

ירחי ארוננו מזרנו זרבינו מלך המשיח לעולם ועד



קובץ

הערות  
התמימים  
ואנ"ש

בית משיח 770



עיונים וביאורים בתורת  
כ"ק ארמו"ר מלך המשיח שליט"א  
בעניני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון ג (תפח)

י"ד אד"ר - פורים קטן תשע"ו - הקהל

יור"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש" בית משיח 770

•

הגליון הבא יצא לאור אי"ה לקראת ר"ח אדר ה'בעל"ט  
הערות ניתן להגיש עד יום ה' כ"ה שבט לא' מחברי המערכת

או בתיבת ההערות שבצד ספריית גאומ"ש בי" 770  
או בדואר אלקטרוני: [heores770@gmail.com](mailto:heores770@gmail.com)

•

לתרומות להקדשות ניתן לפנות בכתובת הנ"ל,

או בטל: 3477429131

## פתח דבר

נודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, אשר בעזרתו ית' הננו מגישים לנשיאנו הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל מחבבי התורה ולומדיה, את הגליון השלישי של "הערות התמימים ואנ"ש" דבית משיח - 770 לשנת הקהל ה'תשע"ז (גליון תפח).

הקובץ כולל הערות והארות בעניני גאולה ומשיח, נגלה, חסידות, הלכה ומנהג, ובתורתו של משיח - כ"ק אדמו"ר שליט"א, והוא יוצא לאור בקשר עם י"ד אדר ראשון - פורים קטן.

...

קובץ זה כשמו כן הוא, הערות התמימים ואנ"ש של בית-משיח 770, ומהווה שופר של תורה לבית חיינו, בית המשולש, בית תורה, תפילה ומעשים-טובים.

דומה כי אין צורך לבאר את המעלה החשובה והיקרה בהוצאתו לאור של קובץ זה ובאופן של הדרת מלך, אשר כל כולו אומר כבוד לאבינו מלכנו ומפרסם בשער בת רבים שביתו, בית רבינו, מהווה מגדלור של תורה, ד' אמות של הלכה "שממש אורה יוצאה לכל העולם כולו", ומוסיף בכבודה של ליובאוויטש כולה בכל רחבי העולם.

אי לכך באנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש אשר קולמוס הכתיבה בידם, ושייכים להעלות הערות והארות על הכתב - וע"פ דברי כ"ק רבינו הזקן באגה"ק סי' כו כל אחד ואחד שייך לזה "ומחוייב בדבר" - להשתתף עמנו בכתיבת חידושי-תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו.

(1) בהמשך לקבצים א' וב' ש"ל לקראת י"ט כסלו ויו"ד-י"א שבט ש"ז.

כמו כן נבקש את כל אחד ואחד מקוראינו, אשר כבודו של כ"ק אד"ש מה"מ ודאי יקר ללבו, להטות שכם לפרסום והפצת הקובץ בין מכריו וידידיו, על מנת שישג את אחת ממטרותיו החשובות - כתביעת כ"ק אד"ש מה"מ - להוסיף בכבודה של ליובאוויטש בעולם התורה והחסידות.

...

קובץ זה, כשאר קובצי ההערות, יוצא לאור על ידי מערכת הערות התמימים ואנ"ש שעל ידי תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, הזוכים לחסות בצלו של מלך בבית משיח, רבינו, חיינו, ונדפס לזכות כלל התלמידים ובפרט תלמידי ה"קבוצה" דשנה זו - ה'תשע"ו, שיזכו להתקשר באילנא דחיי במחשבה דיבור ומעשה.

ויה"ר, אשר הוצאתו לאור של קובץ זה כרצונו של כ"ק אד"ש מה"מ תהווה ה"מכה בפטיש" לביטול כל ההעלמות והסתרים, בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומי"ד ממ"ש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

#### המערכת

ימות המשיח, י"ד אדר - פורים קטן ה'תשע"ו (ה' תהא שנת עצמות ומהות)  
ק"ג שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
ברוקלין, נ"י



## תוכן ענינים

### || דבר מלכות

7 ..... הירידה גופא - דרך למצב נעלה יותר.

### || גאולה ומשיח

17 ..... בסדר הפסוק "ארץ חטה ושעורה וגו'" בעבודת האדם.

22 ..... הקשר בין "וכתתו חרבותם לאתים" ל"קבוץ גליות".

תורתו של משיח

25 ..... ביאור הטעם שבנימין נקרא בשם ע"י אביו.

### || נגלה

27 ..... לשיטתייהו דרש"י ותוס' בהיזק ראיה.

37 ..... דעות רש"י ותוס' בגדר דין בר מצרא.

40 ..... שיטת רש"י בענין כותל חצר שנפל.

42 ..... החסרון בבניית בית שער.

43 ..... ביאור מחלוקת רב הונא ורב ביבי ב"בית רובע".

45 ..... היתר אמירה לנכרי בישוב ארץ ישראל.

**|| חסידות ||**

- 52 ..... הביטול דישראל בדוגמת ביטול הלבנה
- 54 ..... ג' המשלים בענין 'אור הכלול בעצמותו'
- 59 ..... השפעת הראייה על דברים אסורים

**|| הלכה ומנהג ||**

- 60 ... תפילה וקביעות מזוזה בחדר שהוא מיועד לכל הדתות להתפלל בו
- 64 ..... החילוק בין אותיות על חודי דפי ספר לאותיות על עוגה
- 67 ..... פרסום תמונות נשים (גיליון)

**|| שונות ||**

- 69 ..... בענין פירש"י על "משה שפיר קאמרת"



# דבר מלכות



## הירידה גופא - דרך למצב נעלה יותר

נקראת<sup>4</sup> ראשית דרכו, כי היא קדמה לעולם<sup>5</sup>, והיא התכלית והכוונה דכל הענינים, "בראשית, בשביל התורה שנקראת ראשית". (ב) בריאת העולם (וסדר השתלשלות בכלל) והעבודה בבריאה כדי למלאות את תכליתה (בשביל התורה), (וג) גמור ושלמות הכל - בגאולה האמיתית והשלימה, כשמתמלא "תכלית ושלמות בריאת עולם הזה שלכך נברא מתחלתו"<sup>6</sup>.

ויש לומר, שג' ענינים אלו מרומזים בשלשת האותיות הראשונות א' ב' ג': כל התורה כלולה בעשרת הדברות<sup>7</sup>

א. . . הקב"ה קבע שכל הענינים נחלקים בכללות לשלשה: ראש, תוך (אמצע) וסוף<sup>1</sup>. קודם כל בא הראש והתחלת הכל - שכולל בתוכו (כוונת ותכלית) כל הדבר. לאחר מכן - בא הדבר עצמו, התוך והאמצע, שעל-ידו נעשית התכלית ולבסוף בא הסיום והשלמות והסך-הכל של כל הענין, כאשר נשלמת התכלית (ש"סוף מעשה במחשבה תחלה"<sup>2</sup>).

ובכללות ה"ז נחלק בג' הענינים של (א) תורה - היסוד והתחלת כל הענינים, כדברי חז"ל<sup>3</sup> ש"תורה

(4) משלי ח, כב.

(5) שבת פח, א. ועוד.

(6) תניא פל"ו.

(7) ראה ירושלמי שקלים פ"ו ה"א.

פרש"י משפטים כד, יב. וראה תו"ש כרך טז מילואים ס"א. וש"נ.

(1) ראה גם ספר השיחות התש"נ ח"ב ע'

464 ואילך.

(2) פיוט "לכה דודי".

(3) פרש"י ורמב"ן ר"פ בראשית. וראה

תנחומא שם ה.

"מעשינו ועבודתינו" להמשיך ולגלות אלקות בעולם<sup>13</sup>. ובלשון הקבלה והחסידות<sup>14</sup>: (א) לכל לראש, אור אין סוף ממלא כל המציאות - אוא"ס לפני הצמצום. (ב) לאח"ז - צמצום האור כך שנשאר חלל ומקום פנוי. וכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי - שיהי' גילוי אלקות בעולם, עד שמגיעים אל (ג) שלימות הגילוי, שממשיכים בתוך החלל ומקום פנוי - אוא"ס, עד לאוא"ס הברי גבול שלפני הצמצום, עד שנעשה - דירה<sup>15</sup> לו יתברך - לו לעצמותו<sup>16</sup> - בתחתונים.

ב. . . ג' הענינים והשליבים הנ"ל הם סדר שהקב"ה קבע, שכל הענינים יתחלקו לשלש - אל"ף, בי"ת וגימ"ל (ראש תוך וסוף): שלאחר ראשית הענין (אל"ף) יבוא אמצע הענין (בי"ת) על-ידו מתמלאת התכלית, ודוקא זה מביא לגמר ושלימות הענין (גימ"ל), כמדובר לעיל.

ויש לומר שדרגת הבי"ת היא לא רק בנוגע לכללות הבריאה (הצמצום), אלא גם בנוגע לתוצאות

13) ראה תניא רפ"ז.

14) ראה ע"ח בתחלתו. המשך תרס"ו בתחלתו. ובכ"מ.

15) ראה תנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפ"ז. ובכ"מ.

16) ראה סה"מ תקס"ה ח"א ע' תפט. הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רמא הערה 32.

הכלולים בתיבה הראשונה "אנכי"<sup>8</sup> הנכללת ומתחילה באל"ף<sup>9</sup>. בריאת העולם - "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"<sup>10</sup> - מתחילה בבי"ת<sup>11</sup>, כי ב"בי"ת נברא העולם, כמבואר בחז"ל<sup>12</sup>. וראש התיבה דגאולה - האות גימ"ל.

ובפרטיות יותר ישנם ג' ענינים אלו בסדר השתלשלות הבריאה עצמו: (א) קודם כל - עלה ברצונו יתברך לברוא את העולם. (ב) הבריאה בפועל. (ג) שלימות הבריאה - בגאולה העתידה - ע"י

8) כידוע שתיבת "אנכי" כוללת כל הפרטים שבדיבור אנכי (ראה פורת יוסף (כג, ד) בשם הבעש"ט), ש"אנכי ולא יהי' לך הם כללות כל התורה כולה" (תניא רפ"כ. וראה תו"ש שם. וש"נ), ויתירה מזו - שדיבור אנכי כולל גם הדיבור לא יהי' לך (ראה "הדרן על הרמב"ם" (קה"ת תשמ"ה) ס"ו).

9) ראה פנים יפות (לבעל ההפלאה) יתרו כ, ב.

10) ר"פ בראשית.

11) והטעם שהתחלת התורה ובריאת העולם אינה באות אל"ף (דאנכי), ראשון כל האותיות, ואל"ף דאנכי קדמה לעולם והוא תכלית הבריאה - ראה לקמן סעיף ו. והתיווך עם הביאורים בזה במדרשי חז"ל שבערה הבאה והביאור ע"ד החסידות (אוה"ת בראשית תקסו, א. וראה לקו"ת ראה יט, ב, ועוד) - ראה שיחת ש"פ שלח תשמ"ז ס"ז ואילך.

12) ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב. ב"ר פ"א, י. תנחומא (באבער) יתרו טז. ועוד - הובאו בתורה שלימה ר"פ בראשית.



והשלימה - שבאה ע"י הירידה הגדולה בגלות - גאולה נצחית שאין אחרי' גלות<sup>23</sup>, ואדרבה - מתוספות עוד עליות, עלי' אחר עלי' עד אין קץ, "ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון"<sup>24</sup>.

נוסף להכלל שכל ירידה היא צורך עלי', הרי בנוגע לבנ"י - הירידה עצמה לאמיתתה אין היא ירידה, אלא הדרך לעלי' נעלית יותר שלא בערך.

ועד"ז בנוגע לחטא העגל (שהוא בדוגמת חטא עה"ד) - כמפורש בגמרא<sup>25</sup>, ש"לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה", "לא היו ישראל ראויין לאותו מעשה", אלא "גזירת המלך היתה כו' כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה"<sup>26</sup>.

כמודגש גם בכך שהבי"ת (ד"בראשית") - שכולל את הירידה והחטא - מצד עצם ענינו מבטא שקודם לזה בא האל"ף (דאנכי), היינו שהבי"ת (הירידה בחיצוניות) הוא באמת רק שלב שני שבא לאחרי האל"ף ומוליך לגימ"ל (הגאולה).

שבאות מזה, עד גם לענין החטא ושבירה כו' (שנעשה ע"י הצמצום כו', כנ"ל ס"ו),

כפי שחסידות<sup>17</sup> מבארת את מאחז"ל<sup>18</sup> עה"פ<sup>19</sup> "נורא עלילה על בני אדם", שחטא עה"ד בא עי"ז ש"עלילה נתלה בו" (באדם הראשון) - שזה ש"לפעמים גובר הרע דיצה"ר על האדם ויחטא" ה"ז משום ש"מלמעלה הסיתו עליו היצה"ר להביאו לחטא זה"<sup>20</sup>.

שכן בנ"י מצד עצמם אינם שייכים כלל וכלל לענין החטא ח"ו<sup>21</sup>, וכל הענין בא רק בגלל זה שהקב"ה בחסדו הגדול רצה להביא את בנ"י לעלי' הכי גדולה (למעלה ממצבם מצ"ע), ולכן "עלילה נתלה בו" ונעשית ירידה לפי שעה (ע"ד מש"נ "ברגע קטן עזבתיך"<sup>22</sup>) ובחיצוניות (רק למראית עינים), בכדי להביא את העלי' שלא בערך, ולא רק עלי' לרגע קטן (כנגד "רגע קטן עזבתיך"), אלא עלי' נצחית שאין אחרי' הפסק כלל. כפי שיהי' בגאולה האמיתית

17 תו"ח תולדות ד"ה ויתן לך פ"י ואילך (יג, א ואילך). ובכ"מ (נסמן בלקו"ש חי"ח ע' 395 הערה 45).  
18 תנחומא וישב ד.  
19 תהלים טו, ה.  
20 ל' התו"ח שם.  
21 ובלשון הזהר (ח"ג יג, רע"ב. טז, א) "נפש כי תחטא - תוהא".  
22 ישע"י נד, ז.

23 מכילתא בשלח טו, א. תוד"ה ה"ג ונאמר - פסחים קטז, ב. ועוד.  
24 תהלים פד, ה.  
25 ע"ז ד, סע"ב.  
26 פרש"י שם.

"וייראו מגשת אליו", ולכן "ויתן על פניו מסוה"<sup>30</sup>, בכדי להסתיר<sup>31</sup> גילוי אלקות שבתורה מה"התלבשות בענין הבירורים"<sup>32</sup>;

אבל הסתר המסוה הוא לא בנוגע לבנ"י מצד עצמם - שכן "פנים בפנים דיבר ה' עמכם"<sup>33</sup> (בלי הסתר כלל). ולכן, כאשר משה "דיבר אל בני ישראל את אשר יצוה"<sup>34</sup> הוא הסיר את המסוה "וראו בנ"י את פני משה כי קרן עור פני משה"<sup>35</sup>. ורק בשעה שלמשה ובנ"י יש שייכות לעניני העולם (בכדי לפעול שם את הבירור בדרך התלבשות) - אז "והשיב משה את המסוה"<sup>36</sup>, בכדי שהעולם יוכל לקבל את הגילוי ולא להתבטל ממציאותו. כלומר, שגם המסוה כוונתו - לא העלם, אלא בכדי שהגילוי יוכל להתקבל בעולם.

(30) פרשתנו שם, לג.

(31) ביאור ופירוש ענין המסוה - ראה תורה שלימה כרך כ"א מילואים סימן ו. וע"ד הקבלה והחסידות - ראה שער הפסוקים וס' הליקוטים (להאריז"ל) סוף פרשתנו. אוה"ת פרשתנו ע' ב'פא. המשך תער"ב שם. תורת לוי יצחק ע' קצט. ועוד.

(32) המשך תער"ב שם. וראה פירוש העקידה והאברבנאל סוף פרשתנו (נעתקו בתר"ש שם).

(33) ואתחנן ה, ד.

(34) פרשתנו שם, לד.

(35) שם, לה.

(36) שם.

ג. . . ע"פ הנ"ל יובן ג"כ החידוש דקרני ההוד של משה שנתוספו ע"י הלוחות האחרונות<sup>27</sup> [שזהו ע"ד העילוי דגימ"ל, שבא דוקא ע"י העבודה דבי"ת, חטא העגל ושבירת הלוחות]:

דוקא הלוחות האחרונות - שבאו ע"י הירידה למטה לפעול עבודת הבירורים (שזה נפעל ע"י הלוחות האחרונות) - פועלים את הגילוי ד"תעלומות חכמה כפלים לתושי" בתורה, בחי' פנימית ועצמית החכמה, למעלה מחכמה הגלוי' בלוחות הראשונות. שלכן ניתוסף עי"ז במשה רבינו (מקבל הלוחות האחרונות) "קרן עור פניו" (ע"ד "חכמת<sup>28</sup> אדם תאיר פניו"<sup>29</sup>) - שזהו אור עצמי שלמעלה מהתלבשות.

ולאידך: היות שהמעלה דלוחות האחרונות באה דוקא ע"י הירידה וההתלבשות למטה בעולם (הבי"ת ד"בראשית"), "פסל לך" מאבנים בעולם (לא כמו הלוחות הראשונות שהם "מעשה אלקים"), עד שמהפכים גם את הענינים הבלתי רצויים - לכן ה"קרן עור פניו" פעל

(27) בהבא לקמן - ראה אוה"ת פרשתנו ס"ע ב'עה. ע' ב'עז-עח. סה"מ תרס"ח ע' קלב. המשך תער"ב ח"ב ע' א'קעז. עטר"ת ע' תכ. ועוד.

(28) קהלת ח, א. וראה נדרים מט, ב.

(29) אוה"ת שם.

החל כפי שכל ג' ענינים אלו נמצאים בעבודתו בכל יום ויום:

מיד כשניעור משנתו (כשנעשה "ברי' חדשה"<sup>41</sup>) הוא אומר "מודה אני לפניך כו' שהחזרת בי נשמת<sup>42</sup>".

האל"ף - היסוד וההתחלה - של עבודת היהודי הוא: הביטול וההודאה שלו להקב"ה (האל"ף ד"אנכי").

עד שכל מציאותו, האל"ף ד"אני" שלו - "מודה . . לפניך", שכן ה"אני" של יהודי (גם כפי שנמצא למטה) הוא דבר אחד עם ה"אני" וה"אנכי" שלמעלה (ישראל וקוב"ה כולא חד<sup>43</sup>) - וכמרומו בצורת אות א': יו"ד (יהודי) למטה ויו"ד (הקב"ה) למעלה וקו המחברם<sup>44</sup>. וכידוע שפשיטות של יהודי היא דבר אחד עם פשיטות העצמות<sup>45</sup>. וענין הפשיטות בא לידי ביטוי בגלוי באמירת "מודה אני" (ענין ההודאה, למעלה מכל ענין השמות)<sup>46</sup>. שלכן מנהג ישראל שכל בני - אפילו ילדים קטנים ביותר - אומרים "מודה אני".

וע"י עבודתו של יהודי בבירור וזיכוך העולם הוא פועל, שגם כפי שיהודי נמצא בעולם הוא יוכל לקבל את הגילוי ד"ק"ן עור פניו", כפי שיהי' בשלימות בגאולה האמיתית והשלימה (גימ"ל) - "ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך"<sup>37</sup> בבנ"י גם כפי שנמצאים ומתעסקים עם העולם, עד שעד"ז יהי' גם בעולם עצמו - "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו"<sup>38</sup>, "אבן מקיר תזעק"<sup>39</sup>, הגילוי דכח הפועל בנפעל.

ד. מג' ענינים אלו בפ' תשא ישנו לימוד בעבודת האדם בכל הזמנים, כאמור לעיל, שבהיותה פרשה שקוראין אותה פעם אחת בשנה, ישנו מזה לימוד לכל השנה כולה, ועאכו"כ בעמדנו בשבת פ' תשא עצמו כשקוראין - וצריך לחיות עם<sup>40</sup> - כל הפרשה:

ליהודי ניתן הכח לפעול את כל הענינים כולם - מתחלתם ועד סופם וכל מה שבינתיים, מ"אל"ף עד תי"ו", ובכללות - כפי שנחלקים בשלשת האותיות הראשונות, אל"ף בי"ת גימ"ל.

(41) שו"ע אדה"ז או"ח רס"ד. רס"ו.  
 (42) "סדר היום" - הובא בעט"ז ריש שו"ע או"ח. שו"ע אדה"ז ס"א ס"ה (ובמהדורת שם ס"ו). סידור אדה"ז בתחלתו. וראה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ט.  
 (43) ראה זח"ג עג, א.  
 (44) ראה "היום יום" ח' אדר א'.  
 (45) ראה כתר שם טוב הוספות סקנ"ד.  
 (46) ראה קונטרס שבהערה 130 ס"א.

(37) ישע"ל, כ. וראה תניא פל"ו.  
 (38) שם מ, ה.  
 (39) חבקוק ב, יא. וראה תענית יא, א. חגיגה טז, א.  
 (40) כתורת אדה"ז הידועה - "היום יום" ב' חשוון. ובכ"מ.

לאח"ז, בסיום וחותרם היום בא הגימ"ל - גמר ושלימות עבודת היום, כשעושה את חשבון הנפש והסך-הכל דכל עניניו ומעשיו במשך היום, ובכללות - הוא עושה זאת בתפלת ערבית, עד לסיומה - "אך צדיקים יודו לשמך גו"<sup>51</sup>, הודאה לה' (כמו "מודה אני" בבוקר), אבל כגמר ושלימות העבודה, עד - קריאת שמע שעל המטה, ומוסר עצמו לגמרי להקב"ה - "בידך אפקיד רוחי"<sup>52</sup>.

ועד"ז ישנם ג' ענינים אלו בכללות עבודתו של יהודי במשך ימי חייו - לאריכות ימים ושנים טובות - תחלת העבודה, אמצע העבודה, עד סיום ושלימות העבודה. ועאכו"כ בדורנו זה - הדור האחרון בגלות והדור הראשון דהגאולה - לאחרי שישנו כבר הריבוי הכי גדול ד"מעשינו ועבודתינו" דבנ"י במשך כל הדורות והשנים שלפני זה, וכעת כבר סיימו כבר גם את הברורים האחרונים - כעת ההדגשה בעיקר ולכל לראש על סיום ושלימות וגמר העבודה - להביא את הגימ"ל דגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש!

ה. והכח לכך שכאו"א מישראל יכול לפעול את כל הענינים (מתחלתם ועד סופם) בא מהאל"ף הראשון - שה"אני" של כאו"א

יתירה מזו: אפילו תיבת "מודה" תפלה ובטלה אל (האל"ף של) "אני", שכן העיקר כאן (לכאורה) הוא תיבת "אני" - כי מיד כשניעור משנתו ישנו לכל לראש מציאותו של האדם (עם רמ"ח אברים ושס"ה גידים), ורק לאח"ז הוא (ה"אני") עושה פעולה, החל מהאמירה והפעולה ד"מודה" . . לפניך". ואעפ"כ אומרים "מודה אני" ולא "אני מודה" - כי עד כדי כך ה"אני" של יהודי קשור עם הקב"ה, שהגם שבזמן קודמת מציאות ה"אני", אעפ"כ ה"אני" תיכף במצב ההודאה לפניך.

ולאחרי זה באות ברכות השחר ותפלת שחרית, ומביהכנ"ס לביהמ"ד<sup>47</sup> - כללות האל"ף דעבודת היום.

לאח"ז בא הבי"ת בעבודתו היומית של יהודי - "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב"<sup>48</sup>, הוא יוצא (מביהכנ"ס וביהמ"ד) לעולם (הבי"ת ד"בראשית ברא גו'") לעשות את העבודה במשך כל היום כולו, "הנהג בהן מנהג דרך ארץ"<sup>49</sup>, התלבשותו והתעסקותו בעניני העולם באופן דמשאו ומתנו באמונה<sup>50</sup>.

(47) ראה סוף ברכות. ועוד.

(48) תהלים קד, כג.

(49) ברכות לה, ב.

(50) ראה שבת לא, א.

(51) תהלים קמ, יד.

(52) שם לא, ו.

יתירה מזו: נוסף לכך שכאו"א מישראל מקבל את הגילוי דקרני ההוד, נפעל הענין דקרני ההוד בכאו"א מישראל עצמו<sup>54</sup> - מצד בחי' משה שבקרבו:

אדה"ז מבאר בתניא<sup>55</sup> במאחז"ל<sup>56</sup> עה"פ<sup>57</sup> "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך", "אטו יראה מילתא זותרתא היא? אין לגבי משה מילתא זותרתא היא" - שמצד בחי' משה שבכל אחד "יראה מילתא זותרתא" אצלו.

לפי"ז צריך להבין לאידך גיסא: איך מתאים לומר שאצל משה (ומשה שבכל א') ישנו ענין שהוא "זותרתא" (קטנות)?

ויש לומר, שבמשה גופא ישנם כמה וכמה דרגות: רגלו של משה, גופו של משה, עד לראשו וכתרו של משה. ובנוגע ליראה תתאה<sup>58</sup>, הקשורה עם דרגת רגלו של משה (ע"ד "רגלי העם אשר אנכי בקרבו"<sup>59</sup>), נאמר הלשון "מילתא

מישראל קשור ודבר אחד עם "אנכי" שלמעלה, עד שאפילו כפי שיהודי יורד למטה בעולם - אזי כל העולם נברא "בשביל ישראל שנקראו ראשית", הראש והראשית דכל הבריאה כולה.

ויש לומר שהכח לגלות זאת בכאו"א מישראל בא ממה רבינו, ועד"ז אתפשטותא דמשה שבכל דור<sup>53</sup>, ובדורנו זה - כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שעל-ידו נפעלים כל הג' עינים דלוחות הראשונות, שבירת הלוחות ולוחות האחרונות, יחד עם קרני ההוד.

ועאכו"כ כשנמצאים בשבת שבה קוראין את כל הפרשה ד"כי תשא את ראש בני ישראל" (תשא - משה רבינו) - שנוסף לכך שבני"ה הם ראש בכלל, נעשה גם - בכחו של משה רבינו - הנשיאת ראש דבני", שזה נותן לאח"ז את הכח לפעול את תוכן המשך הפרשה - הענין דאל"ף (לוחות הראשונות), הענין דבי"ת - העבודה בעולם, עד אפילו במצב דתחתון שאין תחתון למטה ממנו, ולהפכו ולהעלותו להדרגת דלוחות האחרונות, עם הגילוי דקרני ההוד, שבכחו של כאו"א מישראל לקבל, עד שע"י העבודה בעולם הוא פועל שגם בהיותו בעולם יוכל לקבל זאת.

(54) ראה אי"כ פ"ב, ו: עשר קרנות הן כו' קרנו של משה דכתיב כי קרן עור פניו כו', וכולן היו נתונות בראשן של ישראל, וכיון שחטאו ניטלו מהן כו', וכשישראל עושין תשובה הקב"ה מחזירן למקומם.

(55) רפמ"ב.

(56) ברכות לג, ב.

(57) עקב י, יב.

(58) ראה תניא שם.

(59) בהעלותך יא, כא.

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

ובכחות הנפש - כתר קאי על כח הרצון עד למסירת נפש<sup>65</sup>. שהרצון לה' של יהודי נמצא בתוקף בכל הזמנים, שלכן הי' ויש תמיד לבנ"י את הכח לעמוד בגלות - כי אפילו כשרצונו בעניני קדושה ותומ"צ נמצא לפעמים בהעלם - גם אז רצונו האמיתי הוא לקיים את רצון ה', כפס"ד הרמב"ם הידוע<sup>66</sup>.

ולא מיבעי בתחלת זמן הגלות, כשעוד הי' הענין ד"ותותר בימי רבי"<sup>67</sup>, ובמשך זמן המשיכו לקדש ע"פ הראי"<sup>68</sup>, אלא גם לאחר זה<sup>69</sup> -

(65) ראה תו"א שם.

(66) הל' גירושין ספ"ב.

(67) רות ב, יד. שבת קיג, ב.

(68) ראה רמב"ם הל' קדה"ח פ"ה ה"ג.

(69) ולהעיר שב"ד סמוך אפשר לקדש

ע"פ הרא"י גם לאחר החורבן (ראה רמב"ן בטה"מ"צ מ"ע קנ"ג. וראה מג"א שם בסופו). כמו שהי' כנראה בב"ד של הרי"ף (ראה בארוכה שיחות ליל ער"ה וש"פ בראשית (התועדות ב') תשמ"ה). וידועה שיטת הב"י בדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד הי"א) בנוגע לסמיכה בזמן הזה, ועד שהב"י קיבל סמיכה ממחר"י בי רב (ראה קונטרס הסמיכה שבסוף שו"ת מהרלב"ח. תו"ש חי"ב במילואים. וראה שיחת ש"פ בראשית הנ"ל), וז"ל הרמב"ם: "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים, ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים". ובפירוש המשניות (סנהדרין פ"א מ"ג) מבאר, שאם לא תאמר כן שאפשר לסמוך גם היום אי אפשר שתמצא ב"ד הגדול לעולם והקב"ה

זוטרטא". אבל למעלה מזה ישנם במשה ענינים שהם בדרגת בינוני, עד בדרגת רבתי, דרגת הראש ולמעלה מזה - כתר שלמעלה מהראש, שזהו הענין דקרני ההוד של משה - דרגת הכתר<sup>60</sup>, כתר מלכות, כידוע<sup>61</sup>.

ועד"ז מובן גם בנוגע לבחי' משה שבכל ישראל - שמצד זה יהודי כולל בתוכו את כל הדרגות, מ"זוטרטא", "בינוני", עד "רבתי", עד - גם ענין הכתר (קרני ההוד). והחידוש בדבר הוא<sup>62</sup> - שענין הכתר (האמיתי) לא שייך בלעו"ז וניתן דוקא לכאו"א מישראל (שכן הם "בני מלכים"<sup>63</sup> ויתירה מזו - "מלכים"<sup>64</sup>), שבכל הזמנים ובכל המצבים - אפילו בזמן ומצב הגלות - יש ליהודי את הכתר מלכות דקרני ההוד.

(60) ועפ"ז יש לבאר הקשר דתחלת הפרשה וסיומה (ד"נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן): ע"י "תשא את ראש בני ישראל" (ע"י משה רבינו) נעשית ההתנשאות והעלי' לדרגת הכתר שלמעלה מן הראש. ושלימות גילוי זה הוא בקרני ההוד של משה (בסוף הפרשה), ומעין זה בבחי' משה שבכל א' מישראל.

(61) ראה תנחומא ישן בהעלותך טו (תורה שלימה פרשתנו אות רלג). וראה פרש"י שבת פח, א (שקרני ההוד באו מכתרים שלקח משה). ובצפ"נ עה"ת כאן, שקרן עור פניו "הוה גדר מלוכה דאז נעשה מלך וכתר מלכות".

(62) תו"א מגילת אסתר צא, סע"ב ואילך.

(63) שבת סז, א.

(64) תקו"ז בהקדמה (א, ריש ע"ב).

ובפרט עי"ז שיוספי בקיום הוראת חז"ל<sup>75</sup> "משנכנס אדר מרבין בשמחה", ובפרט שנמצאים כבר כו"כ ימים לאחר הכניסה דחודש אדר ראשון, ונמצאים כבר לאחר פורים קטן, ושושן פורים קטן, המהוים הכנה לפורים גדול ושושן פורים גדול - באופן ד"זה הקטן גדול יהי"<sup>76</sup>, ולא רק "יהי" לשון עתיד, אלא "הי" לשון עבר והוה, עי"ז שחגגו את פורים קטן ושושן פורים קטן בשמחה גדולה, ומוסיף והולך ואור ושמחה מיום ליום באופן ד"מעלין בקודש"<sup>77</sup>, שאז ה"גדול יהי" דפורים גדול ושושן פורים גדול יהי' גדול עוד יותר, גדול למעלה מגדול<sup>78</sup>.

אפילו בעומק הגלות - מאיר בכל התוקף והגילוי הכתר דקרני ההוד בבנ"י.

וזה נמצא בגלוי יותר ב"מאן מלכי רבנן"<sup>70</sup>, ה"שופטיך" וה"יועציך" בכל דור ודור, עד לדורנו זה, החל מכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, כהכנה ל"ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה"<sup>71</sup>, ובראשם - מלך המשיח, "וירם קרן משיחו"<sup>72</sup>, והוא יחזיר "מלכות בית דוד ליושנה ולממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות וכו"<sup>73</sup>.

ו. ויהי רצון, שבעמדנו בחודש אדר ראשון, המהוה הכנה לאדר שני - ו"מיסמך גאולה לגאולה"<sup>74</sup>, גאולת פורים (באדר שני) לגאולת פסח בחודש ניסן, חודש הגאולה - שתבוא תיכף ומיד ממש הגאולה האמיתית והשלימה, ובדרך ממילא יהיו חודש אדר שני וחודש ניסן חדשי הגאולה, באופן ד"מיסמך גאולה לגאולה".

(75) תענית כט, סע"א.

(76) נוסח סדר המילה.

(77) ברכות כה, א. וש"נ.

(78) ויש לקשר מועדים אלו (פורים קטן ושושן פורים קטן) עם המבואר לעיל בפרשת השבוע (כידוע שבכל המועדים של השנה יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן - של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (רצו, א)):

בימי הפורים "קיימו מה שקבלו כבר במ"ת (אסתר ט, כו. שבת פח, א) ע"י המס"נ של היהודים בזמן ההוא (ראה סה"מ מלוקט ח"ו ע' קל-לא. וש"נ), ע"ד המעלה של לוחות האחרונות לגבי לוחות הראשונות (והרי יום הכפורים, שהוא רק כ-פורים, הוא מ"ת של לוחות האחרונות (משנה תענית כו, ב ובפרש"י. גמרא שם ל, ב)). ובכח זה

הבטיח שישובו שנאמר "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה".

(70) ראה גיטין סב, סע"א.

(71) ישע"א, כו. וראה בארוכה סה"ש

תנשא"ח ב' ע' 780 ואילך.

(72) ש"א ב, י.

(73) רמב"ם הל' מלכים רפ"א.

(74) מגילה ו, ב.

הגדרים<sup>79</sup>, עד לעיקר - שמהרגע האחרון דהגלות נעשה הרגע הראשון דהגאולה, ועוד והוא העיקר - תיכף ומיד ממש.

[משיחת ש"פ תשא ה'תשנ"ב - אותיות ד, ז (חלקה), י"ד ואילך - מוגה. נדפס בספר השיחות תשנ"ב ח"ב עמ' 423 ואילך. תרגום מאידית]

כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותו הזמן . . . ויחשבו כאלו הם כרכין המוקפין חומה אע"פ שהם עתה חרביין" - כי בשושן פורים מודגש שגם הלעו"ז (שושן) הוא ענין של פורים (דקדושה), היינו לא רק הבירור של ק"נ, אלא גם של גקה"ט, ולא רק באופן שדוחים הרע, אלא שהרע עצמו נעשה טוב (ראה לקו"ש חט"ז ע' 413).

ובזה גופא - ניתוסף בשנה מעוברת, שיש בה פורים קטן ושושן פורים קטן, אשר "זה הקטן גדול יהי", כמ"ש (עמוס ז, ב. וראה חולין ס, ב) "מי יקום יעקב כי קטן הוא", שע"י הביטול (תשובה) בדרגא ב"ת, נעשית העלי' וגדלות יתירה (ע"ד דלוחות האחרונות - ראה לקו"ש חכ"ו ע' 250) בפורים ושושן פורים גדול. [וכמודגש בלשון "יקום" - המורה על אתהפכא ממעמד ומצב בלתי רצוי].

(79) ראה סה"מ תרנ"ז ע' רכג ואילך.

וע"י שמחה פורצים את כל

- מהפכים גם הענינים דלעו"ז (כמו חטא העגל), "ונהפוך הוא".

ועפ"ז מוכן המאחז"ל (מגילה ז, ב) "חייב איניש לבסומי כפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ולכאורה - היתכן לומר בעניני קדושה שאא"פ להבחין בין "ארור המן" ו"ברוך מרדכי"?! ויש לומר הביאור בזה (ע"פ המבואר לעיל בפנים), שכל הכוונה ב"ארור המן" היא אך ורק כדי להביא עלי' נעלית יותר, למעלה מהעלי' בקדושה מצ"ע. וענין זה נעשה ע"י השמחה (לבסומי) בפורים, שמגלים הפנימיות ב"ארור המן" (מעלתו הכי נעלית), עד שמשום זה אא"פ להבחין בינו ובין "ברוך מרדכי" (ע"ד המדובר לעיל שכל הג' ענינים בפרשתנו (גם החטא והשבירה) תוכנם חד הוא - הענין ד"כי תשא את ראש בני"). ולהוסיף, שהבירור של "ארור" (באות אל"ף) הוא למעלה יותר מענין של "ברוך" (הבי"ת של "בראשית"), המורה על הברכה שמצד טבע הקדושה.

ויש לומר שבשושן פורים ניתוסף חידוש נעלה יותר (לגבי פורים) - כמודגש בשמו שנקבע לדורות "שושן פורים" (ולא פורים דמוקפין וכיו"ב), ע"ש עיר הבירה של לעו"ז, אחשורוש מלך פרס [אף שלדינא ה"ז נוגע לכל עיירות מוקפות חומה מזמן יהושע בן נון, ולא רק עיר שושן. ובפרט ע"פ דברי הרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"ה) "ולמה תלו הדבר בימי יהושע כדי לחלוק





# גאולה ומשיח



## בסדר הפסוק "ארץ חטה ושעורה וגו'" בעבודת האדם

הת' מנחם מענדל שי' אקסלרוד  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

בשיחת הדבר המלכות מחמשה עשר בשבט תשנ"ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ (ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 325 ואילך) פרטי הענינים דשבעת המינים בעבודת האדם: "חטה" - רומזת על העבודה עם נפה"א, "שעורה" - רומזת על העבודה עם נפה"ב, "וגפן" - רומז על הוספת השמחה בכל עניני העבודה, "ותאנה" - מורה על העבודה דבירור הלבושים, "ורמון" - מורה על העבודה דבירור עניני העולם שבהם מקיימים המצוות.

ומסיים שם כ"ק אד"ש: "ועפ"ז מובן הסדר ד"חטה שעורה וגפן ותאנה ורמון" (בעבודת האדם) הוא מן הקל אל הכבד: חטה ואח"כ שעורה - כיון שהעבודה דנפה"א (חטה) קלה מאשר העבודה עם נפה"ב (שעורה), ולאח"ז "גפן" - הוספת השמחה בעניני העבודה דנה"א ונה"ב, ולאח"ז העבודה דבירור הלבושים של האדם - תאנה, ולאח"ז הבירור דעניני העולם (שבהם מקיימים המצוות) - רמון".

ולכאורה צלה"ב: בשלמא מה שהעבודה עם נה"א קלה היא מהעבודה עם נה"ב הוא דבר המובן בפשטות, שכן העבודה עם הנה"ב היא מלחמה גדולה וכבדה יותר שמטרתה היא להפוך את השונא עצמו לאוהב, שלזה דרושה השתדלות גדולה ועצומה יותר באין ערוך מאשר העבודה עם נה"א. אך בנוגע להעבודה דבירור הלבושים ועניני העולם ("תאנה ורמון"), לכאורה אי"ז מובן מה שמשמע כאן שזו עבודה קשה יותר מהעבודה עם נה"א ונה"ב שנזכרו בהתחלה.

דהנה, מבואר בתניא דמדת הבינוני שהיא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך היא העבודה עם ג' הלבושים דמחשבה דיבור ומעשה, אך עבודת הצדיקים שאינה שייכת לכל אדם, היא העבודה עם עשר בחינות הנפש עצמה, וזו אינה מדרגת כל אדם אלא מדרגת הצדיקים בלבד.

ועפ"ז לכאורה מסתבר הי' לומר, דהעבודה דבירור הלבושים (ועניני העולם) קלה היא מהעבודה עם נה"א ונה"ב, שכן עבודת בירור הלבושים היא הרי עבודת הבינונים השייכת לכל אדם, בשונה מעבודת הצדיקים. ויש להבין מדוע אומר כאן כ"ק אד"ש דהסדר הוא מן הקל אל הכבד.

## ב

ולכאורה יש לומר הביאור בזה:

דהנה ענין ג' לבושי הנפש מחדו"מ הם כשמם - לבושי הנפש שבהם היא מתלבשת כדי לפעול פעולות בעולם, וא"כ מובן שהעבודה בלבושים אלו שמטרתה היא כדי להתעסק עם העולם היא בבחי' ירידה והשפלה לגבי הנפש (וכ"ש שכן הוא בנוגע לעבודה דבירור עניני העולם הנ"ל, שהיא בבחי' השפלה לגבי הנפש).

מזה מובן, דאע"פ שעבודה זו היא יותר ברשותו ובידו של האדם (דכל אדם יכול וצריך להיות מושל ושולט על ג' לבושי (בינוני)), הנה מ"מ היא דורשת מהאדם לצאת מטבע נפשו יותר מהעבודה עם נפה"א ונפה"ב עצמה.

ויובן זה ע"פ המבואר בהמשך תרס"ו (ע' קנג) בענין ב' התנועות דרצו"ש "דבאמת בנקל הרבה יותר להיות בבחי' כלות הנפש מלהיות למטה בקיום התורה ומצוות כדבעי, דיותר בנקל הוא להיות בבחי' רצוא מלהיות בבחי' שוב כו", וכמבואר שם ג' טעמים לזה משום דנקל יותר להיות בבחי' הפשטה

מאשר בבחי' הלבשה, משום שזהו בטבע הנפש יותר לעלות למעלה מאשר לירד למטה וכן משום שבוה נרגש בו יותר האלוקות ומאיר בגילוי בנפשו.

ועפ"ז את"ש מה שאמר כ"ק אד"ש דהסדר בפסוק הוא מלמטה למעלה, דהרי ענין העבודה עם נפה"א ונפה"ב היא בבחי' דרצוא (לעורר האהבה וכו'), ומאחר דהעבודה בבחי' שוב היא קשה יותר וכהטעמים הנ"ל, הנה משו"ז מובן דבתחילה מובאת בפסוק העבודה עם נפה"א ונפה"ב שבבחי' רצוא, שהוא נקל יותר.

## ג

ויש להמשיך ולבאר, דהנה בהמשך תרס"ו שם מוסיף אדמו"ר הרש"ב וכותב (לאחר הציטוט הנ"ל) בחצאע"ג: "הגם שהשוב יכול להיות בהכרח כנ"ל, משא"כ הרצוא כו'. אמנם כאשר כחות הנפש הם בבחי' גילוי הנה הרצוא הוא בנקל יותר הרבה מן השוב כו'". והיינו דמבאר, דכל המדובר כאן הוא כאשר כוחות הנפש כבר בהתגלות דאז אכן הרצוא הוא בנקל יותר, ואי"ז סותר לכך שכשהכוחות הם עדין בהעלם השוב ה"ה בנקל יותר מהרצוא כיון שיכול להיות בהכרח, וכמבואר לפנ"ז במאמר.

ועד"ז יש לבאר בנדו"ד, דאע"פ שבכללות עבודת הבינונים ה"ה קלה וקרובה יותר מעבודת הצדיקים (וע"ז נא' "כי קרוב אליך הדבר מאוד וגו'") כיון שזו עבודה המסורה לרשותו של האדם, שכל אדם יכול לשלוט בג' לבושי הנפש בכל עת ובכל שעה, משא"כ בנוגע לעבודה עם המדות שכלב וכו' שצדיקים דוקא לבם ברשותם) וכמבואר בתניא בארוכה, הנה כ"ז נכון הוא כאשר כוחות הנפש הם בהעלם, אך כאשר כוחות הנפש הם בהתעוררות הנה על זה מכוונים דברי כ"ק אד"ש בשיחה הנ"ל דהסדר בפסוק הוא מן הקל אל הכבד והעבודה עם נפה"א ונפה"ב קלה היא מהעבודה דביור הלבושים ועניני העולם. ובהתאם למבואר בהמשך תרס"ו דכשאר כוחות הנפש הם בהתגלות, הנה אז העבודה שבבחי' רצוא היא בנקל הרבה יותר מהעבודה שבבחי' שוב.

ויש להביא סיוע לכ"ז מהמבואר בהמשך ההילולא באתי לגני השי"ת פ"ו, ובארוכה יותר במאמרי כ"ק אד"ש המבארים ד"ה זה משנת תשל"ו, דהעבודה

דמעשה המצוות במעשה בפועל ה"ה דומה להרמת משא כבד ביותר, שלצורך זה נדרש מהאדם לצמצם כל כוחותיו וכו' כדי להצליח להרים המשא.

## ד

ואולי יש להוסיף ולמור, דכללות הביאור בשיחה דהסדר בפסוק זה הוא מן הקל אל הכבד ה"ה נכון לא רק בנוגע לקושי העבודה אלא גם בנוגע לחשיבותה ומעלתה:

דהנה ידוע דהעבודה עם נפה"ב ה"ה חשובה יותר מהעבודה עם נפה"א, שכן תכלית ירידת נפה"א לעוה"ז אינה לצורך עצמה, אלא כדי להתעסק עם נפה"ב ולבררה ולזככה. וכמו"כ ידוע דהתכלית זו גופא עיקר המטרה והנח"ר למעלה הוא מבירור ג' לבושי הנפש (ראה לדוג' ד"ה וישלח יהושע תשל"ח - סה"מ מלוקט ח"ב ע' שיג) שזה נוגע עוד יותר מהעבודה עם נפה"ב עצמה (שכן עי"ז מגיעה הנשמה לעלי' גדולה יותר, וכמבואר שם במאמר), ובזה גופא התכלית האמיתית היא בפרט מבירור עניני העולם שמתבררים ומזדככים ונעשים דירה לו ית' (וכמבואר בכ"מ בארוכה).

ועפ"ז מובן, דאע"פ שבאמת ישנם מצבים בהם קל וקרוב לאדם להגיע לעבודת בירור הלבושים (עבודת הבינונים) מאשר לעבודה עם נפה"א ונפה"א (עבודת הצדיקים) והוא כאשר כוחות הנפש אינם בהתגלות, הנה מ"מ הסדר בפסוק נקבע שמדבר תחלה בעבודה עם נפה"א ונפה"ב ורק לאחמ"כ בעבודת הבירור הלבושים (ובזה גופא תחלה רק לאחמ"כ בבירור) עניני העולם - דהסדר זה הוא גם בהתאם לחשיבות העבודה ("קל" ו"כבד" בנוגע למעלתה וחשיבותה) שבנוגע אליו העבודה דבירור הלבושים ועניני העולם הם החשובים והנוגעים ביותר, ומשו"ז מופיעים הם באחרונה.

## ה

אך אחרי כ"ז עדין צלה"ב:

דהנה מפשטות דברי כ"ק אד"ש בשיחה משמע שמבאר סדר הפסוק לא רק מצד חשיבות ומעלת העבודה אלא גם מצד הקלות והקושי שבעשייתה. וא"כ צלה"ב, דמאחר וישנם יהודים שאינם שייכים לעבודת הצדיקים וישנם מצבים בהם כוחות הנפש הם בהעלם, הנה כיצד ניתן לבאר ביאור זה ביחס

ליהודים ומצבים אלו - שגם בנוגע אליהם בנקל יותר לבוא לעבודה עם נפה"א ונפה"ב, מאשר העבודה עם לבושי הנפש ועניני העולם שהם דוקא ברשותם.

ואולי יש לומר הביאור בזה בדרך אפשר, דבאמת דברי כ"ק אד"ש בשיחה זו תלויים ובנויים הם ע"פ החידוש שנתחדש בזמננו דוקא בעולם:

הנהגה בשיחת הדבר מלכות מש"פ אמור תנש"א מחדש אד"ש לקראת סיום השיחה שבזמננו זה לאחר כל מה שעברו וכו' בזמן הגלות, הנה כעת המציאות היא שבידי כל אחד ואחד מישראל להגיע לדרגות הנעלות והגבוהות ביותר וביותר, ועד שבכוחו של כל אחד להיות צדיק כפשוטו ממש (דבר שלא הי' אפשרי לכאו"א בדורות קודמים)!

וכמו"כ אומר אד"ש בריבוי שיחות שבזמננו זה הנה אין לך יהודי שלא הרהר תשובה לא רק פ"א אלא כמ"פ במשך ימיו חייו, ומדבריו מובן שג"ז הוא חידוש מיוחד של התקופה האחרונה.

ועפ"ז את"ש ביאור אד"ש הנ"ל בסדר הפסוק - דבזמננו זה הנה הסדר בפסוק הוא מן הקל אל הכבד גם מבחינת קלות וקושי העבודה בנוגע לכאו"א מישראל ובכל מעמד ומצב: דמאחר ובזמננו כאו"א מישראל שייך ויכול להיות צדיק כפשוטו שענינו עבודת המדות וכו', ואהוי"ר בעניני עבודת ה' ותומ"צ - הנה משו"ז שפיר שייך לומר כעת בנוגע לכאו"א מישראל שסדר העבודה אצלו מן הקל אל הכבד הוא - תחלה העבודה עם נפה"א ונפה"ב ורק לאחמ"כ העבודה דבירור הלבושים ועניני העולם, מאחר שכאו"א מישראל נמצא כעת במצב ששייך הוא לעבודת הצדיקים, וכחות נפשו הם בהתגלות ובנקל אצלו לפעול בעצמו עבודות אלו בקלות יותר מאשר העבודה דבירור הלבושים ועניני העולם, שהם היפך טבע הנפש וכו' כנ"ל מהמשך תרס"ו.

## הקשר בין "זכתתו חרבותם לאתים" ל"קיבוץ גליות"

הת' צבי הירש שי' מיידנצ'יק  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בדבר מלכות ש"פ משפטים תשנ"ב מדבר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א אודות כך שראשי שתי המעצמות הגדולות העולם התאספו והחליטו החלטות בנוגע לביטול מלחמות וצמצום כלי נשק, ומסביר שמאורעות אלו הם חלק מקיום היעוד (ישעיה ב, ד) "זכתתו חרבותם לאיתים" והינם מפעולותיו של מלך המשיח בעולם.

הנהגה בשיחה הבלתי מוגה פותח כ"ק אד"ש: "כמדובר לעיל וכמו"כ בשנים קודמות. אבל בקיצור, כיון שאז עדין לא היה ענין גלוי כ"כ ששתי הממלכות של חצי כדור העליון וחצי כדור התחתון. . . נועדו יחד והחליטו - ופרסמו את החלטתם - לקיים מעין מה שנאמר בנוגע למעמדם ומצבם של אוה"ע לע"ל".

ויש להוסיף ולבאר את כוונת דברי אד"ש שהענין דובר כבר בשנים קודמות אך בקיצור. דהנה, בשיחת וא"ו תשרי תשמ"ח (התוועדיות ח"א ע' 110 ואילך<sup>1</sup>) מביא כ"ק אד"ש כמה ענינים הקשורים לדבר מלכות זה, אך אינו מוסיף ומרחיב בזה במיוחד בקשר להם לתקופה המיוחדת "די העכסטע צייט" [זמן השיא] לגאולה האמיתית והשלימה (כבשיחה דתשנ"ב).

ומהם: א. "בעיר זו נקבע (מאיזה סיבה שתהיה) המקום שבו מתאספים באי כח שבעים האומות לאסיפה גדולה ומרכזית".

ובדבר מלכות הנ"ל כ"ק אד"ש מוסיף ומרחיב מהי הסיבה שבגללה נקבע מקום מושבם בעיר זו (הערה 24): "הטעם הפשוט לזה הוא לפי שהמקום המיוחד שבו מיוצגים בקביעות באי-כח המדינות שבעולם נקבע מלכתחילה במקום שאינו עיר הבירה של מדינה מסויימת, הרי, הטעם האמיתי לקביעת מקום זה בעיר זו דוקא, הוא, להיותה עיר הבירה של "מלכי רבנן" (ראה גיטין סב, סע"א. ועוד). כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו".

(1) הובאה גם בספר בד"מ עם פעינוחים ע' 355.

ב. "עד עתה היתה בין שתי המדינות הנקראות "סופער פאווער" ("מעצמות-העל") מחלוקת גדולה ולא היו יכולים להתדבר ביחד, עד כדי איום במלחמה בעולם כו' (היל"ת ואל תפתח פה כו') ועכשיו - קרוב לודאי שבאסיפת האומות הנוכחית יתדברו ויבואו לידי קירוב הלבבות, עד ל"לשבת צרה" - תפקידם ע"פ תורה".

וגם בענין זה בדבר מלכות הנ"ל מרחיב אד"ש בטעם הענין: "כיון שנמצאים ב"זמן השיא" ("די העכסטע צייט") של ביאת משיח צדקנו, "הנה זה (מלך המשיח) בא", רואים כבר (מעין ו)התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים, "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וגו'" - עי"ז שהקב"ה נותן בלב המלכים דאוה"ע ("לב מלכים ושרים ביד ה'") להחליט ולהכריז יחדיו ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים".

וזהו הטעם שהחלטה והכרזה זו היתה בזמן זה דוקא - בגלל שייכותו המיוחדת להגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בפועל ממש".  
עכ"ל כ"ק אד"ש.

ויש לבאר הטעם לזה שבשיחה מתשמ"ח לא נתבארו הדברים באריכות וכו' אלא באו רק עיקרי הדברים ללא טעמיהם, משא"כ בשיחה מתשנ"ב באו גם טעמי הדברים בקשר עם הגאולה האמיתית והשלימה.

דהנה, בשיחה מתשמ"ח אומר כ"ק אד"ש: "עי"ז שיקבצו את כל בני האנשים הנשים והטף מכל "גבולות עמים" ותהיה אחדות אמיתית "ביעקב חבל נחלתו", הרי זה יפעול גם ב"יצב גבולות עמים למספר בני", עד שבכל שבעים האומות יתבטלו לגמרי כל ענין הקנאה והתחרות והמלחמה וכל הרעה כו', כדברי הרמב"ם בסיום ספר משנה תורה היד החזקה".

ואולי י"ל לפי"ז הטעם לכך [בנוסף על מה שהרבי אומר שנמצאים בזמן השיא "העכסטע צייט" שהנה זה משיח בה ולכן רואים פעולתו של משיח על העמים עי"ז שה' נותן בלב מלכים ("לב מלאכים ושרים ביד ה'") (סוס"ב בשיחה), וכן בהמשך השיחה מקשר זאת הרבי לפס"ד של הרבי הריי"ץ וכן פס"ד של הרבנים ומורי הוראה בישראל שחדר גם בגדרי העולם (ס"ו)],

שזהו כיוון שזכינו לנפילת הקומוניזם ורבבות יהודים עלו מרוסיה לא"י שזהו ענין קיבוץ בני" מכל "גבולות עמים" (ובשיחה האחרונה לע"ע - ויקהל תשנ"ב הרבי מקשר זאת עם קיבוץ הגלויות) הרי ממילא עי"ז נפעל גם

ה"יצב גבולות עמים" (כדברי הרבי מתשמ"ח), שזהו המאורע שקרה בתשנ"ב שראשי המעצמות נחליטו על ביטול המלחמות וצמצום כלי נשק.

וזהו מה שאומר כ"ק אד"ש בתחילת ההתועדות שאז עדיין לא היה הענין בגלוי כ"כ ודוקא עכשיו נעשה הענין גלוי, כיון שתחילת הענין דקיבוץ גלויות שאירע בינתיים הוא זה שגרם להגברת השלום בין מלכויות אומות העולם כהכנה לגאולה העתידה.





# תורתו של משיח



## ביאור הטעם שבנימין נקרא בשם ע"י אביו

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בלקו"ש ח"י (ע' 96 ואילך) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לאופן קריאת שמות השבטים, שהטעם הפנימי לכך ששמותם נקראו ע"י האמהות דוקא - הוא משום שענין ומטרת השם הוא לקשר את הנשמה עם הגוף ע"י המשכת חיות הנשמה בגוף, ובהמשכה זו ישנם שתי בחי': א. כפי שהשם כולל את עצם התקשרות הנשמה בגוף - שבזה שוים ואין חילוק בין הנשמות והגופים; ב. כמו שהוא בא בגילוי בבחי' ציור פרטי בכל גוף לפי ערכו.

והנה החילוק בין האבות לשבטים הוא ששמות האבות ענינם הוא ההמשכה הכללית שבכ"א מישראל, ושמות השבטים הוא כפי שההמשכה באה בהתחלקות ובהתאם למהותו הפרטית של כל אחד. ומטעם זה נקראו השבטים ע"י האמהות דוקא: דכיון שעצם מציאות הבן היא מטיפת מוח האב, והתגלותו וההתחלקות בציור של פרטי האברים באה ע"י השהייה ט' חדשים בבטן האם, ע"כ דוקא ע"י האמהות היתה קריאת השמות - שענינו הוא התחלקות בנ"י למדרגות פרטיות. ע"כ תוכן הביאור בשיחה.

והנה, בהערה 35 מבאר שאף שבנימין נק' ע"י יעקב "ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין", אך בנימין שאני, דכיון שרק הוא נולד בא"י (משא"כ שאר השבטים), לכן גם מצד לידתו יש לו שייכות לאביו.

ולכאורה דברים אלו צריכים ביאור: מהו הביאור הפנימי לכך שאביו דוקא קרא לו בשמו ולא אמו. דכיון שגם בנימין הוא חלק משנים עשר השבטים שענינם הוא (בשונה מהאבות) בחי' הבאה בהתחלקות, שלכן הם שייכים לאמהות, א"כ מה בכך שבנימין נולד בא"י והרי עדיין הוא שייך להשבטים, שענינם הוא ההמשכה כפי שהיא בהתחלקות.

ואוי"ל הביאור בזה: שבזה שבנימין נולד בא"י מובן שהוא שייך יותר לבחי' הכלל שלמעלה מהתחלקות - "אב", ולא לבחי' השייכת להחלקות לפרטים - "אם". דהנה מבואר במאמר ד"ה ויתן לך ה'תרס"ו בארוכה החילוק בין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי - שתלמוד ירושלמי הוא באופן של 'אור ישר', היינו, ששייך לבחי' כללית יותר שלמעלה מהתחלקות. ומטעם זה "כל רב מבבל וכל רבי מא"י". דהוספת ה' הו"ע החכמה (בחי' 'אב' וכלל) שמאירה בגילוי בתלמוד ירושלמי; משא"כ תלמוד בבלי שהוא באופן של פירוט והרחבה יותר ובבחי' או"ח (בדומה יותר ל'אם' כנ"ל). ע"ש בארוכה.

ועפ"ז אוי"ל שמכך שבנימין נולד בא"י מובן ששייך יותר לבחי' הכללות (אב), וע"כ נק' בשם ע"י אביו.

ואולי יש להוסיף עוד בזה, ע"פ המבואר בלקו"ש (חל"ה ע' 153) שיוסף ובנימין שייכים לעבודת הצדיקים, וע"פ המבואר בארוכה במאמר ד"ה "ביום השמע"צ" תש"מ (סה"מ מלוקט ח"א ע' שסט ואילך ובכ"מ) - שהחילוק בין עבודת הצדיקים ועבודת הבע"ת הוא ע"ד החילוק בין הבבלי והירושלמי, ועבודת הצדיקים היא ע"ד תלמוד ירושלמי, הנה עפ"ז נמצא שגם בזה שבנימין שייך לעבודת הצדיקים בא לידי גילוי שייכותו לבחי' האב ולכן נקרא בשם ע"י אביו.

[ואף שגם יוסף נק' בשם ע"י אביו וא"כ לכאורה ה"ז סותר להמבואר בלקו"ש ח"ה הנ"ל שיוסף שייך לעבודת הצדיקים - ראה בהע' מס' 36 בלקו"ש חל"ה שם, שלפעמים מבואר שיוסף ענינו עבודת התשובה וע"כ נק' יוסף ע"ש "יוסף הוי' לי בן אחר" דענינו לעשות מהאחר 'בן' - שזהו ענין התשובה]

ועצ"ע בכל זה ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



## לשיטתייהו דרש"י ותוס' בהיזק ראייה

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

תנן (ב"ב ב, א): "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר - בונין את הכותל באמצע. מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבינין - בונין, הכל כמנהג המדינה. גויל - זה נותן ג' טפחים וזה נותן ג' טפחים; בגזית - זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה; בכפיסין - זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים; בלבינין - זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה".

ובתוס'<sup>1</sup> (ד"ה "בגויל") הקשו: "וא"ת אמאי אצטרין למיתני מדת גויל וגזית - כיון דתנן "הכל כמנהג המדינה", כמו שנהגו כן יעשו"?

היינו, שהתוס' לומדים את פשט דברי המשנה "הכל כמנהג המדינה", דקאי על כל הפרטים בבניית הכותל - הן בסוג הכותל (גויל, גזית וכו') והן במידת הכותל - וקשיא להו, מהו שהמשנה מונה את מידות הכותל - כמה יתן כל אחד, כיון דתנן "הכל כמנהג המדינה"?

ותירצו: "וי"ל דאם נהגו יותר מו' בגויל לא יעשה, וכן כולם - אלא כשיעור המפורש. ומיהו אם נהגו לעשות פחות מו' יעשה, דאפילו אם נהגו בהוצא ודפנא יעשה - כדמפרש בגמרא".

דהיינו שהמידות המנויות במשנה מדויקים רק ל'חד גיסא' - שאין אחד יכול לכפות את חברו להוסיף על מידות אלו, אך זהו דבר ודאי שמותר לפחות מהם כפי מנהג המדינה.

אך מצינו רבים מהראשונים<sup>2</sup> החולקים על דברי התוס' וסוברים שהמידות המנויות במשנה הם בדווקא ולתרי גיסא - דהיינו שאינו יכול לכפותו לא להוסיף ולא לפחות אף שמנהג המדינה הוא שונה.

ולפי דבריהם נצטרך לומר דהפשט בדברי המשנה "הכל כמנהג המדינה" אינו על כל פרטי בניית הכותל, אלא רק על סוג הכותל - גויל גזית וכו', אך בנוגע למידות הכותל - על כך אומרת המשנה מידות מדויקות ואין אחד יכול לכפות את חברו לעבור עליהן אף אם מנהג המדינה הוא שונה.

וכן נראה<sup>3</sup> מדברי רש"י שכתב בד"ה "הכל כמנהג המדינה": "אם מנהג לבנות בגויל אין חבירו יכול לומר איני חפץ אלא גזית".

ויש לעיין מהם סברות המחלוקת בין התוס' לראשונים הנ"ל כיצד לפרש דברי המשנה - דלכאורה דברי התוס' מבוארים יותר, דהרי תנן "הכל כמנהג המדינה", ומשמע בפשטות שבא לרבות הכל - בין סוג הכותל ובין מידות הכותל.

## ב

והנה בהמשך הגמרא (ד, א) גרסינן: "הכל כמנהג המדינה. הכל לאתויי מאי? לאתויי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא".

ובתוס'<sup>4</sup> הקשו: וא"ת ומאי בעי בגמ' הכל כמנהג המדינה לאתויי מאי ומשני לאתויי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא לימא לאתויי כמנהג כל המקומות כמו שנהגו?"

(2) רבינו יונה, רא"ש, ר"ן, נימוקי יוסף, רמב"ן, שטמ"ק בשם גליון ועוד.

(3) כן כתב הרמב"ן שם.

(4) ד"ה הנ"ל.

ותירצו: "ונראה לר"ת דדוקא בהוצא ודפנא אבל פחות מכאן אפילו נהגו מנהג הדיוט הוא".

דהיינו, שאכן כוונת דברי הגמ' לפרש כדברי התוס' ש"הכל כמנהג המדינה" הוא לאתווי "כמנהג כל המקומות כמו שנהגו" (הן בסוג הכותל והן במידות הכותל), רק שנקטה זאת הגמ' בלשון של "הוצא ודפנא" על מנת להוציא דבר נוסף "דדוקא בהוצא ודפנא אבל פחות מכאן אפילו נהגו מנהג הדיוט הוא".

ונראה דמכאן מקורם של רש"י וכל הראשונים לפרש דברי המשנה "הכל כמנהג המדינה" דקאי על סוג הכותל ולא על מידות הכותל - כיון דלא ניחא להו לפרש כפירוש התוס' דכוונת הגמ' שם לרבות כמנהג כל המקומות כמו שנהגו, כיון שדוחק לפיהם לפרש כך דברי הגמרא - דאמרינן בפירוש "לאתווי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא", דהיינו דבאתרא שנהיגי בהוצא ודפנא יבנו כן, אך במקומות שנהגו לבנות ככותל חשוב יבנו כמידות המנויות במשנה.

אך לפי הנ"ל חוזרת שאלת התוס', דלכאורה הפשט הנראה במשנה דבא לאתווי כמנהג כל המקומות כמו שנהגו, דהרי כתב "הכל כמנהג המדינה", דמשמע בכל הפרטים - ומדוע לומדת הגמרא דהוא לאתווי "אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא" - דהיינו שבנוגע למידות הכותל אין הולכים אחר מנהג המדינה?

## ג

ואולי יש לומר בכיאר דבריהם:

כאשר משנתנו מונה את סוגי הכתלים שניתן לבנות מהם, מונה אותם המשנה בסדר דמלמעלה למטה "גויל, גזית, כפיסין, לבנין": גויל רחבו ו' טפחים, גזית ה', כפיסין ד' ולבנין ג'.

והנה אם לא היה התנא דמשנתנו כותב כלל "הכל כמנהג המדינה", אלא "מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבנין - בונין", ולאחר מכן היה מיד ממשיך "גויל - זה נותן ג' טפחים וזה נותן ג' טפחים וכו'" - הו"א דמה שתנן "מקום שנהגו לבנות . . . בונין" הוא דאם המנהג לבנות כותל צר יותר אין אחד יכול לכוף את חברו לבנות כותל רחב יותר, ולכך נקטה המשנה בסדר דמלמעלה למטה "גויל, גזית, כפיסין, לבנין" - בדרך "לא זו אף זו", כלומר שב"מקום שנהגו לבנות גויל" - בונין, ולא זו - אלא אף ב"מקום שנהגו לבנות . . . גזית" - בונין - ואין אחד יכול לכוף את חברו לבנות ביותר מכך - דהיינו

גויל. ולא זו אלא אף אם מנהגם לבנות בכפיסין - בונין - ואין חבירו יכול לכופו לבנות ביותר מזה - דהיינו גזית או גויל. וכן הלאה.

אך עדין לא למדנו במקרה הפוך - כאשר המנהג לבנות בגויל האם יכול לכפות את חבירו לבנות גזית - דהו"א כיון שכותל גזית מידתו צרה יותר יכול לכפות את חבירו לבנותו על מנת לכסוך במקום.

ולכך קמ"ל במשנה ותנן "הכל כמנהג המדינה" - וכדברי רש"י: "אם מנהג לבנות בגויל אין חבירו יכול לומר איני חפץ אלא גזית", דהיינו שמנהג המדינה הוא לכל הכיוונים ("הכל") שאם רוצה לבנות כותל יותר צר ככותל גזית אינו יכול לכפות את חבירו לבנות במידה הצרה יותר ממנהג המדינה.

אך בגמ' הקשו "הכל לאתויי מאי"? כיוון דעניין הנ"ל היה מובן גם אם במשנה היה כתוב "מקום שנהגו לבנות גויל . . . בונין כמנהג המדינה" - ללא המילה "הכל" - דמכך שכתוב פעמיים הן בתחילה והן בסוף: א. "מקום שנהגו". ב. "בונין כמנהג המדינה" - (דלכאורה מהו הצורך לכתוב זאת פעמיים?) היינו למדים דבונין כמנהג ואין האחד יכול לכפות את חבירו הן בהרחבת המידה והן בהצרת המידה. ואם כן מדוע מדגישה המשנה "הכל כמנהג המדינה"?

לכך עונה הגמ' דהוא "לאתויי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא" - דהיינו שנוהגין כמנהג המדינה בנוגע לסוג הכותל אף שאותו סוג אינו מהמנויים במשנה - ואף בכותל שמידתו ושוויו פחות בהרבה מהכתלים המנויים במשנה מכל מקום אין אומרים שיכול לכופף את חבירו לבנות רק בכתלים המנויים במשנה - אלא בונין כמנהג המדינה.

ולפי זה לא קשיא כלל מה שהקשנו לפני כן דלישנא ד"הכל כמנהג המדינה" משמע שמרבה הכל - כולל כל פרטי בניית הכותל (הן הסוג והן המידות), כיוון שלתחילה כל המשך המשפט "הכל כמנהג המדינה" הוא בא לרבות בנוגע לענין של סוג הכותל ולא לעניינים אחרים, ואם כן גם המילה "הכל" דכתיבה ביה אינו בא להשמיע דבר שאינו מן העניין. ובפשט הדברים הרי המילה "הכל" יש לה פירוש - דבא להשמיענו שבונין הכותל לפי הסוג הנהוג במדינה בכל מקרה, הן אם אחד רוצה לכפות את חבירו לבנות כותל מסוג הנבנה במקום רחב יותר ובין אם רוצה לכפותו לבנות כותל מסוג הנבנה במקום צר יותר, אך כיון שהתנא דמשנתנו יכל להשמיענו דבר זה גם בלי לומר את המילה "הכל", לומדת הגמרא שהוא בא גם להשמיענו דבר

נוסף "לאתווי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא", אך עיקר הענין הולך לפשוטו (כפירוש רש"י הנ"ל).

אך לתוס' לא סבירא ליה הכי, ולדעתו כיון שכתבה המשנה פעם אחת בתחילה "מקום שנהגו לבנות גויל . . . בונין" כבר ידעינן דאין משנין ממנהג המדינה - הן בהרחבת הכותל והן בהצרת הכותל, ואם כן מה שכותבת המשנה "הכל כמנהג המדינה" כולו מיותר, וכולו בא "לאתווי כמנהג כל המקומות כמו שנהגו" - הן בסוג הכותל והן במידתו.

## ד

ויש לבאר סברת מחלקותם שביארנו - האם מספיק שהתנא של המשנה יכתוב פעם אחת "מקום שנהגו" - על מנת לפסוק לכל הצדדים (הן ברחב ובן בצר); או דהוה ליה לכתוב פעמיים - "מקום שנהגו לבנות . . . הכל כמנהג המדינה" - די ש לומר שנחלקו בגדר של "היזק ראייה" שפליגין בגמ'<sup>5</sup>, כדלקמן. בגמ' (ב, ב) נחלקו האם "היזק ראייה שמיה היזק" או "היזק ראייה לאו שמיה היזק".

ובאחרונים<sup>6</sup> דנו מהו היזק ראייה האם הוא מה שמביט בחבירו כשעושה מילי דצנעא וגורם לו צער בהבטתו, או שההיזק הוא במה שגורם שלא יוכל חבירו לעשות בחצר מילי דצנעא מחשש שמא יראנו, וא"כ הוא גורם לו לבטל תשמישי החצר (ואף שהוא גרמא בעלמא הא קיימא לן ד"גרמא בנזיקין אסור").

(5) ב, ב.

(6) עיין אבן האזל (הל' שכנים פ"ב הט"ז), חי' ר' ראובן (סי' ב' אות ב'), קהילות יעקב סי' ה' שיעורי ר' שמואל (אות מ"ג), חי' ר' נחום (אות ל'). וראה בארוכה בספר אוהל תורה על בבא בתרא (בסוגיין) שהביא דבריהם והשקלא וטריא.

ולכאורה נראה דרש"י ותוס' פליגי בזה דתוס' סוברים שהיזק ראייה הוא מה שמביט בחבירו וגורם לו צער, ורש"י סובר שהיזק ראייה הוא מה שגורם לו שלא לעשות מילי דצנעא, כדלקמן.

## ה

ובהקדים קושיית הגמ' שם למאן דאמר ד"היזק ראייה לאו שמיה היזק": והיזק ראייה לאו שמיה היזק? ת"ש: כותל חצר שנפל - מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות! נפל שאני.

וכתב רש"י: "נפל שאני" - שכבר נתרצו הראשונים בכותל".

דהיינו, שאף שבדרך כלל "היזק ראייה לא שמיה היזק", מכל מקום כאשר היה שם כותל ונפל - שאני, דכיון שנתרצו הראשונים בבנית כותל שינו את הדין לגביהם ש"היזק ראייה שמיה היזק", ומתוך ששינו את הדין הראשונים מחיובים גם אלו הדרים עתה בחצר לבנות כותל למנוע היזק ראייה.

ובמהר"ם הקשה, דאינו מוכן מאי סברת רש"י, ו"כי מה לו ולראשונים?"

ויש לבאר זה, בהקדים דיש שני אפשרויות לבאר מה ש"נתרצו הראשונים בכותל":

א. כיון שהפריע להם ההיזק ראייה אחד מהשני - החליטו יחדיו לבנות כותל על מנת שלא תהיה אפשרות להזיק איש לרעהו - ולפ"ז בניית הכותל היא בשביל עצמם, שלהם לא יהיה היזק, אך כאשר יתחלפו הם בדיירים אחרים יעשו הדיירים החדשים כרצונם.

ב. כיון שהפריע להם ההיזק ראייה אחד מהשני, (אפשר ש) החליטו הם על תנאי בחצר, שכל אחד מהשותפים חלקו ברשותו, באופן שאין לשני רשות כלל בחלקו - אפילו לא להסתכל בה בזמן שנמצא בחצר - ולפ"ז בניית הכותל נהפך לחלק מהותי בתנאי החצר, ואין שום נפק"מ אם דרים שם אותם



אנשים או שהם נתחלפו באנשים אחרים<sup>7</sup>, מ"מ יש תנאי על החצר שחייב להיות שם כותל<sup>8</sup>.

ויש לומר שב' אופנים אלו תלויים בחקירה הנ"ל בהיזק ראייה:

דאם נאמר שהיזק ראייה הוא מה שמביט בחבירו ומצער, מסתבר יותר לומר כאופן הא' - שהחליטו ביניהם לבנות כותל על מנת שלא לצער איש את רעהו בראיה, ולא כאופן הב' - דמדוע עליהם לעשות תנאי בחצר ללא שום צורך?

משא"כ אם נאמר דהיזק ראייה הוא מה שמונע את חבירו מלעשות מיילי דצניעות בחצר, הרי בזה שהחליטו לבנות ביניהם כותל, התכוונו בזה, שכל אחד יכול לעשות בחלק שברשותו כרצונו, ואין לו לחשוש מחבירו שיסתכל עליו בשעה שעושה מיילי דצניעות. וא"כ הוא ממש אחד עם אופן הב' הנ"ל, שבכך שבנו את הכותל קבעו הם כלל בחצר שכל אחד יכול לעשות מיילי דצניעותא כרצונו מבלי לחשוש מחבירו<sup>9</sup>.

והיוצא מהנ"ל דרש"י סבירא ליה כאופן השני בחקירה דהיזק ראייה הוא מה שמונע מחבירו מלעשות מיילי דצניעה בחצר.

והנה התוס' שם פירש תירוץ הגמ' "נפל שאני" אחרת מרש"י, וז"ל: "שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר ולא למדו ליזהר זה מזה".

דהיינו, שאף שבדרך כלל אומרים ש"היזק ראייה לא שמיה היזק", מ"מ כאשר היה שם כותל - ונפל, נחשב לגביהם שהיזק ראייה שמיה היזק כיון שלא הורגלו להזהר אחד מהשני שלא לעשות בחצר מיילי דצניעה.

(7) דהיינו שכאשר מכרו הדיירים הראשונים את החצר, מכרו הם גם את כל הזכויות הנתונות בחצר - ואחד מהזכויות הוא שכל אחד רשותו לעצמו, ואין לשותף השני רשות להסתכל ברשותו.

(8) אך לפי אופן זה נצטרך לומר שמה שכתב רש"י ש"כבר נתרצו הראשונים בכותל", הוא ספק האם זה מחייב גם את האחרונים, דאפשר שבנו הראשונים את הכותל בשביל עצמם - ולא כתנאי בחצר. וראה הערה הבאה.

(9) ולפי זה מה שמחוייבים האחרונים לבנות כותל, הוא לא על ספק שמא קבעו הראשונים תנאי בחצר (ככהערה הקודמת), אלא הוא דבר וודאי, דאף אם בנו את הכותל בסתם - ללא כוונה מיוחדת, ביטאו בזה את רצונם שכל אחד יהיה לו זכות בחלקו בכל הפרטים, כולל, שלא יוכל השני להסתכל עליו - כנ"ל בפנים.

[וע"ד מה שכתוב בגמ' בהמשך גבי "גג הסמוך לחצר חבירו", שאומר בעל החצר לבעל הגג "לדידי קביעה לי תשמישי, לדידך לא קביעה לך תשמישך ולא ידענה בהי עינדא סליקא ואתית", דהיינו שכיון שבעל הגג לא קבוע תשמישו - אינו יודע בעל החצר להזהר ממנו, ולכך נאמר לגביו שהיזק הראיה שמזיקו חבירו - שמיה היזק, ועד"ז כאן שיכול אחד לטעון לחבירו שכיון שעד עתה היה בינינו כותל, איני רגיל להזהר ולמנוע תשמיש של צנעה מהחצר].

ומוכח בפשטות בדברי התוס' שסבירא ליה כאופן הראשון בחקירה - ש"היזק ראייה הוא מה שמביט בחבירו ומצער, ולכך במקרה שהיה כותל ביניהם ולא למדו להזהר זה מזה, יכול אחד מהם לטעון שחבירו מצער בראייתו, כיון שהוא אינו רגיל למנוע מילי דצנעה מהחצר, אך במקרה רגיל כאשר מעולם לא היה כותל ביניהם, אין שום צער מה שמביט בחצר חבירו כיון שרגילים הם לעשות את דברי הצנעה בתוך הבית - ולא בחצר<sup>10</sup>.

## ד

לפי הנ"ל יש לבאר גם מחלוקת רש"י ותוס' ב"הכל כמנהג המדינה", האם הוא בא לרבות "כמנהג כל המקומות כמו שנהגו", או שהוא בא לרבות ש"אם מנהג לבנות בגויל אין חבירו יכול לומר איני חפץ אלא גזית".

ומתחילה יש להוסיף ולבאר החקירה הנ"ל ב"היזק ראייה". שאם נאמר ש"היזק ראייה" הוא מה שמונע את חבירו מלעשות בחצירו מילי דצנעה בחצר, נמצא, שתקנת חכמים שיבנו כותל הוא בתורת "מניעת היזק", שכל אחד מהשותפים מחויב למנוע היזק מחבירו. וכמו כאשר נפרצת אמת המים מרשותו לתוך רשות חבירו - מחוייב הוא לסכור את האמה על מנת שלא תזיק לחבירו. וכמו כן בנידון דידן, הרי בעצם זה שאין כותל ביניהם - מזיק רשותו של האחד לשני כיון שאינו יכול לעשות מילי דצנעה בחצר. ומחוייבים הם כל אחד מהם למנוע ההיזק מחבירו.

ובסגנון אחר: בניית הכותל אינה בשביל המזיק שלא יוכל להזיק לחבירו (שכן, אין שום נפק"מ מה חושב המזיק - וגם לו יצויר שהמזיק יכול להזהר

10) ומ"ד "היזק ראייה שמיה היזק", יש לומר דסבר דאף כאשר "קביעה תשמישיה", מכל מקום פעמים שלא נוהרים זה מזה, ועושים מילי דצנעה בחצר, ויכול השני לצער בראייתו.

בעצמו שלא להסתכל לרשות הניזק אף ללא כותל, מ"מ חברו עדיין ניזק כיוון שהוא מנוע מלעשות דברי הצנע בחצר כיון שחושש שחבירו יביט בו), כי אם בשביל הניזק שלא יבוא היזק לרשותו.

משא"כ אם נאמר ש"היזק ראיה" הוא מה שמביט בחבירו וגורם לו צער, נמצא, שתקנת חכמים לבנות כותל היא בשביל המזיק, דכיון שאין אדם יכול להזהר מלהביט בחצר חברו חייבו חכמים את המזיק לבנות כותל ע"מ שלא יוכל להביט בחצר חברו ולהזיקו. (משא"כ לגבי הניזק הרי לא איכפת לו אם מניעת ההיזק תהיה גם על ידי דבר אחר כגון שחבירו יזהר מלהביט בו ללא כותל - כיון שהעיקר הוא שלא יביט בו חברו ויצערו).

ולפ"ז בניית הכותל הוא לא חיוב ממוני למנוע היזק מחבירו, כי אם מעין חיוב איסורי (אף שלא ממש - כמובן בפשטות), שהמזיק חייב לשים לעצמו גדרים וסייגים על מנת שלא יזיק ויצער את חברו.

## ז

הנה רש"י סבר שהיזק ראיה הוא מה שמונע חברו מלעשות מילי דצנעה. ולפ"ז יש לבאר מה שכתב רש"י ש"הכל כמנהג המדינה" בא לרבות ש"אם מנהג לבנות בגויל אין חברו יכול לומר איני חפץ אלא גזית". דלולא הוספת המשנה מילים אלו, הו"א, שגם אם המנהג הוא לבנות גויל - הרחב יותר, יכול הוא לכפות את חברו לבנות כותל גזית שהוא צר יותר. שכן עיקר בניית הכותל אינה בשביל המזיק כי אם בשביל הניזק, ויכול האחד לטעון לחבירו: שכיון שכל עיקר מה שאני משתתף איתך בבניית הכותל הוא בשבילך - למנוע מהיזקי להגיע לרשותך, מדוע שאתחייב לנהוג לפי מנהג המדינה ולבנות כותל הרחב יותר, אין רצוני להקציב לכך מקום כה רב מחלקי, ובשביל למנוע ההיזק יכול אני להקציב מקום צר יותר מחלקי - וכי מאי נפק"מ, הרי בכל מצב שהוא נמנע ההיזק.

ולכן צריכה המשנה לחדש שמ"מ "הכל כמנהג המדינה", ש"אם מנהג לבנות בגויל אין חברו יכול לומר איני חפץ אלא גזית" - כיון שיכול חברו לטעון לעומתו שחפץ הוא בכותל יותר חזק ועמיד, כי אם יבנו בכותל הצר

והחלש - יכול הכותל להיחרב במהרה והוא יצטרך לטרוח עליו שוב לבית דין על מנת שיתרצה לבנות כותל חדש (כמבואר בראשונים על הסוגיא).

## ח

אך תוס' סבר ש"היזק ראייה" הוא מה שמביט בחבירו ומצער. ולפ"ז יש לבאר מדוע לא ביאר תוס' כרש"י ש"הכל כמנהג המדינה" בא לרבות ש"אם מנהג לבנות בגויל אין חבירו יכול לומר איני חפץ אלא גזית", דהתוס' סבר שאין צורך לחדש זאת והוא דבר המובן מעצמו עוד בתחילת המשנה - כנ"ל:

ובהקדים, דכיון שתקנת חכמים לבנות כותל לפי שיטה זו הוא בשביל המזיק על מנת שלא יביט בחבירו, הרי מובן שמצד עצם הדין היה כל אחד מהשותפין צריך לבנות כותל בתוך חצירו לעצמו על מנת שלא להזיק את חבירו, ומה ששניהם בונים יחד כותל באמצע הוא בתור פשרה והסכם - דכיון שמיותר שכל אחד יבנה כותל בחלקו (דכאשר האחד בנה כותל בחלקו הרי השני כבר אינו צריך לבנות), לכך עושים הסכם ביניהם שיבנו שניהם יחד את הכותל, וכך לא יהיה מקום לויכוח מי הוא זה הצריך לבנות.

ולפ"ז שבניית הכותל על ידי שניהם לאמצע הוא כעין פשרה והסכם<sup>11</sup>, מובן בפשטות שאין אחד יכול לכפות את חבירו לבנות בפחות ממנהג המדינה, ככלל ההלכתי בנוגע לכל ענין של מכירה ושכירות שהולכים אחר המנהג המדינה המצוי באותו מקום<sup>12</sup>, ואין משנים אלא בריצוי שניהם.

11) משא"כ אם נאמר שבניית הכותל הוא בשביל הניזק שלא יזוק מחבירו, אין הכותל נעשה כפשרה ביניהם, אלא שלכתחילה כל אחד מחוייב לבנות חצי כותל ברשותו על מנת למנוע היזק מחבירו - וק"ל.

12) רמב"ם הלכות מכירה כז, יא: אל ילוז מעיניך העיקר הגדול בדברים אלו שהוא מנהג המדינה והשמות הידועים ביחוד לכל דבר ודבר, ובמקום שאין מנהג ולא שם שהכל אומרים לו ביחוד ולא שיתוף הולכין אחר אלו הכללות שביארו חכמים כמו שביארנו. ובהל' שכירות ו, א: המשכיר בית לחבירו בבירה גדולה משתמש בזיזה ובכותליה עד ד"א ובתרביץ של חצר וברחבה שאחורי הבתים, ומקום שנהגו להשתמש בעובי הכותלים משתמש בעובי הכותלים ובכל אלו הדברים הולכין אחר מנהג המדינה והשמות הידועין להם כדרך שאמרנו בענין מקח וממכר.

## דעות רש"י ותוס' בגדר דין בר מצרא

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

### א

איתא בגמ' (ב"ב ה, א): "רוניא זבן ארעא אמיצרא דרבינא, סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא; א"ל רב ספרא בריה דרב יבא לרבינא - אמרי אינשי: ארבעה לצלא, ארבעה לצללא".

וכתב רש"י (ד"ה "ארבעה לצלא"): "אני שמעתי צלא רצען עני וצללא רצען עשיר וכך אמר לו ארבע ככרות צריכין לרצען עני למאכלות ביתו ליום כמו שצריכין לעשיר וזה עני הוא וצריך לו השדה לפרנסה וכשם שאתה אומר לו הסתלק מעלי בדינא דבר מצרא משום ועשית הישר והטוב כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה ואל תסלקהו.

ויש לגמגם דהעור קרוי צלא ולא הרצען כדאמרי' בעלמא (גדרים דף נו:): מאי דרגש ערסא דצלא ואומר אני רוניא רצען היה ונותן עורות לעבדנין לעשות מהן מנעלין למוכרן בשוק וכך אמר לו רב ספרא לרבינא העני זה שכרו מועט שהוא צריך ליתן שכר הרבה לעבדנין דאמרי אינשי ארבעה זוזי לצורך מקח העור וארבעה זוזי לשכר העבדנין והיינו צללא לפיכך עשה ישר וטוב ותהי לו שדה זו לפרנסת ביתו.

ול"נ ד' לצלא ד' ככרות צריך לעבדן עני וד' לצללא כמו כן ד' לצורך עבדן עשיר ומשל הוא כנגד רוניא שהיה לו שדה אחת בתוך שדות של רבינא כדאמר לעיל דרבינא אקפיה מארבע רוחותיו ועכשיו קנה לו שדה אצל מצר רבינא ומפסיק שדה רבינא בין שדותיו וא"ל רב ספרא לרבינא שיעשה הישר והטוב להניח לרוניא אותה דעכשיו יהיה לו שנים שכמו שצריך שמירה לשני שדות [צריך] ג"כ לאחד ומכמה דברים יציאת האחד מרובה כיציאת שנים ונמצא רוניא משתכר". עכ"ל רש"י.

והנה אע"פ שרש"י הביא ג' אופנים לפרש לשון זו, נראה שהחילוק בין השיטות הוא רק בפירוש מהו עיסוקו של רוניא ומהו בדיוק הפירוש בדברי רב ספרא לרבינא, אך לכל ג' השיטות מובן שנקודת דבריו של רב ספרא

לרבינא שירחם על רוניא כיון שהוא עני ומסכן וכו' (ובלשון רש"י "כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה").

והנה התוס' (ד"ה ארבעה לצלא) הקשו לשיטת רש"י: "לפירוש הקונטרס מקשה ר"ת [הא] אין מרחמים בדין".

ותוכן קושייתם הוא דמאחר שישנו הכלל בכ"מ בש"ס ש"אין מרחמין בדין", א"כ כיצד אמר רב ספרא לרבינא ש"יעשה ישר וטוב" וירחם על רוניא, והרי מאחר שהדין הוא לא לטובת רוניא, א"כ כיצד יש מקום לרחם עליו, והוא היפך הכלל ש"אין מרחמין בדין"?

ובתירוץ קושיית התוס' הביאו האחרונים<sup>13</sup> את לשון הנמוקי יוסף: "דכיון דדינא דבר מצרא אינו אלא משום ועשית הישר והטוב אין ישר וטוב גדול מזה הלכך לא מפקינן מידו".

כלומר שכיון שמקור הדין דבר מצרא הוא הפס' "ועשית הישר והטוב", אין לומר שיהיה אפשר לקיים דין זה באופן שהוא היפך הישר והטוב, כיון שאז דין זה מאבד את תוכנו ומטרתו העיקרית - לעשות ישר וטוב.

ועפ"ז נמצא שישנה מחלוקת בין רש"י ותוס' בנוגע לדינא דבר מצרא<sup>14</sup>:

דרש"י סבר שענין זה ד"ועשית הישר והטוב" הוא חלק מפרטי הדין, ולכן כאשר דין זה עומד בניגוד ל"ישר והטוב", אין לנהוג בו.

משא"כ התוס' סברו שאף שפסוק זה הוא יסוד התקנה, אך אינו נכנס ואינו קשור לגוף ועצם התקנה, ולכן לאחר שתיקנו רבנן תקנה זו אין לרחם כלל על הקונה ויש להוציא את השדה מידי.

## ב

והנה בלקו"ש (חי"ט ע' 55) כותב כ"ק אד"ש מה"מ (להלן בתרגום ללה"ק):

"גדר דין בר מצרא ניתן לבאר בשני אופנים:

(א) זהו רק ענין של הנהגות ישרות וטובות; זאת אומרת לא חסר מאומה בתוקף הקנין של הלוקח, אלא שחכמים חייבו אותו להתנהג באופן של "ישר

(13) ראה אהל תורה, רשימת שיעורים, ועוד.

(14) ביסוד תירוץ זה הביאו האחרונים הנ"ל גם את דברי האור זרוע (ב"מ סי' שנט).

וטוב", ולכן מוכרח לתת (את מה שהוא קנה) לבר מצרא (ועד"ז בדינים אחרים של בר מצרא).

ב) החיוב של "ועשית הישר והטוב פועל, שהבר מצרא מקבל בעלות מסויימת על השדה: ולכן זה שהלוקח צריך לתת את הקרקע לבר מצרא זה לא רק מצד שיש עליו חיוב של הנהגה טובה, אלא מכיון שלקרקע יש שייכות לבר מצרא, ובלשון הנמוקי יוסף "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע".

החילוק בין האופנים: לפי האופן הראשון, שהדינא דבר מצרא הוא גדר של הנהגה טובה, זה נאמר ללוקח, שהוא צריך להתנהג באופן של ישר וטוב ולתת את השדה לבר מצרא (אלא שאם הוא לא רוצה ב"ד מכריחים אותו); לפי האופן השני שזהו דין בקנין הקרקע, אפילו שגם פה ה"ועשית הישר והטוב" מכונן ללוקח, אבל הציווי (וקיומו בפועל) נוגע גם לבי"ד: מצד "ועשית הישר והטוב" חכמים נותנים לבר מצרא קצת קנין בגוף השדה והם מחלישים את הקנין של הלוקח, ובמילא הלוקח צריך להסתלק". עכ"ל כ"ק אדר"ש.

והנה בפשטות נראה לומר שב' האופנים אותם מסביר כ"ק אדר"ש בשיחה מקבילים הם לב' האופנים בהם תלויה מחלוקת רש"י ותוס'<sup>15</sup>:

דלשיטת רש"י זוהי הנהגה טובה בה הלוקח צריך לנהוג. ולכן כאשר זהו היפך "הישר והטוב" בטל החיוב כיון שחסר ביסודו.

אך לשיטת התוס' כיון שחכמים נתנו לבר מצרא "קצת קנין בגופו של קרקע", ממילא יש חיוב לנהוג כך אף כאשר נראה שזהו היפך הישר והטוב, כי בקרקע יש שייכות לבר מצרא והקנין אינו שלם. ולפי"ז אין מקום כלל לרחם על הקונה אף כאשר נראה שיש צורך בכך.

## ג

אך באמת אין לומר כן. דהנה, גבי שיטת רש"י הובא לעיל לשון הנמו": "דכיון דדינא דבר מצרא אינו אלא משום ועשית הישר והטוב אין ישר וטוב גדול מזה הלכך לא מפקינן מידו". ולשון זו מהווה יסוד לביאור זה במחלוקת.

ובשיטה השניה מצינו בשיחה שהובאה לעיל ג"כ את לשון הנמו"י "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע".

וממילא לפי הביאור שהשיטות בהם חולקים רש"י ותוס' הם ב' האופנים בשיחה נמצא שישנה סתירה בדעת הנמו"י.

ולכן מסתבר לומר שב' האופנים בהם חולקים רש"י והתוס' אינם ב' האופנים המובאים לעיל מהשיחה.

ונמצא שבין לדעת רש"י ובין לדעת תוס' ניתן לומר את ב' האופנים שהובאו לעיל מהשיחה:

לדעת רש"י (ש"ועשית הישר והטוב" הוא חלק מפרטי התקנה), ניתן לומר גם שזוהי הנהגה טובה שמוטלת על הלוקח (כהאופן הא' בשיחה), וגם ניתן לומר שזהו דין בקנין הקרקע (כהאופן הב' בשיחה) אלא שכאשר זהו היפך הישר והטוב מתבטל הקנין שיש בגופו של הקרקע.

ולדעת התוס' (ש"אין מרחמין בדין" ובמילא אין לסור מפרטי התקנה גם כאשר שהו היפך "הישר והטוב") ג"כ ניתן לומר כב' האופנים הנ"ל.

## שיטת רש"י בענין כותל חצר שנפל

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

איתא במשנה (ב"ב ה, א): כותל חצר שנפל מחייבים אותו לבנותו עד ארבע אמות, בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן. מד' אמות ולמעלה אין מחייבים אותו, סמך לו כותל אחר אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל, בחזקת שלא נתן עד שיביא ראיה שנתן.

היינו ששותפין שחלקו בחצר, א' השותפים יכול לחייב את חבירו לבנות איתו כותל עד גובה ד' אמות, ואם מוסיף בגובה הכותל למעלה מכך אינו יכול לחייבו להשתתף אתו בבניית התוספת. אבל כאשר חבירו סמך כותל כנגד התוספת שמעל ד"א יכול לחייבו להשתתף בדמי בנייתה, דבזה שסמך לשם כותל גילה דעתו שהוא חפץ בה.



והתוס' (ד"ה מד' אמות) כתבו "איירי כגון דידעינן דקדם חד וארציה לחבריה והיה מסררהב כדמשמע לישנא אין מחייבים אותו, ולכך הוי בחזקת שלא נתן וא"צ להעמיד בשעשה חזית". היינו<sup>16</sup>, שהוקשה לתוס' מדוע אומרים שהבונה נאמן, וחבירו בחזקת שלא נתן, אולי נאמר ששניהם השתתפו ממונית בבניית הכותל אלא שא' מהם הי' זה שבנה אותו בפועל. וע"כ מבארים התוס' שהמשנה מדברת כשידוע לנו<sup>17</sup> שבתחילה בנאו התובע לבד וחבירו לא רצה להשתתף בבנייה, מכיון שיש עדים שראו אותו שהיה מסרב לשלם. אך לטענתו הוא שילם לאחר שסמך את הכותל שלו, וע"ז מחדשת המשנה ש"בחזקת שלא נתן" והנתבע לא נאמן ששילם (כי אין הדין הזה ידוע לכל והנתבע מסתמא לא שילם כי לא חשב שצריך לעשות זאת).

והנה בחידושי ר' נחום שם דייק מלשון רש"י (ד"ה "בחזקת שנתן") "אם אמר הא' לאחר שבנאו אני עשיתי משלי שלא רצה זה לסייעני ותובעו חצי היציאה וזה אומר נתתי חלקי נאמן" - שמדובר שראינו את הא' בונה וע"כ מעמידים את הכותל בחזקתו שבנאו משלו וא"צ הוכחה שחבירו לא השתתף בבניה. ובה מבאר שרש"י חולק על דברי התוס', שלשיטתו אין לנו ידיעה ממש שהשותף השני לא שילם על בניית הכותל, אלא די לנו בכך שראינו את הראשון בונה את הכותל לבדו, וזה מספיק בשביל לומר שחזקה שלא נתן, עיי"ש בדבריו.

אמנם כיוון ד"אפושי במחלוקת לא מפשינן" יש לומר בזה לכאורה שרש"י אינו חולק על דברי התוס'. דהנה מלשון רש"י (ד"ה סמך לו) "לאחר שבנאו האחד למעלה מד"א הרבה ולא רצה האחר לסייעו בהגבתו..", אין בדוקא הכרח לומר שכוונתו שראינו א' בונה את הכותל לבדו ומזה אנו יודעים שלא רצה חבירו לסייעו ובנה בעצמו, שהרי לא פירש כיצד אנו יודעים שבנה את הכותל לבדו. ולכאורה אפשר לבאר כוונתו בפשטות שחבירו מודה שהתובע בנה את הכותל לבדו (או שיש עדים שבנה לבדו), וכשם שידעינן (ע"י הודאה או עדים) שבנאו הא' לבדו, ידעינן ג"כ (ע"י הודאה או עדים) שלא רצה האחר לסייעו וכדברי התוס', ואי"צ להעמיד דבריהם כמחלוקת.

(16) ביאור זה מבוסס על דברי המהר"ם.

(17) בפשטות ע"י הודאת הנתבע שבתחילה לא השתתף בבניית ההגבה, או בעדים

וכיו"ב.

## החסרון בבניית בית שער

הת' לוי יצחק שי' הרוביץ  
קבוצה, 770 בית משיח

איתא במשנה (בבא בתרא ז, ב): כופין אותו (את בן החצר שאינו רוצה לסייע את בני החצר לבנות להן בית שער להיות שומר הפתח יושב שם בצל ומרחיק את בני רשות הרבים מלהציץ בחצר. רש"י) לבנות בית שער ודלת לחצר.

ואומרת שם הגמ': למימרא, דבית שער מעליותא היא, והא ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה, עבד בית שער ותו לא משתעי בהדיה (לפי שמפסיק בעניים הצועקין ואין קולם נשמע. רש"י).

היינו, שמהמעשה דאותו חסיד, שלאחר שבנה בית שער לחצירו הפסיק אליהו לבוא אליו, מקשה הגמ' על חיוב המשנה לבנות בית שער לחצר, שהרי מהמעשה מוכח שאין יתרון בבניית בית שער אלא אדרבה יש בזה פגם.

ולכאורה קשה, דהרי מהמעשה מוכח רק שישנה מידת חסידות לא לבנות בית שער, שהרי מדובר בחסיד ובגילוי אליהו, וא"כ מדוע א"א לומר שאכן ישנו יתרון ועדיפות לבנות בית שער לתועלת תושבי החצר, ורק שלטובת העניים יש מקום שהאדם יחמיר על עצמו ולא יבנה בית שער, ומפני מה לומדת הגמ' שישנה סתירה בין הדברים.

ויש לומר, שקושיית הגמ' היא שמכיון שישנו חסרון כל שהוא בבניית בית שער לענין מצות הצדקה, אע"ג שהוא רק מצד מידת חסידות גרידא, מ"מ לא מסתבר שחכמים יחייבו את כל דיירי החצר להשתתף בבנייתו. שהרי אע"פ שהוא היתר גמור לבנות בית שער, אין זה מסתבר שיטילו הכרח לכל בני החצר להשתתף בבניית דבר שיש בו פגם ופגיעה מסויימים בעניים.

## ביאור מחלוקת רב הונא ורב ביבי ב"בית רובע"

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

### א

איתא בגמ' (ב"ב כט, ב): "אמר רבא אכלה כולה חוץ מבית רובע קנה כולה חוץ בית רובע (דאמר ליה אי דידך הואי אמאי לא זרעת - והלכך לא מחיתי - רשב"ם).

אמר רב הונא ברי' דרב יהושע ולא אמרן אלא דבר זריעה היא אבל לאו בר זריעה היא קני לה אגב ארעא.

מתקיף לה רב ביבי בר אביי אלא מעתה דונמא במה יקנה אלא באוקומי בה חיותא ומשטחא בה פירי ה"נ איבעי לי' לאוקומי בה חיותא, אי נמי משטחא בה פירי".

והיינו, שנחלקו בבית רובע שאינו בר זריעה - דרב הונא סבירא לי', דכיון שאינו יכול לזרעה "קני לה אגב ארעא"; ורב ביבי סבירא לי', דכיון שיכול "לאוקמי בה חיותא, אי נמי משטחא בה פירי" - ולא עשה כן, יכולים הבעלים הראשונים לטעון שבית רובע זה לא אכלה "שני חזקה", ותחזור לבעליה הראשונים.

ויש לעיין, דלכאורה צודקים דברי רב ביבי שיכול לאוקמי בה חיותא או לשטוח בה פירי, ומהי סברתו של רב הונא שקונה בית רובע זה אגב ארעא - והרי יכול הבעלים הראשונים לטעון "אי דידך הואי אמאי לא השתמשת בבית רובע זה - והלכך לא מחיתי"?

ויש לבאר סברות מחלוקתם ע"פ מה שפסק הריטב"א בדברי רב ביבי, דמה שהקרקע בית רובע נחשב נפרד משאר הקרקע, ואינו קונהו אלא אם כן אוקמי בה חיותא או משטח בה פירי - הוא דוקא כשבית רובע זה הוא מסוים, "הא לאו הכי טפילה היא לשאר השדה כיון שהוא בתוכו ואינו מסוים לעצמו ואינו יותר מבית רובע".

ולפי"ז יש לומר, דסברת רב הונא היא דאף כאשר בית רובע זה מסויים, ספל הוא לשאר השדה ואינו נחשב כמקום בפני עצמו.

אך זהו כאשר אינו "בר זריעה", אבל אם הוא "בר זריעה", גם לשיטת רב הונא יחשב הוא כמקום בפני עצמו.

## ב

והביאור בזה:

יש לומר שנחלקו בגדר ד"חזקת קרקע ג' שנים" - דלפי רב הונא "חזקת קרקע" הוא מה שמראה את בעלותו על קרקע זו, והשתמשות בקרקע באכילת ג' שנים, אינה אלא הדרך שע"י מראה הוא את בעלותו;

אך לפי רב ביבי "חזקת קרקע" הוא עצם ההשתמשות בה - דהיינו שכזה שאוכלה ג' שנים, מחזיק הוא בהשתמשות קרקע זו, דהיינו במה שמוציאה פירות, ודבר זה משמש ראיה לכך שהקרקע היא בבעלותו (כיון שיותר משלוש שנים אין אדם מיזדהר בשטרו, ויכול לטעון אתה מכרת לי, ואינו צריך להציג השטר - כמבואר בגמ' כט, א).

ולפי זה יש לומר דרב הונא מסתכל על השדה כ"חטיבה אחת" - שדה אחת שהמחזיק מראה בעלות עליה על ידי ההשתמשות בה במשך שלוש שנים. ומובן שגם אם יש מקום בשדה בו אינו משתמש, נכלל גם הוא בכללות השדה שכבר הראה בעלות עליה.

ולכן סובר רב הונא שאם בית רובע זה אינו בר זריעה - אף אם ניתן שם לאוקמי חיותא או לשטוח פירות, מ"מ אין צורך להשתמש בכל חלק בשדה ובטל חלק זה בכללות השדה.

משא"כ אם בית רובע זה הוא "בר זריעה", ואעפ"כ אינו זורעהו, הרי בכך חילק בדעתו בית רובע זה מכל השדה, כיון שהיה יכול לזרעו ככל השדה ובכל זאת לא זרעו. ולכך יכולים הבעלים הראשונים לטעון "אי דידך הואי אמאי לא זרעת - והלכך לא מחיתי".

אך רב ביבי שסובר ש"חזקת קרקע" היא ההשתמשות בה, מסתכל על כל חלק בשדה כדבר בפני עצמו, כיון שעל מנת שיהיה לו חזקה בהשתמשות כל השדה יש לנצל כל חלק בשדה ולאכלו ג' שנים. ואם משאיר הוא מקום מסויים וחשוב ("בית רובע"), מבלי להשתמש בו בשום דרך - אין לו במקום

זה כלל קנין חזקה, ויכולים הבעלים הראשונים לטעון "אי דידך הואי אמאי לא השתמשת בבית רובע זה - והלכך לא מחיתי".

## היתר אמירה לנכרי בישוב ארץ ישראל

הת' אביחי שיל"ו שי' קופצ'יק  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

איתא בגמ' מס' גיטין<sup>18</sup> "הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים. למאי הילכתא, אמר רב ששת לומר שכותבין עליו אונו (שטר מכירה)<sup>19</sup> ואפילו בשבת. בשבת ס"ד, כדאמר רבא אומר לעובד כוכבים ועושה ה"נ אומר לעובד כוכבים ועושה, ואף על גב דאמירה לעובד כוכבים שבות משום ישוב א"י לא גזור רבנן" ע"כ.

היינו, שהתירו איסור אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה בשבת בשביל לקנות קרקע בארץ ישראל, שלא אסרו חכמים אמירה לנכרי במקרה זה משום מצות ישוב ארץ ישראל.

ונחלקו הראשונים האם דין זה שחכמים התירו לעשות בשבת מלאכות (דאורייתא) ע"י נכרי כשיש בזה מצוה הוא דווקא בישוב א"י או גם במצוות נוספות:

התוס'<sup>20</sup> כתבו ש"משום מצוה אחרת לא היינו מתירין אמירה לעובד כוכבים במלאכה דאורייתא", אך בבה"ג<sup>21</sup> כתב שהוא הדין לגבי מכשירים של מצות מילה, משום דהיא גופיה (מילה) דוחה שבת, אך לא בשאר מצוות.

18) ח, ב.

19) רש"י.

20) שעל אתר. וכן בראשונים נוספים כאן.

21) הובא בתוס' שם.

והיינו שגם לתוס' וגם לכה"ג לא התירו אמירה לעכו"ם בשאר מצוות, ונחלקו רק לגבי מצות מילה.

ויש לעיין, מהי חשיבותה של מצוות יישוב ארץ ישראל, שדווקא בגללה חכמים התירו איסור שבות בשונה משאר המצוות<sup>22</sup>.

## ב

והנה נחלקו הראשונים, האם יישוב ארץ ישראל הוי מצווה דאורייתא או לא:

הרמב"ן<sup>23</sup> כתב וז"ל "מצוה רביעית שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה". אמנם הרמב"ם לא ציין כלל מצווה זו.

וב'מגילת אסתר'<sup>24</sup> כתב שהרמב"ם ג"כ ס"ל דיישוב א"י הוי מצווה דאורייתא, אך אעפ"כ לא ציין אותה משום דהוי מצווה שאינה נוהגת לדורות, והרמב"ם מנה רק מצוות הנוהגות לדורות<sup>25</sup>. ועד"ז נקטו עוד אחרונים, ששיטת הרמב"ם היא שיישוב הארץ הוי מצוה ולא מנאה מסיבות שונות.

אך ראה ב'קונטרס לענייני כולל חב"ד'<sup>26</sup> שם מכריע אדמו"ר הרש"ב נ"ע "דהרמב"ם אינו חושב ירושת הארץ וישיבתה למ"ע", אלא אך ורק מדברי סופרים.

(22) ואפי' לשיטת הבה"ג שהתיר במילה, הרי ההיתר במילה הוא כיון "דהיא גופיה (המילה) דוחה שבת", משא"כ ביישוב א"י שאין לנו סברא כזו.  
 (23) בהשגותיו לספה"מ של הרמב"ם (שכחת העשין מצווה ד').  
 (24) בפירושו לסהמ"צ שורש ד.  
 (25) כמו שכתב בשורשים שם.  
 (26) אג"ק אדמו"ר הרש"ב ח"ד ע' קעב, אות ז.

וא"כ, לפי הרמב"ם<sup>27</sup> התמיהה גדולה עוד יותר, איך דחו חכמים איסור שבות דאמירה לנכרי משום ישוב הארץ שהיא רק מצוה דרבנן כאשר אפילו במצוות דאורייתא לא דחו איסור זה?

## ג

והנה בב"ב<sup>28</sup> הביא תשובת הרשב"א<sup>29</sup> שכתב "אין אומרים בשבותין זו דומה לזו, ואין לנו בהם אלא מה שהתירו בפירוש, שהרי לעיתים מתירין אותם מחמת דבר אחר שיראה קל, שמעלה וכותב בשבת בערכאות של גוים מפני קניית בית בארץ ישראל, ולעיתים מעמידין אותם אפילו במקום כרת החמור כהזאה ואזמל (פסחים צב.)" עכ"ל.

[ועד"ז כתב שם במג"א (סק"ח) "ודע שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותים, ואין לך במ להתיר אלא מה שאמרו חכמים, דלגבי מילה לא התירו שבות . . וגבי לוקח בית בא"י מותר].

והיינו, שמבאר שאכן אין לדמות בעניני שבות מילתא למילתא, ואע"ג שבענין קניית בית בארץ ישראל שהוא דבר קל התירו אמירה לכנרי, מ"מ גם במצוות יותר חמורות לא התירו, ואיננו יודעים להשוות בין מקרה למקרה בענין זה.

אך עדיין צריך לומר, שאע"פ שאין לדמות, והתירו באיסורים היותר קלים, הרי וודאי שאין זה סתם, אלא יש עניין מיוחד באיסור זה, שלכן דווקא בו התירו שבות. ולפי זה עדיין צריך נתינת טעם מדוע התירו דווקא באיסור זה הקל של יישוב ארץ ישראל, בשונה ב"מקום כרת החמור".

## ד

והנה, בהמשך הקונטרס הנ"ל (אות ט) מבאר אדמו"ר הרשב"ב "דלדעת רש"י מה שמותר לכתוב אוננו בשבת היא מחמת דאית בזה משום ולא תחנם,

27 ובפרט שכן היא שיטת התוס' דלעיל (כמבואר באג"ק שם), וכנ"ל שלפי התוס' מצות יישוב א"י גדולה יותר לענין זה אפי' ממצות מילה אף ש"היא גופה דוחה שבת", וא"כ צריך ביותר להבין את הסברא בזה לפי המבואר כאן שיישוב א"י לשיטתו הוא רק מדרבנן.

28 או"ח סי' ש"ז סק"ה.

29 ח"א סי' רצז, תשט.

דהוה דאורייתא . . ומשו"ז דחק ופי' דמה שאמרו בגמ' משום ישוב א"י דהיינו לגרש נכרים . . .".

והיינו שרש"י מסביר את טעם היתר השבות מצד דין "לא תחנם"<sup>30</sup> - לא תתן להם חניה בקרקע"<sup>31</sup>, שהוא הוי מצווה דאורייתא, ובלשון רש"י (ד"ה משום) "לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה".

[ועד"ז כתב בתוס' רי"ד (על אתר) "משום ישוב א"י: פי' לגרש כנענים ולישב בה ישראל מותר"].

וא"כ לדבריו לכאורה אכן אין מדובר כאן במצוה דרבנן דישוב א"י, אלא באיסור דאורייתא דלא תחנם.

אך גם בזה צריך להבין: מהו יחודיותו של האיסור "לא תחנם", שע"כ נקל בו באיסורי שבות, שלא כבשאר מצוות ואיסורי דאורייתא שלא התירו לעבור שבות בקום ועשה על מנת להינצל מהם.

אמנם בשיטת הרמב"ם מבאר שם אדמו"ר הרשב"ב, שהתירו אמירה לנכרי גם לולי האיסור ד"לא תחנם" (כיון שאינו מחלק בין זמן הגלות לזמן הבית בדין ד"כותבין עליו אוננו", ובזמן הגלות אין את האיסור ד"לא תחנם"), אלא רק מצד מצוות "ישוב ארץ ישראל", אע"פ שהוי (לשיטתו) דרבנן. ובטעם הדבר מבאר שם "וי"ל הגם דשניהם דרבנן, מ"מ להיות דמצוות קניית בתים היא משום קדושה, לכן יש בזה יתרון ומתירין לכתוב ע"י עכו"ם".

ויש לעיין בזה מה מועיל הטעם שקניית הבתים הוא משום קדושה, ומדוע נאמר שמפני זה התירו שבות לצורך מצוה זו בשונה משאר המצוות.

## ה

והנראה לומר בזה, דהנה באיסור שבות ידוע הכלל ד"אין שבות במקדש"<sup>32</sup>. ובטעם הדבר (לשיטת הרמב"ם) נחלקו האחרונים:

30) דברים ז, ב.

31) ע"ז כ, א.

32) פסחים סה, א.



דבכס"מ<sup>33</sup> כתב דהוי משום ד"כהנים זריזין הן", וע"כ אין לחשוש שיעברו כתוצאה מכך על איסור שבת; אך בשו"ת שואל ומשיב<sup>34</sup> כתב שלשיטת הרמב"ם הוי משום דבמקדש לא גזרו חכמים שבות, שהרי גם לישראל מותר לעבור על איסורי שבות במקדש, ולא רק לכהנים.

ולפי שיטת השואל ומשיב ניתן לומר, שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר נ"ע, שכיון ש"מצוות קניית בתים היא משום קדושה", ע"כ הוי כ"שבות מקדש", עליה לא גזרו חכמים.

## ו

אך יש להקשות בזה, דהנה בגמ' עירובין (קג, א) איתא "חותכין יבלת במקדש אבל לא במדינה", ומקשים שם מהמשנה בפסחים (סה, ב) דאיתא במפורש ש"הרכיבו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין", וא"כ "קשיא סתמא אסתמא"?

ומתרצים למסקנה "אלא אמר ר' יוסף . . . שבות מקדש במקדש התירו, שבות דמקדש במדינה לא התירו". והיינו שבמקדש אין איסור שבות, משא"כ במדינה.

וברש"י שם (ד"ה אלא): "אע"ג דשבות הוא, וצורך מקדש הוא, אפ"ה . . . לא התירו לעבור על השבות במדינה".

ובהמשך הגמ' שם: "איתיביה רב ספרא לאביי, היה קורא בספר על האסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו; והא הכא דשבות דמקדש במדינה הוא ולא גזרי", ופירש"י "ספר נמי שבות דמקדש קרי ליה, שהרי קדש הוא; אלמא שבות דצורך מקדש הותר אף במדינה", ותירצו שמדובר "באסקופה כרמלית ורה"ר עוברת לפניה, דכיון דאיגדו בידו אפילו שבות נמי ליכא".

(33) הל' בית הבחירה פ"ח הי"ב.

(34) מהדורא א' ח"ב סקמ"ו.

היינו, שלמסקנא לא התירו שבות דמקדש במדינה. ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתיה: הן אמת דשבות מקדש התירו, אך כיון שמדובר בסוריא או אפי' בפרוורי ירושלים, ולא במקדש, איך התירו לעבור על איסור שבות זה?

## ז

והנה, בתוס' שם (ד"ה ולאן) הקשו "תימה דאמר לעיל (צז, ב) גבי מצאן צבתים או כריכות מביאן פחות פחות מד' אמות, אלמא שבות דמקדש במדינה התירו".

היינו, שבגמ' שם התירו במקרה שמצא בשבת צבתים או כריכות של תפילין המונחות בשדה, במקום שנאבדין, ומדובר בזמן הסכנה שאינו יכול להיות לידן ולשמרן, אזי מותר לו להוליכן פחות פחות מארבע אמות (קודם שיגיע לארבע אמות יעמוד לפוש וחוזר והולך פחות פחות מארבע אמות וכן תמיד דהשתא כל זמנא הוא עקירה והנחה ואין כאן העברה ארבע אמות יחד. רש"י), אע"פ שהוי איסור שבות וא"כ מדוע אומרת הגמ' ש"שבות דמקדש במדינה לא התירו"?

ומתריך: "וי"ל דשבות כי האי גוונא ודאי שמוטלין בבזיון התירו". והיינו, שעל-אף חשיבותו של איסור שבות, עד כדי כך שהעמידו חכמים דבריהם אפי' במקום כרת, בכ"ז כאשר זה נוגע לבזיון של קודש, התירו איסור שבות גם במדינה.

ועפ"ז י"ל, דגם בישוב ארץ ישראל הוי עד"ז, דכיון דהוי "שבות מקדש במדינה", ע"כ יש מקום להתיר כאשר מדובר בבזיון של הקודש. וכיון דכאשר ארץ הקודש נמצאת בבעלות של עכו"ם הוי בזיון ד"מקדש", ע"כ מותר לעבור על איסור שבות - אפי' במדינה - ע"מ למנוע בזיון זה, וע"ד כ"צבתים וכריכות של תפילין" דלעיל.

## ח

והנה, בהיתר אמירה לנכרי משום מצוות ישוב א"י כתבו רש"י (ותוס' רי"ד בשינוי קל) דבמצוטה ישנם ב' פרטים: לגרש הכנענים וליישב בה ישראל.

אמנם בגליון הש"ס כתב בשם מהר"י ברונא לבאר באו"א, דכיון דעיקר הטעם כאן כדי להציל השדה מיד עכו"ם שלא יהי' לעכו"ם חלק בארץ",

ע"כ הרי הוא "ככל הנך שריותי דמתירין מטעמא דמפני שהוא כמציל מידם כדלקמן מ"ד א".

אך לכאורה עדיין אין בזה ביאור מספיק, שהרי מקור ההיתר ד"מפני שהוא כמציל מידם" הוא (גיטין מד, א): "ועובד כוכבים שאנס ביתו של ישראל ואין בעליו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני עובדי כוכבים מותר ליטול את דמיו, וכותב ומעלה בערכאות שלהם (לחותמו אף על פי שחשיבות הוא להם. רש"י) מפני שהוא כמציל מידם". והיינו, ששם התירו לכתוב את המכירה בערכאות, שזהו איסור רק מצד החשיבות שנותנים להם בזה, ומנין לנו לומר שמטעם זה דכמציל מידם יהיה מותר גם באיסור גמור כשבות וכיו"ב.



# חסידות



## הביטול דישראל בדוגמת ביטול הלבנה

הת' אליהו שלמה צדק יעקב רפאל שי' עזאגווי  
אהלי תורה

במקומות רבים בחסידות ניתן למצוא ביאורים שונים לגבי ההכנה הפנימית והביטול שפעלו בני ישראל בעצמם לשם קבלת התורה.

במאמר באתי לגני תשל"ו (א') נוגע כ"ק אד"ש מה"מ בנושא זה ומבארו (על בסיס דברי כ"ק אדמו"ר הזקן בזה), וזלה"ק (ס"ג): ". . . הרי מובן שההקדמה למתן תורה הו"ע הביטול, כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר הזקן על הפסוק בחודש השלישי גו' ביום הזה באו מדבר סיני. ודרשו רז"ל שקאי על ר"ח שאינו מובן מהי השייכות של ביאתם למדבר סיני (ההקדמה למתן תורה) לר"ח וגם למה נקרא ראש חודש בכתוב זה בלשון ביום הזה.

"ומבאר כ"ק אדמו"ר הזקן ע"פ מאמר רז"ל ישראל מונין ללבנה שהלבנה לית לה מגרמה כלום, ענין הביטול. וזוהי השייכות דר"ח למתן תורה דכמו שהלבנה בשעת המולד (עניין ראש חודש) היא נקודה בלבד (שהנקודה ענינה ביטול), ויתירה מזו אשר רגע לפני המולד היא בעלם והסתר לגמרי שאינו מבחינת מציאות כלל (גם לא מציאות דנקודה), על דרך זה גם ההקדמה למתן תורה הו"ע הביטול".

כלומר, שייכות ענין ר"ח למ"ת הוא שההכנה למ"ת הוא ע"י ענין הביטול (נעשה ונשמע) של בני ישראל, שזהו גם ענין ר"ח שאז הלבנה היא בבחי'

ביטול המתבטא בקטנות הלבנה כנקודה ועד להעלם מוחלט שאינה מאירה כלל.

ולאח"ז ממשיך אד"ש: "וזהו גם כן מה שהתורה נתנה על ידי משה דווקא לפי שמשה היה בתכלית הביטול וכמ"ש והאיש משה ענו מאוד מכל אדם אשר על פני האדמה, עניו הוא ענין עני . . וזהו ג"כ מה שר"ח נקרא בכתוב זה בלשון ביום הזה".

היינו, שגם נתינת התורה לבני ישראל בפועל הייתה ע"י ובענין הביטול, שלכן דווקא משה היה יכול לקבלה ולמוסרה לישראל.

ולהרחבה בתוספת ביאור בדברי כ"ק אד"ש אלו, הנה כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בתניא פמ"ב וזלה"ק: "והנה, במ"ש לעיל בענין יראה תתאה יובן היטב מ"ש בגמ' על פסוק ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך, אטו יראה מילתא זוטרת, היא אין לגבי משה מילתא זוטרת היא כו'. דלכאורה אינו מובן התירוץ דהא שואל מעמך כתיב, אלא הענין הוא כי כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי' משה רבינו עליו השלום". וממשיך לבאר שם בארוכה ענין השפעת השבעה רועים לכללות ישראל ובפרט השפעת משה רבינו שבכל דור ודור.

ומפשטות דבריו משמע שכאו"א מישראל מקבל תוספות כוחות בעבודתו מבחי' וניצוץ משה שבו.

ועפ"ז אולי יש להרחיב בביאור דברי כ"ק אד"ש דלעיל באופן כזה:

ישנם שני דרגות כלליות בביטול המשתקפות בר"ח ע"י מולד הלבנה: א. כאשר הלבנה במראה נקודה בלבד. ב. קודם מולד הלבנה שאז היא עדיין בהעלם והסתר מוחלט (אפילו לא כנקודה).

והיות שישראל דומים ללבנה ("ישראל מונין ללבנה") ממילא ב' דרגות אלו בביטול שבלבנה משתקפות גם בביטול של ישראל:

א. הביטול שבישראל מצד עצמם - שהוא ביטול שבדוגמת נקודה זעירה בלבד, אמנם עדיין נמצאים בבחי' יש ומציאות באופן של מעט מזעיר.

ויש דרגה בביטול הגדולה מזו, והיא:

ב. הביטול שבישראל הנמשך בהם מצד וע"י משה רבינו שהיה בבחי' ביטול במציאות לגמרי ("והאיש משה ענו מאוד"). וביטול זה שבישראל הוא בדוגמת העלם והסתר הלבנה קודם מולדה, שמוסרת מכל וכל.

[ויש לקשר הביאור בזה גם עם המבואר בריבוי מקומות בחסידות בענין ב' הדרגות בביטול: א. ביטול היש. ב. ביטול במציאות! שביטול היש עם היות שהוא צדיק גמור מ"מ הרי הוא בבחי' ירא ה' ואוהבו, ישנה למציאות הירא וישנה למציאות האוהב. משא"כ בבחי' ביטול במציאות שהוא אמיתית הביטול בתכלית].

והביאור במאמר הוא, שלאחר שגם בישראל נמשך ביטול זה דמשה רבינו - ביטול במציאות, אז דווקא יכלו לקבל את התורה. והיינו ששלמות ההכנה למ"ת היה ע"י הביטול בתכלית מכל וכל, בדוגמת הלבנה קודם מולדה שהיא בהעלם לגמרי.

וזה מרומוז בלשון הכתוב "ביום הזה", שבחי' 'זה' היא הבחי' דמשה רבינו, תכלית הביטול. ולכן דווקא ביום הזה באו מדבר סיני וקבלו בתורה. כי דוקא ע"י הביטול דבחי' משה רבינו מגיעים לקבלת התורה.

## ג' המשלים בענין 'אור הכלול בעצמותו'

הת' דן שי' קינן

קבוצה, 770 בית משיח

### א

בהמשך תרס"ו ד"ה "כי עמך מקו"ח" (עמ' רעט ואילך) מבואר ענין אור הכלול בעצמותו, שהוא "קודם שנתגלה להיות בבחי' מציאות דבר אחר הצמצום", ומביא לכך ג' משלים: א. אור הכלול בשמש, ב. אבנים טובות, ג. צור החלמיש (אבני אש).

(1) וראה גם במאמר כ"ק אד"ש ד"ה 'וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר אנכי סה"מ מלוקט ח"ג, ובהנסמן שם (ס"ז).

ויש לבאר את הצורך בג' משלים אלו וכיצד מוסיף כל משל בביאור הענין. עוד יש להבין בלשון אדמו"ר הרש"ב בנוגע למשל מאבן החלמיש, דכאשר מבאר את המשל כותב: "והיינו דכמו במשל האבן שאין שם אש ממש רק מה שיש בכוחו שיצא ממנו אש, כך עד"מ המבדיל בין קודש כו', י"ל ענין התכללות האור במאור...", ויש להבין מדוע משתמש בלשון זו ולא בלשון "אין המשל דומה לנמשל" כבשאר מקומות. וכן מדוע כותב זאת רק בנוגע למשל זה ולא בנוגע למשלים האחרים.

וקשה לומר שכתב לשון זו, כיון שיש להבדיל בין המשל המדבר על ענין גשמי לבין הנמשל שהוא בענין רוחני; משום שלא מצינו שבכל המשלים בענינים גשמיים המובאים בחסידות לענינים רוחניים שכתובה בהם לשון זו.

## ב

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

הנה, בספר 'שערי עינים בדא"ח' (להרב מ"ח גאלאמב) פ"ג מבאר את סדר הענינים שבמאמר:

דהנה מהלך הדברים במאמר הוא: בתחילה מביא המשל מאור הכלול בשמש, ולאחר מכן מבאר כי משל זה אינו מכוון כיון שזיו השמש קיים במציאות בשמש, משום זה בהכרח שיאיר (ע"פ הכלל שמביא שם שכל שישנו במציאות חייב להתגלות. ע"ש). וכיון שאין שייך לומר כך ביחס לאור הכלול בעצמותו, כיון שאין שייך לומר על עצומה שהוא בגדר מאור - היינו שאורו קיים בו במציאות ומוכרח להתגלות, משום שהוא מובדל מהתגלות בפועל -

ע"כ מביא בהמשך את המשל מהאבנים טובות, שאף שאורו מתפשט ממנו, ככ"ז הוא דבר נבדל מהאבן עצמה. וממשל זה מובן ומובהר יותר שהאור הכלול בעצמותו ית' נבדל מלהיות בבחי' התגלות רק שקיים בו בבחי' "יכולת להאיר", היינו שהאור רק נמצא ממנו. ע"כ מהלך הדברים במאמר.

ומקשה שם בספר מדוע נצרכים ב' המשלים - מאחר שהמשל השני מכוון ומדוייק יותר.

ונקודת ביאורו הנוגעת לעניננו, שב' המשלים צריכים זה לזה:

מהמשל מאור השמש אנו למדים בנוגע לאור הכלול בעצמותו - שאינו דבר נפרד הקיים במקורו כ"א שהוא נכלל בעצם המאור והוא התגלות המאור עצמו. דכיון ש'חומר' השמש הוא ג"כ מציאות אור<sup>2</sup>, ע"כ מובן בנוגע לאור המתפשט ממנה שלפני התפשטותו הוא כמהותה, כיון שלפני התפשטותו הוא בדרגת השמש עצמה - עצם האור<sup>3</sup> והתפשטותו היא גילוי השמש עצמה. ובכך שונים האבנים טובות מהשמש, שאין האור המתפשט מהם חלק מהם וממהותם, כ"א שזוהי סגולה שטבע הקב"ה באבנים אלו שישתלח מהם אור<sup>4</sup> אך אין זה שהאור כלול באבן עצמה וממהותה, שכן חומר האבן וחומר האור אינם קשורים זל"ז.

ולכך הביא את המשל של אור הכלול בשמש, ללמדנו שלמעלה - האור הכלול בעצמותו הוא כמהות העצם והאור המתגלה הוא התגלות ממנו, שלכן הוא מעין המאור - כמשל אור הכלול בשמש (ולא כמשל האב"ט).

ומאידך, יש צורך במשל השני, והוא מהטעם המבואר במאמר גופא, שכיון שאין שייך לומר שהאור הכלול בעצמותו ית' קיים בו במציאות ומוכרח להתגלות (כבשמש, שכיון שהיא עצמה מציאות אור לכן מוכרח שימצא ממנה האור), כיון שהוא אינו מקור אליו שכן האור הכלול בעצמותו מובדל ונעלה מהתגלות - ע"כ מובא המשל מהאבנים טובות, בהם מודגש שהאבן מצד עצמה אינה שייכת לכך שיתגלה ממנה אור. וכך גם לגבי עצמותו ית'

(2) וראה הנתבאר בספר המאמרים תרס"ח עמ' קפח: "וכמו מאור השמש ה"ה אור בעצם וכמ"ש ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ הרי כל ענינו הוא להאיר ה"ז מורה שעצם המהות הוא בבחי' אור בעצם וענינו הוא להאיר בו".

(3) וכלשון המאמר שם: "לפי שזיו השמש ה"ה גילוי העצם ממש, והיינו שהוא הארה מעצמות השמש שבעצם מהותו הוא אור וכל ענינו הוא להאיר, וא"כ הרי האור והזיו עם היותו רק הארה לבד מ"מ ה"ה גילוי העצם בו, ולכן האור כלול במהותו בעצם מאור השמש מאחר שגם העצם הוא בחי' אור בו".

(4) וראה שם עמ' קפט: "וקצת משל לזה הוא כמו הבהקת האב"ט, הרי העצם אינו ממין האור וזיו כלל רק הוא מהות אבן פשוט ואין ענינו להאיר באורו וזיוו, ולזאת הרי ההבהקה ממנו אינו בסבת ההארה העצמיות שיש בגופו רק שהארה וההבהקה ממנו הו"ע שיש לו מע' מיוחדת ומיותרת שמשלת הארה וזיו בו".



(והאור הכלול בו שהוא כמו העצם - ראה להלן), שהם מושללים מהתגלות בפועל והאור הכלול בו הוא רק בבחי' 'יכולת' להאיר. ע"כ תוכן דבריו.

## ג

אך הנה לפי"ז יש להבין מדוע יש צורך במשל השלישי מצור החלמיש; דכיון שמשני המשלים כבר נמצאנו למדים מהותו וענינו של האור הכלול בעצמותו ית' בכל פרטיו (שהוא נכלל בהמאור, וגם מובדל מלהתגלות בפועל כיון שאינו קיים בו במציאות), מהו א"כ הפרט שנוסף ע"י משל זה.

ויש לומר הביאור בזה:

דהנה, לפני שמביא המשל מצור החלמיש (לאחר המשלים מאור השמש ומהאבנים טובות) מבאר במאמר שגם באור הכלול - לפני הצמצום, ישנם ב' דרגות: עצם האור הנעלה לגמרי משייכות להשתלשלות, והתפשטות האור השייכת להשתלשלות. ושניהם נחשבים רק בבחי' יכולת להאיר ביחס לאור המתגלה - שלאחר הצמצום<sup>5</sup>.

וי"ל דבכך שמביא משל מצור החלמיש, מביא משל מדוייק יותר לדרגא זו באור הכלול שלפני הצמצום הנעלית יותר, שאינה שייכת כלל להשתלשלות (אפי' לא בבחי' מקיף), דענין זה מודגש יותר באבני אש כיון שבהם אין קיימת כלל מציאות אש, אפי' לא כפי שקיימת מציאות האור באבנים טובות המאירות, שכן מציאות האש בהם אינה באופן שבקיעת האבן תימצא בתוכה אש, כ"א באופן נעלם יותר - הדומה יותר לאור הכלול בעצמותו בדרגא הנעלית לגמרי משייכות להשתלשלות ומלהיות מקור לעולמות.

[ומה שבתחילה הביא את המשל מאור השמש דוקא הוא כיון שלפני כן ביאר בהרחבה את שיטת אדה"ז בענין א"ס - שקאי על אור א"ס המתפשט מעצמותו ית', שחידושו של אדה"ז על שיטת המקובלים הוא בכך שאור

(5) וראה גם ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במאמר ד"ה באתי לגני תשמ"ה, שגם באור א"ס גופא שלפני הצמצום הראשון ישנם כמה מיני צמצומים, ומבאר שם עוד שגם בין דרגת היכולת לאור המתגלה לפני הצמצום ישנו צמצום נוסף ביניהם. עיי"ש.

הוא ממש כמהות ומעין המאור, וע"כ שייך לומר עליו שהוא התפשטות מהעצמות. וע"כ הביא את המשל מאור השמש בה מודגש ענין זה - כנ"ל].

## ד

אך עדיין יש להקשות: מדוע לא מובא המשל מצור החלמיש מיד לאחר המשל מאור השמש, קודם המשל מהאבנים טובות.

ואולי י"ל שזהו מכיון שמצד ענין זה שאין האור נמצא כלל בבחי' מציאות דבר - היינו, הפרט של הבדלת וריחוק האור מהמקור, הנה מצד פרט זה המשל של האב"ט מכוון ומדוייק יותר, כיון שבנוגע לצור החלמיש אף שאין בהאבן מציאות אש, בכ"ז אין זה רק ענין סגולי שטבע הקב"ה באבן שתוציא אש - כבאב"ט, אלא שזוהי תכונה של האבן מצד החומר ממנו היא עשויה, שבחיכוך האבנים זב"ז יצאו גיצי אש. וכיון שאין לומר כך בנוגע לעצמותו ית' שאורו הממתפשט ממנו הוא קשור בקצת עם מהותו ותכונתו<sup>6</sup> - ע"כ מובא המשל מהאב"ט קודם משום שבענין זה הוא מכוון ומדוייק יותר.

ולפי"ז יש לומר בדא"פ שמטעם זה כתב אדמו"ר הרש"ב בנוגע למשל בצור החלמיש את הלשון "כך עד"מ המבדיל בין קודש כו": דכונתו בזה היא להדגיש, שכיון שמשל זה אכן תואם לנמשל בפרט הנ"ל - שבו ישנה דוגמא מדויקת יותר לדרגא ב'אור הכלול' הנעלית יותר ולמעלה משייכות להשתלשלות, ע"כ יש להדגיש מהטעם המבואר לעיל דגם התכללות האש בצור החלמיש, נבדלת היא מהתכללות אור א"ס בעצמות א"ס, כיון שכנ"ל (ע"פ המוסבר על כך שבענין הבדלת וריחוק האור ממקורו - משל האב"ט מכוון יותר) גם משל זה אינו תואם לנמשל בכל פרטיו.

(6) וכמו שכותב בספר המאמרים תרס"ח שם: "והדוגמא מזה יובן למע' שבחי' העצמות הו"ע נבדל לגמרי שאין ענינו ענין האור ואינו שייך שם התכללות האור רק שממנו ית' נמצא האור כו'. כנ"ל".

## השפעת הראייה על דברים אסורים

הת' מנחם מענדל שי' תמרין  
קבוצה, 770 בית משיח

בקונ' העבודה רפ"ב מאריך כ"ק אדמו"ר נ"ע בנוגע לחומרת הראי', ומסתייג בנוגע לעובדי ה': "ולכן אנו רואים שגם בעובדי השם הרחוקים לגמרי מכל דבר רע, הנה ע"י הראי' מתעוררים ומתפעלים קצת... רק להיותם עובדי השם אין זה עושה בהם איזה חקיקה ח"ו כ"א הוא בהעברה בעלמא ומיד יקשרו א"ע אל מה שהוא מקושר ונשכח הדבר מלבו", עכלה"ק.

ויש לחקור האם זה שאינו משפיע ה"ז קשור לדבר טכני וגשמי, או לענין מהותי, דלשני הצדדים צ"ע:

אם זה מפני שמצדו שקוע בדבר נעלה ולכן ה"ה לא נופל בדברים שהם פחותי ערך (בשכלו) - א"כ ה"ז לאו דוקא בעובדי השם אלא בכל איש שמואס בגסות של החומר והגשם (כ"א לפי ערכו), וא"כ קשה מדוע נוקט דוקא עובדי השם אם אי"ז קשור דוקא לקדושה.

ואם נאמר לאידך גיסא שזה שייך רק אצל עובדי השם - כמו שאכן נראה בלשונו - א"כ צריך ביאור מה נפעל אצל עובדי השם, בשונה משאר אנשי שכל או עכ"פ מרוממים מגסות החומר והגשם.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



# הלכה ומנהג



## תפילה וקביעות מזוזה בחדר שהוא מיועד לכל הדתות להתפלל בו

הרב דוד ניסן שי' ברסמן

מח"ס Mezuzah: Divine Protection and Blessing

שאלה: בית רפואה בבעלות של יהודים שיש שם אולם תפילה שמיועד לתפילה לכל הדתות (all faith chapel) (ויש זמנים קבועים לכל דת להתפלל במקום הזה), ויש באיזה מהם חשש ע"ז כידוע<sup>1</sup>, וכמובן יש גם הספרים שלהם שם. בתוך החדר הזה, יש בו מזוזה קבועה על הדלת, ספר

---

(1) ראה שבע מצות השם להרב משה ויינר שליט"א (ירושלים, ה'תשס"ח) ח"א עמ' קנה: שדוקטרינת הנצרות היא ע"ז שהרי אמונתם שהאל בעל תכונות ומעשה גוף שהוליד מאשה את ישו, ויש מהם אומרים שישו הוא אל נוסף על אביו, וא"כ יש שני אלים. ורוב כתות שלהם משתחווים ומקטירים לצורות וצלבים, וזה עבודת אלילים ממש. וראה הנסמן שם למקורות רבים, ומהם: רמב"ם הל' ע"ז פ"ט, הל' מאכלות אסורות פי"א הל' ז, ופירוש המשנה ריש ע"ז [בדפוסים הושמט ושונה מפני הצענזער], ובהל' מלכים ספי"א. וכן פשוט בחידושי רבינו יונה ריש ע"ז דחשב אידי הנוצרים, וכן מוכח מרמ"א יו"ד סי' קמא סע"א, וס"ס קנ. וכן כתב בהגהות מיימוניות הל' ע"ז פ"ה אות ג' בשם רא"ם "ישו הנוצרי . . . אין אלוה הגויים יותר ממנו". ראה גם ויכוח הרמב"ן (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' שג, שיא, ועוד). ויותר מפורש בפירוש התורה שלו (דברים טז, כב) שכתב "והנראה בעיני כי היו הכנענים השטופים בע"ז וכו' וגם היום הנוצרים עושים כן". ושוב מצאתי מפורש גם בשועה"ר או"ח סי' קיג סעי' ז וז"ל: "המתפלל ובא כנגדו נכרי ושתי וערב בידו והגיע למקום ששוחין בו לא ישחה אע"פ שלבו לשמים מפני מראית העין שנראה כמשתחוה לעבודה זרה".

תורה בארון מיוחד, וספרים קדושים. האם מותר להתפלל במקום הזה, והאם מותר להשאיר מזוזה קבועה להחדר הזה? (כמובן, השאלות לא רלוונטיות במקרה שיש חשש של יצירות ידידות והתערבות בין יהודים לדתות שונות (אפילו ע"י מראית העין) במקום כזה שאז בודאי אין כלל מקום לדון בדבר<sup>2</sup>).

תשובה: נראה, שיש להתחשב בשני פרטים: א. האם תפילות הדתות שקשורות לע"ז המתקיימות שם הופכות את המקום לבית ע"ז. ב. האם ספרים דתות אלו ג"כ מחשיבים מקום זה לבית ע"ז.

## א

הנה, בנוגע לפרט הראשון (האם תפילות הדתות השונות המתקיימות במקום מחשיבות אתו לבית ע"ז) נראה דיש לקשר זאת למה שכתב במשנה ברורה (ס' קנד ס"ק מ"ה) דודאי יש לחלק בין מקום שמעמידין שם אליליהם ובין מקום שאין מעמידין את אליליהם, והיה נראה לומר דכיון שבמקום הנידון כאן אין שייך שיעמידו אליליהם כיון שזהו מקום המיועד לדתות שונות<sup>3</sup>.

אבל שוב העיר לי הרב משה ויינר שליט"א וז"ל:

"אך נראה לי שמקום שיש בו קביעות לע"ז [לא מהני מה שהותנה שיהא שם גם קביעות תפלה של יהודים], דינו כבית ע"ז [ולכן בכל מקום שהנוצרים קובעים תפלה כן הדין] ואסור ליהודי להתפלל שם כי המקום מאוס.

והרי זה מעין הדין בשוע"ר הל' ציצית סימן יא סעיף יג המשתחוה לבהמה צמרה מאוס לציצית, ומקורו מגמרא ע"ז (מז, א) ושם עוד דוגמאות לדין מידאוס ע"ז להשתמש בו לשם מצוה [אפילו במקום שלא נאסר בהנאה, מ"מ בזוי הוא למצוה].

והדין הזה מבואר בשו"ע או"ח סימן קנד סעיף יא. ועיין במשנה ברורה וביאור הלכה שם באיזה אופן אסור ובאיזה מותר (ומשם אפשר לקחת

(2) אני לא אעסוק בשאלה הזו, ולהעיר מאג"ק (חלק ה עמ' ריד), ותן לחכם ויחכם עוד.  
 (3) ואין להקשות ממה דאיתא בט"ז (או"ח ס' קנא סק"ד) ובאבני נזר (או"ח ס' לב), ששם מדובר שיש אלילים קבועים שם. ועד"ז בקובץ מכתבים שנדפס בספר תהילים אהל יוסף יצחק בסופו במכתב בנוגע לרעפארם שול' יש לחלק ששם זה מקום קבוע רק לתפילת רעפארם, ועדיין צ"ע בזה.

איזה צד להקל בנדו"ד). אמנם משמע מדברי המ"ב שם דכל זה דוקא אחר שהניחום ועזבו הנכרים המקום, אבל בית שמתפללים בו בקביעות עובדי ע"ז לכאורה לא התיר כלל.

וראה עוד שו"ע או"ח סי' תקפו סעיף ג בשופר של ע"ז, ובמשנה ברורה שם (אין שו"ע"ר לסעיף זה).

וכן נראה לי פשוט שאין לקבוע שם מזוזה דגרע ממקום הטינופת דבית הכסא". ע"כ תשובתו.

## ב

ובנוגע לשאלה השניה: איתא בגמ' (שבת קכז, א) "הלך רבי יהושע ותלמידיו כיון שהגיע לפתח ביתה חלץ תפיליו ברחוק ארבע אמות ונכנס . אחר שיצא ירד וטבל ושנה לתלמידיו ואמר (להן) בשעה שחלצתי תפילי במה חשדתוני אמרנו כסבור רבי לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה".

ומעין זה איתא בס' דרך פקודיך<sup>4</sup> (ל"ת יא בהגה): "שמעתי מגדול אחד שיש בידו קבלה כשיש בבית איזה ספר מספרי המינים הללו אסור לספר ד"ת כי הוא ע"ז ממש וע"ז היא כמו צואה צא תאמר לו ומסתבר הוא. וכתות הרשעים האלה מחברים בזמנינו כמה וכמה ספרים, ובאים בחלקקות לשונם להסית המון העם להפר התורה, והמון עם אינם יודעים הדבר ובראותם הספרים ביופי הכתיבה וקשירה לוקחים הספרים ההם ולומדים בהם לעתות הפנאי ונלכדים ברשת זו טמנו להם, ויש ת"י כמה וכמה ספרים מספרי הגוים כגון חיבר . . ע"כ אני אומר מהראוי לחכמי הדור ללמוד להמון עם ולגזור עליהם לבל יקנו ספרים הרשעים מקרוב באו, רק ספרים המפורסמים מקדמונים ועל ספרים חדשים ישאלו את פי מבין בחכמת התורה אם הם כשרים לבא בקהל י"י וכתירה יעשו".

ויש שהעירו לי שלכאורה דברי ה"דרך פיקודיך" בעניין זה אינם מכוונים להלכה, ואינם מתיימרים להיות כאלה - אלא כנראה כמו גזירה למיגדר מילתא במצב מסויים, וצ"ע אם ניתן ללמוד מהם.

(4) לרבי צבי אלימלך שפירא זצ"ל, רב בעיר דינוב ומח"ס בני יששכר.

ואולי יש להוסיף דברי שועה"ר (או"ח ס' צ סעיף כב) שבגדים שמצויר עליהם דברי תיפלות צריך להוציאם מבית כנסת שלנו. וכפי שכתב: "כי מה לנו להניח בבית הכנסת שלנו דבר שהוא מוכן ומזומן לתפלתם".

אך הנה אפשר לומר שאין זה מעכב בחדר שמיועד לכל הדתות (למרות שהוא בבעלות של יהודים) מכיון שזהו לא בבית הכנסת שלנו. אך לפי זה, מסתבר יהיה לומר שכיון שמקום זה מיועד לתיפלות של שאר דתות באופן תמידי, א"כ זהו גנאי לקבוע בו מזוזה (או להשאיר המזוזה שכבר קבועה).

וא"כ היוצא מזה לכאורה הוא, דאם אין מתחשבים בפסק זה (דכיון שאינו ביהכ"נ שלנו ע"כ אין הימצאותם של ספרי הדתות האחרות אוסר את התפילה במקום זה) - ניחא. אך אם לאו (בגלל אילו חששות של איבה וכדומה), א"כ צריך להסיר את המזוזות שבחדר זה, ע"מ שלא ייחשב החדר למקום של בית כנסת שלנו (ובמילא להשאיר תיפלות מזומן שם).

[ויש עוד להעיר גם משועה"ר (או"ח ס' נג סעיף כז) "כי חלילה לקבל עבודת בוראנו ע"י הנכרים כי לא כצורינו וגו'"].

ולסיכום: נראה שיש להמנע מלהתפלל בחדר שמיועד לתיפלות כל הדתות אם שם יש תפילות קבועות לדתות שקשור לע"ז. יתירה מזו, שאם יש מספרי המינים קבועים שם, יש שאסרו לספר ד"ת שם ויש שלא חוששים בדיעבד לזה. ונראה שיש להמנע לקבוע מזוזה (או להשאיר מזוזה שכבר קבועה) שם.

## החילוק בין אותיות על חודי דפי ספר לאותיות על עוגה

הת' מנחם מענדל שי' ויינר  
שליח כ"ק אד"ש מה"מ בישיבת נוה צדק ת"א

### א

כתב אדה"ז בשו"ע<sup>5</sup>: "ומד"ס אסור אפילו למחוק שלא ע"מ לכתוב, ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכיין רק לאכילה מפני שהוא מוחק. . . ואותן ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים יש אוסרין לפתחן. . . ויש מתירין לנעלן לפי שכיון שהאותיות הן כתובות כבר אלא שמחוסרין קריבה בעלמא אין בזה משום כותב כיון שאפשר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש הרי הן כמקורבים ועומדים ואינו עושה כלום בקריבה זו, וכן מותר לפתחן מטעם זה ואינו כמוחקן כיון שכתבתן קיימת ואפשר להקריבן בקל והרי הן כמקורבין, וכן נוהגין".

היינו שהמנהג הוא להקל בפתיחת וסגירת ספרים שכתובים על קצוות הדפים שלהם אותיות, מכיון שהכתב כבר קיים בלא הסגירה ואפשר להחזירו בנקל וא"כ כשסוגר לא נחשב שכתבם, וכן כשפותח לא נחשב שמוחק.

וכן פסק הצ"צ<sup>6</sup> שמותר לפתוח ולסגור ספרים שכתובים אותיות על חודי דפיהם.

וצריך להבין מהו החילוק בין ספר שיש אותיות בחודי הדפים שמותר לפתחו כי רק מחוסרים קריבה בעלמא, לבין עוגה שיש עליה אותיות שמבואר בדברי אדה"ז שאסור לשברה, הלא גם כשחותך עוגה ניתן לשוב ולחבר אותה ונמצא שהאותיות רק מחוסרים קריבה בעלמא?

והנה מקור דין העוגה הוא מהמרדכי<sup>7</sup> שכתב שאף שאין איסור דאורייתא באכילתה מכיון שאין זה ע"מ לכתוב, בכ"ז איסור דרבנן יש ואסור.

(5) סימן ש"מ ס"ד.

(6) חידושים על הש"ס נ' ע"ב.

(7) פרק ז' דשבת.



ועל דבריו כתב הבגדי ישע "מכאן נ"ל דאסור לרשום על הספר שם הספר מבחוץ על הדפין דהא כשיפתח אותו בשבת ויסתור האותיות מהדדי יהיה דומה למחיקה וכן שמעתי שנמצא כ"כ בס' החסידים, אף שיש לדחוק קצת לומר דשאני האותיות שהם על העוגה שהיו מתחילה מחוברים משא"כ בדפי ספר שכל א' נפרד מחבירו מ"מ יש להזהר".

הנה מכאן יוצא חילוק בין דין הספר לדין העוגה, שבספר דפיו כבר חתוכים ונפרדים אחד מהשני (רק שעומדים קרוב זל"ז), משא"כ עוגה שהיא שלימה מתחילה והיא נחתכת רק עכשיו.

ומזה יצא נפק"מ שאם העוגה כבר חתוכה יהיה מותר להפרידה אף שמפריד האותיות<sup>8</sup>.

(ואולי אפשר לומר באו"א שבשביל לעבור על מלאכת מוחק צריך ב' פעולות: א. הפרדת האותיות אחת מהשניה, ב. נטילת האות ממקומה שלא תראה המילה שלימה. ולפי זה יצא שאף לחתוך יהיה מותר אם לא נוטלה ממקומה).

אמנם ישנה עוד אפשרות להסברת החילוק בין דין הספר לדין העוגה, והוא מתשובות רמ"א<sup>9</sup> שכתב בספר כיון שעשוי לפתוח ולסגור תמיד אין בזה משום מחיקה וכתובה, כמו דלת שעשויה להפתח ולהסגר שאין בה משום בנין וסתירה.

מזה יצא שאף עוגה שכבר חתוכה יהיה אסור להפרידה, מכיון שכל טעם ההיתר בספר הוא שעשוי להפתח ולהסגר, שטעם זה לא שייך בעוגה כפשוט.

והנה, ב' ביאורים אלו אמנם מבארים היטב החילוק בין דין הספר לדין העוגה, אך לכאורה מלשון אדה"ז לא משמע שזוהי סברת החילוק, שהרי כותב בטעם ההיתר בספר שהוא משום "שמחוסרין קריבה בעלמא", ואילו לביאור הא' היה צריך לכאורה לכתוב שהוא משום שהם כבר נפרדים ולא

(8) וכן כתב בספר שבת כהלכה ח"ג עמ' שע"ו.

(9) סי' קי"ט והובא במ"א סי' ש"מ ס"ק ר' וכן במשנ"ב שם ד"ה דהוי מוחק.

נחשבים ככתובים, ולביאור ב' היה צריך לכתוב שהוא משום שעשויים להפתח ולהסגר תמיד.

## ב

ולכאורה נראה שאפשר לבאר החילוק לשיטת אדה"ז באופן אחר, שבספר גם כשפותחו לא מפריד לגמרי את הדפים שהרי הם נשארים מחוברים בצד הפנימי של הספר, לעומת זאת עוגה כשחותכה מפרידה לגמרי.

(וי"ל שזה מדויק מלשון אדה"ז הנ"ל "אין בזה משום כותב כיון שאפשר לקרובן בקל בלי עשיית מעשה חדש", היינו שלא מספיק שאפשר לקרובן אלא שההקרבה תהיה בקל ובלי מעשה חדש, מכיון שעדיין הדפים מחוברים).

ומזה יצא שאם חותך את העוגה באופן שעדיין נשארת קצת מחוברת אין בזה איסור. ונפק"מ לאריזות אוכל וכדומה שאף שיש בהם אותיות, שלפי הנ"ל יהי' מותר לקורעם ואפילו על האותיות ובלבד שישארו מחוברות קצת ולא יקרע לב' חלקים לגמרי.

אמנם קשה דבגמ'<sup>10</sup> כתוב "א"ר אמי כתב אות אחת בטבריה ואחת בציפורי חייב כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה", וכן כתב הרמב"ם<sup>11</sup> שהכותב אות אחת במדינה זו ואות שניה במדינה אחרת במגילה אחרת חייב כי אינן מחוסרין מעשה לקריבתן, וכן הביא הצ"צ גמ' זו בקשר לענין זה דחודי דפי הספר.

נמצא שענין זה שמחוסרין קריבה נאמר גם כשהדפים נפרדים, ולא שייך לומר שכל ההיתר הוא כי הדפים מחוברים בקצה השני.

ואולי יש לבאר החילוק, שבספר הדפים נשארים קיימים אף לאחר הפרדתן ולכן נחשבים כמחוסרי קריבה בלבד, משא"כ עוגה מטרת החיתוך היא ע"מ לאוכלה שאז לא ישארו כלל אותיות.

אמנם זהו לכאורה חידוש גדול לומר שיהיה אסור לחותכה רק מכיון שאחר זמן לא ישארו אותיות.

(10) שבת קי"ד ע"ב.

(11) הלכות שבת פי"א הי"ב.

וי"ל בזה ע"פ המובא בט"ז<sup>12</sup> שבעוגה יש עכ"פ קלקול, כיון שאחר שנשתברו האותיות לא מועיל שם קירוב דא"א לעשות מהם חיבור אחר ששיברם, אבל בספרים אין קלקול במה שמרחיקם ע"י הפתיחה.

היינו שסיבת ההבדל היא שבעוגה כשנשתברו האותיות לא ניתן לשוב ולחברם והוי מקלקל שפטור בשבת, משא"כ ספר שהאותיות קיימות. וי"ל שדוקא בכגון דא אוסר אדה"ז לחתוך עוגה כשבעצם פעולת החיתוך האות נהרסת, וכגון ששוברה ע"י פי"י<sup>13</sup>.

ולפי זה יוצא שמותר אף לחתוך עוגה עם אותיות באם לאחר החיתוך האותיות עדיין נשארות שלימות (רק שאסור לו לאכלה באם ישבור האותיות), וכמו כן כל אריזות המזון וכיו"ב ניתן לחותכן אף על האותיות כיון שנשארות שלימות (אמנם בזה יש להיזהר מאיסורים אחרים שיכולים להיות כגון מחתך, קורע או מתקן כלי ואכ"מ).

וכפשוט שאין בזה משום הלכה למעשה, ולענין מעשה יש לשאול רב, ולא באתי אלא להעיר.

## פרסום תמונות נשים (גיליון)

הת' מנחם מענדל שי' תמרין  
קבוצה, 770 בית משיח

בקובץ הערות וביאורים אהלי תורה (א"קא) האריך הרב י. ל. ה. אודות דעתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בנוגע לפרסות תמונות של נשים, ולאחר אריכות (חלק מ) דבריו הגיע למסקנה אשר "פרסום תמונה צבעונית של אשה יחידה המביטה חזיתית אל הקורא, ובפרט אם לבושה אינו צנוע - אסור".

ואינו מובן כלל כיצד הגיע למסקנה זו שאסור? אמנם בנוגע לתמונה שבה אינה לבושה באופן צנוע אכן צודק; אך שם בסיכום דבריו אינו מדבר רק

(12) סי' ש"מ ס"ק ב'.

(13) וכדמוכח בסי' שמ"ג ס"י שאדה"ז אוסר גם בשבירה שע"י הפה.

על מקרה שלבושה באופן שאינו צנוע אלא גם כשהיא באופן צנוע, ואעפ"כ מכריע שאסור, והרי הוא עצמו לפני כן כתב (עמ' 146) "אך פשוט שגם אם . אין זה אומר שנכון לפרסם תמונה של אשה יחידה בצבע", דהיינו שהשתמש בביטוי "אינו נכון" אך לא בביטוי המוחלט "אסור".

ומש"כ בהמשך (עמ' 149) "אמנם תמונה של אשה יחידה הנראית חזיתית אל הקורא במיוחד כשהיא בצבע, לא הי' מקובל לעשות כן בחומר שאישר רבינו לפרסום ולכן אין לעשות כן"

- אמנם צודק בדבריו, שבחומר שאישר כ"ק אד"ש לא הי' כזה דבר, אך האם זה אומר שאסור!? האם היה יחס שלילי מכ"ק אד"ש בנושא זה עד כדי "איסור" (אם בכלל)?!

וא"כ צע"ג שוב, כיצד הגיע למסקנה בסוף דבריו שאסור לפרסם תמונה של אשה יחידה בצבע.

אכן ודאי הדבר שאינו מתאים ואינו נכון, ובפרט שכך מקובל אצל אנ"ש - לגדור פירצה זו, אך שוב אין נכון לומר שזו היא דעתו של כ"ק אד"ש (אא"כ הסתמך על מנהג אנ"ש, כך נהגו רבים וכו'; ואם כן - הי' צריך לפרט זאת). וקל להבין.



## בענין פירש"י על "משה שפיר קאמרת"

הרה"ח עזריאל שי' ברגר  
בת עין, ארה"ק

מצינו בכ"מ בש"ס שרב ספרא השתמש בביטוי "משה שפיר קאמרת". הפעם הא' במס' שבת (קא, ב), ופעמיים במס' סוכה (לט, א), שבמקומות אלו אמר זאת על רבא; והפעם הד' במס' ביצה (לח, ב) ששם התבטא כך על רב אושעיא.

והנה, בדברי רש"י מצינו חילוק בין הפירושים שמפרש בסוגיות השונות על השימוש בשם "משה". דבמס' שבת כתב: "כלומר רבינו בדורו כמשה בדורו", ובמס' סוכה פי': "גדול הדור", היינו שבמקומות אלו פי' שהתואר "משה" מכוון לרבא שאליו נאמר המשפט.

משא"כ במס' ביצה נקט באופן אחר: "ביקרא דמשה קא משתבע". היינו שאין הכוונה שם לכנות את רב אושעיא בשם "משה", אלא להישבע בכבודו של משה שדבריו אמת.

וצ"ב בזה, מפני מה שינה רש"י בדבריו בין המקומות השונים, ולא פי' באופן שוה בכל הסוגיות.

ונראה לומר בזה ע"פ דברי אדה"ז בתו"א פ' יתרו, ששם מבאר החילוק בין ענינו של משה רבינו לענינו של אברהם אבינו, וכ' בתוך דבריו (סט, ג): "משה שפיר קאמרת. רבא בחי' משה. ורב יוסף אמר מרא דאברהם שכל א'

מכיר בחינתו. וכל ראשי ישיבות שבכל דור הן בחי' משה שהרי הוא הממשיך הדחילו ורחימו".

היינו שרבא קשור לבחי' משה, כמ"ש עליו בגמ' 'משה שפיר קאמרת', משא"כ רב יוסף קשור לבחי' אברהם.

ועפ"ז י"ל בדרך החסידות טעם שינוי פי' רש"י בין המקומות השונים. בדפעמים שבהם נאמר הביטוי על רבא שהוא קשור לבחי' משה, נקט שהכוונה היא לתאר את רבא בכינוי זה. משא"כ כשאמר זאת רב ספרא על רב אושעיא, שלו לכאורה אין שייכות מיוחדת למשה רבינו יותר מבשאר ת"ח שבכל דור, שאע"ג שכולם הם בחי' משה מ"מ לא מצינו שנאמר בהם ביטוי מיוחד זה, לכן נקט רש"י שלא קראו בשם "משה", אלא נשבע בכבודו של משה.

ולהעיר, דבגמ' חולין (צג, א) איתא: "אמר רב ספרא: משה! מי אמר רחמנא לא תיכול בישרא? אמר רבא: משה! מי אמר רחמנא אכול דמא? חתכיה ומלחיה - אפילו לקדירה נמי שפיר דמי". ופירש"י "משה - תלמיד חכם". ובחכמת שלמה שם העיר שלא פי' כבשאר המקומות;

ונראה לברא השינוי ע"פ הנ"ל, דכיון ששם מוכח שאי"ז רק חד בדרא, כיון שרבא קרא לרב ספרא ג"כ הכי - ממילא מוכח ששם הכוונה לסתם ת"ח<sup>1</sup>.

---

(1) הערת המערכת: וראה לקו"ש חכ"ו עמ' 7 דמחלק זה לב' קטעים: א. דנשמת משה מתלבשת בחכמי העדה, ב. במיוחד בנשיא הדור שאין דור שאין בו כמשה. ומזה מוכח כנ"ל. וראה ע"ד ביאור זה מש"כ הת' ש.ג. בקובץ צפת קיב (עמ' 28 ואילך).



