

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 ב (קלב)

ז' אדר

יוצא לאור על ידי

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש

רח' ירושלים 17 צפת עיה"ק ת"ז

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

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

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

חברי המערכת:

הת' טובי' שי' גינזבורג
הת' לוי יצחק שי' הושיאר
הת' יגאל יא"ל שי' קופצ'יק
הת' שניאור זלמן שי' קלפמן

סייעו בהוצאת הקובץ:

הת' מנחם מענדל שי' בן אפרים
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.

ב"ה

פתח דבר

בהלל והודאה להשי"ת, הננו להגיש לנשיאנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל מחבבי התורה ולומדי, את הגליון השני של הערות התמימים ואנ"ש היוצא לאור בשנה זו - ה'תשע"ז, גליון קלב¹,

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

גליון זה יוצא לאור בקשר עם התאריך ז' באדר - יום הולדתו ופטירתו של משה רבינו, אשר היות ש'משה הוא ישראל וישראל הם משה' ו'הנשיא הוא הכל', הרי ביום זה גובר מזלם ומתגלה עצם נשמתם של כל אחד ואחד מ'ישראל'. והתגלות זו נמשכת, מתגלה ומאירה גם בעניניהם הגשמיים, ומשפיעה על כל ימי החודש ש'אדר בריא ותקיף מזלי'".

ועל כן הבאנו במדור "דבר מלכות" את שיחת ז' באדר (והתאריכים הסמוכים אליו) ה'תשנ"ב, השיחה השלימה האחרונה לעת-עתה שיצא לאור מוגהת וחתומה בידי המלך כ"ק אד"ש, בה מבאר באופן מיוחד ונפלא את ענינו של יום זה כנ"ל.

ובה מסיים וחותם ש"ישראלם כבר הענין דאחד עשר בניסן . . המשיחה של "ראש בני ישראל" (משה רבינו, גואל ראשון הוא גואל אחרון) למלך המשיח, שיבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, תיכף ומיד ממש".

כל הנ"ל מודגש במיוחד בשנה זו בה מלאו ארבעים שנה לפתיחת ישיבתנו הקדושה בעיה"ק צפת בשנת תשל"ז - בה לומדים מאות רבות של בחורים ומחדשים חידושי תורה, ושקועים בתורה ועבודה יחד עם עניני מבצעים, וחדורים הם בשליחות היחידה שנותרה 'להכין את העולם לקבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש'²!

* * *

1) בהמשך לקובץ א (קלא) חגיגי ומוגדל - שיצא לאור לקראת יום הבהיר יו"ד"י"א שבט.
2) דבר מלכות ש"פ חיי שרה תשנ"ב.

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 כתובות (דפים יח"כ) - הנלמדת בשנה זו בשיבות תות"ל ברחבי העולם.

בסוף הקובץ הבאנו אגרת קודש, הערות על ספר 'נתיב ישר' - מפוענחת ומבוארת, אשר כל אחד יוכל לראות ולהבין את ההערות והחידושים הנפלאים של כ"ק אד"ש מה"מ.

תודתנו נתונה בזאת לצוות הישיבה, ובפרט לת' שמואל שי' גינזבורג, לרב אשר שי' גרשוביץ, לרב מנחם מענדל שי' הלפרין, לרב מאיר שי' ווילשאנסקי, לרב יעקב שי' לנדא, לרב שבתי יונה שי' פרידמן ולת' אביחי שילו שי' קופצ'יק 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 בקרוב אי"ה בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן, בו ימלאו קט"ו שנים להולדת כ"ק אד"ש מה"מ.

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. ונשמע תורה חדשה מפיו, "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 המשיח³
מוצש"ק כ"ב שבט ה'תשע"ז (הי' תהא זו שנת עוז)
שנת השלושים ל'תקופה חדשה' בנשיאות
שנת הקט"ו להולדת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
צפת עיה"ק ת"ו, אה"ק

תוכן ענינים

|| דבר מלכות

מעלתו של יום ז' אדר

9 התגלות עצם הנשמה אצל כאו"א מישראל

|| גאולה ומשיח

23 חיים נצחיים במלך המשיח

25 תחילת התאחדות תחתונים ועליונים בזמננו

26 המיוחד בטעם דירה בתחתונים לבריאת העולם

28 תוכן מצוות הקהל לעתיד לבוא (ב)

29 על מי מוטלת העבודה לפקוח העיניים

|| תורתו של משיח

35 ביאור חילוק הלשונות כלא ודלא

37 ארבעה אופנים בהתכללות התורה בעשרת הדברות

39 לימוד אותיות אל"ף ותי"ו מהמילה 'תניא' שבדף השער

40 ההוספות על קריאת קרבנות הנשיאים בחנוכה

41 האם בהדלקת המנורה ידעו שיתרחש נס בכמות השמן

|| נגלה

44 שני טעמים בחזקת כשרות השטר

46 האם קרובים משוו נפשיהו רשעים

49 נאמנות האדם לשנות בדיבורו

50 שני אופנים בגדר פסולי עדות

- 52 שיטות רש"י ותוס' בטעם אין אדם משים עצמו רשע
- 54 שיטת רב נחמן במודה בשטר שכתבו
- 56 כשהוא שוטה זבן וזבין - לשיטת רש"י
- 59 ביאור ב' חלקי תוספות ד"ה ואוקי ארעא
- 60 ואי צורבא מרבנן הוא - שיטות רש"י והרמב"ם

|| חסידות ||

- 65 סדר הביאור בתניא בקדימת הצדיק לרשע
- 67 טעם הרמב"ם והרמב"ן לעסוק בחכמות האומות
- 68 התאמתות בראיית עיני השכל
- 69 פעולת הקרבת קרבן על המזבח

|| הלכה ומנהג ||

- 74 אמירת י"ג מידות ביום טוב ביחיד
- 77 דין תשמישי מצוה לאחר מצותן
- 80 האם מותר לצאת עם סיכת משיח לרה"ר בשבת

|| פשוטו של מקרא ||

- 83 מנין שמושה נתרשל במילת אליעזר דוקא
- 84 סדר וכפילות פירוש רש"י ד"ה כאשר דיבר ה'

|| פענוח אגרת קודש ||

- 87 הערות כ"ק אד"ש מה"מ על ספר נתיב ישר

דבר מלכות

מעלתו של יום ז' אדר התגלות עצם הנשמה אצל כאו"א מישראל

שמו בפרשה בתורה שקריאתה בסמיכות לזמן הסתלקותו⁵. (ב) כיון שאמר משה "ואם אין מחני נא מספרך"⁶, ו"קללת חכם אפילו על תנאי (ולא נתקיים התנאי) באה"⁷, לכן, אף שהקב"ה נענה לבקשתו (ובמילא לא נתקיים התנאי), מ"מ, נתקיים ה"מחני" מפרשה אחת בתורה⁸.

ובשתי הטעמים – דרוש ביאור והסבר⁹:

(א) בנוגע להטעם דמיתת משה בשבעה באדר – כיון ש"בשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד", "כדאי (הוא)

א. פרשת תצוה היא הפרשה היחידה בתורה¹ לאחרי לידת משה בשבעה באדר² (ראשון³) שלא נתפרש בה שמו של משה.

ומצינו שתי טעמים בדבר: (א) כיון שבשבעה באדר (ראשון⁴) מת משה², נרמז זמן הסתלקותו בכך שלא נזכר

(1) "עד משנה תורה" (פי' הרא"ש), שבכמה פרשיות (עקב, ראה, שופטים, תצא ונצבים) לא נזכר שמו של משה. ויש לומר, שכיון ש"משנה תורה" הו"ע אחד והמשך אחד, "אלה הדברים אשר דבר משה גו'" שבסוף שנת הארבעים סמוך למיתתו, חזר על כל דברי התורה (בכל הפרשיות שבד' הספרים) ובאופן ש"מדבר בעד עצמו" (ולא כ"שלישי המדבר" כבספרים שלפנ"ז (פתיחת הרמב"ן עה"ת)) - ה"ז נחשב (בענין זה) כמו פרשה אחת שבתחילתה ובראשיתה נזכר שמו של משה (ראה לקו"ש ח"ב ע' 675).

(2) מגילה ג, ב.

(3) ראה סוטה יב, ב: "אותה שנה (שנולד משה) מעוברת היתה" (ונולד באדר ראשון). וראה לקו"ש חכ"ו ע' 204 (פרטי הדעות והשקו"ט בזה).

(4) ראה מכילתא בשלח טז, לה: "שנת עיבור היתה" (ומת באדר ראשון). וראה לקו"ש חט"ז ע' 342 (פרטי הדעות והשקו"ט בזה).

(5) מאור עינים פרשתנו. ועוד.

(6) תשא לב, לב.

(7) מכות יא, סע"א ובפרש"י.

(8) פי' הרא"ש ובעה"ט ריש פרשתנו. וכ"ה ברבותינו בעה"ת ובחיי תשא שם. ז"ח שה"ש בתחלתו (ס, ג).

וראה זח"ג רמו, א.

(9) ויש לומר, שלכן יש צורך בב' הטעמים (ובלשון הגמרא: "וצריכא"), דיש בזה מה שאין בזה.

ב. ויוכן בהקדים הביאור בגודל העילוי דלית משה בשבעה באדר (יום שמחה¹⁸) שפועל על כל חודש אדר:

בנוגע לחודש אדר – איתא בגמרא² "כיון שנפל פור בחודש אדר שמח (המן) שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא הי' יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד", היינו, שלידת משה בשבעה באדר פועלת ביטול והפיכת גזירת המן בחודש אדר, באופן ש"החודש גו' נהפך גו' לשמחה"¹⁹, ולכן "משנכנס אדר מרבין בשמחה"²⁰, ו"אדר (ד) בריא (תקף)²¹ מזלי"²² – מעלה מיוחדת בחודש אדר שלא מצינו דוגמתה בשאר חדשי השנה.

וצריך להבין:

מפשטות דברי הגמרא מוכח רק שלידת משה בחודש אדר מבטלת (ומכפרת על) הענין הבלתי-רצוי שבמיתתו בחודש זה (שבגלל זה הי' המן "שמח שמחה גדולה"), ולכאורה

יום¹⁰) הלידה שתכפר על המיתה¹¹ [כמודגש בביטול שמחת המן (וגזירתו כו') כש"נפל . . פור בירח שמת בו משה", כיון ש"לא הי' יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד"²], למה נקבע בתורה הרמז על זמן מיתתו של משה (ע"י שלא נתפרש שמו) ולא על זמן לידתו שמכפר על המיתה¹²?

ב) בנוגע להטעם דאמירת "מחני נא מספרך"¹³ – כיון שאמירה זו (היתה לאחר י"ז תמוז¹⁴, ונכתבה בתורה בפרשת תשא (שלאחרי פרשת תצוה), למה נרמז קיומה (בסמיכות לשבעה באדר, ו) בפרשת תצוה¹⁵ (ובפרט להדעות¹⁶ שפרשת תצוה נאמרה לפני חטא העגל)?

ג) גם צריך להבין הקשר והשייכות דב' הטעמים זל"ז, שלהיותם טעמים על אותו ענין, מסתבר לומר שיש קשר ושייכות ביניהם¹⁷, כדלקמן.

10 כ"ה גירסת רש"י שבע"י.

11 מגילה שם ובפרש"י. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ו בתחלתו.

12 ראה עד"ז לקו"ש חט"ז ע' 343 ואילך - בנוגע לקביעת ז' אדר ליום תענית (בגלל מיתת משה), ולא ליום שמחה (בגלל לידת משה).

13 ראה גם לקו"ש חכ"א ע' 173, ובהערות שם.

14 "בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות, ובי"ח שרף את העגל ודן את החוטאים, ובי"ט עלה (לבקש רחמים), שנאמר (תשא לב, ל) ויהי ממחרת ויאמר משה אל העם וגו' (פרש"י שם לג, יא) - ובהמשך לזה אמר "זענתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא".

15 ראה לקמן הערה 17.

16 זח"ב קצה, א. רכד, א. רמב"ן ר"פ ויקהל. וכן משמע מרמב"ן וראב"ע ר"פ תרומה.

17 בהשקפה ראשונה יש לומר, שהשייכות שביניהם היא בצירופם יחד - שהקיום ד"מחני" הוא בפרשה שקורין בסמיכות לזמן מיתת משה* (ועפ"ז תתורץ השאלה למה נקבע בפרשת תצוה דוקא). אבל, מסתבר

יותר לומר שיש גם קשר ושייכות בתוכנם של ב' הטעמים - מיתת משה בשבעה באדר, ואמירתו "מחני נא".

18 ראה נירי יד, א ובתוד"ה אמר. ועד"ז בפי' הרא"ש שם.

19 אסתר ט, כב. - ולהעיר, שמפסוק זה למדים ש"כל החודש כשר לקריאת המגילה" (ירושלמי מגילה פ"א ה"א - הובא בשו"ע או"ח סתרפ"ח וברמ"א שם).

20 תענית כט, סע"א. ובפרש"י: "ימי נסים היו לישראל פורים ופסח" - שהתחלת וסיבת הנס דפסח (יצ"מ) היא בלידת מושיען של ישראל בז' אדר (ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 344 ואילך).

21 גירסת הרא"ש.

22 שם, ריש ע"ב.

* אף שבספרים שהובאו הטעם ד"מחני נא" לא נזכר ע"ד הקשר למיתתו בשבעה באדר.

ופעמים בולעין, ועכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין".

ובזה מודגש יותר (לכאורה) שלידת משה רק מבטלת הענין הבלתי-רצוי שבמיתתו, בדוגמת ביטול האפשרות ד"אני בולע אותן" כיון ש"פעמים (כולל ובמיוחד "עכשיו") בולעין", אבל החודש עצמו נשאר במעמד ומצב ש"אין לו זכות ומזלו אין לו זכות", ובודאי לא באופן שיש בו מעלה וזכות יתירה לגבי שאר חדשי השנה?

ג. ויש לומר הביאור בזה:

ע"פ הידוע²⁷ שביום הולדתו של אדם "המזל השולט ביום ההוא עוזר לו"²⁸, היינו, שהמזל זהיום עוזר להאדם ש"מזלו (של האדם) גובר" (כלשון הכתוב²⁹ "וגבר ישראל"), יש לומר, שביום הולדתו של משה – "משה הוא ישראל"³⁰ וישראל הם משה. נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל"³¹ (וכיון ש"אפתשטותא דמשה בכל דרא ודרא"³², כולל משה את כל בני עד סוף כל הדורות) - גובר מזלם של ישראל³³.

אין ראי' שבגלל זה תגדל מעלתו של חודש זה יותר מכל שאר חדשי השנה?

שאלה זו מתחזקת יותר ע"פ המבואר במדרשי חז"ל פרטי הענינים שהגורל דהמן:

"כשאמר²³ המן הרשע לאבד את ישראל אמר היאך אני שולט בהן הריני מפיל גורלות. . . התחיל בחודש ניסן ועלה בו זכות פסח, באייר זכות פסח קטן וכו'", והולך ומונה הזכויות של כל י"א חדשי השנה, עד ש"עלה ראש חודש אדר ולא מצא בו שום זכות", "חזר ובדק במזלות, טלה זכות פסח. . . שור נמצא זכות יוסף וכו'", והולך ומונה זכות המזלות דכל י"א חדשי השנה, עד ש"בא לו מזל דגים שהוא משמש בחודש אדר ולא נמצא לו זכות²⁴, ושמח מיד ואמר, אדר אין לו זכות ומזלו אין לו זכות, ולא עוד אלא שבאדר מת משה רבן²⁵, והוא לא ידע שבאחד²⁶ באדר מת משה ובאחד²⁶ באדר נולד משה, ואמר כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותן, אמר לו הקב"ה, רשע, דגים פעמים נבלעין

27) ראה ס' השיחות תשמ"ח ח"א ע' 331 ואילך. ח"ב ע' 398 ואילך, ובהנמנן שם.

28) ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח, ובקה"ע שם. 29) בשלח יז, יא.

30) ולהעיר ממ"ש (בהעלותך יא, כא) "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב" (ראה לקו"ת בהעלותך לא, ד. ד. לג, ב. ובכ"מ), וכידוע ש"כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי' משרע"ה" (תניא רמ"ב).

31) פרש"י חוקת כא, כא. 32) תקו"ז תס"ט (קיב, רע"א. קיד, רע"א). וראה ב"ר פנ"ז, ז. זח"ג רע"ג, א.

33) ועד מ"ש (בשלח שם) "והי' כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל". ולהעיר, שפסוק זה קורין בפורים, ידו

23) אסת"ר פ"ז, יא (וראה לקמן שוה"ג להערה (135)).

24) ומ"ש "וידגו לרוב בקרב הארץ", וארז"ל (ברכות כ, סע"א. וש"נ) "מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם וכו'" (קקושיית היפה ענף שם) - ראה לקמן הערה 75.

25) ושאינ' "מרחשון זכות שרה אמנו שמתה בו" - ש"חושבו לזכות שמתה מצער בשורת העקידה" (חידושי הרד"ל ופי' יפה ענף שם).

26) כ"ה ("באחד") הגירסא באסת"ר שלפנינו. ובפי' יפה ענף: "בשביעי באדר מת משה ובשביעי באדר נולד כצ"ל, וילפינן זה מקראי בקדושינן ל"ח ע"א". וראה לקמן הערה 34.

ד. ויש לומר, שהתגברות מזלם של ישראל בחודש אדר (בגלל לידת משה) ניכרת גם בכך שחודש אדר הוא חודש העיבור³⁶, חודש כפול (ב' חדשים, ששים יום), ועל ידו דוקא נשלם החסרון דשנת הלבנה לגבי שנת החמה³⁷, ועד לאופן של שלימות ותמימות ("שנה תמימה"³⁸) יותר משנת החמה³⁹ - כי, מכל "חדשי השנה (ש) הם חדשי הלבנה"⁴⁰ השייכים לישראל ש"דומין ללבנה ומונין ללבנה"⁴¹ ו"עתידים להתחדש כמותה"⁴² (משא"כ אוה"ע שדומין ומונין לחמה⁴¹), גדלה מעלתו של חודש אדר ("בריא ותקף מזלי") שבו גובר מזלם של ישראל.

וכמה פרטים בזה:

(א) אדר דשנת העיבור כולל שני חדשים - שהחידוש דמולד הלבנה, שרומז על החידוש דישראל, הוא באופן ד"כפלים (לתושי")⁴³.

ומזה מובן גם בנוגע להמזל דהחודש - שבחודש שנולד בו משה ("הוא ישראל") עוזר המזל של החודש להתגברות המזל דישראל, ולכן "אדר דבריא ותקף מזלי", היינו, שלידת משה ("הוא ישראל") בשבעה באדר פועלת על כל החודש³⁴ שבו גובר (בריא ותקף) מזלם של ישראל.

ועפ"ז יש לומר, שסיום דברי המדרש "והוא לא ידע שבשבעה באדר . . נולד משה" הוא תשובה גם על זה ש"אדר אין לו זכות ומזלו אין לו זכות" - שאין צורך בהזכות של אדר ומזלו (כבשאר החדשים, שיש צורך בזכות של החודש והמזל שלו, "זכות פסח" וכיו"ב), בגלל שישנו ענין נעלה יותר מהזכות של החודש ומזלו - (התגברות) המזל דישראל, כיון שלידת משה ("הוא ישראל") בחודש אדר פועלת העזר דמזל החודש (אף שאין לו זכות) להתגברות המזל דישראל³⁵.

באדר פועלת שהמזל דאדר עוזר להתגברות מזלם של ישראל ("עכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין").

(36) ועפ"ז יומתק שלידת משה היתה באדר ראשון, בשנה מעוברת (כנ"ל הערה 3).

(37) ש"יתירה שנת החמה על שנת הלבנה קרוב מאחד עשר יום" (רמב"ם הל' קידוה"ח פ"א ה"ב. וראה שם פ"ו ה"ד. פ"ה"א).

(38) ערכין לא, א - במשנה. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ב ה"ה.

(39) שהרי, בשנת החמה ישנם שס"ה ימים, ובשנת העיבור (שלימה, שחשוך וכסלו מלאים) ישנם שפ"ה ימים - יתרון של עשרים יום, שנוסף על מילוי החסרון די"א יום, יש בו גם "מקדמה" לשנה הבאה (ראה מפרשי הרמב"ם הל' קידוה"ח שם).

(40) רמב"ם ריש הל' קידוה"ח.

(41) ראה סוכה כט, א. ב"ד פ"ו, ג. אוה"ת בראשית ד, סע"ב ואילך. ועוד.

(42) נוסח קידוש לבנה (סנהדרין מב, א).

(43) ל' הכתוב - איוב יא, ו. וראה שמו"ר רפמ"ו.

שהתחלתו בשבעה באדר, ויש לומר, שבוה מרומז שהנתינת-כח להנס דפורים הו"ע "וגבר (מזלם של) ישראל" בלידת משה.

(34) ועפ"ז יש לבאר הדיק באסת"ר "באחד באדר נולד משה" (שבדאי לא פליג על המפורש בקידושין שילפינן מקראי שמיתת ולידת משה בשבעה באדר, כנ"ל הערה 26) - שהכוונה היא להדגיש הפעולה על כל החודש, מאחד באדר, שכולל כל ימי החודש.

(35) ועפ"ז יש לבאר המשך דברי המדרש "אמר (המון) כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותן, אמר לו הקב"ה, רשע, דגים פעמים נבלעין ופעמים בולעין, ועכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין" (דלכאורה, כיון ש"דגים פעמים נבלעין ופעמים בולעין", מהו ההכרח ש"עכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין") - שמצד מזלו של אדר (מזל דגים) ישנה אפשרות לכאן ולכאן ("פעמים נבלעין ופעמים בולעין"), אלא, שלידת משה ("הוא ישראל")

כמו שהיתה קודם מיעוטה שנאמר ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים⁴².

ועוד ועיקר – צירוף ב' הימים דר"ח אדר ראשון, שלישי ורביעי, ג' וד': הצירוף דג' (שלישי) וד' (רביעי) הוא "גד"⁵⁰, שפירושו "מזל טוב"⁵¹, שבזה מודגש עוד יותר הענין ד"בריא ותקיף מזלי". וענין זה קשור עם לידת משה בשבעה באדר – כמרומז בצירוף המספרים ג' וד' יחדיו שעולים שבעה⁵², היינו, שלידת משה בשבעה באדר פועלת התגברות המזל ("בריא ותקיף מזלי") בכל חודש אדר, שנכלל בב' הימים דראש חודש, ג' וד', "גד" מזל טוב ("בריא ותקיף).

ה. ויש לבאר תוכן הענין דהתגברות מזלם של ישראל (מצד לידת משה) בחודש אדר – בעומק יותר:

"מזל" דישאל – קאי על שרש הנשמה למעלה, כידוע⁵³ שירידת הנשמה למטה להתלבש בגוף היא הארה מהנשמה בלבד, אבל עיקר הנשמה ומקורה נשאר למעלה, ונקראת "מזל" ("אדם ד) אית לי' מזלא"⁵⁴ ו"הכל תלוי במזל"⁵⁵), מלשון "נוזל", שהוא המקור להיות נוזל ממנו ההשפעה ורוח חיים.

ב) באדר דשנת העיבור יש ששים יום – שרומז על הענין דביטול בששים, היינו, נתינת כח לביטול כל ענינים בלתי-רצויים⁴⁴ והפיכתם לטוב, ועד שראויים לאכילתם של ישראל להיות דם ובשר כבשרם, כמשל "דברים חריפים או חמוצים רק שהם מתובלים ומתוקנים היטב עד שנעשו מעדנים להשיב הנפש"⁴⁵.

ג) ועוד ועיקר: על ידו נעשית השלימות דכל חדשי הלבנה שמשותוים לשנת החמה – שרומז על קיום היעוד⁴⁶ "והי' אור הלבנה כאור החמה וגו' שבעתיים כאור שבעת הימים", לעתיד לבוא, כש"עתידים להתחדש כמותה".

וכל זה מודגש יותר בקביעות שנה זו שר"ח אדר ראשון חל ביום שלישי וביום רביעי:

יום שלישי שהוכפל בו כי טוב⁴⁷ – "כפליים לתושי", ומתקן גם הענין הבלתי-רצוי דיום שני (שנבראת בו מחלוקת⁴⁸), "אחד לגמר מלאכת השני ואחד לגמר מלאכת היום"⁴⁷,

ויום רביעי – שבו נתלו "שני המאורות הגדולים"⁴⁹, שרומז "שיהי' אור הלבנה כאור החמה כאור שבעת ימי בראשית,

44) ומרומז ב"כפלים (לתושי" - ש"תושי" קאי על התשת כח הסט"א כו' (תו"א יתרו סז, ב. ובכ"מ).

45) תניא פכ"ז.

46) יעני' ל, כו.

47) פרש"י בראשית א, ז (מב"ר פ"ד, ו).

48) ב"ר שם.

49) בראשית א, טז. פרש"י שם, יד.

50) וגם "דג" - מזלו של חודש אדר (מזל דגים).

51) ויצא ל, יא ובפרש"י.

52) וי"ל שרומז על "שבעתיים כאור שבעת הימים".

53) לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ.

54) שבת נג, ב. וש"נ.

55) זח"ג קלד, רע"א. קפט, ריש ע"ב.

ושעה היו מוכנים למסור נפשם להריגה ולא לעבור דת ח"ו", "מסירת נפש על קדוש השם, שהרי אם רצו להמיר דתם לא הי' המן עושה להם כלום, שלא גזר אלא על היהודים, אלא שהם מסרו עצמן למות כל השנה כולה, ולא עלה להם מחשבת חוץ ח"ו"⁶³, והכח לזה הוא ע"י התגלות עצם הנשמה, שזהו תוכן הענין דלידת משה (בחודש אדר⁶⁴), גילוי לידה גם מלשון גילוי) העצם דישראל.

ויש לומר, שענין זה מרומז גם בלשון חז"ל ש"אדר בריא ותקיף מזלי" – שהמזל הוא באופן של חוזק ותוקף (ע"ד "וגבר ישראל"):

כיון שבאדר מתגבר מזלם של ישראל, בחינת "אין", עצם הנשמה – אזי מתגלה החוזק והתוקף ("בריא⁶⁵ ותקיף") דעצם הנשמה ("מזלי"), נקודת היהדות שבכא"א מישראל, שיש בו החוזק והתוקף למסור נפשו על קדושת שמו ית'.

וזה שאמרו חז"ל⁶⁶ "אין מזל לישראל" – קאי על מזלות השמים וכוכבים אשר חלק לכל העמים⁶⁷, שישראל הם למעלה ממזלות אלו, אבל גם לישראל יש מזל, ואדרבה, המזל דישראל הוא נעלה יותר באין-ערוך משאר המזלות, כי, המזל שלהם הוא מבחי' "אין" (ע"ד מ"ש⁶⁸ "והחכמה מאין תמצא"), אין שאינו מושג (ולכן יש בהם ענין המס"נ שלמעלה מהשכל).

וענין זה מודגש בלידת משה (בחודש אדר) שהיא גם הלידה דישראל ("משה הוא ישראל") – כי, לידה קשורה עם עצם המציאות שלמעלה משם (שהרי בעת הלידה אינו נקרא בשם)⁶⁹, ורומז על עצם הנשמה שלמעלה מ"חמשה שמות (ש)נקראו לה"⁶⁰ (למעלה אפילו מ"יחידה" שגם היא "שם" לעצם הנשמה⁶¹), וזהו תוכן הענין דהתגברות מזלם של ישראל, עצם הנשמה, בחינת "אין" (בחודש אדר).

ועפ"ז יש לבאר הקשר והשייכות דלידת משה לפורים (שהמן לא הי' יודע שבשבעה באדר נולד משה) – כי, "אנו רואים שכל הימים שהיו בני" בסכנה מפני גזירת המן . . . היו כולם בבחי' מסירות נפש ממש⁶² . . . כי בכל שעה

63 תו"א שם צז, א. ק, ד (בהוספות). ובכ"מ.
64 ולכן נפל הגורל על חודש אדר, ו"על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור" (אסתר ט, כו), "הפור הוא הגורל" (שם ג, ז. ט, כד) - "גורל" רומז על עצם הנשמה, שהתקשרותה עם הקב"ה היא באופן שלמעלה מטעם ודעה, מסירת נפש, שהיתה בגלוי בימי הפורים (ראה תו"א שם קכא, א. קכג, ג ואילך. ובכ"מ).
65 וי"ל ע"ד הרמז - ש"בריא" הוא בר י"א: י"א - רומזו על העצם דישראל שקשור עם בחי' "אחד עשר" (י"א), "אנת הוא חד ולא בחושבן", "אחד" שלמעלה מעשר ספירות, מצד בחינת ה"יחידה", עצם הנשמה שלמעלה מעשר כחות. ו"בר" י"א - פירושו (כמו "בן חורין") שמציאותו היא המציאות די"א. ועוד י"ל, ש"בר" הוא מלשון גילוי (ראה חולין מג, ב. כש"ט הוספות ס"ד ואילך. וש"ב). היינו, שבחי' הי"א היא בגילוי.

56 שבת קנו, א.

57 כלשון הכתוב - ואתחנן ד, יט.

58 איוב כה, יב.

59 ראה לקו"ש חכ"ו ע' 205. וש"נ.

60 ב"ר פי"ד, ט. דב"ד פ"ב, לז.

61 ראה סה"מ תרצ"ו ס"ע 56. וש"נ.

62 ועל שם זה נקראים בכל המגילה "יהודים" - ע"ש ההודאה והמס"נ שמצד נקודת היהדות (ראה תו"א מג"א צז, א. צט, א. ובכ"מ).

ו. ויש להוסיף ולבאר השייכות דלידת משה לשבעה באדר דוקא:

שבעה באדר מורה על השלימות דחודש אדר – שבעה ימים רצופים שכוללים כל שבעת ימי השבוע, שבעת ימי בראשית, ימי הבנין (כללות העולם)⁷⁶, כפי שהם בחודש אדר, שבזה מרומז שהמעלה והשלימות דחודש אדר ("אדיר במרום ה'") נמשכת וחודרת ומתגלה בגדרי העולם.

ומרומז בשמו של החודש – "אדר" – א' דר, שרומז על המשכת וגילוי האל"ף (אלופו של עולם) בעולם להיות לו ית' דירה בתחתונים⁷⁷. ובהדגשה יתירה בשבעה באדר – שרומז על עשיית הדירה (דר) לאלופו של עולם (א') בשבעת ימי הבנין.

וענין זה מודגש גם בלידת משה (בשבעה באדר) – כמארז⁷⁸ ש"בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור", היינו, שלידת משה פעלה אור (גילוי אלקות) בכל הבית (גדרי העולם).

ומודגש עוד יותר בעבודתו ופעולתו כמשך ימי חייו (שנכללים בלידתו בשבעה באדר) – שעל ידי פעולתו בהקמת המשכן נעשה עיקר ושלימות המשכת וגילוי אלקות בעולם, כדאיתא במדרש⁷⁹ "כשהגיע ר"ח ניסן וצוה הקב"ה להקים את המשכן, שלח להם ע"י משה מה אתם יראים (ש'היו

ולהוסיף, שענין זה מרומז גם בשמו של החודש – "אדר" – שפירושו תוקף וגבורה⁶⁶, כמארז⁶⁷ "הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהם אדר, שנאמר⁶⁸ אדיר במרום ה'", "כלומר שאדר לשון קיום וחוזק ולכן נקרא אדר"⁶⁹, היינו, שבחודש זה מודגש החוזק והתוקף דישראל, שנקראו "אדירים", כמארז⁷⁰ "אדירים אלו ישראל"⁷¹, שנאמר⁷² ואדירי כל חפצי במ", "אדיר מלשון חוזק ואומץ . . להתחזק בעבודת בוראם"⁷³, כולל ובמיוחד "החוזק והאומץ למס"נ באחד שלמעלה מהשכל"⁷⁴.

ועפ"ז יש לבאר הפירוש (ע"ד הרמז) בדברי המדרש "אדר אין לו זכות ומזלו אין לו זכות" – שלאחרי הידיעה ש"באדר . . נולד משה", שמצד זה גובר מזלם של ישראל בחודש אדר, אזי מתגלה שבחינת "אין" (ה"מזל לישראל") הוא הזכות של אדר ומזלו⁷⁵.

66) לקוטי לוי' צ על פסוקים ומחז"ל ריש ע' צט.

67) ביצה טו, סע"ב.

68) תהלים צג, ד.

69) פרש"י ביצה שם.

70) מנחות נג, סע"א.

71) וי"ל ע"ד הרמז - ש"אדיר" אותיות י"א דר, שבחי

י"א (חיתה) היא באופן של דירה (בגלוי ובהתיישבות).

וראה לקמן הערה 86.

72) תהלים טז, ג.

73) חדא"ג מהרש"א מנחות שם.

74) רשימות ה'צ"צ לתהלים (יהל אור) ס"ע שמא.

75) ועפ"ז יש לבאר הטעם שלא הזכיר הזכות דמזל

דגים, כמ"ש "וידגו לרוב בקרב הארץ", "מה הדגים שבים

מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם וכי" - כיון

שדגים קאי על העצם דישראל* שלמעלה מגדר של

זכות, בחינת "אין".

* משא"כ בשאר החדשים - "זכות יוסף", "זכות פרץ

זרח", "זכות דניאל" וכי"ב - מודגשת הזכות המיוחדת

של צדיקים אלו, ולא העצם דישראל שהוא בכל ישראל

בשנה.

76) ראה שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט.

77) אוה"ת תרומה ע' א'תקכו.

78) סוטה יב, א (וראה שם יג, רע"א).

79) במדבר פ"ג, ב. וראה שהש"ר פ"ה, א.

מהעולם ("אדיר"⁸⁶ במרום ה"), ובהמשך החודש (ובעיקר בשבעה באדר שבו נולד משה) ועאכו"כ קרוב לסימו (בשבוע האחרון שבו התחיל משה בהקמת המשכן) מודגשת יותר (הכוונה והתכלית ד) ההמשכה וההתגלות בעולם (א' דר, המשך וסיום תיבת "אדר") ע"י המשכן.

אבל, גם בסימו של חודש אדר שבו התחילה הקמת המשכן, "העמידו משה למשכן ושמש בו ופרקו בכל יום" (במשך שבעת ימי המילואים), ו"לא שרתה בו שכינה"⁸⁷, היינו, שעדיין לא היתה ההמשכה וההתגלות בעולם למטה, אלא באופן ד"אדיר במרום ה", כיון שההמשכה והגילוי היא עדיין למעלה מהעולם⁸⁸.

ועיקר ההמשכה וההתגלות בעולם למטה ע"י הקמת המשכן באופן של קביעות והשראת השכינה בו – היתה בר"ח ניסן (יום השמיני⁸⁹ למילואים)⁸⁴, והמשכו בחנוכת המשכן ע"י י"ב נשיאי ישראל כמשך י"ב הימים מר"ח ניסן עד י"ב בו (נשיא אחד ליום⁹⁰), שבזה

ישראל אומרים הרי עשינו המשכן מתי תבוא השכינה ותשרה בתוך מעשה ידינו", כבר באתי לגני אחותי כלה⁸⁰, א"ר ישמעאל ב"ר יוסי⁸¹ לגן אין כתיב כאן אלא לגני, לגנוני, למקום שהוא עיקרי מתחילה, וכי עיקר שכינה אינה בתחתונים היתה (בתמי"). . כיון שחטא אדם נסתלקה השכינה לרקיע הראשון וכו' חטאו מצריים נסתלקה לרקיע השביעי, וכנגדן עמדו שבעה צדיקים והורידו את השכינה מן העליונים לתחתונים. . אברהם הורידה מן השביעי לששי וכו' משה (שהוא השביעי, וכל⁸² השביעין חביבין⁸³) הורידה מן העליונים לתחתונים (עמד משה והורידה לארץ).

ולהוסיף, שהתחלת הקמת המשכן (בשבעת ימי המילואים שהי' משה מקים את המשכן ומפרקו⁸⁴) היתה בשבעת הימים האחרונים ("הכל הולך אחר החיתום"⁸⁵) דחודש אדר (מכ"ג באדר עד לסימו של חודש אדר)⁸⁴,

ויש לומר, שבהתחלת חודש אדר מודגש יותר התוקף ("אדיר") דהאל"ף (ראש והתחלת תיבת "אדר") שלמעלה

86) ומרומו גם ב"אדיר", י"א (דר) - בחינת אחד עשר, "אנת הוא חד ולא בחושבן", שלמעלה מעשר ספירות שמהם נשתלשלו עשרה מאמרות שבהם נברא העולם.

87) פרש"י שמיני ט, כג.

88) ומודגש יותר בקביעות שנה זו, שז' אדר חל ביום השלישי בשבוע, ושלימותו ביום הש"ק שחל ב"א אדר - דיש לומר, שבוה מרומו שגם ההמשכה והגילוי בעולם (ז') היא עדיין למעלה מהעולם (י"א). וראה לקמן הערה (135) (באופן אחר).

89) ונקרא "יום השמיני" - להורות על המשכת וגילוי דרגת האלקות שלמעלה משבעת ימי ההיקף (ש"ת הרשב"א שם. כלי יקר ר"פ שמיני).

90) נשא ז, יא (וראה לקמן שוה"ג להערה (135)).

80) שה"ש ה, א.

81) ובהש"ר שם: "אמר ר' מנחם חתני דר' אלעזר בר אבונה בשם ר' שמעון בר' יוסנה" - דיש לומר, שרומז על שלמות הענין דהשראת השכינה למטה ע"י גואל (ראשון הוא גואל) אחרון" ש"מנחם שמו" (סנהדרין צח, ב).

82) ויק"ר פכ"ט, יא.

83) רד"ה באתי לגני תש"י.

84) ספרי נשא ז, א. במדב"ר פי"ב, טו. ועוד.

85) ברכות יב, א.

(דר) לאלופו של עולם (א') בשבעת ימי הבנין.

כלומר: אע"פ ש"מזל" קאי על עצם הנשמה, "אין" שאינו מושג, שהו"ע החוזק והתוקף (בריא ותקיף מזלי') דמס"נ שלמעלה מהשכל, מ"מ, אין זה באופן של יציאה מהעולם (מס"נ כפשוטה), אלא אדרבה, שהחוזק והתוקף דמס"נ נמשך ומתגלה בכל עניני העבודה בעולם לעשות לו ית' דירה בתחתונים – כמפורש בגמרא²² "מאן דאית לי דינא בהדי נכרי . . לימצי נפשי' באדר דבריא מזלי'", שהפעולה דהתגברות המזל ("בריא מזלי'") היא (לא רק ביחס לעניני הנשמה, עניני התורה ומצוות', אלא גם) בנוגע לעניני העולם, ועד למעמד ומצב ד"אית לי דינא בהדי נכרי"⁹⁵.

וכמודגש גם בימי הפורים – שהנס דפורים הוא שבטלה גזירת המן ולא היו צריכים למסור נפשם להריגה ח"ו כדי שלא לעבור על דת, ואדרבה:

95 ולהעיר, שבהשגחה פרטית הגיעה ידיעה בערב ש"ק זה ע"ד יהודי שזכה בדינא בהדי נכרי". ואף שמדובר במאורע של איש פרטי, מ"מ, מצד הציווי "ואהבת לרעך כמוך" (וכמודגש בסידורו של רבינו הזקן: "נכון לומר קודם התפלה הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך"), ה"ו שייך גם לכל בני", הן בנוגע להשתתפות בשמחתו, והן בנוגע להוספה* בהצלחת בני" בעניני העולם בחודש אדר ד"בריא מזלי'", מתוך הרחבה ועשירות, באופן ד"ויגבה לבו בדרכי ה'" (דברי הימים-ב יו, ו. וראה לקו"ט חכ"ב ע' 159 ואילך. וש"נ).

(* וע"פ מארז"ל (יומא פג, ב) "דייק בשמא" - שמו יוסף, לשון הוספה, ושייך לכל בני", שנקראים ע"ש יוסף (פרש"י תהלים פ, ב. ועוד).

מודגשת יותר המשכת וגילוי אלקות בגדרי העולם – י"ב צירופי שם הוי' (מלשון מהוה) שעל ידם נעשית התהוות הזמן, י"ב חדשי השנה, והתהוות המקום, י"ב גבולי אלכסון⁹¹, היינו, שגם בגדרי העולם (י"ב) נמשכת ומתגלה דרגת האלקות שלמעלה מהעולם⁹², שזהו ענינו של חודש ניסן, מלשון "נס"⁹³, ועד ל"נסי נסים"⁹⁴.

ז. ועד"ז בנוגע להתגברות המזל דישראל בחודש אדר, "אדר בריא מזלי'" – שקשור עם (לידת משה ב)שבעה באדר:

התגברות מזלם של ישראל בחודש אדר, "מזלי' בריא", היא, לא רק בנוגע לשורש הנשמה למעלה, בחינת ה"מזל", אלא גם ובעיקר בנוגע להמשכה וגילוי בהארת הנשמה שירדה למטה ונתלכשה בגוף, כמודגש גם בכך ש"מזל" הוא מלשון נוזל, שהוא המקור להיות נוזל ממנו ההשפעה ורוח חיים למטה (כנ"ל ס"ה), ובמילא, התגברות המזל בחודש אדר פועלת להתגברות דבני" בהיותם למטה, נשמות בגופים, וגם בהתעסקותם בעניני העולם, כמודגש בענינו של שבעה באדר, שרומז על עשיית הדירה

91 ראה אור"ת בראשית ו, סע"ב ואילך. ועוד.

92 ויש לומר, שענין זה מודגש יותר בגמר חנוכת המשכן בי"ב ניסן, לאחר אחד עשר בו - שגם הדרגא הכי נעלית דאחד עשר ("אנת הוא חד ולא בחושבן") בניסן ("נסי נסים") נמשכת ומתגלה בגדרי העולם (ביום ה"ב, י"ב חדשים וי"ב גבולי אלכסון).

93 ראה פס"ז ולק"ט בא יב, ב.

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

של עלי' למעלה מהעולם ("אדיר במרום ה'", א' ד"אדר").

ועיקר ושלימות ההמשכה והגילוי למטה בעולם – ע"י בנין ביהמ"ק השלישי ("מקדש אדני- כוננו ידיך" 105) בגאולה השלישית ("ביום השלישי יקימנו ונחיל' לפניו" 106), בית נצח 107, וגאולה נצחית שאין אחרי' גלות 108 – שייך לחודש ניסן, "בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל, שנאמר 109 כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" 110, ובו "הוקם המשכן" (שכולל גם ביהמ"ק השלישי 111) ושרתה השכינה (כנ"ל ס"ו).

ח. ע"פ האמור לעיל יש לבאר הקשר והשייכות דשבעה באדר לפרשת תצוה – שענינו של שבעה באדר (לידת משה, "הוא ישראל", והתגברות מזלם של ישראל, "בריא ותקיף מזלי", התוקף והחוזק דעצם הנשמה למס"נ באחד) מרומז בהתחלת פרשת תצוה – "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד":

"אתה" – קאי על העצמות דמשה (עצם הנשמה, "מזל") שלמעלה משם, והוא"ו ד"ואתה" – מורה על ההמשכה (שמרומזת בציוור דאות וא"ו 112)

"ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" 96, "כי נפל פחד היהודים עליהם" 97, ובמילא, היו יכולים להמשיך לעסוק בקיום התומ"צ מתוך רווחה – "אורה ושמחה וששון ויקר" 98 (הן כפשוטו, והן כדרשת חז"ל 99), "שמחה" 100 ומשתה ויום טוב 101 – בכל קכ"ז מדינות המלך, ובמעמד ומצב ש"מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש" 102.

אבל אעפ"כ, נס פורים שבחודש אדר הוא באופן ש"אכתי עבדי אחשוורוש אנן" 103, היינו, שגם לאחרי גאולת פורים נמצאים בני" בגלות [ולא עוד אלא שלאח"ז ה' חורבן בית שני ואריכות הגלות המר והקשה הזה, עם כל הגזירות ושמדות, רח"ל היל"ת, לא תקום פעמיים צרה" 104, שהיו במשך הדורות עד לדור אחרון זה, שרבבות מישראל מסרו נפשם על קדושת השם], שנמצאים במעמד ומצב שיש צורך בחוזק ותוקף דעצם הנשמה ("בריא ותקיף מזלי") למס"נ באחד – תנועה

96) אסתר ט, א.

97) שם ח, יז.

98) שם, טז.

99) מגילה טז, ב.

100) אסתר ט, יט.

101) ובענין זה מודגשת המעלה דפורים לגבי יום הכפורים ("כפורים", כמו פורים (תק"ו תכ"א - נו, ב)) - ששניהם קשורים עם בחי' הגורל, עצם הנשמה, מ"מ, יש מעלה יתירה בפורים שבחי' הגורל נמשכת ומתגלה למטה בעניני הגוף, "שמחה ומשתה ויום טוב", משא"כ ביום הכפורים שצ"ל "ועניתם את נפשותיכם" (אחרי טז, לא. וראה תו"א מג"א צה, סע"ד ואילך. ובכ"מ).

102) אסתר בסופו.

103) מגילה יד, א.

104) לשון הכתוב - נחום א, ט. וראה לקו"ש חכ"ג ע'

306 הערה 55 ובשוה"ג שם. וש"ג.

105) בשלח טו, יז ובפרש"י.

106) הושע ו, ב ובפרש"י.

107) ראה זח"א כח, א.

108) מכילתא בשלח טו, א. ועוד.

109) מיכה ז, טו.

110) ר"ה יא, רע"א. שמור"ר פט"ו, יא.

111) ומודגש ביותר בהנצחיות דהמשכן (ראה סוטה

ט, סע"א) - מעין ודוגמת הנצחיות דביהמ"ק השלישי.

112) ראה לקו"ת מטות פה, רע"ד. ובכ"מ.

לכן נקראו אבותינו זית רענן שהם מאירים לכל¹¹⁷, היינו, שתכלית הכוונה היא (לא בענין המס"נ באופן של יציאה מהעולם, אלא אדרבה) שמציאותם של משה וישראל ("ואתה תצוה את בני ישראל"), עצם הנשמה ("שמן גו' זך גו' למאור"), תומשך ותתגלה ותאיר בעולם – כמודגש בלידת משה בשבעה באדר, שהתגברות המזל (עצם הנשמה) דמשה וישראל הוא באופן שנמשך ומתגלה בשבעת ימי הבנין (כנ"ל ס"ו-ז).

ועד"ז בסיום הפרשה¹²¹: "ועשית¹²² מזבח מקטר קטורת וגו' והקטיר עליו אהרן קטורת סמים בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות יקטירנה ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים יקטירנה" – שענין הקטורת, שמורה על התקשרות והתחברות דעצם הנשמה עם הקב"ה באופן ש"בחד קטירא אתקטרנא", נמשך ומתגלה ומאיר בעולם, ע"י הנרות¹²³.

ט. עפ"ז יש לבאר גם ב' הטעמים שבפרשת תצוה לא נתפרש שמו של משה (מיתת משה בשבעה באדר, ואמירתו "מחני נא מספרך") ושייכותם זל"ז:

הטעם שלא נתפרש שמו של משה בפרשת תצוה בגלל סמיכותה לשבעה באדר, הוא, לא רק בגלל שבשבעה

מהעצמות ("מזל") דמשה להיות "תצוה את בני ישראל", באופן של צוותא וחיבור (תצוה מלשון צוותא¹¹³) עם בני, להיות התגברות מזלם של ישראל, "בריא ותקיף מזלי", שיתגלה אצלם החוזק והתוקף דעצם הנשמה.

(ועי"ז) "ויקחו אליך¹¹⁴ שמן זית זך כתית למאור" – שרומז על ענין המס"נ, כמארז¹¹⁵ ש"הזית מסר נפשו על קדושת הקב"ה", וזהו"ע "כתית למאור", כמארז"ל "נמשלו ישראל לזית . . (ש) אינו מוציא שמנו אלא ע"י כתינה"¹¹⁶, "כך ישראל באים עכו"ם וחובטין אותם ממקום למקום כו"¹¹⁷, היינו, שע"י צער ויסורי הגלות מתגלה החוזק והתוקף¹¹⁸ דעצם הנשמה, שזהו"ע "שמן גו' זך גו' למאור": "שמן", ש"אפילו¹¹⁷ אתה מערבו בכל המשקין שבעולם הוא נתון למעלה מהן"¹¹⁹, "זך", בלי שמרים, "למאור", שלמעלה מ"אור".

(וכל זה כדי) "להעלות נר תמיד" – "כשם שהשמן מאיר כך ביהמ"ק מאיר לכל העולם שנאמר¹²⁰ והלכו גוים לאורך,

(113) תו"א פרשתנו פב, א. ובכ"מ.

(114) "תיבת אליך מיותר, ודורש שענין הזית מרמז על ישראל, ומשה הוא ישראל, וזהו אליך" (פי' מהר"ז לשמו"ר ריש פרשתנו).

(115) כ"ה באוה"ת פרשתנו ע' א'תקעה - מרבות פ' אמור ס"פ (ל"א), ש"פירשו שם שהזית מסר נפשו כו" (אוה"ת שם ע' א'תקמו).

(116) מנחות נג, סע"ב.

(117) שמו"ר ריש פרשתנו.

(118) וראה מנחות שם: "מה זית אין עליו נושרין אף ישראל אין להם בטילה עולמית" - תוקף נצחית.

(119) ודוגמתו בוי"ת - שאין בו הרכבה (ירושלמי

ללאים פ"א ה"ז. מדרש תהלים קכח, ג).

(120) ישע"י, ס, ג.

(121) להעיר גם מב' הפירושים ברש"י על הפסוק (פרשתנו כט, מג) "ונקדש בכבודי": (א) "ונקדש המשכן בכבודי שתשרה שכינתי בו", (ב) "אל תקרי בכבודי אלא במכובדים שלי, כאן רמז לו מיתת בני אהרן כו" (ענין המס"נ, "בקרבתם לפני ה' ומותו").

(122) ל, א ואילך.

(123) ראה בארוכה סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 410 ואילך.

והעצמות דישראל כפי שהם חד עם עצמותו ית'.

ועפ"ז מובן שגם הטעם דאמירת "מחני נא מספרך" שייך לתוכן ענינו של שבעה באדר¹²⁸ (שקורין בסמיכות לפרשת תצוה) – יום שנולד משה, העצמות שלו, הקשורה עם העצמות דישראל, שזוהי הסיבה להמס"נ שלו עבור בנ"י באמירת "מחני נא מספרך", וכתוצאה מזה לא נזכר שמו בפרשת תצוה (שקורין בסמיכות ליום לידתו)¹²⁹, אלא אדרבה: "ואתה", העצמות שלו שלמעלה משם.

*

י. ...ההוראה מהאמור לעיל בנוגע לעבודה בפועל:

כבואנו משבעה באדר שחל בפרשת תצוה, שבשניהם מודגשת התגברות מזלם של ישראל, החוזק והתוקף דעצם הנשמה ("ואתה") כפי שנמשך ומתגלה בעבודתם ופעולתם בעניני העולם (לא מס"נ ויציאה מהעולם ח"ו וח"ו, אלא נשמות בגופים לאורך ימים ושנים בריאות וטובות), יש להוסיף ביתר

באדר מת משה (שמרומז בסילוק שמו מהפרשה) אלא גם ובעיקר בגלל שבשבעה באדר נולד משה ("כדאי הלידה שתכפר על המיתה") – כי, לידת משה (בשבעה באדר) קאי על התגלות עצם מציאותו שלמעלה משם, שלכן אינו נקרא בשם משה (שבכל הפרשה לא נזכר שמו), אלא "ואתה", "מהות עצמותך"¹²⁴, ועד ל"אתה" האמיתי, עצמותו ומהותו ית'¹²⁵.

וכיון שלידת משה (העצמות שלו שלמעלה משם) בשבעה באדר קשורה עם כל בנ"י ("משה הוא ישראל"), שגובר מזלם (עצם הנשמה) של ישראל [וכמודגש בהתחלת הפרשה שה"אתה" (העצמות דמשה, ועד לעצמותו ומהותו ית') הוא באופן של המשכה ("ואתה") ועד לצוותא וחיבור ("תצוה") עם העצמות דבנ"י ("שמן זית זך")] – לכן, מרומזת בפרשה שקורין בסמיכות לשבעה באדר המסירת-נפש של משה עבור בנ"י¹²⁶ (העצמות שלהם שלמעלה מהתורה) באמרו "מחני נא מספרך", ע"ז שלא נזכר שמו, אלא "ואתה", העצמות שלו שלמעלה משם¹²⁷ – שענין זה מודגש בגלוי בשבעה באדר שבו נולד משה, התגלות העצמות דמשה

(128) ולא כפי שנראה בפשטות שענין ד"מחני נא מספרך" כשלעצמו יכול להתקיים בפרשה אחרת (ואדרבה: מתאים יותר שיתקיים בפרשה שלאחרי אמירת "מחני נא מספרך"). אלא שמצד צירוף טעם אחר (מיתת משה בשבעה באדר) נקבע בפרשת תצוה. (129) ועפ"ז יומתק שהקיום ד"מחני נא מספרך" שאמר משה בפרשת תשא נרמז בפרשת תצוה שלפנ"ז - כיון שבתיבת "ואתה (תצוה)" (שבה נתקיימה אמירתו "מחני נא מספרך") מודגשת גם הסיבה שכתוצאה ממנה באה לאח"ז אמירת "מחני נא מספרך" (מצד ההתקשרות העצמית דמשה וישראל).

(124) כלי יקר פירשנו.

(125) ראה סד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט. לקו"ש חכ"א ע' 178. וש"נ.

(126) ויש לומר, שענין זה מרומז ב"ואתה תצוה" את (בני ישראל) - שהצוותא וחיבור דמשה עם ישראל היא באופן שמשוה טפל ("את הטפל") לישראל.

(127) ראה לקו"ש שם ע' 175 ואילך.

יום, שע"ז ממחרים ומזרזים עוד יותר הגילוי דעניני חודש ניסן עוד בהתחלת חודש אדר.

ובכל זה ניתוסף עילוי מיוחד בשנה זו – שבאחד עשר בניסן מסתיימת שנת הצדי"ק הקשורה עם מזמור צדי"ק (שבא לאחרי מזמור פ"ט שבו נאמר "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו"¹³², עד לסיום וחותרם המזמור "ברוך ה' לעולם אמן ואמן"), שסיומו וחותרמו ב"ויהי נועם גו' ומעשה ידינו כוננהו"¹⁶², שקאי בשלימות השראת השכינה בביהמ"ק השלישי¹³³, ע"י גמר ושלמות מעשיו ועבודתו בדור זה, דור השביעי¹³⁴, שבו נשלמת פעולתו של משה רבינו (גואל ראשון הוא גואל אחרון) בהמשכת וגילוי אלקות בעולם, לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

וכן תהי' לנו – שבאחד עשר באדר (ששים יום לפני אחד עשר בניסן) יושלם כבר הענין דאחד עשר בניסן¹³⁵, "ביום

(132) פסוק כא.

(133) מדרש תהלים עה"פ.

(134) ראה ד"ה באתי לגני דשנת תשי"א (סה"מ

מלוקט ח"א בתחלתו).

(135) ונתינת כח מיוחדת בקביעות שנה זו שבאחד עשר באדר (שחל בשבת) נעשית השלימות דשבעה באדר - שהשלימות דאחד עשר נמשכת ומתגלה בשבעת* ימי הבנין (גדרי העולם), שגם בחודש אדר (שמצ"ע הוא למעלה מהעולם (כנ"ל ס"ו ובהערה 88)) נעשית כבר השלימות שבחודש ניסן.

(* ולהעיר ע"ד הרמז שמאמר המדרש (שבהערה 23) ע"ד מזלו של חודש אדר הוא בפרשה ז' פיסקא י"א, וכן נשיא אחד ליום" שנאמר בחנוכת המשכן בחודש ניסן הוא בפרק ז' פסוק י"א - דייש לומר, שבזה מרומו שגם בחודש אדר יכולה להיות המשכת וגילוי בחי' י"א בז', כמו בחודש ניסן.

שאת וביתר עוז, ובתגבורת החיות, ככל מעשיו ועבודתו בלימוד התורה וקיום המצוות, כולל ובמיוחד בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, כדי להביא בפועל ובגילוי את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז תהי' שלימות ההתגלות והעצם דישאל, ישראל וקוב"ה כולא חד¹³⁰, בכל העולם כולו, שנעשה דירה לו ית' בתחתונים.

בסגנון אחר קצת: העבודה דחודש אדר ש"בריא ותקיף מזלי" היא להביא בפועל ובגילוי את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שנקרא "אדיר" ("והי' אדירו ממנו"¹³¹), שאז יתגלה בכל העולם כולו מזלם של ישראל, שנקראו "אדירים", ביחד עם שלימות הגילוי ד"אדיר במרום ה'" בכל העולם כולו, שנעשה דירה לו ית'.

יא... ויה"ר – והוא העיקר – שלא יצטרכו להמתין ב' חדשים עד לחודש ניסן, ש"בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל", כיון שבהתחלת חודש אדר ראשון, ובפרט משבעה באדר, ושלמותו ביום הש"ק אחד עשר באדר, תהי' הגאולה האמיתית והשלימה ובנין ביהמ"ק השלישי וחוכתו בפועל ממש.

ולוסיף, שבשנת העיבור שישנם ב' חדשי אדר, ששים יום, ניתוסף עוד יותר בהתשוקה והגעגועים לחודש ניסן (שבו נגאלו ובו עתידין להגאל) במשך ששים

(130) ראה זח"ג עג, א.

(131) ירמ" ל, כא. וראה סנהדרין צח, סע"ב.

עבדי בשמן קדשי משחתיו", שזהו עיקר
 ושלמות הענין ד"כי תשא את ראש
 בני ישראל", ע"י המשיחה של "ראש
 בני ישראל" (משה רבינו, גואל ראשון
 הוא גואל אחרון) למלך המשיח, שיבוא
 ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, תיכף
 ומיד ממש.

(משיחות (ליל ויום) ג', (ליל ויום)
 ועש"ק וש"ק פ' תצוה, ז', יו"ד וי"א
 אדר ראשון ה'תשנ"ב)

עשתי עשר יום נשיא לבני אשר¹³⁶,
 "מאשר שמנה לחמו"¹³⁷, "וטובל בשמן
 רגלו"¹³⁸ – כמודגש בהתחלת פרשת
 תצוה: "ויקחו אליך שמן זית זך"¹³⁹, וכן
 בהתחלת פרשת תשא (שמתחילין לקרוא
 במנחת ש"ק פ' תשא) שבה מדובר
 אודות שמן המשחה¹⁴⁰ – "מצאתי דוד

136) נשא ז, עב.

137) ויחי מט, כ.

138) ברכה לג, כד.

139) וראה ויק"ר פל"א, יא: "בזכות להעלות נר תמיד

אתם זוכים להקביל פני נרו של מלך המשיח".

140) ל, כב ואילך.



חיים נצחיים במלך המשיח

הת' משיח מנחם מענדל שי' אדרעי
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה 'למרבה המשרה' מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן (מאמרי אדה"ז נביאים ע' ס ואילך): "אנו אומרים בקידוש הלבנה: דוד מלך ישראל חי וקים, והלא מבואר בכתובים ובמארז"ל שדוד לא חי כי אם שבעים שנה? . . . אך הענין הוא דמה שאומרים דוד-מלך-ישראל חי וקיים קאי על משיח בן דוד . . . כי אז תקבל המלכות מבחינת תענוג הפשוט שבעצמות אא"ס . . . וע"כ הוא בחינת מתנה ששם יהיו חיים נצחיים, וכמ"ש 'הנה ישכיל עבדי וירום ונשא וגבה מאוד' . . . והוא בחינת עצמות אא"ס כי לא אדם הוא".

כלומר, שהיות שבמלך המשיח מאיר הגילוי של עצמות אוא"ס (שלא כדוד, כמבואר במאמר שם) - לכן הוא יחי' בחיים נצחיים, ועל כך אנו אומרים 'דוד מלך ישראל חי וקיים' - מלכותו של דוד המתגלת במלכותו של מלך המשיח.

ויש להוסיף בזה ביאור ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במאמר 'בלע המות לנצח' תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רעח), וזלה"ק: "וזהו גם מה שלעתיד לבוא יהי' 'בלע המות לנצח', דמכיון שאז יתבטל הרע מות הרוחני - עי"ז יהי' במילא גם בלע המות כפשוטו . . . והנה הטעם על זה שדוקא לע"ל יתבטל הרע מות הרוחני, ובמילא גם המות כפשוטו הוא - כי אז יהי' גילוי אור נעלה ביותר, שלגבי אור זה מתבטלים במילא כל המנגדים".

והיינו, שהיות שלעתיד לבוא יאיר גילוי עצמותו ומהותו של הקב"ה (כמובן מהמבואר בהמשך המאמר ובמצוין בהערות שם), שלגביו בטלים במילא כל המנגדים

- הרי ממילא יתבטל אז הרע והמות הרוחני, וכן במילא המות הגשמי ויהי 'בלע המות לנצח' שיחיו בחיים נצחיים.

ועפ"ז יש לבאר את דברי אדה"ז הנ"ל - שהיות שבמלך המשיח מאיר גילוי העצמות לכן יחי' בחיים נצחיים - שזהו מכיון שלגבי גילוי זה בטלים המנגדים כולל ענין המות הגשמי כפשוטו.

ובדבר מלכות ש"פ בא תשנ"ב הודיע כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק (בהשמטת קטעים):
"החידוש דדורנו דור התשיעי לגבי כל הדורות שלפני זה: מכיון שהגאולה לא באה אז בפועל, ה"בא אל פרעה" לא הי' בתכלית השלימות כנשמה בגוף בריא (היתה הסתלקות הנשמה מן הגוף), משא"כ בדורנו זה - הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה .
באופן שכנשמות בגופים מקבלים בפנימיות "אתפריעו כל נהורין" ש"נתלו" עתה".

כלומר, דמכיון שדורנו הוא דור אחרון של הגלות ודור ראשון לגאולה, וכבר סיימו את כל עניני העבודה הדרושים לביאת הגאולה, ואנו נמצאים כבר על סף ותחילת הגאולה בפשטות - הרי היתה כבר שליחותו והתגלותו של כ"ק אד"ש בתור מלך המשיח, עד שהכריז הכרזת הגאולה, ופועל בעולם את פעולתיו של משיח (כמבואר בשיחותיו הק' משנות תנש"א-תשנ"ב) -

ועל כן מובן שכבר ניתנה בו הדרגה העליונה של עצמותו ומהותו של הקב"ה, וממילא אין בו בחי' הרע כלל וכלל - וא"כ לא שייך שיהי' אצלו הסתלקות הנשמה מן הגוף, והוא חי בחיים נצחיים לעולם ועד.

וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ האיזנו תש"נ (התועדויות תש"נ ח"א ע' 89): "מובן וגם פשוט שבימינו אלה לאחרי כל מה שעברו במשך הדורות שלפנ"ז, ויצאו ידי חובת כל הענינים הבלתי רצויים (כמובא גם בדרושי אדמו"ר האמצעי) אין עוד ענינים של ירידה כו' (כולל גם שלילת הענין ד"מאן דנפיל מדרגי' איקרי כו'"), ובמילא ישנה מציאותו של משה גואל ראשון הוא גואל אחרון נשמה בגוף באופן נצחי".

ולא שייך אפילו השינוי דגניזה, כפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ שופטים תנש"א: "נשיא הדור ש'הוא הכל', 'צדיק יסוד עולם' - על דרך אבן השתי' שנמצאת במקום מסויים בעולם הזה הגשמי, וקיימת תמיד בלי שינויים (אפילו לא השינוי דגניזה כהארון שנגזז וכיו"ב) - ע"ד שופט ונביא שקיים (נצחי) בכל דור (כסימן לגילוי אלקות בעולם באופן תמידי - שממנו הושתת כל העולם כולו)".¹

1 ובודאי שאין להשתמש בתוארים של הסתלקות וכו', ואפילו על כ"ק אדמו"ר הרי"צ אמר הרבי כו"כ פעמים אין אומר הלשון נבג"מ, נ"ע, זצ"ל וז"ע (ראה שיחות אחש"פ ושלה תש"י, פורים תשי"א). ואדרבה נהנה מההתבטאות החסידים עליו כשליט"א (ר"ח סיון ו"ב תמוז תש"י, אג"ק ח"ג ע' שז), ובעצמו אמר זאת עליו כו"כ פעמים (אחש"פ תש"י, פורים וריגש תשי"א ועוד).

תחילת התאחדות תחתונים ועליונים בזמננו

הת' שניאור זלמן שי' גרנשטט
 הת' פסח אליהו שי' שיפמן
 תלמידים בישיבה

בשיחת ח"י מרחשון תשמ"ט אומר כ"ק אד"ש מה"מ (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 56):
 "ישתדל כאו"א להכנס לבנין הישיבה (תומכי תמימים) במשך יום ההולדת כ"ף חשון,
 ולעשות פעולות טובות בכל ג' הקוין דתורה תפילה וגמ"ח. . . ובעיר שאין בה ישיבת
 תומכי תמימים, ואי אפשר בקל לילך לעיר אחרת כו' - יכולים לעשות זאת בתוך בנין
 שהוא מעין ודוגמת ישיבת תומכי תמימים, כמו 'בית חב"ד', בית תורה תפילה וגמ"ח".

ובדבר מלכות ש"פ כי תצא תנש"א (סט"ו) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "לפרסם בכל
 מקום ומקום על דבר השליחות המיוחדת ד'תומכי תמימים'. . . שנוסף לכך שכל בית
 יהודי צריך להיות 'בית תורה תפילה וגמ"ח' (כמדובר כמ"פ), צריך להיות כל בית מעין
 ודוגמת ישיבת תומכי תמימים, ע"י לימוד תורת החסידות".

ואולי יש לבאר הטעם לכך, שדוקא בשנת תשנ"א התחדש שכל בית יהודי צריך
 ויכול להיות "מעין ודוגמת ישיבת תומכי תמימים" [משא"כ בשנים שלפנ"ז משמע
 לכאורה מהשיחה בתשמ"ט הנ"ל, שענין זה שייך רק בבית מיוחד כמו ב'בית חב"ד' -

ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במאמר 'להבין ענין נרות חנוכה' תשכ"ו (סה"מ מלוקט
 ח"ו ע' ע"א-ב)²: שבירור ניצוצות הקדושה בימי שלמה המלך הי' באמצעות הגילוי של
 'חיצוניות עתיק', ולכן נתברר אז רק הנצוצות ששייכים להרגיש גילוי אור. משא"כ
 בירור הניצוצות לעתיד לבוא הוא באמצעות הגילוי של 'פנימיות עתיק', שעל ידו
 "מתגלה בכל דבר שהמציאות שלו גופא היא אלקות. . . שגם הדברים הגשמיים עצמם
 יהיו בתכלית ההתאחדות באלקות".

וממשיך במאמר שם, שאותו הדבר הוא גם בקשר להפצת המעינות חוצה' שמטרתו
 היא להביא את משית, שתורת החסידות היא בבחינת 'פנימיות עתיק', ו"ענין יפוצו
 מעינותיך הוא שגם בבחי' חוצה יהיו לא רק המים חיים שנמשכים מהמעיינות, אלא
 המעינות עצמם. ועי"ז נתגלה המציאות דהחוצה עצמו, שאמיתת מציאותו הם
 המעינות".

(2) קונטרס חנוכה תשנ"ב, והוא בהמשך לבואר בקונטרס פדה בשלום שלפנ"ז. וכן מבואר בכ"כ מקומות.

כלומר, שהחידוש בגאולה האמיתית והשלימה (שמתבטא גם בהפצת החסידות), הוא לא רק ש'התחתון' ישאר במציאותו ורק יתקרב באופן הכי נעלה ל'עליון' (אלוקות) - אלא שיתגלה שאמיתת מציאותו של התחתון עצמו הוא אלוקות ממש.

ועפ"ז מובן שדוקא בשנת תנש"א שהיא ה'שנה שמלך המשיח נגלה בה', והחלו כבר כל הענינים והגילויים דלעתיד לבוא וכו'³ - מתחדש ומתגלה שכל בית יהודי ברחבי תבל (בחינת 'תחתון'), צריך ויכול להיות ממש "מעין דווגמת ישיבת תומכי תמימים" (בחינת 'עליון'), שבה לומדים חסידות בדוגמה והכנה למצב דלעת"ל ש"יהיו כל ישראל יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם", כמבואר בפרטיות בד"מ כ"יתצא הנ"ל.

ואולי יש להוסיף בזה עוד, כמבואר בדבר מלכות ש"פ וישב תשנ"ב, שבכירור והפיכת מדינת צרפת רואים במיוחד בגלוי בכך - שלא רק שנעשתה למקום הפצת התורה המעיינות והחסידות אלא ששם קיימת ישיבת תו"ת, וא"כ יש בזה נתינת כח שנעשה מקום ומקור של תורה כמו בליובאוויטש, כאילו זה דבר עצמאי שאינו זקוק להשפעה ממקור אחר, כיון שנעשה בדיוק כמו הענין עצמו.

ובזה נראה ג"כ ענין שמראה בגלוי את האחדות של התחתון עם העליון לקראת הגאולה - בהמשכת ענין תומכי תמימים בעולם, וכנ"ל שבזמן האחרון יש נתינת כח והמשכה לעשות זאת אפילו 'בכל בית' כלשון השיחה הנ"ל.

ועד"ז מובן בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ וישלח תשנ"ב (סי"ד), בקשר לעריכת התוועדויות - שלא רק מקומות מרכזיים, אלא אפילו בכל מקום פרטי צ"ל באופן של עיקר ועד שכולם נעשים בבחינת עיקר ועד 'עיקר שבעיקר' שנעשה בעצמו משפיע - ע"ד ובדוגמת שלימות החמה (המקבל) לעת"ל שתהי' כמו החמה.

המיוחד בטעם דירה בתחתונים לבריאת העולם

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

ידוע אשר בנוגע למטרת בריאת העולם מבוארים בקבלה מספר טעמים, ומהם: "שיכירו הנבראים גדולתו" - כלומר שהתחתון יזכה להיות כלי לאלוקות; "כדי להיטיב לברואיו - שטבע הטוב להיטיב"⁴; "בגין דישתמודעון ליי" - שיהי' גילוי אלוקותו ית'

(3) כמבואר בארוכה בשיחות הדבר מלכות תנש"א תשנ"ב.

(4) ראה לקו"ש ח"ו, שיחה הב' לפרשת שמות ס"ז (ובהערות) הביאור בזה.

בעולם. "לגלות שלימות כוחותיו"⁵ - בבריאת יש מאין, ענין הגבול. ובכמבואר בארוכה בספרי קבלה.

אך בתורת החסידות, (המשך תרס"ו ע' ח"ט) נשללים הטעמים הנ"ל בנוגע לטעמי הבריאה, ומוסבר שסיבת הבריאה היא רק מצד זה ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

וזלה"ק: "אי אפשר לומר שהכוונה היא רק בגין דישתמודעון בי' . . וכמו כן א"א לומר סיבת ההתהוות שמוכרח הדבר מצד השלימות שיהי' שלם בפעולותיו . . אלא שזהו רק מצד התשוקה שנתשוקק הקב"ה לבראותו . . וע"ז אמרו נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, שאין זה מצד איזה הכרח וטעם שכלי . . וכמו שאמר רבינו ז"ל ע"ז: 'אויף א תאוה איז קיין קשיא' [= על תאוה אין כל קושיא]". עכלה"ק⁶.

ואולי יש להוסיף בדרך אפשר: שביאור זה שסיבת הבריאה היא מצד תאוה בלבד, ולא משום טעם והכרח הגיוני - הוא טעם שאינו משתנה או נשלל לעולם, דלא כשאר הטעמים שבתורת הקבלה, וכדלהלן:

ידוע שלעת"ל יתגלה "סוד טעמי' ומסתר צפונותי"⁷, היינו שיתגלה בכל דבר הסיבה והאמיתית והפנימית שבו. וכמו כל טעמי המצוות, שכל הטעמים שנודעו לנו עכשיו הם טעמים חיצוניים בלבד, ועומק הטעם והסיבה בכל מצווה יתגלה אך ורק לעתיד לבוא.

ואולי יש לומר שכך הוא בנוגע לסיבת בריאת העולם. שאם נאמר שזהו מפני 'טעם' מסויים (איזה שלא יהי' מטעמים הנ"ל שבקבלה), הרי כיון שהוא טעם עם הגיון מסויים, לכאורה יתגלה לעתיד לבוא שגם הוא אינו טעם אמיתי ופנימי, ויתגלה טעם וענין אחר ע"פ מה שיתגלה אז.

מה שאין כן לפי ביאור תורת החסידות, שאין בזה כל 'טעם' והגיון כלל, אלא הוא 'תאוה' של הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, (ובלשון אדה"ז: אויף א תאוה איז קיין קשיא) הרי גם לעתיד לבוא לא יהי' בזה שינוי (כיון שמלכתחילה אינו בגדר טעם), ואדרבה, דוקא לעתיד לבוא יתגלה ענין זה של דירה בתחתונים בכל התוקף.

(5) ראה הערה 55 בשיחה הנ"ל, שיש מקום לומר שבכללות הוא ענין אחד עם 'בגין דישתמודעון לי'".
 (6) לתיווך הביאורים של תורת הקבלה והחסידות ודרגותיהם, ראה ס' עינים בדא"ח לרב גאלאמב, ע' מב ואילך.
 (7) פריש" על ש"ש א, ב.

תוכן מצוות הקהל לעתיד לבוא (ב)

הת' יוסף יצחק שי' שמולביץ
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חלק ל"ד (ע' 212) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אודות מצוות הקהל, וזלה"ק: "ונראה לומר, דלשיטת הרמב"ם ענינה זו של המצוה, שהיא "לחזק דת האמת" אינו רק טעם בתוכנה של המצוה או ענין של תוצאת המצוה - אלא זהו תוכן המצוה, ה"חפצא" שלה; כלומר, שגדר מצות הקהל אינו מוגבל בפעולת ההקהלה והקריאה ש(רק) תכליתם חיזוק הדת, אלא ש"חיזוק דת האמת" הוא עצם המצוה גופא".

והקשתי בגליון הקודם דשיבתנו: דלכאורה מכיון שהתוכן והחפצא של מצות הקהל היא רק "חיזוק דת האמת", מדוע אומר כ"ק אד"ש מה"מ פעמים רבות בשיחות ומכתבים⁸ שבגאולה האמיתית והשלימה ייקימו את המצוה בתכלית השלימות (כיון שיהי' ביהמ"ק ומלך וכו') - והרי בזמן הגאולה עם ישראל "יחזרו כולם לדת האמת"⁹, ומה יהי' א"כ הצורך במצות הקהל?

וביארתי: ש"חיזוק דת האמת" יש בו כמה רובדים ואופנים, ואמנם בגאולה "יחזרו כולם לדת האמת" באופן הפשוט שיקיימו תומ"צ וכו'; אך באופן פנימי יותר יצטרכו כל הזמן 'לחזור לדת האמת' - להתחזק ב'פנימיות התורה' וב'תורה חדשה מאתי תצא', וכן בקיום המצוות באופן הכי אמיתי ושלם וכו', וע"כ יצטרכו לעשות אז 'הקהל' למטרת "חיזוק דת האמת".

אך עדיין יש להקשות בזה: שהרי מפורש בכו"כ שיחות ומכתבי כ"ק אד"ש מה"מ ש'מצוות הקהל' לעתיד לבוא תהי' אז בתכלית ובשלימות - לא רק יותר מכפי שהיא קיימת בזמן הגלות, אלא למעלה עוד יותר מזמן הבית - שהרי בזמן הגאולה יהיו 'כל יושבי' עלי' והמלך יהי' מלך המשיח' והכל יהי' בתכלית השלימות וכו'.

ולפי זה לכאורה עדיין דרוש ביאור: דמכיון שכל מהות מטרת מצוות הקהל היא 'לחזק דת האמת', הנה אף שבגאולה כשכל ישראל יקיימו תומ"צ יצטרכו 'לחזק דת האמת' ברובד פנימי ועמוק יותר, אמנם זהו לכאורה פחות מ'לחזק דת האמת' כפשוטו - חיזוק בעצם קיום תרי"ג המצוות, וא"כ מדוע מבואר שאדרבה מצות הקהל לעת'ל תהי' אז בתכלית האמת והשלימות?

(8) ראה לדוגמא שיחת ש"פ נח תשמ"ז.

(9) לשון הרמב"ם הלכות מלך המשיח פ"ב ה"א.

אמנם יש לומר הביאור בזה בפשטות: דהנה אמרו חז"ל "תורה שאדם למד בעולם הזה הכל היא לפני תורתו של משיח", שאז "תורה חדשה מאתי תצא", וכל ישראל יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם¹⁰ - כלומר שלימוד התורה לעתיד לבוא יהי' באין ערוך לגמרי ללימוד התורה בזמן הזה.

ועד"ז מובן בנוגע לקיום כל תרי"ג מצוות, אהבת ויראת ה' וכו' וכו' שהכל יהי' לעתיד לבוא שלא בערך כלל לאופן הקיום בזמן הזה - מחמת גילוי עצמותו ומהותו של הקב"ה בעולם, וכמבואר¹¹ גם על מה שאומרים 'שם נעשה לפניך כמצות רצונך'.

ועפ"ז מובן היטב מדוע דוקא לעתיד לבוא תהי' קיום מצות הקהל בתכלית השלימות: מכיון ש'לחזק דת האמת' כפשוטו בקיום התומ"צ ב'הקהל' בזמן הבית והגלות - הוא רק בתורה שהיא 'הבל' וכן במצוות ש'לא נחשבות' כביכול לגבי התורה והמצוות בימות המשיח; ולכן דוקא אז יהי' 'לחזק דת האמת' בתורה והמצוות - בתורה האמיתית, במצוות ובעבודת ה' האמיתית וכו'.

על מי מוטלת העבודה לפקוח העיניים

הת' מנחם מענדל שי' ששון
תלמיד בישיבה

א

בשיחת פרשת ויצא ה'תשנ"ב (סי"ח) אומר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק¹²:

"הרי מובן, שעתה נמצאים כבר במצב בו הגוף הגשמי ואפילו גשמיות העולם כבר נתבררו ונזדככו לגמרי, והרי הם "כלי" מוכן לכל האורות והענינים הרוחניים, כולל ובעיקר "אורו של משיח צדקנו" אור הגאולה האמיתית והשלימה. . . והדבר היחיד שחסר הוא, שיהודי יפקח את עיניו כדבעי ויראה איך הכל כבר מוכן לגאולה! יש כבר את השולחן ערוך יש כבר את הלוייתן ושור הבר ויין המשומר, ובנ"י כבר יושבים סביב "שולחן אביהם" יחד עם משיח צדקנו, ובדורנו נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר".

(10) ראה בארוכה קונטרס תורה חדשה מאתי תצא (משיחת חג השבועות תנש"א), ושם נסמן.

(11) ראה תו"ח ר"פ ויחי. המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך.

(12) בתרגום חפשי ללה"ק.

וכן בשיחת י"ט כסלו תשנ"ב (ס"ז) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "ובפרט בימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו וצריכים רק לפתוח את העיניים ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות וכו"¹³.

כלומר, שמכיון שהעולם כבר מוכן לגאולה, הדבר היחיד שחסר הוא שכאו"א מבנ"י יפקח את העיניים ויראה איך נמצאת הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות. שמזה משמע אשר עבודה זו דפקחת העיניים (עוד קודם הביאור מהו תוכן עבודה זו) מוטלת על כל יהודי ויהודי ללא יוצא מן הכלל.

והנה, בשיחת פרשת שמות תשנ"ב (סי"ג) אומר כ"ק אד"ש מה"מ:

"כבר דובר פעמים רבות דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שנוסף על זה שכבר "כלו כל הקיצין", כבר עשו בנ"י תשובה, וסיימו הכל, כולל גם "לצחצח את הכפתורים", וצריך רק שהקב"ה יפקח את העיניים של בנ"י שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה, ויושבים כבר לפני שולחן ערוך, בסעודת לוויתן ושור הבר וכו' וכו'".

שמזה משמע אשר ענין זה דפקחת העיניים של בנ"י מוטל על הקב"ה - שהוא יפתח את עיניהם של בנ"י¹⁴.

ונשאלת השאלה: כ"ק אד"ש מה"מ מבאר שסיימו את כל הענינים וכעת צריך רק לפקוח את העיניים ולראות שהגאולה ישנה, אך על מי מוטל ענין זה: על בנ"י - שהם יפתחו את העיניים ויראו שהגאולה ישנה, או על הקב"ה - שהוא יפתח את עיני בנ"י לראות שהגאולה ישנה?

ב

ונראה לבאר זה בהקדים סתירה נוספת בשיחות ה'דבר מלכות', בנוגע לאחריות להבאת הגאולה:

13) וכך אמר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחות שלאחמ"כ בשנת תשנ"ב. ולדוגמא: בשיחת וישלח תשנ"ב "ומזה מוכן שבימינו אלה צריכים רק לפקוח את העיניים ולראות את המציאות בפועל ממש, היינו שיושבים יחד עם הקב"ה בשולחן ערוך וכו'". וכן בעוד כמה וכמה שיחות.

14) ואין לומר שמשחת שמות תשנ"ב השתנתה העבודה, וכאן הענין דפקחת העיניים כבר מוטל על הקב"ה: שהרי בפירוש אמר כ"ק אד"ש מה"מ גם לאחר שיחה זו שקיימת העבודה דפקחת העיניים המוטלת על כל אחד ואחד. ולדוגמא בשיחת ש"פ בא (ס"ד): "עיניהם הרוחניות של בנ"י כבר רואות את הגאולה, כעת צריך רק לפתוח את העיניים הגשמיות שגם הם יראו את הגאולה", ובשיחה הבלתי מוגהת: "אשר גם בזה חסרה אך ורק פקחת העיניים בכדי שענין זה יהי' בעיני בשר בגשמיות".

בשיחת כ"ח ניסן תנש"א (ה'שיחה הידועה¹⁵ (ס"ו)) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "ע"פ האמור לעיל על דבר הדגשת ענין הגאולה מתעוררת תמיהה הכי גדולה, היתכן שמבלי הבט על כל הענינים עדיין לא פעלו ביאת משיח צדקנו בפועל ממש?!. . דבר שאינו מובן כלל וכלל!

מה עוד יכולני לעשות כדי שכל בני ירעישו ויצעקו באמת ויפעלו להביא את המשיח בפועל, לאחרי שכל מה שנעשה עד עתה לא הועיל, והראי', שנמצאים עדיין בגלות, ועוד ועיקר בגלות פנימי בעניני עבודת ה', הדבר היחידי שיכולני לעשות הוא למסור הענין אליכם: עשו כל אשר ביכולתכם להביא את משיח צדקנו בפועל ממש!

וי"ר שסוכ"ס ימצאו עשרה מישראל ש"יתקשו" שהם מוכרחים לפעול אצל הקב"ה, ובודאי יפעלו אצל הקב"ה להביא בפועל את הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש".

ומשיחה זו משמע בצורה ברורה ביותר, שכ"ק אד"ש מה"מ מוסר לנו את העבודה - לעשות כל מה שביכולתנו להביא את משיח בפועל ממש, ואשר האחריות להביא את הגאולה מוטלת כעת עלינו¹⁶.

אך מצינו שבשיחת ש"פ נח תשנ"ב (ס"ט) אומר כ"ק אד"ש מה"מ:

"ועאכו"כ בשנה זו - תשנ"ב . . הרי בודאי ובודאי שכבר כלו כל הקיצין, וכבר עשו תשובה, ועכשיו - אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו!"

וכן אמר בביקור הרב מרדכי אליהו זצ"ל (י' חשוון תשנ"ב (ס"ז)): "אין מה לחכות יותר כיוון שכבר סיימו כל עניני העבודה, וכבר עשו תשובה, ואין הדבר תלוי אלא בביאת משיח צדקנו עצמו. "אין הדבר תלוי אלא בתשובה" הי' לפני משך זמן, אבל עכשיו (לאחר שכבר עשו תשובה) אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח צדקנו עצמו".

ומזה מובן, שכעת הבאת הגאולה האמיתית והשלימה תלוי' אך ורק במשיח צדקנו עצמו¹⁷.

15) מענה כ"ק אד"ש מה"מ לרה"ח רחמים (רמי) ע"ה אנטיאן (אייר תנש"א).

16) וכמו שהדגיש זאת כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת השבת שלאחמ"כ (ש"פ שמיני (ס"ו)): "ובפשטות: כאו"א מבני", אנשים נשים ואפילו טף, לו שו אחריות להוסיף בעבודתו להביא את משיח צדקנו בפועל ממש. שמוה מובן, שאין מקום כלל שבמקום לפעול בעצמם יסמכו על אחרים או יטילו את העבודה על אחרים - אלא זוהי עבודה דכל אחד ואחת!".

17) ובודאי שאי אפשר לומר אשר משיחת נח תשנ"ב הוסרה האחריות מכאו"א מבני", ומאז העבודה תלוי' במשיח - שהרי בריבוי שיחות לאחר השיחה הנ"ל דורש כ"ק אד"ש מה"מ מכאו"א מבני" לעשות ולפעול למען הבאת הגאולה. ומזה: קבלת פני משיח צדקנו (שיחות וירא, חיי שרה, תולדות תשנ"ב). לפקוח את העיניים (שיחות ויצא, וישלח, י"ט כסלו, ויגש, בא תשנ"ב). לימוד עניני גאולה ומשיח (שיחת ויצא תשנ"ב). צדקה (שיחות נר א' דחנוכה, משפטים תשנ"ב). לחיות במעמד ומצב של גאולה (שיחות וירא, תולדות, שמות תשנ"ב) להרבות בתשוקה ושמחת הגאולה (שיחות מקץ, בא-בשלח, בשלח תשנ"ב).

וגם כאן נשאלת השאלה: על מי מוטלת האחריות להביא את משיח צדקנו: על בני" (עשו כל אשר ביכולתכם להביא את משיח בפועל ממש) או על משיח צדקנו (אין הדבר תלוי אלא בכיאת משיח עצמו)?

ג

וכדי לבאר שאלות אלו, יש להקדים ולבאר בדרך אפשר מהו הפשט בדברי כ"ק אד"ש מה"מ "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו".

ונראה לומר על פי הידוע שישנם כמה וכמה ענינים שהם מהווים "תנאי" על ביאת הגאולה האמיתית והשלימה, ולדוגמא: "עשיית תשובה", "הפצת המעיינות", "צחצוח הכפתורים", "עבודת הביורורים", "מלחמת בית דוד" ועוד.

וזכינו שבשנות הנפלאות הודיע כ"ק אד"ש מה"מ שכבר סיימו את כל עניני העבודה¹⁸, וכן שכל בני" כבר עשו תשובה¹⁹, וכבר הופצו המעיינות בכל קצוי תבל²⁰, וסיימו "לצחצח את הכפתורים"²¹, והסתיימה עבודת הביורורים²², וכן מלחמת בית דוד נסתיימה ונשלמה²³, עד אשר הודיע ש"נשלמה הפדי' מכל הדברים שמונעים ומעכבים ביאת דוד מלכא משיחא"²⁴.

ומכל זה מובן, שמכיון שכבר הסתיימו ונשלמו כל הדברים שמונעים ביאת הגאולה (כהתנאים הנ"ל), הרי שכעת "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו", כלומר - עכשיו צריך רק שמשיח יבוא ויגאל את בני" בפועל ממש, ואין שום טעם והסבר כלל על המשך הגלות.

18) שיחת שמות תנש"א, שיחת תז"מ תנש"א, שיחת נשא תנש"א, שיחת דברים תנש"א, שיחת ראה תנש"א, שיחת נח תשנ"ב, שיחת וירא תשנ"ב, שיחת חיי שרה תשנ"ב, שיחת וישלח תשנ"ב, שיחת וישב תשנ"ב, שיחת בא"ב שלח תשנ"ב, שיחת תצווה תשנ"ב.

19) שיחת מקץ תנש"א, שיחת שמות תנש"א, שיחת בלק תנש"א, שיחת יחידות ו' חשון תשנ"ב, שיחת ער"ה תשנ"ב, שיחת נח תשנ"ב, שיחת לך לך תשנ"ב, שיחת חיי שרה תשנ"ב, שיחת ויהי תשנ"ב, שיחת שמות תשנ"ב.

20) שיחת וישב תנש"א, שיחת נשא תנש"א, שיחת שלח תנש"א, שיחת בלק תנש"א, שיחת דברים תנש"א, שיחת שופטים תנש"א, שיחת תצא תנש"א, שיחת וישלח תשנ"ב.

21) שיחת שמות תנש"א, שיחת נשא תנש"א, שיחת בהעלותך תנש"א, שיחת בלק תנש"א, שיחת פנחס תנש"א, שיחת עקב תנש"א, שיחת שופטים תנש"א, שיחת נח תשנ"ב, שיחת לך לך תשנ"ב, שיחת חיי שרה תשנ"ב, שיחת וישלח תשנ"ב, שיחת שמות תשנ"ב.

22) שיחת שמיני תנש"א, שיחת ויצא תשנ"ב, שיחת וישלח תשנ"ב, שיחת וישב תשנ"ב, שיחת וארא תשנ"ב.

23) שיחת כי תצא תנש"א, שיחת ויצא תשנ"ב.

24) שיחת י"ט כסלו תשנ"ב.

ואין שום סתירה להודעת כ"ק אד"ש מה"מ (בשיחת כ"ח ניסן) שהאחריות על הבאת המשיח מוטלת עלינו: כי זה ש"אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו", הוא מצד זה שנסתיימו כל עניני העבודה, אך כדי למהר ולזרז ולפעול את ביאתו, זה תלוי דוקא בנו! יתר על כן: דוקא מצד זה אשר כעת הדבר תלוי אך ורק ב(ביאת) משיח צדקנו עצמו, ולא בשום תנאי וסיבה אחרת, הרי זה מגדיל ומעצים את האחריות הגדולה והעצומה המוטלת עלינו - לפעול את ביאתו תיכף ומיד ממש!

ד

עפ"ז יש לתווך וליישב בדרך אפשר את הסתירה הנ"ל - על מי מוטלת העבודה ד"פקיחת העיניים", על בני" (כבשיחת ויצא תשנ"ב ועוד) או על הקב"ה (כבשיחת שמות תשנ"ב ועוד):

מצד זה שנסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה, וכל הענינים שמונעים את ביאת המשיח הושלמו, אומר כ"ק אד"ש מה"מ²⁵ בשיחת שמות הנ"ל - ש"צריך רק שהקב"ה יפתח את עיניהם של בני" שיראו שהגאולה כבר ישנה"; שמצד זה שסיימנו כבר את כל הענינים, צריך רק שהקב"ה יראה לנו כבר את הגאולה האמיתית והשלימה!

אך אין זה סותר לשיחת ויצא תשנ"ב (והשיחות שלאחמ"כ), שכא"א מישאל צריך לפקוח את העיניים ולראות את הגאולה, כי למהר ולזרז זאת תלוי דוקא בעבודה שלנו "לפקוח את העיניים", שדוקא עי"ז נזכה לפקיחת העיניים מצד הקב"ה בגאולה האמיתית והשלימה!

ויותר מכך: זה גופא שכעת צריך רק שהקב"ה יפקח את עינינו ויראה לנו את הגאולה (מכיון שכל הענינים הושלמו) מגדיל ומעצים את גודל האחריות המוטלת עלינו, לפעול את העבודה ד"פקיחת העיניים" עוד בסוף זמן הגלות, כדי לפעול את פקיחת העיניים (מצד הקב"ה) בפשטות ובגלוי, בגאולה האמיתית והשלימה²⁶!

25) כדמוכח מהשיחה בפשטות, שבתחילה אומר: "כבר דובר פעמים רבות דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשי"ד שנוסף ע"ז שכבר "כלו כל הקיצין", כבר עשו בני" תשובה, וסיימו הכל, כולל גם - "לצחצח את הכפתורים", ועפ"ז אומר מיד, שלכן: "צריך רק שהקב"ה יפתח את עיניהם של בני" שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה".

26) הערת המערכת: ואולי יש לבאר זה בסגנון אחר, ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ (שיחת בלק תנש"א (ס"ט)) בסיבת לימוד עניני גאומ"ש "לא (רק) בתור 'סגולה' למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם) ובעיקר כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה". היינו שישנה עבודת בני ישראל "לחיות בעניני משיח וגאולה", שזהו בנפרד מ"סגולה למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה".

וכל זה הוא בדומה לנאמר לעיל, שדוקא זה ש"אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו", מגדיל ומעצים מצידנו את גודל האחריות לפעול את ביאתו תיכף ומיד ממש.

ולפי זה אפשר לומר בנדו"ד: מצד זה שנשלמו כל הענינים, הרי שכעת צריך להגיע משיח כפשוטו, ואפשר לומר שזו כוונת כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת שמות הנ"ל: "וצריך רק שהקב"ה יפקח את העינים של בני" שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה" - היינו שנראה בעיני בשר הגאולה האמיתית והשלימה.

אך מלבד זאת ישנה עבודת בני" לפקוח את העיניים ולראות שנמצאים בגאולה, (וי"ל שהוא על דרך ענין "לחיות בעיני משיח וגאולה") לראות ולחוש שנמצאים בגאולה, ולבטא זאת בחיי היום יום, כפי שממשיך כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת בלק הנ"ל: "ועד להנהגה בפועל במחדו"מ באופן המתאים לזמן מיוחד זה".



תורתו של משיח



ביאור חילוק הלשוניות כלא ודלא

הרב מאיר שי' ווילשאנסקי
ר"מ ומשפיע בישיבה

א

בתניא קונטרס אחרון ד"ה 'דוד זמירות קרית להו' (קס, א. ואילך) מבאר אדה"ז מדוע נענש דוד המלך על שקרא לתורה "זמירות": שאמנם התורה הנגלית היא אכן "זמר" ושבח לה' כי בה תלוי חיות כל העולמות, אך פנימיות התורה היא הרבה יותר נעלית מהעולם - שלא בערך כלל, ולא שייך לשבח אותה בשייכות לעולם. ודוד נענש על שהתמקד בנגלה דתורה, שהיא רק החיצוניות ולא העיקר.

והנה בהדגשת חוסר הערך בין התורה לעולמות כותב שם אדה"ז, וז"ל: "אבל פנימית שבעומק שהוא פנימית התורה היא מיוחדת לגמרי באור א"ס ב"ה המלוכש בה בתכלית היחוד, ולגבי א"ס ב"ה כל העולמות כלא ממש ואין ואפס ממש כי אתה הוא עד שלא נברא העולם וכו', והלכך גם לפנימיות התורה אין לשבחה כלל בתהלת חיות כל העולמות מאחר דלא ממש חשיב".

וב'הערות ותיקונים' לתניא שם כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "שורה המתחלת א"ס, כלא . . דלא" השינוי צ"ע".

ויתר פירוט כותב כ"ק אד"ש במכתבו לרא"א אקסלרוד (אג"ק חכ"א ע' פה"ז): "נודמן לי בקשר עם מכתבו שנתקבל לראות באגה"ק ד"ה דוד זמירות וכותב שם פנימיות התורה היא מיוחדת לגמרי באור א"ס ב"ה וכו' ולגבי א"ס ב"ה כל העולמות כלא ממש וכו'".

גם לפנימיות התורה אין לשבחה כו' מאחר דלא ממש חשיבי עכ"ל. ולכאורה איפכא מיסתברא דהול"ל באוא"ס ב"ה לא ובתורה כלא וצ"ע".

ובפשטות כוונתו היא לפי ביאור כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (דרמ"צ מצוות האמנת אלוקות פ"ח, וכן הוא בכו"כ מקומות¹): "ד'כולא קמי' כלא חשיב' . . אין הכוונה בפ' 'כלא' שאין להם מציאות כלל - דזהו 'לא' ממש, ולא 'כלא' בכ"ף הדמיון".

והיינו ש'לא חשיב' הוא שהעולמות אינם נחשבים כלל, משא"כ 'כלא חשיב' בכ"ף הדמיון - הוא שיש להם איזו שהיא מציאות.

ולכן מקשה כ"ק אד"ש מה"מ: כיון שכל ההפלאה של פנימיות התורה היא מחמת אחדותה עם אוא"ס, ממילא חייבים לומר שהעולם "לא חשיב" לגבי אוא"ס לפחות כמו התורה (אם לא יותר) - וא"כ הי' צריך אדה"ז לכתוב שהעולמות לגבי אוא"ס "לא חשיב" בלי כ"ף הדמיון.

ובמכתב מוסיף ומדגיש - שאם צריך להיות שינוי, הוא צריך להיות הפוך: לגבי אוא"ס לכתוב "לא חשיבי", ולגבי התורה שהיא רק "מאוחדת" עם אוא"ס "כלא חשיבי" בכ"ף הדמיון².

ב

אך הנה במאמר ד"ה "לך הוי' הצדקה"³ מבאר אדה"ז את הפסוק "א"ל דעות הוי'" - שיש ב' דיעות: מצד המשפיע "למעלה יש ולמטה אין", ומצד המקבל "למטה יש ולמעלה אין"; ומבאר שב' דיעות אלו הפכיות רק בדרגא של "משפיע ומקבל", אבל לגבי הקב"ה "בבחי' עצמיות שאינו בערך מקור להתגלות" - ב' הדיעות שוים לפניו.

ועפ"ז מבאר מה שאמר דניאל "וכל דיירי ארעא כלה חשיבין": "זוהו וכל דיירי ארעא כו' הם חיי העולמים כלא חשיבי קמי' ולא "לא" ממש, דלגבי מקורם הם לא כדוגמת אור וזיו, אבל לגבי בחי' עצמיות הנקרא קמי' שלא נערוך אליו, אין ביטולם בבחי' "לא" בערך עילה ועלול אלא "כלא" - כמו דוגמת ביטול עלול לגבי עילתו בבחי' משל לבד".

והיינו, שלגבי המשפיע - המקבל הוא ממש "לא חשיב" כי הוא כמו אור וזיו, אבל לגבי העצם שלמעלה מהשפעה - הביטול הוא כ"כ נעלה עד שאי אפשר לתאר אותו, ומשתמשים במונח "לא חשיב" רק בתור משל.

(1) לקוטי תורה תצא לה, ד. אוה"ת ואתחנן ע' תכג. ועוד.

(2) וראה גם אג"ק ח"ב ע' שפב - מה שענה לו כ"ק אד"ש על מה שניסה לתרץ.

(3) המאמר נמצא בספר 'מאמרי אדה"ז' - אתהלך לאזניא' ונדפס (ונתקן) בסליחות עפ"י השוואה עם כת"י הנמצא בביתל "להבין כו' דמלכא משיחא - סלונים" (כת"י מעתיק).

ועכ"פ נמצאנו למדים, שלפעמים כ"ף הדמיון היא למעליותא - שמדובר בדבר כ"כ לא בערך, עד שגם המונח הכי "מבטל", לא יבאר מספיק את רמת הביטול של הדרגה התחתונה לעליונה.

וכפי שמביא זאת כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ נצבים תשכ"ד⁴: "וכמו שכתב אדה"ז במאמר ד"ה 'לך הוי' הצדקה' שהענין ד'כלא חשיב' הוא למעלה מ'לא חשיב' - שהוא בהעדר המציאות כל כך, עד שלא שייך לומר עליו אפילו 'לא' כי אם 'כלא'".

ועפ"ז לכאורה יש לבאר דברי אדה"ז בקו"א כאן: שאכן לגבי פנימיות התורה נחשבים העולמות רק בבחינת "לא חשיב". משא"כ לגבי האוא"ס בעצמו הם "כלא חשיב" - כיון שאין מילים לתאר את ביטולם לאוא"ס.

ועצ"ע מדוע לא ביאר כן כ"ק אד"ש מה"מ. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

ארבעה אופנים בהתכללות התורה בעשרת הדברות

הת' יוסף יצחק שי' ויצהנדרלר
תלמיד בישיבה

דבר מלכות ש"פ יתרו תשנ"ב (ס"א) כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "עשרת הדברות הם עיקר ויסוד בכל התורה". ומביא בהערה 3 שם ד' מקורות:

"כל תרי"ג מצוות בכלל עשרת הדברות הן ורבינו סעדי' פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו" (פרש"י משפטים כד, יב). ותר"כ אותיות שבעשרת הדברות הן כנגד התרי"ג מצוות זו' מצוות דרבנן (ראה תורה שלימה חט"ז מילואים ס"א (ע' רי ואילך), וש"נ). ובירושלמי שקלים פ"ו ה"א "בין כל דיבור ודיבור דקדוקי' ואותיותי' של תורה". וראה תניא רפנ"ג: עשרת הדברות הן כללות התורה כולה".

והנה, לכאורה אפשר לדייק דזה שמביא כ"ק אד"ש מה"מ ד' מקורות אלו, הוא, כי כל אחד מהם מוסיף בהבנת הענין. ובפרט במקורות שמספר 'תורה שלימה' והתניא - שעליהם מוסיף את המילה (ו)ראה, דמשמע שבהם ישנו לימוד והוספה עיקרית בענין. כדלקמן.

א. המקור הראשון שמביא כ"ק אד"ש מה"מ הוא פרש"י, המבאר על פי פשוטו של מקרא שבעשרת הדברות נכללות כל המצוות, שלומד זאת מהמילים: "ויאמר ה' אל

(4) נדפסה (בפרסום ראשון) בהערות התמימים ואנ"ש ראשל"צ גליון כ (י"ד שבט תשס"א) ע' 11.

משה עלה אלי ההרה והי' שם ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצווה אשר כתבתי להורותם".

וכפי שמסביר ה'שפתי חכמים': "מדכתיב 'אשר כתבתי להורותם', לא יתכן לפרשו על ספר התורה - דהא כתיבת הספר לא היתה ע"י הקב"ה אלא ע"י משה, דכתיב 'ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תומם', אלא על כרחך אעשרת הדברות קאי". ולכן מפרש רש"י "כל תרי"ג מצוות בכלל עשרת הדברות הן".

אך מקור זה לבד אינו מספיק - דאף שמקור זה הינו מקור מפירוש רש"י 'פשוטו של מקרא', אך מפירוש זה משמע רק שבעשרת הדברות נכללות רק באופן כללי כל המצוות, וגם ההמשך ש"רבינו סעדי' פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו" אינו מפורט.

ב. בספר 'תורה שלימה' (שבו מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ תיבת ראה) מוסיף ביאור בהתכללות של כל מצוות התורה באותיות של עשרת הדברות, ומדבריו מתוסף ביאור בגוף השיחה: מלבד שבעשרת הדברות נכללים כל המצוות (וכל מצוה תלויה בדברה השייכת אלי') - הרי באותיות עשרת הדברות עצמם כלולים בפרטיות כל התורה והמצוות. ומובנת הצריכותא דמקור זה.

אמנם עדיין צ"ע, דלכאורה ישנם בתורה דקדוקים רבים מלבד התרי"ג מצוות, וכיצד איפוא נכללת כל התורה כולה - כולל דקדוקי' - בעשרת הדברות?

ג. ולכך מביא מקור נוסף מתלמוד ירושלמי במסכת שקלים, שם מבואר שבין כל דיבור ודיבור נמצאים גם דקדוקי' ואותיות' של תורה. וא"כ מובנת הצריכותא במקור זה⁵.

ד. בפרק נ"ג בתניא שאליו מציין (ומוסיף אף כאן תיבת וראה) מחדש: דמלבד זאת שעשרת הדברות כוללים את כל התורה - הרי הם הם כל התורה כולה.

דהנה, חידוש זה של התניא הוא ע"פ המשמעות הפנימית בתורה ובעשרת הדיברות כפי שמבאר שם: "עשרת הדברות הם כללות כל התורה כולה, דנפקא מינה מיגו חכמה עילאה דלעילא לעילא מעלמא דאתגליא, בחינת חכמה עילאה דאצילות, שהיא כללות כל התורה שבעשרת הדברות".

והיינו, דמכיון שעשרת הדברות הינם דרגת חכמה עילאה שהיא היא דרגת התורה, ממילא יוצא שהתורה כולה ועשרת הדברות הינם דבר אחד⁶.

(5) ואמנם לא ניתן להסתפק במקור זה ללא המקור הקודם (תורה שלימה), כי שם מבואר זה שכל פרט מעשרת הדיברות הוא כנגד חלק בתורה.

(6) אך מקור זה לבד אינו מספיק, כי דוקא מהמקורות הראשונים רואים איך גם בחיצוניות התורה היא כנגד עשרת הדברות.

לימוד אותיות אל"ף ותי"ו מהמילה 'תניא' שבדף השער

הת' שמואל שי' כהן
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ בשלח תשמ"ז אומר כ"ק אד"ש מה"מ (סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 326):
"כמנהג ישראל אשר התחלת הלימוד דאל"ף-בי"ת אינה מתוך לוח בו נמצאות האותיות
בלבד, אלא מאותיות אל"ף בי"ת הנדפסות בספר של תורה, שבו אפשר ללמוד ענין
בתורה, ומנהג חסידים ללמוד אל"ף בי"ת מ"דף השער" דספר התניא".

ועל כך מציין בהערה 123*: "כידוע שאדה"ז כתב גם ה'שער בלאט' - 'ספר . . בעזרת
ה' יתברך" (ראה גם לקו"ש חי"ז ע' 519). "ובלקו"ש שם: 'לשון השער' 'ספר לקוטי' . .
בעזה"י" - שאך זה לשון אדה"ז (דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר)".

דהיינו שמנהג חסידים ללמוד עם ילדיהם אל"ף בי"ת מתוך דף השער של ספר
התניא - שהרי הלשון בדף השער 'ספר לקוטי אמרים חלק ראשון הנקרא בשם ספר
של בינונים, מלוקט מפי ספרים . . בדרך ארוכה וקצרה בעזה"י" הוא לשונו של כ"ק
אדמו"ר הזקן בעצמו.

והנה בשיחת ש"פ שמות תשמ"ג אומר כ"ק אד"ש מה"מ (התוועדויות תשמ"ג ח"ב
ע' 792, בלתי מוגה): "באחת מרשימותיו מספר כ"ק מו"ח אדמו"ר: שכאשר התחילו
ללמד אותו צורת האותיות דא"ב, הראו לו את צורת האותיות מתוך דף השער דספר
התניא - האותיות אל"ף ותי"ו דתיבת "תניא", האות למ"ד דתיבת "לקוטי אמרים"
וכי"ב".

והנה ע"פ הנכתב ברשימת דפוסי התניא שכתב כ"ק אד"ש מה"מ (בהוספות לספר
התניא), נראה שבדפוסים התניא משנת תרל"ב ואילך לא מוזכרת המילה 'תניא' כלל
בדף השער. וגם בדפוסים שלפנ"ז שבחלקם נכתבה המילה 'תניא' בדף השער (בתחילת
הדף) - הרי מילה זאת אינה מלשונו של כ"ק אדמו"ר הזקן, שהרי כנ"ל לשונו הוא אך
ורק המשפט 'ספר . . בעזה"י'".

ועפ"ז צריך להבין: כיצד למד כ"ק אדמו"ר הריי"צ את האותיות אל"ף ותי"ו מהמילה
'תניא' שבדף השער - כאשר בדפוסים התניא בילדותו לא הופיעה מילה זו, ואף אם
למד מדפוסים תניא קודמים - הרי מילה זו אינה מלשונו של כ"ק אדמו"ר הזקן, וכנ"ל בדברי
כ"ק אד"ש מה"מ בתשמ"ט שלימוד האל"ף-בי"ת מדף השער הוא רק מכיון ש"כידוע
שאדה"ז כתב גם ה'שער בלאט"?

ואדרבה: בלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר הזקן בדף השער אכן ישנם אותיות אל"ף ותי"ו - אל"ף מתיבת "לקוטי אמרים" ותי"ו בתיבת "ובלבבך לעשותו" ועוד (ולהעיר שבלשונו בדף השער נמצאים כל האותיות מלבד אותיות גימ"ל וזי"ן), ומדוע למד אדמו"ר הריי"צ את אותיות אלו מהמילה 'תניא' שאינה מלשון אדה"ז?
 וצ"ע (ואולי נפלה טעות בהנחת השיחה), ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

ההוספות על קריאת קרבנות הנשיאים בחנוכה

הת' חיים אליעזר שי' מרטון
 תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "ביום השמיני נשיא" (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קט), מביא כ"ק אד"ש מה"מ את טעם קריאת פרשת קרבנות הנשיאים בחנוכה דוקא, ומבאר שהטעם לכך הוא "לפי שבחנוכה חנכו את המזבח דוגמת חנוכת המזבח (בפעם הראשונה) על ידי קרבנות הנשיאים".

ועל פי זה מבאר מעלתו של יום השמיני (והאחרון) של חנוכה, 'זאת חנוכה', על דרך שבחנוכת המשכן היו שבעת ימי מילואים ויום השמיני חלוק מהם בקרבנותיו ובשאר עניניו, כך בחנוכה - יש את שבעת הימים הראשונים, ויום השמיני חלוק מהם.

וכדוגמא למעלתו של היום השמיני של חנוכה על פני שאר הימים, מביא כ"ק אד"ש מה"מ בסוגריים: "ויש לומר שזהו גם מה שהקריאה בתורה ביום השמיני דחנוכה היא הרבה יותר משבעת הימים שלפניו, דבשבעת ימים הראשונים קוראין בכל יום רק שני נשיאים, וביום השמיני דחנוכה קוראין חמשה נשיאים וגם זאת חנוכת המזבח. . דההוספה בקריאת התורה מורה על מעלת היום".

ומעיר על כך הרבי (הערה 6): "וביום הראשון קוראין מ'ויהי ביום כלות משה' עד סיום נשיא הראשון. וביום השבת קוראין לאחרי פרשת השבוע רק נשיא אחד".

וקשה, שהרי בחנוכה יש יום נוסף בו קריאת התורה שונה משאר הימים, היום דראש חודש שבו קוראים פרשת ראש חודש ובסיומה נשיא אחד. מדוע כ"ק אד"ש מה"מ מתעלם מכך, ומונה רק שני ימים שבהם קריאת התורה שונה מהרגיל?

ויש לומר שהכוונה בכך ש"הוספה בקריאת התורה מורה על מעלת היום", אין הכוונה להוספה בכמות קריאת התורה, שקוראים יותר פסוקים, אלא להוספה בתוכן הקריאה:

תוכן העניין של קריאת התורה בחנוכה הוא (כנ"ל): להזכיר את חנוכת המזבח, שהוא על דרך חנוכת המזבח בפעם הראשונה - שאז חנכו את המזבח ע"י קרבנות, שזהו מטרתו וענינו של המזבח.

ולפי זה: בשבת וביום ראשון של חנוכה, אין ההוספה בקריאת התורה נוגעת לענינו של חנוכה, שהרי ההוספה אינה עוסקת בקרבנות. ולכן מציין אליהם הרבי בהערה, שבימים אלו קוראים פחות עניני קרבנות מבשאר הימים. (נשיא אחד ולא שני נשיאים).

מה שאין כן בראש חודש, שהשינוי בקריאת התורה עוסק גם הוא בקרבנות (קרבן תמיד, שבת וראש חודש), אין זה פחות עניני קרבנות משאר הימים, ולכן כ"ק אד"ש מה"מ אינו מציינו בהערה הנ"ל.

וכ"ז לעניות דעתי ובדרך אפשר.

האם בהדלקת המנורה ידעו שיתרחש נס בכמות השמן

הת' אביחי שילו שי' קופצ'יק

נר"נ בישיבה

בלקוטי שיחות חלק כ"ה שיחה לחנוכה (ס"א), מביא כ"ק אד"ש מה"מ את ביאור ה'חתם סופר' על הכתוב בנוסח ועל הניסים "והדליקו נרות בחצרות קודשך", שלכאורה מקום המנורה היתה צ"ל בתוך ההיכל - אלא שההיכל הי' טמא מעבודה זרה, וע"כ היו מוכרחים להדליק את המנורה בחצרות, ואזי "כל ישראל ראו הנרות דולקים שמונה ימים".

ומקשה ע"כ כמה קושיות, וממשיך שם וזלה"ק (בתרגום חפשי): "אי אפשר לתרץ שעשו זאת רק בשביל 'כדי שיתפרסם הנס' (כהמשך דברי החת"ס שם, כנ"ל) - כיוון שכשהדליקו את המנורה (עכ"פ בפעם הראשונה) הם לא ידעו שיתרחש נס".

אמנם ב'הדרן על ששה סדרי משנה' שיצא לאור לרגל כ"א אדר תשמ"ח (סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 650, הע' 37) כתב, וזלה"ק: "ויש לומר שגם בשנה הקודמת, כשהי' הנס שמצאו פח שמן - ידעו שהשמן ידלוק שמונה ימים (עד שיהי' שמן טהור), שהרי אין מקום לומר שהנס שעשה הקב"ה (שמצאו פח שמן) הי' בכדי שידליקו בשמן טהור רק יום אחד"⁸.

(8) וכן אמר בשיחת ש"פ מקץ חנוכה תשמ"ח (התוועדויות תשמ"ח ע' 134, בלתי מוגה): "ויש להוסיף, שכאשר מצאו את פח השמן שלא הי' בו אלא להדליק יום אחד, ידעו בודאי שיהי' נס שידליקו ממנו שמונה ימים - כי מכיון שהקב"ה עשה נס שימצאו פח שמן חתום בחותמו של כהן גדול, הרי ע"פ הכלל שלא עבד קוב"ה ניסא למגנא, בהכרח שהנס הי' באופן שהשמן יספיק עד לזמן שיוכלו לעשות שמן טהור חדש - שמונה ימים".

וכן כתב בקונטרס חנוכה תש"נ (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קד הע' 42), וזלה"ק: "כשהי' הנס שמצאו פך השמן - ידעו שהשמן ידליק (שמונה ימים) עד שיהי' שמן טהור, שהרי סברא לומר שהנס שעשה הקב"ה (שמצאו פך השמן) הי' בכדי שידליקו בשמן טהור כל הזמן".

וא"כ נמצא: דבלקו"ש חכ"ה הנ"ל (שיצא לאור בשנת תשמ"ה) מבאר - שכשהדליקו את המנורה בפעם הראשונה לא ידעו כלל שיתרחש נס. ובדבריו הק' בתשמ"ח ובתש"נ מבואר - שהם ידעו בודאי שיתרחש להם נס, שהרי 'לא עביד קוב"ה ניסא למגנא', והנס של מציאת הפך היתה הוכחה ודאית שהשמן ידלק בנס עד שיהי' שמן טהור⁹.

ב

והנה לכאורה הי' אפשר לבאר שאלו שני אופני ביאור שונים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ. כלומר שאכן ישנה אפשרות לבאר באופן אחד, וישנה אפשרות לבאר באופן אחר (וכפי שמצינו גם במקומות אחריו בשיחותיו הק').

אמנם לכאורה אי אפשר לבאר כן, מאחר שבלקו"ש חכ"ה הנ"ל אומר "אי אפשר לתרץ שעשו זאת רק בשביל כדי שיתפרסם הנס" - ואם אכן ישנה אפשרות לומר שהם ידעו שיתרחש להם נס, מדוע אין לתרץ שלכך הוציאו את המנורה לחצרות המקדש לפרסם הנס.

ובמיוחד שביאור כ"ק אד"ש מה"מ בתשמ"ח ובתש"נ, הוא כפי שממשיך שם: ש"עפ"ז מתורץ מה שהקשו על הבית יוסף (או"ח סעת"ר בתירוץ הא') שחילקו את השמן שבפך לח' חלקים".

דהיינו שהבית יוסף ביאר (על הקושיא מדוע הנס הי' שמונה ולא שבעה ימים) - "שחילקו שמן שבפך לשמונה חלקים, ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד והי' דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס".

והקשו המפרשים, וכן מובא ענין זה בחידושי המאירי (שבת כא): "ויש מי שפירש שאף הם הרגישו במיעוט השמן וחלקוהו לשמונה לילות כשיעור ההליכה והחזרה - ואין נראה לי שא"כ היו 'סומכים על הנס' בליל ראשונה". והיינו שקשה האיך אפשר לומר שחילקו את השמן שבפך לשמונה ימים - והרי 'אין סומכין על הנס'?

ועל"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ כאן: ש"כשהי' הנס שמצאו פך שמן - ידעו שהשמן ידלוק שמונה ימים (עד שיהי' שמן טהור) - שהרי אין מקום לומר שהנס שעשה הקב"ה

9) ויש להוסיף עוד דיוק בדבריו הק': דבהדרן בתשמ"ח כתב שאין מקום לומר' שהנס הי' בשביל יום אחד, ובקונטרס בתש"נ כתב 'סברא לומר' שהנס ימשיך.

(שמצאו פח שמן) הי' בכדי שידליקו בשמן טהור רק יום אחד". וא"כ אין קושיא ש'אין סומכין על הנס' - מאחר שידעו בוודאות שהשמן ידלק לשמונה ימים.

ועפ"ז מובן שאין לומר בעניננו שישנם שני אופני ביאור בשיחותיו האם ידעו שיהי' נס:

שהרי הקושיא בלקו"ש הנ"ל שאין לתרץ שהוציאו את המנורה בשביל להראות הנס מאחר שלא ידעו אם יהי', הוא כלשונו ב'בלתי מוגה' של ליקוט זה (ש"פ מקץ תשכ"ו, שיחוק'ק ע' 140): "דהרי מלכתחילה כשהדליקו המנורה, הרי לא ידעו שיהי' ענין של נס - כי הרי 'אין סומכין על הנס', ובודאי לא ידעו שיהי' מזה נס, וא"כ למה התחילו להדליק בחצר".

ואם זה שלא הדליקו בחצר הי' כי 'אין סומכין על הנס' שידלק שמונה ימים, איך מתורצת קושית הבית יוסף שחילקו את השמן שבפך לשמונה ימים - והרי הקושיא היא מכך ש'אין סומכין על הנס'?

וצ"ע. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



שני טעמים בחזקת כשרות השטר

הרב מנחם מענדל שי' הלפרין
נו"נ בישיבה

במשנה (כתובות יח, ב) מובא הדין: "העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל . . . קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים". ומפרשת הגמ' טעמם, משום "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", וכדמפרש רש"י "כי היכי דמהמנת להו אהא (על הקיום) הימנינו אהא (על הפסול)".

ובברייתא בגמ' מובאת דעת ר"מ, ש"אין נאמנים לפוסלו". ומבארת הגמ' (בהו"א) את שיטתו: "פסולי עדות (אינם נאמנים משום ד) מלווה גופי' מעיקרא מידק דייק (שאינם פסולים) ומחתם", קטנים נמי (אינם נאמנים) כדרשב"ל, דאמר ריש לקיש: חזקה אין העדים חותמים על השטר, אא"כ נעשה בגדול (וגבי עדים נמי אמרינן: חזקה אין הלוקח מחתים בו קטנים - רש"י)".

היינו, שטעמו של ר"מ שאינם נאמנים, למרות שיש להם מיגו, הוא - משום שטענתם נוגדת "חזקה".

והנה, לכאורה יש להבין מדוע א"כ חולקים חכמים על דבריו וסוברים שהם נאמנים לפסול את השטר.

ובפשטות על שאלה זו באים התוס' לענות בד"ה מלווה ובד"ה התוס' בד"ה מלווה: "ולרבנן אפילו מלווה על פה לא הויא, דבעינן שיהא תחלתו וסופו בכשרות".

דבזה מתרץ את שיטת רבנן, שאין כאן חזקה כלל - כי כל הסברא של "מלווה גופי' מידק דייק" שייכת רק אם אנחנו אכן יודעים שהוא עשה הלוואה, וכל הספק הוא האם

החתים עדים כשרים, שאז אנו מניחים שהעדים כשרים; אך כאן איננו יודעים כלל שהיתה הלוואה (כי העדים שמעידים על ההלוואה היו אז קטנים וממילא אין לקבל את עדותם), ונפלה החזקה של "מידק דייק".

אך הנה בתוד"ה חזקה, מתעכב שוב על מחלוקת ר"מ וחכמים, ומבאר שסברת ר"מ היא "דלא אמרינן מיגו במקום חזקה" ולהכי אין נאמנים, "ולרבנן אמרינן" ולכן נאמנים.

ולכאורה תמוה, דהרי בתוס' הקודם (ד"ה מלוה) כבר ביארו התוס' דלשיטת רבנן אין כאן חזקה כלל, שכן אין כאן מלווה ודאי, ומה ראו התוס' לבאר כאן בדברי רבנן שאמרינן מיגו במקום חזקה (ובפרט שדין זה נתון בספק והוא גורם לתוס' להישאר ב"צ"ע", עיי"ש).

יש לומר הביאור בזה בפשטות, בהקדים דברי התוס' בד"ה קטנים נמי, וז"ל: "הוה מצוי למימר וקטנים נמי משום דמלוה גופי' מידק דייק, אלא דניחא לי' למינקט בכל חד טעמא אחרינא".

היינו, שהגמ' היתה יכולה להשתמש בטעם של "מלווה גופי' מידק דייק" הן לגבי פסולי עדות והן לגבי קטנים, שהרי פשוט הדבר שהמלווה בודק את כל הפרטים, אלא שהגמ' העדיפה לגוון ולהביא טעמים נוספים.

נמצא מדברי תוס' ששני הטעמים המובאים בגמ' אינם זהים זה לזה.

והביאור בזה:

הטעם הראשון, מלווה גופי' מידק דייק, מבוסס על הסברא, כלשון רש"י, ש"מלווה לא שדי זוזי בכדי", וכשהוא מוציא מכיסו כסף הרי הוא דואג לשטר, ולשטר כשר, כדי שלא יפסיד את כספו.

אמנם הטעם השני, חזקה אין העדים חותמים על השטר אא"כ נעשה בגדול, אינו קשור להפסד כספי, אלא לעצם הדבר, שכאשר אדם שותף לדבר מה - ברצונו שהדבר יהי' בר תוקף ולא דברים בטלים (וכדמוכח ממקור הדין, שאינו ביחס לבעלי השטר, שהם יכולים גם להפסיד כסף, אלא לעדים, שבודאי לא יפסידו כלום אם יתבטל השטר, ודאי שכל החזקה היא שרוצים להיות שותפים למשהו אמיתי).

ועפ"ז מובן החילוק בין שני הביאורים בתוס':

שבד"ה מלוה, שדיבר על הטעם הראשון, הרי ברגע שאין וודאות על הממון - בטלה החזקה; אמנם בד"ה חזקה, שמדבר על הטעם השני, הרי גם אם נאמר שלא היתה הלוואה כלל - עצם העובדה שיש כאן שטר מהוה חזקה שדאגו שהוא יהי' אמיתי, ולכן מוכרח לומר שלרבנן אמרינן מיגו במקום חזקה.

והדברים פשוטים ולא באתי אלא להאיר.

האם קרובים משוּו נפשייהו רשעים

הת' יוסף שי' קוביטשעק
תלמיד בישיבה

א

מתניתין (כתובות יח, ב): "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים". ובגמ': "אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו אנוסין היינו מחמת נפשות, אבל אמרו אנוסין היינו מחמת ממון - אין נאמנין; מאי טעמא? אין אדם משים עצמו רשע".

ובסמ"ע (חו"מ הל' עדות סי' מו סע' לז, ס"ק ק) מקשה מדוע אין המשנה פוסלת את אמירת "קרובים היינו", אף שמשימים עצמם רשעים לומר שחתמו כקרובים; ומתרץ בב' אופנים:

א. "שאני קרובים דאמרינן דהענין אמת שהלוהו, ואף שגורמין שיטרוף משועבדים שלא כדין, מ"מ אין זה מעשה רשע, כיון שהלוהו באמת קודם שלקח ולא ה"ל ליקח".

ב. "יכולין להתנצל ולומר, סברנו שהמלוה לא יסמוך עלינו אלא יחתום עלי' עוד עדים כשרים, והוא כשר להגאונים כמו שכתב הטור בסימן מ"ה".

ובט"ז שם דוחה את אופן הא', דמ"מ כשאסור להעיד (כגון: עם רשע) זה אף אם הדבר אמת, ומתרץ באופן נוסף:

ג. "י"ל שסמכו עצמם שהכל יודעים שהם קרובים ולא יבוא לידי מכשול".

ב

ובחשק שלמה (כתובות שם²) מקשה על ביאור הט"ז הנ"ל:

"מה שתירץ דסמכו דהכל יודעים שהם קרובים ולא יוציאו ממון ע"פ עדותם, זה דחוק טובא דא"כ למה חתמו על חנם דבעדות לא שייך כלל דכיוונו להשטות. ועוד דהא אמרינן בברכות מ"ג ע"ב דאל יספר עם אשה בשוק ואפי' אשתו או בתו או אחותו לפי שאין הכל בקיאים בקרובותיו; וא"כ היאך סמכו ע"ז?"

והיינו: א. מסברא אין לקבל דבריהם כי למה שאדם יחתום ל"שטות", ב. איתא בברכות שאין הכל מכירים בקרובים וא"כ כיצד סמכו שידעו שהם קרובים.

ולכן מבאר באופן אחר³:

ד. "דאומרים דהרחיקו העדים שני שיטין השטר וחתמו עצמן למילוי, וזה מותר להם לעשות כן דהא "מלאוהו בקרובים כשר"⁴ ועכשיו לא נמצא קיום על העדים הכשרים וממילא השטר בטל".

ג

ולכאורה צריך להבין בתירץ החשק שלמה:

א. בגמ' כתובות שם אמרינן בהו"א דלר"מ אינם נאמנים לומר "קרובים היינו" משום ד"מלוה גופא מידק דייק" (דמלוה לא שדי זווי בכדי - רש"י), ואם אכן מדובר בשטר עם כמה עדים ומקיימים רק את החתימות הראשונות - מהי החזקה שמלוה מדייק, הרי הוא מדייק רק בחתימות החשובות (האחרונות) והם אכן כשרים.

ואף שזה רק הו"א, הרי בתוס' שם (ד"ה לא שנו) מביא שגם למסקנת הגמ' זהו הטעם שאין קרובים נאמנים בסיפא.

ב. בגמ' גיטין גבי "מלאוהו בקרובין כשר" מדובר על גט, ולכאורה שם מותרים לחתום כי לא יוציאו ממון על פיהם בגט (ורק צריך שלא יהי' אפשרות להוסיף עוד מילים לפני חתימות העדים הכשרים); וא"כ, לשיטתו דאין מכירים הקרובים, כיצד

(2) נדפס בילקוט מפרשים כתובות (עוז והדר, ירושלים תשס"ו).

(3) ודוחה אופן חמישי: "ואין לתרץ דאומרים דקבלו עלייהו המלוה והלוה שהיו נאמנים ככשרים, דמ"נ: אם מהני הקבלה לעשותו כשטר גמור אף להוציא מן הלקוחות לא בעי לפוסלו מידי ולענין מה אמרינן דנאמנים, ואם דלענין לקוחות לא מהני הקבלה וכמו התומים בסי' מז לענין קיום . . א"כ עדיין משו נפשייהו רשיעי לענין לקוחות ולכן מחזורתא כדאמרינן".

(4) גיטין פז, ב. וש"נ.

ניתן ללמוד משם על שטרות ממון דגובים מהם, הרי לכאורה קיים בהם חשש שלא קיים בגט - שיוציאו ממון על פיהם אף שלא יקיימו את החתימות האחרונות?

ואף שגם בגט מוציאים ממון - את הכתובה - ולכן אפשר ללמוד מזה על שט"ח, הרי⁵ א"כ קשה לאידך גיסא: כיצד התיירו חכמים לקרובים (ופסולים) לחתום על שטר כאשר יכולים ב"ד אחר להוציא ממון ע"פ עדות זאת.

ובפרט שרואים במוחש שכעת ב"ד מוציאים ממון על פי החתימה שלהם, אף שאין לנו כלל וכלל הוכחה שאין הם קרובים ופסולים.

ג. מדוע לא אישתמיט בשום מקום שמדובר במשנה דוקא בשטר עם כמה עדים והם אינם העדים האחרונים, ובשטר עם ב' עדים לא יהיו נאמנים לומר קרובים היינו?

ד

ולכן הנלע"ד לחזור ולבאר כדברי הט"ז דלעיל - דבי"ד אכן מכירים את העדים אם הם קרובים או לא, ורק בגלל סיבה זו מותר לקרובים לחתום בסוף השטרות לפני חתימות העדים.

ומה שהביא הוכחה מברכות "שאיין הכל בקיאין בקרובותיו", הרי לכאורה מדובר בב' סוגים של אנשים⁶:

בברכות מדובר על חשש של מראית עין, וכיון שכל אדם עובר בשוק, וישנם גם אנשים שאינם בקיאין - לכן גזרו שלא יסמוך ע"כ שחלק כן יודעים, ולכן תיקנו שלא יספר אדם עם אשה בשוק כלל. משא"כ כאן מדובר בשטרות, ומי שיכול לקיים את השטר זה רק בית דין! וכיון שכן ישנם שם אנשים מומחים שמכירים הרבה חכמות וכו' מתאים שיכירו גם את משפחות האנשים.

וכיון שלא חששו חכמים שבי"ד לא ידעו שהעדים קרובים לבעלי השטר (או בעצמם) - התיירו לחתום בקרובים בכל שטר ובכל ענין. ומה שישנו חשש שבי"ד לא יכירו שהיו קרובים (וכגון שנתרחקו) - הרי זה חשש רחוק ואין לחשוש לו, ומצד שני הוא מצוי ולכן אין אומרים דהוי "מיגו במקום אנן סהדי" דאינו מועיל, אלא מועיל המיגו ונאמנים לפסול השטר.

אלא שעדיין צ"ע מדוע חתמו לשטות (אלא שאי"ז קושיא כיון שלא מצינו שאסור לאדם לעשות מעשי שטות שאינם מזיקים, וד"ל).

(5) אולי אפ"ל עוד בדוחק, שחתמו בעיקר על הגירושין והכתובה היא נספח.

(6) נוסף ע"ז שלכאורה מטעם הצניעות אנשים צריכים להיות בקיאים בקרוביו ולא בקרובותיו, וד"ל.

ה

ולכאורה הי' אפשר לבאר באופן שלישי המחבר ב' הביאורים לעיל:

הקרובים טוענים שהביאו להם שטר עם עדים, שיש ב' שורות בין הכתב לחתימות וצריך למלאותו בקרובים כדי שלא יזיף, ולכן הם חתמו; וכעת בעל השטר "גייז" את חתימות העדים האחרים כיון שלא יכל לקיימם ורוצה לגבות ע"פ עדותם.

ועפ"ז נמצא: א. הם לא חתמו לשטות, ב. בכל שטר הם יכולים לטעון זאת, כיון שטוענים ש"גייז לי".

אלא שגם פירוש זה צ"ע, כיון דא"כ עדיין אין חזקה ד"מידק דייק" כיון שכל החזקה מבוססת על זה ש"מלוה לא שדי זוזי בכדי" וכאן מודים הם שהחתיים המלוה עדים אחרים.

וע"כ צריך לומר כביאור הט"ז, ודר"ק.

נאמנות האדם לשנות בדיבורו

הת' שניאור זלמן שי' תמריין
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות (יה, ב): "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". כלומר, שכאשר עדים העידו עדות - אינם יכולים לחזור בהם ולשנות את עדותם.

ולכאורה צריך להבין, דהרי במסכת בבא בתרא (לא, א) איתא: "זהלכתא: טוען וחוזר וטוען". היינו שבעל דין יכול לטעון טענותיו בבית דין, ולאחר מכן לשנות טענותיו.

אלא נראה בפשטות שההבדל בין המקרים הוא, שבמסכת כתובות מדובר אודות עדים, שאינם יכולים לחזור ולהעיד; ואילו במסכת בבא בתרא עוסקים בבעל דין עצמו, והוא אכן יכול לשנות טענותיו. אך צריך להבין סברת החילוק ביניהם.

יש לבאר זה בפשטות לפי מה שפירש רש"י כאן: "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד - דגבי עדות חדא הגדה כתיבא אם לא יגיד וגו'".

היינו שמצד הסברא היינו מאמינים גם לעדות השני' של העדים, כשם שאנו מאמינים לאדם שמשנה טענותיו. אך כיון שמובא בכתוב דוקא לגבי עדים אחת בלבד ("אם לא יגיד"), לכן אין העדים יכולים לשנות העדות מצד גזירת הכתוב.

ולא באתי אלא להאיר בלבד.

שני אופנים בגדר פסולי עדות

הת' אלון משה שי' סרוסי
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (כתובות יח, ב): "העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר - אינן נאמנים.

"אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אנוסים היינו מחמת נפשות - הרי אלו נאמנים".

והיינו שרמי בר חמא (ע"פ ההור"א) מחדש בסיפא של המשנה - דמה שכשכתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנים, היינו דוקא כשטוענים שהיו אנוסים מחמת ממון, שאז אין הם נאמנים כי אין אדם משים עצמו רשע.

ועפ"ז החילוק בין הרישא של המשנה לסיפא הוא, שברישא - מכיוון שיש לעדים נאמנות של הפה שאסר הוא הפה שהתיר, נאמנים (אע"פ שמושימים עצמם רשעים); אבל בסיפא שאין להם נאמנות של הפה שאסר - כי כתב ידם יוצא ממקום אחר, אינם נאמנים להשים עצמם רשעים.

אך לכאורה צריך להבין: דין זה של אין אדם משים עצמו רשע הרי הוא מכיון שאדם קרוב אצל עצמו ואינו נאמן להעיד על עצמו כדפרש"י (ד"ה 'אלא'), שמדין זה לומדים שאדם לא נאמן להשים עצמו רשע נלמד הרי מדין דאורייתא (גזרת הכתוב) שאדם קרוב אצל עצמו ואינו נאמן להעיד על עצמו⁷, שמדין זה לומדים שאדם לא נאמן לשים עצמו רשע. ולמה יועיל לו במיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר⁸?

(7) רש"י ד"ה אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון.

(8) וכפי שאכן הגמ' מסיקה, שדברי רמב"ח נאמרו על הרישא, שגם כשיש להם נאמנות של הפה שאסר, אינם נאמנים לטעון אנוסים היינו מחמת ממון.

ב

ואולי אפשר לבאר זה ע"פ חילוק בדין פסולי עדות:

דהנה, כל עדות ניתן לחלק לב' צדדים: א. עצם אמירת העדות של העדים. ב. קבלת העדות על ידי הבית דין.

וע"פ חילוק זה יש לחקור גם בפסילת עדות - האם פוסלים אנו את אמירת העדות, היינו שהעדים עצמם פסולים ואין להם כלל אפשרות להעיד כבי"ד, או שהפסול הוא בקבלת העדות, היינו שבי"ד אינם מקבלים את העדות מצד פסול בנאמנות וכדו'.

והנפק"מ בזה, כשיש לעדים כח נאמנות ממיגו: אם נאמר שהפסול הוא רק בקבלת העדות שחסר בנאמנות העדים, אזי נאמנות ממקום אחר תועיל; אך אם נאמר שהפסול הוא בעדים עצמם, לא תועיל להם נאמנות של מיגו.

ועפ"ז אולי אפשר לבאר, דלפי הבנת הגמ' בדברי רמי בר חמא בהו"א, הפסול ד'אדם קרוב אצל עצמו ו'אין אדם משים עצמו רשע' הוא פסול בנאמנות ולא בעדים עצמם, דהיינו, שכאשר עדים טוענים על עצמם שהם רשעים, אין בי"ד מקבלים את טענתם (ולא אותם עצמם).

ולכן, במקרה שיש לעדים נאמנות מצד מיגו ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר, נאמין להם גם בעדות זאת על אף שמשימים עצמם רשעים כי המיגו מחזק את הנאמנות.

אך רבא בגמ' דוחה את האפשרות להעמיד כך את דברי רמי בר חמא במשנה.

ואפשר לומר, דרבא לשיטתו סובר שהפסול דאין אדם משים עצמו רשע הוא פסול בעצם אמירת העדות, ולא תועיל נאמנות של מיגו - ולכן סובר דגם ברישא של המשנה שיש להם נאמנות מדין הפה שאסר, אינם נאמנים לטעון אנוסים היינו מחמת ממון.

ואולי יש לדייק זאת מלשונו של רש"י: שבד"ה 'אלא', הבא על סברת רמי בר חמא בהו"א - לא כתב את הדין שקרוב פסול לעדות; ובד"ה 'אין אדם', שבא לאחרי דברי רבא - מביא את דין זה, מאחר שלפי מסקנת דברי רבא שהפסול הוא בעדים, הרי זה שייך לכך ש'קרוב פסול לעדות'.

שיטות רש"י ותוס' בטעם אין אדם משים עצמו רשע

הת' אברהם שי' מרקוביץ'
תלמיד בישיבה

א

בגמ' כתובות (יח, ב) כתבה הגמ' שאין אדם נאמן לומר שחתם מחמת אונס ממוין; בהווא אמינא חשבה שאם יש לו "הפה שאסר" נאמן, ולמסקנא אינו נאמן אף אם יש לו "הפה שאסר" - מטעם ש"אין אדם משים עצמו רשע".

והנה בהווא פירש רש"י טעם הפסול (ד"ה אלא שאמרו): "דלאו כל כמינייהו לשוויי נפשייהו רשעים בעדות פיהם ולפסול את השטר דאדם קרוב אצל עצמו ואינו נאמן על עצמו. . להעשות רשע ופסול על פיו ואלו פוסלים עצמן באומרם חתמנו שקר בשביל אונס ממוין ורישא טעמא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

והנה במסקנא מבאר (ד"ה "אין אדם"): "אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות". וצריך להבין מדוע הוסיף את המילים הללו במסקנא, ולא כתבם גם ברישא,

ובעיקר הענין יש לעיין: מה חידש רש"י בד"ה זה שלא כתבו קודם, ומה הי' קשה לרש"י בהבנת הגמ' שלכן הי' צריך לכתוב כאן עוד ד"ה - הרי כבר בהווא"א ביאר ש"אדם קרוב אצל עצמו ואינו נאמן"?

ב

והנה בעיקר הענין של אין אדם משים עצמו רשע, יש לבאר בב' אופנים (בהסתכלות ראשונה ושטחית עכ"פ):

א. מסברא, דכיון שאדם "קרוב אצל עצמו" לא יגרום לעצמו נזק וחוב כשאינו מוכרח בכך⁹, ואם כן גרם לעצמו נזק - כנראה שרצה להרויח בזה משהו שלא כדין, ולכן אינו נאמן.

(9) ע"ד החזקה שאין אדם פורע תוך זמנו - ב"ב ה, ב.

ב. גזירת הכתוב היא ש"קרוב פסול לעדות", וכיון שאדם הוא "קרוב אצל עצמו" - ממילא אינו נאמן; וחדשה התורה שלגבי ממונו נאמן¹⁰.

ולכאורה נראה לומר, שזהו ההפרש בין ב' הד"ה של רש"י: בהתחלה כתב רק ש"אדם קרוב אצל עצמו" כי הפסול הי' מסברא, ורק במסקנא מוסיף "וקרוב פסול לעדות".

ויש לעיין מדוע ברישא ביאר באופן אחד, ולמסקנא מבאר באופן אחר.

ועוד יש להקשות: כיצד יתכן לומר שפסול "אדם קרוב אצל עצמו" הוא מטעם "גזירת הכתוב"? הרי רש"י כתב במפורש שאף כאשר אדם קרוב אצל עצמו - הוא נאמן כאשר יש לו את טענת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", וכיצד סברא תדחה את גזירת הכתוב?

ג

ויש לבאר זה ובהקדים, דהנה בהמשך הגמ' הובאה בברייתא מחלוקת ר"מ ורבנן, דרבנן נאמנים העדים לומר "קטנים היינו", ולר"מ אין נאמנים לפוסלו; ובהו"א ביארה הגמ' שדעת ר"מ היא ש"חזקה אין העדים חותמין על השטר אלא א"כ נעשה בגדול".

וכתבו התוס' (יט, א ד"ה "חזקה"): "הכא משמע דלא אמרינן מגו במקום חזקה ולרבנן אמרינן". ומקשה: "וצ"ע דבעיא היא בפרק קמא דב"ב (דף ה, ב ושם) ולא אפשר גבי תבע אחר זמנו ואמר לי' פרעתך תוך זמני".

ונראה לומר, שבכדי להפטר מקושיא זו דהתוס' ביאר רש"י והוסיף את המילים "וקרוב פסול לעדות" - שאין זה חזקה אלא גזירת הכתוב!

דהנה אם אכן מה שאין אדם משים עצמו רשע הוא חזקה, והוא דוחה את ה"מיגו" של העדים (שיכלו לשתוק ולא להעיד) - מתעוררת קושיית התוס' לאידך גיסא: משמע לרבנן שחזקת "אין אדם" גוברת על מיגו (ובתוס') הקשו להיפך - דמשמע מרבנן שאמרינן מיגו במקום חזקה) - וא"כ קשה הן מהברייתא והן מהגמ' ב"ב.

אך אם אמרינן ש"אין אדם" זה גזירת הכתוב - שוב אין להקשות שגובר על מיגו, ואתי שפיר.

אלא שעדיין יש להבין מדוע בהו"א לא כתב כן רש"י, והי' אפשר לומר שאינו מדייק בהו"א שיהי' לפי האמת, ויותר נראה לומר באופן אחר וכדלקמן.

10) מטעם מתנה, בעלות ועוד, כמבואר באחרונים. וראה בארוכה מש"כ בזה ראש ישיבתנו הגה"ח הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי שליט"א בספר שערי ישיבה ח"ח.

ד

והנה לכאורה בעיקר דברי הגמ' צריך עיון: בהתחלה כתבה שמיגו גובר על "אדם קרוב אצל עצמו" ובמסקנא לא, וא"כ - מאי קסבר מעיקרא ומה קסבר לבסוף? מה השתנה לגמ' שלכן שינתה את דעתה.

או לאידך: כיון שכבר ידעה הגמ' ש"אדם קרוב אצל עצמו" - מדוע שאלה הגמ' שוב "מאי טעמא" אין אדם לומר "אנוסים" מחמת נפשות, הרי זה ה' ברור לפנ"ז?

ועקב קושיא זו, ושאר הקושיות לעיל, נראה לבאר הסוגיא כדלקמן:

בתחילה הבינה הגמ' ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוא דין נאמנות ואינו שייך לעדות העדים, וא"כ לא שייך לפסול אדם מטעם "קרוב פסול לעדות" כיון שקרוב כשר לנאמנות; ולכן לא כתב רש"י את המילים "קרוב פסול לעדות" בהו"א.

שיטת רב נחמן במזדה בשטר שכתבו

הת' ישראל יצחק שי' הכהן רייכמן
תלמיד בישיבה

א

בגמ' כתובות (יט, א) הובאה דעת רב הונא ד"מזדה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו", ואמר לו ר"נ: "גנובא גנובי למה לך אי סבירא לך כר"מ אימא הלכה כר"מ"; ופירש רש"י: "מתגנב אתה לומר דבריך בלשון שלא נחלקו בו היחיד והמרובים כדי שלא יבטלו את דבריך דאמרת כיחידאה, אי סבירא לך כר"מ אימא הלכה כר"מ ולא תנקוט לה כמילתא באנפי נפשה".

והיינו, שהקפיד ר"נ על ר"ה שאומר דבריו כאילו הם דעת כולם, אף שנחלקו התנאים בדברים אלו.

ובתוד"ה "אימא הלכה כרבי מאיר", הקשו ב' קושיות:

"תימה דאפילו כרבנן נמי מצי סבר ושאני עדים דאלימי לאורועי שטרא דהכי אית לי' לרבי יוחנן? ויש לומר דרב נחמן אין נראה לו לחלק, ואם תאמר ודלמא רב הונא מיירי במודעא ואמנה דאפילו רב נחמן מודה לקמן? ויש לומר דרב הונא סתם קאמר ולא מפליג".

והיינו: א. הקשו שבגמ' ב"ב אמר ר' יוחנן שאין מחלוקת בין ר"מ לרבנן בלוה, ונחלקו רק בעדים; ומתרצים שרב נחמן סובר שנחלקו גם בלוה, ב. הקשו שרב נחמן מודה שלכו"ע אמרינן "אין צריך לקיימו" במודעה ואמנה ואולי גם ר"ה דיבר על מקרים של מודעה ואמנה, ותיצרו שרב הונא אמר סתם והתכוון לכל דבר.

ב

ולכאורה יש לבאר הקשר בין ב' קושיות התוס', ובהקדים דברי הרמב"ם (הל' עדות פי"ד הל' ה):

"הוציא עליו שטר חוב שאינו יכול לקיימו ואמר הלוח אמת שאני כתבתי שטר זה אבל פרעתי או אמנה הוא או כתבתי ללוות ועדיין לא לויתי וכל כיוצא בזה - הואיל ואם רצה אמר לא היו דברים מעולם והרי מפיו נתקיים הרי זה נאמן וישבע היסת ויפטר. ואם קיימו המלוה אח"כ בב"ד הרי היא כשאר השטרות".

ובהסתכלות ראשונה צ"ע כמו מי פסק הרמב"ם במה שכתב שלוח האומר שטר אמנה נאמן, הרי לרב הונא ודאי שאינו נאמן, ואפילו לרב נחמן - הרי אמרינן לקמן שמודה במודעה ואמנה?

אך כשתדקדק בדברי ר"נ, נראה שהודאתו לרב הונא במודעה ואמנה אינה קשורה לעניננו כלל (לשיטת הרמב"ם עכ"פ), ולכן שפיר פסק שיש ללוה מיגו באמנה.

דהנה איתא בגמ': "אר"נ עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנין, מודעא היו דברינו אין נאמנין". וחולק בכך על מר בר רב אשי האומר שנאמנים לומר מודעא כיון ש"ניתן להכתב" בשביל להציל האנוס מיד אונסו, ורק אמנה אינם נאמנים כי "לא ניתן להכתב" ומשימים עצמם רשעים.

וביאר התוס' שם (ד"ה אמר ר"נ), שרב נחמן לא חולק על מר בר"א רק במודעה, אלא אף באמנה אינו אוסר מטעם "לא ניתן להכתב" אלא מטעם שאין עדות על-יפה יכולה לפסול שטר (וכאן אומרים שהשטר כשר).

ועפ"ז לכאורה מוכח שרב נחמן דיבר על עדים, שהרי הטעם הוא מצד "עדות על פה" ולא מטעם מיגו; וא"כ יש לומר, שבנוגע ללוה עדיין אומר "קיימו שטריכו וחותרו לדינא" כי הלוה תמיד נאמן במיגו.

ג

אלא שעפ"ז קשה לאידך גיסא - כיצד הקשו התוס' שר"נ מודה במודעה ואמנה אם גם לשיטת התוס' ר"נ דיבר מצד "עדות על-פה" ולא מצד מיגו.

ונראה שלכן כתבו התוס' את הקושיא הנ"ל בהמשך לתירוץ הקושיא הקודמת; דכיון שלתירוץ התוס' "אין נראה לו" לרב נחמן לחלק בין עדים ללוה (מיגו) לגבי "פרוע", כמו"כ ס"ל לתוס' שלרב נחמן לא נראה שרבנן יחלקו בין עדים ללוה. ואם ודאי לתוס' שרב נחמן לא מחלק - אפשר לשאול כיצד הקשה ר"נ על ר"ה ולא העמיד את דבריו באמנה שבזה גם הוא מודה.

ובטעם ההשוואה י"ל: מצד הענין הי' נראה לומר שר' יוחנן צודק, שהרי ודאי יש לחלק בין עדים ולוה, ולהם יש יותר כח; וממילא כל סברת ר"נ לחלוק עליו היא מסברא פשוטה, שאם רבנן לא פירשו את מחלוקתם גבי ענין מסויים - זה אומר שחלקו בהכל, גם אם הסברא לא מקשרת בין ב' הפרטים (לוה, עדים). וכמדוייק בלשון "אין נראה לו לחלק", שזה לא סברא על המחלוקת אלא ש"לא נראה לו" שחכמים יחלקו רק בפרט א' בלי לפרט.

וא"כ, אף שיש סברא מאד חזקה לחלק במודעה ואמנה בין עדים ללוה, מ"מ שמצינו סברא לומר שמודים לר"מ בפרט אחד (עדים) - כיון שלא כתבו בפירוש כנראה שמודים לו בהכל.

אלא שעצ"ע ובעצם הענין של "לא נראה לו לחלק", ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

כשהוא שוטה זבן וזבין - לשיטת רש"י

הת' יוסף יצחק שי' שושני
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' כתובות (כ, א): "בר שטיא זבין נכסי, אתו בי תרי אמרי כשהוא שוטה זבין, ואתו בי תרי ואמרי כשהוא חלים זבין; אמר רב אשי: אוקי תרי להדי תרי, ואוקי ממזונא בחזקת בר שטיא".

היינו, שאדם שפעמים הינו שוטה ופעמים פיכח ('בר שטיא') מכר קרקעות, ובאו שני עדים והעידו שהי' שוטה כשמכר הקרקע, ושניים אחרים העידו שהי' פיכח כשמכר את הקרקע, והרי שני העדויות 'עומדות' אחת נגד השני' - משאירים את הנכסים בידי 'בר שטיא', שהוא המוחזק הראשון בקרקע.

ומסייגת הגמ' דין זה: "ולא אמרן אלא דאית לי' חזקה דאבהתי, אבל לית לי' חזקה דאבהתי" אמרינן כשהוא שוטה זבן, וכשהוא שוטה זבין".

היינו, שרק כאשר ל'בר שטיא' יש חזקה קודמת בקרקע - חזקה של אבותיו - משאירים את הקרקע בחזקתו; אבל כאשר חזקתו בקרקע נובעת מכך שהוא עצמו קנה קרקע זו, אומרים "כשהוא שוטה זבן וכשהוא שוטה זבין" - כשהוא שוטה קנה וכשהוא שוטה מכר.

והנה סברא זו נצרכת ביאור: וכי משום שבאו עדים וערערו על מכירת הקרקע, בית דין מערערים גם את קנין הקרקע?

ואם תימצי לומר שכך הוא, מדוע מכח סברא זו הקרקע עוברת לקונה מן ה'בר שטיא', והרי אם הקנין מוטל בספק הקרקע צריכה לחזור לידי מי שמכר את הקרקע ל'בר שטיא'?

ב

והנה בסברת דין זה כתב הריטב"א: "אמרינן כשהוא שוטה זבן וכשהוא שוטה זבין: כלומר, שאין לזה תביעה ברורה להוציא קרקע מחזקתו של זה, וכל שאין לתובע ראי' וחזקה ראשונה בנכסים, אינו יכול להוציאם מיד מי שמוחזק בהם, ואפילו אין למוחזק ראי'".

כלומר, שמכיון שאין ל'בר שטיא' תביעה ברורה להוציא הקרקע מחזקת הקונה, שהרי יתכן שקנה הקרקע כשהי' שוטה - לכן אינו יכול להוציא מידי הקונה המחזיק בקרקע, אף על פי שגם לקונה אין חזקה גמורה.

היינו, שסברת "כשהוא שוטה זבן וכו'" אינה מבטלת קנין ה'בר שטיא' אלא מערערתו, ודאי שאין סברא שתחזור הקרקע למוכר, רק שאין ל'בר שטיא' חזקה מספקת כדי להוציא הקרקע מידי המוחזק.

ולפי זה יוצא שרק כאשר הקונה החזיק בקרקע¹¹ אחר המכירה - תישאר הקרקע ברשותו; משא"כ אם עוד לא הספיק להחזיק בקרקע עד שנתעררה המכירה, תחזור הקרקע לידי 'בר שטיא', כיון שהוא המחזיק בקרקע.

בסגנון אחר: סברת "כשהוא שוטה זבן וכו'" מועילה, שאינו יכול להוציא הקרקע מידי המוחזק, אך אם הקונה עדיין אינו מוחזק בקרקע, תישאר בבעלות ה'בר שטיא'.

ג

אך מפשטות לשון רש"י שם נראה, שאינו מסכים לפירוש הריטב"א:

דהנה רש"י שם מפרש: "אבל לית לי' בהו חזקה דאבהתא - אלא חזקה דנפשי', שקנאן הוא והוחזקו בידו, כקנייתו כך מכירתו - ואין חזקתו חזקה לבטל מכירתו".

ומלשון רש"י "ואין חזקתו חזקה לבטל מכירתו", ואינו מזכיר כלל חזקת הקונה, נראה שמעשה המכירה נשאר בתקפו, ואפילו אם הקונה לא החזיק כלל בקרקע, ויש בידו רק מעשה המכירה, אין חזקת ה'בר שטיא' מספיקה לבטל מכירתו, אף על פי שעדים מערערים על מכירה זו.

ונראה לבאר שיטת רש"י בזה בהקדם דיוק נוסף ברש"י הנ"ל, שכותב שם "כקנייתו כך מכירתו", וזהו לכאורה היפך מילות הגמ' ("כשהוא שוטה זבן" ורק לאחר מכן "וכשהוא שוטה זבין") והיפך הסברא: שהרי אנו רוצים לומר שכשם שמכירת ה'בר שטיא' הינה בספק כך קנייתו תהי' בספק, והי' לו לרש"י לומר "כמכירתו כך קנייתו".

ולפי זה נראה לבאר שיטת רש"י, שמסביר ההיפך לחלוטין את סברת "כשהוא שוטה זבן וכו'":

הגמ' הרי הביאה שכאשר אין ל'בר שטיא' חזקה מצד אבותיו, כשם שמכירתו בספק כך גם קניינו בספק. והבאנו לעיל הנצרך ביאור בזה, שלכאורה לפי זה היתה צריכה הקרקע לחזור למוכר, אלא שבפועל ודאי שאין אנו מחזירים הקרקע למוכר, שהרי ה'בר שטיא' קנה הקרקע, ואין הערעור מספיק כדי להפקיע ממנו הקרקע.

ועל זה באה הגמ' וטוענת: אם בקניינו יכולת לערער ולומר שהי' שוטה באותה שעה, ואעפ"כ נשאר הקנין בתקפו, כך - אע"פ שיש ערעור על מכירתו נשאר המכירה על כנה.

(11) ונראה שאין צריך בחזקה זו חזקת שלוש שנים, שהרי אינה מוזכרת כלל בגמ' ובריטב"א שם. ולפי זה צריך לומר שגם כשאינו מחזיק ג' שנים, ורק החזיק בקרקע לקנין בעלמא, נחשב למוחזק קצת, וכאשר לבעל דין אין חזקה מספקת - גם חזקה זו (בלא שלוש שנים) נחשבת חזקה.

ובפרט שכל העדים מודים שהי' כאן "מעשה מכירה", והסתירה שבין כתי העדים היא רק האם הי' "חלות" למכירה זו, וממילא טוענת הגמ', אין הספק (שמא הי' שוטה) יוציא מידי מעשה מכירה זה, כשם שאין הספק מבטל הקנין.

ויש לומר שזהו דיוק לשון רש"י "כקנייתו כך מכירתו": כקנייתו שנשארת קנין על אף הערעור, כך מכירתו מכירה על אף הערעור.

ולפי זה ניתן לבאר גם דיוק לשון רש"י "ואין חזקתו חזקה לבטל מכירתו", שנראה (כנ"ל) שהוא אף אם לא החזיק הקונה בקרקע, מכיון שאין הספק מוציא מידי מעשה המכירה, כשם שאין הספק מוציא מידי מעשה הקנין.

ולפי זה יוצא שרש"י לומד סברת "כשהוא שוטה זבן כו" ההיפך לחלוטין משיטת הריטב"א: שהריטב"א למד שגם הקנין וגם המכירה התערערו, ולכן אין חזקת ה'בר שטיא' מספקת לבטל חזקת הקונה; ואילו רש"י לומד שגם הקנין וגם המכירה נשארו בתקפם, ולכן אין חזקת ה'בר שטיא' מספקת להוציא מידי מעשה המכירה.

ביאור ב' חלקי תוספות ד"ה ואוקי ארעא

הת' יצחק שי' פיזם
תלמיד בישיבה

בגמ' כתובות (כ, א) איתא, דאדם שמכר שדה וטוען שהי' שוטה בשעת המכירה ואין מכירתו מכירה, והקונה טוען שהי' בריא והשדה שלו, ויש עדים כשניהם - מספק, משאירים את השדה בחזקת המוכר; וכמו כל דין של "המוציא מחברו עליו הראי" - כיון שלמוכר יש דין של "חזקת מרי' קמא".

ובתוס' ד"ה "ואוקי ארעא בחזקת בר שטיא" כתב ב' הערות, וז"ל:

א. "דוקא בקרקע הוא דאמרינן הכי אבל במטלטלים אמרינן דהווי בחזקת המוחזק כדאמר בפרק השואל גבי המחליף פרה בחמור דפריך וליחזי פרה ברשותא דמאן קיימא ולהוי אידך המע"ה ומשני דקיימא באגם".

ב. "אומר ר"י דהכא לא שייך למימר כדאמרי' בסוף קדושין ובמי שמת אם שכיב מרע הוא עליהם להביא ראי' שבריא הי' ואם בריא הוא כו' דבר שטיא דהכא כיון דעתים חלים ועתים שוטה אין ראי' ממה שהוא עכשיו".

ובהסתכלות ראשונה נראה שאין קשר כ"כ בין ב' חלקי התוס', אלא ששניהם באים לתרץ ב' קושיות על הסיפור הנ"ל, אך נראה לענ"ד שכן יש לקשר ביניהם.

דהנה בחלק הראשון חידשו התוס', ש"חזקת מרי' קמא" היא רק בקרקע ולא במטלטלין, ולכאורה הכוונה היא, שאין חזקה מוציאה מידי ספק אלא אם כן היא "חזקה מעולה" (כמו שדה ש"אין קרקע נגזלת") ולכן במטלטלין שחזקת הבעלים הראשונים אינה מעולה - אינה מוציאה מידי ספק; ולכאורה הסיבה היא כיון שיש חזקה למי שהחפץ אצלו והיא יותר חזקה מחזקת מרי' קמא של מטלטלין.

ועפ"ז מחדשים בחלק השני, שכיון שהחזקה שהי' בשעת המכירה כמו שהוא כעת אינה "חזקה מעולה" כיון שאף פעם המציאות שלו אינה קבועה (היא משתנית בדיוק כמו שינוי מקום המטלטלין) - שוב אין סומכים על חזקה זו.

ועדיין יש לעיין, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

ואי צורבא מרבנן הוא - שיטות רש"י והרמב"ם

הת' דוד שי' אקסלרוד

תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (כתובות כ, א): "אמר רבה: ש"מ מדרבי יוחנן, הני בי תרי דידי סהדותא ומנשי חד מנייהו, מדכר חד לחבריה; איבעיא להו: עצמו מאי? רב חביבא אמר: אפילו עצמו, מר ברי' דרב אשי אמר: עצמו לא, והלכתא: עצמו לא".

היינו שרבה מדייק מדברי ר' יוחנן, שאדם שהי' עד בדבר מסויים יחד עם אחר, וכאשר קראוהו ב"ד להעיד בעדות זו, כבר שכח את עדותו, אך חבירו שהעיד עמו מזכירו ונזכר - העדות כשרה; וממשיכה הגמ' ומביאה מחלוקת מה יהי' במקרה שבעל הדין עצמו הזכיר לעד את העדות, האם תהי' כשרה או פסולה, ולמסקנא - עדות כזו פסולה.

וממשיכה הגמ': "ואי צורבא מרבנן הוא, אפילו עצמו. כי הא דרב אשי הוה ידיע לי' בסהדותא לרב כהנא. אמר ליה: מי דכיר מר האי סהדותא? אמר ליה: לא. ולא הכי והכי הוה? א"ל: לא ידענא. לסוף אידכר רב אשי, אסהיד לי'. חזי' לרב כהנא דהוה מחסם, א"ל: מי סברת עלך קא סמיכנא? אנא הוא דרמאי אנפשאי ואדכרי".

כלומר שמסייגת הגמ' דין זה (שכשבעל הדין הזכיר לעד את המקרה - העדות פסולה), ומוסיפה: "ואי צורבא מרבנן הוא, אפילו עצמו", ומביאה לכך סיוע מהסיפור עם רב כהנא ורב אשי.

והנה בביאור דין זה, מצינו שני פירושים:

רש"י מפרש: "ואי צורבא מרבנן הוא - העד. אפי' לעצמו - של בעל דין. דצורבא דרבנן אי לאו דכי רמי אנפשי' מדכר שפיר, לא הוה סמיך אספיקא למיקם ואסהודי'".

כלומר, שכוונת דין זה היא, שכאשר העד הינו תלמיד חכם, אפילו אם הבעל דין הזכירו את העדות - כשר, כיון שת"ח ודאי לא יעיד אלא אם כן זוכר העדות על בורי'. ובהמשך לכך מביאה הגמ' הסיפור מרב אשי ורב כהנא, ששם נראה שרב אשי לא העיד עד שנזכר בעדות מעצמו.

ופירוש שני שמצינו בזה, הוא דכתב הרמב"ם¹²: "לפיכך: אם הי' התובע תלמיד חכם, והזכיר התובע הזה את העד ונזכר, הרי זה יעיד לו. שתלמיד חכם יודע שאילו לא זכר הדבר לא הי' מעיד". עכ"ל.

היינו שמפרש הרמב"ם, שכאשר התובע הוא תלמיד חכם, יכולים לסמוך על העדות גם כאשר הוא עצמו הזכיר לעד את המעשה.

ב

והנה, מצינו בב' שיטות אלו קושיות:

דהקשה ה"בית יוסף¹³ בדעת הרמב"ם: "ועל דעת הרמב"ם קשה לי: דבשלמא לרש"י כיון שהעד תלמיד חכם, יודע שאם אינו נזכר אינו יכול להעיד. אבל אם העד אינו תלמיד חכם, אף על פי שהתובע תלמיד חכם, מאן לימא לן דרמא אנפשי' ואידכר? דילמא על דברי התובע סמך".

היינו, שאם העד אינו ת"ח, מהיכן אפשר לומר בוודאות שהוא סומך על עצמו ומעיד, יתכן שכיון שאינו ת"ח סומך על דברי התובע (הת"ח) ומעיד?

והב"ח¹⁴ הקשה בדעת רש"י: "והסוגיא נוחה טפי לפרש כמ"ש הרמב"ם. דלפירוש רש"י קשה טובא, דלמה לי' לרב כהנא למהוי מחסם? הלא כיון שההיתר תלוי בעד כשהוא תלמיד חכם, אם כן אין ספק דרב אשי לא יעיד אם לא שזוכרו מעצמו; אבל להרמב"ם דההיתר תלוי בבעל דין, השתא ודאי עלי' דרב כהנא הי' מוטל למהוי מחסם¹⁵, ולחקור ולדרוש ולברר האמת מפי רב אשי אם זוכרו מעצמו אם לאו, דדילמא עלי' קא סמיך".

(12) פ"ח מהל' עדות הל' ג'.

(13) חו"מ סי' כח וכן בכס"מ על אתר.

(14) חו"מ שם.

(15) נמצא שהב"ח מחדש הכנה בדברי הגמ' (לדעת הרמב"ם), דכפשות נראה שרב כהנא היסס לעצמו ורב אשי הבחין בכך, אך לפירוש הב"ח צ"ל שרב כהנא הפגין לרב אשי את היסוסו, כחלק מבידור הענין.

היינו, שלפי רש"י שהדין הוא שכאשר העד ת"ח נאמן גם כשהבעל דין מזכירו, מדוע התגמגם רב כהנא בעדות זו? והרי צריך הי' לסמוך על רב אשי שמעיד מזכרונו; משא"כ לפי דעת הרמב"ם מובנת ספקנותו - שהוא כבעל דין ת"ח, צריך לוודא שהעד אינו סומך עליו ומעיד העדות על סמך זכרונו, ולכן הי' מגמגם בעדות זו עד שביררה.

ג

ואולי יש לבאר זה, דרש"י והרמב"ם נחלקו בהבנת פשט הסוגיא. דהנה, את האיבעיא דהגמ' ('עצמו מאי' - כשהבעל דין מזכיר את העד מה דינו) אפשר להבין בשני אופנים:

א. מצד נאמנות - שיש להסתפק באדם שהזכירו הבעל דין, האם מעיד מצד שבדבורו זוכר העדות, או שמעיד מצד (אי הנעימות בפני הבעל די ש)סומך על הבעל דין ומעיד אע"פ שאינו ממש זוכר העדות.

ב. מצד לעז - ודאי שאדם אינו מעיד עדות בפני ב"ד כאשר אינו זוכרה מעצמו, ואינו סומך על הבעל דין. אך יש לחשוש מצד הלעז שיצא על עדות זו - כיון שאינו נזכר בעדות זו עד שהזכירו הבעל דין.

ואולי יש לומר שבזה נחלקו רש"י והרמב"ם:

דרש"י סבירא לי', שהשאלה היא מצד 'נאמנות' - ובי"ד אינו מאמין לעד שמעיד לאחר שהבעל דין הזכירו, כי חוששים שסומך עליו. וכאשר הגמ' מסייגת זאת 'ואי צורבא מרבנן הוא', הכוונה לעד - שנאמין לעד, כיון שהוא ת"ח ודאי שלא יסמוך על הבעל דין.

אך הרמב"ם סבירא לי', שהשאלה היא מצד 'לעז'. ולכן הגמ' ממשיכה וקובעת שכאשר התובע הוא ת"ח אין לחשוש לזה. וכפי שביאר הב"ח¹⁶ באריכות, שכאשר התובע הוא ת"ח אזי "לא ינוח ולא ישקוט, ויחקור וידרוש את העד עד שיוציא מפיו אם הוא סומך עליו אף על פי שאינו נזכר מעצמו, או אם הוא נזכר מעצמו".

וכאשר התובע מברר זאת לחלוטין, כבר אין לחשוש ללעז. וזהו ממש לשון הרמב"ם שכתב: "שתלמיד חכם יודע שאילו לא זכר הדבר לא הי' מעיד" - וממילא אין חשש ללעז מצד הבעלי דין¹⁷.

(16) שם.

(17) ואע"פ שהמעין בשיטת הב"ח, יראה שאומר שהיות שהתובע ת"ח אזי יברר לאמיתו את נאמנות העד. ומשמע שם שגם לפי הרמב"ם הנקודה היא 'נאמנות', מ"מ הנה זה עצמו צריך ביאור: מדוע אתה מאמין לעד, הרי יכול להיות שהוא לוקח את זה מדברי הבע"ד. ואם זה מצד ה'דרישה וחקירה' של הבע"ד, אז מדוע צריך שהוא יה' ת"ח - ניתן לעשות זאת ע"י ב"ד. אלא ודאי שיש נאמנות למי שמעיד (וכדלקמן שכן היא שיטת התוס'), והדרישה וחקירה רק מוציאה את ה'לעז'. וזה דוקא כשנעשה באופן מיוחד ע"י התובע. וק"ל.

ולפי זה אפשר ליישב שאלת ה'בית יוסף' על הרמב"ם: שהרי גם כאשר העד אינו ת"ח מאמינים לו ביד, אלא שחוששים ללעז. וכאשר התובע הוא ת"ח, ומברר לחלוטין האם סמך עליו או על זכרונו - אין לחשוש ללעז.

וכן אולי אפשר ליישב קושיית הב"ח על הרש"י: שלאחר שרב כהנא שאל את רב אשי שוב ושוב אם הוא זוכר העדות, ולא נזכר רב אשי, תמה רב כהנא שמעיד בעדות זו, כי כבר אמר שאינו זוכרה, ואולי מרומז בלשון רש"י: "מחסם - מגמגם תמה על רב אשי שהעיד בדבר".

כלומר שרב כהנא לא פקפק בעצם העדות, כיון שרב אשי הי' ת"ח ועדותו כשרה, אך תמה על כך שמעיד בעדות זו - שהרי מדובר במקרה שהבעל דין עצמו הזכירו, ו(בתחילה) לא נזכר.

ד

ואולי יש להוסיף שנראה שנחלקו רש"י והרמב"ם בסברת התוס', כדלקמן:

דהנה ביבמות¹⁸ דנה הגמ' מדוע לא תיקנו חכמים לכתוב זמן בשטר קידושין. ומסבירה הגמ' שאם נפקיד השטר בידי העדים, יבואו להעיד גם כשישכחו לגמרי העדות - ויעידו מתוך השטר, ו'רחמנא אמר מפייהם ולא מפי כתבם'.

והקשה התוס' (ד"ה ור' יוחנן אומר¹⁹): "וא"ת: הכא נמי אמאי לא אסרינן לכתוב עדות על השטר, שמא ישכח לגמרי ואתו ומסהדי מכתבא, כדחיישינן התם?". - היינו מדוע כאן הדין הוא שעד יכול להיזכר בעדות מתוך הכתב, ואיננו חוששים שיבוא להעיד רק מתוך כתבו?

ותירץ: "ויש לומר: דודאי התם חשו חכמים לפי שב"ד מוסרין לו השטר, ויסבור שלכך מסרוהו לו - שיעיד אפי' לא יזכור. אבל הכא שמעצמו כותב עדותו על השטר, לא חשו חכמים לכך". - כלומר שבדרך כלל איננו חוששים שיבוא להעיד עדות שאינו זוכרה, אך שם חששו, כי שמא יסבור שבי"ד הפקידו בידו את השטר כדי שיעיד אף על פי שאינו זוכר.

ובפשטות נראה, שתוס' סבירא לי' שאין לחשוש לכך שאדם יעיד עדות שאינו זוכרה. ואולי הוא מצד החומרא של עדות שקר, כמוכא בכמה מקומות שעדות שקר חמירא על אינשי טפי: "שכל העולם כולו נודעזע בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא בסיני לא

18) לא, א.

19) כתובות כ, א.

תשא את שם ה' אלהיך לשוא²⁰. וכנ"ל שרק בשטר קידושין חוששים שיטעו ויעידו
אע"פ שאינם זוכרים.

ויש לומר דהרמב"ם אזיל בשיטת התוס', שאין חוששים שאדם יעיד עדות שאינו
זוכרה, ועל כן לומד ששאלת הגמ' אינה האם מאמינים לעדות זו, אלא האם חוששים
ל'לעז'. משא"כ רש"י חושש לנאמנות האדם וכנ"ל באריכות.



סדר הניאור בתניא בקדימת הצדיק לרשע

הרב אשר שי' גרשוביץ
משפיע ונו"נ בישיבה

בתניא פרק א' כותב כ"ק אדמו"ר הזקן: "דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות. . נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא וכו'". וממשיך בפרק ב': "ונפש השנית בישראל היא חלק אלוהה ממעל ממש".

וידועה הקושיא בזה: דהרי הנפש האלוקית היא עיקר מהותו וחיותו של היהודי, וכמ"ש "ויפח באפיו נשמת חיים" - שהיא הנפש האלוקית. ומדוע הקדים אדמו"ר הזקן בביאור ענינה של הנפש הבהמית, ורק לאחר כך ביאר את ענינה של הנפש האלוקית?

ומבואר בזה! דהנפש הבהמית נכנסת ראשונה לגוף - מיד בלידתו של האדם (דהיצר הרע 'אקדימי' טענת²). משא"כ הנפש האלוקית עיקר כניסתה היא רק כשהאדם מגיע לגיל המצוות³. ולכן נקראת הנפש האלוקית 'נפש השנית' מאחר שהיא נכנסת שני לגופו של היהודי.

ועפ"ז יובן גם מה שבפרק ט' מביא בתחילה: "והנה מקום משכן נפש הבהמית. . הוא בלב בחלל שמאלי", ורק לאחר מכן אומר: "אך מקום משכן נפש האלקית הוא במוחין שבראש" - דמכיון שהנפש הבהמית נכנסה תחילה למקומה בגוף, מקדים לבאר את מקומה לפני הנפש האלוקית.

(1) ראה ספר המאמרים עת"ר ע' סג.

(2) ראה קהלת רבה על הפסוק (ד, יג) טוב ילד מסכן גו'. וכן הוא בזהר ח"א קעט, א.

(3) ראה שו"ע אדה"ז אר"ח סוס"ד (במהדורה בתרא): "ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם הוא ב"ג שנים ויום אחד לזכר וי"ב לנקבה".

אלא שעפ"ז צריך להבין: מדוע הקדים אדמו"ר הזקן בפרק י' לבאר את מהותו של הצדיק, ורק בפרק י"א מבאר את מהותו של הרשע - דמכיון שהיצר הרע 'אקדימי' טענתו, שהוא נולד ונכנס ראשון לגופו של האדם - הרי בתחילה צריך לבאר את נצחונו אצל הרשע, ורק לאחר מכן לבאר את נצחון הנפש האלוקית אצל הצדיק?

ויש לומר הביאור בזה: דקדימתם של היצר הרע והנפש הבהמית על הנפש האלוקית הוא רק בסדר הנקבע 'מלמעלה למטה', דהיינו בסדר שהקב"ה קבע בבריאה - שתחילה נכנסת הנפש הבהמית (ומקומה בגוף), ורק לאחר מכן נכנסת הנפש האלוקית.

משא"כ בסדר הדברים ש'מלמעלה למעלה', היינו בעבודתו של האדם בעולם ('והנה כשהאדם מגביר')⁴ - הנה ברור ודאי שצריך להקדים תחילה את הבחירה והעבודה הנכונה, שהיא התגברות הנפש האלוקית על הבהמית עד למצב של 'צדיק'. ורק לאחר מכן לבאר את המצב ה'לא תקין', שהנפש הבהמית התגברה על האלוקית עד למצב של 'רשע'.

ועל דרך ביאור אדה"ז בפרק י"ד במאמר רז"ל "משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע": שבתחילה מקדימים את העבודה והבחירה הנכונה 'תהי צדיק', ורק 'משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק', משביעים את האדם את השבועה השני' אל תהי רשע' - "שבזה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם".

ויש לקשר זאת עם ביאור אדמו"ר הרש"ב⁵ בסדר הסידור שמתחיל במודה אני ותפילת השחר. שלכאורה הי' צריך להתחיל את הסידור בתפילת מעריב - כסדר היום שע"פ תורה 'ויהי ערב ויהי בקר', וכסדרו של עולם ש'ברישא חשוכא והדר נהורא'⁶?

והביאור בזה: שענין התפילה הוא "ועבדתם את ה' אלוהיכם", וכמאמר רז"ל "איזוהי עבודה שבלב זוהי התפילה". ובעבודת האדם הרי הסדר הוא שמתחילים בענינים של 'נהורא', ורק לאחר מכן בענינים של 'חשוכא'. וכידוע ש'תפילות כנגד תמידין תיקנום', ו"בקודשים הלילה הולך אחר היום".

ועד"ז בעניננו, שאדה"ז מבאר בפרק י' וי"א את הענינים איך שהם בעבודת האדם: ולכן מתחיל בענין של 'נהורא' - עבודת ה'צדיק', ורק לאחר מכן בענין של 'חשוכא' - 'רשע'.

(4) תניא ריש פרק י.

(5) ראה בספר על אבותינו ועל יחוסם ע' 351.

(6) שבת עז, ב.

טעם הרמב"ם והרמב"ן לעסוק בחכמות האומות

הנ"ל

בתניא סוף פרק ח': "בחכמת האומות הוא מלביש ומטמא בחינת חב"ד שבנפשו האלהית בטומאת קליפת נוגה שבחכמות אלו. . אלא אם כן (א) עושה אותן קרדום לחתוך בהן, דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לעבוד ה', או (ב) שיודע להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו, וזהו טעמו של הרמב"ם ורמב"ן ז"ל וסיעתן שעסקו בהן".

והיינו שמביא ב' אופנים בהיתר לימוד חכמות חיצוניות: א. לימודם בשביל פרנסה שתעזור לו לעבודת ה'. ב. לימודם כאשר יודע להשתמש בהם לתורה או עבודת ה'.

ולכאורה צריך להבין מה שמסיים "וזהו טעמו של הרמב"ם ורמב"ן ז"ל וכו'" - דמכיון שישנם ב' היתרים ללימוד החכמות, הי' צריך לכאורה לכתוב "וזהו טעמם" לשון רבים?

ויובן זה בהקדים ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש⁷, וזלה"ק: "ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים" פירושו הוא, שהכוונה בכל עשיותי אינה לשם ענין צדדי כ"א לשם שמים, אבל המעשים עצמם הם עניני חול. אבל העבודה ד"בכל דרכיך דעהו" הוא באופן כזה שבחינת "דעהו" (ידיעת הוי') היא בכל דרכיו ועניניו עצמם - לא בשביל "דעהו", אלא שבהם עצמם הוא יודע את הוי'.

". . ולזה באה ההוראה וההדגשה, שצריך להיות גם "בכל דרכיך דעהו" - היינו שצריך להיות שהאכילה עצמה תהי' קדושה ומצוה (ולא רק שבכוחה ילמד ויתפלל אח"כ), וע"ד אכילת שבת, סעודת מצוה, אכילת קודשים וכו"ב - שהם עצמם מצוה". עכלה"ק.

ועפ"ז אולי יש לומר: דמכיון שהרמב"ם והרמב"ן היו במדרגה גבוהה בעבודת ה', הנה לא רצו להתיר לעצמם ללמוד את חכמות האומות, רק בסיבת ההיתר הראשון "כדי להתפרנס מהן בריוח לעבוד ה'" (אף שלכאורה היו זקוקים לפרנסה) - שהרי זוהי עבודה של "כל מעשיך יהיו לשם שמים" בלבד, שהרי ישנה מציאות של 'מעשיך' (החכמות), רק שהם נעשים במטרה 'לשם שמים' (להתפרנס).

וע"כ כתב אדה"ז 'וזהו טעמו' לשון יחיד: שהסיבה שצדיקים אלו אפשרו לעצמם ללמוד את החכמות, הי' רק מפני ההיתר השני - שידעו "להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו", שהרי זוהי המדרגה הגבוהה בעבודת ה', שב'דרכיך' וחכמות העולם עצמם - יודעים להשתמש ולוקחים אותם בעצמם למצוה ועבודת ה'⁸.

(7) ח"י ע' 104. וש"נ.

(8) ראה אג"ק ח"ג ע' קכד - ביאור בזה באריכות באופן אחר.

התאמתות בראיית עיני השכל

הת' מנחם מענדל שי' דונין
תלמיד בישיבה

בקונטרס העבודה (פרק א) מסביר כ"ק אדמו"ר הרש"ב ענינם של ארבע דרגות בעבודה: נפש, רוח, נשמה ונשמה לנשמה.

והביאור בכללות הוא: שהעבודה דבחינת נפש היא קבלת עול, העבודה דרוח היא התפעלות המידות, והעבודה דנשמה היא במוחין. ומבאר שבכל דרגא נכללת הדרגא הקודמת בעילוי וכו', עיי"ש בארוכה. וממשיך שכל זה הוא רק הקדמה והכנה לעבודה שמצד נשמה לנשמה, שכל הנ"ל הם עבודה מצד בחינת ממלא כל עלמין, ואילו העבודה של בחינת נשמה לנשמה היא מבחי' סובב כל עלמין.

ומסביר ענין העבודה של נשמה לנשמה, וזלה"ק: "דהיינו הידיעה והשגה בבחינת הפלאות ורוממות א"ס ב"ה, ובידיעת עצם האוא"ס המופלא והוא ענין ידיעת השלילה והכרת ההפלאה, ובחי' התאמתות בראיית עיני השכל (וידיעה זאת היא למעלה מבחי' שכל המושג, ואמיתת הידיעה הזאת היא רק בנשמות דאצי")". עכלה"ק.

ולכאורה צריך להבין מה שכותב "והוא ענין ידיעת השלילה והכרת ההפלאה, ובחי' התאמתות בראיית עיני השכל" - הרי לכאורה אדרבה, ידיעת השלילה וראיית עיני השכל הם ענינים הפוכים זה מזה: ידיעת השלילה הוא שהאדם אינו משיג מהות הדבר, כי אם רק בדרך שלילה; ואילו ראיית עיני השכל היא השגת המהות, כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בד"ה "להבין ענין פסח ומצה" תשכ"ח.

ויש לבאר זה, בהקדים מה שכותב כ"ק אד"ש מה"מ בד"ה "והחרים" תשי"ג, וז"ל: "דגם ראיית עין השכל הוא רק שמיעה בלבד, שמשיג את המציאות ויש לו השערה בהמהות".

דלכאורה הוא סתירה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ - שבד"ה "להבין ענין פסח ומצה" הנ"ל מבאר שראיית עיני השכל היא ידיעת המהות, ואילו כאן מסביר שהיא בחינת שמיעה בלבד.

ולכאורה הביאור בזה, שלגבי השגת דבר על דרך הרגיל 'שמיעה' - הרי ראיית עיני השכל היא כראי' ממש, שהדבר מאומת אצלו ומונח אצלו כאילו רואה אותו. אמנם לגבי ראי' גשמית (ועד"ז לגבי הראי' של הנביאים באלוקות) נחשבת ראיית עיני השכל כשמיעה בלבד, מכיון שזה מגיע מלמטה למעלה ואינו תופס בעצם מהות הדבר - ואין זה אמיתת ענין השגת המהות (וראה בהמשך תער"ב סרס"ז).

וכן מבואר בד"ה "זה היום" תרס"ו - שבצדיקים, גם ההתבוננות בבחינת טוב כל עלמין היא בבחינת פנימיות⁹.

ולפי זה אפשר לבאר שמה שכתב כ"ק אדמו"ר הרשב"ב "והוא ענין ידיעת השליה והכרת ההפלאה, ובחי' התאמתות בראיית עיני השכל" מדבר על שתי דרגות: אצל כל אדם, ולמעלה מזה - אצל צדיקים: שלגבי ההשגה אצל כל אדם הוא ידיעת השליה, ולגבי השגת הצדיקים היא בחינת ראיית עין השכל ששיכת אצלם גם ברובם.

וזהו מה שממשיך שם בסוגריים: "וידיעה זו היא למעלה מבחי' שכל המושג, ואמיתית הידיעה היא רק בנשמות דאצ"י", היינו שדוקא אצל צדיקים ישנה ידיעה זו באמיתיות, וא"כ נמצא שמדבר בשתי דרגות - כל אדם וצדיקים.

פעולת הקרבת קרבן על המזבח

הת' חיים דוד שי' רחמים
תלמיד בישיבה

א

במאמר ד"ה ר' ברכי' תרמ"ג בתחילתו¹⁰ מביא כ"ק אדמו"ר מהורש"ב את הפסוק "את קרבני לחמי לאשי", ומקשה "איך שייך בחי' לחם למעלה ולמה צריך ללחם", וממשיך ש"באמת יש מפרשים" שאין הכוונה לקב"ה ממש אלא רק ל"מלאכים שנקראו אשים", וכפי שאומרים חז"ל "ואתה מחי' את כולם - כולם צריכים למזון אפי' המלאכים צריכים מזון".

וממשיך ודוחה פירוש זה: "אך זהו דוחק, דלבד מה שזה ג"כ אינו מובן איך קרבן שמקריבים בהמה גשמית ע"ג המזבח מזה נמשך לחם לשרפים, הנה לשון הפסוק אינו כן שהרי הוא אומר קרבני לחמי שהוא לחם שלי", ומביא עוד מקורות מהם מובן שהקרבתם הם לחם להקב"ה ולא למלאכים.

(9) ויש להמתיק שהראי' הפנימית שמדבר שם היא אכן ראיית עין השכל, מפני שכותב שם שההתבוננות בבחי' סוכ"ע ע"י העמקת הדעת בא אצל צדיקים בפנימיות, ובאג"ק כ"ק אדמו"ר הרי"צ (ח"א אגרת רטו) מבאר בענינים שכל דראיית עין השכל מדוע דוקא ע"י העמקת הדעת (אף שהיא בחינה פנימיות חכמה - ראה מאמר בסוכות תשבו עת"ר). ועפ"ז מובן שמדבר במאמר שם על הדרגה דראיית עה"ש, שבא אצל צדיקים בפנימיות.
(10) סה"מ תרמ"ג ע' פו.

והנה בענין הקרבנות מבאר בלקו"ת (על פסוק זה¹¹), שע"י שמקריבים קרבן שיש בו ניצוץ מתוהו ועולה ונכלל בקדושה נעשה עי"ז עלי"ב בעולמות עד לשרפים וזה נותן להם תוספת כח וחיות בעלי" שלהם ועד "לאשתאבא בגופא דמלכא".

ובלשונו: "וזהו לחמי לאשי, פירוש לאשי שלי ששורפים ובווערים אלי דהיינו השרפים. . והקרבן נעשה להם בחינת לחם. . והמזל מקבל משמרי האופנים והאופנים מחיות הקדש שבמרכבה והחיות מהשרפים, ולכן בהעלות הקרבן למעלה עולה ונכלל עד בחי' שרפים ונעשה להם בחינת לחם. . הקרבן מתעכל ונכלל בחיות ושרפים עד שנעשה להם מזון ומוסיף כח וחיות בשרפים להעלותם ולאשתאבא בגופא דמלכא ממש". עכ"ל.

וכן מביא ענין זה כ"ק אד"ש מה"מ (סה"מ מלוקט ח"12): "את קרבני לחמי לאשי, אשי הם השרפים, והקרבן הוא הלחם והמזון שלהם".

ובפשטות נראה שכוונת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב באומרו "יש מפרשים" הוא לפירוש זה, ועפ"ז לכאורה צ"ע - שהרי ע"פ מה שמבאר בסה"מ תרמ"ג הנ"ל אין הפירוש שהקרבנות הם לחם למלאכים אלא לקב"ה עצמו, ואיך יתיישבו הדברים?

ב

ויובן זה בהקדים המובא בספר הליקוטים בערך "קרבן¹³", וז"ל: "ע"י הקרבן עולה החיות של הנפש ונכלל בשרשו בחיות הקודש, והחיות נושאות את הכסא ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם. . וכולם מתנשאים ומתעלים ומתרוממים ע"י הקרבן בעילוי אחר עילוי עד רום המעלות עד אור א"ס ב"ה ממש".

"ענין הקרבנות הוא הבירור שמלמטה למעלה שהוא בחי' עליות, שמתעלה נפש הבהמה ונכלל במקורו ושרשו מפני שור שבמרכבה, ועי"ז גם הם מתעלים ומתרוממים מלמטה למעלה להיות והחיות נושאות את הכסא, ועד"ז נעשה עילוי אחר עילוי עד רום המעלות עד אין סוף ממש".

והיינו שע"י הקרבת הקרבן נעשה עלי"ב בכל הדרגות - הן בשורש הבהמה והן בבחי' "אדם" של הכסא לקבל מבחי' "כי לא אדם הוא", כלומר: הקרבן הוא "לחם" גם למלאכים וגם להקב"ה עצמו.

(11) פנחס עז, גיד

(12) ע' צה.

(13) ע' קמז ואילך.

ולפי"ז י"ל שבמאמר מתרמ"ג אין כוונתו לומר שהקרבתו הוא אינו לחם למלאכים כלל אלא רק לקב"ה עצמו, אלא כוונתו היא - שהקרבתו הוא לחם לא רק למלאכים אלא גם לקב"ה עצמו.

ואכן ניתן לדייק ענין זה בלשונו במאמר מתרמ"ג "ובאמת יש מפרשים מה שכתוב את קרבני לחמי לאשי, שהם קרבנות רק לבחי' אשי, שהם המלאכים שנקראו אשים" - היינו שה"יש מפרשים" אומרים שהקרבנות הם לא לקב"ה עצמו אלא רק למלאכים, ופירוש זה הוא שולל, אבל באמת שני הדברים קיימים¹⁴.

וכן בהמשך הדברים, בביאור שמביא במאמר על ענין הקרבנות¹⁵, וז"ל: "כשמקריבין בהמה גשמית על גבי המזבח עי"ז והחיות נושאות את הכסא ובחי' אדם שעל הכסא לבחי' כי לא אדם הוא". וע"פ המובא לעיל מספר הליקוטים שם כתב ג"כ לשון זה אלא שבתוספת הרחבה, א"כ ברור שכן הוא הפירוש גם כאן¹⁶.

המורם מכל הנ"ל, שבאמת שני הדברים נכונים, היינו שהקרבנות הם גם לחם להקב"ה ממש (וכפי שהולך ומבאר שם בהמשך המאמרים¹⁷) וזה עיקר הענין. אמנם הם גם לחם למלאכים, ומה ששולל שם הוא פירוש אחר, שהקרבנות הם לחם אך ורק למלאכים.

ובאמת נמצא פירוש כזה בספר הכוזרי¹⁸, וז"ל: "יקשה על השכל לקבלו, ממה שאמר את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי", ואמר על הקרבנות, כי הם קרבן ה' ולחמו וריחו. . . מה שאמר "לאשי" מישר כל קשה, הוא אומר כי הקרבן ההוא והלחם וריח הניחוח אשר הם מיוחסים אלי, אמנם הם לאשי".

והיינו ברור כה"ש מפרשים" שמביא כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שהקרבנות הם למלאכים בלבד ולא לקב"ה¹⁹, ועפ"ז מובן שהכוונה ב"יש מפרשים" הוא לפירוש ה"כוזרי", והפירושים שהובאו לעיל ממאמרי רבותינו נשיאנו מדברים בפרט אחר בענין הקרבנות, וכנ"ל.

14) וצ"ע ק מהמשך הלשון שם "רעייתי פרנסתי ישראל מפרנסים לאביהם שבשמים, משמע לאביהם שבשמים דוקא ולא למלאכים", שממה שאומר "דוקא ולא למלאכים" משמע קצת שר"ל שהקרבנות הם לא לחם למלאכים. ואולי גם בזה י"ל שעיקר ענינו הוא להוכיח שהקרבתו הוא לחם גם לקב"ה עצמו ולא רק למלאכים, היפך ה"יש מפרשים" שהקרבתו הוא לחם רק למלאכים ולא לקב"ה עצמו.

15) סה"מ הנ"ל ע' קגיקה.

16) וליתר ביאור: משמעות הלשון "והחיות נושאות את הכסא" הוא: חיות הם המלאכים, וע"י הקרבן נעשה בהם עלי' ועי"ז נעשה עלי' גם בשרשם, הוא הכסא, ועי"ז נעשה עלי' גם בבחי' אדם (ספ"י דאצי') שעל הכסא, וכנ"ל בפנים שע"י הקרבן נעשה עלי' גם במלאכים.

17) שם.

18) מאמר שני ס' כהיכו.

19) וראה גם ספר הליקוטים ערך קרבן ע' קמו שהביא את דבריו ודחהו.

ג

אלא שעדיין צריך להבין: שהרי אם עיקר ענין הקרבנות הוא לחם לקב"ה עצמו ולא למלאכים - מדוע במאמרים המובאים לעיל, מבואר ענין הקרבנות שהם לחם למלאכים וכלל לא מוזכר ענין הלחם להקב"ה עצמו?

ואולי י"ל בזה, ובהקדים ביאור הענינים הנפעלים ע"י הקרבת הקרבן, כלומר מהי משמעות ענין הלחם אצל הקב"ה, ומהי המשמעות שהקרבתו הוא לחם למלאכים - דנקודת ההבדל היא: שפעולת הקרבן במלאכים היא בתנועה של העלאה, משא"כ הפעולה בבחי' "כמראה אדם" היא בתנועה של המשכה.

וביאור הענין²⁰: ידוע ענין שבירת הכלים שהיא סתירת עולם התוהו ובנין עולם התיקון - כוונת הסתירה והבנין היא בכדי שיהי' בירור הניצוצות דתוהו שנפלו בשבירה (ותכלית הענין הוא דירה בתחתונים), ועיקר ענין זה נפעל ע"י עבודת הקרבנות.

הבהמה הגשמית שרשה מפני שור שבמרכבה, ושרש שרשה הוא מעולם התוהו - וע"י הקרבת הקרבן שענינה בירור הניצוץ דתוהו שמלוכב בו, מתעלה הניצוץ למקורו, היינו פני שור שבמרכבה, וגם מקורו מתבטל ונכלל בבחי' שלמעלה ממנו, וע"י עלי' זו של הניצוץ דתוהו למעלה נפעל "שיומשך תוס' אורות בבחי' כמראה אדם שהוא בחי' סדר השתלשלות".

והסיבה לכך שע"י הקרבן נמשכת המשכה חדשה מלמעלה מהשתלשלות היא - כי כנ"ל שתכלית הכוונה היא בירור הניצוצות דתוהו והיות שענין זה נפעל ע"י הקרבנות, היינו שע"י הקרבנות נשלם הרצון, לכן עי"ז נמשכת המשכה חדשה הנ"ל.

וא"כ הפעולה במלאכים (החיות שבמרכבה) היא יציאה ממציאותם לעלות למעלה, משא"כ הפעולה בבחי' "כמראה אדם" היא המשכת או"ס בסדר השתלשלות, בחי' אדם הנ"ל.

ד

ע"פ כל הנ"ל יובן מדוע במאמר מתרמ"ג מדבר על פעולת הקרבנות אצל הקב"ה עצמו (היינו בחי' כמראה אדם הנ"ל) - משא"כ בלקו"ת וסה"מ מלוקט הנ"ל מדבר על פעולת הקרבן במלאכים:

20) הענינים המובאים להלן מבוארים באריכות בחסידות, והוא כאן רק הנצרך להבנת עצם הענין, ובקיצור (מיוסד בעיקר על המבואר בסה"מ תרמ"ג ע' קג"קה, וכן במובא בספר הליקוטים ערך קרבן ע' קמז ואילך).

דבמאמר מתרמ"ג מדבר על ענין הקרבנות כשלעצמו, היינו בתור ענין בפ"ע, ולכן מדבר על ענין הקרבנות בשלימותו ועיקרו - "לחם" לקב"ה עצמו; משא"כ בלקו"ת (ומאמר מסה"מ מלוקט) מדובר בבירור התחתון וביטול היש לאין כולל גם ביטול יש רוחני לאין שלמעלה ממנו, וע"כ ענין הקרבנות שמדובר עליו הוא - הפעולה במלאכים שהוא ענין העלאה ללמעלה ממציאותם - בירור הניצוצות²¹.

ובלשון אדמו"ר הזקן בלקו"ת שם: "כי הנה נודע שתכלית ירידת הנשמה לעוה"ז להתלבש בגוף בנה"ב ירידה צורך עלי' היא . . . להיות מיש לאין, שיהי' היש ג"כ בטל ונכלל באור א"ס ב"ה ממש . . . למטה ביטול היש לאין הוא ביטול גשמיות לרוחניות, אך באמת למעלה גם בחי' הרוחניות הוא בחי' יש . . . והנה עיקר הביטול יש לאין הוא במעשה הקרבנות . . . וזהו לחמי לאשי . . . שנעשה להם מזון ומוסיף כח וחיות בשרפים להעלותם ולאשתאבא בגופא דמלכא ממש".

והענין בזה הוא: בסוף המאמר השלישי של המשך בתרמ"ג הנ"ל (אותיות ט"ז"י"ח), מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב שאכן ההקרבה היא אך ורק לה' יתברך בלבד (ואין אנו ח"ו מקריבים לזולתו), אלא שע"י שאנו מקריבים קרבנות אזי בזה משלימים את רצונו ית' (בזה שמעלים ניצוצות וכו'), ועושים לו בזה נחת רוח, וזה מביא את הקב"ה להמשיך (נחנת רוח' דהיינו הורדת) שפע מחודש מאוא"ס ב"ה מהסוכ"ע לממכ"ע - שבזה נכלל גם חיות מחודשת למלאכים.

וזהו 'קרבני לחמי לאשי', שע"י הקרבנות שמקריבים - דהיינו ניצוצות הקדושה - והבאתם לשורשם הראשון, הנה זה מביא לחם ומזון וחיות מחודשת לכל סדר ההשתלשלות, כולל המלאכים וכו'. וזהו 'נחת רוח לפני (אאו"ס) שאמרתי (לברר) הניצוצות) ונעשה רצוני' - היינו שעשו (המשיכו) רצון חדש לממכ"ע.

ועוד יש להאריך בכל זה.

21) ולהעיר מהמבואר בסה"מ מלוקט הנ"ל בהמשך המאמר "שההעלאה דקרבנות היא לאוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות".



הלכה ומנהג



אמירת י"ג מידות ביום-טוב ביחיד

הרב שבתי יונה שי' פרידמן
נר"נ בישיבה

כתב המחבר (שו"ע או"ח סתקס"ה ס"ה): "אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מידות דרך תפילה ובקשת רחמים דדבר שבקדושה הם, אבל אם בא לאמרם דרך קריאה בעלמא, אומרם¹. וכתבו הפוסקים (ראה פסקי תשובות סקל"א אות ט) שצריך לומר זאת ממש ביחד עם הציבור.

ולפי זה נדרש לברר: האם ביו"ט (ובר"ה וביו"כ) שאומרים את י"ג מידות הרחמים בשעת פתיחת הארון - גם צריכים לומר כל הציבור ממש יחד, ולא מספיק שיהי' רק בזמן הוצאת ספר התורה.

הנה בשו"ת אבני צדק (אהע"ז סל"ז) כתב שאין לש"ץ לומר את י"ג מידות לפני הקהל והקהל יאמרו אחריו, אלא כולם יאמרו זאת ממש יחד, כדין אמירת י"ג מידות שצריך להאמר בציבור יחד. וכן בפתחי שערים על השערי אפרים (שער י' ס"ה) כתב שהטעם שלא מתחילים ביו"ט הי"ג מידות מו"יעבור ה' וגו" (שהוא תחילת הפסוק), - הוא משום שאין זה נאמר כקריאה בתורה אלא דרך בקשה ותחנונים².

(1) ובדרכי חיים ושלום (אות קצ) כתב שאין לומר י"ג מידות גם כקריאה בתורה, ונראה שכן הוא מנהגנו כמו שמשמע (הערות וביאורים אהל"ת גליון תקא - י"ב תמוז תשמ"ט) שהרבי אמר "לא שמעתי מזה" - לומר עם טעמים.
(2) וכך גם הי"ג מידות שאומרים בקריאת התורה של תענית ציבור - אין הקהל מתחיל מויעבור ה', כיוון שנאמר דרך תחינה ובקשה.

ואם כן לפי כל זה יוצא שדין אמירת י"ג מידות ביו"ט בשעת פתיחת הארון, הוא כדין אמירת הי"ג מידות בזמן התפילה שנאמר דרך תחנונים, ולכן צריך להאמר דוקא ביחד ממש עם הציבור.

אלא שבשערי תשובה סתפ"ח (ד"ה מוציאים ב' ספרים), מביא את מה שכתב בשערי אפרים³ ודוחה זאת, וכותב שעיקר אמירת י"ג מידות ביו"ט, הוא לא דרך תחינה אלא דרך שבח כקורא בתורה.

ואת דברי השערי תשובה הביאו כמה פוסקים (הגר"ח נאה יגדיל תורה חי"ז, נטעי גבריאל ר"ה פי"א (הע' י"א)) להוכיח שגם כשאומרים הי"ג מידות דרך קריאה בתורה ולא כדרך בקשה (כשאומר ביחידות) - אין צריך לסיים את הפסוק (ולכן גם בתענית ציבור אין הקהל מסיים את הפסוק, אלא אומר עד 'ונקה').

ולפי זה יוצא: שאם אמירת הי"ג מידות בשעת פתיחת הארון נאמרת דרך שבח וכקריאה בתורה, אין איסור לומר זאת ביחיד, ואין צריך לומר ממש יחד עם הציבור.

רק שעצ"ע בזה כיון שמנהגנו (סידור אדה"ז) שאין אומרים את הי"ג מידות כאשר היו"ט חל בשבת, וזה מובן יותר אם נאמר שזהו מכיוון שנאמרים דרך תחנה ואין תחנה וכו' בשבת, אבל אם זה נאמר דרך שבח וקריאה בתורה - מדוע שלא יאמר גם בשבת,

שזהו לכאורה טעם המחלוקת בין מ"ש בשערי אפרים שם שלא לומר י"ג מידות כשחל בשבת (שזהו מכיוון שלומד שאמירת הי"ג מידות נאמרים דרך תחנה), לבין מ"ש בשערי תשובה שם שכן אומרים גם כשחל בשבת (כיון שסובר שהי"ג מידות נאמרים דרך שבח ולא דרך בקשה).

וכן מנהגנו שאין אומרים הי"ג מידות באופן שהחזן אומר תחילה ואח"כ הקהל, ולכאורה זהו מכיוון שסוברים כמ"ש בשו"ת אבני צדק (שם) שאין לש"ץ לומר הי"ג מידות ביחיד⁴. וכן מנהגנו שלא להתחיל הי"ג מידות מ'זיעבור' אלא הי"ג מידות עצמם, ולכאורה הטעם לכך הוא כמ"ש בשערי אפרים (שם) שזהו מכיוון שנאמרים דרך תפילה ובקשה ולא כקריאה בתורה.

(3) מ"ש שם "לפי שאין אומרים דרך בקשה" לכאורה טעות סופרים הוא וצ"ל "לפי שאומרים דרך בקשה".

(4) ובלקוטי מהר"ח ח"ג (הלכות פסח) הביא שיש מי שנהג שלא לומר הי"ג מידות כשחל בשבת ומ"מ נהג לומר תחילה החזן ואח"כ הקהל, ואולי הוא סובר שאם קהל אומרים מיד אחר החזן נחשב שאומרים יחד בדוגמת אמירת הפסוק 'שמע' בשעת הוצאת ספר תורה, שלמרות שצריך להאמר יחד אומרים בפועל באופן של חזן וקהל.

וא"כ על פי כל זה יוצא שלמנהגנו הי"ג מידות שנאמרים ביו"ט נאמרים דרך תחנה ובקשה ולא כקריאה בתורה, וא"כ לכאורה יוצא שלמנהגנו אין לומר הי"ג מידות ביחיד אלא צריך לומר יחד עם הציבור⁵.

והנה בדעת תורה (סתפ"ח ס"ב) הביא בתחילה את דברי השערי תשובה שיש לומר הי"ג מידות גם כשחל היו"ט בשבת, ולאחרי זה מביא שיטות שחולקות וסוברות שאין לומר בשבת כיון שנאמר דרך בקשה, ומקשה שלפי זה הי' צ"ל שגם ביו"ט אין לומר זאת שהרי אין אומרים תחנה גם ביו"ט, ומה שונה יו"ט משבת.

ונראה לבאר בזה שביו"ט תיקנו לומר זאת כיון שזה זמן מיוחד ועת רצון, ולכן תקנו לבקש בו בקשה מיוחדת שאינה נאמרת כל יום ואפילו לא כל שבת⁶, וי"ל שזהו על דרך שתיקנו לומר בשבת 'אב הרחמים' ו'צדקתך' כיון שזה זמן מיוחד שאפשר לאומרו, אלא שכמו שאם יו"ט וכדו' חל בשבת אין אומרים זאת מצד השמחה וכו' שהתווספה, כן אין אומרים הי"ג מידות כשיו"ט חל בשבת,

אבל בר"ה ויו"כ מנהגנו לומר הי"ג מידות גם כשחל בשבת (סידור אדה"ז (שלא חילק בין שבת לחול כמו שחילק ביו"ט)) כיון שזהו זמן מיוחד לבקש ובדוגמת זה שאומרים 'אב הרחמים' בשבת מברכים סיון כיון שנתרבו בו הצרות, וזהו ע"ד מ"ש אדה"ז (שו"ע סתרכ"ג ס"ט) שאומרים אבינו מלכנו בנעילה גם אם יו"כ חל בשבת 'דאם לא עכשיו אימתי'.

5) אלא שאולי אפשר לומר, שלפי השיטות שסוברות (ראה אשי ישראל פכ"ה ס"ג) שאם אוחד בידוי שאחר שמו"ע או בא"ל מלך יושב' בסליחות כשהציבור אומר י"ג מידות, יכול לומר הי"ג מידות אח"כ, ואינו צריך לומר ממש עם הציבור, כך אפשר לומר גם בנדו"ד שאם התחיל פסוקי 'אתה הראת' וגו' כשהציבור אומרים הי"ג מידות נקרא שאומר יחד עם הציבור ויכול לומר הי"ג מידות קצת אחריהם. ועצ"ע. אלא שלכאורה לכו"ע לא יכול לומר זאת בזמן הגבהת הס"ת למרות שאפ"ל אז תפילת 'ברוך שמו' (ראה פסקי תשובות סקל"ד אות יב).

6) ראה נט"ג הלכות יו"ט ח"ב פמ"ו הערה יז שבזמנים אלו העולם נידון וע"י אמירת י"ג מידות מעוררים רחמים גדולים בעולמות.

דין תשמישי מצוה לאחר מצותן

הת' מנחם מענדל שי' חדאד
תלמיד בישיבה

א

בשולחן ערוך סימן כ"א (ס"א) כתב המחבר: "חוטי ציצית שנפסקו יכול לזרקן לאשפה מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה". והג' הרמ"א: "ויש אומרים דאף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהן מנהג בזיון לזורקן במקום מגונה, אלא שאינן צריכין גניזה. ויש מדקדקין לגונזן, והמחמיר ומדקדק במצות תבוא עליו ברכה".

כלומר: שע"פ הדין מותר לזרוק ציציות שנפסקו אפילו באשפה, ויש אומרים שאסור לזורקם במקום מגונה אך אין צריך לגנוז אותם, ויש מדקדקים יותר שצריך גם לגונזם - "והמחמיר ומדקדק במצות תבוא עליו ברכה".

והנה בשו"ע אדמו"ר הזקן כאן כתב: "יכול לזורקן אפילו לאשפה. . . ויש אומרים דאף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהם מנהג בזיון לזורקן באשפה או לכל מקום מגונה (אבל יכול לזרקן שלא במקום מגונה), ואין צריך לגונזן לפי שאין בהם קדושה. ואף על פי שהלכה כסברא הראשונה מכל מקום המחמיר ומדקדק במצות תבוא עליו ברכה".

"ויש בעלי הנפש שמחמירין לגונזן, או להניחן תוך ספר אחד לסימן הואיל ונעשה בהם מצוה אחת יעשו בהן מצוה אחרת". עכ"ל.

והיינו שלגבי ה'ויש אומרים' שלא לזורקם במקום מגונה, כתב "המחמיר ומדקדק במצות תבוא עליו ברכה". ומביא בנפרד את "בעלי הנפש" שמחמירים גם לגונזם או לעשות בהם מצוה אחרת. ולכאורה צריך להבין מה מחדש אדה"ז בשינוי זה מלשון הרמ"א.

ב

ולכאורה יש לבאר את חידושו של אדה"ז בזה:

דהנה הי' אפשר להבין בדברי הרמ"א: שמה שכתב "והמחמיר ומדקדק במצות תבוא עליו ברכה" - כוונתו היא רק על המנהג השלישי שמביא "ויש מדקדקין לגונזן". אמנם מה שכתב ש"יש אומרים' שלא לזורקן במקום מגונה, אינו רק מנהג טוב אלא זהו עיקר הדין - שהרי אין סברא לומר שדברי חז"ל 'תשמישי מצוה נזרקין' הם אף למקום מגונה.

וכן כתב הערוך השולחן כאן על דברי הרמ"א וז"ל: "ול"י נראה בכוונתו דמעיקר הדין כתב כן, דנהי דאמרו חז"ל דהשמישי מצוה נזרקים - אין הכוונה בזיון ממש כמו לזורקין לבית הכסא או לקנח בהם ח"ו, דאין זה סברא כלל. . ואח"כ כתב 'ויש מדקדקין לגונזן' . . כלומר לצאת ידי דעת יחיד".

ולכאורה זהו חידושו של אדה"ז בכותבו לאחרי ה'ויש אומרים': 'ואף על פי שהלכה כסברא הראשונה מכל מקום המחמיר ומדקדק במצות תבא עליו ברכה" - דהיינו דלא כפי ההבנה הנ"ל - שאכן מעיקר הדין מותר לנהוג בתשמישי מצווה כמו החוטי ציצית שנפסלו מנהג ביזיון, ורק 'המחמיר ומדקדק במצות' שלא לזורקם במקום מגונה 'תבא עליו ברכה'.

ג

ואולי יש לומר שחידושו של אדה"ז הוא יותר מכך: שהרי בכך שאדה"ז הביא את 'המחמיר ומדקדק במצות תבוא עליו ברכה' אחרי ה'ויש אומרים', מובן שההנהגה השלישית שמביא לאחר מכן "ויש בעלי הנפש שמחמירין לגונזן או להניחן תוך ספר אחד לסימן" - אינה צריכה אפילו למחמיר ומדקדק, אלא שייכת רק ל'בעלי נפש'.

והנה זהו ממש דלא כפי שכתב הרמ"א בפירוש ש'המחמיר ומדקדק תע"ב' הוא (גם) על ההנהגה השלישית 'ויש מדקדקין לגונזן'.

והנה מקורו של הרמ"א בשו"ע כאן, הוא כפי שציין בפירושו 'דרכי משה הקצר' על הטור: "וכתב עוד בכלבו הלכות שבת" הא דתשמישי מצוה נזרקין היינו דלא צריכין גניזה, אבל ל'אנהוגי בי' מנהג בזיון לאו אורח ארעא" עכ"ל. ובמהרי"ל כתוב - שהוא הי' נוהג לגונזם ולהניחם תוך ספר או לעשות בהן שום מצוה".

ואפשר לומר שמדיוק דברים אלו לקח כ"ק אדה"ז את פסיקתו: שהרי על ההנהגה בשימוש מגונה ומבוזה בתשמישי מצוה, כתב הכלבו שזהו רק "לאו אורח ארעא" - וע"כ מובן שבהלכה הרגילה אינו כן, ורק המחמיר ומדקדק תע"ב. ובהנהגה לגונזם ולהניחם תוך ספר אחר, כתב המהרי"ל שרק "הוא הי' נוהג" כן, וא"כ מובן שזהו שייך רק ל'בעלי הנפש' כהמהרי"ל.

ד

ויש לומר שאדה"ז הולך לשיטתי' בחלוקתו ובדעתו גם בעוד דין של תשמישי מצוה. דהנה כתב בסימן תרל"ח (סי"ט): "עצי הסכך אחר שעברו ימי החג, אע"פ שאין צריך לגונזן ומותר להסתפק מהן ולהשתמש בהן לכל מה שירצה, מ"מ נכון ליהזר שלא

להשתמש בהן תשמיש בזיון שאינה כבוד למצווה שעברה, ואצ"ל שאין לפסוע עליהם שלא ינהג בהם מנהג בזיון".

והיינו שמעיקר הדין אפשר להשתמש בעצי הסכך מנהג מגונה ומבוזה, אלא ש'נכון להיזהר' שלא לבזותם, אך בכל מקרה "אין צריך לגנוזן, ומותר להסתפק מהן ולהשתמש בהן לכל מה שירצה". ולא הביא כלל המנהג (שהזכיר בהלכות ציצית) לגבי תשמישי מצוה, ש'(בעלי הנפש) מחמירין לגנוזן.

וגם דעתו של הרמ"א שבתשמישי מצוה שבלו יש ענין להחמיר לגנוז או להשתמש למצוה אחרת, נראת בעוד מקום - לגבי ערבה שבלולב (שו"ע סת"ד ס"ט): "ונהגו להצניע ההושענות לאפיית מצות, כדי לעשות בה מצוה".

ה

אך עדיין קשה לפרש שזוהי דעתו של אדה"ז (דחפץ שנעשה בו מצווה פעם אחת לא ימשיך ויעשה בו מצווה אחרת) כי הנה לגבי דין ההדס לאחרי חג הסוכות, כתב כ"ק אדה"ז (סרצ"ז ס"ו): "יש אומרים שמצוה לברך במוצאי שבת על הדס של מצוה - שהואיל שנעשה בו מצוה אחת יש לעשות בו מצוה אחרת . . . ויעשה כדברי הכל". כלומר, שלגבי ההדס לאחרי חג הסוכות כן פוסק אדה"ז שיש להחמיר להשתמש בהם למצוה אחרת.

וכן כתב לגבי הערבה לאחרי הושענא רבה (סתמ"ה ס"ב) "יש נוהגין לשרוף את החמץ בערבה שחבטו אותה בהושענא רבה - לפי שכל דבר שנעשה בו מצוה אחת נכון לעשות בה מצוה אחרת"⁷.

ולכאורה מכיון שגם הדס וערבה הם בכלל 'תשמישי מצוה' (כדאיתא בגמ' מגילה כו, ב): "ואלו הן תשמישי מצוה: סוכה, לולב, שופר, ציצית" - מדוע לגביהם כן נראה שפסק להחמיר ולהשתמש בהם למצוה אחרת.

וצ"ע. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

(7) וכן כתב לגבי העירוב - שצ"ג ס"ג. וכן לגבי מצה השלישית בליל הסדר - סתע"ג סל"ה.

האם מותר לצאת עם סיכת משיח לרה"ר בשבת

הת' לירון ליפא אברהם שי' שוורץ
תלמיד בישיבה

א

ידוע אשר רבים מאנ"ש נוהגים ללכת כאשר בדש חליפתם נעוצה 'סיכת משיח', ונוהגים ללכת כך גם ביום השבת וברשות הרבים (ואף בחו"ל). ישנם הטוענים שהליכה עם סיכה זו בשבת ברשות הרבים אסורה, משום איסור הוצאה מרשות לרשות; וראיתי ללמד זכות על מנהג זה, ולהביא המקורות בהלכה שמהם נמצא שהנהגה זו מותרת לכתחילה.

אכן כל זה אינו בירור להלכה כלל וכלל, וכל אחד יעשה כפי הוראת רב מורה הוראה שלו.

איתא בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן (סימן שא, ס"ב): "אבל אם הוציאן דרך מלבוש, שלבשו והוציאו, או אפילו לא לבשו אלא תלאו במלבושיו לתכשיט . . . אע"פ שדרך להוציאו כן בחול פטור מן התורה. ויש מהם דברים שמותרים אפי' מד"ס, ויש מהם דברים שאסורים מד"ס לאשה ולא לאיש והם כל תכשיט שאפשר לה לשלפה ממנה להראות נוי' לחברתה . . . ויש דברים שאסורים אף לאיש והם כל תכשיט שהוא רפוי עליו שאפשר לו בקל ליפול מעליו מאליו, וכמו שיתבאר".

היינו שמדאורייתא מותר להוציא כל דבר שהוא דרך מלבוש, ואפילו ענדו דרך תכשיט על גבי הבגד. אלא שחכמים אסרו חלק מתכשיטים אלו: בנשים אסרו לצאת עם תכשיט שאפשר לה לשלפו ולהראותו לחברותי', שאז חוששים שתביאהו בידה ברה"ר. ובאנשים אסרו תכשיט שהוא רפוי ו'אפשר לו בקל ליפול מעליו מאליו'.

וטעם החשש⁸ באיש מלבישת תכשיט רפוי, הוא שמא יפול ממנו התכשיט ברה"ר, ויבוא להביאו ד' אמות ברה"ר.

אמנם בהמשך הסימן⁹ כותב רבינו: "אבל אם יצא בטבעת שיש עלי' חותם, שהוא תכשיט לו, פטור, אבל אסור מדברי סופרים - גזירה שמא ישלפנה מאצבעו להראות נוי' לאחרים, ואח"כ ישכח ויביאנה בידו.

(8) משנה ברורה סימן שא, ס"ק כ.

(9) סעיף ו.

"ויש אומרים שלא גזרו גזירה זו אלא בנשים, לפי שהן שחצניות ודרכן בכך להראות נוי תכשיטיהן זו לזו. אבל איש אינו שחץ ואין דרכו בכך, ולכן מותר לו לצאת בטבעת שיש עלי' חותם שהיא תכשיט לו וכן בשאר תכשיטיו, ואף על פי שאינם מחוברים לכסותו שאפשר לו לשלפם וליטלם בידו להראותם לאחרים, אין חוששין לזה הואיל ואין דרכו בכך. וכן עיקר".

כלומר שבתכשיט האיש שיכול לשלפו ולהראותו לחבריו, ישנם שתי דעות: שגם באנשים חוששים שיבואו להראות לחבריהם, או שאין חוששים לכך באנשים. וכותב רבינו שעיקר כסברא השני', היינו שאין חוששים בגברים שמא ישלפו להראות לחבריהם.

ומכך יוצא, שהחשש היחידי שחוששים בהוצאת תכשיטי אנשים, הוא כאשר התכשיט רפוי ויכול ליפול מאליו - שאז אם ייפול חוששים שיבוא להביאו ד' אמות ברשות הרבים, אבל אין חוששים שמא ישלוף האיש את התכשיט להראותו לחבריו.

וכן כתב בספר 'שמירת שבת כהלכתה'¹⁰, שכל דבר שהוא נוי לבגד, מותר לצאת עמו לרשות הרבים כשהוא מחובר לבגד.

ומכך מובן בנוגע לחיבור סיכה לדש הבגד, המשמשת כתכשיט ומחוברת לבגד בסיכות, כגון אנ"ש הנ"ל הנוהגים ללכת עם 'סיכת משיח' המחוברת לדש הבגד בסיכות, שמכל זה מובן שאין איסור ללכת עמה ברה"ר בשבת, כיון ש: א) אין חוששים באיש שמא ישלוף להראות לחבריו. ב) סיכה זו אין חשש שתיפול מאליו, שהרי היא מחוברת לבגד בשתי סיכות.

ונמצא שאמנם מותר לצאת לרה"ר בשבת עם 'סיכת משיח' זו, אלא שצריך להקפיד (כנ"ל) שתהי' מוהדקת לבגד ולא תוכל ליפול מאליה¹¹.

10) פרק יח, סעיף כח, ל.

11) אמנם יש להעיר ממכתב אדמו"ר הריי"ץ (אג"ק אדמו"ר מוהריי"ץ, אגרת תכג), שם כותב להרה"ג מנחם זמבה הי"ד אודות בית ספר תורה ודרך ארץ שהי' בריגא, שם נוהגים הכל על פי ההלכה, אך באופן של היתרים, ומזכיר בין השאר: "אות החבורה... תחובה בכנף הבגד ומותר לשאת אותה בשבת". שמזה נראה שאמנם מותר ללכת עם סמל תחוב בכנף הבגד, אך זהו ענין של 'היתר'.

ב

וכן ראיתי רבים הטוענים שאמנם מותר ללכת עם 'סיכת משיח' זו בשבת, אך ברי להם אשר יש איסור גמור לנעצה בשבת בדש הבגד. ונראה לי שנעלם מהם מכתב מפורש של כ"ק אד"ש מה"מ בענין זה, וראיתי להביאו בזה. וכנ"ל שכל זה הוא לפלפולא בעלמא, ולמעשה בפועל יש לשאול אצל רב מורה הוראה.

באגרת ג'תשפט כותב כ"ק אד"ש מה"מ לרה"ג ר' שלום יחזקאל שרגא הלבשרטם, במענה על השו"ת שלו בענין נעיצת 'סיכת בטחון' בבגד בשבת, וסיים השו"ת שיש בכך איסור, וחושש אף לאיסור דאורייתא ח"ו.

וכותב לו כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "נבהלתי מהקס"ד בסיום התשובה שלו . . . חס לי' לזרעא דאבא לעשות כו"כ מבנות ישראל הכשרות בדורנו זה ובדורות שלפנינו לטועות בכגון דא . . . ומי לנו גדול מהקרבן נתנאל . . . שנוהר אפילו מלאסור בפירוש, ורק שכותב שתמה מאין נוהגים העולם וכו', ומובן שע"ד שדבר משנה שמצוה לקיים דברי חכמים, הרי מצוה לקיים מנהג זקנות מישראל מכמה דורות מבלי מוחה בידם". עכלה"ק.

לאחר מכן מביא כ"ק מספר טעמים להתיר זאת, וטעם הראשון הוא שאין תפירה במתכת ובדומה לה, ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ: "במתכת ובחוט של מתכת אין תפירה". היינו שלדעת כ"ק אד"ש מה"מ אין מקום כלל לאסור השימוש בסיכת ביטחון, ואדרבה נחלץ לבאר מקור מנהג זה.

ולכאורה לפי זה מובן במכל שכן וק"ו, שאם על שימוש בסיכת ביטחון, שכל מטרתה הוא לחבר שני חלקים של בגד, שהוא ממש כעין תופר, כתב כ"ק אד"ש מה"מ לקיים מנהג זה - הרי על פי דברי כ"ק אד"ש מה"מ הללו, עאכו"כ שיש ללמד זכות על הנועצים 'סיכת משיח' הנ"ל, וכל שכן שאי אפשר לקבוע בנחרצות שאסור לנעצה בשבת.

פשוטו של מקרא

מנין שמשה נתרשל במילת אליעזר דוקא

הת' שלמה יעקב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

על הפסוק "ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו" (שמות ד, כד) - המדבר על כך שבזמן חזרת משה למצרים, ביקש המלאך להרוג את משה - מבאר רש"י שמשה נתחייב מיתה "לפי שלא מל את אליעזר בנו, ולפי שנתרשל נענש עונש מיתה".

ושואל ע"כ ה'הואיל משה' (באר היטב) על הפסוק: "ומהיכן למד לומר כן" - היינו דקשה מנין לרש"י ב"פשוטו של מקרא" שהבן שאותו לא מל משה הי' אליעזר, ולא גרשום בנו הראשון של משה.

ומבאר וז"ל: "שיש לדקדק כן ממה שאמר לו 'לך מצרימה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך', ואחר זה אמר שנולד זה הבן - ואם הוא גרשום הרי אמר עליו "גר הייתי בארץ נכרי", משמע שעדיין היו לו אויבים והי' גר לסיבה שהיו לו אויבים, אלא ודאי הוא אליעזר שאמר עליו "אלקי אבי בעזרי" שנראה שכבר מתו אויביו; ובאמת יראה שאם הי' הבן הראשון למה לא מל אותו עד הנה".

והיינו שמכיון שבנו הראשון גרשום הוא ע"ש 'כי אמר גר הייתי בארץ נכרי', משמע שבעת קריאת השם עדיין היו למשה אויבים (שלכן אמר שהוא נחשב גר בארץ זרה); ומכיון שמסופר בתורה על הבן שלא נימול, רק לאחר שאמר לו ה' 'כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' - מובן שהבן שעדיין לא נימול הוא אליעזר, שהסיבה לשמו הוא "כי אלקי אבי בעזרי" (שכבר אין לו אויבים), שזה הי' כשהי' בדרך במלון.

ואח"כ מסיק ש'באמת יראה' שהבן הי' אליעזר, מכך שגרשום נולד זמן רב קודם לכן, ולא מסתבר לומר שמושה דחה את עשיית הברית זמן רב כ"כ, וע"כ נראה שהבן הנימול כאן הוא אליעזר.

ולכאורה צריך להבין בפירושו: הרי לשון הפסוק הוא "גר הייתי בארץ נכרי" לשון עבר, היינו שענין השם הוא לא כ"כ ע"ש ההווה על על שם הענין שהי' איתו, ומובן ופשוט שגם לאחר שמושה ינצל, ישאר השם "גרשום" ע"ש שלפני שנים "גר הייתי בארץ נכרי" [וע"ד טעם קריאת השם אליעזר "ויצילני מחרב פרעה", שזהו ענין שהי' הרבה קודם לכן] - וא"כ איך זה הוכחה שהולדת גרשום היתה לפני ש'מתו כל האנשים המבקשים את נפשך'?

ואולי י"ל בפשטות הכי גדולה, שהמקור לדברי רש"י הוא מלשון הפסוק "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכבם על החמור" - שמזה שכתוב בניו לשון רבים, מובן בפשטות שלמשה באותו זמן היו שני בנים, היינו שבנוסף לבנו הראשון גרשום עליו כבר כתוב בתורה במפורש, הי' למשה בן נוסף שלא נזכר קודם לכן.

ועפ"ז לומד רש"י: שאם לאחר מכן הי' למשה רק בן אחד שלא נימול (שבגללו הי' צריך משה לההירג), מוכרח לומר שזהו הבן השני אליעזר.

סדר ונפילות פירוש רש"י ד"ה כאשר דיבר ה'

הת' שמואל משה שי' בורושנסקי
תלמיד בישיבה

א

בפרשת וארא מסופר אודות מכת צפרדע - שמושה התפלל (ע"פ בקשת פרעה) שתפסק המכה, ולאחר מכן כתוב: "וירא פרעה כי היתה הרוחה, והכבד את לבו, ולא שמע אלהם כאשר דבר ה'".¹²

רש"י מעתיק את המילים "כאשר דבר ה'" ומפרש: "והיכן דיבר? ולא ישמע אליכם פרעה".

ותמוה: הרי פסוק זה ("ולא ישמע אליכם פרעה") לא נאמר בפרשה הקודמת, אלא מספר פסוקים קודם לכן (לפני אות המטה שנהפך לנחש), וא"כ מדוע צריך רש"י

לבאר מתי אמר הקב"ה למשה שפרעה לא ישמע אליהם, והרי אין ביניהם הפסק גדול המצריך לפרש ולהזכיר למה הכוונה?

וגם אם נאמר שיש צורך לבאר היכן אמר זאת הקב"ה, עדיין תמוה: הרי קודם לכן מוזכרים מילים אלו ("ולא שמע אלהם כאשר דיבר ה'") פעמיים: פעם באות המטה ופעם במכת דם - ושם רש"י אינו מפרש מילים אלו כלל! מדוע דוקא כאן נצרך רש"י לפרש מילים אלו?

לאחר מכן, ממשיכה התורה לספר אודות מכת כינים, ועל כך שהחרטמים לא יכלו להוציאם, וכותבת: "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלוקים היא. ויחזק לב פרעה ולא שמע אלהם, כאשר דבר ה'".¹³ רש"י מעתיק את המילים "כאשר דבר ה'" ומפרש: "ולא ישמע אליכם פרעה".

ותמוה ביותר, הרי ארבעה פסוקים בלבד קודם לכן פירש רש"י מילים אלו, והסביר שהכוונה לפסוק זה בדיוק, ומדוע צריך רש"י לחזור ולפרש זאת (ובהשמטת המילים "והיכן דיבר")?

ב

ונראה לבאר זה לענ"ד, על פי המשך המילים שבפסוק "ולא ישמע אליכם פרעה", ששם כתוב: "ולא ישמע אלכם פרעה, ונתתי את ידי במצרים, והוצאתי את צבאותי, את עמי בני ישראל, מארץ מצרים בשפטים גדולים".¹⁴

כאשר "בן חמש למקרא" לומד פסוק זה¹⁵, הרי כאשר מסופר על המטה שנהפך לנחש, יודע הוא שפרעה לא ישמע בקול ה', שהרי כתוב קודם לכן "ולא ישמע אליכם פרעה", וברי לו שבמילים "כאשר דיבר ה'" הכוונה לפסוק שנאמר קודם לכן - "ולא ישמע אליכם פרעה".

גם כשלאחר מכן מסופר אודות מכת דם, יודע הוא שפרעה לא ישמע בקול ה', שהרי בהמשך הפסוק הנ"ל כתוב שהקב"ה יתן במצרים "שפטים גדולים", ו'מיעוט רבים שנים', הרי שהקב"ה יביא על מצרים עוד מכה. וממילא כשאומר הפסוק "ולא שמע אליהם כאשר דיבר ה'", יודע הוא שמדובר אודות "ולא ישמע אליכם פרעה".

אך לאחר מכת צפרדע, כשכבר התקיימו דברי הפסוק במילואם, ("ולא ישמע אליכם פרעה" - באות המטה, "ונתתי . . שפטים גדולים" - במכת דם ובמכת צפרדע), סבור

(13) שם ח, טו.

(14) שם ז, ד.

(15) כידוע ומפורסם שפירושו של רש"י הוא לפרש פשט המקרא, ובלשונו: "אני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא". וכפי שמסביר כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי מקומות שפירושו של רש"י מיועד ל"בן חמש למקרא".

ה"בן חמש למקרא" שכעת צריך להתקיים סוף הפסוק: "והוצאתי את צבאותי . . מארץ מצרים".

וכאשר אף על פי כן כותב הפסוק: "ולא שמע אליהם כאשר דיבר ה'", תמה הוא: היכן דיבר זאת ה'? ולכן מפרש רש"י: "והיכן דיבר? ולא ישמע אליכם פרעה". שכוונת הקב"ה היא לא רק לשתי שפטים אלו, אלא לשפטים נוספים.

אך אעפ"כ, לאחר מכת כנים צריך רש"י לחזור ולהדגיש: "כאשר דיבר ה' - ולא ישמע אליכם פרעה", כי אמנם ה"בן חמש למקרא" יודע שישנם מופתים נוספים, אך צריך להדגיש לו שוב שאין הכוונה רק מופת אחד נוסף, אלא לריבוי מופתים.

ומכאן ואילך יודע הוא שיהיו כמה וכמה מכות נוספות, עד שהקב"ה יוציא את בני ישראל מארץ מצרים, ולכן רש"י אינו צריך לחזור ולהדגיש זאת בהמשך המכות.



פענוח אגרת קודש



הערות כ"ק אד"ש מה"מ על ספר נתיב ישר

הת' יגאל יא"ל שי' קופצ'יק
תלמיד בישיבה

כידוע, מצוי רבות באגרות הקודש של כ"ק אד"ש מה"מ שכותב למחברי ספרים הערות לספרים שנשלחו אליו, אך מכיון שההערות רשומות במראי מקומות בלבד, יקשה לקורא מן השורה להבין משמעות הערות אלו. ולפיכך באתי לפענח מראי מקומות אלו, ולהביא הערות אלו בצורה ברורה לכל אחד ואחד.

בגליון הערות התמימים ואנ"ש הקודם דישיבתנו (גליון קלא, יו"ד"י"א שבט ה'תשע"ז) הובא פענוח לאגרת תעז בסדרת ה'אגרות קודש', בהערה זו נפענח אי"ה אגרת ג'תרעג מסדרה זו.

את אגרת ג'תרעג פותח כ"ק אד"ש מה"מ:

הרה"ג וו"ח אי"א נו"נ כו' מוה"ר אברהם שי' הלוי (הורביץ. המו"ל).

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מג' תמוז, בו כותב אשר שלח קונטרסים אחדים מספרו "נתיב ישר" ומבקש הסכמה.

הנה כבר ידוע אשר אין מהנהוג אצלינו מכמה טעמים לתת הסכמות על ספרים, והשי"ת יצליחו להגדיל תורה ולהאדירה תורה המביאה לידי מעשה מתוך יראת ד' ואהבת ד' וכמאמר הזהר ותקו"ז אשר ע"י דו"ר דוקא פרחא לעילא, וידוע פתגם

רבנו הזקן (בעל התניא - פוסק בנסתר דתורה - והשולחן ערוך - פוסק בנגלה דתורה) - שזהו מרומז ג"כ בש"ס פסחים נ' ע"ב.

כדרכי באתי באיזה הערות לקונטרסיו בשולי הגליון.

בברכת הצלחה בכל האמור לעיל.

ב'תניא' פרק מ', מביא רבנו הזקן מאמר הזהר והתיקוני זהר ש"תורה בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעיילא" ומבאר זאת, ולאחר מכן כותב: "וזהו שאמרו [בגמ' שם בפסחים] אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, פירוש, שלא נשאר למטה בעולם הזה".

היינו, שבביטוי הגמ': "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", נרמזת גם משמעות זו - שיש כאלה שתורתם אינה באה עמם למעלה, כיון שנלמדה שלא באהבה ויראה.

לאחר מכן כותב כ"ק אד"ש מה"מ:

הערות ועפמרז"ל: הוי מקשי כו' וממילא רווחא שמעתא כו' אטו אנא לא ידענא דשפיר קאמינא (ב"מ פד, א).

בגמ' שם מסופר אודות ר' יוחנן, שלאחר שנסתלק ריש לקיש הי' מצטער אחריו הרבה, ושלחו את ר' אלעזר בן פדת שמחודדין שמועותיו, כדי ליישב דעתו.

הלך ראב"פ וישב לפני רבי יוחנן, ועל כל דבר שאמר ר' יוחנן, אמר לו ראב"פ משנה שמסייעת לדבריו.

אמר לו ר' יוחנן: אתה כבן לקיש? בן לקיש כל דבר שהייתי אומר הי' מקשה לי עליו עשרים וארבע קושיות, והייתי מתרץ לו עשרים וארבע תירוצים, וממילא "רווחא שמעתא". ואתה אומר לי משנה שמסייעת לי? וכי אינני יודע שמה שאמרתי נכון!?

היינו שדוקא ע"י הקושיא והתירוץ - "רווחא שמעתא". וזאת הסיבה שמעיר לו כ"ק אד"ש מה"מ הערות, לא לסתור את דרשותיו, אלא אדרבה, לחדדן.

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ: "ואע"פ שאין מקשיין על הדרוש", כיון שספר "נתיב ישר" עוסק בדרשות פסוקי חמישה חומשי תורה.

בהמשך המכתב כותב לו כ"ק אד"ש מה"מ חמש הערות, הערה אחת על כל חוברת. וכפי שיובא להלן.

מדוע לא נצטוו הזרעים במפורש להיבראות למיניהו

בתחילת ספר "נתיבי ישראל" דן אודות פירוש רש"י: "ותוצא הארץ וגו' - אף על פי שלא נאמר למיניהו בדשאיין בציווייהן, שמעו שנצטוו האילנות על כך, ונשאו קל וחומר בעצמן, כמפורש באגדה בשחיתת חולין".

ומסביר ב'נתיבי ישראל' מדוע לא נצטוו הדשאיין עצמן להיבראות למיניהו - כדי להורות לבאי עולם שהקטן ילמוד מן הגדול, כפי שכאן למדו הדשאים הקטנים, מהציווי לאילנות הגדולים. וכמ"ש "צאי לך בעקבי הצאן", וכן "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך".

ומעיר על כך כ"ק אד"ש מה"מ:

חוברת א' בתחלתה: שלא נצטוו דשאים בפ' למינו. - ע"פ ירושלמי כלאים פ"א ה"ז מובן בפשיטות, שאין איסור או עכ"פ חיוב בזה.

הירושלמי שם דן האם בן נח מותר לזרוע מיני דשאיין כלאים, ואומר ר' אלעזר שמותר, כיון שבציווי הקב"ה לדשאיין לא ציוה להם "למיניהו". וזה שבפועל יצאו הדשאיין "למיניהו" זו הוספה שלהם על ציווי ה'.

ולכן כיון שבציווי הקב"ה אין הבדל בין הדשאיין, מותר לבן נח לזרעם כלאים, כי אף שבפועל הם שונים, הרי מצד ציווי הקב"ה הם שווים.

ומזה מובן שאין צורך ללמוד שזה שלא נאמר 'למיניהו' במאמר בריאת הדשאיין, הוא כדי שילמדו מהגדולים, אלא אפשר לתרץ בפשטות שזהו כדי שלא יהיו חייבים על הרכבתם, וזה שבפועל נבראו 'למיניהו' היא הוספה שלהם.

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ:

(עתוד"ה הרכיב חולין ס, א במהרש"א שם, תורה שלמה ועוד).

בגמ' שם איתא: "בעי רבינא הרכיב דשאים זה על גב זה . . מהו? כיון דלא כתב בהו למיניהו - לא מיחייב, או דילמא: כיון דהסכים אידיהו (הקדוש ברוך הוא הסכים על ידם. רש"י) - כמאן דכתיב בהו למיניהו דמיא? תיקו".

ומסביר התוס' ששאלת רבינא היא לא על הרכבת כלאים סתם, שהרי כבר נאמר במשנה הדין שמחוייב על הרכבתם, אלא במקרים מיוחדים (בחו"ל או לבן נח), ושאלתו האם 'למיניהו' שנאמר בבריאת הזרעים בפועל חמור עד כדי שיהי' חייב על הרכבתם כמו על הרכבת אילנות או לא.

והמהרש"א שם כתב שודאי מלשון הגמ' שאסור להרכיב דשאין, אך קושית רבינא היא האם לוקין על לאו זה, כיון שנלמד בק"ו שנשאו הדשאין בעצמם. וממשיך שלכן כשפסק הרמב"ם שלוקין על הרכבת אילנות השמיט זרעים, כיון שלענין מלקות בהרכבת דשאין, נשארה הגמ' בתיקו.

וב'תורה שלמה' על הפסוק הביא דרשת רז"ל בחולין שם, ומביא הסבר התוס' והמהרש"א, ומציין לרא"ש ועוד שדנים בכך. וממשיך ומביא שאלת כמה מהם מדוע הרמב"ם התעלם מכך שבגמ' דנים על הרכבת דשאין, ולא פסק בנוגע לכך כלל - לא לאיסור ולא לחובה.

ומביא על כך תירוץ, שכאשר בבבלי יש ספק, ובירושלמי פשטו זאת, פוסק הרמב"ם כהירושלמי. וכיון שכאן הבבלי מסתפק האם יתחייב על הרכבת דשאין ובירושלמי פשטו שפטור עלי', פסק הרמב"ם כהירושלמי.

ומכל הנ"ל משמע שבנושא זה בדיוק (האם זה שבפועל נוצרו הדשאין 'למיניהו' הוא גם לענין חיוב ואיסור, שזוהי נפק"מ מהשאלה האם הקב"ה רצה שהדשאין יבראו 'למיניהם') ישנה מחלוקת בבלי וירושלמי. וכיון שהירושלמי פשט ספק זה שאין כאן איסור או חיוב, הרי הלכה כמותו.

ועל פי זה, גם להלכה נשארים עם דעת הירושלמי, שזה שהדשאים הוסיפו ונבראו 'למיניהו' אין זה נקרא שכך הי' ברצון הקב"ה, אלא שהם הוסיפו על כך.

אם מחוט ועד שרוך נעל - מהגבוה לנמוך

בספר 'נתיב ישר' פרשת לך לך, מקשה מדוע כשאברהם אבינו אומר למלך סדום שאינו רוצה לעכב בידו מאומה ממלחמת המלכים, אמר אברהם אבינו למלך סדום: "אם מחוט ועד שרוך נעל, ואם אקח מכל אשר לך"², ולכאורה הי' לו לנקוט מדבר חשוב שבממון עד דבר קל, כגון 'מזהב ועד שרוך נעל', ומדוע נקט 'חוט ועד שרוך נעל', ששניהם קלי ערך?

ומתרץ, שמלך סדום אמר קודם לאברהם: "תן לי הנפש והרכוש קח לך"³. ועל כך ענה לו אברהם בשתיים:

על זה שמלך סדום אמר "הרכוש קח לך", ענה לו אברהם "אם מחוט" - שיחזיר לו כל הנכסים עד החוט האחרון; ועל זה שאמר לו "תן לי הנפש" השיב לו "ועד שרוך

(2) בראשית יד, כג.

(3) שם כא.

נעל" - שיחזיר לו כל הנפשות, ולא ישאר ביד אברהם אפילו שרוך נעלו של אחד מהם, וכמו "לא תישאר פרסה"⁴ - במצרים.

ומעיר על כך כ"ק אד"ש מה"מ:

חוברת ב' בתחלתה: מחוט ועד שרוך נעל. - גם שרוך נעל הוא רכוש ולא נפש. ובפשטות י"ל: מחוט - שהוא מתכשיטי ולבושי - הראש (שבת רפ"ו) ועד שרוך נעל - ששייך לרגל.

כלומר שפירוש זה אינו מסתדר, כי שרוך נעל הוא גם בכלל הרכוש ואינו נפש, ואינו יכול להוות תשובה על "תן לי הנפש" דמלך סדום.

אלא שכוונת אברהם אכן לבטאות מהלכוש החשוב יותר עד לפשוט ביותר: מחוט שהוא מתכשיטי הראש (כפי שמובא במשנה שבת, שאין אישה יוצאת בחוטים בראשה. היינו שחוט הוא תכשיט הראש), ועד שרוך נעל - ששייך לרגל.

מדוע נקראה באר שבע בשם זה

בספר 'נתיב ישר' פרשת תולדות, מעיר על הפסוק שנאמר בנוגע ליצחק אבינו "ויקרא אותה שבעה על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה"⁵, שלכאורה גם אברהם קרא מקום זה בשם באר שבע, כמ"ש "על כן קרא למקום ההוא באר שבע, כי שם נשבעו שניהם"⁶, ומהו החידוש שיצחק קראה גם הוא באר שבע?

ועונה על כך שנראה כי השם הראשון שקע ונשכח עם הזמן, ויצחק החזירו על שם המאורע החדש, ומאז נשאר שם העיר עד היום. ולכן ביצחק כתוב "עד היום הזה" (מה שלא כתוב באברהם), ששם זה נשאר מאז עד היום.

ומעיר על כך כ"ק אד"ש מה"מ:

חוברת ג' בתחלתה: באר שבע - ע"פ פשט חלוקים השמות דבראשית כא, לא וכו', לג. - וכמבואר בספורנו.

בספורנו על הפסוק "על כן שם העיר באר שבע" (שיצחק קרא לעיר באר שבע) מסביר מהו ההבדל בין השם 'באר שבע' של אברהם, לבין השם 'באר שבע' של יצחק, וז"ל: "על כן שם העיר באר שבע - בסגול. מורה על השבועה ועל מספר השבעה. אבל בימי אברהם הי' שם העיר באר שבע בקמץ, על שם השבועה בלבד".

(4) שמות יו"ד, כו.

(5) בראשית כו, לג.

(6) בראשית כא, לא.

היינו שעל פי פשט אין סיבה לחדש שהשם שקרא אברהם נשתכח ויצחק חידשו, אלא שכשקרא יצחק לעיר באר שבע, שינה במקצת את שמה, (מקמץ לסגול), ועל ידי כך הוסיף משמעות נוספת לעיר - המספר שבע.

האם גמל הוא מקליפת נוגה

בספר 'נתיב ישר' פרשת וישלח, מדייק בפסוק "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה"⁷, ומקשה מדוע השמיט יעקב את הגמלים שהיו ברשותו ולא הזכירם.

ומבאר זאת על פי הידוע שגמל הוא טומאת קליפת נוגה, שהיא ממוצעת בין הקדושה והטומאה, ולכן יש לגמל סימן וחצי של טהרה (מעלה גרה וחצי מפריס פרסה).

ולכן, כשיעקב פגש את עשו, לא רצה שיהי' יחסו לחצאין ("יחס בלתי מבורר, לא חמימי ולא קרירי, יחס של פושרין") שאז אינו יודע מה מצבו, ויתכן שיחסו של עשו כלפיו יתהפך בהמשך הזמן. אלא רצה שיבוא כעת דבר הסכסוך לסופו - או למלחמה או לשלום.

ולכן לא רצה להזכיר גמל, שהוא בחינת ממוצע בין טוב לרע, ורומז בכך שאינו רוצה שיחסו של עשו כלפיו יהי' לחצאין.

ומעיר על כך כ"ק אד"ש מה"מ:

חוברת ד' בתחלתה: גמל הוא קליפת נוגה. - עיין מאורי אור מע' חזיר שהוא ק"נ (ולכן רק חזיר עתיד להחזירו לנו, ולא גמל שפן וארנבת. והוא יחיד בסימנים שלו, משא"כ גמל דשווה לשפן וארנבת. ובפ' ראה בא בכתוב בפ"ע).

היינו שכ"ק אד"ש מה"מ מעיר לו על עצם קביעתו ש"ידוע שגמל הוא טומאת קליפת נוגה", מהספר 'מאורי אור'⁸ וז"ל: "חזיר נק' קליפת נוגה. ולכן במיתוקה עתידה לחזור ותהי' קדושה". היינו שיש בידינו רק לגבי חזיר שהוא מקליפת נוגה.

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ בסוגריים, שאדרבה - דוקא חזיר הוא מקליפת נוגה. שהרי רק חזיר עתיד לחזור לנו, והוא שונה בסימניו מגמל שפן וארנבת, ובא בפסוק בפני עצמו.

היינו שמעיר לו כ"ק אד"ש מה"מ שהסבר זה אינו מסתדר, שהרי גמל אינו מקליפת נוגה.

ועל עצם שאלתו מדוע השמיט יעקב אודות הגמלים, ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ:

(7) בראשית לה, ו.

(8) אית ח ס"ו.

- ומה דהשמיט גמלים י"ל: א) ע"פ פשט דשלוחי יעקב רכבו על גמלים - וכמרז"ל ב"ר (פ"ס יד) עה"פ ותרכבנה על הגמלים - ולכן לא הוצרך להזכירם. ובכ"ז הזכיר עבד - כי הרי השליח יכול להיות בנו וכיו"ב.

ב) ע"פ דרש - ומרז"ל בב"ר שגמל רומז לסימן טומאה שלו על עשו שהוא טמא - ויעקב טהור. ולכן לא הזכירו. (יומתק יותר ע"פ המבואר בתורה אור לרבנו הזקן ר"פ וישלח דיעקב חשב אשר עשו כבר נתברר. עיי"ש).

היינו שמביא כ"ק אד"ש מה"מ שני תירוצים לשאלה זו, אחד על דרך הפשט ואחד על דרך הדרש, ושניהם על פי המדרש בבראשית רבה.

וזה לשון המדרש: "ותקם רבקה ונערתה" ותרכבנה על הגמלים וגו' - אמר ר' לוי: שכן דרך הגמלים גדלים במזרח. ורבותינו אומרים: מה גמל זה יש בו סמן טומאה וסמן טהרה, כך העמידה רבקה צדיק ורשע".

ולפי זה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ על דרך הפשט, מכיון ש'דרך הגמלים גדלים במזרח', הרי כששלח יעקב שליחים לעשו, בפשטות רכבו שלוחי יעקב על גמלים, וממילא לא הי' צריך להודיע לעשו שיש ברשותו גמלים, שהרי עשו כבר ראה זאת.

ועל פי המשך דברי המדרש שם - שסימן הטהרה שבגמל מורה על יעקב, וסימן הטומאה שבו על עשו - מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ביאור על דרך הדרש, שלא רצה יעקב להזכיר גמל המורה על סימן הטומאה שלו - על עשו.

ומוסיף הרבי שעל פי המבואר בתורה אור בתחילת פרשת וישלח, שזה שיעקב שלח מלאכים לעשו הוא מכיון שיעקב חשב שעשו כבר נתברר, הרי מובן יותר מדוע לא רצה להזכיר הגמל, כי חשב שעשו מבורר ולא רצה להזכיר הגמל שמורה על טומאת עשו.

פירוש מילת "לאמר"

בספר 'נתיב ישר' פרשת מקץ, מדקדק אודות מילת 'לאמר' בפסוק: "ויאמר פרעה אל יוסף חלום חלמתי ופותר אין אותו, ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותו"⁹, שהיא מיותרת לכאורה. ומציין לפירוש האור החיים¹⁰.

ולאחר מכן מבאר, שדקדק פרעה לומר "שמעתי עליך לאמר", שהרי לא שמע ממש שיוסף הינו פותר חלומות, אלא ששמע משר המשקים דברים כהווייתם - שפתר להם

(9) בראשית מא, טו.

(10) פירוש האור החיים הוא שמילת 'לאמר' קאי על יוסף, שיוסף אמר שיועד לפתור חלומות. שהרי אמר לשר המשקים והאופים שיספרו לו חלומותיהם ופתור להם. ולכן אמר לו פרעה: כיון שאתה אמרת שהינך יודע לפתור חלומות, הבה ונראה שתפתור חלומי ונייווכח שאכן כדברייך - שהינך יודע לפתור חלומות.

יוסף חלומותיהם יפה - ומכך הסיק שיוסף פותר חלומות. היינו שפירוש תיבת 'לאמר' היא שלא שמע הדברים - מדוייקים, אלא הסיק מעצמו שכך הם הדברים.

ומעיר על כך כ"ק אד"ש מה"מ:

חוברת ה' בתחלתה: בפ"י "לאמר" שאינה מדויק. וע"פ פשט, אדרבה הוספת לאמר מורה על בירור גמור ודיוק (ראה רמב"ן שמות ו, יו"ד). וגם כאן צל"פ כן: דלא רק שמיעה בעלמא שמעתי אלא גם לאמר בבירור גמור.

הרמב"ן שם מביא פירוש הרד"ק בתיבת 'לאמר' בכל התורה כולה, שהיא 'לאמר' לאחרים'. ומביא הרמב"ן כמה וכמה פסוקים שבהם פירוש הרד"ק אינו מסתדר. ולכן מבאר שתיבת 'לאמר' בכל התורה היא "להורות על בירור הענין בכל מקום. . לא אמירה מסופקת, ולא ברמז דבר".

ולכן מעיר כ"ק אד"ש מה"מ שעל פי פשט צריך לומר, שגם כאן כוונת המילה 'לאמר' ("שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותו") הוא ששמע פרעה בבירור - "לא אמירה מסופקת, ולא ברמז דבר" - שיוסף יודע לפתור חלומות.

לזכות

ראש הישיבה

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' ווילשאנסקי

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 משה שמואל שמעלקא הלוי
בן ר' שלמה יהודה
סגל

נלב"ע י"ג שבט תשע"ז
שיזכה לעילוי נשמה הכי גדול
בהתלבשות הנשמה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ תיכף ומיד ממש



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד