

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

# הערות התמימים ואנ"ש

גליון א' (ו')  
יום הבהיר י' - י"א שבט

ישיבת  
תומכי תמימים ליובאוויטש  
ראשון לציון

חברי מערכת:  
הת' יוסף זלמנוב  
הת' משה צבי שי' פבזנר  
הת' שלום דובער יוםטוביאן

כתובת המערכת:  
רח' קאליב 2, ראשון לציון  
דוא"ל: [heoresha.rishonlezion@gmail.com](mailto:heoresha.rishonlezion@gmail.com)



”.. והוא: ע”פ הידוע ש”בכל דור ודור נולד א’ מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל”, ”א’ הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי”ת וישלחו כו””, וע”פ הודעת כ”ק מו”ח אדמו”ר נשיא דורנו, השליח היחיד שבדורנו, המשיח היחיד שבדורנו, שכבר סיימו את כל הענינים - הרי מובן, שמתחיל להתקיים ה”שלח נא ביד תשלח”, השליחות של כ”ק מו”ח אדמו”ר. ומזה מובן, שהדבר היחיד שנשאר עכשיו בעבודת השליחות, הוא: לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש, בכדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל ולהוציא את כל ישראל מהגלות!”

שיחת דבר מלכות חיי שרה, סי”ג



## פתח דבר

בשבת והודאה להשי"ת הננו להגיש לנשיאנו הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל לומדי התורה ומחבביה, את קובץ 'תורת תומכי תמימים - סניף ראשון לציון', הערות וביאורים בתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, בענייני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות ובכל מקצועות התורה, אשר נכתבו על ידי התמימים תלמידי ישיבתנו הק' ורבניה - ישיבת תומכי תמימים ראשון-לציון בארה"ק תובב"א.

וכבר ידוע ומפורסם עניין כתיבת והו"ל של חידו"ת לאור עולם, וביחוד בישיבות תומכי-תמימים ליובאוויטש ברחבי ארה"ק ובתבל, המעוררים את כל קהל לומדי התורה והמעיינים להוסיף גם הם חדש ובאר בה.

מנהג מבורך זה, אשר כבר ונהפך למנהג של קבע ולנחלת הכלל, חודש במיוחד בדורנו זה - הדור השביעי - על ידי נשיא הדור ונביאו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, אשר חידש את עניין כתיבת חידו"ת ופרסומם, כמבואר בדבריו הק' בכ"מ וביחוד בשיחת ה"דבר-מלכות" ש"פ לך לך תנש"א, אשר "לכל אחת ואחת מישראל ישנו חיוב של "לך" בלימוד התורה - "לאפשא לה", לחדש בתורה. אפילו אם יהודי למד כבר הרבה תורה, תמיד שייך להוסיף בזה, עד באופן של חידוש - שכן התורה הנה בלי גבול, "ארכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ויתירה מזה: בהיותה חכמתו של הקדוש ברוך הוא, הרי כל ענין בתורה בעצמו נותן את הכח "להוליד" עוד ענינים חדשים, עד אין סוף".

לבד ענינים הנעלה של פרסום החידו"ת, הן בהוספת החיות והתענוג בלימוד התורה בין כתלי הישיבה<sup>1</sup> והן בהעלאת ישיבות "תומכי תמימים" על נס עולם התורה בפירותיהן המשובחים והנאים כקובץ מכובד זה, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>2</sup> אשר על ידי כך מזרזים ומקרבים את קיום היעוד - "תורה חדשה מאיתי תצא" בהתגלותו השלימה של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומיד ממש.

..

בראש הקובץ בא שער 'אוצרות - תורתו של משיח על סוגיות הש"ס', ובו עיונים במהות דיני ממונות והמסתעף.

המושג 'דיני ממונות' לעצמו נידון הרבה בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בין במהותם הפנימית, האם שורשם הוא מצד השכל או שהוא משכל אלוקי, וכמו"כ השוני בינו לבין 'דיני איסורים' ו'דיני נפשות' והמסתעף ממנו לעיונים בכמה סוגיות חמורות

(1) שיחת ט"ו בשבט תשמ"ח.

(2) ראה ספר-השיחות תשנ"ב ח"א, ע' 70 ואילך.

שבמסכתות הש"ס.

בחודשים האחרונים יצאו לאור בהמשכים בקבצי 'החייל', וכאן באו במלואם עם הגהה נוספת והוספת מ"מ וכו'.

כל הנ"ל נערך ע"י הגה"ח ראש הישיבה הרב שמעון שי ויצהנדלר והוגה ע"י הרב יוסף יצחק שי' רוך, ובפלפול התלמידים סייעו הת' שניאור זלמן שי' קעניג והת' משה צבי שיחי' פבזר.

..

בחודשים האחרונים נלמדה בישיבתנו, כמו בכל שאר ישיבות תות"ל, מסכת שבת. בהתאם לזאת באים כאן בקובץ זה פלפולים וביאורים על הסוגיות הנלמדות (וכן מהמסכת שנלמדה בשנה שעברה - מסכת בבא מציעא) ובדברי המפרשים, כמו"כ גם עיון וביאור בדבריהם של רבני הישיבה שיחיו שנאמרו בשיעורים.

חלק מיוחד ונפלא הקונה ברכה לעצמו הוא שער "גאולה ומשיח" בו נכתבו ונתבארו על ידי התמימים תלמידי הישיבה נושאים רבים בסוגיות בגאולה וימות המשיח, כפי שיחזו עיני הקורא.

לימוד זה של עניני גאולה ומשיח מציב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כ"הדרך הישרה הקלה והמהירה ביותר<sup>3</sup> להבאת הגאולה האמיתית והשלימה ותכף ומיד ממש ועל ידו ובעזרתו ניתן "לחיות עם הזמן דימות המשיח", אשר כפי שכבר בירש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר זהו זמננו זה, ובלשון קודשו בשיחת מוצאי י"ט-כ' כסלו ה'תשנ"ב ב"יחידות כללית": "ימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק לפקוח העינים ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות".

בחלק ניכר בשער זה נכללים כמובן ביאורים ועיונים על שיחות ה"דבר מלכות" - שיחותיו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מן השנים תנש"א תשנ"ב - אשר העיון והדקדוק בהם וודאי שהינו לנחת רוח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ואך וודאי אשר עיונים אלו ימהרו ויזרו את התגלותו מהירה והמושלמת של אבינו רוענו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

..

ידוע בשער רבים, על פי דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "ולוואי שיהיו אנ"ש מדקדקים בשיחות האחרונות", המעלה בלימוד שיחות ה"דבר מלכות" והמאמרים שיצאו לאור בשנים תנש"א ואילך, אשר בהם מודגש במיוחד מעלת התקופה בה נמצאים עתה,

(3) ראה שיחת ש"פ תז"מ וש"פ בלק תנש"א.

ובהתאם לזה הננו להגיש לקהל התמימים ואנ"ש פענוח על המאמר המוגה האחרון שראינו לעת עתה מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשנת ה'תשנ"ג ויצא לאור בספר המאמרים מלוקט - תשנ"ג.

פענוח המראי מקומות נעשה על ידי חברי המערכת ועל אחריותם בלבד.

תודתינו נתונה להנהלת הישיבה שסייעה בגשם וברוח אשר בזכותם התאפשרה הדפסת קונטרס זה.

לתועלת הלומדים הובאו בתחילת הקונטרס יומן ה'תשנ"ג מאותו הזמן וכן את הפסוק בורא נבי שפתים עם חלק מהמפרשים, כמו כן הובאו קטעים מהמאמר של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע עליו מבוסס מאמר זה וסומנו על ידי אותיות הא' ב' כך שבכל מקום בו מוזכר דברי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בהמאמר הנ"ל, יוכל הלומד לראות את לשון המאמר ועל ידי כך יובנו בעז"ה יותר דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

בסוף הקובץ הובאו מילואים למקצת ההערות המפוענחות.

..

תודתנו נתונה להנהלת הישיבה אשר סייעה בגשם וברוח לקובץ זה, ובפרט להגה"ח הרב שמעון שיחי ויצהנדלר ראש הישיבה על הסיוע הרב שיעורים מיוחדים בדרך הלימוד החבד"ת והשקעתו הרבה בתלמידי התמימים.

כמו כן תודה מיוחדת לרב יוסף יצחק שיחי' רוך, ר"מ בישיבה, הרב חיים שיחי' טל ר"מ בישיבה וכן להרב אלחנן שיחי' רקובר, ר"מ בישיבה, וכמו"כ להת' אליעזר שי' אצרף על עזרתם הרבה בהגהת הקובץ והוצאתו לאור.

ואי אפשר שלא לצאת מן הקודש ולברך ולהוקיר טובה למנכ"ל והמנהל הגשמי הרה"ח ר' אלירן שיחי' שלום שמוסר את עצמו מכל וכל להצלחת ורווחת הישיבה. יהי ה' עמו.

בטוחים אנו אשר קובץ זה יהיה לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ויהווה את פעולת ה"מכה-בפטיש" ל"מעשינו ועבודתנו כל משך זמן הגלות"<sup>4</sup> ואשר עי"ז נזכה כבר לקבל את פני כ"ק אדמו"ר שליט"א משיח צדקנו בפועל ממש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת הערות התמימים ואנ"ש  
שע"י ישיבת תות"ל ראשון לציון

# תוכן עניינים

**11** ..... דבר מלכות

**29** ..... מאמר בורא ניב שפתיים תשמ"ח

47 ..... מילואים

**57** ..... אוצרות

**84** ..... נגלה

84 ..... ביאור בדרך אפשר בלשון הש"ס (שבת ד, א) "והא בעינן... ד' על ד'"

90 ..... הסברת מחלוקת רבי חייא ורב ששת

93 ..... שיטת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בדברי ה'אגלי טל'

94 ..... ביאור ב' הטעמים ד'הוצאה מלאכה גרועה היא'

97 ..... בענין ההשוואה בין מודה במקצת להעדאת עדים

106 ..... בגדר עדותו של עד אחד

109 ..... בענין כופר הכל פטור מגזה"כ או מסברא

111 ..... חידוד מחלוקת רש"י ותוס' בחיוב עד א' בקנס דכאשר זמם

113 ..... בעניין מודה בקנס פטור

115 ..... שורש מחלוקתם של ר"מ ור"י

117 ..... בבירור לשון הגמרא 'קולים'

119 ..... "נזק וצער" בדעת הרמב"ם

**121** ..... גאולה ומשיח

121 ..... מציאות הרע לע"ל

125 ..... אבן השתייה

128 ..... הכלה שותקת לע"ל

129 ..... "עולם הזה... לימות המשיח"



|     |                               |
|-----|-------------------------------|
| 132 | סדר בלשונות הגאולה            |
| 134 | התאחדות עם העצם בדורנו דוקא   |
| 137 | "למחר לקבל שכרם"              |
| 143 | עשו תשובה                     |
| 149 | ענינה של מלכות בטהרתה (גליון) |

## 152 חסידות

|     |                                       |
|-----|---------------------------------------|
| 152 | בירוורו של עולם התוהו והתיקון         |
| 158 | בירוורו של עולם התוהו והתיקון (גליון) |
| 161 | חיים נצחיים לפני ביאת המשיח           |
| 164 | "ביאור ענין ומעלת גילוי פנימיות עתיק" |
| 175 | "גילוי עצם הנשמה למטה"                |
| 179 | עצם וחלק                              |
| 181 | "האבן אשר שם מראשתיו"                 |
| 183 | באתי לגני                             |
| 186 | עצם וחלק                              |
| 188 | "האבן אשר שם מראשתיו"                 |

## 191 תורתו של משיח

|     |   |
|-----|---|
| 191 | מעשה ודעת במצוות ובקנין חליפין עיון בלקוטי שיחות  |
| 199 | דיוק בלשון הרב                                    |
| 200 | ב' הטעמים ב"המהדרין מן המהדרין"                   |
| 203 | "מאך דא ארץ ישראל"                                |
| 204 | "מעלת אברהם אבינו"                                |
| 207 | מעלת השכיבה                                       |
| 209 | בענין 'צורה' לדעת שמואל ור"ש                      |
| 211 | עבודת המרירות בדורנו                              |
| 213 | ביאור בב' החידושים בהזכרת יציאת מצרים לדברי חכמים |
| 220 | עשה לו הקב"ה למשה שביל בתוכו                      |
| 221 | הפרעה לקיום מצוות בזמן הגלות                      |

- 225 . . . . . וקרוב הדבר . . . . .
- 226 . . . . . בענין "כל אחד הי' דורש אחר שמו". . . . .
- 232 . . . . . טענתו של קרח . . . . .
- 234 . . . . . שבע מצוות ב"נ . . . . .
- 240 . . . . . גדר קידושין ב'לקוטי שיהות' והמסתעף למקור שווה כסף כסף . . . . .

**245 . . . . . הלכה**

- 245 . . . . . האם ניתן לבטל מכירת נכס שנעשתה ע"י אפוטרופוס . . . . .
- 252 . . . . . ערב קבלן . . . . .
- 254 . . . . . בעניין הנחת ד' זוגות תפילין . . . . .
- 265 . . . . . בענין הרקיקה בעלינו . . . . .
- 267 . . . . . ביאור המנהג דאי אכילת מאכלי חלב בחג הפסח . . . . .
- 270 . . . . . דיוק בלשון אדה"ז . . . . .
- 272 . . . . . בענין קידוש בסעודה שלישית . . . . .

**276 . . . . . שונות**

- 276 . . . . . כיוון עמידת הלויים על הדוכן . . . . .
- 278 . . . . . הוא פסק על עצמו . . . . .
- 280 . . . . . סדר פתגמי היום יום . . . . .

# דבר מלכות

משיחות יום ד' פ' בא, ג' שבט, ו"פ בא, ו' שבט ה'תשנ"ב

- תרגום מאידית -

א. ציווי ה' למשה "בא אל פרעה" הוא ההתחלה - ושמיה' - של הפרשה שמדובר בה אודות גאולת בני ישראל בפועל ביציאת מצרים<sup>2</sup>, ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים גו' הוציאה ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם<sup>3</sup>.

ב. מכיון שכל פרשת יציאת מצרים נקראת על שם "בא אל פרעה" (וכידוע<sup>4</sup> ששם הפרשה מורה על תוכן כל הפרשה), מובן, ש"בא אל פרעה" קשור ונוגע לתוכן גאולת מצרים (בהמשך הפרשה).

כ. לומר: נוסף לכך שכל פרטי שליחותו של משה אל פרעה הם הכנה לגאולת מצרים, ניתוסף בזה בנוגע ל"בא אל פרעה", בהיותו ההתחלה ושם פרשת הגאולה, ונוסף לכך התחלה הנאמרת (לא כהקדמה לענין אחר, אלא) בתור ציווי בפ"ע של הקב"ה למשה ("ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה", ותו לא<sup>5</sup>)

ב. ויובן זה בהקדים שאלה כללית בענין "בא אל פרעה":

1) כן נקראת ("בא אל פרעה") ברמב"ם סדר תפלות כל השנה (בסוף ספר אהבה), ובאבודרהם בסדר הפרשיות וההפטרות.

2) משא"כ בפ' שמות ובפ' וארא מדובר אודות ההבטחה וההכנה ליציאת מצרים.

3) פרשתנו יב, מא. נא.

4) ראה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך. ובכ"מ.

5) ראה לקו"ש ח"ו ע' 57 ואילך. וש"נ.

6) ראה בארוכה סה"ש תנש"א ח"א ע' 273 ואילך.

7) ד"ה כימי צאתך תש"ח פ"ב (ע' 164).

8) מיכה ז, טו.

9) יו"ד, כח.

וא"ו". ומפרעה בשרשו דקדושה (הענין דפריעה וגילוי אלקותו ית<sup>16</sup>), משתלשל פרעה למטה<sup>17</sup>, בכל תקפו בלעו"ז.

ג. עפ"ז יובן הענין ד"בא אל פרעה" בשרשו בקדושה:

בזהר פרשתנו<sup>18</sup> מבאר הענין ד"בא אל פרעה" כפי שהוא בפרעה למטה: "מה כתיב בא אל פרעה, לך אל פרעה מבעי לי, מאי בא, אלא דעייל לי קב"ה אדרין בתר אדרין לגבי תנינא חדא עלאה תקיפא דכמה דרגין משתלשלין מני, ומאן איהו רזא דתנין הגדול, ומשה דחיל מני ולא קריב אלא לגבי אינון יאורין ואינון דרגין דילי, אבל לגבי דחיל ולא קרוב בגין דחמא לי משתרש בשרשין עלאין, כיון דחמא קב"ה דדחיל משה ושליחן ממנן אחרנין לעילא לא יכלין לקרבא לגבי, אמר קב"ה הנני עליך פרעה מלך מצרים התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו<sup>19</sup>, וקב"ה אצטריך לאגחא בי קרבא ולא אחרא, כמה דאת אמרת אני ה'".

כלומר, שבגלל התוקף דעצם קליפת פרעה ("התנין הגדול") בביתו בארמון המלך (ששרשו "בשרשין עלאין"), פחד משה להכנס אליו לשם. ולכן לא אמר לו הקב"ה "לך אל פרעה" (שילך לבד), אלא "בא אל פרעה", שיבוא יחד עם הקב"ה ויכנס לפרעה, הקב"ה מכניס אותו יחד אתו אל הפנימיות והעצם דקליפת) פרעה (אדרין

כל ענין בתורה הוא ענין נצחי<sup>10</sup> (במילא) הוראה נצחית לכל הדורות. ועפ"ז - מהי ההוראה הנצחית מ"בא אל פרעה", לאחרי שביטלו וניצחו את פרעה (מלך מצרים) בגאולת מצרים, ועאכו"כ לאחרי הגאולה האמיתית והשלימה כש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"<sup>11</sup>, ולא נשאר שום רושם מפרעה, ומעין ובדוגמת זה - בסוף זמן הגלות, כשנסתיימו כבר כל הבירורים דקליפת פרעה וכיו"ב (כמדובר פעמים רבות).

ויש לומר הביאור בזה ע"פ הידוע שכל ענין בעולם, אפילו דברים שהם היפך הטוב והקדושה, יש להם שורש למעלה בקדושה. וזהו (שרשם בקדושה) אמיתת ענינם<sup>12</sup>, אלא לאחור ריבוי השתלשלות, בכמה וכמה מסכים ופרסאות והעלמות והסתרים כו', נשתלשל מזה למטה דבר הפכ<sup>13</sup>.

כמו"כ הוא בנוגע לפרעה: איתא בזהר<sup>14</sup> (על הפסוק<sup>15</sup> "והקל נשמע בית פרעה") "בית פרעה דא היא סימנין לעילא, ביתא דאתפריעו ואתגליין מיני כל נהורין וכל בוצינין, כל מה דהוה סתים מתמן אתגלי, ובגין כך קב"ה אפיק כל נהורין וכל בוצינין בגין לאגהרא להווא קול דאקרי קל בלא

10 ראה תניא רפי"ז. ובכ"מ.

11 זכרי' יג, ב.

12 ובתורה נאמרים הענינים כפי שהם לאמיתתם בשרשם בקדושה, כמבואר במק"א (ראה לקו"ש ח"כ ע' 341 ואילך. ספר השיחות תשמ"ח ח"א ס"ע 36 ואילך. ועוד) בענין "יעקב ועשו האמורים בפרשה" ל' רש"י ר"פ תולדות).

13 ראה בארוכה סה"ש תשמ"ח שם. וש"נ.

14 ח"א רי, א.

15 ויגש מה, טז.

16 ראה תו"א ד"ה ויהי מקץ (לא, א). תו"ח שם רפ"א (עד, א). פ"ו (עז, סע"ד ואילך).

17 תו"א שם לא, ג.

18 לד, א.

19 יחזקאל כט, ג.

"אתפריעו" (למעלה מסדר והדרגה), ה"ז צריך לבוא מעצמותו ית', שהוא ה"מקור" (כביכול) ד"כל נהורין כו" [בלשון הזה בפרשתנו: העצם דפרעה "דכמה דרגין משתלשלין מיני"], ויחד עם זה "מקור" כזה שלמעלה לגמרי מגדר מקור וגדר מאור ואור, ולכן מתגלים ממנו "כל נהורין כו' וכל מה דהוה סתים" ובאופן ד"אתפריעו"<sup>22</sup>.

עפ"ז מובן מדוע "משה דחיל מיני" ולא קריב", כי הוא ראה איך הגילוי דפרעה (דקדושה) מושרש "בשרשין עלאין", ולכן פחד להכנס ל"בית פרעה", בו ישנו גילוי העצם דפרעה דקדושה, שכן נברא מוגבל, נשמה בגוף, לא יכול לקבל את הגילויים הנפלאים דעצמותו ית', ד"אתפריעו" ואתגליין מיני' כל נהורין כו"; איך יכול נברא מוגבל לקבל את הגילוי ד"כל נהורין", ועוד גילוי באופן שלמעלה ממדידה והגבלה (אתפריעו), הבא מהעצמות?!

"אינן יאורין ואינן דרגין דילי", הגילויים דסדר השתלשלות, אותם יכול נברא לקבל, ולכן לא פחד משה לגשת אל פרעה כפי שנמצא בדרגא זו (בביתו, ועאכו"כ מחוץ לביתו<sup>23</sup>). אבל כפי שפרעה מלשון "אתפריעו כו' כל נהורין" נמצא בביתו בכל התוקף - הגילויים דעצמותו ית' - מכך הוא נתיירא, כי נשמה בגוף מצ"ע לא יכולה לקבל זאת!

ויש לומר שזה מרומז גם בהמושך הפרשה: כשפרעה אמר למשה "לך מעלי השמר לך

בתר אדרין, חדרים לפנים מחדריים<sup>20</sup>), בכדי לכבשו לגמרי ("לאגחא בי' קרבא").

לפ"ז צריך להבין מהו הפירוש ב"בא אל פרעה" דקדושה ("דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין"): בנוגע לפרעה דקדושה (גילוי אלקות) איך שייך לומר "דחיל משה", שמשה "יפחד" להכנס לשם לבדו, ושיזדקק לכך שהקב"ה יצווה עליו "בא אל פרעה", ויכניסו לשם ("עיייל לי' קב"ה")?!

ויש לומר הביאור בזה:

פרעה דקדושה הוא גילוי הכי נעלה דאלקות, הן בעצם הגילוי - (א) גילוי כל האורות, כולל האורות והדרגות הכי נעלות באלקות - "כל נהורין וכל בוצינין", עד גם "כל מה דהוה סתים", והן באופן הגילוי - (ב) באופן ד"אתפריעו" מלשון פרוע (בלי סדר), היינו למעלה מסדר ומדידה והגבלה.

ויתירה מזו: ה"אתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין כו" בא דוקא מעצמותו ומהותו ית' [ובלשון הזה: "בית פרעה כו' ביתא דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין כו' קב"ה אפיק כל נהורין כו", שבבית (דירה) נמצא המלך בגילוי בכל עצמותו<sup>21</sup>] - שכן אור הוא מצ"ע הוא מוגדר בגדרו וצירורו של גילוי (אור), וכל דרגא והמשכה באור - נמשכת בסדר מסויים בהתאם לצירורו וגילוי הפרטי, והגילוי (אור) הוא מצ"ע באופן של גילוי בסדר והדרגה; מובן מזה, שבכדי שיהי' הגילוי ד"כל נהורין כו" ו"כל מה דהוה סתים" (היפך הגילוי), ועוד באופן של

(22) וראה תו"ח שבהערה 16 (עח, סע"א), ש"פרעה" מלשון פריעה וגילוי - "הוא בחי' התגלות הפנימית דוקא כי ל' פריעה לא שייך רק לגלות מתוך ההעלם והכיסוי כו". ועפ"ז מובן עוד יותר שהוא לא בכח האור (שענינו גילוי), כ"א דוקא בכח העצמות.

(23) ראה סה"ש תנש"א ח"א ע' 274-5. וש"נ.

(20) פ"י דרך אמת.

(21) ראה אוה"ת בלק ע' תתקצז. המשך תרס"ו ס"ע ג. הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ב ע' כז הערה 35.

כל נהורין כו" ניתן לפרש בשני אופנים: (א) הגילוי דכל האורות (כל נהורין) ובאופן ד"אתפריעו", למעלה מסדר והדרגה. שזה מורה שהגילוי בא מעצמותו ית' שלמעלה מגדר אור, ולא מתייחס לאור בגדרו וציורו הוא, שכן מצד דרגת האור (אפילו בהיותו מעין המאור) אין הוא באופן ד"אתפריעו" (כנ"ל). (ב) "כל נהורין", דרגת וציור האור גופא היא באופן ד"אתפריעו" - גילוי שלמעלה ממדידה והגבלה וציור. דהיינו, שגם הציור ומדידה והגבלה ד"כל נהורין" הוא באופן דלמעלה ממדידה והגבלה ד"אתפריעו"<sup>27</sup>.

וחיבור ההפכים (ד"כל נהורין" ו"אתפריעו") בא דוקא מצד העצמות (כנ"ל ס"ג): ידוע<sup>28</sup> שהאור (קודם שנתגלה) כלול בעצמות המאור ממש, רק ששם אי"ז בבחי' אור; שם נמצא הוא ביכולת העצמות (וקדמון כקדמותו ית'<sup>29</sup>), שנושא הכל וכל יכול, ו"אתפריעו מיני' כל נהורין". ולכן, גם כשהאור נמשך בגילוי (בציור אור), שקשור באיזה ציור והגבלה (ומצ"ע אי"ז באופן ד"אתפריעו"), נמשך בו מהעצמות שלימות הגילוי ד"כל נהורין", ויתירה מזו - שהמדידה והגבלה ד"כל נהורין" גופא היא באופן ד"אתפריעו", למעלה ממדידה

אל תוסף ראות פני כי ביום ראותך פני תמות", הסכים לכך משה באמרו "כן דברת לא אוסיף עוד ראות פניך"<sup>24</sup>. ומה מובן, שלדברי פרעה יש מקום בתורה וקדושה, אלא שכפי שזה בקדושה ה"ז טוב בשלימות. והענין בזה: מכיון שהגילוי דפרעה דקדושה הוא למעלה מכל מדידה והגבלה ("אתפריעו כל נהורין"), לכן "ביום ראותך פני תמות". מצד דרגת משה (מצ"ע)<sup>25</sup> אין ביכולתו של נברא בהשארו נשמה

בגוף לקבל את הגילוי ד"ראות פניך" דפרעה, לראות את הפנימיות ("פניך") ד"אתפריעו כל נהורין", גילוי שלמעלה מכל מדידה והגבלה; הגילוי ד"ראות פניך" הוא דוקא כפי שהנשמה היא למעלה מהמדידות וההגבלות של הגוף הגשמי והמוגבל<sup>26</sup>.

ד. על כך הוצרך להיות ציווי מיוחד ונתנית כח מיוחדת מהקב"ה למשה - ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה", "עיייל לי קב"ה אדרין בתר אדרין": עצמותו ית' - שלמעלה מ(כל) גדר (ד)בלי גבול וגבול - מכניסה את משה לפרעה, שגם בהיותו נשמה בגוף מוגבל יוכל משה לקבל את הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" מעצמותו ית'!

והביאור בזה:

פרעה מלשון "אתפריעו ואתגליין מיני'

27 (ראה תו"ח שם (עז, סע"ד ואילך) ב' פירושים ב"פרעה" מלשון פריעה וגילוי: גילוי החיצוניות, וגילוי הפנימיות (שזהו אמיתית ענינה של פריעה, כנ"ל הערה 22). ושם (בהמשך לפירוש השני ב"אתפריעו"): "עיקר המכוון שהוא בהשתלשלות העולמות שיהי' התגלות הפנימי' בחיצוני' הכלי דוקא באופן שלא יסתיר הכלי לאור כלל וכמו שהי' במ"ת. וכמו שהי' לע"ל כו".

28 המשך תרס"ו ע' קפב ואילך.

29 שם ע' קסט.

24 פרשתנו יו"ד, כח-כט.

25 ולכן הסכים משה לדברי פרעה "כן דברת לא אוסיף עוד ראות פניך", כי לדעתו - מצד דרגת משה - לא יתכן שאדם נברא, נשמה בגוף, יכיל בתוכו הגילוי דפרעה דקדושה. אבל באמיתית הענין - כן הוא בכח העצמות ("בא אל פרעה"), כדלקמן בפנים.

26 וע"ד "לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי" (תשא לג, כ).

והסתר דנשמה בגוף בתחתונים, יהי גילוי העצמות, (כביכול) כמו אדם הנמצא בגילוי בכל עצמותו בדירתו הפרטית<sup>21</sup> (ומכ"ש בנוגע להקב"ה, בורא העולם ומנהיגו), כפי שיתבצע בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה (ומעין זה הי' במתן תורה), כמ"ש<sup>35</sup> "ולא יכנף עוד מוריד"<sup>36</sup>, הוא יהי בדירתו בגלוי בלי שום לבושים, אפילו בלי הלבושים הכי עליונים (כנף העליון).

וכידוע<sup>37</sup>, שקודם מתן תורה, היתה ה"גזירה" בין עליונים ותחתונים, שעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה, ובמתן תורה נעשה ביטול הגזירה, הנתינת כח להמשיך בתחתונים את הגילוי דעליונים, עד לדרגות הכי נעלות באלקות, עד דעצמות ומהות, כך שהגוף הגשמי בעולם הזה הגשמי יהי קדוש, עד לדירה לו יתברך - עד שבכל העולם מתגלה ש"ישראל וקוב"ה כולא חד<sup>38</sup>.

מזה מובן, שבגלות מצרים ויציאת מצרים - המהוים הכנה לגילוי העצמות למטה במתן תורה - מודגשת ההקדמה לביטול הגזירה, המעבר ממצב של פירוד בין עליונים ותחתונים למצב של אחדות ביניהם, כהכנה לשלימות האחדות ביניהם במתן תורה עצמו.

ויש לומר ששלב עיקרי בזה נפעל ע"י ציווי ה' למשה "בא אל פרעה", כדלקמן.

ו. ובהקדים, שעד"ז מצינו בהתחלת

והגבלה<sup>30</sup>.

ומזה משתלשל למטה יותר הכח לחיבור ההפכים דבלי גבול וגבול (באור גופא), ולמטה יותר - החיבור דאור וכלי<sup>31</sup>, עד - החיבור דנשמה וגוף, שגם נשמה בגוף מוגבל יכולה לקבל את האור הבלי גבול עד לגילוי ד"פרעה", "אתפריעו כל נהורין" מעצמותו ית', ויתירה מזו - שנשמה בגוף תוכל להכנס לשם ("בא אל פרעה"), "אדרין בתר אדרין", בפנימיותו ובתוכיותו<sup>32</sup> ממש.

ה. ביאור הטעם מדוע עשה הקב"ה את החידוש ד"בא אל פרעה", שמשה כנשמה בגוף יוכל לקבל את הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" - יובן ע"י ביאור התוכן דגאולת מצרים בכלל (ש"בא אל פרעה" הוא ההקדמה וההתחלה לזה, כנ"ל):

הכוונה דגאולת מצרים היא - מתן תורה, כפי שאמר הקב"ה למשה מיד בתחילת שליחותו: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה"<sup>33</sup>. החידוש דמתן תורה הוא - נתינת התורה והמצוות למטה לבני נשמות בגופים, בכדי שיוכלו למלא את תכלית וכוונת בריאת כל העולם: נתאוהו הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים<sup>34</sup>, שבמדידה והגבלה וההעלם

30 (משא"כ מצד זה שעצמותו ית' הוא מופשט ולמעלה מכל גדר מאור ואור, הרי האור אינו מתייחס לעצמותו ית', והגילוי שלו אינו באופן ד"אתפריעו" שלמעלה ממדידה והגבלה, שזהו דוקא בכח העצמות.

31 ראה לעיל הערה 27.

32 ראה אוה"ת וארא ע' קצו (בפירוש "בא אל פרעה" דלעו"ז).

33 שמות ג, יב.

34 ראה תנחומא נשא טז. שם בחוקותי ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ל.

35 ישע"י ל, כ.

36 תניא שם (מו, א).

37 ראה תנחומא וארא טו. שמור"ר פי"ב, ג. ועוד.

38 ראה זח"ג עג, א.

שליחותו של משה להוציא את בני ממצרים: התקון<sup>47</sup>, בו הכלים מרובים להכיל האורות.

וע"ז ענה לו הקב"ה "מי שם פה לאדם גו' הלא אנכי הוי' גו' ואנכי אהי' עם פיך והוריתיך אשר תדבר"<sup>48</sup>: מצד עצמותו ית' שהוא כל יכול (והוא המקור לכלי הפה דעולם התיקון והאורות מרובים דתהו), הוא יכול לפעול שגם בגלות מצרים, וגם אצל משה (שמצ"ע הוא למעלה מגילוי כלים), יהי' הגילוי בדיבור בפה, "ואנכי אהי' עם פיך", "פי", אף שמצד שרשך מתהו אין לך כלים כאלו אבל אנכי הוי' שעשיתי את הכלים דתקון ואת עולם התהו אני יכול להפך הדבר להתערב בחי' תהו ותקון יחד היינו המעלות דשניהם, שיהיו האורות מרובים כמו בתהו כו' וגם בחי' המעלה דתקון שיהיו הכלים מרובים מאד<sup>49</sup>.

אלא שאז - במצרים - "ואנכי אהי' עם פיך" הי' גילוי בדרך נס - שבשעה שמשה דיבר עם פרעה "יהיו דבריו נכונים"<sup>50</sup> [ונוסף לכך גם "אהרן אחיך יהי' נביאך"<sup>51</sup>, "ודברת אליו ושמת את הדברים בפיו גו"<sup>52</sup>, "הוא יהי' לך לפה"<sup>53</sup> - בכדי שהדיבור יתגלה בשלימות, גם בדרך הטבע]. אבל הוא לא התרפא אז<sup>54</sup>,

בביאור טענת משה להקב"ה "לא<sup>39</sup> איש דברים אנכי גו' כי כבד פה וכבד לשון אנכי", ולכן "שלח<sup>40</sup> נא ביד תשלח"<sup>41</sup> - מבואר בכ"מ<sup>42</sup>, שבגלות מצרים "דיבור (משה) הוה בגלותא"<sup>43</sup>, ולכן טען משה שעל ידו לא יכולה להיות הגאולה למטה<sup>44</sup>.

ובשרש הענינים ה"ז בגלל מעלת משה, שמצ"ע הוא בדרגא שלמעלה מגילוי בדיבור, למעלה אפילו מהגילוי דתורה שבכתב ותושבע"פ למטה [כבד פה באורייתא דבעל פה וכבד לשון באורייתא שבכתב<sup>45</sup>], משה<sup>46</sup> הי' "כבד פה" כי "שרשו מתהו ששם היו האורות גדולים ולא היו יכולים להתלבש בכלים, וזהו ענין כבד פה שלא הי' יכול להשפיע אור שכלו לתוך כלי הפה"<sup>47</sup>, ולכן אמר "שלח נא ביד תשלח" (משיח צדקנו), "דהיינו מי שהוא מעולם

39 שמות ד, י.

40 שם, יג.

41 "ביד מן דכשר למשלח" (תרגום אונקלוס עה"פ), "שלח נא ביד אדם מדבר צחות שיהי' כשר וראוי לשליחות נכבדות כזאת כו'" (רמב"ן שם).

42 זח"ב כה, ב. ד"ה ויאמר גו' מי שם פה באוה"ת שמות ע' עה. ד"ה הנ"ל תרכ"ז (ע' עה ואילך). תרנ"ח (ס"ע עו ואילך).

43 לשון הזהר שם.

44 וראה ד"ה ויאמר גו' מי שם פה תרע"ח (ע' קלח), שפליאת משה היתה "איך יכול להיות גילוי אוא"ס עד למטה מטה, וגם ראה הקליפה הקשה דמצרים שמונע ומעכב ביותר כו". וראה ד"ה זה תרל"ד (ע' קכ). תשי"ט.

45 זח"ג כה, רע"א. וראה מקומות שבהערה 42.

46 בהבא לקמן - ראה תו"א וראא ד"ה ויאמר גו' מי שם פה (נא, ד ואילך). תר"ח שם (נט, א ואילך).

47 ל' התו"א שם, ב.

48 שמות ד, יא-יב.

49 תו"א שם נב, סע"ב-ג. וראה תו"ח שם בסופו (סה, א): "הלא אנכי כו' כי כל יכול לעשות מתהו תיקון ומתיקון תהו . . . יכול לעשות ג"כ היפך האור לכלי והכלי לאור . . . ויכול להיות היש בבחי' אין והאין בבחי' יש כו'".

50 שמו"ר פ"ג, טו. הובא באוה"ת שבהערה 42.

51 וארא ז, א.

52 שמות שם, טו.

53 שם, טז.

54 דב"ר רפ"א, זח"ב שם. רמב"ן שמות ד, יו"ד. וראה גם שמו"ר שם.



והטעם ע"ז הוא, כי זוהי התכלית והשלימות של כל סדר ההשתלשלות, של כל האורות, עד לבחי' פרעה, "אתפריעו כל נהורין" - כי "נתאוהה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים", שבמדידה והגבלה דנשמה בגוף בתחתונים, יהי גילוי העצמות. ולכן הי' "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה", שבהיותו נשמה בגוף הוא נכנס אל פרעה דקדושה ומקבל וקולט את כל הגילויים הכי נעלים מעצמותו ית', ש"אתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין כו".

ת. עפ"ז יובן ג"כ מדוע "בא אל פרעה" הוא הקדמה והתחלת הגאולה,

[נוסף לפירוש הפשוט, שע"י "בא אל פרעה" דלע"ז נעשה ביטול ושבירת קליפת פרעה כפי שהוא בתקפו בארמון המלך<sup>60</sup>, שזוהי התחלת הגאולה - ישנו בזה ענין עיקרי]:

השלימות דגאולת מצרים היא - להביא את מתן תורה (למלאות את הכוונה דדירה בתחתונים - ) גילוי העצמות ("אנכי") למטה לבני' נשמות בגופים, נשמה בריאה בגוף בריא [כידוע<sup>61</sup> שבמ"ת התרפאו כל בני' (כולל משה, כנ"ל). וי"ל שזה מרומז גם באמירת הקב"ה לבני' קודם מ"ת "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"<sup>62</sup>, שגם כפי שהם "גוי" בעולם הזה הגשמי, הם "קדוש" ועד לדרגת "ממלכת כהנים" -

60) ראה בארוכה ד"ה בא העת"ר (המשך תער"ב ח"ב ע' תתמא). תש"ד (ע' 127). סה"ש תנש"א ח"א ע' 274 ואילך. וש"נ.

61) תנחומא יתרו ת. במדב"ר רפ"ז. וראה גם מכילתא (הובא בפרש"י) ע"פ יתרו כ, טו. ובכ"מ.

62) יתרו יט, ו.

שלכן לאח"ז אמר משה "אני ערל שפתים"<sup>55</sup>. וזה נפעל ע"י הגילוי ד"אנכי (אהי' עם פיך)" דמתן תורה (התחלת עשרת הדברות<sup>56</sup>), שלכן בכחו לפעול יציאת מצרים ("אף שהדיבור הוא בבחי' גלות"), "רק בכדי שיהי' גילוי הדיבור לגמרי בכללות העולם צ"ל שבירת קליפת מצרים" ע"י "אנכי אהי' עם פיך"<sup>57</sup>, וזה מביא לאח"ז - את גילוי הדיבור במתן תורה, "אנכי ה' אלקיך"<sup>58</sup>, שאז<sup>58</sup> משה התרפא לגמרי<sup>57</sup>.

ז. עפ"ז יובן ג"כ הענין ד"בא אל פרעה" דקדושה בגלל זה ש"משה דחיל מיני'":

משה מצד דרגתו הוא (מצ"ע) - "כבד פה וכבד לשון" (בגלל ריבוי האורות הגדולים שלמעלה מכלים) - חשש איך יוכלו הכלים לקבל את האורות הגדולים ד"אתפריעו כל נהורין"; וזהו החידוש בציווי הקב"ה אליו "בא אל פרעה", "עיייל לי' קב"ה אדרין בתר אדרין": בזה נתן לו הקב"ה את הכח - כח העצמות - שהכלים דנשמה בגוף יוכלו לקבל בפנימיות את כל הגילויים הנעלים מעצמותו ית', "דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין"<sup>59</sup>.

55) וארא ו, יב. ל.

56) יתרו כ, ב. ואתחנן ה, ו.

57) סד"ה מי שם פה תרנ"ח (ע' פז).

58) דב"ר וזהו שבהערה 54.

59) ויש לומר, שזהו הפירוש ב"הקל נשמע בית פרעה", כמבואר בזהר שם (בהמשך לזה ש"בית פרעה" הוא "ביתא דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין כו"), "ובג"כ קב"ה אפיק כל נהורין וכל בוצינין בגין לאנהרה להווא קול דאקרי קל בלא וא"ו" - שהגילוי דפרעה (שענינו קול ודיבור - ראה אוה"ת וישב (כרך ו') תתצד, ב) מאיר גם בדרגת משה שהוא "כבד פה וכבד לשון" ("קל בלא וא"ו"), לעשותו קול (בוא"ו), שהאור בא בגילוי בכלי הפה.

ועי"ז שכן הי' אצל משה, מזה נמשך הכח לכל בני", שיוכלו לקבל את הגילוי דמתן תורה, כשנפעל החיבור דגבול ובלי גבול, "אתפריעו כל נהורין" ד"נר מצוה ותורה אור"<sup>68</sup>, ש"כל נהורין" (גבול) הם באופן ד"אתפריעו" (בלי גבול),

כידוע שתורה ומצוות מצד עצמן הן בעצם למעלה ממדידה והגבלה (חכמתו ורצונו של הקב"ה<sup>69</sup>). והחידוש בזה הוא - (שלא רק כפי שהם מצד עצמם, אלא) גם כפי שהם יורדים למטה (במ"ת) במדידה והגבלה, וקיומם ושלמותם תלוי' דוקא במדידה והגבלה - הרי המדידה והגבלה שלהם גופא היא למעלה ממדידה והגבלה: הן בתורה - הן תורה שבכתב שיש לה הגבלה: מספר מסויים של אותיות וכו', והן תורה שבעל פה שלימודה צריך להיות דוקא בשכלו והבנתו המוגבלת של האדם (שדוקא אז אפשר לברך ברכת התורה)<sup>70</sup>, ועאכו"כ במצוות, שלכל מצוה יש מדידה והגבלה (ריבוי פרטי הדינים) (וההידורים) בכל מצוה לפי ענינה) - הרי המדידה והגבלה גופא ד"כל נהורין" ("נר מצוה ותורה אור") היא באופן ד"אתפריעו" למעלה ממדידה והגבלה [ע"ד "והי' מספר גו' אשר לא ימד ולא יספר מרוב"<sup>71</sup>, וע"ד "מקום ארון אינו מן המדה"<sup>72</sup>].

עם הקב"ה) להלחם עמו ("לאגחא בי' קרבא") ולבטלו מכל וכל, שזהו רק "ביכלתו ית' שהוא כל יכול" (אוה"ת וארא ע' רלא. ד"ה ראה נתתן תרלא, עזר"ת ע' קלד), תשט"ו. וראה לקו"ש חט"ז ע' 74 ואילך).

(68) משליו, ו. כג.

(69) תניא פ"ד ואילך.

(70) הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב. וש"נ.

(71) הושע ב, א.

(72) יומא כא, א. וש"נ.

"כהנים גדולים"<sup>63</sup>, שכהן גדול צריך להיות שלם הן בגופו והן בממונו<sup>64</sup>, ואפילו בלבושו - "לכבוד"<sup>65</sup> ולתפארת<sup>66</sup>], שכפי שבנ"י נמצאים כנשמות בגופים הם "כולא חד" עם הקב"ה.

ועד"ז נמשך גם בעולם - החיבור דעליונים ותחתונים שנפעל במ"ת, עד לגילוי העצמות בתחתונים.

והיות שזהו חידוש גדול (שנברא נשמה בגוף מוגבל התאחד עם בלי גבול, עד להעצמות), כפי שמשוה התפלא על כך ו"דחיל מיני" - לכן, כהכנה והקדמה לזה הי' "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה", שבהיותו נשמה בגוף (משה), כפי שנמצא במדידה והגבלה ובמצב שיכולה להיות סכנה (בגלל פרעה דלעו"ז), הוא נכנס בפנימיות לפרעה דקדושה ומקבל את הגילויים הכי נעלים מעצמותו ית', ש"אתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין כו"<sup>71</sup>.

(63) בעה"ט עה"פ. וראה אגדת בראשית פע"ט [פ].  
(64) ראה יומא יח, א. וש"נ. רמב"ם הל' כלי המקדש רפ"ה.

(65) תצוה כח, ב.

(66) ויש לומר, שבדרגת הספירות, "כבוד" ו"תפארת" (מלכות ותפארת, הכוללות כל הספירות) הם ע"ד בלי גבול וגבול, כידוע שתפארת (ז"א) הוא "קצה אוא"ס", ומלכות (שרגלי' יורדות) הוא מקור לעולמות בי"ע (תו"א תרומה פא, א). ובבגדי כהונה שהם "לכבוד ולתפארת" נעשה חיבור שניהם יחד.

(67) וי"ל שמוזה נמשך הכח גם ל"בא אל פרעה" כפשוטו, כדי לבטל ולשבור קליפתו, שהרי תוקף הקליפה בא מהקב"ה, שלכן נאמר (בהמשך ל"בא אל פרעה") "כי אני הכבדתי את לבו" (ולכן דחיל ממנו משה), והכוונה פנימית בזה היא - כדי לבטל הקליפה ויהי' יתרון האור כו' (סד"ה בא העת"ר), ולכן ע"י "בא אל פרעה" בשרשו בקדושה - גילוי "כל נהורין" מעצמותו ית', נעשה גם הכח ל"בא אל פרעה" (יחד

ט. ע"פ הנ"ל יובנו ג"כ דברי משה לפרעה בהמשך הפרשה<sup>78</sup> "גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות ועשינו לה' אלקינו", ואח"כ - ציווי הקב"ה למשה "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב, ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם"<sup>79</sup>, ולאח"ז חוזרת התורה על כך כשבנ"י קיימו זאת בפועל: "ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים גו' וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום וינצלו את מצרים"<sup>80</sup> [נוסף על הפעם הראשונה הכתובה בפ' שמות<sup>81</sup>]. נמצא שהתורה חוזרת על זה שלש פעמים!],

דלכאורה אינו מובן: מדוע נוגע לגאולת מצרים ש"גם אתה תתן בידינו גו'", ושה"וינצלו את מצרים" יהי' דוקא באופן ד"וישאלום", ויתירה מזו - דוקא מתוך חן, עד שהקב"ה עצמו מוודא שכך יהי' ("וה' נתן את חן העם בעיני מצרים")? כאשר בנ"י יצאו ממצרים, לאחרי מאות שנות שעבוד, היו צריכים למצוא דרכים לברוח משם מה שיותר מהר, ולא להתעכב כדי... למצוא חן בעיני המצריים! אפילו אם הי' צריך להיות "וינצלו" (בכדי לקיים את הבטחת ה' לאברהם<sup>82</sup> "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"), מדוע הי' זה צריך להיות דוקא באופן של שאילה [הם היו יכולים ליטול את הכלים בשעת מכת חושך, וכיו"ב] ודוקא בנשיאת

ומזה לומדים גם בעבודתו של יהודי מקבל התורה והמצוות, שגם כפי שהוא נמצא כנשמה בגוף למטה, עם כל המדידות וההגבלות הקשורות בזה, צריך הוא להיות באופן דלמעלה ממדידה והגבלה, לא רק מצד חלק הנשמה שלו ש"נשמה שנתת בי טהורה היא"<sup>73</sup> ולמעלה מהגבלת הגוף, אלא אפילו כפי שנמצא למטה במדידה והגבלה אמיתית (בגופו הגשמי), בו הוא זקוק ל"ואתה משמרה בקרבי"<sup>73</sup> - יכול וצריך להיות אצלו "בא אל פרעה", "ראתפריעו כו' מיני' כל נהורין", שהוא מקבל "כל נהורין", ויתירה מזו - שהגבול שלו עצמו הוא באופן ד"אתפריעו", למעלה ממדידה והגבלה.

והטעם ע"ז הוא, כי "ישראל וקוב"ה כולא חד" - לא רק מצד נשמתו למעלה (או חלק מנשמתו), אלא כל מציאותו - כנשמה בגוף יחד - היא "כולא חד" עם הקב"ה, כביכול, כי העצם כשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו<sup>74</sup>.

וכמוכן גם מהפס"ד (וכדעת הרמב"ן<sup>75</sup>) שתכלית שלימות השכר (במילא) שלימות כל העיניים היא דוקא לנשמות בגופים בתחיית המתים (ולא לנשמות בלי גופים, כדעת הרמב"ם<sup>76</sup>). ואדרבה - לע"ל הנשמה נזונית מן הגוף<sup>77</sup>.

73) נוסח ברכות השחר.

74) כתר שם טוב בהוספות סקט"ז. וש"נ.

75) שער הגמול בסופו. וראה הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ה ע' קסה הערה 126.

76) הל' תשובה פ"ח ה"א-ב. פיה"מ סנהדרין פ' חלק ד"ה ועתה אחל.

77) המשך וככה תרל"ז פפ"ח ואילך. סה"מ תרנ"ץ ע' ריט. וראה גם סה"ש תורת שלום ס"ע 127 ואילך.

סה"מ קונטרסים ח"ב תיג, ב. ובכ"מ.

78) יו"ד, כה.

79) יא, ב-ג.

80) יב, לה-לו.

81) ג, כא-כב.

82) לך לך טו, יד.

חן<sup>83</sup>?

כו'<sup>89</sup> (כמובן גם מזה שלאחר מכן "וירדוף מצרים) אחרי בני ישראל"<sup>90</sup>, ויצ"מ לא נשלמה עד ש"וירא"<sup>91</sup> ישראל את מצרים מת על שפת הים"<sup>92</sup>).

שלימות בירור העולם תהי' דוקא בסוף גלות זה האחרון, בגאולה האמיתית והשלימה, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", שלכן היציאה מהגלות לגאולה תהי' באופן ש"לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו"<sup>93</sup>, כי "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולכן ייצאו מהגלות (בזריזות, אבל) באופן דמנוחת הנפש ומנוחת הגוף, בתכלית השלימות והבריאות - נשמות בגופים, ועוברים מיד (בלי הפסק כלל) לחיים נצחיים של נשמות בגופים בגאולה האמיתית והשלימה (תכלית ושלימות השכר, כנ"ל).

יא. לענין הנ"ל יש שייכות גם ליו"ד שבט, יום ההילולא דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, המתברך<sup>94</sup> (בשנה זו) משבת פ' בא אל פרעה [וההסתלקות היתה (בשנת ה'ש"ת) בשבת פ' בא עצמה]:

ידוע שביום ההילולא של צדיק עולה נשמתו למעלה, יחד עם "כל מעשיו ותורתו

ויש לומר הביאור בזה: כיון שהכוונה דגאולת מצרים היא בכדי לפעול דירה בתחתונים, הרי השלימות בזה היא (לא בדרך שבירה, אלא) דוקא כאשר גשמיות העולם גופא, ועד המנגד עצמו (המצריים), "מסכים" ברצונו<sup>84</sup> לסייע (עד כמה שאפשרי) לגאולה.

[הן אמת, שבמקום שלא עוזרת דרך אחרת מאשר ביטול ושבירת המנגד - כפי שהי' ע"י מכות מצרים - צריך להיות כך הסדר בלית ברירה כביכול; אבל לאחר זה, איפה שרק הדבר אפשרי, מחפשים שיהי' דוקא בדרכי נועם כו'].

שזה נעשה הכנה לשלימות הענין דדירה לו יתברך בתחתונים בגאולה האמיתית והשלימה, כשגם ה"נחש" - "תנין הגדול" (פרעה) - יהיה "שמש גדול"<sup>85</sup> לקדושה<sup>86</sup>.

י. אבל בגאולת מצרים לא היתה שלימות בירור התחתון, כמובן מזה שהי' צריך להיות "כי ברח העם"<sup>87</sup>, "בחפזון יצאת מארץ מצרים"<sup>88</sup>, כי הרע היה עדיין בתוקף

83) וראה נחלת יעקב פרשתנו (י, כב), שהנשיאת חן בעיני מצרים נעשתה מזה שהמצריים ראו שבנ"י לא לקחו מעצמם הכלים בעת מכת חושך.

84) וכבר שקו"ט במפרשים בגדר נתינה זו - ראה לקו"ש חכ"א ע' 12 ואילך. חכ"ד ע' 87 ואילך. וש"נ.

85) ראה סנהדרין נט, ב.

86) ומעין זה נעשה ע"י הפיכת התנין למטה, ע"ד אז אהפוך אל עמים שפה ברורה גו' (צפני"ג, ט. אוה"ת וארא ע' קצה).

87) בשלח יד, ה.

88) פ' ראה טז, ג.

89) ראה תניא פל"א (מ, ב).

90) בשלח יד, ח.

91) שם, ל.

92) שעד אז היתה אימת מצרים עליהם (שהרי "איסטורין שלח עמהם" - פרש"י בשלח יד, ה, ממכילתא עה"פ). וראה גם סה"מ מלוקט ח"ד ע' רכו הערה 16.

93) ישעי' נב, יב.

94) ראה זח"ב סג, ב. פח, א.

ובפרט שדורנו זה - כפי שאמר בעל ההילולא - הוא הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה, שדור זה (דעקבתא דמשיחא) הוא גלגול של הדור דיוצאי מצרים<sup>105</sup>, במילא מתחזקת יותר ההשוואה של בעל ההילולא נשיא דורנו (משה שבדורנו) למשה שבדורו - כמאחז"ל<sup>106</sup> שמשה "הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון".

וכמדובר כמ"פ, שלנשיא דורנו יש שייכות מיוחדת לגאולת כלל ישראל (של דור זה ושל כל הדורות) בגאולה האמיתית והשלימה, כמרומו בשמו "יוסף יצחק": "יוסף על שם שעתיד הקב"ה להוסיף ולגאול את ישראל. כשם שגאל אותם ממצרים, דכתיב<sup>107</sup> והי' ביום ההוא יוסיף אדני' שנית ידו וגו'<sup>108</sup>, ו"יצחק" - על שם "כל השומע יצחק ל"<sup>109</sup>, ששלימות הצחוק והשמחה תהי' בגאולה ("אז ימלא שחוק פינו ולשונו רנה"<sup>110</sup>), כפי שראו בפועל שעבודתו והנהגתו של בעל ההילולא הצטיינה בכך שהיתה דוקא מתוך שמחה.

והפלא בזה חזק יותר בהתחשב בכך שהי' בעל יסורים גשמיים ל"ע, ועד באופן שזה פעל גם על עניניו הרוחניים (כדלקמן).

ומזה מובן עוד יותר, איך ה"אתפריעו כל נהורין" אצל בעל ההילולא (ובפרט ביום

ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו<sup>95</sup>, וזה "מתגלה ומאיר בבחי'

גילוי מלמעלה למטה . . ופועל<sup>96</sup> ישועות בקרב הארץ"<sup>97</sup>.

וביארציית בכל שנה ושנה נוספת עלי' שלא בערך בנשמת בעל ההילולא (שזהו הטעם לאמירת קדיש ביום היארציית בכל שנה<sup>98</sup>), ועלי' "בעילוי"<sup>99</sup> אחר עילוי<sup>100</sup>.

ובסגנון פרשתנו: ביום יו"ד שבט נעשה אצל בעל ההילולא - משה רבינו שבדורנו (כידוע<sup>101</sup> שאתפשוטא דמשה בכל דרא ודרא<sup>102</sup>) - "בא אל פרעה", "דעייל לי' קב"ה אדרין בתר אדרין" ("בעילוי אחר עילוי") אל פרעה דקדושה, "דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין". ובכל שנה - ועד"ז בשנה זו - נוספת בזה עלי' נעלית יותר, עד - שלא בערך.

והגילוי ד"בא אל פרעה" אצל נשיא הדור - ש"הנשיא הוא הכל"<sup>103</sup> - נמשך ומתגלה למטה ו"פועל ישועות בקרב הארץ", אצל כל אנשי הדור (ובפרט מצד בחי' משה שבכאו"א מישראל<sup>104</sup>), נשמות בגופים דוקא.

95 תניא אגה"ק סי' ז"ך (קמו, א-ב).

96 תהלים עד, יב.

97 אגה"ק סכ"ח (קמה, א).

98 ראה לקו"ש חכ"ו ע' 329 הערה 15.

99 ל' האגה"ק בביאור לסי' ז"ך (קמו, א).

100 ראה לקו"ש שם ע' 329 ואילך. וש"ב.

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

102 ובכ"ר פנ"ו, ז: ואין דור שאין בו כמשה.

103 פרש"י חוקת כא, כא.

104 תניא רפמ"ב.

105 שער הגלגולים הקדמה כ. ל"ת וספר הליקוטים להאריז"ל שמות ג, ד.

106 ראה שמו"ר פ"ב, ד. שם, ו. זח"א רנג, א. ש' הפסוקים פ' ויחי. תו"א משפטים עה, ב.

107 ישעי' יא, יא.

108 שמו"ר פ"א, ז.

109 וירא כא, ו.

110 תהלים קכו, ב.

זיך" כ"כ בעבודה זו, הי' צ"ל אצלו בענין זה (לא רק שלילת מניעות ועיכובים בערך לאחרים, אלא אדרבה - ) יותר כחות מאשר לאנשים אחרים!

ואם כן היתכן - שאל הרופא - שמבלי הבט על כל זה, רואים אצלו בדיוק ההיפך - שיסורי גופו פגעו בכח הדיבור שלו בגשמיות, שזה פעל שבפשטות תהי' פגיעה (כביכול) גם בדיבורו במאמרי חסידות וכיו"ב, שבפשטות הענינים פעל הדבר שיהי' בזה מיעוט (בכמות) מהראוי להיות, הן בהתפשטות הדיבור שלו באמירת מאמרי חסידות, והן בהתפשטות דברי חסידות שלו בכתב (כי אם הי' אומר יותר מאמרים, היה מתוסף גם ב"חזרה" של המאמרים, וגם ברשימות בכתב).

ואע"פ שלא שייך לשאול שאלות על הנהגת הקב"ה בעולמו, ובפרט עם נשיא הדור, ולא שייך לומר "איך הי' צריך להיות", ו"איך לא הי' צריך להיות" - אעפ"כ, קבע הקב"ה את הסדר ש"איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן"<sup>112</sup>, שישתדלו להבין זאת בשכל אנושי של כאו"א מישראל "לפי כחן".

ובפרט בנדו"ד - שאין זו רק שאלה ע"פ שכל (של רופא), היתכן שנשיא הדור לא יכול למלאות את שליחותו כרצונו, אלא זה גם מתאים ע"פ התורה - כמוכּן מזה שמושה טען להקב"ה "כבד פה וכבד לשון אנכי", "ואני ערל שפתים", ולכן "שלח נא ביד תשלח", ענה לו הקב"ה מיד: "אנכי אהי' עם פיך", ולא הסתפק בזה, אלא גם - ש"אהרן אחיך . . . יהי' לך לפה", שע"י אהרן יצאו דברי משה בדיבור גשמי ממש!

ההילולא), כולל בהנהגתו מתוך שמחה, נמשך לכאו"א מישראל ולכלל ישראל בדורנו, שכנשמות בגופים יוכלו לקבל את האורות הגדולים.

יב. מבלי הבט על כך שאצל בעל ההילולא ישנו הגילוי ד"בא אל פרעה" - הרי זה כעת בפועל באופן כפי שנמצא כנשמה למעלה מהגוף. וע"פ המדובר לעיל בארוכה, מובן, שתכלית השלימות בזה היא דוקא כש"אתפריעו כל נהורין" מתגלה בנשמה בגוף, כפי שיהי' אצל בעל ההילולא תיכף ומיד ממש כש"הקיצו ורגנו שוכני עפר"<sup>111</sup>.

יתירה מזו: גם בחיים חיותו בעלמא דין סבל בעל ההילולא יסורים גשמיים, שפעלו גם על עניניו הרוחניים, כולל - זה שבשנותיו האחרונות הי' אצלו בדוגמת המצב ד"כבד פה וכבד לשון" אצל משה רבינו... וזה פעל בנוגע לאופן אמירת החסידות והפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה...

ועד כדי כך, שאפילו רופאו (שהי' גם פרופסור, שזוהי מעלה נוספת לגבי סתם רופא) שאל אותו בטענה - היתכן שיסוריו יפגעו דוקא בכח הדיבור שלו, באופן כזה שלא יוכל למלאות את שליחותו בעולם כרצונו?! הוא - בעל ההילולא - זה שמרעיש ("קאכט זיך") כה חזק בהפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה. הקב"ה הי' צריך לתת לו את מלוא האפשרות שיוכל לבצע זאת במידה המירבית, ובמילא הי' צ"ל שיוכל למושול ולשלוט על כח הדיבור שלו, שע"י דיבור (בעיקר) מפצים תורה ויהדות (ע"י אמירת מאמרי חסידות, ונתינת הוראות וכו'). ואדרבה: מכיון שהוא מרעיש ("קאכט

(112) במדב"ר פי"ב, ג.

(111) ישעי' כו, יט.

(נטלו המאורות). אבל לא באופן שנשאר "נטלו" ח"ו, אלא מה"נטלו" נעשה מיד נתלו "שני המאורות הגדולים"<sup>115</sup> באופן נעלה יותר - כידוע שע"י הסתלקות נעשה עלי' וגילוי נעלים יותר (מבחי' "אסתלק יקרא דקוב"ה" ככולהו עלמין"<sup>116</sup>), ואז הנשמה "אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי"<sup>117</sup>; וע"י חסידיו ותלמידיו המקושרים אליו כנשמות בגופים כאן למטה בדור התשיעי (תשיעי בתי"ו, ע"ד התי"ו ד"נתלו" לגבי הטי"ת ד"נטלו") - נפעלת גם למטה השלימות ד"נתלו המאורות", "אתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין" כנשמה בגוף למטה.

מזה מובן החידוש דדורנו - הדור התשיעי לגבי כל הדורות שלפני זה, עד גם הדור שלפנ"ז (דור השמיני): מכיון שהגאולה לא באה אז בפועל, ה"בא אל פרעה" (הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" למטה) לא ה' בתכלית השלימות כנשמה בגוף בריא (היתה הסתלקות הנשמה מן הגוף, וגם הנשמה בגוף היתה במצב ש"הדיבור הוא בגלות" וכו'); משא"כ בדורנו זה - הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה - נעשה תומי' "נתלו המאורות", שלא זו בלבד שלא חסר ח"ו במאורות הגדולים דגילוי תושב"כ ותושבע"פ<sup>118</sup>, אלא אדרבה -

ויש לומר, שמה שהי' אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, הוא ע"ד מה שהי' אצל משה בדורו (כנ"ל ס"ו): מכיון שעדיין לא נשלם הבירור, לכן "הדיבור הוא בגלות" (ומשה מצ"ע הוא למעלה מהגילוי בדיבור), והקב"ה לא ריפא אותו, רק עשה נס ש"ואנכי אהי' עם פיך", "יהיו דבריו נכונים";

ותיקון ומילוי הדבר בתכלית השלימות נפעל - בכחו של בעל ההילולא - ע"י הנשמות בגופים, נשמות בריאות בגופים בריאים, של דורנו, הדור התשיעי, שבכוחנו לפעול את התפקיד של "אהרן אחיך יהי' נביאך", ע"י הביטוי בדיבור בפועל (באופן ד"הקול נשמע בית פרעה"), ובשפע רב, של דברי תורה והוראות וכו' דבעל ההילולא, עד שדורנו זה הוא הדור בו מתקיים - ותיכף ומיד ממש - "שלח נא ביד תשלח"<sup>113</sup>, שע"י משיח צדקנו נפעל בשלימות גילוי האורות בכלי הדיבור (כנ"ל ס"ו).

[וי"ל, שזה מרומז גם בר"ת של "מיד" - משה, ישראל (הבעש"ט), דוד (מלכא משיחא): שלימות עבודת משה ועבודת הבעש"ט (הכולל כל רבותינו נשיאינו, עד לנשיא דורנו) נפעלת ע"י דוד מלכא משיחא, "שלח נא ביד תשלח".]

יג. ויש לומר שענין הנ"ל מרומז גם בקביעות יו"ד שבט בשנה זו - ביום הרביעי בשבוע, שבו "נטלו המאורות אבל בו ביום נתלו המאורות, נתלו בתי"ו"<sup>114</sup>:

ביום זה היתה הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר

(113) ראה בארוכה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 97 (לעיל ע' 52) ואילך.

(114) לקו"ד ח"א מב, סע"א ואילך. וראה ז"ח בלק ד"ה אראנו (נה, ב).

(115) בראשית א, טז.

(116) ראה תניא פכ"ז ולקו"ת ר"פ פקודי (מזח"ב קבח, ב. ועוד). תו"א ויקהל פט, ד. לקו"ת חוקת סה, ג. וראה ד"ה באתי לגני ה'ש"ת פ"א.

(117) זח"ג ע"א, ב. הובא ונת' באגה"ק סכ"ז וביאורה (קמו, א ואילך).

(118) ראה של"ה בהקדמתו טז, סע"א. מס' שבועות שלו קצא, א. וראה לקו"ת שה"ש יא, ד. אוה"ת בראשית יד, א. לו, סע"ב. במדבר ע' מו. מג"א ע' ב'שמא (בהוצאת תש"נ - ע' קמט). נ"ך ע' ריז. ועוד.

ההיא שהיתה סגורה ומסוגרת ריבוי שנים, ולא נתנו לבנ"י לצאת ממנה ולא איפשרו להם לקיים תומ"צ בשלימות וכו' - הרי לאחרונה נשתנתה מן הקצה אל הקצה, וכעת לא זו בלבד שמאפשרים לבנ"י להתנהג שם כרצונם, ומאפשרים להם לצאת משם, אלא יתירה מזו - מסייעים להם בכך.

עד שרואים כיום בפועל, שנוסף לזה שבנ"י עומדים "הכן כולכם" לגאולה, גם אוה"ע עומדים "הכן כולכם" שבנ"י יצאו כבר מהגלות וילכו לארץ ישראל בגאולה האמיתית והשלימה,

ונשמות בגופים בלי שום הפסק כלל, באים מיד לתכלית השלימות ד"בא אל פרעה" בגאולה האמיתית והשלימה, שלימות הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין", "והי' לך הוי' לאור עולם"<sup>122</sup>.

יד. מזה מובן הלימוד עתה מ"בא אל פרעה":

דובר כמ"פ, שכבר "כלו כל הקיצין"<sup>123</sup> וכבר סיימו הכל, והגאולה היתה צריכה לבוא כבר מזמן, ומפני טעמים שאינם מובנים כלל וכלל עדיין לא באה.

מזה מובן, שעכ"פ כעת, צריכה הגאולה לבוא תיכף ומיד ממש. ובלשון העולם: זהו זמן השיא ("העכסטע צייט") לגאולה האמיתית והשלימה!

ולעיר, שבלשון "זמן השיא" ("העכסטע צייט") מרומז תוכן הגאולה - ש"זמן", הקשור עם מדידה והגבלה (עבר הוה ועתיד), נעשה

נוספת בזה שלימות נעלית יותר [לא באופן ד"כבד פה מאורייתא שבע"פ וכבד לשון מאורייתא שבכתב", להיותו למעלה מזה], באופן שכנשמות בגופים מקבלים בפנימיות "אתפריעו כל נהורין" ש"נתלו" עתה, עי"ז שתיכף מגיע משיח צדקנו, "שלח נא ביד תשלח", וילמד תורה את כל העם כולו<sup>119</sup>, עד "תורה חדשה מאתי תצא"<sup>120</sup>,

וזה פועל את השלימות והעלי' דכל הדורות שלפנ"ז, עי"ז ש"הקיצו ורננו שוכני עפר", ובעל ההילולא בראשנו.

את החידוש של דורנו לגבי הדורות שלפני זה - רואים בפועל בעבודת הדור: בדורנו זה נוסף עד שלא בערך לגבי הדורות שלפנ"ז בעבודה דהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, הן בריבוי השפע (הספרים הנדפסים וכו'), והן בעשיית כל העולם, עד לחוצה שאין חוצה ממנו, כלי לקבלת האורות הגדולים, הן בנוגע לבנ"י - ע"י התרי"ג מצוות, והן בנוגע לאוה"ע - ע"י הפצת השבע מצוות בני נח<sup>121</sup>, כך שמאירים את כל העולם עם "נר מצוה ותורה אור" באופן ד"אתפריעו כל נהורין", שכל אחד יכול לקבל את האור כנשמה בריאה בגוף בריא,

עד שרואים בפועל (כמדובר כמ"פ לאחורונה) שאומות העולם ככו"כ מדינות מסייעים לבנ"י בעבודתם (ע"ד ויותר מכפי שהי' ביציאת מצרים), עד שגם במדינה

וראה לקו"ש ח"ל ע' 10 ואילך.

119) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב. לקו"ת צו יז, א ואילך. ובכ"מ.

120) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

121) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י.

122) ישעי' ס, יט.

123) סנהדרין צז, ב.



בנשיא הדור כ"ק מו"ח אדמו"ר, ועל ידו - בכל אנשי הדור, נשי הדור וטף הדור - צריך כאו"א מישראל בדורנו, אנשים נשים וטף, לקבל החלטות טובות בנוגע לכל הענינים שתבע בעל ההילולא, החל מ"נר מצוה ותורה אור", לימוד התורה (תושב"כ ותושבע"פ) וקיום המצוות בהידור, הן בנוגע לעצמו והן בנוגע להזולת - העבודה והפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, באופן ד"בא אל פרעה", לעשות כאו"א מישראל לכלי לקבלת "אתפריעו כל נהורין" ד"שני המאורות הגדולים", תושב"כ ותושבע"פ, נגלה דתורה ופנימיות התורה,

כולל ובמיוחד - ע"י ההוספה בלימוד תורתו של בעל ההילולא עצמו וקיום הוראותיו.

וכל זה בהדגשה - שכל אחד יקבל על עצמו שהלימוד בתורתו של בעל ההילולא ישלים וימלא גם מה שנחסר בהתפשטות והפצת המעיינות בגלל המניעה והעיכוב בכח הדיבור דבעל ההילולא, הן ע"י לימודו הפרטי בדיבור והן בהפצת המעיינות חוצה לאחרים.

טז. ובפרטיות יותר - בעל ההילולא התמסר לכל סוג מבנ"י לפי ענינו כפי שראו את הפנים הצהובות והשמחות שהראה בעל ההילולא לכאו"א מישראל, אנשים נשים וטף - אנשים לפי ענינם, נשים - לפי ענינן, וטף - לפי ענינם.

ובזה הוא אחד מחידושיו של נשיא דורנו, שבשנותיו האחרונות בפרט מסר נפשו על הפצת התורה והיהדות - ובמיוחד לימוד התורה וחינוך - דנשי ובנות ישראל ושל טף בישראל (דבר חידוש לנשיא בישראל).

"(הזמן) הכי נעלה" ("העכסטע"), באופן שאין למעלה הימנו. כלומר, שהגבול (זמן) עצמו נעשה בלי גבול (שיא), עד לאופן שהם מתאחדים ממש, ע"ד המדובר לעיל בענין "אתפריעו כל נהורין".

ואדרבה: עיקר ההדגשה בזה היא על הגבול של זמן גשמי ("זמן") - כי ברוחניות (עד לדרגות "השיא") יש כבר את שלימות הענינים עד גם השלימות דגאולה (רוחנית), עיניהם הרוחניות של בני" רואות כבר את הגאולה; כעת צריך רק לפתוח את העינים הגשמיות, שגם הם יראו את הגאולה כפי שהיא בגלוי לעיני בשר בזמן הזה.

וכמובן גם בפשטות: עיקר הבקשה והגעגועים לגאולה הם לא כ"כ מצד הרוחניות והנשמה, כי מצד רוחניות הענינים הנשמה היא בשלימות וכל הענינים הם בשלימות (והגם שיהודי נמצא נשמה בגוף בעולם הזה הגשמי, הרי מצד הנשמה והרוחניות לא מורגש חושך העולם), משא"כ מצד גשמיות הענינים של הגוף, שם בעיקר נרגש ההעלם והסתר, ובמילא - ה"ז מעורר את הגעגועים לגאולה באופן חזק עוד יותר.

והחידוש בגאולה הוא בכך, שהגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" יה' גם בגשמיות העולם הנראה לעיני בשר, במקום זמן גשמי, שיעשה דירה לו ית' בתחתונים. ואדרבה: בזה מתבטאת השלימות גם של הרוחניות (שלכן לע"ל הנשמה ניזונית מן הגוף), משום כך הגאולה בגשמיות תביא גאולה בכל העולמות והדרגות למעלה.

טז. ובנוגע לפועל:

בעמדנו בימי ההכנה ליו"ד שבט, יום ההילולא של נשיא דורנו - כשנוספת עלי

נרות שבת קודש ויו"ט, ועי"ז מאירות את בתיהן ואת העולם ב"נר מצוה ותורה אור", עד לאופן ד"אתפריעו כל נהורין".

כנראה בפשטות, שכאשר מדליקים נר נעשה כל החדר מואר באור הנר. ולהיותו נר קדוש, שביכרו עליו, ה"ה מאיר את כל החדר בקדושה - ע"ד הענין ד"אתפריעו כל נהורין".

[משא"כ מצוות אחרות, יכולות להיות באופן שמצוה אחת מחולקת מחברתה. וכדיוק לשון חז"ל<sup>126</sup> "מלאין מצוות כרמון": הוא אכן מלא מצוות, אבל הם מחולקות זו מזו ומכוסות בקליפה, בדוגמת הגרעינים ברימון].

ועפ"ז מובן ג"כ, איך ע"י נש"ק דנשי ובנות ישראל מתוסף בקיום המצוות דכל בני ביתם, גם של הבעל והבנים. וכפשטות הענין: הדלקת נרות שבת היא הפתיחה שמכניסה את כל השבת עבור כל בני הבית, ורק לאח"ז באים תפלות השבת והקידוש של האנשים. ועד"ז בכללות יותר - כמאמר הגמרא<sup>127</sup> שע"י הדלקת נרות שבת קודש, זוכים לבנים תלמידי חכמים, "דכתיב כי נר מצוה ותורה אור . . . ע"י נר מצוה דשבת . . . בא אור דתורה"<sup>128</sup>.

ויש לומר שזה מרומז גם בגימטריא של "נר"<sup>129</sup> - רמ"ח מצוות עשה חדורים ומונהגים ע"י שני הקוים דאהבה ויראה.

והגם שמצינו דוגמתו אצל גדולי ישראל בשנים שלפנ"ז [כידוע ממכתביהם וכיו"ב], ה"ז לא התקבל אצל כולם, ואפילו אלו שנתקבל אצלם הי' זה עם כמה הגבלות; משא"כ פעולותיו של בעל ההילולא בזה התפשטו והגיעו לריבוי מקומות בעולם, והולך ומתפשט, ועי"ז נוסף שלא בערך בלימוד התורה דנשי ובנות וטף בישראל.

מזה ישנה ההוראה - שחיזוק הפעולות בקשר ליו"ד שבט צריך להיות עם כל הסוגים בבני, אנשים נשים וטף, וכל סוג - לפי ענינו. והדגשה מיוחדת על פעולות עם נשי ובנות ישראל וטף, שנוסף לעבודתם בעצמם נפעלת עי"ז הוספה גם בעבודת כל בני הבית, כולל האנשים:

ייחודם של הטף הוא בכך שצריך להנך אותם קמעה קמעה, לפי הכלים שלהם, באופן שיוכלו לקבל. ובלשון הכתוב<sup>124</sup> - שיוסף (ועד"ז יוסף בדורנו) הכין "לחם לפי הטף". ונוסף לזה: טבע הטף לפרר את האוכל<sup>125</sup>, שע"ז יכול המאכל להגיע גם לאחרים שאינם יכולים לע"ע לקבל יותר מאשר פירורים קטנים.

ועד"ז בנוגע לנשי ובנות ישראל:

בין המצוות המיוחדות של נשי ובנות ישראל - הוא ענין הדלקת נרות שבת קודש ויום טוב. שזהו גם מחידושי דורנו - שניתוסף ריבוי גדול דנשי ובנות ישראל המדליקות

124 ויגש מז, יב.

126 חגיגה בסופה. וש"נ.

127 שבת כג, ב.

128 פרש"י שם.

129 ראה זח"ב קסו, ב. לקו"ת בהעלותך לג, ג. שלח מד, ד. ובכ"מ.

125 ראה פסחים י, ב. - וראה מפרשים עה"פ ויגש שם (לק"ט, רא"ם ושפ"ח לפרש"י), דזהו הדגשת הכתוב "לחם לפי הטף", כי מצד טבעם לפרר, צריך ליתן להם יותר משיעור אכילתם. וראה סה"ש תנש"א ח"א ע' 209 הערה 47.

גמורה ד"ישראל וקוב"ה כולא חד".

יח. ויהי רצון, שע"י עצם קבלת ההחלטות בקשר עם יו"ד שבט - כולל, שכל אחד משתתף בכל הפעולות והמנהגים הקשורים עם יו"ד שבט, החל מהתוועדות שעורכים בכל מקום ביום זה, ובשבוע שלפניו ושלאחריו -

שעוד לפני זה יהי" הקיצו ורננו שוכני עפר", ובעל ההילולא בראשנו, ותיכף ומיד ממש, בפירוש הממשי של "ממש" - כידוע<sup>133</sup> שצדיקים קמים בתחה"מ מיד, וחוגגים יחד איתו את יום ההילולא,

ותיכף ומיד ממש נעשה "בשלח פרעה את העם"<sup>134</sup>, "ובני ישראל יוצאים ביד רמה"<sup>90</sup> - שיוצאים מהגלות והולכים לארץ הקודש, לירושלים עיר הקודש, להר הקודש, לבית המקדש השלישי, ולקדש הקדשים,

ה' ימלוך לעולם ועד<sup>135</sup>.

יז. ובכללות - הלימוד מכך הוא, שעבודתו של יהודי צריכה להיות באופן ד"אתפריעו כל נהורין", שכל מציאותו חדורה ב"נר מצוה ותורה אור", והוא עושה את עבודתו עם נשמה בריאה בגוף בריא, בדוגמת כהן גדול שהוא שלם בכל (כנ"ל ס"ח).

ואפילו אם ישנו ח"ו הפסק וירידה "ברגע קטן עזבתך"<sup>130</sup>, שחסר אב או אם ר"ל (מכיון שהגאולה עדיין לא באה בפועל) - הרי זו ירידה צורך עלי', רק כדי להגיע לדרגא נעלית יותר בגילוי ד"בא אל פרעה", הן בנשמה, ועוד ועיקר - בבני ביתה, הבנים ובעיקר הבנות, שיראו למלאות ולהמשיך לעשות את העבודה שעשתה בחיים, ברוח שהחדירה בהם ע"י חינוכם, שע"י "זרעה בחיים", "אף היא בחיים"<sup>131</sup>.

ובכללות - שע"י יתוסף עוד יותר בגילוי הנשמה בבחי' שושנה, המקבלת מהקב"ה הנקרא שושן<sup>132</sup>, עד שנעשית התאחדות

130 ישעי' נד, ז.

131 ראה תענית ה, ב.

132 ראה זח"ג קז, א. סה"מ תקס"ח ע' צ. וראה ספר הליקוטים דא"ח צ"צ ערך שושנה. וש"נ.

133 זח"א קמ, א.

134 ר"פ בשלח.

135 שם טו, יח.



מאמר

**בורא  
ניב שפתים  
תשמ"ח**

**קונטרס  
ר"ח כסלו תשנ"ג**

עם

**פענוח המראי מקומות**

יוצא לאור על ידי  
וועד פענוחים שע"י ישיבת תות"ל  
ראשון לציון

חברי המערכת:  
הת' יוסף שיחי' זלמנוב  
הת' אליעזר שיחי' אצרף

ישעיה פרק נ"ז פסוק י"ט

[מצודת ציון]

בורא. כל דבר חדש יקרא בריאה: ניב. ענין דיבור כמו ינוב חכמה (משלי י') והוא מלשון תנובות שדי (דברים ל"ג) כי הדבור הוא פרי הלשון:

[רד"ק]

בורא. ואהיה מחדש דבר שפתים שיאמר בפ"י הכל שלום שלום ולא יזכר שם מלחמה בעולם, וזה יהיה אחר מלחמת גוג ומגוג ופי' לרחוק ולקרוב לרחוק מירושלים ולקרוב לה. ולפי שהמלחמה ההיא תהיה בירושלם סמך השלום אליה: ורפאתיו. שב לישראל כמו שפירשנו וארפאהו, ויש מחלוקת בדברי רז"ל בדבר זה, ומקצתם פירשו בהפך זה, ופירשו רחוק בעלי תשובה, ופירשו קרוב הצדיקים, ולמדו מזה ואמרו גדולים בעלי תשובה מצדיקים גמורים שנאמר לרחוק ולקרוב ברישא רחוק והדר קרוב, ופירשו רחוק מי שהיה רחוק ונתקרב וקרוב מי שהיה קרוב כבר:

בּוֹרָא נִיב שְׁפָתַיִם שְׁלוֹם שְׁלוֹם לְרַחוּק  
וְלִקְרוֹב אָמַר יְיָ-הַ-יְיָ וּרְפָאתֵיו:

[רש"י]

בורא ניב שפתים. בורא אני לו ניב שפתים חדש כלפי שבאתהו צרה עד עתה והכל קראו עליו תגר יקראו לו שלום שלום: לרחוק ולקרוב. שניהם שוין מי שנתיישן והורגל בתורתו ועבודתי מנעוריו ומי שנתקרב עתה מקרוב לשוב מדרכו הרעה אמר ה' ורפאתיו מחליו ומחטאיו:

[מצודת דוד]

בורא ניב שפתים. אחדש אני לו ניב שפתים מחודש לא כמו לשעבר שהכל קנתרו אותו בדבריהם כי מעתה כולם יאמרו לו שלום שלום והכפל לחזק: לרחוק ולקרוב. בין להרחוק ממנו בין להקרוב לו בשפתי כולם אחדש למולו דברי שלום: אמר ה' ורפאתיו. ר"ל כן אמר ה' וכן היה כי נרפא מן המכות ומן העדר השלום (מלת ורפאתיו אמר במקום ה' כאלו הוא המדבר):

**יומן תשנ"ג, מאמר ד"ה "בורא ניב שפתים"  
(מתוך מפתח מאמרים ספר המאמרים עשי"ת - יוהכ"פ):**

לאחר תפילת מנחה יצא מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מאמר מוגה לכבוד ר"ח כסלו. המאמר הוא ד"ה "בורא ניב שפתים" ה'תשמ"ח, והי' מונח על שולחנו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עוד מאתמול בלילה, והיום לאחר מנחה יצא הוא מההגהה. כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עבר על עלי ההגהה (המוגדלים), על כל דף ודף מראשיתו ועד סופו, וכשסיים - סימן שידפיסוהו.

המזכיר שאל האם להדפיסו כ"מוגה", וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א השיב בחיוב. המזכיר בירר אודות התאריך ל"פתח דבר", וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אישר את "יום הבהיר ר"ח כסלו".

(מיומני התמימים, ר"ח כסלו תשנ"ג)

כעין שיחה. הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ונדפס בקונטרס ר"ח כסלו תשנ"ג, ואחר כך בספר המאמרים מלוקט קונטרסים-תשנ"ג ע' יג ואילך.



## ממאמר בורא ניב שפתים ה'תרח"צ לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע

א. הנה ניב שפתים הוא הדיבור הבא ממילא, וצ"ל מהו ענין המעלה בדיבור בכלל ובפרט בדיבור הבא בדרך ממילא,

ב. והרד"ק פירש לרחוק ולקרוב מירושלים ולקרוב לה, ובדרושי רז"ל אמרו לרחוק בעלי תשובה ולקרוב צדיקים, ומהא דאמר לרחוק ברישא והדר לקרוב למדו שגדלה מעלת הבע"ת על הצדיקים, וצ"ל מהו ענין רחוק מירושלים וקרוב לה, והא דפי' רחוק בע"ת וקרוב צדיקים הוא בגמרא ברכות דל"ד ע"ב במקום שבע"ת עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים שנא' שלום שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב,

ג. אם כן מפני מה גדלה מעלת הבעלי תשובה על מעלת הצדיקים, אלא בהכרח לומר לפי שהבעלי תשובה משכין ל' לקוב"ה בחילא יתיר.

ד. הנה זה מה שמשכין ל' לקוב"ה בחילא יתיר הוא בסיבת הריחוק שהיו תחילה והיינו שתחילה היה מרוחק מאלוקות ואחר כך נתקרב למה יהי' מעלתם עוד גדולה יותר ממעלת הצדיקים שלא נתרחקו כלל,

ה. ולאחר שאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב מהו ענין אומרו אמר הוי' ורפאתיו למה צריכים לרפואה ומהו"ע הרפואה.

ו. וביאור הענין הוא, דהנה כתיב כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, דבראתיו יצרתיו עשיתיו הם ג' עולמות בריאה יצירה עשיה שכוללים כללות העולמות מראש כל דרגין [עד סוף כל דרגין].

ז. וזהו כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, דבכדי שיהיה גילוי אלוקות בכריאה יצירה עשיה הוא על ידי כבודי דאין כבוד אלא תורה דעל ידי התורה הוא התחברות אור אין סוף עם העולמות.

ח. אמנם זהו בדרך כלל, אבל בדרך פרט הנה התחברות העולמות באור אין סוף והמשכת אור אין סוף בעולמות הוא על ידי ג' ענינים שהם עבודה תורה וגמילות חסדים שהם מחשבה דבור ומעשה.

ט. אמנם גם זה גם כן אינו דומה דהרי זה דמשכין ל' לקוב"ה בחילא יתיר אינו בהעבודה דסדר והדרגא כמו בעבודת הצדיקים שהיא בסדר, ולפעמים הנה עובד הוי' אחד גדלה מעלתו מעבודת צדיק אחר דשניהם עבודתם בעבודה דסדר והדרגא והאחד עבודתו גדולה מעבודת חברו הוא ממשיך אור וגילוי פנימי יותר, או לפעמים הנה המשכה אחת היא יותר מהמשכה אחרת אבל בע"ת הנה זה מה שמשכין ל' לקוב"ה בחילא יתיר הוא בסיבת הריחוק שהיו תחילה והיינו שתחילה היה מרוחק מאלוקות ואחר כך נתקרב

י. וזהו שהתשובה נקראת רפואה דברפואה יש יתרון מעלה על האכילה ושתייה דלבד זאת דבאכילה ושתייה צריכים ריבוי לחם ובשר וחלב ויין ואז פועל חיזוק התקשרות הנפש באברי הגוף וברפואה הנה די ומספיק גרגיר אחד או טיפה אחת הנה עוד זאת מי שהוא חולה רחמנא ליצלן הרי גם ריבוי האכילה והשתייה לא יבריא אותו וגרגיר אחד או טיפה אחת מסמי מרפא הנה מסיר את חוליו ומחזיק התקשרות נפשו בגופו וכן הוא בתשובה דיפה שעה אחת פירושו הפנה א' וכמא' הזהר בשעתא חדא וברגעא חדא דהירהור תשובה משנה את השם ממהות למהות, ולכן הנה המקדש את האשה על מנת שאני צדיק גמור ונמצא רשע גמור הרי היא מקודשת שמה הרהר תשובה הרי שהתשובה מהפכת ממהות למהות.

יא. ועם היות דשלום לרחוק מכל מקום צריך עוד לרפואה וכמו החולה המסוכן ר"ל שהגם שנתרפא על ידי הסמי רפואה הוא צריך לרחמים ורפואה וכמו כן הוא ברוחניות שזהו אמר הוי' ורפאתיו דרפאתיו הוא על ידי לימוד התורה.

יב. וזהו בורא ניב שפתים שהוא ענין הוידוי ונקרא ניב שפתים לפי שבא בדרך ממילא מצער עומק לבבו.

יג. וזהו שלום לרחוק מירושלים ולקרוב לה, דהנה ירושלים בעבודה הוא ענין יראת שמים דבטבעי בני אדם יש שהוא ירא שמים בטבעו, א פרומקייט טבעית ויש שבטבע אינו ירא שמים, וזהו בורא ניב שפתים שהבורא ברוך הוא מצא עצה ותיקון להשב אל הוי' וניב שפתים שהוא עניין הוידוי, וכן למי שבטבעו אינו ירא שמים העצה לזה הוא ניב שפתים הלימוד דתורה והעסק בתפלה בדרך קבלת עול, ואז הנה שלום לרחוק ולקרוב אמר הוי' ורפאתיו דהרפואה היא אמר הוי' שיחקוק בכח זכרונו אותיות שבתורה.

בס"ד.

### פתח דבר

לקראת יום הבהיר ראש חודש כסלו, שבו ימלאו ט"ו שנה מאז שזכינו לראות ברפואתו השלימה של כ"ק אדמו"ר שליט"א בשנת תשל"ח, הננו מוציאים לאור את המאמר ד"ה בורא ניב שפתים וגו' אמר הוי' ורפאתיו (שבו נתבאר גם ענין הרפואה), שנאמר בהתוועדות די"ג תשרי תשמ"ח, מתוך תפלה תקוה ובטחון שתיכף ומיד ממש נזכה לראות ברפואתו השלימה של כ"ק אדמו"ר שליט"א בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו הק', ונזכה לשמוע תורה חדשה מפיו של משיח צדקנו, בניב שפתים, שילמד תורה את כל העם.

מערכת,, אוצר החסידים"

יום הבהיר ר"ח כסלו, ה'תשנ"ג (הי' תהא שנת נפלאות גדולות),  
צדי"ק שנה להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א,  
ברוקלין, נ.י.

## בס"ד. אור לי"ג תשרי, הילולא דכ"ק אדמו"ר מהר"ש, ה'תשמ"ח.

**בורא** ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר הוי' ורפאתיו<sup>1</sup>, ומדייק כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה שנאמר בי"ג תשרי לפני חמישים שנה<sup>2</sup>, דניב שפתים הוא דיבור הבא ממילא [דמשמעות הלשון ניב שפתים הוא שהניב (דיבור<sup>3</sup>) בא מהשפתים עצמם, היינו שהדיבור הוא לא ע"י מחשבה וכוונה אלא שבא מעצמו], ומהי המעלה בדיבור הבא ממילא. ולהוסיף, דלשון הכתוב הוא בורא ניב שפתים, דפירוש בריאה הוא חידוש, שנעשה דבר חדש שלא הי' מקודם, בדוגמת החידוש דיש מאין<sup>4</sup>. [דהגם שלשון בריאה שייך גם בהתהוות יש מיש, וכמובן גם מזה שכל מה שנתהווה בששת ימי בראשית (גם נבראים הפרטים שנתהוו לאחר יום הראשון דמע"ב, הגם שנתהוו מהשמים והארץ שנבראו ביום הראשון דמע"ב<sup>5</sup>) נקרא בשם בריאה<sup>6</sup>, וכמ"ש<sup>7</sup> ויברא אלקים את האדם גו', אף שגוף האדם נוצר מעפר<sup>8</sup>, וגם בנשמת האדם כתיב<sup>8</sup> ויפח באפיו נשמת חיים, דנפוחה היא לא בריאה יש מאין אלא המשכת ההבל שהי' גם מקודם, יש מיש], ולהעיר, דהיש שממנו נתהווה הנשמה הוא אמיתית היש, שהרי מאן דנפח מתוכי<sup>9</sup> נפח<sup>9</sup>, ותוכי' (תוכיותו ופנימיותו<sup>10</sup>) הוא אמיתית

(6) ולהעיר ממ"ש (בראשית ב, ג) "מכל מלאכתו אשר ברא גו'".  
 (7) בראשית א, כז.  
 (8) שם ב, ז.  
 (9) תניא רפ"ב בשם הזהר. וראה בהנסמן בסה"מ תרח"צ שם ע' מח הערה 11.

(1) ישע"י נז, יט.  
 (2) משנת אמירת מאמר זה (תשמ"ח) - ש"פ האזינו, צ"ח. נדפס תרח"צ ע' מז ואילך.  
 (3) ראה מצודת ציון לישע"י שם.  
 (4) ראה רמב"ן עה"ת בראשית א, א.  
 (5) רמב"ן שם. וראה גם פרש"י עה"ת בראשית א, יד.

### פיענוחים

וראה גם פרש"י על הפסוק בראשית א, י"ד. יהי מארת וגו'. מיום ראשון נבראו וברביעי זוה עליהם להתלות ברקיע, וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום ראשון וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב את השמים, לרבות תולדותיהם, ואת הארץ, לרבות תולדותיה:

#### שם ב, ז.

"וייצר יהוה אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה:"

#### תניא ריש פ"ב בשם הזהר.

"ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש, כמו שכתוב: "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, ז), ו"אתה נפחתה כי" (ברכת אלהי נשמה), וכמו שכתוב בזוהר: "מאן דנפח מתוכיה נפח"..

וראה בהנסמן בספר המאמרים תרח"צ שם ע' מח הערה 11.

(11) כ"ה - בשם הזהר - בתניא רפ"ב אגרת התשובה

#### ראה מצודת ציון לישעיה שם.

ניב. ענין דיבור כמו ינוב חכמה (משלי י' ל"א) והוא מלשון תנובות שדי (דברים ל"ג) כי הדבור הוא פרי הלשון:

#### ראה רמב"ן על התורה בראשית א, א.

א. הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת יש מאין אלא לשון "ברא"; ואין כל ה"נעשה" - תחת השמש או למעלה - הווה מן האין התחלה ראשונה. אבל הוציא מן האפס כוח ממציא, מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכוח אל הפועל. והוא החומר הראשון, נקרא ליוונים "היולי".

#### רמב"ן שם.

ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותיקן אותן. ודע, כי השמים וכל אשר בהם - חומר אחד, והארץ וכל אשר בה - חומר אחד. והקב"ה ברא אלו שניהם מאין, ושניהם לבדם נבראים, והכל נעשים מהם.

היש], הרי זה שלשון בריאה הוא בהתהוות יש מיש הוא דוקא בהתהוות שהיא באופן של חידוש ועד להחידוש שבדוגמת החידוש דיש מאין]. ומזה שנאמר בורא ניב שפתים, שניב שפתים הוא חידוש<sup>11</sup>, מוכח, שהעילוי דניב שפתים, דיבור הבא ממילא, לגבי דיבור שע"י מחשבה וכוונה, הוא עילוי שבאין ערוך (חידוש). וצריך להבין, הרי דיבור שע"י מחשבה וכוונה הוא (בפשטות) נעלה יותר מדיבור שבא ממילא, וממ"ש בורא ניב שפתים מוכח שדיבור שבא ממילא הוא נעלה יותר ועד לעילוי שבאין ערוך.

**ב) וממשיך בהמאמר, דבפירוש הרד"ק עה"פ ישנם שני פירושים בלרחוק ולקרוב. הרד"ק עצמו מפרש לרחוק מירושלים ולקרוב לה, ולאח"ז מביא שרז"ל פירשו דלרחוק הם בעלי תשובה ולקרוב הם צדיקים. וכדאיתא בגמרא<sup>12</sup>, מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורין אין עומדין, שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב. וצריך להבין, דמה שמקדים בהמאמר פירוש הרד"ק לפני פירוש הגמרא משמע שלהענין המבואר בהמאמר נוגע יותר פירוש הרד"ק, וצריך ביאור, דבהמאמר מדבר בענין מעלת הבע"ת על צדיקים (כדלקמן), ולמה מקדים פירוש הרד"ק שלרחוק הוא רחוק מירושלים לפני פירוש הגמרא שלרחוק הוא בעלי תשובה.**

**והנה הטעם על זה שגדלה מעלתם של הבעלי תשובה על מעלת הצדיקים הוא (כמובא בהמאמר) מפני שעבודתם של הבע"ת היא בחילא יתיר<sup>13</sup>. ומדייק בהמאמר, הרי זה**

---

(10) תניא שם. בריאה".  
 (11) ראה מצודת ציון לישעי' שם "כל דבר חדש יקרא (12) ברכות לד, ב - הובא בסה"מ תרח"צ שם.

פיענוחים

מתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלוקים זולתך ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדים שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק? שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא, ומאי קרוב? שהיה קרוב לדבר עבירה ונתרחק ממנו השתא.

**הובא בספר המאמרים תרח"צ שם.**

והא דפי' רחוק בעלי תשובה וקרוב צדיקים הוא בגמרא ברכות דף ל"ד ע"ב במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב, וצריך להבין מהו גודל מעלת בעלי התשובה אשר לא זו בלבד שבמקום שבעלי תשובה עומדים שיש להם מעמד ומצב חשוב במקום כצדיקים אלא עוד זאת שגדלה מעלתם על מעלת הצדיקים דלרחוק ברישא והדר לקרוב.

מהדורא קמא (קה"ת תשמ"ב). אנה"ק ריש סימן ט"ו. ובמאמרי אדה"ז אתהלך לאזניא ע' ק"ה בשם חז"ל. ובהערת כ"ק אדמו"ר שליט"א (נדפס בלקו"ב לתניא שם; ליקוט פירושים כו' לתניא שם - ע' פ"ח): כמדומה לי שלא נמצא בזהר ובתקו"ז שלפנינו, אבל נמצא בספרי הקדמונים, מהם בשם רז"ל: עמה"מ קכ"ז, ג: ויפח באפיו נשמת חיים וארו"ל כל הנופח מעצמותו הוא נופח. וראה שפע טל בהקדמה: ויפח כו' ידוע כל הנופח מעצמותו הוא נופח. וראה ג"כ רמב"ן בראשית ב, ז. בחיי יתרו כ, ז. - יש אומרים שנמצא עד"ז בס' הקנה ואינו בתח"י.

**תניא שם.**

"פירוש, מתוכיותו ומפנימיותו, שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתו בכה."

**ברכות לד, ב.**

וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא

שעבודתם של הבע"ת היא בחילא יתיר הוא בסיבת הריחוק, מפני שתחלה היו מרוחקים מאלקות, ולמה תהי' מעלתם גדולה יותר ממעלת הצדיקים שהיו תמיד מקורבים לאלקות. גם צריך להבין (כמו שמדייק בהמאמר) זה שלאחרי שאומר שלום שלום לרחוק ולקרוב ממשיך הכתוב אמר הוי' ורפאתיו, דלכאורה, כיון שגם הרחוק נעשה קרוב ונעשה שלום לרחוק, למה צריך לרפואה.

**ג) ולבאר** זה מקדים בהמאמר מ"ש<sup>14</sup> כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, דבראתיו יצרתיו אף עשיתיו הם ג' עולמות בריאה יצירה עשי', שבהם נכללים כל העולמות<sup>15</sup>. ומבאר, שהתחברות העולמות באוא"ס (מלמטה למעלה) והמשכת אוא"ס בעולמות (מלמעלה למטה) הוא ע"י התורה. וזהו ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, שחיבור העולמות באוא"ס והמשכת אוא"ס בהעולמות הוא ע"י כבודי, דאין כבוד אלא תורה<sup>16</sup>. וממשיך בהמאמר, דהתחברות העולמות באוא"ס והמשכת אוא"ס בהעולמות הוא ע"י ג' ענינים, תורה עבודה וגמ"ח. והטעם לזה הוא<sup>17</sup>, כי ג' העולמות ב"ע הם מחשבה דיבור ומעשה, ולכן, ההתחברות דג' העולמות באוא"ס וכן המשכת אוא"ס בג' העולמות, הוא ע"י

16) אבות פ"ג, ג.

17) וראה בארוכה לקו"ת אחרי כה, סע"ד ואילך.

13) ראה זח"א קכט, ב. אגה"ת ספ"ח. ובכ"מ.

14) ישעי' מז, ג.

15) ראה גם תניא רפמ"ט (סט, א).

פיענוחים

**ראה זהר חלק א קכט, ב.**

ר' יוסי אמר תנינן אתר דאמרי הון דתשובה קיימי ב'ה בההוא עלמא צדיקים גמורים לית לון רשו לקיימא ב'ה בגין דאינון קריבין למלכא יתיר מכלהו ואינון משכי עלייהו ברעותא דלבא יתיר ובחילא סגיא לאתקרבא למלכ'.

**אגרת התשובה ספ"ח.**

(ומעלת בעלי תשובה על צדיקים גמורים בזה היא כמו שכתוב בזוהר הקדוש פרשת חיי שרה, דאינון משכי עלייהו ברעותא דליבא יתיר ובחילא סגי לאתקרבא למלכא וכו').

**ראה גם תניא ריש פרק מ"ט (סט, א).**

והנה אף כי פרטי בחינת הסתר והעלם אור אין סוף ברוך הוא בהשתלשלות העולמות, עד שנברא עולם הזה הגשמי, [עצמו מספר], ומינים ממינים שונים, כידוע לטועמים מעץ החיים. אך דרך כלל הם שלושה מיני צמצומים עצומים כלליים, לשלושה מיני עולמות כלליים; ובכל כלל יש רבוא רבבות פרטים. והם שלושה עולמות, בריאה יצירה עשיה. כי עולם האצילות הוא אלהות ממש. וכדי לברוא

עולם הבריאה, שהן נשמות ומלאכים עליונים, אשר עבודתם לה' בבחינת חכמה בינה ודעת המתלבשים בהם, והם משיגים ומקבלים מהם, היה תחילה צמצום עצום כנ"ל. וכן מבריאה ליצירה; כי אור מעט מזער המתלבש בעולם הבריאה, עדיין הוא בבחינת אין סוף לגבי עולם היצירה, ואי אפשר להתלבש בו אלא על ידי צמצום והעלם. וכן מיצירה לעשיה.

**אבות פ"ג, ג.**

הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דבור אחד או אפלו אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד ..ואין כבוד אלא תורה, שנאמר (משלי ג) כבוד חכמים ינחלו, (משלי כח) ותמימים ינחלו טוב, ואין טוב אלא תורה, שנאמר (משלי ד) כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו:

**וראה בארוכה לקוטי תורה אחרי כה, סוף עמוד ד ואילך.**

והנה כלל כל התורה ומצוות הם ג' מדרגות שהם תורה ותפלה וצדקה וכדתנן על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות

תורה עבודה גמ"ח, כי ג' ענינים אלה הם מחשבה דיבור ומעשה [עבודה - מחשבה, תורה - דיבור, וגמ"ח - מעשה]. ומ"ש ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, דכבודי היא תורה, הוא, מפני שגם שני הענינים דעבודה וגמ"ח צריכים להיות ע"פ תורה.

**ועד"ז** הוא בנוגע לכריאת האדם וירידת נשמתו למטה, שהירידה היא דרך ג' העולמות ב"ע, אתה<sup>18</sup> בראתה (בריאה) אתה יצרתה (יצירה) אתה נפחתה בי (עשי'), שהתחברות האדם באוא"ס והמשכת אוא"ס בהאדם הם ע"י עבודתו בג' הענינים דתורה עבודה וגמ"ח. ועי' נעשה השבת והחזרת הנשמה לשרשה בעצמות אוא"ס. דנוסף לזה שהיא מתעלית לבחינת טהורה היא (אצילות, כמו שהיתה לפני הירידה דאתה בראתה), היא מתעלית לשרשה הראשון בעצמות אוא"ס, והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה<sup>19</sup>. היינו, דגם כמו שהיא למטה, מלובשת בגוף גשמי, היא מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד כמו שהיתה

(19) קהלת ז, יב. וראה לקו"ת ר"פ האזינו.

(18) ברכה אלקי נשמה.

פיענוחים

להמשיך אור ה' בבחינת גילוי מרום המעלות עד סוף המעשה.

**וראה לקוטי תורה ריש פרשת האזינו.**

הנה עיקר התשובה הוא כמו שכתוב והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה (בקהלת סימן י"ב). וכיאר הדבר הנה אומרים נשמה שנתת בי טהורה היא אתה בראתה אתה יצרתה ואתה נפחתה בי.

והנה פרט ארבעה דברים בנשמה בצאתה מהעלם אל הגילוי להתלבש בגוף. נתת בראתה יצרתה נפחתה לפי שמקור חוצבה הוא הגבה למעלה וכדי שתוד פלאים להתלבש בגוף צריכה להתצמצם ולהתפשט בכמה מיני צמצומים והתפשטות. ..והנה לא כל הנשמה יורדת למטה להתלבש בגוף רק הארה ממנה בלבד דרך צמצום כו' כנ"ל. אבל כל הנשמה ומקורה נשארה למעלה ונקראת מזל וזוהו אמרו אדם אית ליה מזלא והכל תלוי במזלא. ..ומזה יובן מהות התשובה שתשוב הנפש בבחינת ביטול במסירת נפש למקורה ושרשה העליון שממנה לוקחה שהוא בחינת אין בחינת מזל וזהו תכלית ירידתה לעולם הזה שתהא במעלה ומדרגה יותר נעלה ממה שהיתה בגן עדן נהנית מזיו השכינה לפי השגתה והוא על ידי בחינת צמצום בחינת חכמה מה שאין כן על ידי התשובה היא בחינת ביטול לגמרי למקורה ושרשה שלמעלה מעלה מבחינת חכמה שהוא בחינת אין. ..והתשובה הוא להיות בבחינת ביטול לגמרי כמו קודם ירידתה ויתר על כן כנ"ל:

חסדים, כי תפלה הוא במקום עבודת הקרבנות וגמילות חסדים היינו צדקה. וכנגד ג' דברים אלו כתיב בראתיו יצרתיו אף עשיתיו שהם מחשבה דבור ומעשה. בראתיו היא בחינת מחשבה שהיא בחינת בריאה יש מאין והיא נגד התפלה שהיא עבודה שבלב זו הכוונה במחשבה ברעותא דליבא. כמאמר רז"ל תפלה בלא כוונה כגוף בלא שמה ודבור התפילה הוא רק שיהיה הקול מעורר הכוונה. ..יצרתיו הוא בחינת הדבור שעושה צורה לאותיות המחשבה ואין אותיות הדבור יש מאין כמו אותיות המחשבה כי כבר היו אותן האותיות בתוך המחשבה ואינם אלא בחינת צורה והתגלות לאותיות המחשבה שהוא כמין חומר לצורה זו והוא נגד התורה שעיקר מצותה בדיבור. וכמו שכתוב ושנתם לבניך ודברת בס. וכתיב והגית בו יומם ולילה וקיימא לן דהרהור לאו כדיבור דמי ואין יוצא ידי חובתו בהרהור לבד. ..אף עשיתיו כנגד מעשה הצדקה. והנה בג' דברים אלו אנו ממשיכין עלינו אור ה' להיות האור נאחו כמו על דרך משל כפתילה או בעצים וכמו שאנו רואים שאור הנאחו בעצים נעשה אור הרבה במאד מאד אבל הוא גס ועב. והנאחו כפתילה הוא אור מועט אבל הוא דק. ככה ענין התאחוזות אור ה' במחשבה הוא אור מועט שאין פעולתו בהתגלות כל כך להחיות העולמות כמו פעולת המעשה ודבור בתלמוד תורה דעקימת שפתיו הוי מעשה, וכמו שאמר הכתוב היום לעשותם כתיב כי זה כל האדם ותכלית ירידת נשמתו לעולם הזה

### כלולה בעצמות אוא"ס (לפני הירידה דויפח)<sup>20</sup>.

(ד) והנה ענין זה דוהרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה [שגם כשהנשמה היא למטה תהי' מיוחדת בו ית' כמו שהיתה כלולה בעצמות אוא"ס] הוא בעיקר ע"י עבודת התשובה. ויש לומר, שזה מרומז גם בלשון הכתוב והרוח תשוב גו'. תשוב מלשון תשובה, כי עיקר השבת הנשמה לשרשה (האלקים אשר נתנה) הוא ע"י עבודת התשובה. והענין הוא (כמבואר בהמאמר), דעבודת הצדיקים (תורה עבודה וגמ"ח) היא במדידה והגבלה, ועבודת התשובה היא למעלה ממדידה והגבלה. דזהו שתשובה היא בשעתה חדא וברגעא חדא<sup>21</sup>. ולכן השבת הנשמה לשרשה שע"י התשובה היא השבת נעלית יותר מההשבה שע"י תורה עבודה וגמ"ח (עבודת הצדיקים). וזהו שלום שלום לרחוק ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב, שהשלום שנעשה ע"י עבודת התשובה (רחוק שנתקרב) הוא נעלה יותר מהשלום שע"י עבודת הצדיקים (קרוב).

וזהו גם מה שממשיך בכתוב אמר הוי' ורפאתיו, כי המעלה דעבודת התשובה (שלום לרחוק) הוא שתשובה היא כמו רפואה<sup>22</sup> (ורפאתיו). והענין הוא (כמבואר בהמאמר<sup>23</sup>), דבאכילה ושתי' צריך לכמות גדולה של מזון בכדי לפעול חיזוק התקשרות הנפש באברי הגוף, משא"כ ברפואה, גם טיפה אחת מסממני רפואה יש בה כח לחזק התקשרות הנפש בהגוף. והטעם לזה הוא, כי הכח שבסממני רפואה אינו מוגבל כ"כ כהכח שבמזון, ולכן אינו

(20) ראה אגה"ת פ"ח (צח, סע"א).

(22) ראה יומא פו, א.

(23) וראה גם סהמ"צ להצ"צ לט, ב.

(21) זח"א קכט, סע"א ואילך.

#### פיענוחים

ראה אגרת התשובה פרק ח (צח, סוף עמוד א).

ראה יומא פו, א.  
א"ר חמא (בר) חנינא גדולה תשובה שמביאה רפאות לעולם שנא' (הושע יד, ה) ארפא משובתם אוהבם נדבה.

וראה גם ספר המצות להצמח צדק לט, ב.

ענין הרפואה שטפה אחת מסממני רפואה יש בה כח רב לחזק הגוף יותר מהרבה יין ושמן על דרך משל ואי אפשר לגוף לקבל ולהחזיק כל כך מזונות בתוכו מה שאין כן בסממנים שפועל כזאת בטפה אחת.. וכך הוא ענין התשובה שהתהפכות זדונות של הבעל תשובה נעלה יותר ממעשה המצוות של הצדיקים כי לפי שהם למטה ביותר זהו הוראה על היות שרשם בתהו למעלה יותר ולכן גורם התגלות רצון העליון מבחינת רעוא דרעוין ואז ממלא כל הפגמים ביתרון אור.

ומאחר שרוח עברה ותטהרם, אזי תוכל נפשם לשוב עד הוי"ה ברוך הוא ממש, ולעלות מעלה מעלה למקורה ולדבקה בו יתברך ביחוד נפלא, כמו שהיתה מיוחדת בו יתברך בתכלית היחוד בטרם שנפחה ברוח פיו יתברך לירד למטה ולהתלבש בגוף האדם (וכמו על דרך משל באדם הנופח ברוח פיו, בטרם שיוצא הרוח מפיו הוא מיוחד בנפשו).

וזהו חלק א קכט, סוף עמוד א ואילך.

זכאין אינון מאריהון דתשובה דהא בשעתא חדא ביומא חדא ברגע חדא קריבין לגבי קב"ה מה דלא הוה הכי אפילו לצדיקים גמורים דאתקריבו גבי קב"ה בכמה שנין. אברהם לא עאל באינון יומין עלאין עד דהוה סיב כמה דאתמר. וכן דוד דכתיב (מלכים א' א') והמלך דוד זקן בא בימים. אבל מארי'ה דתשובה מיד עאל ואתדבק ב'ה בקב"ה.



תלוי כ"כ בהכמות. ועד"ז הוא בתשובה שנמשלה לרפואה<sup>22</sup>, דהטעם על זה שתשובה היא בשעתא חדא וברגעא חדא, ועד שע"י הרהור תשובה אחד הוא מתהפך מרשע גמור לצדיק גמור<sup>24</sup>, הוא, כי תשובה היא למעלה מהגבלה. ועפ"ז יש לבאר מ"ש אמר הוי' ורפאתיו, דזה שברפואה ותשובה נאמר אמר הוי' (אף שפעולת כל הדברים היא לא בכח עמצם אלא בכח הקב"ה), הוא, כי ברפואה ובתשובה ישנו ענין שלמעלה מהגבלה [שלכן, תשובה היא בשעתא חדא וברגעא חדא, ועד"ז רפואה כפשוטה שיכולה להיות גם ע"י טיפה אחת], וענין זה הוא ע"י נתינת כח מיוחד מלמעלה, אמר הוי'.

ה) ויש להוסיף [ובפרט שענין זה (דלקמן) הוא דבר שהדור צריך לו וכמה צריכים לו], דפירוש ורפאתיו הוא שאני (הוי') ארפא<sup>25</sup>. היינו, דנוסף לזה שרפואה בכלל (גם כשהרפואה היא ע"י שליח, בו"ד) היא ע"י אמר הוי', הנה רפואה זו נמשכת מהקב"ה עצמו, אני הוי' רופאיך<sup>26</sup>. ולכן היא באופן דכל המחלה גו' לא אשים עליך (מלכתחילה<sup>27</sup>). ולהוסיף, דגם כשהרפואה דאני הוי' רופאיך באה לאחרי שמצד סיבות שונות ה' דבר בלתי רצוי, הרפואה היא באופן שלא נשאר שום רושם, ועד שנעקר למפרע. דרפואה שע"י בו"ד, נוסף לזה שאינה מרפאת אלא מכאן ולהבא<sup>28</sup> גם לאח"ז נשאר רושם<sup>29</sup>. וע"י הרפואה דאני הוי' רופאיך נעקר מתחלתו.

26) בשלח טו, כו.  
27) בשלח שם, ולפי פשוטו (פרש"י עה"פ, וכגירסת הרא"ם והדפוסים).  
28) כתובות עד, ב.

24) ראה קידושין מט, ב. וראה בהנסמן בשה"מ תרח"צ ע' נה הערה 73.  
25) ראה מצודת דוד עה"פ "מלת ורפאתיו אמר במקום ה', כאילו הוא המדבר".

פיענוחים

כי אני ה' רופאך, זהו מדרשו (סנהדרין קא. מכילתא מס' דויסע א). ולפי פשוטו, כי אני ה' רופאך ומלמדך תורה ומצות למען תנצל מהם, כרופא הזה האומר לאדם אל תאכל דברים שמחזירים אותך [ס"א דבר זה פן יביאך] לידי חולי, וזהו איוון מצות, וכן הוא אומר (משלי ג ח) רפאות תהי לשרך (מכילתא שם):

**וכגירסת הרא"ם והדפוסים.**  
ולפי פשוטו כי אני יי רופאך מלמדך תורה ומצות למען תנצל מהם כרופא הזה האומר לאדם אל תאכל דבר זה פן יביאך לידי חולי וכן הוא אומר רפאות תהי לשרך.

**כתובות עד, ב.**  
ממאנת והולכת לה תנו רבנן הלכה אצל חכם והתירה מקודשת אצל רופא ורפיא אותה אינה מקודשת מה בין חכם לרופא חכם עוקר את הנדר מעיקרו ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא.

**ראה קידושין מט, ב.**  
על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו.

**וראה בהנסמן ספר המאמרים תרח"צ עמוד נה הערה 73.**

73) קידושין מט, ב. - בקידושין שם, על מנת שאני צדיק" אבל כ"ה ככפנים („צדיק גמור") באור זרוע סקי"ב. לקוטי תורה ריש פרשת דברים (א, ב). דרושים שבעה ערה 66. וראה תניא פרק א'. [ראה במילואים].

**ראה מצודת דוד עה"פ.**  
אמר ה' ורפאתיו. ר"ל כן אמר ה' וכן היה כי נרפא מן המכות ומן העדר השלום (מלת ורפאתיו אמר במקום ה' כאלו הוא המדבר):

**פרש"י עה"פ.**  
לא אשים עליך. ואם אשים הרי היא כלא הושמה,

(ו) **וממשיך** בהמאמר, דמ"ש אמר הוי' ורפאתיו לאחר ששאלו לרחוק, הוא, דכיון שבתחלה ה' מרוחק מאלקות, לכן, גם לאחר שנעשה קרוב לאלקות (ע"י התשובה, עבודת האדם), וגם לאחר שנעשה שלום לרחוק (ע"י המשכה מלמעלה), צריך עדיין לרפואה. והרפואה היא ע"י לימוד התורה. וזהו אמר הוי' ורפאתיו, דהרפואה היא אמר הוי', שחוקק בכח זכרונו אותיות שבתורה.

**ולהעיר**, דמ"ש בהמאמר שרפאתיו הוא ע"י לימוד התורה, הוא גם בנוגע לרפואה בגשמיות, כמ"ש<sup>30</sup> ולכל בשרו מרפא. ועפ"ז יש לומר, דמ"ש לעיל (סעיף ה) שהרפואה דאמר הוי' ורפאתיו היא באופן שלא נשאר שום רושם ועד שנעקר מתחילתו, הוא גם כשהרפואה מהקב"ה נמשכת ע"י רפא בו"ד וע"י סממני רפואה. דכיון שהתורה היא בעה"ב על כל המציאות, כולל גם מציאות הרפואה (חכמת הרפואה וכו') ועד לעצם מציאות הרפואה), הרי מובן, שבכח התורה, שגם הרפואה שע"י בו"ד וע"י סממנים וכיו"ב תהי' באופן שלא ישאר שום רושם ועד שיהי' נעקר מתחלתו. ולהעיר, שגם ברפואה שע"פ טבע ישנה רפואה שעוקרת את החולי<sup>31</sup>. אלא שרפואה זו אינה מצוי' והרפואות המצויות הם באופן שנשאר רושם. ועפ"ז מובן עוד יותר זה שבכח התורה לפעול שגם הרפואה שע"י רפואות המצויות תהי' באופן שלא יהי' נשאר שום רושם, מכיון שענין זה ישנו כבר בעולם.

(ז) **וממשיך** בהמאמר בפירושו הכתוב בורא ניב שפתים שלום גו' לרחוק, שהעצה והתיקון להרחוק, בעל תשובה, הוא ניב שפתים, וידי דברים, ונקרא ניב שפתים, דיבור הבא ממילא, כי הוידידי דהבע"ת בא בדרך ממילא, מצער עומק לבבו. והנה פירוש זה שניב שפתים הוא וידידי, הוא ע"פ פירושו הגמרא שלום לרחוק קאי על בעל תשובה. ולפירושו הרד"ק שלום לרחוק קאי על הרחוקים מירושלים, מבאר בהמאמר, דירושלים הו"ע יראת

(30) משלי ד, כב. וראה עירובין נד, א.  
(31) ראה צפנת פענח (להרוגוצובי) על הרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב.

(29) ראה רש"י יומא פו, א ד"ה וכתוב ארפא, דבעל מום שנתרפא "מקצת שמו עליו" (גם לאחר שנתרפא).

#### פיענוחים

ראה צפנת פענח (להרוגוצובי) על הרמב"ם הלכות תשובה פרק ב הלכה ב.  
דיש נפקא מינה בין ג' תשובות, א' מאהבה הוה כמו חכם עוקר, והב' מיראה דהיא כמו מכה ורפואה אך הרפואה קודם המכה וחיילין ובטלין כמו הך דנדרים דף ע"ה ותוספות נזיר דף כ"ב עמוד א ודף ל"א עמוד ב עיין שם, והג' על ידי יסורין דזה הוי מכאן ולהבא עיין תוספות בכורות דף ל"ח עמוד ב דיש ב' מיני רפואות אחת מכאן ולהבא כמו הך דכתובות דף ע"ד עמוד ב ואחת למפרע עיין שם. [ראה במילואים].

ראה רש"י יומא פו, א ד"ה וכתוב ארפא. ומשמע מכאן ואילך כבעל מום שנתרפא שמקצת שמו עליו:

וראה עירובין נד, א.  
תנא תלמיד אחד היה לו לרבי אליעזר שנתחייב בשריפה למקום אמרו הניחו לו אדם גדול שמש אמר ליה שמואל לרב יהודה שינא פתח פומיך קרי פתח פומיך תני כי היכי דתתקיים בין ותוריך חיי [רש"י: שתאריך ימים] שנאמר כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא אל תקרי למצאיהם אלא למוציאיהם בה.

שמים<sup>32</sup>, ורחוק מירושלים הוא זה שבטבע אינו יראת שמים, והעצה לזה הוא ניב שפתיים, דיבור בדברי תורה. ויש לומר, דזה שהדיבור בתורה נקרא בכתוב זה בשם ניב שפתיים, דיבור הבא ממילא, הוא, לרמז שהאדם צריך להיות שקו"ע כ"כ בתורה, עד שהדיבור בתורה יהי' באופן דממילא<sup>33</sup> (ע"ד מארוז<sup>34</sup> מנפשי' כרע). ויש לקשר זה עם המובא לעיל מהמאמר דענין אמר הוי' ורפאתיו הוא שדברי תורה יהיו חקוקים בכח זכרונו, דענין החקיקה הוא שהדבר הנחקק הוא חד עם הדבר שחוקקים בו<sup>35</sup>, וע"י שנעשה חד עם התורה, שמציאותו היא

(32) ראה תוד"ה הר - תענית טז, א. לקו"ת ר"ה ס, ב. ובכ"מ.  
 (33) ולהעיר מהל' ת"ת לאדה"ז ספ"ג.  
 (34) ירושלמי ברכות פ"ב סוף ה"ד.

פיענוחים

ייראוך וכל קרב וכליות יזמרו כו' ולקמן בד"ה ביום השמע"צ ועיין מה שכתוב בד"ה קול דודי הנ"ל גבי מדלג כו' ומקפץ כו' ועיין בזהר וישב (דקפ"ג סע"ב) בענין ירושלים הבנויה כעיר שחבורה לה יחדיו עיין שם ואפשר לומר דבחינה זו יהיה על ידי שופר גדול ולהעיר מהלכות תלמוד תורה לאדה"ז סוף פ"ג. אסור (ברכות כ"ד) לתלמיד חכם לעמוד במקום הטנפת, לפי שאי אפשר לו בלא הרהורי תורה. ומכל מקום (תרומת הדשן) מתר לו לכנס לבית הכסא או לבית המרחץ אף מתוך פלפול והלכה שאינה פסוקה, ואין חוששין שיהררה שם בה כמו שחוששין לכך בתפלה, וגם אם יבוא לו הרהור בעל כרחו שלא ברצונו (קידושין לג) - אנוס הוא. ואפלו אם מדבר (זבחים קב) בה לאנסו מפני רב רגילותו לדבר בה, כמעשה דרבי אליעזר ברבי שמעון:

**ירושלמי ברכות פ"ב סוף ה"ד.**

א"ר חייא רובא אנא מן יומי לא כוונית אלא חד זמן בעי מכונה והרהרית בלבי ואמרית, מאן ליל קומי מלכא קדמי ארקבסה אי ריש גלותא, שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא. רבי בון בר חייא אמר אנא מנית דימוסיא. א"ר מתניה אנא מחזק טיבו לראשי דכר הוה מטי מודים הוא כרע מגרמיה. [פני משה על הגמ': אנא מן יומי לא כיונית: לפי שטרוד בהרהור תורה ה'יה וכן כל אלו דלקמן: ..הוא כרע מגרמיה: ואף שאני טרוד בהרהור התורה:]

**ראה לקוטי תורה חוקת נו, א.**

אמנם חקת התורה לשון חקיקה (כמו שכתוב ברבות ר"פ זו חקה חקקתי), והיינו כמו שהתורה היא בשרשה ומקורה ששם היא בבחינת אותיות החקיקה שהוא מדרגה עליונה מבחינת התלכשותה במדרגת

ראה תוד"ה הר - תענית טז, א. י"מ דזה ירושלם הר שיצאה ממנו הוראה לישראל. י"מ דזה ירושלם שנקרא על שם אברהם שקראוהו הר ה' יראה (בראשית כב) והעיר היה נקרא כבר שלם כדכתיב (שם יד) ומלכי צדק מלך שלם ונקרא ירושלם על שם יראה ועל שם שלם לכך אין אנו נותנין יו"ד בירושלם בין למ"ד למ"ם על שם שלם. אי נמי רצה לומר דירושלם נקרא מוריה על שם שיש מורא לעובדי כוכבים על גדולתה ומתפחדים:

**לקוטי תורה ראש השנה ס, ב.**

ירושלים יראה שלם שלימות היראה כי עתה כתיב להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו פירוש הדר מלכותו הוא ההידור בנבראים המתהווים ממדת מלכותו יתברך כמו שכתוב אלף אלפים ישמשוני' לגדוד א' ולגדודיו אין מספר שזהו בחינת הידור עצום מאד ומכל מקום הוא ע"י שמתחלה להודיע לבני האדם גבורותיו שהתהוותם הוא על ידי בחינת גבורות וצמצומים כי אילו היה מדת מלכותו יתברך מתגלה עליהם כמו שהיא לא היו יכולים לקבל כלל והיו מתבטלים במציאותם ממש וכמארוז"ל הושיט אצבעו הקטנה בנייהם שהיא בחינת מלכות מדריגה העשירית שבי' ספירות ושרפן שנתבטלו לגמרי כי אין בע"ג יכול לקבל בחינת אין סוף אלא שהן הן גבורותיו שמצמצם עצמו שלא יהיה מדת מלכותו בגילוי כל כך ואז יהיה הפחד והיראה בגבול כפי שיוכלו הנבראים שאת זה לא נקרא יראה שלם כי אין היראה בשלימות אבל לעתיד על ידי ואת רוח הטומאה אעביר כו' יהיה יראה שלם (והיינו בחינת הר הקדש שהוא אהבה עליונה מאד וגם כלולה עם בחינת שלימות היראה ועיין מה שכתוב בד"ה וידעת היום בענין התכללות אהבה ויראה גבי וכל הלבבות

תורה, כל הדיבורים שלו, גם כשאנו מכוון לדברי תורה, הם דברי תורה. וזהו בורא ניב שפתים, דזה שניב שפתים של האדם (הדיבור שבא מעצמו, בלי כוונה) הוא דברי תורה, הוא ע"י שנעשה מציאות חדשה, מציאות דתורה.

ח) **ולהוסיף, דע"י שכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו אמר את המאמר ד"ה בורא ניב שפתים, ובפרט שלאחרי זה פירסם את המאמר, ניתן הכח לכאו"א מישראל, ובפרט לההולכים בעקבותיו, שעסק התורה שלהם, ועד"ז ההתעסקות בכל עניני כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, תהי' באופן דניב שפתים. היינו שיהי' שקוע לגמרי בענינים דנשיא דורנו, עד שכל פעולותיו (גם הבאים ממילא בלי כוונה) יהיו בהענינים של נשיא דורנו. ובאופן דמעלין בקודש<sup>36</sup>, שבכל יום תהי' ההתעסקות בהענינים של הנשיא בחיות חדש ובאופן מחודש, ועד לחידוש גמור בדוגמת החידוש דיש מאין, בורא ניב שפתים. ובפרט בנוגע ללימוד התורה, דניב שפתים קאי על הדיבור דתורה (כנ"ל), שההוספה בלימוד התורה תהי' באין ערוך. ובפרט לאחרי שעברו חמישים שנה מאמירת מאמר הנ"ל, דאין עולם אלא חמישים שנה<sup>37</sup> ולאחרי זה מתחיל עולם חדש. ולהעיר, שהעילוי דחמישים שנה הוא בנוגע לעניני חכמה ושכל כמארו"ל<sup>38</sup> בן חמישים לעצה, ומזה מובן, דזה שלאחרי חמישים שנה מאמירת מאמר הנ"ל מתחיל עולם חדש הוא בעיקר בנוגע ללימוד התורה בהבנה והשגה.**

37) מכילתא עה"פ משפטים כא, ו. הובא ברמב"ן עה"פ שם.

35) ראה לקו"ת חוקת נו, א. שם נט, ג. ובכ"מ.  
36) ברכות כח, א. וש"נ.

#### פיענוחים

התורה דהיינו ענין אותיות החקיקה שלמעלה הוא גבוה יותר ממדרגת החקיקה שנתגלה בהלוחות דאף על פי שהאותיות היו חקוקים מיניה וביה מכל מקום על כל פנים נחסר מהאבן במקום האות, מה שאין כן בחינת חקת התורה כמו שהיא למעלה במקורה ושרשה באור אין סוף ברוך הוא אורייתא וקב"ה כולא חד.

#### ברכות כח, א.

אמר לו רבי עקיבא רבי יהושע נתפייסת כלום עשינו אלא בשביל כבודך למחר אני ואתה נשכים לפתחו אמרי היכי נעביד נעבריה גמירי מעלין בקדש ואין מורידין נדרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא אתי לקנאויי אלא לדרוש רבן גמליאל תלתא שבתו ורבי אלעזר בן עזריה חדא שבתא

#### מכילתא עה"פ משפטים כא, ו.

ועבדו לעולם עד היובל. שהיה בדין ומה אם הכסף שיפה כחו וקונה הכל, אינו קונה אלא שש, רציעה שאינה קונה אלא עבדים, אינו דין שלא תקנה אלא שש. הא מה תלמוד לומר ועבדו לעולם - עד היובל.

שנקראת אותיות הכתב להיות נקראת תורה שבכתב כמו על דרך משל בגשמיות באותיות הנכתבים על גבי הקלף לבן הרי האותיות הם דיו שהוא דבר זר ונפרד מהקלף שלא היה לו שום שייכות מקודם אל הקלף רק שאחר כך כשכותב הספר בדיו על גבי קלף נתאחדו והיו לאחדים. אבל אותיות החקיקה הם מיניה וביה והן דבר א' ממש עם האבן שנחקקו בו.

#### שם נט, ג.

וזהו ענין חקת התורה. לשון חקיקה. והענין הוא שהחקיקה הוא גבוה יותר מאותיות הכתב, ולכן בלוחות כתיב חרות על הלוחות שנמשכו משרש התורה כמו שהיא בבחינת אותיות החקיקה. ותורה שבכתב היינו אחר התלבשותה בבחינת אותיות הכתב ובפרה אדומה נאמר זאת חקת התורה שבה ועל ידה ממשכים מבחינת חקת התורה להיות נמשך ומתגלה למטה וזהו אשר צוה הוי' שיהיה בחינת צוותא וחיבור משם הוי' דעתיק אשר הוא בחינת ומדרגת אותיות החקיקה. לאמר בבחינת חכמה שזהו בחינת תורה שבכתב. ובאמת בחינת ומדרגה הנקרא למעלה חקת

שההוספה והעלי' בהבנת והשגת התורה תהי' באופן דאין ערוך. וע"ד העלי' דר' זירא מתלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי<sup>39</sup>.

**ולחוסיה**, דהגם שבכדי שכל הענינים יהיו באופן דעולם חדש הוא ע"י עבודה ויגיעה, וישנם כאלה שחושבים ומדמים שאינם רוצים להתייגע להיות מציאות חדשה והנהגתם מכאן ולהבא תהי' כמו שהיתה מקודם, צריכים הם לדעת, שהאינירעדעניש שלהם (שישאר במצב הקודם) לא יועיל מאומה, כי דבר אלקינו יקום לעולם<sup>40</sup>. וגם מה שחושבים בנוגע להרצון שלהם (שאינם רוצים להתייגע להיות מציאות חדשה) הוא רק דמיון, כי רצונו האמיתי של כל אחד מיישראל הוא לקיים רצון ה', כפס"ד הידוע דהרמב"ם<sup>41</sup>. וכשיסבירו לעצמם מהו רצונם האמיתי, יבוא הרצון בגילוי ותהי' עבודתם בהנ"ל מתוך רצון ותענוג.

**וע"י היגיעה בכל הנ"ל**, תהי' ההצלחה בזה באופן דמציאה, יגעת ומצאת<sup>42</sup>, עד שיבואו למציאה העיקרית, מצאתי דוד עבדי<sup>43</sup>, שקאי על משיח צדקנו הבא בהיסח הדעת<sup>44</sup>. וביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שאין זה סתירה לזה שצריך לתבוע את ביאת משיח

(41) הל' גירושין ספ"ב.

(42) מגילה ו, ב.

(38) אבות ספ"ה.

(39) ב"ה פה, א. המשך תרס"ו ע' יג. ובכ"מ.

(40) ישע"י מ, ח.

פיענוחים

יתב מאה אחרניתא דלא לשכוב ר' אלעזר בשניה ונפלין עילויה מילי דצבורא ויתב מאה אחרני דלא נשלוט ביה נורא דגיהנם כל תלתין יומי הוה בדיק נפשיה שגר תנורא סליק ויתב בגויה ולא הוה שלטא ביה נורא יומא חדא יהבו ביה רבנן עינא ואיחרכו שקיה וקרו ליה קטין חריך שקיה.

**המשך תרס"ו עמוד יג.**

וכמו גם בלימוד החכמה כשצריך לבוא להשגה עליונה יותר המובדלת מהשגה הראשונה צריך להיות תחלה ביטול ההשגה הראשונה וכמו ר' זירא צם מאה תעניתא כדי לישכח תלמוד בבלי בכדי שיוכל לקבל תלמוד ירושלמי וכו'.

**הלכות גרושין סוף פ"ב.**

לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העברות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.

**מגילה ו, ב.**

ואמר ר' יצחק אם יאמר לך אדם יגעת ולא מצאתי אל תאמין לא יגעת ומצאתי אל תאמין יגעת ומצאתי

או ועבדו לעולם כמשמעו, תלמוד לומר ושבתם איש אל אחוזתו (ויקרא כח). רבי אומר, בוא וראה שאין העולם אלא חמשים שנה שנאמר (ועבדו לעולם עד היובל. הא כיצד הגיע היובל יצא, מת האדון יצא).

**הובא ברמב"ן עה"פ שם.**

ועבדו לעולם פירושו רבותינו (במכילתא כאן) כי הוא עד היובל. ואמר ר"א כי פירוש עולם זמן בלשון הקדש, כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו (קהלת א י), זמנים, וישב שם עד עולם (ש"א א כב). ולכן אמר ועבדו לעולם, לזמנו של יובל, שאין במועדי ישראל זמן ארוך ממנו, ויציאת חירות כאלו עולם מתחדש לו, ויהיה פירושו שישוב לזמנו הראשון שהיה חפשי והמשכיל יבין כי לעולם כמשמעו, כי העובד עד היובל עבד כל ימי עולם. ולשון מכילתא (כאן) רבי אומר בא וראה שאין עולם אלא חמשים שנה, שנאמר ועבדו לעולם, עד היובל. ושכח ר"א מה שהשכיל וכתב במקום אחר:

**בבא מציעא פ"ה א.**

ר' זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה מיניה כי היכי דלא נטרדיה

צדקנו, לדבר בענין ביאת המשיח לכתוב בענין זה ולהרעיש בזה, ואדרבה, זהו היסח הדעת האמיתית<sup>45</sup> שמקרב את ביאת המשיח למטה מעשרה טפחים, ובאופן דלא עיכבן אפילו כהרף עין<sup>46</sup>, תיכף ומיד ממש.

(43) תהלים פט, כא.

(44) סנהדרין צז, סע"א.

(45) להעיר מאנה"ק ס"ד (קה, ב).

(46) ע"פ מכילתא ופרש"י עה"פ בא יב, מא.

#### פיענוחים

בבחינת היסח דעת האדם כי בחינה זו היא למעלה מדעת האדם והתבוננותו בגדולת ה' רק היא בחינת מתנה נתונה מאת ה' מן השמים מהארת בחינת פנים העליונים כמו שכתוב יאר ה' פניו אליך וכמו שכתוב ומל ה' אלקיך כו'.

#### ע"פ מכילתא.

ויהי מקץ שלשים שנה מגיד, שמכיון שהזמן הגיע לא עכבן הכתוב כהרף עין. בחמשה עשר בניסן באו מלאכי השרת לאברהם לבשרו. בט"ו בניסן נגזרה גזרה בין הבתרים, שנאמר ויהי מקץ, קץ אחד לכולן.

#### ופרש"י עה"פ בא יב, מא.

ויהי מקץ שלשים שנה וגו' ויהי בעצם היום הזה (מכילתא) מגיד שכיוון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין בט"ו בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם לבשרו בט"ו בניסן נולד יצחק ובט"ו בניסן נגזרה גזירת בין הבתרים.

תאמין הני מילי בדברי תורה אבל במשא ומתן סייעתא הוא מן שמיא ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי אבל לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא היא.

#### סנהדרין צז, סוף עמוד א.

כי הא דר' זירא כי הוה משכח רבנן דמעסקי בי' [רש"י: לידע מתי יבוא] אמר להו במטותא בעינא מנייכו לא תרחקוה דתנינא ג' באין בהיסח הדעת אלו הן משיח מציאה ועקרב.

#### להעיר מאגרת הקדש סימן ד (קה, ב).

ולכן משיח בא בהיסח הדעת לכללות ישראל והיא גילוי בחינת נקודה פנימית הכללית ויציאת השכינה הכללית מהגלות והשביה לעד ולעולמי עולמים וכן כל ניצוץ פרטי מהשכינה שבנפש כל אחד מישראל יוצאת מהגלות והשביה לפי שעה בחיי שעה זו תפלה ועבודה שבלב מעומקא דלבא מבחינת נקודה הפנימית הנגלית מהערה ועולה למעלה לדבקה בו בתשוקה עזה בבחינת למען חייך והוא גם כן

# מילואים

## מילואים להערה 24) ספר המאמרים תרח"צ עמוד נה הערה 73.

73) קידושין מט, ב. - בקידושין שם,, על מנת שאני צדיק" אבל כ"ה ככפנים,, צדיק גמור" באור זרוע סקי"ב. לקוטי תורה ריש פרשת דברים (א, ב). דרושים שבהערה 66. וראה תניא פרק א'.

אור זרוע סקי"ב.

אדם שהרג נפש בשוגג אם יכול להיעשות שליח צבור. שלום יכפילוך מן השמים כדין כל מלכים. אדוני ר' יעקב ב"ר יצחק בר אוריין ובר אבהן. נתתי את לבי על כתבך להשיבך. כך נראה בעיני שאין שום כח ביד אבי תינוק לעכב עליכם מלהתפלל עם זה מתתיה אלא הדבר מוטל על הצבור. ודאי אם היה הורג נפש במזיד אפילו אם אין גואלי הנהרג מונעין מלהתפלל עמו. הצבור עצמם צריכין להתרחק ממנו כמו שכתב רב שרירא גאון זצ"ל ההורג את הנפש בזמן הזה אין בידינו לעשות לו מאומה לא להורגו ולא לחובטו ולא להגלותו. אלא להימנע ממנו שלא להתערב עמו ואסור להתפלל עמו ולהסתכל בדמותו שכן אמרו חכמים אסור להסתכל בדמות אדם רשע ופסול לכל עדות שבעולם עכ"ל. ולא שנא הורג במזיד ולא שנא הורג בשוגג שיש להימנע ממנו אם אינו שב בתשובה. אבל אם שב בתשובה הרי הוא צדיק גמור מיד אע"פ שעדיין לא עשה שום דין אלא שצריך טבילה להיטהר מעבירה שטימאתו. שהעבירה מטמאה. כדאמר בשוחר טוב במזמור בבא אליו נתן. וכן הוא אומר הרב ככסני מעוני מכאן אתה למד שכל מי שעבר עבירה כאלו נטמא בטמא מת ואין מזין עליו אלא באזוב. ואף דוד אמר כן תחטאני באזוב ואתה. וכי נטמא דוד אלא בעוון נפשו חלל. וכן קבלתי ממורי הרב רבינו שמחה זצ"ל שכל בעלי תשובה צריכין טבילה.

דתניא באבות דר' נתן פ"ג מעשה בריבה אחת שנשבת וכו' ולאחר שפדאוה הטבילוה. שכל אותם הימים שהיתה שרויה בין העכו"ם היתה אוכלת משלהם ועכשיו הטבילוה כדי שתטהר. אע"ג דגיעולי עכו"ם אינם מטמאים את הגוף אפילו הכי הטבילוה כדי לטהרה מן העבירה. ואף על פי שפירשתי שכל בעלי תשובה צריכין טבילה אעפ"כ הטבילה אינה מעכבת התשובה. אלא אחד חייבי לאוין ועשה ואחד חייבי כריתות ומיתות בית דין בין שהזיד בין ששגג מיד כשהרהר תשובה הרי הוא כצדיק גמור לכל התורה כולה אלא שצריך לצער את עצמו ולסגף את גופו להתכפר לו מה שכבר עשה. וראיה לדבר דאמרינן פרק האיש מקדש על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה ואף על פי דידיעין ביה דרשע גמור. אפילו הכי אי הרהר תשובה מקודשת והוי צדיק אף על פי שעדיין לא עשה שום דין. וכן אתה למד מבני קרח שהיו רשעים ואש מלהטת סביבותיהם ועשו תשובה ושרתה

עליהם רוח הקודש ונעשו נביאים ואמרו שירה כמו שדורש בשוחר טוב במזמור למנצח על שושנים. הא למדת אע"פ שלא עשו שום דין אלא שחזרו בתשובה שרתה עליהם שכינה. וכן אתה למד מאחאב דכתיב הראית כי נכנע אחאב מפני אלמא הכנעת הלב הוי תשובה להבא להקרות צדיק. ואע"ג דכתיב ויהי כשמוע אחאב את הדברים ויקרע את בגדיו וישם שק על בשרו ויצום וישכב בשק וילך אט. ואמר בפסיקתא בפרשת שובה וכמה מתענה אם היה רגיל לאכול בשלש שעות אוכל בשש ואם היה רגיל לאכול בשש אוכל בתשע מהו וילך אט ר' יהושע בן לוי אמר שהיה מהלך יחף. אלמא שהיה מתענה והולך יחף התם כדי לבטל מעליו הגזירה שכבר נגזרה עליו כמו שאמר לו הנביא הכלבים ילקקו את דמו. הא למדת שהדין שעושין בעלי תשובה אינו אלא לבטל מעליהם הפורענות שכבר נגזר עליהם למפרע. אבל מכאן ולהבא רק שיהרהר התשובה ויתודה מיד הקב"ה נושא לו פנים ומשים לו שלום כדאיתא בפסיקתא אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה כתיב לא ישא פנים האיך אתה נושא פנים לישראל שנאמר ישא ה' פניו אליך אמר להם איך לא אשא להם פנים שהם מתוודים לפני ואומרים בלשון הזה אשמנו בגדנו גזלנו כו' אלמא כשהוא מתודה אע"פ שעדיין לא עשה שום דין אפילו הכי הקב"ה נותן לו שלום ונקרא בעל תשובה כדכתיב שלום שלום לרחוק ולקרוב לזה שהיה רחוק ונתקרב. והא דאמר בפרק קמא דזבחים ופרק קמא דיומא ובשבועות גבי חייבי עשה שאם עשה תשובה שאינו זז משם עד שמוחלין לו היינו שמוחלין לו גם גוף עוון שאין צריך לא צום ולא קרבן להתכפר כדאמר רבא עולה דורון היא אבל שאר עבירות מתכפרין למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה היינו הכל לשעבר. אבל להכא הוי צדיק גמור לכל התורה כולה.

וההיא דזה בורר דאמר רב נחמן החשוד על העריות כשר לעדות אמר לי' רב ששת עני מרי ארבעים בכתפו וכשר לעדות אין לפרש דהכי קאמר שהיה חשוד ועתה אינו חשוד אלא שלא קבל דין עדיין והיינו דקאמר ארבעין בכתפי' שאע"פ שכבר פירש מכל מקום הואיל ולא קבל דין עדיין פסול. התם אין הפירוש כך אלא החשוד דקאמר שעדיין חשוד אבל אם לא היה עדיין חשוד היה לכולי עלמא כשר אע"פ שלא קבל דין עדיין הואיל שרוצה לקבל. הילכך אתבריר לן דכל היכי שעבר עבירות אפילו חייבי כריתות ומיתות בית דין מיד כשהרהר תשובה אפילו מהיום הוי צדיק גמור. וצריך לסגף את גופו על שעבר להתכפר לו. והואיל שמהיום הוי צדיק ודאי יש להתפלל עמו אע"פ שעדיין לא קבל דינו. כל שכן זה מתתיה שכבר קבל מה שגזרו עליו רבותינו ואי משום שהיה בעיר אחת ולא היה גולה מעיר לעיר בהא ליכא חששא דאמר פ' אחד דיני ממונות אמר רב יהודה אמר רב גלות מכפרת שלשה דברים שנאמר כה אמר ה' היושב בעיר הזאת ימות ברעב בחרב ובדבר והיוצא ונפל על הכשרים חיה יחיה אלמא מהיכך ילפינן דגלות מכפר עון מההוא קרא. והא התם חייבי מיתות נינהו כדכתיב ימות ברעב ואפילו הכי מתכפר להם בעבור שגלו לבבל אע"פ שלא היו גולים מעיר לעיר אלא נתיישבו בבבל כמו ששלח להם נביא לבנות בתים ולנטוע כרמים ור' יוחנן דגמר מיכניה שגלות מכפרת הכל אע"פ שיכניה לא היה גולה מעיר לעיר. ופרק אלו עוברין אמר רב כהנא אנא אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי אמרו ליה והא למקום תורה גלית אמר להו לא גלאי כדגלו אינשי אלמא אע"פ שהיה יושב ולומד במקום אחד קרי ליה



גלות. צא ולמד מאלו הן הגולין לעיר מקלט עד מות הכהן. הילכך זה מתתיה הואיל וגלה והודיע שבעבור זה המאורע הרע שבא לידו גלה והיה שם ונשתכר ודאי הווי גלות וקיים גזירת רבותינו כדתנן רוצח שגלה לערי מקלט ורצו אנשי העיר לכבדו יאמרו להם רוצח אני אם אמרו לו אעפ"כ יקבל מהם שנאמר וזה דבר הרוצח. הילכך זה מתתיה נמי הואיל שהודיע שבעבור זה המאורע [גלה] אעפ"כ שנהגו בו בני אדם טריגוס בכבוד הווי גלות מעליא ואי משום שנשתכר הדין עמו כדכתיב ונס אל אחת [הערים] האלה וחי עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא.

### לקו"ת ר"פ דברים (א, ב).

ב והנה כדי שיבוא לבחי' ואהבת הוא ע"י התבוננות שמע ישראל ובשכמל"ו פי' כי הנה הבריאה הוא יש מאין פי' כמ"ש בשכמל"ו שבחי' מלכותו מה שנק' מלך עליהם שאינו בחי' עצמיות הוא המחיה כל עולמות עליונים וממשלתך הוא למטה מבחי' המלוכה שהוא מושל בעל כרחן שלא בטובתן והוא חיצוניות מדת מלכותו ית' הוא בכל דור ודור שיש דורות שהיו רשעים כמו דור המבול כו' שלא קבלו עול מלכותו ברצון ואעפ"כ נמשך להם חיות רב מבחי' ממשלתך כו' והנה כל העולמות עליונים ג"ע תחתון שהוא תענוג נפלא מעוה"ז עד שארז"ל מוטב דלידייני' כו' וג"ע עליון ויש עוד עליות לאין קץ כולם נתהוו רק מבחי' מלכותו ית' ולכן נקרא הבריאה יש מאין כי התהוות הנבראים הוא מבחי' שהוא כאין ואפס שאינו רק בחי' זיו והארה ממנו ית' והוא בחי' ומדת מלכותו ית' וע' בפ' ראה ע"פ אחי וגם זאת אינה מתלבשת בתוכיותם רק עומד עליהם מלמעלה בבחי' מקיף ע' בפ' בלק ע"פ מי מנה וכמשל המלך אשר שמו נקרא עליהם. אך הנה כ"ז הוא מצד סדר השתלשלות והתהוות העולמות עליונים אבל בעוה"ז ע"י תשובה ומע"ט יוכל להמשיך גילוי עצמות א"ס ב"ה ממש ועוד זאת ישים אל לבו שבעוה"ב א"א לעלות רק בהדרגה כף הקלע וגיהנם ג"ע תחתון נהר דינור ג"ע עליון כו' כמשפט הראוי לפי שהוא מבחי' ממלא אבל בעוה"ז יכול להשתנות מן הקצה אל הקצה מיד כרגע עד שלדינא המקדש את האשה ע"מ הוא צדיק גמור מקודשת אפי' הוא רשע גמור שמא הרהר תשובה כו' והיינו מפני שיש הארת הסובב ומטעם זה ארז"ל יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז כו' וזהו מרב כל פי' למעלה מעוה"ב הנק' כל (עמ"ש בד"ה מנורת זהב) ולכן יהיה ואהבת בכל נפשך במס"נ ולא מסירת הגוף בלבד והתכלית להמשיך א"ס ב"ה הסובב למטה והיינו ע"י תורה ומצות. וז"ש והיו הדברים האלה אשר אנכי מי שאנכי עצמותו ית' מצוך לשון התקשרות ולא מבחי' שם כבוד מלכותו ית' היום דוקא ולא למחר בעוה"ב שאינו רק לקבל שכרם ובהתבוננו בזה בכל יום יהיו בעיניך כחדשים ממש כיון שהיום בעוה"ז הוא שיכול להמשיך מבחי' עצמותו ומהותו ית' משא"כ למחר בעוה"ב כו' וע' בפ' פינחס ע"פ צו את כו' ולכן נק' המצות רמ"ח אברים רמ"ח המשכות החיות מהרצון העליון כמשל האבר שיש בו גיד מהמוח שמתלבש בו הרצון להטותו כפי שרוצה כו' וזהו ואהבת להיות הוי' אלקיך גילוי אלקות בשני חללי לבך חלל השמאלי מרירות על שהוא משוקע בעיני עוה"ז וריחוקו מה' וחלל הימיני שמחה של מצוה כו' ישמח ישראל בעושי הן המצות שנתלבשו בעשי' וע' בס"ב ס"פ ל"ד וכל שתהיה המרירות יותר מההעדד אזי יהיה

אח"כ יתרון השמחה מהגילוי אור א"ס שע"י המצות (וע' בד"ה אסרי לגפן ובד"ה בהעלותך ובד"ה מנורת זהב הנ"ל) ואף שאין הגילוי עתה לעתיד יהיה הגילוי וז"ש זרע צדקות ומצמיח ישועות וישע ה' שע"ה נהורין וה"ז כמו אדם שיש לו תיבה מלאה אבנים טובות ומרגליות שהוא שמח מאד בהם אף שאינו רואה אותם כי הם סגורים בתיבה:

## דרושים שבהערה 66.

66) מכאן ועד סוף המאמר - ראה סהמ"צ להצ"צ מצות וידוי תשובה פ"ג-ד (לט, סע"א ואילך). ד"ה בורא ניב תרל"ד. תשמ"ח.

ספר המצוות (דרך מצוותיך) להצמח צדק, מצות וידוי ותשובה פרקים ג-ד.

ג) ובזה יובן פי' ברכת סלח לנו אבינו כי חטאנו כו' דלכאורה כי זה אינו מובן דמשמע כאילו הוא נתינת טעם למה יסלח לו מפני שחטא וזה פלאי והול"ל אשר חטאנו, אך הענין דקאי עמ"ש בברכה הסמוכה לה לפנייה החזירנו בתשובה שלימה לפניך ואזי מבקש עוד סלח לנו הוא ענין המחילה וענינה הוא החזרת הרצון שנסתלק ע"י העוונות כי הנה המצות הם רצון העליון וכשחוטא אזי מסתלק הרצון ממנו וזהו הנק' תרעומות שפירושו סילוק הרצון שאינו מרוצה עוד לפניו הגם שאינו עושה לו מעשה כלל רק שמסתלק רצונו ממנו ואח"כ המחילה היא החזרת הרצון, ואמנם בחי' רצון זה אינו אותו רצון שהיה תחלה מאחר שהוא נסתלק למה עתה יחזור אלא מבחי' רעוא דרעוין מקור הרצונות שממנו נמשך השראת הרצון מחדש וא"כ הוא יותר נעלה מן הרצון שנסתלק וז"ס סלח לנו אבינו פי' מחול כלומר גלה לנו רצונך מחדש והיינו מבחי' רעוא דרעוין הנק' רצון העליון כי יש גם רצון אחר שלמטה מזה והוא שבמצות, וכ"כ למה כי חטאנו ונסתלק ממנו רצון שהי' נמשך ע"י המצות ומאחר שעשינו תשובה כמ"ש והחזירנו בתשובה כו' א"כ צריך לגלות לנו רצונו העליון ב"ה שז"ס הסליחה, וז"ס שארז"ל זדונות נעשו לו כזכיות (יומא פ"ו ב') וא"כ כל שיש לו זדונות יותר הרי זכיותיו מרובים מאחר שעל כל זדון צ"ל המשכת רצון העליון להיות מחילה והוא בחי' זכיות אחרים שלא כשל הצדיקים שזכיותיהם הם רק המשכת הרצון שבמצות ולכן במקום שבע"ת עומדים צ"ג אינן יכולים לעמוד (ברכות ל"ד ב') וכן כתיב שלום לרחוק שנעשה קרוב שנעשה קרוב ברישא והדר לקרוב כדרז"ל (ברכות ל"ד ב' ע"ש), ויובן כ"ז עפ"י הקבלה כי הזדונות הם ממה שנפל מבחי' אלה המלכים למטה מטה ונתהוו מזה קליפות הטמאות (שאינן להם בירור ע"פ מצות התורה ולכן הריחקה התורה לא תאכל חלב ודם וכיוצא) ולכן כשמתעלים ע"י התשובה הוא מאד נעלה יותר ממעשה המצות של הצדיקים (שבירורם מקליפת נוגה כי כל מה שנפל למטה ביותר שרשו גבוה ביותר) ולכן ארז"ל ע"פ ארפא משובתם (הושע י"ד ה') שהתשובה מביאה רפואה לעולם (יומא פ"ו א') כי ענין הרפואה שטפה א' מסממני רפואה יש בה כח רב לחזק הגוף יותר מהרבה יין ושמן עד"מ וא"א לגוף לקבל ולהחזיק כ"כ מזונות בתוכו משא"כ בסממנים שפועל כזאת בטפה א' וז"ס ישלח דברו וירפאם (תלים ק"ז כ') שהם צירופי אותיות ודבר ה' שנשלחו ברפואות סארס"ה פריל"ע וכיוצא להוותם וע"י שהאדם מקבל מהם הוא נרפא מזה הדבר ה' שכחו רב יותר מאותו שבמזונות, וכך הוא ענין התשובה

שהתהפכות וזדונות של הבע"ת נעלה יותר ממעשה המצות של הצדיקים כי לפי שהם למטה ביותר זהו הוראה על היות שרשם בתהו למעלה יותר ולכן גורם התגלות רצון העליון מבחי' רעוא דרעוין ואז ממלא כל הפגמים ביתרון אור (וכמש"ל פ"ב בענין אנכי אנכי מוחה פשעיך שהוא המשכת בחי' ע"י וא"א והיינו ע"י שנמשך לשם ג"כ מבחי' א"ק שהוא כתר הכללי רעוא דרעוין ושם שרש האדם וכמ"ש ג"כ במ"א ע"פ ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם כו' (במדבר ל"ג ב')):

ד) ואחרי שנת' היטב ענין התשובה מה היא ומעלתה הנפלאה, יובן עוד טוב טעם למה שאין התשובה מועלת אלא בעוה"ז דוקא (קדושין מ"ט ב') שהמקדש את האשה ע"מ שהוא צ"ג ונמצא רשע גמור מקודשת שמה הרהר תשובה בלבו וכמפורסם בגמ' יש קונה עולמו בשעה אחת (ע"ז י"ז א') משא"כ בעוה"ב שכשמת אדם נעשה חפשי מן המצות (שבת ל' א') וכמ"ש ג"כ בזהר פ' קרח דקע"ח ע"א ע"פ כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול כו' (קהלת ט' י') ולא יימא ב"ב בשעתא דאתינא לההוא עלמא כדין אתבע מן מלכא רחמי ואיתוב קמי' אלא כי אין מעשה כו' אלא ישתדל בהאי עלמא כו' דהא לבתר כד יתכניש מהאי עלמא לאתדנא בדינא תקיפא בדינא דגיהנם לית תמן עיטא וחכמה וסכלתנו לאשתזבא מן דינא, ור"ל שאחר המות בעוה"ב אין תשובה מועלת ולא כלום למי שהי' רשע אלא מצטרך לקבל הדין כסדר כף הקלע וחיבוט הקבר ואח"כ גיהנם כמשפט הראוי עד שיזכה לג"ע אבל בעוה"ז יוכל ע"י הרהור א' תשובה בלב כראוי לפטור עצמו מכל העונשים ולקנות עולמו העליון להתענג על ה' מרוב כל, והטעם בכ"ז כבר נת' בארוכה במ"א ע"פ צו את בני"גו' את קרבני לחמי לאשי (במדבר כ"ח ב') בתורה ושני ביאורים ה'תקס"ה יעו"ש אך קיצור ושרש הענין נביא כאן, והוא שהעוה"ז חסד יבנה אבל העולם העליון הוא מבחי' גבורה כמ"ש להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו (תלים קמ"ה י"ב) וכמ"ש מה רב טובך אשר צפנת כו' (תלים ל"א כ') וכנרמז ג"כ באגה"ת פי"ב, והענין שלפי שבעוה"ב נהנים מזיו בגילוי בהשגת הנבראים וא"א להיות כ"א ע"י גבורות וצמצומים עד שיהי' מושג לבעל גבול וזהו שכבוד הדר מלכותו מתגלה לבנ"א ע"י גבורותיו דייקא והוא בחי' ממכ"ע ובל' הקבלה אור פנימי אבל בעוה"ז שהאלקות בבחי' העלם מ"מ היא הנותנת שבבחי' העלם יוכל להיות מבחי' יותר גבוה הוא בחי' סוכ"ע ואור מקיף שאינו בבחי' גבורות וצמצומים אלא בחסדים:

ד"ה בורא ניב תרל"ד.

בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו. הנה בגמ' ברכות ספ"ה א"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדים צד"ג אין יכולים לעמוד שם שנא' שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב, ור' יוחנן (דס"ל דצדיקי' גבוהים מבעת"ש) אמר לך מאי רחוק שהי' רחוק מדבר עבירה מעיקרא, ומאי קרוב שהי' קרוב לדבר עבירה ונתרחק ממנו השתא, ובזח"א בהקדמה ד"ה סע"ב פי' לרחוק דא יעקב, ולקרוב דא יוסף, ופי' הרמ"ז, ע"פ מ"ש בפדר"א שבזמן שישראל עושים רצוש"מ הארץ שותה מאוצר העליון כמ"ש יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמיים לתת מטר ארצך בעתו, ובזמן שאין ערש"מ הארץ שותה מימי אוקינוס שנא' נותן באוצרות תהומות, והיינו כי בזמן שאין עושי' רצוש"מ ההוא גנא

לא עאיל בגינתא, ולכן הארץ שותה ממי אוקינוס שהוא מינה ובה, דהיינו מבחי' רוחא דשדי בגבה, והיינו כי ים וארץ שניהם בחי' מל' רק שארץ הוא בחי' מל' שיורדת בבי"ע, אבל ים הוא הכונס אורות האציל בתוכה.

### וראה תניא פ"א.

פרק א תניא [בספ"ג דנדה] משביעים אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואפי' כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע וצריך להבין, דהא תנן [אבות פ"ב] ואל תהי רשע בפני עצמך וגם אם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו ויהיה עצב ולא יוכל לעבו' ה' בשמחה ובטוב לבב ואם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות ח"ו. אך הענין כי הנה מצינו בגמרא ה' חלוקות. צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע ורע לו ובינוני. ופירשו בגמרא צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור וברעיא מהימנא פ' משפטים פ' צדיק ורע לו שהרע שבו כפוף לטוב וכו' ובגמרא ספ"ט דברכות צדיקים יצ"ט שופטן כו' רשעים יצה"ר שופטן בינונים זה וזה שופטן וכו' אמר רבה כגון אנא בינוני א"ל אביי לא שביק מר חיי לכל בריה וכו' ולהבין כל זה באר היטב וגם להבין מה שאמר איוב [ב"ב פ"א] רבש"ע בראת צדיקי' בראת רשעי' כו' והא צדיק ורשע לא קאמר. וגם להבין מהות מדרגת הבינוני שבדאי אינו מחצה זכיות ומחצה עונות שא"כ איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני ונודע דלא פסיק פומיה מגירסא עד שאפי' מלאך המות לא היה יכול לשלוט בו ואיך היה יכול לטעות במחצה עונות ח"ו. ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור [ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור] ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע כדאיתא בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע [בפ"ו דשבועות] וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפש' לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו' ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן וא"כ ע"כ הבינוני אין בו אפי' עון ביטול תורה ומש"ה טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני\*

הגהה (ומ"ש בזהר ח"ג ד' רל"א כל שממועטין עונותיו וכו' היא שאלת רב המנונא לאליהו אבל לפי תשובת אליהו שם הפי' צדיק ורע לו הוא כמ"ש בר"מ פרשה משפטים דלעיל ושבעים פנים לתורה):

והא דאמרי' בעלמא דמחצ' על מחצה מקרי בינוני ורוב זכיות מקרי צדיק הוא שם המושאל לענין שכר ועונש לפי שנדון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין אבל לענין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים, ארז"ל צדיקים יצ"ט שופטן שנא' ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו אף שזכיותו מרבים על עונותיו אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל ולכן ארז"ל במדרש ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור וכו' וכמ"ש וצדיק יסוד עולם:

## מילואים להערה 31) ראה צפנת פענח (להרוגוצובי) על הרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב.

דיש נפקא מינה בין ג' תשובות, א' מאהבה הוה כמו חכם עוקר, והב' מיראה דהיא כמו מכה ורפואה אך הרפואה קודם המכה וחיילין ובטלין כמו הך דנדרים דף ע"ה ותוספות נזיר דף כ"ב עמוד א ודף ל"א עמוד ב עיין שם, והג' על ידי יסורין דזה הוי מכאן ולהבא עיין תוספות בכורות דף ל"ח עמוד ב דיש ב' מיני רפואות אחת מכאן ולהבא כמו הך דכתובות דף ע"ד עמוד ב ואחת למפרע עיין שם.

### "הך דנדרים דף ע"ה"

מתני' האומר לאשתו כל הנדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני .. הרי הן מופרין ר' אליעזר אמר מופר .. גמ' איבעיא להו לר"א מיחל חלין ובטלין או דלמא לא חלין כלל למאי נפקא מינה כגון דאתפיס אחרנא בהדין נדרא אי אמרת חלין הויא תפיסותא אי אמרת לא חלין לא איכא מששא מאי.

### "ותוס' נזיר ד' כ"ב ע"א"

תא שמע דתניא בהדיא היא מותרת וחבירתה אסורה אלמא דבעל מיגז גיזו. וקצת קשה דלעיל פשיט מדמביאה חטאת ולא עולה דמייעקר קעקר ועתה מהדר למיפשט דבעל מיגז גיזו אין זה שיטת הש"ס וי"ל דההיא אוקימנא ליה כר' אלעזר הקפר והך רבנן ומייתי לזה דפלוגתא דתנאי היא דר"ש אמר אם אמרה הריני כמותיך שתייהן מותרות דמשמע הריני כמותיך לכל דרכיך ולכשתותר אהיה גם אני מותרת ותימה כיון שקיבלה נזירות וחל עליה איך תהיה מותרת בהתרת חבירתה כיון דמיגז גיזו הא אין נזירות לחצאין ואילו אמר הריני נזיר היום ולמחר איני נזיר הוי נזיר שלשים יום דאין נזירות פחות מל' יום כדתנן בפרק קמא (לעיל ה.). ואומר ר"י דהכי איתא בתוספתא (פ"ג) ולא נתכוונתי להיות אלא כמותיך שתייהן מותרות אם אמרה הכי משום דמשמע ליה לר"ש דהכי קאמרה לה אם סופך שתהיה מותרת לא יחול עלי נזירות כל עיקר ור"ש לא בא לפלוגי על מלתא דת"ק אלא להוסיף עליה וגם ת"ק מודה ליה ואומר מהר"ף נ"ע דלר"ש אפי' ואני לבד מפרשינן למילתא הכי כאילו אמרה בפ"י לא [נתכוונתי] אלא להיות [כמותיך] ובהא פליגי רבנן ור"ש:

### "וד' ל"א ע"ב"

[מתני' מי שנדר בניזר ונשאל לחכם ואסרו מונה משעה שנדר נשאל לחכם והתירו היתה לו בהמה מופרשת תצא ותרעה בעדר אמרו ב"ה לב"ש אי אתם מודים בזה שהוא הקדש טעות תצא ותרעה בעדר אמר להן ב"ש אי אתם מודים במי שטעה וקרא לתשיעי עשירי ולעשירי

תשיעי ולאחד עשר עשירי שהוא מקודש אמרו להם ב"ה לא השבט קידשו ומה אילו טעה והניח את השבט על שמיני ועל שנים עשר שמא עשה כלום אלא כתוב שקידש העשירי הוא קידש התשיעי ואת אחד עשר: - הוספת המערכת]

אמרו להם [ב"ה] לב"ש אי אתם מודים בזה שהרי הקדש טעות הוא ותצא ותרעה בעדר. אלמא דהקדש בטעות לא הוי הקדש וכי היכי דאתם מודים הכא אודו לן נמי בשור שחור דפלגיתו עלן ואמריהו דהוי הקדש וב"ש היו יכולין להשיב דהכא גרע מהקדש טעות כדפרישית ולא חשו להשיבם אמיתות החילוק והשיבו לפי דבריהם שהם מדמים פלוגתייהו והשיבו להם ממעשר בהמה דחל בטעות והוי הקדש וק"ק מאי שנא מאשה שהפר לה בעלה דאמר לעיל פרק מי שאמר (דף כד.) אם שלה היתה בהמה חטאת תמות והכא יוצאה בעדר י"ל דבעל מיגז גיזי ואי נמי דמעקר קא עקר מ"מ הא אוקמה (לעיל דף כב.) כרבי אלעזר הקפר אבל לרבנן נפקי לחולין ואפילו לרבי אלעזר נראה דלא דמי דהתם הנדר חל רגע א' (מיפר) [בלא] חרטה. וטעות אבל הכא לא חל הנדר אפילו שעה אחת כדפרישית:

### "עי' תוס' בכורות דף ל"ח ע"ב"

וסימניך ברקא. משמע דהוי מום קבוע ותימה דבפ' מי שאחזו (גיטין סט.) יש רפואות לברקא ובפרק המוציא אין (שבת עח.) נמי אמרי' כוחלין לברקותי וי"ל דהתם מיירי בממשמשין ובאין קודם שנקבעו וכן נמי [צריך] לתרץ אקושיא אחריתי דהתם. בפרק המוציא אין קתני (ג"ז שם) דם כדי לכחול עין אחת שכך כוחלין (ליחזור) [ליארוד] ובתוספתא (דשבת פ"ט) גרסי' להו ובתוספתא במכילתין (פ"ד) כתוב יאור במקום חורוור משמע דהכל אחד וחורוור הקבוע חשיב לקמן מום ומיהו איכא למימר דבשבת מיירי באותו שאינו קבוע ועוד יש לתרץ דהיכא דאין מתרפא מאליו חשיב מום והא דקאמר לקמן גבי מים הקבועים דאם עובר כשמאכילין אותו לח ויבש של גשמים לא הוי קבוע אין זו רפואה ממש אלא בדיקה ונסיון אם הם קבועים אם לאו אבל רפואה גמורה יכולה להעביר מום קבוע תדע דלקמן (דף לט:;) אמרינן גבי נפגם הזובן נפגם ולא ניטל דניטל חוזר לאיתנו יותר וכשנפגם נמי הוי יכול לניטל ומיהו י"ל דכי נפגם תחלה אין לו תקנה וקצת יש לדקדק מילפת דכתיבא באורייתא והוי מום כדלקמן (דף מא.) והיא חזוית המצרית ובב"ק בפרק מרובה (דף פ:;) משמע דיש לה רפואה כדאמרינן מתריעין על החיכוך בשבת ומוקי לה בחזוית המצרית דלח מבחוץ ויבש מבפנים ומיהו יש לפרש דהא שמתריעין לאו שתתפא אלא שלא תוסיף דמה נפשך אין לה רפואה דאמרי' לקמן שמלפפת והולכת עד יום המיתה וכתוב נמי אשר לא תוכל להרפא ומיהו יש לדקדק מיבלת דכתיבא והויא מום כדלקמן ותנן בפ' המוצא תפילין (עירובין קג.) חותכין יבלת במקדש וכן חותכין יבלת בפסח (פסחים סה:;) אלמא יש לה רפואה בחתיכה וחשיב מום ואין להעמידה דלית בה עצם דתלתולי בעלמא הוא כדלקמן ומיהו יש להעמידה ביבלת שבעין ודלית ביה שער דאין שוחטין עלה לא במקדש ולא במדינה ואע"ג דאמרי' בעירובין (שם) לחה ויבשה יד וכלי הכל שייך ביבלת שבעין:

### "הך דכתובות דף ע"ד ע"ב"

תנו רבנן הלכה אצל חכם והתירה מקודשת אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת מה בין חכם לרופא חכם עוקר את הנדר מעיקרו ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא.





שער  
אוצרות

## אוצרות - תורתו של משיח על סוגיות הש"ס' עיונים במהות דיני ממונות - ההבדל בין דיני איסור לממון

א. אחד מכללי הלימוד והפסיקה בתורה הוא הכלל: "איסורא מממונא לא ילפינן" (ברכות יט, ב. בבא מציעא כ, ב) או "ממונא מאיסורא לא ילפינן" (כתובות מ, ב. קידושין ג, ב).

משמעות הדברים היא<sup>1</sup> בשנים?

1) הקדמה: הכלל 'איסורא מממונא לא ילפינן' מובא עשרות פעמים בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, אולם כאשר מעיינים ומדקדקים בלשונו מוצאים שינויי לשונות בהצגת - ובעיקר בהסברת - כלל זה. והנה כאשר מעיינים בסוגיה זו ניתן להיווכח כי הנוסח השונה שנאמר בכמה מהשיחות בהסברת הכלל, שייך למהלכים שונים הקיימים בראשונים בסוגיות הש"ס ובמפרשים בהסברתו. לכן ב'פנים' חילקנו את שתי הסגנונות הבאים בשיחות ל'שני ביאורים' ואף חידדנו את הדברים בסגנון שידגיש את ההבדל בין שני הסגנונות - וזאת על סמך העיון במפרשים - וכפי שנרחיב כאן ובגליונות הבאים. ואף כאן נבקש מקהל הלומדים לעיין בדבר.

2) בכדי להבין היטב את כל האמור בפנים נציג בקצרה את מקורות הכלל ועיקרי השיטות בכלל זה. הנה בד' סוגיות בש"ס מצינו את יסוד הכלל ש"אין למדין איסור ממון (וכן להיפך אין למדין ממון מאיסור). הכלל נאמר בש"ס כדבר פשוט (בב"מ כ, ב, נאמר בלשון קושיה "אל רב עמרם לרבה היכי פשיט מר איסורא מממונא") ובלי יוצא מן הכלל (ברכות יט, ב, קידושין ג, ב ועוד). אין כל ביאור וסיבה לכלל זה ובראשונים ביארו כי עיקר הסיבה כי ממון הוא 'קל' (רש"י ברכות שם ובארוכה תוד"ה איסורא בב"מ כ, ב). והנה לפי טעם זה שהוא יסוד הכלל הקשו תוס' בכ"מ (ב"מ שם וכן בסנהדרין) הרי דווקא מממונא "טפי אנן מחמירין" והחומרא בממונות הוא בפרט עיקרי - אין הולכין בממון אחר הרוב וא"כ בטל טעם הכלל. מסגנון תירוצי התוס' נראה כי אין הכי נמי - כלל זה הוא רק באופנים מסויימים ולדוגמא המבואר בב"מ שם ללמוד מציאת גט ע"פ סימנים (זהוה איסור 'אשת איש') ממצייאת שטרי ממון - שרק שם 'אין למדין איסורא דאשת איש - מממון משום שהוא אכן חמור טפי שהרי גם ב'אשת איש' גזרו ש'אין הולכין אחר הרוב'. ממשמעות דברי התוס' (ובעיקר מתירוי השני שם) היה נראה להרבה מפרשים כי אכן כן, הכלל 'אין למדין איסורא מממונא' הוא רק באופנים מסויימים בהם ה'איסור' חמור כהממון, ולפי זה הקשו מסוגיות הש"ס מהם נראה ברור כי כלל זה אמור בכל אופן ולא רק ב'אשת איש' וכן הקשו שהרי גם 'ממונא מאיסורא לא ילפינן' כמפורש בקידושין ג, ב והרי שם 'איסורא' הוא החמור. את יושבי המפרשים לכך ניתן לחלק לשלש דרכים:

א. באופן כללי בעלי ה'כללים' דחו את דברי התוס' ולדבריהם הכלל הנ"ל אינו מסובב מסברא חיצונית [למושג 'סברא חיצונית' ראה לקו"ש ח"ב ע' 110 הערה 14] של 'חומרא' או 'קולא' ויישבו באופן אחר את הדברים. (ראה יד מלאכי' ערך 'איסורא מממונא לא ילפינן, ראה פני יהושע בבא מציעא כז, ב ד"ה איבעיא ועוד - ולכאורה זו דעת הרמב"ם שכתב בהלכות כלאים פ"ה הכ"ט כי הטעם שרק בהשבת אבידה חוששין לכבוד הבריות ואין ללמוד מכאן לכלאים בצייצית משום שאבידה היא "לאו של ממון" ולכן אין למדים ממנו ועיין לחם משנה שכן הבין).

ב. ישנם מפרשים דאין הכי נמי דברי תוס' שרירים וקיימים ומצד עיקר הדין ניתן אכן ללמוד 'איסורא' מ'ממונא' (ראה לדוגמא שו"ת חיים שאל ח"ב סימן לח ועוד הרבה), אלא שיש לחפש בכל אחד טעם מדוע אין ללמוד והאם הוא אכן 'חמור' יותר מהממון. וב'אנציקלופדיה תלמודית' הפנו לשו"ת 'באר יעקב' סוף חלק או"ח שביאר כי מצד עצם הסברא אכן נוכל ללמוד 'איסורא מממונא' כשהאיסור קל, אך בפועל אין לך איסור או ממון שאין בו גם קולא וגם חומרא ולכן בפועל לא יהיה ניתן ללמוד לא ממון מאיסור ולא איסור ממון והכל על מקומו בא בשלום. ג. כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ת (סימן כח [וסימנך: יחי]) בחר לו דרך נפלאה ליישב הדברים. בתשובה ב'ענין היתר עגונה שהשיב בארוכה להרב הקדוש דבארדיטשוב ז"ל" ביאר את דברי התוס' באופן חדש ואלו הם עיקרי הדברים [כדאי לעיין בספר 'כללי הפוסקים וההוראה' להגר"י שי' פרקש כללים צג-צד שביאר יפה את הדברים]: א. הכלל של אין למדין מממונא מאיסורא ולהיפך הוא חלק בלתי נפרד מהמידות שהתורה נדרשת בהם שאין למדין

א. 'איסורא' ו'ממונא' אינם שני חלקים שונים בתורה<sup>3</sup>, אלא שני דרכי לימוד אשר לכל

כלל אחד מן השני ואין זה קשור לחומרא או קולא. ב. כל דברי התוס' בב"מ שם הם לא על הלימוד עצמו בעניני דאורייתא אלא אך ורק בענינים התלויים בסברא ושיקול הדעת של רבנן [ראוי לשים לב: אדה"ז לא מחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא כמו שהבינו אחרים - נסמנו באנצק"ת, אלא בין 'סברא' של רבנן ושיקול דעת לבין פסק דין]. ועל כך קאי דברי התוס' שאין הכי נמי את הסברא עצמה ניתן כן להקיש מממון לאיסור ולהיפך, אולם למרות זאת הרי לפסוק דין על יסוד סברא זו, הרי לא בכל אופן ניתן ובפרט כאשר יש 'חומרא' באיסור שאין בממון כמו באשת איש.

ולחביבותא דמילתא נציג את עיקרי הדברים בלשונו הקדוש: תוכן חלק זה של התשובה עוסק בסוגיה בב"מ כז, ב - האם וכיצד ניתן ללמוד דיני שני 'סימנים' של הבעל המת הנוגע לאיסורים (איסור אשת איש) מדיני ממונות - סימנים בהשבת אבידה והם בהמשך לשיטת התוס': וזלה"ק; "ובר מן דין נמי ודאי לא כתבו התוס' מדרבנן הוא דמחמירין באיסור אשת איש טפי מממונא אלא בדבר ששנו חכמים במשנה ולא כתיבא כלל באורייתא וגם לא קבלה והלכה למשה מסיני רק היא סברת הלב ושיקול הדעת דחכמי המשנה והתלמוד כאשר נמסרה להם תורה שבעל פה להבין ולהורות בה לפי שיקול דעתם דעת תורה ודעת נוטה להקל ולהחמיר בשל תורה לזכות ולחייב כו' ולזאת אם שיקול דעתם נוטה לסברא אחת וסברוה חכמים לדון בה איזה דבר שבממון וסברא זו עצמה שייכא ג"כ לענין איסור והיתר קשה הדבר לחלק ביניהם חילוק גמור אם לא מצד חומרא בעלמא באיסורים שהם חמורים ודאי מממון הקל אבל לא לומר שיש איסור גמור דאורייתא נגד סברא זו עצמה דסברוה בדבר שבממון, כמו סברא זו דלא חיישינן לב' יוסף בן שמעון כשלא הוחזקו שהיא סברת הלב ושיקול הדעת וכן כל כהאי גוונא. אבל בדבר הכתוב בתורה כמו סימנים דאבדה אי סימנים דאורייתא דילפינן מדכתיב וכן תעשה לשמלתו שהוא קרא יתירה אלא ללמדך מה שמלה כו' כדתנן אף השמלה בכלל היתה כו'... הרי התורה נדרשת ב"ג מדות שנמסרו למשה רבינו עליו השלום ודוק וללמוד דבר מדבר שהוא בנין אב שבי"ג מדות שנמסרו למשה רבינו עליו השלום לא נמסר אלא ללמוד איסור מאיסור ולא ממון מאיסור כדאיתא בפ"ד דכתובות (דף מ"ו ע"ב) ע"ש בתוס' ומסתמא דהוא הדין איסור מממון ואפשר דכל שכן הוא דממון קל". עכ"ל.

והנה ב'כללי הפוסקים וההוראה' ביאר את עומק דבריו כך: מכיוון ש'ממון' מיוסד על 'סברא' ושיקול דעת' הרי זה גדרו ולכן פוסקים גם לפועל על פיו, אולם 'איסור' מצד עצמו אינו תלוי ב'סברא' ולכן אין הכי נמי שאולי ניתן להשתמש בסברא - אך לאו דווקא לפסיקת דין ורק באופנים מסוימים. עיי"ש (ושם כתב לעיין בשו"ת צמח צדק שנראה בכמה אופנים ויבואר בעז"ה בגליונות הבאים). ולאחר שסקרנו את כללות השיטות נחזור לסכם כך: הכלל של 'איסורא ממוןא לא ילפינן' יש בו באופן כללי ב' דעות (או ליתר דיוק ב' אופנים) - א. מצד מידות שהתורה נדרשת בהם אין ללמוד כלל מ'איסור' ל'ממון' ולהיפך. היינו שהם 'שני חלקים בתורה' (כפי הנוסח השני שכתבנו ב'פנים'). ב. בעניני סברא ושיקול דעת - שהוא יסודי 'כללי הלימוד' של ממונות שבהם מכריעים על פי יסודות אלו' הרי אי אפשר ללמוד ל'איסורא' ששם 'כללי הלימוד' שונים שסברא ושיקול דעת הם רק סניף לעצם הפסק ושם הרי כל מקרה לגופו ויש ענינים שמעיקרא דדינא ניתן ללמוד וכנ"ל בארוכה - וזה הניסוח הראשון שכתבנו בפנים. בגליונות הבאים יורחב יותר המסקנות העולות משני מהלכים אלו.

\* הנה האמור בפנים ש'קולא' או 'חומרא' היא סברא חיצונית, כן היא דעת רוב המפרשים, אולם בתוספות בשבועות ל, ב ד"ה 'אבל' פירשו כי ה'קולא' בממון אינו 'סברא חיצונית' אלא שייך לעצם גדר מהותו של ה'ממון' שניתן למחילה' ולכן מצד היותו נתון לדעת בני אדם מהותו שונה [עיין בארוכה בלקו"ש ח"ב בהר ב'], ולפי זה הרי 'קולא' בממון אינו סברא חיצונית אלא יסוד 'כללי הלימוד' של ממון שהוא נתון לדעת בני אדם. ודו"ק. ויבואר בארוכה בגליונות הבאים.

3) בענין 'חלקים שונים בתורה' מרחיב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בריבוי שיחות לבאר כיצד מחד התורה היא 'תורה אחת' היינו שהן חכמתה והן מטרתה (חכמה ורצון) והן דרך וכללי לימודה שווים הם - ובד בבד יכול להיות 'חלקים שונים' כשהיא יורדת למטה - ראה לקוטי שיחות ח"ט ראה א' הערה 32 ובארוכה בלקו"ש ח"ט ע' 157 ואילך. וראה בשיחות שנשמנו בפנים. והנה בשיחות שם הסגנון הוא ש'ממונא' ו'איסורא' הם 'דרכי לימוד' שונות הרי בדרך כלל מחדד ומבהיר כי דבר פשוט שהתורה 'אחת', אך בשיחות שהנוסח הוא ש'ממונא' ו'איסורא' הם גדרים שונים הנוסח הוא כי 'למרות שזה תורה אחת' אין זה תיריה שיש בה כמה חילוקים ולפי זה

דרך לימוד ישנם 'כללי לימוד' מיוחדים לדרך זו. ומכיוון ש'כללי הלימוד' שונים ב'איסורא' ו'ממונא', הרי אי אפשר להסיק מסקנה מכלל לימודי ב'ממונא' לדין ב'איסורא'. דוגמא והוכחה לדבר: כשם ש'דיני נפשות' ו'דיני ממונות', או 'דיני טומאה' ו'דיני איסור' - אינם חלקים שונים ובכל זאת 'לא ילפינן' אחד מהשני (ועד"ז ב'דיני ממונות' גופא ישנם כו"כ חלקים - מטלטלין, נכסי דלא נידי, עבדים - שאין למדים מאחד על השני<sup>4</sup> ועד"ז ב'איסורא') - הרי כן הוא תוכן הכלל ש'איסורא' מממונא לא ילפינן'.

(שיחת י"ג תשרי תשל"ז - שיחות קודש ח"א ע' 66, לקו"ש ח"ה ע' 389-390, שיחת ש"פ במדבר תשל"ט, שיחת יום ב' דחג השבועות תשמ"א - שיחות קודש ח"ג ע' 617-618, שיחת ש"פ האזינו ש"פ שובה תשמ"ג<sup>5</sup> התוועדויות ע' 81 ועוד).

ב. למרות שהתורה היא 'תורה אחת' - יש בה כמה חלקים ולכל חלק יש דינים וגדרים מיוחדים משלו<sup>7</sup> ולכן 'איסורא' מממונא לא ילפינן' (שיחת ו' תשרי תשמ"ה - התוועדויות ח"א ע' 126)<sup>8</sup>.

נכתב הנוסח שבפנים.

4) הנה לפי המבואר בארוכה בהערה 2 שההבדל בין 'כללי לימוד' של ממונות ל'כללי לימוד' של 'איסורים' הוא בכך שב'ממונות' ה'כלל' הוא סברא ושיקול דעת וב'איסור' סברא ושיקול דעת אינו ה'כלל' אלא רק כעין סברא חיצונית, יש לעיין במה שונה 'כללי לימוד' של מטלטלין ל'כללי לימוד' של מקרקעי ועבדים? אולם המעיין בשו"ת אדה"ז שם ייוכח כי אכן יש גם בדיני ממונות גופא הבדלי סברות כגון ב'חזקת ממונ' - עיין בהערות ב'כללי הפוסקים' מקושיית הפני יהושע בב"מ שם - הרי סברת 'חזקת ממונ' שונה במטלטלי ממקרקעי ועבדים. ויבואר בגליונות הבאים.

5) ושם בארוכה מדגיש שהיסוד הוא 'כללי לימוד' וההבדל בין 'איסורא' ל'ממונא' זה רק מצד ש"שנם כללים מיוחדים בלימוד עניני איסורא, וכללים מיוחדים בלימוד ענניני ממונא. . ועד"ז ישנם חילוקים בדרכי הלימוד מהלכה ואגדה". וראה הערה הקודמת.

6) בו' תשרי שם הלשון כפפנים 'דינים וגדרים' ובלקו"ש ח"ג ע' 86 הלשון הוא 'גדרים וכללים', ולכאורה בחל"ג הכוונה אכן שהם 'שני חלקים' של תורה אחת כפפנים. ויל"ע.

7) לפי המבואר בהערה 2 המשמעות של 'דינים וגדרים' משלו' אינו 'חומרא' או 'קולא', אלא - כלשון אדה"ז - "התורה נדרשת כ"ג מדות שנמסרו למשה רבינו עליו השלום דוקא וללמוד דבר מדבר שהוא בנין אב שבי"ג מדות שנמסרו למשה רבינו עליו השלום לא נמסר אלא ללמוד איסור מאיסור ולא ממונ מאיסור". ולפי זה אינו שייך לעצם המושג 'ממונ' או לעצם המושג 'איסור', אולם מלשון הרמב"ם שזכר שם נראה כי הוא שייך ל'לאו של ממונ' דייקא. ויל"ע עוד.

[ענין נוסף שיש לעיין לפי ניסוח זה: מצינו קושיה בכמה אחרונים (ראה שו"ת נודע ביהודה מהדו"ק אבן העזר סימן פב ד"ה ומה) דהרי כל ממונא הוא גם איסור [גול], (ועד"ז הקשה בשו"ת חוות יאיר סימן רה על מקור הדין ש'השבת אבידה' נחשבת בברכות יט, ב' ל'ממונא' ולכן מצד כבוד הבריות אין משיבים האבידה 'פעמים שאתה מתעלם', והרי השבת אבידה מצוה היא). עיי"ש בדבריהם. אולם מלשון הרמב"ם שכתב 'לאו של ממונ' משמע שהוא קשור דייקא ל'ממונ'. ויבואר בגליונות הבאים].

8) אולם כשמעיינים בעומק ניתן כן ללמוד סברא השייכת לממונות לאיסורים אך לא דין' ולכאורה הן הן הדברים המתבארים בניסוח שבפנים שמצד ה'גדר' של חוקי כללי הלימוד אין ללמוד ממונ מאיסור, אך מצד פרטי הסברות כן שייך, והן דברי אדה"ז.

## הקדמה

מחמת שנושא חלוקת המצוות לשלושת הסוגים 'חוקים', 'משפטים' ו'עדות' הינה סוגיה הכי רחבה בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הצגנו כ'הקדמה' את עיקרי הדברים שאינם שייכים באופן ישיר למדורנו הנוכחי העוסק בעיקר בהגדרת 'דיני ממונות' ובהם עצמן דיני ה'טענות בין אדם לחבירו' שהוא תוכן משנתנו וסוגיית הש"ס אודות 'שנים אוחזין בטלית'. יוער כי כמה פרטים ומ"מ שנכתבו בהקדמה באופן כללי נכפלו שוב באופן מפורט בסעיפים הבאים.

ידוע<sup>9</sup> שמצוות התורה, כמו גם התורה בעצמה<sup>10</sup>, נחלקים<sup>11</sup> לשני סוגים כלליים - 'חוקים'

9) הנה נושא זה נחלק לשתי יסודות, לכל לראש עצם החלוקה שמצוות נחלקות לכמה סוגים, שהאחד שונה מחברו (ראה לקמן הערה 4) וביאור סוגי המצוות. על שתי נקודות אלו מוצאים אנו בתורתו הק' שלושה סוגי ציוני מראי מקום.

א. "ראה מפרשי התורה לואתחנן ו, כ, מפרשי ההגדה בשאלת בן חכם" (לקו"ש ח"ג ע' 896 הערה 7). מראי מקום אלו נועדו לכאורה להוכיח לא רק את ביאור המושגים 'חוקים' ו'משפטים', אלא גם את עצם המושג 'חלוקה' הקיימת במצוות התורה, וראה לקו"ש ח"ג ע' 67 הערה 14 ושם כנ"ל, אך מוסיף ציון לשמותיהם של מפרשי התורה - "רמב"ן וספורנו". והמעין בספורנו שם יווכח כי תוכן ביאורו שונה מאד מהמתבאר בשיחות ומאמרים (וז"ל "מה העדות. החלק העיוני שהוא עדות מופתי: והחקים והמשפטים. החלק המעשי"), ולאור האמור אולי מטרת הציון רק על המושג 'חלוקה' במצוות (ולהעיר ממאמרו של הספורנו 'כוונת המצוות' שם מחלק את המצוות לשבעה סוגים).

ועדיין יל"ע בציון הכללי ל'מפרשי ההגדה בשאלת בן חכם' דלכאורה חלק מהם מבארים את קושיית הבן החכם לא על החלוקה הכללית בכל התורה, אלא חלוקה מסוימת הקיימת דווקא בדיני פסח (ראה לדוגמא ריטב"א, שבלי הלקט, ר"ב בן יקר, אבודרהם - נדפסו בהגש"פ עם פירושי הראשונים (מהדורת מוסד הרב קוק) ע' מט ואילך), ואולי י"ל באופן שונה: בכמה מקומות בתורה מצינו ביטויים שונים על המצוות (ראה הנסמן בהערה 5), אולם דווקא הפסוק בואתחנן "כי ישאלך בנך" הוא המחדד את ענין החלוקה ואין כאן רק 'כפל הענין במילות שונות' ונקודה זו מבוארת בכל מפרשי ההגדה.

ב. "פרשי אחרי יח.ד. מתורת הכנים שם. יומא סז, ב" (לקו"ש ח"ז ע' 242 הערה 6) - מאמרי חז"ל אלו הם היסוד לכל ביאורי הראשונים שנשמנו לעיל ולכאורה היה ראוי לציין תחילה אליהם, אלא שכנ"ל מצוין לזה כאשר נדרש הסבר לתוכן המושג 'משפטים' מול 'חוקים', אך לא כ"כ על עצם החלוקה.

ג. מצוין (בעיקר במאמרי חסידות) לפירוש הרמב"ן בואתחנן שם ולמאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (סה"מ מלוקט ח"ב ע' 11 הערה 11, ח"ד ע' רטו הערה 19) - ציון זה מובא כאשר מתבאר את תוכן החילוק בין המצוות הנ"ל ואת ההתכללות ביניהם ולכן מצוין כנ"ל [כפשוטו שגם ישנם הערות שמציין בהם לכל מ"מ הנ"ל ביחד - כגון ש"פ משפטים תשמ"ט הערה 7, ועוד].

והנה לאור האמור מובן מאד מה שהקשו בכמה מקומות מדוע ברוב המראי מקום בלקו"ש ומאמרים אינו מצוין לרמב"ם סוף הלכות מעילה ותמורה, ששם הדברים ברורים ביותר ובסגנון של 'הלכה' [כמו שביאר יפה יפה בלקו"ש חל"ב בחוקותי ב' (משיחת ש"פ ראה תשמ"ז - ראה ה'הנחה ב'התועודיות' ח"ד ע' 279 ואילך; הנחת 'עד הנחות התמימים' סעי' כט, לז)], אולם שם עיקר תוכן הדברים הוא להוכיח כי גם ל'חוקים' יש 'טעם' ולא (רק) את עצם המושג 'חלוקה' וההפרש הברור בין סוגי המצוות (אלא אדרבה את ההתכללות ביניהם - כמבואר בחל"ב שם).

לחביבותא דמילתא: בהערות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על מכתביו ה'תוכניים' של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שערך בפאריז (ע"פ התוכנית להו"ל את המכתבים תוכניים הנ"ל - ראה מבוא לאג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א) - מצוין לרמב"ם זה כהערה למכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שמיותר לחפש טעם לחוקים ומעיר ע"כ "דעת הרמב"ם יד הל' תמורה בסופו ש'ראוי להתבונן בהם... " (אג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד ע' קצה).

ו'משפטים' (כפי שמוצאים אנו חילוקי לשונות אלו בכל התורה ביחס למצוות<sup>12</sup>) ובלשו

10) הנה בכל המקורות שנסמנו בהערה 9 הדגש הוא על החלוקה הקיימת במצוות התורה, אולם בתורתו של משיח הורחבה היריעה שגם ב'תורה' קיימים יסודי החלוקות הנ"ל (כלומר לא רק במצוות שהן 'רצונו ית', אלא גם בתורה שהיא 'חכמתו ית' ישנם גם 'חוקים' ועד ל'משפטים').

ראשיתו של הרעיון כבר נמצא בהערותיו למכתבי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (הנ"ל הערה קודמת) ושם: "וכנראה היא בכלל תלמוד תורה לדעתו. ואין שו"ע אדה"ז הל' ת"ת לעיין בזה". בלשון קצרה זו טמונה תורה שלימה שנתבארה בשנים שלאחר מכן - ראה לקו"ש חי"ז ע' 320-319 (וש"נ לגור אריה בפירושו עה"ת ואוה"ח ריש פרשת בחוקות). לקו"ש חח"י ע' 231. ובריבוי מאמרי חסידות לחנוכה, פ' משפטים, וחוקת (נסמנו בפרטיות ב'מפתחות' לסה"מ מלוקט).

11) למושג 'חלוקה' בתורה שהיא 'תורה אחת' - ראה הנסמן ונתבאר במדור 'אוצרות' חלק כו הערה 3 (גליון החייל 37). לנסמן שם יש להוסיף:

א. לקו"ש חי"ג חוקת א' בה התבאר בפרטיות כי המושג 'חלוקה' שייך לשכל ('חכמה'), אך מצד עצם ה'רצון' הכל אחדות אחת, ובלשונו: "החכמה באה בהתחלקות... והרצון אינו בבחינת התחלקות... כי אין הרצון משתנה לפי אופן העיניים שהרצון בהם".

ב. נקודה זו בסגנון נוסף מתבארת בלקו"ש חי"ז ע' 411 (על יסוד החלוקה הנודעה בתורתו הק' בין 'גדרי הנותן' שבתורה ל'גדרי המקבל') - ה'חלוקה' היא אחד הביטויים לאופן יכולת קליטת ה'מקבל' את רצון וכוונת ה'נותן' (ושוב נתבארה נקודה זו בעומק בשיחת ש"פ יתרו תנש"א (התוועדויות ח"ב ע' 251 ואילך) ושם היסוד מהמהרש"א בסיום מסכת מכות).

ג. לקו"ש חכ"א וארא א' (ביאור נפלא בפשש"מ במאמר חז"ל "הלא כה דברי כאש... כפטיש יפוצץ סלע"). יסודות אלו בהבהרת היסוד של 'חלוקה' באות לידי ביטוי גם בביאורים לנקודת הפרש בין המצוות השכליות שיש בהם 'הגבלה' ו'פרטים' לבין החוקים שהם ב'כללות' יותר (עיין היטב בחל"ב שם הערה 34 וש"נ). ההשלכה מכל הנ"ל לתבאר בסעיפים דלקמן.

12) ביאור רחב בפשוטו של מקרא בחילוקי לשונות אלו והשינויים בביאורי רש"י עה"ת ממקום למקום - ראה לקו"ש חי"ז בחוקות א' סעיפים ד' - ה' ובהערות שם. נקודה יסודית לנידון דידן מתורף השיחה שם - ע"פ פשש"מ 'חוקים', 'עדות' (ובמיוחד) 'משפטים' הינם שמות פרטיים לכל סוג מצוות [כלומר: בדרך הפשט אין צורך לומר שמדובר כאן בחלוקה מהותית בין המצוות, אלא בחלוקה לשמות בלבד. ודו"ק ואכ"מ].

הרמב"ם בסיום הלכות מעילה "משפטים הם המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה", "והחוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע, אמרו חכמים (יומא סז, ב) חוקים חקתי<sup>13</sup> לך ואין לך רשות להרהר בהן" [ובפרטיות ישנה חלוקה נוספת<sup>14</sup> של 'עדות' - מצוות שתוכנם נועד 'להעיד' - אות וזכרון - על מציאות השם, יציאת מצרים ועוד].

[ולהוסיף<sup>15</sup>: אף שבאופן כללי לכל אחד מהסוגים הנ"ל ישנם מצוות השייכות אליו דווקא, הרי בפרטיות בכל אחת ממצוות התורה (ועד"ז בחלקי התורה) יש 'חוקים' ו'משפטים' (ועד"ז 'עדות'), וכמבואר ברמב"ם סוף הלכות מעילה ותמורה ובארוכה בתורת החסידות<sup>16</sup>].

חלוקה זו מלבד מה שהיא קשורה לקב"ה נותן התורה ומצווה המצווה<sup>17</sup> ואף למצווה מצד עצמה<sup>18</sup> - הרי היא נוגעת גם לאופן קיומן של המצוות<sup>19</sup> והזהירות מהאיסורים<sup>20</sup> על ידי האדם מקיים המצווה - הן בשכל וכוונת המצוה, הן בהרגש הלב<sup>21</sup> ועד לאופן קיומה בפועל - אשר רק כך תקיים המצוה בשלימות ואף תפעל את מטרתה על האדם מקיים המצווה והן

13) ראה הנסמן בלקו"ש חל"ב שם הערה 2.

14) בד"ה הוי' לי בעוזרי תשי"ז ס"ד (ספר המאמרים מלוקט ח"ב ע' נו) מונה "שתי חלוקות הכלליות שבמצוות - 'עדות ומשפטים' ו'חוקים'", ובהערה 20 שם מוסיף "ראה ד"ה רבי אומר ה'תש"ב", דג' החלוקות דעדות חוקים ומשפטים 'הן שתי חלוקות כוללות". וראה לקו"ש חל"ה וישב-חנוכה סעיף ז' וד"ה ת"ר נר חנוכה תשל"ח סעיף ג' שהיוונים הסכימו 'על המצוות דעדות ומשפטים, להיותם מצוות שכליות", אולם בפרטיות קיים שוני מהותי בין ה'שכל' כפי שהוא ב'משפטים' ל'עדות', וכמבואר בארוכה בלקו"ש חל"ב ע' 175 ס"ג והערה 18. לאידך בכמה מקומות מתבאר כי 'עדות' שייכות יותר ל'חוקים' (ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' נט, ח"ד ע' רטז ואילך. ואכ"מ).

15) ענין זה הינו אחד החידושים שנתבארו הדק היטב במשך עשריריות שנים בעשרות רבות של שיחות ובמאמרי חסידות. כאן יובאו רק הנקודות השייכות לנידון דידן - ראה הנסמן בלקו"ש חל"ב בחוקותי ב' ומאמרי הוי' לי בעוזרי תשי"ז (סה"מ מלוקט ח"ב) בארוכה.

16) בשיחת ש"פ ראה תש"ז (נסמנה בהערה 10) מעיר כי נושא זה הוא בעצם חידוש של תורת החסידות, אלא שמקורו הוא גם בנגלה וראש לכל בדברי הרמב"ם.

17) ראה לקו"ש ח"ח ע' 131 שמלבד ההבדל בין 'אופן קיומם' של מצוות אלו, קיים הבדל במצוות עצמם מצד רצונו ית'.

18) ענין זה יש לו שני פנים בתורתו של משיח: א. מצוות אלו עצמן נמשכו ב'טעם' ועד לשכל הנבראים בטעם הנגלה לנו (ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' כ, לקו"ש ח"ג ע' 67. חח"י ע' 230. קונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 101). ב. ישנם דינים במצוה הנובעים מסוג המצוה - מצוות ה'חוקים' יש בהם פרטים במצוה שמפני שהם 'חוקים' הרי דיניהם באופן שאינו מובן בשכל ואף היפך השכל - ולכל לראש פרטי מצוות פרה אדומה (לקו"ש ח"ח חוקת א', חלק לב בחוקותי ב', ח"יז בחוקותי ועוד הרבה) וב'משפטים' מצינו כמה פרטים במצווה עצמה הנובעים מצד ה'טעם' שבהם ולדוגמא הוספת 'חומש' על מעילה בפקדון ונתינתה למפקיד דווקא - ראה לקו"ש ח"ז ע' 13-18.

19) ראה לקו"ש ח"ז ע' 18 והערה 31 שזה גופא ציווי ה' שיקיימם גם מצד הטעם, לקו"ש ח"ח שבהערה הקודמת, חכ"א ע' 22 "מחולקים הם לא רק בטעמיהן, אלא גם באופן הקיום שלהם". וראה סה"מ מלוקט ח"ד ע' רטז.

20) ראה לקו"ש ח"ח ע' 126 הערה 30 שזה גופא "מה שמצוות אלו יש להם מקום בשכל, היינו לפי שכן צ"ל אופן קיומם (בדוגמת משפטים...)".

21) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 897 ושם שאופן קיום המצווה זה נובע מההלכה של "כל חלב לה".

בחפצים בהם מתקיימת המצוה ובעולם כולו.

### בעניינינו - מצוות ה'משפטים':

**בשכל:** הסיבה שחז"ל גילו ש"אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדים . . . גזל מנמלה" מטרתה שגם עתה כשניתנה תורה, צריך להיות אופן קיום מצווה זו<sup>22</sup> מצד הטעם שבדבר<sup>23</sup>, היינו מצד שהאדם מצד עצמו מבין זאת בשכלו שלו. כך מצוות ה'משפטים' יקיפו גם את כוחותיו הפנימיים של האדם, כפי שהוא במציאותו הוא<sup>24</sup>. דבר זה אף נוגע לעצם החיוב של כוונת המצוות<sup>25</sup> ובפרטיות מלבד הכוונה הכללית של "וצונו", יש כוונה פרטית<sup>26</sup> של טעם המצוה - וכידוע שהכוונה גורמת לזיכוך האדם.

**בהרגש הלב:** על מצוות לא תעשה של 'משפטים' כתב הרמב"ם (שמונה פרקים לרמב"ם פ"ו) ("העניינים המפורסמים אצל כל בני האדם שהם "רעות" . . . והן המצוות שאמרו עליהן החכמים, ז"ל: 'שאלו לא נכתבו ראיות הן לכתב' . . . אין ספק שהנפש אשר תכסוף לדבר מהם ותשתוקק אליו - שהיא חסרה . . . ולפי המשך דבריו משמע כי במצוות אלו על האדם לומר 'אי אפשר' ובכך מושלמת נפשו ומידותיו. שזהו תוכן פסק המשנה (אבות פ"ב מ"י) "הי כבוד חברך חביב עליך כשלך" דהיינו לא רק מצד קבלת עול, אלא כהרגש לדבר שהוא שלו<sup>27</sup>.

**במעשה קיום המצוה:** לכל לראש כאשר מקיים אותם עם 'טעם', הרי אופן קיומו הוא ביתר חיות ותענוג<sup>28</sup> וזהירותו מהל"ת היא בתוקף יותר<sup>29</sup>. [ולהעיר: לכמה דעות<sup>30</sup> אין מברכים על

22 בחז"ל הדוגמאות הן בעיקר למצוות לא תעשה - ועד"ז עניני שבע מצוות בני נח עיקרם הוא ל"ת (ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 158 - 161 ובהערות, שם 405 ובהערות, לקו"ש חט"ו ע' 57 והערה 61 ומשם משמע ש'קום ועשה' אינו חלק ממצוות העולם ואדרבא בכמה מצוות ה'קום ועשה' הוא היפך העולם), אולם בכ"כ שיחות מפורש שקאי גם על מצוות עשה. ודו"ק.

23 לקו"ש ח"ח ע' 130 הערה ומשם בכ"כ שיחות.

24 לקו"ש חט"ז ע' 9-248, ובעומק יותר - לקו"ש חט"ו ע' 312 (ושם שדווקא על ידי שרצונו ית' חודר בשכל נשלם עצם הרצון. וראה גם ח"ח ע' 131

25 ראה בארוכה ד"ה הוי לי בעוזרי תשי"ז - סה"מ מלוקט ח"ב ע' נו ואילך ושם בהערה 21 נסמן לעטרת ראש ועוד ושם מפורש שכוונת המצווה היא טעם המצווה.

26 ראה בארוכה סה"מ מלוקט ח"ה ע' ערה - רעו וש"נ לסה"מ מלוקט ח"ב ע' נו ולהערה 25 ושם נסמן לעטרת ראש.

27 לקו"ש ח"ז שם.

28 לקו"ש חל"ב ע' 179 וש"נ. וראה לקו"ש ח"ג ע' 897 והערה 12 שבאופן כזה הרי גם מקיים את המצוה מתוך שמחה שהיא חלק מהעבודה של קיום המצוות כמבואר ברמב"ם סוף הל' לולב.

29 לקו"ש ח"ז ע' 17 ושם שנוגע גם לאופן הריצוי ובקשת המחילה מאדם שנפגע. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"א שנוסח מחילה בפני המת הוא "חטאתי לה' אלוקי ישראל ולפלוני".

30 ראה הנסמן באנציקלופדיה תלמודית שבהערה הבאה, אולם ראה שיחת פורים תשל"א ס"א (שיחות קודש ח"ב ע' 509): "בברכת המצוות, גם במצוות שכליות, אומרים, ההקדמה של "אשר קדשנו במצוותיו וציונו", וראה הלשון בשיחת י"א ניסן תש"מ (שיחות קודש ח"ב ע' 575) כי במצוות שכליות יש את "התוכן של אשר קדשנו



מצות שכליות, כיון שאף אם לא נצטוינו השכל גוזר עליהן לעשותן<sup>31</sup>].

[ולהוסיף<sup>32</sup>: פשוט הן על פי נגלה, על פי הלכה ובמיוחד על פי תורת החסידות שיסוד ה'משפטים' הינו גם ובמיוחד - 'חוקה' וזאת הן מצד הקב"ה, הן מצד המצווה עצמה והשכל שבה והן מצד אופן קיום המצווה ופעולתה על האדם - (ולהעיר<sup>33</sup> שהנ"ל שייך גם אצל אומות העולם באופן קיום שבע מצוות בני נח שלהם - אלא שאצלם אינה מעיקר הדין, אלא בעיקר ל'חסידי העולם') - וכפי שיתבאר בארוכה בסעיפים הבאים].

### המשפטים שבתורה

א. משמעות המושג 'משפטים'<sup>34</sup> הינו 'צדק ויושר'<sup>35</sup> וזו אף מטרת עשיית 'משפט'<sup>36</sup>.

במצוותיו וציוונו".

(31) לקו"ש חכ"א ע' 22 הערה 16 ושם מציין ל"אנצק' תלמודית ח"ד ע' תקכה וש"נ". ובאנציקלופדיה שם (מ'כד הקמח' לרבינו בחיי מצות ציצית): "כי בקיום המושכלות לא יקרא העם גוי קדוש כו' וגם החכמים לא תיקנו לברך על המושכלות".

(32) לכל המבואר בפנים נחלק לכמה חלקים: בכללות המצוה, בפרטי המצוה, במטרת המצוה וכו' - ראה בארוכה סה"מ מלוקט ח"ב ע' כ, חלק לב ע' 178, חט"ז ע' 148 ובכל הנסמך בהערות כאן.

(33) ראה בארוכה הנסמך ומבואר בהערה 44.

(34) כלומר הן המשמעות המילולית של המונח 'משפט' הוא - יושר (כמבואר במקורות שבהערה הבאה) והן מטרתו ותכליתו של עשיית משפט הוא להביא - 'יושר'. וכמפורש בהערה הבאה משיחת יום ב' דחג"ה תש"נ.

(35) המונח 'צדק ויושר' שגור על לשונו הק' אלפי פעמים. בשיחת יום ב' דחג השבועות תש"נ "ע"ד תפקיד רבנים מורי צדק שליט"א" ביאר מושג זה בארוכה וקיישר אותו לעצם המושג 'משפט' ושם בהערה 15 מבאר כי "צדק הוא ענין היושר" ומציין למ"נ ח"ג פנ"ג [שם מציין את הפסוק "צדיק וישר הוא" (דברים לב, ד)] ולד"ה והר סיני תרס"ב (ע' שיה). ושם: "דהנה שם צדיק מורה על היושר והוא אשר דרכיו הם ביושר וכמו צדיק ה' בכל דרכיו כו', וכן אדם שהולך בדרך היושר הוא ענין הצדק וכמו צדקת בדברך דהיינו שדבריו ביושר כו', וכ"כ הרמב"ם במו"נ ח"ג פנ"ג וז"ל "ומלת צדקה נגזר מצדק והוא היושר כו' עכ"ל".

ובמו"נ בהמשך "והישר הוא . . לתת לכל נמצא מן הנמצאות כפי הראוי לו" [ובתרגום קאפח כותב כי הרמב"ם השתמש כאן במושג בערבית "עדל" שתוכנו "קו האיזון המדויק", היינו ש'יושר' הכוונה גם במובנו ההנדסי היפך העקמומיות. ויעויין שיחת ש"פ שמיני תשמ"ט (ספר השיחות ח"ב ע' 365-364) שענינים שהם 'לצרף בהן את הבריות' נקראים בלשון הרמב"ם בסיום ספר 'קדושה' - 'ליישר המעקשים'. (וראה גם רש"י יומא סז, ב 'משפט - דברים המיושרין' ולהעיר מהפסוק בפתחת ספר משפטים ברמב"ם "אורך ביושר לבב בלמדי משפט צדק"). והנה בסה"מ תרס"ט ע' ריח מפורש שה'יושר' הוא ענין ה'משפטים' דווקא וזלה"ק: "שם צדיק הוא מלשון צדק ויושר דמי שמיושרים דרכיו נקרא צדיק. וכמו אלמעלה כתיב צדיק ה' בכל דרכיו, כמו"כ מי שדבריו מיושרים, וכמו צדקת בדברך, וכמו צדקה ממני, שהוא ענין היושר, אבל ענין התורה ומצוות אינו מצד היושר כ"א מפני שנצטוינו עליהם א"כ היה מהראוי שיקראו מקיימי תומ"צ בשם עובדי ה' . . אבל ענין צדק ויושר לכאורה אינו שייך על זה. והנה במצות יש שגם אלמלא נתנה תורה ראוי לעשות כן על זה ה' שייך ענין היושר, ובאמת גם בזה הרי קיומן אינו מצד היושר כ"א מצד הציזיו עם היות שהיושר מחייב כן, מ"מ לאחר שנצטוינו עליהם אנו עושים אותם מצד שנצטוינו וכ"ש בשאר המצוות כו', וא"כ מהו שם צדיק".

(36) בלקו"ש חח"ב בלק ב' הערה 49 על דברי הרמב"ם בהלכות מלכים ריש פרק יא "וחזוין כל המשפטים בימיו" כותב "לכאורה הכוונה היינו התלויים בסנהדרין - ד' מיתות ועוד . . ולהעיר מרמב"ם שם פ"ב ה"ה "מלכי בית דוד כו' יושבים ודנים הם את העם" . . וראה לשון הרמב"ם ספ"ד שם: שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט

ב. המצוות הכלולות בחלק ה"משפטים" שבתורה הרי גם לולא ה'ציווי' עליהם, כלשון חז"ל - "אלמלא לא נכתבו"<sup>37</sup>, או "אלמלא לא ניתנה תורה"<sup>38</sup> - "דין הוא שיכתבו", ו"היינו למדין צניעות . . גזל" מבעלי חיים<sup>39</sup>.

וכמה סיבות לדבר<sup>40</sup>:

כו' שנאמר ושפטנו מלכנו כו" עכלה"ק. היינו שהמושג משפט הוא 'עשיית המשפט'. ולפי זה ניתן להביא את לשון הרמב"ן בואתחנן שם אשר מחד כותב "המשפטים שנעשה במצות האלה, שנסקול העושה מלאכה בשבת, ונשרוף הבא על אשה ואמה, ונכה את הארבעים לזרע כלאים" ולאידך ממשך "כי משפטי ישוב המדינות . . ושאר הדינין . . צדיקים וטובים הן", היינו שכולל כאן ב' ענינים: את עשיית המשפט גם על מצוות שהן 'עדות' ואת דיני בין אדם לחבירו. ודו"ק. ובלקו"ש ח"ד ע' 289 מבאר שמטרת מצוות "שופטים ושוטרים תתן לך" ענינה - 'צדק ויושר' ועל מילים אלו מציין בהערה 34 לרמב"ם בסוף פרק ח' מהלכות מלכים. ובסה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 569 הערה 77 מקשר רמב"ם זה לכל תוכן שבע מצוות בני נח שענינם הוא 'צדק ויושר' היינו 'משפט'. ובאופן כללי יותר מבואר בסה"מ מלוקט ח"ב ע' נו כי ענין המשפטים הוא "לשפוט כל דבר . . ע"פ שכל וחכמת התורה".

(37) "ימא סו, ב. רש"י אחרי יח, ד מתו"כ על הפסוק שם". (ציון הרגיל בשיחות להנ"ל).

(38) "עירובין ק, סע"ב. וראה רש"י שם ד"ה בהמות: שנתן כו' להורות כו" [בגמרא שם מובא לשון הפסוק באיוב לה יא "מלפני מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמו" ועל זה מפרש רש"י "שנתן בהם חכמה להורות לנו"] - לקו"ש ח"ה וישלח א' הערה 42 [לקו"ש שם ע' 406 הערה 133]. הערה זו בשיחה באה לבאר כי בני נח מוכרחים לקיים גם מצוות שלא נצטוו עליהם (ישראל) בשבע מצוות דידהו - וכן 'כיבוד אב ואם', כמבואר שם בארוכה. מסגנון הדברים נראה כי במצוות ה'משפטים' הרי גם עצם חובת 'קיומם' נובע מטבע העולם - ראה בהרחבה הערה הבאה וראה הערה הבאה.

(39) בב' מאמרי חז"ל אלו יש ב' ענינים:

א. ל'משפטים' יש סיבה שכלית קודמת, והו תורף ביאורו של הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פנ"ג שישנם מצוות שסיבת ציווים ע"י הקב"ה גלויה (כמבואר בלקו"ש חל"ב בחוקותי ב'), ועד"ז בביאורו בשמונה פרקים (פ"ו) ש"הנפש החשובה לא תתאוה לאחד מאלו הרעות", כלומר שמצד הרגש הלב אין אדם נמשך אליהם, אבל פשוט שעצם הקיום הוא רק מצד הציווי בלבד. ב. אולם בלשון חז"ל "היינו למדין צניעות . . גזל", מפורש שגם ה'קיום' עצמו היה לולא ציווי התורה, ולפ"י יומתק שיעקר הציונים בשיחות ומאמרים הינו למאמר חז"ל "היינו למדין . . צניעות . . גזל" כי בו מודגש עיקר החידוש וכמו שהתבאר גם בהערה הקודמת.

והנה בהערות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לאג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (הנסמן לעיל) על מה שכתב במכתב ש"ניאוף" הוא מסוג העבירות ש"דין הוא שייכתבו" - כמפורש ביומא סו, ב - מציין לעיין ב"גיליון הש"ס שם". ושם מקשה ע"כ שהרמב"ם בשמונה פרקים מונה 'גילוי עריות' במצוות ה"שמעיות' ולא ה'שכליות' בשונה מהגמרא המונה גם גילוי עריות בין המצוות ש"דין הוא שיכתבו" ומבאר כי כוונת חז"ל ב'דין הוא שייכתבו' אינו מצד השכל שבדבר, אלא מצד שהם נמצאים בשבע מצוות בני נח. עיי"ש. כלומר דלדעתו יש ב' ענינים: א. עצם השכל והרגש שבמצוות אלו שהאדם מבינם ומרגישים - ועל זה קאי הרמב"ם בשמונה פרקים. ב. דברי הגמרא שם שקאי על הקיום לולא ציווי תרי"ג מצוות, אלא מצד שבע מצוות בני נח. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה וישלח א' הערה 34. וראה רשב"ץ בפירושו להגש"פ המבאר כי שאלת הבן חכם על 'משפטים' הינה "כיון שהשכל גוזר אותם למה היינו צריכים למצוה א-להית בהן ולא הניח הדבר לגזירת השכל" (הגדה של פסח עם פירושי הראשונים ע' נד). ולפי כהנ"ל יובן בטוב דיוקו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (ראה לעיל הערה 16) - כי גם עתה יש השלכה מעשית ממאמר חז"ל "היינו למדין צניעות . . גזל" משום שבמאמר חז"ל זה מפורש גם ה'קיום'. ואולי שני מאמרי חז"ל אלו שייכים לשני סוגי מצוות של 'משפטים' - בין אדם לחבירו ("היינו למדין . . צניעות . . גזל") ובין אדם למקום (המצוות שנמנו ביומא שם).

(40) הבא להלן הוא בעיקר ע"פ לקו"ש ח"ה ע' 155, ע' 406 [לחביבותא דמילתא: בשנת תשכ"ה נהג להגיה את כל השיחה שאמר בהתוועדות השבת (לפועל זכינו עד ש"פ וישלח) ובלקו"ש ח"ה קיימים כמה 'ליקוטים' שהם

א. ענינים ומצוות השייכים ל'צדק ויושר' קשורים לחיי האדם ובלשון הרמב"ן<sup>41</sup> (אחרי יח, ד) "הדינים נתנו לחיי האדם. . . ושלא יזיק איש את רעהו ולא ימיתנו", ולכן מצד מציאות העולם כשלעצמה יש צורך ב'משפטים'<sup>42</sup> וזהו תוכן דברי חז"ל "היינו למדין צניעות מחתול וגזל ממנלה"<sup>43</sup> - היינו שזהו דבר טבעי בבעלי חיים<sup>44</sup> האמורים ולכן גם לולא ה'ציווי' היה חובה לקיימם לקיום העולם. ולהוסיף: לפני מ"ת לכמה דעות<sup>45</sup> היו בפועל מקיימים בנוסף לשבע המצוות שנצטוו, גם חיוביים שיש לקיימם מפני שמחוייבים מצד הטבע ואף נענשו על אי קיומם<sup>46</sup>.

ב. משמעות 'צדק ויושר' הינם מצוות ודברים המובנים בשכל הישר ובלשון הרמב"ם

---

מתוך ה'שיחה' כפי שנמצאת ב'הוספות' לכרך זה עצמו ושיחת ש"פ וישלח היא אחת מהן], לקו"ש ח"ח חוקת א'. חט"ז משפטים א'. חל"ב בחוקותי ב' ועוד הרבה. והנה החלוקה שבפנים לשתי סיבות אינה מפורשת בשיחות, אלא מובנת מתוך מהלך הדברים.

והנה המונח 'שכל' כולל בתוכו כמה דרגות - "שכל אנושי הפשוט", "שכל של איש הנקרא שכלי", שכל דנפש האלקית (אג"ק חט"ו ע' קכז). והנה ה"שכל הפשוט" הוא בעיקר שכל של 'מידות' לדברים המועילים לאדם, ולכן הסיבה הראשונה שבפנים שהם דברים הנצרכים לחיי האדם אף היא כלולה ב'שכל הפשוט' ולא דווקא שהינם 'שכליים' של איש שכלי (ולפ"ז תובן הסתירה הקיימת בלקו"ש ח"ה שב'פנים' מבאר שאצל בעלי חיים מדותיהם הם טבעיות ובהערה 42 הביא לשון רש"י שיש בבעלי החיים 'חכמה' והביאור הוא כנ"ל ששכל של בעלי חיים הוא 'שכל טבעי' כמבואר בכמה מקומות.

(41) נסמן ונתבאר בלקו"ש חל"ב ע' 175 הערות 9, 15-16.

(42) וכמבואר בריבוי שיחות אודות 'קיום העולם' על ידי שמירת שבע מצוות בני נח, היפך הירוס העולם ולא נסמנו לרוב הימצאם. ולהעיר שענין זה הוא תוכן השקו"ט האם 'גילוי עריות' נמנים ב'משפטים' (כלשון הגמרא ביומא), או בחוקים (כדברי הרמב"ם בשמונה פרקים) - ראה הנסמן לעיל הערה 28, באם גילוי עריות מביא 'חורבן העולם' - הרי שהוא ב'משפטים' - ראה 'ספר חסידים' (סימן תקסז) 'דין הוא שיכתבו' מצד 'שאם לא כן לא היה העולם מתקיים'. היינו שזה מצד העולם גופא.

(43) ועד"ז טבעים נוספים בבע"ח ועיי"ש בלקו"ש ח"ה וישלח א' והערה 42.

(44) וכלשון חז"ל "הטבע מחמדתן" - וראה לקו"ש חט"ו ע' 242 הערה 11 בשוה"ג מאור התורה' בשם הרמב"ם. ואכ"מ.

(45) בלקו"ש שנסמן בהערה הבאה מקשר נושא זה למחלוקת רמב"ן ורמב"ם בגדר מצוות 'דינים' שבשבע מצוות ב"נ - כל ענין זה יתבאר בארוכה בעז"ה בסעיפים הבאים.

(46) נתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ה וישלח א' ס"ד ואילך. ושם ע' 403 ואילך אודות כיבוד אב ואם וצדקה לפני מ"ת ושם שאנשי סדום עיקר עונשם היה על אי נתינת 'צדקה'.

בשמונה פרקים<sup>47</sup> - 'מצוות שכליות'<sup>48</sup> ובהלכות תמורה - 'טעמים גלוי', כלומר דברים המוכרחים על פי שכל האדם מצד עצמו<sup>49</sup> ועד לשכל של אומות העולם<sup>50</sup> - כדברי חז"ל<sup>51</sup> "שהם דנים אותו כדני ישראל", ואף מצד נפש האדם, כלשון הרמב"ם, 'הנפש החשובה לא תתאוה להם'. וזו היא הסיבה שאין צורך בציווי, שהרי השכל מחייבם (גוזר עליהם)<sup>52</sup>. ולכן: אדם ששכלו ומידותיו אינם נוטים ל'צדק ויושר' שב'משפטים' הרי זו הוכחה ששכלו עקום ומעוות<sup>53</sup> ובלשון התורה על שוחד (ממון ותאוות) - "יעוור . . יסלף", ובלשון חז"ל<sup>54</sup> "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה" ומדותיו מושחתות<sup>55</sup> וכלשון הרמב"ם בפירושו הפסוק במשלי (כא,

47) הציון הרגיל בשיחות לרמב"ם זה הינו "ח' פרקים לרמב"ם פ"ו (הובא בדרך מצוותך פד, ב) - 'לקו"ש ח"ח ע' 130 הערה 49 ועוד הרבה [וראה הנסמן בלקו"ש חט"ז ע' 242 הערה 11, אך חלק מהמ"מ אינם שייכים ישירות לכאן משום שעוסקים בביאור איסור 'בשר בחלב']. והנה ברמב"ם שם שתי יסודות שהובאו בפנים: א. הצד הנפשי המושלל של איסורי ה'משפטים' והם עיקר דברי הרמב"ם שם שלכן צריך לומר 'אי אפשר' ב. דגש על הצד ה'שכלי' - 'מצוות שכליות'.

והנה בשיחות ומאמרים מצינו לשונות חלוקים, ככו"כ שיחות ומאמרים מובא (מהרמב"ם? - ראה הערה הבאה) בעיקר הצד השכלי - "מצוות שכליות", אך ברוב השיחות באו הדברים כאחד (ראה לקו"ש חט"ז משפטים א' בארוכה) ולכאורה הוא מדרך מצוותך המצויין שם וזלה"ק "במצות שהן רעות גם מצד השכל צריך למאוס בהן לזכך נפשו וכמ"ש הרמב"ם שם באורך מדכתיב נפש רשע אותה רע וגו' (משלי כ"א י').

48) המושג 'מצוות שכליות' שהביאו הרמב"ם בשמונה פרקים נמצא כלשון הפשוט ככו"כ שיחות ומאמרים (בשיחות היסוד הנסמנים בפנים - לקו"ש חט"ז משפטים א', חלק לב בחוקותי ב' ועוד ולחביבותא דמילתא - יו"ד שבט תשי"א - לקו"ש ח"ב ע' 499), אולם המעייין ברמב"ם נראה שמביא זאת בהסתייגות "ויקרא אותן קצת מחכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים: "מצוות שכליות" - כת המדברים היא זו שאודותה מאריך במו"נ ח"ג פנ"ג המבואר בארוכה בלקו"ש ח"ב שם, והיינו שכת 'המדברים' בבואם לבאר כי המצוות הינם רצון ללא כל סיבה, ביקשו לכתוב לשון 'גנאי' על הסוברים שהמצוות יש להן סיבה קודמת ולכן קראו להם 'מצוות שכליות', אולם הרמב"ם השתמש בלשון הגנאי שלהם, אך ציין זאת בשם אומרם. אולם בתורת החסידות משתמשים בלשון זה כדבר הפשוט ויש להאריך.

49) לקו"ש ח"ב ע' 175. ניסוח זה יסודו בראשונים ובעיקר מחוקרי ישראל - ראה לדוגמא פירוש הרשב"ץ נסמן לעיל הערה 32.

50) לקו"ש חט"ז משפטים א' ובארוכה. 'דבר מלכות' ש"פ משפטים תשנ"ב ובארוכה - יבואר כהנ"ל בארוכה בסעיפים הבאים.

51) רש"י עה"פ ר"פ משפטים. ענין זה שייך בעיקר לדעת הרמב"ן בגדר מצוות 'דינין' (כמפורש בלקו"ש חט"ז ע' 243).

52) ראה לקו"ש חכ"א ע' 22.

53) לקו"ש ח"ח שלח ב' סעיף ה'. ש"פ שמיני תשמ"ט 'ליישר המעקשין'. וכפי ששגור על לשונו הק' אלפי פעמים הן בהתוועדויות והן באגרות המונח 'היפך השכל', או 'היפך הצדק והיושר' (ביטוי מבהיל ראה אג"ק ח"א ע' ט' לגבי עניני שמירת תורה ומצוות - 'היפך השכל הבריא, ומי שמאמין בזה לתומו, מקומו בבית החולים לחולי הרוח').

54) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח שלח ב' ס"ד ובהערות שם ואכ"מ להאריך.

55) לקו"ש חט"ז ע' 248 מרמב"ם שמונה פרקים פרק ו. והיינו ש'משפטים' כוללים לא רק ענינים המובנים על ידי השכל הישר, אלא גם מידות ישרות - וראה בארוכה סה"ש תש"נ שם הערות 21, 25 שמרחיב בדברי הרמב"ם במו"נ שם בענין המונחים 'צדק' ו'צדקה' ומהם מובן כי ה'משפט' הינו ע"פ שכל הישר ו'צדקה' הינה מדה ישרה. וראה לקו"ש ח"ה וישלח השקו"ט האם צדקה הוא משבע מצוות ומבאר והיינו כי כשם שנכלל בזה 'שכל' כך גם

(י) "נפש רשע אותה רע"<sup>56</sup>.

ג. בחלק ה'משפטים' מונים חז"ל באופן כללי (יומא סז, ב ועוד) "עבודת כוכבים וגלוי עריות"<sup>57</sup> ושיפכות דמים וגזל וברכת השם" וכל שבע מצוות בני נח ופרטיהן<sup>58</sup> - שענינם "יישוב העולם", אולם בפרטיות<sup>59</sup> נמנים במיוחד בחלק זה המצוות הכלולות ב"בין אדם לחבירו"<sup>60</sup> ובלשון הרמב"ן<sup>61</sup> "משפטי ישוב המדינות".

ד. ב'בין אדם לחבירו' עצמו הרי לכל לראש<sup>62</sup> המושג 'משפטים' הוא ב'דיני ממונות'<sup>63</sup>

מידות וראה בארוכה בשיחת ש"פ שמיני תשמ"ט הנ"ל כי ליישר המעקשים' הוא גם במידות ישרות.

56) כן מצטט בדרך מצוותיך הנסמן בשיחות - ראה משמעות הדברים לעיל הערה 28.

57) ראה גליון הש"ס הנסמן ומבואר בעהרה 28 ועוד הרבה.

58) תורת 'שבע מצוות בני נח' ארוכה מארץ מידה בתורתו הק', הפוך בה והפוך בה דכולא בה והיא לעצמה זקוקה לפרק בפ"ע. להלן עיקרי הצינונים ומראי המקומות לשיחות הנוגעים לענייננו: לקו"ש ח"ה וישלח א' [ושם: מטרת שבע מצוות בני נוח היא - ישוב העולם (כמפורש בכתוב כי מטרת בריאת העולם - "לשבת יצרה") שלא תהיה בו סביבה וממילא השפעה בלתי רצויה, ואדרבא שהעולם יזדכך ויגיע לשלימותו - ממילא כחלק בלתי נפרד מה'שבע מצוות' נכללים בה כו"כ ענינים שתוכנם הוא כאמור (וגם עניני קום ועשה) הן בין אדם לחבירו והן בין אדם למקום]; לקו"ש חט"ו נח א' [ושם: הסיבה שב"נ מחוייב מיתה על ביטול שבע מצוות ב"נ משום שמתבטלת מציאותו כי ז"מ ב"נ ענינם 'מציאות העולם' ולכן גוי ששבת חייב מיתה - משום ששבת השבת ענינה לבטל את מציאות העולם שהוא בתנועה ומלאכה]; לקו"ש חכ"ה לך א' ס"ב [ושם: מהות ההבדל באופן קיום המצוות - מטרת מצוות בני נח שהעולם ומין המדבר יהיה מתוקן ולכן מצוות ב"נ ניתנים לקיום גם מצד "הכרע הדעת" (אלא שחסידי אומות העולם צריכים לקיימם רק מצד ש'ציוה משה בתורה)]. ועוד.

59) הרעיון שב'משפטים' עצמן יש הבדל בין 'בין אדם לחברו' שב'משפטים' ל'בין אדם למקום' וב'בין אדם למקום' עצמו כמה סוגים הוא מתבאר על פי כמה שיחות, לכל לראש הרעיון הכללי מובן מכך שכשם שב'חוקים' יש כמה דרגות כך גם ב'משפטים' (ראה לקו"ש ח"ג ע' 1015) וראה בהנחה משיחת ש"פ ראה תשמ"ז (התוועדיות ח"ד ע' 285) ועד"ז ב'שכל' גופא כמה דרגות (לקו"ש חח"י חוקת א, ח"ז בחוקות ב) וראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' נז שיש גם ב'משפטים' ההנהגה כללית בעבודת השם "לשפוט כל דבר אם זה מתאים ע"פ שכל וחכמת התורה" ובפרטיות ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 159, מכתב כללי י"א ניסן תשל"ח (אגרות מלך ח"ב ע' קסא), לקו"ש חל"ה וירא ב' ס"ה (ושם הפרש במצוות 'בין אדם לחבירו' ו'בין אדם למקום' אצל בני נוח; לקו"ש ח"ט ע' 113 הערה 45. ועוד.

60) המושג 'בין אדם לחבירו' במשנה ריש פאה ובכו"כ שיחות מדייק בלשון הרמב"ם בפירושו המשניות שם וז"ל "כי המצוות כולן נחלקין בתחילה על שני חלקים: החלק האחד במצוות המיוחדות לאדם כגון שיש בינו ובין הקדוש ברוך הוא... והחלק השני, במצוות התלויות בתועלת בני אדם קצתם עם קצתם". בהגדרת ההבדל בין 'בין אדם למקום' ו'בין אדם לחבירו' ראה בארוכה לקו"ש חל"ז יתרו ב' (לגבי מצוות כיבוד או"א).

61) בפירושו ע"ה"ת אחרי יח, ד.

62) וראה הקדמת הרמב"ם לספר היד "אכלול בו מצוות שבין אדם לחבירו בשאר דינין שאין בתחלתן היזק כגון שומרין ובעלי חובות וטענות וכפירות. וקראתי שם ספר זה ספר משפטים" (ויל"ע בשיחות אם מביא הוכחה זו). וראה לקו"ש חט"ז ע' 9.

63) למקורות מושג זה וההשלכות ההלכתיות-תורניות מהמונח ראה במדור 'אוצרות' חלק כ שם (החיל' גליון 37). בסעיפים הבאים יורחבו המקורות בהגדרת והסברת המונח שיש בו שתי משמעויות בחז"ל: 'ממונות' בשונה מ'נפשות' (סנהדרין ב, סע"ב, רמב"ם הל' עדות פ"ג ה"א ועוד), 'ממונות' בשונה מ'איסורין' - נסמנו ב'אוצרות' שם. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז שמות א'.

שזהו כללות תוכנה של פרשת משפטים בתורה<sup>64</sup>, ועל דרך זה במצוות בני נח, לדעת הרמב"ן, מצוות 'דינין'<sup>65</sup>.

ה. בטעם הדבר: עיקר יסוד הדיון ב'משפטים' הוא ע"פ דעת ושכל<sup>66</sup> ("מצוות שכליות" - כפשוטם) וענין זה שייך ונוגע למיוחד ל'דיני ממונות' וכדברי חז"ל בסיום מסכת בבא בתרא (שעיקרה 'דיני ממונות') - "הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות"<sup>67</sup>.

ו. שייכות השכל ל'דיני ממונות' הוא בכמה ענינים - הן בעצם מהותם, הן בהכרח עשיית משפט, ובמיוחד בצורת ואופן עשיית הדין - על ידי שיקול הדעת של הדיינין ובישקול דעתם עצמה כמה דרגות ב'שכל', ועוד ועיקר בכל השקלא וטריא ב'דיני ממונות' - כפי שיתבאר ובארוכה בסעיפים הבאים.

ז. אמרו חז"ל (בסיום מסכת בבא בתרא<sup>68</sup>): "הרוצה שיחכים<sup>69</sup> יעסוק בדיני ממונות" ופירוש

64) כן הוא בכ"כ מאמרי חסידות - ראה לדוגמא תורת חיים (שמות תכד, א): "וזהו ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם משפטים הן ההלכות (ובפרט דיני ממונות ובכל דיני האדם ד' נזיקין כו'...)". 'דבר מלכות' משפטים תשנ"ב ס"ט והערה 90. שיחת ש"פ משפטים תש"מ ס"ז ('שיחות קודש' ח"ב ע' 172). והנה המבואר שם הוא המשך מהדרן על מסכתות בני"ך (שתחילת אמירתו היתה בי' שבט ונמשכה בהתועדויות שלאח"כ כנהוג ויו"ל בי"א ניסן תנש"א) ושם מתבאר בעומק כי המושג 'דיני ממונות' הוא שלימות 'גדרי המקבל' - ענין השכל שבתורה ובמצוות. ויתבאר בארוכה בסעיפים הבאים.

65) ראה לקו"ש ח"ה ע' 158.

66) ראה 'אוצרות' שם ורק גם 'פנים יפות' עה"ת ריש פרשת משפטים כי בעיקר משפטים הן דיני ממונות כי שם נמצאת חכמת האדם וז"ל: "ומה שהזוהירו בזה במצוות הדינים יותר משאר מצות מפני שאחז"ל בגמרא ב"ב [קעה ב] אמר רבי ישמעאל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן והם כמעין הנובע, ענינו שכולם הם בדרך החכמה והשכל ונלמדים בדמיונם זה מזה, מה שאינו בשאר המצות כמו שאחז"ל [חולין מח ב] אין מדמין בטריפות. . . וזהו שאמר דהע"ה [תהלים יט, י] משפטי ה' אמת צדקו יחדיו שנלמדים זה מזה ומצדיקים זה את זה. וזהו לשון מקצוע מחוברים יחדיו כענין הזויות המחבר יחד שתי הצלעות".

67) ראה 'אור התורה' ואתחנן (דברים ח"א ע' רפט) "הרוצה להחכים באור השכל מייגע כלי המוח דוקא (וכמאמר רז"ל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שהוא עמוק ביותר)" ועיי"ש.

68) על השייכות מימרא זו ל'סיום מסכת בבא בתרא' [ולסיום כל ג' הבבות] ראה שיחת חמשה עשר בשבט תשמ"ה - הדרן על מסכת בבא בתרא (התועדויות ח"ב ע' 1156-1155) ושם: שלימוד מסכת זו דווקא מבררת את ענין השכל האנושי ('להחכים') ומצב העולם ('ממונות'); 'דבר מלכות' שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב ס"ח.

69) בכמה נוסחאות 'להחכים' ואולי קשור זה לדעות בהסברת המשנה - האם ע"י הלימוד שכל האדם יורחב, או שע"י הלימוד תתרבה חכמת התורה אצלו.

הדברים שדינים אלו<sup>70</sup>, ביחס לכל דיני התורה, שייכים במיוחד לחכמה<sup>71</sup> ושכל כפשוטו<sup>72</sup>.

ה. כמה דרגות-אופנים בשייכות התורה לשכל<sup>73</sup>: א. רצון פשוט שהתלבש<sup>74</sup> בחכמתו ית', אולם חכמה זו אינה בגדר השגת הנבואים בשכלם<sup>75</sup>. ב. חכמתו ית' כפי שנתלבשה בשכל

70) ראה לקמן הערה 87 שהדיוק בזה אינו רק מצד הגברא הלומד שעליו להעמיק בהם, אלא שמצד הדיני ממונות' עצמם - ענינם חכמה. וכדי שיבואר בפרטיות בעז"ה בחלקים הבאים.

71) ב'דבר מלכות' שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב (שם) מבואר כי הכוונה היא ל"התגברות חכמת התורה" ("סיני") באופן שחודרת גם בגדרי העולם ("דיני ממונות") וזה כהמשך לכל הביאור שבשיחה שם [תתבאר בסעיפים הבאים], אבל ברוב המקומות מבואר כי הכוונה גם לשכל כפשוטו. וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי (נביאים וכתובים) ע' תמא שמפרש כי הלימוד ב'דיני ממונות' מחמת היגיעה "גורם להחכים לאור צורת השכל עצמו כו" ושם בע' תקיט "שמחמת זה מייגע הכלי ואז ממילא נעשה הכלי מזוכך נמצא השינוי הוא מחמת הכלים". והיינו שמפרש לא זו בלבד שלעצם הלימוד ב'דיני ממונות' נדרש שכל האדם, אלא ששכל האדם כתוצאה מלימוד 'דיני ממונות' מתחזק.

72) ע"פ: שיחת ש"פ שמות תשמ"ז (התועדויות ח"ב ע' 300) ושם שהמשך משנה זו "והרוצה לעסוק בדיני ממונות ישמש את שמעון בן ננס" מלמד דזה ששמו של התנא נזכר ללא הקדמת תואר רבי' משמעו שאין נוגע כאן ענין ה'סמיכה' שלו - "שכן המדובר הוא בענין החכמה שאין זה קשור בהכרח עם מסקנת הענין בתורה בנוגע להלכה" [הנהגה כדברים האלה מפורש בחדא"ג מהרש"א בבבא בתרא שם, ולפי זה מבאר את המשך דברי המשנה "שאיין לך מקצוע בתורה גדול מהן, שהן כמעין הנובע" דשמעון בן ננס למרות שלא היתה לו סמיכה, הרי מעצם ידיעתו ב'דיני ממונות' פסק ענינים מתוך סברות בממונות גם בדיני נפשות עיי"ש בארוכה]; יום ב' דחג השבועות תשל"ה (שיחות קודש ח"ב ע' 155) ושם ב'דיני ממונות בלי שכל לא שייך לדעת דינים אלו בשונה מדינים אחרים (קידושין וכד' שגם שם נאמר 'כל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהיה לו עסק עמהן', מ"מ אין הכוונה לחכמה ושכל אלא לידיעה); זאת חנוכה תשל"ט (שיחות קודש ח"א ע' 589); ש"פ נח תשמ"ז (התועדויות ח"ב ע' 487); ש"פ משפטים תשנ"ב (שם). ועוד.

73) לכאורה המקור ליסוד זה, מלבד מה שנתבאר עד כה בגדר 'משפטים' שבתורה - היא סוגיית 'תנורו של עכנאי' בב"מ נט, ב ובראשונים שם, וזאת למרות ששם מדובר לכאורה (רק) על פסיקת הדין בפועל ולא על עצם הדינים (ראה שו"ת שואל ומשיב מהדורה רביעאה ח"ב סימן נט מדרשות הר"ן), אולם במשנת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (לקו"ש ח"ל עמ' 11 ואילך) נראה כי מהסוגיה היא נלמדים כללים אלו.

והנה כהקדמה לכל הבא להלן ראוי להעיר מ'הדרן על הש"ס' תשמ"ט (ספר השיחות תשמ"ט ח"ב עמ' 722 ואילך), ושם נתבאר בשפה בהירה כמה מהנקודות שיוזכרו לקמן, והוא: התורה מצד עצמה היא באין ערוך לגמרי מהאדם והעולם, ולכן מצד גדרי הבריאה לא יתכן כלל ששכל האדם, שכל מוגבל, יוכל להבין את התורה, אלא שהתורה ירדה ממקומה להתלבש בעולם, בשכל אנושי וכתוצאה מירידה זו מבין האדם בשכל אנושי את התורה, אבל אין זה שהתורה פעלה על השכל האנושי שלו שהרי "אין התורה מתלבשת בדברים הגשמיים עצמם, כי אם שהתורה דנה ופוסקת הלכות בנוגע לדברים הגשמיים שבעולם" ויעוי"ש בארוכה בהערות לתוך זאת עם המבואר בלקו"ש ח"ט ע' 214 על השפעת התורה על שכל האדם במתן תורה. ויש להאריך בכהנ"ל, אולם בנקודת הדברים: לאחר כל מה שיבואר לקמן בענין ה'התלבשות' בשכל אנושי, הרי זה רק לאחר ירידת התורה ממקומה ולא מצד התורה עצמה - וענין זה יבואר בארוכה בסעיפים הבאים.

74) מונח זה של 'התלבשות' שייך לתורת החסידות, וכמעט לא נמצא לו חבר בסגנון של נגלה דתורה (וראה שיחת ז' אדר תשמ"ה (התועדויות ח"ב ע' 1300 ואילך) שיש למצוא את האופן להסביר גם ענינים כאלו באותיות של נגלה - ושם שזה שייך להפצת המעיינות בתכלית). ויש לעיין ולחפש.

75) וראה המשך תער"ב ח"ב פרק שפג. ואכ"מ.

נבראים<sup>76</sup>. ג. עד לשכל האדם בעולם הזה. ד. ובוה גופא שכל כפי שהוא מצד העולם עצמו<sup>77</sup> - וזוהי ההתלבשות שב"דיני ממונות<sup>78</sup>.

ט. שייכות "דיני ממונות" לשכל מתבטאת הן בדרך הלימוד של דינים אלו והן במקור כמה מדינים אלו.

בדרך הלימוד: מצינו בש"ס<sup>79</sup> (ובהלכה<sup>80</sup>) ב' דרכים כלליים הנקראים 'עוקר הרים'<sup>81</sup> או 'סיני' (וכן<sup>82</sup> 'חריף ומקשה' ו'מתון ומסיק'). ההבדל ביניהם<sup>83</sup>:

'עוקר הרים' (ו'חריף ומקשה') ענינו<sup>84</sup> הדגשת סברת האדם בחיפוש טעם ההלכה ובלשון

(76) ובפרטיות יותר מובא בשיחה שבהערה 11 "ובוה גופא כמה דרגות - נשמות למעלה, שכל מלאכים בכל דרגא לפי מעלתו כו".

(77) להגדרת מושג זה ראה לעיל הערות 25, 50.

(78) ע"פ: לקוטי שיחות חל"ב ע' 178 הערה 34.

(79) סיום מסכת הוריות וברכות ובמקומות שנסמנו בלקו"ש ח"ב בחוקותי א' סעיפים ג' - ה'. ב'ביאורים לפרקי אבות' (פ"ב מ"ט) מקשר זאת להבדל בין 'בור סוד שאינו מאבד טיפה' לבין 'מעין המתגבר'. ואכ"מ.

(80) כלומר: פסיקת ההלכה הינה ה'תוצאה' מדרכי הלימוד האמורים. ויש לומר כי ההבדל שיובא בפנים בין 'עוקר הרים' ו'חריף ומקשה' לבין 'סיני' ו'מתון ומסיק' הוא ההבדל בין דרכי הלימוד בכללות לבין פסיקת ההלכה. דרכי הלימוד בכללות הם 'עוקר הרים' ו'סיני' ופסיקת ההלכה היא 'חריף ומקשה' ו'מתון ומסיק'. כפי שיבואר להלן.

(81) בשיחת י"ט כסלו תשל"ב [אשר ממנה הוא ה'ליקוט' בחי"ב בחוקותי שיובא להלן בארוכה] נתבאר כי המשמעות הפשוטה ל'עוקר הרים' הוא בהתאם וכנגד ה'סיני', כלומר עקירת (התקפה ע"י קושיות ורמינהו) על [הר] סיני' ובהמשך מבאר את המשך הלשון 'טוחנן זה בזה' כי דיני 'איסורא' הוא 'הר' [סיני] מסוג אחד, ודיני 'ממונא' הוא 'הר' [סיני] מסוג שני' ודיני 'נפשות' הינו 'הר' מסוג נוסף ובדרך לימוד זו הוא 'עוקר' הר מסוג 'ממונות' ע"י הר מסוג 'איסורא' ויתירה מזה 'טוחנן זה בזה' הוא מערב אותן יחד (שיחות קודש ח"א ע' 203; 212). וכפי שיוסבר להלן כוונת הדברים הוא שמחפש ה'סברא' שבכל 'הרים' אלו ועם ה'סברא' הוא 'טוחן' זה בזה.

(82) הנה בסיום מסכת הוריות מובא דיון ב'חריף ומקשה' ו'מתון ומסיק' בלי קשר ישיר ל'עוקר הרים' ו'סיני', אולם מתוס' ד"ה 'חכם' (גיטין סז, א) שכתבו שרבי מאיר היה 'חריף ומקשה' למרות שבש"ס הוא נקרא 'עוקר הרי הרים' (סנהדרין כד, א) משמע ש'עוקר הרים' ו'חריף ומקשה' היינו הך, וכן מפורש בספר המאמרים תש"ח מאמר ד"ה 'אמר רבא' ע' 123 וכפי שמבאר שם כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהערה סז בארוכה [להעיר כי דברים אלו עצמם המבוארים במאמר שם מפורשים גם ב'שערי אורה' (שער החנוכה סעיף נו) אולם הערתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לנושא זה מציינת רק למאמר בתש"ח. וראה אגרות קודש חח"י ע' שפ מה שעונה בזה להגר"א ע"ה הילביץ על קושייתו בקונטרס 'עץ החיים' ו'שערי אורה' הנ"ל בענין זה ושם הוא ע"ד המבואר בהערתו למאמר תש"ח]. מהות ההבדלים בין 'עוקר הרים' ל'חריף ומקשה' נתבארו בארוכה בשיחת יט כסלו תשל"ב (שיחות קודש ח"א ע' 212 - 214).

(83) הבא להלן ע"פ: לקו"ש ח"ב עמ' 122 ואילך; לקו"ש חט"ז עמ' 2 ואילך; הדרן על מסכתות ברכות ומו"ק - סה"מ ח"ו עמ' קיג ואילך.

(84) הנה בדרך הפשט ההבדל בין 'עוקר הרים' ל'סיני' הוא ההבדל בין עיונא לגירסא בכלל (ראה התוועדיות תשמ"ז ח"ד ע' 294 ועוד הרבה), או ההבדל בין לימוד בשקו"ט ופלפול ללימוד אליבא דהלכתא (ראה שיחת י"ט כסלו תשמ"ג התוועדיות ח"ב ע' 653; י"ט כסלו תשמ"מ התוועדיות ח"ב ע' 634, ועוד).

אך בשיחת י"ט כסלו והמשכה בש"פ וישב תשל"ב (ומשם בלקוטי שיחות ח"ב שם סוף סעיף ג' והערה 17 ובה



אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה (פ"ב ה"ב) "לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן . . לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות, להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר", (משא"כ 'סיני'<sup>85</sup>) וזו עיקר דרך הלימוד ב'דיני ממונות'<sup>86</sup> ובלשון הרמב"ם בהלכות טוען ונטען (סוף

נסמן לשיטת רש"י בכמה מקומות בש"ס ש'חריף' הוא ענין חיפוש הסברא) מבאר ובארוכה כי אי אפשר לומר ש'סיני' (או 'מרי חטיא') הוא הלימוד לגירסא בלבד וע"כ צ"ל שגם הוא לומד בעיון (וראה גם הדרן על מסכת הוריות י' שבט תשמ"א [שיחות קודש ח"ב ע' 180-181]), אלא ההבדל הוא ש'חריפות' ו'עוקר הרים' הוא שימת הדגש על סברא וטעמי ההלכה, ומוכיח זאת מצד שתי יסודות: א. רבי מאיר שהוא 'עוקר הרי הרים' (סנהדרין כד, א) וכן הוא 'חריף ומקשה' (תוס' ד"ה חכם גיטין סז, א) היה תלמידו של רבי עקיבא וכתלמיד שם דגש על "סבר סברא" ('עיקר טעמי המשנה . . ולהבין דבר מתוך דבר') - סוטה כ, סע"א. וזו היתה דרך הלימוד של רבי עקיבא (סוטה מט, ב) "משמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה" ופירש רש"י "עומק סברא ולסמוך טעמי תורה שבעל פה" (לקו"ש שם והערה 16). ב. כל מהות 'עקירת הרים' וה'חריפות' יסודה הוא לראות את טעם הדבר ולא רק את הדין.

והנה בלקו"ש ח"י"ב לא נתבאר סברת הקשר בין 'עוקר הרים' ו'חריף' ל'סברא', אולם בלקו"ש חט"ז שמות א' בהערה 16 מציין לענין זה לשר"ת 'חוות יאיר' סימן צד ושם מבאר ענין זה כטוב טעם וז"ל: חריף ומקשה . . מהירות השכל שהוא ג"כ פרי הציור הטוב שממהר לקרב אל שכלו דברים העמוקים, ונ"ל שגם מצד זה נקרא המופלג בדמיון חריף כענין חרפא ואפלא ור"ל מהיר והיינו שקוד כמ"ש מקל שקד כי שוקד אני על דברי והיינו שאמר חריף ומקשה".

וראה: שיחת י' שבט תשמ"א (שיחות קודש ח"ב ע' 187) ושם כי המושג 'עוקר הרים' הוא "כאשר ישנה סברא ראשונה ('סברא חיצונית') ולאחר העיון 'עוקר' הוא סברא חזקה זו הנדמית כ'הר' - סברא 'בריאה', 'חזקה', 'גבוהה' - זהו 'עוקר הרים'; הדרן על מסכתות ברכות ומו"ק ס"ד (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קטו-קטז) ושם של'חריף' ישנה 'העדר המנוחה מהחידושים ופריכת הסברות; שיחת ש"פ כי תשא תש"נ (התוועדות ח"ב ע' 11-410) וראה הלכות תלמוד תורה עם הערות הגרמ"ש ע"ה אשכנזי מד"א כפר חב"ד שמדייק כן מלשון אדה"ז בהלכות תלמוד תורה (פ"ב ה"ב) "לפלפל בהם בקושיות ותירוצים לירד לעומק הסברות וטעמי", היינו שע"י שיפלפל ירד לעומקי הסברות (הערה 14/א). וראה מה שהאריך שם בהערות 13/ב - 13/ו, 14/א - 14/ג.

85) ענינו של 'סיני' נתבאר ובארוכה בהתוועדות יט כסלו תשל"ב שם.

86) ע"פ לקו"ש חט"ז שמות א' סעיף ב' והערה 12 משו"ת חוות יאיר סימן צד (והוא על יסוד לשון הש"ס בחגיגה י, א) 'קרי רבא עלי' דשמואל 'פלפולא חריפתא'. יסוד הדברים שבפנים כך הם' הנה בתניא פרק ה' נתבאר כי "כשאדם מביין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה הרי שכלו תופס ומקיף אותה וגם שכלו מלוכש בה באותה שעה" וכדוגמא מביא לכך "שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם . . מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטעון זה כך וזה כך יהיה הפסק כך הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה", ובלקו"ש ח"ה' ויגש ב' (תש"נ) ס"ה מבואר שעיקר המבואר בתניא פרק ה' על הייחוד נפלא הוא דווקא כש'לומדה היטב בעיון שכלו" ולא רק הלימוד למיגרס והרי זה ענינו של 'עוקר הרים' (וכן דייק הגרמ"ש ע"ה אשכנזי בהערותיו להלכות תלמוד תורה (פ"ב סעיף ח' הערה 1)). והנה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מדייק כי אדה"ז מביא 'דוגמא מחושן משפט דווקא' (תניא עם מראי מקומות, ליקוט פירושים [חיתריק] ע' רטז). נמצאנו למדים מכל זאת שדרך הלימוד של 'סברא' ('עוקר הרים') הוא בעיקר ב'דיני ממונות'.

זאת ועוד ובעומק יותר: משטחיות לשון אדה"ז בתניא משמע כי עיקר דבריו עוסקים ב'גברא' הלומד שעליו ללמוד כל דבר בעיון ובסברא, אולם מהדוגמא שמביא מ'חושן משפט' מדוייק שענין זה הוא גם בה'חפצא' של 'דיני ממונות' עצמם שבהם עצמם ה'סברא' הוא יסוד ענינים וענין זה הוא המפורש במשנה סוף בבא בתרא ש'דיני ממונות' עצמם ענינם 'חכמה'.

ובחוות יאיר שם: והא דק"ל כרב באיסורא וכשמואל בדינא עיין ברא"ש פ"ד דב"ק [ושם, דשמואל עיקר לימודו היה בדיני ממונות ולכן הלכה כמותו] ולולי דמיסתפינא אמינא כי שמואל לרוב חקירתו וידיעתו באצטגנינות

פ"ח): "דבר של טעם שראוי לסמוך עליו וברור הוא למוצאי דעת"<sup>87</sup>.

במקור הדינים: לשון הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות על מסכת בבא בתרא "שכולו קבלה ודברי סברות ולא התבאר מן התורה" והיינו שה'אמת' של התורה היא גם מצד מציאות העולם<sup>88</sup>.

י. מהדוגמאות ללימוד בדרך של 'סברא' הם: הדגשת 'תוכן הענין' על פני דיוק הלשון

ורפואות לא היה בקי אף כי אמר שלא נסתכל באיציטגינות רק כשהולך לעשיית צרכים מ"מ היתה דעתו משוטטות עד כי היו נהירין לו שבילין דרקייע וכו' והיה מופלג בעיון ושיקול הדעת שהוא כח המצייר והמדמה והמפריד בין דבר לדבר בסברא כל דהו ומצד זה דיני ממונות הם מקצוע גדול [כלשון המשנה בבבא בתרא] די שחדשים לבקרים ומעט מזעיר נמצא במשנה וברייתא וצריך שיקול הדעת קולע אל השערה ולא יחטיא ואפשר כי על כן נקרא שקוד [כוונתו: באבות פ"א מ"ד נאמר 'הוי שקוד ללמוד' ובכתובות מג, ב' נאמר 'שקוד מנו שמואל' וברש"י שם: 'הו קרו ליה שקוד על שום דהלכתא כוותיה בדיני ושוקד על דבריו לאומרם כהלכתא' וכאן מפרש שקאי על סברא]: על שני פנים: הא' על צד הציור הטוב והישר (עי' בספר מדות אהרן רפ"ב ובלשון ריש הקדמת ספר המורה שכתב לתלמידו טוב שכלך ומהירות ציורך) כי תרגום משוקדים מצויירין וכ"פ רש"י בחומש, והשני ע"ש מהירות השכל שהוא ג"כ פרי הציור הטוב שממהר לקרב אל שכלו דברים העמוקים". וראה קובץ שיטות קמאי בביאור לשון המשנה בבבא בתרא הנ"ל: אמר ר' ישמעאל הרוצה שיחכם יעסוק בדיני ממונות שאין מקצוע בתורה גדול מהם. פירוש, מקצוע פנה, כדכתיב [שמות כ"ו כ"ג] למקצעות המשכן, שהן פנותיו. שהן כמעין הנובע, שנמשכין ויוצאין ממנו המים פעם אחר פעם כך דיני ממונות יוצא דבר מתוך דבר, ומי ששכלו מחודד מבין דין דבר זה מדין דבר אחר. והרוצה לעסוק בדיני ממונות ישמש את שמעון בן ננס, שמרוב חכמתו מיקש דבר לדבר".

וראה 'תפארת ישראל' לבבא בתרא שם: 'שאיין לך שום דבר מדיני התורה מאיסור והיתר, שנתנה בו תורה רשות לשכל האנושי לעוף כפי כחו לחתור ולחקור ולהחליט כפי הנראה בעיניו, כמו בדיני הממונות, שפתחה לו התורה בהם האדם נחלה בלי מצרים, לשקול ולשפוט ולדקדק כפי שכלו, עד שרוב דיני טוען ונטען שנדברו בהם דברים הרבה כעגלה המלאה לה עמיר, כולם כללה התורה בדברים מועטים בפסוק א', באמרה בצדק תשפט עמיתך, רק מפני ששכל האדם עשוי לטעות באריגה דקה כזאת, לכן רבותינו הקדמונים בעלי המשנה והתלמוד, התאספו יחד לאלפים מגדולי האומה, והניחו לנו יסודות ושרשים בכל אלה, ובכל זה עדיין נשאר מקום להדיין להשמט לימין או לשמאל, לדמות מלתא למלתא, או לחלק ביניהם לפעמים בכח השערה, לכן עסק דיני ממונות ישנם שכל האנושי, לדקדק היטב שיכוון מטרת האמת על הנקודה, מלבד שכך מחוייב לו, דבכל דיני איסור והיתר, כשמסתפק בדבר, יחמיר באיסור תורה, מה שאין כן בדיני ממונות, לא יוכל להשמט בבית הספק להחמיר, דהרי מה שהוא חומרא לזה הוא קולא לזה, ועל כן צריך להתעמל לכוון רק האמת לאמתתו.

(87) נתבאר בארוכה בשיחת ז' אדר תשמ"ה (התועדויות ח"ב ע' 1300 ואילך) ושם מבאר על כל שלבי השכל בהכרעת הדיין את הדין. בשיחה שם לא מפורש שענין זה שייך דווקא לדיני ממונות, אלא מבאר את הדברים באופן כללי, אולם ברמב"ם עצמו ענין זה מודגש דווקא בדיני ממונות. זאת ועוד: בתחילת השיחה מבאר בארוכה את ענין 'שנים אוהזין' (שם ע' 1298 - 1300) ומתורף הדברים (בפרט כפי שהשיחה כפי שנאמרה) נראה כי מקשר בין הדברים.

(88) הדרינים על הרמב"ם וש"ס ע' כט שולי הגליון הב' להערה 126.

עצמו<sup>89</sup>; סברא<sup>90</sup> של חיפוש עצם ומהות הענין על פני ההוכחות מפרטי הדין<sup>91</sup> (ובלשון אחר דגש על 'איכות' הענין על פני ה'כמות'<sup>92</sup>). מהדוגמאות ל'מקור הדינים' - לשון הש"ס<sup>93</sup> "למה לי קרא סברא הוא"<sup>94</sup>.

יא. ב'דיני ממונות' עצמם ההתלבשות בשכל ועד לשכל אנושי מודגש ביותר<sup>95</sup> בדיני 'טוען

89) לקו"ש חט"ז שם.

90) הבא להלן ע"פ לקו"ש ח"ב בחוקותי א' סעיפים ו' ז' (משיחת י"ט כסלו וש"פ וישב תשל"ב). והנה בשיחה שם מתבאר ענין זה לא בדיני ממונות אלא בדיני מעשר בהמה, אבל כפשוט ענין זה אינו רק בדיני ממונות וענין זה מפורש בשיחה שם ס"ה שכאשר רבי יהודה ש"כולי תנויי בניזיקין" (ובהערה 27 על זה: "והרי אמרו 'הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות") למד עוקצין אמר היות דרב ושמואל קא חזינא כחי' היינו שהיסוד של סברא הוא בדיני ממונות, ומשם הוא גם בענינים נוספים [ועיין היטב בחדא"ג מהרש"א סיוס בבא בתרא שהסברות שב'דיני ממונות' מבארים גם את דיני 'איסורא' ו'נפשות' וראה הנסמן בהערה 11 שזה גופא ענין 'עוקר הרים וטוחנן זה בזה' היינו שמביא מ'ממונות' ל'איסור' וכו' וראה כל הנסמן ב'אוצרות' חלק א' בענין 'איסורא ממונא לא ילפינן' [גליון 'החייל' 37].

91) ביאור ענין זה צריך הרחבה ובלקו"ש שם נתבאר הדבר בנקודתיות (וראה בשיחת ש"פ וישב תשל"ב בהמשך לשיחת י"ט כסלו שבאו הדברים ביתר ביאור - ויל"ע הסיבה שב'מקור' לליקוט הנ"ל לא נסמן - כפי הרגיל בזה - שה'ליקוט' הוא גם משיחת ש"פ וישב הנ"ל).

92) שם. והיינו ש'עוקר הרים' ו'סברא' הוא דרך לימוד התורה ב'איכות' וענין זה שה'סברא' היא ה'איכות' ומהות הענין הוא בעיקר ב'דיני ממונות'. ויל"ע.

93) כתובות כב, א (בדין 'הפה שאסר הפה שהתיר'); ב"ק מו, ב (בדין 'המוציא מחבירו עליו הראיה'); נדה כה, א (ענין של 'מציאות' בגופה של האשה). והנה עיקר החידוש הוא בסוגיה בכתובות ובב"ק שם מדובר על פסיקה בדיני ממונות מסברא במקום מ'קרא', משא"כ בלשון הש"ס בנידה מדובר על מציאות ולא על 'דין' וכן ביאר ב'מפענה צפונות' מבוא פ"ו ע' 29.

94) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה נשא ב' סעיף ג' והערה 44 ובהנסמן שם לספר 'בית האוצר' ושדי חמד והמעין במקורות שם יווכח כי עיקר הדוגמאות עוסקות ב'בין אדם לחבירו' בכלל ו'דיני ממונות' בפרט (כפי שנתבאר לעיל בסעיפים ד-ו [נדפס ב'החייל' גליון 38]) וראה רמב"ן ב'ספר הזכות' (גיטין עו, א, לה, א בדפי הרי"ף) "ייני ממונות אין לתלותן בגזירות הכתוב, אלא דברים שהדעת נוטה לדין הם". בכללות ענין 'למה לי קרא סברא היא' - נתבאר בשיחת ש"פ לך תשמ"א (שיחות קודש ח"א ע' 352) כי 'קרא' הוא "למעלה מהשכל" ו'סברא' הוא "הבנה והשגה" וראה שיחות אחש"פ תשמ"ג (התועדויות ח"ג ע' 1335); ש"פ צו תשד"מ (התועדויות ח"ב ע' 1191) שיש צד שבו 'סברא' אף עדיפה מ'קרא' ולכאורה זה ענין הלימוד ב'דיני ממונות' (דין 'הפה שאסר' ו'המוציא מחבירו עליו הראיה'. ולהעיר כי שני דינים אלו הם שתי יסודות כלליים בכל דיני 'ממונות': דין 'הפה שאסר' הוא יסוד לכל דיני ה'טענות' והנאמנות של 'מיגו' ודין 'המוציא מחבירו' הוא יסוד חזקת מרא קמא ועד שלכמה דעות (תרומת הרשן סימן שמוט) מצד דין זה הרי אין הולכין בממון אחר הרוב).

95) הנה בשיחת ש"פ ויגש תשמ"ו (התועדויות ח"ב ע' 270) מביא מפרשים [וצ"ע וחיפוש מי מהמפרשים] המבארים את הסיבה שבחר הרמב"ם להביא בפתחת ספר 'קנין' את הפסוק 'ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנין קנה בינה' (משל ד, ז) שהוא תוכן המשנה 'הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות', ע"כ. ומקשה דלכאורה 'קנין' אינו צריך ל'חכמה' מיוחדת ואין זה אלא מעשה התגרים. עיי"ש ומתוך הדברים בשיחה מבואר בפשטות כי בתוך 'דיני ממונות' עצמן עיקר ה'חכמה' היא ב'טענות'.

ונטען<sup>96</sup> - החלק במסכת "בבא מציעא" ש"ענינה לדבר על הטענות"<sup>97</sup> כמשנת "שנים אווזין בטלית"<sup>98</sup> ועוד<sup>99</sup>.

יב. כמה אופנים ב'התלבשות' זו מן הקל אל הכבד<sup>100</sup> בפרטי הדינים:

96 - "כל מה שהוא נופל בין בני אדם קצתם על קצתם שיכנס בהם ההודאה והכפירה" (כלשון הרמב"ם בספר המצוות מ"ע רמו)

97 לשון הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה ('דבר מלכות' שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב סעיף ח').

98 ענין זה מובן וכמעט מפורש בעשרות מאמרי רבותינו נשיאנו ובפרט במאמרי אדמו"ר הזקן כדלקמן: הדוגמא הכמעט יחידה במאמרים לבאר כיצד ניתן להבין ענין שכלי, כמו גם לבאר כיצד התורה נתלבה בענין שכלי היא משנת 'שנים אווזין' והלא דבר הוא שהביטוי לענין שכלי בטהרתו היא סוגייה השייכת לטענות בין בני אדם ששם הנושא השכלי הוא יסוד הדברים (כפי שיתבאר לקמן). להלן כמה דוגמאות:

א. 'שנים אווזין' היא דוגמא לענין שכלי בכלל: מאמרי אדה"ז תורה ח"א ע' ו' "יש אותיות השכל . . אף שאינו מחשב עדיין רק התגלות הסברא בשכלו נקרא בחי' אותיות כמו למשל כשלומד הדין שנים אווזין בטלית שמקודם ידע ג"כ דין זה רק שלא הי' שכלו מונח בזה שהי' עוסק בדברים אחרים, הרי דין זה הי' בשכלו מקודם"; מאמרי אדה"ז אתהלך לאזניא ע' קצ "כשהאב רוצה להשפיע שכל הלכה לבנו היניק ששכלו מצומצם מוכרח שימצא לו סגנון באיזה דברים בטלים למשל שעל ידם ישיג התינוק את ההלכה כמו שנים אווזין ששכל התינוק קצר מלהשיג ענין שנים שהלכו ומצאו דבר כי הורגל בקטנים שלו בטפשות הדברים קטנים צריך הוא למצוא לו משל לזה מדברי קטנותו שהורגל בהם כמו שימצא הוא הדבר הקטן החביב בעיניו וכדומה . . עד שמתוכם יוכל התינוק להשיג הסברא והרי שכל האב כשהשיג ההלכה הי' בעמקות גדול..."; מאמרי אדה"ז תקס"ח ח"ב ע' תשא [כנ"ל]; מאמרי אדה"ז ענינים ע' ס "התפשטות השכל באותיות כי השכל הוא בלי גבול והאותיות מגבילים את השכל שיהיה בבחי' גבול . . כמו למשל שנים אווזין בטלית".

ב. 'שנים אווזין' היא דוגמא להתלבשות התורה בשכל אנושי: מאמרי אדה"ז נביאים ע' ח "בענין תורה שבע"פ כאשר יתפלל תחילה ויהי' לו בחי' כ"ח מ"ה שבנפש ליבטל מעצמותו בתכלית בלי שום טעם כו' אזי כאשר ידבר דברי אלוקים חיים . . ומלושב בהדבר הלכה כמו שנים אווזין..."; מאמרי אדה"ז תקס"ב ח"א ע' ע' סא "וזהו שכל העם ראו את הקלות פי' כמו שראה דוד בכל המצות שעשה ואמר ואביטה אורחותיך . . שהשיג אורחות הרוי' שבכל מצוה כן בשעת מתן תורה ראו מהות חכמתו . . מהות התורה שנתלבה בדבר ההלכה שנים אווזין כו' וד"ל"; מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ח"א ע' רעא "כמו איש צדיק גמור שלומד תורה לשמה ממש כרבי יהודה דכולא תנוי [בנוזיקין] כו' ותורתו אומנתו שבדברו דבר ה' זו הלכה הנאמר בענין גשמי' בהשכלת שכל וסברא אנושית כמו שנים אווזין כו' יחלוקו וכה"ג הרי בחי' עצמות חכ' שבמאציל ממש כמו הוא מלושב בהלכה זו . . רק שמלושב בדיבור גשמי, אבל הרי יש בה גם שכל וחכמה אנושית שבה וע"י מבין היטב ענין ההלכה זאת כמו שנים אווזין ע"ד הפשוט שהוא רק שכל וסברא אנושית רק שגונוהו [דבר] הלכה זו בחי' עצמות חכ' עילאה"; מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תצ "ולכן נקרא תורה משל הקדמוני שרשה מבחי' משל . . ולכך התורה למטה בגילוי ושכל אנושי כמו משנת שנים אווזין"; מאמרי אדמו"ר האמצעי 'הנחות' ע' קלא "אך זאת נחמתי בעיני כי אמרתן חייתי והוא בחי' הלימוד בדבר ה' זו הלכה כמו השונה שנים אווזין או אומר קפיטיל תהלים שהוא דבר ה' עיי"ו מעורר למעלה שיאת פנים". כל הנ"ל הם מקצת מהדוגמאות.

99 המקורות לניסוח זה ראה הערה הבאה.

100 הנה המקור לניסוח הדברים שבפנים הוא כדלקמן: במאמרי רבותינו נשיאנו בכלל ובתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שניט"א בפרט מצינו כמה סגנונות בהגדרת התלבשות התורה בשכל אנושי ועד לטענות של שקר'. ראשית הדברים נמצא בתניא פרק ד' (ח, ב) על ירידת התורה עד "שנתלבה בדברים גשמיים ועניני עולם הזה" וכהמשך וכתוצאה מזה מבאר בפרק ה' את אפשרות ההתאחדות של האדם עם שכל התורה וכדוגמא לזה מביא "שכשיטעון ראובן כך וכך ושמעון כך וכך יהיה הפסק כך וכך...". בנוסח זה כבר מתומצת כי עיקר התלבשות התורה בשכל היא דיני 'טענות', אולם א. הדבר מובא לכאורה כדוגמא אחת מתוך כלל הדינים (ובקיצורים

א. מצד גוף הטענות: התורה דנה ובארוכה בסברות ושקו"ט בטענות בין בני אדם (ובלשון אדמו"ר הזקן בתניא (פ"ה) "כשיטעון ראובן כך וכך ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם כך וכך") והרי מהות ענין ה'טענות' הוא תוצאה משכלו האנושי של הטוען<sup>101</sup> שיכול להטעותו

והערות לתניא' לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק מציין על המילים "והנה הלכה זו היא" לעיני במאמר 'יושט אסתר' בתורה אור (צד, ב) ושם "הליביש רצונו וחכמתו . . בענינים גשמיים כמו בבהמות בסדר קדשים ובמעוות בסדר נזיקין . . סרטור המחליף פרה בחמור . . קצב המתעסק בנתוח אברי הבהמה", הרי שמביא ב' דוגמאות, אלא ששם הרי לא נחית כלל לעסוק בהתעצמות עם כוח השכל אלא רק לירידה לענינים גשמיים) ב. לא נזכר ה'ירידה' לטענות של 'שקר' אלא 'טענות' סתם. ולכאורה אין לזה שייכות לתוכן הביאור בתניא בפ"ה בענין התלבשות התורה בשכל האדם הלומד, אלא רק למבואר בפרק ד' על ירידת התורה לדברים גשמיים. אולם כבר באור התורה' מפורש בכמה מקומות כי ענין לימוד 'שנים אוהזין' שייך לטענות ולטענה של שקר (לדוגמא אור התורה ויקרא ג' ע' תתפא: "פשט ההלכה של שנים אוהזין וכדומה שמדברת בענין סיפור מעשה גשמיות שנים שמצאו טלית וזה טוען שקר כו' . . וכשלומד הלכה זו בג"ע אינו מוכיר כלל ספור מעשה זו שנים אוהזין כו' כמו שהיא נגלית כאן כי אין שם טלית גשמי ושהו יטעון שקר" ועוד) ומכאן ואילך מצינו כל רבותינו משתמשים בלשונות אלו של 'טענות של שקר' (ראה הנסמן בהערות הבאות). והנה במאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מוסף שלב בזה ומקשר את דברי אדה"ז בפרק ה' בתניא ל'טענות של שקר' [ראה אג"ק שלו ח"ה ע' קפט] (היא האגרת הנודעה אודות ה'רעש' שהיה באותה תקופה על מאמר המערכת של 'הקריאה והקדושה' ואכ"מ]; ח"ז ע' [כט] וכן הוא בכמה ממאמרי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ושיחות (ראה הנסמן לקמן הערה 113) ולכאורה יש וכן צירוף שני ענינים: הטעם שמדגישים במאמרים את ענין ה'טענות של שקר' אינו אלא כבדי להסביר את גודל ירידת התורה למטה (שבפ"ד בתניא), אולם בפ"ה בתניא כוונתו לבאר את מעלת האיחוד של האדם עם חכמתו ורצונו של הקב"ה דרך לימוד עניני התורה גם בענינים גשמיים. זאת ועוד: כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ במאמר ד"ה ויאמר משה תד"ש (ספר המאמרים ע' 108) מחדש כי התלבשות התורה ב'טענות של שקר' היא רק 'התלבשות' ב"שם המושאל" ואין זה 'מענין התלבשות של התעסקות כי אם מה שהתורה מכנסת עצמה לדון בזה" ובמאמר ד"ה ואברהם וקן תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"א ע' רצא הערה 24) מחדד יותר שעיקר דברי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ הם אודות ההתלבשות ב'טענות של שקר' שבהם ההתלבשות היא רק בשם המושאל [וראה גם הדרן על הש"ס תשמ"ט (נסמן לעיל הערה 74)] ולכאורה לפי זה הרי שוב עיקר חסר מן הספר בפ"ה בתניא, שהרי שם עיקר כוונת אדה"ז להוכיח כיצד ע"י לימוד הלכה גשמיית מתאחדים עם חכמתו ורצונו ובאם מדובר שם בטענות של שקר ובאופן כזה שהמושג 'התלבשות' הוא רק בשם המושאל, הרי ההמשך שם על ההתאחדות אינה בשלימות. זאת ועוד: במאמר פדה בשלום תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפב) הערה 22 כותב כי 'טענות של שקר' הם למטה גם מן(התלבשות) בדברים אסורים "כמובן מתניא פכ"ד (ל, ב)" ובשטחיות נראה הדבר כסתירה למבואר במאמר בתד"ש. ובכדי לתוקף כל הנ"ל יש לסדר את הדברים מן הקל אל הכבד ובכמה אופנים שכמה סוגי התלבשות יש וכמה סוגי 'טענות' ישנם ועפ"ז חלק עיקרי מהדברים מבוארים בטוב. ואם שגית' ה' הטוב יכפר.

101) נקודה זו כפי שהיא מנוסחת בפנים מובנת ע"פ מאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א הערה 22. אולם בכדי להבין את עומק הדברים יש להקדים ענין יסודי בעצם המושג 'טענות': לשון הרמב"ם במצות עשה רמו 'טוען ונטען': "כל מה שהוא נופל בין בני אדם קצתם על קצתם שיכנס בהם ההודאה והכפירה". והנה רבי יהודה הנשיא פתח את מסכת ה'טענות' (בבא מציעא) בהיכי תימצוי ייחודית של 'שנים אוהזין' שבה ה'טענות' הם בתכלית 'טהרתם'. בהיכי תימצוי זו הרי אין מציאות של 'הוכחה' - כ'שטר', 'חזקה', 'עדים' ואף לדעת הראשונים אין כאן ג' מיגו' לאחד מהצדדים יותר מרעהו (ראה תוס' ד"ה יחלוקו). נמצא שכל היסוד שעמו התורה צריכה לדון מיוסדת אך ורק על ה'טענה' של הטוען ועל בסיס דבריו בלבד תפסוק התורה את הדין. והנה ראה לקמן הערה 103 מתנ"א מקץ ועוד כי עצם המושג 'טענה' היא תוצאה של שכל האדם וכל ה'מציאות' שהאדם ייסד בטענותיו מושתתות אך ורק על דבריו המיוסדים על שכלו שלו, נמצא שכל דיון התורה מיוסד על שכל אנושי על האדם הטוען. ועתה נבוא לעיין בהערה הקצרה במאמר שם. כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מעיר כי 'טענות של שקר' הם 'למטה גם מדברים האסורים' וההוכחה לכך - תניא פכ"ד ושם מבואר כי 'האדם העובר על רצונו ית' הוא גרוע ופחות הרבה מאד מהס"א וקליפה" ומדוע? כי האדם העושה עבירה עושה זאת מידיעתו ודעתו, משא"כ כל הקליפות

לשקר<sup>102</sup> ובכל זאת התורה דנה ושקו"ט בדברי הטוען<sup>103</sup>.

ב. מצד עצם המשפט: כל צורת המשפט שייך רק על ידי הבנה והשגה בשמיעת כל פרטי הטענות, כולל גם טענות של שקר, ואף בהבנת הטענות<sup>104</sup> (וע"ד מאמר רו"ל (אבות פ"ב מ"ד) 'אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו') ורק כך<sup>105</sup> יכול לדון דין אמת לאמיתו<sup>106</sup>. זאת ועוד: גם לאחר פסק הדין כשנתברר שאחד מהטענות היתה שקר, יכול הטוען - בחלק מהמקרים - לדרוש מבית דין לברר הדין ובלשון ההלכה<sup>107</sup> "מהיכן דנתוני"<sup>108</sup> - היינו שכל ענין המשפט

הם נבראים הקיימים מצד עצמם ומבואר כי 'טענות של שקר' הם ענינים שנעשו מצד בחירת האדם ולולא זאת אין להם כל קיום מצד עצמם ולמרות זאת התורה דנה בטענות אלו ויתירה מזה פוסקת לפיהם.

102) סעיף זה הוא ע"פ המאמרים בהם נראה כי הטענות בין בני אדם לאו דווקא שהם 'שקר', אלא שיכול להיות שיש בהם שקר - ראה ד"ה וכי תאמר תרע"ח (ספר המאמרים ע' שח) "התורה נתלבשה בהלכות גשמיים וכמו שנים אוזנין בתלית המחליף פרה בחמור ובטענות דראובן ושמעון שיש בזה גם טענות של שקר"; במאמר ד"ה כה תברכו תרפ"ו (סה"מ תרפ"ו ע' שטו "ובטענות דראובן ושמעון שיש בזה גם טענות של שקר". והביאור שבפנים ע"פ שיחת ש"פ בראשית תשמ"ג (התועודיות ח"א ע' 344-345) כי מה ש"התורה דנה ב'טענות של שקר' - הרי בודאי שאין הכוונה לומר שבהכרח שראובן או שמעון יטענו טענות של שקר ח"ו, ופשיטא שגם כאשר ראובן ושמעון טוענים שניהם טענות אמת, גם אז שייך "דין תורה" ופס"ד אמיתי . . . ומה שהתורה מדברת אודות 'טענות של שקר' - הרי זה יכול להשאיר באופן של 'תיאוריה' בלבד". ביאור הדברים: בסה"מ תש"ח הערה עא מציין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לעיני ב'תורה אור מקץ ד"ה מי כד' אלו קינו' ושם בתחילת המאמר מבאר את מהותו של 'שכל אנושי' שמצד עצמו שוקל לשקר (מצד המידות שבו) עיי"ש [ובהמשך לזה מבאר מה שרבי יהודה כל תנויי בניזקין הווי'] ומשמעות הדברים: בעצם זה שהאדם 'טוען' דבר בשכלו האנושי, הרי כאשר התורה עוסקת ומתייחסת ל'טענות', זה לכשעצמו התלבשות בשכל אנושי שבמהותו יכול לשקר, אף שלא דווקא שבפועל משקר. ודו"ק.

103) ע"פ מאמר ד"ה ואברהם זקן תשל"ח הערה 24 ראה מה שנתבאר על כך לעיל בהערה 33.

104) אולי יש לומר ביאור הדברים כך: ידועה החקירה בגדר דין 'מיגו' אם הוא 'נאמנות' ('הוכחה'), או שהוא 'כוח הטענה' (נסמן ב'קובץ מפרשים' בבא מציעא חוברת ב' (תות"ל ראשל"צ) ע' 16 ואילך). פירוש הדברים: אופן א' כאשר בית דין רואים את הטענות שקולות מוכיחים הם מתוך הטענות עצמם איזה יותר קרובה לאמת וזאת על ידי שמעיינים מה היה אחד הצדדים טוען אם היה רוצה לשקר ומכך שלא טען זאת הרי זו הוכחה שדבריו שטען אמיתיים, אופן נוסף: בית דין לא באים 'לברר' את אמינות הצדדים, אלא לשים 'טענה' בפיהם (וע"ד דברי תוס' בכתובות יח, א ב'מיגו' של יתומים קטנים שאינם טוענים כלל) ולטעון בשמם טענה חזקה, דבר המבטא את אופן התלבשות הדיינים בשכלם האנושי ובטענותיהם של המתדיינים.

105) עיין בתחילת המאמר שם שזה הפירוש ש"איני אוהב אלא המשפט" ולפי כל המתבאר בפנים עומק המשמעות הוא: דווקא בירור טענות בני אדם שהם 'צירת' ה'שכל האנושי' שלהם היא מימוש תכלית הכוונה בבריאת העולם והאדם.

106) ע"פ מאמר ד"ה שופטים ושוטרים תשכ"ז (ספר המאמרים פרשיות דברים א' ע' שכ - שכב).

107) ראה תשו"ע חושן משפט סימן יד וראה רמ"א שם ס"ד. סמ"ע ס"א.

108) וראה שיחת ט"ו שבבט תשמ"ח (התועודיות ח"ב ע' 334) ש"מהיכן דנתוני" הוא ביטוי להתלבשות התורה בשכל.

הוא להתלבש הן בטענות והן בטוען<sup>109</sup> גם של שקר<sup>110</sup>.

ג. מצד פסק הדין<sup>111</sup>: כששנים טוענים אותה טענה ובענין אחד ("שנים אוחזין בטלית . . . זה אומר . . . וזה אומר") הרי אחד מטענות אלו הוא שקר<sup>112</sup> ופסק דין התורה הוא 'יחלוקו' בשבועה מצד טענותיהם השקולות<sup>113</sup>.

ד. בעומק יותר<sup>114</sup>: אמרו חז"ל (שבת י, א) "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" וביארו בתוספות<sup>115</sup> ש"אמת לאמיתו" הוא "לאפוקי דין מרומה" והיינו שבמצבים מסויימים ייתכן ופסיקת הדין תהיה 'אמת' - מצד העדים<sup>116</sup> ומצד הטענות<sup>117</sup>, אך לא "אמת לאמיתו"<sup>118</sup>. ביאור הדברים: מצד 'דין אמת' הרי ייתכן שפסיקת הדין תהיה על

109) כן הוא הלשון בש"פ תרומה שבערה הבאה. והנה יסוד גדול למדנו מכאן כי יש הבדל בין 'טענה' של שקר ל'טוען' שהוא שקרן. ידועה מחלוקת הראשונים בדין המשנה בריש ב"מ האם מדובר בה ב'ודאי רמאי' (דעת הריב"א) או רק כאשר 'החלוקה יכולה להיות אמת' (דעת התוס' ד"ה יחלוקו) [ראה בכהנ"ל מה שהובא ב'קובץ מפרשים' (תת"ל ראשל"צ) חוברת א' ע' 54 ואילך] והנה בכמה בימות עוררו שלכאורה מדברי רבותינו נשיאנו שמשנת שנים אוחזין היא באופן של 'טענות של שקר' מוכח כדעת הריב"א דווקא ולכאורה לרוב הראשונים אין הדין כן, אולם לפי האמור יש לחלק בין 'ודאי רמאי' שהוא על ה'טוען' ל'טענות של שקר' שמשמעותן שיתכן וה'טוען' סובר שאומר אמת, אך ברור שה'טענה' שלו היא שקר ולכאורה זו דעת הרא"ש בסוגיה כפי שביאר בפלפולא חריפתא. והנה ע"פ המבואר בפנים הרי התלבשות התורה ב'טוען' של שקר היא בכך שגם לאחר פסק הדין זכותו לבקש את הסברת פסק הדין, היינו לבאר כיצד התורה דנה ב'טענתו' של שקר.

110) ע"פ שיחת ש"פ תרומה תשמ"א (שיחות קודש ח"ב ע' 398-9); שיחת י"ב סיון תשמ"ז (התועודיות ח"ג ע' 1986).

111) כלומר עד כה נתבאר כי ה'התלבשות' התורה היא הדין בשכלו האנושי של ה'טוען' וה'טענות' וכאן מתבאר יתירה מזו שההתלבשות בשכל האנושי היא גם בפסק דין התורה ועד שהדין עצמו עלול לפסוק 'אמת' ולא 'אמת לאמיתו' - ועיין סה"מ תש"ח ע' 124 הערה ע\*.

112) כן הוא בכמה מאמרים - ראה ד"ה וידבר חג השבועות תש"ל (סה"מ חג השבועות ע' רצ) ונתלבשה בטענות של שקר שראובן טוען כך ושמעון טוען כך שמוזה מובן אשר טענה אחת אינה אמת". ובד"ה אמר רבי אלעזר י"ג תמוז תשי"ט "דנגלה דתורה נתלבשה בשכל אנושי . . . ולכן הרי היא יורדת גם לברר טענות של שקר (כדאיאת בתניא)" וכ"ה בלקו"ש חכ"א ע' 220 והדיוק בזה שזה מצד שתי הטענות בענין אחד.

113) ע"פ: הנסמן בהערה קודמת ושיחת יום ב' דחג השבועות תשכ"ד (שיחות קודש ע' 377).

114) הבא להלן ע"פ: שיחת יום ב' דחגה"ש תשכ"ד (שיחות קודש שם); שיחת ש"פ וארא תשכ"ח (שיחות קודש ע' 326); שיחת מוצש"ק י' שבט תשל"ז (שיחות קודש ח"א ע' 415); הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' כח הערה 126.

115) כ"ה בתוס' בשבת שהובא ברוב השיחות, אולם בתוס' בבבא בתרא (ח, ב) ביארו ש'דין מרומה' נשלל גם מעצם המושג 'דין אמת' ולא רק שאינו 'אמת לאמיתו' - מהות השינוי בין פירושי התוס' נתבאר בהדרנים על הרמב"ם והש"ס שם.

116) כדברי רש"י בשבת שם.

117) כן מדיגש בשיחת יום ב' דחגה"ש תשכ"ד.

118) טור וש"ע חושן משפט סימן טו ובבית יוסף (שם) "בתיבת אמת הוי סגי להאי, ומאי לאמיתו, וי"ל דאע"פ שידון הדיין דין אמת, אם מצטרף לזה אהבת הדיין לזכאי או שנאתו לחייב לא הוי דין לאמיתו" ובדרישה (שם) "לפעמים שצריך הדיין לפסוק לפניו משורת הדין . . . וכשאינו עושה כן, אף שהוא דין אמת אינו לאמיתו" וראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס הערה 126 משמעות ההבדל בין ה"ב" לדרישה שזהו ההבדל בין 'אמת' מצד התורה אך

יסוד טענות הנתבע<sup>119</sup> כאשר ע"פ כללי דיני הטענות יש לפסוק כן, וזאת למרות שליבו של הדיין 'נוקפו שיש בו רמאות' ומ"מ נדרש הדיין לחקור ולדרוש<sup>120</sup> ולפסוק לפי "אמת לאמיתו"<sup>121</sup>.

לא ב'מציאות העולם', או גם 'אמת' במציאות העולם עצמה.

119) משא"כ כאשר הדיין מרגיש בטענת התובע שקר שאינו יכול להוכיחו הרי לכל הדעות עליו לחקור ולדרוש היטב ולא לפסוק (ראה מה שנלקט ב'אנציקלופדיה תלמודית' ערך 'דין מרומה' ע' רצ בארוכה)

120) בשיחת אחרון של פסח תשי"ח מבאר כי ייתכן וגם מצד החקירה והדרישה שלו לא יוכל להגיע לאמת לאמיתו וצריך אז להגיע לבחינת 'הריחו ביראת השם' שזה ענין היראת שמים של הדיין, עיי"ש מה שממשיך לבאר על בר כוזיבא. ואכ"מ.

121) ומתוך כל הדברים נראה כך: מצד 'דין אמת' הרי יכול להיות דין תורה המתלבש ב'טענות של שקר' ופוסק לפיהם כפשוטו, אלא שרק מצד דין 'אמת לאמיתו' הרי צריך לחקור ולדרוש יתירה מזה וזה אופן התלבשות בטענות של שקר הכי גדול. ויש להאריך. והנה בשיחת ש"פ וארא תשכ"ח הנ"ל יוצא לחדש כי ההבדל בין 'אמת' ל'אמת לאמיתו' הוא ההבדל בין ללכת אחר הרוב - דין הקיים בכל התורה - לממונות ששם אין הולכין בממון אחר הרוב' (בבא בתרא צב, א דעת שמואל) ומתחשבים גם במיעוט. והנה בכמה שיחות מפורש כי היסוד של 'אין הולכין בממון אחר הרוב' הוא אחת הנקודות היסודיות המגדירות את 'דיני ממונות' (ראה שיחת שמח"ת תשל"ו (שיחות קודש ח"א ע' 115-116)); חמשה עשר בשבט תשל"ח (שיחות קודש ח"א ע' 498) ועוד. ולפי המתבאר כאן בשיחה יוער בקיצור נמרץ: לדעת התוס' בבבא קמא (כו, ב ד"ה קמ"ל) בממון יש לא רק 'מיעוט' מול 'רוב' אלא גם 'חזקת ממון' וזו נקודת ההבדל בין איסורים לממונא וביארו באחרונים (ראה גם קונטרס הספיקות סימן ו' אות ג' ועוד) כי סברת התוס' היא כי 'רוב' אין בו הוכחה ברורה ולכן היות וב'ממון' קיים גם 'חזקת ממון' הרי סברא של 'רוב' אינה יכולה להכריע זאת (ואולי ניתן להמתיק דבריהם ע"פ היסוד שבלקו"ש חי"ב בחוקותי א' שמכיוון שבלמוד התורה באופן של 'איכות' צריך להביא סברא 'עצמית' הרי רוב בממונות אינו עצמי מצד זה שיש גם 'חזקת ממון'. רעיון מעין זה כותב גם ב'שערי יושר' שער ג' פרק ג' ויל"ע) [ולהעיר כהנ"ל לכאורה הוא לפי השיטות שגם ב'רוב דליאת קמן' אין הולכין בממון אחר הרוב], אולם לפי המבואר בשיחה כאן הרי אה"נ שרוב הוא 'סברא', אלא שב'דיני ממונות' נדרש יתירה מזו - 'אמת לאמיתו' ויבוארו הדברים בארוכה בסעיפים הבאים.









הערות  
התמימים  
ואנ"ש

# שער נגלה

## ביאור בדרך אפשר<sup>1</sup> בלשון הש"ס (שבת ד, א) "והא בעינן . . ד' על ד'"

הרה"ח שמעון שי' ויצהנדר<sup>2</sup>  
ראש הישיבה

### א

הקדמה: ר"פ יציאות השבת במשנה הפותחת את מסכת שבת: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע", וממשיכה ומפרטת את כל האופנים שבהם, ובהם "פשט העני את ידו לפני . . חייב". פתיחה זו עומדת בראש מעייניהם של כל גדולי המפרשים ומכמה סיבות לכל לראש עצם הפתיחה במלאכת הוצאה האחרונה בט"ל מלאכות (תוס'; רמב"ן; פני יהושע; צל"ח לקו"ש חי"ד ואתחנן ועוד). ובתוך מלאכת הוצאה עצמה הרי המשנה בוחרת סוג ואופן של 'הוצאה' יוצאת דופן לגמרי ובלשון הצל"ח "עזבה את עיקר מלאכת הוצאה" ובחירה להביא היכי תימצי מסויימת שהיא לכשעצמה זקוקה להוכחה וברור (ככתוס' ד"ה פשט ועוד הרבה).

ויש לומר דרך מסויימת בהבנת השקו"ט באחת מהסוגיות הראשונות בגמרא שתוכנה לברר מדוע המשנה בוחרת דווקא בהיכי תימצי כזו ועוד ועיקר לבאר את סוג ה'הוצאה' שבמשנתנו וזאת לאורך השקו"ט עד דף ו' (ולדוגמא: על הפירוט של האופנים: הסוגיה הא' אודות ההבדל בין סוגייתנו לסוגיה בשבועות אודות הפירוט 'שנים שהן ארבע' 'חיובי ופטורי . . הכנה והוצאה'; על גדרה של הי'ד' במלאכת ההוצאה - הסוגיה השניה "עקירת גופו כעקירת חפץ" וגדר 'ידו של אדם' כ'כרמלית' או לאו עד לסוגיה היסודית של 'קלוטה' כדלקמן בארוכה).

שבת ד, א "פשט העני את ידו. אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד' על ד', וליכא. אמר רבה הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ד' על ד' דתנן הזורק מרשות

(1) יסוד הביאור דלהלן בלשון הגמרא - מחודש הוא ואם שגית ה' יכפר.

(2) מתוך שיעורים הנמסרים בישיבה, נרשם בנוסח המתאים לקובץ 'הערות' (כהוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיה שליט"א שלא לכתוב שיעורים בקובץ אלא 'הערות') - בשיתוף התלמידים ה' שניאור זלמן שי' קעניג; ה' דוד שי' גבאי.

היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרם" (ומוסיפה הגמרא ביאור בדברי רבה<sup>3</sup>) ד"סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא", כלומר, אף שלא הונח ברשות של ד' אמות, אפשר להחשיב כאילו הונח, וכפי שרואים מדין "קלוטה" ד"ואע"ג דלא נח" הואיל ו"נקלט באוירה של רשות הרבים כמי שהונחה בתוכו הוא" (רש"י).

והנה סוגיית "קלוטה כמי שהונחה" ובמיוחד ההשוואה לדין ד"פשט העני את ידו", היא מהסוגיות המסועפות במלאכת הוצאה, שעל-ידה מבארים כמה מהמפרשים<sup>4</sup> את ייחודיותה של מלאכת הוצאה (יותר על הדוגמא ד"דפשיט טפי ומרגלי טפי") ואת היותה "מלאכה גרועה"<sup>5</sup>, כי בדוגמה זו מתבטא במיוחד הייחוד דמלאכה זו על שאר ל"ט מלאכות ועל פיה יובן פתיחת הש"ס את המסכת במלאכה זו (וכמו גם ריבוי האריכות בכל המסכת במלאכה זו דווקא).

והנה בכדי להבין זה יש להקדים בכמה קושיות כלליות שהקשו המפרשים בפשט הסוגיה:

א. מכללות<sup>6</sup> הקושיה מובן שנקודת ההנחה של הגמרא היא שצריך שמקום העקירה והנחה יהיה ד' על ד' אמות, וצריך להבין היכי פשיטא ליה דבעינן מקום ד',

ולאידיך גיסא (ב) כיצד<sup>7</sup> מוכרח מדברי רבי עקיבא שאין צריך ד' על ד' בעקירה והנחה (עד כדי כך שלשון הש"ס הוא ר"ע דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה'. יתירה מזו לכאורה אין כלל מוכרח (כקושיית התוצאות חיים סימן ז' אות ב' ועוד הרבה) מדבריו דבעינן ד' על ד' שהרי בדבריו רואים בעיקר שאין צריך שינוח ברשות אחרת, אלא מספיק רק שיעבור מעל הרשות, ד"קלוטה", "כמי שהונחה" דמי, וכיצד מוכרח מדברי רבי עקיבא שאותה הרשות (שבו "קלוטה") יכולה להיות פחות מד"א.

## ב

זאת ועוד: מפשטות דברי רבה משמע, שמשנתנו (בענין "פשט העני את ידו" וכלל פירוט המקרים שם) היא אליבא דר"ע, והיינו שהדין בהוצאה המיוחדת דמשנתנו היא אפילו במקרה ע"ד ד"קלוטה", שרק עבר מעל ידו (הרשות), ואפילו אם אין מקום של ד' על ד' אמות וזה גופא שמעינן ממשנתנו, היינו שזה מעיקרי החידושים שבה.

(3) כשיטת התוס' בד"ה דאמרינן בקושיה הא'.

(4) ראה בארוכה צ"ח ופני יהושע על התוס' ד"ה "והא בעינן".

(5) תוד"ה פשט, ריטב"א (בפירושו לשבועות), רשב"א.

(6) רש"י ד"ה מעל מקום ד', תוד"ה והא בעינן, תוס' הרא"ש ד"ה והא, רשב"א. וראה מנ"ח מצווה טו אות א' ואפיקי ים (חלק ב' סימן ד' ענף ח') בארוכה.

(7) מהרי"ט כאן וראה אבני נזר או"ח סימן רמ אות ב'.

ובגוף הדין ד"קלוטה" מצינו במפרשים ג' קושיות יסודיות:

(א) אחד<sup>8</sup> הדברים הבסיסיים במלאכות שבת הוא שצריך שיהיה דבר שמתקיים, ואם עשה מלאכה ו"אינו מתקיים" - פטור, והרי ההנחה כאן היא מהדברים ש"אינו מתקיים", שהרי החפץ רק עובר ברשות היחיד, ומותר (ולא חייב או (לדברי חכמים) פטור);

ועוד (ב), דהרי<sup>9</sup> האדם הזורק את החפץ מעל רשות היחיד, אין כוונתו בזריקה כענין כשלעצמה, אלא שעיקר רצונו הוא שיגיע לרשות הרבים שמאחוריו, וא"כ המלאכה כאן היא "מלאכה שאינה צריכה לגופה", ופטור. וגם (ג) צריך להבין דהרי "מלאכת מחשבת אסרה תורה", וצריך שיתכוון (ורצה ב) עשייתו, ואילו כאן אין כאן "מלאכת מחשבת" ש"אסרה תורה".

וגם צריך להבין בכללות הענין והגדר ד"קלוטה", דהרי כל מלאכת הוצאה הוא דווקא כשיש הנחה, ואילו כאן מתחייב על אף שיש רק עקירה ללא הנחה ורק 'כמי שהונחה'.

ובאמת משום קושיה זו (האחרונה) ביאר ה"אבני נזר" (בסימן רמ) בכמה מהראשונים באופן אחר את גדר הדין ד"קלוטה", שמבאר בדעת התוס' ש"ההנחה" נעשית באויר, והיינו שבעצם היות החפץ הנזרק באויר, הרי בהיותו שם הוא כמונח, ובדברי רבינו חננאל מבאר ש"ההנחה" כאן היא בקרקע שתחת החפץ, אך מ"מ עדיין קשה לשיטת רש"י, שכתב בפירוש (ד"ה "קלוטה") שמתחייב רק משום ש"נקלט באוירה של רשות הרבים" וכותב בפירוש שזהו "אע"ג דלא נח" (וההנחה היא רק "כמי שהונחה בתוכו", ולא שיש הנחה באופן אחר, כביאור התוס' ור"ח הנ"ל).

והנה המעיין בישובים לקושיות הנ"ל (בפרט בתי' השואל ומשיב והאבני נזר בקושיה למה שכאן "אינו מתקיים"), יווכח כי קושיות אלו נכונות לכללות מלאכת הוצאה<sup>10</sup>, ולא רק לדין "קלוטה". וזאת משום שבמלאכת הוצאה יש שוני משאר מלאכות התורה, וכמוזכר לעיל שמלאכת הוצאה היא "מלאכה גרועה", ואין שייכים במלאכה זו אותם הכללים שבשאר

8 אבני נזר או"ח סימן רי והנה באבנ"ז שם מיישב שבעצם כל מלאכת 'הוצאה' היא דבר שאינו מתקיים הן בדעת האדם והן מצד המציאות שהרי לפועל לאחר שמוציא החפץ אינו משאירו שם אלא מחזירו לביתו (כפי שמוכיח שם) ולכן גם ב'מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע' כן הוא ואין זה שונה מכל מלאכת 'הוצאה' (וכדלקמן בפנים), אבל דברים אלו קשים להולמם משום ששונה מאד הוא ה'אינו מתקיים' של הוצאה רגילה ששם ה'אינו מתקיים' אינה ממהות המלאכה, אלא פרט, להוצאה מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע שמעצם סוג הוצאה כזו הרי ענינה ועיקר הוא שלא תתקיים ברה"ר.

9 כסא דהרסנא שהובא בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה תליתאה ח"ג סימן עט) ועוד הרבה.

10 גם באגלי טל (מלאכת אופה סק"ט אות י') מגדיר את מלאכת הוצאה שבמהותה היא 'אינו מתקיים' ובלשונו: "בהוצאה דחייב מוציא מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע למאן דאית לי' קלוטה. משום הוצאה. אף שאינו מתקיים. שאני הוצאה שלעולם אינה מלאכה קבועה. ואינו דומה לצביעה כתיבה בנין שהוא מתקיים אבל הוצאה הרי בקל חוזר ומכניסה".

המלאכות (ועד שלכמה מהפוסקים<sup>11</sup> חייב אפי' במקלקל).

ולפי זה נוכל ליישב כמה מהקושיות דלעיל:

הקושיה דלכאורה א"ז מלאכה שצריך לגופה ופטור, י"ל שאע"פ שזהו כלל יסודי ועיקרי בכללות מלאכות שבת (שאינו גם בשאר איסורי תורה<sup>12</sup>), הרי שבמלאכת הוצאה, מכיון שבהיותה "מלאכה גרועה" ולא "מלאכת מחשבת", הרי שבענין זה היא שווה לשאר איסורים שבתורה, שגם כאשר "אין צריך לגופה", מ"מ חייב (וראה 'בית יצחק' שבהערה 10 וראה פרי מגדים פתיחה להלכות שבת "ואפשר דהוצאה מלאכה גרועה ואין לך בו אלא חידושו", או בסגנון הצפע"נ (הלכות תרומות פ"ב ה"י): "דהעבירה היא רק בפועל ולא משום הפעולה כמו הוצאת שבת דאין כאן גדר פעולה כלל"<sup>13</sup>).

ועד"ז מתורצת גם הקושיה שב"קלוטה" א"ז דבר המתקיים, ולכאז"ל דבר שאינו מתקיים פטור, אלא שבכללות מלאכת הוצאה (כנ"ל) אין שייך הענין ד"מתקיים", ומתחייב בעצם הפעולה גם באם "אינו מתקיים".

וכן הוא בקושי' שחסר ה"הנחה" דהחפץ, שמכיון שמלאכת הוצאה היא "מלאכה גרועה", הרי בעצם עשיית המעשה דהוצאה (על אף שחסרים בו כמה פרטים כ"הנחה"), הרי בזה מתחייב במלאכה, כי ההנחה (והמקום שבו מניח) הם רק פרט בכללות המלאכה. וכפי שיבואר לקמן בארוכה.

והנה, כללות הביאור דלעיל הוא ע"פ החידוש הכללי במלאכת הוצאה, שלפיו אין הכללים דמלאכת הוצאה דומים לשאר ל"ט מלאכות השבת, דבהם עיקר הענין הוא "מלאכת מחשבת", ואין האיסור רק בעשי' גרידא. ויש לבאר יסוד זה והקשר לדין ד"קלוטה כמי שהונחה" (ועד שהוא דין בסיסי במלאכת הוצאה לפי ההוא אמינא של הגמ' כאן בביאור המשנה), וכפי שיבואר להלן.

## ג

והנה, לפי המבואר לעיל יש לעיין בהגדרת הדין ד"קלוטה כמי שהונחה", שעיקר החידוש

(11) שו"ת בית יצחק אור"ח סימן ל"ד ויעויי"ש במה שכותב על נידון דידן.

(12) ראה לקו"ש ח"ז בחוקותי א' הערות 18; 19 בארוכה ואכ"מ.

(13) והנה המעיין בשו"ת שואל ומשיב שם יראה שלכאורה כותב שלא כנ"ל ומיישב את הדין של 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' שאינו סותר כלל למציאות של 'מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, עיי"ש, אבל המעיין בריש דבריו יווכח שגם הוא סבירא ליה שהמציאות של מרה"י לרה"י ורה"ר' באמצע ודין קלוטה מבטא את מהותה של מלאכת הוצאה שהיא 'מלאכה גרועה' במובן זה שאין כאן פעולה בהדבר עצמו. דהנה השואל בשו"ת שם ביקש לבאר את יסוד דין הוצאה בכך ש"מהווה ענין חדש . . . כיון דכל החפצים שמונחים ברה"ר או ברה"י יש להם משפט אותו רשות שמונח שם וא"כ הרי מהווה ענין חדש בזה שעשה החפץ שהיה עליו דין רה"י וכן להיפך והוא עשהו דין רה"ר וכן להיפך" ועל זה מקשה השו"מ "אבל צריך ביאור דא"כ קלוטה כמי שהונחה דמיא מ"ט". עיין בדבריו.

בדין זה לגבי מלאכת הוצאה, הוא שאין צריך שיהי' "הנחה" ממש, אלא רק "כמי שהונחה" (וכבג' האופנים הנ"ל דרש"י ר"ח ותוס').

וי"ל שליסוד זה (שאינ צריך להנחה ממש) יש להעמיד את משנתנו אליבא דרבי עקיבא. ובהקדים ביאור שיטת רבי עקיבא בענין בעקירה והנחה בפרט, ומלאכת הוצאה בכלל, וכדלקמן.

בליקוטי שיחות חי"ד<sup>14</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במלאכת קושר, שמצד הדין נאסר רק "קשר של קיימא", אלא שאסרו חכמים גם בקשר שאינו בר קיימא (שמא יבוא ע"י כך לקשר של קיימא), ומחלק שם ממלאכת הוצאה, שבמלאכת הוצאה נאסרו מן התורה גם הפעולות שהם פרטים וחלקים במלאכה, כגון "עקירה" ו"הנחה" (ונ"מ לדבר מצווה, שהתירו בקשר של קיימא). ומבאר החילוק בזה, דקשר שאינו בר קיימא אינו נחשב לקשר כלל, ונאסר מפני שדומה לקשר רגיל, משא"כ במלאכת הוצאה, הרי כל הפרטים והחלקים שנעשים הרי הם חלק ממעשה האיסור עצמו, ולכן גם הם נאסרו.

והנה בהערה 37 שם מקשה דמצינו שקו"ט באחרונים<sup>15</sup> מהו העיקר במלאכת הוצאה, ובזה גופא ישנם ב' חלוקות עיקריות, האם ההוצאה עיקר (וה"עקירה" ו"הנחה" טפלים לה), או שהעיקר הוא ב"עקירה" ו"הנחה" לשעצמם (ובתוך כך ישנה שקו"ט האם ההוצאה היא העיקר או ההנחה היא העיקר או ששניהם עיקריים כאחד), ומחדש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שכל השקו"ט היא מתי (ובאיזה שלב) נקרא שהוציא (או הכניס) מרשות לרשות, אך "לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (או ההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה".

ולפי זה נמצא שיש גדר חדש ב"עקירה" ו"הנחה", ש(לכ"ע) אין הם כפרטים עיקריים במלאכת הוצאה, ועד שאם יבואו כשלעצמם יתחייב, אלא עיקר האיסור במלאכת הוצאה היא הפעולה דהוצאה (או ההכנסה) כשלעצמה, ההוצאה מרשות לרשות, ושאר הפרטים נאסרו מפני שהם חלקים ופרטים במעשה ההוצאה.

ויש להוסיף ולחדש כי ב' החילוקים בשקו"ט האחרונים (שהובאה בהערת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א), דלמי שסבר ש"עקירה" או "הנחה" או שניהם עיקר, הרי שהעיקר במלאכת הוצאה הוא הפעולה (ולא מה נפעל ע"י כך), וזאת מפני שאינה "מלאכת מחשבת" (שבה הפרטים הקטנים אינם עיקר, כ"א ה"מחשבת", ועליה מתחייב), אלא "מלאכה גרועה", וא"כ כל פרט כשלעצמו הוא איסור (והיינו שהפירוש ב'מלאכה גרועה' שהגרועות הוא במושג 'מלאכה' שענינה נפעל ותוצאה ומכיוון שהנפעל הוא 'גרוע' הרי הדגש הוא על ה'פעולה' ו'פועל' ה'פעולה'<sup>16</sup> ולכן ה'הנחה' וה'עקירה' שהם ה'פעולה' של ה'מלאכה הגרועה' הם-

14 ע' 15 ואילך.

15 ראה אבני נזר, אפיקי ים, תוצאות חיים.

16 ואולי יש לחדש סגנון נוסף ע"פ דברי הצפע"נ בגדר 'הולכת הדם' ש"כל דבר אך שהוא הכרחי לכאורה הכל



העיקר וכל תוכן ה'מלאכה'.

ומשא"כ למי שסבר שהעיקר הוא המלאכה דהוצאה עצמה, הרי שהפעולות ד"עקירה" ו"הנחה" הם פעולות מעשיות שאינם מבטאות את המלאכה כשלעצמה, אלא שהם צורת עשייה שהאדם מתחייב על ידם, שעל ידם נפעלת מלאכת הוצאה.

## ד

וי"ל שבדין ד"קלוטה כמי שהונחה", טמון שורש הענין והביאור הנ"ל במלאכת הוצאה, שבדין זה מודגש שאין ההנחה כשלעצמה עיקר, לפי כל ג' השיטות בגדרה, כי באם כן לא ניתן להסתפק ב"כמי שהונחה", והי' צריך להיות הנחה ממש, וזהו ההדגשה בדין "קלוטה כמי שהונחה"<sup>17</sup>, שבעצם היציאה מרשות לרשות, נעשית מלאכת הוצאה.

(ולפ"ז אוי"ל מדוע באה משנה זו ראשונה בדיני מלאכת הוצאה, כי במשנה זו יש יסוד בסיסי במהות הל"ט מלאכות, שמתבטא בהבדל בין מלאכה זו לשאר ל"ט מלאכות, דההדגשה במלאכה זו לגבי שאר מלאכות שעיקר הענין הוא הפעולה, ולא מה יפעל ("מלאכת מחשבת"), וזהו ההגדרה דל"ט מלאכות, עשי' ופעולת דבר חדש).

ואולי זהו הביאור בשאלת ותשובת הגמרא "דהא בעינן עקירה והנחה", דעיקר השאלה אינה מצד שצריך שהעקירה וההנחה יהיו במקום של ד' על ד' אמות (ומתבטלת מעיקרה הקושי' דלעיל היכי פשיטא לי' דבעינן מקום ד' על ד'), אלא עיקר הקושי' היא מדוע יתחייב כשחסר פרט וחלק עיקרי במלאכת הוצאה (לכאורה) ד"הנחה" (אלא שפשוט ש'הנחה' צריכה להיות על 'מקום' וכמו שנאמר שקושייתה גמרא היא: "דהא בעינן . . . הנחה [וגדרה של 'הנחה' אמיתית היא על 'מקום' אמיתי וגדר מקום 'אמיתי' הוא] ד' על ד'"),

וע"ז מת' הגמ' "הא מני ר'ע"י<sup>18</sup>, והדגש הוא "דאמר לא בעינן עקירה והנחה", שסבר שאין

בכוונה מכוון ומצוה ע"פ ה' (נסמן בדבר מלכות ש"פ פנחס תנש"א הערה 21) וא"כ גם לפי המ"ד שהעיקר הוא ה'הוצאה', הרי מכיוון שגם ה'אמצעים הם עיקר' הרי יש יסוד בפני עצמו ל'עקירה והנחה'. יתירה מזו: כל המושג 'הליכה' [וע"ד 'הולכת הדם' והוצאה] הוא ענין של אמצעי להעביר דבר ממקום למקום ואינו מהות עצמית, ומ"מ ה'הולכה' יוצרת יסוד לכשעצמה ועד לביאורו של הפני יהושע (ב, א תוד"ה פשט) שגם בחיוב תרו"מ הרי העיקר היא פעולה 'צדדית' של הכנסה לבית ובלשונו "קרא דלוקטי המן שהיו יוצאין עם הכלי ללקוט ולהכניס לביתן. ובכאוי גוונא הוי שפיר מלאכת מחשבת ואפילו בסדורא דפת מישך שייכא דאע"ג שנגמרו כל מלאכות התבואה בשדה העיקר חסר להכניסו לבית שהוא גמר מלאכה ואפילו למעשרות ותרומה" וראה להלן.

17) אלא שפשוט וברור - כלשון רש"י שאותה ה'קלוטה' היא טומנת בחובה גם את ה'הנחה' ובלשונו 'הונחה בתוכו הוא', וזה גופא החידוש של 'קלוטה' שה'הנחה' היא כפשוטה.

18) 'פלפול התלמידים': אבל עדיין יש לעיין, דלפי המבואר לעיל (שעצם ההוצאה הוא האיסור) הוא לפי דברי רבי עקיבא, אבל חכמים פוטרם, היינו שלהלכה לא נפסק כר"ע. וצריך להבין, דלכאורה עפ"ז הי' צ"ל פסק ההלכה לפי שיטת חכמים (היפך רבי עקיבא), שהעיקר הוא ה"עקירה והנחה" כשלעצמם.

וי"ל שגם לחכמים אין ה"עקירה והנחה" ענין כשלעצמם, ולכן לא התירו לגמרי, אלא אסרו (כהפירוש הפשוט ד"פטור", שהפטור הוא רק מחטאת) מפני שעיקר האיסור במלאכת הוצאה הוא עצם ההוצאה (כנ"ל), אך עכ"ז

צריך כלל לעקירה והנחה כיסוד עיקרי, כ"א לעיקר הענין דמלאכת הוצאה, ההוצאה (או ההכנסה) כשלעצמה, וענין זה רואים בדבריו ש"קלוטה כמי שהונחה דמיא", שעל אף שלא הונחה בפועל - חייב (ולפ"ז מתורצת הקושי' שבראש ההערה, דדברי רבי עקיבא הם (לא על מקום ד' על ד' כמבואר שם), אלא עצם מהות מלאכת ההוצאה<sup>19</sup>).

## הסברת מחלוקת רבי חייא ורב ששת

הרב חיים שיחי' טל  
ר"מ בישיבה

איתא בגמ<sup>20</sup> ב"מ "אמר ר' חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא נ' וזו והילך חייב, מ"ט הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי . . ורב ששת אמר הילך פטור מ"ט כיון דאמר ליה הילך הני זוזי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי, באינך חמשים הא לא מודי, הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה". עכ"ל הגמ'.

ונחלקו הראשונים בהבנת סברות המחלוקת דר' חייא ורב ששת, והביאו ביאורים שונים בטעם שס"ל לרב ששת ד'הילך' פטור.

והנה המאירי הביא דעת רוב הראשונים וכתב גם סברא נוספת, וז"ל:

מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא חמשים, ואותם חמשים שיש לך בידי - הילך,

---

חוששים לסברא שמכיון שמלאכת הוצאה היא "מלאכה גרועה", הרי שהולכים אחר הפעולה (כשלעצמה) ולא אחר מה שנפעל עי"ז, ולכן (אמנם פטור, כי לא עשה את מהות מלאכת הוצאה, אבל) אסור. זאת ועוד: ראה לעיל הערה 14 דגם אם נאמר ש'הוצאה' היא היסוד והעיקר הרי גם ה'אמצעים' הם עיקר ולכן בכל הקשור למעשה מוכרחים 'הנחה' בפועל.

ולפ"ז מתבארים גם דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש חיד"ד (דלעיל), דלפי פשטות ל' ההערה הרי מתחייב בשאר החלקים משום שהוא חלק מהמלאכה, ובגוף השיחה מבאר שחייב משום "גזירה שמה יבוא לעשות כולה", וע"פ המבואר לעיל מובן, דבלקו"ש מבאר לפי הנפסק להלכה, כשיטת חכמים, שמצד הענין מותר.

(19) והנה לפי כל האמור בפנים נפרש כל ענין ד' על ד' שלא כביאורו של האפיקי ים והמנ"ח שבהערה 5. הנה האפיקי ים בא לחלק בין עקירה והנחה "דזהו עיקרה של מלאכה, לעקור החפץ מרשות היחיד ולהניחו ברשות הרבים או איפכא, ואז נגמרה מלאכת ההוצאה וההכנסה, ובלא ההנחה ברשות האחרת, אין על זה שם הוצאה והכנסה" לבין הנחה ד' על ד' שהוא רק "דין ותנאי בהחיוב, וכל מלאכה ומלאכה יש לה דינים ותנאים מיוחדים לענין חיובא" ומבאר שבוזה נחלקו ב' תירוצי התוס' (ד, א ד"ה והא) והמנ"ח לפי יסוד זה הביא נפק"מ לגבי דין 'הוצאה' של קרבן פסח מחבורה לחבורה, אולם לדברינו בפנים ד' על ד' ו'הנחה' ו'עקירה' הם היינו הך ממש (כפשט לשון הש"ס) ואם אומרים ש'הנחה' היא 'עיקר' הרי דבר פשוט שחל' מ'עיקר' זה הוא ד' על ד' שאין כל שם 'הנחה' לא על ד' על ד', אלא שזה גופא השקו"ט שבגמרא בהגדרת מלאכת הוצאה והסיבה שפתחה משנתנו בהיכי תימצוי כנ"ל.

פטור משבועת מודה במקצת,

שאותן החמישים הרי הם כמי שבאו לידי מלוה ואינם בכלל הטענה, ונמצא שאין הטענה אלא בחמישים שכפר ונמצא שהוא כופר בכל הטענה.

ויש מפרשים הטעם שמכיון שהוא מזומן עכשיו ליתן לו המקצת, אינו מתירא שלא יאריכנו מן השאר [ - ידחה לזמן ארוך את שאר התשלום], ואין כאן הטעם אשתמוטי הוא דמשתמיט [הדגשים אינם במקוור הדברים]. ע"כ.

ומצינו א"כ ב' אופני הסברה בטעם ד'הילך' פטור:

הא', דמכיוון שאין חיוב על החמישים הא', כיון שע"י 'הילך' אינם בכלל הטענה, ונתינת הלווה אינה הודאה בדברי המלווה (שהרי נתינת החמישים אינה מצד טענת המאה, אלא נתינה בפ"ע), הרי שלא יתחייב על ידי ה'חפצה' שלהם על תענת המאה (שהם 'חפצה' אחר).

והב' - שיטת ה"ש מפרשים": מצד הגברא - כיון שהוא מזומן ומראה שאינו מתירא לשלם, אין לנו לומר שיש כמעשהו (תשלום החמישים) פגם ורגליים שהוא "מישתמיט", והלכך בדבריו נאמן לנו שאינו חייב אלא החמישים<sup>21</sup>.

וצריך לדקדק במה נחלקו הראשונים.

כמו"כ צריך להבין, מהי הסברא הפשוטה עבורנו, האם המושכל ראשון הוא ש'הילך' חייב והחידוש הוא בדברי רב ששת שפוטור, או שמא לאידך שהחידוש הוא בדברי ר' חייא המחייב.

(ולפי"ז יש לדייק בדברי המשנה ממנה מביאים סייעתא ('ותנא תונא') שהילך חייב ומדוע לא יקשה מזה לרב ששת, האם הלימוד לר' חייא הוא בדרך חידוש או שבא רק להאיר את המובן בפשטות ולשלול סברא רחוקה האומרת שהילך פטור).

וגם צריך ביאור יסודי ביסוד החילוק מדוע לא הסכימו ה"מ במאירי לסברא הראשונה: דלכאורה זהו מפני שקשה להם לחלק התביעה לשתים, דמה טעם לומר כך מפני פרעון החלק ד'הילך'?! דבדאי במשלם את חובו בתשלומים, הרי התביעה עכ"פ אחת היא, ומה מקום יש לחלק אם שילם קודם פסק הדין או לאחריו?!

ולאידך, בהביאור הראשון שבמאירי (וכן ביארו עוד ראשונים) מובן ההכרח לדעתם שלא לומר כהיש מפרשים שבמאירי, דהרי סברו שעל ידי ה'הילך' מתחלקת התביעה לשתים, ואין נחשב כלל מודה במקצת הטענה. וזה עדיפא להו טפי מלומר כה"מ שרואים אותו כמודה במקצת אך ללא סברת ה'משתמיט' (דל"מ על ידי שנותן חלק הסכום ב'הילך', זו ההוכחה שאינו משתמיט מלשלם וזה הטעם לא להשביעו).

(21) ובסגנון אחר: ב"מודה במקצת" הרי שמרע נאמנותו ע"י הודאתו, ו"רגליים לדבר" שיש ממש בתביעת חבירו ועל-כן נזקיקו להישבע. משא"כ ע"י הילך - הרי שאין "רגליים לדבר" לתביעת חבירו שהרי כלל לא הודה לדבריו.

וגם, לפ"ז לא בכל הילך יפטר משבועה, ורק כשנותן ב'הילך' סכום חשוב, מראה שאינו משתמט. אך אם נתן סכום קטן הרי יתכן שמערים כדי להמנע משבועה. ואילו רב ששת אמר את דבריו בכל גווני, ולא חילק.

והמורם, דלפי הי"מ עולה שהחילוק למעשה בין ר' חייא לרב ששת, בסברת 'אשתמוטי משתמט' בסכום מועט וכ"ש בסכום מרובה. דלדעת ר' חייא, לא יבטל דין אשתמוטי גם כשמדובר בסכום גדול ובטח כשמדובר בסכום מועט. ואילו לדעת רב ששת אע"פ שישנו אשתמוטי בכל מצב וגם בסכום מועט, ההילך מבטל האשתמוטי גם בסכום מועט.

וכידוע במחלוקת רש"י ותוס'<sup>22</sup> בדין אשתמוטי<sup>23</sup>, דלפי התוס' אין אדם מעיז פניו לכפור בכלום, ואם יהיה חייב יודה בכל הסכום, אלא שהוא משתמט, וזה גורם לו לא להודות בהכל אלא רק בחצי. ואילו לרש"י, אמנם אין אדם מעיז פניו ולכן יודה שחייב, אך זה גורם לו להודות רק בעצם החיוב ואילו בנוגע לסכום לא מופרך לו כלל להסתפק בהודאה במקצת. ולכאורה היינו מונעים אותו מלהשבע בהיותו שקרן, אלא שכיון בדעתו לשלם הכל בסופו של דבר, ולכן רק מורה היתר לעצמו להשתמט בינתיים מלשלם, אין חשש להשביע אותו.

ולכאורה בכדי להוסיף אותיות של הסברה במחלוקת זו ולהבין ההשלכות בדיני הילך נקדים, שתוס' תפס שה'אין אדם מעיז פניו' מתייחס ל'חפצא' ואדם לא יכפור בזה שקיבל 'חפצא' של הלוואה ולכן מודה בכל הסכום של הלוואה וזוהי ה'חזקה' 'אין אדם מעיז'. ואילו רש"י נוקט שה'חזקה' מתייחסת ל'גברא' והוא מודה לו שחייב, אך לא מודה בכל הסכום.

ונחזור לענייננו שדעת הי"מ במאירי שהאשתמוטי מתבטל על ידי ששילם מעט מהסכום באופן ד'הילך' - יתאים רק באם נאמר שאשתמוטי גורם ללווה לא להודות בהכל אלא להודות רק במקצת.

אבל אם נאמר ש'האשתמוטי' גורם ללווה שנוכל להשביע אותו, אין כל סברא לומר שעל ידי 'הילך' תיבטל סברת האשתמוטי ולכן יפטר על ידי הילך. דביטול ה'אשתמוטי' גורם רק שיהיה שקרן שאינו יכול להשבע.

(22) רש"י ד"ה 'והאי בכוליה בעי דלודי כו' (ושם): "וכי תימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא . . אלא שאין בידו לפרוע וסבר עד דהוי לי [זוזי] ופרענא ליה" ותוס' ד"ה "בכוליה בעי דלודי ליה" (ושם): " . . כלומר מאחר דאין מעיז א"כ אמת הוא שאין חייב לו יותר ולמה ישבע יהא נאמן במגו דאי בעי כופר הכל ומשני דאין זה העוזה דאשתמוטי קמשתמיט".

## שיטת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בדברי האגלי טל'

הת' מנחם מענדל שיחי' טביב  
תלמיד בישיבה

כתב בעל האגלי טל' בפתיחה לספרו ב' חקירות בנוגע ללימוד הגמ' מלאכות שבת ממלאכת המשכן א. האם לומדים את מלאכות שבת גם מקרבנות המשכן או רק מהמלאכות שנעשו עבור בניית המשכן עצמו, ב. האם המלאכות האסורות הם מאלו שנעשו בפועל עבור בניית המשכן או שמדובר דווקא במלאכות כאלו שרק היו מוכרחים עבור המשכן (על אף שלא דווקא שנעשו בפועל, ע"ד זריעה וקצירה שהיו מוכרחים עבור הסממנים אך יתכן שלא נעשו בפועל מכיוון שיכול שהיו בידם ממצרים וכיו"ב).

ובהמשך דבריו (סעיף ד-ה) מביא האגלי טל' סימוכין לכל צד מב' החקירות; גבי החקירה הראשונה (האם הלימוד הוא מבניית המשכן או גם מהקרבנות) לומד שדעת רש"י (במס' שבת עג, א) היא שאין לומדים אלא מהמלאכות שהיו בבניית המשכן, אך רב האי גאון חלק וסבר (הובא בראש ספר 'מעשה רוקח') שלומדים גם מעבודת הקרבנות שהיו במשכן ובמקדש, וגבי החקירה השנייה (האם לומדים רק ממלאכות שהיו בפועל) מביא את מחלוקת ה"ראש לראשונים הרמב"ן עם אחרון לאחרונים הפני יהושע", הרמב"ן סבר שלומדים רק ממלאכות שנעשו בפועל לבניית המשכן, והפנ"י (שסמך דבריו על דברי ר"ת) סבר שלומדים גם ממלאכות שלא נעשו בפועל אלא שהיו צריכים להעשות עבור בניית המשכן.

ולכאורה יש לומר ששורש ב' החקירות הנ"ל אחד הוא<sup>24</sup>, שהשאלה העיקרית היא האם הלימוד הוא רק כעין ענין 'טכני', שמפני שהציווי אודות שבת סמוך בתורה למלאכת המשכן לומדים חכמים את המלאכות האסורות מהמשכן, או שהלימוד דל"ט מלאכות הוא מפני ענין מהותי, היינו שישנו קשר מהותי בין מלאכות המשכן למלאכות האסורות בשבת (והסמיכו זאת חכמים גם לכך שהם סמוכים בפסוקים).

והנה בשו"ע אדמו"ר הזקן לא מצינו התייחסות לחקירה זו ולא ניתן להוכיח דעתו בבירור.

ובדעת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח מצינו בב' מקומות התייחסות שממנה ניתן ללמוד לעניין זה;

בלקו"ש ח"א פ' ויקהל (סעיף ט') כותב וזלה"ק "מן העובדה של"ט המלאכות נלמדות ממלאכות המשכן מובן של"ט המלאכות קשורות במלאכות המשכן. ידוע הרי שכל לימוד

24 ניתן למצוא יסוד לכך מדברי האגלי טל' (סעיף ג') וז"ל "ולאחר העיון נראה דשתי חקירות אלו תלויים זה בזה".

בתורה אינו מקרי ח"ו, אלא שה"מלמד" וה"למד" הם בפנימיות ענין אחד" (ולומד מכך בהמשך השיחה לימוד והוראה בעבודת ה'); וכן עד"ז מוצאים בלקו"ש לפרשת ויקהל תשנ"ב (סעיף ג') וזלה"ק ל"ט מלאכות האסורות בשבת הם המלאכות שעשו במשכן, שמזה גופא מובן שאף על פי של"ט מלאכות דשבת הן עבודות של חול (שלכן אסורות ביום קדוש דשבת), מ"מ, בשרשם ומקורם בקדושה: ה"ה עבודות כלליות ועיקריות של איש ישראל בעבודתו לקונו, לעשות מהעולם טבע ומשכן לה' ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם<sup>25</sup>, ומב' שיחות אלו מובן בפשטות אשר הלימוד של הלכות שבת ממלאכות בניית המשכן הוא מפני הקשר המהותי שבניהם (ולא רק כענין 'טכני', כנ"ל).

ועפ"ז אפשר לבאר את שיטת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בב' החקירות הנ"ל (שענינם אחד, כנ"ל), שמכיון שהלימוד הוא מהותי, הרי אפשר ללמוד גם ממלאכות שלא נעשו בפועל אלא שרק היו צריכים להם (בכח) עבור בניית המשכן, ועד"ז בענין הקורבנות, שאין לומדים מענין הקורבנות, כי הלימוד הוא דווקא מבניית המשכן, ולא מהזכרתו בפסוק, שזה כולל כל מה שנעשה בו (כקורבנות).

## ביאור ב' הטעמים ד'הוצאה מלאכה גרועה היא'

הת' מנחם יעקוב שי' פינטו  
תלמיד בישיבה

מסכת שבת פותחת (במשנה הראשונה<sup>26</sup>) במלאכת הוצאה מרשות לרשות<sup>27</sup>, והנה בדרך הלימוד מלאכת הוצאה מהפסוקים, מצינו כמה אופנים:

אופן א' - רש"י<sup>28</sup> מפרש שכל פרטי מלאכת הוצאה (דהיינו לא רק מרשות היחיד לרשות הרבים, אלא גם מרשות הרבים לרשות היחיד - הכנסה) נלמדים מהפסוק<sup>29</sup> "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", שמפס' זה אנו למדים שלא רק שאין להכניס (שזהו הפשט בפס' זה

25 ובשיחה זו מוכח יותר שיטת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהקשר בין הלימודים הוא ענין מהותי (ולא רק כבשאר הענינים שבתורה שכולם הם בהשגחה פרטית), שבלי קשר לעבודת האיש הישראלי הרי "שרשם ומקורם בקדושה".

26 ב, א.

27 וראה לקו"ש חי"א (בשלח ג) סעיף ה' ואילך (ע' 68 ואילך) הטעם שמלאכת הוצאה היא היא עיקר הל"ט מלאכות.

28 ד"ה שתיים שהן ארבע בפנים.

29 שמות טז, כט.

שלא להכניס את המן מבחוץ לבפנים) בשבת, אלא גם שאין להוציא.

אופן ב' - תוס'<sup>30</sup> מפרשים שמלאכת הוצאה נלמדת מב' פסוקים: בנוגע להכנסה מרה"ר לרה"י - הפס' שרש"י הביא "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי",

משא"כ בנוגע למלאכת הוצאה למדים מהפס'<sup>31</sup> "ויכלא העם מהביא" (שנאמר בקשר לנדבת המשכן), דהיינו שאין להם רשות ביום השבת להוציא מבתיהם להביא למשה רבינו את הדברים של נדבת המשכן.

וטעמו של תוס' (שלומד מב' פסוקים נפרדים) הוא מכיון שמלאכת הוצאה הינה מלאכה גרועה, לכן אין ללמוד מהוצאה להכנסה (ועד"ז מהכנסה להוצאה), אלא נצרכים לב' לימודים שונים, למלאכת הוצאה - מהפס' "ויכלא העם מהביא", ולמלאכת הכנסה הפס' "אל יצא איש ממקומו היום השביעי".

ובטעם הדבר (מה שדוקא מלאכת הוצאה הינה מלאכה גרועה) - מצינו ב' ביאורים:

א - התוס' (הנ"ל) מבארים שמכיון שמלאכת הוצאה אינה מובנת ע"פ שכל, (וההוכחה לכך שמרשות היחיד לרשות היחיד - אפשר להעביר (הן להוציא והן להכניס), אך מרשות היחיד לרשות הרבים, או מרשות הרבים לרשות היחיד - אין להוציא ולהכניס), לכן אי אפשר ללמוד הוצאה מהכנסה והכנסה מהוצאה.

ב - הרשב"א והמאירי<sup>32</sup> אמנם מבארים שמלאכה זו היא למעלה מהשכל, אך מטעם אחר - והוא;

הרי ההלכה היא שניתן להעביר חפץ<sup>33</sup> (אפי' כבד מאד - היינו טרחה מרובה) מפניה לפינה מרשות היחיד, ואעפ"כ אסור להוציא (אפי' כגרוגרת - היינו טרחה קלה ביותר) כלל מרשות היחיד לרשות הרבים.

ונראה לבאר בעומק יותר החילוק בין טעם התוס' לטעם הרשב"א והמאירי:

לפי טעם התוס', כבר לפני המשנה (והפס') ידענו שיש מושג של 'רשויות' (היינו שיש הבדל בין רשות היחיד לרשות הרבים, וכיו"ב), וכל חידוש התורה הוא שמרשות היחיד לרשות היחיד (למרות שהם ב' רשויות שונות) אפשר להעביר<sup>34</sup> (להוציא ולהכניס), אך מרשות היחיד לרשות הרבים, ומרשות הרבים לרשות היחיד - אסור להוציא ולהכניס.

30) ד"ה פשט בעה"ב את ידו.

31) שמות לו, ו.

32) על דף ב, א. (תחלת המסכת) - ראה בקובץ מפרשים, ועוד.

33) כגון לגרור ספסל.

34) כפשוטו שלא דרך רשות הרבים.

אך לפי טעם הרשב"א והמאירי - חידוש התורה הוא על עצם המושג 'רשויות', (שלפני<sup>35</sup> שחדשה התורה זאת היינו אומרים שאין זה משנה המקום, אלא הטרחה דהאדם בהעברת וטלטול החפץ), וחידוש התורה הוא בשתים:

א - שיש כזה דבר (ומושג) רשויות, רשות היחיד, רשות הרבים וכו' (היינו שהמקום כן משנה, ולא רק הטרחה דהאדם).

ב - שאסור להוציא ולהכניס רק מרשות היחיד לרשות הרבים ומרשות הרבים לרשות היחיד, אך מרשות היחיד לרשות היחיד - אפשר להעביר (להוציא ולהכניס).

ואולי יש לומר שלפי טעמם של הרשב"א והמאירי יובן יותר למה לא די בלימוד מהפסוקים, אלא צריך גם ללמוד ממלאכות המשכן<sup>36</sup>, כי החידוש במלאכת הוצאה הוא הרבה יותר גדול (כנ"ל) ולכן לא די רק בהפסוקים, אלא גם הלימוד ממלאכות המשכן.

[ואולי יש לבאר את טעם התוס' (שנקט שעיקר חידוש התורה הוא איסור הוצאה מרשות לרשות) הוא, כי מצינו שחכמים תיקנו רשות נוספת, כרמלית (בנוסף ל'מקום פטור'), ולכאורה אם ענין הרשויות הוא חידוש תורה אין חכמים יכולים לבוא ולחדש רשות נוספת<sup>37</sup>, אלא לתקן רק בתוך הרשויות הקיימות, ואם באו חכמים ותיקנו רשות חדשה, נמצא שהרשויות הוא ענין שבמציאות, ולכן מוכרח לומר שחידוש התורה הוא באיסור הוצאה והכנסה רק ברשות היחיד וברשות הרבים.

ולאידך גיסא י"ל שטעם הרשב"א והמאירי הוא שאמנם התורה תיקנה שתי רשויות (רשות הרבים ורשות היחיד), ובאו חכמים ותיקנו גם על מקום הבניים, שבחלק ממנו (מה שאינו 'מקום פטור') יהי' אסור גם לטלטל].

(35) מי - טל על תחלת מס' שבת בדרך אפשר.

(36) כמצויין בתוד"ה "פשט" הנ"ל. להבנת הענין יותר ראה 'קובץ מפרשים' - תות"ל ראשון לציון - על מס' שבת, קובץ ראשון (ע' 20).

(37) כי בשונה מ'גזירות', ששם חכמים מתקנים איסור נוסף, ע"מ להרחיק האדם מן העבירה וכי"ב, כאשר מדובר בתקנה, ה"ה צריכה להיות בתוך הגדרים של המצווה.



## בענין ההשוואה בין מודה במקצת להעדאת עדים

הת' משה צבי שיח' פבזנר  
תלמיד בישיבה

### א

בנוגע לדין<sup>38</sup> מודה במקצת הטענה חייב שבועה, איתא בגמ'<sup>39</sup>: "תני רבי חייא, מנה לי בידך, אין לך בידי כלום, והעדים מעידין אותו שיש לו חמישים זוז, נותן לו חמישים זוז, וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מק"ו".

ובפשטות, חידושו של ר' חייא הוא - דחייב השבועה המונח על המודה במקצת הטענה, חל גם במקרה שעדים מעידים שנתחייב במקצת הטענה וזהו מכח קל-וחומר; שבאם פיו של האדם מחייבו שבועה כאשר מודה במקצת הטענה - כל-שכן שבכוח העדים לחייב את האדם בשבועה, שהרי "עדים" חמורים מפיו של אדם, ועל-כן וודאי שבכוחם לחייבו בשבועה זו.

ונמצא א"כ, שמכוח הק"ו יתחייב האדם בשבועה על חצי התביעה שתוכעו חבירו אף על פי שאינו מודה כלל. וכל מחמת דברי העדים שנתחייב בחצי התביעה לחבירו.

ולכאורה צריך להבין:

זה שאדם מחייב שבועה כאשר הינו "מודה במקצת הטענה" ה"ז נלמד מן התורה כנאמר בגמרא בסמוך. והסברא בזה היא בפשטות: שכאשר אדם מודה במקצת הטענה, הרי שנותן תוקף לדברי חבירו ורק שחולק במה הוא תוקפם (ובסגנון אחר: בעצם החיוב הרי הוא מודה, ורק בכמות החיוב הינו מתוכח עם התובע).

ועל-כן סברא לומר שנוקיקו שבועה על החלק שכופר בכדי לחזק את דבריו.

ובפרט שיש לומר מכח הודאתו, שהוא משתמט מהחוב ומורה היתר לעצמו לדחות את זמן הפירעון לעוד זמן, וזוהי בעצם כוונתו בכפירת חצי התביעה<sup>40</sup>.

38) ב"מ ג, ב. וש"נ.

39) שם, א.

40) ומוכח כן גם משבועת התורה שהטילה עליו. דבאם אנו חוששים לו שהוא רמאי - כיצד מטילה עליו התורה שבועה, והרי השבועה לא תועיל לברר דבריו, כיון שהוחזק כרמאי. ועל כרחך שמצד שהודאתו אנו נוטים לפרש כוונתו. וראה בכ"ז שיטת הראשונים לקמן בדף ה, ב. ובסוגייתנו ג, ב (נסמנו ב"אוצר מפרשי התלמוד על אתר). ואכמ"ל.

ולפ"ז אינו מובן: דכיון שכל חיוב השבועה הוא מצד הודאת פיו, מהו ענין הקל וחומר לב' עדים. הרי בב' עדים אין סיבת חיוב השבועה שהטילה תורה. שהרי עדים מבררים המציאות, ולא הטענות. ודין חיוב השבועה ב"מודה במקצת הטענה" הוא מצד אמירתו - 'הודאה'<sup>41</sup> דווקא.

וכפשטות לשון הגמ' שדווקא "מודה במקצת הטענה חייב שבועה", והיינו שחיוב השבועה תלוי בהודאתו. וכיצד לומר ר' חייא דין זה להעדעת ב' עדים במקצת התביעה?

## ב

והנה ידועים דברי הרמב"ם<sup>42</sup> שאע"פ שע"י העדים חותכים את הדין, מכל מקום - אין הדין נחתך רק על פיהם, כיון "שאין הדבר מסור אלא ללבו של הדיין שידון כפי מה שיראה לו שהוא דין אמת".

ולכאורה הדברים טעונים ביאור: הרי אמרה תורה (והציעה<sup>43</sup>) שייחתך הדין על-פי שני עדים<sup>44</sup>, והיינו, שבזמן שיבואו לפני בית הדין להעיד, הרי מצווה הדיין לדון ע"פ עדותם. ומהו שהדין מסור ל"ליבו של הדיין", שמזה משמע שיכול הוא לעכב את דברי העדים מלקבוע את הדין?

יתירה מזו:

הרמב"ם עצמו<sup>45</sup> פסק שהבית דין מחוייב לחתוך את הדין על-פי דברי העדים, וזאת אע"פ שהדיין אינו יודע אם באמת העידו או בשקר ("ואע"פ שאפשר שהעידו שקר כו")<sup>46</sup> - הרי שמוכח שאין ליבו של הדיין קובע את הדין אלא אפי' באם "ליבו נוקפו" - מחוייב הוא לחתוך הדין ע"פ דבריהם. וכציווי התורה הנ"ל: "על פי שנים עדים . . יקום דבר".

ועל-כרחך צריך לומר<sup>47</sup>, שפסיקת הדין על-פי דברי העדים אינה מצד גזה"כ, אלא מצד "בירור הדבר" באמצעותם.

(41) ובסגנון אחר: העדים יכולים לספר את האמת על המציאות, אך לא לגרום להודאה אצל הנתבע. וכיון שכל חיוב השבועה הוא מצד הודאה דווקא, שדווקא על-ידה, מתחדש החיוב לברר את דבריו (ולא מצד בירור האמת, שהרי באם אנו חוששים מצד האמת שהוא שקרן בדבריו - לא היתה שבועה מועילה, כמבואר בהע' הקודמת), א"כ כיצד ע"י העדאת עדים מתחדש חיוב שבועה ששייך ל"מודה במקצת" דווקא.

(42) הל' סנהדרין ועונשים המסורים להם פכ"ד ה"א.

(43) ראה דבר מלכות שיחת ש"פ שופטים אות ג' (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 782) גבי דברי הנביא "ויעציץ כבתחילה".

(44) והרי מקרא מלא דיבר הכתוב: "על פי שנים עדים . . יקום דבר" (שפטים יט, טו).

(45) ראה הל' יסוה"ת פ"ז. פ"ח, ה"ב. וראה הל' סנהדרין פכ"ד סה"א.

(46) וראה ברדב"ז שם, שלומד מדברי הרמב"ם, שאפי' יודע הדיין יודע שהם עדי שקר, אע"פ מכיון שאין לו ראי' לזה כלל, הרי לא יחוש ללא ראי'. ע"ש.

(47) וראה שו"ת אדה"ז סי' כ"ח.

זאת אומרת, אע"פ שציוותה לנו התורה לחתוך הדין על-פי העדים, הרי בכל זאת נדרשת נאמנותם. שכאשר באים ב' אנשים כשרים (ולא הורעה חזקתם) לבית הדין ומספרים את אשר ראו ונתברר שדבריהם דברי אמת, ציוותה תורה שנחתוך הדין על פיהם וביחד עם זה נדרשת גם הוודאות שלנו בדבריהם (ע"י חקירות ודרישות) ולא מצד עצם אמירתם.

ואמנם הרי יש בזה גם צד של גזירת הכתוב. והיינו, שציוותה תורה שהדין ייחתך דווקא על פי העדים. ובזה נתנה תורה תנאים, ד"קרובים פסולים לעדות" וכיו"ב.

ולפ"ז יוצא לנו נפק"מ מעניינת<sup>48</sup>:

גבי קידוש החודש מצאנו מחלוקת בגמ'<sup>49</sup> בין ר' שמעון לרבנן. ר"ש ס"ל שקרובים כשרים לעדות החודש, ולרבנן הרי הם פסולים כבכל עדות שבתורה.

ומבאר אדמו"ר מהר"ש<sup>50</sup>, דהטעם לומר שעדות החודש שונה משאר עדויות שבתורה (בהם קרובים פסולים לעדות) הוא, דכיון שקידוש החודש לא יוצא רק ע"פ עדות העדים, שהרי בית הדין יודעים ע"פ החשבון, מתי יחול ראש חודש,

ונמצא דעדות זו בעיקרה באה לברר, ולא לחתוך הדין, שהרי הדין (מתי חל ראש חודש) חל גם מצד ידיעת החשבון, וכמו בזמננו זה "שעכשיו שאין מקדשין על פי הראיה . . . אנו סומכין על החשבון" - לכך קרובים אינם פסולים לעדות זו. משא"כ כאשר הדין נחתך על-פי העדים (כבשאר עדויות שבתורה), הרי קרובים פסולים דעל ידם נחתך הדין, וקרובים פסולים לכך<sup>51</sup>.

ועל כל פנים הרווחנו בהגדרת הדברים - דב"עדות" יש ב' פרטים ה"בירור" שזהו תוכן דבריהם. וגזירת הכתוב שמתבטא בחתיכת הדין ע"פ דבריהם.

ולפ"ז נראה לשוב ולהתבונן בגדר דין ד"מודה במקצת הטענה" שחייבתו התורה שבועה. כדלהלן.

## ג

והנה כתב הרמב"ם<sup>52</sup> גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו, אלא על פי שנים עדים, ובפשטות חידוש הרמב"ם להשמיענו, דאע"פ שלפנינו דין ערוך

48) בהבא להלן ראה לקו"ש חכ"א ע' 62 ואילך.

49) ר"ה כב, א.

50) ד"ה החודש תרכ"ו (סה"מ תרכ"ו (קה"ת, תשפ"א) ע' מד-מה).

51) ובזה מסולקת קושיית הפנ"י בר"ה כ"ב, א אמאי לא ילפינן מעדות החודש דקרובים כשרים גם בדיני ממונות (- מהע' 5 בלקו"ש חכ"א ע' 62).

52) הל' סנהדרין ספ"ח.

בתלמוד<sup>53</sup> ש"הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", מ"מ הרי זה רק בנוגע לחיוב ממון, אבל לא להתחייב (ע"י הודאת פיו) במיתה או במלקות.

ולכאורה יש להביא: כיון שנתנה התורה להאדם נאמנות וכח להודאת פיו, מדוע אין יכול האדם לחייב את עצמו גם גבי מיתה והרי הוא נאמן ב"הודאת פיו"?

ונראה<sup>54</sup> שנאמנות זו הינה מצד הסברא, שהאדם נאמן להגיד ולגלות על עצמו האמת<sup>55</sup> ואין זה גזירת הכתוב, אלא סברה חזקה<sup>56</sup>, ככל נאמנות שיש לו להאדם בכל דבר שברשותו.

ולפ"ז כיון שסיבת ההתחייבות אינה כוח שיש בפי האדם לחייב את עצמו, אלא זהו דבר שבסברא - שה"פה" מגלה לנו מה יש לו להאדם ברשותו, מובן מדוע אין האדם יכול לחייב את עצמו במיתה - כיוון שאין חיי האדם ברשותו<sup>57</sup>. וממילא אין כוח בפיו להעיד על דבר זה כיון שאינו ברשותו.

ועל-דרך-זה יש המבארים (חידושי ר' נחום) סברת "אשתמוטי קא משתמט", דלכאורה כיון שהאדם נאמן בדבריו ("הודאת בע"ד כמאה עדים דמי"), מדוע לא נאמינו - בכך שמודה רק החצי?

אלא, שאין זה שאנו מחזיקים דבריו בשקר, אלא אנו מפרשים כוונת דבריו, דסיבת הודאתו - רק בחצי הטענה, אי"ז שכופר את החצי הב', אלא שהגביל את סיפור הודאתו - לחצי הא' (כיון שיש לו בעיה צדדית של העדר הכסף), ופשיטא שבאם היה מודה בכל הטענה - היינו מאמינים בכל דבריו מכוח נאמנותו בכל דבריו, דאיננו שקרן בעצם.

ובסגנון אחר: באם לא היינו מאמינים לדבריו לא הי' יכול להישבע, והרי "מתוך שאינו יכול להישבע - משלם", ואדרבה רק מצד נאמנותו שלו אנו מחייבים אותו שבועה<sup>58</sup>.

53 בסוגיתנו (ג, ב) וראה גיטין מ, ב. ו"ש"נ.

54 מלקו"ש לפ' שופטים הנ"ל, וכן בקצות החושן סי' לד ס"ק ד, וכן מחידושי ר' נחום על הגמ' בדה"ג: ד"ה "מה לפיו שכן מחייבו קרבן".

55 אמנם, בתנאי שזה לא מזיק לזולת. קצוה"ח שם.

56 ועד לוודאות, כמבואר בארוכה בקצוה"ח שם.

57 וראה לשון הרדב"ז בדברי הרמב"ם, ד"לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר הנפשות לי הנה, הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו ומלקות פלגי דמיתה הוא אבל ממונו הוא שלו ומש"ה אמרינן הודאת בעל דין כמאה דמים דמי".

58 ואמנם, חיוב השבועה הינו אכן לברר את הדבר האם אמת יש בטענתו אם לאו, דכיון שכנ"ל - הודה במקצת תביעת חבירו הרי רגליים לדבר וקצת "סמך" ואין כפירתו מועילה לפוטרו לגמרי משבועה. זהו החילוק בין "מודה במקצת" ל"כופר הכל" שאינו חייב שבועה כלל מדין תורה. אמנם, בזמן האמוראים, תיקנו חכמים - "שבועת היסת" אף על "כופר הכל", להסיתו להודות בשקרו. ולפ"ז נמצא - דחלוק דין השבועה במודה במקצת וכופר הכל, ואכמ"ל.

ד

ומעתה נדייק בלשון רבי חייא "שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים" שאמר זאת בסגנון של שלילה.

דלכאורה מדוע משתמש ר' חייא בסגנון של שלילה, היה לו לומר בפשטות: כיון שהעדאת עדים גדולה מפיו!?

ואולי יש לומר דבזה משמיענו שאכן יש כוח בפיו של אדם יותר מעדים, וכיון שמצד האמת שכוח פיו של האדם גדול בעניין נאמנות מהעדאת עדים, כיון שזהו ברשותו. ובעניינים שברשותו, האדם הוא הראשון להעיד על עצמו יותר מעדים, ועל-כן צריך לשלול<sup>59</sup> הוא-אמינא זו ולומר הק"ו.

ולפ"ז ניתן להסביר הק"ו דר' חייא כך<sup>60</sup>:

אע"פ שהודאת בע"ד כמאה עדין ומצד זה הו"א שרק במודה במקצת הטענה יתחייב שבועה, מ"מ מחדש ר' חייא שאין זה רק מצד הודאתו אלא מצד שנתאמת אצלנו שיש ממש במקצת התביעה, ומצד התאמתות זו אנו מחייבים אותו שבועה.

ולפי שגבי "התאמתות המציאות" ובירור הדבר שלפנינו, יכולים העדים לגלות ולספר אף יותר מאדם יחיד, נמצא הרי, שחמורים ממנו, ושוב יש לפנינו ק"ו - לחייב אדם שבועה במקרה שהעדים מעידים אותו שחייב במקצת התביעה.

ולסיכום ניתן לומר, שקיום הקל וחומר על מנת לחייב אף בהעדאת עדים תלוי בהבנה מחודשת שחידש ר' חייא: יסוד חיוב שבועה ב"מודה במקצת" אינה רק מצד הודאת פיו של האדם אלא גם ובעיקר - מצד ההתאמתות אצל בית הדין, ולפ"ז כיצד אף עדים מחייבים במקצת התביעה - כיון שנתאמת אצלנו שיש ממש בתביעה ו"רגלים לדבר".

ה

והנה בענין נאמנותו של אדם לחייב עצמו רק בדיני ממונות הובא לעיל טעם הרדב"ז שזהו לפי ש"אין נפשו של אדם קנינו", ומכל מקום מסיים שם הרדב"ז ואומר: "ואם כל זה אני מודה שהיא גזירת מלכו של עולם ואין להרהר". והיינו, שזוהי גזירת הכתוב, ולא מצד ההסברא

---

59) וראה שיטה מקובצת (על אתר) שכתב שאכן לולא הק"ו, היה הו"א לומר שהודאת פיו גדול מהעדאת עדים. וביותר מודגש לפי הגירסא שהודאת פיו כיותר ממאה עדים. ובתוד"ה מה אם (ג, ע"ב): "יותר ממאה איש". דבזה מודגש דכל כוח הודאת פיו, אינה דין או גזירת הכתוב ("יותר ממאה עדים") אלא מצד שהאדם הכי קרוב אצל עצמו יותר מכל אחד אחר ("יותר ממאה איש") ובמילא הכי נאמן לגלות על ענינים שברשותו.

60) ראה בפנ"י כאן שמבאר דק"ו זה אינו מצד הסברא אלא מדה בתורה. אך מדברי הראשונים (הרשב"א, הר"ן, הרמב"ן והריטב"א שם) לא משמע כן, אלא משמע שזהו דבר שבסברא.

דנאמן אדם על עניינים שברשותו וכן"ל באריכות.

וראייתי לבאר - דאף לפי-הצד שנאמנות אדם היא מצד גזירת הכתוב - י"ל שאי"ז שולל שיש בזה גם ענין של "סברא".

וכמו שראינו בעניין ה"עדים" שמצד גזירת הכתוב אנו חותכין הדין על פיהם, ומ"מ ביחד עם זה הרי הם נדרשים לחקירה ודרישה שתוכן דבריהם יתאמת אצלנו בראיות בברורות שאין משקרים וכו'.

וכך עד"ז יש לומר גבי "הודאת פיו" שכוח זה הוא מצד גזירת הכתוב, ומכל מקום "קצת טעם" וסברא באיזה מקום נאמינו. וכאילו שנאמר שה"סברא" עוזרת רק להראות באיזה מקום נאמינו.

והיסוד בזה י"ל, דמצינו בדיני התורה כמה עניינים שאכן הם גזירת הכתוב, ומ"מ יש בהם טעם והגיון. וכמודגש בדברי הרמב"ם סוף הל' תמורה: "אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה. ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם"<sup>61</sup>.

והענין בזה מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>62</sup>, דבתורה עצמה שניתנה לבני"י יש בה ב' גדרים: א'. התורה כמו שהיא מצד "גדרי הנותן". ב'. התורה כמו שהיא מצד "גדרי המקבל", כמו שירדה ונתלבשה בשכל.

והביאור בזה י"ל, דהנה ידוע דגבי מעמד מתן תורה נאמר בתורה: "וירד הוי' על הר סיני"<sup>63</sup>, והיינו שהתורה ניתנה כאן למטה בעוה"ז עד ש"תורה לא בשמים היא"<sup>64</sup>, דמה שהתורה מתחשבת בגדרי ומציאות העולם, ששכל אנושי מכריע כו' זהו מצד מקבלי התורה, אך מצד "נותן התורה" גם מה שכן מובן בשכל אינו ענין שכל כלל<sup>65</sup>, אלא גזה"כ, והעולם מתבטל

61) והמשך דבריו שם: הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה. יראה לי שזה שאמר הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש. כענין שאמר ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו. ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע. שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממנו ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משווי אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש.

וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון, שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה. ואם נתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא. לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף. וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש. וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו. ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים. וכן הוא אומר הלא כתבת לך שלישים במועצות ודעת. להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלוחך.

62) בהמבואר לקמן ראה הדרן על מסכתות בני"ך (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 845 ואילך).

63) יתרו יט, כ.

64) ב"מ נט, ב.

65) ראה תניא אגה"ק סי' יט (קכח, א).

לזה, והשלמות היא שיש חיבור בין הדבר כפי שזה מצד הנותן לבין כפי שהוא מצד המקבל.

ולדוגמא: פסק הרמב"ם<sup>66</sup> ד"מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן, ומדקדיקן עליהן ומסיעין אותן מענין לענין בעת השאלה כדי שישתקו או יחזרו בהן אם יש בעדותן דופי",

והנה כמובא לעיל אות ב', הרי זה שחותכין את הדין ע"פ דברי העדים הוא גזירת הכתוב, ומדוע אנו מרבים בחקירות ומסיעין אותן מענין לענין - כדי לוודאות עד שיראה לנו שאין בעדותן דופי?

אלא דבהלכה זו אנו רואים החיבור ד"גדרי הנותן" עם "גדרי המקבל", ו"תרווייהו איתנוהו בי": דאע"פ שמצד דין ו"גדר הנותן" במצוה זו - אנו מחויבים לחתוך הדין על-פי דברי העדים, ולא מצד הבנתנו, מ"מ מצד "גדרי המקבל" שבמצוה זו, יתכן שיש שקר בעדותם, ולכן חייבה תורה ש"מסיעין אותן מענין לענין בעת השאלה" וכו',

ואי"ז מפחית מהגזה"כ שבזה, והיינו שגם לאחר שחייבה תורה דרישה וחקירה נשאר דין גדר העדות לא רק (מצד בירור המציאות, אלא) "דבר תורה" (גזירת הכתוב). דבאם ה' זה רק מצד הבנתנו בדברי העד, הרי ה' הדין שלאחר ש"נחקרה עדותו בכ"ד", היה יכול לחזור בו (כמובן בהבאת ראיות וכו'),

ורק מכיון שזהו (החקירה ודרישה) מצד גזירת הכתוב ודין התורה הרי "כל עד שנחקרה עדותו בכ"ד, בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות, אין יכול לחזור בו, כיצד, אמר מוטעה הייתי, שוגג הייתי ונוכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי, אין שומעין לו אפי' נתן טעם לדבריו . . כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבוא מכללם ביטול העדות . . אין שומעין לך"<sup>67</sup>.

ועפ"ז יומתק דיוק לשון הרמב"ם הנ"ל גבי חקירת העדים, שמסיעין את העדים מענין לענין בעת השאלה "כדי שישתקו או יחזרו בהן אם יש בעדותן דופי", ולא כדי שתתבטל העדות אם יש בה דופי - די"ל שכוונתו להדגיש בזה, שהחקירה ודרישה איננה נדרשת מצד הבנתנו אלא מצד דין התורה, ועל כן באם לא ישתקו העדים ולא יחזרו בהן לפני גמר החקירה, הרי גם אם יש בה דופי (מצד הבנתנו) תשאר עדותן בקיומה, עד כדי כך, שגם העדים עצמם לא יוכלו לחזור בהם.

## 1

ועפ"ז מבוארים דברי הרדב"ז הנ"ל כמין חומר: אע"פ שמביא טעם מדוע אין אדם נאמן

66) הל' עדות פ"א ה"ד.

67) רמב"ם שם, פ"ג ה"ה.

לחייב את עצמו ע"י הודאת פיו בחיובי מיתה (משא"כ בדיני ממונות), ממשיך ואומר שעיקר דין זה הוא גזירת הכתוב - דמצד "גדרי הנותן" אכן האדם נאמן על כל דברי פיו. ולא שייך שלא להאמינו בזה. אמנם, מצד גדרי המקבל - כיון שאין חייו ברשותו איננו יכול להיות בעל-דין להשתמש ולהחליט בדברים שאינם ברשותו.

והעיקר בזה: כיון שעיקר הדין הוא גזירת הכתוב, ורק מה שראוי לתת בו טעם ניתן לתת בו הטעם<sup>68</sup>.

## ז

ידוע שמצוות התורה נחלקים לג' חלקים: עדות חוקים ומשפטים. וגם בחלק החוקים הרי כלשון הרמב"ם הנ"ל "ראוי להתבונן בהם" ומה שאתה יכול תן בו טעם.

והנה על הפס"ו<sup>69</sup> "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" דרשו רז"ל<sup>70</sup> שאין מספיק שהרב שונה לתלמידיו ההלכות כמה פעמים עד שיהיו סדורים בפיהם אלא צריך גם לשום לפניהם טעם המיישב תלמודם.

וראיתי להעיר מלשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>71</sup> וזלה"ק: "הדין ד"צריך אתה לשום לפניהם טעם המיישב תלמודם" הוא בכל דיני התורה. אלא שבחוקים "טעם המיישב תלמודם הוא מקור דהדינים ואיך למדין אותם מהפסוקים (וכיו"ב), ובמשפטים הוא גם טעם ההלכות עצמם"

ומזה לכאורה משמע, שעיקר הטעם וההבנה דשכל האדם הוא רק בדיני המשפטים שבתורה (דיני ממונות וכיו"ב השייכים למציאות האדם ורשותו),

אמנם ראה שם בהערה<sup>72</sup> דברי אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

(68) ועפ"ז ניתן לבאר דבר מעניין: בשיחת שופטים הנ"ל לאחר שדן בדברי הרדב"ז, מבאר שגם בנוגע לבעלות האדם - בדברי עצמו מצינו חילוק בין "הנאת ממון" ל"הנאת הגוף". דהרי שנינו: "כל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה כאילו מעל בקדשי שמים" (ברכות לה, ב), ואעפ"כ בהנאת ממון (שקיבל ממון הרבה) לא מצינו שצריך לברך על כך ברכה (ורק בהנאת הגוף כמאכלים וכיו"ב), ומדוע שלא ייחשב הנאה זו כמעילה בקדשי שמים? ומבאר שם (ס"ג) שישנו שינוי יסודי בין דברי הגמ' שקאי בנכסים שניתנו להשתמשות האדם לאחר לקיחת רשות הקב"ה (ע"י אמירת ברכה), ונכסים שניתנו לרשות האדם מלכתחילה כנכסי ממון. ולאחמ"כ בסעיף ד שם, מבאר שיש בזה "קצת טעם" ועכ"ז ה"ז גזירת הכתוב.

ולכאורה - כיון שזהו ענין ע"פ שכל מדוע נכנס להעמיד זה בדין דגוה"כ? ולפי המבואר בפנים שבדיני התורה הרי גם דבר שהוא ע"פ שכל - יש בו מדין גזיה"כ בהדא מחתא (ואין בכך סתירה) יותמק ביותר. ויש להאריך ואכ"מ.

(69) משפטים כא, א.

(70) עירובין נד, ע"ב ובפירש"י שם.

(71) סה"מ מלוקט ח"ו ע' קח הע' 49.

(72) שם, הע' 50.



"ויתירה מזה, שגם החוקים "ראוי להתבונן בהם וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם, תן לו טעם"<sup>73</sup>, "אלא" כדמסיק שם "שעיקר הענין דהבנה והשגה הוא במשפטים". [ההדגשה אינה במקור].

כלומר, אכן בכל חלק בתורה ישנו ענין הטעם והסברא, ורק שבדיני המשפטים ענין זה הוא העיקרי שבהם<sup>74</sup>. ז.א. עיקר תפיסתנו בדיני המשפטים הוא ע"י השכל ("גדר המקבל" הנ"ל).

וא"כ לפ"ז משמע שבכל דין שאיננו בסוג ה"משפטים", הטעם והסברא שבו יהיו מוגבלים ומשועבדים לדין וגזירת הכתוב שבו. וכמו בדין הנ"ל דחקירת העדים, דכיון שעיקר הדין הוא מצד שחייבה תורה ולא מצד השכל, הרי "לאחר שנחקרה עדותו בב"ד" אין העד יכול לחזור בו. וכנ"ל באריכות.

ולפ"ז יותמק יותר הא דנאמנות פיו של האדם היא רק בדברים שברשותו, כיון שרק בזה יש לו להאדם תוקף ותפיסה.

ויש לומר, דזהו מצד שכך הוא רצון התורה.

כלומר זה שאינו יכול לחייב את עצמו בחיובי מיתה או מלקות, מצד שאינם ברשותו (כמובן בשכל ה"קצת טעם" שהביא הרדב"ז), זהו גופא מצד שכך התורה החליטה. שכיון שהתורה לא נתנה לרשותו את חייו ע"כ אינו נאמן בזה.

ובזה רואים החיבור דב' הגדרים; דגם דבר המובן בשכל זהו גופא מגיע מצד התורה<sup>75</sup>.

## ח

והנה באמת זוהי כל עבודת היהודי לחבר ולגלות ב' גדרים האלו ועד להתאחדות ביניהם. ובלקו"ש<sup>76</sup> מבואר שהעבודה דבנ"י היא עדות<sup>77</sup> - גילוי דבר נעלם<sup>78</sup>, לגלות החיות האלוהית

73) לשון הרמב"ם בסוף הל' תמורה.

74) ויש להאריך בגדר זה דטעם וסברא בדיני התורה. ואכמ"ל.

75) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1278 שיש ענינים בשכל שזה ברור לגמרי, עד שהשכל מבין שיש ענינים למעלה מהשגתו (וע"פ הע' 21 בלקו"ש ח"א - שיחה לפורים), וכפי המוסבר לעיל שלולא לימוד זה, היינו אומרים שהודאת פיו גדולה מהעדאת עדים.

[ולהעיר, שענין של שכל לא מפחית (ואדרבה, אפי' מוסיף) בקדושה ובדבר הוי' שבזה כו', ע"פ המבואר בדבר מלכות ש"פ משפטים, ובפרט בהע' 42 שם שזה שדבר מתלבש בשכל האדם, זהו מפני שכך הוא ע"פ בתורה, ולולא מ"ת, לא ה' הדבר מובן בשכל, עיי"ש, ובמאמר ד"ה "ואלה המשפטים" תשמ"א (ספה"מ מלוך"ט ח"ו ע' קג].

76) שיחה ב' לפ' שופטים הנ"ל.

77) כמובן מלשון הפס' "אתם עדי נאם ה'" (ישעי' מג', י. שם, יב).

78) דהרי בדבר הגלוי לעין כל אין צריך לעדות (ואפי' ב"מילתא דעבידא לאגלויי" לא הצריכה התורה עדות -

שבעולם, ובקשר לזה מביא הסיפור עםאחד מחסידים הראשונים ר' בנימין קלעצקער:

ר' בנימין היה "בעל עסקים במסחר עצים, ופעם כשעשה חשבון כמו"מ הסחורות כו', הרי בהגיעו לכתובת ה"סך - הכל" של כל החשבון - כתב שהסה"כ דהחשבון הוא: "אין עוד מלבדו".

ומבאר שם שהחידוש בזה הוא, שהרי ר' בנימין חש זאת באמת איך שאין שום מציאות שנפרדת מהבורא ית' כו', והחידוש בסיפור זה שאין זה שנתפס להתבוננות ובאופן של התפשטות מהעולם אלא שגם בעת מסחרו חש והרגיש שכל מציאות המסחר מגיעה ומתהווה בדבר הוי' וכו',

וכעין זה נדרש מכל יהודי לגלות בתוך חייו הפרטיים את החיות האלוקי שנשפע בזה מאת ה', ולאחר שמבאר זאת בארוכה, מסיים: "וע"י עבודה זו לגלות בכל העולם כולו שיש מנהיג לבירה זו, עד להכרה ש"אין עוד מלבדו" - זוכים למעמד ומצב שלא יהי' צורך בעדות האמורה (העבודה דבנ"י - הנ"ל), כי יקויים היעוד ד"ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, ובמהרה בימינו ממש",

וכפי שאומר ביחידות לחתנים וכלות בתשנ"ב<sup>79</sup> "שכשאומרים "מהרה ישמע" הרי זה מתקיים ברגע שלאחרי רגע זה בו אנו נמצאים, שהרי זהו אמיתית הענין ד"מהרה" - ללא שום הפסק, אלא תיכף ומיד, ללא הוספת רגע אפילו".

## בגדר עדותו של עד אחד

הת' שניאור זלמן שיחי' וועג  
תלמיד בישיבה

### א

איתא בגמ'<sup>80</sup>: "תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידיים אותו שיש לו חמשים זון, נותן לו חמשים זון וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו".

היינו, שהודאת העדים ה"ה נחשבת כהודאת בעל דין עצמו ויתחייב כדין "מודה במקצת"

ראה ר"ה כב, ב).

79) דברי משיח תשנ"ב ח"ב ע' 276.

80) ב"מ ג, א.

ועל השאר ישבע, וחוקרת הגמ' מהו מקור דין זה דר' חייא ומבררת מהו הק"ו שממנו נלמד שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת העדים.

ומאריכה הגמ' בבירור הק"ו ממנו ניתן ללמוד דין זה דשבועה ע"י העדים, בתחילה ניסינו לומר ק"ו כזה: "ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה" ובאופן ברור יותר כפי שמסיקה הגמרא: "ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה" וכו'. עד שמסיקה ודוחה הק"ו מעדים - ד"מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה" וא"כ ודאי שעדים חמורים מפיו ובטל הק"ו).

והנה, בביאור מהלך הגמ' בזה נראה דבתחלה היה ההו"א לומר שה"חומר" זה עד כמה הוא יכול לחייב, היינו שככל שהעדים יכולים לחייב יותר, וככל שהתוצאה מרחיקה, הרי הם חמורים יותר, ומכיון שפיו אינו יכול לחייב כמוהם הרי שהוא קל מהם. ולכן מביאה הגמ' כמה וכמה דוגמאות מהכח של הדין לפעול ולחייב.

אמנם, בהמשך דברי הגמ' נראה שנשתנתה הסברא; ולמסקנה, לא היכולת לחייב עוד פרטים היא הפועלת לגלות מיהו ה'חומר' בק"ו, אלא התוקף שבדבר עצמו, היינו החוזק והתוקף שבדבר - שאי אפשר לבטל אותו, וזהו ה'חומר', ולברר מיהו ה'חומר' - מביאה הגמ' כמה דינים אחרים שמהם רואים ש"חומר" הוא מהו החוזק והתוקף שלו עצמו, עד שלבסוף אומרת הגמ' שפיו 'חומר' שאינו בהכחשה והזמה - היינו שהתוקף שלו גדול.

ובסגנון אחר: מה הופך דבר ל"חומר", הכמות או האיכות. ולמסקנת הגמ' נראה שהאיכות תכריע, ולכן פיו שאינו בהכחשה לא יכול ללמד על עדים כי הוא יותר חמור מהם.

ובהמשך דברי הגמ' הק"ו הוא מעד אחד שמחד החוזק שלו הוא כמו עדים (על אף שפחות מהם בכמות), כלומר בכמות ודאי שהעדים נחשבים יותר, אך מאידך הוא מלמד על עדים דהרי הוא מאותו הסוג שלהם.

ולפי"ז מסקנת הגמ' היא שאע"ג שהאיכות גוברת ובד"כ מחשיבה דבר לחמור יותר, אך אם האיכות זהה - אזי הכמות היא זו שמכריעה, ולכן עדים חמורים יותר.

## ב

אך ניתן להקשות, האם באמת עד אחד ושני עדים הם באותה איכות? [היינו, מחד גיסא עד אחד ישנו בהכחשה כמו עדים, ז.א. שהתוקף של שניהם לא חזק, ומאידך עדים מחייבים ממון ובעוד דינים רבים מוכח החוזק שלהם לגבי עד אחד. והשאלה - אם זה שהוא לא יכול לחייב דברים חוץ משבועה זה פגם בכמות שלו וביכולת ההשפעה שלו או שזה פגם באיכות - בתוקף ההשפעה והתוצאה שלו],

ויובן זה בהקדים חקירה הידועה שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>81</sup> האם עד אחד הוא במהות כמו שני עדים רק חלש מהם או שהוא מהות אחרת לגמרי? [כי אם נאמר שהוא כמוהם רק יותר חלש, יתכן לומר שזה לא פגם באיכות, אלא בכמות. היינו שבאיכות הם שווים רק שה'עד אחד' יותר חלש מהם בכמות. וברגע שיוכח שה'עד אחד' הוא מהות אחרת, יותר נראה לומר שהפגם הזה, הוא פגם באיכות. ואם אכן כך, הרי שברגע שהם איכות שונה הרי אין ביניהם שום קשר ושייכות].

ומביא שם כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דוגמא להצד לומר שעדים הם אותה המהות כעד אחד, מהסברא ש'חצי שיעור אסור מן התורה'.

שחילוק זה בדין, אם 'חצי שיעור' הוא מן התורה או מדרבנן תלוי בחקירה אם האיסור של ה'חצי שיעור' הוא אותו איסור של 'שיעור שלם', אלא רק שלא מתחייבים עליו כמו בשיעור שלם, או שהאיסור של חצי שיעור זהו איסור שונה לגמרי

וביחידות של הרב מרדכי אליהו אצל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשנת תשנ"ב<sup>82</sup> דובר אודות חקירה זו ובדעת המהר"ם חלאווה בזה, ובאנציקלופדיה תלמודית ערך חצי שיעור נתבאר.

ומכאן המורם לענייננו באותה חקירה האם עד אחד הוא אותה המהות של שני עדים או שהם איכות שונה ונפרדת, ניתן להבין שזו אותו החילוק בין אם נאמר שחצי שיעור הוא אותה האיכות עם השיעור השלם.

והנה בשיחה עם הרב מרדכי אליהו, אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהמהר"ם חלוואה פוסק שחצי שיעור אינו אסור מן התורה אלא מדרבנן, אלא שהוא דעת יחיד בזה וההלכה היא ע"פ דעת רוב הראשונים שחצי שיעור אסור גם מן התורה.

ויוצא שלדברי הסובר 'חצי שיעור' מותר מן התורה לגבי 'עד אחד' יאמר ג"כ שאינו אותה האיכות כשני עדים: היינו שלפי דעת המהר"ם חלאווה (שחצי שיעור הוא דין מיוחד) באמת א"א להשוות בין שני עדים ל'עד אחד', אולם לשאר הראשונים 'עד אחד' זה המשך אחד כמהות של שתי עדים.

## ג

אך קשה לומר כן דהרי הרמב"ן הריטב"א והרידב"ז כתבו בסוגיה<sup>83</sup> שעד אחד זה דבר שונה ולא אותה מהות של שתי עדים, והניסיון לומר הק"ו מעד אחד אינו אלא הקדמה להבא

81) ש"פ שמות תשמ"ז.

82) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 458.

83) נדפס בקובץ מפרשים דישיבתנו בבא מציעא קובץ א' במקומו.

לאחריו מגלגול שבועה.

וז"ל הרמב"ן ה"ג בנוסחי עתיקי: תאמר בעדים דממונא מחייבי ליה פיו יוכיח מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה עד אחד יוכיח מה לעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה. ואגלגול שבועה דעד א' קא סמיך ומינה בנו בניינא דאלו מעד גופיה לא אתיא במה הצד שאינו מאותו מין כלל ואינו שוה להם הואיל ועל מה שמעיד הוא נשבע. ע"כ.

והרי הם סבורים כהמהר"ם חלאווה, שבחצי שיעור הוא דעת יחיד בסברא זו. וקשה מדוע משנים הסברא דכאן ופוסקים אחרת בהדין ד'חצי שיעור'.

ושמעתי שתירץ על זה בפלפול התלמידים הת' מ. מ. מ. ואמר שניתן להסביר את דבריהם שיש טעם לחלק בין הדין ד'חצי שיעור' דשם יאמרו שאסור מן התורה כבשיעור שלם כיוון שהוא באותה האיכות כשיעור שלם, משא"כ בעד אחד שבנוגע לשבועת הנתבע 'עד אחד' הוא מהות אחרת מ'שני עדים'.

דהרי הנתבע נשבע על סמך דבריו של העד שחייב אותו להשבע על מה שטען עליו משא"כ בעדים, שנשבע על סמך מה שכפר.

ובכל זאת ניתן לומר הק"ו, (וראיה מכך שלומדים ממנו אין בכוחה להוכיח שהוא אכן אותה מהות של עדים, כי גם מפיו לומדים, והוא וודאי לא אותה מהות, שכן הוא תקיף וקטן בכמות ועדים, בדיוק הפוך בתוקף חלש ובכמות רבה).

ועדיין יש לחקור ולעיין האם אכן זוהי כוונתם באמרם שעד אחד "אינו מאותו המין ואינו שווה אליהם" שלכאורה יש מקום לומר שמלשון כה חדה וברורה משמע, שאין בהם כל קשר מובדלים לגמרי לב' מינים שונים.

## בענין כופר הכל פטור מגזה"כ או מסברא

הת' מ. מ. שיחי' ממנן  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ'<sup>84</sup>: "אמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע . . . והאי בכולי בעי דלודי ביה והאי דלא אודי אישתמוטי הוא דקא משתמיט . . ."

וכתבו התוס'<sup>85</sup>: "כלומר מאחר דאין מעיז א"כ אמת הוא שאין חייב לו יותר ולמה ישבע יהא נאמן במגו דאי בעי כופר הכל ומשני דאין זה העזה דאשתמוטי קמשתמיט", והיינו, דהתוס' מסבירים את הסיבה לפטור אדם זה משבועה, דאע"פ שמודה במקצת הטענה, מ"מ, מצד שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, לכן אין לנו סיבה לחשוש דאדם זה משקר בדבריו ולהרע את נאמנותו עלינו. אמנם לפ"ז מדוע יתחייב אדם זה בשבועה? ועל-כך מבארים התוספות: דאכן לחשוש לשקר אי-אפשר כיון שזהו בפני בע"ח, ואנו מניחים שלפניו הנתבע איננו משקר.

אמנם, כאן זהו מקרה מיוחד - שיש לנו לומר שכוונת האדם בדברים אלו היא להיות "מישתמט", על-כן נזקיקו שבועה. והיינו, שזהו מצד הודאת פיו.

וממשיך התוס' "ואם תאמר כופר הכל נמי אשתמוטי קא משתמיט ואינו העזה" כלומר אולי גם כופר הכל יתחייב בשבועה מצד שניתן לנו לפרש בשבריו שהוא "מישתמט", ומדוע כופר הכל פטור משבועה מדאורייתא?

ומשאלת התוס' משמע שהטעם לכך שכופר הכל פטור הוא מצד החזקה שאין אדם מעיז פניו (אלא שיש סברא שיתחייב מצד אשתמוטי).

ולכאורה אינו מובן, דבתוספות הקודם<sup>86</sup> כתב להדיא שהטעם לכך שכופר הכל פטור מדאורייתא, אינו מצד החזקה דאין אדם מעיז פניו, אלא שמ"כ הוא זה' משמע דגזירת הכתוב הוא דדוקא מודה במקצת הטענה חייב ולא כופר הכל".

וא"כ, לכאורה בהבנה שטחית נראה שישנו חילוק בדעתו של תוס', דבד"ה 'מפני' כותב שכופר הכל פטור הוא מצד גזירת הכתוב (ולא מצד החזקה), ובד"ה 'ובכולי' משמע שזהו מצד החזקה ד"אין אדם . . ?".

ואוי"ל התיווך בזה, דבאמת אה"נ דזה שכופר הכל פטור משבועה הוא אכן מצד גזה"כ, ואמנם גם מצד החזקה ד"אין אדם מעיז" בלבד, לא שייך לחייב אותו בשבועה (ולכן בד"ה 'מפני' שולל התוס' את הסברא מצד החזקה), אלא דלאחרי שידענו שהתורה אומרת 'כי הוא זה' - שמזה למדים שכופר הכל פטור משבועה מגזה"כ, בא תוס' בד"ה 'ובכוליה' ומוסיף גם סברא מצד החזקה.

ואף שלהלכה "אין דורשים טעמא דקרא", הרי זה רק כשהטעם הוא נגד משמעות הכתוב או כשיש חילוק בדיון, משא"כ בנדו"ד שאדברא הטעם מחזק את משמעות הכתוב<sup>87</sup>.

(85) ד"ה בכולי'.

(86) ד"ה מפני מה (ג, א).

(87) ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך 'מודה במקצת' בהנסמן בהע' 13 שם.

## חידוד מחלוקת רש"י ותוס' בחיוב עד א' בקנס דכאשר זמם

הת' מ"מ שיחי' קירשנזפט  
תלמיד בישיבה

הגמ' בבא מציעא<sup>88</sup> דנה בצד השוה שבין הודאת פיו, עד אחד ועדים. וכדחיה על הטענה (שעד אחד אינו בתורת הזמה ופורך את הצד השווה), עונה הגמ' ש"ר' חייא תורת הזמה לא פריך", ולא נוגע לפירוק הצדה"ש.

וראיתי לבאר מדוע תורת הזמה לא פריך ליה לר' חייא, ובהקדים:

תוס' בד"ה 'עד אחד יוכיח' (שם) אומר שאין להקשות על עד א' שאינו דומה לעדים שאינו משלם "כאשר זמם" כשהוזם (כעדים), כיון שהסיבה שעד א' אינו משלם קנס<sup>89</sup> ד"כאשר זמם" כי הוא בא רק לחייב שבועה ולא ממון, ואין שייך להשביעו בתורת "כאשר זמם". וכדאמרין במכות<sup>90</sup> על עדים שהעידו על פלוני כהן שהוא בן גרושה או בן וחלוצה והוזמו, אין אומרים 'יעשו העדים בני גרושה וחלוצה'<sup>91</sup>, אלא לוקין. והוא הדין כאן, שאין אומרים שישבע אלא לוקה.

מזה מובן, שדעת תוס' בטעם הסיבה שאינו משלם היא סיבה טכנית לכאורה (סברא), כיון שלא היה מחייבו ממון אלא רק שבועה - ולכן אין להשביעו כנ"ל.

לעומת זאת רש"י מפרש<sup>92</sup> בתורת הזמה. לשלם קנס דכאשר זמם, דעד אחד שהוזם פטור". דהיינו, פי' תורת הזמה היא הזמה שמחייבת קנס דכאשר זמם, ולכן עד אחד שאינו בתורת הזמה אינו מחוייב ב"כאשר זמם". וזו כוונת הגמ' "מה להצד השוה שבהן שכן (פיו ועד' א') אינן בתורת הזמה" שהרי אינם משלמים קנס כשהוזמו, "תאמר בעדים שישנן בתורת הזמה", שכן חייבים בקנס כשהוזמו.

וברש"י<sup>93</sup> מדייק שכן תיתכן "הזמה" בעד א', שהרי ניתן להזים אותו בפועל - בטענת שלילת העדות בדיוק כפי שמזימים שני עדים. אלא שמוכרח לומר שרק הזמה כזו שמחייבת קנס

88) ד, א.

89) ראה שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לקו"ש חי"ט ע' 188 ואילך, שגדר דיני עדים הינם קנסות.

90) פ"א מ"א.

91) וצע"ק, מדוע אכן לא נחייבם בחומרות דבן גרושה וחלוצה וכיו"ב, שהרי התמיהה כאן היא שהרי אמם אינה גרושה וחלוצה ואין לעשותה ככזו, אך אולי י"ל שכן נחייבם בחומרותיהם.

92) ד"ה בתורת הזמה ברש"י מופיע לאחור תוס' ד"ה עד אחד יוכיח, ולכן הופיעו בסדר כזה.

93) ד"ה "תורת הזמה לא פריך".

דכאשר זמם בלבד נקראת "תורת הזמה", וכזו מתאפשרת רק בב' עדים ("הזמה דאורייתא" - כדלקמן).

וכן בדברי רבינו חננאל<sup>4</sup>ל ניכר שישנם ב' אופני הזמה, הזמה דעד אחד - שהיא הזמה כפשוטה (שלילת דברי העד), והזמה דאורייתא - הזמה כזו שמחייבת את העדים שהוזמו בתשלום "כאשר זמם". ובסיום דבריו מבאר כתוס' שמכיון שכאן רק מחייב שבועה, לכן אינו נשבע בתורת "כאשר זמם" (מהטעם דאמרינן במכות, כנ"ל).

לסיכום דבריו יש לומר שב' סוגי ההזמה הינם - א. הזמה כפשוטה - שלילת דברי העדות (שייכת גם בעד א', ופיו). ב. הזמה דאורייתא - הזמה כזו המחייבת קנס דכאשר זמם (השייכת רק בב' עדים, כנ"ל).

ואולי יש לומר שזו גם כוונת רש"י (שישנם ב' סוגי הזמה), כפי שניתן לדייק בלשונו "עד אחד שהוזם פטור", דיש לומר שסובר כרבינו חננאל דחייב "כאשר זמם" הוא רק בב' עדים, ומחייב בהזמה דאורייתא בלבד.

וכמו"כ ניתן גם לראות בדבריו שמחלק<sup>5</sup> בין הזמה סתם ("ליבטל עדותו כעדות שני עדים") לבין הזמה דאורייתא<sup>6</sup> ("לשלם קנס דכאשר זמם").

ולכן י"ל שטעמו של רש"י הוא גזרת הכתוב (דמדאורייתא כאשר זמם הינו בב' עדים בלבד<sup>7</sup>).

משא"כ טעמו של תוס' אינו כרש"י-כר"ח, ולדידו גם בעד אחד יש הזמה דאורייתא (חייב כאשר זמם), שהרי טעמו שהעד לא מחוייב להישבע כאשר זמם הוא מפני שאינו יכול להישבע - מהטעם דאמרינן במכות.

וכן כותב הקצות החושן<sup>8</sup> בדברי תוס' שמדבריו משמע שעד א' יחוייב בקנס דכאשר זמם, כאשר יחייב שבועה א' שאינו יוכל להישבע - וכשאינו יכול להישבע משלם, והוזם, נמצא העד א' כן משלם "כאשר זמם". ולכן י"ל שטעמו של תוס' הוא מסברא (האמורה במכות)

94 הובא בשטמ"ק כאן, ולתוספת ביאור באו דבריו בשלמותם: "פירוש פיו, כדאמרינן עד אחד כיון שאינו קם אלא לשבועה, אף על פי שאם יעיד ויחייבנו שבועה ויבואו עדים ויעידוהו, נעשה זמם ונפסלה עדותו - אבל אין מתקיימת עליו הזמה דאורייתא שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם, והוא כגון ששנינו "מעידים אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה וכו' אין אומרים יעשה בן גרושה וכו' כך אין אומרים בזה ישבע תחתיו ובהדיא אמרו אפילו אם העידו שנים וחיבוהו ממוון והוזם האחד לבדו אין משלם".

95 בד"ה תורת הזמה לא פריך.

96 בד"ה בתורת הזמה.

97 קושיית הקצוה"ח שם על תוס', דמדאורייתא אמרינן כאשר זמם בב' עדים בלבד. ונשאר בקושייתו, לכן י"ל שסובר כרש"י למסקנא.

98 בקובץ מפרשים דישיבתנו בבא מציעא חוברת שניה ע' 4-32. ע"ש.



בלבד.

ועל פי כל זה יש לשוב ולבאר את דברי הגמ' 'ר' חייא בתורת הזמה לא פריך" עפ"י דברי תוס' ורש"י:

לתוס' - הסיבה ש"תורת הזמה לא פריך" לר' חייא היא כיוון שאין בעד אחד כח לחייב ממון (שהרי מחייב שבועה בלבד), ולכן אין זה מפריע להצד השוה (פרט טכני - סברא).

לרש"י (עפ"י דברי רבינו חננאל) - הסיבה ש"תורת הזמה (הזמה דאורייתא) לא פריך" לר' חייא היא כיון שסובר שהזמה כפשוטה ("ליבטל עדותו כעדות שני עדים") גם כן שמי' הזמה. ועל כן לא נוגע לר' חייא החילוק בין עד א' ופיו (הזמה כפשוטה) לעדים (הזמה דאורייתא), כיון שסובר שאין ביניהם כל הבדל בהזמה, ששניהם שמי' הזמה (גזרת הכתוב).

## בעניין מודה בקנס פטור

התמים מנחם מענדל שיחי' שפינדלער  
התמים מנחם מענדל שיחי' קירשנזפט  
תלמידים בישיבה

בנוגע לדין "מודה בקנס - פטור", מצינו בראשונים ג' טעמים<sup>99</sup>. אחד הטעמים לסיבת הפטור של אדם המודה בקנס הוא, מסביר הרא"ש שבגדר עדותו של המודה בקנס אפ"ל ב' אופנים, אפשר לומר שמודה על גוף המעשה כעדות אדם נפרד (ובדרך ממילא פוסק הבית דין שחייב בקנס), ואפשר לומר יותר מכך, שעדותו של האדם היא זאת המחייבת אותו בקנס (היינו שחובו היא בדרך הודאה<sup>100</sup>), ומכריע שם כהצד הא' שעדותו של המודה בקנס הינה על המעשה שאירע (בדרך עדות נפרדת).

ועפ"ז מובן הכלל "מודה בקנס פטור", שהרי אחד הכללים בדין הוא ד"אין אדם משים עצמו רשע", וממילא בדבריו שעשה עבירה ומחייב את עצמו בקנס, הרי הוא משים עצמו כרשע (משא"כ אם "מודה בקנס" הוא כהודאת דברים, הרי אין זה "משים עצמו רשע", אלא משלם את מה שחייב), ולכן אינו יכול לחייב את עצמו לשלם הקנס.

ולכאורה יוקשה:

99 נדפס באנציקלופדיה תלמודית ערך מודה בקנס. (ויש לעיין כמו מי סוברים בעלי הסברות כהרא"ש או כהרמב"ם).

100 ואולי אפ"ל שזהו תלוי בשאלה האם קנס הוא 'ממון' או שאינו בגדר דיני ממון, דאם הוא בגדר ממון יכול הוא בהודאתו עצמו להתחייב, אולם אם הוא קנס מדין תורה אין יכול הוא בהודאתו בעצמו להתחייב, וצריך גם לפסק בית דין.

א. כשאדם מודה שגנב, אמנם פטור מתשלומי ארבעה וחמישה (באם טבח ומכר) אבל על הקרן בכל מקרה חייב לשלם, והיאך אפ"ל כן, והרי "אין אדם משים עצמו רשע" ואיך נאמן לומר גנבתי? ובסגנון אחר: הרי כשמודה בפני בית דין מעיד על המעשה שעשה והחויב שמתחייב להחזיר, וכמו שעל המעשה לא ניתן לחייבו בקנס (שהרי אין אדם משים עצמו רשע), כך גם על החויב (של הקרן) לא יהיה ניתן לחייבו שהרי בא כתוצאה ממה שהודה.

ואפשר לתרץ ע"פ דברי ה"אבן האזל"<sup>101</sup> שאולי אנחנו אומרים כאן כמו ההגדרה של "פלגינה דיבורא", דהיינו שעל עצם "מעשה הגניבה" אנו באמת לא מאמנים לו (ולכן על הקנס הוא פטור, כי אם אין גניבה אין הוא מחוייב בקנס), אולם על הקרן אדם יכול להתחייב גם אם באמת אינו חייב.

ב. בדין "העדאת עדים" ישנה חקירת הגר"נ פרצוביץ על מה באה העדאת עדים, האם העדתם היא על המעשה בלבד שעשה אותו האדם שמעידים כנגדו, או שהעדתם היא על החיוב של אותו אדם, וי"ל שחקירה זו היא גם גבי "הודאת בעל דין", ויש לברר על מה מודה<sup>102</sup>, האם הוא מחייב את עצמו או שזהו כעדות שמעיד (והחיוב מגיע מפסק הבית דין).

ואולי יש לחלק את הודאתו לב' שלבים, האחד שאומר כך וכך היה, היינו גנבתי כך וכך מראובן ומספר לבית דין את מה שאירע, והשלב הב' הוא שמסכם את דבריו (שמכיוון שכך וכך אירע ממילא הרי אני חייב לראובן את אותו סכום).

וממילא, לחלק הראשון שבדבריו (סיפור המעשה) בית דין לא יכולים להאמין, היות ש"אין אדם משים עצמו רשע", ואילו החלק השני בדבריו (בהם הוא מעיד על עצמו שהינו בעל חובו של ראובן בית דין) יכולים בית דין לקבל, שהרי מעיד על החיוב, וגבי חיוב אדם נאמן על עצמו<sup>103</sup>.

101) בלכות טוען ונטען פ"א ה"ט.

102) לפי דין הגמ' "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי" יובן העניין עוד יותר שהרי הודאת פיו ועדות העדים והשוו זה לזה וממילא מחלוקתם של הרא"ש והרמב"ם שייכת גם בהודאת פיו.

103) וראה בית אהרון לר' אהרון בן יעקב צבי (ב"ק י"ד, ב) שכתב שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי זהו רק לעניין ממון ואילו לעניין קנס לא אמרינן.

## שורש מחלוקתם של ר"מ ור"י

התמימים יגל עוז שיחי' הכהן כהן  
יוסף יצחק ב. שיחי' גנני  
תלמידים בישיבה

בדין המוצא כיכר לחם ברשות הרבים ויש בו סימן (כגון שיש בתוכו מעות) או עיגול בדילה ויש בה סימן (כגון שיש בה חתיכת חרס), מצינו<sup>104</sup> מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר. דר"י סבר חייב להכריז, ואילו ר"מ סבר הרי אלו שלו.

והנה בגמ'<sup>105</sup> דנו מהי סברת מחלוקתם, דבתחילה סברו ששינוי הבא מאליו, היינו שאין זה בדווקא שהסימן נעשה ע"י הבעה"ב (אלא יכול שבשעת האפי' נפל לו איזה מטבע), לאו שמ"י סימן, או שנקרא סימן וחייב להכריז, אך ישנה עוד סברא להסביר את מהות מחלוקת ר"י ות"ק, שחולקים האם סימן העשוי לידרס, היינו שאומנם כעת הסימן קיים, אולם לעתיד יכול להיות שהסימן יעלם ע"י העוברים ושבים, שמ"י סימן או לאו שמ"י סימן.

ויש לבאר את שורש מחלוקתם ("לשיטתה"), ובהקדים:

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>106</sup> מבאר את הלשיטתייהו של רבי מאיר ורבי יהודה, ולהוכחת הלשיטתייהו מביא כמה וכמה הוכחות ממחלוקות שונות שנחלקו בהם.

א. בנוגע לעשיית שמן המשחה נאמר בתורה<sup>107</sup>: "ואתה קח-לך, בשמים ראש, מור-דרור חמש מאות, וקינמון-בשם מחציתו חמישים ומאתיים; וקנה-בושם, חמישים ומאתיים: וקידה, חמש מאות בשקל הקודש; ושמן זית, הין". כלומר, ה' מצווה את משה רבינו מאלו חומרים לרקוח את שמן המשחה, ובסוף הדברים נאמר "ושמן זית - הין" כלומר שכמות השמן היא במידת "הין".

מה זה הין? מביא רש"י את דברי החכמים ש"הין" מידתה היא י"ב לוג. וברש"י על אתר, מביא מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה כיצד הכינו את שמן המשחה - האם נעזרבו עימו את שאר הצמחים שיקליטו בו את ריחם הטוב, או לא. ואלו דבריו<sup>108</sup>:

"ונחלקו בו חכמי ישראל רבי מאיר אומר בו שלקו את העיקרין. אמר לו רבי יהודה והלא לסוך את העיקרין אינו סיפק, אלא שראום במים, שלא יבלעו את השמן, ואחר כך הציף

104) ריש פרק אלו מציאות (ב"מ כא, א).

105) ב"מ כג, א.

106) בלקו"ש חט"ז ש"פ תשא שיחה ב' - ע' 394 ואילך.

107) תשא ל, כג-ד.

108) שם, ד"ה הין.

עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו לשמן מעל העיקרין":

והיינו שלר"מ עיקרי (שורשי) הצמחים הושרו בשמן כדי שיקבל השמן את ריח הבשמים, ואילו לרבי יהודה שריית העיקרין בשמן אינו מספיק אלא יש להשרותם במים כדי שהמים יקבלו את ריחם והמים הללו יוכנסו לתוך השמן והשמן יקבל את ריחם של המים וכל זה בכדי שהפרחים לא יבלעו משמן המשחה ומכיוון שמים טבעם שהם נפרדים מהשמן יהיה אפשר אחר כך להפרידם מהשמן בלי שהשמן יחסר.

ונקודת ההבדל בין השיטות מבואר בשיחה, מהו העיקר; ההוה או התוצאה. וא"כ, לרבי מאיר כיון שמסתכלים בעיקר על ההוה, על כן בנדוד, עיקר הקפדת התורה היא על צורת ההכנה - והיינו לערב את שאר הצמחים בשמן; וזאת אע"פ שהתוצאה מכך איננה שמן זך.

ואילו לשיטת רבי יהודה ההסתכלות היא בעיקר על התוצאה הסופית. והתוצאה שרוצים להגיע אליה היא שמן אמיתי ללא "לכלוכים" (עיקרי הצמחים), ואמנם ההכנה אינה בשלימות של מרקחת כדבר המעורב בחברו ממש כי קליטת הריח בשמן אינה על ידי בישול השמן ביחד עם העיקרין אלא בצורה עקיפה (שריית הסממנין במים ושפיכת השמן על המים, וכך עובר לשמן ריחם של הצמחים מהמים, אך הצמחים עצמם אינם מתערבים בשמן עצמו).

ב. מקרה נוסף שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שם היא מפרק השואל<sup>109</sup>, גבי דינו של השוכר המובאת בפרשת משפטים<sup>110</sup> שם כותב רש"י: "ולא פירש מה דינו כשומר חינם או כשומר שכר שר"י סובר שדינו כשומר שכר ואילו ר"מ אומר שדינו כשומר חינם (אשר חייב רק במקרה של פשיעה).

וההסבר בדברי ר"י שלפי שהוא מסתכל בעיקר על העתיד והיינו שעל ידי השכרת שורו הוא גם נשמר וממילא יוצא שהשכר על שמירתו הוא היכולת שלו להשתמש בשור לצורכי חרישה וממילא מתקרא שומר שכר ומתחייב בכל דיניו, ובעומק יותר שמכיוון שחושב על העתיד דואג לכך שבמידה וייגנב או יאבד יוחזר לו שווי שורו.

ור"מ סובר שחייב לשלם רק במקרה של גניבה כדין שומר חינם לפי שמסתכל על ההוה ולא על העתיד ויוצא שהוא משלם כסף על הנאתו בלבד וממילא דינו כשומר חינם. ובעומק יותר שזה שיכול להתקיים הפסד בעתיד (שהרי במקרה של אבידה יפסיד את כספו) לא מונע ממנו להשכיר לאותו אדם את שורו בהוה.

ג. מקרה נוסף שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ממסכת ברכות, שם<sup>111</sup> מובאת מחלוקת עד כמה מזמנים? (מהי שיעור שביעה להתחייב עלי' ולהצטרף לזימון), שרבי מאיר

109 ב"מ פ, ב.

110 כב, יד.

111 (111) מה, א (במשנה).

סובר שניתן לזמן על כזית וההסבר הוא שמ"ואכלת" למדים על האכילה עצמה ו"שבעת" למדים על השתיה ולא שהעיקר באכילה הוא שישבע ולפי ר"י ניתן לזמן מכביצה וסברתו שו"ואכלת ושבעת" היינו אכילה שיש בה שובע ושיעורה כביצה ומשיעור זה ניתן לזמן עד כאן בהנוגעל לעניינינו מהמתבאר בשיחה.

ולפענ"ד ניתן לבאר הלשיטתייהו גם במחלוקת ר"מ ור"י בסוגייתנו:

דלדעת ר"מ הוי סימן שמכיוון שעכשיו יש לזה סימן - אמנם ישנו מצב שהסימן יימחק על ידי דריסתו - כיון שליטתו העיר הוא ה"הווה" והא שמכריע. ומכיון שישנו ברגע זה סימן, פוסק הוא בדין ש"חייב להכריז", על אף שלעתיד יכול להיות מצב ש"עשוי להידרס".

ואילו רבי יהודה סובר שסימן העתיד להידרס לא הוי סימן, כיון שלשיטתו העיקר הוא העתיד והתוצאה כנ"ל, ומכיון שסימן זה עשוי להידרס אע"פ שיש בו סימן כרגע לא נחשב הדבר בגדר סימן, שכיוון שכעבור זמן ייהפך לכיכר כזו שאין עליה סימן בעקבות דריסתה - מעכשיו אנו דנים שאין לזה גדר של סימן.

## בבירור לשון הגמרא 'קוליס'

הת' מ. מ. שיח' גולדפרב  
תלמיד בישיבה

### א

בנוגע לאדם שמוצא אבידה, איתא בגמ'<sup>112</sup>: "בעי רב אשי כאבני בית קוליס מהו, ת"ש דתניא מצא מעות מפוזרות הרי אלו שלו כאבני בית קוליס חייב להכריז, ואלו הן אבני בית קוליס? אחת מכאן ואחת מכאן על גביהן", ופירש רש"י (ד"ה כאבני בית קוליס) "מרקוליס והיא שם ע"ז".

והנה בתוס' (ד"ה כאבני בית קוליס) ביאר מהו מקור שם זה ("קוליס") בשונה מהלשון הרגיל בש"ס "מרקוליס", ומבאר "דאין שם ע"ז מרקוליס אלא קוליס כדאמרינן הכא, והא דקרי ליה בעלמא מרקוליס היינו חילוף קילוס דהם קורים קילוס לשון שבח וחכמים החליפו לגנאי לשון לעג וקלס".

וצריך להבין, דע"פ המובא בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>113</sup>, אשר עם כל

(112) ב"מ כה, ב.

(113) לקו"ש ח"י ע' 27.

העילוי בלשון טהורה, עד אשר עיקמה התורה בלשונה בכדי שלא להוציא דבר מגונה מפי ("אשר איננה טהורה"), עם כל זה, כאשר מדובר על ענין של הלכה, צריך לכתוב במפורש את ההלכה בלשון זכה וברורה. ועד ש'מוותרים' אפי' על הלשון נקי'.

והשאלה מתחזקת יותר מהמשך לשון התוס' שמבאר מהו ההוספה במילה "מר", ולא סגי בקוליס, אשר הוא מפני ש"מר הוא חילוף כמו מר דשחוטה דפרק גיד הנשה (חולין דף צד). ומר דפרזלא דהגוזל בתרא (ב"ק קיג:),

היינו שאין המילה 'קוליס' ברורה מאליה, אלא צריך במילה זו להוסיף עוד לשון ("מר") להורות שקוליס הוא חילוף הלשון.

## ב

ואין לתרץ ע"פ המובא בגמרא<sup>114</sup> (ונפסק גם להלכה<sup>115</sup>) אשר "ושם<sup>116</sup> אלוקים אחרים לא תזכירו", אשר אסור להזכיר שום שם עבודה זרה אא"כ היא "עבודת כוכבים הכתובה בתורה" שאז "מותר להזכירה בשמה", ועפ"ז היה אפ"ל שאין הגמ' יכולה להזכיר את שם העבודה זרה, מפני שאין זה "עבודה זרה הכתובה בתורה",

ואין לומר כן (מלבד הטעם הפשוט שאם היה זה התירוץ היה מזכירו התוס', ולא היה נותן מקום שמותר להזכיר שם העבודה זרה, וזה שלא נקטה הגמ' בשמה הוא משום ביזוי),

עוד זאת, הנה בטעם ההיתר להזכיר ע"ז הכתובה בתורה, מבואר בלוקטי שיחות<sup>117</sup>, שכאשר ע"ז הוזכרה בתורה, הרי כל מטרת הזכרתה בתורה הוא לשם ביזוי שם הע"ז, ולכן גם כשיהודי מזכיר את שם הע"ז, הרי הוא מזכירה כפי שהיא כתובה בתורה, בתור ביזוי.

ועד"ז מבאר (שם) כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הוא גם באמורא, שכל מציאותו היא התורה, הרי כשהוא רואה מצב בעולם המצריך אותו לבטל את שמה של הע"ז ע"י הזכרת שמה, מותר לו לעשות כן.

ועפ"ז תתורץ גם השאלה הנ"ל, כי באמת, באם רואים התנאים צורך כל שהוא בעולם להזכיר את שם העבודה זרה מותר להם, שהרי כל מציאותם היא התורה, ולכן אין התוס' יכולים לתרץ שלא הוזכר שם הע"ז מפני האיסור ד"ושם אלוקים אחרים לא תזכירו", מפני שבאמת היו יכולים להשתמש בשם העבודה זרה, באם היו רוצים.

ואולי י"ל אשר אמנם השם המלא שהיה הוא "מרקוליס", אלא מפני רגילות הדבר, היה

114 סנהדרין סג, ב.

115 טור יו"ד סקמ"ז.

116 משפטים כג, יג.

117 חכ"ג ע' 166.

ברור ופשוט לכולם שכאשר משתמשים בשם "קוליס" הכוונה היא ל"מרקוליס", אפי' ללא התוספת ד'מר', ולכן היה אפשרי לומר ולהשתמש בלשון 'קוליס', כי זה היה השם המקובל באתם ימים.

ועוד יש לומר אשר בגמ' כאן אין הדין הנוגע לצורת העבודה זרה דקוליס, אלא קושיית רב אשי ("בעי רב אשי") מהו הדין במוצא אבידה המונחת בצורת בית קוליס, אשר קושי' זו נאמרה בתוך בית המדרש, ולכן נאמר המובן לתלמידי חכמים הנמצאים שם, ללא התוספת ד"מר", שנועדה להסביר שהוא חילוף ד'קילוס' (ובמיוחד שאין זה הלכה, אלא דיון בבית המדרש).

## נזק וצער" בדעת הרמב"ם

הת' מ. מ. שיחי' שפינדלער  
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם<sup>118</sup> וז"ל: "החובל חייב בחמשה דברים רק באם יש שם עדים. אבל אם הודה החובל בעצמו, פטור מנזק וצער וחייב בשבת בושת וריפוי".

ומשיג הראב"ד<sup>119</sup> מדוע מחלק הרמב"ם בין חמשת התשלומים, ומנסה לתרץ שהרמב"ם מחלק כיון שצריך אומדנא בנזק, דבהודאת פיו לבדה מתחייב את החיוב הכללי, אך לא נודע לנו בכמה חייב, על כן פטור מנזק וצער שלא ניתן לאומדן בעין, משא"כ שבת וריפוי שנראה לעין. ודוחה דבריו, כיון שלכל התשלומין צריך אומדנא, ומדוע מחלק הרמב"ם.

ומחזק המגייד משנה<sup>120</sup> את השגתו של הראב"ד, ומוכיח שכל ה' התשלומין הינם ממון ולא קנס, ובזה מתחזקת קושיית הראב"ד (כי אחרת היה אפשר לתרץ שהרמב"ם חילק בין תשלום ממון לתשלום קנס).

ואולי יש לומר שבממון גופא ישנם ב' סוגים; ישנו סוג ממון שמשלם על הנזק שעשה ("תחת השור ישלם"), וכל תשלומו הוא רק על מה שהחסיר ונראה בעין, אולם ישנו ממון (שאמנם בא על נזק, אך) על נזק שאינו ישיר, אינו בעין, ולכן צריך לאמוד אותו ע"י ממוחה.

וע"פ דברי הצפנת פענח בהלכות נערה בתולה<sup>121</sup>, שמבאר ש"בהודאת פיו" ההודאה היא

118) הל' חובל ומזיק פ"ה ה"ו.

119) על אתר.

120) שם.

121) פ"א ה"א.

רק על החיוב ולא על המקרה, היינו רק על הדין ולא על המעשה וסברת הדבר, יש לומר בפשטות, שעל המקרה גופא אינו יכול לספר כי "אין אדם משים עצמו רשע", אלא יכול לספר רק על החיובים שצריך לשלם (ועל כן בקנס פטור, כי בקנס העדאת העדים הינה יוצרת את חיוב הקנס<sup>122</sup>).

ועפ"ז יש לבאר את דברי הרמב"ם שמחלק בין נזק וצער, שאינם נזק שנראה בעין, ופותר מלשלם אותם ב"הודאת פיו", כי בהודאת פיו לבדו אינו יכול לפסוק הדין שחייב בתשלומים אלו, אלא רק לספר עדות על המעשה שעשה, ולזה אינו נאמן, ולכן פטור מתשלומים אלו<sup>123</sup>.

ועפ"ז מתורצת תמיהת הראב"ד - שנזק וצער הינם צריכים אומדנת בי"ד (שהרי אינו משלם על נזק הנראה לעין), ואינו יכול להתחייב רק ע"י סיפור המקרה, ואשר על כן מחלק הרמב"ם בדיניהם.

122) ועיין בלקו"ש חי"ט שופטים (ע' 188 ואילך) ד'העדים יוצרים את חלות הקנס'.

123) הערת המערכת: ועיין לקו"ש חכ"א (שיחה ב' לפ' בא - שם ע' 62 ואילך) בגדר דין עדות. ולקו"ש (חכ"ט ע' 118 ואילך) שיחה לפ' שופטים, שם מבאר ההבדל בנאמנות האדם על עצמו גבי מלקות וחיובי מיתות. ונתבאר היטב בביאור דלעיל תחת הכותרת 'בענין מודה בקנס פטור'.



# שער גאולה ומשיח

## מציאות הרע לע"ל

הת' שניאור זלמן שיחי' קורנט  
תלמיד בישיבה

א

באגרות קודש מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את השאלה כיצד יחיו לע"ל הבעלי חיים הטמאים ואוה"ע, שכעת מקור חיותם הוא מהג' קליפות הטמאות (כמ"ש בתניא ספ"ו), ובגאולה, כש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ויבטל הכח המקיימם, ואיזה כח יתן להם את מציאותם.

ומבאר על זה וז"ל "אין גקה"ט עצמם מקיימין או מחיים . . כי הנצוצים נחשכו כ"כ עד שנעשה ע"ד חתיכה עצמה נעשית נבילה . . ולע"ל וכן גם עתה בברורין מגקה"ט הנ"ל ישברו ויעבירו הקליפות ויחיו הניצוצות עצמם . . וזאת למודעי . . דשני זמנים לע"ל כשיהי' עדיין אסור וטמא וכו', ואז רק חזיר יטהר, ואח"כ כשרוח הטומאה יעביר מן הארץ תבטל כל המרכבה טמאה דגמל כו' . . <sup>124</sup>

א"כ נמצא מובן, שאומנם בתקופה הא' יהיה מציאות הרע בעולם, אך בתקופה הב', כשיחיו המתים, כשיעביר הקב"ה את רוח הטומאה מן הארץ ולא יהיה עוד מציאות רע, אזי תבטל הקליפה, וכל הבריאה תקבל את חיותה מהקדושה.

וכפי שמבאר זאת באגרות קודש וז"ל "בימות המשיח כששלימו בני ישראל את המלחמה ויבררו את הטוב מן הרע ויופרד הרע מן הטוב ויפקון מן גלותא אז יגיעו הם לשלימות האדם . . אבל ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם . . מוסיף ע"ז בעולם התחיה שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם" <sup>125</sup>,

וגם מכאן מובן בפשטות, שמציאות החטאים אמנם תהיה שייכת בימות המשיח, אך בתחיית המתים, שאז הוא שלימות עוה"ז, לא יהיה שייך כלל עניינים כאלו.

124) אג"ק ח"ג ע' קנב.

125) אג"ק ח"ב ע' סה.

אך הנה צריך להבין שהרי בעת פעם אחת שאל הרש"ג האם יהי' בתחה"מ זמן גשמי, ועל זה ענה לו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "כך מוכח מענין הקורבנות (בזיכרון אחדים: שהרי תהי' אז מציאות הרע ויקריבו קורבנות לכפרה), וגם מהדעה שמצוות אינן בטילו לע"ל (דהיינו בתחה"מ) שהרי קיום המצוות אפשרי רק - כשיש זמן גשמי"<sup>126</sup>,

ודבר זה הוא לכאורה הפך מהמבואר במכתבים הנ"ל, שלפיהם בתחה"מ לא יהיה מציאות הרע כלל, וכאן מבאר שיהיה מציאות הרע, ואדרבה יצטרכו בני"ה להקריב קורבנות לכפרה.

## ב

והנה בהערה 97 שם תירץ המו"ל שאלה זו ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקוטי שיחות<sup>127</sup>, ששם ביאר שגם בתוך הזמן דתחיית המתים גופא יהיו ב' תקופות, ובכך מתרץ השאלה אם מצוות בטלות לע"ל, שתקופה הא' מצוות קיימות אבל התקופה הב' יהיו המצוות בטלות. ועפ"ז מבאר שם שדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לרש"ג הם על התקופה הראשונה בתחה"מ, אך המכתבים הנ"ל הם על התקופה השנייה בתחיית המתים, שאז יבטל הרע לגמרי.

אך עדיין קשה, שהרי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר (בסוף מאמר ד"ה "בלע המוות לנצח"<sup>128</sup>), שעניין המוות כיום הוא מפני שבגוף מעורב טוב ורע, ולכן צריך שהאדם לבוא לידי מיתה, על מנת שלא לתת קיום למקצת הרע שבו,

ולפי זה מובן שביטול מציאות הרע אינו רק פרט בתחיית המתים, שיכול להיות רק בתקופה הב' וכיו"ב, אלא הוא עניין עיקרי, שבלעדיו לא יכולה להיות תחיית המתים. ואיך אפ"ל שיהיה תקופה שבה יהיה מציאות הרע (ועד שיקריבו קורבנות לכפרה).

## ג

ויובן זה ובהקדים:

בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מש"פ מצורע תשמ"ו<sup>129</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את מפגש יעקוב ועשיו, ש"כאשר נפגשו יעקב ועשיו - אמר כבר עשיו ליעקב "נסעה ונלכה", היינו שעשיו הודיע שהוא מצידו מוכן כבר לקיום היעוד "ועלו

(126) המלך במטיבו ח"ב ע' רמח.

(127) ח"ד ע' 182.

(128) מלוקט ח"ב ע' רפ. אבל ראה בהערה שם שבדורנו זה נעשה זאת ע"י הביטול דו"נפשי כעפר לכל תיהיה", ואין צריך למיתה כפשוטו, ואדרבה דורנו זוכה לחיים נצחיים נשמה בגוף בלי שום הפסק בינתיים (דברי משיח תשנ"ב ח"ב ע' 178, שם ע' 181, דבר מלכות בא (ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 294) ועוד רבות).

(129) התוועדויות ה'תשמ"ו ע' 3-51. ע"ש.

מושעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו" אלא שיעקב אמר "הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי" וגו' ולכן "אני אתנהלה לאיטי" גו' "עד אשר אבוא אל אדוני שעירה",

היינו שיעקב עצמו מכן לגאולה אלא שהוכרח להתחשב עם העובדה ש"הילדים רכים" גו' .. והביאור שעניין זה מהווה הוראה בנוגע לפועל, שיהודי צריך דעת שמציאות העולם (עשיו) מצד עצמה היא באופן הראוי ומוכן לגאולה העתידה".

ולפי שיחה זו מובן שעשיו מצד עצמו כבר היה מוכן לגאולה, אך יעקב אמר שאמנם גם הוא מצד עצמו מוכן, אלא ש"הילדים רכים", ומוכרחים להתחשב גם בעניינים אחרים.

והנה בדבר מלכות וישלח<sup>130</sup> מבאר, שיעקב חשב שעשיו כבר נתברר, ולכן רצה לבוא איתו יחד אל הגאולה, אלא כשראה את מעמדו ומצבו של עשיו, שאינו מוכן עדיין, הבין שצריך להמתין עד שדבר זה יהיה בזמן הגאולה העתידה, כמ"ש "עד אשר אבוא אל הר עשיו".

ולכאורה צריך להבין:

מה היה מעמדו ומצבו של עשיו, האם היה זה רק במחשבתו של יעקב שהתברר (כדבר מלכות), או שבאמת גם עשיו היה מוכן, ורק מצד עניין טכני התעכבה הגאולה (כבשיחת ש"פ מצורע). וגם אין מובן איך אפ"ל שיקב טעה במחשבתו אודות עשיו<sup>131</sup>.

גם צריך להבין, דלפי שיחת הדבר מלכות מובן שבכדי להגיע לגאולה השלימה, צריך להשלים את עבודת הביורורים, אך ע"פ המובן מריבוי המכתבים והשיחות שלימות הביורורים נוגעת רק לתקופה של תחיית המתים, אך לתקופה הראשונה, תקופת ימות המשיח, אין נוגע ענין הביורורים, ומהו דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"מצד יעקב נגמרו ונשלמו עניני הביורורים. . . היתה יכולה וצריכה להיות הגאולה", היינו, שדברים אלו תלויים אחד בשני.

## ד

והנה יש לבאר זה ע"פ דברי הגמרא<sup>132</sup> הידועים לגבי סתירת הפסוקים, שבספר דניאל<sup>133</sup> כתיב "וארו עם ענני שמיא", אמנם בספר זכריה<sup>134</sup> כתוב "עני ורוכב על חמור", ומתרצת ע"ז הגמרא "זכו עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור",

130) ש"פ וישלח תשנ"ב (ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 163).

131) ובמיוחד שיעקוב היה הנשיא דאותו דור, ורבי לעולם אינו טועה! (עין ג"כ בספר 'התקשרות' (את"ה העולמי, תשע"ז) ע' 16; 18-19; 21. ועוד.)

132) סנהדרין צח, א.

133) ז, יג.

134) ט, ט.

ומבאר על כך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>135</sup>, שמצב הגאולה כפי שמבאר הרמב"ם הוא במצב ד"לא זכו", שאז תבוא הגאולה באופן טבעי, אך יש מצב שבו תבוא הגאולה גם ע"י ניסים ונפלאות, שזהו בכללות ענין התקופה השנייה, תקופת תחיית המתים<sup>136</sup>.

ועפ"ז יש לומר גם על עבודת הבריורים, שמה שכתוב שגם בתקופה הראשונה יהיה שייך מציאות הרע, ויצטרכו לבררה, הרי זה במצב שתבוא הגאולה ב'לא זכו', שאז הוא בירור העולם מדרגה לדרגה, ואפשר שבתחילה יהיה מציאות של רע, אך במצב של 'זכו', שכל בני" עומדים במעמד ומצב של שלימות, הרי שלימות זו מתבטאת גם בשלימות עבודת הבריורים.

ולכן בשיחת הדבר מלכות, כשמבאר את סיפור יעקב אבינו בנוגע לתקופתנו, שהגאולה תבוא באופן ד'זכו'<sup>137</sup>, הרי אומר שיעקב אבינו בזמנו חשב שמספיק שיהיה הוא ועשיו (היהודים היחידים בתקופה זו<sup>138</sup>) בכדי שתבוא הגאולה באופן כזה, אלא שלא באה הגאולה גם מצד העולם.

אך בשיחת ש"פ מצורע, מבאר על ביאת הגאולה באופן ד'לא זכו', שעשיו הודיע שהוא מוכן לביאת משיח, אך יעקב אבינו ענה לו שצריך שיהיה מוכן כל העולם כולו בשביל שתגיע הגאולה באופן כזה.

## ה

ועפ"ז יש לבאר גם השאלות דלעיל (איך אפשר שתהא מציאות הרע בתח"מ, שהרי כחלק עיקרי מהגאולה הוא שיבטל הרע):

מה שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבתחיית המתים 'תהי' אז מציאות הרע ויקריבו קורבנות לכפרה", הוא במצב של 'לא זכו', שאז הבריור הוא מדרגה לדרגה, ואפשר שבתקופה הראשונה של תח"מ יהיה מציאות הרע, ורק בתקופה השנייה של תח"מ יבטל גם מציאות הרע<sup>139</sup>.

135 לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך.

136 וזה שלא הזכיר זאת הרמב"ם, כי ספרו הוא ספר הלכה, ומבאר בו רק המוכרח ע"פ הלכה, שצריך להיות גאולה כשכר על מעשה עם ישראל, אך לא מצב ד'זכו', שאינו מוכרח ע"פ הלכה.

137 כפי שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בסיום השיחה על ב' תקופות (לקו"ש חכ"ז ע' 191), וז"ל "אבל באיגרת תחיית המתים הוא מוסיף (ביאור בספר היד) כי "אין דברנו זה החלטי" שהרי במצב של "זכו" הרי עוד בהיותם בגלות תהי' בפועל, מיד בהתחלת הגאולה הנהגה מיוחדת מלמעלה של ביטול מנהגו של עולם, וכימי צאתך מארץ מצרים ארנו נפלאות". עכ"ל. (ולהעיר שאומר כמה פעמים שהגאולה תבוא באופן ד'אראנו נפלאות") ובכ"מ.

138 שגם עשיו היה יהודי (מומר).

139 ואף שתקופה זו מגיעה מצד הקב"ה, ולא ע"י עבודת בני"ה, הרי דרגה זו תהיה (כמפורש באג"ק ח"ב ע' סה ואילך) כשמצוות בטלות, בתקופה השנייה של תח"מ, משא"כ בתקופה הראשונה שעליה לא נאמר שהקב"ה יבטל את מציאות הרע.

ומה שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במאמר ד"ה "ובלע המוות", קאי על הגאולה שתבוא באופן של 'זכו', שבכדי שתבוא הגאולה כבר אז צריך שיהיה לפני זה וקודם לכן ביטול של כל מציאות הרע, כפי שבואר לעיל בארוכה.

## אבן השתייה

הת' מ. מ. שי' שפינדלער  
תלמיד בישיבה

### א

בדבר מלכות פרשת שופטים<sup>140</sup> (בסופו) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את אופן היחס של נשיא הדור אל העולם, וזלה"ק "על דרך אבן השתייה - שנמצאת במקום מסוים בעולם הזה הגשמי, וקיימת תמיד בלי שינויים (אפילו בלי השינוי דגניזה, כהארון שנגנז וכיו"ב)..",

היינו ע"ד שאבן השתייה נמצאת תמיד בעוה"ז הגשמי, כך נשיא הדור מחזיק את העולם, כנשמה בגוף בעוה"ז הגשמי אפילו ללא השינוי של גניזה (כבארון הברית).

והיו רבים שנתקשו בזה, שהרי בהמשך שיחה זו אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בנוגע לאופן ביאת המשיח, וזלה"ק "יקוים זה בפועל ממש, ב"שעריך" בארץ ישראל, וב"שעריך" דביהמ"ק השלישי, ש"טבעו בארץ שעריה", ובני ישראל ע"י עבודתם מעמידים זאת מחדש, וביחד עם זה בית המקדש עצמו (שהוא בנוי ומשוכל מלמעלה) יורד מלמעלה למטה, ביחד עם קודש הקודשים ואבן השתייה שבו, שממנה הושתת כל העולם כולו". עכלה"ק.

היינו שאבן השתייה תגיע מלמעלה לעוה"ז הגשמי, ולא שכבר ישנה לפני"ז בעוה"ז הגשמי.

וצ"ע גדול ממה שאומר לפני"ז בפירוש שאבן השתייה היא כבר קיימת (ודווקא) "במקום מסוים בעולם הזה הגשמי", וא"כ איך עולה זה עם דבריו כאן שתרד אבן השתייה מן השמים יחד עם בית המקדש?

### ב

והיו שתירצו זאת ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במחלוקת הרמב"ם והזהר

(140) ש"פ שופטים תנש"א אות יב (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 794).

על אופן בניית הבית השלישי. שהזהר<sup>141</sup> סבר שבית המקדש ירד בנוי ומשוכלל מן השמיים, אך הרמב"ם<sup>142</sup> סבר שבית המקדש יבנה ע"י מלך המשיח, ועד שזהו אחד מסימניו כמשיח וודאי.

וביאר בזה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש<sup>143</sup> שאין כאן מחלוקת במציאות איך יבנה המקדש, מכיוון שדברי הזוהר הם על בית המקדש הרוחני שעומד מוכן מלמעלה ובבוא העת ירד מלמעלה למטה. אך דברי הרמב"ם הם על בית המקדש הגשמי שהוא יבנה ע"י מלך המשיח.

וע"פ ביאור זה הי' אפ"ל שדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על אבן השתי', שתרד מן השמים הם על בית המקדש הרוחני שירד מלמעלה, אך אין זה סותר למציאות הגשמית - שתמיד יש "במקום מסוים בעוה"ז הגשמי" את האבן השתי' בפשטות!

אך עדיין קשה לומר כן, מכיוון שבאותו קטע לפנ"ז מבאר שחלק מסדר ההתגלות הוא וז"ל "ש"טבעו בארץ שעריה", ובני ישראל ע"י עבודתם מעמידים זאת מחדש, וכיחד עם זה בית המקדש עצמו (שהוא בנוי ומשוכלל מלמעלה) יורד מלמעלה למטה...".

וא"כ מובן שכאן אזיל להתיווך שהובא במ"א<sup>144</sup> - שביהמ"ק השלישי אמנם ירד בנוי ומשוכלל מן השמים (כדעת הזוהר), אלא שדברי הרמב"ם יתקיימו עי"ז שבנ"י ישלימו את בניית הבית ע"י הנחת השערים מבית שני (כדכתיב "טבעו בארץ שעריה"), ומובן שכאן אזיל להתיווך שבנ"י ישלימו את השערים (ולא להתיווך דבית המקדש הרוחני), והדרא קושי' לדוכתא!

והנה אפשר לדייק מהלשון "ובנ"י ע"י עבודתם מעמידים זאת מחדש" - שאין מדובר כאן כפשוטו שבנ"י ישלימו את בניית השערים (כפי התיווך מהפסוק "טבעו בארץ שעריה"), אלא שע"י הפעולות בזמן הגלות פועלים שיהיה סוכ"ס ביהמ"ק, שזה כולל את העמדת השערים.

אך אין לומר כן, מכיוון שמהמשך לשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"וביחד עם זה בית המקדש עצמו (שהוא בנוי ומשוכלל מלמעלה) יורד מלמעלה למטה" משמע שאין מדובר כאן על פעולות בנ"י הגורמת לפועלה הסופית, שהיא בנין המקדש, אלא שני דברים, ירידת המקדש מן השמים והנחת השערים ע"י בנ"י, שיקרו יחד בזמן הגאולה.

## ג

141) ח"א כ"ח, א. ח"ב נט, סע"א. קה, סע"א. ח"ג רכא, א. וכן היא שיטת רש"י ותוספות בסוכה מא, סע"א.

142) הל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פי"א ה"א.

143) חח"י ע' 418.

144) לקו"ש ח"א ע' 98 הע' 61.

ואולי יש לתרץ זה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהתוועדות ש"פ בא ה'תשנ"ב<sup>145</sup>, וזלה"ק "עד לאבן השתי" שממנה הושתת העולם" אשר ייחודה הוא בכך, שהחורבן לא פגע בה כלל וישנה בשלימותה עד היום הזה, אלא שביחד עם זה, הרי לעתיד לבוא היא נעשית מציאות חדשה. ועד"ז בנוגע לכל העולם "שהושתת" ממנה - שגם "העולם חדש" דלעתיד לבוא ("אז ס'וועט אוועקגעשטעלט ווערן א נייער וועלט") יתלבש בתוך מציאות העולם כפי שהוא עתה" עכלה"ק.

ועפ"ז יש לבאר את שיחת דבר מלכות שופטים הנ"ל, שאין זה אבן רוחנית המגיעה מלמעלה (כהביאור לפנ"ז), אלא זהו אותה אבן, רק שבעת ביאת הגאולה האמיתית והשלימה מתחדשת מציאותה (ואולי י"ל שהוא ע"ד חידוש הבריאה בכל רגע, אלא שבזמן הגאולה החידוש יהיה שלא בערך) ויורדת מלמעלה למטה.

ולכן כל זמן משך הגלות ישנה האבן במקום מסוים בעוה"ז הגשמי, והחידוש שיהיה בגאולה הוא, שיתחדש מציאות האבן כמציאות חדשה (אך תהיה ג"כ בעוה"ז הגשמי), וזהו מרמז כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלשונו שאבן השתי' (יחד עם קודש הקודשים) יורדת "מלמעלה למטה", שמתגלית מציאות זו בעוה"ז הגשמי.

ואולי יש להוסיף שעד"ז הוא גם בנשיא הדור (שאותו משווה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לאבן השתי') שנעשה בגאולה כמציאות חדשה של חזקת משיח עד למשיח בוודאי<sup>146</sup>,

וכפי שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת ש"פ בשלח "ותכף ומיד נעשית הכניסה לארץ טובה ורחבה בגאולה האמיתית והשלימה" ובהערה מוסיף "וי"ל הרמז בנוגע להמשך הימים: י' וי"א שבט הקשורים עם ענין הנשיאות - שינוי בהנשיא". כי ע"י הנשיא המלך המשיח נפעל עולם חדש ש"יתלבש בתוך מציאות העולם כפי שהוא עתה".

145) דברי משיח ח"ב ע' 233.

146) עיין דבר מלכות חיי שרה (אות י"ד) "אלא ימות (לשון רבים) - ימות המשיח (ולא רק כאשר המשיח הוא "בחזקת משיח", אלא כל ימות המשיח - גם השלימות של משיח בוודאי כו') נמצא (כפשוטו הדברים ברמב"ם) מזה ש'בחזקת' ו'וודאי' אינו רק גדר במשיח, אלא גם גדר בזמני הגאולה.

## הכלה שותקת לע"ל

הת' מ. מ. שיל"ו שיחי' קופצ'יק  
תלמיד בישיבה

כתב אדמוה"ז בסידור עם דא"ח בנוגע לתפילת שמו"ע וז"ל "ולכך התפילה נק' צלותא, דבלחש מפני שאין לכלה הנקראת מלכות בחי' דיבור בבחי' התפשטות. וכמ"ש "נאלמתי דומיה" בבחי' הקטנות שהוא בבחי' שתיקה כמ"ש "א-דני שפתי תפתח" פי' תפתח אתה, אבל מצד עצמה אין לה בחי' דיבור בקול כי בטילה עם כל כוחותיה להיות בבחי' נקודה אחת בלבד באצילות כו'.

"וזהו שהחתן אומר להכלה הרי את מקודשת לי והכלה שותקת ובשתיקה זאת היא מקודשת, ולכאורה היה מהראוי שתדבר בפיה בפ' שמסכמת בקידושין הללו"<sup>147</sup> עכ"ל,

ומשמע מפשטות דבריו שהטעם לזה שהכלה שותקת בעת קבלת הקידושין הוא מפני הביטול דכלה, עד"ז שתפילת שמו"ע היא בלחש מפני הביטול של הכלה (מלכות) בזמן הגלות, משא"כ בזמן הגאולה יתגלה מעלת המלכות ואז יהיה התפילה בקול.

והנה צריך להבין:

הרי הטעם לזה שהכלה שותקת בעת קבלת קידושיה, הוא אינו פרט שולי, וכפי שכתב הר"ן<sup>148</sup> שלומדים מהכתוב בפסוק "כי יקח איש אישה" ולא "אישה לאיש", שהקידושין צריכים להיות באופן ש"היא מבטלת דעתה ורצונה ומשווי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו".

וכפי שרואים שעניין זה הוא לעיכובה כפי שכמה ביארו (המאירי, רשב"א, רמב"ן ועוד<sup>149</sup>) שהטעם ב"נתן הוא ואמרה היא" שאינה מקודשת הוא מפני שמעשה הקידושין (הגילוי דעת, אמרה היא) נעשה ע"י האישה, הפך הפסק דין של "כי יקח איש אישה" ולא "אישה איש".

והביאור בזה יובן מביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>150</sup> בארוכה הטעם לזה שלע"ל תפילת שמו"ע יהיה בקול, כי באמת עניין התפילה בשמו"ע הוא הביטול, אבל בזמן הגלות גם שלימות הביטול היא כשחודרת לכל הכוחות שלו, עד ששוללת את כל מציאותו.

אבל לעתיד לבוא שאז יהיה הביטול בתכלית השלימות, שהבשר מצד עצמו יראה אלוקות,

(147) ע' קל"ט בפ' על ברכת הנישואין.

(148) נדרים דף ל"א על דברי התוס' ד"ה והאשה.

(149) נדפס בקובץ מפרשים דישיבתנו קידושין חוברת ד' ע' 9-17.

(150) לקו"ש פרשת ויגש ה'תנש"א.



הרי בכל העולם יתגלה ש"אין עוד", שאינם שום מציאות, ובבני ישראל יתגלה הא דישאל וקוב"ה כולא חד, באופן שמציאותם גופה היא העצמות כביכול, ואזי תתגלה המעלה דענין הביטול בתכלית שבתפילה, ולכן תהי' התפילה בקול רם, שענינו - גילוי מעלת הביטול.

ומביאור זה היה יכול להיות משמע שהוא שונה (ועד להפוך) מהביאור דאדמו"ר בסידור עם דא"ח הנ"ל, ששם ביאר שאז יתגלה עניין חדש - המעלה דהמלכות, וכאן ביאר שהביטול ישאר כפי שהיה אלא שיתגלה המעלה בבטול עצמו.

והביאור בזה יש לומר, שגם בגאולה בקבלת הקידושין הכלה תקדש בשתיקה, אבל אין זה מפני שלית לה מגרמה וכד', אלא שמגיע מרצונה ואופן ההסכמה שלה הוא בשתיקה (לא כפי "שתיקה כהודאה" או שבזה ששותקת "מפקרת עצמה" אלא) שבזה ששותקת מבטאת היא שמסכמת היא לענין הקידושין, היינו שישנו עדיין הביטול אלא שהוא באופן אחר - כהמבואר בשיחה הנ"ל - שמתגלה המעלה שבה, ובתפילת שמו"ע נעשה זה באופן של האמירה בקול ובקבלת הקידושין נעשה זה (לא שמפקרת עצמה אלא) ע"י הסכמתה לקבל הקידושין.

וזהו גם מה שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהתוועדות ש"פ ויגש<sup>151</sup> תשמ"ו ששואל מהו מקור הדברים לחידוש אדמו"ר שבגאולה תיהיה תפילת שמו"ע שהרי "לא מסתבר שזהו חידוש של אדמו"ר הזקן, וכנראה, יש מקור לדבר גם בספרים שלפנ"ז", ומשאר (כנהוג בשנים ההם) שאלה זו לקהל המשתתפים בהתוועדות. זאת על אף שמביא מקור מפורש לדבריו בסידור עם דא"ח! אלא שמהמבואר בסידור עדיין לא מובן מהו הביטול בזה (כנ"ל), ומוכרחים להגיע לביאור שההתעלות בספירת המלכות היא בהתגלות במעלת התחתון, וזהו הביטול דלע"ל.

## "עולם הזה . . לימות המשיח"

הת' שלום דובער שי' גבאי  
תלמיד בישיבה

א

ידוע המדרש<sup>152</sup> שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביאו במשך ריבוי פעמים שהקשר של עם ישראל והקב"ה הוא בבחינת ש"העולם הזה אירוסין היו .. ולימות המשיח יהיו נישואין".

151) התוועדויות תשמ"ו ח"ב ע' 279.

152) שמו"ר ספט"ו.

והיו שהקשו על המדרש הנ"ל מהמובא במדרש<sup>153</sup> שמשם משמע שבזמן מתן תורה נפעל עניין הנישואין, וז"ל "מה חתן זה כל זמן שלא נשא ארוסתו הרי הוא מהלך לבית חמיו, משנשאה הרי אביה בא אצלה, כך עד שלא ניתנה תורה לישראל ומשה עלה למרום. משנתנה תורה אמר הקב"ה למשה עשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" עכ"ל.

ועד"ז הביא ה"כלי יקר"<sup>154</sup>. שהאירוסין נעשו ע"י מתן תורה, אך הנישואין נפעלו בבניית המשכן, ואיך יסתדר עם המדרש שרק "בימות המשיח יהיו נישואין"?

ואע"פ שישנו הכלל שבמדרש הרי גם ב'מדרשות חלוקות' אין להקשות מאחד על השני שהרי 'אין משיבים על הדרוש', מ"מ צריך לעיין<sup>155</sup> מדוע בחסידות מובא בעיקר מהמדרש הראשון.

והיה אפשר לבאר את הסתירה במדרשים אלו שאמנם בזמן יציאת מצרים היה האירוסין, והנישואין נפעלו כשנבנה המשכן, אך כשחרב המקדש והמשכן פסק הקשר באופן של נישואין בין ישראל לקב"ה וחזרו ישראל לקשר (הראשוני) עם הקב"ה באופן של אירוסין. (ומדויק הוא ע"פ מה שמשמע מפשטות הכתובים, שהרי האירוסין דכנסת ישראל עם הקב"ה נלמד מהפסוק "תורה.. מורשה קהילת יעקב" - עצם השייכות של יהודי לאבות, ללא הדברים התולים אותו בתנאי).

אך עדיין קשה ממאמר רז"ל המפורש שבחורבן נחשבת כנסת ישראל ל"עגונה שנסע בעלה למדינת הים"<sup>156</sup> - שבעגונה אין מתבטל מעמדה הקודם כנשואה, אלא שאין בעלה בקרבת מקום בגילוי, ולפי הביאור הנ"ל משמע שהקשר שהיה בזמן הבית נפסק ע"י החורבן ויחזור רק "לימות המשיח"!!?

## ב

ואולי יש לתווך המדרשים ע"פ ביאור עניין האירוסין ונישואין בחסידות:

בלקו"ת<sup>157</sup> מבאר שעניין אירוסין של כנסת ישראל עם הקב"ה הוא שנעשה הקשר שלהם רק ברצונו העליון של הקב"ה, ואין זה יורד לפרטים ולמעשה בפועל, אלא כל אחד נשאר (בגילוי) לעצמו. אך עניין הנישואין הוא שהקשר שלהם מתבטא בגלוי.

(153) והיו שהקשו על המדרש הנ"ל מהמובא במדרש.

(154) במדבר א, א. וכן מוכח מיומא נד.

(155) עיין עד"ז במאמר ד"ה "אלה תולדות נח" (מלוקט ה' ע' מז), שמשלב וממתווך ב' מדרשות שונים על פסוק אחד.

(156) נסמן בדבר מלכות ויגש תשנ"ב הע' 77.

(157) שיר השירים מח, ג

ובסגנון שיחת הדבר מלכות ש"פ וארא (ס"ז)<sup>158</sup>, שעניין האירוסין הוא חיבור מצד הכוחות הגלויים (שהרי עדיין לא נעשה המשכה למטה בשלימות), וממילא אין זה עצם. אך בגאולה יהיה הנישואין, שלע"ל יהיה גילוי העצם בשלימותו.

וכפי שהביא הצמח צדק<sup>159</sup> שרואים בפועל שבזמן הגלות הסדר הוא שסעודת החתונה הייתה בבית הכלה, וממילא אין היא יוצאת מביתה, מכיוון שבזמן הגלות אין בא הקשר בפרטים הגלויים. אך בזמן הגאולה החתן עורך את סעודת החתונה, כי לע"ל הקשר הוא בגילוי ובשלימות (יחוד פב"פ), ואז יכולה גם הנערה (מלכות) לבוא להתגלות ולצאת מביתה.

וענין זה מתבטא גם בפשטות בנגלה, וכפי שמדויק מלשון רש"י<sup>160</sup> וכן משמע מדברי התוספות<sup>161</sup>, שגדר פעולת האירוסין היא רק שנאסרת האישה על כל העולם ומותרת רק על הבעל ("דאסר לה אכולי עלמא כהקדש")<sup>162</sup>, ולא שנעשה שינוי עצמי באישה.

ועד"ז הוא בקשר של היהודי עם הקב"ה שבזמן הגלות הקשר מתבטא בעיקר שאין לו שייכות לכל העולם, אך אמנם אין לו קשר פנימי עם הקב"ה. אבל הנישואין פועל קשר פנימי ועצמי בין האיש לאישה, עד שמגיע למעשה בפועל. ועד"ז פועל עניין הנישואין בין כנ"י והקב"ה קשר פנימי ועצמי בין כנ"י והקב"ה.

## ג

ועפ"ז אולי יש לבאר את ריבוי המדרשים בעניין אירוסין ונישואין דכנ"י והקב"ה:

אמנם הרצון של הקב"ה בכנ"י היה גם לפני יציאת מצרים, אך רק הרצון שיהיו לו לעם, אבל החידוש שנעשה ביציאת מצרים הוא שנעשה כן בפועל - האירוסין דכנ"י והקב"ה, ועי"ז נעשה החיבור בכוחות הגלויים של הקב"ה עם כנ"י, שאז נבחרו כנ"י להיות לו לעם.

אך עדיין אין זה מתגלה בכל הפרטים, כפי שמאריך בזה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות וארא<sup>163</sup> ש"כל זמן שלא נעשה הגילוי למטה, הרי זה הוכחה שאין זה עצם". אבל בגאולה נעשה שלימות הנישואין, החיבור והיחוד עם הקב"ה יתבטא גם בפועל בעניינים הגלויים.

158) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 262.

159) וראה עד"ז סידור עם דא"ח ע' קלט.

160) ד"ה וקונה את עצמה - קידושין ב, א.

161) תוד"ה דאסר לה - קידושין שם.

162) ועד"ז מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עיני התוועדות י"ט כסלו תשי"ב, דברי משיח תשמ"ט ח"ג ע' 57.

163) סה"ש תשנ"ב ח"א שם.

אלא שיש אפשרות של חיבור מעין זה כבר לפני הגאולה השלימה, כפי שרואים שכבר בזמן הבית הראשון היתה ההתקשרות דבנ"י עם הקב"ה, אך עדיין במקדש הראשון לא היה החיבור עם הגשמיים לגמרי, כידוע שבבית הראשון היתה השראת השכינה אבל היה חסר בירידה למטה<sup>164</sup>. וממילא לא היה שלימות הנישואין, אלא שבמדרש קורא לחיבור זה "נישואין". וכן ההמשך היה בכל הבתי מקדשות, החיבור הכי גבוה שהיה יכול להיות אצל היהודי בזמנו. אבל ל"ימות המשיח" נעשה גילוי העצם בשלימות, בכוחות הגלויים.

ובזמנו<sup>165</sup> "ימות המשיח שבהם אנו נמצאים עתה, ובפשטות",

"נעשית שלימות הנישואין, שהו"ע הנישואין דכנ"י עם הקב"ה", ו"צריך רק לפקוח את העיניים". וממילא שייך הקשר של יהודי עם הקב"ה באופן של עצם, שמתגלה עד למטה מטה ובכל הפרטים. ומה שצריך רק שיעבוד עבודתו באופן זה<sup>166</sup>.

## סדר בלשונות הגאולה

הרב יוסף יצחק שיחי' וויצהנדלר  
נו"נ בישיבה

### א

בשיחת פרשת וישב ה'תנש"א<sup>167</sup> אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על המעלה דמלאות קצ"ב שנים להגאולה די"ט כסלו מהפעם הראשונה בשנת ה'תקנ"ט, שבקצ"ב מרומזים שני עניינים א. קבץ - מלשון אסיפת הניצוצות שנפלו בשבירת הכלים מכל העולם כולו, ב. קצב - שכבר נסתיים העניין של הפצת המעיינות.

ובהערה שם מוסיף ומדייק "קבץ - לשון עבר, ולא קובץ (תוספת וא"ו) בלשון הווה (שיכול להמשך עוד ו' חודשים)" עכ"ל. וצריך להבין מהו המקור לכך שדברים שנאמרים

164 (ראה לקו"ש ח"ט ע' 27-8).

165 יחידות כללית י"ט כסלו תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 173).

166 ואולי זהו הסיבה שמוסיף כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מיד לאחרי זה ש"היום צריך רק לפקוח את העיניים ולראות... " ולא מה שמבאר בדבר מלכות חיי שרה שהדבר החסר הוא "שנשאר הוא רק לקבל פני משיח", ואין זה סתירה, כי לעניין זה - לעבוד עבודתו באופן של עצם - אינו קשור לעבודה של קבלת פני המשיח, אלא הוא מציאות הקיימת שצריך רק לגלותה.

(ואולי זהו הטעם לכך שמוסיף שם בהערה (ונמצא בדגש יותר בבלתי מוגה) העניין "גודל השתדלותם של רבני ישראל בהיתר עגונות, אשר בשביל זה מחפשים כל היתר האפשרי, ומקילים בזה וכו... להורות שכאן הוא עניין המסור לישראל לגלות את העצם שבכל יהודי).

167 נדפס בספר בשורת הגאולה אות ח' (ע' 15).

בלשון הווה "יכול להמשך וא"ו חודשים"!

## ב

ונראה לדייק ע"פ סדר הפסוקים בלשונות הגאולה הראשונה, גאולת מצרים, "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים. ולקחתי אתכם לי לעם. . . והבאתי אתכם אל הארץ וגו'<sup>168</sup>.

ויש לומר בדרך אפשר שכאן מדויק בפסוקים את סדר הפעולות, בכדי להמחיש את סדר הגאולה ביציאת מצרים.

כי מאחר שהחלו המכות על מצרים נפסק בהדרגה השעבוד, במיוחד במכת כינים בה לא הי' ניתן לעבוד את האדמה, שכולה הפכה לכינים, ואז קויים הפסוק "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים", וכן "והצלתי אתכם מעבודתם" - שהם מתוצאות המכה. אך לא נכתב על היציאה ממצרים לחרות עולם.

אולם לגבי הלשון "וגאלתי" היה לכאורה מתאים יותר לאמרה בסוף הפסוקים, ולכאורה היה צריך להיות כתוב רק לאחר הלשון "ולקחתי" שמשמעותו הוא שהקב"ה לקח את בני"מארץ מצרים, ורק לאחר זה נעשו במצב של גאולה שלימה, שכן זוהי התוצאה הסופית לאחר יציאת מצרים - שבני ישראל לאחר גאולה שלימה על אדמתם!?

ויש להסביר זאת ע"י המתבאר בשיחת אחרי-קדושים תנש"א<sup>169</sup> - בה מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שגם הגלות תופסת נדבך עיקרי בגאולה השלימה, ועד שבונה את רוב אותיות' (גולה אותיות גאולה - בתוספת א').

וזוהי היתה גם מטרת המכות על מצרים - "וידעו מצרים כי אני ה' ", ולכן "וגאלתי" - היא לשון המתאימה גם לזמן השהות במצרים, שכבר באותו הזמן החלה ההבנה במצרים בגדולת ה'. וככתוב המפורש שבמכת כינים הכירו גם המצריים - "אצבע אלקים היא" והכירו בנוכחותו, שהוא חלק עיקרי בגאולת מצרים.

אך רק לאחר מכן יצאו "ונלקחו" בני ישראל לעם, והקב"ה הביאם לארץ ישראל.

## ג

ואולי י"ל שמכאן המקור לכך ש'קבץ' בפרט, וענין הגאולה בכלל, יכולים להמשך וא"ו חודשים, כפי הידוע שכל מכה מעשר המכות לקחה כחודש<sup>170</sup> (לבד ממכת בכורות שהייתה

168) וארא ו, ו-ח.

169) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 504.

170) רש"י וארא ז, כה.

בלילה אחד), וע"פ הידוע<sup>171</sup> שממכת כינים ואילך פרעה מצ"ע רצה לשחרר את בני, אלא שהקב"ה הקשיח את ליבו על מנת שע"י המכות יכירו המצריים בגדלות ה', מובן שעניין הגאולה - שידעו ויכירו כל העולם ממציאות הבורא, יכול להימשך (כפי שכבר היה בזמן המכות) וא"ו חודשים (אך יותר ממה שכבר היה, לא אמרינן).

ובדורנו זה, כבר הכל היה<sup>172</sup> "ונסתיים הזמן דהפצת המעיינות חוצה שהתחיל בי"ט כסלו לפני קצ"ב שנה, ומוכנים לקיים ההבטחה שכשיפוצו המעיינות חוצה אתי מר דא מלכא משיחא<sup>173</sup>". ומה שנשאר הוא רק לקבל את פני הרבי שליט"א - משיח צדקנו.

## התאחדות עם העצם בדורנו דוקא

הת' שלום דובער שי' רותם  
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "פדה בשלום" תשכ"ו<sup>174</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את שלימות הפד' בשלום, דשלימות הפד' בשלום היא כאשר נשארים ללא מנגדים, עד שמציאות המנגד עצמו נעשה לאוהב.

ומבאר שבזה גופא ישנם ב' דרגות:

א. הפד' שהיתה בזמן שלמה, שאז גם נתבטלו כל האויבים ונעשו לאוהבים, ושורש גילוי זה הי' מחיצוניות עתיק כפי שנמשכת למידות שבמלכות (ז"א שבמלכות).

ב. הפד' בשלום שתהי' בגאולה העתידה, שאז הגילוי האלוקי יהיה מפנימיות עתיק והגילוי יחדור עד לסוף כל הדרגות במלכות (מלכות שבמלכות).

והטעם לכך שהגילוי דפנימיות עתיק חודר בפנימיות יותר מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שזהו מפני שהגילוי בעצמות אור א"ס אינו כדבר נפרד ונוסף על הנבראים אלא שמתגלה במציאות הנבראים עצמם גילוי העצמות שבהם.

ומבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שמטעם זה ההמשכה דפנימיות עתיק אינה נמשכת בדרך תפילה (כי מהות ענין התפילה היא שהאדם (בתור מציאות נפרדת) מבקש

171 ריש פ' בא (י, א). וראה לקו"ש ח"ו ע' 57 ואילך.

172 ואולי זהו מה שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בסוף דבר מלכות ויקרא (בשוה"ג) "אשר גאלנו - שרומז גם על הגאולה העתידה (שבהמשך הברכה) כפי שהיא לשון עבר".

173 ע"ש שזהו גם הטעם לחלוקה (דהתניא) לכאו"א.

174 סה"מ מלוקט ו ע' לג ואילך.

להשפעה מהעליון), ואפי' לא (כפי שהיה אצל כמה צדיקים) בדרך ציווי (כי גם כאן מודגש שיש מציאות נפרדת שמצווה), אלא בדרך ברכה, וכפי שהיה אצל רשב"י שאמר תורה ועי"ז פעל את ירידת הגשמים<sup>175</sup>, כי ע"י אמירת התורה פעל בדרך ממילא את המשכת עצמות א"ס בעולם.

ואולי יש לקשר זה עם דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות וישלח<sup>176</sup>, אשר שם מבאר שהטעם שהחג די"ט כסלו בא דוקא (בשונה מכל חגי ישראל) בחצי השני של החודש (שאו הלבנה היא בהעלם), הוא מפני שאז המציאות היא שהלבנה מתקרבת יותר למקורה, לשמש. ולכן י"ט כסלו ש"המעלה המיוחדת" שבו "מתחילה ההתגלות דתורתו של משיח",

ו"מהחידושים העיקרים בימות המשיח לגבי מ"ת הוא ענין הנישואין . . . כך העולם הזה אירוסין היו . . . אבל לימות המשיח יהיו נישואין . . . שעיקר ושליומות היחוד דכנ"י עם הקב"ה שנעשים חד ממש (נישואין) הוא לימות המשיח, שאז יקויים היעוד "והיה אור הלבנה כאור החמה", שישראל הם לא רק כמו לבנה שמקבלת מהחמה ("לא מסר להם אלא הלבנה בלבד"), אלא שהם כמו החמה ("מוסר להם הכל", גם החמה), כיון שמתגלה ש"ישראל וקוב"ה כולא חד".

וממשיך בשיחה שזהו הטעם ש"ט כסלו חל דוקא בחצי השני של החודש, כי אז הלבנה מתקרבת אל מקורה ועד שנעשית למציאות אחת עמה.

ויש לומר, שענין זה ("שלימות הנישואין") שיהיה לע"ל הוא אותו ענין ממש דגילוי פנימיות עתיק (שחודר באופן שאין זה שני מציאויות נפרדות אלא מציאות אחת ממש<sup>177</sup>), כי השלימות בנישואין היא שאין מציאות של משפיע ומקבל, אלא חד ממש "ששניהם שוים".

ומצד מדרגה זו מסיק כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר "המשך העבודה שלאחרי זה (כל זמן שמשח צדקנו מתעכב מאיזו סיבה (בלתי ידועה ומובנת כלל)) אינו עבודת הביורים . . . אלא עבודה מיוחדת להביא התגלות בפועל בעולם".

ובמשך השיחה שם (שוה"ג להערה 110) מודגש עוה"פ שכעת אוחזים בגילוי פנימיות עתיק (דרגה הב' במאמר הנ"ל), ובלשונו הק' "להעיר מהשייכות דשנת תרפ"ט ל"פרצת" - שהשלימות דהט' (שכל אחד מהתשעה כלול מעשר) היא צ', די"ל שבזה מרומז שבשנת הצד"ק נעשית שלימות הנישואין, שהוא ענין הנישואין דכנ"י עם הקב"ה", ולכן מצד זה

175) ולהעיר מהסיפור הידוע שפעם לא נראתה הלבנה אצל רבי מאיר מפרמישלאן ואמר שהדרך לפנותה הוא כמו שהיה אצל משה רבינו ע"ה, שניפנף במטפחת ונתפורו העבים, וכן היה אצל האדמו"ר הצמח צדק, אולם אצל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א רק סיפור ה"נ"ל ונתפורו העבים.

176) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 157 ואילך.

177) ועיין בדבר מלכות וישלח הע' 81.

שאוחזים ו"נעשה שלימות הנישואין", "מובן שבימינו אלה ממש צריכים רק לפתוח את העיניים ולראות את המציאות בפועל ממש",

היינו שהגאולה כבר כאן ורק צריכים לראות את המציאות בפועל.

ולפי זה מובנת ההוראה בדבר מלכות בשלח<sup>178</sup> "בנוגע לעבודת התפילה (שנקראת גם בלשון רנה (שירה)) באופן של שירה (כידוע שרבנו הזקן היה מתפלל בקול ושירה) - שנוסף על השירה הקשורה עם העלי' מלמטה למעלה, צריכה להיות עכשיו (לאחר גמר כל העליות) השירה שמצד ההתכללות והדביקות בעליון . .

"ובמיוחד בנוגע להתפילה על הגאולה האמיתית והשלימה . . צריך להיות עכשיו גם ובעיקר רגש השמחה מזה שהגאולה באה בפועל ממש ברגע זה ממש" (ההדגשות אינם במקור),

כי כל הטעם והסיבה אשר בדרך כלל צריכה להיות התפילה מתוך רגש המרירות הוא מפני<sup>179</sup> ש"לפעמים ועתים רבים יש להם טמטום הלב, שנעשה כאבן, ולא יכול לפתח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה" והעלם והסתר זה בא מצד הגוף, שמעלים ומסתיר על האור האלוקי,

"והעצה לזה ע"פ מה שהובא בזהר "אעא דלא סליק בה נהורא, מבטשין לה כו'. גופא דלא סליק בה נהורא דנשמתא, מבטשין לה כו' . . ולזאת צריך לבטשה ולהשפילה לעפר דהינו לקבע עתים להשפיל עצמו, להיות נבזה בעיניו נמאס", אשר ע"י ביטוש זה מתגלה אור הנשמה בגוף.

אך כעת, ש"נעשה שלימות הנישואין", וכפי שמבואר לעיל שעיקר הכוונה היא שישראל והקב"ה הם "חד ממש", וכפי שהיתה תפילתו של רשב"י שהיתה בדרך סיפור המציאות, כי הוא והקב"ה הם "חד ממש", וא"כ אין שייך העבודה באופן של משפיע ומקבל, אלא שיהודי עובד את הקב"ה עם גופו, היינו שגופו עצמו הוא הוא המחברו לאלוקות, ולא שהם שני דברים נפרדים.

ועפ"ז מובן מדוע "צריך להיות עכשיו גם ובעיקר רגש השמחה" כי כעת אוחזים בכזה מעמד ומצב שנמצאים "לאחר גמר כל העליות",

כי מכיון ש"נעשה שלימות הנישואין" ואופן ההשפעה כעת אינה באופן של מעלה ומטה אלא ש"שניהם שוים", הרי אופן התפילה אינו יכול להיות מתוך מרירות, אלא מתוך רגש של שמחה והתכללות בעליון שעל ידו (בדרך ממילא) באה הגאולה.

(178) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 320.

(179) תניא פכ"ט (לה, ב).



ואולי על פי זה יש לבאר מנהג החסידים, ש"יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד" אינו נחשב כ"בקשה" "תפילה" וכדומה, אלא דוקא "הכרזה" ושירה, כי כללות ענין התפילה אינו באופן של עליון ותחתון, אלא דוקא באופן של הכרזה על המציאות.

## "למחר לקבל שכרם"

הת' מ. מ. שי' שפינדלער  
תלמיד בישיבה

### א

בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינם בטלים לעולם"<sup>180</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הסתירה בין המובא בהקדמת הרמב"ם לספר הי"ד (וכן הוא בין עיקרי האמונה) ש"הלכות של תורה שבע"פ אינם בטלים לעולם", לבין המובא בגמ'<sup>181</sup> ש"מצוות בטלות לע"ל", ומתווך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שקיום ההלכות (בפועל) ישאר לעד ("אינם בטלים"), אלא שבמעשה היהודי לא יהיה זה מצד ציווי ("מצוות") מלמעלה, אלא מפני שכך הוא רצון ה',

ולכן "הלכות אינם בטלים", כי רצון ה' (ההלכה) באמת אינו בטל לעולם, וכל השינוי הוא רק קיום ההלכות לא יהיה בתורת ציווי והכרח, אלא אופן שלא יתכן הפסק וממילא.

ומוסיף על זה בתקופה השני' (תחיית המתים), שאז יתגלה רצונו העצמי של הקב"ה, וממילא כל קיום המצוות יהיה כפי שהוא ברצונו העצמי של הקב"ה. ודבר זה משנה (בעיקר) לדברים שיש בהם מחלוקת (ע"ד מחלוקת ב"ש וב"ה), שלעתיד לבוא (כשיתגלה רצונו העצמי של הקב"ה) תהיה ההלכה (וקיומה) כדעת שניהם "כיון שיתגלה בעולם רצונו של הקב"ה כמו שהוא בעצמותו ית', 'נמנע הנמנעות".

ומדייק זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלשון הרמב"ם בסיום וחותרם ספרו, דבהלכה המבארת את התקופה הראשונה (שאו עיקר הענין הוא קיום המצוות מפני שזהו רצונו ית') כותב הרמב"ם<sup>182</sup> " . . . אלא כדי שיהיו פנוין בתורה וחכמתה", מכיון שאז עיקר הענין הוא ד"היום לעשותם", קיום המצוות בפועל.

180 (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27.

181 (181) נדה סא, ב.

182 (182) הלכות מלכים פי"ב ה"ד.

לעומת זאת, בהלכה האחרונה<sup>183</sup> (האמורה כלפי התקופה השני') נאמר "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . . כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו'", כי אז קיום המצוות אינו בשביל לקיים איזה תכלית, אלא ידיעת רצון ה' (מצד עצמה) הוא התכלית, וכפי שכותב זאת בתחילת השיחה אשר הענין ד"למחר (לעולם הבא) לקבל שכרם" הוא (בהע' 28) "עולם התחי', שהוא עיקר השכר"<sup>184</sup>.

וקצת תמוה, דבספר התניא<sup>185</sup> כותב אדה"ז ש"ימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלימות בריאת עולם הזה שלכך נברא מתחלתו",

וממשיך (בפרק שלאח"ז) ש"תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה, כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז כו",

ומזה (לכאורה) מובן שעיקר הענין של עוה"ב (כולל תחיית המתים) הוא קבלת שכר על עבודת בני"ז בזמן הגלות, ואיך הוא עולה בקנה אחד עם המבואר בקונטרס בענין "הלכות של תורה" שעיקר הענין דתחיית המתים הוא קיום רצון העצמות שבו.

ויש לבאר זה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות תצא<sup>186</sup> מהו שכר המצוות דלע"ל, וזלה"ק . . . כלומר, תשלום השכר על העבודה הוא תוכן ענינה של העבודה עצמה - גילוי אלקות בעולם, להיות לו ית' דירה בתחוננים", היינו שתשלום השכר אינו דבר נפרד, אלא שקיום הרצון העליון הוא עצמו השכר ("כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה").

## ב

וצריך להבין, בסיום דבר מלכות תצא<sup>187</sup> אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וזלה"ק "לפרסם בכל מקום ומקום שעומדים בסיום וחותרם דמעשינו ועבודתינו ("כי תצא למלחמה על אויבך"), ובהתחלת התקופה דתשלום השכר, "מתן שכרן של צדיקים" ("כי תבוא אל הארץ גו' וירשתה וישבת בה"), ובהתאם לכך צריכה להיות העבודה גם בענינים השייכים

183 (183) דספר היד - הל' מלכים פי"ב ה"ה.

184 (184) אך עיין בלקו"ת פ' תזריע (כד, ב) "וידוע כי היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם. ולכן בג"ע כשלמדו התורה שם ע"ד קיבול שכר", אשר מזה משמע ש"למחר לקבל שכרם" הוא בעיקר בג"ע. ואולי יש לדייק שאדה"ז ציטט גם את תחילת הפסוק כי עיקר הענין בג"ע הוא "היום לעשותם" (כפי דברי אדה"ז בתו"א ויחי (מו, ב) "ועיקר היום לעשותם ותכלית השלימות של המעשה יהיה בימות המשיח"). ועצ"ע.

185 (185) לקו"א פל"ו (מה, ב).

186 (186) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 804.

187 (187) שם ע' 808.

לימות המשיח . . נעשה הענין ד"ימלא שחוק פינו" (לא בלשון עתיד, "אז", אלא) בלשון הוה<sup>188</sup>,

היינו שכעת כבר עומדים בתחילת התקופה דתשלום השכר, דתקופה זו תהיה רק בתחיית המתים (כנ"ל),

ובביאור הלשון "התחלת" מבואר בשיחת הדבר מלכות לש"פ שופטים (בנוגע לנכתב בסידור התפילה "השיבה שופטינו כבראשונה יועצינו כבתחילה"), אשר "החילוק בין ראשונה" ו"תחלה" הוא:

"ראשון דמעיקרא משמע"<sup>189</sup>, היינו שזהו (או שיכול להיות) קודם התחלת הענין.

משא"כ "תחלה" מורה על "התחלת הענין בפועל", היינו שכאשר אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שעומדים "בהתחלת התקופה דתשלום השכר" מובן ש(אין זה שעומדים לפני תקופה זו, אלא) עומדים כבר בתחילת תקופה זו בפועל ממש.

ועפ"ז יש להבין איך יתכן לומר שעומדים כעת כבר בהתחלת הענין ד"תחיית המתים", דכנראה בחוש שאין עומדים במעמד ומצב זה, ועוד מריבוי<sup>190</sup> שיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שמהם אין משמע שעומדים כעת בתחילת התקופה השני' דתחיית המתים.

## ג

והנה בכדי להבין זאת יש לעיין במאמר "להבין ענין תחיית המתים"<sup>191</sup>, אשר שם מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבזכות העבודה בלימוד התורה בזה תלויים הגילויים בתקופה הראשונה, אך התקופה השני' תבוא בזכות וע"י קיום המצוות דבנ"י, ויתרה מזה, תחיית המתים תבוא מתוך התגלות מציאותם האמיתית של ישראל כמו שהם מושרשים בהעצמות ("נצר מטעי להתפאר").

ועד"ז הוא גם בשיחת דברים תשמ"ח<sup>192</sup> אשר שם מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"תכלית העילוי היא (לא יתרון האור אשר בא ע"י בירור החושך, אלא) הענין של אור (קדושה) גופא. אשר זהו תופס עוד במקום גבוה יותר, אשר גבוה ממקום שנוגעים בבירור

188 ולהעיר ממה שמובא בגמ' (ברכות לא, א) א"ר יוחנן משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה שנאמר אז ימלא שחוק פינו ולשונונו רנה אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה", ומכיון שכבר הותר הענין מובן ג"כ שזהו חלק מההתחלה דהגאולה העתידה.

189 פסחים ה, א. וש"נ.

190 ראה לדוגמא: שיחת ט' אדר תשנ"ב (בקשר עם הירצחה של גב' מרת לאה לאפיין הי"ד - דברי משיח תשנ"ב ח"ג ע' 78). שיחת אור ל"ז שבט תשנ"ב (שם ח"ב ע' 272).

191 תשמ"ו. סה"מ מלוקט ח"ג ע' לג ואילך.

192 ספה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 569 ואילך.

החושך",

ומציין בשוה"ג שמצד הדרגה בהקב"ה הרי יש לו תענוג יותר בעבודת הברורים, אולם "מכיון שהחפץ דעצמותו ית' (שלמעלה מתואר הקב"ה) הוא בהשלימות דתומ"צ - לכן צריך להיות גם בהדרגה ד"הקב"ה" הוויתור על התענוג שבדרגה זו, ואדרבה - למהר ולזרוז את הגאולה, בכדי למלאות את ה"חפץ" והתענוג העצמי דעצמותו ית'",

ומשיחות אלו גם מובן שהגאולה העתידה תבוא דווקא ע"י שלימות הרצון וה"חפץ" דעצמות ומהות בבני, ואפי' לא ע"י עבודת הברורים שפועלים בני".

[ויש לציין שבבבתי מוגה (דברי משיח - ס"ח) אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר "אין צריך לעשות כלום! הדבר היחיד שצריך להיות הוא - לעמוד באופן של "עמדו הכן כולכם" לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש"].

[ויש להוסיף, דע"פ המאמר "להבין ענין תחיית המתים" יש חידוש גדול יותר מהשיחה דדברים מ"ח, דמשיחה זו ניתן להבין שהכוונה היא רק לגילוי לישראל, אולם אין זה קאי על הגילויים שיהיו לעולם לע"ל, אולם במאמר "להבין ענין" (בהערה 25) נותן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א טעם מדוע א"א לומר שעיקר הענין בעוה"ב הוא שלימות בקיום המצוות, כי "הגילוי דאוא"ס שהמשיכו ישראל ע"י קיום המצוות, יהי' גם בעולם . . וגם מזה מוכח לכאורה שלא זהו עיקר הענין דעוה"ב", ומזה מובן שעיקר הענין דלע"ל הוא הגילוי לישראל עצמם].

ולהעיר מהמבואר בלקו"ש<sup>193</sup> בנוגע למצב אוה"ע דלע"ל: "כלומר, זה שלע"ל גם או"ה ילמדו את דרכי ה', הדבר לא יבוא על ידי שבני יצאו מארצם הקדושה לחו"ל אל הגויים והעמים בכדי לפעול זאת אצלם, אלא שהיות ומעמד ומצב עם ישראל, ארץ ישראל, ובית המקדש, יהיו תכלית המעלה והשלימות . . יפעל בדרך ממילא על הגויים ועמים רבים עד אשר "ונהרו אליו כל הגויים..",

וכן הוא גם בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על גאולת אוה"ע "כשם שכל הבריאה והמציאות שלהם היא בראשית - בשביל התורה ובשביל ישראל שנקראו ראשית דרכו . . כך מצב הגאולה בעולם כולל אוה"ע נרגש אצלם כפרט בגאולת עם ישראל, או כפרט שגאולתם נרגשת גם כפרט בפני עצמו . .",

וממילא מובן, שהגויים יזכו לגילוי רוב השפע האלוקי, ודבר זה יושפע משלימותו של עם ישראל, עד שיורגש גם באומות העולם, וגם משיחה זו מובן שעיקר הענין הוא גאולת ישראל ע"י גילוי עצם מציאותם.

193 (193 חכ"ה ע' 128, וע"ש באריכות הביאור. אבל עיין לקו"ש חכ"ג ע' 180 אשר ממנו משמע קצת הפוך, אך אינו בסתירה לגמרי, כי אפ"ל ששם מבואר שאין שום ביטול לאלוקות כלל אלא רק כעבד לאדונו.

ד

ע"פ הנ"ל שענינו העיקרי של הגאולה האמיתית והשלימה (ובפרט עולם התחיה) הוא דוקא גילוי מעלתם העצמית של בני"א אפשר לבאר את זה שנמצאים אנו כבר עכשיו בעולם התחיה (כנ"ל) ובהקדים:

בדבר מלכות וישלח<sup>194</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מהו הטעם לכך אשר י"ט כסלו נקבע לחלקו השני של החודש, אשר אז הלבנה מתמעטת יותר הוא מפני שאז הלבנה (בגשמיות) קרובה יותר אל השמש (ולכן אין רואים אותה), ובזה מתבטא היחוד בין השמש והלבנה שנעשים מציאות אחת "חד ממש",

ועד"ז הוא החידוש דתורת החסידות ד"מהחידושים העיקריים בימות המשיח לגבי מתן תורה הו"ע הנישואין - כדאיתא במדרש "משל למלך שקדש אשה וכתב לה מתנות מועטות, כיון שבא לקחתה כתב לה מתנות רבות כבעל, כך העולם הזה אירוסין היו, שנאמר וארשתוך לי לעולם, ולא מסר להם אלא הלבנה בלבד, שנאמר החודש הזה לכם, אבל לימות המשיח יהיו נישואין . .

"שעיקר ושלמות היחוד דכנס"י עם הקב"ה שנעשים חד ממש (נישואין) הוא "לימות המשיח", שאז יקויים היעוד "וה' אור הלבנה כאור החמה", שישראל הם לא רק כמו לבנה שמקבלת מהחמה ("לא מסר להם אלא הלבנה בלבד"), אלא שהם כמו החמה . .

"ויש לומר, שענין זה מרומז גם בהקביעות דר"ה ומ"ת דתורת החסידות (התחלת גילוי הנישואין לימות המשיח) לאחרי מילוי ושלמות הלבנה - שבזה מרומזת השלימות דשלמות דהלבנה (לאחרי ובהוספה על קבלת אור החמה בשלימות) שמתקרבת אל החמה להתאחד עמה ולהיות כמותה ממש, שיהי' אור הלבנה כאור החמה".

ואם כן מובן שתורת החסידות היא הפועלת את שלימות הגאולה דלע"ל, כי עי"ז נעשה גילוי שלימות הנישואין בין ישראל וקוב"ה בגאולה האמיתית והשלימה.

ועפ"ז מובן מענה הבעש"ט למלך המשיח על השאלה "אימתי קאתי מר" "לכשיפוצו מעיינותך חוצה", כי ע"י הפצת תורת החסידות נעשה הגילוי דעצם הנשמה דישראל, עד להשלימות דהגאולה האמיתית והשלימה.

ועפ"ז יש לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהתוועדות ש"פ וישב תנש"א<sup>195</sup> אשר "בי"ט כסלו ש"ז מלאו קצ"ב שנה להגאולה די"ט כסלו בפעם הראשונה . . "קצב" מלשון קיצבה והפסק, ו"קצב שנה", קצבת זמן,

194) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 155.

195) ספה"ש תנש"א ח"א ע' 188.

"היינו, שכבר נפסק ונקצב ונסתיים הזמן (וכל עניני העבודה שפעלו בזמן זה) דהפצת המעיינות חוצה שהתחיל בי"ט כסלו לפני קצ"ב שנה, ומוכנים כבר לקיום ההבטחה שכשיפוצו מעיינותיך חוצה אתי מר דא מלכא משיחא",

כלומר, שהעבודה דהפצת המעיינות כבר נסתיימה ונשלמה ומה שצריך הוא "עמדו הכן כולכם לקיום ההבטחה" "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש".

[אלא שאז לא היה זה בשלב שכבר התחילה הגאולה, אלא היה צריך להיות ה"עמדו הכן", וכמוכח מדבר מלכות וישלח<sup>196</sup> (אות י"א) שישנו זמן בו מסתיימת עבודת הביוררים אך בכל זאת ישנה "עבודה מיוחדת לפעול ההתגלות בפועל בעולם", אלא שכעת הוא יותר מזה מכיוון נמצאים כבר "בהתחלת התקופה דתשלום השכר" כנ"ל משיחת ש"פ תצא תנש"א וכפי שממשיך בשיחת ש"פ וישלח שם הערה 112 "כלומר, לא זו בלבד שנשלמה העבודה וצריכים לפעול הגילוי בעולם (כנ"ל סי"א), אלא יתירה מזה, שישנו כבר בפועל ובגלוי" (הדגשות אינם במקור)],

וע"פ זה מובן שמכיוון שכבר הופצו המעיינות עד לפינה הכי נידחת וענינה של תורת החסידות הוא גילוי עצם מציאות ישראל (כמבואר בשיחה הנ"ל, וכמודגש בהערה 110 שם ששלימות הנישואין כבר היה בשנת 'הצדיק' - תשנ"ב),

ואם כן מובן איך יתכן לומר שנמצאים כבר עכשיו בתקופת עולם התחיה. ובלשונו הק' בדבר מלכות וישלח<sup>197</sup> (סוף אות י"ג) "ומזה מובן שבימינו אלה ממש צריכים רק לפתוח את העיניים ולראות את המציאות בפועל ממש [ובשוה"ג: כלומר, לא זו בלבד שנשלמה העבודה וצריכים לפעול הגילוי בעולם (כנ"ל סי"א), אלא יתירה מזה, שישנו כבר בפועל ובגלוי, וצריכים רק לפתוח את העיניים, כי מכבר "נתן לכם . . . עיניים לראות"] - היינו שיושבים יחד עם הקב"ה ("ישראל וקוב"ה כולא חד") ב"שולחן ערוך" לסעודת הנישואין, הסעודה דליתן ושור הבר ויין המשומר, שבסיומה "אומר לו (הקב"ה) לדוד (דוד מלכא משיחא) טול (כוס של ברכה) וברך, אומר להן, אני אברך ולי נאה לברך, שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא". עכלה"ק.

דהיינו, ע"פ הנ"ל מובן למה כבר ניתן לומר שנמצאים כבר בגאולה האמיתית והשלימה באופן גלוי וצריכים רק לפתוח את העיניים - מכיוון שכבר התגלתה אמיתת מציאותם של ישראל.

196) ספה"ש תשנ"ב שם ע' 163.

197) שם ע' 165.

## עשו תשובה

הת' מ. מ. שיחי' טביב  
תלמיד בישיבה

### א

ידוע מה שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בריבוי פעמים שדורנו הוא דור אחרון לגלות ודור ראשון לגאולה, וגם המניעה שאומרת הגמרא "שאין הדבר תלוי אלא בתשובה",

ודברי אדמו"ר הרי"צ "לאלתר לתשובה [ואח"כ] לאלתר לגאולה", הרי בדורנו זה כבר עשו תשובה,

וכפי שמבאר בפרטיות בשיחת פרשת ויחי תנש"א<sup>198</sup> וז"ל " . . . הלימוד זכות בנוגע לקירוב וזירוז הגאולה - שכיוון שכבר כלו כל הקיצין עוד בזמן הגמרא, ועאכ"כ לאחרי אריכות וקושי הגלות במשך יותר מאלף ותשע מאות שנה ועדיין לא בא . . .

"ובנוגע לתשובה ("אין הדבר תלוי אלא בתשובה") - כבר עשו תשובה, שהרי אין לך אדם מישראל שלא הרהר תשובה (לא רק פעם אחת, אלא) כמה פעמים במשך ימי חייו, שע"ז נעשה "בשעתא חדא וברגעא חדא" מרשע גמור לצדיק גמור, כפס"ד הגמרא שהמקדש את האישה "על מנת שאני צדיק (גמור) אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה" - הרי בוודאי ובוודאי שמישיח צדקנו צריך לבוא תכף ומיד ממש",

היינו שלתשובה מספיק שיהיה הרהר תשובה בלבד, ע"ד פס"ד הגמרא<sup>199</sup> שהמקדש אישה ע"מ שהוא צדיק גמור מקודשת, שמא הרהור תשובה בליבו, ומזה לומדים שאפילו הרהור תשובה מספיק שיחשב לצדיק גמור, ובדורנו אין לך אדם מישראל שלא הרהר תשובה.

וצריך להבין והרי בפשטות אין דורנו זה נמצא במעמד ומצב מושלם, וכפי שמציין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בכמה פעמים, ולדוגמא:

כשהיה אחד שדיבר שמלחמת המפרץ באה כ'נקמה' בבני"ע על העונות שנעשו, וכעת תבוא על ישראל כליה (רח"ל) אמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וז"ל "ואלו שאומרים שישנו

198 ספה"ש תנש"א ח"א ע' 232.

199 ואולי יש לבאר דיוק לשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "פסק דין הגמרא", אף שנפסק להלכה ברמב"ם ובטוש"ע, מפני שבלשון הגמרא הוא "מקודשת", ואילו הרמב"ם והטוש"ע פסקו "מקודשת מספק", וכפי שביאר המגיד משנה "ופשוט הוא שהרי אמרו שמא הרהר תשובה", היינו שספק הקידושין הוא האם הרהר תשובה בפועל, אך בדורנו אין שייך ספק בדבר, ובלשונו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "שהרי אין לך אדם מישראל שלא הרהר תשובה (לא רק פעם אחת, אלא) כמה פעמים במשך ימי חייו", ולכן מדייק ואומר "הגמרא", שבה נאמר "מקודשת" סתם.

ההפסק בין דור אחד לדור שני, הרי זהו היפך התורה והיפך האמונה בתורת משה! . . ועד שהוא מברר אצל תלמידו (שעליו מוטלת החובה להדריכו ובדרך תורתנו הקדושה ומצוותי' ובמקום זה שואלו) - האם כבר הוא כבר שמע מהענין והאם כבר נודע לו מכך!<sup>200</sup>.

ועד"ז מצינו בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לשר משה קצב (על ענין מסירת השטחים) "אבל כאן מדובר שממשלת ישראל תכריז מלחמה גלויה נגד ה' ותורתו...לא יתכן שיהודי שמאמין בה' ובתורתו יהיה שותף לעניינים כאלו... הרי זה חילול השם"<sup>201</sup>.

ומזה נראה בפירוש ענין העוונות שקיימים גם כעת בעם ישראל, החל מדיבורים היפך האמונה, ויתרה מזו, אפילו באופן של כפירה והרמת ראש כנגד ה' ותורתו!

ויתרה מזו צריך להבין, שהרי בשיחת אור ליום עשרה בטבת תשנ"ב אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וז"ל " . . הרי כשמנצלים את הזמן שנותר עד הצום לעשיית תשובה . יש בזה את הכח להבאת הגאולה תיכף ומיד", היינו שע"י עשית התשובה באותו רגע יכול לבוא הגאולה, הפך מהמוסבר בד"כ שמניעה זו הוסרה!

ואף שניתן לומר שתשובה זו היא תשובה נעלית יותר, תשובה עילאה וכיו"ב, הרי בהמשך השיחה מפרש מהי התשובה הצריכה וז"ל "ובפרט שעיקר התשובה הוא כרגע כמימרא! ועד שאין צורך אפילו ב"מימרא" (דיבור), שהרי "המקדש . . על מנת שאני צדיק . . הרי זו מקודשת שמא הרהר תשובה בליבו", ויתרה מזו כפי גירסת האור זרוע - "צדיק גמור!"<sup>202</sup>,

היינו שתשובה זו היא מסוג התשובה שעליה אמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שכבר עשוה, ומהו אומרו שעדיין צריך להיות התשובה ע"מ לפעול התגלות וביאת משיח!

## ב

והנה עוד צריך ביאור בדין הגמרא באומרה "המקדש . . על מנת שאני צדיק . . הרי זו מקודשת שמא הרהר תשובה בליבו",

שהרי החרטה בליבו נכונה רק על עבירות שבין אדם למקום, שעליהם הקב"ה מוחל וסולח, אבל בנוגע לעבירות שבין אדם לחבירו אין מספיק התשובה בליבו,

וכפי שפסק הרמב"ם<sup>203</sup> "אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא עבירות שבין אדם למקום . . אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון חובל חבירו או המקלל את חבירו או גוזל וכיוצא בהן, אינו נמחל לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו",

200) דברי משיח תנש"א ח"ב ע' 136.

201) דברי משיח תשנ"ב ח"ב ע' 3-341.

202) דברי משיח תשנ"ב ח"ב ע' 144.

203) הלכות תשובה פ"ב ה"ט.



היינו שהתשובה לבדה מועלת רק במצוות שבין אדם למקום, אך בין אדם לחבירו צריך שירצהו, ואין מספיק רק "הרהר תשובה"!

וכן הוא בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות נח<sup>204</sup> וז"ל "דאף שעיקר התשובה היא בלב . . . ה"ז מפני שהרהור תשובה בלב הוא באופן שכולל (בכח) ההמשך שלאחרי זה עד למעשה בפועל (שהוא העיקר)",

היינו שגם הרהור תשובה, אינו אלא התחלה עבור שגיע לעיקר, השבת הגזילה וכיו"ב, ולא מטרה ושלב כשלעצמו, ואיך אפשר לומר שהמחשבה בלב היא ענין לעצמו, ועד שנחשב צדיק, ומתקדשת האישה ע"פ זה!

ויש לבאר זה ע"פ ביאור הר"י פערלא, שמבאר שהקידושין חלים על האישה מפני שמת שמקדש האישה ע"מ שהוא צדיק, הרי רצון האישה הוא שיהיה צדיק, ודבריו הרי הם מעין הצהרה שהוא מעוניין לחזור בתשובה ולהיעשות לצדיק גמור, ולכן מקודשת, כיוון שעיקר רצונה לנישא לבעל צדיק, ומספיק לה ההצהרה שרוצה לעשות כן, ולכן מקודשת.

ועפ"ז אפ"ל גם בעניינינו, שדבריו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "עשו תשובה" ע"י ה"רהור תשובה", אין הכוונה לתשובה בשלימותה, אלא עיקר הכוונה היא על עצם הרצון והכוונה לעשות תשובה, ורצון זה מספיק בכדי להסיר את המניעה "דאם ישראל עושין תשובה נגאלין".

אך אין לומר כן, שהרי מצינו בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהתשובה שבנ"י עשו היא תשובה בשלימותה,

וכפי שאומר בדבר מלכות בלק<sup>205</sup> "ובלשון רז"ל<sup>206</sup> "כלו כל הקיצין" וגם ענין התשובה (כהמשך המאמר "ואין הדבר תלוי אלא בתשובה") היה כבר בשלימות, כולל גם השלימות דמשיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא",

היינו שהתשובה שבנ"י עשו הרי היא תשובה בשלימות לגמרי, ולא שייך לומר שהיא תשובה חלקית או רק ברצון לעשות תשובה וכיו"ב, וחזרה הקושיה למקומה, מהו פירוש דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"כבר עשו תשובה" ו"שענין התשובה כבר היה בשלימות".

204) ס"ז. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 62.

205) סה"ש תשנ"א ח"ב ע' 690.

206) סנהדרין זז, ב.

## ג

והנה עוד היה ניתן לבאר ע"פ מה שהביא בפרקי דרבי אליעזר<sup>207</sup> בהמשך למימרא דרבי יהודה דאם אין ישראל עושין תשובה, אינם נגאלים;

"ואין ישראל עושין תשובה גדולה עד שיבוא אליהו, שנאמר 'הנה אנכי שולח את אליהו הנביא וגו' והשיב לב גו",

ומזה דסיים שאחר ביאת משיח צדקנו עושין תשובה גדולה, מובן שלפני ביאתו עושין תשובה קטנה, וכעין זה כתב העקידה<sup>208</sup> שתהיה שני פעמים תשובה, אחת קודם ביאת משיח, ואחר כך תהיה תשובה גדולה יותר<sup>209</sup>.

ועפ"ז יש לבאר שמה שאומר שכבר עשו תשובה, הוא על התשובה הנדרשת לפני ביאת משיח צדקנו, ותשובה זו נעשתה, ובשלימות, אך התשובה המלאה תהיה רק לאחר ביאת משיח צדקנו.

וי"ל שהוא מרומז בברכת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לערב יום הכיפורים וז"ל "והדבר פשוט ביותר, שעכשיו עבודת דורנו בכלל עבודת התשובה עילאה"<sup>210</sup>, היינו שהתשובה תתאה (שלפנ"ז) כבר נעשתה, ועבודת דורנו היא העבודה בתשובה עילאה.

אך עדיין צריך להבין, שהרי בשיחת עשרה בטבת תנש"א<sup>211</sup> אומר שהתשובה נעשתה בשלימות וגם העוונות נוקו וז"ל "שעכשיו כבר אין זקוקים לתשובה, מכיון שכבר עשו תשובה, ולא נשאר שום שיריים של עוונות, אפילו לא מעניני שגגות, ואפילו לא רושם בעלמא, ומה שנשאר הוא אך ורק הרושם דזכיות ממש",

והיינו, שתשובה זו היא תשובה שזיככה את כל העוונות (עד לזכויות ממש), ועד שאין זקוקים לשום תשובה, וא"א לומר שמדובר על תשובה חלקית, זאת המוכרחת לפני ביאת משיח צדקנו.

## ד

יש לבאר כל זה ע"פ דברי אדמו"ר הרי"צ על עשיית התשובה, שלאחר תיאורו על המס"נ של יהודי רוסיה הוסיף "צריכים לעשות תשובה. למדינות הנפגעות מספיקה תשובה כללית,

207 ספמ"ג.

208 נצבים, שער המאה.

209 וראה הנסמן ב'ויאל משה' ע' מח.

210 דברי משיח תש"נ ח"א ע' 2-61.

211 דברי משיח תנש"א ח"ב ע' 121.

ואילו אנו כאן זקוקים לתשובה ממש<sup>212</sup>, והנה לפי דבריו מובן שאומנם ע"ד הרגיל ה' צריך להיות אצלם תשובה בשלימותה, אך במדינות הנפגעות (רוסיה, אירופה וכיו"ב), עקב מסירות נפשם, מספיקה התשובה הכללית, ואין מוכרחים לכל הפרטים.

ועפ"ז יש לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באומרו ש"כבר עשו תשובה", שאמנם ע"ד הרגיל הרהור תשובה אינו מספיק, אך מכיון שכבר עברנו את "דור של שמד", הרי בוודאי נעשה הצירוף והבירור בשלימות, "די והותר", ומספיק אפילו הרהור תשובה<sup>213</sup>.

ועד"ז מצינו במאמר "מרגלא בפומיה" תשמ"ו, וז"ל "והרי בדורנו זה, אחרי כל הצרות והייסורים וכו' אשר יסורין ממרקין ומבררים, וייסורים מזככים ומרוממים, הרי כל ישראל הם במצב הכי עליון והכי נעלה ושייכים לתשובה עילאה דווקא, שהיא מתוך שמחה"<sup>214</sup>,

היינו שע"י כל הצרות ויסורים, נעשה הבירור והזיכוך בבני", ונפעל אצלם העבודה דתשובה תתאה, ומה שצריכים הוא רק תשובה עילאה, "תשוב הנפש אל האלוקים", ולעלות מעלה מעלה למקורה ולדבקה בו יתברך ביחוד נפלא" (לשון התניא, אגרת התשובה פ"ח).

וי"ל שלכן מקשר זאת בד"כ לשואה האיומה וכיו"ב, ולדוגמא משיחת ערב יום כיפור תש"נ<sup>215</sup> וז"ל "שכבר מזמן יצאו ידי חובת תשובה בתכלית השלימות. ובפרט אחרי כל הענינים שעברו מעבר לים - שאין כאן המקום להזכירם שוב; ענינים שעלו בכל כך חיים יהודיים בפשטות, נשמות בגופים של צדיקים וטהורים, שהיו' ינקום דמם",

וכן הוא בשיחת עשרה בטבת ה"ל, שלאחר שאומר שכבר עשו תשובה ונעשו כולם לזכויות ממש, ממשיך ואומר ש"נתהפכו כולם בדורות שלפני זה. ובעיקר - ע"י הדור דקדושי עליון, שרחמנא ליצלן לומר שהם חטאו במשהו . . ."

היינו שהפיכת העוונות נעשתה (גם) ע"י קדושי השואה, וע"י מסירות נפשם נעשתה גם מחיקת העוונות.

אך עדיין צריך להבין, דע"פ ביאורו נמצא שעיקר מצוות התשובה ד"עזיבת החטא בלבד" סרה, והקב"ה כביכול "מקל" מעל בני" במצוות התשובה, ואיך יתכן לומר כעין זה?

122) ספר השיחות תש"א (בלה"ק) ע' קטו.

123) ובעומק יותר: הסיבה שע"י מסירות נפשם של יהודי רוסיה יכולים הם להסתפק בתשובה כללית, י"ל, מפני שבעת עשיית מסירות נפש מתגלה אצלם עצם הנשמה, ולא רק שעשו מס'נ, אלא המשיכו אותה לפרטים, הקמת חדרים וכיו"ב. והנה בכל הדורות גילוי עצם הנשמה היה שייך רק בעת מסירות נפש, אך החידוש שבדורנו הוא שנשיא הדור נותן את הכח והאפשרות להגיע לגילוי זה גם מעצם הרצון לגילוי האלוקי, ועד שיגיעו לגלות זה עד שיעבדו זאת מצ"ע.

124) ספה"מ דרושי חתונה ע' קלט.

125) דברי משיח תש"נ ח"א ע' 2-61.

ועוד ועיקר שאין משמע מלשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחותיו שכעת נשתנה משהו בעבודת התשובה, אלא אדרבה, עיקר הראיה היא מנגלה דתורה מ"המקדש אישה", ואם היה כאן גדר חדש במצוות תשובה היה מזכיר זאת (עכ"פ ברמז) כחלק מהראי?

## ה

ויש לבאר כל זה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בליקוטי שיחות לש"פ אחר<sup>216</sup> בגדר מצוות התשובה, אשר שם מדייק מלשון אדה"ז באיגרת התשובה<sup>217</sup> (פ"א) "והנה מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד . . . שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה כו' ולא יעבור עוד מצות המלך",

ומבאר על זה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שכל הגדרים והענינים הקשורים לקיום מצות התשובה (כגון וידוי, והשיב את הגזילה וכדו') אינם כחלק ממצות התשובה, אלא הם מגדרי התשובה (או בסגנונות אחרים "יסודות התשובה" או "עיקרי התשובה"), אבל אינם מצות התשובה עצמה.

אלא שע"י התשובה נפעל גם כפרה על כל עוונות האדם, מכיון שהקב"ה קבע הסדר שע"י שאדם מקיים את מצות התשובה נעשה גם כפרה וניקוי כל העונות כולם, וכפי שמבאר זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהמשך השיחה, שישנה את מצוות התשובה עצמה, והיא חרטת האדם, ויש את הנפעל על ידה, שהוא כפרת העבירות וכו', וזה נעשה ע"י הוידוי וכו'.

ונמצא אם כן גדר חדש במצוות התשובה, שעיקר ענינה הוא שיתחרט האדם על חטאיו, אלא שבחרטתו פועל הוא גם כפרה על עונותיו,

ואם כן, מצד עצם מצות התשובה יכול להיות מצב שבו אדם שקיים את מצות התשובה, אך עדין נשאר עם עונותיו, ויכול להיות שהוא במעמד ומצב שיכול לעבור עוד עבירות (ואין הוא נמצא במעמד ומצב דבינוני, שעומד במעמד ומצב ד"לא עבר ולא יעבור לעולם"), אלא רק שהתחרט על העבר וקיבל לעתיד שלא ישוב עוד לכסלה, והקב"ה גרם וסובב שתשובתו גם תכפר ו"תנקה" את העבירות שעבר, אלא שבכדי שיהיה הכפרה בצורה מושלמת צריך לעוד תהליכים (הנקראים "גדרי התשובה" וכיו"ב).

## ו

ועפ"ז יש לתרץ הקושיות (הנ"ל), מפני שבאמת במחשבתו של יהודי וה"הרהור תשובה, נעשה כל יהודי בדורנו כבר נפעלה מצות התשובה, אמנם לא התקיימו השלבים ("גדרי תשובה") כגון וידוי וכו' המכפרים על העונות, אבל עצם מצות התשובה קיים, וממילא גם

(216) ח"י"ע' 197 ואילך.

(217) פ"א (צא, א).

ענין הכפרה ישנו ("כי ע"י עזיבת החטא נעשה (בדוגמת) מציאות אחרת . . ואיך . . יזכירהו דבר וחצי דבר ע"ז שנעשה אחר"), ומה שנוותר לעשות בקיום מצוות התשובה (שהרי לא יתכן לומר שבטל מצוות התשובה, וכעת נותר לקיים רק את "גדרי תשובה" וכיו"ב), הוא ע"י עשיית תשובה עילאה, שזוהי "עבודת דורנו".

ועפ"ז מבואר דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א משיחת ליל עשרה בטבת תשנ"ב<sup>218</sup> וז"ל ". . הרי כשמנצלים את הזמן שנוותר עד הצום לעשיית תשובה . . יש בזה את הכח להבאת הגאולה תיכף ומיד",

כי כאן אין מדובר על עיקר מצות התשובה, אלא על גדרי תשובה וכיו"ב.

[ומה שממשיך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "זבפרט שעיקר התשובה הוא כרגע כמימרא! ועד שאין צורך אפילו ב"מימרא" (דיבור), שהרי "המקדש . . על מנת שאני צדיק . . הרי זו מקודשת שמא הרהר תשובה בליבו", ויתרה מזו כפי גירסת האור זרוע - "צדיק גמור!", היינו שזהו יכול להעשות ע"י "הרהר תשובה", ואפשר לומר שהוא גם מ"עיקר מצות התשובה",

ויש לומר ע"פ דברי המפרשים (הגר"י פערלא שם ועוד) שבהרהור זה יכולה להיות ההחלטה על מצוות שבין אדם למקום (וגם מצוות שבין אדם לחבירו, כגון השבת הגזילה וכיו"ב, הרי יכולה להיות ההחלטה בליבו להשיב את הגזילה)].

## ענינה של מלכות בטהרתה (גליון)

הת' שניאור זלמן שיחי' אביעד  
תלמיד בישיבה

### א

בקובץ ההערות "הדרך הישרה" דייק הת' מ. מ. ש. בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות תזריע מצורע<sup>219</sup> וז"ל "ובהקדמה שכיון משיח צדקנו עומד לבוא תכף ומיד אבל עדין לא הגיע בפועל שלכן דרושה ההשתדלות האחרונה ("סוף לבושיו") של כל אחד ואחד מישראל צריכה להיות הפעולה (לא על ידי מלכות בטהרתה, ענינו של מלך המשיח עצמו, אלא) ע"י מלכות שבתפארת, כלומר ענינו של המשיח (מלכות) כפי שהוא בתורה (תפארת) . . ובפשטות: "תפארת" - הוא ענין לימוד התורה, ו"מלכות שבתפארת" - הוא לימוד התורה

218) דברי משיח תשנ"ב ח"ב ע' 144.

219) סה"ש תנשא ח"ב ע' 501.

בעניני מלך המשיח ובעניני הגאולה שנתבארו בריבוי מקומות".

וכפי שמבאר לפנ"ז באריכות השיחה, שכעת לאחר שנשלמו הבירורים עד "לסוף לבושיו", מה שנדרש כיום הוא, לימוד התורה בעניני המשיח והגאולה, שזהו הדרך הקלה הישרה והמהירה להביא להתגלות וביאת משיח צדקנו.

והנה על שלילת הדברים "לא ע"י מלכות בטהרתה" בירר כמה ענינים, א. מהו עניינה של מלכות בטהרתה, ב. ומהו התייחדות השלייה בעבודה בעבודת מלך המשיח עצמו, עד שנצרך לבאר זה בפירוש שלא נצרכת, ג. למה דוקא ע"י שלילתה נלמד העילוי והייחודיות של העבודה ע"י מלכות שבתפארת בזמנו.

וביאר בזה שהפשוט "מלכות בטהרתה" הוא העבודה של מלך, שענינו עמידה בחוזק ותוקף ללא התחשבות במניעות ועיכובים, ע"ד "אמר מלכא עקר טורא", ועבודה מסוג זה נשללת מפני ב' טעמים א. עבודה זו שייכת דווקא לזמן הגאולה ב. עבודה זו שייכת רק למלך המשיח עצמו, ולכן העבודה השייכת לישראל צריכה להיות באופן של הפיכת העולם מעצמו שיהיה כלי לקיבול האור האלוקי בגאולה, שדבר זה נעשה ע"י לימוד התורה, שבה ועל ידה נעשה חיבור עליונים ותחתונים.

## ב

והנה צריך עיון קצת בדבריו, שהרי בדבר מלכות ש"פ ויגש<sup>220</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ב' אופנים בתוקף של יהודי כלפי עניני העולם, א. אומנם יהודי צריך לעמוד בתוקף המתאים על עניני התורה והמצווה, אך על שאר עניני העולם צריך להיות התוקף כפי הכללים של חוקי הטבע והנהגת העולם, ובזמן הגלות ה"ז לפי המדידות והגבלות של הגלות, חוקי המדינה וכיו"ב ("רצון המן"). אך ישנה גישה שניה (ב) שיהודי עומד למעלה מכל עניני העולם ואומות העולם, ואדרבה, הוא מתנהג איתם בתוקף, ובכוחו לשנות גם את חוקי והנהגת המדינה ("רצון מרדכי").

וממשיך ומבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (סוף אות ז') ש"בזה ישנו חילוק בין הדורות, שברוב הדורות היו כמה הגבלות מן החוץ, גזירת המלכות וכיו"ב, שלא אפשרו שיהודי יוכל לעמוד לגמרי מן הגלות, משא"כ בדורנו זה הרי זה תלוי רק ברצונו של יהודי", ולפ"ז מובן שאומנם בדורות קודמים "היו כמה הגבלות מן החוץ", אך כעת בדורנו זה "הרי שזה תלוי רק ברצונו של יהודי", היפך ביאורו בדבר מלכות תז"מ שעבודה מעין זה מושללת מכל וכל בדורנו.

ולכן נראה לי לבאר זה באופן אחר קצת:

"מלכות בטהרתה, ענינו של מלך המשיח עצמו" זהו אמנם תוקף המלכות והעמידה כלפי הדברים המונעים ומעכבים, ואמנם בדורות קודמים תוקף זה לא היה יכול להתגלות מפני תוקף הגלות (כפי שמפרש בשיחה), אך בדורנו זה שייך להיות העבודה באופן כזה (מפני שעומדים בהתחלת הגאולה),

ומסיבה זו לא שייך בזמננו מלכות בטהרתה, לא מפני שעניין זה מושלל מעצם הדבר, אלא מפני שבזמננו העולם מוכן ומושלם, ואין צורך לעמידה בתוקף נגד המניעות והעיכובים, ו"לא רק שאומות העולם אינם מפריעים לבני", אלא יתרה מזו הממשלות של אוה"ע מסייעים בזה".

ובכדי לגלות ולהרגיש ענין זה צריך להיות ההקדמה בלימוד התורה בעניני הגאולה והמשיח, שע"י הלימוד בעניינים אלו אפשר לחיות ולהרגיש את מעלת זמננו, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות בלק<sup>221</sup> וז"ל ". . והעצה לזה - ע"י לימוד התורה בעניני משיח וגאולה",

"כי, בכח התורה (חכמתו ורצונו של הקב"ה שלמעלה מן העולם) לשנות טבע האדם, שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא עדיין ח"ו מחוץ לענייני הגאולה (כיון שלא יצא עדיין מהגלות פנימי), הרי ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה מתעלה למעמד ומצב של גאולה, ומתחיל לחיות בעניני הגאולה",

היינו שע"י הלימוד בעניני גאולה ומשיח אפשר לחיות ולהרגיש את מעלת הזמן, ובכלל זה שכיום לא שייך מניעות ועיכובים.

ועפ"ז אתי שפיר ג' הדיוקים שדייק, כי לאחר שהובן ש"מלכות בטהרתה" הוא עמידה בתוקף מול המניעות ועיכובים, הרי בדורנו זה דבר זה הוא מושלל לגמרי, מכיון שהעולם מוכן, והדרך לגלות זאת היא ע"י הלימוד בעניני הגאולה, ולכן צריך לשלול זאת בפירוש, ובכדי לשלול עבודה זו יש צורך בלימוד התורה בעניני הגאולה - "מלכות שבתפארת".

# שער חסידות

## בירורו של עולם התוהו והתיקון

הרב זלמן ניסן פינחס ע"ה נוטיק<sup>222</sup>  
משפיע ראשי בישיבה

### א

מבואר בלקוטי תורה במאמר "ששת ימים"<sup>223</sup> (הראשון) על השאלה כיצד יתכן שבכח המאכל להחיות את האדם המדבר, שהוא נעלה הרבה יותר מן הצומח והחי, ומבאר שם אדמו"ר הזקן וז"ל "אך הענין הוא ע"פ המבואר בכמה מקומות . . . דבחי' דצ"ח (דומם, צומח, חי) שרשן הוא מבחי' עולם התוהו שקדם לבחי' עולם התיקון כו' . . . וע"י שבה"כ עד שירדו למטה מטה ונתהווה מהם דברים גשמיים . . . והאדם שרשו מעולם התיקון ועיקר בחי' עולם התיקון הוא בחי' חכמה דאצי' . . . ושבה"כ שהיה בעולם התוהו הוא בבחי' ז' מדות, אמנם הם בחי' המדות שלמעלה מהחכמה דאצי' ונק' בהמה רבה . . . ולפי שלא היה בהם בחי' ההתכללות נשברו ונפלו ונמצא הן למטה מהאדם ולכן צריכים להתברר ע"י האדם דוקא כי בחכמה אתברירו כנ"ל.

אך לאחר שמתבררים הם מחי' את האדם מצד שרשן שהוא למעלה מהאדם, וזהו כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם דהנה פי' מוצא פי ה' הוא המקור ושרש שמשם נמשכו להיות גילוי המאמרות מפי ה' ובבחי' מקורן ושרשן הרי הלחם נלקח מבחי' עליונה יותר כנ"ל<sup>224</sup> עכ"ל.

היינו, שאמנם כעת בעוה"ז הדצ"ח הם למטה מן האדם, אך שורשם ומקורם הוא מעולם התוהו הגבוה מן עולם התיקון, ומפני ריבוי האור נעשה שבירת הכלים, וירדו הניצוצות ממדרגתם לעולם התיקון, עד שנקראו במצבם העכשווי 'בהמה רבה', וכפי שמבואר<sup>225</sup>

222) הערה זו כתב משפיענו ע"ה במשך כמה חודשים מתוך התמסרות ויגיעה רבה ביחד עם חברי המערכת כאשר הוא עובר על כל עניין ועניין שוב ושוב, וראינו במוחש כיצד מתקיים בו "תורה מתוך ייסורים", והקיצו ורננו מיד ממש.

223) אותו הורה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ללמוד עם בחורים עם כניסתם לישיבה.

224) לקו"ת יג, ג.

225) מאמר "להבין ענין לחם משנה" (תו"א שמות סה, ד).



בחסידות שהוא קאי על הנפש הבהמית, אך תיקון ניצוצות אלו הם ע"י הנפש האלוהית שבאדם, המגיעה מעולם התיקון, שע"י אכילת האדם את המאכל הגשמי, מברר הוא (ע"י הנפש האלוהית) את הניצוצות מעולם התהו שנפלו במאכל הגשמי.

וצריך להבין, דע"פ כללות ביאור זה מובן שכל מטרתו ותיקונו של עולם התהו הוא ע"י הירידה ממדרגתו למטה, אל עולם התיקון, אשר אז נעשה בירור הניצוצות והעלאתם למדרגתם,

וצריך להבין כיצד יתכן לומר שכללות ענינו ומטרתו של עולם התהו הוא לרדת למטה לדרגת עולם התיקון, ועד שרק ע"י העבודה בו נעשה שלימות תיקונו, ולא איך שהוא ע"פ הסדר בבריאת העולם<sup>226</sup> שהשלימות היא בעליה לדרגה נעלית יותר.

גם צריך להבין בכללות הביאור, שהרי ביאור זה (שהתהו ירד משורשו לעולם התיקון, וע"י העלי' שמעלהו עולם התיקון חוזר למקורו ושורשו) נכון רק לשורש עולם התהו כפי שהיה בתחילת בריאת העולם, אך בשורש שורשם של עולמות אלו, עולם התיקון הוא נעלה יותר מעולם התהו,

וא"כ אין מובן כל הביאור, שבאם כל תיקונו של עולם התהו הוא דוקא ע"י הירידה לדרגה נחותה יותר ממנו, הרי בפועל, בשורש שורשו נחשבת הפעולה בעולם התיקון כעליה לגביו, ולמה אין מסתכלים על שורש שורשו כפי שמתייחסים לשורשו?

## ב

ויש להוסיף ולהקשות, ובהקדים:

ידוע שהסדר בבריאת העולם הוא, אשר בתחילה היה אור אין סוף שלפני הצמצום והוא "הקיף את כל החלל", וכבר אז היה שייכות לעשר ספירות, אלא שלא היה מוכרח להשתמש דוקא על ידם לברוא את עולמו, והי' יכול להיות ממנו "שישים ריבוא ספירות, ובאופנים אחרים לגמרי", ורק כשעלה ברצונו ית' לברוא את העולם ועשה את הצמצום הראשון ("סילק אורו הגדול על הצד"), נעשה שייכות פרטית דוקא לעשר הספירות, אשר דוקא על ידם תהיה ההתהוות ובריאת העולם.

והנה אופן הגילוי של הע"ס נעשה בג' בחינות (עולמות) כלליות, עקודים, נקודים וברודים, עולם העקודים' מורה על הע"ס כפי שהם כלולים ועקודים (עקוד היינו קשור, מחובר) יחד כמצאיות אחת ללא נתינת מקום להתחלקות הספירות כלל, וגם מה שנקראו בשם 'עקודים',

226 והנה אפ"ל ע"פ דברי התניא ד"נתאוה הקב"ה לעשות לו ית' דירה בתחתונים", אשר באמת זהו שלימות תיקונו של כל עולם, לרדת אל התחתון ממנו, אבל זה אינו, לפי שרצונו של הקב"ה לעשות לו דירה בתחתונים היא מפני תאוותו ולא משום שזוהי תכלית הבריאה אלא כוונת הדירה בתחתונים היא שהדרגות התחתונות יתעלו, וזוהי התאוה, אבל ודאי שאין הכוונה שכל מטרת הבריאה היא שהעולמות העליונים ירדו ממדרגתם.

לשון רבים, הוא מפני שמתוכם יכול להיולד מציאות העשר ספירות,

וע"ד האש המצוי' בצור החלמיש, אשר אינה במציאות כלל, אלא שמתוכה יכולה להיות מציאות האש (ועל דרך החילוק בין דבר אשר נמצא 'בכח' לבין המצאותו בפועל). ושורשו של עולם התיקון הוא מבחי' זו (אשר בשניהם יש את ההתכללות בין הספירות).

ולמטה מזה הוא בעולם ה'נקודים', אשר שם כל הספירות הם כבר בהתחלקות בפני עצמם, וניכרת מעלתה של כל ספירה, חסד בפ"ע וגבורה בפ"ע וכו', אך מצד זה אין הם יכולים להיות זה לצד זה, מפני שכל ספירה וספירה מאירה בתוקפה וממילא מציאותם העצמית סותרת האחת לחברתה, ושורשו של עולם התהו הוא מבחי' זו (כי בשניהם אין נתינת מקום מספי' לרעותה).

והשלימות היא כפי שהוא בעולם הברודים, שם הספירות (כפי שהיו ב'נקודים') באות כל אחד על מקומם, כי אז מתגלה מקורם ומציאותם, ולכן יכולה להיות התכללות של הספירות זו בזו ונתינת מקום של אחת לשני'.

ומבואר בחסידות, אשר הטעם לכך אשר בעולם ה'עקודים' (תיקון) יכול לבוא על מקומו 'פרצוף שלם' של כל הספירות כולם יחד (כפי שאין סתירה בין ספירה לרעותה, וכל אחד בא על מקומו), אינו מפני צמצום והעדר האור, אלא אדרבה, מפני גודל גילוי פשיטות האור דא"ס ב"ה, אשר אז מפני גודל הגילוי מתבטלים כולם לעליון מהם ובאים כ"א על מקומם.

משא"כ זה אשר כל ספירה היא לעצמה בלי לתת מקום לרעותה, כפי שהוא בעולם ה'נקודים' (תהו), הוא מפני מיעוט האור, עד אשר זהו אחד מהסיבות לשבירת הכלים<sup>227</sup> בעולם התהו,

וכמשל<sup>228</sup> שני שרים שדעותיהם שונות זו מזו, שכאשר נמצאים במרחק מן המלך מתגלה מציאות ודעת השר בשיא תוקפה, אולם כאשר נמצאים בסמיכות ובקירוב אל המלך, אזי כל דעותיו מתבטלות לגביו, ועד"ז הוא בספירות, כי ככל אשר הגילוי גדול יותר הם בטילות יותר, ויכולות להכיל אחת את רעותה.

ולפי זה מתעוררת התמיהה באופן חדש, שאין זה רק שעולם התיקון מקבל מדרגה הנחותה ממנו בסדר השתלשלות, אלא יותר מכך, כי כל שורש עולם התהו הוא ממקום של פירוד, ואיך יתכן לומר שעולם התיקון, אשר שם ישנה התגלותו של הקב"ה באופן נעלה יותר, מקבל חיותו ממקום של פירוד?

## ג

227) מאמר ויגדלו הנערים.

228) ראה מאמר ד"ה ויאמר גו' מחר חודש תשי"א (ספה"מ ראש חודש ע' צז). וש"נ.

הנה הביאור על הפסוק "משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו", שבפסוק זה מוצאים אנו שני ענינים הפכיים, שההתחלה היא בלשון יחיד ("משכני"), אולם אח"כ ממשיך בלשון רבים ("נרוצה") ומסיים בלשון יחיד ("הביאני"),

ומבאר על זה אדמו"ר הזקן, אשר בתחילה מגיעה הבקשה רק מצד הנפש האלוקית, "משכני", אשר הנפה"א שורשה הוא מעולם התיקון, אולם לה לבדה אין בה את הכח לעלות גבוה מעל גבוה אל הקב"ה, אלא דרך עלייתה היא באופן ד(כהלשון הידוע) "צעד אחר צעד עקב בצד אגודל",

ולכן צריכה היא את הסיוע של הנפש הבהמית, אשר שורשה הוא מעולם התהו, ששם האורות מרובים, ולכן ע"י שהנפש האלוקית מזככת את הנפש בהמית ("אורות דתהו בכלים דתיקון"), בכוחה למשוך גם את הנפש האלוקית למקומות נעלים יותר, עד שאין הנפה"א יכולה להגיע לבדה למקומות אלו, ענין ה"נרוצה", מרוצה, ולכן הוא ממשיך בלשון רבים.

אולם סיום הפסוק הוא "הביאני המלך חדריו", מפני שלאחר הסיוע מהנפש הבהמית לנפש האלוקית, מתעלת הנפה"א למקום כזה, אשר לא רק שאין היא צריכה לנפה"ב שם, אלא יותר מכך, שם אין שום נתינת מקום לנפה"ב, כי אז הוא זמן ד"ישראל ומלכא בלחדואי", ו"לך לבדך ואין לזרים איתך", ולכן כותב הפסוק בנוגע לדרגה זו ("חדריו") בלשון יחיד ("הביאני"), כי שם הוא גילוי השייך רק לנפש האלוקית (עולם התיקון).

[ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>229</sup> גם את לשון הצמח צדק במאמרי שמיני עצרת וז"ל "דזה שע"י הביורור דנפה"ב נעשה עלי' בנפה"א ולפי ששורש נפה"ב היא בתהו, וע"י שנפה"א מתעלת לתהו עי"ז יכולה להתעלות לשורשה ממש, מבחינת מקיף הישר הגבוהה יותר מן התהו" עכ"ל, דלכאורה אין מובן לשונו "לשורשה ממש" (ולא "לתהו" וכיו"ב),

אך ע"פ כל הביאור הנ"ל מובן, שע"י הביורור של הנפה"א בנפה"ב מתעלית הנפש האלוקית לדרגה נעלית הרבה יותר, "לשורשה ממש, מבחינת מקיף הישר הגבוהה יותר מן התהו".]

## ד

והנה יש לבאר מהו מדריגה ומעלה זו (ד"חדריו"), עד אשר שם אין נתינת מקום אלא רק לנפש האלוקית, ובהקדים:

ידוע מאמר רז"ל<sup>230</sup> "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים . . וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה, כל ימי חיך להביא לימות המשיח",

229) סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 570-1.

230) ברכות יב, ב (במשנה).

וידועה הקושי<sup>231</sup> מהו הזכרת יציאת מצרים לאחר כל העילויים דזמן ימות המשיח, ומבואר על זה אשר המעלה ביציאת מצרים היא שנעשתה ע"י אתכפיא סט"א, שדבר זה יהיה בשלימותו בגאולה העתידה שאז יהיה "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" לגמרי, שהוא חלק מההתחלה דהשלימות דהגאולה השלימה.

והנה ע"פ ביאור זה מתעוררת התמיהה באופן חדש, מדוע מוזכרת יציאת מצרים באופן טפל, וכפי שמוזכר בגמרא (שם) ". . . אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו", דהרי הפיכת הרע לטוב הוא ענין עיקרי וכללי בגאולה השלימה!?

ועל זה מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר עיקר הגילוי בגאולה העתידה היא לא באופן דבירור הרע והנפש הבהמית, אלא שאז יתגלה רצונו העצמי ("חפץ") של הקב"ה בתורה ומצוות (שהוא נעלה יותר מ"יתרון האור מן החושך"), ומצד זה יתגלו כל הגילויים דלעתיד לבוא.

וראי' לדבר ממאמר "כי בחיפזון" תש"ח<sup>232</sup>, אשר שם מקשה אדמו"ר הריי"צ על דברי ההגדה "ברוך המקום שומר הבטחתו לישראל . . . חישב את הקץ", מהו גודל ההילול אשר "חישב את הקץ", הרי זהו דבר פשוט! ומבאר על זה שמצד גודל התענוג שיש לקב"ה מצד עבודת הבירורים של עם ישראל, אשר פועלים "יתרון האור מן החושך", יכול הקב"ה לעכב את הגאולה, על מנת שבזמן הנוסף בזמן הגלות יתוסף בהנחת מצד עבודת הבירורים, ועל זה החידוש ד"ברוך שומר הבטחתו לישראל", שעל אף גודל התענוג, הרי זה מצד הדרגה ד"הקב"ה", אולם מצד עצמותו ית' עיקר העילוי הוא בקיום המצוות כפי שיהיה בשלימות בגאולה העתידה, ומצד דרגה זו, תבוא הגאולה.

ומוסיף על זה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבדברים אלו מהווים הוראה גם כלפי הקב"ה (ע"ד "מגיד דבריו ליעקב"), דמכיון שהחפץ דעצמותו ית' (שלמעלה גם מתואר "הקב"ה"), הוא דוקא בהשלימות דתומ"צ - לכן צריך להיות גם בדרגה ד"הקב"ה" הוויתור על התענוג שבדרגה ד"יתרון האור מן החושך", ולכן צריך למהר ולזרוז את הגאולה, בכדי למלאות את ה"חפץ" והתענוג העצמי דעצמותו ית'.

ועפ"ז מובן מהי הדרגה ד"הביאני המלך חדריו", הדרגה דעצמותו ית', אשר שם, מצד התענוג העצמי שהוא בגילוי, אין שייכות אפי' לעולם התהו, שהוא שורש הנפש הבהמית, אלא רק לעצם הנשמה דישאל, שהיא נעלית יותר מהנפש האלוקית (ששורשה מעולם התיקון) והנפש בהמית גם יחד.

231) ראה הנס' במאמר ד"ה כימי צאתך מארץ מצרים תשל"ח (קונט"כ סיוון תנש"א) - סה"מ מלוקט ה' ע' שה.

232) סה"מ תש"ח ע' 151.

## ה

ולפי כל הנ"ל מובן, אשר עיקר גילוי האור שיהיה לעתיד לבוא, לא יבוא מתוך ועל ידי בירור התחתון, אלא מצד בחי' נעלית יותר, החפץ והרצון של הקב"ה בעולם הזה, ואין זה סתירה למה שמבואר בחסידות אשר כללות הגילויים דלע"ל נעשים ע"י העבודה בבירור העוה"ז,

וכפי שמבאר זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה באגרות קודש (ח"ב ע' סה ואילך) ש"האדם (וכן כל פרטי הבריאה) נברא באופן שיעלה משליבה לשליבה בסולם השלימות. . למעלה מכולם כשהאדם מקיים מצוות בוראו והולך ומזדכך והולך ומשתלם, אשר אז הרי קיום מצווה זו מחבר אותו עם מצווה המצוה. . וחיבור וצוותא של האדם הנברא עם בוראו, הרי אין לך טוב למעלה ממנו. . כי כללות הבריאה בעיקרה הולכת ומשתלמת. . ומוסיף ע"ז לימות המשיח שיזדכך החומר, והאדם יאיר בו צלם אלוקים, וכמו שהי' קודם החטא ועוד למעלה מזה, יהיו גילויים מאור הסובב כל עלמין. ולמעלה מכולם לאחר שיחיו המתים, שאז הוא תכלית שלימות עולם הזה, יהי' אז גילוי עצמות א"ס ב"ה",

מפני שזהו ב' אופנים בגילוי האור הקשורים ושייכים לב' תקופות שיהיו לימות המשיח, דכל הגילויים שבתקופה הא' ("ימות המשיח") מקורם ושורשם יהיה מתוך וע"י בירור נפש הבהמית ("יתרון האור מתוך החושך"), אולם בתקופה הב', כשיחיו המתים, אז יתגלה הרצון העצמי בתורה ומצוות דישראל, ושורש כל הגילויים יהיה מבחי' זו.

[וצ"ע קצת ממה מבאר<sup>233</sup> כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת ש"פ נח תשמ"ט שפעולת המבול ומתן תורה פעלה לכל עולמות, ומוסיף שדבר זה נוגע לכל הנ' אלפי יובלות, שעפ"ז מובן ש'מעשינו ועבודתינו' קשור ונוגע לכל התקופות כולם.]

ולפי כל הנ"ל מובן שעיקר העולמות למטה אינו מתוך גילוי התחתון מצ"ע (בירור הניצוצות), ולכן אינו קשור למעלת עולם התיקון מצ"ע וכיו"ב, אלא מצד מעלת עבודת בני" כאן למטה בעולם הזה הגשמי, אשר לעצמות ומהות ישנו 'חפץ' ורצון דווקא בעולם הזה הגשמי ("נתאוהה"), ולכן כל המטרה של בריאת כל העולמות הוא הירידה כאן למטה, בעוה"ז הגשמי.

וע"פ כל הביאור הנ"ל יש לתרץ כל הקושיות דלעיל:

דקושי' הא' (איך יתכן שכללות מעלתו ותיקונו של עולם התהו הוא לרדת לעולם שלמטה ממנו, עולם התהו) מתורצת בפשטות, דלפי המבואר לעיל שעיקר מעלת ובירור התחתון הוא מצד גילוי העצמות, הרי מובן שבזה שהניצוצות של עולם התהו יורדות לעולם התיקון אין זה מצד ענינו של עולם התהו כשלעצמו, אלא מצד העבודה של בני ישראל כאן למטה

(233) ספה"ש תשמ"ט ח"א ע' 33 בשוה"ג להע' 34.

שהיא מגלה את רצון העצמות בעולם ("נתאווה להיות לו דירה זו בתחתונים").

ועפ"ז מופרך גם מלכתחילה ב' הקושיות מזה שענינו של עולם התהו הוא (בשורש שורשם של הדברים) נחות מעולם התיקון, מפני שבאמת אין הבירור נעשה ע"י עולם התיקון אלא נעשה ע"י עבודת בני"א כאן למטה (כנ"ל).

## בירורו של עולם התהו והתיקון (גליון)

א' התמימים  
תלמיד בישיבה

### א

בביאור דלעיל - בנוגע לבירור העולם והאופן בזה (כהכנה לגאולה, מאת המשפיע הר' נוטיק), מובא ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שהגאולה אינה באה מצד עילוי עבודת בני"א בגלות (בירור הניצוצות),

אדרבה, מצד עבודת הבירורים יש לקב"ה (כפי שהוא כביכול בדרגת "הקב"ה") רצון כביכול שישארו ישראל בגלות על מנת שיוסיפו וימשיכו לעבוד את עבודת הבירורים<sup>234</sup> ויעלו בעילוי אחר עילוי,

אלא גילוי הגאולה יהיה מצד ה'חפץ' וה'רצון' שבעצמו"ה ית' בקיום המצוות של בני"א, ומכיון ששלימות קיום התומ"צ יהיה רק בגאולה האמיתית והשלימה, אזי שלימות זו היא הפועלת ומבטיחה את ביאת המשיח וגילוי הגאולה. עיי"ש באורך.

ולכאורה צריך להבין:

הגנה בשיחת ט"ו אלול תנש"א<sup>235</sup> אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וז"ל "ויהי רצון שכן יהי' בגילוי, שתיכף ומיד בא משיח צדקנו, ובמילא עובר כל העולם למעמד ומצב שבו נעשה "התמימות" בכל הענינים - לא רק במדבר, אלא גם בחי צומח ובדומם,

[ואדרבה - בעיקר בדומם, דמכיון שזה מטה מטה ביותר, הרי גם העלי' משם מלמטה למעלה תהי' ביתר שאת וביתר עוז, דמכיון ש"כל הגבוה גבוה יותר נופל למטה מטה יותר",

234 ועיין בדברי משיח דאותו שבוע (ס"ח) "ונשאלת השאלה: מה צריך לעשות עכשיו? והתשובה - שאין צריך לעשות כלום! והדבר היחיד שצריך להיות הוא - לעמוד באופן ד"עמדו הכן כולכם" לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש", ולחכות עם עגוועים וציפי' למשיח, שזה בודאי יפעל את ביאתו של משיח צדקנו!".

235 דברי משיח תנש"א ח"ה ע' 6-165.

הרי כן הוא גם בתנועת העלי' מלמטה למעלה, ש"כל הגבוה גבוה יותר נופל למטה מטה יותר", ועד ל"גבוה מעל גבוה . . וגבוהים עליהם", עד לגבוה האמיתי - עצמות ומהות א"ס, וכפי שהוא למעלה מכל התוארים, עד לעצמות ומהות כפי שהוא במקומו],

ומשיחה זו מובן אשר הגילוי דלעתיד לבוא (ולא רק הגילוי כפי שהוא בדרגת הקב"ה וכיו"ב, אלא הדרגה דעצמותו ית') בא מתוך ועל ידי העבודה בדומם, היינו העבודה דבירור התהו (שורש הדומם) ע"י התיקון (שורשו של האדם), ולא כפי שהתבאר בשיחת דברים תשמ"ח (הנ"ל) שהגאולה האמיתית והשלימה תבוא דווקא ע"י התענוג העצמי בתומ"צ דזמן הגאולה?

## ב

ואולי יש לחלק בין הגאולה דכללות העולם לבין הגאולה הפרטית של יהודי, דעל אף שכללות בירור העולם תלוי ביהודי, כי ע"י מאכלו הגשמי ועבודתו למטה של יהודי נעשה הבירור של העולם כולו, אך עם כל זה, אין ביכולת היהודי לברר את גשמיות העולם עד שהוא מצד עצמו ירגיש אלוקות,

אלא רק יכול הוא להעלות ולברר את הניצוצות שכבר קיימים בעולם<sup>236</sup>. אולם אצל יהודי כל מטרת עבודתו היא, שהוא ירגיש ויחוש אלוקות עד שתחדור בו ותהיה מצד עצם מציאותו, ועד שיהיה חד עם העצמות (כביכול).

ודבר זה משנה גם לאופן הורדת והמשכת גילוי האלוקות בעולם.

דבגילוי אלוקות בעולם עיקר הענין הוא, גילוי ההעלם ובירור הניצוצות שנפלו למטה. משא"כ גילוי אלקות באדם עיקר הענין הוא, גילוי אלוקות נעלה יותר ממה שיש בו (מצד עצמו), וזהו גילוי 'כח' ה"עצמות", עד שנראה שביהודי הוא "מציאותם גופא הוא (כביכול) העצמות"<sup>237</sup>.

וזהו החילוק בין השיחות הנ"ל, בשיחה דש"פ דברים מדובר אודות עבודתו של יהודי

236) ואולי עפ"ז יש לבאר את שיחת יוצא תנש"א (נדפס בדברי משיח ח"ב ע' 7), אשר שם אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"ע"י העבודה דבירור עשיו נפעל הבירור גם בבחי' חזיר, וכפי שיהיה בשלימות לעתיד לבוא, שאז יחזרו לו הסימן ד'מעלה גרה", אשר לכאורה אין מובן, דהבירור עשיו יהיה בשלימותו רק בתקופה הב', וכפי הידוע (המלך במסיבו ע' רמח. ועוד) אשר בתקופה הא' יהיה מציאות הרע בעולם, אך בירור החזיר יהיה כבר בתקופה הא' (וכפי שמבאר זאת בארוכה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באג"ק ח"ג ע' קנב-ג), אך ע"פ ביאור הנ"ל יובן, דבתקופה הא' יהיה בירור רק קליפת נוגה (קליפה השייכת לבירור מצ"ע), אשר החזיר הוא מקליפת נוגה (עין בספה"ש תנש"א ע' 162 הע' 78), ולכן רק הוא יבורר בתקופה הא' (והכח לזה יגיע מעבודת ישראל באוה"ע), אולם קליפת אדום עצמה (עשיו) תבורר בתכלית השלימות לגמרי לע"ל.

237) ולהעיר מדברי הרב חלו"צ גינזבורג (משפיע ראשי דישיבתנו מלפנים) אשר אצל כל רבותינו נשיאנו לא מצינו דרגות בעצמות, משא"כ אצל מלכינו משיחנו שליט"א, כי רק בעצמות עצמה יכול להיות הסבר וחילוק בדרגות.

בגאולתו הפרטית, אשר (כפי המבואר שם בארוכה) מצד הקב"ה (כפי שהוא בדרגת הקב"ה) חפץ הוא יותר בעבודת הבירורים של יהודי, והחידוש בגאולה (שדוחה את רצון ו'חפץ' זה) הוא מצד עצמות ומהות.

אך כל זה הוא כלפי הגילוי אלוקות שבאדם, אולם מצד העולם, אשר שם (עם כל זה שיש בו את כח העצמות, אולם אין זה כבישראל ש"מציאות גופא הוא (כביכול) העצמות"<sup>238</sup>) בירורו הוא בדרך השלשות, וממילא גילוי האלקות אצלו הוא ע"י בירור הניצוצות שנפלו בתהו.

[וגם מה שמשמע מלשון המאמר בלקוטי תורה אשר יש גם ענין בבירור האדם עצמו ("אך לאחר שמתבררים הם מחי' את האדם מצד שרשן שהוא למעלה מהאדם"), הרי כל זה הוא בנוגע לעבודת האדם בזמן הגלות, אולם השיחה הנ"ל מבארת את תכלית שלימות עבודת האדם כפי שהיא בזמן הגאולה האמיתית והשלימה.

והוא גם מתאים לחידושו של הרב נוטיק בהערתו, אשר חידש ששני הענינים בבירור העולם הם כנגד הב' תקופות שיהיו בגאולה, כי בתקופה הראשונה צריך שיהיה בירור גם באדם עצמו<sup>239</sup>), אולם כל החידוש (הנ"ל) הוא בנוגע רק לתקופה הב'.

## ג

וע"פ ביאור זה יש לתרץ מה שהקשה שם משיחת נח תשמ"ט, אשר שם נכתב שממה שנפעל בעת המבול המשיכה ההשפעה לכל הדורות שלאחרי זה עד לגאולה השלימה עם כל תקופתי, ודבר זה הוא בסתירה (קצת) למה שהתבאר שכל הגילויים דהגאולה הם כתוצאה מרצון העצמות בתומ"צ של יהודי, וע"פ הנ"ל יש לחלק, כי אמנם הרצון האלוקי לגאולת היהודי מגיע מה'חפץ' דעצמות ומהות, אולם הגילויים שיהיו בעולם שורשם ומקורם הוא מצד עבודת הבירורים שנפלו לעולם.

ועפ"ז יש לבאר את ריבוי לשונות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחות ה'דבר מלכות', אשר העולם כבר מוכן ו"הכל מוכן לסעודה" 240 ומה שנשאר הוא רק "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש" 241, ו"להעמיד עצמו במצב של גאולה" 242, כי עיקר הבעי' היא אינה מצד העולם, כי העולם מוכן לגאולה,

238) דבר מלכות בהעלותך הע' 69 בשו"ג, וראה גם דבר מלכות תולדות (הע' 35 בשו"ג) (א) . . . הגוף דב"י, ד"א שטייט דער כח העצמות און ער איז עצמות יתברך - שכן העצמות נעשה מציאות הגוף (על ידי עבודת הנשמה בברור וזיכוך הגוף).

239) וכפי שמודגש בדיוק לשונו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת דבר מלכות תולדות (שבהערה הקודמת) "על ידי עבודת הנשמה בברור וזיכוך הגוף" (ההדגשה לא במקור).

240) שיחת י"ט כסלו תשנ"ב ביחידות כללית (ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 173).

241) דבר מלכות חיי שרה (ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 97).

242) דבר מלכות פנחס (ספה"ש תשנ"א ח"ב ע' 707).



ובעולם "כבר נסתיימה ונשלמה עבודת הבירורים"243, ומה שחסר הוא רק בעבודתו של יהודי הוא "שיפתח את הדלת ויסחוב את הגאולה לתוך החדר!!"244, היינו להתחיל להחדיר את כל עניני הגאולה בעבודתו של יהודי.

## חיים נצחיים לפני ביאת המשיח

הת' יוסף שיחי' זלמנוב  
תלמיד בישיבה

### א

במאמר ד"ה היושבת בגנים תשי"ג<sup>245</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבכדי להגיע לדרגת הגילוי דלע"ל צריך להיות לפני זה את קבלת האור שבגן עדן, וזלה"ק: "שהיושבת בגנים מדבר בגילוי דג"ע . . . וברח דודי גו' על הרי בשמים מדבר בהגילוי דלע"ל . . . שבתחילה צ"ל הגילוי דהיושבת בגנים ועי"ז דווקא מגעים להגילוי דהרי בשמים". עכ"ל.

אם כן מובן שבכדי להגיע לגילוי דלע"ל מוכרחים ("דווקא") לעבור גם את הגילוי בג"ע.

ולכאורה צריך להבין:

מצינו בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בריבוי מקומות<sup>246</sup> שבדורנו זה זוכים בני"י לחיים נצחיים כנשמות בגופים, וממצב זה (דנשמות בגופים) עוברים ישר ללא שום הפסק בינתיים לזמן הגאולה,

ודוגמה לדבר בדבר מלכות שמות<sup>247</sup> כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וזלה"ק: "שלא זקוקים להפסק חס ושלום בין "כל ימי חיילך" ו"ימות המשיח". . . אלא כל ימי חיילך דכאו"א מישראל, חייו הגשמיים כנשמה בגוף כוללים בפשטות (גם) ימות המשיח בלי הפסק . . . כך שהרגע האחרון דהגלות והנקודה האחרונה דהגלות נעשים הרגע הראשון והנקודה הראשונה דהגאולה". עכ"ל.

וע"פ הידוע שג"ע הוא עולם לנשמות ללא גופים, (כפי שמאריך בזה כ"ק אדמו"ר מלך

243) דבר מלכות וישלח (ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 163).

244) יחידות הרב מרדכי אליהו וצ"ל אצל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א - ראה סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 46, וראה דברי משיח תשנ"ב (ברוקלין, תשפ"א) ח"א ע' 406.

245) ספר המאמרים מלוקט ב' ע' רכט.

246) נדפסו במרוכז בקבץ "חיים נצחיים באנשי הדור" (תמוז תשע"ח).

247) אות י"ג.

המשיח שליט"א במאמר "להבין ענין תחיית המתים"<sup>248</sup>) צריך להבין את המתבאר במאמר "היושבת בגנים" הנ"ל, שמשם משמע שמוכרחים לגילוי דג"ע - שהוא ללא גופים - לפני הגילוי של זמן הגאולה!

כמו"כ צריכים להבין: מהו הכרח לגילוי דג"ע כתנאי לגילוי דלעתיד לבוא.

## ב

והנה ה' אפשר לתרץ זאת בפשטות ע"פ המבואר בחסידות שלפני הגילוי של זמן תחיית המתים מוכרח להיות אצל כל האנשים (גם אצל אלו החיים) "ואל"<sup>249</sup> עפר תשוב" עכ"פ שעה אחת קודם תחיית המתים, מפני ש"ע"י חטא עה"ד נעשה תערוכת רע בכל העולם, והדרך היחידה לברר ולזכך הגופים הוא ע"י מיתת האדם, וכך מתבטל הרע המעורב בגופו.

אך בשיחת ש"פ בא תשמ"ח מחדש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבדורנו זה אין מוכרח שיהיה "ואל עפר תשוב" לפני תחיית המתים, ובלשונו: ". . . וביחד עמהם - כל היהודים של דורנו זה כפי נשמות בגופים. כי אע"פ שכתוב שאצל כל האנשים צריך להיות "אל עפר תשוב", עכ"פ "שעה אחת קודם תחיית המתים" - מובן, שיכולים עכשיו לצאת ב"אל עפר תשוב" בעבודה רוחנית - עבודת הביטול (עפר), ענין המיתה ברוחניות"<sup>250</sup>. עכלה"ק.

ולפי דברים אלו היה ניתן לבאר שדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במאמר "היושבת בגנים" הם על הדורות הקודמים (שבהם ה' מוכרח להיות העניין של "ואל עפר תשוב"), אבל בדורנו זה - דור הגאולה - אין צריך להיות הגילוי דג"ע, ואפשר לצאת ידי חובה ע"י עבודה רוחנית, עבודת הביטול.

אך ביאור זה אינו מתרץ לגמרי קושי זה, מפני שבשיחה הנ"ל (ש"פ בא תשמ"ח) מבאר בעיקר על כך שבדורנו יכולים לזכך את הגוף ע"י עבודת הביטול של יהודי. אבל במאמר "היושבת בגנים" מבאר שלא רק צריך לזיכוך מחטא עה"ד, אלא גם מוכרחים להגיע להגילוי דג"ע לפני שמגיעים לגילוי דלע"ל, דבר שאינו מבואר בשיחה הנ"ל!

## ג

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ ביאור אדמו"ר הרש"ב<sup>251</sup> עה"פ "יחינו מיומיים ובשלישי נמצא חיים", שמבאר ש"יחינו מיומיים" הוא קאי על הגילוי מאור הממלא כל עלמין (וזה נעשה ע"י עסק התורה). "ובשלישי נמצא חיים" מדבר על גילוי עצמות אור א"ס שיהיה בתחיית

(248) ספר המאמרים מלוקט ג' ע' לג.

(249) בראשית ג, יט.

(250) ספה"ש תשמ"ח ח"א ע' 227, ועיין ג"כ ע"ד"ז מלוקט ח"ב ע' רפ.

(251) ספה"מ רנ"ט (קה"ת, תש"פ) ע' ט ואילך.

המתים.

וביאור עניין מהו ה"יומיים", ישנם ב' פירושים על איזה תקופות מדובר א. עולם הזה וגן עדן ב. עוה"ז וימות המשיח.

וע"פ הידוע שעיקר קבלת השכר הוא בימות המשיח<sup>252</sup>, יש לומר שב' ביאורים אלו הם ב' אפשרויות בקבלת השכר דלע"ל א. כפי שהוא מקבל את השכר שלו מגן עדן (אור הממלא), אלא רק שגילוי זה נמשך ובא ע"י הדרגה דלע"ל. ב. כפי שהוא מקבל השכר דלע"ל באופן ישר, ללא הממוצע דג"ע.

וא"כ מובן גם לענייננו, שבאמת הביאור במאמר "יושבת בגנים" הוא לפי הביאור הראשון, שקבלת השכר צריכה לבוא דרך וע"י הממוצע דג"ע, כי שם הוא גילוי אור הממלא (ג"ע). אך החידוש בדורנו זה הוא שיהיה כפי הביאור השני, שמקבלים - באופן ישר מאור הסובב - הגילוי דלע"ל.

ואין זה סתירה, כי ע"פ הידוע שביאורי חסידות משתנים ע"פ הזמן והתקופה<sup>253</sup>, הרי שהביאור במאמר "היושבת בגנים" היה מתאים לזמן שהיה צורך בהקדמת הגילוי דג"ע ע"מ להגיע לגילוי דלע"ל,

אבל לאחר זמן כפי שאמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בפרשת ויגש תשמ"ז שכעת צריך להיות רק העמדו הכן כולכם לבניין בית המקדש השלישי וכבר הגיע זמן הגאולה ונשלמה עבודת הבריורים, יכול יהודי להגיע להגילוי דלע"ל גם ללא הקדמת הגילוי דג"ע.

ועפ"ז יומתק מה שמעורר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בכמה וכמה מקומות<sup>254</sup> על דבר לימוד התורה, כי, ע"פ המבואר בחסידות<sup>255</sup> שהדרך לקבל ההארה דלע"ל היא ע"י לימוד התורה.

וי"ל שזהו מה שמעורר שע"י לימוד התורה<sup>256</sup> אפשר לזכות להגילוי דהגאולה ועד שעל

252) תניא פל"ז. מאמר ד"ה "כל ישראל" (כנ"ל הע' 3), אג"ק ח"ב ע' ע' סה ואילך.

253) שערי לימוד החסידות ע' נד. וכן בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מוצש"ק פ' אחרי מות ה'תשל"ח (שיח"ק) (הוצאה חדשה) חלק מז' ע' 339) שמבאר שבהתאם לזמן יכולים להתבאר אפי' ב' עניינים הפכים.

254) החל מחמשה עשר שבט תשל"א ("צריך לכבוש את העולם בלימוד התורה") וממשיך במשך השנים עד לחידוש בדבר מלכות ש"פ תוריע-מצורע "הדרך הישרה הקלה והמהירה מכל דרכי התורה . . לפעול התגלות וביאת המשיח . . לימוד התורה בעניני מלך המשיח ובעניני הגאולה".

255) ספה"מ רנ"ט הנ"ל. וראה גם באור התורה (נ"ך ח"א ע' תלב-ג) שמבאר שהדרך לקבל את גילוי היחינו מיומיים הוא ע"י לימוד התורה.

256) ובלימוד התורה הוא בפרט ע"י הלימוד בענייני גאולה ומלך המשיח, וי"ל ביאור המיוחדות בענייני הגאולה ע"פ דבריו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (דברי משיח תש"ג ח"ד ע' 186) בנוגע למאמר רו"ל "החש בראשו יעסוק בתורה" "ורואים בפועל שלפעמים, גם כשלומד תורה לא עבר לו הכאב הראש, ואדרכה - התחזק אצלו הכאב הראש.. אלא בכדי שיתרפה הכאב בראש צריך לכוון ללימוד דווקא את חלק הראש שבתורה" ועד"ז

ידו אפשר לחיות את הגאולה.

## "ביאור ענין ומעלת גילוי פנימיות עתיק"

הת' משה צבי שיחי' פבזנר  
תלמיד בישיבה

### א

ידוע<sup>257</sup> המבואר בחסידות בכ"מ על החילוק בין חיצוניות הכתר (כמשל כתר המלך שלמעלה מראשו [וכ"ה כאן דרגת הכתר שלמעלה מכל העשר ספירות, שזה למעלה מעולם האצילות (ע"ס)], (אריך), לפנימיות הכתר (עתיק), שהם דרגות שמקיפים, וכמשל בנפש האדם, שיש לו נפש עם עשר כוחות (שכל ומדות) - פנימיים, ונוסף לזה כוחות מקיפים, שהם רצון ותענוג. ואריך - זה כמשל הרצון, ועתיק, זה כמשל התענוג, כח יותר נעלה מהרצון (בכללות).

וכמו"כ ידוע שבעתיק גופא (פנימיות הכתר) יש חיצוניות ופנימיות, וכידוע<sup>258</sup> שכל ההמשכות עכשיו מחיצוניות עתיק ודווקא בגאולה האמיתית והשלימה תהי' ההמשכה מפנימיות עתיק.

### ב

ולהבין החילוק בין חיצוניות עתיק לבין פנימיות עתיק, יש להקדים:

הנה באג"ק<sup>259</sup> מובא ומבואר שישנם כו"כ דרגות בעתיק (וכהחילוק בין חיצוניות עתיק לפנימיות עתיק, ובפנימיות עתיק עצמו, כו"כ דרגות, כדלקמן), ומסיק "סוף דבר ע"ק (=עתיקא קדישא) או ע"י (=עתיק יומין) מתבאר בכל מקום לפי ענינו, ואין להשוות ב' מקומות אלא אחר הבירור",

<sup>257</sup> י"ל שבלימוד התורה בכדי לקרב ולחיות הגאולה צריך להיות עיקר הלימוד בענייני גאולה ומשיח. ואין להקשות מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות חיי שרה שמה שנשאר עתה הוא רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש, ולפי ביאור הנ"ל משמע שלימוד התורה הוא תנאי קריטי לביאת המשיח, כי כאן לא מדבר על עצם ביאת המשיח, אלא על אופן קבלת הגילוי בביאת המשיח.

(257) בהבא לקמן ראה מאמר ד"ה להבין ענין נרות חנוכה ה'תשכ"ו (סה"מ מלוקט ו ע' סג).

(258) פע"ח שער הק"ש פט"ו.

(259) ח"ב ע' רל (וראה שם ולפנ"ז ולאח"ז בכלל בנודע לעתיק וכיו"ב).

ודוגמא לזה מה שמבאר במק"א<sup>260</sup> שמה שידוע שפנימיות אבא (חכמה), פנימיות עתיק, אין הכוונה לג"ר (=ג' רישין, חכמה, בינה דעת<sup>261</sup>) דעתיק<sup>262</sup>, כ"א לחסד וגבורה עתיק, שביחס לנה"י (=נצח, הוד, יסוד) דעתיק, זהו פנימיות עתיק, כמבואר שם בפרטיות.

וכן בע' רל שם מביא מספרים שבדרך כלל ע"י (סתם) זה ג' רישין<sup>263</sup> וכן כפי שמביא שם זה רדל"א, אך בפרטיות שמדבר על עתיק עצמו אז ע"י, זה ז"ת (=תחתונות, ז' מידות), ולא ג"ר, ומכל זה עולה שיש כו"כ דרגות בענין עתיק, ובשמות שלו (עתיק יומין, עתיק סתם, פנימיות עתיק - הנסמן בהערה 1), ובכל מקום לפי ענינו, ואין זה ברור<sup>264</sup> מיד אלא אחר הבירור באותו מקום שכתוב שם הענין דעתיק.

והנה במאמר ד"ה "פדה בשלום נפשי" ה'תשכ"ו בס"י, מבואר שבכללות פנימיות עתיק זה ג' רישין (משא"כ חיצוניות עתיק שזה, ז' תחתונות, בחי' יומין - ראה הנסמן בהערה 1), אך באמת פנימיות עתיק זה (בפרטיות) לא הג"ר, כי אם האין סוף שברדל"א, וכנ"ל שעתיק (וכן פנימיות עתיק) מתבאר בכל מקום לפי ענינו.

## ג

ולהבהיר: רדל"א עדיין יחסית להדרגא הכי נעלית בפנימיות עתיק - המבוארת בקונטרס זה, זה עדיין חיצוניות עתיק<sup>265</sup>, ודוקא האין סוף שנמצא בתוך רדל"א זהו פנימיות עתיק, וכהלשון בס"י, ויתירה מזה שם נמצא הא"ס כמו שהוא בעצמותו כמובא בקונטרס מהמאמר של הרבי הרש"ב הנ"ל.

והנה באור התורה<sup>266</sup> להצ"צ, מבאר בהחילוק בין 'שעשועים' ל'בכר': "עוד יש לומר כי שעשועים הוא המשכת פנימי' עתיק, משא"כ רכ"ב, נר"נ, עדיין ההמשכה מחיצוניות עתיק הנק' רדל"א כו". עכלה"ק.

(260) באג"ק שם ע' קצח.

(261) המשך תרס"ו ע' תמא-ב.

(262) כפי שיובא לקמן בפנים, שג' רישין דעתיק זהו בכללות פנימיות עתיק.

(263) ספר הליקוטס דא"ח להצ"צ ערך עתיק ע' תסה.

(264) וראה ר"ד מב' דר"ח אדר ה'תשח"י (שיחוק תשח"י (הוצאה חדשה ע' קס) שכדי לנצח את עמלק זה דוקא ע"י עתיק (ואח"כ ממשיך שם שזה ע"י עצמות), ולכן כל עוד אין את הגאולה, יש ספקות בהשגה דענין עתיק בכתבי האריז"ל (ע"ח שער עתיק), שכן זהו ענינו של עמלק, בגי' ספק, וזה יהי' ע"י מה"מ שנאמר עליו "וגבה מאד", עיי"ש.

(265) והמקור לחילוק זה (בין רדל"א - שזה חיצוניות עתיק, להא"ס שברדל"א - שזה פנימיות עתיק) הוא בהמשך תער"ב (קה"ת, תשפ"ב) ח"ב ע' תתקסב, שכך כותב במפורש. (וכן בסוף הביאור בלקו"ת ד"ה שבת שבתון עא, ג. המשך רס"ו ע' תמב, ועוד).

(266) בלק, ע' א'מג.

זאת אומרת שרדל"א הוא לא יותר מאשר חיצוניות עתיק - לכאורה היפך המבואר בקונטרס הנ"ל מתשנ"ב, שרדל"א הוא פנימיות עתיק? [וכן הוא גם בקונטרס ענינה של תורת החסידות<sup>267</sup> בתחילתו].

ועפ"ז (שעתיק בכל מקום - לפי ענינו) אולי יש לומר: שהצ"צ מדבר על רדל"א מצד עצמו (ולא א"ס שברדל"א) - והוא הנקרא חיצוניות עתיק, משא"כ בשאר המקומות דלעיל מדובר על הא"ס שנמצא ברדל"א (כפי הלשון בד"ה פדה בשלום שם סי"א: "פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א"). וזה דיוק הלשון "שעיקר הענין דעתיק הוא הא"ס שברדל"א".

## ד

ויש להוסיף ביאור בענין החילוק בין רדל"א לבין א"ס שברדל"א, ובענין פנימיות וחיצוניות עתיק בכלל, דהנה מובא בחסידות שבעתיק יש ז' תחתונות (שהן ע"ד ז' מדות), כנ"ל, ויש ג' ראשונות הנקראות תלת רישין, שהן ע"ד חב"ד דעתיק. ומובן כי ביחס לז' תחתונות דעתיק (המתלבשות באריך), הנה כל התלת רישין נקראות "פנימיות" עתיק, וכידוע שמוחין בכלל הן למעלה מעולמות.

ובתלת רישין גופא, הנה "הראש העליון" הוא הנקרא רדל"א (כלשון הצ"צ באוה"ת שם), וממילא רדל"א הוא פנימיות עתיק ביחס לב' רישין האחרים.

והנה על פי זה, רדל"א הוא דוגמת ענין החכמה, והוא חכ' דעתיק. [והמקור לזה שרדל"א זה גם חכמה דעתיק, כפי שהובא לעיל, ראה בהערה<sup>268</sup>].

והנה מבואר בכמה מקומות בדא"ח (החל מהגה"ה בתניא פרק ל"ה<sup>269</sup>), שאור א"ס מאיר בחכ', מפני שחכ' היא ביטול לגמרי והיא פשיטות לכן דוקא בה שורה אוא"ס. ומובן שיש כאן שתי בחינות: יש את החכ' עצמה, שאמנם היא בחי' אין ופשיטות, אבל יחד עם זאת היא אשית ההשתלשלות, ויש את האוא"ס השורה בחכ', שהחכ' היא רק דוגמת כלי אל האוא"ס.

וככל המשל הזה המבואר לגבי חכ' דאצילות, יש לבאר בדקות יותר בחכ' דעתיק הנקראת רדל"א, שיש את הרדל"א מצד עצמו, ויש את הא"ס שברדל"א, ולגבי הא"ס שברדל"א - הנה רדל"א עצמו הוא ל"חיצוניות עתיק" יחשב, כדברי הצ"צ.

(267) לקו"ש כרך המילואים ח"א ע' 1, ובשוה"ג.

(268) ע"פ המבואר בהמשך רס"ו ע' תמא ואילך, שהחילוק בין ז' תחתונות דעתיק, היינו ז' מדות, לג"ר, הוא, כההבדל בין סוכ"ע (חב"ד דעתיק) לממכ"ע (ז"ת דעתיק), כמבואר שם בארוכה. ולאח"ז (שם ע' תמב - תמג) מבאר שחיצוניות הכתר דעתיק זהו ממכ"ע ופני' הכתר, זהו סוכ"ע, ואומר שם שחיצוניות הכתר דעתיק, זהו רדל"א, ומזה שגם חב"ד דעתיק נקראים סוכ"ע, מובן שרדל"א זה (גם) חכמה דעתיק, וכנ"ל. וכן בהמשך עב ח"א ע' שעה-שעט שמשיח זה פנימיות עתיק, וכפי שיובא לקמן, שלכן משיח ילמד פנימיות התורה שזה ג"ר דעתיק (שם), שמסתבר (כמוסבר שם) שזה חכמה בינה ודעת (משא"כ משה שזה לא פנימיות עתיק, כמבואר שם).

(269) ליקוטי אמרים (מד, א).

[כדאי כמראה מקום נוסף לכללות הענין בדעת הצמח צדק בפנימיות עתיק - להוסיף כי באוה"ת שם, ע"פ המצויין בספר הליקוטים דא"ח להצ"צ, לאוה"ת על חנוכה ע' רצג, מבואר ש'כובע ישועה' זה כתר דעתיק<sup>270</sup>, שלמעלה מכל ע"ס דעתיק, וזהו פנימיות עתיק, הדרגה הנעלית ביותר בעתיק].

## ה

והנה בס"י שם שואל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ע"פ מה שכתוב באדרא זוטא, ש'האי עתיקא אשתכח בתלת רישין', וא"כ מהו מה שמבאר כ"ק אדמו"ר הרשב"י<sup>271</sup> שפנימיות עתיק זה הא"ס שברדל"א (= רישא דלא אתיידע, וכדלקמן) (דוקא), לכאורה זה הא"ס שבכל הג' רישין, ולא רק בראש הכי נעלה בג"ר, רדל"א (הא"ס שברדל"א)?

ומבאר שם (ע"פ המבואר בהמאמר של הרבי הרש"ב - הנ"ל) ע"פ מה שהרב חיים ויטל מבאר על הענין של 'האי עתיקא אשתכח בתלת רישין'<sup>272</sup>, "שעיקר העתיקא הוא הא"ס, ועל שם התעלמותו בג' רישין נקראים גם הג' רישין בשם עתיק", ע"כ לשון הרח"ו.

ונוקט רח"ו ג' לשונות "נמצא מתעלם ומתגלה בג' רישין" ז.א. שג' לשונות אלו (נמצא, מתעלם, מתגלה) הם כנגד הג' רישין, וההסברא בתוכן ג' לשונות אלו, הוא: שדוקא ברדל"א, הראש הכי נעלה, הוא נמצא (כמו שהוא בעצמותו, כפי שממשיך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לבאר שם<sup>273</sup>, כנ"ל), משא"כ בשאר ה'רישין' זה אור (ולא עצמותו) שמתעלם ומתגלה.<sup>274</sup>

ולהוסיף שדוקא ע"פ המבואר בקונטרס זה יש לבאר לשון הרח"ו:

ע"פ כהנ"ל מובן שמ"ש ש"עיקר העתיקא הוא הא"ס", זה קאי על הא"ס שברדל"א, ולאח"ז אומר עוד ענין "נמצא מתעלם ומתגלה בג' רישין", שכל הג' הרישין נקראים גם הם בשם עתיק, שכאן הדרגה יותר לא על פנימיות עתיק, אלא על עתיק סתם, שכן אפי' הרדל"א מצ"ע<sup>275</sup> זה לא פנימיות עתיק, וכנ"ל, וכש"כ שאר הרישין, כ"א דוקא הא"ס שברדל"א ("עיקר עתיקא") זהו פנימיות עתיק, ע"פ המבואר בקונטרס זה.

270 וראה המשך תער"ב הנסמן לעיל ובהמשך רס"ו ע' תמג, שהתיווך בזה הוא, שבחכמה דעתיק יש הכתר, כולל פנימיותו, דעתיק, שבפנימיות הכתר דעתיק יש את הא"ס בעצמו, כמבואר שם.

271 ד"ה פדה בשלום ה'עת"ר.

272 אדרא זוטא, הנסמן בהע' 58 בקונטרס שם.

273 ראה גם מאמר ד"ה "להבין ענין נרות החנוכה" תשכ"ו (ספה"מ מלוקט ח"ו ע' סג ואילך).

274 כמבואר בהנסמן בס"י במאמר הנ"ל (שם ע' עא).

275 כשם שזה שהאדם לא משיג מהות הנשמה שבו, כפי שיובא לקמן מהספרא דצניעותא, זה לא מראה שהאדם זה הנשמה, וכפשוטו.

ן

והנה מובא בלקו"ת (הנסמן בהערה 10) בסוף הביאור דשבת שבתון, מהספרא דצניעותא, הסבר מהו 'רישא דלא אתיידע':

"ודע דההוא רישא.. שם חביון עוז העצמות, הוא עצמו אינו משיג מה שיש בו, וזהו פי' דלא ידע ולא אתיידע מה דהוי ברישא דא כביכול, כאדם שאינו משיג מהות הנשמה שבו".

ולהוסיף: 'רישא דלא אתיידע', זה דוקא עכשיו, ולא בגאולה, שאז כן אתיידע:

מבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע<sup>276</sup> שמה שכתוב "כי כולם ידעו אותי" הכוונה שלע"ל יהי' הכל בידיעה וז"ל:

"יהי' ההתחדשות בכל המדרגות גם בבחי' לא ידע כו", שמבאר שם על רדל"א, שמה שעכשיו לא אתיידע<sup>277</sup> (את הא"ס שבו), זה דייקא עכשיו, אך בגאולה האמיתית והשלימה הוא כן אתיידע, וכל המוסבר על 'לא אתיידע', זה רק עכשיו.

מכל זה מובן ש'פנימיות עתיק' המבואר כאן (בקונטרס יט כסלו וחנוכה התשנ"ב) זה בדרגא הכי נעלית: לא חסד וגבורה דעתיק, כנ"ל, ואפי' לא הג' רישין דעתיק, ואפי' לא רדל"א, כ"א א"ס שברדל"א.

ובמיוחד ביחס לכל סדר ההשתלשלות: יש את עולמות אצילות, בריאה, יצירה, עשיה הכללים<sup>278</sup>, אצילות, בריאה יצירה הפטים (הידועים) עד עוה"ז הגשמי והחומרי, ולמעלה מכל זה (בכללות) יש את ספי' הכתר, שהחיצוניות של ספי' הכתר זה 'אריך', וכמשל הרצון בנפש האדם, ופנימיות הכתר זה 'עתיק' - יומין', ולמעלה מזה יש עתיק סתם, ובוה גופא כל הדרגות שבזה, וכדלעיל שיש בזה כו"כ דרגות, עד פנימיות עתיק, האין סוף שברישא דלא אתיידע, ששם נמצא עצמותו ית' כמו שהוא בעצמותו, וזהו אמיתת רוממות הכתר<sup>279</sup>.

ז

וע"פ כהנ"ל יוצא שפנימיות עתיק כפי שזה בדרגא הכי נעלית זהו עצומ"ה א"ס ב"ה, (הנסמן בהערה 20), וכפי שמבאר בקונטרס חנוכה ה'תשנ"ב (הנסמן בהערה 1) שפנימיות עתיק זהו (בכללות) עצמות (אוא"ס), אמתת המצאו.

(276) המשך תער"ב ח"א (קה"ת, תשפ"ב) ע' שכז.

(277) וראה ספר הליקוטס דא"ח להצ"צ ערך ראש, רדל"א, שהכוונה שאינו משיג מהות הא"ס שבו, ולא למציאות הא"ס שבו, עיי"ש.

(278) ראה באריכות בסוף הספר 'פניני התניא' כרכים א-ב, וש"נ.

(279) המשך תער"ב ח"א ע' תרכא, ושם "להיות שבחי' עתיק זהו עצמות א"ס", וכנראה שהכוונה לפנימיות עתיק.



והנה יש שקו"ט בדרושי חסידות<sup>280</sup>, איך (פנימיות) עתיק "הוא ממש מהותו ועצמותו", הרי למעלה מעתיק יש דרגת 'אדם - קדמון', ולמעלה מזה 'אור הקו', ולמעלה מזה אוא"ס שלפני הצמצום שגם בו יש כו"כ דרגות<sup>281</sup> וכו', ואיך עתיק "הוא ממש מהותו ועצמותו", ואפילו 'מקור התענוג' וכל מילה ודרגא ותואר וכו' אי אפשר לומר על עצמותו, והרי בעתיק יש ע"ס, שזהו גדר והגבלה 'עשר ולא תשע'<sup>282</sup>!?

והנקודה המבוארת שם (ספר הליקוטים הנ"ל) - שהשרש דע"ס דעתיק זה כפי שהם כלולים בהאוא"ס שלפני הצמצום, ששם הם לא בתור ובגדר ע"ס, אלא כחלק מהאוא"ס,

וכן הוא בנוגע לתענוג שכפי שהוא כלול באוא"ס הוא לא בגדר תענוג כלל, וזה במיוחד בעתיק דא"ק<sup>283</sup>, רק כפי שזה יורד יותר, זה מתחיל להיות בתור גדר וכו'. והכוונה היא 'ששיער הבלתי מוגבל באורו, את המשכה שבבחי' גבול<sup>284</sup>, (הגבול דע"ס) וזהו מלכות דא"ס, אך שאר הספירות הם כלולים בעצמות אוא"ס ממש<sup>285</sup>.

ולכן עתיק זה ממש עצמותו ומהותו, שכן כאן מדברים על העתיק בדרגא הכי גבוהה, כפי שהוא כלול באוא"ס.

ויש לקשר זה<sup>286</sup>, להמבואר לעיל:

פנימיות עתיק זה לא רדל"א ואפ"ל לא הכתר דעתיק, כ"א הא"ס שנמצא שם כמו שהוא בעצמותו וכפי ששואל בקונטרס חנוכה הנ"ל (ס"ח) "והגם שהוא נמצא ברדל"א", (בהמשך למה שביאר שפנימיות עתיק (הא"ס שברדל"א) זהו א"ס במלואו במובן שאין בו שום הגבלה, כולל הגבלת ההשתלשלות,

ובמילא לא שייך להגיד שהוא נעתק לגמרי מההשתלשלות, כי זה גופא מראה שהוא שייך להשתלשלות), "הרי מבואר בהמאמר שהוא נמצא ברדל"א כמו שהוא בעצמותו", ובמילא

280) מובא באג"ק הנ"ל ע' רל מד"ה נשא תערי"ב, נדפס בהמשך תערי"ב ח"א פט"ו, אוה"ת לך-לך, ע' תשכח ("הוא הנק' עצמותו ית"). וכן באוה"ת ענינים, בדרוש דג' שיטות (הובא בד"ה באתי לגני הראשון) ע' רפ"ז.

281) ראה ד"ה באתי לגני הראשון (תשי"א) סוס"א ובהנסמן שם. וראה ד"ה באתי לגני (והמאמר שנאמר בט"ו בשבט) ה'תשמ"ה, ובש"פ יתרו שם בקשר לצמצום המרובע, עיי"ש.

282) ראה דבר מלכות תולדות (שיחה ב').

283) ראה אג"ק שם ע' רל שיש גם עתיק לא"ק, נוסף לעתיק לעולם האצי, העתיק הרגיל, עיי"ש ובסוף הספר 'פניני התניא' כרכים א-ב, וש"נ.

284) אוה"ת שם.

285) כמבואר בהמשך ע"ב שם, ושם מציין לפכ"ז שם, ששם זה מבואר בפרטיות יותר. וראה בקונטרס שבועות ה'תנשא - ד"ה "בשעה שעלה משה למרום" ה'תשכ"ה.

286) ראה ד"ה 'באתי לגני' ה'תשמ"ח (ספה"מ באתי לגני ע' רנ) (האחרון לע"ע שנאמר) שמדבר בענין פנימיות עתיק ומציין שם להמקומות הנ"ל.

פנמיות עתיק זהו עצמות<sup>287</sup>.

## ח

והנה מבואר<sup>288</sup>, שפנימיות עתיק זה מלכות דא"ס.

ולהבין איך מלכות דא"ס זה מהותו ועצמותו ממש<sup>289</sup> ע"פ המבואר לעיל בארוכה שפנימיות עתיק זהו ממש מהותו ועצמותו?

הנה מבואר באג"ק<sup>290</sup>, שמלכות דא"ס זה רק הארה מא"ס, כמבואר שם בארוכה.

וא"כ איך פנימיות עתיק (מל' דא"ס) זהו מהותו ועצמותו ממש, ביחס להמבואר באג"ק שם שזה לא יותר מהארה מא"ס?

אך מוכרח לומר ששרש המלכות דא"ס זה עצומ"ה ממש:

דהנה מבואר בהמשך רנ"ט<sup>291</sup> שיש המאור (עצמות), ועצם האור, והתפשטות האור<sup>292</sup>, ושרש המלכות זה בעצמות ממש - וז"ל: "שיהי' גילוי בחי' המלכות כמו שהיא בשרשה בא"ס עצומ"ה ולהיות אשת חיל עטרת בעלה<sup>293</sup>, שיומשך גילוי בחי' העצמות למטה בעולמות", וכן מובא בהמשך ר"ה תש"ג<sup>294</sup> "ולהיות כי שורש המלכות הוא בהעצמות ממש".

וכן מבואר בהמשך תרס"ו<sup>295</sup>, ובהקדמה:

287) ראה גם בקונטרס י"ט כסלו הנ"ל סי"ב "דהמשכת העצמות (פנימיות עתיק)", וראה המשך תער"ב ח"א ע' שכז.

288) בהע' 127 בשיחת ברכת י"א ניסן תנש"א (ספה"ש תנש"א ח"א ע' 423), ממהמשך תרסו ע' רלד-ה, ואע"פ שכנ"ל אין להשוות ב' מקומות המבארים ענין עתיק, אלא אחר בירור, הרי מי שיברר שם יראה זה אותה נקודה המבוארת לעיל בקונטרס יט כסלו הנ"ל.

289) והרי ידוע ההסבר במ"ש בהגדה של פסח "נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה בכבודו ובעצמו, וגאלם", שכ"ק אדמו"ר בהערה בהגדה מסביר שבכבודו קאי על מלכות דא"ס, ו'בעצמו' קאי על עצמות א"ס (מכ"ק אדמו"ר נ"ע), וא"כ יש חילוק.

290) ח"ו ע' לט-מ.

291) ע' צו.

292) ראה סוס"א בד"ה באתי לגני הראשון, ושם שגם בהתפשטות האור יש ב' דרגות התפשטות האור לעצמו והתפשטות האור כפי ששייך לעולמות, והיינו כמשל מחשבה (לעצמו) ודיבור (לזולת) - המשך רס"ו המצויין שם.

293) ראה סוף מאמר ד"ה "ויאמר יהונתן" תשמ"ה (מלוקט ח"ו ע' כט).

294) ע' 10 (הובא בד"ה 'אדון עולם' תשמ"ג, ספה"מ מלוקט ח"א ע' תכט).

295) ע' תקכה.

מבואר באגה"ק<sup>296</sup> שדוקא "מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה, שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת שקדמה ליש הזה"<sup>297</sup>,

וזה בהמשך להמבואר שם, שבכלים דיו"ד ספירות, יש באופן דהתלבשות, את הקו שמאור א"ס, וכלים אלו יכולים להוות מאין ואפס המוחלט ממש, שכן אע"פ שזה אור, הרי ידוע<sup>298</sup> שהאור הוא מעין המאור, (ובמילא יש בכלים ד"ס (את הקו שמאור א"ס, ובמילא) כח המאור (העצמות)), ואז מבאר, שהמאור, זה מהותו ועצמותו שדוקא הוא יכול לברוא יש מאין וכו'.

ומבאר בהמשך תרס"ו שם שהאור (המבואר באגה"ק) הוא ז"א<sup>299</sup> שזה "גילוי העצם, ולא עצם ממש",

הוא (ז"א - אור) מביא לידי גילוי הכח הנעלם שבמלכות, לההוות העולמות, שכפי שמבאר שם לפני"ז, "דאמיתת כח ההתהוות הוא בבחי' עצמות א"ס", ולהיות שהמלכות מושרשת בהעצמות לכן יש בה כח ההתהוות, אלא שבמלכות זה (כח ההתהוות) כח נעלם ומי שמגלה זאת זה האור,

אך "גוף ההתהוות היא מבחי' המלכות דוקא", שמזה רואים, וכפי שמבאר שם "המלכות, דכח ההתהוות שבה הוא מכח עצמה לפי שנועץ תחלתן בסופן כו", ששרש המלכות זה בהעצמות ממש, שכיון שנועץ תחלתן (עצמות א"ס) בסופן (מל' דא"ס), לכן דוקא במלכות דא"ס, יש כח ההתהוות, שמגיע מעצמות א"ס. וכפשוט.

## ט

ויש לקשר כל זה (פנימיות עתיק שזה ממש מהותו ועצמותו, וזה שמלכות דא"ס זה באמת עצמות א"ס) למלך המשיח (כ"ק אדמו"ר שליט"א):

בספר הליקוטים מבאר הצ"צ<sup>300</sup> ההבדל בין דוד המלך למלך המשיח: דוד המלך זה מלכות דאצ"ל, שהיראה ממנו זה יראה חיצונית, משא"כ משיח היראה ממנו תהי' יראה פנימית, וכאדם שירא מצדיק, היינו מפנימיות הצדיק, ומבאר שם "והיינו כי משיח יהי' מרכבה לבחי' מלכות דא"ס", וכמובא לעיל שמלכות דא"ס זה (פנימיות עתיק, שזה) ממש מהותו ועצמותו.

296) סי' כ (הובא בד"ה באתי לגני הנ"ל).

297) וכפי שממשיך בד"ה באתי לגני שם ההסברא בזה.

298) ראה במאמר ד"ה "קץ שם לחושך" ה'תשכ"ד (מלוקט ח"ה ע' שכת ואילך).

299) כנראה הכוונה שם היא לכפי שהאור מלוּבש בז"א.

300) ערך מלכות ע' תרלב.

וכן מבואר בדבר מלכות<sup>301</sup> שמקשר בין עצמות דא"ס לעצמות דמשיח (מלכות דא"ס), ואומר:

"קיימת גם העצמות דמשיח צדקנו, שזהו דבר אחד עם עצמות א"ס", ובהערה 49 שם "ראה ספה"צ להצ"צ מצות מינוי מלך בסופה: במשיח נתת אתה הא"ס בעצמו".

וכן בסט"ו בדבר מלכות חיי"ש<sup>302</sup> "הרי מהותו ועצמותו בעצמו כביכול, הוא משיח צדקנו",

וכן בדבר מלכות ויצא ה'תשנ"ב<sup>303</sup> (סי"ח) "לגילוי פשיטות העצמות של עצמות ומהות ית', כפי שזה מתגלה בפשיטות העצמות של משיח צדקנו (שלמעלה מבחי' יחידה ומכל השמות דרגות והשפעות כו'), ועי"ז - מתגלה הדבר גם בפשיטות כל כאו"א מישראל".

ועצם מציאותו של משיח מתגלה (גילוי פנימיות עתיק) ע"י הכרזת 'חיי המלך לעולם', כמבואר בדבר מלכות תולדות (שיחה ב') ה'תשנ"ב (וראה גם שם "זהו עיקר החידוש דביאת המשיח - התגלות מציאותו"<sup>304</sup>), שבסגנון האמור זה עצמות דמשיח, וכדי שזה יהי' בגילוי זה ע"י הכרזה זו "חיי אדוננו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד". שזה למעלה משמו של משיח<sup>305</sup> שנוסף ולמעלה משמו של משיח "קיימת גם העצמות דמשיח", וכנ"ל.

כמבואר בדבר מלכות תולדות שם<sup>306</sup> שנוסף לחמשת השמות דהנשמה "נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה" זה "חמשה שמות שנקראו לה", יש את עצם הנשמה ממש, שזה מגיע מהעצמות דמשיח, כמו שבחי' יחידה שבכאו"א מגיע ממשחיה שהוא היחידה הכללית.

י

ויש לקשר זה להמאמר ד"ה "באתי לגני" הראשון<sup>307</sup> ה'תשי"א, שקשור במיוחד לשנה זו - שבעים שנה לי"א שבט ה'תשי"א<sup>308</sup>):

(301) ער"ה ה'תשנ"ב.

(302) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 112.

(303) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 152.

(304) וראה גם הדרן על הרמב"ם ה'תשמ"ו (נדפס בלקו"ש חכ"ז ע' 249 ואילך) סי"ג "שהרי ענין ביאת המשיח הוא שיתגלה בעולם שידעו שהוא משיח בודאי", עיי"ש. וראה דבר-מלכות וירא בנוגע להתגלות, ובחי"ש (ושם: "ורואים איך שנפעל ה'יילחום מלחמת ה' וינצח", בכו"כ ענינים") ובמשפטים, ועוד, בנוגע למשיח בודאי.

(305) כמבואר בהע' 148 בסוף דבר מלכות משפטים ה'תשנ"ב "ועל סדר הקירבה אלינו משיח (מנחם שמו)", וכמבואר בער"ה שם שהעצמות דמשיח למעלה משמו.

(306) ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 127.

(307) תשי"א - ראה סה"מ מלוקט ח"א ע' א.

(308) ע"פ המבואר בהע' 99 ב"ש"פ וארא ה'תש"נ, שיר"ד שבט מכיון שזה הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר, כלשונו הק', זה שייך עדיין לדור השמיני, וכן בנוגע לשנים, שעיקר הענין דדור התשיעי הוא בה'תשי"א, שהמ"מ הזה מובא בדבר-מלכות' וראה בס"י שהתקופה השלישית מתחילה מאחד עשר לחודש עשתי עשר ה'תשי"א.

בס"א, מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הדיוק ד"עיקר שכינה בתחתונים היתה", ששכינה זה מלכות<sup>309</sup>, וע"פ המבואר "שעיקר מורה על העצם"<sup>310</sup>, נמצא שעיקר שכינה<sup>311</sup> פי' העצם דהשכינה, היינו העצם דהמלכות (שכינה), שזה (וכנ"ל בארוכה) עצמות ומהות ממש, וזה תפקיד דור השביעי להמשיך העצם דהשכינה ממש בגלוי למטה, וכפי שזה מובא בדבר מלכות<sup>312</sup>, שזהו העבודה דדורנו, וכפי שאומר בדבר מלכות<sup>313</sup> "וכעת צריכים רק להמשיך את הגאולה בפועל בגשמיות וחומריות העולם (חומריות שנעשית לגשמיות), בגלוי לעיני בשר".

## יא

וכן זה קשור<sup>314</sup> ל"ט כסלו, "חג החגים", ר"ה לחסידות, חג הגאולה, שכן דווקא בתורת החסידות<sup>315</sup>, יש את הא"ס שברדל"א, גילוי<sup>316</sup> פנימיות עתיק.

וזה גורם, כמבואר בקונטרס י"ט כסלו הנ"ל, שאפי' הדברים הכי פחותים שיכולים להיות<sup>317</sup>, מתגלה שמציאותם הם עצומ"ה, שלא רק שמתגלה כח הפועל בהנפעל, כ"א שהנפעל עצמו - אלוקות, שזהו שאמיתת המצאו היא המציאות האמיתית של כל הנמצאים (שזהו פנימיות עתיק, כנ"ל).

וכפי שממשיך לבאר בקונטרס שם שזהו הענין דיפוצו מעיינותך עד לחוצה שאין חוצה הימנו, (שהתחיל בעיקר לאחרי י"ט כסלו כמבואר במכתב אדמו"ר הרש"ב המפורסם המודפס כהקדמה לספר היום יום).

ובלשון החסידות: שגם במלכות שבמלכות (שזהו החידוש שיהי' בגאולה - שם סי"א) יומשך בגלוי הא"ס שברדל"א.

309) תניא פנ"ב - כנסמן שם.

310) מבואר בהע' 38 בדבר מלכות תולדות (שיחה א' - בספה"ש).

311) ולהעיר שגם בקונטרס י"ט כסלו הנ"ל הלשון הוא "עיקר הענין דעתיק", הדגשה זו במקור.

312) סט"ו בדבר מלכות תצוה (בשיחה הב' בספה"ש), בקשר להמיוחד בשנה זו, עיי"ש.

313) ויגש בסי"ב.

314) כמבואר היטב בקונטרס י"ט כסלו הנ"ל.

315) ראה באריכות בקונטרס ענינה של תורת החסידות - שנאמר באותה התוועדות (לקו"ש כרך המילאים ח"א ע' 1).

316) ראה ד"ה "שובה ישראל" תשמ"א (ספה"מ עשר"ת יוה"כ ע' קנו) בסופו שגם בנגלה ישנה המשכת העצמות, אך גילוי העצמות, זה דוקא בפנימיות התורה, כי פנימיות אבא פנימיות עתיק (וצ"ע עם המבואר לעיל מאג"ק על 'פנימיות אבא, פנימיות עתיק).

317) ניצוצות שנחשכו לגמרי, גקה"ט, ראה סט"ו בקונטרס חנוכה הנ"ל ובהערות 80-81 שם, שמשם משמע אפי' למטה מגקה"ט, וראה לעיל הר"ד דתשח"י.

## יב

וע"פ הידוע<sup>318</sup> שכבר עבודה זו (הפצת המעיינות חוצה) נסתיימה לצורך הגאולה האמיתית והשלימה, וע"פ הי"ט כסלו ה'תשנ"ב, שכבר נמצאים בימות המשיח, וצריך רק לפקוח את העיניים ולראות זאת, (ובשיחה אחרת<sup>319</sup>, שבנ"י מצ"ע כבר סיימו גם עבודה זו, ועכשיו זקוקים שהקב"ה יפקח לנו את העינים), וע"פ המובא לעיל שענין הפצת המעיינות חוצה זה גילוי פנימיות עתיק במלכות שבמלכות, וע"פ הידוע (כנ"ל) מה שדוקא בגאולה יומשך ויתגלה פנימיות עתיק,

מובן בפשטות שגם זה קיים בגלוי, וזקוקים רק שהעינים יפקחו ונראה הגאולה, וכל המסתעף מזה. [במיוחד שבנוגע לכו"כ ענינים יש גילוי זה בתורת החסידות (כנ"ל), בנרות חנוכה (קונטרס חנוכה הנ"ל), התגלות משיח (פנימיות עתיק), כמבואר בדבר מלכות וארא<sup>320</sup>. ועוד].

[ולהעיר מהחילוק בין קונטרס חנוכה ס"ח, שפנימיות עתיק (שלמעלה מעתיק סתם) זה לא שייך כלל לעולמות (כי הענין של עתיק מלשון נעתק ונבדל, שזה גופא שאומרים שהוא נעתק ונבדל מראה על שייכות לדבר שממנו הוא נעתק ונבדל, הוא רק בחיצוניות עתיק ובעתיק סתם, אך לא בפנימיות עתיק), ובד"ה באתי לגני ה'תשמ"ח<sup>321</sup> שגם פנימיות עתיק, מכיון שזה מלשון נעתק ונבדל, שזה גופא מראה שזה שייך להבחי' שממנה הוא נעתק ונבדל, לכן זה שייך לכאו"א, ואשמח לתגובות לזה].

והגילוי בכל זה נפעל, כמבואר שם ע"י הביטול, עד כדי כך שלא מרגיש מציאותו כ"א האלוקות, שדוקא<sup>322</sup> אז האדם כלי לגילוי זה.

וזוהו ע"קבלת המלכות<sup>323</sup> של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שכנ"ל מלך המשיח, זה מלכות דא"ס, שזהו פנימיות עתיק, שאז (ולהבהיר שזה לא כתנאי, אלא כדבר שמזרו את הגאולה עוד יותר - אע"פ שכבר סיימו הכל, וגם בזה גופא - סיימו) רואים בגלוי ומקבלים בפועל ממש<sup>324</sup> את פני כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, לפני הדפסת ביאור זה,

318) ראה דבר מלכת ש"פ וישב (ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 176), ש"פ עקב ה'תנשא"א (ספה"ש תנשא"א ח"ב ע' 764).

319) כ"ד טבת ה'תשנ"ב - בלתי מוגה (דברי משיח ח"ב ע' 186).

320) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 264.

321) ספה"מ באתי לגני ח"ב ע' רנ.

322) וכלשונו בסי"ב שם: "דכיון שאמיתת המצאו ית' היא היא המציאות של כל הנמצאים, לכן, כשישנה מציאות (בהאדם) שאינה אלוקות, הוא סתירה להגילוי דהמשכת העצמות (פנימיות עתיק)".

323) להעיר שהמובא לעיל מער"ה נב, שהעצמות דמשיח זה דבר אחד עם עצמות א"ס, זה בשייכות לקבלת המלכות.

324) ראה סוף דבר מלכות תצוה (הב' בספה"ש) "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

ועאכו"כ לאחרי הדפסת ביאור זה, שזה מענייני גאולה ומשיח, בתורת החסידות שכמבואר בדבר מלכות<sup>325</sup>, שע"ז מביאים בפועל ממש, ונפקחות העינים ורואים את הגאולה ומלך המשיח. וכשתגלה פני' עתיק, יתגלה שהמציאות האמיתית דכל הנמצאים היא אמיתת המצאו, כמבואר בקונטרס הנ"ל, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, והעיקר - תיכף ומיד ממש ממש ממש.

## "גילוי עצם הנשמה למטה"

הת' שניאור זלמן שיחי' וועג  
תלמיד בישיבה

### א

אחד החידושים המייחדים את ריבוי שיחות הדבר מלכות הוא גילוי דרגה, בנוסף ל"חמשה שמות שנקראו לה", נפש רוח נשמה חי' ויחידה, אשר כולם, עם כל מעלתם והתאחדותם עם אלוקות, עדיין נחשבים הם 'שמות' לנשמה, אולם יש את הנשמה עצמה, עצם הנשמה.

וכפי שהוא במיוחד בשיחת הדבר מלכות לש"פ תולדות, אשר משם מבואר שעם כל המעלות בדרגת ה'יחידה' עם כל זה אין זה מגיע להעילוי דדרגת עצם הנשמה, ומפרט זאת כשני דרגות נפרדות, 'עצם הנשמה' ו'יחידה' ובלשונו הק' ". משא"כ אצל תינוק שמלכתחילה "המאור הוא בהתגלות" למעלה מהידיעה "שיש שם אלקה מצוי" - שגם ידיעה זו אינה אצל תינוק - כיון שזוהי כל מציאותו, ניכר הדבר בכל פרטי ענייניו, באכילתו ובשתייתו כו'.

ובסגנון דתורת החסידות:

אצל גדול בישראל מתגלה ההתקשרות להקב"ה (בעיקר) מצד דרגת הגילויים (ולא כ"כ) מצד עצם הנשמה) - שההתקשרות להקב"ה היא ע"י ולפי-ערך ההבנה וההשגה בשכל והמדות שבלב, ולמעלה מזה, רצון ותענוג, ועד לשלימות ההתקשרות להקב"ה ע"י בחי' היחידה, שלאחרי כל העילויים ה"ה רק מ"חמשה שמות שנקראו לה" (לנשמה עצמה), "שם" שמורה על תואר וגדר מסויים, "יחידה לייחדך", שכל רצונה וחפצה לצאת ממציאותה ולהתאחד עם הקב"ה.

משא"כ אצל תינוק - ההתקשרות להקב"ה היא מצד עצם הנשמה, למעלה מכל החמשה שמות שנקראו לה, למעלה גם מבחי' "חלק אלקה ממעל ממש". עכלה"ק.

ויליכנו קוממיות לארצנו, תיכף ומיד ממש".

וכפי שמסיק בהמשך השיחה, אשר עצם הנשמה היא היא מציאותו האמיתית של האדם, ודבר זה רואים בעת שקם האדם משנתו מכיון "שגם "יחידה" היא רק שם לעצם הנשמה, ולא עצם הנשמה, עכצ"ל, שישנו ענין שקודם גם ל"אני לפניך" (הביטול דבחינת היחידה), מצד עצם הנשמה (למעלה גם מהיחידה) הקשורה עם עצמותו ית' ממש (למעלה מכל תואר וגדר ומעלה). ויש לומר, שענין זה מודגש בהמעמד ומצב ד"ניעור משנתו" (שנעשה "ברי' חדשה", כתינוק שנולד) עוד לפני שהתחיל באמירת "מודה אני לפניך".

[ומזה מגיע מנהג חסידים להכריזו אף קודם אמירת "מודה אני" את הכרזת הקודש "יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד", מכיון שבהכרזה זו מתגלת מציאותו של מלך המשיח "שתוכנה של הכרזה זו הוא התגלות מציאותו דמלך המשיח".]

והנה המורם מכל האמור "שעיקר החידוש דביאת המשיח" (דבר מלכות תולדות הנ"ל), הוא לא המסתעף מגילוי עצם מציאותו של משיח, שזוהי עצם הנשמה, אלא עצם מציאותו.

## ב

והנה אחד המאמרים שדנים בנושא זה בהרחבה הוא מאמר "ואתה תצווה" (קונטרס פורים קטן ה'תשנ"ב),

ומבאר באות ה"א שמה שנשמות ישראל הם מאמינים בני מאמינים באמונה פשוטה, עד שאין צריך לראיות על כך, וזהו מצד שני טעמים (ענינים), א. זהו מצד הנשמה שלמעלה, שמכיון שהיא רואה אלוקות, היא משפיעה לנשמה שלמטה. ב. זהו מצד עצם הנשמה, אשר היא קשורה לאלוקות בהתקשרות עצמית, שאינה תלוי' בסיבה, ולכן יכולה להתגלות בכל עת.

והנה בהערה 31 (כראי' לזה שיש ב' בחי' שמהם נובעים ב' חילוקים בהשפעה בהנשמה המלוכשת בגוף) מפנה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א להמשך תער"ב 326 ושם: "דהנה מה שלמעלה מהכל וכמו עניין האמונה זהו בנש"י דוקא . . דהאמונה פשוטה בנש"י בעניין התהוות יש מאין ואחדות ה' שא"צ ע"ז שום אות ומופת כלל הוא משום דמזלי' חזי דהנשמה כמו שהיא למעלה היא רואה אמיתית הדבר איך שמתהווה מאין ליש . . ומשורש הנשמה מתנוצץ בהנשמה שבגוף ובא בבחי' אמונה . . וכן עניין האמונה שמצד עצם הנשמה הרי אינו שייך רק בנש"י שזהו בחי' האלוקות שבנשמות כו' וידוע דלמעלה מהשכל פועל גם בשכל דע"י שיש הרגש שלמעלה מהשכל גם השגת והנחת השכל הוא באופן אחר". ומהמשך זה מובן שעצם הנשמה היא משפיעה בפנימיות, אפי' בשכל ש"השגת והנחת השכל (כח פנימי) הוא באופן אחר".



ולכאורה בסה"מ רנ"ט 327 בד"ה שובה ישראל מבאר אדמו"ר הרש"ב על עצם הנשמה "אבל עיקר 328 הנשמה ה"ה נשאר למעלה ואינו גם בבחי' מקיף על הנשמה המלוכשת בגוף", היפך מהמבואר בריבוי מקומות, כולל מקומות הנ"ל קונטרס "אתה תצווה", והמשך ע"ב המצוטט, ששם מבואר שעצם הנשמה משפיעה באופן פנימי בהנשמה המלוכשת בהגוף, וגם בבחי' מקיף - בענין האמונה הפשוטה!?

עוד מבאר הרבי נ"ע ברנ"ט (שם), שהעבודה ד"בכל מאודך" היא "בבחי' עצמות ומהות הנפש" וכפי שמבאר בארוכה בע' כז ברנ"ט,

ונשאלת השאלה שהרי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר בקונטרס כ' מנ"א תנש"א וז"ל "ל . . . שהענין דבכל מאדך כמו שהוא בהציור דאהבה (ואהבת גו' בכל מאדך), כיון שענין האהבה הוא (ככל המידות) ההרגש שהוא אוהב, אלא שהאהבה היא בלי גבול הוא הגילוי דעצם הנשמה כמו ששייכת לגילוי (הרגש) . . . ואהבה דבכל מאדך שהיא בלי גבול היא מצד עצם הנשמה (כמו ששייכת לגילוי) והגילוי דעצם הנשמה שלמעלה משייכות לגילוי הוא בענין המס"נ".

ועפ"ז עצם הנשמה כפי שהיא למעלה משייכות לגילוי זה לא אהבה (איזה שתהי'), כ"א מס"נ, ורק עצם הנשמה כפי ששייכת לגילוי, זה האהבה הנ"ל.

וצריך להבין לכאורה איך זה מתאים למבואר ברנ"ט כאן שזה (האהבה דבכל מאדך) עצם הנשמה ממש (למעלה משייכות לגילוי)?

ונראה לומר הביאור בזה, שדברי אדמו"ר הרש"ב ברנ"ט ש"עיקר הנשמה נשאר למעלה ואינו גם בבחי' מקיף על הנשמה המלוכשת בגוף", אין הכוונה שעצם הנשמה נשאר למעלה ואין לו שום שייכות לנשמה דלמטה ואין שייכות ללמעלה אפי' באופן דמקיף,

אלא שאמנם עיקר עצם הנשמה נמצא 329 למעלה, וביחד עם זה הוא משפיע למטה בהשפעה פנימית ממש, כיון שזה גם העצם של הנשמה המלוכשת בגוף (קונטרס פורים קטן הנ"ל).

ובנוגע לאהבה דבכל מאדך - הנה ממשיך ברנ"ט שם: "ובפרט שהרצוא בבחי' האהבה זו האמיתית . . . הוא בבחי' העדר ההרגש בעצמו שאינו מרגיש כלל שהוא בבחי' איזה רצוא",

(327) ע' כג.

328) הכוונה היא על עצם הנשמה, עיי"ש, ולהעיר מהע' 38 בדבר מלכות תולדות (שיחה א') "שהעיקר מורה על העצם".

329) אך עדיין אין זה מחזור, שהרי מבואר בקונטרס פורים קטן הנ"ל, שעצם הנשמה היא העצם גם של הנשמה המלוכשת בגוף, ודוחק לומר, שהעצם של הנשמה המלוכשת בגוף, - נמצא למעלה בלבד, והמבואר ברנ"ט כאן (ובפרט ע"פ הביאור הנ"ל) הוא שהעצם נמצא ("נשאר") למעלה, וצ"ע.

ובמילא המבואר בקונטרס כ"ף מנ"א תנש"א, הוא בגלל שמרגיש (גילוי), אך כאן מדובר בעיקר ובפרט בהעדר ההרגשה, ובמילא זה עצם הנשמה ממש כפי שלמעלה משייכות לגילוי.

ועפ"ז - בדרך אפשר - יש לומר שמה שממשיך ברנ"ט "ובפרט . . .", בזה תלוי האם זה ממש עצם הנשמה, או כפי ששייכת לגילוי (וכמבואר בקונטרס הנ"ל).

והנה בקונטרס דפורים קטן הנ"ל, בסוס"י מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שיש בעצם הנשמה ב' דרגות: א - כפי שהיא בענין הפשיטות שלה, למעלה מציור דהכוחות כל שהוא והציור זה לא היא אל מה שהוא נוסף על עצם מציאותה.

ב - כפי שהיא מושרשת בעצמות ששם הפשיטות והציור הם חד ממש, שזה נפעל ע"י הכתית מהגלות וכו'.

וע"פ כל זה נמצא שיש בעצם הנשמה ג' מדרגות:

א - עצם הנשמה ששייכת לגילוי (הרגש). ב - עצם הנשמה שלמעלה משייכות לגילוי (מס"נ) 330. ג - עצם הנשמה כפי שהיא מושרשת בעצמות (וזה שזה מתאחד עם הציור דהכוחות, זה לא מפחית, כ"א אדרבה מצד שרשה בהעצמות 331).

ויש לקשר זה עם המבואר בדבר מלכות תולדות 332 שיחידה זה דוקא בענינים נעלים, משא"כ עצם הנשמה זה קשור לגוף, גם ע"י עזרה גשמית, כמבואר שם - שיחידה זה רק שם, וזה מוגדר שזה בענינים נעלים, משא"כ עצם הנשמה ממש (שזה גם בענינים פשוטים, כמבואר שם).

ועי"ז שמגלים את עצם הנשמה כפי שהיא מושרשת בעצמות זוכים תיכף ומיד ממש בפשטות לגילוי עצם הנשמה שתהי' בגילוי אצל כל יהודי, בגאולה האמיתית והשלמה 333.

[ויש לקשר זה להמבואר בההערה בענין פנימיות עתיק, ובהקדים: חמשת השמות דהנשמה (נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה), מקבילים לה' דרגות למעלה - ע"פ המבואר בחסידות בכ"מ שנפש זה כנגד מלכות דאצ"י, ורוח זה כנגד ז"א, ונשמה זה כנגד חב"ד, וחיה זה כנגד חיצוניות הכתר (אריך), ויחידה זה כנגד פנימיות הכתר (עתיק), וע"פ המובא בההערה דלעיל בנוגע להחילוק בין רדל"א, להא"ס שברדל"א, שרדל"א זה ע"ד יחידה, והא"ס שברדל"א זה כנגד עצם הנשמה ממש.]

330) ב' דרגות אלו בקונטרס כ"ף מנחם אב הנ"ל.

331) דרגא זו בקונטרס פורים קטן הנ"ל, סוף סעיף יו"ד (מלוקט ח"ו ע' קלה-ו).

332) מהרב לייבמן: נראה שב' ענינים אלו בדבר מלכות תולדות, זה ע"ד ב' הענינים בס"ה בקונטרס פורים קטן הנ"ל: "מזלי' חזי", ועצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי).

333) דבר מלכות תולדות הנ"ל.

## עצם וחלק

הת' מנחם מענדל שי' חנוכה  
תלמיד בישיבה

בהתוועדות ליל שמחת תורה תשי"ח<sup>334</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א החילוק בין "עצם" ל"חלק", אשר עם היות שגם ב"חלק" כל הפרטים מורכבים ממצייאות אחת, אך כאשר מסתכלים על פרט אחד מכל הפרטים הרי מחשיבים אותו כמצייאות בפני עצמו, ונותן דוגמה לדבר מציבור המשתתפים במניין, אשר עם היות שכל המניין הוא מצייאות אחת, עם כל זה באם ניקח איזה אדם מן המניין הרי הוא יחשב כמצייאות בפני עצמו, ולא כחלק מן העצם.

אולם לא כן הוא בה"עצם", אשר כל הפרטים בעצם הם מצייאות אחת ויחידה, וגם כאשר נפרד פרט אחד מהמצייאות הכללית הרי הוא חלק מהעצם, ודוגמה לדבר מהחיות שבאדם, כי גם כאשר מביטים על החיות שביד כדבר נפרד הרי אין החיות היא נפרדת מהחיות הכללית כי היא באמת חיות אחת המגיעה מנקודה אחת, העצם.

ונשמות ישראל (ככלל) הם נחשבות כעצם אחד, כי עם כל חילוקי הנשמות שיש הרי כולם מגיעות ממקום אחד וחלק מעצם אחד ולכן אי אפשר לחלק בניהם, וזהו מה שאומר אדה"ז (בפל"ב) שנשמות ישראל כולם מתאימות הם, כי מכיון שכולם מגיעות ממקום אחד וממקור אחד הרי כולם מתאימות ושוות כאחד.

וצריך להבין, דבהתוועדות שבת שובה תשמ"ח<sup>335</sup> (התוועדות ב') אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וז"ל ". . . עד"ז בני ישראל הם מצייאות אחת עם הקב"ה, "חלק אלוקה ממעל ממש", ש"העצם אתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו", ויתרה מזה - שאין מחלקים בין ה"חלק" לה"עצם", כי "ישראל וקוב"ה כולא חד" (אפי' כפי שזהו בלשון התרגום); בני ישראל הם חד ממש עם עצמות ומהות (למעלה אפי' מבחי' בן ואב), ואי אפשר לחלק בניהם",

ומשיחה זו מובן אשר עצם וחלק הם אותו ענין ממש, ועד אשר מביא מעלה יתרה ("ויתרה מזה") אומר שהעצם והחלק הם אותו ענין ממש, וצריך להבין ע"פ המבואר בהתוועדות ליל שמח"ת תשח"י ששם מבואר שהם שני ענינים שונים לחלוטין.

ואולי יש לבאר ע"פ הידוע אשר אין כל הפירושים שווים בחסידות בפירוש המילה "יחידה", דיש מקומות שבהם הפירוש הוא בפשטות "חמשה שמות נקראו לה (לנשמה עצמה)" (אלא שאופן הגילוי ביחידה הוא יותר עצמי), ויש מקומות שבהם יחידה הוא גם שם כינוי לעצם הנפש (בדוגמת קונטרס ענינה של תורת החסידות).

334) שיחות קודש תשי"ח ע' לב ואילך.

335) דברי משיח תשמ"ח ח"א ע' 55.

ועפ"ז אולי יש לבאר החילוק בין ב' שיחות הנ"ל, דמה שמבאר בשיחת שבת שובה תשמ"ח הרי זה על דרגת היחידה (ומחשיב אותה כ"עצם" כי ביחס לשאר השמות בנשמה היא הרבה יותר 'עצמית'),

ולכן מבאר "שאינ מחלקים בין החלק להעצם", כי כאן מבואר אודות דרגת היחידה, ובה יכול להיות ההתאחדות של נשמות ישראל באופן של "חלק" (כפי שהוא בתפילה במנין).

וראי' לדבר שהטעם לכך "שאינ מחלקים בין החלק להעצם" הוא "כי ישראל וקוב"ה כולא חד", שזהו קאי על דרגת היחידה, כפי שרואים בדבר מלכות תולדות (ב) אשר "עצם הנשמה . . למעלה גם מבחינת 'חלק אלוהה ממעל ממש", היינו ד"חלק אלוהה" שייך רק בדרגת יחידה שבנפש<sup>336</sup>.

אך בשיחת ליל שמחת תורה תשח"י הביאור הוא כעצם הנשמה כפי שהוא בפשטות ממש<sup>337</sup>, וראי' לדבר שמביא (סס"ד) את יחידה שבנפש כדרגה נפרדת מעצם הנשמה ("התשובה דשמח"ת נוגעת ביחידה שבנפש, יחידה ליחדך, עד בעצם הנשמה אשר הנשמות מתאימות"), ולכן שם מודגש החילוק בין ה"עצם" ל"חלק".

336) וראה גם בספה"ש תש"נ (ח"א ע' 9' הע' 32) "חלק" - מורה שהוא רק חלק מן הכל, ובלשון הידוע הכל גדול מן החלק; "אלוהה" - מהז' שמות, למטה משם הוי' וכו'; "ממעל" - הוא בגדר עליון (בערך) למה שלמטה ממנו".

337) ומה שבשיחה זו מסיק אודות אהבת ישראל מצד שורש כל הנשמות, ואותה מסקנה ממש מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות מטות-מסעי, ומסיים אשר אהבת ישראל מסוג זה באה מ"נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, שמודגשת באחדותם של ישראל, שמצד בחי' היחידה (דרגה החמישית) שבכל ישראל בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הכללית", היינו שאהבת ישראל זו באה מצד בחי' היחידה דווקא, ולא מצד עצם הנשמה!

ויש לבאר זאת (לבד שגם בשיחת ליל שמח"ת תשח"י מזכיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א גם - בדרך אגב - את דרגת היחידה שבנפש), ממה שמזכיר שאהבת ישראל זו באה "מנשמתו של משיח, יחידה הכללית", וידוע ששיח הוא מבחי' עצם הנשמה, וכפי שמבאר זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה בדבר מלכות תולדות (ב) אשר "יש להוסיף ולתקן שיעיקר הכוונה היא (לא לבחינת היחידה שהיא אחד מחמשה שמות שנקראו לעצם הנשמה, אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש, שזהו אמיתת ענינו של משיח . . ועכו"כ משיח הכללי", היינו שעל אף שהוזכר בריבוי פעמים ששיח הוא מבחי' היחידה, הרי "יש להוסיף ולתקן" שזהו גם מבחי' עצם הנשמה ממש, ולכן גם כל המקומות שהוזכר בהם ששיח הוא מבחי' ביחידה אין זה סתירה למבואר בדבר מלכות תולדות כי (נוסף על כך שבלשונו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מדובר על "יש להוסיף ולתקן") אפשר שהכוונה לעצם הנשמה, אלא שנקראת בשם יחידה, כי בבחי' היחידה הכי מודגש הענין הרצון העצמי באלוקות ("יחידה ליחדך").

## "האבן אשר שם מראשתיו"

הת' שניאור זלמן שיחי' אביעד  
תלמיד בישיבה

### א

במאמר ד"ה "ושבתי בשלום" תשל"ח<sup>338</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על פרשי"ש יעקב אבינו העלה את האבן אשר שם מראשותיו, היינו, שיעקב אבינו בהגיעו למקום המקדש רצה לפעול גילוי אלוקות בדומם מצ"ע, עד שיוכל להעלותו לקדושה, שיוכל להגבי' אחרים. ומטעם זה הניח את האבן למראשותיו, באופן שהאבן פעלה הגבהה בבחי' ראשו.

וצ"ע קצת, שהרי מצינו בדבר מלכות ויצא<sup>339</sup> שיעקב בשכיבתו רצה לפעול את המשכת העצמות בעולם, מכיוון שבמצב של שכיבה הרגל והראש (עליונים ותחתונים) הם בהשוואה אחת, ללא הבדלי מעלה ומטה, מפני גילוי העצמות שלמעלה משניהם המאחדם. וא"כ צ"ל מה (בעיקר) פעל יעקב אבינו בשיתו, האם כהביאור במאמר ד"ה ושבתי בשלום הנ"ל שהדומם מצ"ע יגביה (עם האבן תחת לראשו), או כהביאור בד"מ שראשו וגופו יהיו בהשוואה אחת (בלי האבן תחת לראשו).

ואף שבחסידות אפשר שיהיה ביאורים שונים בענין אחד (ע"ד מאמר באתי לגני תשי"א<sup>340</sup> שמביא כמה ביאורים שונים מרבותינו נשיאנו בלשון 'שכינה', ומסיים שא"ז סתירה, 'כי ענין השכינה הוא בכל מקום לפי ענינו'), מ"מ הרי כשיש כמה ביאורים בפסוק א', הרי דרכו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לתווך בניהם<sup>341</sup>, יש לבאר כאן הביאור בתיווך ב' הביאורים שהם ב' פרטים שונים בפסוק אחד<sup>342</sup> "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש, ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו (המאמר), וישכב במקום ההוא (השיחה)".

### ב

ואולי היה אפשר לתרץ זה שאמנם יעקב אבינו הניח אבנים תחת גופו (وهוא כמבואר

338) נדפס בסה"מ מלוקט ב' ע' קנז ואילך.

339) ספה"ש ה'תשנ"ב ח"א ע' 98.

340) סה"מ מלוקט א' ע' א.

341) ע"פ מאמר רז"ל בשעטנז (נדה סא, ב), עיין לקו"ש ח"ג ע' 782, מאמר ד"ה ועתה יגדל נא תשי"ט (מלוקט ח"ג ע' קצט), ובכ"מ.

342) ריש פר' ויצא (כה, יא).

בהמאמר<sup>343</sup> שהאבנים הגביהו את יעקב מן הארץ), אלא שהאבנים היו רק תחת ראשו, אלא גם תחת כל גופו. וכך נפעל שגם כל גופו יהיה בהשוואה אחת (כהביאור בדבר מלכות) וגם שיהיה מוגבה מן הארץ (כהביאור במאמר)<sup>344</sup>.

אך אין נראה לבאר כן, דע"פ מה שמדגיש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות (הערה 75) שלא רק שהיו גופו וראשו בהשוואה אחת אלא גם שלא היה תחתם כלום, וזלה"ק:

"שהרי גם אופן שכיבתו של יעקב היתה בהשוואה בין הראש והרגל, מכיוון שלא שם אבן תחת ראשו, כדיוק לשון רש"י "עשאן מרזב סביב לראשו" (אף שממשיך "עלי יניח הצדיק את ראשו כו'") - כמבואר במפרשי רש"י ... אבל בחדא"ג מהרש"א (חולין צ"א ע"ב) בנחלת יעקב, בבאר בשדה לפרש"י שם פירשו שיעקב שם אבן גם תחת ראשו. וכ"ה בכ"מ, עכלה"ק.

וא"כ אין מקום לתווך בין שני הביאורים שהאבן הייתה תחת לכל גופו (כמובן מלשון רש"י "מרזב" שבא סביב הגוף), אלא הייתה רק סביב לראשו. וחזרה השאלה הנ"ל מהמאמר, וכן הקושיא על מ"ש "הרגל והראש בהשוואה אחת" - ע"פ השיטה שהניח את האבן תחת לראשו?

## ג

ואולי י"ל הביאור בזה, שהחילוק בין הביאורים במאמר ובדבר מלכות, תלויים במחלוקת בין מפרשי התורה<sup>345</sup>, שהביאור במאמר הוא לפי הדעה במדרשים והמהרש"א (שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא בהערה בדבר מלכות), שהם סוברים שיעקב אבינו הניח את האבן תחת לראשו כפשוטו, אבל בשיחת הדבר מלכות מבאר מצד הפירוש הפשוט<sup>346</sup> בפסוק, שיעקב לא הניח האבן תחת לראשו כלל.

ועוד י"ל ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה בשיחות על משפט הספרים<sup>347</sup>, שעצם זה ששימשו החפצים הספרים והדירה הגשמית את הצדיק - הרבי הריי"צ,

343 שם ע' קסא "ולא עוד, אלא שוישם מראשותיו, שהגבי' והעלה את האבן עד שיגבי' את ראשו", שמלשון זה משמע, שהאבן היתה תחת לראשו, אף שממשיך שם (ובהע' 55 שם) שהאבן למעלה ומסביב לראשו של יעקב, הרי זה עוד ענין ("וי"ל עוד").

344 ואולי י"ל שמתעם זה מדגיש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במאמר (הע' 55) ובדבר מלכות שהמרוזב היה גם סביב לגופו, ולא רק ראשו לבד, שזהו להורות שהיה גם סביב כל גופו.

345 כידוע שבחסידות מבארים גם ממה שלא בא להלכה. עיין בזה אג"ק ח"ט ע' קסג-ד, לקו"ש ח"ב ע' 135 ועוד.

346 ואולי יש לומר ע"פ הידוע (שערי לימוד החסידות ע' נד) שהביאורים בחסידות משתנים לפי הזמן והתקופה, שבשיחת הדבר מלכות שנאמרה בזמן שיטנו כבר גילוי העצם (עיין דבר מלכות תולדות בארוכה), מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הפסוק לפי הביאור הפשוט, כידוע ש"תורה ומצוות הם עצמות, אבל לא פשיטות העצמות, המעלה של עצמות היא הרי פשיטות" (לקו"ד ח"ג ע' 982), הרי מבאר כהביאור הפשוט.

347 נדפס בקובץ "כי בא מועד" (את"ה העולמי) ה' טבת תשע"ז ע' 69 ואילך. ועיין ג"כ בלקו"ש ח"ב ע' 24

ה"ז פעל בהם "יחוד נצחי", ויש בהם עצמם קדושה ועד שלעמידם למכירה הרי זה כלהעמיד את הרבי הרי"צ עצמו (רח"ל) למכירה, וכ"ז מפני ש"חיי הצדיק אינם חיים בשרים", אלא תורתו ועבודתו חודרים ופעלים בעולם. ומזה רואים שעצם השימוש של צדיק ונשיא בחפץ הגשמי, ה"ז פועל בו קדושה<sup>348</sup>.

ועפ"ז יש לבאר שבמאמר הנ"ל אין הפשט שיעקב אבינו הניח את האבנים תחת ראשו כפשוטו וכך פעל התעלות בדומם, אלא שעצם זה שיעקב אבינו השתמש באבנים בהנחתם סביב ראשו, הוא זה שגרם לדומם להתעלות, עד שיוכל להתעלות את האדם, אבל לא שנפעל ע"י הפעולה הגשמית של הגבהת ראשו.

## באתי לגני

הת' שניאור זלמן שי' קעניג  
תלמיד בישיבה

בהערה זו (ובאלו שיבואו בעזרת ה' אחריה) נעשה ניסיון לסכם את עיקרי ויסודי הנקודות של (חלק מ) המשך מאמרי באתי לגני של הרבי שליט"א מלך המשיח שנאמרו בי' שבט והימים הסמוכים אליו בקשר עם הסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ויום קבלת הנשיאות של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

אופן העריכה: ב'פנים' הובאה סיכום האות עליה מבוסס המאמר מתוך המשך באתי לגני תש"י ובהערות באו (סיכומי) ביאורי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על המאמר.

כפשוטו, כל הנ"ל הוא על אחריות העורך בלבד.

להלן סיכום אות א' של מאמרי 'באתי לגני'.

פרק א'- עיקר שכינה בתחתונים<sup>349</sup>

---

ואילך בארוכה.

348) ועד לנ"מ להלכה, שדולר שנתקבל מידו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הרי (לכו"כ דעות) יצא מתורת מוקצה (וגם לדעות שא"א לטלטלו, ה"ז מפני שאצל אנשים אחרים נחשב הוא בתואר כסף, ולא יצא מגדר זה לגמרי).

349) על פי קונטרס י' שבט תשנ"א ס"ב. נקודת הפרק: הדירה לעצמותו יתברך בתחתונים שנעשית במשכן ומקדש (באתי לגני תשל"א (הא') ס"א, קונטרס י' שבט תשנ"ב ס"ד).

עיקר<sup>350</sup> שכינה<sup>351</sup> בתחתונים<sup>352</sup> הייתה, ע"י חטא עץ הדעת<sup>353</sup> והחטאים שלאחריו נסתלקה<sup>354</sup> השכינה מלמטה למעלה עד לרקיע השביעי.

אח"כ עמדו שבעה צדיקים (מאברהם<sup>355</sup>) והורידו את השכינה מלמעלה למטה עד שמשו<sup>356</sup> השביעי (וכל השביעין חביבין<sup>357</sup>) הורידו<sup>358</sup> למטה<sup>359</sup> לארץ<sup>360</sup> בבית<sup>361</sup> המקדש<sup>362</sup>.

ע"י עבודת<sup>363</sup> הצדיקים<sup>364</sup> באתכפיא<sup>365</sup> ואתהפכא<sup>366</sup> ממשיכים<sup>367</sup> גילוי אור<sup>368</sup> בכל העולמות<sup>369</sup> מכיוון<sup>370</sup> שנתאווה<sup>371</sup> הקב"ה<sup>372</sup> להיות ל<sup>373</sup> דירה<sup>374</sup> בתחתונים<sup>375</sup>.

350) עיקר ופנימיות השכינה, אור שלמעלה מהעולמות. (באתי לגני תשי"א ס"א). שיעולם הזה נברא באופן מוכשר שה"נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" נמשך בהתהוותו (קונטרס י' שבט תנש"א ס"ד).

351) דרגה ששוכנת ומתלבשת בעולמות, שעל שם זה נקראת בשם שכינה (באתי לגני תשי"א ס"א).

352) עולם הזה הגשמי (באתי לגני תשי"א ס"ב).

הסיבה לכך: בשביל שתושלם הכוונה שנתאווה הקדוש ברוך הוא להיות לו יתברך דירה בתחתונים (באתי לגני תשי"א ס"ד). ובוה גופא - שהדירה תהיה מצד העולם עצמו (קונטרס י' שבט תנש"א ס"ב וס"ד).

353) שהוא נתן מקום למציאות החטא, וממילא הוא הסיבה והגורם לכל החטאים שלאחריו (באתי לגני תשי"א ס"ב).

354) עיקר הסילוק (שהוא גם הסילוק שהכי נוגע לנו). שהרי עיקר שכינה בתחתונים דווקא (באתי לגני תשי"א ס"ב). מכיוון שהחטא הוא היפך רצון העליון, הוא פועל שיעולם הזה לא יהיה מקום מוכשר למילוי תאוות העצמות (קונטרס י' שבט תנש"א ס"ד).

355) שעבודתו הייתה באופן שלא חיפש למסור את נפשו אלא לגלות אלוקות בעולם (למרות שכמוכן שכאשר נצרך למסירת נפש הוא מסר את נפשו (באתי לגני תשי"א ס"א)).

356) אע"פ שאת המשכן בנו כל בני נקראת ההמשכה על שמו של משה כי עיקר ההמשכה נפעלה על ידו, וגם מה שבני המשכו היה מכוחו על ידי זה שהוא נתן להם כח להמשיך את השכינה (קונטרס י' שבט תנש"א ס"א).

ע"י שמשו הקים את המשכן באופן שהתחתון הוא כלי לגילוי, עי ידי זה ניתן הכח להמשיך אלוקות באופן כזה גם בבית המקדש (הכללי, והרוחני שבכל אחד ואחד). ועל ידי שהקמת המשכן הייתה באופן שע"י נמשך גילוי אלוקות גם בכללות העולם, נעשה כך גם במקדש הרוחני שבכא"א. (קונטרס י' שבט תשנ"ב ס"ב).

357) חביבות מצד עצם היותו שביעי, מכך שהוא משלים את עבודת הראשון וממשיך עיקר שכינה בתחתונים (באתי לגני תשי"א ס"ג).

358) עיקר ההמשכה (כפי מזה בנוגע להסתלקות השכינה) (באתי לגני תשי"א ס"ב).

משה המשיך את עיקר שכינה שוב למטה (כפי שהיה בתחילת הבריאה) (באתי לגני תשל"ב ס"א). ויתירה מזה: משה המשיך גילוי נעלה יותר מגילוי עיקר שכינה שהייתה בתחילת הבריאה על ידי עבודת אדם הראשון שהרי ירידה היא לצורך עליה (והירידה שנגרמה ע"י החטא (אע"פ שהחטא עצמו הוא היפך הרצון, וממילא לא מוכרח (לכאורה) שייבא לעליה נעלית יותר) היא ככוונה (שהרי שורשה הוא במיעוט הירח ושכירת הכלים ועד לצמצום הראשון שודאי שהוא ככוונה) וממילא מוכרח שהירידה שנגרמה ע"י החטא תביא לעליה נעלית יותר (קונטרס י' שבט תנש"א ס"ה וס"ו).

359) במתן תורה משה רבינו נתן את הכח להמשיך עיקר שכינה למטה ע"י ביטול הגזירה שעליונים לא ירדו למטה, ואדרבה תורה לא בשמים היא (באתי לגני תשל"ב ס"א).

360) המשכה בפנימיות יותר מכפי שנמשכה בתחילת הבריאה (קונטרס י' שבט תנש"א ס"ה).

361) גילוי הכח שנתן משה לגילוי אלוקות בצורה קבועה בעולם הוא בעיקר בבית המקדש ולא כ"כ במשכן (שהיה דירת עראי). (קונטרס באתי לגני תשנ"ב הע' 6).

362) ובוה גופא ב' ענינים: שעוה"ו נהיה מוכשר להיות דירה לו יתברך, המשכת עיקר שכינה (כמו שהיה בתחילת הבריאה), ושהעולם נעשה בפועל דירה לה', שנמשך במשכן (ועל ידו בכל העולם) גילוי אלוקות (קונטרס י' שבט תנש"א ס"ד).

למרות שכבר במ"ת היה "יורד ה' על הר סיני", הרי העניין ד"הורידה למטה בארץ" היה (בעיקר) במשכן (קונטרס י' שבט תשמ"ח הע' 5).



363) שעובדים בעצמם את העבודות שהיו במקדש, שע"ז הם נעשים מקדש לה' (באתי לגני תשי"ב ס"א). ועל ידי זה ממשיכים גילוי אלוקות גם בעולם (קונטרס י' שבט תשנ"ב ס"ב). גילוי נעלה (המשכת עיקר שכינה בתחתונים) יותר ממה שהיה בבית המקדש, אלא שעכשיו הוא בהעלם והגילוי של המשכה זו יהיה לעתיד לבוא (קונטרס י' שבט תשנ"ב ס"ב). בכך שהגילוי אלוקות נעשה ע"י עבודה ולא בדרך מלמעלה למטה מודגש שנתאוה הקב"ה שהדירה תפעל על ידי עבודת האדם (ולא רק שהדירה היא במקום של התחתונים-בעוה"ז הגשמי) שע"ז דווקא הוא נעשה כלי לגילוי, ויתרה מזה שהגילוי יהיה מצידו וע"י פעולתו (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"ב).

ע"י העבודה מתגלית הכוונה הפנימית בכל הירידות (חטא עץ הדעת והחטאים שלאחרי זה, מיעוט הירח, שבידת הכלים וצמצום והראשון) שהיא לצורך עליה (שהצמצום לא יסתיר ואדרבה בעצמו יאיר, ועל ידי זה הגשמי יהיה כלי לגילוי אלוקות) (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"ד).

364) שהם כל ישראל כמ"ש "ועמך כולם צדיקים" (באתי לגני תשל"א (הא' ס"א). בזכות עבודתם הם יורשים ג"ע (בח' התענוג) (באתי לגני תשל"א (הא' ס"א). שהרי הם משלימים את תכלית הכוונה בבריאת והתהוות העולמות (באתי לגני תשי"ב ס"א).

365) על ידי שהאדם עושה היפך טבעו הוא פועל שהגילוי אלוקות שנעלה מהעולם נמשך ומאיר (היפך טבעו של האור) לעולם (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"ו).

עיקר העניין של אתכפיא ואתהפכא הוא בזמן הגלות (קונטרס י' שבט תשנ"ב ס"ב).

367) כמו שהמשכה שבמשכן הייתה ע"י נתינת כח ממשה כך הכח להמשיך את ההמשכה בבית המקדש שבכל אחד ואחד ועל ידי זה גם בעולם מגיע מנשיא הדור שבכל דור "אתפשטותא דמשה שבכל דור" (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"א).

ההמשכה שע"י עבודתינו עכשיו נעלית יותר ממה שהמשיכו שבעת הצדיקים (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"א).

368) במאמר אומר הלשון אור הסובב כל עלמין, אבל אי אפשר לומר שהכוונה אור שהוא בגדר העולמות אבל סובב עליהם אלא הכוונה אור שאינו בגדר העולמות בכלל. (באתי לגני תשי"א ס"ז). כפי שמוכן מהלשון (מאיר בכל עלמין) בשווה (תשל"א (הב' ס"א). גילוי של פנימיות ועצמות אוא"ס שלמעלה מהאור שהיה ממלא מקום החלל, אור שלא האיר גם קודם הצמצום (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"ח). גילוי זה הוא עיקר שכינה שנמשך ע"י עשיית המשכן. (קונטרס י' שבט תשנ"ב ס"ב).

369) מכך שנמשך אור בכל העולמות בשווה מוכח שזהו עניין עיקר שכינה (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"ב).

370) על פי באתי לגני תשי"א ס"ד.

371) נתאוה - מצד העצם (ולא מצד איזה מעלה שיש בעולם), למעלה מכל גדר, ומצד עניין זה דווקא הוא התהוות עוה"ז התחתון (משא"כ מצד הטעמים האחרים (בגין דישתמודעון ליה [=בשביבלי שיכירו אותן] ובכדי שיתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו) היה מנספיק להיות התהוות העולמות העליונים שכן אע"פ ששלימות התגלות כוחותיו ופעולותיו היא בהתהוות עוה"ז דווקא, הרי הגילוי של שלימות כוחותיו ופעולותיו הוא בעולמות העליונים דווקא, שלא מעלימים על הכח שמהווה אותם).

מכך שעוה"ז הוא הוכחה שכלית שנתאוה מוכח שה"נתאוה" נמשך בעוה"ז התחתון (ולא שה"נתאוה" נשאר בעצמותו וממנו באופן של הבלדה) נתהווה עוה"ז) שזה פעל הכשרה בתחתונים שיוכלו להיות דירה לעצמות מצד ענינים הם (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"ג וס"ד).

372) עצמות ומהות שאינו מוגדר בשום גדר (קונטרס באתי לגני תשנ"א ס"ג).

373) עצמות ומהות א"ס ב"ה ולא רק גילויים (באתי לגני תשי"א ס"ה). כמו שה"נתאוה" הוא בעצמות (כנ"ל הע' 23) כך הדרגה שמתגלית בדירה (שעצמות האדם דר בדירה) הוא העצמות (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"ג).

374) שהדר בה מתגלה בכל עצמותו (ראה הע' קודמת). ענין זה (שהתחתון נעשה כלי לגילוי) נעשה ע"י אתהפכא (קונטרס י' שבט תשנ"א ס"ב).

375) גם העולמות העליונים הם ירידה מאור פניו יתברך שהרי הם א. רק גילוי ההעלם וכשהיו בהעלם היו במדרגה גבוהה יותר. ב. הם רק גילויים ולא יתכן שהעצמות (שהוא מובדל מהגילויים) הוא בשביל גילויים. אלא התכלית היא דווקא במקום שבו נראה לנברא שהוא קיים בזכות עצמו ולא שיש משהוא שגורם, בורא ומהוה אותו שזו ההוכחה ששורשו מהעצמות ולא מהגילויים - עוה"ז התחתון (באתי לגני תשי"א ס"ד וס"ה).

הדירה שנעשית ע"י העבודה היא במדרגה נעלית יותר מקודם החטא (באתי לגני תשי"א ס"ז). שזהו ענינו של משיח שנעלה יותר מהאדם הראשון גם כמו שהוא לפני החטא (באתי לגני תשי"א ס"ט).

## עצם וחלק

הת' מנחם מענדל שי' חנוכה  
תלמיד בישיבה

בהתוועדות ליל שמחת תורה תשי"ח<sup>376</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א החילוק בין "עצם" ל"חלק", אשר עם היות שגם ב"חלק" כל הפרטים מורכבים ממצייאות אחת, אך כאשר מסתכלים על פרט אחד מכל הפרטים הרי מחשיבים אותו כמצייאות בפני עצמו, ונותן דוגמה לדבר מציבור המשתתפים במניין, אשר עם היות שכל המניין הוא מצייאות אחת, עם כל זה באם ניקח איזה אדם מן המניין הרי הוא יחשב כמצייאות בפני עצמו, ולא כחלק מן העצם.

אולם לא כן הוא בה"עצם", אשר כל הפרטים בעצם הם מצייאות אחת ויחידה, וגם כאשר נפרד פרט אחד מהמצייאות הכללית הרי הוא חלק מהעצם, ודוגמה לדבר מהחיות שבאדם, כי גם כאשר מביטים על החיות שביד כדבר נפרד הרי אין החיות היא נפרדת מהחיות הכללית כי היא באמת חיות אחת המגיעה מנקודה אחת, העצם.

ונשמות ישראל (ככלל) הם נחשבות כעצם אחד, כי עם כל חילוקי הנשמות שיש הרי כולם מגיעות ממקום אחד וחלק מעצם אחד ולכן אי אפשר לחלק בניהם, וזהו מה שאומר אדה"ז (בפל"ב) שנשמות ישראל כולם מתאימות הם, כי מכיון שכולם מגיעות ממקום אחד וממקור אחד הרי כולם מתאימות ושוות כאחד.

וצריך להבין, דבהתוועדות שבת שובה תשמ"ח<sup>377</sup> (התוועדות ב') אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וז"ל ". . . עד"ז בני ישראל הם מצייאות אחת עם הקב"ה, "חלק אלוקה ממעל ממש", ש"העצם אתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו", ויתרה מזה - שאין מחלקים בין ה"חלק" לה"עצם", כי "ישראל וקוב"ה כולא חד" (אפי' כפי שזהו בלשון התרגום); בני ישראל הם חד ממש עם עצמות ומהות (למעלה אפי' מבחי' בן ואב), ואי אפשר לחלק בניהם",

ומשיחה זו מובן אשר עצם וחלק הם אותו ענין ממש, ועד אשר מביא מעלה יתרה ("ויתרה מזה") אומר שהעצם והחלק הם אותו ענין ממש, וצריך להבין ע"פ המבואר בהתוועדות ליל שמח"ת תשח"י ששם מבואר שהם שני ענינים שונים לחלוטין.

ואולי יש לבאר ע"פ הידוע אשר אין כל הפירושים שווים בחסידות בפירוש המילה "יחידה", דיש מקומות שבהם הפירוש הוא בפשטות "חמשה שמות נקראו לה (לנשמה עצמה)" (אלא שאופן הגילוי ביחידה הוא יותר עצמי), ויש מקומות שבהם יחידה הוא גם שם כינוי לעצם הנפש (בדוגמת קונטרס ענינה של תורת החסידות).

(376) שיחות קודש תשי"ח ע' לב ואילך.

(377) דברי משיח תשמ"ח ח"א ע' 55.

ועפ"ז אולי יש לבאר החילוק בין ב' שיחות הנ"ל, דמה שמבאר בשיחת שבת שובה תשמ"ח הרי זה על דרגת היחידה (ומחשיב אותה כ"עצם" כי ביחס לשאר השמות בנשמה היא הרבה יותר 'עצמית'),

ולכן מבאר "שאינ מחלקים בין החלק להעצם", כי כאן מבואר אודות דרגת היחידה, ובה יכול להיות ההתאחדות של נשמות ישראל באופן של "חלק" (כפי שהוא בתפילה במנין).

וראי' לדבר שהטעם לכך "שאינ מחלקים בין החלק להעצם" הוא "כי ישראל וקוב"ה כולא חד", שזהו קאי על דרגת היחידה, כפי שרואים בדבר מלכות תולדות (ב) אשר "עצם הנשמה . . למעלה גם מבחינת 'חלק אלוהה ממעל ממש", היינו ד"חלק אלוהה" שייך רק בדרגת יחידה שבנפש<sup>378</sup>.

אך בשיחת ליל שמחת תורה תשח"י הביאור הוא כעצם הנשמה כפי שהוא בפשטות ממש<sup>379</sup>, וראי' לדבר שמביא (סס"ד) את יחידה שבנפש כדרגה נפרדת מעצם הנשמה ("התשובה דשמח"ת נוגעת ביחידה שבנפש, יחידה ליחדך, עד בעצם הנשמה אשר הנשמות מתאימות"),

ולכן שם מודגש החילוק בין ה"עצם" ל"חלק".

378) וראה גם בספה"ש תש"נ (ח"א ע' 9 הע' 32) "חלק" - מורה שהוא רק חלק מן הכל, ובלשון הידוע הכל גדול מן החלק; "אלוהה" - מהז' שמות, למטה משם הוי' וכו'; "ממעל" - הוא בגדר עליון (בערך) למה שלמטה ממנו".

379) ומה שבשיחה זו מסיק אודות אהבת ישראל מצד שורש כל הנשמות, ואותה מסקנה ממש מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות מטות-מסעי, ומסיים אשר אהבת ישראל מסוג זה באה מ"נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, שמודגשת באחדותם של ישראל, שמצד בחי' היחידה (דרגה החמישית) שבכל ישראל בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הכללית", היינו שאהבת ישראל זו באה מצד בחי' היחידה דווקא, ולא מצד עצם הנשמה!

ויש לבאר זאת (לבד שגם בשיחת ליל שמח"ת תשח"י מזכיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א גם - בדרך אגב - את דרגת היחידה שבנפש), ממה שמזכיר שאהבת ישראל זו באה "מנשמתו של משיח, יחידה הכללית", וידוע ששיח הוא מבחי' עצם הנשמה, וכפי שמבאר זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה בדבר מלכות תולדות (ב) אשר "יש להוסיף ולתקן שיעיקר הכוונה היא (לא לבחינת היחידה שהיא אחד מחמשה שמות שנקראו לעצם הנשמה, אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש, שזהו אמיתת ענינו של משיח . . ועכו"כ משיח הכללי", היינו שעל אף שהוזכר בריבוי פעמים ששיח הוא מבחי' היחידה, הרי "יש להוסיף ולתקן" שזהו גם מבחי' עצם הנשמה ממש, ולכן גם כל המקומות שהוזכר בהם ששיח הוא מבחי' ביחידה אין זה סתירה למבואר בדבר מלכות תולדות כי (נוסף על כך שבלשונו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מדובר על "יש להוסיף ולתקן") אפשר שהכוונה לעצם הנשמה, אלא שנקראת בשם יחידה, כי בבחי' היחידה הכי מודגש הענין הרצון העצמי באלוקות ("יחידה ליחדך").

## ”האבן אשר שם מראשתיו”

הת' שניאור זלמן שיחי' אביעד  
תלמיד בישיבה

### א

במאמר ד"ה "ושבתי בשלום" תשל"ח<sup>380</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על פרש"י ש"יעקב אבינו העלה את האבן אשר שם מראשותיו", היינו, שיעקב אבינו בהגיעו למקום המקדש רצה לפעול גילוי אלוקות בדומם מצ"ע, עד שיוכל להעלותו לקדושה, שיוכל להגבי' אחרים. ומטעם זה הניח את האבן למראשותיו, באופן שהאבן פעלה הגבהה בבחי' ראשו.

וצ"ע קצת, שהרי מצינו בדבר מלכות ויצא<sup>381</sup> שיעקב בשכיבתו רצה לפעול את המשכת העצמות בעולם, מכיוון שבמצב של שכיבה הרגל והראש (עליונים ותחתונים) הם בהשוואה אחת, ללא הבדלי מעלה ומטה, מפני גילוי העצמות שלמעלה משניהם המאחדם. וא"כ צ"ל מה (בעיקר) פעל יעקב אבינו בשיתו, האם כהביאור במאמר ד"ה ושבתי בשלום הנ"ל שהדומם מצ"ע יגביה (עם האבן תחת לראשו), או כהביאור בד"מ שראשו וגופו יהיו בהשוואה אחת (בלי האבן תחת לראשו).

ואף שבחסידות אפשר שיהיה ביאורים שונים בענין אחד (ע"ד מאמר באתי לגני תשי"א<sup>382</sup> שמביא כמה ביאורים שונים מרבותינו נשיאנו בלשון 'שכינה', ומסיים שא"ז סתירה, "כי ענין השכינה הוא בכל מקום לפי ענינו"), מ"מ הרי כשיש כמה ביאורים בפסוק א', הרי דרכו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לתווך בניהם<sup>383</sup>, יש לבאר כאן הביאור בתיווך ב' הביאורים שהם ב' פרטים שונים בפסוק אחד<sup>384</sup> "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש, ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו (המאמר), וישכב במקום ההוא (השיחה)".

### ב

ואולי היה אפשר לתרץ זה שאמנם יעקב אבינו הניח אבנים תחת גופו (והוא כמבואר

380) נדפס בסה"מ מלוקט ב' ע' קנז ואילך.

381) ספה"ש ה'תשנ"ב ח"א ע' 98.

382) סה"מ מלוקט א' ע' א.

383) ע"פ מאמר רז"ל בשעטנז (נדה סא, ב), עיין לקו"ש ח"ג ע' 782, מאמר ד"ה ועתה יגדל נא תשי"ט (מלוקט ח"ג ע' קצט), ובכ"מ.

384) ריש פר' ויצא (כה, יא).

בהמאמר<sup>385</sup> שהאבנים הגביהו את יעקב מן הארץ), אלא שהאבנים היו רק תחת ראשו, אלא גם תחת כל גופו. וכך נפעל שגם כל גופו יהיה בהשוואה אחת (כהביאור בדבר מלכות) וגם שיהיה מוגבה מן הארץ (כהביאור במאמר)<sup>386</sup>.

אך אין נראה לבאר כן, דע"פ מה שמדגיש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות (הערה 75) שלא רק שהיו גופו וראשו בהשוואה אחת אלא גם שלא היה תחתם כלום, וזלה"ק:

"שהרי גם אופן שכיבתו של יעקב היתה בהשוואה בין הראש והרגל, מכיוון שלא שם אבן תחת ראשו, כדיוק לשון רש"י "עשאן מרזב סביב לראשו" (אף שממשיך "עלי יניח הצדיק את ראשו כו'") - כמבואר במפרשי רש"י ... אבל בחדא"ג מהרש"א (חולין צ"א ע"ב) בנחלת יעקב, בבאר בשדה לפרש"י שם פירשו שיעקב שם אבן גם תחת ראשו. וכ"ה בכ"מ, עכלה"ק.

וא"כ אין מקום לתווך בין שני הביאורים שהאבן הייתה תחת לכל גופו (כמובן מלשון רש"י "מרזב" שבא סביב הגוף), אלא הייתה רק סביב לראשו. וחזרה השאלה הנ"ל מהמאמר, וכן הקושיא על מ"ש "הרגל והראש בהשוואה אחת" - ע"פ השיטה שהניח את האבן תחת לראשו?

## ג

ואולי י"ל הביאור בזה, שהחילוק בין הביאורים במאמר ובדבר מלכות, תלויים במחלוקת בין מפרשי התורה<sup>387</sup>, שהביאור במאמר הוא לפי הדעה במדרשים והמהרש"א (שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא בהערה בדבר מלכות), שהם סוברים שיעקב אבינו הניח את האבן תחת לראשו כפשוטו, אבל בשיחת הדבר מלכות מבאר מצד הפירוש הפשוט<sup>388</sup> בפסוק, שיעקב לא הניח האבן תחת לראשו כלל.

ועוד י"ל ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה בשיחות על משפט הספרים<sup>389</sup>, שעצם זה ששימשו החפצים הספרים והדירה הגשמית את הצדיק - הרבי הריי"צ,

385 שם ע' קסא "ולא עוד, אלא שוישם מראשותיו, שהגבי' והעלה את האבן עד שיגבי' את ראשו", שמלשון זה משמע, שהאבן היתה תחת לראשו, אף שממשיך שם (ובהע' 55 שם) שהאבן למעלה ומסביב לראשו של יעקב, הרי זה עוד ענין ("וי"ל עוד").

386 ואולי י"ל שמתעם זה מדגיש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במאמר (הע' 55) ובדבר מלכות שהמרזב היה גם סביב לגופו, ולא רק ראשו לבד, שזהו להורות שהיה גם סביב כל גופו.

387 כידוע שבחסידות מבארים גם ממה שלא בא להלכה. עיין בזה אג"ק ח"ט ע' קסג-ד, לקו"ש ח"ב ע' 135 ועוד.

388 ואולי יש לומר ע"פ הידוע (שערי לימוד החסידות ע' נד) שהביאורים בחסידות משתנים לפי הזמן והתקופה, שבשיחת הדבר מלכות שנאמרה בזמן שישינו כבר גילוי העצם (עיין דבר מלכות תולדות בארוכה), מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הפסוק לפי הביאור הפשוט, כידוע ש"תורה ומצוות הם עצמות, אבל לא פשיטות העצמות, המעלה של עצמות היא הרי פשיטות" (לקו"ד ח"ג ע' 982), הרי מבאר כהביאור הפשוט.

389 נדפס בקובץ "כי בא מועד" (את"ה העולמי) ה' טבת תשע"ז ע' 69 ואילך. ועיין ג"כ בלקו"ש ח"ב ע' 24

ה"ז פעל בהם "יחוד נצחי", ויש בהם עצמם קדושה ועד שלעמידם למכירה הרי זה כלהעמיד את הרבי הרי"צ עצמו (רח"ל) למכירה, וכ"ז מפני ש"חיי הצדיק אינם חיים בשרים", אלא תורתו ועבודתו חודרים ופעלים בעולם. ומזה רואים שעצם השימוש של צדיק ונשיא בחפץ הגשמי, ה"ז פועל בו קדושה<sup>390</sup>.

ועפ"ז יש לבאר שבמאמר הנ"ל אין הפשט שיעקב אבינו הניח את האבנים תחת ראשו כפשוטו וכך פעל התעלות בדומם, אלא שעצם זה שיעקב אבינו השתמש באבנים בהנחתם סביב ראשו, הוא זה שגרם לדומם להתעלות, עד שיוכל להעלות את האדם, אבל לא שנפעל ע"י הפעולה הגשמית של הגבהת ראשו.

---

ואילך בארוכה.

390) ועד לנ"מ להלכה, שדולר שנתקבל מידו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הרי (לכו"כ דעות) יצא מתורת מוקצה (וגם לדעות שא"א לטלטלו, ה"ז מפני שאצל אנשים אחרים נחשב הוא בתואר כסף, ולא יצא מגדר זה לגמרי).

# שער תורתו של משיח

## מעשה ודעת במצוות ובקנין חליפין עיון בלקוטי שיחות

הת' אורי'ה שיחי' סילברמן  
תלמיד בישיבה

### א

קידושין ג, א-ב אודות קנין חליפין בקידושין: "חליפין איתנהו בפחות משווה פרוטה ואישה בפחות משווה פרוטה לא מקניא נפשה" (הרי שקניין חליפין לא שייך באישה) וברש"י: "גנאי הוא לה (לאישה) הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין, ואפילו בכלי שיש בו שווה פרוטה, אי יהיב לה בלשון חליפין (אינה מקודשת) עד דיהיב לה בלשון קניין, קיחה או קידושין".

ובשיטת רש"י כתבו מפרשים שאין באישה קניין חליפין "ואפילו בכלי שיש בו שווה פרוטה - אי יהיב לה בלשון חליפין (אינה מקודשת) עד דיהיב לה בלשון קניין, קיחה או קידושין" שנצרך גם בסוף קניין שאינו חליפין דווקא לשון שאינה חליפין ואם נתן לה בלשון חליפין - אינה מקודשת.

ובחידושי הרי"ם (קידושין שם) ביאר את ההבדל המהותי בין חליפין וקניין כסף שבקניין כסף יש קונה ויש מוכר ואילו בקניין חליפין ששניהם קונים זמ"ז ואין מוכר ובמקום שכתוב קיחה משמעותו שאחד מהם מוכר ולפ"ז מובנים דברי רש"י שמקפיד על לשון חליפין כי לשון חליפין אינו מבטא קיחה (=שיש כאן מוכר) אלא שני קונים.

וז"ל: "נראה מלשון רש"י ז"ל דהקפידא בלשון הקניין. ונראה לענ"ד הפירוש דבמקח בדמים אין המוכר רוצה לקנות רק שמוכר בשביל דמים אף שנותנים לו שווה כסף חפץ, מ"מ אינו מקבלו בשביל שרוצה בחפץ מיוחד, רק שרוצה תשלומין וזה שווה המעות, משא"כ הלוקח רוצה בחפץ מיוחד שחפץ לקנות ומשלם בעד זה ואין כאן (אלא) רק קניין אחד.

משא"כ בחליפין כל אחד רוצה בחפץ מיוחד וכל אחד מהם נקרא קונה ומקנה. . . וקניין זה לא מהני באישה כשהיא רוצה להקנות עצמה בעד שחפצה בכלי או בחפץ מיוחד אחר, (שבמצב זה נקראת) קונה ג"כ כמו הבעל שיש כאן ב' קניינים, ומחליפין זב"ז לא מהני".  
עכ"ל .

## ב

וכ"ז לדעת רוב המפרשים (שקניין חליפין שונה משאר הקניינים שבו יש שני קונים ולכן קניין חליפין לא שייך באישה) אך לדברי התוס' רי"ד קניין חליפין מועיל בוודאי בקידושין ומה שהגמ' בקידושין ממעטת קניין חליפין בקידושין זהו משום שעוסקת בקניין חליפין מסוים ביותר שרק הוא לא קונה בקידושין

וזלה"ק: "קשיא לי טובא ואם נתן אדם סודר לאישה שיש בו שווה פרוטה אע"פ שנתנו לה בתורת חליפין אמאי אנה מקודשת? והרי יש כאן שווה פרוטה וכיוון דנקיטא ביה (בסודר) ג' על ג' והאי ראשית לעשקו אמאי אינה מקודשת? ואע"פ שהיא מחזירתו לו, מדעתה מחזירתו (ואם רצונה בכך הוא שלה) וגם אם קידשה במנה ואח"כ היא מחזירתו לו מרצונה כלום י"ל שאינה מקודשת?

(מהכרח שאלתו מצריך לבאר שיש אופן בקניין חליפין שקונה בקידושין ומבאר: ונראה לי לומר שאם בזה הסודר נתרצית לו לקדשה אע"פ שהזכיר לה שם חליפין-מקודשת (א"כ איך יכול להיות שהגמ' ממעטת קניין חליפין הרי הנה לנו לתורי"ד שאף שהזכיר לשון חליפין - מקודשת) והב"ע כגון שהתנה עמה לקדשה במנה, ולא היה נותנו לה עכשיו - אלא התפיסה את שתתקדש לו ולא תוכל לחזור בה, והוא יתחייב ליתן לה המנה לאחר זמן ככה"ג ודאי אינה מקודשת, כיוון שלא נתרצית לו להתקדש אלא במנה ומנה אין כאן. עכ"ל.

## ג

ומבאר הקונטרסי שיעורים למסכת קידושין<sup>391</sup> בשיטת המהרי"ט בהסברת תוס' רי"ד<sup>392</sup> וז"ל המהרי"ט: "הוא חליפין איתנהו בפחות משו"פ דלאו כסף נינהו וכ"ת חשיבותו של כלי משווה ליה כסף והרי אישה דמקניא בכסף ואנן סהדי דלא מקניא בכלי שאין בו שו"פ וכיוון שכן אין עליך לומר דסודרא משוספ דהוי ממון ע"מ להחזיר הוא, אלא שהסודר קניין לעצמו שמסירתו לבדה היא הקונה וגמור דבר, כדאמרינן בב"מ<sup>393</sup> האי סתימותא, באתרה דרגילה למקניא בה קניא (ניתן לקנות בדרך שסוחרי המקום נהגו לעשות קניין) והאי סודרא . . כך היו רגילים להקנות בו עכ"ל המהרי"ט

הרי חידש לנו המהרי"ט חידוש נפלא דקניין סודר אין יסודו מהקניינים הרגילים שגילתה התורה שיש בהחפצא של מעשה זה כח הקניין, אלא הוא מדין סתימותא, דאמרינן בב"מ "האי סתימותא קניא (חותם שרושמיין החנונים על החביות של יין, שלוקחים הרבה ביחד

391 הרב גוסטמן (היה ר"י בבית חיינו. אף מסופר שזכה וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הקשיב לפעמים לשיעוריו) שיעור ד' אות ו' עמ' כ"ו.

392 שמהות קניין חליפין הוא רק ביטוי ועשי'ה כזו שתחזק את הקנין שלא יוכלו לחזור בהם, אך במעשה החליפין עצמו אין שום משמעות

393 דף ע"ד ע"א



ומניחים אותו באוצר הבעלים ומוליכין אותן אחת אחת למכור לחנות ורושמיין אוותם לדעת שכל הרשומות נמכרו - רש"י על אתר) דבאתרא דרגילא למקני ביה קניא (שהקנין נעשה בזה) שרגילין לרשום ע"מ שבדבר זה תהא קנויה לו כאילו משך וקני - רש"י על אתר) ה"נ קניין סודר הוא רק לקיים כל דבר הכוונה לקיים הדיבור שנדברו והותנו בין הצדדים שלא יוכלו לחזור בהם ואינו עצם מעשה הקנין רק לקיים הדיבור . . . "עכ"ל.

ולפי דבריו שהקניין בחליפין הוא לא מעשה הקניין אלא הגמירות דעת אלא שמעשה הקניין מגלה שיש כאן גמירות דעת, צ"ל הרי ללא המעשה אין כאן קניין ובמה מתבטא שהקניין הוא בגמירות דעת ולא בהמעשה?<sup>394</sup>

## ד

ויובן זה בהקדים החילוק בין מחשבה לדיבור בשייכותם למעשה דהנה מבואר בליקוטי שיחות חי"ב פ' יתרו<sup>395</sup> וזלה"ק: "בג' כוחות הפש מחשבה דיבור ומעשה שונה כח המעשה מב' הכוחות - מחשבה דיבור, עניינו של כח המעשה הוא פעולה בדבר שחוץ ממנו, והיינו שכח המעשה נפרד מהדם ומתלבש בדבר שחוץ ממנו, משא"כ מחשבה ודיבור ענינם בהאדם עצמו להביא שכלו ומדותיו לידי התגלות - המחשבה היא גילוי שכלו ומדותיו לעצמו, והדיבור הוא לגלות שכלו ומדותיו לזולתו, וחילוק גדול בין מחשבה לדיבור (בשייכותם למעשה): אותיות המחשבה הן רוחניות ודקות ואין להם שייכות למעשה, ולכן עניינה של מחשבה הוא רק בהאדם עצמו ואין באפשרותה לפעול בהזלות, משא"כ אותיות הדיבור הן אותיות גשמיות (הבל גשמי ש"נצטייר" לאותיות א', ב' כו' ע"י ה' מוצאות הפה עקימת שפתיים וכו') ונפרדות מהאדם, ויש להן שייכות וקירוב למעשה, ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה, וכמאמר חז"ל "בלאו דמחמר" - וע"י דיבורו של מלך מתנהגים כל ענייני המדינה כמ"ש "דבר מלך שלטון", אולם המחשבה אין לה שייכות לפעולה כי אף שהחלטת האדם במחשבתו מביאה לפעולותיו, אין להמחשבה - שהיא רוחנית, שייכות וקירוב לפעולתו". עכלה"ק. והיינו שהגם שהדיבור יכול להביא לידי מעשה אינו עצם המעשה ולפי"ז צריך להבין השאלה דלעיל?

ואולי אפשר לבאר זאת ע"פ ליקוטי שיחות<sup>396</sup> ששם מבאר בנוגע לתפילה בהייחוד של מצותה שלמרות שחייבים לקיימה דווקא בדיבור בכ"ז מצוות ה"מעשה" שבתפילה כפי שהרמב"ם כותב הוא "שיהיה אדם מתחנן ומתפלל..." כוונת המילה מתחנן היא - העבודה

394) אך אולי לבאר בדא"פ בנוגע לחליפין שהרי מצינו שהגמ' ממעטת קניין חליפין, ואעפ"כ מסביר הקונטרסי שיעורים בשיטת המהרי"ט בהסברת תוס' רי"ד שישנו סוג קניין בחליפין שאותו הגמ' לא ממעטת, ולפי"ז אפ"ל שזה שישנו קניין מסוים שאע"פ שהגמ' ממעטת אותו אפשר לקדש על ידו הוא במקרה שהשאג"א מדבר עליו באילם שאינו מדבר (או בבנ"א שלא שייך בו עניין המעשה)

395) שיחה ב' סעיף ד' בסופו.

396) חלק כ"ב אמור שיחה א'.

והרגש שבלב האדם ולא העשייה או הדיבור... וכפי שכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח מסביר באותה השיחה שבמצוות התפילה ה"חפצא של מעשה התפילה הוא "מתחנן ומתפלל" כוונת הלב

וכלשון הרמב"ם בהמשך "ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ותחינה ולולא זאת הרי לא זו בלבד שהגברא אינו יוצא ידי חובת המצווה אלא שאין כאן (אפילו) חפצא - שדיבור אינו נחשב כלל תפילה ושם מביא בהערה וזלה"ק: "בחידושי הגר"ח על הרמב"ם, דאם אין ליבו פנוי, ואינו רואה עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל - אין זה מעשה תפילה. . וראה שו"ע אדה"ז שם סו"ס-ק"א "שתפילה בלא כוונה אינה כלום" וכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח מסביר בהשו"ע אדה"ז והמדובר שם: בהכוונה שיבין מה שאומר שלכן שיתפלל בלשון שמבין, אולי הלשון אינה כלום - היינו שאין יוצא בה יד"ח (ראה שו"ע סס"ב ס"ב) או שמה שכתב "בלא כוונת הלב - (הכוונה) שתפילה בלא כוונה אינה כלום" ה"ז הכוונה הכללית ולא פירוש המילות וכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח נשאר בצ"ע.<sup>397</sup>

והנה בכ"ז קשה שהרי אם ה"מעשה" שבתפילה הוא הרגש ד"מתחנן" וזהו תוכן המצווה (כוונת הלב) למה מוכרח ומה מועיל המעשה?

## ה

והנה בלקו"ש לפ' נשא<sup>398</sup> בעניין מצוות תשובה מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהשאלה למה לא מנה הרמב"ם במניין המצוות אלא מצוות הוידוי ולא מנה מצוות התשובה ומבאר וזלה"ק: "תשובה וידוי הם שני חלקים של מצווה אחת - תשובה היא חלק המחשבה שבה, הגמירה בלב לעזוב ("שלא יעשהו עוד") וידוי הוא חלק הדיבור, בלשון הרמב"ם ש"צריך להתוודות בשפתיו ולומר ענייניות אלו שגמר בלבו", ועפ"ז מובן שמצוות וידוי כוללת החובה לשוב (וכפי שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהערה 17 שם "והיינו שהמצוה לשוב היא מהכתוב "והתודו" כיוון שוידוי כולל מחשבה ואמירה בלב לשוב"), שהרי

397) והנה על שיחה זו ישנו מענה חריף שבו מבהיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שעניין זה אינו פסק הלכה למעשה וז"ל: "מאשר הנני מכתבו מכ"ז אדר שני, וממהר הנני לענות עליו כי נבהלתי מקורות בו, מה שכותב שאומרים בשמי שפוסק הנני, והלכה למעשה, בהנוגע לתפילה שאם היא מושללת כוונה מסוימת הרי היא תפילה בטילה, ולא עוד אלא שמוסיפים שהוא הדין לברכת המזון! ובכלל תמהוני מה לאחרים לפסוק דינים בשמי, בה בשעה שיכולים לשאול ישראל אותי למעשה. ואמת נכון הדבר שאמרתי לאיזה אנשים בעניין "גודל כוונת התפילה ואפילו אצל כמה שלא מהחסידיים, וכמבואר בחידושי הגר"ח מבריסק הל' תפילה שמפרש דברי הרמב"ם שבחסרון הכוונה שעומד לפני ה' הרי הוא כאילו דילג (על תפילתו)", אבל מלבד שמסופק אני אם גם הגר"ח בעצמו פסק כן למעשה, והרי ספרו הנ"ל הוא פירוש ולא פסיקת דינים והלכות, והרי כיוון שלא הובא דין זה בשו"ע ובאחרונים, וכן לא בשו"ע רבינו הזקן, בוודאי שאין לעשות כן למעשה, ולהעיר ג"כ מתניא ריש פל"ח". עכלה"ק.

398) (לקו"ש הל"ח, ליקוט ה'תנש"א).

בלי התשובה בלב אין תוכן לוידי. 399

ולכאורה גם פה אינו מובן כדלעיל אם עיקר אם עיקר התשובה היא בלב למה מוכרח ומה מועיל המעשה?

וכן מצינו אף בנוגע למצוות הקהל שלשיטת הרמב"ם תוכן המצווה הוא - עצם המצווה גופא וכפי שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מסביר בשיחה לחג הסוכות<sup>400</sup> וז"ל: "עניינה זו של המצווה, שהיא לחזק דת האמת אינו רק טעם בתוכנה של המצווה או עניין של תוצאת המצווה, אלא זהו תוכן המצווה, החפצא שלה, כלומר שגדר מצוות הקהל אינו מוגבל בפעולת ההקלה והקריאה (רק) תכליתם חיזוק הדת, אלא ש"חיזוק דת האמת" הוא עצם המצווה גופא.

[ובזה יומתק גם הטעם המשך הכתוב "הקהל את העם האנשים הנשים והטף וגרך גו" והטעם ד "למען ישמעו ולמען ילמדו וייראו את ה'א ושמרו לעשות גו" לא נחלקו לשני פסוקים, אלא כללם יחד בפס' אחד - משום שאין כאן ב' עניינים, (מעשה המצווה ומטרת המצווה), כ"א הכל דבר אחד, שהחדרת יראת ה' בכלל ישראל היא ג"כ עצם מצוותה של מצוות הקהל].

וכהמשך השיחה שם<sup>401</sup>: שמצינו שהרמב"ם כאן ביאר את כוונת המצווה (שלא כדרכו ברוב המצוות) - וכפי שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר וז"ל: "לפי שכוונת מצווה זו (אינה כמו ברוב המצוות שמעשה המצווה והכוונה הם ב' דברים, אלא) היא חלק מעצם מעשה המצווה. וא"כ גם לפי"ז תשאל השאלה דלעיל אם כוונת מצווה זו היא חלק מעצם מעשה המצווה למה נצרך ומה מועיל המעשה?

399) ולהעיר שבשיחת אמור חלק כ"ב שיחה א' שהוזכרה לעיל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הסתפק בהמשפט תפילה בלא כוונה אינה כלום האם זוהי הכוונה הכללית כנזכר כאן או שהלשון אינה כלום - היינו שאין יוצא בה ידי חובה ובהמשך השיחה הנ"ל ממשיך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ומבאר שכשם שהוא בתשובה כך הוא (ואף יותר) בנוגע לתפילה וז"ל: "מצות תפילה שמורכבת משני חלקים - עבודה שבלב (כמאחז"ל "איזהו עבודה שבלב . . . זו תפילה") ודיבור התפילה. ואע"פ שעיקר עניין התפילה הוא (לא הדיבור, אלא) המחשבה וכוונת הלב ועד ש"תפילה בלא כוונה [היינו הכוונה הכללית כגון דע לפני מי אתה עומד וכיו"ב] אינה תפילה" ובשיחה כאן מביא בפשטות שהכוונה "אינה כלום" - היינו הכוונה הכללית (כגון דע לפני מי אתה עומד) וע"ע.

400) ליקוטי שיחות חלק לד (ליקוט ה'תשמ"ח) ס"ג.

401) סעיף ה' בתחילתו.

## 1

ואולי אפשר לבאר זאת<sup>402</sup> ע"פ המבואר בקונטרסי שיעורים<sup>403</sup> למסכת ב"מ<sup>404</sup> בהחילוק בין שבועה ללשון שבועה שמביא את דברי רש"י שמסביר בדברי הגמ': "תני רבי חייא, מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז, נותן לו חמישים זוז וישבע על השאר, (בסברת) שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו" (ובהמשך דברי הגמ' מבררת הגמ' מהי הכוונה שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים) "שלא תאמר הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה (ודווקא בהודאת פיו נחייב אותו שבועה ולא בהעדאת עדים כי דווקא בפיו (כהמשך דברי הגמ') יש סברת "אישתמוטי קא משתמיט" ולכן דווקא עליו נטיל שבועה) "אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי אימא לא קמ"ל ק"ו" ופירש"י ונימא מיגו "חשיד אממונא חשיד אשבועתא" (והעדים לא יחייבו שבועה) קמ"ל"

ושואל ע"ז בקונטרסי שיעורים דמאי שייך למילף מק"ו דחשוד אממונא לא חשיד אשבועה הרי השאלה אי חשוד אממונא חשוד אשבועתא היא שאלה בתכונות האדם, ומבאר וז"ל: "ונלע"ד דבשאלת חשוד אממונא אי חשוד אשבועתא וי"ל דכמו דלענין עדות מציינו שתי הלכות לפוסלו, האחד החשוד לשקר אינו בגדר עדות כלל, ושנית מציינו עד שאינו חשוד לשקר אפי"ה התורה פסלתו משום פסול הגוף, (וכמו דאמרינן בב"ב קנ"ט א' גזירת מלך הוא, דאיהו לא מהימן . . ולא משום דמשקר, דא"ל תימא הכי משה ואהרן לחותנם<sup>405</sup> משום דלא מיהמני הוא, אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם . . וה"נ יש לדון שתי הלכות בחשוד אממונא: א') יש לומר כפשוטו דחשוד להישבע בשקר ולא שייך להאמינו בשבועה. ב') י"ל דחשוד אממונא נפסל הגברא לשבועה והוא פסול הגוף דאינו בר שבועה . . ועפ"ז מבאר הירושלמי ושם: נחלקו בנדון שבועה לחשוד חד אמר אין מוסרין שבועה לחשוד וחד אמר אפי' לשון שבועה אין מוסרין, ושואל שלכאורה מאמר זה סתום כי הרי מהו החילוק בין שבועה ללשון שבועה ומסביר וז"ל: ולדעתי זהו כוונתו, דרב אמר אין מוסרין שבועה לחשוד היינו מדין הא' דחשוד לישבע בשקר לכך אין להאמינו, והשיב לו רבי חייא דלא רק מטעם זה אלא שחשוד אינו שייך בלשון שבועה הנאמר בתורה משום דגברא דחשוד אממונא ישנו בו פסול הגוף", עכ"ל.

ובהנוגע להחילוק בין פסול עדות מצד הנאמנות (ששקרן), או מצד פסול עדות מצד פסול הגוף, אולי אפ"ל שחילוק זה הוא בדומה להחילוק דלעיל בין הכוונה למעשה שזה שפסול לעדות מצד הנאמנות תוכנו יותר דמי לתוכן הכוונה וזה שפסול לעדות מצד פסול הגוף

402) הבא להלן שמעתי בשיעור כללי מראש הישיבה שליט"א.

403) ראה גם במ"ש הרב גוסטמן.

404) שיעור ד' "חשיד אממונא חשיד אשבועתא" אות א' עמ' 37 (י"ט ע"ב).

405) מציינו שאינם יכלו להעיד לחותנם ומסבירה הגמ' שזה לא משום שהם שקרנים שהרי לא יתכן כך אלא משום פסול הגוף.

נראה יותר לדמות זאת להמעשה שהרי זה שפסול לעדות מצד הנאמנות זהו היפך ותוכן העדות שעל ידה באים לכירור האמת, וכיוון שאינו נאמן א"א ע"י להגיע לכירור האמת אך זה שפסול לעדות מצד פסול הגוף יכול להיות שמצד התוכן נאמן לעדות (שאינו שקרן) אך מצד פסול הגוף אינו יכול להעיד.

וכמו"כ בנוגע להחילוק בין שבועה ללשון שבועה, אולי אפ"ל שחילוק זה הוא בדומה להחילוק דלעיל בין הכוונה למעשה, שזה שפסול לשבועה מטעם הא' - בלשון הירושלמי שבועה (שחשוד להישבע לשקר ולא שייך להאמינו בשבועה) תוכנו יותר נראה דמי לתוכן הכוונה, וזה שפסול לעדות מטעם הב' (פסול הגוף) - ובלשון הירושלמי לשון שבועה יותר דמי למעשה, והביאור בזה שהרי זה שפסול לשבועה מטעם הא' (שחשוד להישבע לשקר) זהו תוכן השבועה, היות ושקרן וכל תוכן השבועה לברר את נאמנותו<sup>406</sup> לכן לא נטיל עליו שבועה, משא"כ זה שפסול לשבועה מטעם הב' (מצד פסול הגוף) זה עניין טכני שפחות קשור לתוכן השבועה ומצד פסול הגוף, ואינו בר שבועה ולא שייך בו לשון שבועה הביטוי של תוכן השבועה, כמעשה שמבטא את תוכן הכוונה.

## ז

הנהגה גם בשאגת אריה<sup>407</sup> שואל בנוגע לאילם שאינו מדבר איך יוצא ידי חובתו בקריאת שמע? וכן בשאר מצות התלויות בדיבור כגון תפלה וברכת המזון הרי אינו יכול להוציא בפיו?

ומבאר זו"ל: "נראה לי דסבירא ליה להרמב"ם דעד כאן לא פליגי רב חסדא ורבינא אי הרהור כדיבור דמי אי לא, אלא גבי קריאת שמע דכתיב בה לשון דיבור שנאמר: "ודברת בס", אלמא דיבור בעי, שהרי אמתני' דבעל קרי מהרהר בלבו דאקריאת שמע קאי ועלה פליגי, ומינה דייקי למילתייהו כמבואר באותה סוגיא, אבל בשאר כל המצות דלא כתיב בהו דיבור אפילו רב חסדא מודה דבהרהור נמי סגי להו, הילכך ברכת המזון דכתב רחמנא "ואכלת ושבעת וברכת" סתמא, ולא נאמר ביה דיבור בהרהור בעלמא נמי סגי אפילו לר"ח דס"ל הרהור לאו כדיבור דמי, דהא לא כתיב ביה דיבור, הילכך אינו צריך דיבור כלל והוא הדין לכל הברכות שהן מדברי סופרים כעין ברכת המזון דאורייתא תקון ובהרהור בעלמא סגי להו<sup>408</sup> עכ"ל"ק.

406) תומים כללי מיגו אות פ"א.

407) שאלה ו' עמ' מ"ו.

הוצאת שאגת אריה החדש והמלא מהדורת גינצבורג אריה לייב בן אשר - מצגר.

408) בדבר זה קדמו הב"ח או"ח סי' סב בדעת הרמב"ם והטור שכתב שם דהרהור לאו כדיבור לצאת ידי קריאת דדוקא לענין ק"ש דכתיב ביה ודברת בס הרהור לאו כדיבור משא"כ לענין ברכת המזון דלא כתיב ביה דיבור דאף דמברך בלבו יצא ידי חובה ועי' קרן אורה ברכות דף ו ע"ב מדה"ס מש"כ בביאור שיטת הרמב"ם לחלק בין ק"ש לשאר ברכות

ומדבריו משמע לכאורה שיש מצב כזה שרק ע"י כוונה יוצא (הרהור בעלמא) ולא צריך את המעשה א"כ נשאל את אותה שאלה דלעיל על כל אותם מקרים<sup>409</sup> למה מועיל ומה נצרך המעשה הרי יכול להיות מצב שלא נצרך המעשה ומספיק הכוונה, וא"כ תשאל השאלה דלעיל למה נצרך ומה מועיל המעשה?

## ח

ואולי י"ל בדרך אפשר הביאור בזה ע"פ חסידות דהנה מבואר בספר התניא בתחילתו, שיש במעשה מעלה גדולה ונפלאה, וזלה"ק: "והנה תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, כי הגורם שכר המצווה היא המצווה בעצמה, כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז בדבר שהיה תחת ממשלת קליפת נוגה ומקבל חיותה ממנה. . . ועכשיו שמקיים בהם מצוות ה' ורצונו הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור א"ס ב"ה שהוא רצונו ית' המלוּבש בהם. . . זאת עוד אחרת שכח נפש החיונית המתלבשת באותיות הדיבור בת"ת או תפילה וכיו"ב או מצוות מעשיות הרי כל גידולו וחיותו מהדם שהוא מקליפת נוגה ממש, שהן כל אוכלין ומשקין שאכל ושתה שהיו תחת ממשלתה וינקו חיותה ממנה ועתה היא מתהפכת מרע לטוב ונכללת בקדושה ע"י כח נפש החיונית הגדל ממנה שנתלבש באותיות אלו או בעשייה זו אשר הן הן רצונו ית' בלי שום הסתר פנים וכו'"

וכן גם מבאר מעלת המעשה והייחודיות שלו על פני הכוונה (מחשבה) בפל"ה בהרחח יותר וזלה"ק: "והנה לתוספת ביאור תיבת "לעשותו"(שבפס' "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו"). . . אין השכינה שורה על גוף האדם אלא ע"י מעשים טובים דווקא ולא די לו בנשמתו שהיא חלק אלו - ה ממעל. . . כי הנה נשמת האדם אפי' הוא צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגים, אעפ"כ אינה בטילה במציאות לגמרי. . . רק הוא דבר בפ"ע ירא ה' ואוהבו, משא"כ המצוות ומעשים טובים שהן רצונו ית'. . . אין החיות שבהם דבר בפ"ע כלל, אלא הוא מיוחד. . . ביחוד גמור. . . אך כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית שהיא החיונית המלוּבשת בגופו ממש, צריך לקיים מצוות מעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש, שאז כח הגוף שבעשייה זו, נכלל באור ה' ורצונו ומיוחד בו ביחוד גמור" עכלה"ק.

וע"פ כל המתבאר לעיל מובן גודל החשיבות של המעשה שאפי' יהיה "צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגים" צריך דווקא לקיים מצוות ע"י מעשה "שאז כח הגוף שבעשייה זו, נכלל באור ה' ורצונו, ומיוחד בו ביחוד גמור" וממילא לפי"ז יובן (ע"פ חסידות) מה מועיל ולמה נצרך המעשה!<sup>410</sup>

409 א': קניין חליפין המדובר כאן, ב': תפילה, ג': תשובה ווידוי, ד': הקהל, ה': כל הברכות שהן מד"ס - לפי דברי השאגת אריה הנ"ל בגוף ההערה. וישנם עוד דוגמאות אלא שהסתפקנו בהנ"ל.

410 וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן בתורה אור לפ' תולדות מאמר ד"ה "ויחפרו עבדי יצחק בנחל וכו'" עמ' כ'.

## דיוק בלשון הרב

הת' מאיר שלמה שי' קופצ'יק  
תלמיד בישיבה

בשיחת ליל ד' דחג הסוכות - י"ז תשרי תשמ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ענינם של האושפיזין של אותו היום - משה רבינו (האושפיזין הכללי) וכ"ק אדמו"ר האמצעי (האושפיזין החסידי), והנה בביאור ענינו של משה רבינו מאריך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שרואים שלידתו הייתה קשורה עם עניינים בלתי רצויים מצד גזירה מלמעלה באופן של סכנה וכו', עד כדי כך שזרקו את משה לים סוף! וזה לשונו הקדוש (בתרגום חופשי ללה"ק)<sup>411</sup>:

"מדוע 'לא יכלה עוד הצפינו' מצד הגזירה שלמעלה. מתעוררת השאלה 'מאי האי'?" מדובר אודות משה רבינו, כיצד מתחיל עניינו, וכיצד הוא נולד הנה עוד לפני כן היה צריך להישמר, ולאחר מכן הוא נולד באופן של "לפני זמנו", רק "בן שבעה ירחים", במילא יכלו להחביא אותו - מצד למעלה - שלושה חודשים, ולאחר מכן בשעה שהטבע לא איפשר הלאה להחביאו, מאחר שעברו התשעה חודשים, הנה אז חלה הגזירה, לא רק על יוכבד ועמרם, חלה הגזירה שיקחו את משה כמו שהוא, ישליכו אותו לים סוף, ובאופן של סכנה בפועל!".

ולכאורה תמוה שהרי בתורה כתוב במפורש "ותשם בה את הילד ותשם בסוף על שפת היאור", ומהו המקור לענין שהושלך לים סוף (כפי שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחה).

ואכן בהתוועדויות (תשמ"ז ח"א א' ע' 235) אכן "תיקנו" זאת וכתבו "שיקוהו וישליחוהו

---

ושם מבאר שהטעם שבקיום המצוות האדם לא צריך לכוון אל אמיתתם כי מצוות א"צ כוונה, לפי שהן בעצמם מתקנים, ונשתלשלו מלמעלה למטה וכו' והעושה המצווה המשכת האלוקות שגורם אינה מצד עבודתו, רק מחמת המצוות עצמן כו'. וזהו שהיה הארז"ל שמה מאד בעשיית המצוות ולכן זכה לרה"ק". וכהמתבאר בקו"א בתחילתו עמ' קנ"ג ע"ב (306) בהטעם "שאינן החזרת פב"פ כ"א ע"י מצוות מעשיות דווקא, כי ע"י מע"ט גורם זיווג העליון וכו'". וכמו שמדייק שם עוד יותר וזלה"ק: "ולהבין אמאי מעשיות דווקא? יובן ממ"ש בשער מ"ן ומ"ד, כי צריך תחלה להעלות מ"ן דנוק' דו"א ומ"ן דנוק' הן בחי' עשייה כמש"ש פ"א. "עכ"ל.

[411] [תמליל מסרט ההקלטה]: "פארוואס 'לא יכלה עוד הצפינו' מצד די גזירה שלמעלה. ווערט זיך די שאלה 'מאי האי'?" ס'דעט זיך וועגן משה רבינו, ווי אזוי הויבט זיך אן זיין ענין און ווי אזוי ווערט ער געבארן? איז נאך פאר דערויף האט מען זיך געדארפט היטן, און דערנאך איז ער געבארן געווארן אין אן אופן וואס "לפני זמנו", מער ניט "בן שבעה ירחים", במילא האט מען עם געקאנט באהאלטן מצד למעלה דריי חודשים, און דערנאך בשעת טבע האט ניט צוגעלאזט ווייטער ווארטן, ווארום ס'דרוכגעגאנגען דעם ניין חודשים, איז אט דעמאלט איז חל געווען די גזירה, ניט נאר אויף יוכבד ועמרם, עס חל געווען די גזירה אז זאלן נעמען משה כמו שהוא זאל עם אריינזאפן אין ים סוף, און אין אן אופן פון סכנה בפועל!".

ליאור, באופן של סכנה בפועל!"

אך באמת במסכת סוטה (דף י"ב סוף ע"א) נכתב: "ותשם בה את הילד ותשם בסוף" - רבי אלעזר אומר: ים סוף".

הנה המרש"א על המקום מעיר: ותשם בסוף רא"א ים סוף כו'. זה המעשה במצרים ביאור ולפי הכתובים שים סוף לאו במצרים? ואפשר שמן ים סוף נמשכים יאורים במצרים וע"כ קראו סוף. ובש"ר ים סוף, שים סוף מגיע עד נילוס.

היינו שים סוף והיאור מתחברים ולכן גם היאור נקרא ים סוף ונמצאו דברי הרבי שליט"א מלך המשיח מדויקים בתכלית הדיוק ואין צורך בתיקונים וכדומה..

## ב' הטעמים ב"המהדרין מן המהדרין"

הת' שלום דובער שי' גבאי  
תלמיד בישיבה

הגמ' במס' שבת<sup>412</sup> מביאה את דין מצות נר חנוכה ("נר איש וביתו") ואת תוספת ההידור מצוה שיש בה עם ב' הדרגות הידועות שיש בזה ("והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין"), וממשיכה ומביאה את המחלוקת הידועה בין ב"ש וב"ה, ד"ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך".

ובטעם מחלוקתם "פליגי בה תרי אמוראי במערבא ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין".

ובליקוטי שיחות ח"כ<sup>413</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את מחלוקת זו, ומבאר בארוכה כו"כ נפק"מ בין הטעמים שהובאו למחלוקת ב"ש וב"ה (ומהם: באם לא הוסיף בלילה השני, כמה יוסיף ביום השלישי), ועד שתולה בזה את מחלוקת התוס' והרמב"ם בפירוש הענין ד"המהדרין מן המהדרין" (כדלקמן בארוכה).

הנה בליקוטי שיחות ח"ל (בהוספות)<sup>414</sup>, כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לא' ששאלו ממ"ש במסכת סופרים ב' הטעמים בחדא מחתא (אף שבמס' שבת הוא פלוגתא

(412) כא, ב.

(413) ע' 207 ואילך.

(414) ע' 301, ממכתב תחלת שבט, תש"ג.



דאמוראי), והשיב לו וז"ל "וי"ל דכיון דאין בינדו להכריע בין ב' הטעמים ואין אחד סותר לחבירו, ואין נפק"מ בפועל שקולים הם ויבאו שניהם, וגדולה מזה מצינו בש"ס, שגם במקום שנוגע בפועל אמרו (ברכות נט, א-ב, וש"נ) הילכך נימרייהו לתרווייהו".

וצ"ע איך אפ"ל ד"אין אחד סותר לחבירו, ואין נפק"מ בפועל", והרי בליקוטי שיחות ח"כ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה כו"כ נפק"מ להלכה במחלוקת זו<sup>415</sup>, ועד לחילוק עיקרי ומהותי בשרש המחלוקת בין ב"ש וב"ה<sup>416</sup>, ואיך אפ"ל שהמחלוקת היא רק בטעם הדין וללא נפק"מ בפועל<sup>417</sup>. (ואף שמביא בהמשך "וגדולה מזה מצינו בש"ס . . הילכך נימרייהו לתרווייהו", ה"ז רק בתור "ויהודה ועוד לקרא", ולא שזהו התי' העיקרי<sup>418</sup>).

הנה עורכי הליקוטי שיחות ציינו להע' 19 בליקוטי שיחות (ח"כ הנ"ל), שם מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א משו"ת גליא<sup>419</sup> ש"ב' הטעמים צריכים זל"ז", ומוסיף "וכן משמע במסכת סופרים", ועפ"ז אולי אפ"ל שזה שבמסכת סופרים הובאו ב' הטעמים כענין אחד ללא שצוין שיש בניהם איזה מחלוקת הוא מפני ש"ב' הטעמים צריכים זל"ז", ואין מחזיקים שיש בניהם מחלוקת.

אך תירוץ זה אינו מספיק, כי:

(א) מפשטות הל' בהערה שם מובן שהפשט במסכת סופרים הוא שרק צריכים זל"ז, אבל לא שאין נפק"מ כלל.

ועוד (ב) בהמשך ההערה שם גופא ממשיך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ואומר שכן יש נפק"מ בפרטי ההידור (ורק שאין חלוקת בכללות ההידור), "אבל זהו רק לקבוע מספר הנרות . . משא"כ בנוגע לתוכן ההידור".

ועוד וגם עיקר (ג) שבמכתב (הנסמן בהערה {7}000) כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בפירוש על סברא זו "דבמ"ס כמה נימוקים דצריך לתרווייהו (אף שבש"ס משמע

415) ואף שמסיים (ס"ה) ודחה כמה מהנפק"מ, הרי לא שדחה את כל הנפק"מ. וראה עוד עד"ז בהמשך ההערה.  
416) בביאור מחלוקת זו ע"פ שורש מחלוקתם (המבוארת בלקו"ש ח"ו ע' 73 ואילך) ראה לקו"ש חכ"ה ע' 243 ואילך, ושם מבאר שתלוי ב"כח" ו"פועל" (ובזה תלוי האם כל ימי חנוכה הם מציאות אחת), ו"ל ולקשר למבואר בשיחה כאן (דח"כ) שמבאר (לאחד המ"ד) שהעיקר היא פעולת האדם (ה"בפועל").

417) וגם הפוסקים סברו שהוא מחלוקת (ראה אנציקלופדיה תלמודית חט"ז ע' רנה הע' 220), ועד שנפסק להלכה כהטעם ד"מעלין בקודש", וגם הרי"ף הביא רק המעשה ד"שני זקנים" (שבא בהמשך הגמ' שם כהוכחה לטעם ד"מעלין בקודש"), ומזה גם משמע שסובר שנפסק כצד אחד.

418) ואף שבמכתב המשך (לקו"ש ח"ל ע' 202) מת' ומבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ביאור זה ד"ליהווי כדיון וכדיון", הרי א"ז סותר לכך שעיקר הענין במכתב הראשון הוא שאין הטעמים חלוקים, וכאן בא רק לבאר הביאור השני.

419) מסכת או"ח ס"ו.

קצת דלא סבירא ליה כן)<sup>420</sup>, היינו שכל הביאור ד"צריך לתרווייהו" הוא למ"ס, אך אינו ע"פ שיטת הש"ס<sup>421</sup>.

וי"ל הביאור בזה ע"פ העיון בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש ח"כ (הנ"ל), ובהקדים:

בשיחה שם מבאר שמחלוקת זו היא שורש המחלוקת בין הרמב"ם<sup>422</sup> והתוס'<sup>423</sup>, שהרמב"ם סבר ש"המהדרין מן המהדרין" המקיימים את הענין ד"מוסיף והולך", מוסיפים בכל יום עוד נר לכל בני הבית, משא"כ התוס' סבר ש"המהדרין מן המהדרין" אינם מוסיפים בכל יום לכל בני הבית, אלא מדליקים מגורה אחת (ד"איש וביתו"), ובה מוסיפים בכל יום כמספר הימים, וזאת מפני ש"ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית"<sup>424</sup>.

ומבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ששורש מחלוקתם היא במחלוקת הש"ס הנ"ל, דשיטת התוס' (ש"מוסיף והולך" במגורה אחת) היא למד"א שהטעם הוא ד"מוסיף והולך", וממילא צריך שיהיה היכר במספר הנרות של אותו היום (ובאם ידליקו רבים לא יהיה ניכר מהו המספר של אותו היום), משא"כ לשיטת הרמב"ם (ש"מוסיף והולך" לכל אנשי הבית) שהלך כהטעם ד"משום פרי החג", הרי אין צורך שיהיה היכר מיוחד מהו מספר הנרות לכל יום.

וצריך ביאור קצת כיצד יתכן לומר שכל פוסק הולך לשיטה אחת בגמרא, בעוד שמלשון התוס' משמע שתופס שזהו הפשט הרגיל ב"מהדרין מן המהדרין", ולא רק לשיטה אחת (שבאה על אתר בגמרא) בטעם ד"מהדרין מן המהדרין", והו"ל דלמד"א אחד הפי' הוא כך וכיו"ב<sup>425</sup>.

ועפ"ז אולי י"ל ולפרש שזאת גופא מחלוקת הרמב"ם והתוס', דלשיטת התוס' מכיון שאין

420) ואף (עפ"ז) אפ"ל ולתריך בפשטות שהוא מחלוקת הש"ס ומ"ס (האם הטעמים חולקים) הרי (א) ידוע הכלל ש"אין מרבים במחלוקת" (ב) מזה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לא הביא תי' זה מובן שאין נכון לומר כן (ג) מכיון שיש נ"מ בפועל הרי מתעוררת אותה שאלה בכיון אחר - איך נפסקים הנ"מ בין הטעמים למ"ס. 421) וכן משמע קצת מההערה בלקו"ש.

422) הל' חנוכה רפ"ד.

423) שבת שם ד"ה "והמהדרין".

424) עוד טעמים בזה - ראה אנציקלופדיה תלמודית שם (ע' רנד-ה), וראה שהביאו שם טעמו-ביאורו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (דלהלן) ללא ציון מקור.

425) ובמיוחד שהי' אפשר לומר ביאור זה על כמה ראשונים שסברו כהתוס' (נסמן באנציקלופדיה תלמודית שם), וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דייק דוקא לציין לתוס', ששם אינו ברור (לכאורה) קצת (כנ"ל בפנים).

נפ"ק בפועל<sup>426</sup> מהמחלוקת הרי שאין כאן מחלוקת כלל<sup>427</sup>, וב' הטעמים צריכים זל"ז<sup>428</sup>, אך לשיטת הרמב"ם יש כאן מחלוקת, ופוסקים לשיטה ש'מוסיף והולך" משום "פרי החג".

ולפ"ז יובנו דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במכתב, דמה שמובא במ"ס - א"ז סתירה, מכיון שאין כאן מחלוקת (עכ"פ לשיטת התוס'), ויתרה מכך - ב' הטעמים צריכים זל"ז, ויתרה מכך (לשיטת הרמב"ם) הרי "וגדולה מזה מצינו בש"ס . . . הילכך נימרייהו לתרווייהו", הרי אין כאן סתירה של ממש, ואפשר שיבאו שניהם.

(ועפ"ז יובן גם דיוק לשונו הק' שמביא במכתב (הראשון בלקו"ש ח"ל הנ"ל) שתי ענינים שונים ועד להופכיים, דבתחילה אומר ד"אין אחד סותר לחבירו", ואין בין הטעמים מחלוקת כלל, וממשיך שתי שורות אח"כ "וגדולה מזה מצינו בש"ס . . . הילכך נימרייהו לתרווייהו", וע"פ הביאור הנ"ל יובן, דבאמת לשיטת התוס' שאין מחלוקת הרי "אין אחד סותר לשני" כלל, אך ממשיך שלפי שיטת הרמב"ם שסבר שיש מחלוקת "נימרייהו לתרווייהו"<sup>429</sup>).

## "מאך דא ארץ ישראל"

הת' מנחם מענדל שיחי' ממן  
תלמיד בישיבה

בשיחת הדבר מלכות דפרשת לך לך אומר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח (סוס"ד) וזלה"ק . . . לאחרי ריבוי העבודה של וב"עשה כאן ארץ ישראל" במשך הדורות בגלות - הנה הגם שעדיין לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה (והראי' שמישיח עדיין לא בא), אך נמצאים כבר הרבה מאוד מעבר להתחלת העבודה דכיבוש חוץ לארץ והפיכתה ל"ארץ ישראל". ועאכ"כ שנמצאים כבר הרבה מעבר להתחלת הענין שצריכים לצאת מ"ארצך" ורק לאחר מכן ללכת אל (דהיינו לעשות את העבודה של "עשה כאן) ארץ ישראל".

וצריך ברור מהו הענין ודיוק הלשון "לא נסתיימה לגמרי", דהרי מצב של "מאך דא ארץ ישראל" הוא ענין שבמציאות, שאפשר להביא ראי' מהמתרחש שבפועל בעולם (וכפי

426) ומה שלטעם ד"מעלין בקודש" צריך שיהיה ניכר בכמה עלה באותו יום, הרי נפסקה ההלכה שצריך שיהיו המנורות מסודרות שיהיה ברור מהו מספר החנוכיות לאותו יום (רמ"א בשו"ע תרעא ז), ועוד כתבו הפוסקים שכל החשב שאמרו הוא שמדליקים מחוץ לבית, אבל כשמדליקין בפנים - הרי ידוע לבני הבית כמה הם בבית (נסמן באנציקלופדיה תלמודית שם הע' 222).

427) כהגמ' במ"ס.

428) בביאור הענין - ראה לקו"ש ח"ל במכתב השני (שם) שמבאר כמה אופנים ד"צריכים זל"ז".

429) ומה שאומר שם שלא נפסקה הלכה, י"ל שהכוונה שלא נפסקה בין השיטות, וכנ"ל הערה {15} 000, שנפסק כשתי השיטות.

שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ראי' מהמציאות בעולם "שמישיח עדיין לא בא", וא"כ כל זמן שמישיח לא בא הרי חסר הענין של "מאך דא ארץ ישראל", כי לכאורה לא שייך מצב ביניים בעשיית העולם לארץ ישראל.

[והגם שאפשר שיושלם רק חלקים מסויימים (ע"ד בתי כנסיות ובתי מדרשות, שבהם מתקיים הענין ד"מאך דא ארץ ישראל" (כך הוא מפשטות הלשון בדבר מלכות פינחס), עדיין אין זה מסביר את דיוק הלשון "לא נסתיימה לגמרי", דהו"ל "לא נסתיימה", ומהו דיוק הלשון "לגמרי"].

ולאידיך גיסא, באם ישנה אפשרות ומצב של עשיית העולם לארץ ישראל רק באופן חלקי, צ"ל ולברר במה מתבטא ה"מאך דא" בפועל ובמה לא.

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ הידוע (וכמבואר בהמשך הדבר מלכות דשבוע זה) שכאשר נתן הקב"ה לאברהם אבינו את ארץ ישראל נתן לו את כל העשר ארצות, אלא שע"ע (בכיבוש ראשון ושני) ניתנו לבנ"י רק הז' ארצות, והשלימות בזה תהי' בגאולה השלימה. והנה מבואר בתורת החסידות במקומות רבים שהז' ארצות הם כנגד עבודת המידות (ז' מידות), והג' ארצות הם כנגד עבודת המוחין (המחולק לשלושה - חב"ד).

ועפ"י ז' י"ל הביאור בעבודה ד"מאך דא ארץ ישראל", שהעבודה שנעשתה ונשלמה ע"ע היא העבודה דז' מידות, ז' ארצות, אך השלימות בזה תלוי' בעבודה דג' מוחין, ג' ארצות, שהשלימות בזה תהי' בגאולה השלימה (ועוד לפני זה - כמבואר בדבר מלכות דשבוע זה), שאז תהי' העבודה בבחינת מוחין בעצם, ואז תהי' השלימות בארץ ישראל, ובדרך ממילא גם ב"מאך דא ארץ ישראל".

וא"כ י"ל עד"ז שכוונת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות שה"מאך דא ארץ ישראל" הושלם הוא בעבודה דז' ארצות (עבודת המידות), אך עדיין חסר השלימות בעבודה דג' מוחין, מוחין בעצם.

## "מעלת אברהם אבינו"

הת' משה צבי שיחי' פבזנר  
תלמיד בישיבה

בשיחת דבר מלכות וארא מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את מעלת האבות על הבנים, ולאידך גם את מעלת הבנים על האבות:

מעלת האבות על הבנים - מורה על בנ"י כפי שהם למעלה מגדרי העולם, שהאבות

מורה על העצם<sup>430</sup> דבנ"י, שאצל העצם אין שייכות ותפיסת מקום כלל לעולם, והוא למעלה מהעולם, וכפי שמבאר שם שמצד דרגא זו הם אפי' למעלה מהתורה.

(ודרגא זו באבות היא נעלית יותר אפי' מהחיבור שנעשה במ"ת - חיבור עליונים ותחתונים, שהרי בחיבור עליונים ותחתונים מודגש שכ"א מהם נשאר גדרו לכשעצמו<sup>431</sup> אלא שהם מתאחדים ומתגלה העליונים בתחתונים, משא"כ בגילוי העצם, שאז לא שייך כלל עליונים ותחתונים אלא מתגלית בהם נקודת האחדות הפשוטה).

ולעומת זאת מעלת הבנים על האבות היא שעבודתם לאחר מ"ת היא בעיקר באופן שהם מתעסקים ומתלבשים בגדרי (וב)העולם, וכך גם בגדרי העולם מצד עצמו (שיש עליון ותחתון) נמשך העצם ע"י קיום תומ"צ.

ולשני סוגי העבודה יש מעלה שאין בחברו:

מעלת עבודת בנ"י היא בהמשכת העצם בפועל, וכפי שמבאר שם בשיחה בארוכה (אות ז') שכיון שהעצם הוא בלי גבול, הרי שלימות הגילוי שלו היא דוקא כאשר הוא נמשך בעולם בגילוי (ולא שייך בו הגבלות העולם, כפי שהיה אצל האבות), שזוהי מעלת בנ"י (הבנים).

ולאידך גיסא, כל עבודת בנ"י אינה מצד כוחם שלהם, אלא מצד מעלת האבות, שאצלם היתה העבודה מצד עצם הנשמה, ומזה ניתן הכח לגלות את עצם הנשמה ע"י עבודת בנ"י.

וי"ל שבאמת גם אצל האבות (וביחוד אצל אברהם אבינו) יש (אם כי לא בשלימות) את מעלת הבנים:

בדבר מלכות לך לך מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>432</sup> שבציווי הקב"ה ד"לך לך" (שזה ה' שאברהם ה' כבר בן 75 שנה, עם כל עבודתו אשר עבד עד אז), עיקר החידוש בזה (לגבי עבודתו שלפנ"ז) הוא שהחל החיבור דעליונים ותחתונים, וזה מודגש בעיקר<sup>433</sup> בקיום מצות מילה ע"י אברהם אבינו, שעשה והפך את האבר הגשמי והחומרי לחפץ של קדושה, שזה (כפי שמבאר בדבר מלכות וארא) יכול להיות רק ע"י העצם שהוא בלי גבול, שנמשך אפי' באבר ומקום זה.

ונמצא שאצל אברהם אבינו הייתה לא רק מעלת העצם דבנ"י (שלמעלה מגדרי העולם - עליון ותחתון), אלא גם מעלת ההתעסקות בעולם, שבגדרי העולם גופא (עליונים ותחתונים) החל לחבר בין עליונים לתחתונים.

430) באריכות בדבר מלכות וארא הנ"ל. לקו"ש לך לך ה'תשנ"ב ס"ב. לקו"ש ח"ל ע' 57 ואילך.

431) מבואר באריכות בד"ה גל עיני ה'תשל"ז (קונטרס ל"ג בעומר ה'תשנ"א, נדפס במלוקט ח"ה). לקו"ש לך לך נ"ב (הנ"ל הערה 1), דבר מלכות וארא סעיף ה'.

432) בעיקר מסעיף ח' ואילך.

433) ראה הערה 25 בדבר מלכות וארא שם.

[אך כפי שמבדיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, מכיון שהמשכת הקדושה הייתה רק באבר אחד (ולא בכל עניני העולם שהאבות התעסקו בהם), אין זה המשכת העצם בשלימות, כי מצד הבל"ג שבעצם הוא נמשך בכל מקום ממש (ולא רק בהענין דמצות מילה)].

ובסגנון אחר: כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר במקום אחר<sup>434</sup> שכח הגורם הוא נעלה יותר מהדבר הנגרם ממנו, שלכן הוא יכל לגרום דבר זה.

ומכיון שעבודת הבנים זה בכח (העצם ד) האבות<sup>435</sup>, מובן שהאבות הם יותר נעלים מהבנים. וכידוע בענין 'מעשה אבות סימן לבנים', וכפי שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר גם בדבר מלכות לך לך, שע"י מצות מילה באברהם, נעשה הפתיחה על הענין של חיבור עליונים ותחתונים, בעבודת הבנים (בנ"י).

אך אעפ"כ יש מעלה בבנים, שהם בפועל ממשיכים העצם הכל מקום (לא רק בפרט דמילה), ואז ניכר הבל"ג של העצם.

ועד"ז (כפי שממשיך לבאר בדבר מלכות וארא הנ"ל) זהו ההבדל בין גלות לגאולה:

אמנם בנ"י לאחר מ"ת ממשיכים העצם בכל מקום, ע"י קיום התומ"צ, אך זה בהעלם, וזה עדיין חסרון בהעצם, כיון שהוא לא מוגבל - "בודאי יכול לבוא גם בגילוי", וההתגלות דהעצם תהי' בגאולה האמיתית והשלימה, שדוקא אז יהי' את 'גילוי העצם', כי (לא רק שהוא נמשך בכל מקום) אלא אז הוא יהי' בגילוי,

ו"כל זמן שלא נעשה הגילוי למטה, ה"ז הוכחה שאין זה העצם" (לשונו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות וארא סעיף ז'), וזה מעלת הגאולה על הגלות.

אך לאידך כיון שהגורם דהגאולה הוא "מעשינו ועבודתנו" בזמן הזה, אז יש מעלה<sup>436</sup> בזמן הזה אפי' יותר מהגאולה האמיתית והשלימה, כיון שכח הגורם יותר נעלה מהדבר הנגרם ממנו.

ומכיון שהתכלית היא שהעצם יהי' בגילוי למטה, שדוקא אז זה העצם, לכן איננו מסתפקים בהמשכת העצם, שזה כבר נעשה ע"י בנ"י מכל הדורות<sup>437</sup>, אלא מכיון שרוצים עצם - זה דוקא ע"י גילוי העצם שרק אז זה עצם, תיכף ומיד ממש שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מתגלה לעיני<sup>438</sup> כל באי עולם, ועאכו"כ לעיני כל ישראל.

434) ד"ה איכה ה'תשל"א בסופו (נדפס בסה"מ מלוקט ח"א), ושם נסמן.

435) כמבואר בדבר מלכות וארא נ"ל.

436) ד"ה איכה הנ"ל.

437) 380 תניא פל"ז, וראה בארוכה בפניני התניא שם.

438) לשונו הק' בסיום דבר מלכות נצבים-וילך.

## מעלת השכיבה

הת' מ.מ. שי' יצחקוב  
תלמיד בישיבה

### א

בש"פ ויצא תשנ"ב מדבר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על כך שיעקב אבינו שכב לישון במקום המקדש, ומסביר ששכיבה זה לכאורה ענין לא טוב, שהרי הראש של האדם משתוה עם הרגל. ומזה שואל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על יעקב איך שכב לישון במקום המקדש, וזלה"ק<sup>439</sup> (תרגום):

"ענין השכיבה מורה ש"ראש" האדם (המעלה שבו) משתוה אל "רגל" האדם (המטה שבו) . . על ידי ההעלם וההסתר של "עולם הזה הגשמי והחמרי ממש והוא תחתון שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו יתברך וחסך כפול ומכופל" . . ויובן זה בהקדים השאלה . . כיצד יתכן שדוקא "במקום ההוא" - מקום המקדש - שכב יעקב לישון? . . מזה גופא מובן, שהשכיבה היא (גם) ענין למעליותא, ואדרבה - ענין הכי נעלה; וענין זה מתגלה דוקא במקום המקדש". עכלה"ק.

### ב

בהמשך מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ההבדל בין עמידה ושיבה לשכיבה, שכאשר האדם עומד ואפילו יושב - ניכר החילוק בין החלק העליון דהגוף לחלקו התחתון, אך בעת השכיבה - החלק העליון והחלק התחתון הם בהשואה. וכ"ה ברוחניות, שבעמידה ניכר החלק העליון שזהו תכנו ומהותו הרוחניים של האדם, והחלק התחתון מסמל את הגשמיות.

ואז מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את מעלת השכיבה, וזלה"ק:

"מזה מובן, שאע"פ שבפשטות ובגלוי ענין השכיבה - כשה"מעלה" (רוחניות) משתוה עם ה"מטה" (גשמיות) - הוא ירידה גדולה ביותר (בבחינת הגלויים), מ"מ - הרי, בשרש ובפנימיות הענין, יש בזה עילוי גדול ביותר, שדוקא במצב זה נמצא ה"מעלה" יחד עם ה"מטה" בהשואה גמורה, שזה בא מצד גילוי עצמותו ומהותו יתברך, שבהיותו "למעלה" לגמרי מכל הגדרים של מעלה ומטה, הרי שניהם בהשואה גמורה ממש לגביו".

היינו שכל המעלה של השואה דהמעלה ומטה בא מצד גילוי עצמו"ה ית' וזוהי מעלת השכיבה. וכפי שגם ממשך אח"כ בארוכה שכל ענינה דהשכיבה זה עצמות וכו'.

439) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 140 ואילך.

## ג

והנה בליל ב' דחה"פ תשי"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את מעלת ההסבה לגבי ישיבה באופן שנראה לכאורה אחרת מהשיחה הנ"ל, וזלה"ק<sup>440</sup> (תרגום):

"בליל פסח, כל היהודים "מסובין" - במדרגת עולם האצילות . . . כאשר יושבים, נעשה הראש נכפף למטה, אבל בכל זאת הראש למעלה מהגוף והגוף למעלה מהרגל. משא"כ כאשר שוכבים ("מסובין") הגוף והרגל - ישרים.

ובעבודת האדם: ישיבה זה "ביטול היש", שלמרות שהוא בטל אבל [עדיין] הוא עוד מציאות, ובהיותו במציאות הוא בטל.

לאידך, שכיבה ("מסובין") זה ביטול במציאות, הראש הגוף והרגל ישרים . . . שזה הענין של ביטול במציאות - הביטול של עולם האצילות.

ועפ"ז מובן החילוק בין "יושבין" (בכל הלילות) ו"מסובין" ("הלילה הזה") זה ע"ד החילוק בין עולמות ב"ע, ביטול היש ("יושבין"), ועולם האצילות, ביטול במציאות ("מסובין"). עכלה"ק.

ע"פ מה שאומר כאן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שמעלת השכיבה על ישיבה, אשר שכיבה זה ביטול במציאות שזה הביטול של עולם האצילות, צלה"ב מה שמסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בש"פ ויצא תשנ"ב, שמעלת השכיבה ענינה מעצמותו ומהותו ית' ונמשכת ממנו שהוא למעלה מגדרים דמעלה ומטה<sup>441</sup>.

## ד

ויש ליישב זה ע"פ המשך השיחה בחה"פ תשי"ב: "הביטול של אצילות צריך להמשיך למטה בעוה"ז, שזה הרי הכונה של בריאת העולמות - נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". עכלה"ק.

היינו שבעצם זה אותו ענין, שצריך להמשיך את ביטול דאצילות למטה לעוה"ז לעשות דירה להקב"ה שזהו ענין של גילוי עצמו"ה ית'<sup>442</sup>.

440) שיחות קודש תשי"ב (הוצאת תש"ס) ע' 3-252.

441) וראה גם "קטנתי מכל החסדים" תרס"ג החילוק בין אצילות לעצמות, ש"אצילות" זה אמת ו"עצמות" זה אמת לאמיתו.

442) ע"ד המבואר ריבוי פעמים במאמרי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (ראה ד"ה אני לדודי תשכ"ו (בנוגע ל"ג מדות הרחמים), ד"ה ויהיו חיי שרה תשל"ל [קונטרס כ"ף מרחשון תשנ"ב - חולק ע"י כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א] - (בנוגע לעצם האור)) שמתו שמדרגה נעלית ממלאת כוונת העצמות, עי"ז שנמשכת למטה, עי"ז אותה מדרגה מתעלית לעצמות.



וכפי שגם ממשיך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהמשך שיחת ה"דבר מלכות":  
 "ובהמשך לזה - ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים", בית ודירה לו  
 יתברך, שהדר בדירה מתגלה שם בכל עצמותו".

וכן בהמשך הסעיף מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בענין זה על דירה להקב"ה -  
 לעצמותו ומהותו ית'<sup>443</sup>.

ולהעיר מסיום שיחת ש"פ לך לך תשנ"ב<sup>444</sup> (אודות ביאת המשיח תיכף ומיד): "שכל העולם  
 יהי' דירה לו יתברך בתחתונים, וגם בעולמות ב"ע יהי' הגילוי של עולם האצילות, מלשון  
 אצלו וסמוך לעצמות המאציל ב"ה", שהענין דדירה בתחתונים והמשכת עולם האצילות  
 בבי"ע - היינו הך.

## בענין 'צורה' לדעת שמואל ור"ש

הת' משה צבי שיח' פבזנר  
 תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות לפ' בחוקתי<sup>445</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את יסוד המחלוקת  
 שבש"ס בין ר' יהודה לר' שמעון, שר' יהודה סבר שמתני שהתורה דורשת ביטול (כגון מצוות  
 'תשביתו' בפסח, בדיני שבת<sup>446</sup> וכיו"ב) הרי העיקר שיתבטל הציור הקיים (ולכן בביעור חמץ  
 מספיק שמפורר לים), וזאת מכיוון שהולכים אחר הצורה, אולם ר' יהודה סבר שצריך להיות  
 ביטול במציאות, שיתבטל לגמרי, וזאת מכיון שלשיטתו הולכים אחר החומר.

ועפ"ז מבאר את מחלוקתם במס' שבת<sup>447</sup> בענין "דבר שאינו מתכוון", דר"י סבר שחייב  
 אולם ר"ש סבר שפטור (אבל אסור). ושורש מחלוקתם הוא כנ"ל, מכיון ש"מלאכת מחשבת  
 אסרה תורה", אזי לשיטת ר"ש חסר ה'צורה' שבעברה, ולכן פטור, אולם לפי ר"י ה'חומר',  
 מעשה העבירה, קיים, וכן חייב בחטאת.

ולפ"ז מבאר (הערה 19 שם) את שיטת שמואל ד"בדבר שאינו מתכוון" סבר לה כר"י  
 ובמשאצ"ג [ובמלאכה שאינה צריכה לגופה] סבר לה כר"ש", דבאמת שיטת שמואל היא  
 כר"ש, שהעיקר הוא הצורה, אך בגדר מהות ה'צורה' חלוקים; לר"ש כדי שיתחייב צריך

(443) ראה סעיף יו"ד.

(444) סה"ש לעיל ע' 84 (סט"ו).

(445) לקו"ש ח"ז ע' 188 ואילך.

(446) מסכת שבת מא, ריש ע"ב. וש"נ.

(447) צב, א.

שיתכוון על המעשה הסופי, ולשיטת שמואל עצם הכוונה שעושה משהו מספיק כדי לחייבו (ולכן במשאצ"ג, שיש כוונה, אף שזה לא המטרה, חייב, למרות שב'דבר שאינו מתכוון' פטור, כי אין בזה כלל כוונה).

[ולהעיר שבנוגע להגדרה של 'כוונה' - דן בזה ר' מנחם זעמבע: האם זהו מחשבה או רצון. אך לפי המבואר כאן בשיחה<sup>448</sup>, נוקט כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שכוונה היינו מחשבה, שזהו הענין ד'מלאכת מחשבת'.]

ואולי אפשר לומר זאת גם בסגנון אחר:

לדעת ר"ש - האדם שקוע במטרתו, ובמילא אע"פ שהתכוון לעשות המעשה, אך מאחר שלא זוהי מטרתו, זה נקרא ללא כוונה, מחשבה, כי האדם שקוע וחושב על המטרה.

אך לדעת שמואל - אע"פ שלא זוהי מטרתו, אך מאחר שיש כאן כוונה לעשות המעשה, אז האדם גם שקוע וחושב בזה.

ואולי אפשר (בדרך אפשר) לומר גם נפק"מ בנוגע לעבודה בענין השליחות דכאו"א והעבודה ד'להביא לימות המשיח':

בדבר מלכות חיי שרה (ובאריכות בדבר מלכות תולדות) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהעבודה כעת היא 'להביא (דייקא) לימות המשיח', היינו לא כפי שמוהא בכ"מ הלשון 'לרבות' שמשעותה שמחכה עד שיבוא משיח ואז יהנה מזה וכו', אלא - 'להביא', הוא עושה כל התלוי בו כדי 'להביא לימות המשיח'.

וכפי שמפרט אח"כ, שההחלטה שבאה מ'כיניוס השלוחים' זה היא "צריכים לבוא ולהביא החלטות טובות כיצד כל שליח צריך להתכונן בעצמו ולהכין את כל בני" במקומו ובעירו וכו' לקבלת פני משיח צדקנו, ע"י שהוא מסביר את ענינו של משיח... כולל במיוחד - ע"י לימוד עניני משיח וגאולה, ובפרט באופן של חכמה בינה ודעת".

וכל זה חדור בהמטרה 'להביא לימות המשיח', שלא מחשיבים הפרטים (כ"כ), אלא העיקר להביא משיח, בכל האפשרויות.

ובשיחת כיניוס השלוחים ה'תשמ"ז<sup>449</sup> בסופה, דורש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דורש להתרכז בעבודה, להאיר את המקום (כאו"א במקומו הוא) בתומ"צ, ולא להתרכז ולהתעסק (כ"כ) בהמטרה שזה מביא הגאולה, עיין שם היטב.

ואולי אפשר לומר: השיחה דתשמ"ז היא ע"ד שיטת שמואל שאפילו שאין זה המטרה, מ"מ מכיון שזה מביא המטרה - כבר מוגדר ככוונה, אפילו שזהו לא הכוונה הסופית, ולכן זה

(448) שם ס"ג.

(449) נדפס בספה"ש תשמ"ז ח"א ע' 86.

מלאכה שיש בזה 'צורה'.

אך בשיחת הדבר מלכות - זה ע"ד דעת ר"ש, ש'צורה' - היינו הכוונה הסופית, ובמילא הדרישה היא להתעסק רק במטרה - "להביא לימות המשיח".

ולהבהיר: בדבר מלכות העבודה דלהביא לימות המשיח זה לא רק 'צורה' לחומר (העבודה עצמה), אלא זה גם החומר בעצמו, שהעבודה עצמה היא לראות ולפעול שכל דבר מוליך לקבלת פני משיח צדקנו.

וע"פ פנימיות הענינים - בעבודה זו יש שלימות ההתאחדות בין חומר לצורה, שהחומר עצמו - העבודה עצמה היא יישום המטרה ממש (ה'צורה'), וכן להיפך שה'צורה' עצמה (המטרה) היא החומר (העבודה).

וזהו המבואר בהדבר מלכות דחיי שרה<sup>450</sup>, שהעבודה דמלך המשיח ושל כאו"א מישראל - היא יחוד מ"ה וב"ן, היינו גשמיות וחומריות (חומר) עם הרוחניות הכי נעלית (צורה).

וכן זהו המבואר בדבר מלכות תולדות (בשיחה הא' - זה ניכר במיוחד):

שהנשמה ממשיכה לגוף מעלתה, והגוף ממשיך לנשמה מעלתו, עד חיבור בתכלית השלימות.

וזהו הנקודה שחודרת בכל שיחות הדבר מלכות החיבור של הרוחניות והקדושה הכי נעלית, בהגשמיות והחומריות הכי תחתונה.

והעיקר - שמעולם הדיבור והכתיבה וכו' זה יהי' במעשה בפועל ממש, תיכף ומיד ממש, בפשטות ממש.

## עבודת המרירות בדורנו

הת' יוסף יצחק שיחי' דוברייצר  
תלמיד בישיבה

### א

במאמר "מרגלא בפומי" דרבא" תשמ"ו<sup>451</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דברי אדמו"ר הרי"צ ש"ענין התשובה ישנו אצל כמה אנשים פשוטים שאינם בעלי ידיעה והשכלה,

450) וראה במיוחד בס"ג על הקשר של שליחותו של משיח עם ענין הגשמים, עיי"ש היטב.

451) נדפס בספה"מ דרושי חתונה ע' קלח ואילך.

והם מתעוררים ביותר בתשובה וכו', ובוכים במר נפשם, כמו שאנו רואים במוחש דאמירת תהילים שלהם הוא בלב נשבר", שדבר זה הוא תשובה מתוך מרירות על המצב בעבודת ה' כפי המבואר בתניא<sup>452</sup>, ומוסיף, שדרך זו של תשובה מתוך מרירות אינה שייכת בדורנו זה האחרון, אלא עבודת התשובה בדורנו צריכה להיות מתוך שמחה דוקא.

ונתן ב' טעמים לכך שכיום ניתן לעשות את עבודת התשובה מתוך שמחה, ואין צריך לשבירת הגוף ע"י מרירות:

א. "התשובה מתוך מרירות היא תשובה תתאה והתשובה מתוך שמחה היא תשובה עילאה, והרי בדורנו זה, אחרי כל הצרות והייסורים וכו' אשר יסורין ממרקין ומבררים, וייסורים מזככים ומרוממים, הרי כל ישראל הם במצב הכי עליון והכי נעלה ושייכים לתשובה עילאה דווקא, שהיא מתוך שמחה".

ב. אדה"ז כתב באגרת התשובה שענין המרירות שייך (לכל הפחות) רק פעם אחת בשבוע, בתיקון חצות של ליל שישי, אבל אנו עומדים כעת באלף השישי קרוב לסופו "לא רק ביום שישי (לא ליל שישי) אלא ביום זה קרוב לסימו, קרוב ליום השבת, א"כ פשיטא שהעבודה בזמן זה היא מתוך שמחה דתשובה עילאה".

והמובן מב' פירושים אלו הוא, שמכיון שאנו עומדים בזמן מיוחד, ולאחר העבודה של כל הדורות, הרי ע"י עבודת הדורות הראשונים יכולים אנו לעבוד בדרגה נעלית יותר.

ולכאורה צריך להבין:

ע"פ חידושו של הבעש"ט בענין ההשגחה פרטית, שחכמי ישראל בדורות קודמים סברו שרק בבני אדם שייך ההשגחה פרטית, אך בחיות ובהמות ישנה רק השגחה על כללות המין, וכן הוא בסכלים הממרים ש"משל בהמות נדמו", ההשגחה העליונה עליהם היא באופן כללי, ולא על כל נברא בנפרד.

אך הבעש"ט חידש שההשגחה הפרטית היא על כל דבר ודבר בעולם, וכל תנועה ופרט בעולם משלימים את הכוונה העליונה בכריאת העולם.

ולפ"ז צריך להבין טובא כיצד ניתן לומר שהעבודה הכללית של הדורות הקודמים, וכן מעלת הזמן נוגעים גם בעבודתו הפרטית של יהודי, שעליה ישנה השגחה פרטית ומסודרת לעבודתו.

## ב

ונראה לבאר זאת ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהתוועדות י"ב תמוז

(452) תניא לקו"א פכ"ו (לג, א). שם אגה"ת פ"ז (צו, ב).

תשד"מ<sup>453</sup> עה"פ<sup>454</sup> "ברוך הבא בשם ה' ברכנוכם מבית השם", שפסוק זה פתח ביחיד ("ברוך הבא") וסיים ברבים ("ברכנוכם"), וביאר, שהיחיד מגיע לרבים יכול הוא לחשוב מה מקומו בין הרבים, ובמה נחשב הוא בניהם,

וע"ז אומרים לו "ברוך הבא", לשון יחיד, שלמרות שנמצא בין רבים, עדיין קימת מציאותו כיחיד, אך מסיימים "ברכנוכם גו'", לשון רבים, כי כאשר היחיד מצטרף אל הרבים, מיתוספת בו מעלת הציבור, שעושה בו מציאות חדשה לגמרי, זאת יחד עם מעלותיו כיחיד. עכת"ד קדשו.

ואולי עפ"ז יש לומר הביאור במאמר "מרגלה בפומיה", שעם מעלת עבודת היחיד בעשיית התשובה, הרי ע"י פעולת הדורות הקודמים, יש לו תוספת ברכה והשגחה גם בעבודתו הפרטית, ודבר זה גורם לעבודה מסוג חדש לגמרי. ויחד עם זה, אין זה שנשלל עבודתו הפרטית של יהודי, אלא שמתוסף בו ע"י עבודת הרבים נתינת כח לעבודת התשובה בתור יחיד.

## ביאור בב' החידושים בהזכרת יציאת מצרים לדברי חכמים

הת' אליעזר שי' אצרף  
תלמיד בישיבה

### א

בנוגע לזכירת יצי"מ, עליה נצטוינו בכל יום, איתא במשנה<sup>455</sup> (מסכת ברכות): "מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא - שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך; ימי חיך - הימים, כל ימי חיך - הלילות. וחכמים אומרים: ימי חיך - העולם הזה, כל ימי חיך - להביא לימות המשיח".

ובביאור שיטות אלו בגדר הזכרת יציאת מצרים, מצינו מספר אופנים:

א. בן זומא סבור כי יש להזכירה בזמן הזה הן בימים והן בלילות, ואילו חכמים חלוקים עליו

453) התוועדויות ח"ד ע' 1-2160.

454) תהילים קיח, כו.

455) ברכות יב, ב.

וסבורים שהזכרת יציאת מצרים בזמננו קיים בימים בלבד (ולא בלילות), ומוסיפים שחיוב זה יוסיף להתקיים גם בהזמן דימות המשיח, לעתיד לבא<sup>456</sup>.

ב. חכמים מסכימים עם בן זומא בדבר זמן הגלות דעתה. דהיינו שגם לדבריהם יש להזכיר את יציאת מצרים הן בימים והן בלילות; אלא שלשיטתם יש להוסיף גם את ימות המשיח העתידיים, כזמן שגם בו תוזכר יציאת מצרים.

ג. בן זומא וחכמים כלל לא נחלקו; לכולי עלמא על יציאת מצרים להיזכר הן בימים, הן בלילות והן בימות המשיח (וכל מחלוקתם הינה רק באופן הלימוד מהפסוקים העוסקים אודות ענין זה).

ד. נחלקו גבי הלילות, אך גם בן זומא סבור כחכמים שמזכירים גם בימות המשיח<sup>457</sup>.

## ב

והנה, בשיחה לש"פ שמות תשנ"ב<sup>458</sup>, נעמד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לבאר את דברי משנה אלו, ומבאר שפשט דברי המשנה כולל ג' חידושים בלימוד בעבודת ה'.

ראשית, על יהודי לזכור יציאת מצרים גם בימים; היינו, גם כאשר אור השם מאיר בגילוי (יום). על יהודי לצאת ממצרים וגבולים המצרים את צעדיו בעבודתו ית' ומעכבים את היכולת להוסיף ולפרוץ בהתקדמותו הרוחנית, וענין זה נדרש כחלק מעבודתו את השם.

שנית, על יהודי לזכור את יציאת מצרים גם בלילות; כלומר, גם בזמנים בהם אור השם איננו בגלוי, וחושך הגלות ניצב בשיא תקפו ואונו, כבזמננו אנו, מוטל על היהודי לעבוד את ה' ללא התחשבות בקיומם של מצרים וגבולים.

מעבר לכל זאת, מוסיפה המשנה ומחדשת - בהביאה את דבריהם של חכמים, שגם בימות המשיח דלעתיד לבוא יהיה צורך בהזכרת יציאת מצרים. ומזה, שני חידושים:

א. את דרשתם המלמדת את חובת הזכירה לעתיד לבוא, למדו חכמים מהפסוק "כל ימי חיידך". לדבריהם, המילים "ימי חיידך" בפ"ע, מלמדים על הזמן הזה ותו לא, וצירוף המילה "כל" מרחיב הלימוד גם לימות המשיח. וכיון שדרשת חכמים עוסקת בהרחבת המושג "ימי

456 יש לעיין האם גם בימות המשיח גופא שייך עניין של הזכרה בימים והזכרה בלילות וכפי שנכתב בהע' 44 "ולכן סבירא להו לחכמים שדווקא לימות המשיח מזכירין יציאת מצרים בלילות" והיינו שרואים מכאן במפורש שגם בזמן הגאולה שייך יום ולילה כזמן הגלות. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

457 בהע' 32 מובא שי"מ שלכו"ע לא חלוקים גבי הזכרת יצי"מ גם בימות המשיח וי"ל מהי הכוונה בדברים אלו האם נאמר שחלוקים לגבי הלילות ומסכימים גבי ימיה"מ או שנאמר שמסכימים הן לגבי ימות המשיח והן לגבי הלילות כמובא באפשרות ג', ובכל אופן הדבר יתבאר לפי המבואר בהמשך.

458 (458) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 244.

חייך", שהמילה "כל" מלמדת שזכירת יצי"מ אינו רק בזמן דעתה אלא גם לימות המשיח, משמע שגם עתה יש חיבור להענין דימות המשיח.

ב. שאף בזמן הגאולה עצמו, שמוכן לכל גודל מעלתו ויתרונו, עכ"ז תוזכר יציאת מצרים. כלומר, שחרף עובדת היות בני ישראל לעתיד לבוא במצב גבוה, שלא בערך למצבם כפי שהוא עתה, מכל מקום יזכירו גם אז את יציאת מצרים. וזאת משום שהיא מהווה חלק בלתי נפרד מימות המשיח (לעת"ל), וכפי שמתבאר בגוף השיחה.

היוצא מכל האמור הוא, שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לומד שחידושה המרכזי של המשנה הוא הזכרת יציאת מצרים בגאולה העתידה.

ומה שיש לברר אפוא הוא, כיצד חידוש זה יתיישב לפי ג' האופנים האמורים בהבנת המחלוקת שבמשנה; דעל פי פשוטו נראה שבן זומא לא יסכים עם מה שמוגדר בשיחה כחידוש העיקרי של המשנה. עוד יש להבין, כמי יסבור רבי אלעזר בן עזריה, שהביא את דרשתו של בן זומא ו(לכאורה) לא הביע את דעתו במחלוקת.

## ג

ואכן, מתייחס כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בהע' 32) לאיבעיות הנזכרות, ומבאר את חידוש המשנה עפ"י המוסבר בגוף השיחה בהתאם לאופני לימוד המחלוקת.

ונתקשו והגו בה לומדים ומעיינים רבים. והיות שנ"ל שקיימת התאמה מדויקת ואף מדוקדקת בין המופיע בה לדברים המופיעים בגוף השיחה,

נ"ל לבארה באופן זה (ויש לציין כי חלוקת הפסקאות שבהערה זו, בנויה בהתאם לחילוקי המדרגות בחידושם של חכמים):

כאמור, לפי המוסבר בגוף השיחה קיימים שני חידושים בדרשתם של חכמים. האחד הוא הכללת מצב יציאת מצרים של ימות המשיח בתוך ההזכרה של הזמן הזה, והשני - במצב הנעלה דלעת"ל יעריכו גם את יצי"מ של זמן הגלות (מעלת האתכפיא).

ובהתאם לשני חידושים אלו, מחולקת ההערה הנ"ל לארבעה קטעים:

הראשון שבהם, מבאר כיצד חידושם הראשון של חכמים יציב ושריר; ועושה זאת בהסתמך על ההבנה שלפיה חכמים ובן זומא לא נחלקו.

השני, מבאר את התקיימות החידוש השני להשיטות שהם אינם חולקים. הקטע

השלישי מסביר את התקיימותו של החידוש השני בדברי חכמים גם להשיטות שנחלקו,

והרביעי מסביר את התקיימות החידוש הראשון בדברי חכמים גם בהיותם חולקים.

## ד

והביאור בזה:

מדברי חכמים כפי שהם מתבארים בהשיחה הקדושה, עולה חידוש כביר: יציאת מצרים וימות המשיח (העתידיים) חופפים ומקבילים זה לזה, עד כדי הנכחת החיוב דימות המשיח בהחיוב דזמננו אנו, והזכרת יציאת מצרים בזמן כה געלה כזמן הגאולה.

אם כן, בפתיחת ההערה הנ"ל מבהיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כיצד החידוש הראשון האמור (זה שלפיו החיוב העתידי דהגאולה נכלל בעכשווי דהגלות), עולה בקנה אחד עם פשטות המשנה, לפיה חכמים אינם מסכימים על הזכרת יציאת מצרים בלילות.

שכן, אם אכן חולקים חכמים וגורסים כי אין חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילות - לא ניתן לומר שיש קשר בין ההזכרה בימות המשיח להזכרה בגלות;

שכן, בלילה - המסמל את הגלות, לא מזכירים כלל. ולכך מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כי לדעות רבות חכמים לא נחלקים עם בן זומא, והם מסכימים שיש להזכיר את יציאת מצרים בגאולה.

בקטע השני, מבאר היאך יתיישב החידוש השני שבחכמים גם אליבא דמביא דרשת בן זומא - רבי אלעזר בן עזריה; וזאת, על פי המפרשים הלומדים שאין מחלוקת בנושא הזכרת יציאת מצרים בגאולה העתידה לבוא, ושלפי כל השיטות כולן יש להזכיר.

בקטע השלישי, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כיצד יילמדו הדברים אליבא דהגורסים שישנה מחלוקת בין בן זומא וחכמים (שאזי יסתבר שרבי אלעזר בן עזריה הוא כבן זומא). ומביא לכך שלוש אפשרויות לביאור:

א. אין הכרח לומר שראב"ע סבור כבן זומא ואפשר שאכן רבי אלעזר בן עזריה מסכים עם חכמים ולא עם בן זומא בפרט זה, וגם לדעתו תזכר יציאת מצרים לעתיד לבוא. והבנה זו אף סימוכין יש לה בדברי המפרשים, הטוענים כי דברי חכמים עצמם הובאו אף על ידי רבי אלעזר בן עזריה;

המילים "וחכמים אומרים" הן למעשה המשך דבריו של ראב"ע. היינו, שמדובר בפרשנות שעוגן גדול יש לה ומשענת רחבה להישען ולעמוד על תילה כבניין מוצק העומד איתן על יסודותיו (ומצאתי להעיר מדברי הפסוק: "ומנחל מושב איתנו")<sup>459</sup>.

(459) לכאורה יש לומר שהבנה זו אף מודקדקת בדקדקנות בהכתוב במשנה, שהרי כל הקשר דברי רבי אלעזר בן עזריה מובא בעניין אכזר יציאת מצרים בלילות וכדברי המשנה "מזכירין יציאת מצרים בלילות" ומובן וגם פשוט שאין כל כוונה בדבריו לחלוק בנושא האכזר בימיהם"ש. והמפורסמות והגלויות אינן זקוקות לראיה, כמפורסם וכגלוי.



ב. הגאולה עצמה היא עניינה של גאולת מצרים, ועד שהן נעשות לדבר אחד ולמהות אחת. וממילא, לא צריך להזכיר את יציאת מצרים, אבל אין זה משום היעדר השייכות של יצי"מ לגאולה העתידה השלימה, אלא כתוצאה מחוסר העניין שיהיה באזכור - שעה שהוא יהיה מאליו (מכיוון שהגאולה עצמה מזכירה ע"ד יצי"מ).

ג. "ועוד ועיקר: בכל אופן כל משנה זו נאמרה ביום שנתמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא (כשאמר הרי אני כבן שבעים שנה)". עכלה"ק בהערה (שם).

בקטע הרביעי שבהערה, מבאר איך למרות שבן זומא וחכמים אכן נחלקו בעניין הזכרת יצי"מ בלילות - מכל מקום ישקוט בבטחה החידוש הראשון על מושבו, עפ"י שלוש האפשרויות המופיעות בקטע השלישי (ואכהמ"ל).

## ה

ויש לעיין בהמבואר בקטע השלישי שבהערה זו.

דהנה, בעוד מובנים ונהירים היטב שתי אפשרויות הביאור הראשונות; כאשר לפי האחת, הראשונה שבהן, רבי אלעזר בן עזריה יאמר כי יש להזכיר יצי"מ בימוהמ"ש, ולפי השנייה - יציאת מצרים אכן מזוכרת בימות המשיח, אלא שאין צורך להזכירה בפה, משום שהיא נעשית מתוקף היות הגאולה בעולם; הרי שהאפשרות השלישית אינה מחוורת כלל ואף עיקר.

כיצד העובדה שמשנה זו נאמרה ביום בו התמנה רבי אלעזר בן עזריה להיות נשיא - מסבירה שגם לדעתו מזכירים את יציאת מצרים בימות המשיח?

בדוחק ניתן להבין דברים אלו, כבאים לומר שהיות שרבי אלעזר בן עזריה נעשה לנשיא - שאצלו עניין יציאת מצרים בימות המשיח הוא עניין מהותי<sup>460</sup>, לפיכך אפשר לדחוק בדבריו את החידוש השלישי המבואר בשיחה.

אלא שלא זו בלבד שאין הדברים מיושבים כדי צורכם, הם אף אינם מתחילים להתיישב מצורכם. שכן, מכך יוצא שדווקא ביום זה, בו הופך הוא לנשיא ובו הזכרת יצי"מ בימוהמ"ש נעשית לחלק מממהותו - דווקא אז הוא נחלק על חכמים ולומד שאין להזכיר את יצי"מ בימות המשיח. היש לך תמיהה גדולה מזו?

למעשה, נכפלת אי ההבנה בכפל כפול: בהביאו את אפשרות הביאור השלישית, כתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כי היא העיקרית. ובלשונו הק', 'ועוד ועיקר'. ומזה מובן

460) ייתכן להקשות עפ"י המבואר בתוי"ט, שלא הייתה הלכה אחת ביום זה שהייתה תלויה ונשארה בלתי פתורה. א"כ אין קשר הכרחי בין עיסוק בהלכה זו לבין עובדת ההתמנות לנשיאות (שהזמ"ג, וד"ל). וקושיה זו תתייב על פי הנכתב בהערות 19-20, ע"ש. והדברים ברורים.

שמדובר באפשרות ביאור טובה ועיקרית יותר מקודמותיה. ויתרונה של אפשרות זו עומד ותלוי אף הוא בסימן שאלה שיש להסירו. ויותר מכך כותב "ובכל אופן" היינו שלא משנה באיזה אופן הדברים יתבארו וגם לולי תשובות א' וב' - תשובה ג' תתרץ את הצריך ביאור. ולקמן יבוארו הדברים בטוב טעם לענ"ד.

## ו

ויש לבאר כל זאת, ובהקדים:

בתחילת ס"ו, מתבארת ההוספה והחידוש של חכמים על דברי בן זומא. ובהערה על אתר (הע' 44) נכתב, שהביאור שבגוף הדברים שייך לההבנה שחכמים ובן זומא אכן לא נחלקו. אולם לפי ההבנה שנחלקו בעניין הזכרת יצי"מ בימות המשיח, יש לבאר באופן אחר, פנימית יותר.

והוא, שבן זומא, בהיותו למעלה מהעולם - היה בכוחו "לפעול בירור" גם בלילה בזמן הזה דהגלות. ואילו חכמים, גורסים שבזמן הזה אין עוד כוח (לבני ישראל) לברר את הלילות - ולפיכך לשיטתם אין להזכיר כיום יצי"מ בלילות.

ורבי אלעזר בן עזריה, בכוחו כנשיא, מאחד ומחבר את שני הקצוות הללו. כעת, ניתן לפעול שכל יהודי יוכל לברר את הלילות - ואף בזמן הזה דדידן, וליצור בקרב כל עמך בית ישראל את תחושתיות ההרגשה של זמן הגאולה כבר בעוד משתוללת גלות נוראה ברחובות (כהיום).

לפכ"ז ניתן להבין את כוונת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באפשרות השלישית המוצעת הנ"ל. שלפי האמור, רבי אלעזר בן עזריה עם התמנותו לנשיא, ובגיל שבעים - כהדגשת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במילות ההערה (בביאור הג') "כשאמר הרי אני כבן שבעים שנה" שעניין השבעים קשור בשלימות ובתוקפו של הנשיא, וממילא רק הוא בכוחו לחבר את שתי הגישות המנוגדות המיוצגות ע"י חכמים ובן זומא, ולפעול שכל יהודי יוכל לנהוג באופן שדורש בן זומא בזמן הגלות.

ולפיכך ניתן להבין מדוע אפשרות ביאור זה באה כ"ועוד ועיקר"; מפני שלפי המתבאר בה מובן, שלא זו בלבד שראב"ע אינו חולק על חכמים, אלא אדרבה - הוא מאחד אותם עם בן זומא ויוצר קו שלישי משותף המחבר את מעלותיהם של שני הקווים האחרים; קו שלפיו מזכירים יציאת מצרים גם בלילות וגם בימות המשיח.

## ז

ואם כנים הדברים, ניתן להגדיר את המהלך המופיע בהערה הנ"ל בדרך זו:

בבואנו לקראת ביאור הקושי העולה ממחלוקת חכמים ובן זומא, קיימות שתי צורות ביאור

בסיסיות. האחת, לבאר שאכן המחלוקת אינה בנמצא, והיא אינה אלא הבנה שגויה. השנייה, לבאר מדוע חרף העובדה שהמחלוקת קיימת גם ניצבת - עניין הזכרת יצי"מ בגאולה העתידה לבוא לא סותר לביאור שבשיחה עצמה.

צורת הביאור השנייה, יכולה להיעשות באופן שיסביר כיצד מטרת החולקים הינה משותפת, ונחלקו בדבר דרך השגתה גרידא. עוד יכולה היא להיעשות באמצעות ההסברה כי למרות שאף המטרות חלוקות זו מזו, מכל מקום מדובר בשני צדדים שמעמדם ומצבם מגביל אותם ומצמצם אותם לכדי הגעה לאחת משתי מטרות, ולפיכך כל צד נוקט את העדפתו באחת משתייהן.

ולפי זה יש לבאר את שלוש האפשרויות שבהערה:

באפשרות הראשונה, נעשה שימוש בצורת הביאור הבסיסית הראשונה. זו שלפיה רבי אלעזר בן עזריה וחכמים אכן מעולם לא נחלקו.

באפשרות השנייה, נעשה שימוש בצורת הביאור הבסיסית השנייה. חכמים אכן חלוקים עם בן זומא בשאלה האם יש צורך בהזכרת יצי"מ בגאולה העתידה לבוא; בעוד חכמים יורו להזכיר, ראב"ע יקבע שההזכרה הינה בלתי יעילה, משום שהיא נעשית מאליה, ללא צורך באמירה כזו או אחרת. והיינו, שהמטרה אחת היא; הזכרת יצי"מ, הדרך אליה מתפצל בצומת שבין שתי הדעות.

באפשרות השלישית, שכאמור, אותה מגדיר כ"ק אדמור"ר מלך המשיח שליט"א כעיקרית מבין השלוש, מבוארים הדברים בדרך שונה. "בכל אופן", כלה"ק, בין אם נלמד שקיימת מחלוקת ובין אם לאו, רבי אלעזר בן עזריה אומר זאת עם התמנותו לנשיאות (והזמ"ג, כאמור). שבכך, נפתרת המחלוקת ומתמוגגת.

וזאת, ליתר ביאור, משום שרבי אלעזר בן עזריה, בהיותו נשיא, הכיל כוח לפעול מה שאחרים לא יכלו.

כדוגמה לכך ניתן לנקוט בתיאור הגמרא המוזכר בשיחה, שלפיו עם התמנותו של ראב"ע נוספו ספסלים לבית המדרש; בהם ישבו אלו שעד כה לא הורשו להיכנס אליו - מחמת אי עמידתם בתנאי של "תוכו כבדו", שהעמיד רבן גמליאל (הנשיא הקודם) כמבחן כניסה. בכך באה לידי ביטוי יכולתו של ראב"ע, ליצוק שלימות גם בדבר הלא מושלם. להכניס גם את האנשים ששלימותם טרם באה, לבית המדרש עצמו. ליצוק גאולה אל תוך הגלות, גם בהיות הגלות בשיאה.

ולפי שהכיל ראב"ע כוח שכזה, הייתה לו היכולת להגיע אל שתי המטרות - הן זו של חכמים והן זו של בן זומא, בו זמנית, מבלי לוותר בכך על מטרה אחרת. וסרו התמיהות, ובטלו הקושיות<sup>461</sup>.

461) אלא שביאור זה צ"ע במקצת, שכן בהע' 44, עליה הוא מיוסד, נכתב כי היא באה "נוסף על האמור" בהע'

## עשה לו הקב"ה למשה שביל בתוכו

הת' שד"ב שיחי' יוסטוביאן  
תלמיד בישיבה

על הפסוק<sup>462</sup> "ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה" מפרש רש"י על המילים "בתוך הענן" - "ענן זה כמין עשן הוא, ועשה לו הקב"ה למשה שביל בתוכו".

היינו שעשה הקב"ה שביל בתוך הענן בכדי לפלס דרך למשה שיוכל לעבור בתוך הענן.

והנה בחומשים נדפס נוסחה נוספת (וכן איתא בחומש תורה תמימה) בדברי רש"י שלא מדובר בשביל אלא שעשה הקב"ה למשה חופה.

ויש לעיין בב' הגרסאות הנ"ל לפי שבפשטות ישנו הבדל מהותי בין ב' הגרסאות ובטעם של כל אחת מהן.

"שביל" - מטרתו ליצור דרך במקום שישנם מכשולים ובכדי שאדם יוכל להלך כראוי באותו המקום ישנו צורך לסלול שביל שיוביל אל אותו אל המקום שמעוניין להגיע אליו.

וכביאורו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש<sup>463</sup> שמטרתו של אותו השביל היתה שמשה לא יתלכלך חלילה מהפיח של הענן וכדברי רש"י ענן זה כמין עשן היה ומשום כך הוצרך הקב"ה ליצור שביל בתוך הענן שבהגיע משה אל ראש ההר יגיע ללא רבב. עיי"ש.

והנה לעניות דעתי אין לגרוס גירסא זו שעשה לו הקב"ה 'חופה' מג' טעמים:

א. המקור לרש"י לכך שעשה לו הקב"ה למשה שביל הוא מהגמ' ביומא (ד, ב) ושם למדו זאת מגזירה שווה מהפסוקים שלפי שנאמר להלן ויעברו בני ישראל בתוך הים ונאמר כאן ויבא משה בתוך הענן מה להלן שביל אף כאן שביל<sup>464</sup> וממילא הלימוד הוא כלפי שביל ולא כלפי חופה.

ב. בלקוטי שיחות הנ"ל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אפילו לא מציין גרסא זו ואם אכן היה ניתן לגרוס גירסא זו היה לו להביא את אותה הגרסא כמוזכר בריבוי פעמים בשיחותיו הק' על הדקדוק בגרסאות השונות וכן מהנהגתו הק' בד"כ להביא גם נוסחאות אחרות בבואו

32. ועצ"ע, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

(462) שמות כד, יח.

(463) חט"ז ע' 275.

(464) ולא מצינו שישנה גרסא לפיה בני ישראל עברו בתוך בים על ידי חופה וכד' שממנה נוכל ללמוד שמה להלן חופה אף כאן חופה.

לבאר פסוק מסוים.

ג. כמוזכר לעיל ביאורו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שענן זה היה כתוצאה מהאש אוכלת שמובאת בפסוק קודם לכן, שכתוצאה מזו שהאש אוכלת נוצר עשן ופיח (ואמנם על הר סיני היה רק אבנים ועפר ולא גדלה צמחייה ולכן מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שענן זה היה כעין עשן) ולכן נצרך משה רבינו לשביל בתוך הענן (בשונה ממקומות שמובא שמושה עבר בענן<sup>465</sup>) כדי שלא ישחירו בגדיו מהפיח של העשן והסיבה לכך שלא השחירו בגדיו היא משום שעבר בשביל בתוך הענן שאם היה עובר בחופה היה מגיע לראש ההר כשכתמים על בגדו.

ובביאור יותר שחופה אמנם מגינה (במידה מסוימת) על גופו של אדם, אבל כשמדובר בפיח ועשן אזי צריך הגנה בדרך של סילוק לשתי הצדדים שרק כך יוכל משה להגיע ללא שישחירו בגדיו.

ויותר מוכח ע"פ המבואר בתחילת השיחה שמוכרח לומר שלא יכל היה משה להיכנס לתוך הענן והיינו שמושה לא יכל כלל לגשת אל ההר וא"כ מוכרחים לומר שלא שייך להיכנס אפילו עם חופה אלא רק על ידי שביל שיפתח את הדרך כדי שיוכל משה להיכנס לענן.

וצע"ג להגירסא ברש"י 'חופה'.

## הפרעה לקיום מצוות בזמן הגלות

הת' מ. מ. שיחי' קיז'נר  
תלמיד בישיבה

### א

בלקוטי שיחות ח"ז כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "הקב"ה מהווה תמיד את הבריאה מאין ליש, ותכלית הבריאה היא בשביל ישראל ובשביל התורה. לפיכך לא יתכן מצב בבריאה או בקביעות הזמנים אשר יפריע לקיום תורה ומצוות, כך שהאדם לא יוכל לקיים מצווה שהוא חייב לקיימה, למרות שירצה לקיימה"<sup>466</sup>.

וקצת צריך להבין דברים אלו, שהלוא מצינו כמה וכמה זמנים אשר לכאורה מהווים כסתירה להנ"ל, ע"ד ימי ה'קורונה'.

465) וזאת מכיוון שעננים אלו היו מסוג שונה כמבואר בגוף השיחה.

אשר כתוצאה מהנגיף שהשתולל ברחבי העולם היו צריכים רבים מבני ישראל להסתגר  
בבתיהם מחשש להידבקות בנגיף ובכך להגיע לידי סכנת נפשות,

והמסתעף מזה היה, שהיו רבים מאחבנ"י אשר נמנעו מלקיים מצוות התלויות בציבור, כגון  
תפילה בציבור, קריאת התורה וכיו"ב, ועד לקיום מצוות דאורייתא, כגון שמיעת פרשת זכור,

וע"פ המבואר לעיל שכל מטרת הבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל, איך יתכן  
מציאות שכזו, שטבע הבריאה יפריע ליהודי לקיים את רצונו של הקב"ה, היפך דבריו של  
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "לא יתכן מצב בכריאה או בקביעות הזמנים אשר יפריע  
לקיום תורה ומצוות".

יתירה מזו:

המניעה (הנ"ל) מקיום המצוות, נבעה (לא מענינים צדדים, כגון גזירת המלכות וכיו"ב,  
אלא) כתוצאה משמירת בריאות גופו של יהודי,

וע"פ מה שמבואר בשיחת דבר מלכות ש"פ בראשית<sup>467</sup> (אות ז') וז"ל "מכיון שהכל -  
כל העולם - נברא "בשביל ישראל", וזה מתגלה גם בעוה"ז הגשמי והחומרי בזה ש"אתה  
בחרתנו" בגוף החומרי של יהודי "הנדמה בחמריותו לגופי אוה"ע" - הרי מובן שבכל מעמד  
ומצב, בכל זמן ומקום אפילו במצב החומרי ביותר, אפילו בזמן הגלות - נמצאים בני" בדרגת  
ראשית למעלה מכל הענינים, ואדרבה בשבילם נברא הכל, בהיותם העם הנבחר בהם בחר  
הקב"ה "עכ"ל,

וא"כ מתעצמת השאלה, איך יתכן שגופו של יהודי, שבו מתגלה מעלת הבחירה של הקב"ה  
בבני" ובכל מקום ובכל מצב נמצא הוא "בדרגת ראשית למעלה מכל הענינים", איך יתכן  
שדוקא ממנו תגיע הפרעה (כביכול) לקיום התומ"צ, שהם המטרה והתכלית של בריאת  
העולם כולו.

## ב

ככדי לבאר זאת יש לחדד את השאלה, שהרי קושי' זו אינה רק על זמנים פרטיים כאלה  
או אחרים,

אלא גם על משך זמן עיקרי, שבמשך קרוב לאלפיים שנה, כל זמן חורבן בית המקדש, אין  
לבני" אפשרות לקיים את רוב רובם של מצוות התורה, עד כדי שמתוך התרי"ג מצוות ניתן  
לקיים רק כשלוש מאות וחמישים מצוות, ומצוות עיקריות כגון מצוות הקורבנות, סנהדרין,  
דיני מלך וכיו"ב,

ואיך יתכן שקיים בעולם "שנברא בשביל התורה ובשביל ישראל" מצב, שמניעות ועיכובים מצד העולם יפריעו לקיום תומ"צ שבנ"י מחוייבים בהם.

ויש לתרץ זאת ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>468</sup> על הקושיה כיצד הקב"ה החריב את בית המקדש, שהרי הלכה מפורשת ברמב"ם בהלכה "הנותץ אבן אחת מן המזבח או מכל ההיכל... לוקה שנאמר "ונתצתם את מזבחתם וגו' לא תעשון כן לה' אלקיכם"<sup>469</sup>, ומה שהוא עושה אומר לישראל לעשות.

[וגם אם נסביר שכתוצאה מהחורבן יהיה תועלת כל שהיא בתחומים אחרים וחיזוק בענייני תורה ומצוות עדיין קיים איסור להחריבו, שאפילו המחריב לצורך מצוה גם זה אסור על פי הלכה<sup>470</sup>, ורק אם הורס בכדי לתקן בגוף הדבר מותר, כלומר שרק בכדי לתקן שהמקדש עצמו יהיה יותר טוב ויותר יפה ממה שהיה, רק אז יהיה מותר].

ומבאר ע"כ, שלאמיתו של דבר כל מטרת החורבן היא בכדי לתקן ולשפר את בנין המקדש, שלא יהיה רק כמו הבית שני, שהיה "בניינא דבר נש", וממילא אין לו קיום נצחי, אלא יהיה "בניינא דקוב"ה" - בניין נצחי, ולכן החורבן שהיה אינו בגדר סתירה, אלא כחלק מהוספה ובנייה של הבית השלישי.

ועד"ז מדגיש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות ויחי תשנ"ב (סעי' ז-ח)<sup>471</sup> וזהו לשונו הק': "ענינו של עשרה בטבת הוא התחלת בנין מקדש העתיד בגאולה העתידה . . . כיון שהכונה בזה היא שלאח"ז ועי"ז יבנה מקדש העתיד, בית נצחי, נמצא, שהתחלת המאורעות דחורבן בית המקדש היא גם (ובעיקר) התחלת הבנין דמקדש העתיד . . .

"ע"ד ובדוגמת הזריעה שכוללת ומהוה התחלת הצמיחה, כידוע שהגלות נמשלת לזריעה

היינו שהגלות נמשלת לזריעה, כמו שזריעה בתחילה רק פוגמת והרסת את הגרעין הנזרע, אך מטרתה היא בכדי שיגרום לצמיחה שלא בערך,

יתירה מזו:

גם ריקבון הגרעין, אינו נפרד מתהליך הזריעה ואיפלו אינו מהווה הכנה, אלא כלשונו הק' הזריעה "מהוה" התחלת הזריעה" - וכל הדשלים שיבואו אחרי נתינת הזרע באדמה, הינם כבר חלק משלבי הצמיחה עצמה,

468) לקו"ש חכ"ט ע' 9.

469) רמב"ם הלכות בית הבחירה א, יז.

470) כמפורש בשו"ת צ"צ א"ח טרע"ח.

471) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 236 ואילך.

וכך הוא גם בחורבן בית המקדש, שלאמיתו של דבר גם הוא התחלת צמיחת הגאולה בבנין הבית השלישי "בניינה דקב"ה" - בניין נצחי.

### ג

ויש לומר שכפי הביאור לגבי חורבן הבית שכל מטרתו היא בשביל הבניה, כך הוא גם בכלל בחיי בני ישראל, שכאשר רואים שישנו חיסרון כלשהו בקיום אי אלו מצוות, אינו נחשב כירידה, אלא הוא אך ורק בכדי לפעול עליה שלא בערך באותן המצוות, וכן בכללות ענין המצוות - מלשון צוותא וחיבור, התקשרות להקב"ה.

וכן מפורש בשיחת ש"פ שופטים תשמ"ט<sup>472</sup> וזהל"ק "מעורר הדבר אצל היהודי כאב וצער על שאינו יכול לקיים מצווה מסוימת, כאב אמיתי וצער עמוק התוקפים את כל מהותו של האדם מקצה אל קצה, עד שנוגעים בעצם נשמתו.

תופעה זו מביאה את היהודי לידי התקשרות עמוקה עם הקב"ה ועם התורה והמצוות ועם היהדות בכלל התקשרות כזו אשר בלעדי חווית הצער . . לא היה יכול להגיע אליה . . על ידי החוויה העמוקה, מקבלים מעתה חיי הנשמה שלו מימדים של עומק השלמות אשר אחרת לא היה מסוגל אולי להגיע אליהם",

וא"כ מצינו מפורש בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שההתקשרות עם הקב"ה הנוצרת בגלל מצב של ירידה בה לא ניתן זמנית לקיים כמה מצוות, היא התקשרות גדולה יותר מאשר התקשרות עם הקב"ה כפי שהייתה לפני זה.

וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על שמירת הוראות הרופאים<sup>473</sup> "ברור שאף אם לפי שעה מבטלין ע"י ששומעין לקול הרופא, קיום מנהג טוב או הידור בענין וכיו"ב . תהיה היכולת בידו להוסיף אומץ בתורה ומצוות כמה פעמים ככה לאריכות ימים ושנים טובות",

היינו, שגם ירידה זו היא בכדי שיהיה אח"כ המשך בקיום תומ"צ, ואין זה נחשב לירידה. ולפי הנ"ל יבואר היטב מדוע "לא יתכן מצב בכריאה או בקביעות הזמנים אשר יפריע לקיום תורה ומצוות",

ומצד שני אי"ז כלל בסתירה למצב שבו יש מניעות ועיכובים על יהודי, ובמיוחד מניעות הנובעות משמירת בריאות הגוף,

כיון שכל מצב של מניעה בקיום המצוות מצד הכרח כזה או אחר, אינו נחשב הפרעה, אלא

(472) ספה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 669-70.

(473) אג"ק כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ח"ג עמוד רצ"ז.



אדרבה, כחלק משדרוג, על מנת שיוכל אח"כ לפעול תוספת אומץ בתורה ובמצוות כמה פעמים ככה ועל מנת להגיע לידי התקשרות עמוקה יותר ממה שהיה עד עתה עם הקב"ה ע"י התורה והמצוות.

## וקרוב הדבר

הת' שמואל שי' דיין  
תלמיד בישיבה

בפתיחת ספר היום יום מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ממכתב אדמו"ר הרש"ב אודות מהות היום די"ט כסלו וז"ל "... יט כסלו... החג אשר פדה בשלום נפשנו ואור וחיות נפשנו ניתן לנו, היום הזה הוא ראש השנה לדא"ח",

ולכאורה צריך להבין:

בצילום כתי"ק של אדמו"ר הרש"ב<sup>474</sup> כותב בלשון אחרת קצת ". . . וקרוב הדבר אשר היום הזה הוא ר"ה לדא"ח",

וצריך להבין מדוע משנה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מלשון אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע את המילים "וקרוב הדבר אשר", ומחליפם בתיבות "הוא ראש השנה".

ולהעיר, ששינוי זה אינו רק בלשון אלא גם בתוכן. ד"קרוב הדבר" משמע, שיש בתוכן ומאורע דיום זה מעין התוכן דיום ר"ה, ואילו מלשון המובא ב"היום יום" משמע, דענין ר"ה ביום זה אינו מצד שדומה בתוכן ומצד המאורע שארע ביום זה, אלא (גם) ובעיקר - מצד היום גופא. זהו יום ש"חל" עליו שם דר"ה - מצד סגולת יום זה גופא.

בסגנון אחר: לפי לשון אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הרי הסיבה היא המאורע, ומצד זה יש משמעות ליום זה. ואילו ללשון המובא ב"היום יום" - הרי היום עצמו הוא הגורם והסיבה, וממנו השתלשל המאורע דיום זה.

ולפ"ז צריך ביאור ביותר, א. מהי סיבת השינוי מלשון אדמו"ר נ"ע, ובעיקר - לענין זה דר"ה הוא מצד היום ובוודאות.

ויש לבאר זה ע"פ הידוע אשר כל דבר שאצל רבותינו נשיאנו הוא 'בדרך אפשר' אצלנו הוא בוודאות, וכפי שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (במאמר ד"ה לכה דודי תשי"ד<sup>475</sup>)

474) נדפס בספר 'קונטרס ומעין' ע' 17.

475) סה"מ מלוקט ח"א ע' מד הע' 11.

על השמטת אדמו"ר הריי"צ את המילה "אפשר" כשמעתיק את דברי אביו (אדמו"ר הרש"ב), וז"ל שם:

"וידוע ג"כ הסיפור, שבאחד המאמרים שאמר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לבנו כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר ענין (משל מכח הציור שבנפש) בדרך אפשר, ואח"כ הי' כ"ק מו"ח אדמו"ר אצל חותנו הרה"ח וכו' ר' אברהם בקעשענוב, ובקשו לחזור דא"ח באומרו: עפ"ן נאר אויף דעם קארן וועט זיך שוין גיסן, וחזר את המאמר הנ"ל וגם ענין הנ"ל בפשטות, כשחזר לליובאוויטש סיפר לאביו את כל המאורע, ושאלהו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, הא מנין לך? הרי אמרתי רק בדרך אפשר? וענה לו: מה שאצלך בדרך אפשר נעשה אצלי דבר ודאי".

ועפ"ז יש לבאר את השמטת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מדברי הרבי הרש"ב וקרום הדבר", כי אמנם אצל אדמו"ר הרש"ב היה זה באופן של "קרוב הדבר" אך אצלנו הרי זה בודאות גמורה שהוא כך (וע"ד שאדמו"ר הריי"צ השמיט מלשון אביו את תיבת "ואפשר"), ולכן השאיר זאת בלשון שהוא בודאות.

## בענין "כל אחד הי' דורש אחר שמו"

הת' מ.מ. שיחי' ממין  
תלמיד בישיבה

### א

בדבר מלכות ש"פ תזריע מצורע תנש"א<sup>476</sup> (הערה 67) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דברי הגמרא בסנהדרין<sup>477</sup> ופירוש רש"י שם וז"ל:

"דבי רבי שילא אמרי שילה שמו שנאמר עד כי יבוא שילה דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו (כמו ינאי כל אחד הי' דורש אחר שמו) . . . ובשוה"ג שם: "כל אחד הי' דורש אחר שמו ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבם".

והנה בהלשון "דרישה" ישנם ב' אפשרויות לבאר משמעותו, אופן הא' לפרש על דרך הפשט, שהוא מלשון "דרוש", שזהו לימוד נוסף על הלימוד שעל דרך הפשט, כמו "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני" (דרש מעבר לפשט הפשוט). ועוד יש לומר ש"דרישה" הו"ע בקשה ותביעה.

(476) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 496.

(477) צח, ע"ב.

ואין שני הפירושים סותרים זל"ז, אלא שבמאמר רז"ל זה ישנם ב' פירושים אלו - גם מלשון בקשה ודרישה וגם מלשון דרש.

## ב

ויש להביא ראי' לכל אחד מהאופנים:

פשטות לשון דרישה בלשון חכמים הוא להרבות דינים, וע"ד פסחים<sup>478</sup> "שמעון העמסוני . . . הי' דורש כל אתין שבתורה" ופירש"י שם<sup>479</sup>: "שפירש כל אתין שבתורה לרבות" כלומר, שבכל פעם שכתוב את המילה "את" בתורה הוא מרבה ממנה עוד דינים נוספים.

מכאן אנו רואים שלשון "דורש" זה מלשון דרש עומק ודיוק שמעבר לפשט הפשוט.

ועד"ז במנחות<sup>480</sup> "עקיבא בן יוסף . . . שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות" הינו שר' עקיבא עתיד לדרוש ולדייק על כל קוץ וקוץ שבאותיות התורה עוד ועוד הלכות שהם לא מובנות בפשט הפשוט והראשוני.

וכפי שרואים שאדמו"ר הצ"צ באור התורה<sup>481</sup> מבאר את מאמר חז"ל "שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות" ואומר: "והרי הלכות האלו אינן מבוארות ונגלות בגילוי ההשגה בקוץ הוא כו' . . . הן . . . בבחינת העלם ובכח ולא בפועל ובגלוי . . ."

גם מכאן מוכח שלשון דורש בהקשר הזה הכוונה מלשון "דרש" דיוק ולמוד הלכות נוספות שהיו בההעלם שהם מעבר לפשט הפשוט<sup>482</sup>.

ואם כן עד"ז ניתן לומר גם בנוגע לדברי הגמרא הנ"ל - ש"כל אחד הי' דורש אחר שמו", שהכוונה בפשטות היא, לדרישה בעיון עם פרטים ופרטי פרטים.

אמנם לאידך, מוצאים אנו דרישה מל' בקשה, כמו בהפסוק<sup>483</sup> "דרשו הוי' בהמצאו", וכפי הנאמר בשיחת ו' תשרי תשמ"ז<sup>484</sup>:

בנוגע לפסוק "דרשו הוי' בהמצאו" - ש"בהמצאו" זה יהודי שרואה שנחסר בעבודתו במשך

478) כב, ב. וראה גם קידושין נו, א.

479) ד"ה לא דריש.

480) כט, ב.

481) דברים ב' ע' תתרמח.

482) ולהעיר ש"רוב סודות התורה גנוזין בה" באגדה שבתורה (תניא אגה"ק סכ"ג), דאגדה שהוא מחלק הדרש הוא ענין הסוד שמעבר לחלק הנגלה והפשוט.

483) ישעי' נה, ו.

484) ס"ז.

השנה (כמו מציאה שבאה בהיסח הדעת ושלא ע"י יגיעה ועבודה) אז ע"י "דרשו" - (לא רק בקשה אלא דרישה דווקא) יגיעה ועבודה שגם שלא נותנים לו הוא לא מרפה ודורש עד שיתנו לו כי נוגע לו הדבר הוא מתקן את מה שנחסר), עדכתה<sup>485</sup>.

וי"ל שגם בדרישה לשון בקשה ישנו הענין ד"דרש" במובן מסוים, והיינו דכמו שדרש הוא מעבר לפשט, כך דרישה הוא מעבר לצרכיו הרגילים, אלא שדורש ותובע בפרטיות, יותר מכפי צורכו עד שיקויים דרישתו.

וכפי שמשמע מהשיחה שם, שיש אופן של מציאה שזה באופן שטחי יותר (באה בהיסח הדעת) ויש אופן של "דרשו" - דרישה שזה מעבר לענין השטחי.

### ג

ואולי י"ל שדבר זה מודגש בשוה"ג כאן שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דורש אחר שמו שלו ומדקדק ומביא גירסאות בזה וזלה"ק:

"כ"ה (בן חזקיה) בדפוסים שלפנינו, ובירושלמי ואיכ"ר: "מנחם" סתם. - ולהעיר שרש"י מעתיק תיבת "מנחם", ומוסיף "בן חזקיה". וכנראה שצ"ל בפרש"י "ה"ג בן חזקיה", אלא שהבחור-הזעצר "תיקן" והשמיט "ה"ג". ועצ"ע. "עכלה"ק.

וא"כ רואים כאן שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דורש (מלשון "דרוש" דרישה ודיוק, וגם מצד הדרישה להדבר<sup>486</sup>) אחר שמו שלו בתור מלך המשיח.

ובטעם הדבר, אולי יש לומר בפשטות:

כיון שמאמר הגמרא בסנהדרין "כל אחד הי' דורש אחר שמו" מדובר במשיח, במילא צריכה להיות ההוכחה לשמו באופן של דרישה בעומק ועיון אפי' מעבר לפשט באופן של "דרשו" וכו',

שהרי בנוגע לגאולה בכלל, אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שצריך להיות דווקא באופן של דרישה וכו', וכפי שרואים בשיחת ו' תשרי ה"ל, שבמשיח לא מספיק בקשה ותפילה ושאלה אלא צריך דווקא דרישה כמאמרז"ל על הפסוק - "ציון היא דורש אין לה" - "מכלל דבעי דרישה" (שבנוגע לגאולה צריך גם דרישה שזה ענין הרבה יותר חזק וכו' שתבוא הגאולה).

485) וראה גם בתרגום עה"פ (ירמיהו ל, יז) "ציון היא דורש אין לה" - "ציון היא תבע לית לה", וראה עוד בזה לקמן.

486) ולהעיר שבהשיחת הדבר מלכות שם (ס"ב) מביא מהגמ' שמלך המשיח "מצפה בכליון עיניים" להתגלות (סה"ש תנש"א שם ע' 491).

וכיון שכל הגאולה הוא ע"י מלך המשיח<sup>487</sup>, במילא חלק ועיקר הדרישה הוא בנוגע למשיח, וכפי שמפורש בדברי הרמב"ם "וכל מי שאינו מחכה לכיאתו", וכו'.

וכן הוא בנוגע לשמו של משיח שמבטא את כללות ענין הגאולה (מנחם - הנחמה על זמן הגלות)<sup>488</sup>, שצ"ל הדרישה אחר שמו.

[ובהמשך לזה מובן עוד ענין שהרי בפשטות צ"ל, שלפנ"ז אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהרב דורש אחר שמו ולא התלמידים חידשו, ואז מיד אחר כך ממשיך ואומר משפט בעל תוכן שנראה כהפוך "ואנן חסידים נענה אבתרייהו בנוגע לרבותינו נשיאינו ובפרט כ"ק מו"ח אדמו"ר" (שהתלמידים מחדשים), וע"פ הנ"ל י"ל, דאף שבפשטות הכונה שהוא דורש זאת ע"ע, הרי מצד הענין של דרישת הגאולה, מוטל ענין זה גם על כאו"א מהחסידים (שבפשטות קאי על כל בני"י)].

## ד

והנה בנוגע לענין ה"דרישה" מצינו בלקו"ש<sup>489</sup> וז"ל: " . . . "שאלו שלום ירושלים" מדגיש הרמב"ם שישנו חיוב מיוחד ללמוד ולעסוק בהפרטים ופרטי פרטים (בדרך "שאלו" ב"שלום") של הלכות בית הבחירה . . . משא"כ מהפסוק (והלשון) "ציון היא דורש אין לה" למדים רק את החיוב של הדרישה ע"ד כמו זכר" עכת"ד.

זאת אומרת שישנו חילוק בין הלשון "שאלה" ל"דרישה", דבלשון שאלה ("שאלו"), קאי על הדרישה ובקשה גם של הפרטים ופרטי פרטים. משא"כ הלשון דרישה - זה החיוב הכללי באופן של זכר בלבד.

ומזה משמע שדרישה זה הולך על החיוב הכללי והפשוט, משא"כ 'שאלה' וזה דלא ככהנ"ל<sup>490</sup>.

ויש לבאר זה בהקדים:

487) קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ה (לקו"ש כרך המילואים ח"א ע' 4), ובכ"מ.

488) לקו"ש ח"ט שיחה ב' לחגה"ס בסופה, שיחת ער"ה תשנ"ב ס"ו (דברי משיח ח"א (ברוקלין, תשפ"א) ע' 8). ובכ"מ.

489) ח"ח ע' 415.

490) ובהמשך השיחה שם "חיוב של לימוד ועסק בפרטים ופרטי פרטים (בדרך של שאלו בשלום) של הלכות בית הבחירה - לא רק בתור "זכר למקדש" בעבר ובכדי לדעת איך לבנות בעתיד, אלא חיוב וצווי בבנין ביהמ"ק בהווה, בזמן הזה", ובט"ז (אוה"ח סתכ"ט סק"א) מבאר הלשון הנאמר בגמ' (פסחים ו, א) "שואלין ודורשין בהלכות הפסח" - "דשאלה היינו מה שיצטרכו לעתיד . . . ודורשין היינו מה שצריך לאותו יום", שזהו ההיפך מהנאמר כאן, וצ"ע, וראה בביאור הלכה שם ביאור הר"ן, ועפ"ז אתי שפיר, וכן מציין לגמ' סנהדרין, יב, שמשם משמע ששאלה ודרישה היינו הך, עיי"ש בארוכה.

דהנה על המילים "בדרך של 'שאלו'" מציין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (שם) בהערה 47, וז"ל: "להעיר ממ"ש . . . ודרשת וחקרת ושאלת, ודחז"ל בזה סנה' מ, סע"א" כלומר, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מציין לגמרא בסנהדרין ששם רואים את הענין ששאלה הוא באופן דפרטים ופרטי פרטים (כפי שכותב בהשיחה).

ולכאורה אינו מובן:

הגמרא שם (על דברי המשנה "היו בודקין אותן בשבע חקירות") מקשה: "מנא הני מילי, ומתרת - אמר רב יהודה דאמר קרא<sup>491</sup> ודרשת וחקרת ושאלת היטב". וברש"י שם: "ודרשת וחקרת. משמע יפה יפה. ושאלת לא משמע חקירה אלא עד דכתב היטב בהדיה".

כלומר, דרישה ("ודרשת") זה היטב ועם כל הפרטים. ושאלה ("ושאלת") מתי שזה כתוב עם "היטב" זה עם הפרטים. אבל משמע שכאשר כתוב שאלה לבד (כמו אצלנו בפסוק "שאלו שלום ירושלים") סתם זה בלי הפרטים, בדיוק להיפך מהמבואר בהשיחה, והרי זה ראייה לסתור לכאורה?

ואולי יש לתרץ שכוונת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהוכחה מהגמרא שם, הוא מכך ש"ושאלת" עם "היטב" זה קאי על חקירה עם כל הפרטים וכו' כפי שרש"י כותב, וכך בנדו"ד שהשאלה והבקשה על ירושלים ("שאלו שלום ירושלים") זה גם כן היטב, שהרי בהמשך הפסוקים מסופר עד כמה בני ישראל בוכים ומתחננים לקב"ה על קושי הגלות בתחנה רבה עם כל הפרטים וכו'<sup>492</sup>, ולכן גם הבקשה והדרישה על ירושלים צריכה להיות 'היטב', עם כל הפרטים ופרטי הפרטים של החוסר והצורך להגאולה.

אלא שעדיין אין הענין מחוור כל צרכו:

זה שאה"נ ששאלה הוא לפרטים, והרי סוף סוף בגמרא כתוב שגם דרישה "ודרשת" זה "יפה יפה" דהיינו בדיקה טובה עם הפרטים. משא"כ בשיחה שם בנוגע ללימוד הלכות בית הבחירה שדרשה זה רק החיוב הכללי בלי הפרטים?

ואו"ל דזה שדרישה הוא בלי הפרטים היינו בנוגע למקור הלימוד דהלכות בית הבחירה משא"כ סתם כך שכתוב דרישה כמו בגמרא זה דרישה טובה ומעולה וכך מתיישב לשון

491 פ' ראה יג, טו.

492 וכפי שרואים שהמפרשים מאריכים "אומרים בני הגלות שאלו מהשם יתברך שלום ירושלים ושלומה . . . כי . . . לא ה' לה שלום כי נלחמים עליהם הרבה אומות . . . כנגד ירושלים ישליו אוהבין והם ישראל בגלות שהם מתאבלים על חורבנה" "למען בית אלוקינו החרב אבקשה מהשם יתברך טוב בעבורך" (רד"ק שם). ובכלל מהמשך המזמורים רואים עד כמה בני ישראל צועקים על קושי הגלות "כעני עבדים אל יד אדוניהם . . . כן עינינו אל ה' אלוקינו" "כי רב שבענו בוז" מצו"ד שם: "בא לנו בזיון הרבה" וכפי שרואים שהמשורר מאריך שם על הבקשה והתחנה של בני ישראל על הגלות עם כל הפרטים ופרטי פרטים וכפי שהרד"ק אומר (פרק קכג) שם שהסיבה לכך שהמשורר מאריך שם על כל הפרטים וכו' "הכל לחזק הבקשה".

הש"ס.

בסגנון אחר:

תלוי היכן מופיעות המילים 'דרישה' ו'שאלה'.

אכן בדרך כלל, 'דרישה' הינה חקירה לפרטים, ואילו 'שאלה' היא באופן כלי וללא פרטים, ואמנם זהו בדרך-כלל (כשכתוב שאלה ודרישה סתם), משא"כ בעניננו 'דרישה' ו'שאלה' מקבלים משמעות שונה - מצד הקשר המילים בהפסוקים, כנ"ל.

(או שדווקא בגמרא שהדרישה שם באה ביחד עם חקירה "ודרשת וחקרת" אז דווקא זה בדיקה אם כל הפרטים, משא"כ דרישה סתם)

אמנם, סוף כל סוף עדיין קשה:

שהרי מזה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מציין לגמ' שם, בנוגע לנדו"ד, שזהו ראיה לסתור?

(ואף שאינו כותב בל' 'ראה', אלא בל' 'להעיר', הרי עדיין דחוק).

ואולי יש לומר בדרך אפשר עפ"י פרש"י בתורה עה"פ<sup>493</sup> "ודרשת וחקרת ושאלת היטב. מכאן למדו שבע חקירות. . ושאלת אינו מן המנין וממנו למדו בדיקות" כלומר, ששאלת זה לא מלמד על חקירות אלא על בדיקות.

והנה מצינו ברמב"ם<sup>494</sup> דבדיקה זהו לפרטים ופרטי פרטים וכו', יותר מחקירות, דלאחרי שחוקרים בשבע דברים כלליים בודקים יותר לעומק בפרטיות יותר,

ועפ"ז מובן בדיוק להיפך שאף שדרישה היינו חקירה, הרי ביחס לשאלה זהו באופן דכלל, ושאלה היינו בדיקה זהו בדרך פרט, ואתי שפיר עם המבואר בהשיחה.

אלא שעדיין צריך להבין:

דהרי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עצמו מציין להגמ', ששם מבואר להיפך, ועוד ועיקר דאיך אפשר לומר שרש"י סותר את עצמו?

והנה ה'דברות משה' (בגמ' שם על אתר) מתעכב על שאלה זו ומבאר דאדרבא פירושו על הגמרא זהו הסבר על פירושו על התורה, דמכיוון שברש"י שם על הגמרא אומר ש"ושאלת" בלי היטב לא משמע חקירה טובה ומעולה אלא רק אם כתב את המילה "היטב" ביחד ("ושאלת. . היטב") שלפי זה יוצא שמספיק לכתוב רק היטב לבד בלי "ושאלת", ובמילא

(493) פ' ראה יג, טו.

(494) הל' עדות פ"א ה"ו.

המילה "ושאלת" מיותרת, אלא ד'ושאלת' נצרך ללמד על בדיקה, וזהו כוונת רש"י בפירושו על התורה ד'ושאלת אינו מן המניין וממנו למדו בדיקות", עדכת"ד.

ועפ"ז מובן זה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מצייין להגמ', דע"פ הנ"ל זהו מקביל לפרש"י על התורה, ואתי שפיר עם המבואר בהשיחה (כנ"ל), ובא הכל על מקומו.

וע"פ כל הנ"ל יש לתווך בדרך אפשר את מה שמשמע מלקו"ש (שם), שדרישה הוא בלי פרטים) עם המבואר לעיל (שדרישה הוא לפרטים, מעבר לפשט), דבאמת אה"נ שגם בגמ' (שם) דרישה הוא לפרטים (שהרי נלמד מזה חלק מהשבע חקירות, עיי"ש), אלא שביחס לשאלה שממנו לומדים בדיקות, הוא באופן דכלל, וכך בנוגע לדורש אין לה, שאף שזהו באופן של זכר, הרי זה צריך להיות בפרטיות, אלא שביחס לשאלו זהו באופן דכלל.

ובנוגע ל' שאלה שמלקו"ש משמע שהוא לפרטים, ובשיחת ו' תשרי הנ"ל משמע שהוא פחות מדרישה, אוי"ל בפשטות, ע"פ המבואר לעיל, שזה תלוי אם זה נאמר סתם, או בהקשר לשאלה באופן של היטיב, בפרטיות, וכן בנוגע ל'ושאלת" בגמ' שם דמכיון שהוא מיותר בהפסוק למדו ממנו בדיקות ולכן בהקשר שם זהו יותר מדרישה, ודו"ק.

מכהנ"ל ניתן לומר את לשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ב'מבוא' למדור 'תשובות וביאורים' הנדפס ב'קובץ ליובאוויטש'<sup>495</sup> - 'אתם ראיתם', כיצד ניתן לראות בתיבות ספורות שיצאו מקולמוסו הק', כמה דיוק עומק ועושר של עיון, ולפ"ז אנו לוקחים לימוד עד כמה ראוי לדורשו ולהגות בכל משפט ומשפט בתורתו הק', וכו'.

ותן לחכם ויחכם עוד.

## טענתו של קרה

הת' יגל עוז שיחי' הכהן כהן  
תלמיד בישיבה

### א

בליקוטי שיחות<sup>496</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את טעותו של קרה, ש'קרה פיקח היה",

לאחר שראה את תשובת משה לטענת המרגלים שסברו שהעיקר הוא התבדלות מן העולם,

(495) ראה עד"ז אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ח"א ע' רצא.

(496) ח"ד ע' 1048.



והשיב להם משה שהמעשה הוא העיקר, ותכלית העילוי היא בעשיית מצוות מעשיות דווקא, הגיע קרח כלפי משה רבינו בשאלה "מדוע תתנשאו על קהל השם", אמנם בלימוד התורה יש למשה רבינו ואהרון הכהן השגה ותפיסה נעלית יותר משאר העם, אך בהעיקר, קיום המצוות במעשה בפועל, שווים משה וישראל, ומהו טעם התנשאות משה רבינו על ישראל בכל ענייניו.

והנה בשיחת הדבר מלכות דש"פ קרח תנש"א<sup>497</sup> (אות ה') מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את טעותו של קרח בצורה אחרת קצת, וז"ל קדשו:

"קרח וחקת מורכבים שניהם מהאותיות 'חק', אלא שבקרח מתוספת רי"ש, ובחקת - תי"ו: אצל קרח (משבט לוי) היה הגילוי ד'חק', למעלה מטעם ודעת ולמעלה ממדידה והגבלה . . טעותו (בעירור על אהרון הכהן) היתה בענין ד'ר', רש (עניות), שמורא שהמשכה (דמחשבה ודיבור) אינה יורדת בסדר השתלשלות . . כבאות ר' שבה חסר הקו השלישי (דאות ה') כנגד המעשה.

"משא"כ בחקת . . נמשך מ'חק' (למעלה ממדידה והגבלה) באות 'ת' . . בכל ג' הקוין (באות ת') דמחשבה ודיבור ומעשה, ותורה עבודה וגמילות חסדים", היינו שעיקר טעותו של קרח היתה בזה שהיה חסר בהמשכה למטה, לעולם המעשה.

וצריך להבין מהו הטעם בשינוי הביאור בשיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בטעותו של קרח.

[ואף שמצינו בכ"מ בדא"ח ביאורים שונים בענין אחד, ואעפ"כ אין בזה סתירה, בכל אופן דרכו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א היא לתווך ולקשר ביניהם<sup>498</sup>, וא"כ צריך ביאור מהו התיווך בין שני הפירושים בטעותו של קרח].

## ב

ואולי יש לבאר זה ע"פ המשך שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקוטי שיחות (שם), שמבאר שעיקר טעותו של קרח היתה לא היתה על עצם ענין ההתנשאות, אלא בעיקר על אופן מלכותו של משה רבינו, שמלכותו של משה היתה שלא בערך להתנשאות רגילה, כי את כל עניניהם, אפילו הענינים הפשוטים (לא רק את ההשגות הגבוהות), קיבלו ממשה רבינו, וזו היתה טענת קרח "כל העדה כולם קדושים", מדוע אפילו את עניניהם הפשוטים צריכים בני" לקבל ע"י משה רבינו.

וע"ז השיב להם משה רבינו "בקר ויודע ה' את אשר לו ואת הקדש הקריב אליו", שכוונתו

(497) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 656.

(498) ע"ד מאמרז"ל בשעטנז, נדה סא, ב - ראה לקו"ש ח"ג ע' 782, ספה"מ מלוקט ח"ג ע' קצט ובכ"מ.

היתה לומר, שאמנם המצוות שווים במעשה הגשמי ("המעשה הוא העיקר"), אך ע"י ההתקשרות למשה רבינו נעשים המצוות באופן של "בקר" - מאירות ומביאות לידיעת ה' - "ויודע הוי".

ולפ"ז יש לבאר את שיחת הדבר מלכות, שאמנם קרח לא התנגד למצוות מעשיות, כי לדבר זה הסכים ואף חפץ בו, אלא עיקר התנגדותו היתה בהשמת דגש על ההמשכה של האור והגילוי האלוקי הנמשך על ידי המצוות למטה, שהמשכה זו נעשית ע"י ההתקשרות אל משה רבינו, ולכן טען קרח "כל העדה כולם קדושים", ומספיק להם קיום המצוות המעשיות, ואינם צריכים ל"ממוצע" שעל ידו יושפע גם האור האלוקי למטה.

ועפ"ז אתי שפיר דיוק לשונו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת הדבר מלכות "שעיקר טעותו של קרח היתה בזה שהיה חסר בהמשכה למטה, לעולם המעשה", שלא נקט במילים "מעשה בפועל" וכיו"ב, "ההמשכה למטה, עולם המעשה", כי עיקר טעותו של קרח היתה בזה שלא רצה שיומשך ההארה והגילוי הבאה ע"י מצווה לעולם העשי' בהמשכה למטה.

## שבע מצוות ב"נ

הת' לוי יצחק שיחי' זהבי  
תלמיד בישיבה

### א

מבואר בחסידות<sup>499</sup> הטעם לכך שקיום המצוות ניתן דוקא לבנ"י, הוא מפני שבנ"י מציאותם, מצד גופם, שייכת לאלוקות, ולכן יכול להיות ע"י גופם המשכת אלוקות ע"י קיום המצוות, משא"כ אצל אוה"ע לא שייך שע"י גופם, שהוא גס ומגושם, תהא המשכת אלוקות, ולכן "עכו"ם שעוסק בתורה ה"ז חייב מיתה"<sup>500</sup> ו"לא יעסוק אלא רק בשבע מצוות שלהם בלבד"<sup>501</sup>, כי א"א להם להמשיך את האור הנמשך ע"י המצוות.

והחידוש שבנ"י יכולים לפעול המשכת אלוקות לעולם נפעל בזמן מתן תורה אשר "אז נפעל ה"ובנו בחרת מכל עם ולשון", בחירת הקב"ה בכאו"א מישראל, ודוקא בגוף היהודי, שגם בהיותו נשמה בגוף גשמי בעוה"ז הגשמי יהיה הוא "ממלכת כוהנים וגוי קדוש".

499) וראה לדוגמה לקו"ש ח"ה ע' 12 הע' 49.

500) סנהדרין נט, רע"א. רמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"י.

501) רמב"ם שם. אבל ראה הדרן על הרמב"ם - תשמ"ה סי"ג.

וכידוע, שעד מתן תורה היתה הגזירה<sup>502</sup> שעליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים, ובמתן תורה נעשה ביטול הגזירה, ונפעל שבני ישראל, כפי שנמצאים בתחתונים - הם (באמת) תמיד (במצב ד) עליונים, מצד ה"חלק אלוקה ממעל ממש" שלהם, שהעצם כשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו, "ישראל וקוב"ה כולא חד"<sup>503</sup>.

אולם כל זה נכון לגבי בני ישראל, משא"כ אצל אומות העולם, אשר מקור חיותם הוא כפי השורש החיות של שאר הנבראים בעולם, ועל כן אין הם יכולים לפעול את המשכת וגילוי העצמות בעולם.

ועפ"ז לכאורה צריך להבין:

הרי גבי שבע מצות נאמר אשר על אף ש"משה רבנו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל" הרי "כן צווה משה רבנו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", ובן נח שאינו מקיימם, הרי זה (כפי שרואים בדינים ברמב"ם) חייב מיתה ("וכל מי שלא יקבל יהרג"),

וכפי שמבואר<sup>504</sup> על דין זה, אשר גוי שעובר עבירה, אפי' כל שהיא, הרי זה היפך כל מציאותו ואי אפשר לתת למציאות זו להמשיך להתקיים, ולאידך גיסא, באם קיבל על עצמו לקיים את השבע מצוות, הרי זה "מחסידי אמות העולם. ויש לו חלק לעולם הבא", ומזה מובן שקיום שבע מצוות הוא כחלק ממציאותם,

ועפ"ז צריך להבין לשם מה ואיך יכולים הם להמשיך את המשכת אלוקות (הנפעלת ע"י המצוות) למטה בעוה"ז הגשמי.

ויש לבאר זה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>505</sup> על הקושי' בלשון הרמב"ם, אשר ממנו משמע ("כן צווה משה רבנו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם") שהציווי אודות ז' מצוות ב"נ ניתן לנו בעת מתן תורה, ומקשה בשביל מה נתן לנו הקב"ה את הז"מ ב"נ, ומהי השייכות שלנו למצוות אלו?

ומבאר, שמזה מובן שהחיוב על שבע מצוות אלו שייך לישראל, ועל ישראל ישנו חיוב "לכופ כל באי עולם", ואם לא קיבל הב"נ ע"ע הז"מ הרי זה "יהרג מיד".

ועפ"ז יש לבאר בקושי' הנ"ל, דאין המצוות באות כציוויים פרטיים לב"נ, אלא באים כציווי לבנ"י, אלא שהדרך לקיים את מצוות אלו הוא ע"י ב"נ, וע"ד שקיום מצוות שופר נעשה ע"י

(502) שמו"ר י"ב, ג. וראה גם תנחומא וראי טו.

(503) ראה זהר ח"ג עג, א.

(504) לקו"ש חכ"ד ע' 162.

(505) לקו"ש חכ"ו ע' 132 ואילך.

קָרַן שׁוֹפֵר, שֵׁאִין הַמְשַׁכֵּת הַמְצוּוֹת נִמְשַׁכֵּת ע"י הַשׁוֹפֵר עֲצֻמוֹ<sup>506</sup>, אֵלָא ע"י מַעֲשֵׂה הַתְּקִיעָה (שְׁעוּשָׁה הַיְהוּדִי) בְּשׁוֹפֵר.

[וי"ל שעד"ז הוא גם בביאור<sup>507</sup> כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשאלה מהי המטרה והתכלית בחיות אומות העולם לעתיד לבוא, ומבאר שעיקר עניינם הוא כחלק מהשלימות הכללית של בני", לכן צריך שגם משרתיהם, אוה"ע, יהיו בתכלית השלימות, ומזה מובן ג"כ שעיקר הענין בבירור אוה"ע הוא כחלק מהשלימות ומצוות עם ישראל "לכוף כל באי עולם".]

## ב

אך ביאור זה לכאורה אינו מספיק:

כי אמנם עצם קיום הז"מ ב"נ שלהם הוא נעשה כחלק מקיום המצוות של היהודי, אולם אין מבואר איך שבעשיית מעשה גשמי של אוה"ע (שאינו לו את היכולת מכח העצמות) ימשיך המשכה אלוקית לעולם, והרי עצם המעשה נעשה ע"י זה שאינו יכול להמשיך אלוקות בעולם.

ודוגמה לדבר מנגלה שבתורה, בהכלל ד"שלוחו של אדם כמותו<sup>508</sup>, שגם לפי הצד בחקירה<sup>509</sup> שהכוונה בכמותו הוא "כמותו ממש", היינו שגם עצם מציאות השליח היא מציאות המשלח, אין יכול השליח להיכנס לכל מקום ששייך אצל משלחו<sup>510</sup>, מכיון שאין הוא אותה מציאות ממש,

ועד"ז י"ל גם בענייננו, דעם היות שכל היכולת של אוה"ע לקיים את הז"מ שלהם נובע מקיום המצווה דבני" "לכוף כל באי עולם", אך כל זה משמש כהסבר איך יכולים הם לקיים ז"מ אלו, אך עדיין אין הם יכולים להמשיך את אותה המשכה אלוקית שממשיך המשלח.

506 (ועיין ספה"מ מלוקט ח"ה מאמר ד"ה "יבחר לנו", שמדייק בלשונו (ע' וא"ו) אשר ההמשכה הנעשית ע"י מצוות שופר נמשך דווקא ע"י תקיעה "בשופר של בהמה" נמשך "בבהמה שבאדם" (על אף שמצד עצם הענין אפ"ל שנמשך בעוה"ו וכיו"ב, אולם עיקר הענין הוא כנ"ל, להמשיך אלוקות למטה ע"י האדם הגשמי.

507 (לקו"ש חכ"ע' 178.

508 (משנה ברכות לד, ב. קידושין מא, ב. וש"נ.

509 וראה לקו"ש חל"ג שיחה ב' לפר' קרח ע' 14 הע' 13. וש"נ.

510 וזה שאינו יכול לקיים המצוות שבגופו אין זה (כ"כ) קשור, כי שם הוא רצון התורה שיהיה ע"י גופו ממש, ומכיוון שכל מעשה השליחות הוא ממצוות התורה, הרי במקומות ששם אין רצון התורה שיהיה כך וכך, הרי אין חידוש התורה יכול לחול.

אבל עיין בשיחת י"ב תמוז תשמ"ה על שליחת שלוחים ע"י רבי' אשר "וממילא הם כמותו ממש ("שלא נשלח כאן איש זולתו (א צווייטער) - כ"א זהו "הוא עצמו" "שלוחו של אדם כמותו ממש"...)". אבל י"ל שדרגה כזו אפשר רק כאשר מדובר על רבי וחסידי ואין כל אחד יכול להגיע לדרגה של שליחות כזו.

ויש לבאר גם זה ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקוטי שיחות<sup>511</sup> אודות מאמר חז"ל<sup>512</sup> המובא במשנה "חביב אדם שנברא בצלם. חיבה יתירה מודעת לו. . . חביבין ישראל שנקראו בנים למקום. . .", אשר הבכא הראשונה במאחז"ל עוסקת בכל הנבראים בעולם ("חביב אדם"), אולם שאר הבבות הם על ישראל דייקא ("חביבין ישראל"),

ומקשה שם מהי השייכות דבנ"י לשאר אוה"ע עד שבאו כולם בתוך אותו מאמר חז"ל, ומבאר ע"ז בארוכה אשר "צלם" קאי על נפש השכלית, אשר נפש זו שייכת הן אצל בנ"י והן (להבדיל) אצל אוה"ע,

אלא שאצל בנ"י "צלם" זה נוטה מצד טבעו לצד הקדושה (ולכן גם כשעוסק בענינים דקים הרי הם עולה למעלה), ואילו אצל אוה"ע נוטה שכל זה מצד טבעו לרדת למטה (וגם כשעוסק בענינים דקים ה"ז גורם לו להתגשם יותר).

ומוסיף על זה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, אשר זהו תפקידם של בנ"י, להעלות גם את ה"צלם" הגס והחומרי של אוה"ע למעלה, אשר גם בו יאיר האור של אלוקות.

וי"ל עד"ז גם בענייננו:

אמנם אוה"ע מצד עצמם אינם יכולים להמשיך השראת אלוקות בעולם מפני גשמיותם וחומריותם בעוה"ז, אבל בנ"י, ע"י ההמשכה ממקור שורשם, שהיא מהעצמות, יכולים להמשיך שגם ע"י קיום המצוות שלהם יהיה המשכת אלוקות בעולם.

## ג

והנה בענין זה (שההמשכה נעשית ע"י פעולת ישראל) יש לבאר באיזה דרך נעשה ההמשכה דבנ"י ("הצלם") באוה"ע, ועד שנשאר כוחם גם בעת הרגיל:

בדבר מלכות בהעלותך<sup>513</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שעבודתו של יהודי צריכה להיות באופן ד"שלהבת עולה מאליה"<sup>514</sup>,

היינו שכאשר יהודי פועל פעולה, הן ביחס לעצמו והן ביחס לסביבתו צריך שרושם הפעולה ימשיך להיות ("לדלוק") גם לאחר מכן ובאופן ד"מאליה", לבדו.

ומבאר שהכח שהפעולה תישאר גם על העולם הוא ע"י מתן תורה, שאז נתבטל הגזירה "שעליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים", ואז ניתן הכח לחיבור העליון

(511) שיחה ד' לפר' נח (חט"ו ע' 58 ואילך).

(512) אבות פ"ג מ"ד.

(513) סה"ש תנשא ח"ב ע' 601.

(514) ראה רש"י ריש פ' בהעלותך (ח, ב).

והתחתון.

ומשיך שם, שמקור כח זה דישראל לחבר ב' הופכים ("עליון" עם ה"תחתון") יש לבאר בב' אופנים:

א. שזהו מצד כח העצמות ש"הוא לבדו (מהותו ועצמותו) בכחו ויכולתו לברא יש מאין ואפס המוחלט ממש", וכח זה מתגלה ע"י קיום התורה ומצוות. אלא שאין זה כגילוי כח העצמות שבישראל, כי בישראל "מציאותם גופא הוא (כביכול) העצמות"<sup>515</sup>.

ב. שדבר זה הוא מצד נמנע הנמנעות, שכמו שביכולתו של הקב"ה (אם רצה) לברוא את העולם באופן שגם לאחר שנמצאו אינם צריכים לו, עד"ז יכול הקב"ה לברוא את העולם באופן שע"י קיום מצווה פעם אחת נשאר הקדושה באופן תמידי.

ועד"ז י"ל גם כאן, שפעולת ישראל על אוה"ע נשאר ונמשכת באופן תמידי הוא מצד זה אשר הקב"ה הוא נמנע הנמנעות, והוא פעל שאין צריך שבנ"י 'יחזיקו' כל הזמן את אוה"ע, ע"מ לגרום שמעשיהם ימשיכו את העצמות בעולם.

[והסיבה בשכל לזה, י"ל ע"פ הטעם הראשון, שבכח המצוות (ובענינו אפי' הקבלה מולי ישראל) היא זו שמגלה את כח העצמות שבעולם, אך (כמוזכר לעיל) אין זה אותו כח שיש בישראל].

## ד

הנה בקיום השבע מצוות ב"נ נפעל טובה גם ליהודי<sup>516</sup>, הן בגשמיות, אשר נפעל אצל הגוי ההכרה והתחושה שע"י רואה ואוזן שומעת", וממילא הוא נזהר יותר מלרמות את היהודי במסחרו וכיו"ב, והן ברוחניות, וכפי שמבאר זאת אדמו"ר הצמח צדק<sup>517</sup> שע"י פעולת היהודי בז"מ ב"נ נפעל ההמשכת אלוקות למטה בגשמיות העולם, גם בז' מדות השייכים לאומות העולם.

ועפ"ז יובן החילוק באופן הציווי על קיום הז"מ ב"נ שהיה לפני מ"ת לאחרית מתן תורה. דהנה ידוע אשר כבר אדם הראשון קיבל את השש מצוות הראשונות, ונח (לאחר צאתו מן התיבה), קיבל את המצווה השביעית, אבר מן החי,

אבל בכל זאת הציווי כעת על אוה"ע בקיום ז"מ הוא מצד זה אשר "צוה משה רבנו מפי

515) ולהעיר מדברי הרב חלוי"צ בן-ציון גינזבורג (משפיע ראשי דישיבתנו מלפנים) אשר אצל כל רבותינו נשיאנו לא מצינו דרגות בעצמות, משא"כ אצל מלכינו משיחנו שליט"א, כי רק בעצמות עצמה יכול להיות הסבר וחילוק בדרגות.

516) הבא להלן ראה גם לקו"ש חכ"ו שיחה הב' לפר' יתרו (שם ע' 143 ואילך).

517) הובא בספר הליקוטים אות אל"ף ע' תקלט-מ.

הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", ולא מפני הציווי לאדם הראשון וכיו"ב, כי במתן תורה התחדש שהמצוות צריכות להיות עם כוונה אשר הם "מפני שצוה בהם הקב"ה בתורה".

וע"פ המבואר לעיל יש לומר החילוק, דלפני מ"ת לא היו המצוות בשביל להמשיך אלוקות בעולם, אלא רק לקיים את רצון ה'<sup>518</sup>, ולזה הספיק הציווי, אולם לא היה צורך שיפעל בעולם, כי מצוות אלו שייכים (בעיקר) לבן אדם לחבירו<sup>519</sup>, אולם לאחר מ"ת, עם כל זה שמטרתם היא "לשבת יצרה", נפעל שע"י קיום המצוות שלהם יכול להיות המשכת אלוקות בעולם.

ולכן כיום הפעולה דו' מצוות משפיעה הן בגשמיות והן ברוחניות.

[וע"פ כל הנ"ל מובן למה לא נצטוונו (בתורה שבכתב) על הז'מ"ב, אלא רק בתור הלכה למשה מסיני, כי עיקר הז'מ"ב לגבי ישראל הוא ההשפעה וההמשכה לגשמיות העולם ע"י אוה"ע, ולא מצד הכוונה הקיימת בשאר מצוות, להמשיך אלוקות בעולם.]

518 הערת המערכת: ולהעיר בזה מהמבואר בכמה מקומות (וראה הדרך על הרמב"ם תשנ"ב - סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 32 ואילך. וש"נ) שזהו אופן וקיום המצוות לעת"ל. וכמו"כ להעיר עוד מהוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת ש"פ פנחס תנש"א - לחיות במקום זה ובמצב זה דזמן הגלות (ולכא"ו בסתירה למבואר שבוע לפני"ז בשיחת ש"פ בלק תנש"א (ספה"ש תנש"א ח"ב ע' 691) לחיות עם הזמן דימוה"מ, וכהמתבטא בדוגמה שם: ללמוד הל' בית הבחירה בנוגע למעשה ברגע שלאח"ז - שלילת ההכרה דמעמד ומצב הגלות אפי' בתור הכנה לגאולה. והביאור בכל הנ"ל אולי י"ל בפשטות, בהקדים החילוק בגדר ומשמעות ההכנה בדברי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע להמבואר בהשיחה: לאדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הרי ההכנה הינה בטפל, ורק מצד ה'גברא' (ה'פנימי) ניתנת לה החשיבות. משא"כ למבואר בהשיחה, שההכנה חשובה מצד עצמה, גם לולי התוצאה שיבוא ממנה להאדם. ובמילים אחרות, גם לולי התועלת שיבוא ממנה, מתעסק האדם בעבודה זו, אף באם השיג כבר התועלת, מכל-מקום ממשך להתעסק בעבודה זו.

ולפ"ז ניתן לבאר - הרי עבודת הגלות להכשיר ולהביא את הגאולה נסתיימה, ובכל זאת הרי ישנה עבודה זו (הדרישה בשיחת פנחס הנ"ל) - הרי זה רק מצד קיום רצון ה' לא לשם תכלית ו"מבוקש" מסוים ואפי' לא כ"המשכת אלקות" כבי'. והכרת האדם במשמעות עבודה זו, היא ע"ד הגאולה, ועי"ז (עבודה שאין לה נתינת מקום אפי' בשכל דקדושה - שעושים ה'הכנה' - לשם העבודה ולא לשם התועלת - רק מצד שזהו רצון ה') הרי "מתרגלים" לחיות כחיי הגאולה (כבסיום השיחה דפנחס הנ"ל - שם ע' 707) - ללא שום 'מבוקש' לטובת ענין כזה או אחר, לא גשמי ואפילו לא רוחני - אלא רק קיום רצון ה' בטהרתו.

ולפ"ז ניתן להמשיך ולומר, גם בנוגע למוכא בפנים דבעצם תמיד מאז בריאת העולם היתה העבודה ע"ד הגאולה - קיום רצון ה' בטהרתו (ולהעיר ממשמעות שיחת תצא תנש"א (סה"ש שם ע' 808) "שעומדים בסיום וחותם דמעשינו ועבודתינו (כי) תצא למלחמה על אויבך", ובהתחלת התקופה דתשלום השכר", שמשמע מזה שהגאולה היא מתחילת העולם), ורק שנדרשת הכרת בני" בזה - שענין זה החל להיפעל במ"ת ומאז, תפקיד בני" להכין כל העולם - אף אומות העולם לדעת את ה' בלבד, ומודגש בלשון הרמב"ם שהובא בפנים, שעיקר הפעולה בזה שאוה"ע יעבדו ויקיימו המצוות לא מפני הכרע הדעת אלא מצד רצון ה' ש"כ ציווה משה רבינו בתורתו מפי הגבורה". וענין זה הולך ומתגלה והשלימות בזה הוא בגאולה. כמבואר בארוכה בנוגע לכמה מיעודי הגאולה שאנשי העולם החלו להכיר בזה - ראה לדוגמה שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 365 ובהע' 26 שם שהכרה זו מגיעה להם מנשיא הדור). והדברים עתיקים. ואכמ"ל. ועוד חזון למועד.

519 ראה לקו"ש חט"ו ע' 212 והע' 14 שם.

## גדר קידושין ב'לקוטי שיחות' והמסתעף למקור שווה כסף ככסף

הת' חיים רפאל נחמן שיחי' נוטיק  
תלמיד בישיבה

### א

איתא במשנה (ב.) "האשה נקנית בשלש דרכים . . . בכסף בשטר ובביאה", ופירש רש"י על אתר "האשה נקנית לבעלה", וביאורו המפרשים על אתר, שרש"י בא לומר שחידוש המשנה היא בעצם האפשרות של קניין האיש לאישה.

ומדייק זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>520</sup> בלשון הרמב"ם, שבריש הלכות אישות כתב הרמב"ם וז"ל "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה", ולאחר שמביא את עיקר החידוש של קידושין מן התור, רה, ממשיך הרמב"ם בהלכה נפרדת ומבאר גם את אופן הקידושין "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם. ובאחד משלשה דברים אלו האשה נקנית. בכסף או בשטר או בביאה", כי עצם ענין הקידושין הוא חידוש, ולכן בא בהלכה נפרדת.

ועד"ז י"ל גם במשנתנו, שבקטע הראשון "האשה נקנית בשלש דרכים", עיקר חידושה הוא בעצם המציאות שיכולה האישה להיקנות, ובפסקה השני' מוספיה את דרכי הקנין "בכסף בשטר ובביאה".

ועיקר החידוש הוא (כפי שכתבו התפארת ישראל והרש"ש על המשנה), שיכול להיות מציאות של 'קנין' לא רק במטלטלין ובקרקות, אלא גם ב'דבר חי' שיש לו בחירה מצד עצמו.

### ב

והנה בגדר חידוש זה ניתן לומר (בהשקפה ראשונה), שעיקר החידוש הוא בעצם האפשרות של 'חלות' קדושה הנעשית ע"י אפשרות גשמית, כידוע שלאחר מתן תורה התבטלה הגזירה ש'עליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים', ויכולה להיות האפשרות של החלת קדושה על דבר גשמי, עד שיכול לשנות את מהות הדבר (ע"ד הפרשת תרומה שמחיל

(520) לקוטי שיחות ש"פ תצא תנש"א (חל"ט).



עליה שם קדושה).

אך הוא יותר מכך, כי העיקר הוא בחידוש שע"י קניין נעשית האישה אסורה על כל העולם ומותרת רק למקדש, על אף שיש לה רצון עצמאי.

וכפי שמבאר זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בגדר החידוש בקידושין שהתחדש במ"ת וז"ל: "ויש לומר שזה שלפני מתן תורה לא היו קיימים 'ליקוחין' אלו... הנקראים ק"י דושים או אירוסין' אינו (רק) מפני שעדיין לא נצטוו על זה אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין 'ליקוחין' הללו. שהרי ענין 'אשת איש' (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעלה כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש והאשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן, ללא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש לליקוחין... כאשר עדיין 'לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה"<sup>521</sup>, היינו, שללא ציווי ותוקף התורה לא יכול להיות אפשרות ומציאות כזו, שע"י מעשה קנין יהיה שייכות בין איש ואישה, ורק ע"י ציווי התורה התחדשה מציאות כזו.

## ג

ויש לעיין בגדר החידוש שנתחדש לאחר מ"ת בענין ד'ליקוחין':

דהנה ניתן לומר שבנתינת הכסף הקידושין לאישה נפעל חלות הנישואין, אך לא ע"י מעשה הקנין, אלא, שע"י הקידושין נקנה גם הכסף לאישה<sup>522</sup>, ובנתינת הקידושין מזמין הבעל את האישה לחיות יחד, והאריך בזה הקונטרסי שיעורים ודקדק שהנפקה מזה, שיש בקידושין קניין, איסור וייחוד האישה והזמנתה לבעל.

וכד דייקת שפיר, דאם קידושין היו רק מצד הקנין הממוני של האיש לאישה (כמו שרצו לדקדק המידות לחקר ההלכה), הרי שאין סברא בזה שאשת איש אינה יכולה להקנות לאחר, מפני שעדיין יש בה 'יד' להקנות לאחר (ויהיה צ"ל שזהו מפני גזה"כ, וכבר אין כאן ענין ממוני), אולם אם זהו עניין איסורי, הנה בקבלת הקידושין נעשה דינה כ'אשת איש', ומטעם זה אינה יכולה להתקדש לאיש אחר.

אמנם לאידך ניתן לומר שהאיסור שבקידושין נפעל מצד הדין הממוני, ולכן צריך את דעת האישה להתקדש מצד דעת המקנה, ובאם אין דעת האישה מסכמת, אין הקידושין חלים, וא"כ מובן שזהו קנין ממוני, שצריך גם את הסכמת הנקנית.

(521) לקו"ש ח"ל ע' 242.

(522) ויש בזה כמה אופנים ונידון בארוכה ובחידושי הרי"מ העלה שיש גם גדר דמוכר וגם הגדר דקונה גם אצל האיש וגם אצל האישה ועיין שערי יושר ז-יב.

ויש לעיין, דבאם עיקר הקניין הוא ממוני, מדוע אין דיני האישה כבדיני גזילה<sup>523</sup>, שבאם מחלו או נתיאשו הבעלים מן הגזילה, הגזלן קנה, וא"כ גם כאן אין מובן למה אין מתחשבים בדעת הבעל באם סרה קפידתו, ומזה מובן שוודאי למדים את הענין (עכ"פ גם) מגזה"כ, אף לשיטה הסוברת שאיסור האישה נובע מדיני ממון. כדלקמן.

וגם צריך להבין, דבאם כל דין הקידושין נלמד ונחשב כמכירה, למה אין בגירושין ("ויצאה והיתה") שייכות לדין זה של (מעין) מכירה.

## ד

והנה בכלל בדין ד'מדעתה' צריך להבין:

דהנה כתב רש"י בקידושין (מד). כתב בנוגע לקידושי נערה "קידושין דמדעתה. דבעינן דעת המקנה", היינו שהצורך לידיעת האישה הוא בעיקר מצד הסברא, שהרי בכל ענין ממוני בעינן דעת המקנה. אך ביבמות (יט): כתב רש"י בנוגע לדין יבמה "קדושין דעלמא. והלכה והיתה לאיש אחר, מדעתה משמע", היינו, שעיקר הצורך בדעת האישה הוא מפני גזה"כ, ולא מצד הסברא "דבעינן דעת המקנה". וצריך להבין מהי שיטת רש"י, מהו גדר הדין ד'מדעתה'?

ויש לומר הביאור בכל זה:

בלקוטי שיחות<sup>524</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את חקירת הרגאטשאווער בנוגע לקידושי כסף, האם הקידושין חלים עי"ז אשר האישה קונה את הכסף, או הפוך: עי"ז אשר האישה מקודשת היא קונה הכסף. ומביא על כך כמה ראיות לכאן ולכאן.

ובהערה (23) מביא הטעם לדין הגמרא שלא יועיל בקידושין חרטה 'בתוך כדי דיבור', וכפי שמפרש הרשב"ם "שאם קידש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוך כדי דיבור ליהו מתנה ולא להו קידושין, ומקודשת", ומבאר זאת מפני שזה שהאשה מקודשת "עשתה התורה כעין גזה"כ", ולכן אף אם חזר בו תוכ"ד תהא מקודשת.

ובשה"ג שם מפנה לביאור אחר קצת<sup>525</sup>, שהטעם שאינו יכול לחזור בו הוא מפני שהעדים שסביבם הם עדי קיום, ולכן אינו יכול לחזור בו, מפני שהעדים כבר קיימו את הקידושין, והדבר כבר אינו תלוי בו.

וי"ל שבשני ביאורים אלו טמונים שני הביאורים בדין קידושין, כי אם כל דין 'קידושין' הוא מגזירת הכתוב (וממילא אין שייכים הכללים דשאר דיני הקניינים), או שדיני קנין קידושין הוא כבכל דיני קנין, אלא שדין העדים שונה, שבעוד בשאר הקניינים האדם הקונה הוא

(523) ועיין חידושי הגרא"ש שקאפ קידושין יד ד"ה בסוגיא.

(524) ח"ט ע' 215 ואילך.

(525) לקו"ש ח"ט ע' 189.

המייצר את הדבר, הרי בקידושין העדים הם חלק מהחלת דין הקידושין. אך מכיוון שכך (שבקידושין יש דין ממון, אך אינו יוצא מגדר איסור) י"ל, שמכיוון והתורה חידשה את דין קידושין שיהיה קנין רגיל, הרי חלק מחידושה שצריך שיהיה את דעת הנקנה.

אמנם לכל הדעות ישנו עניין של גזה"כ בקידושין (דאל"כ אמאי בגירושין לא יהיה עניין של תשלומין וכיו"ב) אך יחד עם זה יש סברא לומר שישנו צד ממוני (בקידושי כסף עכ"פ).

ולפי כל הנ"ל יש לבאר את מהות החקירה בלקו"ש חי"ט הנ"ל:

לצד שעיקר הוא הקנין ועל ידו נעשים הקידושין, סברתו היא, שמפני שלאחר וחידשה התורה שהאישה מתקדשת ע"י קנין כסף, הרי גם סוג הקנין הוא כקנין כסף, שע"י הכסף נעשה הקנין. אך להצד שע"י הקידושין נקנה הכסף, סברתו היא, מפני שכל דין הקידושין הוא 'גזירת הכתוב', ולכן לא שייך בו סברא של 'סיבה ומסובב' הרגילים, כי עיקר החידוש הוא מצד גזירה.

## ה

ויש לקשר זאת למחלוקת הראשונים בפירוש דברי המשנה "האישה מתקדשת בכסף":

המפרשים דנו האם כשהתורה אומרת 'כסף' עיקר הכוונה היא למטבע מסוים, או לעצם השווי הכספי. הרמב"ם בפירוש המשניות כתב "ומשקל הדינר . . א"כ משקל האיסר ארבעה גרעינין ופרוטה חצי גרעין מכסף", היינו שעיקר כוונת התורה בכסף הוא למשקל חצי שער"ה, ואין נוגע מהו שוויו, וכ"כ הרי"ף "ומשמע בין הוול בין התייקר הכסף". אך הריטב"א סבר שעיקר הכוונה היא על שווי ממוני וז"ל "וסבירא להו לב"ה דלאו כסף ממש אלא ממון דהיינו שווה פרוטה עצמה ולא כסף היא" עכ"ל.

ולכאורה לפי המבואר שבקידושין יש את פעולת הקנין (חומר), ואת חלות הקידושין בפור"ע על האישה (צורה) ניתן היה לומר כי גם באופן ביצוע הקנין - כסף - יש את ה'חומר' של הדבר, וזה המטבע עצמה או מתכת הכסף, ויש את ה'צורה' של הדבר והוא השווי.

והנה לפי זה גם אפשר ניתן לבאר את הדעות שפתחנו בהם במושג 'כסף' ו'שווה כסף':

לשיטת הרמב"ם והרי"ף ש'כסף' הוא דין החל על המטבע (משקל) ואין משנה כמה יהיה שוויו, עיקר סברתם הוא שהקידושין הוא גזירת הכתוב, ולכן אין משנה כמה יהיה שווה הכסף, אלא העיקר שיהיה זה הכסף האמור בתורה. אך לשיטת הריטב"א שסובר שהעיקר הוא השווי הממוני, י"ל שדעתו היא שהקידושין נאמר כקנין ממוני, ולכן צריך לדעת מהו השווי הממוני שבו תרצה להתקדש האישה.

## ו

ולפי כל הנ"ל יש ליישב את דברי רש"י מיבמות לקידושין, דזה שאומר רש"י "והלכה והיתה לאיש אחר, מדעתה משמע", זהו מפני שבאמת הוא דין הנלמד, וגזירת הכתוב הוא, אלא שגזירת הכתוב היא שיהיה קנין זה כדרך כל הקנינים, שכמו דבשאר הקנינים צריך את רצון למכירה, כך גם כאן, "דבעינן דעת הנקנה".

ולכן אין מחשיבים את דעת הבעל באם סרה קפידתו, כי אמנם דרך הקידושין היא כקנין, אך זהו ע"פ דברי התורה, ולכן גם אם לא מקפיד הבעל, אין פגה בעלותו, אלא פגה בעלותו עפ"י פסק התורה, בגט.

## שער הלכה

# האם ניתן לבטל מכירת נכס שנעשתה ע"י אפוטרופוס

הרב אלחנן שי' רקובר  
ר"מ בנגלה והלכה בישיבה

שאלה:

ראובן נתמנה על ידי בית הדין כאפוטרופוס על נכסיו של פלוני שמת והשאיר בן קטן, שמעון, שירש את נכסיו. הנכסים כללו כספים ודירות, והן הועברו לניהולו של האפוטרופוס שיעשה בהם כראות עיניו לטובת היורש. לאחר זמן מה החליט האפוטרופוס למכור את אחת הדירות, כדי להשקיע את הכסף בצורה שמניבה רווחים גדולים יותר מדמי השכירות שהתקבלו מהשכרת הדירה האמורה. הדירה נמכרה ללוי כדת וכדין, והכסף שהתקבל מהמכירה הופקד בידי האפוטרופוס לשם ביצוע ההשקעה החילונית כאמור.

לאחר זמן מסוים, הגיעו לידי בית הדין תלונות על התנהגות בלתי ראויה של האפוטרופוס בניהול הנכסים האמורים. לאחר שחקר בית הדין את הנושא, הגיע למסקנה כי אכן אדם זה אינו ראוי להיות אפוטרופוס, וביטל את המינוי האמור והעביר את ניהול הנכסים לידי אפוטרופוס אחר.

בינתיים גדל הנער, שמעון, וקיבל את נכסיו אביו לרשותו. בשמעו כי הדירה נמכרה בזמנו ללוי, ביקש לבטל את המכירה ולהחזיר לידי בית הדין את הדירה האמורה. טענתו היא, כי הוא מעוניין בעצמו להתגורר בדירה זו. הקונה, לוי, טוען לעומתו כי הדירה נמכרה בזמנו כדת וכדין מכח סמכותו של ראובן, ועל כן אין לבטל את המכר. שמעון משיב לטענה זו, כי הואיל ובית הדין ביטל את מינויו של ראובן, הרי שכל מעשיו בטלים ואין להם תוקף, ומשכך - גם מכירה זו בטלה. לוי משיב על כך, כי מינויו של ראובן התבטל רק מכאן ולהבא, אך מה שעשה עד להחלפתו שריר וקיים.

עלינו לברר מה דינו של הנכס האמור, האם יישאר ביד לוי או שעליו להחזירו לשמעון.

תשובה:

## א

מכח מה ולצורך מה מתמנה אפוטרופוס.

מקור הדין של מינוי אפוטרופוס הוא במסכת קידושין מב א : מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם שבית דין מעמידים להם אפוטרופוס ת"ל ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחל את הארץ (במדבר לד יח).

הרמב"ן במסכת גיטין (נב א) מבאר את הדין האמור, שזה מכח הדין של זכין לאדם שלא בפניו, ומכיון שזכות היא ליתומים שיהיה להם אפוטרופוס לכן חלים מעשיו של האפוטרופוס מדין זכיה מן התורה.

ישנם שני אופנים של מינוי אפוטרופוס, אופן אחד הוא כשהמוריש בעצמו ממנה אותו בחייו (רמב"ם נחלות י ה וטושו"ע חו"מ רצ א), ואופן שני הוא כאשר המוריש לא מינהו, ואז בי"ד ממנין אותו לאחר מות המוריש (רמב"ם וטושו"ע שם). להלכה בי"ד ממנים אותו רק לצורך נכסיהם של קטנים, או כאשר יש גדולים וקטנים ואז מתמנה האפוטרופוס כדי להתנהל עם נכסי הקטנים מול היורשים הגדולים, וכמש"כ הנמוקי יוסף במס' בבא קמא דף פד ונפסק ברמ"א (שם).

## ב

האם ובאילו נסיבות רשאי אפוטרופוס למכור את נכסי היורש. והאם רשאי הוא למכור גם מקרקעין.

ברמב"ם ובטושו"ע נפסק, שכאשר בי"ד ממנים אפוטרופוס מוסרים לידיו את כל נכסי הקטן הן הקרקעות והן המטלטלין, וכן מוסרים לו את כל הזכויות שיש בנכסים, והוא "מוציא ומכניס ובונה וסותר ושובר ונוטע וזורע ועושה כפי מה שיראה שזה טוב ליתומים וכו'" (רמב"ם נחלות יא ד וטושו"ע חו"מ רצ ז).

מכח הלכה זו נפסק שרשאי האפוטרופוס גם כן "למכור בתים ושדות וקרמים". אולם הלכה זו מוגבלת היא, לכאורה, בנידון דידן, שהרי הדין הזה שמותר למכור קרקעות הוא רק כאשר הוא מוכר שדה כדי לקנות שוורים שהם נצרכים לעבודת השדות האחרים שבידי היתומים, מה שאין כן כאשר רוצה האפוטרופוס למכור נכס אחד כדי לרכוש תמורתו נכס אחר או לשם השקעה אחרת, שעל זה נפסק בהלכה "ואינו רשאי למכור אפילו שדה רעה ורחוקה כדי לקנות בדמיה שדה טובה וקרובה שמא לא יצליח זה שקנה", כמבואר בשו"ע שם, ואם כן, לכאורה בנידוננו לא היה לו לראובן למכור דירה זו כדי להשקיע את הכסף בהשקעה אחרת, אפילו אם היא מניבה יותר. לשאלת ביה"ד מדוע מכר את הדירה האמורה, ללא התיעצות, ענה ראובן כי לא היה סיפק בידו להביא את הענין לידי ביה"ד שמינהו כאפוטרופוס, אולם התייעץ לצורך כך עם ביה"ד שבמקום מגוריו, והם המליצו לו על המכירה.

לאחר שביה"ד בירר את פרטי העיסקה המדוברת, הגיע למסקנה, כי המשך החזקת הנכס עלולה היתה אכן לגרום לנזקים כספיים משמעותיים ליורש, לעומת ההשקעה החילופית אותה היה אמור ראובן לבצע, אשר היתה נראית כבטוחה ונושאת רווח ממשי לטובת שמעון.

לאור זאת נראה כי במקרה כזה רשאי היה האפוטרופוס למכור את הדירה האמורה, וזאת כפי שהביא רבי עקיבא אייגר בהגהתו על השו"ע (שם) וז"ל: ואין מוכרין שדות, נ"ב דוקא כהאי גוונא שהוא ספק תועלת ליתומים, אבל היכא דאיכא ברור תועלת ליתומים מוכרים בלא רשות בית דין, ומכל שכן היכא דיש הפסד בקרקע אם לא ימכרוהו, ומ"מ טוב יותר לאפוטרופוס להתייעץ עם בי"ד שבעיר. שו"ת מהר"י בירב סימן ח', עכ"ל רעק"א.

מסקנת הדברים עד כה היא כי מכירת הדירה נעשתה וחלה כדת וכדין.

## ג

אפוטרופוס שאינו נוהג כראוי האם מסלקין אותו.

עתה עלינו לברר את יסוד דין ביטול וסילוק האפוטרופוס. במסכת גיטין וברמב"ם וטושו"ע ובראשונים מבואר, שבי"ד שהעמידו אפוטרופוס, ושמעו עליו שהוא אוכל ושותה ומוציא הוצאות יותר ממה שהוא אמוד בהם, יש להם לחוש שמא מנכסי היתומים הוא אוכל, ומסלקים אותו ומעמידים אחר, ויש חולקים בדבר שאין מסלקים אותו ואין אנו מחזיקים אותו לגנב שמא מציאה מצא, אולם אם באו עדים והעידו שהוא מפסיד את נכסי היתומים, בין שמפסיד בידים ובין אם אינו שומרם כראוי, מסלקים אותו, ומעמידים תחתיו אפוטרופוס אחר. (עיין בסוגיא דגיטין נב ב, וברש"י שם, וברמב"ם נחלות י ז, ובמגיד משנה, ובח"י הרמב"ן שם, ובשו"ע רצ ה).

במקרה שלפנינו התברר למעלה מכל ספק כי ראובן אכן פשע בניהול נכסי היתומים וגרם להפסדים ניכרים. מכח הלכה זו הכריע ביה"ד על סילוק האפוטרופוס.

## ד

מהו שורש הדין המאפשר לבי"ד לבטל מינוי אפוטרופוס שהתמנה על ידם.

אלא שיש לנו לעיין בגדריה ויסודותיה של הלכה זו. בשו"ע חו"מ סי' רצ סעיף ה מובאות שיטות הפוסקים השונות בדין הנ"ל של סילוק האפוטרופוס, במקרה של אפוטרופוס שמינהו אבי היתומים ובמקרה של אפוטרופוס שמינהו בי"ד.

מדברי הגר"א בביאורו על השו"ע שם בס"ק יד נראה שהוא סובר, שיסוד הדין של ביטול מינוי אפוטרופוס שנתמנה על ידי בית דין, הוא מכח הסברא, שהואיל וחובת הבי"ד לברר אם אדם זה אכן אדם נאמן הוא, אם כן כאשר נתברר כי אדם זה אינו נאמן הרי שברירתם של הבי"ד בטעות היתה, וחוזר הדין ממה שפסקו ומינו אותו.

יסודה של הלכה זו בבי"ד שטעו הוא בסנהדרין דף לב א במתני': דיני ממונות מחזירין בין לזכות בין לחובה. וברש"י שם: מחזירין, סותרין את הדין לאחר שגמרוהו וידעו שטעו מחזירין את הדבר בין לזכות בין לחובה, עכ"ל. וכנפסק ברמב"ם סנהדרין פ"ו ובטושו"ע חו"מ סימן כה.

נראה כי סברה זו, שבי"ד שמינה אפטרופוס שאינו ראוי הוי כב"ד שטעה, מתבארת גם בדעת הרמב"ם. וז"ל בפ"י מנחלות הלכה ז [והעתיק דבריו בשו"ע חו"מ סימן רצ ס"ה]: בי"ד שהעמידו אפטרופוס ושמעו עליו שהוא אוכל ושותה ומוציא הוצאות יותר מדבר שהיה אמוד בו, יש להם לחוש לו שמא מנכסי יתומים הוא אוכל, ומסלקין אותו ומעמידים אחר, עכ"ל.

והמגיד משנה שם כ' ע"ז וז"ל: וסובר רבינו כו' שאם בשמינוהו בית דין כו' אין לבי"ד לברור אלא אדם נאמן ויודע לשמור הנכסים וכמו שנתבאר, ואם טעו בזה ומינוהו, למה לא יסלקוהו, ונמצאת תקלה באה ליתומים על ידי בית דין כו', ואף מעשה זה גם כן דאמר רב נחמן אימור מציאה אשכח כו', בשמינוהו בי"ד אין תולין במציאה שאינה מצויה, אלא כיון שאוכל ושותה יותר ממה שהיה רגיל וממה שהיה אמיד, מסלקין אותו, זהו דעת רבינו, וכן הסכים הרמב"ן ז"ל, וכתב שדברים נכונים הם וכן עיקר, עכ"ל המגיד משנה.

נמצאנו למדים מדברי המ"מ ב' יסודות: א' שאין לב"ד לברור אלא אדם נאמן. ב' אם ב"ד טעו בזה ומינו אדם שאינו נאמן צריך לסלקו.

ויסוד ומקור הדינים הללו הוא מהסוגיות דלהלן וכפי שצינים הגר"א הנ"ל.

הדין הראשון שיש לברור אדם נאמן, מקורו הוא ממ"ש במסכת ב"מ ע א: א"ל רבה לרב יוסף הני זווי דיתמי היכי עבדינן להו וכו', אמר רב אשי חזינן גברי דמשפו נכסיה ומהימן ושמע דינא דאורייתא ולא מקבל שמתא דרבנן ויהיבין להו ניהליה בבי דינא, עכ"ל הגמ'.

והדין השני שכ' המ"מ שאם טעו בזה ומינוהו "למה לא יסלקוהו", נראה שכוונתו לומר דאף אם כבר בררוהו בי"ד, מכל מקום ברירתם אפטרופוס ששמעו עליו שהוא אוכל ושותה כו' ומוציא הוצאות יותר מדבר שהוא אמוד בו, בטעות היתה, ומעשה מינויו חוזר, ועליו להתבטל. וזה כמו שאמרנו בסוגיא דקידושין מב א: אמר רב נחמן אמר שמואל יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם בית דין מעמידים להם אפטרופוס כו' ואם הגדילו יכולים למחות, ורב נחמן דידיה אמר אם הגדילו אינם יכולים למחות, דא"כ מה כח ב"ד יפה, ומי אית ליה לרב נחמן אם כן מה כח בי"ד יפה והתנן שום הדיינין שפיתחו שתות או הוסיפו שתות מוכרן בטל וכו' ואמר רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן הלכה כדברי חכמים, לא קשיא הא דטעו הא דלא טעו. עכ"ל הגמ'. וכן איתא בכתובות דף ק א.

וחזינן מהכא את יסודו של המגיד משנה שכאשר בי"ד טעו בשומתם, דהיינו בשווים, של הנכסים, הרי הם חוזרים, ומבטלים למפרע את חלוקת הנכסים שנעשתה בזמנו בטעות,



ומחלקים מחדש את כל הנכסים. ואם כן גם בעניינינו, ששמעו על האפוטרופוס שאוכל ושותה ומכלה נכסי היתומים, וטעו איפוא הב"ד במה שמינהו, צריך לסלקו ולהעמיד אחר תחתיו כדי שלא תבוא תקלה על ידם.

הרי לנו ממה שבררנו עד כה, ששיטת הראשונים דהיינו השו"ע והרמב"ם והרמב"ן ע"פ דברי המ"מ היא, שדין אפוטרופוס שיש לסלקו הוא מדין טעות ב"ד.

## ה

האם ביטול מינוי אפוטרופוס חל למפרע או רק מכאן ואילך

עתה נפן לברר אם יש ראשונים שחולקים על ההנחה הנז'.

דהנה בביאור הגר"א הנ"ל, אחרי הביאו את דברי הגמ' בקידושין ובכתובות הנ"ל כדי לבאר את ד' הרמב"ם והשו"ע הנ"ל, מוסיף וכותב: ולא מ' [-משמע] כן ברי"ף שכ' אמרי רבואתא כו' והא דאיפסיקא כו'. עכ"ל הגר"א.

וכוונת הגר"א למה שכתב הרי"ף במס' גיטין כו ב מדפי הרי"ף: איתמר אפוטרופא דאפסיד רב הונא אמר מסלקינן ליה דבי ר' שילא אמרי לא מסלקינן ליה, והלכתא מסלקינן ליה, וקאמרי רבואתא מגו דמסלקינן ליה משבעינן ליה, והאי דאיפסקא הלכתא דלא משבעינן ליה הני מילי היכא דלא אישתכח עליה פסידא, אבל היכא דאישתכח עליה פסידא מסלקינן ליה ומשבעינן ליה, עכ"ל הרי"ף.

מש"כ הרי"ף "והאי דאיפסקא הלכתא דלא משבעינן ליה" כוונתו להא דתנן בגיטין נב א : אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים ישבע, מינהו בי"ד לא ישבע, אבא שאול אומר חילוף הדברים. ובגמ' שם בעמ' ב מבואר שהטעם שלא ישבע הוא מפני תיקון העולם וכפי שרשי" שם מבאר "טובת חנם היא שזה (-האפוטרופוס) עושה לבי"ד לקבל דביהם ולטרוח לפני יתומים ואתי לאמנועי מעיקרא מלקבל עליו". ושם בגמ' איתא "הלכתא כאבא שאול". הרי שנפסקה הלכתא שאפוטרופוס שמינהו אבי יתומים לא ישבע, ואם כן, שואל הרי"ף, מדוע אנו פוסקים כאן שיש להשביע את האפוטרופוס.

והנה לכאורה צריך עיון במה שהגר"א כתב על זה "ולא משמע כן ברי"ף", שהרי הרי"ף מיירי מענין אחר, והוא, דהיכא דהאפוטרופוס הפסיד לגמרי נכסי יתומים, מסלקינן ליה, וצריך הוא גם כן להשבע, ועל דין זה של שבועה, מקשה הרי"ף מהא דפסקינן דא"צ להשבע, ותיריך הרי"ף על זה, שמה שאמרו שא"צ להשבע היינו בדלא אפסיד, מה שאין כן בדאפסיד, ככה"ג משבעינן ליה. ולכאורה אין זה שייך כלל לנידון שלפנינו, בשו"ע וברמב"ם, שמדובר בו היכא דאיכא חשד על האפוטרופוס שמא לקח מנכסי יתומים והפסידם, שיש לסלקו ולהעמיד תחתיו אחר. ואין מדובר כאן כלל מענין השבועה, אם משביעין אם לאו.

ונראה לענ"ד לפרש, שכוונת הגר"א היא, דהנה בארנו מקודם שדעת הגר"א לבאר את הדין

שאם יש חשד שהאפורופוס בזבו את נכסי היתומים שמסלקינן ליה, שכאשר מדובר באופן שבי"ד מינו אותו, טעם הדין הזה הוא, שכאשר בי"ד ממנה אותו ואח"כ נתברר שהאפורופוס אינו נוהג כדין, הרי שהדין חוזר, וזה כמו בכל בי"ד שטעה בדין שהדין חוזר, ומשום הכי גם מינוי האפורופוס חוזר כיון שהיה בטעות. ונמצא לפי ביאור זה של הגר"א, שיסוד הענין של ביטול אפורופוסות הוא כיסוד הענין של ביטול פסק של בית דין. וכמו שהתם בבי"ד שטעו, שהפסק בי"ד בטל מעיקרו, הכי נמי יש לומר גם בנידוננו, שמינוי האפורופוס בטל מעיקרו, וכאילו לא היה מעולם אפורופוס.

ועל זה הוסיף הגר"א וכתב, דמהרי"ף לא מבואר כן, כהסברא הנז', אלא משמע מהרי"ף, שגם כאשר בי"ד מסלקים את האפורופוס, אין זה כמו פסק בי"ד של טעות, שחוזר, אלא שמבטלין את כוחו של האפורופוס רק מכאן ואילך, ואין כחו מתבטל למפרע. והראיה היא, שהרי הרי"ף הביא [באמת לגבי דין אחר וכן"ל] שכאשר יש הפסד על ידי האפורופוס, משביעיין אותו בשעה שמסלקים אותו, והרי"ף מקשה על זה, הרי שנינו שאין משביעיין אותו וכמו אבא שאול שהלכה כמותו וכו', ומתריך הרי"ף כו'. על כל פנים קושיית הרי"ף היא הרי מהדין האמור ש"אפורופוס" אין צריך להשבע, ואי נימא דאפורופוס ש"חושדין" בו שמפסיד את הנכסים, הדין הוא שמינויו מתבטל למפרע, וכן"ל, שזה כמו בי"ד שטעו בדין, שפסק דינם מתבטל מעיקרו, אם כן הרי הדברים קל וחומר באפורופוס ש"הפסיד ממש" את הנכסים, שמינויו מתבטל למפרע, ואיגלאי מילתא דלאו אפורופוס הוא כלל, ואם כן מה מקשה הרי"ף ממתני' דאבא שאול דאין משביעיין "אפורופוס", הרי לכאורה אין זו קושיא כלל, שהתם במתני' דאבא שאול מיירי ששימש בתפקידו כדת וכהלכה כל ימי היותו אפורופוס, וע"ז קאמרה מתני' דאינו נשבע כאשר מסיים את תפקידו, מה שאין כן בנידוננו, שמתברר שמעולם לא שימש ולא היה דינו כאפורופוס, ונמצא איפוא שהחזיק סתם בנכסי יתומים שלא כדין, למה לא יישבע אם גזלם או לא, ומאי קשיא מדין "אפורופוס" לדין מי "שאינו אפורופוס" שיש לנו להשביעו מחמת שנחשד על גזל.

אלא על כרחך מוכח מקושיית הרי"ף, שהיה פשוט לו, שגם אפורופוס שפשע בתפקידו, אף אם אכן "מסלקינן ליה", מכל מקום סילוקו הוא רק מכאן ולהבא, אך מה שנעשה עד עתה על ידו הוא עשוי כדין, שהרי כל זמן משך היותו אפורופוס היו מעשיו כהלכה, מכח מינויו על ידי הבית דין. ואין זה דומה לבי"ד שטעו, שהתם, כל פסקם היה בטעות משום שטעו, או בדבר משנה או בסברא, משא"כ הכא שכאשר מינוהו היה זה כדין וכהלכה לפי ראות עיניהם, אלא שאח"כ נתברר שקלקל מעשיו וכו', ואז באמת מסלקין אותו מכאן ואילך, כדי שלא יפסיד הלאה, אך מה שעשה עד הכא, כדין היה.

ויש לבאר על פי זה מה שהגר"א דייק לצטט מדברי הרי"ף את התיבות "ואמרי רבוואתא" שהוא יסוד הדין של אפורופוס שהזיק, וגם את התיבות "והא דאיפסיקא", דהיינו שזו הקושיא שמקשה הרי"ף, ור"ל שמכח הקושיא הזו דהרי"ף יש לנו להוכיח את היסוד שייסד לן הגר"א, בביאור דעת הרי"ף, דלא כדעת הרמב"ם, במהות דין ביטול האפורופוסות.

הכלל העולה מן הדברים, שנושא זה של חלות מכירת הדירה הנ"ל בידי ראובן, נתון במחלוקת הראשונים. לדעת הרמב"ם והרמב"ן, וכפי שבארנו דהוי כבי"ד שטעו, א"כ כל קנין שעשה האפוטרופוס י"ל דהואיל ונתבטל מינויו נתבטל קנינו למפרע, ואם כך בשעה שבוטל מינויו של ראובן, בטלו גם כן מעשיו, והדירה שמכרה ראובן ללוי לא נמכרה כדין. ויש להשיב את הדירה לידי הבן שמעון. ולדעת הרי"ף שכל ביטול מינוי אפוטרופוס הוא רק מכאן ואילך, הרי שאף שנתבטל מינויו של ראובן, מכל מקום מעשיו שעשה קודם סילוקו קיימים, ומכירתו קיימת, והדירה שייכת איפוא ללוי ואינו צריך להשיבה לשמעון.

## י

### אפשרות הטענה של "קים לי"

ומדאיתנן להכא, יש לנו לומר לכאורה, כהכלל בדיני ממונות המבואר בפוסקים, שבמקום שנחלקו בו הראשונים, יכול המוחזק לטעון "קים לי כשיטה פלונית" ואין מוציאין מידו ממון. ולפי זה גם כאן אין להוציא ממון מהמוחזק, ובנידונו להוציא את הדירה ממי שמוחזק בה, היכא דיכול לטעון קים לי כהשיטה שהדירה נמכרה כדין. אולם לכאורה יש לשדות נרגא בסברא זו, דהרי קיימא לן דאין לטעון קים לי נגד השו"ע, וענין זה מבואר באריכות בדברי הפוסקים, (עיין בחוות יאיר סי' קסה, ובכנסת הגדולה חו"מ סימן כה, ובס' תקפו כהן להש"ך, ובנתיבות המשפט סימן כה דיני תפיסה אות כ, ובאורים ותומים קיצור תקפו כהן סי' כג קכד, וקונטרס הספיקות כלל ה וברכ"י סימן כה ) ומכיון שביררנו שדעת הרמב"ם והשו"ע היא כהצד הראשון שהמכר בטל, א"כ לא יוכל המחזיק לומר קים לי כהדעה השניה. אולם נראה דזה אינו, משום דהא דקיי"ל שאין לומר קים לי נגד השו"ע, הוא רק במקום שנחלקו השו"ע ופוסקים אחרים בעיקר הדין, כגון שזה מתיר וזה אוסר וכד', משא"כ בנידונו שלא נחלקו בעיקר הדין של ביטול האפוטרופוסות, דבהלכה זו כולי עלמא לא פליגי, אלא שנחלקו רק בטעם הדין, ומכח הטעמים השונים יש נפ"מ לדינא, כמבואר, בזה אפשר שיכול המוחזק לומר קים לי, והדבר צריך תלמוד.

## ז

### מסקנת הדברים

מסקנת הדברים היא דמכיון שיש לנו ספק בדבר, אם מכירת הדירה אכן חלה, ואם רשאי שמעון להוציאה מידי לוי, הרי שחל כאן הדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ועד אשר יביא שמעון ראיה ברורה שבכוחו לבטל את המקח יש להשאיר את הדירה בידי של לוי.

וכמו שנפסק בטור חו"מ סימן כה ס"ה, והובא ברמ"א בשו"ע ס"ב : והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה, לא יאמר הדיין אפסוק כאיזה מהם שארצה, ואם עשה כן זהו דין שקר, אלא אם הוא חכם גדול וגמיר וסביר, ויודע להכריע כדברי האחד בראיות ברורות ונכוחות,

הרשות בידו כו', ואם לאו בר הכי הוא, לא יוציא ממון מספק, דכל היכא דאיכא ספיקא דדינא אין מוציאין ממון מיד המוחזק, עכ"ל. והוסיף בבית יוסף שם: לא יוציא ממון מספק כו' כדאמרינן בפרק חזקת (ב"ב לב ב) הלכתא כרבה בארעא וכרב יוסף בזוזא, היכא דקיימא ארעא תיקום, והיכא דקיימי זוזי קיימי, אלמא כל ספיקא דדינא אין מוציאין מיד המוחזק, עכ"ל.

## ערב קבלן

הת' שלום דובער שי' יוסטוביאן  
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז<sup>526</sup> נפסק אשר במכירת חמץ אין מספיק שימכור החמץ לגוי ותשלום הגוי יהי' בתשלומים לאחר הפסח, וזאת מכיון שבקנין כסף אין מהני קנין בהלוואת מעות, אלא צריך שתעשה המכירה ע"י ערב קבלן דווקא, שהוא המתחייב על כספי הגוי, שבאם יחזור בו הגוי<sup>527</sup> נעשה כל החמץ שייך לו.

וכמה פוסקים<sup>528</sup> כתבו שיש לדייק ולמכור החמץ דווקא שלא ע"י ערב קבלן, וטעמם שמכיון שע"י שעושה ערב קבלן למכירה, הרי הערב קבלן רוצה בקיומו של החמץ, שבאם ישתמט הנכרי מלשלם על החמץ הרי שהחמץ עובר לרשותו של הערב קבלן, ויוכל להחזיר את החמץ ולהיפטר מתשלומיו שהתחייב בהם.

והביאו ראי' לדבריהם מהאיסור בע"ז, שנפסק שהמשכיר בית לעובד ע"ז (וצריך למכורו כדי שלא תהי' הע"ז ברשותו), אסור לו למכור ב'ערב קבלן', כיון שהערב קבלן רוצה בקיומה של הע"ז שבבית (כדלעיל), ועפ"ז פוסקים גם בנוגע לחמץ, שאסור לו לאדם למכור חמץ ע"י הערב קבלן מכיון שע"י כך גורם לרצונו בחמץ האסור בהנאה.

### ב

והנה לא נראה ראייתם<sup>529</sup>, די ש לחלק בין ע"ז לחמץ:

(526) ס' תמ"ח סעיף ח.

(527) כפי שקורה לאחר הפסח.

(528) הי'שועות יעקוב', ובשו"ת שו"מ תנינא ח"ד סי' י'. ועוד.

(529) בעצם תירוצם - ראה ספר מקראי קודש פסח ח"א סי' ע' (דאינו רוצה בקיום החמץ אלא רק להנצל מנזק).

בע"ז האיסור קיים בחפצא של הע"ז ויש איסור בקיום הע"ז כשלעצמה, וא"א שיהי' ליהודי איזה זיקה (אפי' כל שהיא) לקיומה,

לעומת חמץ, אשר בו האיסור אינו בחמץ עצמו כ"א בגברא של היהודי - שאסור שיהי' שייך לו חמץ (שהרי מותר שיהי' החמץ הפקר או של נכרי וכיו"ב).

ובסגנון אחר: בלקו"ש חט"ז<sup>530</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר האיסור בחמץ (בשונה משאר איסורי הנאה שאסור לקיימם) אינו משום ד"שמא יבוא לאוכלו", דלא סגי ליה בביטול ה"צורה" דהאיסור, אלא האיסור הוא בעצם מהותו של החמץ מצ"ע, "בל יראה ובל ימצא", ולכן גם באם ביטל ה"צורה" דהחמץ - לא סגי וצ' לבערו מן העולם<sup>531</sup>.

ולפ"ז יש לחדד יותר הביאור דלעיל: דבע"ז מושלל עצם קיומה ("שקץ תשקצון") בעולם, ולכן אסור שיהי' ליהודי אפי' רצון לקיומה<sup>532</sup>, כי האיסור בע"ז הוא מעצם קיומה, אולם בחמץ, עם כל זה שהאיסור הוא ב'חומר' של החמץ, עדיין איסור ה'חפצא' שלו אינו מעצם קיומו בעולם, אלא כשהוא ברשותו של יהודי.

וי"ל עפ"ז בעומק יותר, דהעבודה זרה, גם בהיותה אצל הגוי, הרי היא אסורה, ולא רק שאסורה על הגוי, אלא גם ליהודי יש חיוב למנעו מכך, "לכוף כל באי עולם"<sup>533</sup>, משא"כ בחמץ, שכאשר הוא ברשותו של הגוי אין בכך שום איסור, וממילא אין כ"כ בעי' שיהי' ליהודי רצון רק בקיומו של החמץ כאשר נמצא אצל הגוי (ובמיוחד שאין חמצו שלו נמכר באותה מכירה).

## ג

והנה יש לבאר שורש מחלוקתם, ובהקדים:

מעיקר תקנת 'מכירת חמץ' היתה בשעת הדחק<sup>534</sup> (ותחילתה היתה רק בבתי המסחר וכיו"ב), וגם שם התנו (כמבואר בשו"ע<sup>535</sup>) שיקח הנכרי את החמץ אליו, ומטעם זה (ומעוד חששות<sup>536</sup>) החמירו רבים שלא למכור חמץ בעין, אלא רק החמץ המדובק בכלים

(530) ע' 89 ואילך. וראה בכל זה באריכות בגליון 'החייל' במדור 'אוצרות' א-ג (גליונות החייל 12:14).

(531) ונ"מ להאכלת כלבי הפקר (שאינו נהנה מזה), דשאר איסורי הנאה מותר להאכילם לכלבי הפקר משא"כ בחמץ שיש לבערו מן העולם.

(532) אפי' באם ניצל ע"ז מנזק.

(533) וכפי שמבואר בארוכה בשיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר החיוב על ז' מצוות ב"נ הוא על בנ"י.

(534) עיין בא"ר סק"ג.

(535) סי' תמ"ח סעי' ג ("לאינו יהודי שמוחץ לבית קודם הפסח").

(536) משום "דינא דמלכותא דינא", ותבטל המכירה. ועוד שהיום אין מוסרים את מפתח הדירה (לדעה שאין

והתערובות<sup>537</sup> (כבתרופות וכיו"ב) וגם לאחר הפסח הקפידו שלא לאכול חמץ שנמכר לגוי, אך אצל רבותינו נשיאנו לא מצינו מעין הקפדה זו<sup>538</sup>.

והנה גם אלו המחמירים (כנ"ל), מוכרים את כלי החמץ לגוי, וטעמם (על אף שלכאורה המכירה אינה מועלת, ועד שיש החוששים להערמה) הוא מפני שעיקר הפעולה אינו בזה שמוכר לנכרי, אלא העיקר הוא שמפקיעו מרשותו שלו לרשות אחרת<sup>539</sup>.

ואוי"ל שזהו שורש ויסוד המחלוקת בענין ערב קבלן:

לאילו הסוברים שעיקר המכירת חמץ היא ע"מ להפקיע החפץ מבעלותו, הרי במכירה ע"י ערב קבלן, שכל מציאותו היא ע"מ להשלים את המכירה לגוי ע"פ כללי הקנין - היא מיותרת לחלוטין, ויתרה מכך - שיכולה לעורר בעי' שיש לערב קבלן רצון בחמץ (כנ"ל),

ומשא"כ לשיטה (שנפסקה להלכה) שמכירת חמץ היא קנין גמור, הרי עכ"ז שיכולה להתעורר איזו בעי' צדדית בערב קבלן, עכ"ז אין המכירה כולה יכולה להתקיים בקנין כסף ע"י הלוואה ומוכרחים לערב קבלן.

## בענין הנחת ד' זוגות תפילין

הת' יוסף יצחק ב. שיחי' גנני  
תלמיד בישיבה

### א

בתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מובא כו"כ פעמים אודות החשיבות המיוחדת של מנהגי ישראל, שכאשר נתקבלו אצל כלל בני ישראל נעשה תוקפם גדול כ"כ עד אשר מקבלים תוקף של תורה,

ובכלל זה המנהגים אשר נהגו בבית הרב, אשר עם החילוק בין המנהגים שנהגו בציבור, שהם ודאי הוראה לציבור, הרי גם במנהגים אשר נעשו בחשאי, בתוך בית הרב פנימה, הרי מכיון שנתפרסמו, הרי זה מורה שיש להם שייכות לציבור<sup>540</sup>,

מוכרים חמץ אלא את הדירה שיש בה החמץ). מחשש להערמה. ועוד.

(537) שהחמץ בטל לפני פסח.

(538) ראה מעשה מלך (תשס"ט) ע' 140. וראה שם הע' 14 בנוסח השטר שמוזכר גם חמץ בעין.

(539) שו"ת חת"ס או"ח סי' קי"ג. שו"ת דברי חיים ח"ב סי' ל"ז. ועוד.

(540) "דברים אלו נאמרו ע"כ כ"ק מו"ח אדמו"ר ולא עוד אלא שצוה לפרסמם בדפוס שמוזה מוכח שענין זה שייך ומובן לכאו"א מישראל. . ולא עוד אלא אפי' ענינים שנכתב עליהם ב"כותרת" שאינם שייכים אלא לרבותינו

וכפי שמבאר זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה (בשיחת ש"פ וישלח י"ד כסליו תשי"ד<sup>541</sup>) וז"ל:

"מנהגי בית הרב מחולקים לשתיים א. מנהגים כלליים, מנהגים שפרסמו ברבים ב. מנהגים פרטיים, מנהגים שנהגו בחשאי.

בשנים האחרונות לחיים חיותו בעלמא דין גילה כ"ק מו"ח אדמו"ר ריבוי מנהגים גם מאותם המנהגים שנהגו בחשאי. בהזכירו את היחס ואת הרצון לקיים את דבריו והפירסום שיקבלו הדברים לא היה זה סתם עניין של "דרוש וקבל שכר" אלא עניין של הוראה בנוגע לפועל. והיינו שכל אלה שהגיעה אליהם הודעת המנהגים יתחילו גם הם ואחרי הכנה במדה הידועה להתנהג כן בפועל.

וגם על יסוד הכלל גדול בתורה "ואהבת לרעך כמוך" שהם יסרום לאלה שעדיין לא יודעים אודותם שגם הם יתנהגו כן וכדוגמת כללות תורת החסידות שאינה עבור כיתה או חלק מבני ישראל.

כן הוא גם בנוגע למנהגי ודרכי החסידות. הגם שמבואר בקונטרס העבודה שאין להיתפס להידורים שלא שייכים אליהם ומה גם שלפעמים ישנו גם חשש שיעשה מההידור עיקר ועל העיקר לא ישים לב כדבעי מ"מ אותם עניינים שגילו והגיעו אליו בהשגחה פרטית קרוב לוודאי שזוהי הוראה מלמעלה שעניינים אלו שייכים אליו.

והטענה שכיוון שעדיין אינו בשלימות בענינים פחותים יותר אינו שייך לעניינים נעלים הרי המענה על זה ממכתבו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע "בהדי כבשא דרחמנא למה לך" כל עניין שמזדמן לידו צריך לעשותו. אילו לא היה הדבר שייך אליו לא היו מזמנים לו מלמעלה דבר זה.

ובפרט אותם הענינים שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א גילה אותם כנ"ל באופן של פרסום והפצה עד לחוצה.

וכללות העניין בזה שיש ענינים שפעם היו עושים אותם רק רבותינו נשיאינו וכך היו מוציאים י"ח את כלל ישראל: אבל עכשיו לאחרי שרבותינו נשיאינו גילו ענינים אלו צריך כל אחד ואחד לעשותם בעצמו. וענין זה הוא בהתאם לחידוש של חסידות חב"ד שלא להסתמך על הרביים אלא שתהיה גם עבודה בכח עצמו.

וזהו שמצינו כו"כ ענינים שבעבר היו עושים אותם רק יחידי סגולה ולא כולם (ומפני שכבר

---

נשיאינו הרי עצם העבודה שפרסמו ענינים אלו מהוה הוכחה שמעת פרסומם נעשו הדברים שייכים לכל ההולכים בדרכיהם ואורחותיהם "נצח סלע ועד" אף שבתחילה לא היו שייכים אלא לרבותינו נשיאינו בלבד" (שיחת ש"פ זכור תשמ"ה - התועודיות ח"ב ע' 1323).

541) חלק משיחה זו הוגה ונדפסה כהקדמה לספר המנהגים ובהוספות ללקו"ש חלק כ"ג ע' 522.

עושים עניין מסוים צריכים להיות שייכים אליו וכנ"ל) ואילו עתה לאחר שנתפרסמו הדברים הרי זה נתפשט ונתקבל אצל כולם.

ולדוגמא המנהג בנטילת ידיים לסעדה לשפוך מים על כל יד ג"פ ולאחוז את הספל במגבת הנה כאשר פעם שאל מישהו אם לנהוג כך ענו לו שאין זה שייך אליו ואילו עתה התפשט המנהג אצל כל החסידים כדבר פשוט ועד כפי ששמעתי שיש בתים שגם נשי ובנות ישראל מהדרות ליטול ידיהן באופן האמור הידור שבכמה חוגי בני" לא הגיע לעת עתה אפילו לרבנים, הגיע אליהן כיוון שנתחנכו בבית חסידי".

הדוגמה שבסוף השיחה בוארה בהרחבה בשיחת ש"פ וישלח ח"י כסליו תשמ"ג, אולם כהקדמה לדבר, ולתוספת ביאור גודל החידוש בדוגמה זו, יש להביא את המקור בשיחת הרבי הרי"צ להנהגה והידור זה (הובא בסה"ש קיץ הש"ת ע' 82), וז"ל "ידוע סיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר על א' החסידים שהוזמן לסעוד על שולחנו של כ"ק אדמו"ר נ"ע וכאשר האורח הנ"ל נטל את ידיו לסעודה ג"פ כפי שנהג כ"ק אדמו"ר נ"ע העירו על זה שאף שכוונתו רצויה מ"מ בנוגע למעשה בפועל אין כל ענין לעשות הידור מסויים כל זמן שעדיין לא הגיע לדרגה זו".

אולם עם זאת אומר ומחדשכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר בדורינו אפשר גם מתי שלא הגיע למדרגה זו להתחיל בהידור מצווה, מתוך רצון להיות ראוי להגיע לדרגה זו, וכפי שמבואר לקמן:

" . . . וכאשר ממשיך לטעון שצריכים להיות ראוי לעבודה זו ועל דרך המבואר בשיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר (לקו"ר ח"ב עדר, א ואילך. סה"ש הש"ת ע' 82 ואילך) אודות ההידור דנטילת ידיים לסעודה ג' פעמים רצופות שעניין זה צריך להיות באופן פנימי הרי חסידים הראו קונץ שמאז שנתפרסם ענין זה התחילו כולם להקפיד על נט"י ג"פ.

לפני שנתפרסם עניין הנ"ל היו כו"כ שלא ידעו כלל אודות המושג דנט"י ג"פ הנה למרות שנאמר שצריכים להיות ראוי לזה התחילו כל החסידים לנהוג בכך בפועל ממש! וטעם הדבר (מדוע אמנם התחילו כולם לנהוג כן האי נאמר בפירוש שצריך להיות ראוי לזה כו') מובן ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע במכתבו הידוע שאע"פ שעניין הבירורים צריך להיות (בדרך כלל) ע"פ סדר והדרגה הנה בזמן דעקבתא דמשיחא (זמן הבירורים היותר אחרונים) צריכה להיות עבודת הבירורים ללא סדר והדרגה אלא באופן ד"חטוף ואכול חטוף ושתה" כלומר כאשר מגיע לידו וביכולתו לפעול ולתקן עניין מסויים עליו לעשות זאת תיכף ומיד מבלי הבט על זה שמצד העניין דסדר והדרגה היה צריך לעסוק לכל לראש בעניין אחר.

ובנדו"ד כאשר שומעים אודות עניין של הידור (נט"י לסעודה ג"פ רצופות) הנה לכל לראש צריכים לקיים זאת באופן של חטוף ואכול חטוף ושתה ומה שצריכים "האלטן דערביי" הנה במשך הזמן ישתדל להיות במעמד ומצב המתאים לזה וסוכ"ס אכן יגיע לדרגה כזו.



ואין לחשוש לשינוי הסדר (קיום ההידור בפועל ורק אח"כ האלטן דערביי) כי ידועה הוראת התורה כי אין מוקדם ומאוחר בתורה

ולאמיתו של דבר יש לומר שזו היתה אמנם כוונת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בפרסום העניין בשיחה הנ"ל:

בהכירי את כ"ק מו"ח אדמו"ר עד כמה שהיה טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל הרי לא ייתכן לומר שכוונתו בפרסום והדפסת עניין הנ"ל (אודות נט"י ג"פ) לשלול ולהזהיר שלא יתנהגו כן עד שיהיו ראויים לזה כלומר שכל הכוונה בפרסום הדברים היא שאף א' לא יכשל בזה ויקבל על עצמו ההידור זה כל זמן שאינו ראוי לכך, פשיטא שח"ו לומר כך.

וע"ד המסופר בנוגע להדס שוטה תרי וחד כו'...<sup>542</sup>

אלא שביחד עם זה הדגיש כ"ק מו"ח אדמו"ר הוראה נוספת שצריכים האלטן דערביי כלומר מכיוון שזה הידור מיוחד כו' הרי בד בבד עם קבלת הידור זה עליו להשתדל שיהיה גם ראוי לזה אבל לא שצריך להמתין עד שיהיה ראוי לזה ורק אחר כך יתנהג כן בפועל!

משני השיחות הנ"ל מובן כמה וכמה הוראות למעשה בפועל, ומהם:

א. כאשר מגיעה לאדם ידיעה אודות מנהג (בכלל), וכ"ש כאשר מדובר אודות מנהג בית רב<sup>543</sup>, הרי מצד גודל התקשרותו לרבו עליו לדעת שדבר זה לא סתם הגיע לאזניו, אלא וודאי שצריך להתבונן בעניין, וליישמו בפועל באופן ד"חטוף ואכול חטוף ושתה".

ב. ישנם מנהגים שבעבר היו שייכים רק לרבתינו נשיאינו, ואילו כיום מכיוון שאדם צריך גם להסתמך על עבודתו העצמית (כפי שדובר כמה פעמים), כשיטתה הכללית של תורת חסידות חב"ד ("צדיק בעבודתו יחיי"), ממילא צריך לפעול את המנהג וההידור בעצמו.

ג. אדם אשר מרגיש שאינו במעמד ומצב שמאפשר לו לקיים את אותו המנהג, ואף למטה מכך, שמכיוון שמתעסק בענינים פחותים לא יכול להתעסק במנהגים שרבתינו נשיאינו עסקו בהם, הרי ההוראה על כך היא שאסור לשים את ליבו לכל זה אלא לכל לראש יקיים את העניין, ולאחר מכן ישתדל שיגיע לדרגא זו.

ולדבר זה ישנו ראי' בכמה משיחותיו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ע"ד ההתעסקות של אנשים שלא שייכים בעניני תומ"צ בענינים נעלים בשעה - שלפי הסדר הרגיל - היה צריך להתעסק בענינים בסיסיים בתו"מ,

542) סוכה לב, ב.

543) אדמו"ר הריי"צ מספר: ענין המספר המרובה של ההדסים בלובל היה מטענות המתנגדים כלפי החסידים בימי הוד כ"ק רהינו הזקן. היתה אצלם - אצל המתנגדים - מסכת יהורא, בה התקיפו את החסידים. א. תפילין של ר"ת אצל החסידים ותפילין של רב"ד ושימושא רבא אצל הרביים ומשפחת הרב. (ספר השיחות תש"א בלה"ק, ע' י"ד, ט.)

וההסבר על כך הוא שדבר זה דומה לאדם אשר הלבישו לגופו עניבה בלבד בשעה שבגדיו אינם על גופו, שלכאורה מה התועלת בלבישת העניבה וע"כ מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שעל ידי שילבש העניבה ישים לב שאין זה מתאים ללובשה ללא בגדיו ומיד ילבש את בגדיו,

ועד"ז בעניני תומ"צ שכשישים ליבו שאינו מקיים את הדברים הבסיסים מיד יחל לקיימם.

ואותו הדבר בקשר להנ"ל שאדברא קיום מנהגים אלו יגרום לו לקיים את מצוות היום יום ביתר שאת וביתר עז.

ד. כאשר ישנו מנהג ששומע עליו, אין הוא צריך להסתפק בזה שמקיימו לעצמו, אלא מיד צריך לפרסמו לחברו ולא ישאיר את העניין אצלו בכדי שגם חברו יוכל לקיים זאת, וכל זה ללא חלוקה לפי קבוצות וחצרות ודומה, אלא מפני שענין זה נתפרסם, שייך הוא לכלל ישראל, באיזה דרגה שהיא.

## ב

ומכל הנ"ל באתי לבאר אודות עניין המנהג המתפשט דהנחת ד' זוגות, כפי שראינו שאצל כל רבותינו נשיאינו בכלל וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בפרט היה המנהג להניחם,

והנה המנהג דהנחת ד' זוגות במשך השנים לא נכלל במנהגי בית הרב שניתנו לפירסום, אלא נכלל בקטגוריית "מנהגים פרטיים ומנהגים שנהגו בחשאי", וכפי שידוע שאדמו"ר המוהר"ש היה מניחם תחת לטליתו (וכך היה המנהג אצל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לפני קבלת הנשיאות כשהיה מניח תפילין בבית הכנסת), וע"פ הביאור בשיחות הנ"ל אשר בהם כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר שאף מנהגים כאלה שלא היו שייכים אלא לבית הרב בלבד נהפכו היום לנחלת כלל ישראל ועד שנשי ובנות ישראל נוהגות כן,

אפשר לומר כן גבי בנוגע להנחת ד' זוגות, שאמנם בעבר היו כמנהג פרטי (שלא לפירסום), אך מכיוון שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הזכיר עליהם בכמה הזדמנויות (ברבים)<sup>544</sup>,

ואחת המפורסמת מהם היא שיחת ש"פ ואתחנן-נחמו שבה מזכיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את עניין ד' הזוגות ומעורר לקנותם וזלה"ק:

544 "וע"פ פתגם הצ"צ שאמירה בדיבור היא לרבים, בכתב לכל הדור, ובדפוס לדורי דורות, ומציין שם לאיגרות קודש אדמו"ר הרי"צ חלק ב' ע' שפב "בעל הצ"צ אמר פעם אחת צריך לדעת אשר מילה הבאה בדיבור הוא ברבים ומילה שבכתב הוא לפני כל העולם. ומילה שבדפוס הוא לדורי דורות". (משיחות אחרון של פסח תשי"ב, שיח"ק (הוצאה חדשה, תשס"א) ע' 270). ולהעיר גם מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א להרב זמרוני ציק באחת היחידויות (תוכן) ש"מה שאומרים בשולחן זה מיועד לפרסום". ולהעיר גם מהמסופר בשם ר' שמואל אביגדור שבסיום אחת מההתוועדויות שאל לגבי פרסום עניין מסויים שדובר בהתוועדות והשיבו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שמה שאומרים כאן בהתוועדות זה לפרסום.

"...זהב ופז, הרי, הצורך בהם אצל יהודי הוא - בשביל עניני תורה ומצוות, שיוכל ליתן צדקה, לקיים מצוות בהידור, כמו, לקנות תפילין מהודרים, ולא רק תפילין דרש"י ור"ת מהודרים, אלא גם תפילין דראב"ד ושמ"ר מהודרים (כידוע גודל העניין דהנחת ד' זוגות תפילין), וכיו"ב."

הרי מובן שענין זה שייך לכ"א, ולא עוד שצריך להם עד שמעורר על חבריו להוסיף בהידור זה.

עניין נוסף שבו רואים את התגלות מנהג זה לעולם, הוא בספר היום יום, אשר שם נדפס ("ט מנחם אב) סדר הנחת הד' זוגות לכלל הציבור, ובאגרות קודש כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על ספר היום יום "הנה כל ההנהגות שהדפסתי בהיום יום הכנסתים ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א וקודם ההדפסה היו עוה"פ נגד עיניו (ויש מהם שציווה להשמיט באמרו שאינם הוראה לרבים)"<sup>545</sup>,

אשר מזה מובן שעצם ענין המנהג כבר שייך לכלל הציבור.

ויתר על כן בשיחה המפורסמת אודות ד' זוגות אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על פתגם זה אשר "הסכים הרבי הרי"צ לגלות", ומזה משמע שמישהו פנה וביקש. ובפשטות יש לומר שהיה זה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהיותו העורך של לוח היום יום. היינו שהכנסת פתגם זה לספר היום יום הוא מתוך בקשתו האישית של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>546</sup>.

ועד"ז נזכר ב"פתח דבר" לספר המנהגים מתוך שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שם מתייחס לכך שאדמו"ר הרי"צ בשנותיו האחרונות בעלמא דין נהג לפרסם מכתבים רבים גם מאותם שעד אז נהג לקיימם בחשאי: וביודעו את היחס והרצון לקיים את דבריו והפרסום שהדברים יקבלו הרי שזה (=פרסום אותם המנהגים) לא היה עניין סתמי של דרוש וקבל שכר אלא עניין של הוראה בנוגע לפועל".

ואם כן בעת כתיבת הדברים בספר היום יום, 'רד' הדבר, ויש לו כעת אפשרות לאלו השייכים להנחת ד' זוגות תפילין, אלא שאז לא הוזכר זה כמנהג רבותינו נשיאנו, ולכן לא נמסר לכאו"א.

אבל כאשר דיבר על זה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ואמר במפורש שענין זה שייך לכל יהודי, הרי נימסר וניתן הכח לכל אחד מישראל להגיע לדרגה זו, ועוד לפני שמגיע לדרגה זו יכול להתחיל להנחית, כמבואר בשיחות הקודש שהובאו לעיל בארוכה.

(545) ע' קמו, אגרת רלה.

(546) וידוע ענינו של לוח היום יום וכן הגדה של פסח שכל דבר שנכתב בו הוא הוראה לרבים (וכמובא בהערות דלעיל בעניין הוראה לרבים) וממילא מכיוון שמוזכר בו עניין הנחת ד' זוגות ולא רק אלא שמוסבר בו סדר הנחתם הרי שזהו הוראה לרבים.

[ואין לומר שדברים אלו היו מיועדים רק לאלו שהניחו באותה עת, כי באותה תקופה ידוע רק על חסידים בודדים שהניחו ד' זוגות (כגון ר' בערקע חן), ולכן מוכרח לומר שזהו הוראה כללי הייכת לכלל ישראל

ולהעיר גם מדיוק הלשון בשיחת תשמ"ג אודות הזריות בקיום מנהגי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "הוראה נוספת", היינו שלא רק שישנה ההוראה על ההנהגה בפועל אלא שישנה הוראה נוספת שאינו צריך להמתין עד שיהיה ראוי לכך אלא עליו ליישם את ההוראה באופן מיידי].

## ג

אולם היה אפשר לומר שבשיחות הנ"ל אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר יהודי צריך להתחיל עם ההידור, ובהמשך יגיע למדרגה ולמעלה הזקוקה בשביל לקיים הידור זה,

אולם בהידור דד' זוגות לכאורה לא שייך לומר אשר ע"י עבודתו יגיע למדרגה זו, וכפי שמוצאים בנוגע להנחת תפילין דר"ת ד"משמו של האר"י אמרו שבקושי התירו להניחם וברירא מילתא . . וממילא משמע שהשוגה באהבתן צריך לקדש עצמו הרבה מאד ושתהא דעתו שפילה עליו תמיד באימה ובריאה ברתת וזיע", ואם דברים אלו נאמרו גבי הנחת תפילין דר"ת כ"ש שכן הוא הדבר בנוגע להנחת כל הד' זוגות תפילין, וכפי שמוצאים בלקו"ש שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אומר שהוא עצמו ירא, וכל הסיבה היא מפני שזהו על כתפיו של הרבי<sup>547</sup>, וא"כ איך שייך לומר שבהמשך יגיע לדרגה זו!?

אלא שבדורנו אנו יכול ואפשרי הדבר שכאו"א יגיע לדרגה זו<sup>548</sup>, וסיבת היותו של היהודי ראוי לכך דווקא בדורנו הוא כפי שרואים בריבוי שיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבדורנו זה סרו כל ההגבלות והמניעות מעם ישראל,

ש"וכל אחד מישראל יכול להיות צדיק תכף ומיד" (שבת פ' ויגש ט' טבת ה'תשמ"ו)

"וי"ל שלאחרי כל הענינים של בירור וזיכוך כו' שבני ישראל עברו במשך דורות יכול

547) ואף שגם כאן אפ"ל שזהו על כתפיו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הרי עדיין באותה הוראה נכתב שצריך להיות באופן שבהמשך יגיע לדרגה נעלית יותר.

548) והנה ניתן להקשות עוד כמה שבשביל להניח תפילין, וביחוד בהנחת ד' זוגות, צריך להיות גוף נקי, ולכאורה אפשר לומר שלפי ענין זה א"א להניח לכ"א את כל הד' זוגות (מילא בתפילין דרש"י, ה"ז מצווה דאורייתא, וא"א שיבטל את הנחתם מפני ענין זה, אולם בהנחת כל הד' זוגות לכאורה אין שייך היתר זה). ולכאורה י"ל ע"פ תשובתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש ח"ו (ע' 271 ואילך) על הטענות שהיו על מבצע תפילין, ובין הטענות היה שבשביל הנחת תפילין צריך להיות גוף נקי, ועל זה ענה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כמה תשובות, ובניהם, שכאשר אדם עושה דבר חידוש הרי כל מחשבתו נמצאת בדבר החידוש, ואין זה טבעי שיחשוב אודות דברים אחרים, ולכאורה הוא אותו הדבר בהנחת ד' זוגות, שלא שייך שיהודי, הן בכלל בעת הנחת תפילין יסיח דעתו לדבר אחר, ובמיוחד כשמניח ד' זוגות תפילין, שאז מחשבתו נמצאת במיוחד בדבר החדש, הנחת התפילין, ובודאי שאין ראשו מונח בדברים אחרים.

עכשיו כל יהודי להגיע לדרגות הכי גבוהות עד "תהי צדיק" בגלוי (הגילוי של "ועמך כולם צדיקים"), כפי שיהיה בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה" (משיחת ש"פ אמור כ' אייר תנש"א)

וכל הנ"ל מקבל משנה תוקף במיוחד לאור הכרזת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על דבר הימצאותינו בימות המשיח וזלה"ק: "ובפרט בימינו אלה ימות המשיח שבהם נמצאים עכשיו" (יחידות כללית מוצאי י"ט-כ' כסליו ה'תשנ"ב)

וכל יהודי צריך להכריז "שישנה כבר הגאולה בפשטות" (כ"ח סיוון אות י"ב תשמ"א)

וכך דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א גם בשבת פ' קרח תנש"א (בשיחה הבלתי מוגה) ש"נמצאים כבר בימות המשיח"

וגם במענה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לשאלת כתב הטלוויזיה 'האם אינך מרגיש שנקנסנו לתקופת המשיח רבי?' וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א השיבו "מזמן",

ומכיוון שהגה"ח הרב זמרוני ציק מנהל ב"ח בת ים משפיע<sup>549</sup> אנ"ש ומנהל האגודה למען הגאולה האמיתית והשלימה היה ממפרסמי העניין ברבים (ראה בהרחבה בספרו "תפילין של ימות המשיח") שהסביר ע"ד חשיבות הנחת ד' זוגות הרי על פי המדובר לעיל ע"ד מנהג אשר נתפרסם ברבים<sup>550</sup>, הרי כל אחד הרוצה להתקשר לרבי צריך להתנהג בהנהגה זו.

## ד

והנה בכל זאת יש להקשות מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקוטי שיחות ח"ב (הוספות ליו"ד שבט ע' 204) בדברו אודות הנחת ד' זוגות "אני יראתי עד שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אמר לי להניח ארבע זוגות תפילין והתחלתי להניח שהרי הדבר על כתיפיו של הרבי. הרבי אמר לי אז שהוא בעצמו יזמין את התפילין כדי שהדבר יהיה בחשאי". ומדברים אלו מוקשה ביותר עניין הנחת ד' זוגות שבאם כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א התבטא על עצמו "אני יראתי" היאך יכול לקחת על עצמו עניין גדול זה בשעה שכ"ק אדמו"ר

549) להעיר שכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח כתב לרב זמרוני ציק במכתב "המשפיע". ונתן לו קונטרס אהבת ישראל ככל המשפיעים באותה תקופה של "ועד המשפיעים". וכן כתב כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח לרב' בצעטל כ"מופת יהיה לרבים".

550) ועיין גם בשיחת יום ב' דראש השנה תשמ"ח (דברי משיח ח"א ע' 18) בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על הנהגות השייכות לרבותנו נשיאנו "ולהיות שהנהגה זו הגיעה אלינו - אע"פ שזו היתה הנהגה פרטית שלהם, והי' זמן שלא ידעו מכך, ואח"כ עבר זמן עד שעלה בדעתו של נשיא דורנו לגלות זאת, ומהזמן שעלה בדעתו ג"כ עבר זמן עד שגילה זאת, ועד שזה נתפרסם, ועד שגם שמו לב לכך, כנ"ל (ס"ב) ששימת לב היא ענין עיקרי [וכמדובר כמה פעמים שבנוגע לכמה ענינים לא שמים לב, עד שבא מישהו ועושה מכך "שטורעם וכו'] - זוהי ראי' שיש מזה הוראה לכאו"א".

מלך המשיח שליט"א עצמו היה ירא שלפי שעניין ההנחה דורש "גוף נקי ביותר"<sup>551</sup> (כמובא בשיחה) ומחשבות טהורות ונקיות (כמובא בהע' 40) לא כל אחד יכול לקחת על עצמו עניין זה.

וגם (ליל ב' דחג השבועות תשכ"ז) "ישנם כמה דברים אשר כ"ק אדמו"ר הזקן אמר לרבים וישנם דברים שאמר רק לחסידים וישנם דברים שנהג כן רק בעצמו ולא היתה הוראה לשני ודוגמת תפילין בשו"ע מבואר שצריך להניח ב' זוגות וכל הרביים הניחו ד' זוגות"

אלא הביאור בזה יובן על פי דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על הרבי הריי"צ "בהכירי את כ"ק אדמו"ר מו"ח אדמו"ר עד כמה שהיה טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל הרי לא ייתכן לומר שכוונתו בפירסום והדפסת עניין הנ"ל (אודות נט"י ג"פ) לשלול ולהזהיר שלא יתנהגו כן עד שהיו ראויים לזה כלומר שכל הכוונה בפירסום הדברים היא שאף א' לא ייכשל בזה ויקבל על עצמו ההידור זה כל זמן שאינו ראוי לכך, פשיטא שח"ו לומר כך.

והיינו שכל החששות היו בעבר<sup>552</sup>, אולם כיום, שיהודי יכול ורשאי ע"י עבודתו להגיע למעלה ולמדרגה של הנחת ד' זוגות, הרי דוקא כעת דבר זה התפרסם, ולכן דיבר עליו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ואף עורר על קניית ד' זוגות, הרי שוודאי שעניין זה שייך אצל כל אחד ויותר מכך הרי שרואים שח"ו לומר שפרסמו ע"ד מנהג מסוים כדי לא לקיימו אלא וודאי שצריך לקיימו כי זאת היתה המטרה שלכך נתפרסם.

## ה

אבל עדיין ניתן להקשות ממענה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ענה לר' ברוך פריז על שאלתו שרוצה להניח תפילין דשמושא רבה וראב"ד והשיבו וזלה"ק: "הנה אפשר כדאי שיתחיל להניחם לאחר 40 שנה ועיין בשיחת יו"ד שבט התש"י ש"ז" (אגה"ק כ"ה ע' קח אגרת א'שלח) ובשיחה הנ"ל (יו"ד שבט תש"י) מבאר שהנחת ד' זוגות דורשת גוף נקי והיוצא מהנ"ל שעניין זה שייך רק מגיל 40 וממילא כל מי שמתחת לגיל זה לא יכול להניח ד' זוגות.

ויש להקדים ולבאר את ענין גיל ארבעים בחסידות:

551 מצוות תפילין שהיו עליו כל היום וז"ל של אדמו"ר הזקן (הל' תפילין סימן ל"ז ב') אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפח בהן וצריך שלא יסיח דעתו מהן על דרך שנתבאר בסימן כ"ח ואין כל אדם יכול להיזהר בזה נהגו שלא מניחים כל היום להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שצריכים גוף נקי ביותר ומחשבות טהורות ונקיות ביותר.

552 וכן הוא בהחשש דיהורא, וכפי שמוצאים בנוגע לשחיה בכל ברכה שהעושה כן "מלקין אותו" שמחזיק עצמו יותר כשר מאשר הציבור" (טורי זהב או"ח ק"ג, א), וכן כתב המג"א (או"ח סג, ב) שהעושה חומרה יתרה מנדון אותו (אא"כ ידוע שעושה זה לשם שמים), אלא שכיום לא שייך ענין זה, מכיון שזהו נתפרסם ע"י רבותנו נשיאנו הרי אין שייך החשש ד"מחזיק עצמו כשר יותר מהציבור" מפני שברור שעושה זה מפני שזהו שייך לרבים מפני שכן נתפרסם ע"י נשיא דורנו.

על גיל הארבעים מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת ב' דר"ח טבת ה'תשנ"ב<sup>553</sup>): "ששלימות דמוחין היא לא רק במספר עשרים אלא גם במספר ארבעים - תכלית השלימות דמוחין, ויש להוסיף ששלימות המוחין במספר 40 קשורה עם השלימות דלע"ל, כי נוסף לכך שעיקר הזמן דעבודת המוחין היא לעת"ל (דלא כבזמן הזה דעיקרו עבודת המידות (ראה בארוכה מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"א בתחילתו). ויש לומר ששלימות המוחין לעת"ל תהיה במספר ארבעים כיוון שאז תהיה השלימות דדעת. כמ"ש "ומלאה הארץ דעה את השם כמים לים מכסים" שקשור עם מספר ארבעים. (כי מוח הדעת נחלק לשתיים (חו"ג) ד' מוחין וכל אחד כולל מעשר ארבעים)".

והיינו שכיום שיא החכמה שניתן להשיג הוא במספר עשרים, כי כל עבודת המוחין כיום היא בשייכות למידות, אולם לע"ל שאז יהיה השלימות הן בעבודת הממדות והן בעבודת המוחין, והן במומצע המחבר בניהם, דעת, ובמוח הדעת יהיה השלימות שלו, במספר ארבעים (כי מוח הדעת נחלק לשנים, ובכ"א יש השלימות דעשרים).

ובמקום אחר (באתי לגני התש"ל אות כ"ב) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מהו ה'שני בחי' בדעת הנכפלות לשנים: "על פי המבואר בלקו"ת (שה"ש לה ג) דזה שפתחו של אולם היה גבוה ארבעים אמה (מדות פ"ב מ"ג) שני פעמים עשרים הוא עשרים בגימטריא כתר ושני פעמים עשרים (ארבעים) הם שני בחינות שבכתר - עתיק ואריך".

והיינו שמספר ארבעים כולל בתוכו את שני בחינות הכתר שהם עתיק ואריך.

ואותו ענין ממש הוא בארבעת זוגות התפילין:

דשורשם ומקורם של תפילין דרש"י ר"ת שמו"ר וראב"ד הוא תפילין דרש"י הם מוחין דאמא תפילין דר"ת מוחין דאבא ותפילין שמוש"ר וראב"ד - כתר<sup>554</sup>. ולכן הם נעלים מכדי "המשכה" על ידי ברכה, ובהערה מפנה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לעמק המלך אשר שם נכתב ששמו"ר הוא כנגד אריך (חיצוניות הכתר) וראב"ד הוא עתיק (פנימיות הכתר). (לקו"ש ח"ב הוספות ליו"ד שבט בהערה).

והיוצא מכל הנ"ל שלפי מה שהוסבר שמוש"ר וראב"ד זה כתר והיינו ב' הבחינות שבכתר אריך ועתיק (ראה הערה 9) ועל פי המענה שענה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לר' ברוך פריז שיניח ד' זוגות כשיגיע לגיל הארבעים מובן שהסיבה שענה לו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כך הוא לפי שגיל הארבעים קשור עם שלימות המוחין ולפי שד' זוגות קשורים עם כתר (כמובא בשיחה לעיל) וכפי שהוסבר שכתר בגימטריא עשרים ופעמיים כתר (עשרים)

553) ראה בשיחת ש"פ מקץ (ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 205 ואילך) הערות 134 ו141.

554) עמק המלך שם (ולהעיר מהשימוש בו משיחות ליל שמח"ת תשמ"ח (דברי משיח ח"א ע' 333). מאמר ד"ה אתה יצרת תשמ"ח (ספה"מ שבועות ע' תצא). לקו"ש ח"ז ע' 516. חכ"א ע' 332. ועוד). ואולי א"ל עתיק ואריך. ויש לעיין בספר מצת שמורים בכוננות תפילין אלו.

הם ארבעים הם שני הבחינות שבכתר (עתיק ואריך) שרק אז ישנה היכולת להניח את הד' זוגות (כי כאמור זהו שורשם).

וממילא יהיה ניתן לבאר את הקושיא שהקשינו בהתחלה שהרי רק מגיל ארבעים ישנה אפשרות להניח ד' זוגות ולאחר כל זה יהיה ניתן לבאר ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות פ' לך תשנ"ב שמבאר ההליכה דלך לך והיינו שאדם צריך להיות בתנועת הליכה מתמדת ולא הליכה סתם אלא הליכה אמיתית שלא בערך למצבו הקודם "ממהלך המחשבה שחשב קודם וכיו"ב עד שמגיע "אל הארץ אשר אראך" ומגלה "אותך בצמך" "במהותך ועצמותך" את כל היכולת שלו גם של הכוחות הנעלמים ועל דרך זה בכוחות עצמם לא רק גילוי ז' המידות והמוחין השייכים למידות אלא מוחין בעצם"

וביאור העניין שההליכה דלך לך צריכה להיות באופן של תנועה מתמדת והליכה כזו שלא בערך למצב הקודם והיינו שכל צורת מחשבתו תשתנה שלא בערך כלל וממשיך לבאר שאם עד עכשיו עסקנו בעבודת המידות עכשיו יש צורך לעסוק בעבודת המוחין והיינו שינוי שלא בערך למצב הקודם.

וע"פ כהנ"ל יהיה ניתן להסביר את השאלה בדבר גיל הארבעים שמכיוון שד' זוגות שייכים לגיל הארבעים שסיבת שייכותם לגיל הארבעים היא משום שבגיל הארבעים מגיעים לשלימות המוחין ואמנם העבודה הרגילה היא עבודת המידות וממילא רק אדם שהגיע לגיל הארבעים שמגיע לשלימות המוחין יכול להניח ד' זוגות אבל בדורינו אנו העבודה היא שלא בערך לעבודה הקודמת (עבודת המידות) והיינו עבודת המוחין (וכמובא בשיחה בהרחבה) וממילא כל אדם שייך לעניין ד' זוגות שענינם כמוסבר לעיל שלימות המוחין .

ומכיוון שד' זוגות ענינם שני הבחינות שבכתר (פעמיים ארבעים= גיל ארבעים) והיינו עתיק ואריך וגיל הארבעים הוא גיל שלימות המוחין ובדורינו העבודה היא עבודת המוחין כל אחד שייך לעניין זה ועל אף שלא הגיע לגיל ארבעים.

וכמדובר כו"כ פעמים (שיחות תשנ"ט<sup>555</sup>) ע"ד "קאי איניש על דעתיה דרביה" שרק שאדם מגיע לגיל הארבעים מצליח לעמוד על דעתו של רבו והיינו לפי שבגיל הארבעים מגיע לשלימות המוחין.

(ולהעיר שהתשובה לר' ברוך פריז היתה מענה פרטי. וראיה לדבר א) במענה של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לרב זימרוני לא מזכיר עניין גיל ארבעים. ב) פעם שאל ר' ש. ז. גורארי' האם להניח ד' זוגות וענה לו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שלא יניחם והוסיף שהוא עצמו מניח תפילין דשמו"ר אך ורק מפני שכ"ק מוהרי"צ ציוה עליו להניחם. (ימי בראשית ע' 91)).



ו

והמורם מכל האמור, שמכיון שהנהגה זו דהנחת ד' זוגות תפילין היא הנהגה שנתפרסמה לרבים, ומכיון שכיום יש שייכות לכל אחד לדרגה דד' זוגות, הן מבחינת זה אשר כל יהודי כיום יכול להיות בדרגת צדיק והן מצד זה אשר כיום העבודה היא במוחין בעצם, שזהו שורשם וענינים של שמו"ר וראב"ד, הרי זהו לא רק שמותר להניח ד' זוגות תפילין, אלא שישנו צורך וחובה להניח כל הד' זוגות אלו, וכן לפרסם זאת אצל כל סביבתו, אשר לא בכדי פירסם זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, "נתן מלחמו לדל", אלא ש"במשך הזמן ישתדל להיות במעמד ומצב המתאים לזה, וסוכ"ס אכן יגיע לדרגה כזו".

וזאת ביתר יחוד ע"פ שיחת ש"פ תרומה ה'תשנ"ב שבה אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "כיון שאז (=בגאולה) יניחו כל בני ישראל ב' זוגות תפילין ויתרה מזו ד' זוגות תפילין ראב"ד ושמושא רבה ר"ת ורש"י", ומכיון שאנו כבר בזמן הגאולה, מובן גודל הצורך בהנחת ד' זוגות תפילין, עכ"פ בתור הכנה והתרגלות לגאולה העתידה.

[יקצת צ"ע בנוגע להנחת ד' זוגות במבצע תפילין, כיון שעל ר"ת אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שצריך שיהיה לו בקביעות, ואולי עד"ז הוא גם כן].

## בענין הרקיקה בעלינו

הת' שמואל שיחי' דיין  
תלמיד בישיבה

א

ב'לוח היום יום' ל-ט' טבת, כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וז"ל "נוהגין בנוסח עלינו לומר: שהם משתחוים להבל ולריק, - וגם בתפילת מוסף דר"ה אומרים כן - ומדייקים שלא לומר 'ומתפללים כו'. הרקיקה היא אחר האמירה. טעם הרקיקה, כי מדיבור מתהווה רוק, ואין רוצים ליהנות מרוק זה".

והנה בספר המנהגים<sup>56</sup> הביא מנהגינו האמור, וציין בהערה ל"היום יום ט' טבת. וראה ט"ז יו"ד קע"ט ס"ק ה'".

ולכאורה צריך להבין - איזה פרט מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מתייחסים דברי הט"ז.

ובהקדים: נפסק בשו"ע<sup>557</sup> "הלוחש על המכה או על החולה ורוקק, ואחר כך קורא פסוק מן התורה - אין לו חלק לעולם הבא" וכתב הט"ז "הטעם, כיוון דמזכיר שם שמים על הרקיקה - הווי ביזיון ח"ו. ועל כן אין להקשות ממה שנוהגין ברקיקה קודם 'ואנחנו כורעים', דשם הכל יודעין שהרקיקה היא לבזיון הגילולים של עובדי כוכבים והיא כבוד שמים שמזכיר אחר כך",

היינו שהט"ז בא לבאר הטעם שאין איסור לירוק בעת אמירת "להבל ולריק" (אף שבד"כ אסור לירוק בעת אמירת פסוק), מפני ש"הכל יודעים שהרקיקה היא לבזיון הגילולים של עובדי כוכבים", ומשום כך אין חשש לאיסור הנ"ל.

וא"כ עיקר דברי הט"ז בדבריו ("הטעם, כיון דמזכיר וכו'"), אינה לבאר את 'טעם הרקיקה' אלא לבאר את טעם ההיתר לרקוק קודם 'ואנחנו כורעים'. וצריך להבין מהי ההפניה לט"ז שמבאר למה אין אסור הדבר, ולא את טעם הדבר (כבהיום יום).

גם אין מובן שבט"ז מובא שעיקר הרקיקה היא מפני ש"היא לבזיון הגילולים של עובדי כוכבים", ואילו ביום יום מבואר שעיקר הטעם הוא מפני ש"אין רוצים ליהנות מרוק זה".

[ויש לומר שהוא אותו ענין ממש: זה שאנו רוקקים זהו מפני שאין רוצים ליהנות וכו' (אין זה כטעם אחר, אלא) הוא עצמו בזיון הגילולים. ופשוט].

## ב

ואולי יש לומר שבמ"מ השני בא לבאר את טעם הדבר ש"אין רוצים ליהנות מרוק זה":

ובהקדים לפי המבואר בתניא<sup>558</sup> וז"ל " . . והן הם כל המעשים אשר נעשים תחת השמש אשר הכל הבל ורעות רוח . . וכן כל הדבורים וכל המחשבות אשר לא לה' המה ולרצונו ולעבודתו, שזהו פירוש לשון סטרא אחרא, פירושו צד אחר שאינו צד הקדושה", היינו שכל דיבור אשר לא לה' המה, נחשב בדקות כעבודה זרה "עבודה שזרה לו".

ולכן ברקיקה זו עיקר ההדגשה הוא "כי מדיבור מתהווה רוק", ולא מהאמירה "להבל ולריק", כי הרקיקה היא לא רק על מילים אלו, אלא על כל הדיבורים של כל היום כולו "אשר הכל (כללות המחשבות הדיבורים והמעשים שלא לה' המה, של כל היום, הרי הם) הבל (כמו 'משתחוים להבל') ורעות רוח (ולריק' שאינו דבר ואין בהם ממש' [כלשון כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע<sup>559</sup>]), וע"ז רוקקים 'לבזיון הגילולים", ש"אין רוצים ליהנות מרוק זה".

הטעם שעושים זאת דווקא בסיום התפילה, י"ל ע"פ תשובת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לא' ששאל למה רוקקים דווקא בסיום התפילה והשיב לו "אדרבא פשוט הוא וע"פ

(557) יו"ד סקע"ט ס"ח.

(558) לקו"א פ"ו (י, ב).

(559) באג"ק שלו ח"ד ע' 91.

מה שאמרו חז"ל<sup>560</sup> ד"הכל הולך אחר החיתום".

## ביאור המנהג דאי אכילת מאכלי חלב בחג הפסח

הת' מ. מ. שיחי' קיז'נר  
תלמיד בישיבה

### א

ידוע שכל ההחמרות וההקפדות אשר נהגו רבותינו נשיאנו ובפרט כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, מקורם הוא בהררי קודש, וכפי שכתוב על מנהגי הבעש"ט ש"תלמידי הבעש"ט ביררו בחזקת אב צריכים לעשות כמנהגי מורם ורבים הבעש"ט .. זהו לא ח"ו בכלל המאמר המהרהר אחר רבו אלא בדקו אם הם כבר במדרגה אשר הם יכולים להתנהג בהדרך קודש של הבעש"ט . . . מקורשי הבעש"ט מאנשים הפשוטים יש להם מיד לקבל מנהגי הבעש"ט בפועל ממש, בלי שום חקירות והתחכמיות . . . הם ידעו שהבעש"ט מתנהג כך הם יש להם להתנהג .. הנה זהו היתרון על פי שיטת מורנו הבעש"ט בהעבודה של אנשים פשוטים אשר פועלים כל עניני המצוות לא ע"פ טעם אלא עם קבלת עול של אמונה<sup>561</sup>.

וכפי שהוא מפורש גם באגרות קודש "בפרט בין חסידים לרבותיהם שמשדלים בסגנון מכתביהם והליכותיהם בכלל, להידמות לרבים"<sup>562</sup>, וכן מצינו בהנהגתו הק' "שכאשר ראיתי איזה מנהג אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר כתבתי זאת, ומה ששייך לרבים הבנתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שכדאי לפרסמו ברבים"<sup>563</sup>. ואם כן מובן גודל העילוי שבעשיית המנהגים כפי מנהג רבותינו נשיאנו בכלל וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וגודל דיוקם למעלה. וכ"ז פשוט.

לפי כל הנ"ל תמוה<sup>564</sup> מנהגם של חלק ניכר ממשפחות אנ"ש, אשר מקפידים להמנע

(560) ברכות יב, ב.

(561) בכתר שם טוב (קה"ת, תשס"ו. תשפ"א) ע' קיג.

(562) אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ח"ט ע' לא.

(563) תרגום חופשי משיחות קודש (הוצאה חדשה) תשי"א ע' 182.

(564) ואף שאצל צדיק אין שייך ענין של עבירה (עיי' לקו"ש ח"ה ע' 187 הע' 23 שדן אם ענין זה שייך בכל עבירה או שהוא רק באכילה, ומסיק שבאכילה א"א בכל מקרה) וממילא אין ללמוד ממנו לכלל הציבור, בכל אופן ידוע גודל החביבות במנהגי בית הרב וכפי המכתב הידוע לרב זוין (אגרות קודש ח"ט ע' רפא-ב) "והנה אף שלכתחלה אולי צדקו טעמי כת"ר לשלילת שינוי המנהג ובפרט שכן נהגו זקני אנ"ש בדורות שקדמו בבואם לאה"ק ת"ו אבל הבעיא עתה האם יש לנגוע בנקודת ההתקשרות של מי שהוא לרבותינו נשיאנו אפילו באם

מאכילת מאכלי חלב בחג הפסח, שהרי מנהגו הק' הוא באכילת מאכלי חלב, וכפי שמובא בספר מעשה מלך<sup>565</sup> על דבר הנהגתו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בחג הפסח, שאוכל ושותה מוצרי חלב מסוימים דהיינו: גבינת קוטג' ושמנת ("סאור קרים") וכן חלב, הנמצאים בהכשר הבד"צ דקראון הייטס לפסח<sup>566</sup>.

## ב

תחילה יש לעמוד על מקור המנהג להימנעות משתיית ואכילת חלב ומוצריו בחג הפסח:

כתב הרמ"א<sup>567</sup> על בהמה שנתפטמה בדברים אסורים, שתהא מותרת רק באם אכלה כל ימיה גם דברים המותרים, ולא נתפטמה רק מדברים האסורים. משא"כ לדעת המרדכי גם במקרה שאכלה כל ימיה מאכלים האסורים, מותרת באכילה, מכיון שכל דבר המעוכל לגמרי עד שאינו ניכר עוד - הווי כשרוף, לכן האיסור כבר מעוכל, ואין עוד חשש איסור.

ומסיק הש"ך שם למעשה, שגם לשיטת הרמ"א, זהו דווקא באיסורי אכילה, משא"כ באיסורי הנאה יש להחמיר, דכיון שנתפטמה מאיסור נמצא שהאוכלה אח"כ הרי הוא נהנה מהאיסור.

כלומר, לפי מסקנת הש"ך הבהמה שאכלה חמץ בתוך חג הפסח (שהוא אסור בהנאה), הרי החלב שנחלב ממנה אסור, כיון שנוצר בגוף הבהמה כתוצאה מאכילת החמץ שלה, והאדם שנהנה מאותו חלב כאילו נהנה מהחמץ בפסח.

לפי הנ"ל פסק הפרי מגדים<sup>568</sup> שאין לשתות חלב מבהמות של גויים, לפי שהבהמות אוכלים חמץ, ומאכילה זו נוצר החלב שלהם, ומצדד להחמיר בחלב של בהמה תוך מעת לעת מזמן שאכלה חמץ (אף אם אכלה תבן בינתיים), ולפי זה מובן שתוך 24 שעות מאכילת החמץ על ידי הבהמה עדיין החלב שנחלב ממנה בא מכח אותו חמץ שאכלה ואסור בשימוש.

וכן מבואר בשו"ת מהרש"ג<sup>569</sup> ואף שנקט לקולא מצד עיקר הדין, אבל כתב בסוף דבריו שפוסק ומורה לבני ביתו ולאנשי שלומו להחמיר בזה בפסח, כמו שמחמירים במצה שרויה

מתבטא היא ביותר על המדה".

565 ע' 212, וכפי שידוע בסיפור ששנה אחת לא הופיעו על מוצרי החלב שהם כשרים לפסח מטעם הבד"צ דקראון הייטס, וכבר לפני החג התקשר הריל"ג לרב מארלו לשאלו האם המוצרים כשרים לפסח והשיב לחיוב וזה שלא הופיע הוא מפני טעות, ולאחר כמה ימים בתוך חול המועד פסח באחד הבקרים התקשרה הרבנית לרב מארלו ושאלה שוב את אותה שאלה, באומרה (תוכן) "אין לי מה להאכיל את בעלי".

566 מפי ר' חסד הלברשטאם, ומוסיף שזהו רק מתשל"ח אך לפני זה לא היה אוכל כלל מאכלי חלב בחג הפסח (אך היו מאכלי חלב בבית שמהם אכלה הרבנית)

567 יו"ד סי' ס"א.

568 שפ"ד סק"ה ד"ה ודע.

569 חלק ב' סי' פ"ה.

בפסח אף שאינה אסורה מעיקר הדין. וכן באש"ל אברהם מבוטשאטש תלמידו של הרה"ק ר' לוי יצחק מברדיטשוב<sup>570</sup> כותב "ומכל מקום אני מזהיר למנוע לכתחילה מחלב".

## ג

והנה גם הפוסקים שהחמירו לאסור, פסקו על חלב שנחלב בתוך הפסח, שאז החמץ הוא באיסור הנאה, משא"כ חלב שנחלב לפני פסח אין בו חשש כלל גם לאותם פוסקים, כיון שחמץ לפני פסח אינו נקרא איסור הנאה.

אבל כל זה היה במציאות של פעם, שאז החלב היה נחלב ונאכל בו ביום, מכיון שלא היה חומרים משמרים כמו בימינו, והחלב שהשתמשו בו נחלב באותו יום, ולכן אז היה חשש גדול שהחלב יהיה מבהמה שאכלה חמץ בפסח, וכמעט בלתי אפשרי היה לרכוש מוצרי חלב שנעשו לפני פסח.

אבל בימינו אין חשש אמיתי בחלב ומוצריו שיש עליהם השגחה מעולה, מכיון שנחלבו מלפני חג הפסח. ועיקר הטעם של הנוהגים להזהר מאכילת חלב כיום הוא מפני המנהג שהשתרש מדורות הקודמים.

וכפי שמצינו כן בכמה וכמה דברים, ולדוגמא ההימנעות משימוש באלכוהול (גם אם הוא כשר לפסח) לפי מנהג חב"ד, מפני שבעבר לרוב וודקה נעשתה מחיטה ולא הייתה מצויה כל כך וודקה שנעשתה מחומרים אחרים, ולכן נהגו להמנע מלהשתמש בוודקה גם כאשר היא נעשתה מחומרים אחרים. כהסיפור הידוע<sup>571</sup> שפעם בא חסיד של אדמו"ר הצמח צדק והביא לרבו וודקה שאותה הכין בביתו מיוחד לפסח רק מתפוחי אדמה, ואדמו"ר הצמח צדק מאן לקבלה. מנהג זה נשתמר גם היום כמנהג חב"ד, למרות שניתן למצוא בקלות וודקה כשרה לפסח בחנויות. לפי זה יש מקום להחמיר גם בחלב ומוצריו בימינו אף שנשתנו הנסיבות וכיום ניתן למצוא חלב מהודר לפסח.

## ד

על כל פנים למרות שהסברנו סיבה אפשרית למנהג הימנעות מאכילת חלב בפסח מ"מ מובן שהטעם להחמיר הוא בעיקר מפני שבעבר הי' צורך והכרח בזה, והסיבה שיש כאלה שנוהגים כן כיום היא מפני שכך השתרש המנהג, וקצת תמוה, מהו המקום לחומרה זו כאשר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בעצמו אינו נוהג בה!?

ואולי יש לבאר זאת ע"פ הסיפור הידוע<sup>572</sup> על ר' זלמן משה היצחקי חסידו של כ"ק אדמו"ר

(570) סוף סימן תמ"ח.

(571) לקוטי סיפורים עמוד צ"ב (מהדורה ישנה).

(572) ספיפר ר' אברהם מאיור.

מהורש"ב, שהיה מקפיד לסנן את המים בחג הפסח וכששמע שהרבי רש"ב אינו נוהג כן שאלו האם נכון שימשיך במנהגו הנ"ל למרות שהרבי עצמו אינו נוהג בו, והרבי רש"ב הורה לו להמשיך במנהגו, ואמר לו שמכיון שזהו מנהג שמגיע מהבעש"ט שימשיך לנהוג כן, למרות שהרבי בעצמו אין נוהג זאת.

ועוד יש לבאר שהסיבה שכמה ממשפחות אנ"ש לא אוכלים מוצרי חלב בפסח היא (לא מפני החשש שהובא לעיל, אלא) מצד החשש שמדובר ביצור המוני ותעשייתי (וכידוע מנהגינו להשתדל לקחת תוצרת בית) ולעיתים משאבת החלב נופלת לרצפה, ושואבת גם גרגירי דגן המצויים על הרצפה. ואמנם למרות שהחלב עובר סינון לאחר מכן, עדיין יש להחמיר. אך אצל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מפני שנותני ההכשר נותנים ליבם על האוכל, הרי זה נחשב שיוצר במיוחד עברו.

לסיכום:

מנהג חלק מאנ"ש להמנע מאכילת חלב בפסח מקורו מדברי הפוסקים שהחמירו בחלב שנחלב מבהמות האוכלות חמץ בפסח. גם בימינו שניתן להשיג חלב שנחלב בערב פסח או חלב מבהמות שלא אוכלות חמץ, מ"מ יש מקום להחמיר בזה וכעין כמה וכמה מנהגים שנשארו בתוקפם למרות שנתנו הנסיבות שבגללם נוצרו. מאידך, אלו שמתמשים היום בחלב ומוצריו בפסח ברור שהדבר מותר ללא כל פיקפוק וכן נוהג כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א. למרות זאת, גם מי שרוצה להחמיר בזה ניתן למצוא לכך הצדקה בהוראת אדמו"ר הרש"ב להחסידי הנודע ר' זלמן משה שהורה לו להמשיך במנהגו וזהירותו בפסח אף שאדמו"ר הרש"ב עצמו לא נהג בדבר זה. וגם בגלל חשש שבכמה רפתות ומחלבות קיים חשש סביר של תערובת גרגירי דגן שנמצאים על הרצפה ויכולים להתערב בחלב כאשר משתמשים במשאבת החלב.

## דיוק בלשון אדה"ז

הת' מ. מ. שיחי' קירשנזפט  
תלמיד בישיבה

א

כתב השארית יהודה למהרי"ל (אחי אדה"ז) וז"ל: "שמעתי מפי קודשו פעמים רבות שכל ספק [בשו"ע] העמיד בחצאי עיגול ודעתו הייתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו"<sup>573</sup> עכ"ל.

(573) נדפס בשו"ע אדמו"ר ח"א ע' 52 (1356), ולהעיר שבשו"ע הלכות השכמת הבוקר (ס"ה) כתב אדה"ז "וטוב

ודבר זה בא לפעמים למסקנה בהלכה, דבמקרה שצריך להיכנס לספק סכנה בשביל להציל את חבריו מביא אדה"ז<sup>574</sup> ב' שיטות, א. להקל ולא להיכנס ב. או להחמיר ולהיכנס, ומכריע כשיטה ה', שאין להיכנס למקום סכנה מכיון ש"ספק נפשות להקל". אך בהלכות שבת (סשכ"ט) פסק בפשוטות כסברא הא', שמותר להיכנס למקום סכנה בכדי להציל את חבריו. ומדייק זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מפני ששיטה ה' והמסקנה נמצאים בחצע"ג, הרי אין זה מוכרע, ולכן פסק בהלכות שבת כשיטה הא'<sup>575</sup>.

וע"פ דברים אלו יש לבאר את דברי אדמו"ר הזקן בהלכות תפליין<sup>576</sup> וזלה"ק "החולץ תפליין קודם שהחזירו הס"ת להיכל לא יחלוץ בפני הס"ת אלא יהפך לצד אחר דלא יהיה כבוד הס"ת גרוע מכבוד רבו שאין (תלמיד) חולץ תפליין בפניו מהטעם שיתבאר בסימן ל"ח ס"ע" ע"כ.

(ושם כותב "לא יחלוץ תפילו בפני רבו שמזלזל הוא בכבודו שמגלה את ראשו בפניו אלא פנה לצד אחר מפני אימתו ויחלוץ שלא בפניו" עכ"ל.)

והנה בלשונו של אדמו"ר הזקן משמע שישנם ב' עניינים שמפניהם אינו חולץ התפליין בפני רבו, א. כבוד רבו (שחוצפה היא, שמגלה ראשו לפניו<sup>577</sup>) ב. מפני אימתו (שהרי כשהיו תפליין בראשו ה' עליו לשבת בכבוד ראש, וכשחולצן מראה שאינו חושש לכבוד רבו לעשות את מה שלא היה רשאי לעשות כשהיו התפליין עליו).

וצריך להבין קצת מהו הספק שבו הסתפק אדה"ז, שבשל כך העמיד את המילה "תלמיד" אל חצע"ג.

## ב

והנה עצם הענין של "כבוד רבו" למדו חכמים מהפסוק "את ה' אלוך תירא", "את" לרבות כבוד רבו, וע"ז אמרו "מורא רבך כמורא שמים".

והנה נסתפקו בראשונים ובאחרונים מיהו המחויב בכבוד זה, ובהקדים שישנם ב' סוגי תלמידים, "תלמיד" סתם, שלמד מרבו את רוב תורתו, ורבו נקרא "רבו המובהק", וחייב בכבודו בכל דבר (אי הסבה בפניו או ישיבה במקומו, איסור הקריאה בשמו וכיו"ב).

אך יש מושג אחר שפחות שייך כאן, והוא "תלמיד חבר", והוא מי ששמע מרבו אפילו הלכה

להרגיל את עצמו לומר מיד כשניעור משנתו (מודה אני לפניך. רבה אמונתך), והכניס את נוסח "מודה אני" לתוך סוגריים, היינו שזה בספק (אם צריך לאומרו "מיד"). ודו"ק.

574 חו"מ הלכות נזקי גוף ונפש ס"ז.

575 לקו"ש חי"ח ע' 153 הע' 19 ובשוה"ג.

576 סכ"ה סמ"ב.

577 אנציקלופדיה תלמודית חכ"ו ע' תשיט, ועיין בהערות שם שכיום לא שייך הטעם דחוצפה מפני שבקל אפשר להסיר את התפליין ללא גילוי.

אחת, וכן שנינו<sup>578</sup>: "הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת, ואפילו אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, וקראו רבו אלפו ומיודעו שנאמר ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי", ונקרא בשם "רבו שאינו מובהק".

ונחלקו בראשונים ואחרונים האם כל דיני הכבוד שחייב התלמיד ברבו שייכים גם ברבו שאינו מובהק, או שישנם רק כמה דינים שמחויב בהם, אך לא בכלום.

ואולי י"ל שזהו ספיקו של אדמו"ר בכותבו המילה "תלמיד" בסוגריים, שנסתפק האם כל סוגי התלמידים מחויבים בד"ן זה, או שרק "תלמיד" סתם, שלמד את רוב תלמודו מן רבו המובהק, ולכן העמיד את מילה זו בתוך חצע"ג, "ודעתו הייתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו".

## בענין קידוש בסעודה שלישית

הת' מנחם מענדל שי' ליפסקר  
תלמיד בישיבה

### א

משנת תשמ"ח נוהג כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לעשות הקידוש דיום השבת בחדרו, ולאחמ"כ בעת ההתנוועדות כשמרים כוס היין אומר את ה"מזמור לדוד" ו"אתקינו סעודתא" השייכים לסעודה שלישית ומברך על היין<sup>579</sup>,

והביאו למנהג זה כמה ראיות<sup>580</sup>: א. כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א פותח את הסידור בבני היכלא ב. כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שותה אף אם היתה השקיעה - כי אפשר להמשיך את הסעודה שלישית ללילה (ולהעיר שמצינו גם אצל אדמור"י פולין ג"כ שעושים קידוש בסעודה ג').

וע"פ המובא בכתר שם טוב (על מנהגי הבעש"ט) ש"המנהגים אשר הבעש"ט נוהג הם הלכה למשה מסיני. מתי שמשה רבינו קיבל הלוחות עבר דרך ד' עולמות אצילות בריאה יצירה עשי' הרוחנית והם הובאו בעוה"ז התחתון, והספירות והמלכים אשר בכל עולם ועולם יש להם לתת מתנות למשה רבינו מדות ומנהגים כללים ופרטיים.<sup>581</sup> וע"פ דברים אלו בגודל

(578) פרקי אבות פ"ו מ"ג.

(579) מעשה מלך ע' 142.

(580) דברי משיח תש"נ ח"ב ע' 371.

(581) כתר שם טוב (קה"ת, תשס"ו. תשפ"א) ע' קיג, תרגום מאידיש.



הדיוק בהנהגת רבותינו נשיאנו, יש לבאר מנהג זה של עריכת מעין קידוש בסעודה שלישית ומהו מקורו בהלכה.

## ב

והנה עצם שתיית היין בסעודה שלישית מקורו הוא כבר מכתבי הראשונים, ולדוגמא מדברי הריטב"א שפסק בנוגע לסעודה שלישית ש"ש מחייבין לקדש בו, וכיון דליתיה אלא בורא פרי הגפן וליכא ברכה לבטלה אם רצה לקדש על היין וחביבא ליה חמרא, הרשות בידו<sup>582</sup> 583.

וביאר המחזור ויטרי (סימן קלה) הטעם לכך ע"פ דברי הגמרא "תנו רבנן: כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת? שלש. רבי חידקא, אומר: ארבע. אמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה. רבי חידקא סבר: הני תלתא היום - לבר מאורתא. ורבנן סברי: בהדי דאורתא",

ומזה למד שדין כל הג' סעודות שווה, וממילא צריך שיהיה בכל השלושה סעודות בציעת הפת בב' כיכרות "וכן יש כמו כן שמקדשין על היין בשלישית. שהרי מתלתא היום נפקא להו לתלתא סעודתא. ומאי אולמיה דחדא מאידך", ומזה לומדים אודות הצורך ב(קידוש) ושתיית יין גם בסעודה השלישית.

אך לכאורה קשה ממה שכתב בעל השער הכולל<sup>584</sup> על דברי אדמו"ז "בסעודה ג' א"צ לקדש על היין", "הנה כתבי האריז"ל נראים בזה כסותרים שכתב יכון בשתיית היין בסעודה זו כו' וכתב אין קידוש בסעודה זו. והר"ש ויטאל בהגהותיו לשער הכוונות תריץ אין קידוש בסעודה זו היינו בתחילת הסעודה אבל תוך הסעודה ישתה ויכוון . . אבל בסידור כתב אין קידוש בסעודה זו היינו הזהרה שלא לקדש בתורת קידוש קודם הסעודה . . ובאמצע הסעודה צריך לשתות יין כמו בכל סעודת השבת ולכוין כו' ולא בהתחלת הסעודה בסוד קידוש כו"<sup>585</sup> עכ"ל.

וע"פ דבריו מובן שבשעת סעודה שלישית אמנם יש עניין בשתיית היין (לבדו), אך אין המנהג לעשות זאת באופן של קידוש. ויתר על כן שלא רק שאין המנהג לעשות קידוש, אלא

582) חידושי הריטב"א סוכה כז, א.

583) ובאמת אפשר לצאת ידי חובת סעודה שלישית אפי' רק ביין, ומקור דברים אלו הוא בזוה"ק (דף צ"ה ע"א) "ואי תימא בחמרא" היינו ששייך לצאת ידי חובת בס"ג ע"י יין ואליו הפנו ה"תהילה לדוד" והשל"ה וכן נפסק להלכה ב"שמירת שבת כהלכתה" (נו, ה).

584) נדפס בשו"ע אדמו"ז בהוספות ע' כד [תלו].

585) ובטעם הדבר י"ל ע"פ דברי הטור (ס' רצא) וז"ל (תרגום מארמית) "אדני אבי הרא"ש לא ברך על היין קודם, מפני שהוקש יום ללילה לענין קידוש, מה ללילה די בפעם אחת, אף ביום די בפעם אחת".

שהדבר אסור<sup>586</sup> מפני שמעורר הדינים וכו', ומתחזקת השאלה מהו המקור לקידוש שעושה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בעת תחילת ההתוועדות?

## ג

ויש לבאר זה ע"פ המנהג הידוע שאחרי תפילת מנחה של שבת אין אומרים 'גוט שבת'<sup>587</sup>. ואולי י"ל שזהו משום שמילים אלו מהוות מעין קידוש (ולכן אין אומרים אותם בע"ש<sup>588</sup>) ולאחר מנחה של שבת הוא כבר שייך להשבעו שלאחריו (כפי הנראה ממה שקוראים בתורה הפרשה שלאחריו, וכן הוא באמירת תחנון ביום רגיל וכיו"ב), ואין שייך לקדש בזמן זה (ואדרבה מעורר הדינים<sup>589</sup>).

ועפ"ז י"ל שזה שכתב שאין מקדשים וכו' הוא מכיוון שזמן הסעודה שלישיית הוא לאחרי מנחה, ובזמן זה אין שייך לעשות קידוש<sup>590</sup>, אך מכיוון שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עורך הסעודה שלישיית לפני תפילת המנחה (ע"ד שהיה המנהג אצל הרבי הרש"ב<sup>591</sup>), שאז שייך לעשות מעין קידוש בעת שתיית היין<sup>592</sup>.

586) ואינו דומה לברכה על היין ש"טוב להדר" ולעשות כן ע"פ שיטת הרמב"ם (משנה ברורה רצא סימן קטן כא), מפני שצריך שיהיה "בתוך הסעודה", וכפי שדייק בעל השער הכולל בלשונו "ובאמצע הסעודה".

587) ראה מעשה מלך ע' 145. אך ראה בהע' 64 שם, שמביא המעשה שאירע בתש"כ שהזמין כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בחור לאכול בביתו ולפני שיצא מהבית אמר לו (תוכן) "כתוב בספרים שאין נוהגים לומר אחרי מנחה של שבת 'גוט שבת', אבל שיהיה...". אך להעיר שפ"א (ש"פ משפטים תשנ"ב) אמר למישהו 'גוט שבת' בצאתו ממנחה של שבת.

588) ראה מעשה מלך (תשע"ג) ע' 129, וראה גם בדברי משיח תש"נ ח"ד ע' 340 (ודייק לומר "א גוטן ערב שבת").

589) בטעם שמעורר הדינים יש לדייק ע"פ דברי הצ"צ (נדפס בספר הליקוטים אות שי"ן ע' קלד) בענין קידוש בסעודה שלישיית, וז"ל ". . . כי הנה קידוש על היין זהו בחי' לעשות את השבת והוא להמשיך הארת ע"ק לזו"נ ולפי שהתגלות העתיק בבינה ע"כ הקידוש על היין . . . משא"כ בסעודה שלישיית שהרי מנחה דשבת הוא בחי' שבת שבתן שעולה ז"א לדיקנא דא"א . . . א"כ א"צ לקריאתנו ולהמשכתנו . . . אז במנחה העלי' מעצמו בתורת מתנה טובה כו' לבחי' מקור התענוגים . . .".

590) ומה שבפרשת משפטים כן אמר לא' לאחר מנחה, י"ל שבשבת זו ביאר בשיחה שהגאולה כבר חדרה לעולם ומלך המשיח פועל על העמים וכו' וא"כ כבר שייך ענין השבת דאלף השביעי (שהרי אפשר לקבל את השבת לפני) וכבר יכולים לומר 'שבת שלום' בכל עת.

591) והנה מנהיגים אלו כבר נמצאים בראשונים. הטור כתב: "וכן היה עושה א"א הרא"ש ז"ל, היה מברך ברהמ"ז והיה נוטל ידיו ומברך עליהם ומברך המוציא והיה אומר שיותר טוב לעשות כן כיון שנמשכה סעודת הבוקר עד אחר המנחה ואם לא היה עושה מיד השלישית לא היה יכול לאכול אחר כך אלא אכילה גסה. ור"ת הנהיג שלא לאכול בשבת בין מנחה לערבית משום דאיתא במדרש כל השותה מים בשבת בין השמשות כאילו גוזל המתים וע"כ הנהיג לעשות סעודה שלישיית קודם המנחה"

592) ויש לומר בטעם הצורך לשתיית יין (בדווקא) ע"פ דברי ה"בית חדש" על הטור דכתב (בהלכות שבת) וז"ל: "ומלחמת גוג ומגוג ניצול בזכות סעודה שלישיית כנגד שבת של עתיד דאותן שבע שנים של גוג הן פרילמאי של צדיקים לעתיד לבוא (מדרש רבה ויקרא פי"א ס"ב) פי' קיבול שכר", ומדברים אלו מובן אשר סעודה שלישיית

(וזה שנראה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מסתיר זאת עי"ז שמחזיק הסידור בצורה אלכסונית, י"ל בב' אופנים א. ע"פ הידוע שכל מנהג שהונהג ברבים ה"ה ע"מ שינהגו בהם גם החסידים<sup>593</sup>, י"ל שמנהג זה (שהוא ע"פ כתבי האריז"ל) הסתיר ע"מ להורות שאין הוא הנהגה לציבור. ב. מפני שהובא בשער הכולל ש'אסור לעשות קידוש', הרי על אף שבעניינו אפשר לעשות (מפני שהוא לפני מנחה, כנ"ל), הרי לא רוצה שיראה שעושה הפך הכתוב<sup>594</sup> ולכן מחזיק הסידור באופן הנ"ל).

ואולי עפ"ז יש לבאר מהו הטעם לכך שבהתועדות סעודה שלישית דש"פ נשא ה'תנש"א לא עשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ברכה על היין למרות גודל העניין וכו', אלא מפני שהיה זה לאחר תפילת מנחה, שאז כבר א"א לעשות (מעין) קידוש כנ"ל.

---

שייכת בעיקר לזמן הגאולה השלימה.

והנה בדבר מלכות דברים (ספה"ש תנש"א ח"ב ע' 724) כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "כי סעודה שלישית ה"ה קשורה עם הסעודה דלעתיד לבוא . . . ושת"ית יין המשומר" ומציין (בהע' 40 שם) להבית חדש דלעיל, וא"כ יש לומר שיש שייכות מיוחדת בין שת"ית היין לביאת משיח צדקנו.

[והקשר למאכלים דלע"ל כבר בזמן הגלות י"ל ע"פ דבר מלכות בלק (ספה"ש תנש"א ח"ב ע' 684) אשר כותב שיש להוסיף "באכילת דגים גדולים ובשר שמן ושת"ית יין ישן בסעודת שבת . . . מרומזת גם הסעודה שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים ("ועמך כולם צדיקים") לעתיד לבוא, שבה יאכלו מבשר הליתן ושור הבר וישתו יין המשומר", היינו שיש קשר בין הסעודה דלעתיד לבוא להסעודה שאוכלים גם כעת.]

593) דברי משיח תשמ"ח ח"א ע' 248 ואילך, לקו"ש חכ"ט ע' 385 הע' 42, ועוד רבות.

594) ע"ד המבואר בשיחת ליל ה' דחוה"מ סוכות תשמ"ח (דברי משיח ח"א ע' 264), שמביא ביאור שלם למה משנה ממנהגו הרגיל, ועד"ז בנוגע לניגוב הרגליים, וכיו"ב בכמה הזדמנויות.

## שער שונות

### כיוון עמידת הלויים על הדוכן

לבאר ע"פ כמה וכמה ראיות, שהלויים היו עומדים על הדוכן בעת שירתם ופניהם פונים כלפי המזבח, דלא כטענת החולקים בזה. מתוך קונטרס הדוכן

הרב לב שיחי' לייבמן  
משפיע בשיבה

הגמ' ביומא<sup>595</sup> אומרת על דברי המשנה שהכהן הגדול כשיוצא מן הקודש יוצא כדרך כניסתו ("לא היסב את פניו לצאת אלא יוצא דרך אחוריו ופניו לארון", רש"י על המשנה), אומרת הגמרא: "וכן כהנים בעבודתם ולויים בדוכן וישראל במעמדן כשהן נפטרים, לא היו מחזירין פניהן והולכין, אלא מצדדין פניהן והולכין. וכן תלמיד הנפטר מרבו לא יחזיר פניו וילך אלא מצדד פניו והולך".

וכן פסק הרמב"ם<sup>596</sup>: "כל שהשלים עבודה ונסתלק לו, אינו יוצא ואחוריו להיכל, אלא מהלך אחורנית. . . וכן אנשי משמר ואנשי מעמד ולויים מדוכן כך הם יוצאים מן המקדש, כמי שפוסע אחר תפלה לאחוריו".

והנה מלשון הגמרא "לא היו מחזירין את פניהן" משמע, שהלויים על הדוכן עמדו עם הפנים לקודש, וכאשר סיימו את תפקידם בעבודת השיר, לא הסבו את פניהם על מנת לצאת.

ודבר זה משמע גם (לכאורה) מהמשנה (סוף תמיד) גבי סדר הקטרת הקורבנות על גבי המזבח, ששם נאמר שהיה כהן שעמד על המזבח והניף בסודרין ועי"ז ידעו הלויים להתחיל בשיר, ומזה רואים שהלויים עמדו עם הפנים למערב (למזבח), כי אילו היו עומדים עם הפנים למזרח (אל הקהל) - לא היו רואים את הסימן של הכהן. (אלא שבדוחק היה אפשר לומר<sup>597</sup>,

595 נג, א. ועיין סוכה נא, ב במשנה, מפסוק ביחזקאל (ה, טז) "אחוריהם אל היכל הוי". והתוספות ביומא כה, א סוד"ה והא, על מה שבזמן הפייס של הכהנים לא יכלו לעמוד בעזרה בחצי עיגול מפני איסור הפניית אחוריהם עיי"ש.

596 הלכות בית הבחירה פ"ז ה"ד.

597 וכן הוא משמע מלשון המשנה "הניף הסגן בסודרין, והקיש בן ארזא בצלצל, ודברו הלויים בשיר", היינו שהלויים היו צריכים לאיזה סימן ע"מ לדעת שהוא הזמן להתחיל בשיר, אך עדיין ניתן לומר (כפירוש עיקר

שגם אם עמדו עם הגב, ראש הלויים עם הצלצל עמד עם הפנים ועשה סימן להתחלה).

וענין זה מדויק גם ע"פ חסידות, הכהנים בברכתם היו עומדים מלמעלמ"ט וממשיכים ברכה מאת הוי' אל העם, ולכן עמדו לברך על מעלות האולם ופניהם אל הקהל, לעומת זאת הלויים הם בעלייה מלמטלמ"ע כו', לכן כיוון עמידתם הוא כלפי הקודש.

וכן על פי הפשט, הלויים לא היו מנגנים בשביל קהל הנוכחים בעזרת ישראל, כי אם שירתם הייתה על הקרבן שעל המזבח, חלק מעבודתם ושירותם כלפי הוי', ממילא פניהם אל הוי' לעומת הכהנים שברכתם היא כלפי העם.

והנה, מי שרוצה להניח כי הלויים עמדו עם הפנים כלפי עזרת ישראל ועם הגב כלפי הקודש, ההכרח שלהם יהיה ממדריגות הדוכן: היו שלוש מדריגות בדוכן, שעולות מעזרת ישראל לעזרת כהנים. ממילא, אם הלויים עומדים עם הפנים למזבח, יוצא שהלויים העומדים במדריגה הראשונה, היו נמוכים מהעומדים במדריגה השנייה, ואלו נמוכים מן העומדים במדריגה השלישית.

וזהו היפך מסדר המחוייב לעמידת מקהלה בשורות, ויוצא שהלויים שעמדו מאחור היו מוסתרים ע"י הלויים שמלפנים. והיא קושיה חזקה שזמן רב חיפשתי עליה מענה, עד שראיתי שרש"י מבהיר שאלה זו בפירושו באופן פשוט ביותר:

רש"י ביומא<sup>598</sup> מפרש אודות שלושת מדריגות הדוכן: "ג' מעלות . . . שעולין בהן לדוכן", והיינו שהלויים לא היו עומדים על שלושת המדריגות בזמן השירה, אלא רק עולין בהן, ולפי זה הדוכן הוא המדריגה העליונה, ורק עליה היו עומדים.

ועוד יסוד לומר כן (שלא היו מנגנים אלא על מדריגה עליונה של הדוכן ולא על גבי שלושת המדריגות), שהרי גודל המדריגות היה חצי אמה חצי אמה (והרמב"ם מפרש, שזה גם על שילחה - זאת אומרת הרחב של המדריגה.

דהנה, הכלל "כל המעלות שהיו שם, רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה"<sup>599</sup> אפשר היה לחשוב שלא קאי על הדוכן, כי הדוכן הוא אצטבא בפני עצמה, ולכן הרמב"ם מפרש שחצי אמה בא לפרש גם רוחב מדריגות הדוכן).

והנה, אדם תופס אמה על אמה<sup>600</sup>, וחצי אמה הוא פחות אפילו מאורך מידת רגל של אדם גדול, ואיך יוכלו לעמוד בקביעות לשירה ע"ג מדריגה קטנה כזו, ועוד בשלוש שורות, שא"כ נמצא שאין לשורה האמצעית מקום ברוחב אותו חצי אמה. ומה גם, שאם הלוי מחזיק כלי

תוספות יו"ט) ש"קול גדול היה לו והוא המתחיל, וממנה מיחד היה לו" ולכן הוא התחיל בראשונה.

598) טז, א. ד"ה ובו ג' מעלות של חצי חצי אמה. וכן לשון הברטנורא במסכת מדות במקומו.

599) מדות פ"ב מ"ג.

600) סוכה ז, ב. תוד"ה אמה פסחים קט, ב.

נגינה בידו, הרי צריך מרחב יותר מאמה, וע"ד לשון חז"ל "מלא אורה וסלו", הנה צריך להיות "מלא לוי וכינורו"<sup>601</sup>.

[אלא ששובר לחשבון זה הוא בט"ו המעלות של עזרת נשים, ששם ג"כ היו עומדים ע"ד ט"ו המעלות עם כלי נגינה כמפורש במשנה. ולא דמי, מפני שעל גבי ט"ו מעלות, יכולים לעמוד במרחק ובדילוג מדריגה אחת או שתיים אחד מהשני,

משא"כ אם סך הכל יש ג' מעלות. כמו כן משמע שבט"ו מעלות היו עולים ממעלה למעלה ומנגנים (ע"ד הכהנים בחצוצרות בסוכה פ"ה שתקעו בשער העליון ואח"כ על מעלה עשירית), ולא עומדים כולם ע"ג כל ט"ו המעלות, ועצ"ע בכ"ז. עכ"פ לגבי דוכן - יותר נהירא לומר שהיו עומדים רק ע"ג מדריגה העליונה של הדוכן שהיא ה"במה", והמדריגות שלפני זה היו רק לעלות לדוכן, וכפי המפורש ברש"י].

והנה בזה גופא, ג' שיטות:

**שיטה א':** שיטת ראב"י שביומא והרמב"ם שפסק כסתם משנה במדות, שבדוכן היו רק מדריגות עולות, ממילא מדריגות אלו שמשו רק לעלות בהן לדוכן, והנגינה הייתה רק על גבי המדריגה העליונה.

**שיטה ב':** רש"י ביומא טז, א (ד"ה ר"א היא), שעזרת כהנים הייתה גבוה מעזרת ישראל רק באמה אחת, ואילו ג' המדריגות זה היה רק הדוכן ואח"ז ירד חזרה, ולשיטה זו ייתכן לומר, שהיו ג' מדריגות הן לעלייה לדוכן כדברי רש"י שלפנ"ז, והן לירידה מן הדוכן קדימה - שעל גביהן הלויים עמדו בשלוש שורות בעת נגינתם.

**שיטה ג':** שיטת רבנן ביומא שם, שלא הייתה הגבהה כלל בין עזרת ישראל לעזרת כהנים. [ופשיטא שגם לשיטת רבנן היה דוכן, באותו המקום, אלא כמה מעלות שעלה - הוא גם ירד חזרה].

## הוא פסק על עצמו

הת' שלום דובער שיחי' יוסטוביאן  
תלמיד בישיבה

בריבוי מקומות מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>602</sup> בנוגע לדברי רבותינו נשיאנו

601) אם לא לשיטת פיה"מ (ערכין ספ"ב) שהמנגנים בכלי לא עמדו ע"ג הדוכן, ולשיטתו עדיין יקשה על המשוררים בפה שתופסים אמה כנ"ל.

602) לדוגמה מאמר "זאתה תצווה" (מלוקט ח"ו ע' קכט), קונטרס בית רבינו שבבל ועוד.

על גדולי הדור שלפניהם את הענין ד"הוא פסק על עצמו", ומכיון שאמר איזו מעלה מסוימת על גדול הדור שלפני זה, הרי באמירתו הוא פסק ע"ע, ודבר זה מראה שאותו ענין שייך גם אליו.

והנה המקור לענין זה הוא מתורת הבעש"ט<sup>603</sup> על דברי המשנה "נפרעים לאדם מדעתו ושלא מדעתו"<sup>604</sup>, היינו שכל דין שנעשה לאדם הרי לפני זה מתאספים כל העולם כולו (כולל אותו אדם עצמו) ופוסקים את הדין, ומכיון שבאם ישאלו את האדם בנוגע לעצמו הוא יטה את הדין לטובה שואלים אותו על מקרה דומה לשלו ומה שיענה - הרי הוא פוסק על עצמו.

ולכאורה תמוה איפה מוצאים דין זה גם בנגלה דתורה, וכידוע שכל ענין שישנו בפנמיות התורה יש לו גם מקור בנגלה דתורה, ואיפה קיים דין זה (שפוסק על עצמו) בנגלה דתורה. גם יש להבין האם ענין זה ("הוא פסק על עצמו") שייך בכל הדינים שבתורה.

והנה בדין 'הודאת בעל דין' מצינו שאדם יכול להעיד על עצמו ולחייב את עצמו ואינו יכול לחזור בו<sup>605</sup>.

ולכאורה הרי אדם קרוב אצל עצמו<sup>606</sup>?

ויש לבאר זה ע"פ דברי הקצות החושן<sup>607</sup> (בשם המהר"י לב) ד"הודאת בעל דין", אין זה שהאדם מתחייב מדין עדות (נאמנות), אלא מתחייב מתורת התחייבות, שכאשר אדם מודה הרי הוא בדבריו מחייב את עצמו (במה שהודה).

ואי"ל דזהו המקור בנגלה לענין ד"הוא פסק ע"ע" שכאשר אדם פוסק ואומר את הדין ומחייב את עצמו הרי הוא 'מודה' שכן הוא צריך להיות בנוגע אליו.

ועד"ז הוא גם בעניני הנהגת הציבור<sup>608</sup>, דמלבד הענין ד"מרובה מידה טובה ממידת פורענות", הרי הנהגת הציבור הוא ענין של התחייבות, דאם כל פרנס על הציבור הרי זה קונה עבדות לעצמו, הרי כל שכן בשאר החיובים (ובמיוחד החיוב דמשיח, שהרי סימני הרמב"ם לחזקת משיח אינם בגדר של "סימן", אלא סימנים אלו הם אלו העושים את אותו למשיח, עם כל המתחייב בזה), וממילא כאשר אומר זאת על גדולי הדור שקדמו לו הרי זה "פסק על עצמו" ומורה שענין זה שייך גם אליו.

603 נתבאר בלקו"ש ח"ו ע' 283.

604 אבות פ"ו מט"ז.

605 גימוקי יוסף רפ"א דבבא מציעא.

606 וקרוב פוסל אפי' לחובה (ראה אנקלופדיה תלמודית ערך קרוב).

607 סל"ד סק"ד.

608 כגון דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בקונטרס בית רבינו שבבל, אשר שם אומר שבדברי רב על רבי שהוא משיח ה"ז "פסק ע"ע".

## סדר פתגמי היום יום

הת' יהודה לייב שי' אזדאבא  
תלמיד בישיבה

### א

בסיום ספר היום יום (תחת התאריך ח"י בכסלו) כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "גוט יום טוב. לשנה טובה בלימוד החסידות ובדרכי החסידות תכתבו ותחתמו"<sup>609</sup> (ההדגשות במקור<sup>610</sup>).

וצריך להבין שהרי ע"פ הידוע גודל הדיוק בסדר ספר היום יום, אין מובן שייכות משפט זה לתאריך ח"י בכסלו, ויותר שייך (לכאורה) ליום י"ט כסלו עצמו, ולא ליום שלפניו - ח"י כסלו?

וגודל הדיוק בסדר הפתגמים שבספר היום יום, והשייכות של כל פתגם ליום השייך לו מובן מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחה על מעלת הספר, וזלה"ק: "וכמו כן נמשך מזה על כל השנה כולה - לכל יום פתגם שלו, שזה היה לעיני נשיא דורנו, וגם ראה הפתגמים כפי שהם קשורים עם היום המתאים לו<sup>611</sup>..". עכלה"ק.

ומובן שיש שייכות מיוחדת בין הפתגם לתאריך השייך לו, ולמה בא פתגם זה תחת התאריך ח"י כסלו, ולא בתאריך השייך לו, י"ט כסלו.

### ב

ואולי יש לבאר זה ע"פ מה שכתב אדמו"ר בסידור וזלה"ק: אחר תפלת מעריב דר"ה "נוהגים בליל ראשון של ר"ה לומר לחבירו לשנה טובה ותחתם", ומנהג זה הוא דווקא בלילה הראשון דר"ה<sup>612</sup>.

609) וצע"ק שבשיחת אור ליום י"ט כסלו ה'תשמ"ט (דברי משיח ח"ב ע' 97) הזכיר פתגם זה בשינוי לשון "לשנה טובה בתורת החסידות ובדרכי החסידות תכתבו ותחתם" ומוסיף שהוא "ובדיוק - בלשון יחיד" וצ"ע מהו שמשנה מלשון היום יום (שממנו מצטט). ואולי י"ל שמביא את הלשון דספר המנהגים (ע' 56), ששם הוא ע"ד המנהג בר"ה - בלשון יחיד. ועצ"ע.

610) ולהעיר שאת פתגם זה הוסיף כ"ק אדמו"ר הרי"צ בכתב ידו הק'.

611) שיחת אור ליום י"ט כסלו ה'תשמ"ט (דברי משיח ח"ב ע' 98). ולפ"ז אפשר לתרץ השאלה שזה שהביא הפתגם ביום שלפניו הוא בכדי שיוכלו לברך אחד את השני כבר לילה לפני, אלא שע"פ שיחה זו מובן שאינו רק קשור לתקופה בכללות וכיו"ב, אלא הוא ענין עיקרי שקשור לתאריך עצמו. (ועוד זאת, ששיעורי החת"ת שנמצאים שם, שאפשר ללומדם כבר מהלילה שלפנ"ז, ז. א. ששייך כבר מהלילה ולא צריך להביא זאת יום לפני).

612) אבל עיין ספה"ש תנש"א ח"א ע' 37 בהע' 76 באריכות מהו זמן אמירת הברכה "דכתיבה וחתימה טובה" אך



ויש לומר הטעם בזה (שאינן צריך לומר אף ביום למחרתו), ע"פ המבואר בחסידות שבער"ה עם חשיכה נסתלק הרצון לחיות העולמות, וחיות זו חוזרת ע"י התקיעות של יום ר"ה, שעל ידם נעשה קבלת המלכות דהקב"ה והם פועלים את חידוש הרצון לחיות את העולמות. ומטעם זה בינתיים צריך שיהיה את ענין החיזוק שנעשה ע"י ברכת היהודי השני<sup>613</sup> שיכתב ויחתם לטובה, אולם לאחר הדין של ר"ה אין צריך כ"כ לברכת היהודי השני.

ואולי י"ל שעד"ז הוא ביום י"ט כסלו (ר"ה לחסידות), שגם בו ישנו העניין דקבלת המלכות מחדש (ע"ד כבר"ה), וכפי שאומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהתוועדות דח"י כסלו ה'תשנ"ב<sup>614</sup> וזלה"ק:

"וכשם שענינו של ר"ה הוא 'תמליכוני עליכם', המלכת הקב"ה על כל העולם, ועד"ז י"ל בנוגע לי"ט כסלו (ראש השנה לחסידות), שאז צריך להיות 'תמלכוני עליכם' בכל עניני תורת החסידות ודרכי', כולל ובמיוחד - בעבודה דהפצת המעיינות חוצה, עד לחוצה שאין חוצה ממנו, בכל העולם כולו". עכלה"ק.

ואולי לכן סידר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את האיחול "לשנה טובה" דווקא בסיום ספר היום יום<sup>615</sup>, מכיון שבזמן זה, לפני בוא יום י"ט כסלו, צריך להיות האיחול דכתיבה וחתימה טובה. אבל ביום עצמו אפשר שכבר נפעל העניין של "קבלת המלכות" בענייני תורת החסידות.

## ג

ועדיין קצת קשה, שהרי נמצא שהקורא את הלוח לפי סידרו, הרי שמתחיל בפעם הראשונה (ועכ"פ ב"ט כסלו הראשון של שנת ה'תש"ג) חסר לו האיחול (והנתינת כח) דכתיבה וחתימה טובה בלימוד החסידות ודרכי החסידות, ורק לאחר שנה תמימה שיקרא את פתגם זה (בתאריך ח"י כסלו) ידע מפתגם זה.

בשנה ג' דייק וז"ל ". יומתק שבסידור כותב רק 'נוהגין בליל ראשון של ראש השנה לומר לחבירו לשנה טובה תכתב ותחתם' (ואינו מוסיף אודות הזמן שאין לומר דבר זה) ובשו"ע מוסיף 'ואין לומר דבר זה ביום ב' של ראש השנה אחר חצות'. ע"כ. ומזה משמע שלאחר ליל יום א' דר"ה אין ענין לאחל זה לחבירו (אך אפשרי עד יום ב' לאחרי חצות).

613) כידוע שהדין דראש השנה הוא דין לכללות העולמות וגם לאדם הפרטי (ספה"מ מלוקט ח"ה ע' ז'). ועיין ג"כ במה שדייק הת' ש. ז. א. בקובץ דישיבתנו, שבתקיעת שופר יש גם ענין המועיל לאדם עצמו, לבד ממה שמועיל לחיות הכללי לעולמות.

614) דברי משיח ח"ב ע' 38. ועיין ג"כ עד"ז אג"ק כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ח"ט ע' קעט-פ בארוכה.

615) ואפשר להקשות מההשוואה בין ר"ה לי"ט כסלו, שבר"ה חל המנהג רק מליל ר"ה (ולא קודם לכן), וא"כ גם כאן מכיוון שבספר היום יום הפתגמים הם גם מהלילה שלפניו (כנ"ל) אזי צריך שיהיה תחת התאריך דיי"ט כסלו! אלא שבר"ה הדין מתחיל בעת רק בעת כניסת החג עם חשיכה שרק אז מתעלה הרצון לשורשו, משא"כ כאן שאין עליה ברצון (שצריך להחזירה).

ואולי יש לומר בדא"פ שאיחול זה יכול לבוא רק לאחר שחיים ולומדים את היום יום כל יום במושך שנה (ועכ"פ למי שלמד את היום יום של אותו יום), שאזי "כפי שהסביר נשיא דורנו, כל יום הוא יהי' כדבעי (אז יעדער טאג זאל זיין א טאג ווי א טאג דארף זיין).. " ואזי יכול האיחול של "כתיבה וחתומה טובה בדרכי החסידות" וכו' לבוא בשלימות<sup>616</sup> בחיי היהודי.

---

616) ואולי עפ"ז יבואר הקושיא דלעיל, שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא דווקא הלשון דספר המנהגים, ולא מספר היום יום, כי כך ישנו שייכות לכל יהודי, כידוע מענה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"השיחות הם להמון ההעם, ולא להמניחים".



לזכות  
הגאולה האמיתית והשלימה עכשיו  
עם הרבי מלך המשיח שליט"א בראשינו

טוביה בן טילע פיגא  
רחל בת טובה  
'יוסף בן רחל ומשפ'  
חנה טובה בת רחל ומשפ'  
שמואל בן רחל ומשפ'  
'ישראל בנימין בן רחל ומשפ'  
לעילוי נשמת אסתר בת בנימין

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות ולרפואת  
שמשון בן חנה  
לרפואה למעלה מדרך הטבע לגמרי.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות  
הרה"ח ר' שלמה אליעזר שי'  
זוגתו מרת רחל מנוחה תחי'  
וב"ב: חיה שירה, הודיה חנה, תהילה שיחיו  
גנדל

לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריאות איתנה ועשירות מופלגה  
שיזכו לקבל פני משיח צדקנו ולהפיץ את בשורת הגאולה לנחת רוח  
כ"ק אדמו"ר  
מלך המשיח שליט"א

...

לזכות  
הרה"ח ר' יאיר בן גיסייע לאה שי'  
מרת גיסייע לאה בת עטל תחי'  
מרת מרים בת רחל

לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריאות איתנה ועשירות מופלגה נחת  
מכל צאצאיהם ושיזכו לקבל פני משיח צדקנו

...

לזכות  
הרה"ח ר' יצחק נתן ישראל שי'  
זוגתו מרת עפרה תחי'

וב"ב: בנימין זאב, שלמה אליעזר, מנחם מענדל, יוסף טוביהו, חיה  
מושקא, חנה רחל, שטרנא שרה, שניאור זלמן, שלום דובער, שמואל,  
רבקה, דבורה עטל שיחיו  
גנדל

לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריאות איתנה ועשירות מופלגה נחת  
מכל צאצאיהם שיזכו לקבל פני משיח צדקנו ולהפיץ את בשורת  
הגאולה לנחת רוח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

לזכות  
הוד כבוד קדושת  
אדונינו מורינו ורבינו  
מלך המשיח שי' לעולם ועד  
לרגל 72 שנות למלכותו

יהי רצון שיראה הרבה נחת משלוחיו,  
תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל  
וינהיג את כולנו מתוך בריאות הנכונה,  
ויעלה תיכף ומי"ד ממ"ש את כל בני"ש שליט"א  
קוממיות לארצנו הקדושה בגאולה האמיתית  
והשלימה, והעיקר תיכף ומיד ממש

...

לזכות התמימים  
חיילי בית דוד

לזכות

התמימים דקבוצה ה'תשפ"ג  
ש"ג תשפ"ב תות"ל - סניף ראשון לציון

|                      |                      |
|----------------------|----------------------|
| אורי' סילברמן        | שניאור זלמן אביעד    |
| נחום מרדכי צופין     | יהודה לייב אזדבא     |
| מ. מ. שיל"ו קופצ'יק  | דוד גבאי             |
| דוד חי שמואל ואקנין  | ברוך שלום גוחפי      |
| יוסף זלמנוב          | ישראל יעקוב גלנט     |
| מנחם מענדל טביב      | שמואל גנדל           |
| שלום דובער יוסטוביאן | יוסף יצחק ב. גנני    |
| מנחם מענדל הכהן כהן  | שמואל גרונס גרינברג  |
| שניאור זלמן קורנט    | נעם דהן              |
| מנחם מענדל קיז'נר    | יוסף יצחק דובריצר    |
| לוי שוחט             | שמואל דיין           |
| שניאור זלמן קעניג    | שמואל דסה            |
| לוי יצחק שיינר       | שניאור זלמן מרנץ     |
|                      | חיים רפאל נחמן נוטיק |

שיגרמו נח"ר לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א,  
ויגיעו ל-770 מתוך מנוחה והרחבה



לז"נ  
הרב זלמן ניסן פינחס בן יעקב  
נוטיק

משפיע ראשי דישיבתנו

"והקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם, בהתגלות הרבי  
שליט"א מלך המשיח תיכף ומי"ד ממ"ש

...

לז"נ  
הרב חיים לוי יצחק בן שלום יהודה לייב  
גינזבורג

משפיע ראשי דישיבתנו

"והקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם, בהתגלות הרבי  
שליט"א מלך המשיח תיכף ומי"ד ממ"ש

לזכות  
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח  
שליט"א

...

לז"נ  
הנע' חי' מושקא בת  
יבלחט"א יוסף יצחק שיחי'  
ת. נ. צ. ב. ה.

"והקיצו ורננו שוכני עפר" והיא בתוכם,  
בהתגלות הרבי שליט"א מלך המשיח  
תיכף ומי"ד ממ"ש

...

לז"נ  
מרת חדוה פריידא  
בת בן ציון אשר  
ת. נ. צ. ב. ה.

"והקיצו ורננו שוכני עפר" והיא בתוכם, בהתגלות הרבי  
שליט"א מלך המשיח תיכף ומי"ד ממ"ש

לזכות  
הרב יהודה חיים  
בן שרה זהרה  
צדוק

שליח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
לשכונת נווה אחיעזר - בני ברק  
ולרמת עמידר - רמת גן

לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריאות איתנה  
ויזכה לקבל פני משיח צדקנו

...

לע"נ  
מרת אורה אסתר  
בת שמואל ומרים  
צדוק

נלב"ע יום כיפור ה'תשפ"ב

שליחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לשכונת נווה  
אחיעזר - בני ברק ולרמת עמידר - רמת גן זכתה והעמידה  
דורות של חסידים מקושרים "והקיצו ורננו שוכני עפר"  
והיא בתוכם, בהתגלות הרבי שליט"א מלך המשיח  
תיכף ומי"ד ממ"ש

...

הוקדש ע"י נכדם הת' יעקב ישראל שי' מזרחי

לזכות  
הרה"ח ר' מיכאל שלום  
וזגתו מרת חנה

וב"ב: שמואל שניאור, מנחם מענדל, יעקב ישראל, שירה  
מושקא, איתן אהרון, מתנאל משה, יהונתן יאיר, איתמר  
אברהם, ליאורה אסתר שיחיו  
מזרחי

לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריאות איתנה  
וימשיכו בפעולותיהם בבית משיח על גלגלים ברחבי  
הארץ להפצת בשורת הגאולה וזהות הגואל לנח"ר כ"ק  
אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

לזכות  
הרה"ח ר' מנחם מענדל מיכאל  
וזגתו מרת שטערנא מרים

וביתם החיילת בצבאות השם  
חיה מושקא  
בן אפריים

להצלחה בכל מעשה ידיהם מתוך בריאות ושמחה  
לאורך ימים ושנים טובות אמן

לזכות  
הרה"ח ר' יוסף יצחק  
וזוגתו מרת שושנה בת מזל  
מזרחי

לאורך ימים ושנים טובות  
מתוך בריאות איתנה  
ויזכו לקבל פני הרבי שליט"א  
משיח צדקנו