספר הפסוק (בראשית לט, א) על ירידת יוסף למצרים "ויוסף הורד מצרימה", ממשיך "ויקנהו פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים" - והיינו, דלאחרי עצם הירידה לארץ מצרים, היתה אצלו עוד ירידה - שנהי' 'עבד לשר הטבחים'. ומדוע לא מונה זאת כ"ק אד"ש מה"מ בפרטי ירידתיו של יוסף בגלות מצרים?

וכפי שמצינו במקום אחר ששם מונה כ"ק אד"ש מה"מ גם ירידה זו (התוועדויות תשמ"ז ח"ב ע' 78): "'והמדנים מכרו אותו אל מצרים לפוטיפר סריס פרעה שר הטבחים" - ירידתו של יוסף למצרים, ובמצרים גופא - "עבד לשר הטבחים", עד לתכלית הירידה "ויתנהו אל בית הסוהר"?

ואולי יש לומר הביאור בזה בפשטות: דירידת יוסף להיות 'עבד לשר הטבחים', לא היתה כ"כ ירידה כמו בכל עבד - שצריך לעבוד את אדונו ביגיעה קשה בעמל ופרך וכו'. אלא אדרבה ירידת יוסף להיות עבד, היתה בעצם עלי' בהיותו במצב של ארץ מצרים.

(6) סה"מ פסח ח"א ע' ריז.

(7) כידוע ומפורסם בגודל הדיק בדבריו של הנשיא. ראה לדוגמא שיהו"ק תשי"ט ע' קצג: "כמה מדוייקת כל תנועה של נשיא - תנועה בכלל, ובפרט כאשר אומר איזה ענין לזולת".

וכמפורש בהמשך הפסוקים המדברים על שהותו של יוסף בבית פוטיפר: "ויהי ה' את יוסף, ויהי איש מצליח. . . וימצא יוסף חן בעיניו, וישרת אתו, ויפקדהו על ביתו וכל יש לו נתן בידו. . . ויעזב כל אשר לו ביד יוסף, ולא ידע אתו מאומה"⁸.

ועפ"ז מתיישב היטב מה שלא מנה כ"ק אד"ש מה"מ את ירידת יוסף להיות עבד בכלל ירידותיו במצרים - מאחר שלא היתה זו ירידה כ"כ, ואדרבה היא היתה עלי' במצבו אז. ומוכן א"כ שהיו לו רק ב' ירידות ('ירידה אחר ירידה'): עצם ירידתו למצרים, ו(לאחרי היותו עבד) זה שהורידהו ל"בית הסהר מקום אשר אסורי המלך אסורים"⁹.

מעלתו של מספר ט"ז (גליון)

הת' מנחם מענדל שי' הכהן רייכמן
ישיבה המרכזית תות"ל 770

א

בשיחת הדבר מלכות ש"פ וישלח תשנ"ב (ס"ג) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אשר למרות שבחצי השני של החודש מתמעטת ומתכסה הלבנה, בכל זאת מנין הימים מוסיף והולך (ט"ז י"ז וכו') - שמורה על הוספה במעלתם. ומוסיף שעילוי זה מודגש גם בהגמטריא והרמזים שבהם, וזלה"ק:

"ולדוגמא: מספר י"ז - הגימטריא ד"טוב", מספר י"ח - "חי", מספר י"ט - הגימטריא ד"בטוב", מספר כ - יו"ד במילואו, מספר כ"א - "אך טוב לישראל", מספר כ"ב - "בך יברך ישראל", מספר כ"ג - הגימטריא דטובו, מספר כ"ד - "ושמתי כדכד שמשותיך", מספר כ"ה - "כה תברכו את בני ישראל", כ"ו - מספר שם המפורש - הוי', כ"ז - בגימט' ז"ך, כ"ח - מספר כח, כ"ט - ימי החודש, שלשים חודש מלא, וכיו"ב".

והקשה הת' מ.מ.ח בקובץ קכ"ט דישיבת חח"ל צפת¹⁰: מדוע כשמונה ומפרט כ"ק אד"ש מה"מ גימטריות ורמזים בימים של החצי השני של החודש - מפרט הוא רמזים

(8) ואולי יש להוסיף בזה ע"פ המובא בגמ' סוטה (יג, ב) שפוטיפר "קנאו לעצמו", ובכלל לא להיות עובד אותו בעמל ופרך.

(9) וזה שבשיחה בתשמ"ז החשיב את היותו 'עבד' לשר הטבחים' כירידה, הרי זה משום שבאופן מסויים הי' זה ירידה - מסתם היותו אדם במצרים להיותו עבד. אף שאכן לאחר מכן נתעלה וכו'.
(10) קובץ הקי"ד - י"א ניסן שנה זו, ע' 84.

בכל הימים¹¹, מלבד יום ט"ז - שעליו 'מדלג' ולא מזכיר בו שום גימטריא ורמז. ובמיוחד שהוא התאריך של השבת בה נאמרה השיחה?

ובמיוחד הקשה, דהרי בשיחת הדבר מלכות ש"פ בהעלותך תנש"א (סי"ג) כשמבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מעלת ימי החצי השני של החודש, מונה שם גם מעלה ליום ט"ז, וזלה"ק: "ומט"ו סיון באים לט"ז - ד' פעמים ד' - סיון, וטו"ב סיון, וח"י סיון וכו'". והיינו שישנה מעלה ליום ט"ז שהוא ד' פעמים ד'¹² - וא"כ מדוע לא מזכיר מעלה זו גם בדבר מלכות הנ"ל?

ב

והנה בהמשך השיחה מקשה כ"ק אד"ש מה"מ: דכיון ש'מעלין בקודש ואין מורדין' - שלכן מספר ומעלת ימי החודש מתווספת גם בחציו השני של החודש, מדוע א"כ לאחרי שלימות הלכנה בט"ו לחודש, מתמעטת היא מיום ליום?

ומבאר בזה: דמחציו השני של החודש מתקרבת הלכנה אל עצם החמה, ולכן מתמעט אורה מאחר שהעצם הוא למעלה מאור וגילוי. וא"כ נמצא שמיעוט הלכנה מיום ליום אינו ענין של ירידה, אלא דוקא של עלי' - התקרבות לעצם שלמעלה מהאור.

וממשיך בעומק יותר: דזה שהעצם הוא 'בהעלם' הוא רק לגבי המקבל, אך לאמתו של דבר הוא 'האור והגילוי' האמיתי. ולכן מיעוט האור בחציו השני של החודש, הוא רק מיעוט ב'דרגא של אור', אמנם לגבי 'האור האמיתי' - 'העצם', מתווסף והולך בקירוב אליו ובהתגלותו.

ג

ועפ"ז אולי יש לומר הביאור בזה¹³: דהנה בכל הימים שבחציו השני של החודש, צריך אכן לפרט ולציין את הגימטריות והרמזים שבהם - מאחר שבימים אלו מתווסף והולך בהתגלות העצם.

11) לכאורה לפ"ז ניתן ה' להקשות: מדוע אומר כ"ק אד"ש מה"מ "ולדוגמא", כאשר מפרט אכן את הגמטריות והרמזים שבכל ימי החודש? אמנם לכאורה אין זה קשה, מאחר שלשונו הק' היא: "מודגש העילוי גם בהגימטריא והרמזים שבהם, ולדוגמא" - והיינו שלימים אלו ישנם גימטריות ורמזים, שחלק ודוגמא מהם מפרט כ"ק אד"ש מה"מ (אמנם יש להם עוד רמזים שאותם לא מפרט).

12) והוסיף הת' הנ"ל בביאור המעלה של המספר ארבע (ד' פעמים ד'), ע"פ המבואר בשיחת הדבר מלכות ש"פ מטות מסעי ש"רביעי היא דרגא מיוחדת בפני עצמה שאינה בהמשך לאחד ושנים . . שמורה על החוץ והתוקף (ביטול המנגד) באופן קבוע ונצחי (בלי גבול).

13) וראה גם קובץ ע"ג דשיבת חח"ל צפת (ה' טבת תשס"ח) ע' 30.

אמנם בנוגע ליום ה'ט"ז אין צריך לציין שום מעלה של גימטריא ורמז, מאחר שמעלתו היא עצמית ונעלית הרבה יותר משייכות של גימטריות ורמזים - לפי שבו מתחילה 'התגלות העצם', שהלבנה מתחילה להתקרב לחמה להיות כמותה, שבכך מתחיל (בנקודה) התגלות העצם שלמעלה מהאור.

ויתירה מזו: יום זה כולל בתוכו את כל הימים שלאח"ז, שבהם מתווסף והולך עד שנשלם הגילוי של העצם. וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת דבר מלכות ש"פ תולדות תשנ"ב (הב') ס"א (בנוגע למולד הלבנה): "הרי להיותה נקודה של לידה - נכלל בה כל ההמשך שלאח"ז, בדוגמת התכללות כל מציאות האדם במשך כל ימי חייו - ברגע שנולד ויצא לאויר העולם".

וא"כ לכאורה מובן היטב מדוע לא מונה כ"ק אד"ש מה"מ את הגימטרי' והרמז שביום ט"ז - מאחר שביום זה ישנה מעלה עצמית נעלית נשגבת וגבוהה הרבה יותר מענין של רמזים - מכיון שבו מתחיל התגלות העצם, שעצם החמה מתחיל לבוא בגילוי, שלכן גם יום זה כולל בתוכו את כל הימים שלאחריו.

ואדרבה, כאשר ניתן ליום זה רמזים - יעלים זה לכאורה על מעלתו העצמית (כמבואר בכ"מ בחסידות שהגילויים מעלימים על העצם).

ואכן, את מעלה זו העצמית של יום ה'ט"ז - מזכיר כ"ק אד"ש מה"מ בהמשך השיחה (ס"ט), לאחר הביאור הנ"ל על הענין העצמי בחצי השני של החודש: "הקביעות [די"ט כסלון] היא ביום השלישי שמתברך מיום השבת שחל בט"ז כסלו שבו מתחילה התקרבות הלבנה אל החמה להיות כמותה". ודו"ק¹⁴.

14) ומדאתינן להכי, יש לעיין בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שדוקא המספרים שבחציו השני של החודש יש בהם תוספת מעלה, דלכאורה הרי ניתן למצוא ביאורים מכ"ק אד"ש מה"מ גם על מעלות רוב המספרים שבחצי הראשון של החודש. ולדוגמא: ד"מ ש"פ חוקת תנש"א (י' בחודש), ד"מ ש"פ דברים תנש"א סוס"ה (י' בחודש), ד"מ ש"פ בשלח תשנ"ב ס"ז (י"א י"ב וי"ג בחודש). וכן בד"מ כ"ח ניסן תנש"א ס"ה (י"ב י"ג י"ד וט"ו לעומר, ולכאורה כ"ה גם במספר זה בחודש), וראה ש"פ שמיני תנש"א ס"ו (מעלת המספרים א' ח' בקריה"ת ח' פעמים, ולכאורה כ"ה בנוגע לימי החודש, כנ"ל). ואפי' בשיחה זו גופא - ד"מ וישלח ס"ב והערות 15, 27 (י"ד וט"ו בחודש). ועכצ"ל שמעלות המספרים בחצי השני של החודש נעלות יותר, וצריך עיון וביאור מדוע.



ביאור דברי רשב"ם ותוס' ברף קנה ע"א

הרב שלום דובער שי' וואָלף
משפיע ונו"נ בישיבה

במסכת בבא בתרא דף קנה, א נחלקו רשב"ם ור"ת בהבנת דברי הגמרא, ודבריהם באו באריכות גדולה שיכולה להיות קשה על התלמיד. ועוד ועיקר, שבדבריהם נתכוונו לתרץ כמה קושיות שאמורות לעלות מאליהם, אך לא כתבו הקושיות במפורש אלא רק התירוצים, ומי שלא עומד על הקושיות, לא יבין כראוי כוונתם בתירוץ. לכן בא בזה סיכום וביאור קצר של דבריהם, לתועלת הלומדים. וכדלקמן.

א

אמרה תורה שהבכור נוטל פי שניים בנכסי אביו, וביארו חז"ל שהכוונה רק לנכסים המוחזקים לאביו בשעת מיתה ולא לראויים לבוא לאחר מכן.

ומזה התעוררה מחלוקת תנאים, מה יהי' הדין בנוגע למלוה שנגבתה לאחר מיתה, האם נחשבת כמוחזק או כראוי. רבי אמר דעתו ברור שבכור נוטל פי שניים במלוה (ובריבית), אך חכמים לא אמרו דעתם במפורש.

ונחלקו אמוראים בדעתם. שמואל פסק שלדעת רבנן מלוה נחשבת כראוי ואין הבכור נוטל בה פי שניים, ובני מערבא פסקו שנחשבת כמוחזק ונוטל. ושוב נחלקו רב נחמן ורבה בשיטת בני מערבא, "אמר ר"נ גבו קרקע אין לו, גבו מעות יש לו. ורבה אמר גבו מעות אין לו, גבו קרקע יש לו".

והקשה אביי, שהרי רבה עצמו ביאר את פסק בני מערבא בדין הסבתא שמתה נכדתה בחיי, שאין הבעל יורש קרקע הסבתא, כיון שהקרקע נחשבת ראוי ובעל דינו כבכור שאינו יורש בראוי. ואם כן, מדוע לגבי בכור פוסק רבה שהקרקע נחשבת למוחזק. ולאידך גיסא, ר"נ עצמו פסק בדין יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן שבעל חוב חוזר וגובה אותה מהם, ובפשטות הטעם לכך הוא שהאב הי' נחשב מוחזק באותה קרקע, ולפיכך שעבוד הבעל חוב חל גם על אותה קרקע. ואם כן, מדוע לגבי בכור פוסק ר"נ שהקרקע נחשבת ראוי.

ותירץ לו רבה, "לטעמייהו דבני מערבא קאמרינן, ולן לא סבירא לן", אך לא פירש מה אכן סוברים רבה ור"נ עצמם. ובוזה נחלקו רשב"ם ור"ת, וכדלקמן.

ב

שיטת הרשב"ם:

א. הנחת יסוד. הרשב"ם פותח בקביעה (שאולי כך משמע יותר מפשט הלשון "לא סבירא לן") שרבה ור"נ שניהם אינם סוברים שבכור נוטל במלוה, אלא כדעת שמואל שחולק על בני מערבא וסובר שבכור אינו נוטל במלוה כלל לא בקרקע ולא במעות (4 שורות ראשונות, עד "פי שניים").

ב. ביאור דעת ר"נ עצמו. כשנלך לפי הנחת היסוד של הרשב"ם דלעיל, וננסה להבין כיצד אכן מתורצת קושייתו של אביי, הנה דעת רבה עצמו לכאורה אינה צריכה ביאור, כיון שהוא אכן סובר שקרקע נחשבת ראוי, כפי שהוא בעצמו ביאר בדין הסבתא. אך דברי רב נחמן אינם מובנים כלל, שכן לפי זה לא תורצה כלל קושיית אביי על רב נחמן, כיצד מתאים הפסק שלו לגבי בעל חוב שגובה קרקע מן היתומים, לפסק שלו לגבי בכור.

ולתרץ זאת מביא הרשב"ם את הגמ' בפסחים, שם מתברר שיש ב' אופנים להבין את טעמו של ר"נ בדין של בעל חוב, ואביי שם אכן מביין את ר"נ (כהבנתו כאן), שבע"ח גובה את הקרקע לפי שהיא נחשבת מוחזק. אך רבא חולק עליו ומבאר את דברי ר"נ באופן אחר, שבעל חוב גובה את הקרקע מדין שעבודא דרבי נתן (שכשראובן משועבד לשמעון ושמעון ללוי, הרי זה נחשב שנכסי ראובן משועבדים ישירות ללוי). ולפי"ז אין סתירה בין הדינים כלל (16 שורות, עד "הוא גובה").

ג. ביאור דעת בני מערבא אליבא דר"נ. בני מערבא אמרו סתם "בכור נוטל פי שניים במלוה", אך רב נחמן מפרש את דבריהם שהכוונה רק למעות ולא לקרקע. וטעמו מובן בפשטות, כדי שלא יסתור הדין של בני מערבא לגבי בכור שהמלוה נחשבת מוחזק,

לדין שבני מערבא עצמם אמרו לגבי הסבתא ממנו מובן שקרקע נחשבת ראוי (11) שורות, עד "כדפרישית").

ד. ביאור דעת בני מערבא אליבא דרבה. לאור הביאור בדברי ר"נ, מתעוררת קושי' על דברי רבה, כיצד הוא יכול ללמוד את דברי בני מערבא באופן הפוך מר"נ, והרי לפי זה דברי בני מערבא סותרים את עצמם. ועל כך מבאר רשב"ם שרבה מחלק בין דין הסבתא לדין הבכור, כיון שבדין הסבתא לא ה' חוב כלל ובמילא לא ה' שום שעבוד, ולכן ודאי שהקרקע תחשב לראוי בלבד. משא"כ במקרה של בכור שירש חוב, שחל שעבוד על הקרקע, ולכן לשיטת בני מערבא נחשבת מוחזק.

ג

שיטת ר"ת:

א. הערות על שיטת רשב"ם. התוס' מביא דברי רשב"ם ומעיר עליהם כמה הערות. וקושייתו העיקרית, שלדברי רשב"ם "העיקר חסר מן הספר", כיון שהתירוץ על קושיית אביי על רב נחמן לא כתוב כלל בגמרא (20 שורות, עד "רבה ורב נחמן").

[ונקודה נוספת בזה, שאמנם אינה מפורשת בדברי התוס' אך עולה מכלל דבריו, שלדברי הרשב"ם יוצא שהבנת אביי בדברי רבה ור"נ נדחית לגמרי, ואין קשר בין דבריהם בדין הסבתא ובעל חוב לדין בכור. אך ר"ת מעדיף לפרש שהגמרא מקיימת את הבנת אביי ואינה מבטלת אותה, וכפי שלכאורה משמע ממהלך כללות הסוגי'. ראה מהרש"א].

ב. ביאור דעת רבה ור"נ: ולפיכך ר"ת רוצה לבאר שרבה עצמו סובר שבין קרקע ובין מעות אין לו (כפי שמתבקש מקושיית אביי מדין הסבתא), ור"נ סובר להיפך, שבין קרקע ובין מעות יש לו (כפי שמתבקש מקושיית אביי מדין הבעל חוב, וכהבנת אביי בפסחים). ובגישה זו מובנת בפשטות דעת רבה עצמו ודעת ר"נ עצמו.

אלא שלפי הנחה זו חוזרת ומתעוררת הקושי' האחרונה שבדברי הרשב"ם, כיצד לומד רבה את דעתם של בני מערבא. כי אם כשיטת ר"ת, שאביי צודק בקושייתו שדין הסבתא אכן דומה לדין הבכור, ורבה אכן מסכים אתו ולפיכך פוסק שבשניהם הקרקע נחשבת ראוי, מדוע לומד רבה שלבני מערבא יש חילוק בין הדינים, ובדין הסבתא הקרקע נחשבת ראוי, ובדין הבכור הקרקע תחשב מוחזק?!

(1) בשלמא לרשב"ם, הוא הרי לומד שרבה חולק על הבנת אביי, ולשיטתו אין קשר בין דין הסבתא לדין הבכור, ולפיכך יתכן שבדין הסבתא רבה יסכים עם בני מערבא, ובדין הבכור הוא חולק עליהם. משא"כ לשיטת ר"ת. ודו"ק.

ולפיכך התוס' צריך לחדש ולבאר שאכן יש מחלוקת בין רבה ובני מערבא ביסוד דין הסבתא. ואף ששניהם מסכימים להלכה שקרקע הסבתא נחשבת ראוי, הרי זה משני טעמים שונים. לרבה הקרקע נחשבת ראוי מהטעם שאמר בעצמו "דאי קדים סבתא וזבנה זביני' זבין", וטעם זה אכן תקף גם לגבי הבכור. אך בני מערבא סוברים שקרקע הסבתא נחשבת ראוי מטעם אחר, שטעם זה אינו תקף לגבי הבכור (20 שורות, עד "לא הוחזק בו מעולם").

ולאחרי זה התוס' ממשיך לבאר את דעת ר"נ שלפי ר"ת מובנת הרבה יותר בפשטות, הן דעתו שלו עצמו, והן דעתו בשיטת בני מערבא (10 שורות, עד "במעות מבקרקע").

ג. ביאור הגמרא בבבא קמא. בסוף הענין התוס' נכנס לענין נוסף:

בבבא קמא אמר ר"ע שאין בעל יורש נזקי אשתו. וביארו רבה ור"נ כוונתו שהכוונה לגרושה דוקא, כיון שבאשה נשואה בעלה יורשה. וביארה הגמ' שביאור רבה ור"נ הוא דוקא לפי דעת רבי שסובר לגבי בכור שמלוה נחשב מוחזק, ועל דרך זה נזק נחשב מוחזק. משא"כ לדעת חכמים שאין הנזק נחשב מוחזק, דברי ר"ע יכולים להתפרש גם באשה נשואה.

והתוס' מציין שלפי המבואר בסוגייתנו - ובמיוחד לפי ביאורו של ר"ת - אפשר ליישב דברי ר"ע באופנים אחרים, לאו דוקא לרבי ולא דוקא בגרושה. אך למרות זאת רבה ור"נ טורחים ליישב דברי ר"ע לדעת רבי, כיון "דניחא לי' לישבה אפילו לרבי", כדי שדברי רבי עקיבא יתאימו לכולי עלמא (9 שורות, עד "אפילו לרבי"). והר"י דאורליני"ש מבאר באופן אחר, כיון שהסוגיא שם היא בשיטת ריש לקיש שמבאר את דברי ר"ע באופן המתאים לשיטת רבי דוקא, ולפיכך גם רבה ור"נ ממשיכים לבאר את ר"ע באותו קו.

ביאור שיטות רשב"ם ותוס' במכרי כהונה

הרב חיים שמריהו שי' הלוי סגל*
ר"מ בישיבה

א

איתא בגמ' (בבא בתרא קכג, ב): "תנו רבנן: הבכור נוטל פי שנים בזרוע ובלחיים ובקיבה . . . האי הזרוע והלחיים והקיבה היכי דמי - אי דאתי לידי אבוהון, פשיטא. ואי דלא אתי לידי אבוהון, ראוי הוא, ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק?".

והיינו, שכאשר המתנות כהונה הובאו לאב בחייו - פשיטא שהבכור יטול בהם פי שנים. וכאשר הובאו הם לאחר מיתתו, ודאי הוא שלא יטול בהם פי שנים - מאחר שהם היו רק 'ראויים' לבוא לאביו, והבכור נוטל פי שנים רק בנכסים ש'מוחזקים' בפועל בשעת מיתת האב. וא"כ על מה אומרת הברייתא: "הבכור נוטל פי שנים בזרוע ובלחיים ובקיבה?"

ומתרצת הגמ': "הכא במכרי כהונה עסקינן, ודאשתחיט בחיי דאבוהון, וקסבר: מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמו". והיינו שמדובר על אנשים הרגילים להביא לאב את מתנותיהם, ושחטו הם את בהמתם עוד בחיי האב - ולכן נחשב זה כמחזק אצל האב בחייו, והבכור נוטל בזה פי שנים. דלמרות שעדיין לא הרימו מהבהמה את מתנותי', הרי 'כמי שהורמו דמי'.

ולכאורה צריך להבין: מדוע כשמדובר אודות 'מכרי כהונה', נחשבות מתנותיהם 'מוחזקות' אצל האב - דאף שהורמו מן הבהמה, הרי כיון שבפועל לא הגיעו המתנות עדיין לרשותו, נחשבות הם רק 'ראויות' לבוא אליו, ולא 'מוחזקות'?

ומבאר הרשב"ם (ד"ה ה"ג): "שאנשי העיר קרוביו ומכיריו של כהן זה, ומזכין לו זיכוי גמור במתנות בהמותיהן מיד כשנשחטו". וכפי שממשיך שם (ד"ה ודאשתחיט): "אף על פי שעדיין לא הופרשו, הרי הם כאילו באו לידו - שאלו אוהביו גמרו ומקנו לו המתנות כשהן עדיין בתוך הבהמה, ודמי כמי שהוחזק בהן בחייו".

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נכתב ע"י א' התמימים.

כלומר, דמכיון שהם 'מכירין של כהן זה ומרעיו ואוהביו' - הרי ברגע ששוחטים בהמה הם מזכים ומקנים לו את מתנותיהם בקני' גמורה, והמתנות כבר עוברים לרשותו, ולכן הוא נחשב 'מוחזק' בהם עוד בחייו (וכך הבכור נוטל בהם פי שנים).

אמנם עדיין צריך להבין, איך קנה זאת האב הכהן: דאף שרצון הבעלים להקנות לו זאת - מכל מקום בכדי שיהי' גדר הלכתי של 'קנין' שיקנה ע"פ תורה, דרושה עשיית פעולה כגון הגבהה או משיכה וכיו"ב - וכאן לא עשה הכהן שום פעולה?

ב

והנה לכאורה הי' אפשר לבאר זאת ע"פ דברי רש"י במסכת גיטין (ל, א), וזה לשונו (ד"ה במכרי כהונה): "שהם מכיריו ואוהביו, דאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה. הלכך כיון דמלתא דפשיטא היא דלדידהו יהיב להו, אסחי להו שאר כהני דעתייהו, והוה כמאן דמטו לידיהו דהני".

והיינו דמבאר: שמכיון שרגילים מכריו של אותו כהן לתת לו את מתנותיהם, הרי שאר הכהנים מסיחים את דעתם (ומתייאשים) מלקבל את המתנות האלו, ועל כן נחשב זה כאילו הגיעו לידיו של אותו כהן, ונעשה מוחזק בהם.

ולכאורה ההסברה בזה?² דמתנות כהונה בעצם היותם בעולם, שייכים ומוחזקים כבר לכל הכהנים, אלא שהרשות ביד הבעלים להחליט לאיזה כהן ליתנם. וא"כ גם כהן זה מוחזק במתנות ביחד עם שאר הכהנים ואינו נצרך לקנין מיוחד, לכן במקרה זה שהתייאשו שאר הכהנים והסירו את החזקתם ממתנות אלו - הרי בדרך ממילא נשאר מוחזקים רק ביד אותו כהן, וקנוי לו ללא קנין, כנ"ל.³

אמנם הרשב"ם לכאורה לא למד כן - שכתב כנ"ל "שאלו אוהביו גמרו ומקנו לו המתנות", והיינו שמכריו צריכים להקנות לו המתנות מצידם, ולא שמוחזק בהם מלכתחילה מצד השייכות לכהנים מבלי שום פעולה מצד הישראל. וא"כ שוב חוזרת השאלה כיצד נפעל כמחשבת ורצון הבעלים 'קנין' ע"פ דיני התורה?

(2) כפי שביארו האמרי בינה (תרו"מ סי' ד). ועוד.

(3) ויומתק בזה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חי"ד ע' 8) בזה שלאדם הראשון 'הכל הי' שלו': דמכיון שהעולם נחשב 'מוחזק' ביד כל יושבי תבל, ואדם הראשון הי' יחיד בעולמו - הרי בדרך ממילא נעשה הוא מוחזק בכל העולם. אמנם בשיחה הנ"ל לא מקבל זאת כ"כ בפשוטו של מקרא, אמנם לגבי מתנות כהונה, שייך לכאורה לומר כן - שנחשבות הם 'מוחזקות' בידי הכהנים, וכשכל הכהנים מסירים את ידיהם מהמתנות, החזיק בהם כהן זה בדרך ממילא.

ג

ונראה כפי שביארו בזה כמה מהאחרונים⁴: דהנה איתא בגמ' כתובות (קב, א): "אמר רב גידל אמר רב: כמה אתה נותן לבנך - כך וכך, וכמה אתה נותן לבתך - כך וכך, עמדו וקידשו - קנו, הן הן הדברים הנקנין באמירה". והיינו שכאשר סיכמו ביניהם ההורים על סכום הכסף שיתן כל אחד לנישואי בניהם, ומיד עמדו וקידשו - הקנו עצמם להתחייב בכסף בדרך ממילא, ללא צורך בעשיית פעולה של קנין.

והביאור בזה: דענין הקנין ע"פ תורה הוא בכדי לעשות 'גמירות דעת' חזקה בעשיית הדבר, אך כאשר ברור בודאי גמירות הדעת ללא עשיית הפעולה - נקנה הדבר בדרך ממילא. וע"כ גם בענין זה נקנתה התחייבות ההורים בדרך ממילא - מאחר שניכרת גמירות דעתם, בזה שמיד לאחר מכן קידשו.

ועפ"ז יובן גם בעניננו: דמכיון שאנשים אלו הם 'מכירין של כהן זה ומרעיו ואוהביו', הרי בזה ברור גמירות דעתם שבודאי יתנו את מתנותיהם לכהן זה. ומכיון שכן - מחזיק וקונה הכהן את מתנותיהם מיד כששחטו את הבהמה, ללא צורך בעשיית פעולה של קנין. ולכן קנה זאת האב הכהן בחייו, והבכור נוטל בזה פי שנים (ועיין בתוס' שם ד"ה אליבא, ויובא לקמן).

ד

והנה עד כאן התבארה שיטת הרשב"ם שהאב הכהן קנה את המתנות. אמנם התוס' פירשו באופן אחר לכאורה את דברי הגמ', וז"ל (ד"ה הכא): "והיינו טעמא: שזהו מתנה מועטת, ואסור לחזור בו ואפילו בדברים בעלמא. ואף על פי שאם רצה יכול לחזור בו - מכל מקום כל כמה דלא הדר הוי כמוחזק".

כלומר, שדין 'מתנות כהונה' דומה לדין הגמ' ב'מתנה מועטת': שכאשר האדם מבטיח לתת לחבירו מתנה מועטת, אסור הנותן לחזור בו. ואע"פ שבפועל יכול הנותן לחזור בו, ואין חבירו יכול להוציא זאת ממנו בבית דין - למדו התוס' שעצם זה שאסור לחזור בו, פועל שנחשב המקבל למוחזק במתנה מועטת זו באופן מוחלט, כל עוד הנותן לא חזר בו.

ומבארים התוס' שעד"ז הוא בדין 'מתנות כהונה': דמכיון שהאדם רגיל לתת את מתנותיו לכהן זה, הרי ברגע ששוחט הוא בהמה - נחשב זה כמי שהבטיח לכהן את מתנותיו (המועטות), והחזיק בהם כהן זה, ואסור אותו אדם ליתנם לכהן אחר. ולמרות

(4) ראה המובא בבית לחם יהודה. ועוד.

שבפועל יכול האדם ליתנם לכהן אחר - אך כל עוד שלא עשה הוא זאת, נחשבים המתנות מוחזקות אצל כהן זה באופן מוחלט.

ולכאורה צריך להבין את סברתם, וכפי שהקשה רבינו יונה (ד"ה במכרי): "יש מפרשים: דכיון דמסתמא לא הדר בי בעל הבית - הוי מוחזק, ואף על פי שיכול לחזור בו. . ומסתברא לן, כיון שיכול בעל הבית לחזור בו - אינו ממונו של זה כלל, ואיך יטול בו בכור פי שנים?".

והיינו, דמכיון שהאדם ה'מכיר כהונה' יכול לחזור בו, וליתן את מתנותיו לכהן אחר - אין כהן זה נחשב כלל לכאורה למוחזק במתנותיו, שהרי יכול להיות שלא יגיעו אליו לעולם. וכיון שבשעת מיתת האב היו מתנות אלו רק 'ראויות' ולא 'מוחזקות', מדוע יטול בהם הבכור פי שנים, והרי 'אין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק'?

ה

והנה בסיום דבריהם כתבו התוס': "ודוקא דאשתחיט בחיי אבוהון. הא לאו הכי, לא - כיון דמת מי יזכה". והיינו דזה שהמתנות הוחזקו והבכור נוטל בהם פי שנים, זהו רק כשהבהמה נשחטה בחיי האב. אך אם נשחטה לאחר מכן - לא הוחזקו ואין הבכור נוטל מהם את חלק בכורתו, דמכיון שמת האב 'מי יזכה'.

והנראה לכאורה מלשונם 'כיון דמת מי יזכה' הוא: שכשהבהמה נשחטה בחיי האב הכהן, אין זה רק שנעשה למוחזק בה (אך הבעלים יכולים לחזור בהם, כפי שנת"ל) - אלא שהאב זכה במתנות אלו בדוגמת קנין ממש, והוא יוכל אף לתבוע את קבלתם בבית דין.

וכן נראה להדיא מדברי התוס' במסכת כתובות - לגבי דין מוחזקות בכל 'מתנה מועטת' (שהיא כנ"ל המקור למוחזקות ב'מתנות כהונה'), וז"ל (קב, א ד"ה אליבא): "דשמענין לי' לרבי יוחנן בהזהב (ב"מ מט, א): הנותן מתנה מועטת לחבירו - קנה, אע"פ שלא הגיע לידו, דגמר ומקני", ומדמה זאת לדברים הנקנים באמירה⁵. והיינו שגם בדין 'מתנה מועטת' למרות שהאדם רק הבטיח זאת לחבירו, ולא נעשה בזה שום פעולה קנין - קנה החבר את המתנה באופן מלא.

ולפי"ז גם התוס' ס"ל (כהרשב"ם) שהכהן נחשב למוחזק כיון שקנה המתנות בחייו, רק שמוסיפים דהוי מצד הדין ד'מתנה מועטת' שגם שם קנה (כנ"ל), ומובן הא דהבכור נוטל בה פי שנים.

(5) וראה בהרחבה יותר לעיל בשיטת הרשב"ם.

אך לכאורה צריך להבין: הרי כנ"ל הדין ב'מתנה מועטת' הוא שלנותן רק אסור לחזור בו, אמנם בפועל ודאי שהוא יכול לחזור בו. וא"כ איך הבין תוס' בכתובות שהי' כאן קנין של המתנה, ועד"ז מסיק מכך תוס' אצלינו שנקנו ה'מתנות כהונה' - והרי הגדר של קנין הוא שזה נקנה למקבל, והנותן כבר לא יכול לחזור בו?

ך

והנה ה'קובץ שעורים' כאן (אות שעד) מבאר זאת, וז"ל: "וצריך לומר, כמו שמצינו (דף קיג) 'קנין עד אימת יכול לחזור בו', והוא דוקא בקנין סודר. והטעם, כיון שלא הוציא עדיין הדבר מרשותו - קים להו לרבנן שכוונתו היתה שיכול לחזור. הכא נמי במכירי כהונה - אף דגמר ומקני לאלתר, מ"מ דעתו להקנותו רק בתנאי אם לא יחזור בו עד שיבא ליד הכהן. ואם לא חזר בו, קנה הכהן למפרע, ומשום הכי מיקרי מוחזק אצל הכהן".

והיינו, דכמו שמצינו בגמרא לגבי 'קנין סודר', שהמקנה יכול לחזור בו עד זמן מסויים, למרות שכבר הקנה, כיון שהוא עדיין לא הוציא את החפץ מרשותו - עד"ז הוא הביאור ב'מתנה מועטת':

דאכן כדברי התוס' בכתובות - גמירות דעתו של הנותן היא להקנות למקבל את מתנתו, והמקבל 'קנה אע"פ שלא הגיע לידו'. אך גמירות דעתו כשמקנה לו היא בתנאי - שאם הוא יתחרט וירצה לחזור בו, הרשות בידו ויתבטל הקנין. (ואמנם כאשר לא חזר בו, נקנה זה מלמפרע משעת הקנין).

ולפי זה מתיישבת דעת התוס' אצלינו, שמדמה את הדין במתנות כהונה לדין ב'מתנה מועטת': דכמו שבדין שם למרות שהוא יכול לחזור בו, נחשב זה כאילו עשה קנין - עד"ז במתנות כהונה, שלמרות שהבעלים יכולים לחזור בהם, נעשה זה כאילו עשו קנין לאב. ולכן נחשבים המתנות למוחזקות אצל האב הכהן, והבכור נוטל בהם פי שנים.

אמנם לכאורה קשה מאד בדבריו: דהרי אדם זה רק התחייב לתת את המתנה, ולא עשה בפועל שום קנין. אלא שאנו אומרים, שכיון שכאן יש גמירות דעת מיוחדת ע"י הבטחתו בדבר מועט (ובענינו ע"י הרגילות לתת לכהן זה), הרי ודאי שגמר בדעתו להקנות, עד שאינו צריך אפילו לקנין,

ואם משאיר עדיין מקום לחזור בו, הרי שלא גמר בדעתו לגמרי, והאיך נאמר שלא יצטרך כלל קנין? דנמצא לפי"ז דהוי תרתי דסתרי: מצד אחד אומרים שיש כאן גמירות דעת יותר מבכל מקרה רגיל, שלכן אינו צריך קנין; ומצד שני לא ברור שאכן רוצה להקנות ולכן יכול לחזור בו.

ז

ואולי יש לומר הביאור בזה:

דהנה כאשר האדם חוזר בו מההבטחה לתת לחברו מתנה, ישנו חילוק כללי ועיקרי בין 'מתנה מועטת' ל'מתנות כהונה': דכאשר חוזר בו מליתן 'מתנה מועטת' לחבירו - הרי מחזיר הגלגל והמתנה חוזרת אליו, ומתבטל כאן כל הקנין מלמפרע. אמנם כאשר חוזר בו ה'מכיר כהונה' מלתת את המתנות לכהן זה - אין המתנות חוזרות אליו, אלא עוברות לכהן אחר.

ועפ"ז אולי יש לומר: דאכן כשמדובר ב'מתנה מועטת', קשה מאד לומר (כדברי ה'קובץ שיעורים') שאנו מחשיבים לו את הבטחתו למעשה קנין, ובכל זאת יכול הוא להתחרט ולהשאיר את המתנה אצלו - דמאחר שהוא יכול לבטל את הקנין מלמפרע, הרי אין גמירות דעת כ"כ.

אמנם כשמדובר במתנות כהונה, כיון שגם כשחוזר בו אינו מחזיר הגלגל אלא רק מעבירם לכהן אחר - א"כ י"ל שאין החזרה מבטלת כל הקנין מלמפרע, אלא אכן נתן המתנות לכהן זה לתקופה שבינתיים, ורק שאח"כ מעביר מכאן ולהבא לכהן אחר.

ונמצא דזה שיכול לחזור בו אין הכוונה שיכול לבטל הקנין (דאז אין גמירות דעת כ"כ), אלא שמשאיר לעצמו האפשרות לפעול אח"כ ענין חדש ולהעביר לכהן אחר, אך אינו סותר את הגמירות דעת בעצם הקניית המתנה לכהן זה לבינתיים.

ועפ"ז מבוארת סוגיית הגמ' אצלנו - שברגע שחייטת הבהמה ע"י המכיר כהונה הוחזקו המתנות אצל האב, והבכור נוטל בהם פי שנים - גם לפי שיטת התוס': דלגבי 'מתנות כהונה' יש ברגילותו של הבעלים לתת לכהן זה קנין גמור בהעברת הבעלות של המתנות, אף שיכול הוא בהמשך לשנות את רשות המתנות לכהן אחר.

ולפי"ז צ"ל דהא שהביאו התוס' בכתובות את שיטת ר"י בב"מ לגבי 'מתנה מועטת', והבינו בדבריו ש'קנה' המתנה בלא קנין, אין זה לגבי כל מתנה מועטת כנ"ל, אלא רק ב'מתנות כהונה'.

והכי משמע, דבכל הסוגיא שם אין משמעות להבין שקנה ממש ונראה שרק אסור לחזור בו (ואדרבה, מזה שיכול לחזור בו משמע שלא קנה), והמשמעות היחידה שם שקנה היא לכאורה רק מהדין דר"י "ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר לך בידי, בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר", דמשמע שקנה זאת והוי שלו שלכן יכול לפטור פירות אחרים ע"י שתורם מפירות אלו. ואכן דין זה הוי 'מתנות כהונה' ולא סתם 'מתנה מועטת', ואתי שפיר.

שיטות הראשונים בגדר חזקת ג' שנים

הת' יעקב יהודה שי' הכהן ערנטריי*
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' ב"ב (ו, ב): "אמר רבינא האי כשורא דמטלתא עד תלתין יומין לא הוי חזקה בתר תלתין יומין הוי חזקה. ואי סוכה דמצוה היא, עד שבעה יומין לא הוי חזקה בתר שבעה יומין הוי חזקה. ואי חברי' בטינא לאלתר הוי חזקה".

וברש"י שם: "לא הויא חזקה - אם סמכה על כותל חבירו ולא מיחה בתוך שלשים [יום] לא הויא חזקה לטעון ולומר פייסתיך במעות עד עולם דכל תלתין יומין לא קפיד איניש ולא מחי סבור חברי זה צריך לצל ולימים מועטים יטלנו משם".

כלומר, אם חיבר קורה לכותל חבירו לשם צל, עד ל' יום לא הוי חזקה משום שניתן לומר שזה שלא מיחה בו בעל הכותל הוא משום שחשב שמשתמש בכותל תשמיש אינו קבוע. אך לאחר ל' יום, אם לא מיחה בעל הכותל - החזיק בעל הקורה, היות דמוחזק לן שאם לא מיחה כנראה ריצהו במעות וכיו"ב. ומביאה הגמ' עוד ב' מקרים דומים: א. אם חיברה לשם סוכת מצוה לא החזיק בתשמיש עד לאחר ז' ימי החג. ב. אם חיבר הקורה בטיט קנה השימוש לאלתר⁶.

והנה נחלקו גדולי הראשונים בדין חזקות אלו דתשמישין⁷ האם בחזקות כגון אלו בעינן שיחזיק ג' שנים (כמו בחזקת קרקע), או שבחזקות כגון אלו אי"צ שיחזיק ג' שנים ומספיק שיחזיק בפני חברו ל' יום או שיעשה מעשה מיוחד בפני חבירו שיוכיח שמשתמש בדבר באופן קבוע כגון "חברי' בטינא" (חיבר קורה לכותל חבירו בטיט שאז ודאי חבירו מבין שרוצה להשתמש בכותל באופן קבוע) וכבר נחשב "מוחזק"⁸.

ועפ"י סברתם בדין זה ביארו דברי הגמ' וכדלקמן:

* נערך ע"י מערכת 'שערי ישיבה - פלפולים' דשיבתנו הק', ותודתנו נתונה להם.

(6) "כיון שלא מיחה בו דהא א"א שלא הרגיש" (נמוק"י).

(7) דהיינו: שימוש בכותל חבירו או שאר תשמישין המובאין לעיל (ה, א): "נטפי" ו"שפכי" וכד'.

(8) עיין נמוק"י ד"ה האי כשורא דמטלתא.

דהנה הרשב"ם (הובא ברש"י וכן בתוס' ד"ה ואי חברי' בטינא) סובר: "כל חזקות הללו דשמעתין אינן חזקות שלש שנים דלא שייך שלש שנים אלא גבי חזקת קרקע שמחזיק בשדה חבירו ואומר לקחתיו ממך אבל הכא בחזקת תשמישין בעלמא מיירי שמשתמש בשל חבירו ובשעה אחת משתמש בפניו ושותק הוא חזקה".

כלומר, דבתשמישין כגון אלו אי"צ בחזקת ג' שנים אלא מספיק שעה אחת שעושה בפני חבירו ושותק.

ומביא הרשב"ם ראי' לדבריו מהגמ' דלעיל: "כדמוכח לקמן דאמרי' ואי חברי' בטינא לאלתר הוא חזקה, וטעמא משום דאמרינן לא שביק איניש לאישתמושי בתוך שלו תשמיש של קביעות בלא רשותו. וכיון דמשתמש זה לפניו ושותק, י"ל דנטל רשות ממנו או נתן לו ממון ומכר לו תשמיש זה".

והיינו שהרשב"ם מבאר את דברי הגמ' בדף ו' דע"י שחיבר הקורה לכותל בטיט נפעלת חזקה "לאלתר" אע"פ שלא עברו ג' שנים. ועפ"ז מוכיח שיטתו שבתשמישין כגון אלו המובאים בגמ' אי"צ בג' שני חזקה.

והתוס' (בד"ה "האי כשורא דמטללתא") הביאו שיטת ר"ת: "אומר ר"ת דאמתני' קאי דעד שלשים יום לא הוי חזקה והוי בחזקת שלא נתן מכאן ואילך הוי בחזקת שנתן ואתי שפיר דנקטי' הכא ולא בחזקת הבתים". ע"כ.

והיינו, דר"ת מבאר שאין הגמ' מדברת כאן על חזקתו להשתמש בכותל זה, אלא הגמ' כאן מדברת כהמשך לדין המשנה "בחזקת שנתן" ואומרת שעד ל' יום בחזקת שלא שילם לחברו על שימוש זה, ולאחר ל' יום כנראה כבר ריצהו במעות.

ואם חיבר הכותל בטינא ודאי מוחזק לן שכבר שילם לחבירו (דמסתמא לא הי' מניחו לחבר הקורה בטיט ללא שישלם). וזה שביאר ר"ת את הגמ' באופן זה, הוא משום דר"ת סבירא לי' דגם חזקת תשמישין אלו היא דוקא ג' שנים⁹ ולכן ביאר דכל מה שנידון בגמ' הוא בנוגע לתשלום על ה"חזקה".

ב

והנה 'בעל המאור' כתב (על אתר) וז"ל: "הא דאמרינן בכשורא דמטללתא תלתין יומין הויא חזקה ובסוכה דמצוה לבתר שבע יומי ואם חברה בטינא לאלתר, לאו למימרא דלא בעינן ג' שנים כמו שדימו הרבה מחכמי הדור, אלא בחשבון שלש שנים מן השיעור הזה ואילך.

9) וכן כתב להדיא במהר"ם (בביאור תוס' ד"ה האי כשורא דמטללתא): "ולפי זה צ"ל דר"ת פליג אדרכי שמואל שכתבו התוס' בתר הכי" עיי"ש.

ויש לפרשה כפשוטה ואמתני' קאי, למעלה מד' אמות בחזקת שלא נתן עד שיביא ראי' שנתן. וקמ"ל שאם הביא ראי' בחזקות הללו בכשורא דמטללתא הרי הוא בחזקת שנתן, וגם זה הפירוש נכון, ומוכיח על זה הפירוש הא דאמרי' לעיל בי קורי לא הויא חזקה, ואף על גב דמנח המליטה אמינא לכי מפיסת לי לא תתרע אשיתאי לישנא דלכי מפיסת לי מוכחת דאמתני' קאי".

והיינו הבעה"מ שולל את ההבנה בגמ' שבכל החזקות המדוברות כאן (לתלתין יומין ולז' יומין ולא לתר) קאי בחזקה ללא ג' שנים לפני, ומבאר דמה שכתוב בגמ' "ז' יומי" וכי"ב פירושו הוא, דמאז שעברו ז' ימים ניתן להתחיל לחשב ג' שנים לשני החזקה - אך לפני זמן זה א"א למנות שני חזקה (וכפי שיבואר לקמן אי"ה).

ומוסיף ד"יש לפרשה כפשוטה" ומביא את פירוש התוס' שדברי הגמ' שייכים לביאור המשנה. והיינו שאינם מדברים כלל בנוגע לזמן החזקה אלא מדובר בנוגע לחזקת התשלום אי "בחזקת שנתן" או "בחזקת שלא נתן" ומוכיח זאת מהגמ' דלעיל ששם מדבר על דין זה של חזקות תשלום כמו בדיני המנשה גבי "בחזקת דנתן" ו"בחזקת שלא נתן" עיי"ש.

והשיג עליו הרמב"ן ב'מלחמת ה" שם וז"ל: "אמר הכותב . . . היאך הוא תולה דברי כל הגאונים הראשונים והאחרונים ז"ל בחכמי דורו ודוחה אותם בקש, שכולם אמרו כך שא"צ חזקה שלש שנים לסמיכת הקורה כמו שא"צ שלש שנים לזיו ולסולם וחלון ומרזב ומזחילה . . . והפירוש שפירש הוא ז"ל אינו כלום, דעד תלתין יומין למה לא יכלו למנין שלוש שנים.

וא"ת דעבידי אינשי דמושלי ל' יום, כיון שהוסיף והחזיק עד תשלום ג' שנים שכבר יצאנו מתורת שאלה לחזקה גמורה והי' לו למחות שהרי כל חזקות של ג' שנים כך הם מסופן הם מתקיימין בתחלתן, שאפי' היו הבעלים באספמיא נתקיימה חזקתו שהי' לו למחות כיון ששמע שהחזיק בשלו, וכן החלונות אין חזקתן מתקיימת בשלשים יום דעביד אינשי דמחיל ואם החזיק אח"כ עולין למנין".

והיינו, דראשית כל מביא הרמב"ן דדעת "כל הגאונים הראשונים והאחרונים" (כלשונו) היא שא"צ חזקה שלש שנים לסמיכת הקורה וכגון הני אלו תשמישין.

וממשיך הרמב"ן ומקשה על דברי בעה"מ, ראשית כל, מסברא: דמהיכי תיתי דהתלתין יומין לא ייחשבו במנין ג' שני חזקה, דאם מטעם שבימים אלו א"א לדעת מה חושב בעה"ב ואולי מוחל לו משום דהוא תשמיש קטן, הנה זה לכא' ישנו בכל "חזקת ג' שנים" דבכל החודשים הראשונים אין אנו יודעים האם הוא מוחזק דשמא יבוא הבעלים וימחה אך בהצטרף ג' שנים יחד - פשיטא לן דהוא מוחזק בקרקע מכיוון שלא מחה.

וא"כ ה"ה בנדו"ד דאע"פ דבל' יום הראשונים א"א לעמוד על דעת בע"ב מ"מ לאחרי ג' שנים ודאי דמסתבר למפרע דמחל ומדוע לא יצטרפו הל' יום למנין הג' שנים?

ג

והנה לבאר סברת ה'בעל המאור' מה שהקשה עליו הרמב"ן יובן בהקדם¹⁰:

דהנה בטעם חזקת ג' שנים בקרקע מבאר הרמב"ן¹¹: בדין אם אכל האב שנה ראשונה את הקרקע ולאח"ז אכלה בנו שנתיים: "יש מפרשים דוקא בכנו גדול אבל קטן לאו בר מחויי ב' הוא והלכך לאו בר חזקה הוא, דכיון דכי מחי לאו בר אזדהורי בשטרא הוא איהו נמי לא מחי וכו'. ואין אני מוחזק בטעם זה דטעמא דחזקה לאו משום אזדהורי דידי' בלחוד אלא כיון דהאי שתק רגלים לדבר, אלא שתוך שלש אמרינן ל' למחזיק אחוי שטרך ולאחר שלש כיון דלא מזדהר ב' טפי איתרע ל' האי טענה ואמרינן לא לחנם שתק, וקטן נמי לאו בר אזדהורי טפי הוא." עכ"ל ע"ש.

ובקצות החושן (סק"מ סק"ב) הסיק מדברי הרמב"ן: "ומבואר מדבריו דעיקר טעמא דחזקה משום דשתק רגלים לדבר דמסתמא מכרו לו, אלא דתוך שלש איתרע משום דאמרינן ל' אחוי שטרך, ולבתר שלש דלאו ריעותא הוא משום דטפי לא מזדהר אמרינן חזקה מדשתק ודאי מכרו לו, וכ"כ בספר תורת חיים ר"פ חזקת (כט, א ד"ה תרתי) ע"ש".

והיינו דדעת הרמב"ן (עפ"י הבנת הקצוה"ח¹²) היא שגדר חזקת שלוש שנים היא שמחזק לאלתר ומעצם זה שהוא נמצא כאן שלוש שנים ובע"ב שותק אמרינן - רגלים לדבר", והיינו ששתיקתו היא מצד זה שמכר לו או נתן לו הקרקע במתנה, אלא דעד שלוש שנים יש לנו ריעותא כנגד החזקה שיכול הבע"ב לומר למחזיק בקרקע "אחוי שטרך" ולאחרי שעברו ג' שנים ליתא לריעותא וממילא פסקינן אחרי החזקה דהקרקע ברשותו. אך החזקה חלה לאלתר מיד בתחילת הג' שנים.

והנה בנדון חזקת ג' שנים בקרקע כתב הרא"ש¹³: "חזקתן שלש שנים [ומקשה הגמ'] מאי טעמא אמר רבא שתא קמייטא מזדהר איניש בשטר' תרתי מיזדהר תלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר. [ומוסיף הרא"ש] ותקנו חכמים שאם יביא עדים שאכלה שלש שנים בשופי שאין צריך להראות שטרו יותר".

10) בכל הבא לקמן ראה חידושי ר' נחום דף ו, א סי' קלג.

11) פרק חזקת הבתים מב, א ד"ה הא דתניא.

12) וראה חידושי ר' נחום שם.

13) פרק חזקת הבתים סי' א.

והיינו דסבירא לי' להרא"ש דעיקר החזקה היא משום גזירת חכמים שהיות שאדם אינו נזהר בשטרו יותר מג' שנים ע"כ תיקנו חכמים שאם החזיק בקרקע ג' שנים (ויש לו עדים על כך) אזי הקרקע מוחזקת ברשותו.

ונמצא דנחלקו הרמב"ן והרא"ש בגדרה דחזקת ג' שנים בקרקע: דהרמב"ן ס"ל דהחזקה היא לאלתר מעצם השימוש וכן נותנת הסברא דהיות שבעל הקרקע רואה ושותק אמרינן "רגלים לדבר" דכנראה הקרקע שייכת למי שמחזיק בה אלא דמשום הטענה ד"אחוי לי שטרך" הי' לנו ריעותא על החזקה, ולאחרי ג' שנים דאין אדם נזהר בשטרו בטלה הריעותא.

והרא"ש ס"ל דהחזקה היא מתקנת חכמים לטובת המחזיק להעמיד הקרקע בחזקתו היות שהיתה ברשותו ג' שנים (כיון שאין אדם נזהר בשטרו ג' שנים).

ד

והנה בקצוה"ח האריך לבאר בסברא ע"ד דברי הרא"ש דלעיל: "ולענ"ד עיקר חזקה דשלוש שנים אינו אלא תקנת חכמים משום תיקון העולם דלא רגילי להזהר בשטר טפי משלוש, דסובר המחזיק כיון דיושב בתוכו משך שלש שנים ואין עורר עירעור, שוב לא יתעורר עוד עירעור ולא מזדהר טפי, וימשך מזה פסידא דלקוחות, לכן ראו חכמים לתקן שיהי' נאמן בחזקת שלש שנים, והמערער שהאמת אתו יעשה מחאה תוך שלש ואחר המחאה גם המחזיק יזדהר בשטרו, ואם אינו מוחה תוך שלש יפסיד המערער". ומוכיח הקצוה"ח כסברתו מלשון הנמוק"י עיי"ש.

ובפשטות לומד הקצוה"ח על דרך שיטת הרא"ש שחזקת ג' שנים בקרקע היא תקנת חכמים לצורך "תיקון העולם" דבכדי שלא יוכלו הבעלים לערער לעולם, תקנו חכמים שאחרי שתהא הקרקע בחזקתו ג' שנים הרי הוא מוחזק בה.

ומוכיח הקצוה"ח דכן הוא דעת הרמב"ם¹⁴ וז"ל: "וז"ל הרמב"ם פי"א מטוען (ה"ב), הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך ע"ש. וזה נראה כדברינו דהתקנה הי' לשניהם, המחזיק יחזיק בשלו אחרי חזקתו שלש, והמערער אם האמת אתו הי' לו למחות ומדלא מיחה הפסיד, ואילו לפי טעמא דהרמב"ן אמרינן הואיל ולא מיחה רגלים לדבר שמכרו לו ולא שייך הפסדת על עצמך".

והיינו, דהקצוה"ח מוכיח מלשון הרמב"ם, שאומרים לטוען הבעלות היות שלא מחית כל ג' השנים "אתה הפסדת על עצמך" משמע שעיקר התקנה כאן נתקנה לשניהם שע"י

(14) עיין בחידושי ר' נחום כט, א ס' כט שנשאר בצ"ע בדעת הרמב"ם.

שמחזיק בקרקע ג' שנים הקנו לו חכמים "חזקה" בקרקע. ולכן זה שלא מחית הנה בזה הפסדת על עצמך שנוצרה למחזיק הקרקע כאן ה"חזקה"¹⁵.

ה

על פי המבואר לעיל יש לומר בפשטות דמחלוקתם של בעה"מ והרמב"ן תלוי במחלוקת הרמב"ן והרא"ש בגדר "חזקה ג' שנים בקרקע":

הרמב"ן אזיל לשיטתי' דהחזקה היא מצד זה שהוא מחזיק בקרקע ג' שנים ושתק חבירו ואמינא רגלים לדבר (שכנראה מכרה לו או נתנה לו במתנה) ועל כן סבירא לי' דהל' יום הראשונים מצטרפים למנין הג' שנים.

ועל זה מקשה: "וא"ת דעבידי אינשי דמושלי ל' יום". כלומר, אע"פ שלעיתים משאילים אנשים לל' יום ואין זה הוכחה דהקרקע ברשותו, מ"מ סובר הרמב"ן "כיון שהוסיף והחזיק עד תשלום ג' שנים שכבר יצאנו מתורת שאלה לחזקה גמורה והי' לו למחות שהרי כל חזקות של ג' שנים כך הם מסופן הם מתקיימין בתחלתן". והיינו, דמכיון שבסופו של דבר יש לנו כאן ג' שנים של שתיקה מצד בע"ב על כן אזלינן בתר החזקה שכבר היתה ידועה לנו "לאלתר" שהקרקעות שייכות למחזיק בהם.

אך ה'בעל המאור' סבירא לי' כשיטת הרא"ש, דהחזקה היא תקנת חכמים דע"י שהחזיק בקרקע ג' שנים נוצרה לו חזקה על הקרקע, וממילא בכדי שיהיו לנו שלוש שנים שיצרו כאן חזקה - צריך להיות שנים כאלו שודאי לן שהוא מחזיק בקרקע בתור קניין ולא בתור השאלה וכד' ורק ע"ג' שנים שלמות כאלו תקנו חכמים שיהי' מוחזק בקרקע.

ויש להמתיק את דעת הבעל המאור עפ"י דיוק לשון הרמב"ם בהגדירו את "חזקה ג' שנים בקרקע"¹⁶: "אבל אם הביא עדים שאכל פירות קרקע שלש שנים רצופות ונהנה בכולה כדרך שנהנין כל אדם באותה קרקע, והוא שיהי' אפשר לבעלים הראשונים שידעו בזה שהחזיק ולא מיחו בו".

דיש לומר שסבירא לי' להרמב"ם דתקנת חכמים היא שיקנה האדם חזקה בקרקע רק אם עברו ג' שנים "שיהי' אפשר לבעלים הראשונים שידעו בזה שהחזיק" ובכ"ז לא מיחו. אך בנדו"ד דיש לנו ל' יום הראשונים שלא הי' אפשרות לבעלים לדעת שהוא

15) הקצוה"ח מאריך לבאר דכן היא גם דעת התוס': "עיין תוס' פרק חזקת הבתים (לה, ב) ד"ה ואי לפירא אחתי... . ולכן נראה בביאור דבריהם, דתוס' סברי טעמא דחזקה כמ"ש משום תקנת חכמים שלא יפסיד המחזיק כיון דאינו נוהר בשטרו טפי משלש שנים", ולא כדעת הרמב"ן עיי"ש.
16) הל' טוען ונטען פ"א ה"ב.

מתכוון להחזיק דהלא יכול להיות שזה רק שימוש זמני בתורת שאלה וכיו"ב, אע"פ שאח"כ החזיק בקרקע ג' שנים מ"מ חודש זה אינו מצטרף בשביל החזקה.

ך

והנה לעיל נתבאר דהרא"ש והתוס' ס"ל בגדר החזקה דהוא מטעם תקנת חכמים שע"י החזקתו בקרקע במשך ג' שנים נוצרת לו 'חזקה' בקרקע (כנ"ל) ולפי זה צריך ביאור מדוע לא ביארו בגמ' כביאור בעה"מ דכוונת הגמ' לומר דמאחרי הל' יום או הז' יומי מתחיל מנין הג' שנים ורק ביארו בגמ' באופן אחר דחזקה המדוברת כאן בגמ' היא חזקת התשלום על הדבר ולא השימוש בו?

ויש לומר בפשטות דזהו מצד הקושיא השני' דהקשה הרמב"ן במלחמות שם: "ועוד היאך לשון הגמ' מסכים לפירושו דקאמר עד תלתין יומין לא היא חזקה ואמרי' נמי ואם חברה בטינא לאלתר היא חזקה ולא אמרי' מאלתר היא חזקה וכלשון הזה אמרו ולסתום לאלתר היא חזקה שפירושו לאלתר נשלמה ונתקיימה חזקתו?"

כלומר, דמקשה הרמב"ן על דברי בעה"מ דלפי ביאורו דלאחרי שיעור הזמן הכתוב בגמ' (תלתין יומין, ז' יומין, לאלתר) מתחילה חזקת ג' שנים הי' ראוי לכתוב "מאלתר הוא חזקה", אך היות שכתוב "לאלתר" משמע דהוי מוחזק בדבר מיד. ומצד קושיא זו לא ביארו תוס' והרא"ש כביאור בעה"מ¹⁷.

ז

ולכאן ניתן לומר דכל קושייתו השני' של הרמב"ן על דברי בעה"מ מעיקרא ליתא:

דמ"ש הבעה"מ "הא דאמרינן בכשורא דמטלתא תלתין יומין היא חזקה ובסוכה דמצוה לבתר שבע יומי ואם חברה בטינא לאלתר, לאו למימרא דלא בעינן ג' שנים כמו שדימו הרבה מחכמי הדור, אלא בחשבון שלש שנים מן השיעור הזה ואילך". לא בא לבאר כאן פשט דברי הגמ' אלא בא לבאר הדין דבקרים כגון אלו סופרים את שני החזקה החל משיעור זה המפורש בגמ'.

והמשך דבריו: "ויש לפרשה כפשוטה ואמתני' קאי כו'" (כביאור התוס') הוא הביאור היחיד שלומד הבעה"מ בפשט דברי הגמ'. ולא כפי שהבין הרמב"ן שיש ב' פירושים בבעה"מ לדברי הגמ' ועל כן הקשה דלפירוש הא' הוזה לי' למימר "מאלתר", אלא

17) והדבר פשוט שכן כתב גם להדיא הבעה"מ עצמו: "ויש לפרשה כפשוטה ואמתני' קאי". והיינו, דהביאור שהביא לפניו אינו מיושב בפשטות לשון הגמ'.

הפירוש היחיד בדברי הגמ' הוא שמדברת על חזקת התשלום ולכן "לאלתר" פירושו כפשוטו דמעכשיו חזקה עליו ששילם על תשמיש זה. וק"ל.

מחלוקת רבנן ואחרים ב'כמות ואיכות' בתערובת יין ומים

הת' ברוך שלום שי' וייסגלס
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' בבא בתרא (צו, ב): "ת"ר: אחד שכר תמרים, ואחד שכר שעורים, ואחד שמרי יין - מברכין עליהם שהכל נהי' בדברו. אחרים אומרים: שמרים שיש בהם טעם יין - מברך עליהן בורא פרי הגפן".

ומבארת הגמ' את מחלוקתם: "כי פליגי - דרמא תלתא ואתא תלתא ופלגא, דרבנן סברי: תלתא עייל תלתא נפיק, פש לי' פלגא, ופלגא בשיתא פלגי מיא - ולא כלום הוא. ואחרים סברי: תלתא עול תריין ופלגא נפיק, פש לי' כוזא, וכוזא בתרי ופלגא - חמרא מעליא הוא".

והיינו שכאשר אדם שפך שלש כוסות מים על שמרים, ויצא מתוכם שלש וחצי כוסות משקה: חכמים סוברים שאין מברכים על משקה זה 'בורא פרי הגפן', מאחר שבמשקה זה יש רק חצי כוס יין והוא בטל לתערובת. ואחרים סוברים שמברכים עליו 'הגפן', מאחר שבמשקה יש כוס שלמה של יין, כיון שהשמרים בלעו מים ופלטו מתוכם חצי כוס יין.

ב

והנה בלקוטי שיחות חלק י"ב (ע' 124) מקשה כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "מצינו הרבה משניות שבהן נזכר שמו של ר"מ בפירוש, ואיך זה מתאים עם הקנס "דלא נימרו . . משמיהו"? ודוחק לומר שכל אלו המשניות המרובות שבהן הוזכר שמו, הוקבעה נוסחתן קודם העובדא הנ"ל, ואילו לאחר שקנסוהו לא נאמרו אלא אלו ההלכות המועטות שבהן נזכר בשם אחרים". עכלה"ק.

והיינו דאיתא בגמ' הוריות (יג, ב) שרבי מאיר וחבירו רצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו, ולכן קנסו אותם שלא יאמרו את דבריהם משמם, ולרבי מאיר יקראו

'אחרים'. ומקשה כ"ק אד"ש מה"מ שהרי מצינו ריבוי משניות בהם נזכר בפירוש שמו של רבי מאיר, ודוחק גדול לומר שהם נאמרו רק לפני המעשה שנקסו את ר"מ שלא יוזכר שמו במשניות¹⁸?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ¹⁹, שרשב"ג ורבי מאיר חלקו במושג הידוע - האם הכמות עדיפה על האיכות או שהאיכות עדיפה על הכמות: רשב"ג סבר שהכמות היא העיקר, אך ר"מ חלק על שיטתו של רשב"ג וסבר שהעיקר הוא האיכות. ולכן קנסו את ר"מ שחלק על 'כבוד בית הנשיא' שיוזכר שמו בתואר 'אחרים' לומר שהוא נפרד ונבדל משיטת הנשיא, והוא כ'איכות' אחרת.

ועפ"ז מתרץ הקושיא הנ"ל: "ועפ"ז ניחא בפשטות מה שבמקומות רבים במשנה נאמר 'דברי ר"מ', אף 'דאסיקו לר"מ אחרים' - כי רק באותן המשניות בהן דברי ר"מ תלויים בשיטתו הכללית דאיכות עדיפא, ונאמרו אחרי עובדא הנ"ל - נאמר "אחרים אומרים", משא"כ בשאר המשניות מזכירים את ר"מ בשמו". עכלה"ק.

ומציין בהערה 33 לעשרים וחמשה מקומות (בלבד) בהם נזכר ר"מ בתואר 'אחרים', ואחד מהם הוא לגמרא בבא בתרא דף צו (ע"ב) הנ"ל. ועפ"ז יש לפרש ולבאר את מחלוקת רבנן ור"מ אצלינו, איך נראה בה המחלוקת האם כמות עדיפה או האיכות - שעפ"ז יתבאר מה שר"מ נזכר כאן בתואר 'אחרים'.

ג

ואולי י"ל הביאור בזה: דשיטת ר"מ הסובר שהמשקה שיצא מהשמרים מברכים עליו 'בורא פרי הגפן', לפי שבמשקה זה ישנה כוס שלימה של יין - הוא משום שסובר שהאיכות היא העיקר, וכפי שנכתב בפירוש במשנה: "אחרים אומרים: שמרים שיש בהם טעם יין - מברך עליהן בורא פרי הגפן" - והיינו שבגלל שאיכותם היא כאיכות יין, נחשבים הם לברכה כ"יין.

ולכן סובר שבתערובת כאן ישנו כוס יין מול שני כוסות וחצי מים, לפי שהשמרים בלעו מים ופלטו מתוכם יין - דמאחר שאיכות תערובת זו היא כאיכות היין 'שיש בהם טעם יין' שזהו העיקר, הרי ודאי הוא שגם בכמות ישנו מספיק יין הראוי לברכה, ולכן מוכרח לומר שהשמרים פולטים יין, וישנה כמות מספקת לברכת 'בורא פרי הגפן'.

משא"כ חכמים סוברים שהמשקה היוצא מן השמרים מברכים עליו 'שהכל נהי' בדברו', לפי שבמשקה זה יש רק חצי כוס מים - הוא משום שסוברים הם שהכמות היא

18 וראה באריכות בהערה 21 שכבר דנו בזה התוס' וספר הכריתות ועוד - אמנם דבריהם דוחק.
19 ע"פ ביאורו של הבאר שבע, אלא שהוא בהיפוך. וראה בגוף השיחה באריכות את כל הפרטים שבביאור.

העיקר, וכפי שאומרת הגמ': "תלתא עייל תלתא נפיק, פש לי' פלגא, ופלגא בשיתא פלגי מיא - ולא כלום הוא" - והיינו שבגלל שאין כמות משקה זה ככמות יין רגילה, אינו נחשב לברכה כ"ן.

ולכן סוברים שבתערובת כאן אין איכות של יין הגורם לברכת הגפן: דמאחר שלא נכנס בכמות תערובת זו כמות מספקת של יין, אלא רק חצי כוס מים, הרי גם מה שיצא הוא יין בכמות זו - ולכן ודאי הוא שגם איכות היין איננה כדבעי, וע"כ צריך לברך על תערובת זו 'שהכל נהי' בדברו'.

ד

ונראה מחלוקת זו בכמות ואיכות גם מהמובא בגמרא לפנ"ז: "דכולי עלמא, רמא תלתא ואתא ארבעה - חמרא הוא". והיינו שבמקרה שהאדם שפך שלש כוסות מים על השמרים ויצא משקה המכיל ארבע כוסות - שניהם מודים שתערובת זו נחשבת ל"ין, ומברכים על"י ברכת הגפן.

אך טעמיהם שונים: דלרבי מאיר נחשב זה ל"ין, במכל שכן מ'רמא תלתא ואתא תלתא ופלגא' - דאם במקרה שם ודאי שישנה איכות ל"ין שבתערובת, ולכן ודאי שישנה כמות מספקת של יין לברכת הגפן. כ"ש וק"ו במקרה זה שישנה איכות יותר טובה ל"ין, שודאי גם הכמות מרובה, ומברכים עליו הגפן.

אמנם לשיטת רבנן שונה מקרה זה מהמעשה הקודם, במקרה הקודם לא היתה כמות מספקת של יין בתערובת, ולכן לא היתה איכות מספקת של יין לברכת הגפן. אמנם במקרה כאן שודאי ישנה כמות מספקת של יין - שהרי ישנו כוס יין מול שלש כוסות מים, ולכן ודאי שישנה גם איכות ל"ין זה, ומברכים עליו 'בורא פרי הגפן'.

ה

ונראה מחלוקת זו גם מעוד דין המובא בגמרא לפנ"ז: ש"רמא תלתא ואתא תלתא - ולא כלום הוא". שכאשר שפך שלש כוסות מים על השמרים ויצא משקה המכיל רק שלש כוסות - שניהם מודים שאין תערובת זו נחשבת ל"ין, ומברכים עליו 'שהכל נהי' בדברו'.

אך טעמיהם שונים: דלרבי מאיר נחשב זה למים, כפי שמפרש רשב"ם (ד"ה פש להו): ד"אין לומר שמן המים נשאר והיין יצא, דאין רגלים לדבר הואיל ולא מצא יותר מכדי מדתו" - והיינו דמכ"ן שלא נמצא בכמות התערובת שום תוספת על מה שנשפך, ודאי הוא שגם איכות המשקה איננה כאיכות היין, ולכן ברכתו כברכת המים.

אמנם לשיטת רבנן נחשבת תערובת זו למים מחמת סיבה אחרת, וע"ד הביאור השני ברשב"ם (ד"ה הנ"ל): ד"אי נמי נפיק מן היין - פלגא הוא דנפק, וחד פלגא בחמשה פלגי מיא לאו כלום הוא" - והיינו שגם אם נאמר שיצא חצי כוס מים מן השמרים, הרי אין בתערובת איכות של יין, ולכן ודאי הוא שאין כאן כמות מספקת של יין, ולכן ברכתו 'שהכל נהי' בדברו'.

ך

וביותר נראה זאת מדברי הגמ' בע' הבא: "תנו רבנן: שמרים של תרומה - ראשון ושני אסור ושלישי מותר; רבי מאיר אומר: אף שלישי בנותן טעם. ושל מעשר . . . רבי מאיר אומר: אף שני בנותן טעם. ושל הקדש . . . ר"מ אומר: אף רביעי בנותן טעם".

והיינו שכאשר שפך כמה פעמים מים על שמרים של תרומה או של מעשר או של הקדש: חכמים אומרים שבתרומה שני התערובות הראשונות אסורות, במעשר רק התערובת הראשונה, ובהקדש שלש תערובות ראשונות. ורבי מאיר מוסיף איסור גם לעוד תערובות אם יש בתערובת נותן טעם.

וביאור מחלוקתם בפשטות: דרבנן סוברים שהכמות היא העיקר, ולכן כשחסר בכמות אין התערובת אסורה - בשלישי של תרומה בשני של מעשר וברביעי של הקדש. אמנם רבי מאיר סובר שהאיכות היא העיקר, ולכן למרות שאין כמות מספקת של יין בתערובת, אך כיון שיש איכות של "נותן טעם" - שיש במשקה טעם של יין, הרי כל התערובת אסורה.

ז

ועפ"ז מובן היטב מה שנוסח המשנה אצלינו היא "אחרים אומרים: שמרים שיש בהם טעם יין - מברך עליהן בורא פרי הגפן", ולא נקרא כאן בשמו הרגיל 'רבי מאיר' ככרוב המשניות:

מאחר שהמחלוקת בינו לחכמים בכל מהלך הסוגיא כאן היא - שרבנן סוברים שהכמות היא העיקר, והוא סובר שהאיכות היא העיקר, ולכן נקרא כאן 'אחרים' - שהוא נבדל ונפרד משיטת הנשיא (רשב"ג) הסובר שהכמות היא העיקר, ולכן נקרא ל'אחר' שהוא כאיכות אחרת.

ומובן היטב ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ בלקוטי שיחות הנ"ל: "ועפ"ז ניהא בפשטות מה שבמקומות רבים במשנה נאמר "דברי ר"מ", אף "דאסיקו לר"מ אחרים" - כי רק באותן המשניות בהן דברי ר"מ תלויים בשיטתו הכללית דאיכות עדיפא, ונאמרו אחרי

עובדא הנ"ל - נאמר "אחרים אומרים", משא"כ בשאר המשניות מזכירים את ר"מ בשמו". וק"ל.

פירוש רשב"ם 'בכור בן כהן'

הת' לוי יצחק שי' ארכוב
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' בבא בתרא (קכג, ב): "תנו רבנן: הבכור נוטל פי שנים בזרוע ובלחיים ובקיבה . . . האי הזרוע והלחיים והקיבה היכי דמי? אי דאתי לידי אבוהון, פשיטא. ואי דלא אתי לידי אבוהון, ראוי הוא, ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק. הכא במכירי כהונה עסקינן, ודאשתחית בחיי דאבוהון, וקסבר: מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמו".

והיינו דלמרות שהדין הוא ש'אין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק', דאינו נוטל פי שניים בנכסים שרק היו ראויים לבוא לידי אביו בשעת המיתה - אך כיון שמדובר ב'מכירי כהונה' שהם רגילים לתת את מתנותיהם לאבא הכהן, ושחטו הם בהמה בחייו - הוחזק בהם האבא בחייו, ולפיכך נוטל הבכור בירושתם פי שניים.

והנה על מילות התוספתא (הת"ר) 'הבכור נוטל פי שניים', מפרש הרשב"ם: "בכור - בן כהן". ולכאורה יש לדייק מה בא לחדש בפירוש זה, דהרי ודאי שמדובר כאן אודות בכור שאביו הי' כהן, שלכן פוסקים שמקבל בירושת המתנות-כהונה של אביו פי שניים?

ואולי יש לומר הביאור בזה: דהנה לכאורה בפשט דברי התוספתא 'הבכור נוטל פי שנים בזרוע ובלחיים ובקיבה' - הי' אפשר לבאר שמדובר אודות בכור בן ישראל, שאביו שחט בהמה וצריך ליתן את מתנותי' לכהן, ולאחרי שהאבא נפטר מתחלקים הבנים בירושת המתנות - מי יטול אותם ויתנם לכהן.

וסיבת החלוקה בירושה היא מחמת 'טובת הנאה': שכאשר אדם נותן את מתנותיו לכהן מסויים, הרי יש לו בזה 'טובת הנאה' מכך שנתן אותם דוקא לאותו הכהן, מאחר שכאשר קיבלם כהן זה - יחזיר לו גם הוא טובה בממון וכיו"ב²⁰. והי' אפשר לומר שזהו חידוש התוספתא שהבכור נוטל במתנות אלו פי שניים - בשביל טובת ההנאה.

ולכן מדגיש הרשב"ם מיד בתחילת התוספתא "בכור - בן כהן", שאין מדובר כאן כלל אודות 'בכור בן ישראל' שנוטל פי שניים במתנות שאביו השאיר לתת לכהן, אלא

20 וכמ"ש "ואיש את קדשיו לו יהיו" (במדבר ה, י), ופרש"י: "מגיד שטובת הנאתן לבעלים". וכמובא בגמ' בריבוי מקומות.

מדובר כאן על 'בכור בן כהן' שנוטל פי שניים במתנות שזכה בהם אביהם מחייו, וכפי שמפרשת ומבארת זאת הגמ' מיד לאחר מכן.

אך לכאורה עדיין צריך להבין: מדוע אכן לא פירשה הגמ' את התוספתא באופן הנ"ל שמדובר אודות 'בכור בן ישראל', ובפרט שהמשך התוספתא שהבכור נוטל פי שניים גם "במוקדשין ובשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן" מדבר במפורש אודות 'בכור בן ישראל', ואם תפרש כן הגמ' גם ב'מתנות כהונה' - תהי' התוספתא כולה מדברת על סוג בכור אחד?

ולכאורה נראה לומר הביאור בזה: דישנה מחלוקת בגמ' (פסחים מו, ב. ועוד) האם 'טובת הנאה' נחשבת לממון, או שאינה נחשבת לממון. והגמ' כאן סוברת שטובת הנאה אינה נחשבת לממון. וע"כ אין לומר שמדובר בתוספתא על 'בכור בן ישראל' - לפי שאז לא היו מתחלקות מתנות אלו בירושה בין הבנים, לפי שטובת הנאה שבהם אינה 'ממון' שתתחלק בירושה.

ועל כן הסבירה הגמ', והעיר זאת הרשב"ם מיד בתחילת התוספתא - שמדובר אודות 'בכור בן כהן' שנוטל פי שניים במתנות שהוחזק אביו בחייו. וק"ל.

תירוץ על קושיית הקובץ שיעורים מאתרוג טבל

הת' שמואל שי' בן יעקב
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (ב"ב קכג, ב): "תנו רבנן: הבכור נוטל פי שנים בזרוע ובלחיים ובקיבה . . . האי זרוע והלחיים והקיבה היכי דמי? אי דאתי לידי אבוהון, פשיטא. ואי דלא אתי לידי אבוהון, ראוי הוא, ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק? הכא במכירי כהונה עסקינן, ודאשתחיט בחיי דאבוהון, וקסבר מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמו" (והשתא ליכא למיפרך פשיטא, דהשתא אשמועינן טובא - דאע"פ שלא הורמו כמי שהורמו דמיין. רשב"ם).

והקשה ב'קובץ שיעורים' (אות שעב), דהנה איתא במתני' בסוכה (לד, ב) "אתרוג . . . של דמאי, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין". וכתבו התוס' (ד"ה אתיא. לה, א) "דעד כאן לא פליגי בית שמאי ובית הלל אלא בדמאי, משום דאי בעי מפקר לי' לנכסי' והוי עני וחזי לי'. אבל בטבל ודאי כולהו מודו . . . דאין יכול לצאת באתרוג של טבל, דהוי כמו אתרוג דשותפין שיש לכהן וללוי בו חלק".

וע"כ מקשה וז"ל: "בתוס' סוכה דף ל"ה כתבו, דהא דאין יוצאין באתרוג של טבל, משום דהוי כאתרוג של שותפין דיש לכהן ולוי חלק בו. וקשה, דהתינח למ"ד מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי אבל למ"ד לאו כמי שהורמו אין כאן שותפות כהן ולוי".

ונראה לתרץ קושייתו בכמה דרכים:

א. שאכן לשיטה זו נצטרך למצוא טעם אחר לאיסור, אלא שתוס' לא חשש לבאר את טעם איסור אתרוג טבל לשיטת "לאו כמי שהורמו" משום ששיטה זו אינה מבוררת בש"ס לא טעמה ולא מקורה, ולכך אין הלכה כמותה.

ב. אין הכי נמי, לפי ר"מ שסובר "לאו כמי שהורמו דמי", אכן אתרוג של טבל מותר. אמנם המשנה בסוכה היא לפי ב"ש וב"ה שחולקים עליו וסוברים ש"כמי שהורמו דמי".

ג. ניתן לומר שתירוצו של תוס' מתאים גם לשיטת ר"מ ש"לאו כמי שהורמו דמי". דהנה ניתן לבאר את סברות מחלוקתם באו"א:

דכו"ע ס"ל שיש ללוי ולכהן חלק בתבואה זו מכיון שהתורה חייבה לתת תרומות ומעשרות. ומה שנחלקו האם כהורמו דמי או לא הוא מכיון שהחלקים של הכהן והלוי לא נבררו עדיין משאר התבואה: מ"ד ש"כמי שהורמו דמי" ס"ל שהיות שבעל התבואה חייב לתת לכהן וללוי ה"ז נחשב כאילו חלקם מבורר משאר התבואה. ומ"ד "לאו כמי שהורמו דמי" ס"ל דאינו נחשב כמבורר עד שיתברר בפועל²¹.

ולפי"ז לק"מ, דאף למ"ד "לאו כמי שהורמי דמי" אין ר"ל שאין לכהן וללוי חלק בתבואה כלל (כנ"ל), אלא רק שאינו מבורר עדיין. ולכך לדין קנינים אכן אין זה מועיל עד שיוברר משאר התבואה. אך לדין שותפות ודאי נקראים הכהן והלוי שותפים באתרוג, ואתי שפיר דברי התוס' "דאין יכול לצאת באתרוג של טבל דהוי כמו אתרוג דשותפין שיש לכהן וללוי בו חלק". וק"ל.

מדוע גוף השטר נחשב כמו 'נכס'

הת' אברהם מאיר שי' בראון
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' בבא בתרא (קכד, א): "תניא: אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן. רבי אומר, אומר אני: בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו

21 עיין בתוד"ה וקסבר (כ"ב כג, ב) בתירוצו הב', שאכן גם לדעה ד"לאו כמי שהורמו דמי" מ"מ במתנות של 'זרוע לחיים וקייבה' ס"ל ד"כמי שהורמו דמי" משום שמתנות אלו ניכרות. ודו"ק.

נכסים לאחר מיתת אביהן, אבל לא בשבח שהשביחו יתומים לאחר מיתת אביהן. ירשו שטר חוב - בכור נוטל פי שנים".

כלומר, שבמקרה שאבא נפטר והשאיר אחריו נכסים, והשביחו הם עד שעת חלוקת הירושה בין האחים: חכמים סוברים שהבכור לא יטול בשבח זה פי שניים, כיון שזה לא הגיע לידי האבא עד שעת מיתתו, משא"כ רבי סובר שהוא אכן יטול פי שניים, מאחר שהשבח הגיע ממילא ללא טירחת היתומים.

ועל המשך דברי הבריייתא "ירשו שטר חוב בכור נוטל פי שנים" מבאר הרשב"ם: "ירשו שטר חוב - היינו מלוה בשטר. בכור נוטל פי שנים: דכיון דמוחזק בשטר, ועל פי השטר גובין את המלוה - הרי הוא כאילו השטר השביח, דהיינו נכסים ששבחו ממילא. ומיהו אליבא דרבנן אינו נוטל פי שנים, ומסקנא דמילת' דרבי היא".

והיינו, שבמקרה שהאבא השאיר ליתומים הלוואה שחייבים לו בשטר, הרי זהו בדוגמת הדין של 'נכסים ששבחו ממילא' - מאחר שגוף השטר נחשב ל'נכס', וההלוואה שבו נחשבת ל'שבח' היוצא ממנו. וכיון שרבי פוסק שהבכור נוטל פי שניים בנכסים ששבחו ממילא, פוסק גם בירושת 'שטר חוב' שהבכור נוטל בהלוואה פי שניים (וחכמים פוסקים שאינו נוטל).

ויש לבאר דבריו, דלכאורה צלה"ב מדוע מדמה רבי את דין 'שטר חוב' ל'שבח ששבחו נכסים': דהרי גוף השטר אין בו שווי כלל מחמת עצמו, אלא שהוא רק משמש כראי' לחוב - שלולא השטר לא יוכל המלוה לגבות את חובו. וא"כ מדוע מחשיב רבי את גוף השטר ל'נכס' - שהוא כדבר בפני עצמו, ורק שמעצם נכס זה יוצאת הלוואה?²²

ונראה לומר הביאור בזה, דהנה לעיל בדף ע"ו (סע"ב) אומרת הגמ': "אמר רב פפא: האי מאן דמזבין לי' שטרא לחברי', צריך למיכתב לי': קני הוא וכל שעבודא דבי'. אמר רב אשי: אמריתה לשמעתיא קמי' דרב כהנא, ואמרית לי': טעמא דכתב לי' הכי, הא לא כתב לי' הכי - לא קני, וכי לצור על פי צלוחיתו הוא צריך? אמר לי: אין, לצור ולצור".

כלומר שהמוכר 'שטר חוב' לחבירו, צריך לכתוב בפירושו שהוא מוכר לו את השטר וגם את ההלוואה המשועבדת בשטר, ואם לא כתב לו זאת בפירושו - לא קנה חבירו את ההלוואה שבשטר. והקשה רב אשי: דאם אינו קונה את ההלוואה מה יעשה בגוף השטר, האם ישתמש בו רק ככיסוי לבקבוק קטן ('לצור ע"פ צלוחיתו')? וענה לו רב כהנא: אכן, 'לצור ולצור'.

22) ואכן התוס' (ד"ה אין. קכד, ב) חלק על כך, וסבירא לי' שהמלוה נחשב כדבר הבא מאיליו ולא כדבר הבא מהשטר. וראה מה שתירץ על זה הקצות ההושן (רעח, ו) והחתם סופר.

ומכך מובן: דאף שמטרת 'שטר חוב' היא בכדי להפיק ממנו את ההלוואה, אך גם במקרה שאין ניתן לעשות זאת - יש חשיבות ושווי מסויים לגוף השטר עצמו, שיכול להשתמש בו 'לצור על פי צלוחיתו'.

ועפ"ז יובן היטב הקושיא הנ"ל, כיצד מדמה רבי את ההלוואה היוצאת משטר חוב ל'שבח ששבחו נכסים'; מאחר שאכן גם לגוף השטר עצמו יש שווי מסויים ההופך אותו להקראות 'נכס', שיכול להיות ולהיחשב גם כדבר בפני עצמו, כנ"ל בהמוכר שטר לחבירו ולא כתב את השעבוד.

אמנם ודאי שערך גוף השטר מצד עצמו הוא פחות מאד, ועיקרו של השטר הוא בשביל ההלוואה היוצאת ממנו, ולכן נקרא החוב המופק ממנו כ'שבח' הנולד בדרך ממילא מעצם ה'נכס'. ולכן סובר רבי שכשהאבא ה' מוחזק ב'שטר חוב', גם פירעון ההלוואה נחשב למוחזק בידו, ולכן הבכור נוטל בזה פי שניים.

אחד משמונה שבשמינית או לא מינה ולא מקצתה

הת' יוסף יצחק שי' וובר
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (סוטה ה, א): "א"ר חייא בר אשי אמר רב ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית (משקל קטן הוא והיינו עוכלא כלומר צריך שיהי' בו מעט גאווה שלא יהו קלי הראש מסתוללין בו ויהא דבריו מתקבלין עליהן בעל כרחם. רש"י) . . א"ר נחמן בר יצחק לא מינה ולא מקצתה, מי זוטר דכתיב ב' תועבת ה' כל גבה לב (לא יחפוץ אדם לא בכולה ולא במקצתה דמי זוטר מאי דקרי לי' קרא תועבת ה'. רש"י)".

וצריך להבין את סברות המחלוקת בין ר' חייא לר"נ, דלכאורה ממה נפשך: אם באמת צריך שיהי' לת"ח קצת גאווה שיתקבלו דבריו וכד', א"כ אין מובנת סברת ר' נחמן בר יצחק דס"ל ש"לא מיני' ולא מקצתה". ולאידך, כיון שנאמר "תועבת ה' כל גבה לב", משמע, שאסור בכלל וכדעת ר' נחמן בר יצחק?

ואולי י"ל הביאור בזה, שאכן לא נחלקו ר' חייא ור"נ אלא "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי".

דהנה המהרש"א (על אתר) פי' וז"ל: "יראה לפרש, שלא ישפיל הת"ח עצמו יותר מדאי משום כבוד התורה באחד ממעלותי' שהם שמנה שנאמרו בשמינית שהוא תמניא אפי' כמ"ש המפרשים שע"ש מעלות התורה שהם שמנה נאמר זה המזמור כן בתמניא אפי'".

ועפ"ז אולי י"ל, דמה שאמר ר' חייא שצריך שיהי' בת"ח אחד משמונה שבשמינית, אין ר"ל כפשוטו שצריך שיהי' בת"ח קצת גאווה מעצמו, דהרי כתיב "תועבת ה' כל גבה לב". אלא ר"ל שמצד כבוד התורה שלא תהי' מושפלת (מחמת שפלותו הרבה של הת"ח). ומה שאמר ר"נ הוא שאכן בת"ח אסור שיהי' בו 'לא מינה וצא מקצתה' ממדת הגאווה, שהרי התורה אמרה "תועבת ה' כל גבה לב".

ונמצא, דלא פליגי ר' חייא ור"נ, ושניהם סוברים דגאווה מצד עצמו ה"ז מושלל בתכלית, אמנם מצד כבוד התורה צריך שיהי' בו אחד משמונה שבשמינית, וק"ל. ועוד יש להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.

הקדים מדינה למקדש ובתר הקדים מקדש למדינה

הת' מנחם מענדל שי' מויאל
תלמיד בישיבה

איתא במתני' סוטה (לז, ב): "ברכת כהנים כיצד, במדינה אומרים אותה שלש ברכות ובמקדש ברכה אחת; במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכנויו; במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן ובמקדש על גבי ראשיהן חוץ מכהן גדול שאינו מגבי' את ידיו למעלה מן הציץ. ר' יהודה אומר אף כהן גדול מגבי' כו".

וקשה, מדוע בחילוק הראשון המנוי במשנה נקט התנא תחילה מדינה ולאחר מכן מקדש, ובחילוק השני הפך וכתב תחילה מקדש ולאחרי זה מדינה, ובשלישי חזר לסדר הראשון - תחילה מדינה ואח"כ מקדש?

ב'תפארת ישראל' (על אתר) תירץ וז"ל: "מדפליג ר"י במקדש להכי נקט כאן במדינה קודם למקדש ודו"ק". כלומר, דמה שלא נקט התנא בחילוק השלישי תחילה מקדש ולאחרי זה מדינה (כמו שכתב בחילוק השני) הוא משום שר' יהודה חולק וס"ל שאף הכהן הגדול מגבי' את ידיו למעלה מן הציץ, ולכן שינה התנא ונקט תחילה הדין במדינה שהוא לכו"ע ולאחרי זה הביא את המחלוקת לגבי המקדש.

אך לפירושו נשאר עדיין קשה, מדוע לא נקט התנא בכל המשנה כולה תחילה מדינה ולאחרי זה מקדש, ואתי שפיר שכל המשנה כתובה בסדר שווה, ובפרט שבחילוק הראשון אכן זהו הסדר.

ולכן נראה לפרש באופן אחר, דהנה בגמ' נדרים (ב, ב ואילך) מקשה הגמ' על סדר הענינים במשנה שם, ומסיקה הגמ' ד"זימנין מפרש ההוא דפתח ברישא, זימנין ההוא דסליק מפרש ברישא". כלומר שלפעמים דרך התנא לנקוט בסדר ש"מה שסיים פתח

להם" (וכגון "במה מדליקין ובמה אין מדליקין: אין מדליקין וכו'"). וכמו"כ י"ל בנדו"ד, שנקט התנא בסדר זה, ולכן לאחר שסיים במקדש פתח במקדש וכן הלאה, וק"ל²³.

כיצד נתן אברהם למלאכים ג' לשונות?

הת' ברוך שלום שי' וייסגלס*

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (בבא מציעא פו, ב): "ואל הבקר רץ אברהם. אמר רב יהודה אמר רב: בן בקר - אחד, רך - שנים, וטוב - שלשה. . . ולמה לי תלתא? תסגי בחד! - אמר רב חנן בר רבא כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל".

וצלה"ב, דהנה הלשון היא חלק ממתנות הכהונה של "זרוע לחיים וקיבה" הניתנות לכהן, וכדאיתא ברמב"ם (הל' ביכורים ושאר מתנות כהונה פ"ט הי"ח): "הלחיים מן הפרק של לחי ועד פיקה של גרגרת טבעת גדולה עם הלשון שביניהן הכל לכהן".

ומצוה זו (זרוע לחיים וקיבה) קיימת גם שלא בזמן הבית וכמו"ש הרמב"ם (שם, ה"א) "ומצוה זו נוהגת תמיד בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, ובכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, ובחולין אבל לא במוקדשין".

ואם כן, כיצד נתן להם אברהם ג' לשונות, והרי אאע"ה קיים את כל התורה כולה (יומא כח, ב) ואיך נתן להם ממתנות כהונה שהווי ממון כהן, והרי זה גזל²⁴?

וא"ת היכן היו כהנים באותו הזמן, הרי כבר נאמר "ומלכי צדק מלך שלם. . . והוא כהן לאל עליון", היינו שהי' כהן.

והנה ב'מאמר הנפש' לרמ"ע מפאנו כתב (ח"ד פי"א) וז"ל: "ידוע שהלשון ממתנות כהונה הוא, ומיכאל כהן גדול של מעלה הזוכה בהן הוא מזכה לאחרי בחלקו".

אך לכאורה עדיין צריך עיון, דלפי פירושו מובן רק שסו"ס לא גזל אברהם את הכהנים בנתינתו את הלשונות למלאכים. אך עדיין אין מובן כיצד אברהם מצ"ע שלא ידע שהם מלאכים נתן את הלשונות, והרי לכאורה בכך הוא גוזל את הכהנים?

(23) וראה ת' נוסף בהון עשיר (על אתר): "במדינה אומרים וכו'. הכא הקדים מדינה למקדש, ובתור הקדים מקדש למדינה, ובסיפא חזר והקדים מדינה למקדש. וטעמא נ"ל דבתריי בבי קמייתא הקדים הכתוב בתורה ברישא, כי בג' פסוקים נחלק ברכת כהנים בתורה, וכמו כן שם כתוב השם ככתבו, ובסיפא שגא מקדש בסוף משום דעלה פליג ר' יהודה". אמנם הטעם שבפנים פשוט הוא יותר.

* הערה זו נכתבה לע"נ הרה"ח דוד בן ר' משה יהודה ע"ה גולדשטיין, נלב"ע ט"ז אייר ה'תשע"ו.

(24) בזמננו שאין כהן מיוחד - אין חובה לתת לכהן את הזרוע לחיים וקיבה. אמנם בזמן אברהם הי' את מלכי צדק וכו"ל בפנים.

ואולי יש לומר, שמצד המרחק ל"שלם" - עיר מגוריו של מלכי צדק, לא הי' באפשרותו של אברהם לתת לו את המתנות, ולכן אכלם ולאחמ"כ נתן לו את שויין. וכמ"ש הרמב"ם (שם, הט"ז): "מקום שאין בו כהן - מעלה המתנות בדמים ואוכלן מפני הפסד כהן, ויתן הדמים לכל כהן שירצה".



לית תמן לא קשיא ולא מחלוקת

הרב משה מרדכי שי' ארנשטיין*
משפיע ראשי בישיבה

בתניא אגה"ק סכ"ו מביא אדה"ז מאמר הרע"מ שלעת"ל יעסקו כולם באילנא דחיי - פנימיות התורה, "דלית תמן לא קשיא מסטרא דרע, ולא מחלוקת מרוח הטומאה". ומקשה עליו ומבאר ע"ש.

והנה צריך להבין הכוונה במ"ש שבעץ החיים - פנימיות התורה אין קושיות ומחלוקות, והרי מצינו ריבוי קושיות ומחלוקות בפנימיות התורה. ויש לסכם המבואר בזה:

א

בנוגע לקושיות: הנה ודאי שקושיות המתעוררות כתוצאה מהלימוד, אינם נחשבות כקושיות בפנימיות התורה, מפני שהם נגרמות מאי הבנתו של האדם הלומד, ולאחרי שילמד יותר, יבין שמה שלא הבין בתחילה אין זה קושי¹.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י א' התמימים.

(1) וזהו בכל חכמה, שע"מ להבין הדברים שבה שמוקשים לו, צריך הוא להוסיף בחכמתו ובעיון בדבר הנלמד. ויתירה מזו בנוגע ללימוד (התורה בכלל, ובפרט) פנימיות התורה, דמכיון שזהו שכל אלוקי, ע"כ בשעה שרוצה להבין דבר שמוקשה לו, עליו להוסיף בעידון וזיכוך נפשו וגופו, שע"כ מובן שזה שלא הבין בתחילה, זהו מצד שלא עמד בדרגה הראוי' ע"מ להבין.

וכן מבואר בלקו"ש חכ"ה (ע' 164, הע' 47): "וי"ל כי הקושיות שישנם בלימוד פנימיות התורה הן מצד האדם הלומד, ולא מצד התורה עצמה".

ועד"ז מובן מהכתוב בלקו"ש חכ"ז (ע' 28), שכ"ק אד"ש מה"מ מבאר שם, שלימוד פנימיות התורה צ"ל באופן של עיון ושקו"ט, ושאינן לצאת י"ח בקב"ע שמה שכתוב זה אמת, אלא צריך להבין בשכלו עד כדי קושיות. ומעיר ע"ז (הע' 34): "וניכר גם באופן ובסגנון קושייתו, שאין בזה שום תנועה של עזות פנים ח"ו. כי מכיר שהחסרון הוא רק מצדו "אם הוא ריק - מכס הוא". עכ"ל ק.

והיינו כנ"ל שהקושיות שמתעוררת כתוצאה מהלימוד, אינם נחשבת כקושיות בפנימיות התורה, כיון שהם נובעות מצד האדם הלומד, ומחסרון בו (שע"כ גם באופן שמקשה ניכר זה, והיינו שאינו שואל באופן של עזות פנים).

ואף בנוגע לקושיות שנשאלות בחסידות, דהיינו השאלות הכתובות במאמרים. שהרי לית תמן קושיא, הנה מבואר בזה (סה"ש תש"נ ח"א ע' 357, הע' 47): "ועפ"ז יש לומר הטעם שגם בפנימיות התורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, יש בו גם פלפולא ושקו"ט (אף שבאילנא דחיי לית תמן לא קשיא כו' ולא מחלוקת כו' כפי שהוא בנגלה דתורה) - מפני המעלה בידיעת והשגת העינים שבאה ע"י שקו"ט (רצוא ושוב)".

כלומר, שאין זה שבתחילה לא היתה ידיעה, ולאחמ"כ ע"י תוספת הבנה נפלה הקושי, אלא שמלכתחילה הייתה התשובה. וזה שהיא הגיעה ע"י הקדמת השאלה, זהו מפני שבאופן כזה (של שאלה ותשובה), יש את המעלה דרצוא ושוב, וראה שם בשיחה המעלה בענין זה.

ב

ובנוגע למחלוקת: הנה יש לחלק הביאור בזה לב' שלבים: א. מחלוקת המובאות בפנימיות התורה. ב. מחלוקת בעינים המבוארים בפנימיות התורה.

והענין הוא: בנוגע למחלוקת המובאות בחסידות, הנה בלקוטי לוי"צ (אגרות, ע' ש"ה) מבאר, שכיון שפנימיות התורה אין ענינה לפרש הפסקי דינים, אלא לפרש העינים ברוחניות ובעבודה שבלב, ע"כ ברובד זה אין מחלוקת, כיון שמה שכ"א אומר משהו מסוים, כוונתו בדרגה (ברוחניות, או של האדם העובד) אחרת². אך בנגלה א"א לומר כן, כיון שבפועל במה שצריך לעשות ישנם דעות חלוקות, כפשוט³.

(2) וכן מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ, ראה לקו"ש חל"ב עמ' 135. לקו"ש ח"ל עמ' 206 הע' 22, ועוד. (3) ולהעיר ממהמור הבעש"ט שמביא כ"ק אד"ש (התועדויות תשמ"ט ח"ב ע' 118): "שכל פשט שיאמרו לו בחריפות ופלפול הן בנגמרא או פוסקים, יקשה עליו תיכף ומיד קושיא . . . יתרץ ויקשה עוד קושיא עד אין קץ ותכלית". וראה מה שמבאר בזה.

ויתירה מזו מצינו, דהנה בסה"מ תש"ג (ד"ה "שיר המעלות") מובאת מחלוקת רב יצחק ורב אבא בפירוש תיבת "ממעמקים קראתיך הוי"': שר"י מפרש שהכונה לעומק שלפנים מעומק אצל האדם, ור"א מפרש זאת על למעלה. ומבאר שם דעת ר"א, ומפרש שבעש"ת העיקר הוא כשיטתו.

ובמאמר שמבוסס על ד"ה זה (סה"מ מלוקט ח"ב, ע' קט"ו), מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "והקשר דב' הפירושים (דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי) הוא, כי היכולת להמשיך מבחי' עומק זה שהוא למעלה מכל גדר התחלקות, הוא ע"י בחי' עומקא דליבא". היינו שלפי"ז אין כלל מחלוקת בין ר"י לר"א. כיון שדעתו של ר"א, היא כתוצאה ובהמשך לדעתו של ר"י.

[ולהעיר. דלפעמים לפי המוסבר בפנימיות התורה, מובן שאף בפשט הדברים אין כלל מחלוקת. כגון, המבואר בתו"א (מג"א צב א. ובהוספות קכ א. ועוד), בנוגע למחז"ל (סוטה ה, א): "ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית", שמבאר זאת אע"פ שלא נפסק כן להלכה ברמב"ם (הלכ' דעות פ"ב ה"ג).

ומבאר ע"ז כ"ק אד"ש בלקו"ש (חכ"ב ע' 162, הע' 32): שהמדובר בתו"א הוא בנוגע לת"ה, שכבר הסיר מעליו כל ענין של ישות עצמית, עד כדי כך שזה גורם לו שלא לגשת לעבודה מחמת ביטלו, שע"כ צ"ל בו שמינית שבשמינית, ע"מ שיגש לעבודה. אך לא מדובר על גסות הרוח וגאווה, שאותה אכן יש לשלול בתכלית כפסק הרמב"ם. היינו שבביאור זה מחדש כ"ק אד"ש שאין כל מחלוקת בענין זה].

ג

אך בנוגע למה שמצינו מחלוקות ממש בפנימיות התורה ועד לשיטות החלוקות לגמרי (לכאורה) שנראה בכירור שאינם עולים בקנה אחד, כגון:

שני השיטות הכלליות בתורת הקבלה⁴: שיטת הרמ"ק - דהכתר הוא מכלל הע"ס, וע"כ א"א לקרוא לו א"ס. ושיטת האריז"ל - שאע"פ שהוא במניין הא"ס, הנה זה מצד בחי' התחתונה שבו, אך מצד הבחי' העליונה שבו שהיא פנימיותו, אפשר לקרוא א"ס, כיון שמתלבש בה א"ס.

ומחלוקת זו מתקשרת עם עוד מחלוקת בפירוש הל' 'אין סוף': שיטת הרמ"ק - שא"ס שייך לומר רק על העצמות, כיון שרק הוא בל"ג האמיתי. ושיטת האריז"ל - שא"ס אינו קאי רק על העצמות, אלא (גם) על בחי' שממש קרובה להעצמות. ולשיטתו, מה

(4) ולהעיר, שבשוה"ג שם מציין ללקוטי לוי"צ שהובא בפנים, שמבאר שבחסידות מבארים אף כדעות שלא נפסקו להלכה.

(5) ראה בכ"ז ד"ה וילך ה' את הים רס"ו (המשך תרס"ו ע' קסה).

שקוראים לה בשם א"ס שמיוחס לעצמות, זהו מפני ביטולה לעצמות, שע"כ אפשר להתבטאות גם עלי' את הביטוי א"ס שמיוחס (בעיקר) לעצמות.⁶

והקשר בין ב' המחלוקות הוא, דשיטת האריז"ל שאומרת שיש בכתר התלבשות של א"ס, אפשרית רק באם אומרים ששם א"ס אינו מיוחס רק לעצמות, דאל"כ הרי שם א"ס מיוחד רק לעצמות, וזהו וודאי שא"א לומר שיש בכתר התלבשות של עצמות.

[והנקודה העיקרית היוצאת ממחלוקת זו, היא⁷: דמכיון "שהרמ"ק ז"ל לא ידע מענין הצמצום ומקום פנוי הנז' בע"ח", ע"כ מחויב הוא לומר שהשתלשלות הכתר מא"ס היא בדרך עילה ועלול.

והנה נוסף לזה שעפ"ז יוצא שיש לכתר איזוהי תפיסת מקום וחשיבות לגבי העצמות (כלומר, דלשיטתו א"א לומר שהכתר ועשי' שווים ממש לגבי העצמות). הנה יתירה מזו, דלפי"ז א"א לומר על העצמות 'לא שנית' מהתהוות העולמות. כלומר, דמכיון דלשיטתו הכתר נמשך בדרך עו"ע מהעצמות, והרי הכתר הוא בבחי' מקור (עכ"פ) לעולמות, ע"כ אע"פ שהעולמות לא גורמים שינוי רח"ל בעצמות, מצד שמופלא ומרומם מהם (שע"כ אינו בבחי' התלבשות), אך עכ"פ א"א לומר 'לא שנית' ממש.

אך להאריז"ל שסובר שא"ס שייך לא רק על עצמותו, ע"כ אומר שהתהוות היא מבחי' זו (והיא לא פועלת שינוי בא"ס, כיון שאין היא עצמותו), ונוסף לזה ישנו בא"ס את ענין הצמצום, ואזי יוצא שכתר ועשי' שווין ממש לגבי העצמות, דהיינו שאין הכתר (וממילא העולמות) תופס מקום כלל].

והנה ב' שיטות אלו הינם ב' שיטות שונות, ובפרט שעיקרון שיש לאחד - ענין הצמצום, אין לשני' ולכאורה ודאי חולקים.

ואכן מצינו במקובלים שהולכים בשיטת האר"י לשונות חריפים על שיטות המקובלים שלפני האר"י, ובכללם הרמ"ק (מובא כאן מעמק המלך שער עולם התהו, פנ"ה⁸): "זרעו לריק ולבהלה ילדו . . . וכל הסודות כללים ופרטים לא ידעו ולא הבינו אפי' אות א' מהם . . . ובאמת אינו סובל פירושם . . . וכל דברי הרשב"י נעלם מהם, ועכ"פ אינם נענשים ע"ז".

6 להעיר, דישנה לדעה שלישית בענין זה - שיטת הרמ"ע, אך אין כאן המקום להרחיב בה, ובפנים יבארו רק ב' העיקריות.

7 בפרט זה ראה גם הגהות לד"ה פתח אליהו - תרנ"ח ע' לח ואילך. סד"ה ואל מי תדמינוי תרס"ה, ועוד.

8 בענין ההתייחסות לספר עמק המלך ראה התועדויות ה'תשמ"ב ח"א ע' 109. התועדויות ה'תשמ"ח ח"ג ע' 413.

ד

אך יש לבאר זה באופן שלא יהי' מחלוקת. ובהקדים, דהנה בס' החזיונות לר"ח וויטאל (ח"ב אות י"ז), מביא שאמר הרמ"ק לר"ח בחלום: "שתי הדרכים אמת, אמנם דרכי היא על דרך הפשט אל המתחילים בחכמה זו, ודרך רבך היא פנימית והעיקרית, וגם אני עתה למעלה איני לומד אלא בדרך רבך".

וכן בעמק־המלך (פ"ב הקדמה ב') כתב בנוגע לקבלת הרמ"ק: "ואל יעלה על לבך . . . שתהיו סברותיו נדחית לגמרי או פגם בזה, ח"ו וחלילה מלהאמין זה, אלא משה אמת ותורתו אמת אף שלא ידע מסודות האר"י זלה"ה". שמשמע ששני השיטות נכונות, רק ששיטת האריז"ל היא יותר מדויקת לפרטי'.

ויתרה מזו מצינו, דהנה בסה"מ תר"ן (ע' שלד) כותב אדמו"ר נ"ע: "ידוע ההפרש בין קבלת הרמ"ק לקבלת האריז"ל, דהרמ"ק מדבר בסוד נקודות, ועיקר קבלת האריז"ל בסוד ספי' ופרצוף (ע' בהקדמת אוצ"ח), ויש בכלל מאתים מנה".

ויש להוסיף בזה ע"פ המבואר בשיחו"ק (תשמ"א ח"ב, ע' 770), שמבאר שם שקבלת הרמ"ק היא בבחי' תהו שבתיקון שע"כ היא בבחי' נקודות, משא"כ קבלת האר"י היא בבחי' תיקון שבתיקון שבבחי' זו לוקחים את הנקודה ועושים ממנה פרצוף.

הסברת הדברים: הנה מבואר בדא"ח (תו"א וישלח כד, ד. ובכ"מ) דעיקר ההבדל בין תהו לתיקון הוא (כלשון כ"ק אד"ש מה"מ בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רמד): "דבתהו היו הספירות בבחי' ב' קוין (ימין ושמאל), ובתיקון הם בבחי' ג' קוין (ימין שמאל ואמצע). ומעלת התיקון . . . שע"י קו האמצעי נעשה חיבור והתכללות דב' הקוין ימין ושמאל".

היינו, בתהו רואים רק צד א' - ימין או שמאל, וע"כ שם הכל בבחי' נקודות - ללא התכללות. משא"כ בתיקון שיש את קו האמצעי שמחבר וכולל את ב' הקוין, ע"כ שם זהו בבחי' פרצופין, כלומר שכולל כמה בחי'.

אך חשוב להדגיש, דמה שהוסבר לעיל (מסה"מ מלוקט) בענין עולם התהו, שהוא בבחי' נקודות ללא התכללות, זהו עולם התהו שהוא עולם שנשבר. אך כיון שאנו רואים שכ"ק אד"ש מה"מ מבאר שקבלת הרמ"ק הינה בבחי' 'תהו שבתיקון', הוי אומר שבקבלתו ישנו את הענין של תהו - נקודות ללא התכללות.

ה

ועפ"ז נשוב לבאר את שיטותם בהתאם לכלל הנ"ל, ובאופן שלא יחלקו.

דהנה הוסבר לעיל דגם להאריז"ל עיקר שם א"ס קאי על העצמות, אלא שסובר דשייך גם על בחי' שקרובות לעצמות, מחמת ביטולם לעצמות. היינו שמצד עצמם אין שייך לקראותם בשם א"ס, אלא מחמת ביטולם.

ועפ"ז יובן מדוע אין מחלוקת: דהרמ"ק כיון שמדבר בבחי' תהו - נקודות, ע"כ אומר שא"ס קאי רק על העצמות, וגם האריז"ל אומר כמוהו (שרק על עצמות מצ"ע נופל שם א"ס), אלא שמצד התיקון - התכללות, מוסיף שישנם בחי' שמחמת ביטולם שייך לקראותם בשם א"ס.

וכן הוא בנוגע לכתר, דהנה גם האריז"ל אומר שהכתר נכלל בע"ס - כשיטת הרמ"ק, אלא שמוסיף (דכנ"ל זהו מכיון שהוא בבחי' פרצוף - התכללות) שזהו רק הבחי' החיצונה שבו, אבל מצד פנימיותו נקרא א"ס, מחמת שמתלבש בו מבחי' התחתונה שבא"ס.

ויש להוסיף בזה. דהנה ידוע שבאופן עמידת הספי' ישנם ב' אופנים¹⁰: א. הסדר שבספר יצירה - זו תחת זו, דהיינו חכמה ומתחת' בינה וכן הלאה. ב. הסדר שבפנת אליו - ג' קוין, דהיינו חכמה חסד ונצח בקו הימין, בינה גבורה והוד בקו השמאל, דעת תפארת ויסוד בקו האמצעי.

והנה, א' ההבדלים שבין ב' האופנים הוא: דלאופן שהספירות הם זו תחת זו, הנה אז הכתר נמנה, מפני דאז הכונה על בחי' חיצונית הכתר. אך להאופן שמחולקין בג' קוין הנה אז אין מונין את הכתר, ואזי כשאומרים כתר הכונה היא על פנימיות הכתר, שעל בחי' זו אומר האריז"ל שיש בה בחי' תחתונה שבא"ס¹¹.

10) בהבא לקמן ראה לקו"ת ואתחנן ה, א. סה"מ תר"ס ע' מט ואילך. סה"מ ת"ש ע' 38.

11) לחביבותא דמילתא מובאות כאן עוד כמה מחלוקת שלכאורה ישנם בפנימיות התורה, ומ"מ למקום שמבואר על כ"א מהם, איך אין בו מחלוקת: א. המחלוקת בטעמי הבריאה, האם היתה: "כדי להטיב לברואיו, ויכירו גדולתו" (ע"ח שער הכללים בתחילתו), בגין דישתדמעון לי' (זוהר פר' בא מב, ב), נתאהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים (חסידות). וראה בנוגע לזה - לקו"ש ח"ו ע' 21 הע' 69. ב. המבואר באוה"ת (ענינים, ע' רנ"ח) בענין ג' שיטות שישנם בענין הספירות, כלומר בפשיטות שישנה באורות האם: א. האורות פשוטים בתכלית, ובהתלבשותם בכלים נעשה בהם ציור. ב. יש בהם ציור עוד לפני התלבשותם בכלים. ג. האורות פשוטים אף לאחר התלבשותם בכלים. וראה בנוגע לזה שיח"ק תשט"ו, ע' קמז'.

'והא דאמרינן בעלמא'!?

הרב אשר שי' גרשוביץ
משפיע ונו"נ בישיבה

בתניא פ"א לאחרי שמוכיח אדה"ז שהבינוני אינו מי שיש לו מחצה זכויות ומחצה עוונות, אלא אין בו אפי' עוון ביטול תורה, וכ"ש הצדיק שאין בו רע כלל, מקשה אדה"ז, וזלה"ק: "והא דאמרינן בעלמא, דמחצה על מחצה - מקרי בינוני, ורוב זכויות - מקרי צדיק"?

ומתרץ: "הוא שם המושאל לענין שכר ועונש, לפי שנדון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין. אבל לענין אמיתת שם התואר והמעלה, של מעלת ומדרגת חלוקות צדיקים ובינונים, ארז"ל צדיקים יצ"ט שופטן, שנא' ולכי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית. אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו, אף שזכויותיו מרובים על עונותיו - אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל".

כלומר, שהתואר צדיק המוזכר במקומות אלו אינו 'שם התואר' שמלמד על מהותו של הדבר, כ"א 'שם המושאל', דהיינו, שבאמת יש בו רע, אך מכיון שהקב"ה דן את האדם לפי רובו הנה מאחר שיש לו רוב זכויות - נקרא צדיק בדינו ב'שם המושאל'. אך מצד 'שם התואר' אינו צדיק ואפי' לא בינוני וכמבואר שם בארוכה.

והנה לכאורה צריך ביאור במ"ש אדה"ז "הא דאמרינן בעלמא", דהרי לשונות אלו מציינו בחז"ל וברמב"ם (כדלקמן), וכיצד מתאים הלשון "בעלמא", דמשמע שזהו 'בעלמא' בלבד?

דהנה איתא בגמ' (ראש השנה טז, ב): "שלוש כתות הן ליום הדין (כשיחיו המתים. רש"י): אחת של צדיקים גמורין, ואחת של רשעים גמורין, ואחת של בינונים". ופרש"י: "רשעים גמורים - רובם עונות; בינונים - מחצה על מחצה"¹².

ועוד, בגמ' קידושין איתא (מ, ב) "לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת - אשריו שהכריע עצמו לכף זכות, עבר עבירה אחת - אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה". ופרש"י: "יראה אדם עצמו כאילו שקול, כל העולם שקול כמחצה צדיקים וחסידיים ומחצה רשעים וכאילו מעשיו שקולים כמחצה על

12) וכן פירשו גם התוס' (ד"ה ונחתמין) וז"ל: "מדקא חשיב בינוניים משמע דצדיקים קרי למי שזכויותיו מרובים ורשעים גמורים למי שעונותיו מרובים וכו'".

מחצה. עשה מצוה אחת נמצאו זכויותיו מכריעין ונמצא צדיק ועל ידו כל העולם הוכרע להיות רובן צדיקים".

והדברים הגיעו אף להלכה ברמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"א) וז"ל: "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועונות, מי שזכויותיו יתירות על עונותיו צדיק, ומי שעונותיו יתירות על זכויותיו רשע, מחצה למחצה בינוני".

וצריך ביאור א"כ מדוע נקט אדה"ז הלשון "דאמרינן בעלמא", והרי זה מאמרי חז"ל וכן נפסק ברמב"ם שצדיק היינו רוב זכויות, ובינוני הוא מחצה על מחצה?

ואולי י"ל, שכוונת אדה"ז היא כך: "והא דאמרינן" - בחז"ל, שרוב זכויות נקרא צדיק, ומחצה על מחצה נקרא בינוני כו', הנה אמירתם זו אינה אלא - "בעלמא", היינו שהם עצמם נשתמשו בלשון זה בשם המושאל בלבד ('בעלמא'), כיון שלא נתכוונו ללמדנו בזה את ענין ה'צדיק רשע ובינוני' באמת לאמיתו על פי התורה (ב'שם התואר'), כ"א רק ללמדנו כיצד ענין הדין ומשפט בר"ה וכו', שאז אכן נידונים לפי רוב זכויות או ח"ו מייעוט, וזהו אכן כפי שהוא בעלמא בלבד¹³.

הצורך בהבאת ב' משלים לענין 'עילה ועלול'

הרב מאיר שי' ווילשאנסקי*
ר"מ ומשפיע בישיבה

א

בדרך מצוותיך שורש מצוות התפילה (סכ"ג) מביא הצ"צ את דברי אדה"ז בתניא אודות החילוק בין עולם הבריאה לעולם האצילות, שבאצי' השתלשלות הספירות היא באופן של עילה ועלול אך בבריאה הוא באופן של יש מאין.

13) ואולי יש להמתק יותר בדרך רמז עכ"פ, דהנה ברמב"ם דלעיל (ה"ד) הזכיר שלעולם יראה את עצמו ואת כל העולם כולו חציו חייב וחציו זכאי "עשה מצווה אחת הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות". ז"א, שהדין ומשפט ד'צדיק רשע ובינוני' הוא בעיקר לצורך ה'בעלמא' - קיום העולם כפשוטו. וגם העולם קטן 'זה האדם'. וזה אכן נקבע למעלה בעיקר לפי ה'צדיק רשע ובינוני' שבשם המושאל בלבד, וזאת מצד חסדו הגדול של הקב"ה שאינו תובע בדין דר"ה וכו' את ה'עלמא' - (עולם קטן ועולם הגדול) לפי האמת המוחלטת של צדיק רשע ובינוני ד'באמיתת שם התואר', כמבואר בתניא, כ"א בשם המושאל בלבד. שהרי "ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטין", ואם ידון את העולם (הקטן והגדול) לפי"ז, הרי ח"ו לא יהי' קיום לעולם. ולכן דן, כנ"ל, לפי המושאל בלבד, שהרי "אמת אמרה אל יברא... שכולו מלא שקרים... והשליך ה' אמת ארצה", כמבואר בחז"ל (בראשית רבה פ"ח ס"ה).

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נכתב ע"א' התמימים.

ומבאר הצ"צ, שמכיון שבאצילות הוא בדרך של עו"ע שהעלול משיג את עילתו - הוא בטל אליו ומוקף אצל עילתו. משא"כ כבריאה שהוא באופן של יש מאין - הנברא לא משיג את חיותו. והטעם לזה הוא, כי אם הי' זה באופן של עילה ועלול כמו באצ"י, אזי לא הי' נבראים נפרדים מחמת ביטולם לגמרי לאלוקות.

ובכדי לבאר את ענין עילה ועלול מביא הצ"צ את מ"ש בהקדמת ספר פע"ח וזלה"ק: "ביאור ענין עילה ועלול, שכל עילה מקיף את העלול והעלול מוקף ממנו. שהוא כמשל הרב המשפיע שתופס ומקבל את כל השגת התלמיד המקבל מכל צד ופינה.

דהיינו מפני ששכל הרב מופלא הרבה ממנו, ע"כ שכל הרב משיגו בבחי' הקפה מכל צד, ושכל התלמיד בטל לגבי השגת הרב. וכמו עד"מ כשאדם רוצה להשיג איזה שכל שהוא עמוק הרבה משכלו, הנה שכלו נעשה מוקף בתוך עומק השכל ההוא ובטל אצלו, והשכל ההוא מקיף לשכלו".

ובפשטות נראה שהצורך שלכך הביא את המשל השני הוא בכדי לבאר יותר את דבריו במשל הראשון. דשם כתב "ושכל התלמיד בטל לגבי השגת הרב", ומבאר בזה יותר ע"י המשל השני, שע"י מבואר שביטול התלמיד לרב הוא "כמו עד"מ כשאדם רוצה להשיג איזה שכל שהוא עמוק הרבה משכלו", שאז, "הנה שכלו נעשה מוקף בתוך עומק השכל ההוא ובטל אצלו".

אך אאפ"ל לומר כן, דא"כ אינו מובן מדוע ממשיך ומסיים (גם) במשל השני - "והשכל ההוא מקיף לשכלו". שפרט זה אינו נוגע לביטול התלמיד כ"א להקפת הרב.

ועל-כרחך צריך לומר שמביא ב' משלים נפרדים, בכדי לבאר את הביטול של העלול אל עילתו ע"י שהוא מוקף ממנו והעילה מקפה אותו.

וע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ (סה"מ מלוקט ח"ד ע' שלז) "דכשמביאים בדרושי חסידות שני משלים (או יותר) לאיזה ענין, הוא, כי אין המשל מכוון להנמשל בכל הפרטים, ולכן מביאים שני משלים (ויותר), שכל אחד מהם מבאר איזה פרטים מהנמשל" - צריך להבין מדוע צריך להביא ב' המשלים, ולא מספיק רק אחד מהם.

ב

ויש לומר הביאור בזה, דהנה ישנו חילוק בין המשלים, והוא, שבמשל מרב ותלמיד מזה שהרב מקיף את שכל התלמיד ע"י ש"תופס ומקבל את כל השגת התלמיד" - אין זה תלוי בתלמיד כלל, ופעולת ההקפה נעשית רק ע"י הרב. יתירה מזו, הקפה זו שהרב מקיף את התלמיד אינה בזמן מסויים דוקא כמו בשעת הלימוד וכד', אלא היא גם בזמן

שהרב לא משפיע על התלמיד, דע"י שהרב מקיפו ממילא מוקף התלמיד. ונמצא, שבמשל הראשון מבוארת ההקפה כמו שהיא מצד הרב (המשפיע)¹⁴.

משא"כ במושל השני - מאדם הרוצה להשיג שכל עמוק, ששכלו נעשה מוקף באותו שכל, הנה השכל ההוא אינו מקיפו מצ"ע, אלא זה תלוי ברצונו שירצה להתעמק, וכן השכל ההוא מקיפו רק בזמן שהאדם מתעמק בו. והיינו, שבמשל השני מבוארת ההקפה כמו שהוא מצד התלמיד (המקבל)¹⁵.

וע"פ זה יובן מדוע הביא הצ"צ ב' משלים, דרצונו לומר שעילה ועלול אינו רק שהעילה תקיף את העלול ועי"ז יהי' מוקף ממילא, מכיון שבאופן זה יתכן שהעלול לא ירגיש שהוא מוקף כי אין זה מצדו, ואם כן, אי"ז עילה ועלול. וכן אינו רק שהעלול יקיף את העילה, מכיון שאז חסר ברמת הביטול שלו לעילה (כנ"ל). אלא דוקא כשיש את ב' האופנים: (א) הקפה מצד המקיף - העילה; ו(ב) הקפה מצד המקבל - העלול.

וע"פ זה נמצא שבעולם האצי' שהוא באופן דעו"ע הנה הביטול הוא הן מצד המשפיע שמקיף אותו ביותר, והן מצד המקבל שהוא מרגיש בפנימיות את הביטול. משא"כ עולם הבריאה נקרא יש מאין דאע"פ ש"כולא קמי' כלא חשיב" והיינו שהעילה מקיפה את העלול, מ"מ היות שאין זה מצד העלול אלא רק מצד העילה - אין זה מורגש בעלול בפנימיות וה"ה כיש מאין.

ויש להוסיף, שב' אופנים אלו של הביטול מרומזים בב' הפירושים בשם (של עולם ה) 'אצילות'¹⁶: 'הפירוש שנקרא בשם אצילות מלשון 'ויאצל מן הרוח' - 'לשון הפרשת הארה כזיו השמש מן השמש', הוא לפי האופן הראשון שהביטול מצד העילה. והפירוש השני 'אצילות' מלשון 'אצלו וסמוך' שמתייחס לנאצל, הוא לפי האופן השני שהביטול מצד העלול.

14) ואף שהתלמיד נעשה מוקף כתוצאה מהקפת הרב, ה"ז נעשה בדרך ממילא, ולא מודגש מקום התלמיד כלל, משא"כ באופן השני. וראה לקמן בהערה הבאה.

15) ואף שע"י העמקת התלמיד אזי השכל מקיפו, הנה זה נעשה באופן ממילא, ולא מודגש הקפת השכל, משא"כ במשל הראשון (ראה לעיל בהערה הקודמת).

16) ראה שם בדרך מצוותיך. ועוד.

בענין התעוררות האהבה ע"י אהרן הכהן

הרב ירון יחזקאל שי' נאמן
משגיח ומשפיע בישיבה

במאמר ד"ה ויגש אליו יהודה (יום טוב של ר"ה תרס"ו. ע' קיט ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מנין יש לנשמה הרגש אלוקי בבחי' רצוא ושוב. דלכאורה, הגם שהיא אלוקות במהותה, הנה מכיון שהנשמה ירדה בסדר ההשתלשלות מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, ועוד שנתלכשה בנפש בהמית וגוף גשמי ושוב אינה מרגישה את מקורה, מהיכן יש בה רצו"ש?

ומבאר, שבכל יום נמשכת הארה בבחי' אתערותא דלעילא לנשמה, ונרמזת בפסוק "וישכם לבן בבוקר", וממנה מתעוררת הנשמה בבחי' רצו"ש לאלוקות. וכן אהרן כה"ר מעורר ההרגש העצמי שבנשמות ישראל, כפי שנצטווה בפסוק "בהעלותך את הנרות, אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות".

ומקשה ע"כ, שאם ההתעוררות בבחי' רצו"ש היא פועל יוצא מההמשכות הנ"ל, אזי מובן שאין ההרגש האלוקי מכח עצמו של היהודי העובד, ואין העבודה מתייחסת אליו כי אם מתנה מלמעלה, והרי זה בסתירה לתכלית הכוונה שהעבודה תהי' מכח עצמו דוקא בבחירתו ורצונו?

ומתרץ ביחס להמשכה של "וישכם לבן בבוקר", שאכן איננה העבודה עצמה כ"א רק הכשר מצווה ונתינת כח. אמנם התעוררות האהבה והיראה הם בכח עצמו, וממילא מתייחסת העבודה לאדם העובד.

ולכאורה צריך להבין, דהנה אודות להמשכה שנפעלת ע"י אהרן כה"ר אומר במאמר וזלה"ק: "ואינו דומה לבחי' אהבה העליונה הנמשכת ע"י אהרן כה"ר, שהאהבה עצמה היא עבודה, ואדרבה היא עבודה גבוה ונעלית מאד בבחי' תוקף האהבה והרצוא שמצד עצם הנשמה כו', אבל התעוררות הנ"ל אין זו עבודה מעצמה כ"א הקדמה לבד כו'".

כלומר, שמתבטא על ההמשכה וההתעוררות מאהרן שהיא איננה (רק) נתינת כח והכשר מצווה, אלא היא היא העבודה עצמה, והאהבה רבה עצמה.

וקשה, דלפי זה נמצא שהתעוררות האה"ר שמעצם הנשמה איננה בכח עצמו ואיננה מתייחסת לאדם העובד, ושוב יוקשה דהרי זה סתירה לתכלית הכוונה שהעבודה תהי' מכח עצמו דוקא?

ואולי יש לומר הביאור בזה, שמה שאהרן מעורר את האה"ר וההמשכה העצמית של יהודי לאלקות היא האהבה הטבעית המסותרת בתעלומות מוחו וליבו של כל יהודי. וכמבואר בארוכה בתניא פרק יח ואילך ש"אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה'. . אף על פי כן קרוב אליו הדבר מאד לשמור ולעשות כל מצוות התורה, ותלמוד תורה כנגד כולן, בפיו ובלבבו ממש מעומקא דליבא באמת לאמיתו בדחילו ורחימו, שהיא אהבה מסותרת שבלב כללות ישראל, שהיא ירושה לנו מאבותינו"¹⁷.

ולהיותה אהבה טבעית, אזי אין היא פרי עבודתו עצמו ויגיעתו של היהודי, ואכן אין בה (באהבה המסותרת) משום תכלית הכוונה בעבודה בכח עצמו דוקא, אלא א"כ מוציא האה"ר (המסותרת, הטבעית) מן הכח וההסתר אל הפועל והגילוי, ואזי נקראת בתניא בשם הזוהר "רעותא דליבא" (כמבואר בפרקים מ"ג ומ"ד) ובדאי גילוי זה והתעוררות זו היא בכח עצמו ויש בה את תכלית הכוונה בעבודה ושלימותה.

'נדרה שנת המלך' בזכות המס"נ במשך כל השנה (גליון)

הת' שמואל שי' גינזבורג
שליח בסניף הישיבה בחיפה

במאמר ד"ה בלילה ההוא ה'ת"ש (סה"מ ה'ת"ש ע' 5) כותב כ"ק אדמו"ר הריי"צ: "זהו דעיקר הנס פורים הוא מה ש'בלילה ההוא נדרה שנת המלך' מלכו של עולם, שנמשך גילוי אור עצמי דעצמות א"ס ב"ה. והמשכה זו היתה ע"י המס"נ שלהם, שעמדו כל השנה במסירת נפש בפועל ממש"¹⁸.

והקשה הת' ט.ג. בקובץ קכט¹⁹ דישיבתנו הק': שהרי מוכח מפסוקי המגילה שהמסירות נפש במשך שנה שלימה היתה לאחרי שהי' "בלילה ההוא נדרה שנת המלך", והאיך מבאר כ"ק אדמו"ר הריי"צ שהמסירות נפש במשך כל השנה - היא זאת שהביאה ל'נדרה שנת המלך' מלכו של עולם?

וניסה לתרץ ע"פ הידוע (לקו"ש ח"כ ע' 436) שכבר בהחלטה של דבר מתקיים תיכף לאח"ז מילוי השכר, ועפ"ז גם בענינו - דע"י שבני ישראל החליטו לעמוד חזק במס"נ על התומ"צ, הנה עוד קודם מלאות שנה שלימה, נפעל ונגרם כבר השכר והתוצאה מכך ש'נדרה שנת המלך'.

17) וכן בפרק מ"ד מבאר: "ואהבה רבה וגדולה מזו, והיא מסותרת גם כן בכל נפש מישראל בירושה מאבותינו, היא מה שכתב ברעיא מהימנא, כבא דאשתדל בתר אבוי ואימי' דרחים לון יתיר מגרמי' ונפשי' ורוחי' כו".

18) וראה גם תו"א מג"א צו, א: מסרו עצמן למות כל השנה כולה. ועד"ז בהרבה ממאמרי רבותינו נשיאנו. ובתו"א שם בהוספות קכ, ד: כמעט שנה שלימה.

19) קובץ הקי"ד - י"א ניסן שנה זו, ע' 77.

אמנם הקשה על כך, דהרי מלשונו של כ"ק אדמו"ר הרי"צ: "והמשכה זו היתה ע"י המס"נ שלהם, שעמדו כל השנה במסירת נפש בפועל ממש" - משמע במפורש שה'נדדה שנת המלך" הי' רק בסיום השנה, לאחרי שבמשך שנה שלימה עמדו הם במס"נ?²⁰

ואולי יש לומר הביאור בזה: דאין כוונת כ"ק אדמו"ר הרי"צ שבהחלטה של בני"ע על המס"נ נפעל השכר על זה - אלא שזה הי' אכן ע"י עבודתם בפועל במשך שנה שלימה, אלא שהשכר על עבודתם ניתן עוד בהתחלת השנה ש'נדדה שנת המלך".

והביאור בזה, ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במאמר ד"ה בסוכות תשבו ה'תשמ"א (סה"מ מלוקט ב ע' קכח), וזלה"ק: "וכמובן מתורת הרב המגיד בפירוש מאמר רז"ל ישראל עלו במחשבה . . שגם העילוי שנעשה בהנשמה ע"י ירידתה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא ועבודתה שם בכח' עומק ופנימיות הלב, ובזה גופא בדרגא הכי נעלית . . גם צורה זו של הבן, כמו שהוא בתכלית השלימות, היתה חקוקה במחשבתו ית".

והיינו דלמרות שעדיין לא ירדה הנשמה לעולם הזה, חקוק אצל הקב"ה עבודתה בעולם הזה עד לתכלית שלימותה, מאחר שהקב"ה הוא למעלה מההגדרות של זמן ומקום.

ועפ"ז אולי יש לומר גם בעניננו: דלמרות ש'נדדה שנת המלך - מלכו של עולם' באה רק ע"י המסירות נפש בפועל במשך שנה שלימה, אך כיון שאצל הקב"ה חקוק כבר מההתחלה שבנ"י יעשו זאת - הרי נתן את השכר על כך עוד קודם שלימות העבודה, ש'נדדה שנת המלך' וכל הניסים שלאח"ז.

ה'יכולת' - מידה לגבינו או לגבי העצמות

הת' שלום שי' טל

תלמיד בישיבה

בסה"מ תש"ג (ע' 33) מבאר כ"ק אדמו"ר הרי"צ, את ההפרש בין 'יכולת' שבהשתלשלות ל'יכולת' שלמעלה מהשתלשלות, ומבאר ש'היכולת' בהשתלשלות הרי היא "תואר דבר היינו שהוא דבר מה", משא"כ היכולת בעצמות "אינו דבר ח"ו בעצמות כי אם להיותו עצמות הרי הוא יכול".

ובהמשך לזה מביא את דברי ר' ניסים גאון עה"פ (במדבר יד, כד): "ואולם חי אני", וז"ל: "דע לך כי החיים והיכולת שתי מידות הן ממידותיו של הקב"ה, שהן מידות עצמו

(20) וראה שם באריכות מה שתירץ בזה שהיו שני שלבים ב'נדדה שנת המלך' וביטול הגזירה.

וגדולתו שאינן נחלפין ממנו כלל, כי הכח והיכולת אינם נמצאים אלא במי שהוא חי, ומי שהוא חי העולמים שלא יתמו שנותיו, אי אפשר שלא יהי' יכול". והיינו דמפני שהוא 'חי העולמים', ע"כ מחויב לומר שהוא יכול.

ומבאר כ"ק אדמו"ר הרי"צ בדבריו, וזלה"ק: "מה שאומר כי החיים והיכולת שתי מידות הן ממידותיו של הקב"ה, כוונתו דלגבינו נק' מידות, לא שהן מידות ממש ח"ו". כלומר, דבא לבאר דמה שרנ"ג מכנה את החיים והיכולת בשם מידה, אין כוונתו למציאות מידה, אלא שלגבינו זהו נקרא מידה.

ולכאורה הדברים אינם מובנים, דהרי הרבי מבאר שה'יכולת' שבעצמות אינה תואר לאיזה דבר, וא"כ איך מבאר בדברי הרנ"ג שהיא נקראת בשם מידה.

ואכן במקום הדברים שהוא בסה"מ עטר"ת (ע' תקפב) מופיעים הדברים בתוספת האות נ'. דהיינו שהלשון שם היא: "רצונו לומר שלגבינו נק' מידות לא שהן מדות ממש ח"ו". שאז פי' הדברים הוא, שהואיל ואנו איננו יכולים לתארו, ע"כ קרא לזה מידותיו של הקב"ה.

וכן במ"א בדא"ח שמובאים דברי הרנ"ג והביאור בהם (ובפרט שענין זה מופיע פעמים אחדות בדא"ח²¹), נכתב זה בשינוי אות א' המשנה את הענין. וע"כ קרוב ונראה לומר, שבסה"מ תש"ג נשמטה האות נ' מהתיבה, וצ"ל לגבינו.

ואולי י"ל באופן אחר²². שכוונת הרנ"ג בקראו לחיים והיכולת בשם מידות היא, שהינם מדידה והגבלה לגבי עצמות, והיינו שהשתמש בתיבת 'מידות' לבטאות שהינם מדידה והגבלה לגבי עצמות. אך לא התכוון למידות כפי שמובא בד"כ בדא"ח, שזה אינו שייך כנ"ל.

לאילו מלאכים רומזים העצי שיטים במקדש

הת' שניאור זלמן שי' סנגאוי
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה ר' ברכי' (ספה"מ תרמ"ג ע' פה) כותב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע וזלה"ק: "וכמ"ש בכ"ד בענין שרפים עומדים ממעל לו ובד"כ השרפים הם מלאכים היותר עליונים שמעמדם בבריאיה ועצי שיטים שהיו במקדש ה"ה עצים גשמיים צומח והם רק רמיזא לבחי' שרפים עומדים שלמעלה". עכלה"ק.

(21) לתועלת המעיין, מובאים כאן המ"מ בדא"ח: סה"מ תרפ"ו ע' קיז. סה"מ תרפ"ז ע' קסז. סה"מ תרצ"ב ע' פב. סה"מ תרצ"ג ע' תקכה. סה"מ תרצ"ז ע' 276. אג"ק (אדמו"ר הרי"צ) ח"ב ע' חצר. שיחת חוהמ"פ תרצ"ג (הודפסה בביטאון חב"ד גליון 38 ע' 25).

(22) וכך שמעתי מהרב אופן ומהרב אורנשטיין - משפיעים בישיבתנו הק'.

היינו שמשווה בין העצי שיטים הגשמיים למלאכים דעולם הבריאה (שרפים), ומבאר שהם רמיזא לשרפים וכו'.

והנה לכאורה דברים אלו סותרים למובא במ"א, דהנה במאמרי אדה"ז (תקס"ה ח"א ע' קמג) כותב במפורש להיפך, וזלה"ק: "בהיות ידוע שהיו במשכן הדפנות מעצי שיטים כו', ואמרו בזוהר שהן בחי' מלאכים עליונים דבחינת יצירה שנק' עצי שיטים עומדים כמ"ש שרפים עומדים כו' והוא בדוגמת בחי' צומח". עכלה"ק.

כלומר, דעצי שיטים הם כנגד המלאכים דעולם היצירה (ולא דעולם הבריאה) וא"כ מדוע משוה כ"ק אדמו"ר הרש"ב את העצי שיטים למלאכים דעולם הבריאה?

ועוד, דהמובא במאמר אדה"ז מסתדר יותר לכאורה, דהנה בתניא (פל"ט) מבאר אדה"ז שהמלאכים דעולם היצירה עבודתם בדחילו ורחימו (טבעיים) מכיון שבעולם היצירה מאירות מידותיו של הקב"ה, משא"כ המלאכים דעולם הבריאה עבודתם היא בדו"ר שכליים מכיון שבעולם הבריאה מאירות הספירות חב"ד ("אימא עילאה מקננא בכורסיא").

ובתו"א פ' בראשית (ד"ה וייצר) מבאר אדה"ז באריכות שצומח קשור למידותיו של הקב"ה שהם באופן דצומח מקטנות לגדלות (עיי"ש באריכות).

ומכ"ז מובן לכאורה שעצי שיטים שהם בחי' צומח דומים יותר למלאכים דעולם היצירה (ששם מאירות המידות שהם קשורים למידותיו וכו') ולא למלאכים דעולם הבריאה, וא"כ ביותר צריך להבין מדוע משווה כ"ק אדמו"ר הרש"ב את עצי שיטים למלאכים דבריאה?

ואולי י"ל, דבאמת אין כוונת כ"ק אדמו"ר נ"ע להשוות את העצי שיטים למלאכים דבריאה, אלא למלאכים דיצירה (כהמובא באדה"ז), רק היות שבפסוק ממנו למדים שעצי שיטים הם כנגד המלאכים (דיצירה) מובא הלשון שרפים ("שרפים עומדים ממעל לו", עצי שיטים עומדים), לכן טורח לבאר שבד"כ הכוונה בשרפים היא למלאכים דעולם הבריאה, אך באמת כאן הכוונה למלאכים דיצירה²³.

וא"כ יתפרש כך: "וכמ"ש בכ"ד בענין שרפים עומדים ממעל לו". ואז מוסיף מעין הערה "ובד"כ השרפים הם מלאכים היותר עליונים שמעמדם בבריאה", ואח"כ ממשיך ומבאר הקשר בין עצי שיטים לשרפים וכו', אך כנ"ל שכוונתו היא למלאכים דיצירה אלא רק מעיר בדא"ג שבד"כ שרפים הכוונה למלאכים דבריאה וא"כ לא קשיא כלל. ודו"ק.

23 ומה שלא כותב זאת בפירוש זהו מכיון שאי"ז נוגע לעצם שאלתו שם, אלא רק רוצה להראות שהגם שמשוים בין עצי שיטים למלאכים זהו רק רמיזא וכו', ואי"ז אותו דבר ממש. וא"כ אי"צ כ"כ להסביר לאיזו מלאכים כוונתו. וק"ל.

תגובה להנ"ל

א' התמימים

בהערה הקודמת הקשה הת' ש.ז.ס. מדוע משווה כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע את העצי שיטים שהיו במשכן למלאכים בעולם הבריאה, והרי מפורש בכו"כ מקומות בחסידות שהעצי שיטים הן בחי' מלאכים עליונים שבעולם היצירה.

וראה שם בדבריו מה שתירץ בזה, ולפע"ד ניתן לומר ביאור אחר בזה:

דהנה ידועה תורת הבעש"ט שבמקום מחשבתו של אדם שם הוא נמצא. ולמדים זאת ממ"ש "שרפים עומדים ממעל לו", ומקשה הבעש"ט: כיצד יתכן שעומדים ממעל לו ית' ומבאר שמכיון ששאיפתן להיכלל למעלה יותר מאדם שעל הכסא, ע"כ נחשב כאילו עומדים במקום מחשבתם - "ממעל לו".

ועפ"ז מובן, דבאמת עמידת השרפים הוא בעולם היצירה וכמבואר בתורת החסידות. אמנם היות שרצונם ומחשבתם הוא ל"ממעל לו", לכן נחשב שעומדים בעולם הבריאה, וק"ל.

'פרחה נשמתן' של חלק מבני ישראל או כולם?

הת' שלום זאב שי' קרוגליאק
תלמיד בישיבה

א

במאמר ד"ה אתה הראת תשמ"ו (ספה"מ מלוקט ח"א ע' תנו ואילך) אומר כ"ק אד"ש מה"מ "ויש לומר עוד, דחג השבועות הוא גם יום ההילולא דמשה רבינו, שהרי בשעת מ"ת פרחה נשמתן של כל ישראל והחזירה בטל כו', ובהכרח לומר שענין זה הי' בכל ישראל למקטנם ועד גדולם. שהרי בטח נמשך ענין טל תחי' (טל תורה) לכאו"א מישראל כולל משה רבינו ונמצא שביום זה הי' גם ענין יציאת הנשמה (פרחה נשמתן) במשה רבינו, ענין הילולא".

ובהערה 73 שם כותב: "ומ"ש בחדא"ג (. .) לפענ"ד צע"ג".

וביאור הדברים, דהנה איתא בגמ' שבת (פח, ב): "(ו)אריב"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתן של ישראל . . ומאחר שמדיבור ראשון יצתה נשמתן, דיבור שני היאך קיבלו? הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים והחי' אותם . . ואמר ר' יהושע בן לוי כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל כו".

והקשה ע"ז המהרש"א (ד"ה יצאה) דשתי דרשות אלו של ריב"ל סותרות לכאורה אחת את השני', דבתחילה אמר ריב"ל שבכל דיבור מתו והוצרכו לטל תחי', ולאחמ"כ אמר שרק חזרו אחורה י"ב מיל והמלאכים מדדין אותם, ומשמע שנשארו חיים? ועוד מקשה, מדברי ריב"ל שנתמלא העולם בשמים כדי להשיב רוחם, ואף מכאן משמע שלא מתו?

ותירץ המהרש"א, וז"ל: "וי"ל דכתות כתות היו לפי הטבע יש מהן דמחרדת הקולות נעשו חלשים ולא מתו, לאותן הועילו הבשמים. ויש מהן יותר חלשים בטבע עד שמתו, ויש מהן שחזרו לאחוריהן".

ומאחר שהוכיח כ"ק אד"ש מה"מ ש"פרחה נשמתן" התקיים אצל כולם - ובהכרח לומר שענין זה הי' בכל ישראל "למקטנם ועד גדולם", כתב על פי המהרש"א "לפענ"ד צע"ג".

אך לפי"ז צריך ביאור, דאם אכן "פרחה נשמתן" התקיים אצל כולם ולא "כתות כתות היו" - הדרא קושית המהרש"א לדוכתא, דלכאורה ישנה סתירה בדברי ריב"ל?

ב

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים דהנה איתא בשהש"ר "רבי יהושע בן לוי ורבנין רבי יהושע אומר ב' דברות שמעו ישראל מפי הקב"ה אנכי ולא יהי' לך . . ורבנין אמרין כל הדברות שמעו ישראל מפי הקב"ה".

והנה המהרש"א לומד שעל כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתן, דכתב על קושיית הגמ' "ומאחר שמדיבור ראשון יצתה נשמתן, דיבור שני היאך קיבלו" - "וה"ה דהמ"ל היאך חיו אח"כ, אלא דרבותא אשמעינן די' פעמים מתו ושוב חיו".

ובפשטות ניתן לומר, דהכרח המהרש"א שרק חלק מישראל מתו נובע ממה שפירש שבנ"י מתו בכל העשר דברות, ולכן סובר שע"כ רק חלק מהעם מתו וחלק רק התעלפו.

אך אם נאמר שרק בב' הדברות הראשונות מתו כל ישראל ובשאר הדברות רק חזרו לאחוריהן וכדעת ריב"ל, אם כן, ניתן לומר ש"פרחה נשמתן" התקיים אצל כולם, ומ"מ לא תיקשי קושיית המהרש"א.

אך זה אינו, דהרי מפורש בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שבנ"י מתו בכל העשר דברות שכן מפורש בלקו"ש חכ"ח (ע' 82) ועד"ז בלקו"ש חי"ז (ע' 248) וכן משמע בדבר מלכות ש"פ לך-לך תשנ"ב, ועוד, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

אך הנה יש לומר, דכ"ק אד"ש מה"מ לומד כפירוש ה'בן יהודע', שהקב"ה לא רצה להמיתם במחנה שכינה, ולכן הרחיקם י"ב מיל ורק אח"כ הרגם, ואם כן, אין קשה, דמה שאמר ריב"ל בתחילה שכל דיבור הוצרכו לטל תחי' הוא לאחרי שהרחיקם הקב"ה והרגם. אמנם מה שאמר שחזרו אחורה הוא לפני שהרגם, וק"ל.

הזכרת נפש השכלית בתניא

הת' ישראל צבי שי' קאיקוב
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה: לכל תכלה רנ"ט (סה"מ תרנ"ט ע' קו), כותב כ"ק אדמו"ר נ"ע: "וכידוע שיש ג' נפשות בד"פ בכאו"א מישראל (והגם שבלק"א נזכר רק ב' נפשות באמת הם ג'), נה"א ונפש השכליות ונפש החיונית".

דהיינו, דמה שכתוב בתניא פ"א דלכל יהודי יש שני נפשות, זהו רק בכללות. ובפרטיות ישנם ג' נפשות: נפה"א ונפה"ב (המוזכרות בתניא), ונפש השכלית שהיא הממוצע בין ב' הנפשות הנ"ל.

וצריך להבין, דמאחר שיש ג' נפשות בגוף האדם, מדוע משמיט אדה"ז את הנפש השכלית ומבאר בתניא רק אודות שתי הנפשות האלוקית והבהמית?

וי"ל בפשטות: דמכיון שבפרקים אלו בא לבאר את המלחמה שישנה באדם, ע"כ מבאר הוא את ענינם ורצונם של ב' הצדדים הלוחמים, שהם הנפה"א והנפה"ב, אך נפש השכלית שהיא אינה צד במלחמה, אינו מזכירה.

ולעיר, דאמנם נרמזת היא בתניא. דהנה לאחרי שמבאר אדה"ז את המלחמה דישנה בין ב' בנפשות, והרצון של כ"א מהם. כותב בפ"י (בתחילתו): "והנה כשהאדם מגביר נפשו האלוקית וכו'". ובכוונתו בכותבו אדם מבארים שהכוונה היא לנפש השכלית²⁴, שהיא זו שמגבירה את הנפה"א על נפה"ב. הרי דאע"פ שלא הזכירה, הנה בכ"ז רמז לה (ובאגה"ק דף קכ"ג כתבה בפירוש).

24) כן ביארו המשפיעים. אך בלקוטי הגהות לספר התניא (ע' טז), מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ שהכוונה היא לנפה"א.



הכנה משבת ויו"ט לצורך הלילה

הרב שבתי יונה שי' פרידמן
נר"נ בישיבה

כתב אדה"ז¹ שאסור להכין משבת ליום טוב, אפילו לא הכנה קלה כגלילת הספר תורה או סידור המקום והמאכלים ללילה. וההוכחה שגם הכנה קלה שאינה כרוכה בטירחא גדולה אסורה, הוא מכך שכתב אדה"ז (סרנ"ד ס"י) שאסור אפי' להוציא פת מהתנור באם כוונתו לצורך הלילה או להביא יין מהמרתף לבית בשבת לצורך הבדלה במוצ"ש.

אך לפי זה צריך ביאור מדוע כתב אדה"ז (סת"ק ס"כ) שמותר ביו"ט להשרות בשר שלא נמלח, במים, ואף אם אין כוונתו לאוכלו מותר. וכתב שהטעם לכך הוא - "כיון שאינו מדיח הבשר בידיו רק ששורה אותו במים"².

וצריך ביאור, שהרי גם הבאת יין מהמרתף לצורך הלילה או הוצאת פת מהתנור הוא אינו עושה מעשה בידיים בגוף הדבר, ובכ"ז אסור כיון שמטלטל לצורך הלילה, וכמו"כ יהי' אסור בנדו"ד, דהרי מטלטל הבשר לצורך יום חול.

וי"ל שאם במעשה שלו הוא מתכוון לחסוך את המעשה הזה בלילה - ה"ז אסור אפילו רק בטלטול לבד. אבל אם אין לו שום מטרה בטלטול עצמו ואותו יכול לעשות בלילה, אלא כל ענינו ומטרתו הוא בפעולה שנעשית מעצמה - מותר גם לטלטל

(1) או"ח סרנ"ד ס"י. שב, י. תצד, יד. תגק, ג. ועוד. אמנם אם כוונתו בסידור המקום לצורך השבת עצמה - מותר (אדה"ז שם סש"ב).

(2) ומה שאוסר לעשות כך בסכ"א ס"ו הוא משום ששם מדבר על מקרה שמדיח הבשר בידיו ולא רק ששורה אותו במים.

לצורך זה, כיון שבפועל במה שבאמת מעוניין לא עושה בעצמו כלום. וזהו הטעם שמותר ביו"ט להשרות הבשר במים, כיון שהמטרה העיקרית היא ההשרי' והיא נעשית מעצמה, וטלטול הבשר הוא רק הכנה להכנה העיקרית.

ועפי"ז יש לעיין האם לשיטת אדה"ז מותר להוציא ביו"ט מאכל מהמקפיא או מהמקרר כדי שיהי' מוכן ללילה, שמצאנו בזה דעות חלוקות בפוסקים.

יש שכתבו³ שיש להתיר להוציא ביו"ט ראשון או בשבת מהמקפיא אוכל קפוא על מנת שיהי' מוכן לאכילה או לבישול מיד בליל מוציו"ט שני, כיון שכוונתו שיוכל לישוב מיד אחר התפילה לסעודת יו"ט ולא יצטרך להמתין זמן רב ולהתבטל מעונג יו"ט.

אמנם יש פוסקים המחמירים⁴ שכתבו שאין להוציא מן המקפיא אוכל קפוא על מנת שיפשיר ויהי' ראוי לאכילה רק במוצאי היום.

והנה, הפוסקים המתירים מסתמכים (גם) על מ"ש המשנ"ב (סתרס"ז סק"ה) שבשעת הדחק ניתן להביא יין מהמרתף לצורך הלילה. אלא שבנוסף לזה שהמשנ"ב מתיר זאת בתנאים מסויימים הנה כיון שאדה"ז לא הביא היתר זה של שעת הדחק הי' ניתן לומר שסובר כדעת המחמירים שאין להוציא מהמקפיא ע"מ שיפשיר למוצ"ש.

אמנם ע"פ הנ"ל יש לומר, שהוצאת דבר קפוא מהמקפיא או מאכל מהמקרר ה"ז דומה לשריית בשר במים, שהרי אין מטרתו לחסוך את הזמן של הטלטול וההוצאה של המאכל, אלא רק שיהי' בחוץ ויפשיר, וזה נעשה מעצמו. ואם לא יעשה כן יפסיד הרבה זמן בלילה. והיות שבשריית הבשר במים מתיר אדה"ז, אפ"ל שגם בנדוד"ד לשיטת אדה"ז הדבר מותר. ועצ"ע⁵.

ואוי"ל שזהו ע"ד מ"ש בשו"ת מהרש"ג (סס"א. וראה פסקי תשובות סתק"ג אות א) שאיסור הכנה הוא דוקא אם מטרתו להרוויח את הזמן בלילה, אבל אם לא זה מטרתו ולא יוכל לעשות הדבר בלילה, מותר. וכן בנדוד"ד, הרי אין מטרתו לחסוך את זמן ההוצאה מההקפאה אלא שלא יצטרך להפסיד בלילה הרבה זמן בהמתנה שהדבר יפשיר, ועצם ההפשרה נעשית מעצמה בלי פעולה שלו⁶, ולכן מותר.

3 בפסקי תשובות סש"ב אות י"ז הערה 146 וסתק"ג אות א. נטעי גבריאל - יו"ט ה"א פכ"ז ס"ט.

4 שמירת שבת כהלכתה פ"י ס"י בשם הרב אויערבאך.

5 ע"פ הנ"ל יש גם לעיין האם מותר להוציא מהמקפיא מאכל מבושל יבש ולחממו ע"ג מקור חום לצורך הלילה, דאף שבישול אסרו לצורך הלילה (שו"ע אדה"ז סתק"ג. פסקי תשובות שם הע' 2) מ"מ כאן שרק מחמם הדבר וזה עיקר מטרתו והדבר נעשה מעצמו, א"כ יהי' מותר לטלטל הדבר לצורך כך, כיון שאין מטרתו בטלטול אלא בחימום, ועצ"ע.

6 אלא שעפ"ז יוצא שההיתר הוא רק כאשר הדבר מוכן מעצמו ולא דורש פעולות הכנה של האדם, אבל אם האדם צריך לעשות את כל פעולות ההכנה, יוצא שהדבר יהי' אסור, גם אם יגרם עוד הפסד לאדם בלילה (כן משמע גם מאדה"ז בסשכ"א ס"ו), וזהו לא כמ"ש בשו"ת מהרש"ג להתיר, וראה מ"ש בזה הרב מ.ק. בהערות בית משיח (זמן שמחנתו תשע"ה).

לאח"ז ראיתי שבקובץ הערות התמימים ואנ"ש בית משיח (זמן שמחתנו תשע"ה) כתב הרב מ.ק. שאי אפשר להוכיח מדין השריית הבשר במים שהדבר מותר, כיון שבדין הבשר ראוי לאכילה בו ביום, וא"כ ההיתר להפשיר הוא רק אם יוציא זאת בעוד היום גדול.

ויש להעיר על דבריו דנוסף ע"ז שבדרך כלל אם רוצים שהמאכל יהי' מוכן בתחילת הלילה מוציאים מההקפאה בעוד היום גדול, הנה כתבו הפוסקים (שש"כ פ"י ס"ה). פסקי תשובות סש"ח אות מה) שמאכל קפוא ומוכן כבר לאכילה אינו מוקצה.

ועוד, שהרי הנושא של ראוי לאכילה או לא, קשור רק לענין טלטול הדבר האם מותר לטלטלו ואינו מוקצה, אבל לגבי דין הכנה ליום אחר ע"ז כתב אדה"ז שם שטעם ההיתר הוא (לא משום שראוי לאכילה, אלא) משום שאינו עושה מעשה בידי - שמדיח את הבשר, אלא רק שורה בתוך המים. וכ"ה בנדו"ד שהדבר מפשיר מעצמו ולכן יש להתיר זאת.⁷

דין מצה שלא שילם עלי' לבעלים

הרב שאול שי' ג'זבני

מאנ"ש צפת ת"ו

שאלה: אדם שאכל מצות בליל הסדר ולפתע נזכר שלא שילם על המצות ומסתפק אם חבירו מוחל שישלם לו מאוחר או שהוא מקפיד עליו, האם יצא י"ח או שזה נחשב למצה גזולה ולא יצא.

א

יש להתבונן האם במצה גזולה לא יוצאים ידי חובת מצה מטעם "מעוות לא יוכל לתקון", או שנאמר שהוא כן יוצא ידי חובת מצה גזולה ורק עון גזילה בידו וכשישיב

(7) עוד יש להעיר על דבריו במ"ש שאין דמיון כלל בין הבאת יין להפשרת בשר, שבהבאת יין לא מוכח כלל שעושה לצורך מחר, משא"כ בהפשרת הבשר. וצ"ע שהרי בזמננו אין רגילות לשתות סתם יין (אפי' לא בתוך הסעודה) ואם מביא זאת אחר סעודת שחרית ודאי ניכר שמביא זאת לצורך הלילה, משא"כ בהפשרת מאכל יכול מיד להתחיל לחמם (ביו"ט) שיהי' ראוי לאותו יום.

ומ"ש שאין בזה צורך גדול להפשיר במע"י כיון שיכול בלילה להניח ע"ג מקור חום, וכן יכול בערב החג להניח במקור ולהוציא בלילה ויהי' ראוי' לבישול בלילה, צ"ע שהרי אם מדובר בסיר מרק גדול גם אם הוא מונח במקור ויוציא אותו בלילה יקח זמן רב עד שיתחמם (שהרי אין רצונו להדליק אש גדולה ביותר לכל החג), ובפרט אם מדובר בחג שבועות שזמנו בקיץ וחוזרים מאוחר מבית הכנסת ורוצים ישר לאכול ולא להמתין זמן רב עד שהמאכלים יתחממו (והניסיון מוכיח שאינו כדברי).⁷

את הגזילה יתכפר לו הלאו "לא תגזול", וכן גם כאן אחרי החג או בתוך החג ישלם את הכסף עבור קניית המצות.

כלומר, שורש הספק הוא האם אכילת מצה חייבת להיות במצה השייכת לו או אפילו אם אוכל מצות של אחרים.

הנה ידוע לנו שלגבי ד' מינים כתוב "ולקחתם לכם" והפירוש "לכם" הוא משלכם, אבל במצות לא כתוב לכם. דעת הרא"ש בגמ' פסחים פרק כל שעה (סי"ח) כותב הרא"ש: "אע"פ שבמצה לא כתוב מצתכם, מכל מקום ילפינן גזרה שווה לחם לחם כי כתוב בפסוק לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, וכתוב במצוות הפרשת חלה באכלכם מלחם הארץ וכו', כשם שחלה צריכה להיות מעיסה שלו, מצה ג"כ צריכה להיות מעיסה שלו".

ולכן יש גם דעה בגמ' שלדעת ר' מאיר דס"ל שמעשר שני זה ממון של הקדש - אם הוא קנה מצות בממון של מעשר שני, אינו יוצא ידי חובה, כי זה ממון הקדש. אבל לדעת חכמים שמעות מעשר שני זה נקרא ממון הדיוט אם קנה מצות ממעות מעשר שני יצא.

וכן כתב המחבר (תנד, ד): "אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה". וכן כתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ז) שאין אדם יוצא ידי חובה במצה גזולה. ונמצא שלהלכה לדעת הרמב"ם, השו"ע והרא"ש לא יוצא אדם ידי חובת מצה גזולה.

ב

אך לכאורה יש להקשות דהנה הגמרא בכתובות (ל, ב) דנה בדין אדם שתחב לחברו תרומה לתוך פיו והוא לועס את התרומה וע"י הלעיסה נעשה קנין שלו ופטור מתשלומים, והגמ' דנה באריכות ואכ"מ.

וא"כ יש לחקור לדעת הרמב"ם הרא"ש והשו"ע, דלכאורה גם כאן אצלנו בשעה שהוא לועס את המצה הוא קונה את המצה ונעשה שלו, וא"כ נאמר שהוא יוצא ידי חובת מצה אע"פ שהוא לא שילם.

וליתר ביאור: הנה יש לברר האם גדר אכילת מצה זה בלעיסה או בבליעה או בהנאת מעיים אחר הבליעה.

הרשב"ם מביא שלכתחילה צריך לטעום טעם מצה בלעיסה, אלא שבדיעבד אם לא טעם ובלע יצא ידי חובת המצוה, אבל אם לא בלע אלא כרכן בסיב אע"פ שבמעיו נפרד הסיב ויש לו הנאת מעיים לא יצא ידי חובת אכילת מצה, וכן פסק המחבר בהלכות פסח (סתע"ה ס"ג).

מכל הנ"ל יוצא שלעיסה היא חלק מהמצוה לכתחילה, והבליעה היא עיקר המצוה ומערכת והנאת מעיים אינה מן המצוה. ולכן כמה פוסקים כתבו שאם אדם לעס מצה או בלע מצה והקיא - יצא ידי חובת אכילת מצה, מכיון שבליעה זה עיקר המצוה וכש"כ אם גם לעס, וכן כתב המנחת חינוך.

ובנוגע לענינו, יוצא לפי זה שאם אדם קנה מצות ולא שילם עליהם, שזה לכאורה בגדר מצה גזולה מכיון שהוא לא שילם, אך נאמר שהוא קונה את המצה להיות שלו ע"י שהוא לועס אותה, וייצא ידי חובת אכילת מצה ורק נשאר עליו חיוב לשלם את הכסף.

וא"כ יוקשה לדעת הרמב"ם דכתב בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ז) וז"ל: "(ש)כל אכילה שאסור לברך עליה אינו יוצא ידי אכילת מצה", והיינו שהטעם שלא יוצא ידי חובה הוא (לא מפני שאינו שלו, אלא) מפני שאסור לברך עליה. וקשה, מדוע לשיטת הרמב"ם אינו יוצא במצה גזולה, דנאמר שהמצה נעשית שלו ע"י לעיסה?

אמנם לפי דעת הרא"ש שסובר שמצה צריכה להיות משלו, כפי שהוא לומד גזירה שווה "לחם לחם", מובן, דהרי אמרנו שאדם קונה את המצה להיות שלו ע"י לעיסה, ומכיון שבשעה שהוא לועס עדיין היא מצה גזולה - לכן לא יוצא לדעת הרא"ש.

ג

המורם מכל הנ"ל:

חשוב שאדם שעוסק במכירת מצות שלא יקפיד על זה שלא קיבל תשלום וצריך שיקנה בלב שלם כי אם לא יעשה כך הוא מכניס את הקונה בספק אם הקונה יוצא ידי חובת אכילת מצה ולכן גם הקונה יתאמץ לשלם.

אם הקונה הבטיח למוכר לשלם לו, והקונה שכח מזה ונזכר בליל הסדר שהוא לא שילם והוא לא יודע אם המוכר מקפיד עליו, מביא המשנה ברורה (סתנ"ד ס"ד סקי"ז) שהקונה יקנה את המצה לאחד המסוכים ואותו אדם יוצא ידי חובה מכיון שהי' כבר יאוש ושינוי רשות מצד הקונה ואח"כ אותו אדם יחזור ויקנה אותו לאותו אדם שקנה ממנו. או שיבקש מאחד המסוכים שיתן לו ממצה שלו וכ"ז בדוחק.

אמירת 'אל תירא' ו'אך צדיקים' בקידוש לבנה

הת' טובי' שי' גינזבורג
תלמיד בישיבה

א

בסוף 'סדר קידוש לבנה' שבסידור תורה אור ובסידור תהילת ה', נכתב: "עלינו. קדיש יתום. וינער שולי טלית קטן". והנה מכך שבכל המקומות בסידור שצריך לומר את פסוקי 'אל תירא' ו'אך צדיקים' - נכתב בפרוש שצריך לאומרם, ובסדר קידוש לבנה לא נרשם זה - משמע שאין אומרים פסוקים אלו בסיום קידוש הלבנה.

אמנם ב'סדר קידוש לבנה' שבסיום מחזור תהילת ה' ליום כיפור, אכן נדפסו פסוקים אלו בסוף אמירת קידוש לבנה. ויש לברר וללבן מהי ההנהגה בזה למעשה בפועל.

ב

דהנה כשמעיינים במקור וטעם אמירת פסוקים אלו, נראה ששיכים הם לאחרי כל תפילה ותפילה, כולל לכאורה ב'סדר קידוש לבנה':

דבטעם אמירת הפסוקים 'אל תירא' 'עוצו עצה' 'ועד זקנה', אומר כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חכ"ה ע' 374): "שפסוקים אלו קשורים עם ביטול כל הגזירות. כפי שנאמר במדרש שבשעה שהיתה גזירת המן "ראה מרדכי שלשה תינוקות, שאל לאחד מהם פסוק לי פסוקיך אמר לו 'אל תירא' . . אמר מרדכי על בשורות טובות שבשרוני, שלא אפחד מן העצה הרעה שיעצת עלינו"⁸.

ובטעם אמירת הפסוק 'אך צדיקים' ממשיך שם כ"ק אד"ש מה"מ (ע' 376): "במסכת ברכות לומדים מפסוק זה ש'המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפילתו', "שנאמר אך צדיקים יודו לשמן - עבודת התפילה - והדר ישבו ישרים את פניך" - התבוננות

(8) 'ראה שער הכולל פי"א אות לו" (הערה 17). וראה גם ספר אור צדיקים ודרך סעודה (להמקובל הרב מאיר בן יהודה לייב הכהן פופרש) ע' טו: "מצאתי כי הנהיגו חכמי ארץ ישראל לומר הג' פסוקים טרם צאתם מבהכ"נ . . והטעם כי בימי המן הרשע ראו התינוקות סימן הגאולה ע"י פסוקים אלו . . ע"כ קבעו אותן הפסוקים לומר, להזכיר חיבת ישראל לפני השי"ת ב"ה בכל עת, אולי ירחם השי"ת עלינו ויגאלנו במהרה בימינו אמן סלה".

והתיישבות 'שעה' לאחרי התפילה . . וזוהי הכנה קרובה לגאולה האמיתית והשלימה . . 'ישבו ישרים את פניך' - בעלי' לרגל לבית המקדש". עכלה"ק.

ומחמת העילוי המיוחד בפסוקים אלו - ביטול כל הגזירות, מנוחה והתיישבות לאחרי התפילה, עד לבקשת הגאולה האמיתית והשלימה - מנהג חב"ד 'כברוב הסיפורים כולם' (לקו"ש שם), לאומרם לאחרי כל תפילה ותפילה הנאמרת במשך היום. ומסתבר א"כ לומר שגם בקידוש לבנה שהוא כענין של 'תפילה' ושייכים בו הטעמים הנ"ל - צריך לומר פסוקים אלו.

ג

אמנם אף שכנ"ל בקידוש לבנה שבסידור תו"א ובסידור תהילת ה' נכתב "עלינו. קדיש יתום. וינער שולי טלית קטן", ולא נזכרת כלל אמירת פסוקי 'אל תירא' ו'אך צדיקים' - הרי לכאורה אין בזה כלל הוכחה שאין אומרים אותם, מאחר שבעוד ריבוי גדול של מקומות בסידור לא נזכרת במפורש אמירתם, ובכל זאת אומרים אותם.

ולדוגמא בסידור תהילת ה': בסוף מוסף של ראש חודש נכתב "אין כאלוקינו, עלינו". בסוף תפילה לשלש רגלים "עלינו, קדיש יתום". בסוף מוסף לראש השנה "אין כאלוקינו, עלינו, קדיש יתום". בסוף תפילת יום כיפור "עלינו, קדיש יתום". בסוף תפילת נעילה "קוה ואין כאלוקינו, עלינו, קדיש יתום". בסוף ברכות המגילה "עלינו, קדיש יתום" (וכן הרבה בסידור תו"א).

ופשוט ומוכח, וכן הוא המנהג בפועל - שבכל המקומות הנ"ל אומרים גם את פסוקי 'אל תירא' ו'אך צדיקים', ומה שלא נזכר זה במפורש הרי זה רק חסרון בכתיבה. וכמו שבכמה מקומות לא נכתב לומר הקדיש שבין קוה לעלינו ולאחרי עלינו - שאין זה אלא משום הקיצור, אך ודאי שהמנהג בפועל לומר זאת.

וההסברה בחסרון כתיבתם היא פשוטה: מאחר שפסוקי 'אל תירא' ו'אך צדיקים' הם באים ונמשכים תמיד לאחרי אמירת עלינו לשבת, הרי אין צורך כלל לכתוב במפורש שצריך לאומרם. ועפ"ז לכאורה מובן בעניננו: דלמרות שבסידור נכתב "עלינו. קדיש יתום" ולא נזכר אמירת הפסוקים - אין זה אלא חסרון בכתיבה בפועל, אמנם ודאי ופשוט שצריך לאומרם לאחרי אמירת עלינו וקדיש.

9) ומקור אמירתו הוא בסדר תפילות כל השנה לרמב"ם. והביאו אמירתו וביארו טעמו דלעיל - שו"ת מהרש"ל (סס"ד). מטה משה (סרי"ז). ב"ח (או"ח סקל"ב ד"ה ומ"ש). ט"ז (שם סק"ב) - כמצויין בלקו"ש שם.

ד

והנה יש להביא הוכחה להיפך לכאורה, משיחת כ"ק אד"ש מה"מ באחרון של פסח תשי"ג (שיחור"ק ע' 242), וזלה"ק: "בנוגע לפסוקים ומזמורים כו' שאומרים בעת ברכת החמה . . אבל כיון שרבינו הזקן לא הנהיג לומר ענינים אלו בעת קידוש לבנה - הרי זה ראי' שגם בעת ברכת החמה אין לאמרם".

והנה ב'סדר ברכת החמה ע"פ מנהג חב"ד המוגה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ (לקוטי שיחות חכ"ב ע' 201) נכתב: "הסדר: . . עלינו, קדיש יתום, ויש מוסיפים ונהרא ונהרא ופשטי". ומכך לכאורה משמע במפורש - שאין נוהגים בעת ברכת החמה לומר הפסוקים 'אל תירא' ו'אך צדיקים'.

וכיון שכנ"ל 'סדר קידוש לבנה' הוא המקור והיסוד ל'סדר ברכת החמה', וכפי שכותב גם בהערה 6 שם: "סדר זה יסודו בסדר רבינו הזקן בקידוש לבנה" - הרי נמצא שגם בעת 'קידוש לבנה' אין להוסיף את פסוקים אלו, מאחר שאינם נמצאים בנוסח 'ברכת החמה' הנלקח מנוסח זה.

אלא שבפועל בעת ברכת החמה - שהיתה אז בד' ניסן תשמ"א, נכתב (לקו"ש שם ע' 191): "הסדר הי': הללו' הללו את גו' (עד) ולא יעבור . . עלינו, קדיש יתום. ולאחרי השיחה (ניגנו) אל תירא גו' עוצו עצה ותופר גו' ועד זקנה גו' אך צדיקים גו'".

והיינו שלפועל כן הוסיפו (לאחרי השיחה) את הפסוקים שבסיום כל תפילה, ומכך מובן שאכן יש להוסיף פסוקים אלו בעת כל 'ברכת החמה', וכן בעת קידוש לבנה שהוא המקור לנוסח 'ברכת החמה' כנ"ל.

אלא שבכל זאת יתכן לומר - שלא הי' זה באופן דסדר קבוע, שהרי אמירת פסוקים אלו היתה רק לאחרי אמירת שיחה שלימה (שנאמר לאחרי 'ברכת החמה'), וגם אמירה הפסוקים היתה רק באופן של 'ניגנו', ולא באופן של אמירה רגילה לאחרי סיום הברכה. וא"כ אין לכאורה להוכיח את אמירתם או אי אמירתם מנוסח 'ברכת החמה' הנ"ל.

ה

אמנם הרי העיקר הקובע בקיום המנהג הוא המעשה רב', וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ליל ה' דחג הסוכות תשמ"ח (התועדויות תשמ"ח ח"א ע' 243): "עניני ההנהגות של רבותינו נשיאנו - יש הנהגות שנהגו בחדרם פנימה, אשר חלק מהם גילו לרבים, וחלק מהם לא גילו, כמובן וגם פשוט. אמנם יש הנהגות שנהגו בגלוי, ויתירה מזו ברבים, עד להנהגות שנהגו בבית הכנסת ובבית המדרש (שהם במפורש הוראה לרבים)".

ובמכתב מג' טבת תש"ט (לקו"ש חכ"ט ע' 416): "מצד גודל ערך ההתקשרות נחיצותה וחביבותה (ובפרט גם אם מקום גשמי מפסיק), הרי עלינו כולנו להתאזר ולהתאמץ ביותר לאחוז בהוראות רבותינו נשיאי חב"ד מנהגיהם ותנועותיהם השייכים לנו". וכמבואר בארוכה בריבוי שיחותיו הק"י¹⁰.

והנה בהנהגת כ"ק אד"ש מה"מ בסיום קידוש לבנה נראה מעין המצלמה (מעשה מלך' ע' 157): שמיד לאחר סיום הקדיש יתום - מנער את ציציות הטלית קטן, ולאח"ז מברך את הסובבים "א גוט וואך" "א גוט חודש", וחוזר לחדרו הק' כשמעודד את השירה. ולא נראה כלל (לכאורה) שאומר את הפסוקים 'אל תירא' ו'אך צדיקים'.

וכן נראה גם בהנהגת כל אנ"ש הנמצאים בעת שעושה כ"ק אד"ש מה"מ הקידוש לבנה. ובמיוחד לפי הנהגתו המיוחדת במוצש"ק אור ליו"ד כסלו תשנ"ב, שמיד לאחר הקדיש אמר משניות וקדיש דרבנן - ולא אמר לכאורה את פסוקי 'אל תירא ו'אך צדיקים'¹¹.

ונמצא א"כ למסקנה: דלמרות שבפשטות הענינים נראה שצריך לומר את הפסוקים לאחר עלינו כבכל מקום, וכמובן גם מטעם וסיבת אמירתם - אך מכיון שנראה בהנהגת כ"ק אד"ש מה"מ שאינו אומרים, ו'מעשה רב' שנעשה ברבים הוא הקובע את מנהג החסידים לפועל - לכן צריך להיות המנהג בפועל שלא לאומרים.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

ספירת העומר של אתמול בבין השמשות דערב שבת

הת' ירון אפרים שי' חודורוב
שליח בישיבה

אדם שנזכר בסוף היום בבין השמשות שעדיין לא ספר ספירת העומר, וספר אז בלא ברכה, נחלקו הפוסקים כיצד ימנה בשאר הימים: ב'שערי תשובה' (סתפ"ט סק"כ) הביא את דעת הבית דוד שכתב שימנה שאר הימים בלא ברכה. אמנם הרבה אחרונים¹² חולקים עליו וסבורים שאם ספר את ספירת ליל אתמול בבין השמשות - יכול לספור שאר ימים בברכה.

(10) ראה ליקוט בזה במבוא לספר מעשה מלך (הוצאה חדשה תשע"ג).

(11) ולהעיר שמיד לאח"ז מסר ריל"ג לקהל בשם כ"ק אד"ש מה"מ שהי' זה (אמירת המשניות וקדיש) ענין פרטי ואינו הוראה לרבים (יומן 'פאקס א שיחה' מס' 38 (255)).

(12) ברכי יוסף ועוד, נסמנו בפסקי תשובות סתפ"ט ע' רפד הערה 109, עיי"ש.

וכתבו עוד, שגם בערב שבת אם עדיין לפני השקיעה, אף שקיבל עליו שבת ואפי' כבר התפלל ערבית, ונזכר שלא ספר ספירת העומר אתמול - יספור עכשיו ויוכל להמשיך בשאר ימים בברכה¹³.

וב'פסקי תשובות' כתב (סתפ"ט) שמסתימת הפוסקים נראה שלכו"ע יכול לברך רק אם נזכר לפני השקיעה, אבל אם נזכר בביה"ש, דאז אינו יכול לחזור בו מקבלת שבת - לא יכול לספור את הספירה של אתמול, ובשאר הימים יספור בלא ברכה.

ולכאורה מדברי אדה"ז נראה שגם אם נזכר בערב שבת ביה"ש שלא ספר אתמול - יוכל לברך. דהנה כתב אדה"ז בסידור ב'סדר הכנסת שבת', שצריך להזהר מאוד שלא לעשות מלאכה בבין השמשות ומאריך בחומרת האיסור.

ולאחרי זה כותב וזלה"ק: "אבל לענין תפלת מנחה שהיא מדברי סופרים אין למחות ביד המקלין בין בחול בין בשבת ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מד"ס בביה"ש ומשום מצוה עוברת". כלומר, שתפילה מנחה מכיון שהיא מדברי סופרים יכול להתפלל גם בביה"ש.

והנה לגבי ספירת העומר כתב אדה"ז (סתפ"ט ס"ב): "ויש אומרים שבזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין מקריבין העומר אין מצוה זו נוהגת כלל מדברי תורה אלא מדברי סופרים, שתיקנו זכר למקדש, וכן עיקר".

ולפי"ז נראה לומר שלשיטת אדה"ז אם ספר ספירת העומר של אתמול בביה"ש של ערב שבת - מכיון שלא עשה מעשה לקבל עליו שבת (כמו אשה שמדליקה נרות), ס"ל שיוכל לספור ובשאר הימים שלאחרי זה ימשיך לספור בברכה.

לזכות

ראש הישיבה

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' זוילשאנסקי

וכל הנהלת הישיבה, הרמי"ם, המשפיעים,

משגיחים, נו"נים והצוות הגשמי

תלמידי התמימים ובוגרי הישיבה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ
הרה"ח
הרב רפאלע"ה
בן הרה"ח בצלאל זמרת דבורה ז"ל
ווילשאנסקי

שליח כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
במזכירות "לשכת ליובאוויטש" בפאריז,
משפיע אנ"ש בשכונת המלך - קראון הייטס
וחבר ועד קופת רבינו,

נלב"ע בג' שבט תשע"ז

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי גדולה
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות משפחת

ר' יעקב שי' הכהן ריבק

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות
בכל מעשה ידיהם, ושיזכו לראות בהתגלות
כ"ק אד"ש מה"מ תיכף ומיד ממש



לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' זועלוועל פסח ב"ר ישעי'
מרנץ ע"ה

נלב"ע ליל שב"ק ערב חה"ש, ה' סיון ה'תשע"ה
שיזכה לעילוי נשמה הכי גדול בהתלבשות
הנשמה בגוף גשמי בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ

ולזכות בני משפחתו שיחיו



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות משפחת

ר' מרדכי משה שי' הכהן
וזוגתו מרת יפה תחי'
אוריאל

ולכל יוצאי חלציהם

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות
בכל מעשה ידיהם, ושיזכו לראות בהתגלות
כ"ק אד"ש מה"מ תיכף ומיד ממש



לזכות

הת' לוי יצחק בן ר' אליהו אליאס
לרגל בואו בקשרי השידוכים
עב"ג חי' מושקא בת ר' יוסף ליפשי

שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התומ"צ
והחסידות, לנח"ר כ"ק אד"ש מה"מ

הוקדש ע"י אח הכלה
הת' מנחם מענדל שי'



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

התמימים העוסקים יזמם ולילה בהוצאת קובצי
'הערות התמימים זאנ"ש' במשך שנה"ל ה'תשע"ז

הת' **מנחם מענדל משיח שי' הכהן בן חגית**

הת' **טובי' שי' בן חנה**

הת' **מנחם מענדל שי' בן נחמה ביילא**

הת' **מנחם מענדל שי' בן מרים**

הת' **שלמה יעקב שי' בן צפורה שרה בתי'**

הת' **שניאור זלמן שי' בן חפציבה חנה**

תהי משכורתם שלימה מן השמים, ויזכו לראות
בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ בגאולה האמיתית
והשלימה תיכף ומי"ד ממ"ש



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד