

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

עיונים וביאורים

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

גליון א (קכז)

יום הבהיר י"ד כסלו

יוצא לאור על ידי

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש

רח' ירושלים 17 צפת עיה"ק ת"ו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושש לבריאה

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

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

חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל משיח הכהן שי' אוריאן

הת' טובי' שי' גינזבורג

הת' מנחם מענדל שי' מרגליות

הת' מנחם מענדל שי' פרידמן

סייעו בעריכה:

הת' שניאור זלמן שי' גליס

הת' שלמה יעקב שי' וילהלם

כתובת המערכת:

רחוב ירושלים 17, ת.ד. 331, צפת עיה"ק

פאקס: 1534.6970.810

דוא"ל: heorestz@gmail.com



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

עד הנבואה - הנבואה העיקרית¹¹⁶ - ש"לאלתר לגאולה" ותיכף
ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

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

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



ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

.. בבית - לפעול התיישבות וקביעות,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ב"ה

פתח דבר

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

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

גליון זה יוצא לאור בקשר עם יום הבהיר י"ד כסלו - יום חתונת כ"ק אד"ש מה"מ עם הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא נ"ע בשנת תרפ"ט. ועל כן הבאנו בזה קטעים משיחתו הק' ביום י"ד כסלו תשי"ד (יובל ה-25 לנישואין), בה פירט בהרחבה נפלאה את כל מנהגי חתונתו - מראשיתם עד סופם בהסכרת כל פרט 'דבר דבור על אופנו', ואשר 'מנהגי בית הרב' הם הוראה לכאו"א מהחסידים.

ובסיום השיחה התבטא כ"ק אד"ש מה"מ (בתרגום חפשי): "חתונה בכלל אצל כל איש פרטי - הו"ע כללי, אבל אצלי - הרי ע"י החתונה הוכנסתי אח"כ בענינים כלליים כו' - זה היום שבו קישרו אותי עמכם, ואתכם עמי, וביחד נתייגע ונביא את הגאולה האמיתית והשלימה". אשר יום דגול זה בו התקשרנו לראשונה להוד נשיאנו ומלכנו - מתאים לתת מתנת 'שי למורא' קובץ הערות דשיבתנו הק'.

ובמיוחד בקשר לשנה זו - 'שנת הקהל', אשר בכל מוצאי שנת שמיטה נקהלו כל עם ישראל בחג הסוכות לבית המקדש, ושמעו את קריאת התורה מפי המלך במטרה להוספה ב'זיראו את ה' אלקיכם'. ואף בזמן הזה מעורר כ"ק אד"ש מה"מ¹ שכל השנה היא 'שנת הקהל', וכל אחד צריך להקהיל את עצמו ואת כל היהודים סביבו לכינוסים במטרה להוספה ביראת שמים.

כולל גם 'להקהיל את דברי תורה', שמכיוון שמטרת ההקהל בבית המקדש היתה "חיזוק וזירוז בכללות הענין דלימוד התורה כבמתן תורה" - הרי זה צריך לעורר ולזרז כל אחד להוסיף בלימוד התורה ומתוך 'פלפול התלמידים', באופן שמקהיל עצמו וסביבתו בזה² - הנה ודאי שהוצאת 'קובץ הערות' המכיל בתוכו כמות גדולה של

(1) ראה בשיחותיו הק' משנת הקהל ובעיקר בשנת תשמ"ח.

(2) שיחת ש"פ ויגש ה' טבת תשמ"ח. ספר השיחות תשמ"ח ח"א עמ' 187 ואילך.

חידושי תורה מתלמידי התמימים דישבתנו הק' - מהוה הוא 'הקהל' מהודר מפואר ומיוחד.

ובקשר לזה הבאנו במדור דבר מלכות שיחה מכ"ק אד"ש מה"מ אודות גדר מצות הקהל, בשקלא וטריא בדברי הרמב"ם שהגדיר תוכנה 'לחזק דת האמת'. אשר שיחה זו בשקו"ט בדברי הרמב"ם שייכת גם לימים הסמוכים להוצאת קובץ זה לאור, אשר בהם חגגו את סיום הרמב"ם (במסלול הנחלק לג' פרקים ליום) במחזור הל"ד, והחלו במחזור הל"ה, כהוראת כ"ק אד"ש מה"מ.

* * *

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

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

והננו לבקש את קהל הקוראים, שיואילו לשלוח גם הם את חידושיהם אל המערכת (בכתובת הרשומה לעיל), ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ הבא שיצא לאור בקרוב אי"ה בקשר עם יום הבהיר י"א שבט, בו ימלאו שישים ושש שנים לקבלת הנשיאות של כ"ק אד"ש מה"מ (בשנת תשי"א), ועשרים ושלוש שנים לקבלת מלכותו כמלך המשיח לעיני כל באי עולם (בשנת תשנ"ג).

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

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

שע"י ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש

צפת

ימות המשיח³

יום רביעי י"ג כסלו - 29 שנה מפסק דיין-נצח ש'המלך אינו צריך להעיד בבית משפט, שנת הקהל - ופרצ"ת, ה'תשע"ו (ה' תהא שנת עוז וגאולה) מאה ושלוש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א צפת עיה"ק ת"ו, אה"ק

תוכן ענינים

|| דבר מלכות

- גדר מצוות הקהל - לחזק דת האמת 9
- אודות מנהגי החתונה 16

|| גאולה ומשיח

- התחלת פעולתו של משיח (גליון) 22
- זמן התגלותו של מלך המשיח בבוא הגאולה 25
- עבודת השליחות חדורה בכוונה לקבלת פני משיח 29
- חיוב ג' תפילות בכל יום לעתיד לבוא 31
- החומרא בדברי נבואה על דברי תורה 33
- שנה שמלך המשיח נגלה בה 35

|| תורתו של משיח

- עבודת המרירות בדורנו 39
- נצחיות חייו של נשיא דורנו 45
- גדר ה'עבדות' של אליעזר (גליון) 54

|| נגלה

- שיעורי המשנה בכותל המחלק את החצר 56
- הכונס לתוך שלו ועשה מחיצה מ'הוצא ודפנא' 61
- מחלוקת רש"י ותוס' האם מועילה 'חזקא דהשתא' 64
- ביאור בתוד"ה דמי קנים 68
- תירוץ קושיית הרש"ש בתוד"ה כתב 69

- 71 ביאור קושיית התוס' "מה שייך כאן האי מעשה"
- 73 לשיטתייהו דרבינו גרשום ורש"י בתשלום על גילוי דעת.....
- 76 "והוא שעשויין כמגדלין"
- 78 בגדר התראה ב"קנאין"

|| חסידות ||

- 80 הערות קצרות בספר התניא.....
- 86 הדרך לגילוי עצם הנשמה.....
- 89 'בזמנא חדא - ברגע חדא'.....

|| הלכה ומנהג ||

- 92 נתינת צדקה במהלך התפילה.....
- 94 ברכה אחרונה על דגנים תפוחים.....
- 96 דין מלח שספג דם ונתייבש.....
- 97 לקיחת ד' מינים מנכרי.....
- 98 קוטר או שושבינות למעוברת תוך ארבעים יום.....

|| פשוטו של מקרא ||

- 100 האיך לא חשש אליעזר שיתפסו אותו בשקר.....
- 101 בפירוש הפסוק "ארור כנען עבד עבדים".....
- 102 בענין הולדת יוכבד את משה בגיל ק"ל.....

דבר מלכות

גדר מצוות הקהל - לחזק דת האמת

מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות... הקהל את העם... בשעריך וגו'. ולכאורה יל"ע במה שהאריך הרמב"ם כאן להסביר שקורין "פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת" – שהרי רגיל הוא להקדים (בתחלת ההלכות הדנות באיזו מצוה) רק תוכן המצוה בתכלית הקיצור⁴, ואח"כ בהמשך הפרק (פרקים) לבאר פרטי. ואמאי שינה כאן מדרכו ופירש תוכנן של פרשיות התורה ומטרת קריאתן במעמד הקהל, ולא כתב בקיצור⁵ "ולקרות באזניהם פרשיות מן התורה". ובפרט

א. כתב הרמב"ם בהל' חגיגה¹: מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף וכו' ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת² שנאמר³

(1) פ"ג ה"א.

(2) צריך חיפוש מקור הלשון "דת האמת"*. ובקרא (אסתר ג, ח) "דתייהם שונות" לשון רבים – היינו שבלשון תורה מצינו ל' "דת" רק בפ"י "מנהג" (ראה תרגום לאסתר שם) [משא"כ בתושבע"פ – ראה סוכה (בסופה) "המירה דתה", פסחים (צו, א) "בו (פסח) המרת דת פוסלת", פדר"א רפמ"א "דת אבותינו"].
– לע"ע לא מצאתי ל' זה בספרים שלפני הרמב"ם. ובכוזרי (מ"ד, ג. מ"ה, כ, כג) – תרגום ר' יהודה אבן תיבון (שבנו ר' שמואל תרגם המו"נ כו' בזמן הרמב"ם) – נמצא "דת האמתית".
(3) וילך לא, י ואילך.

(4) ראה לדוגמא רמב"ם ריש הל' ק"ש. ריש הל' תפלה. ובכ"מ. וראה ריש הל' חגיגה.
(5) וע"ד לשונו בספר המצות מ"ע טז "ולקרות קצת פרשיות ממשנה תורה באזניהם". ובמנין המצות בריש ספר היד: להקהיל את העם לשמוע התורה כו'. וראה סמ"ג מ"ע רל "בקרא המלך את התורה".
(5*) ה"ג.

(*) הל' "דת האמת" נמצא ברמב"ם (מלבד ב"פ כאן בהל' חגיגה – פ"ג ה"א וה"ו) – הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ד; הל' מתנות עניים פ"י ה"א; הל' מלכים ס"ד, שם פ"ב ה"א.

הפרשיות לא נתפרש בכתוב ולא נאמר אלא⁹ "תקרא את התורה הזאת", ובכ"ז רק זה מפרש מיד בתחילת ההלכה¹⁰.

ב. להלן בה"ו (קרוב לסיום ההלכות דמצוה זו) כ' הרמב"ם: "וגרים¹¹ שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה¹²

בפרטיות בנוגע לכמה ילפותות מהכתובים ובמצות הקהל בכלל – לקו"ש חל"ד ע' 187 ואילך ובהערות שם. אנציקלופדי תלמודית ערך הקהל. וש"נ.

9) וגם זה לא העתיק הרמב"ם מהכתוב, כנ"ל. 10) ודוחק לומר שהרמב"ם הוצרך לכתבו תיכף בה"א, כיון שפשטות לשון הכתוב "תקרא את התורה הזאת" משמעו כל התורה [שלבן צריכים לימוד מיוחד (ספרי שופטים יז, יח. הובא בפרש"י למשנה סוטה שם (מא, א)) שקורין רק "משנה תורה בלבד". וראה בארוכה ביאור הרי"ף פערלא לסהמ"צ רס"ג ח"ג פרשה יו"ד, שלדעת הת"ק בספרי שם (ועוד) – היו קורין כל התורה בהקהל, ע"ש בארוכה] – כי לזה הי' מספיק לכתוב "ולקרות באזניהם פרשיות מן התורה".

11) ראה לקו"ש חל"ד ע' 189 הערה 22 מה שהעירו שבדפוס רומי רמ וקושטא רסט נראה שאין כאן התחלת ההלכה, ושני אופנים בזה: א) התיבות "וגרים שאינן מכירין" באות בהמשך להתיבות שבסוף ההלכה שלפנ"ז "אע"פ שיש שם לועזות" והתחלת ההלכה היא "חייבין להכין לבם כו", ב) התיבות "אע"פ שיש שם לועזות וגרים שאינן מכירין" הן התחלת הענין.

אבל לכאורה בכל אופן אף שי"ל דחייבין קאי על כאו"א, עיקר ההדגשה היא על אלה שאינם מכירים. וראה לקמן הערה 20.

12) באימה. ברעדה – לכאורה הוא ע"פ ברכות כב, א. אבל שם הוא בכמה שינויים. – וראה לעיל שם הערה 23.

שגם לאחרי תיאור זה ("פרשיות שהן מזרזות אותן במצות כו") אין מבורר וידוע לאילו פרשיות הכוונה, והוצרך לפרש לקמן⁵ אילו פרשיות קורין, וא"כ למה הוצרך להוסיף תיבות אלו כאן, וה"ז כפל⁶.

]ובפרט ששאר פרטים עיקריים של המצוה (זמנה ומקומה של קריאה זו, ומי הוא הקורא) לא הזכיר הרמב"ם כלל בהלכה זו (ה"א), אלא כתבם להלן בהלכה ג' – "אימתי היו קורין במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות כו' והמלך הוא שיקרא באזניהם ובעזרת הנשים היו קורין כו'" (ושם מפרט גם "מהיכן הוא קורא" – פרטי הפרשיות מן התורה שהוא קורא), אף שפרטים אלה מפורשים בכתוב שהביא⁷ ("בחג הסוכות, בבוא כל ישראל לראות את פני ה"א, במקום אשר יבחר תקרא⁸ גו") – ואילו תוכן

6) ובפרט שבהראי' מהכתוב לא הביא התיבות "תקרא את התורה הזאת" ורק רמזו ב"גו" (וראה לקמן בפנים). ולהעיר שבהכותרת להל' חגיגה לא הזכיר כלל ע"ד קריאת ושמיעת הפרשיות, אף שהזכירן במנין המצות ובסהמ"צ, כנ"ל בהערה שלפנ"ז.

7) להעיר שברמב"ם כאן ה"א לא הזכיר חג הסוכות, אף שכתב שאר הפרטים שבהכתוב (אבל קרוב לומר שסמך על מה שהעתיק תיבות "בחג הסוכות" בהכתוב שהביא). ובסהמ"צ שם כ' זמנה "להקהיל את העם ביום השני של סוכות (במוצאי שמיטה)". וכ"כ בהכותרת להל' חגיגה "בחג הסוכות". אבל השמיטו במנין המצות שם. ויל"ע בשינויי הלשונות הנ"ל. ואכ"מ.

8) ראה חזקוני עה"פ ותו"ט סוטה פ"ז מ"ח – שם "תקרא" ילפינן שהמלך קורא. וראה

את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה"א ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" – היינו שהציווי על מעשה ד"הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך גוי" והטעם ד"למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה"א ושמרו לעשות גוי" לא נחלקו לשני פסוקים (כמו במצות סוכה, דכתיב בה¹⁶ "בסוכות תשבו גוי" ובפסוק בפ"ע לאח"ז "למען ידעו דורותיכם גוי"), אלא כללם יחד בפסוק אחד¹⁷ – משום שאין כאן ב' ענינים¹⁸ (מעשה המצוה ומטרת המצוה), כ"א הכל דבר אחד, שהחדרת יראת ה' בכלל ישראל היא ג"כ עצם מצותה של מצות הקהל].

(16) אמור כב, מב"מג.

(17) בענין זה מצינו כמה חילוקים, הן ב"למען" הנאמר בשייכות לפעולת המצוה, ולדוגמא בתפלין (בא יג, ט) נאמר בפסוק אחד, ובציצית (ש"ל טו, מ) בפסוק בפ"ע, והן ב"למען" שנאמר בשכר מצות, לדוגמא בכבוד אב ואם (ואתחנן ה, טז) נאמר בפסוק אחד, ובשילוח הקן (תצא כב, ז) ובמזוזה (עקב יא, כא) בפסוק בפ"ע. ואולי תלוי אם כל הדיבור דהמצוה נאמר בפסוק אחד או בכמה פסוקים. ויל"ע אם בכלל נפק"מ להלכה באם נאמר בפסוק אחד (שזה פסקי משה ואנן לא פסקינן (מגילה כב, א)). ואכ"מ דכ"ז.

(18) אף שלדעת הב"ח (טאו"ח ס"ח וסותרכ"ה) אף במצות סוכה הידיעה היא חלק מהמצוה (וראה שם שנלמד מתיבת "למען" שמורה כי עיקר המצוה וקיומה תלוי בכוונתה). – ולהעיר שלא מצאתי ל"ע מי דפליג עליו בפירוש.

אבל במצות הקהל יש ענין נוסף, כדלקמן טעיה ה.

כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שידועים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה. ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטו ה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל".

ולכאורה גם כאן צריך להבין במה שהאריך בטעם מצוה זו "שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל" – והרי הסברת טעם המצוה באופן ובאורך כזה הוא דבר בלתי רגיל בספרו¹³, ספר הלכות הלכות¹⁴.

ג. ונראה לומר, דלשיטת הרמב"ם ענינה זו של המצוה, שהיא "לחזק דת האמת" אינו רק טעם בתוכנה של המצוה או ענין של תוצאת המצוה¹⁵, אלא זהו תוכן המצוה, ה"חפצא" שלה, כלומר, שגדר מצות הקהל אינו מוגבל בפעולת ההקהלה והקריאה ש(רק) תכליתם חיזוק הדת, אלא ש"חיזוק דת האמת" הוא עצם המצוה גופא.

[ובזה יומתק המשך הכתוב "הקהל

(13) לבד באיזה סיומי "הלכה" וסיומי "ספר", שמוסיף טעמן של מצות ותוכנן בתיקון הדעות כו' (ראה רמב"ם סוף הל' תמורה).

(14) משא"כ בספרו מורה הנבוכים.

(15) כפי ששמע קצת בספר החינוך מצוה תריב.

אם נאמר שחזיון דת האמת הוא ענין הבא רק כתוצאה ממצוה זו, אז לא ה' מקום לחייב את כל אחד ואחד מהנהגהלים "להכין לבם". לשמוע בכוונה כו" 21 (ובפרט, שבפשוטות המצוה היא על המקהיל - המלך, ב"ד או הזקנים, וכדיעוה השונות בזה²²), אבל מכיון ש"קבעה הכתוב . . . לחזק דת האמת", כלומר שזהו עצם המצוה - פשיטא, שהחייב ד"כוונה" מוטל על כאו"א,

כשם שגדר מצות הקהל כולל קריאת פרשיות מן התורה "שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת", כך נכלל בו החייב על כ"א²³, שמעמדו ושמיעתו בשעת מעשה תהי' באופן ד"להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה כו" 24.

(21) ולהעיר ממש"כ בס' שני המאורות (למהרי"א הלוי עפשטיין מהאמיל תלמיד רבינו הזקן) ח"ב ס"ב בנוגע למצות אהבת ה', וז"ל: "שמעתי פא"פ מאדמו"ר נ"ע. . . שמצות ואהבת היא לתקוע מחשבתו ודעתו. . . בדברים המעוררים את האהבה ומה שיבא מזה אין זה מעיקר המצוה". ועד"ז ה' אפ"ל בנדו"ד, שהמצוה היא על המקהיל להקהיל את העם כו' בכדי שיבואו ליראה את ה', אבל אי"ז מצוה על הנהגהלים (בהכוונה בשעת מעשה).

(22) ראה אנציקלופדי' תלמודית שם. לקו"ש חל"ד ע' 189 שם ובהנסמן שם. ועוד.

(23) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 367 ואילך.

(24) ועפ"ז יומתק מה שהרמב"ם חשיב מצות הקהל למצוה אחת ולא ב' מצות (כדעת הבה"ג (מ"ע קסב ופרשיות סה) והיראים (סרפ"ט, רצ (ובהשלם - רסו, תלג)) - מצוה על המלך שיקרא, ומצוה שבקראו המלך את התורה

ולכן נקט הרמב"ם כל דבר זה "ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת" בהתחלת הגדרת המצוה, כי שאני ענין זה במצות הקהל משאר הדינים שבה - זמנה הקבוע (במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות), מקומה המדוייק, ומי הוא הקורא - כי דינים אלה הנם פרטים באופן קיומה של המצוה¹⁹, משא"כ ענין זירוזם במצות וחזיון ידיהם בדת האמת - הוא מגוף ועצם המצוה.

ד. ועפ"ז יובן גם מ"ש הרמב"ם בה"ו "שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת" בתור ביאור להתחלת ההלכה "וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה²⁰ כו' יכוין לבו כו'":

(19) וראה לקו"ש חל"ד ע' 189 הערה 20. (20) זה שכתב הרמב"ם בחכמים גדולים "חייבים לשמוע בכוונה גדולה יתירה" ולא כמ"ש לפנ"ז "באימה ויראה וגילה ברעדה", יש לומר, כי בתחלת ההלכה מדבר באלה שאינם מכירים ומבינים את הפרשיות הנקראות, ולכן צריכים להקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה כו' (שהעיקר הוא רגש היראה מעצם השמיעה ולא מתוכן הדברים הנשמעים, ואין שייך כוונה כשלא מבינים תוכן הדברים²¹), ואילו בחכמים גדולים האימה ויראה הם תוצאה משמיעת (תוכן) הפרשיות "בכוונה גדולה יתירה".

(*) ועד"ז ב"מ שאינו יכול לשמועו' (וראה לחם משנה שם הפירוש בזה). וראה לקמן הערה 25.

וי"ל שזהו ע"ד משנ"ת במ"א²⁸ במ"ש הרמב"ם בהלכות תפלה²⁹ שמצות תפלה ענינה "שיהא אדם מתחנן כו" - שזה שהתפלה צריכה להיות באופן של תחנונים אינו תנאי צדדי או אפילו חיוב אבל נוסף הוא על עצם המצוה, אלא דזה הוי תוכנה של מצות תפלה, דבלא תחנונים חסר בענינה של תפלה.

[ובזה שונה מצות תפלה לא רק מרוב המצוות שבהן הכוונה היא תנאי צדדי, אלא גם ממצות כאלו (כסוכה, ציצית ותפילין) שבהם הכוונה היא חלק מהמצוה³⁰. כי במצוות אלו עם היות שהכוונה והמעשה הם שני חלקים של המצוה ששניהם בכלל גדר המצוה, מ"מ המעשה בלא הכוונה נחשב ג"כ כחלק של המצוה³¹. משא"כ בתפלה, הרי דיבור התפלה בלא כוונת תחנונים ה"ז חסר בגדר תפלה].

וכן י"ל במצוות הקהל, שההקהלה ושמיעת הפרשיות בלי כוונה ותוכן הנ"ל, הוי לא רק חסרון בהמצוה, אלא שחסר ב"חפצא" דמצות הקהל³².

ועל פי זה יש לבאר גם הוספת הרמב"ם "ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה"²⁵, דכיון ש"לא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת", היינו שחיווק הדת יהי באופן דפעולה נמשכת (וכמ"ש בפסוק²⁶ "ליראה את ה"א כל הימים גו'"), הרי מובן שהכוונה והאימה וכו' באותו מעמד צ"ל בתוקף גדול ביותר, עד שתהא המשכת פעולתן ב"כל הימים" - ולכן בכלל החיוב הוא ש"יראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה", כי דוקא כשהאימה וכו' היא באופן זה הרי אז בכחה לפעול חיווק בדת האמת בכל הימים, בדוגמת מעמד הר סיני²⁷.

ה. ועל פי זה מובן אמאי ביאר הרמב"ם כאן את כוונת המצוה (שלא כדרכו ברוב המצוות) - לפי שכוונת מצוה זו (אינה כמו ברוב המצוות שמעשה המצוה והכוונה הם ב' דברים, אלא) היא חלק מעצם מעשה המצוה.

שיבואו כולם לשמוע (וראה ביאור הרי"פ פפרלא שם ובח"א עשה טז),

כי להרמב"ם גדר המצוה הוא לא גוף פעולת ההקהלה וקריאת הפרשיות של המלך ושכניו יבואו לשמוע, כ"א נקודה אחת - "חיווק דת האמת", כוונת לבם בעת מעמד הקהל.

(25) ובפשטות קאי לא רק אלפניו - מי שאינו יכול לשמוע כו' - כ"א גם אלפני פניו ועל כאו"א.

(26) וילך לא, יג.

(27) וראה בארוכה לקו"ש חל"ד ע' 189 ואילך.

(28) לקו"ש חכ"ב ע' 116 ואילך.

(29) פ"א ה"ב.

(30) ראה ב"ח (ושו"ע אדה"ז) או"ח ס"ח ד"ה ויכוין (סי"ז). סכ"ה ד"ה ויכוין (סי"א). סי' תרכה.

(31) אלא שהאדם "לא קיים המצוה כתיקונה אם לא יכוין אותה הכוונה" (ב"ח שם סתרכ"ה).

(32) וי"ל שזה ניתוסף בהקהל גם לגבי סוכה עי"ז - שהיראה כו' נכללה באותו הכתוב דהקהל את העם (ראה לעיל סוס"ג).

והכוונה פרט או תנאי בלבד), הרי הנצחיות היא בנוגע לפרט המצוה וכו' אבל לא בנוגע לגוף המצוה. וכמו במצוות הנ"ל, שגוף ועצם המצוה – הקרבת הקרבנות בפועל, ופרטי מצות שמיטה בפועל (שלא לזרוע כו') להפקיר כל מה שתוציא השדה וכו') וכיו"ב, לא ניתנו לקיימם בכל מקום ובכל זמן.

משא"כ במצות הקהל, שבה תוכן המצוה ("לחזק דת האמת") וכוונת הלב והאימה וכו' שבמעמד הקהל הם מעצם המצוה כנ"ל – מכיון שתוכן וכוונה זו (חיזוק דת האמת ואימה כו') נצחי הוא, נמצא שבמצות הקהל מתגלה ענין הנצחיות במדה מרובה יותר מבשאר המצוות הנ"ל³⁸.

38) ויתירה מזו: מכיון שעיקר תוכנה היא הכוונה, לפעמים יכול דבר זה להיות ביתר שאת כשאין מעשה דהקהל כפשוטו, ואולי י"ל, כי הגם ש"האדם נפעל כפי פעולותיו. אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" * (חינוך מ"ע טז. ובכ"מ) – מ"מ יתכן שמצד העיסוק (אריינגעטאנקייט) במעשה המצוה יוגרע מכוונת הלב ובלשון הידוע מצות אנשים מלומדה (ישעי' כט, יג). ולהעיר מהמבואר ששכל מעלים על מסנ"פ וקב"ע (סה"מ תרמ"ח ס"ע קפז ואילך. סה"מ תרפ"ה ע' רס ואילך. סה"מ תשי"ט ס"ע 119 ואילך. ועוד); משא"כ בזמן הזה שישנו רק התוכן הרוחני של מצות הקהל (בלי כל העשי' שבמקדש ע"י המלך כו'), הרי התעוררות הלב וכוונת הלב וכו' יכולים

ו. ע"פ יסוד זה נמצינו למדים דבר נפלא בענין הנצחיות דמצות הקהל:

ידוע הביאור בזה שהתורה היא נצחית בכל זמן ובכל מקום – דאף שכו"כ ממצות התורה הן תלויות בזמן ובמקום, ככהנים ובלוים וכו' ובשאר תנאים – ובנדו"ד בזמן שבית המקדש קיים ובמקום המקדש, כמו קרבנות וכו' – הרי תוכן המצות ברוחניות בנפש האדם קיים בכל זמן ובכל מקום. והטעם י"ל – כיון שהמצות כלולות ממחשבה דבור ומעשה³³, ולכן גם בזמן שאי אפשר לקיים את המצוה דקרבנות במעשה, ישנו קיום המצוה במחשבה ע"י עבודת התפלה, עבודה שבלב, שנתקנה כנגד קרבנות³⁴, וכן בדיבור – ע"י העסק בת"ת דקרבנות, דכל העוסק³⁵ בתורת עולה כו'. ועד אשר – ונשלמה פרים שפתינו³⁶.

ועד"ז י"ל שהוא במצות שמיטה שתוכנה שהאדם יכיר "שהכל ברשות אדון הכל"³⁷, דדבר פשוט הוא שהכרה זו היא נצחיית בכל זמן ובכל מקום גם כשאין מצות שמיטה נוהגת מן התורה, וגם לא בשנת השמיטה.

אמנם ברוב המצוות (שבהם הטעם

33) ראה לקו"ת ר"פ פינחס. סידור עם דא"ח (לא, ג ואילך). ובכ"מ.

34) ברכות כו, אב.

35) מנחות קי, א. וראה שו"ע שבהערה הבאה.

לקו"ש ח"ח ע' 413 הערה 25.

36) הושע יד, ג. שו"ע אדה"ז או"ח מהד"ת

ס"א ס"ט.

37) חינוך מצוה שכת. וראה חינוך מצוה פד.

*) ובפרט בנדו"ד, ראה אברבנאל פ' וילך. בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם שהוא המלך כו' כדי שישמעו ויתפעלו לבותיהם מהדברים ומכבוד המדבר והקורא. וראה גם לבי"ג שם ב"התועלת השלש עשרה".

הרי י"ל שזה יפעול גם בכללות בני"י
 "חיזוק דת האמת",

ועוד ואולי זה העיקר - כל מי שהקהיל
 מסיבות כאלה, אפילו כשלא היו ברוב עם
 גדול בכמות כו' והיו בשנה ויום רגיל כו'
 ראה במוחש שלב ישראל ער הוא לדת
 האמת וכו'. ומעשה רב ומכריע ומכריח
 לעשות זה להקהיל כו' מזמן לזמן.

ועוד וג"ז עיקר, ואולי - העיקר:

העדר העשי' (בזה ובכל כיו"ב)
 והשלילה - מביאות העדר ושלילה.
 וק"ל.

ז. ויה"ר שיותר ממה שהוצע כאן יעשה
 כאו"א, ובתוספת מרובה על הנ"ל, כולל
 וג"ז עיקר - להשפיע על כו"כ שכן יעשו.

ויה"ר שכ"ז ימהר ויזרז ביאת המלך
 המשיח, ואז יקיימו מצות הקהל
 כפשוטה, בביהמ"ק, ע"י המלך המשיח
 שיקרא באזני כל ישראל את הפרשיות
 "שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות
 ידיהם בדת האמת",

וכל ישראל יהיו "חכמים"⁴² גדולים
 ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת
 בוראם. שנאמר⁴³ כי מלאה הארץ דעה
 את ה' כמים לים מכסים", במהרה בימינו
 ממש.

(משיחות ליל ג' דחג הסוכות)
 תשמ"ו; ש"פ נצו"י תשמ"ז. נדפס
 בלקו"ש חל"ד ע' 211)

וע"פ הידוע פי' האריז"ל³⁹ במ"ש⁴⁰
 "הימים האלה נזכרים ונעשים", דכאשר
 מגיעים בתקופת השנה לזמן המאורעות
 שאירעו בפעם הראשונה, הרי כאשר
 מאורעות אלו חוזרים ונזכרים כדבעי, הרי
 עי"ז "נעשים" ונמשכים אותן ההמשכות
 והבחינות דפעם הא' -

יש לומר, אשר עי"ז שכאו"א ישתדל
 לעשות ולקיים את הענין דהקהל בנפשו
 פנימה⁴¹, ועאכו"כ כשישתדל לקיימו גם
 בד' אמות שלו, בשכונתו ובעירו וכיו"ב
 - להקהיל אנשים נשים וטף במשך ימי
 חגה"ס בכוונה "למען ישמעו ולמען
 ילמדו ויראו את ה"א ושמררו לעשות את
 כל דברי התורה הזאת",

להיות ביתר שאת ויתר עז*. ופשיטא אשר הזכר
 להקהל שעושים בזמן הזה צ"ל באופן שיהי'
 הדגש על ההתעוררות בחיזוק הדת כו'.
 וי"ל יתירה מזו: ההתבוננות בדבר זה עצמו
 שנמצאים בזמן הגלות (שבא מפני החסרון
 בהיראה) ואין ביהמ"ק קיים כו' ובמילא א"א
 לקיים המצות במעשה בפועל מעוררת יותר
 להכין הלב לתוכן הענין דיראת ה' שבמצוה זו.
 (39) רמ"ז בספר תיקון שובבים, הובא ונתבאר
 בספר לב דוד להחיד"א פכ"ט. וידועה הרא"י
 ממשנה גיטין ספ"ג: בודקין את היין. . ובהוצאת
 סמדר כו'.

(40) אסתר ט, כח.

(41) כפי שנתבאר במכתב ו' תשרי תשמ"ח
 (נדפס בלקו"ש חל"ד ע' 329 ואילך).

(*) ואין ביאור זה נוגע ח"ו וחי' במעלת קיום מצות
 הקהל בזמן שביהמ"ק הי' קיים, ומה גדול ממעמד דשומע
 מפי הגבורה. וכהלכה פסוקה ברמב"ם: שהמלך שליח
 הוא להשמיע דברי האל.

(42) רמב"ם סוף הל' מלכים.

(43) ישע"י יא, ט.

אודות מנהגי החתונה

- יובל העשרים וחמש לנישואי כ"ק אדמו"ר שליט"א* -

הנחה בלתי מוגה

. . ת. מנהגי בית הרב מחולקים לשתיים: (א) מנהגים כלליים, מנהגים שפירסמום ברבים, (ב) מנהגים פרטיים, מנהגים שנהגו בחשאי.

בשנים האחרונות לחיים חיותו בעלמא דין גילה כ"ק מו"ח אדמו"ר ריבוי מנהגים, גם מאותם מנהגים שנהגו בחשאי.

בהכירו את היחס, את הרצון לקיים את דבריו, והפרסום שיקבלו הדברים – לא הי' זה סתם ענין של "דרוש וקבל שכר", אלא ענין של הוראה בנוגע לפועל. והיינו, שכל אלה שהגיעה אליהם הודעת המנהגים, יתחילו גם הם, לאחרי הכנה במדה ידועה, להתנהג כן בפועל. וגם – על יסוד ה"כלל גדול בתורה" "ואהבת לרעך כמוך" – שהם ימסרום לאלה שעדיין לא יודעים אודותם, שגם הם יתנהגו כן.

ובדוגמת כללות תורת החסידות, שאינה עבור כתי או חלק מבנ"י, אלא עבור כל בנ"י (כדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם אדמו"ר הזקן) – כן הוא גם בנוגע למנהגי ודרכי החסידות.

והגם שמבואר בקונטרס העבודה שאין להתפס ("מ'דארף זיך ניט אָנכאַפֿן") להידורים שלא שייכים אליהם, ומה גם שלפעמים ישנו גם חשש שיעשה מההידור עיקר, ועל העיקר לא ישים לב כדכעיי – מ"מ, אותם ענינים שגילו והגיעו אליו, בהשגחה פרטית, קרוב לודאי שזוהי הוראה מלמעלה שענינים אלו שייכים אליו (וכמובן – צריך להבטיח ("באַוואַרענען") שלא יהי' החשש האמור).

והטענה שכיון שעדיין אינו בשלימות בענינים פחותים יותר, אינו שייך לענינים נעלים – הרי המענה על זה במכתבו של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (על זה ש"סמוך לפלטרי" שלך לא הורשת"): "בהדי כבשא דרחמנא למה לך". כל ענין שמזדמן לידו, צריך לעשותו. אילו לא הי' הדבר שייך אליו, לא היו מזמינים לו מלמעלה דבר זה.

כ"ק אדמו"ר שליט"א לא' מהמשב"ק, ואמר, שרצונו להתוועד בקשר עם מלאת יובל הכ"ה להנישואין, אבל, ללא רעש ("אָן אַ טומל"). ולאחרי משך זמן, נכנס כ"ק אדמו"ר שליט"א לביהמ"ד, קידש על היין, והורה שכל הקהל יעשו קידוש ויאמרו "לחיים".

(* בליל ש"ק נכנסו זקני החסידים לברך את כ"ק אדמו"ר שליט"א לרגל יובל הכ"ה להנישואין, ואח"כ נענה כ"ק אדמו"ר שליט"א ואמר, שכאשר יהיו חסידים שמחים ובריאים (פריילעכע און געזונטע) אזי יהי' גם לו טוב יותר. ביום הש"ק, משך זמן אחרי התפלה, קרא

ובפרט אותם הענינים שהרבי גילה אותם, כנ"ל, באופן של פירסום והפצה עד ל"חוצה".

וכללות הענין בזה – שיש ענינים שפעם היו עושים אותם רק רבותינו נשיאינו, ובכך היו מוציאים י"ח את כלל ישראל; אבל עכשיו, לאחרי שרבותינו נשיאינו גילו ענינים אלו, צריך כאו"א לעשותם בעצמו.

וענין זה הוא בהתאם להחידוש של חסידות חב"ד – שלא להסתמך על הרביים, אלא שתהי' גם העבודה בכח עצמו.

ט. וזהו שמצינו כו"כ ענינים שבעבר היו עושים אותם רק יחידי סגולה, ולא כולם (מפני שכאשר עושים ענין מסויים צריכים להיות שייכים אליו, וכנ"ל), ואילו עתה, לאחרי שנתפרסמו הדברים, ה"ז נתפשט ונתקבל אצל כולם.

ולדוגמא – המנהג בנטילת ידים לסעודה לשפוך מים על כל יד ג"פ ולאחוז את הספל במגבת – הנה כאשר פעם שאל מישהו אם לנהוג כן, ענו לו שאין זה שייך אליו, ואילו עתה נתפשט המנהג אצל כל החסידים כדבר פשוט,

ועד – כפי ששמעתי – שיש בתים שגם נשי ובנות ישראל מהדרות ליטול ידיהן באופן האמור ("מיט אַ האַנטוך אויף דער פלייצע"...)! הידור שבכמה חוגי בני"י ("די עולם'שע") לא הגיע לעת עתה אפילו לרבנים – הגיע אליהן, כיון שגדלו ונתחנכו בבית חסידי.

וכאמור, שמנהגי החסידות הם כמו תורת החסידות, והרי גם בנוגע לתורת החסידות השתדל כ"ק מו"ח אדמו"ר בשנים האחרונות לפרסם מאמרים ושיחות (שבהם נתבאר ענינים בתורת החסידות ובמנהגי ודרכי החסידות) באידיש, באמרו שכוונתו שיהיו הדברים מובנים גם לנשי ובנות ישראל.

ונקודת הדברים – שההנהגה בדרכי ומנהגי החסידות, ובכללם גם מנהגי בית הרב, הו"ע השייך לכל,

ועוד זאת – שענין זה מסייע גם לגרש את החושך כפול ומכופל שבעולם, שהרי מעט אור דוחה הרבה חושך, אפילו מעט אור, בבחינת "פתחו לי כחודה של מחט", אבל מעט אור עכ"פ מוכרח להיות; יהי' ענין זה, איפוא, ה"מעט אור" שידחה את החושך.

י. האמור לעיל הוא בנוגע למנהגים בכלל. ובפרט בנוגע למנהגי חתונה – ה"ז בודאי נוגע לכל, שהרי בנישואין צריך להתגלות כח האין-סוף ב"דור ישרים יבורך", וכיון שהתגלות כח הא"ס נמשכת ע"י נשיא הדור, לכן נוגע יותר שתהי' ההנהגה במנהגי בית הרב.

יא. הדיוק במנהגי החתונה – כבכל המנהגים בב' סוגים הנ"ל שהם מדויקים ביותר

— הוא עד כדי כך שדייקו אפילו בנוסח ההזמנה.

קודם חתונת גיסי צוה כ"ק מו"ח אדמו"ר שיעתיקו את נוסח ההזמנה מההזמנה לחתונה שלנו. ובמענה לשאלתי, השיב כ"ק מו"ח אדמו"ר שנוסח זה הוא מההזמנה לחתונה שלו, וכנראה שכן הי' גם בחתונות שלפנ"ז.

בנוסח ההזמנה ישנם ארבע פיסקאות, וד' האותיות שבראשי הפיסקאות הם אותיות אהבה. — כ"ק מו"ח אדמו"ר לא רצה שישומו לב לכך, כדי שלא תהי' יניקה לחיצונים, אבל לפועל שמו לב, ולא היתה דעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נוחה מזה.

יב. בנוסח ההזמנה של החתונה — נוסח ההזמנה לחתונתו של הרבי, ובמילא כן הוא גם בנוסח ההזמנה ששלח הרבי לחתונת בנותיו ("זיינע קינדער'ס חתונה") — הי' כתוב זמן החופה בשעה החמישית בערב.

הן כשהיתה החתונה בחורף והן כשהיתה החתונה בקיץ — כתבו תמיד זמן החופה בשעה החמישית בערב.

החופה עצמה נערכה אמנם בלילה,

— בחתונתי נערכה החופה בשעה מאוחרת ביותר ("גאָר שפעט"), בגלל טעם חיכוני — אבל ה"קבלת פנים" — דייקו שתתחיל בשעה החמישית.

יג. את הכתובה — כתבו (לא סמוך להחופה, אלא) מבעוד יום, וגם קבלת הקנין וחתמת העדים היו מבעוד יום, ובעת החופה היתה רק מסירת הכתובה.

ולהעיר, שע"פ דין יכול להיות שעבוד הכתובה גם כמה ימים קודם הנישואין.

יד. השושבינין שמולכים החתן והכלה להחופה — הנה בהחתונה שלי לא הי' אאמו"ר נוכח, אבל גם בהחתונה של גיסי, היו שושביני החתן ואבי החתן וכלה, כ"ק מו"ח אדמו"ר (אבי הכלה), והרה"ח ר' משה האָרענשטיין (אבי החתן).

ושושביני הכלה — אינני יודע, אבל כנראה שגם שם הי' עד"ז — אם החתן ואם הכלה.

ותחת החופה, סובבו (עם הכלה) הורי החתן והכלה.

בעת שמולכים את החתן ל"באָדעקעניש", ואח"כ לחופה, וכן בעת שמולכים את הכלה להחופה — מנהג בית הרב שמנגנים כסדר ניגון אדמו"ר הזקן הידוע (בן ד' הבכות).

טו. הקידושין — היו בטבעת של זהב.

— בספר אוצר חילוף מנהגים (מכת"י) בין בני א"י ובני בבל, והובא גם בים של שלמה (למהרש"ל) בסוף ב"ק, איתא שמנהג בני א"י לקדש בטבעת.

לכאורה היתה הטבעת צריכה להיות של כסף — מכמה טעמים: א) לשון המשנה הוא

בלתי מוגה

"בכסף ובשוה כסף" (ב) ע"פ קבלה צ"ל טבעת של כסף. ג) קידושין הו"ע של אהבה, שזהו"ע כסף, מלשון "נכסוף נכספת",

אבל בפועל היו הקידושין בטבעת של זהב. – טעם הדבר יחשוב כל א' כרצונו, אבל בכל אופן, כך הי' ("כ"ק מו"ח אדמו"ר הי' אומר: כך שמעתי).

הטבעת – היתה חלקה, היינו, שלא הי' חרות על גבה שום דבר. – ישנם כאלה שנוהגים לחקוק על הטבעת את יום הנישואין, ובודאי שענין זה לא צריך להיות בשעת הנישואין, מטעמים אחרים, אבל כ"ק מו"ח אדמו"ר דייק שלא הי' חקוק שום דבר, עד שצוה שיגררו את ה"פראָבע" (חותמת-מבחן ע"ד סוג הזהב).

את הטבעת מתחיל החתן לענוד על אצבע הכלה באמירת התיבות "הרי את", ולאמירת התיבה האחרונה, "וישראל", מסיים ענידת הטבעת היטב, ומסיר את ידו, שבזה יוצאת הטבעת מרשותו ונעשית שלה.

טז. לשבירת הכוס תחת החופה – לא לקחו (בחתונה הנ"ל) כוס בפ"ע, אלא הכוס שבו קידשו ואמרו הברכות, לאחר שנתנו להחתן והכלה לטעום ממנו, נתנו למישהו (שמו הי' משה אהרן) לשתותו, ואח"כ שברו כוס זה.

יז. כשהוליכו את החתן והכלה לחדר היחוד,

– חדר היחוד הי' באחד מחדרי הישיבה. גם הקבלת פנים נערכה באחד מחדרי הישיבה. והחופה נערכה בחצר הישיבה, תחת כפת השמים. הסעודה – נערכה במקום אחר [כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר בבת-שחוק: "אויף אַ צַמַּעֲרִיקאַנ'סֶטן אופֿן"...] – ע"פ רצונו של כ"ק מו"ח אדמו"ר שבישיבה יערך רק החלק הרוחני של החתונה –

היתה מונחת על סף דלת חדר היחוד כף של כסף, והציווי הי' שלא לדרוך עלי', אלא רק לעבור על גבה.

הסדר הי' שבתחילה נכנסו גם המחותנים (אף שנקרא "חדר היחוד"), וע"פ ציווי כ"ק מו"ח אדמו"ר השתמטו אחד אחד מן החדר. כ"ק מו"ח אדמו"ר מזג בעצמו כוס חמין (תה) להחתן והכלה (לשבור את הצום), ויצא גם הוא מן החדר.

יח. (וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א:)

יעזור השי"ת שיהיו שמחות אצל בני, ובפרט שמחות נישואין, שזוהי ההכנה להמעמד ומצב ש"יכלו כל הנשמות שבגוף", שאז "בן דוד בא".

* * *

. . כד. דובר לעיל (ס"ח-ט) שמנהגי בית הרב שייכים לכל ישראל, שכן, מנהגי ודרכי החסידות הם כמו תורת החסידות ששייכים לכל ישראל.
בלתי מוגה

וכללות הענין בזה – שאצל כאו"א מישראל צריך להיות הן גליא דתורה והן פנימיות התורה, שהם בדוגמת גוף ונשמה.

כה. בעת סעודת החתונה (בי"ד כסלו תרפ"ט) הלך כ"ק מו"ח אדמו"ר סביב השולחנות וחילק משקה לכאו"א בברכה. בגשתו למקום עמידת תלמידי הישיבה, צוה להמשיג לחלק משקה לכל אחד מהתלמידים, ואמר בפניהם שיחה שהתחלתה במארז"ל "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עלי", ובין הדברים אמר: "תדעו תמימים שעליכם לבטל עצמכם מכל וכל, און אויף דעם גייט איהר, תלמדו תורה ביגיעה, גם בנגלה, וכן תלמדו חסידות. . ואז הנני מברך אתכם וכו'".

לימוד התורה צריך להיות הן נגלה דתורה והן תורת החסידות, שכן, נגלה וחסידות הם כמו גוף ונשמה, ולכן צריכים להיות שניהם יחד.

כשם שאי אפשר שתהי' נשמה בפני עצמה, אלא צריכים שתהי' גם מציאות הגוף, כך בהכרח שיהי' גם לימוד נגלה דתורה כדבעי, ועד"ז לאידך, כשם שאי אפשר שתהי' מציאות הגוף בפ"ע, אלא צריכים גם נשמה, כך בהכרח שיהי' גם לימוד תורת החסידות והנהגה בדרכי החסידות, שזוהי נשמת התורה, שנותנת חיות גם בהגוף דתורה – בדוגמת התלבשות הנשמה בגוף שאינה כמו דבר טוב המונח בתוך קליפה, שהקליפה רק קולטת ריח טוב אבל אינה משתנית, אלא באופן שהגוף עצמו נעשה דבר חי.

והענין בזה – שההתקשרות דבני ישראל עם הקב"ה היא ע"י התורה, שישראל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה. וכדי לקשר לא רק את הגליא דישראל עם הגליא דקוב"ה, אלא גם את הסתים דישראל עם הסתים דקוב"ה, לא מספיק לימוד הגליא שבתורה שמקשר את הגליא דישראל עם הגליא דקוב"ה, אלא צריך להיות גם לימוד סתים שבתורה, שמקשר את הסתים דישראל עם הסתים דקוב"ה, ובאופן שהסתים מאיר גם בהגליא (ע"ד האמור לעיל בנוגע להתלבשות הנשמה בהגוף).

* * *

כו. חתונה בכלל אצל כל איש פרטי – הו"ע כללי. אבל אצלי – הרי ע"י החתונה הוכנסתי אח"כ בענינים כלליים כו'.

דאָס איז דער טאָג וואָס מ'האָט מיר פאַרבונדן מיט אַיך און אַיך מיט מיר, און צוזאַמען וועלן מיר אויסמאַטערן די גאולה האמיתית והשלימה (זה היום שבו קישרו אותי עמכם, ואתכם עמי, וביחד נתייגע ונביא את הגאולה האמיתית והשלימה).

(וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א:) יעזור השי"ת שנראה פרי טוב בעמלינו.

[כ"ק אדמו"ר שליט"א צוה שהתלמידים יאמרו לחיים, ויבקשו שתהי' להם הצלחה בלימוד התורה, נגלה וחסידות (והמתין עד שכולם יאמרו לחיים, ואמר "לחיים" עמהם).

בלתי מוגה

כ"ק אדמו"ר שליט"א נתן מהמזונות לאחדים מזקני החסידים שזכו להיות נוכחים בהחתונה בשנת תרפ"ט.

אח"כ צוה כ"ק אדמו"ר שליט"א לנגן התנועה של הבעש"ט – ג' תנועות. הבינוני. אני מאמין. ניגון אדמו"ר הזקן. "ניע זשוריצי כלֶאֶפְצִי".

* * *

כז. בעמדנו בהימים שבין יו"ד כסלו, זמן הלידה של חסיד, ליי"ט כסלו, שהו"ע הברית,

ובפרט ביום הש"ק שלפני י"ט כסלו, דכיון שמיני' מתברכין כולהו יומין, מתברך ממנו י"ט כסלו, ראש השנה לתורת החסידות ולדרכי החסידות, שבו נמשכת המשכה כללית על כל השנה כולה –

יה"ר שתהי' ההמשכה בנוגע לתורת החסידות ולדרכי החסידות ללא העלמות והסתרים, וללא מניעות ועיכובים, הן בגשמיות והן ברוחניות, ויהיו בנקל, ובהצלחה מופלגה בדרך שלמעלה מהטבע.

* * *

[בסיום ההתוועדות הכריז א' מזקני החסידים שמבקשים ברכה שהרבי יוליכנו לקראת משיח. וענה כ"ק אדמו"ר שליט"א: ע"י לימוד חסידות – ששייך לא רק ליחידי סגולה, אלא כל אחד צריך לקבוע עתים לזה – יביאו את המשיח.

לאחרי תפלת ערבית צוה כ"ק אדמו"ר שליט"א להרה"ח ר' שמואל לויטין לערוך התוועדות, בנתנו לו מעות עבור משקה, וברכו שתהי' ההתוועדות בדרך הישר ובהצלחה].
(משיחת ש"פ וישלח, י"ד כסלו ה'תשי"ד)



התחלת פעולתו של משיח (גליון)

הת' יוסף יצחק שי' אסולין
תלמיד בישיבה

א

בד"מ ש"פ משפטים ה'תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "וכיון שבימים אלו מחליטים ומכריזים ראשי מדינות בעולם ע"ד צמצום וביטול כלי נשק וההוספה בהענינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם כולו - תוכן היעוד "וכתתו חרבותם לאתים", שבירת כלי המלחמה לעשות מהם כלים לעבודת האדמה, "ארץ ממנה יצא לחם" - ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ליתר ביאור: כיון שנמצאים בזמן 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 דאור"ע ("לב מלכים ושרים ביד ה'") להחליט ולהכריז יחדיו ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים". עכלה"ק.

ובקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' דשיבת תות"ל כפר חב"ד גליון רמח הקשה הת' ש.ד.ב. דהנה:

א. לכאורה סותר המשפט "ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו" את עצמו מרישא לסיפא; שהרי בתחילה כותב

כ"ק אד"ש מה"מ שכבר התחיל קיום היעוד ("סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה"), ולא ידך משמע שהיעוד יתקיים רק בגאולה השלימה ("התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה").

ומתוך, אשר כוונת כ"ק אד"ש היא, שהחלטת ראשי המעצמות הינה סימן שמבשר שכעת צריך להתחיל היעוד, ולא סימן על כך שכבר התחיל היעוד כפשוטו. ומביא דוגמא לדבר, מלשון השגור בפי כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי פעמים, שמצביע על דבר מסוים כסימן על הגאולה, כאשר המשמעות היא שזה סימן שהגאולה צריכה לבוא, ולא שכבר באה.

ב. מקשה על דברי כ"ק אד"ש מה"מ "רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים", שהרי אנו נמצאים לפני ביאת משיח, והיאך מלך המשיח פועל על העמים לפני ביאתו?

ועוד מקשה, ממ"ש בס"ו בשיחה: "מפני שמתקרבים להזמן שאודותיו הכריזה התורה . . . וכתתו חרבותם לאתים", והנה כותב כ"ק אד"ש מה"מ במפורש שרק "מתקרבים לזמן" של קיום היעוד, ומה הפירוש, אם כן, של דברי כ"ק אד"ש מה"מ "רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים", שזהו נסוב על היעוד וכתתו חרבותם לאתים"?

ומתוך, שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ היא, שלפעולותיו העתידיות של מלך המשיח, יש השלכה גם כעת, קודם ביאתו.

ב

ואינו מובן:

א. לכאור' ע"פ פירושו, אינו מובן לשון קודשו של כ"ק אד"ש מה"מ "ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו", שהרי, בגאולה האמיתית והשלימה לא תהי' "התחלת קיומו של יעוד זה", אלא פשוט מאוד יתקיים יעוד זה, ומהי ההדגשה "תחילת קיומו"?

אלא יש לומר בפשטות, שכוונתו של כ"ק אד"ש מה"מ היא כפשוטו, שחתימת ההסכם ע"י המעצמות, היא היא "התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה", ומה שמקשה - הרי קושינו אינה קושי', שההתחלה שהיתה כעת, היא התחלתו של יעוד שיתגשם באופן מלא בגאולה האמיתית והשלימה, כפשוטם של דברים.

גם קושייתו ממ"ש בס"ו "מפני שמתקרבים להזמן שאודותיו הכריזה התורה . . . וכתתו חרבותם לאתים", הרי אינה מובנת כלל, דבר פשוט הוא ששלימות קיום היעוד

ד' וכתתו חרבותם לאתים", תהי' בגאולה האמיתית והשלימה, ואין זה סותר כלל שכעת התחיל היעוד.

ב. בס"ג כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "ויש לומר, שבקיומה של פגישה החלטה והכרזה זו בהעיר של נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר (שבה נתקבצו מנהיגי המדינות, כולל גם מנהיג מדינה זו, שהוצרך לבוא מעיר הבירה לעיר זו), מרומז, שכל זה בא כתוצאה מהפעולות והפצת התורה והיהדות, צדק ויושר, בכל העולם, שנעשו ונעשים ע"י נשיא דורנו, משיח שבדור, ועד שע"י שלימות העבודה בכהנ"ל בימינו אלה נעשה העולם כולו ראוי ומוכשר להתחלת הפעולה דמלך המשיח, "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים".

ובאם כוונת כ"ק אד"ש מה"מ שזהו רק סימן על העתיד להיות, ולא שזהו ההתחלה בפועל, מדוע מדגיש שדברים אלו נעשים ע"י "משיח שבדור"?

ג. מהי קושייתו האיך יכולים להיות פעולותיו של מלך המשיח קודם ביאתו, שהרי עוד קודם הגאולה האמיתית והשלימה ישנו משיח שבכל דור, וישנו בחזקת שהוא משיח וכו', ומהו ההכרח שפעולותיו של מלך המשיח יהיו דוקא אחרי הגאולה השלימה? (אמנם, שלימות קיום יעודי הגאולה יהיו רק לאחר ביאת המשיח; אך, כדברי כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ ש"פ משפטים ה'תשנ"ב, התחלת קיום היעוד יכול להיות אף קודם).

ד. בד"מ י"טכ' כסלו ה'תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש מה"מ "ובפרט בימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות, וכל בני, "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו", מוכנים בכל הפרטים ופרטי פרטים "לגשת ולהסב אל השולחן" "צוגיין און זעצן זיך צום טיש", שולחן ערוך בכל מטעמים ובכל טוב, החל מעניני הגאולה, לויתן ושור הבר ויין המשומר, ועוד ועיקר, "לדעת את ה'", "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"².

ועוד אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "ע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו . . . ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!"³.

והנה שיחות אלו נאמרו איזה זמן קודם ש"פ משפטים ה'תשנ"ב, ואיך טוען, א"כ, שנמצאים אנו "לפני ביאת משיח", כלשונו?

(1) ומה שכתב "הביטוי" רואים כבר . . . פעולתו של מלך המשיח על העמים, אין משמעותו כי משיח בא והחל את פעולותיו - בניגוד לסדר ההלכתי המתאר את ביאת משיח" - הגה לא מצאתי מקור לדבריו, ועוד יותר, הרי סימניו של משיח - שיהיו עוד קודם הגאולה - הנם חלק מפעולתו של משיח, והיאך טוען שזהו "בניגוד לסדר ההלכתי"?

(2) ועיין ג"כ ד"מ ש"פ ויצא וישלח ה'תשנ"ב.

(3) ד"מ ש"פ וירא ה'תשנ"ב.

ונראה שהתבלבלו לו הזמנים, ומערבב בין ימות המשיח, שהם ימינו אלה, לבין הגאולה השלימה. דמפורש ברמב"ם שעוד קודם ש"יבנה מקדש במקומו", ישנו ה"בחזקת שהוא משיח", שהוא גלוי וידוע לבני ישראל, ופועל בעולם, ואז הם 'ימות המשיח', כפשוטם של מילים, הימים של התגלות מלך המשיח, ורק לאחר מכן, כאשר ינצח כל האומות, יבנה המקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל, רק אז תהי' הגאולה האמיתית והשלימה⁴.

זמן התגלותו של מלך המשיח בבוא הגאולה

הת' טובי' שי' גינזבורג
תלמיד בישיבה

א

בשיחת ליל ג' דחג הסוכות תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק (בתרגום חפשי): "ועוד ועיקר - שזו נעשית הקדמה קרובה ממש לבית המקדש השלישי מקדש אדני כוננו ידיך, כיון שתיכף ומיד נזכה ל"וארו עם ענני שמיא" - שאז מתבטלת כל השקלא וטריא בנוגע לתחומין.

[משא"כ המקום שממנו יוצאים, הרי הוא בגדר מקום וזמן ותחומין. ואפילו המקום שאליו מגיעים (עם הענני שמיא), הרי ברגע שמגיעים שייך עדיין ענין של הגבלות ותחומין - שהרי באים לשם רגע קודם ביאת משיח צדקנו, כיון ששם יש לחכות להודעה שהנה זה (משיח צדקנו) בא, שזה לוקח רגע נוסף]. "עכלה"ק.

והיינו שלמרות השקלא וטריא בגמ' לגבי הגעת הגאולה בשבת, מאחר ואסור לעבור את התחום כדי להגיע לירושלים - הרי כיוון שבאים עם 'ענני שמיא' שהם למעלה מעשרה טפחים אין זה בעי' 'דאין תחומין למעלה מעשרה'. אך אי אפשר לומר שאין בעיית תחומין כיוון שבביאת משיח יתבטל איסור זה, מאחר שגם לאחרי ההגעה לירושלים עדיין לא הגיע משיח, וממילא לא נתבטל עדיין האיסור.

והנה במבט ראשון בדבריו הק', מתעוררת תמיהה גדולה: מהי הכוונה שגם לאחרי ההגעה לירושלים בעננים אין מתבטל עדיין גדר תחומין - כי "באים לשם רגע קודם ביאת משיח צדקנו, כיון ששם יש לחכות להודעה שהנה זה (משיח צדקנו) בא, שזה

(4) וראה גם להלן בהערת 'שנה שמלך המשיח נגלה בו' ביאור חלוקת שני זמני ביאת משיח. וראה גם לקמן הערה 6.

לוקח רגע נוסף" - והרי עצם זה שנוסעים על עננים לירושלים, מורה שכבר הגיע משיח צדקנו, שלכן מתקיים הייעוד "וארו עם ענני שמיא"?

וכמפורש בריבוי שיחות, ולדוגמא בדבר מלכות תזריע-מצורע (סעיף יד): "שזוכים לשמוע ההכרזה (בכל העולם ובכל סדר ההשתלשלות) ש"הנה זה (מראה באצבעו ואומר זה) מלך המשיח בא . . . וביחד עם כל בני", "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו" . . . באים "עם ענני שמיא", לארצנו הקדושה, לירושלים עיר הקודש, לבית המקדש, ולקדש הקדשים".

והיינו שתחילה ישנה ההכרזה וההודעה שמשיח כבר הגיע, ולאח"ז באים כל בני" מכל העולם לבית המקדש - ואיך אומר בשיחה זו, שלאחרי ההגעה לשם בעננים צריך לחכות רגע נוסף להודעה שמשיח כבר בא, והרי ההודעה שמשיח בא היא עוד לפני הנסיעה בעננים?

ב

ועוד צריך להבין בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ש"ברגע שמגיעים שיך עדין עניין של הגבלות ותחומין", שמשמע מכך שלאחרי ביאת משיח צדקנו (ברגע הבא) יתבטל גדר תחומין' - והרי לכאורה זוהי סתירה לנצחיות התורה ש"דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים . . . שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם".

ואף שאמנם אמרו חז"ל "מצוות בטילות לעתיד לבוא", הרי כביאור כ"ק אד"ש מה"מ⁵ - אין הכוונה בזה שיתבטלו לגמרי, דאם כן הרי זוהי סתירה לנצחיות התורה. אלא ש"מציאות המצווה כשלעצמה היא בקיום נצחי . . . [רק ש]לא בתור ציווי לאדם, אלא בתור רצונו של הקב"ה". והיינו שהאדם ודאי יקיים, אך לא מחמת ציווי, אלא בדרך ממילא מכיוון שהוא חד עם הקב"ה ורצונו.

ואם כן, איך אומר כ"ק אד"ש מה"מ שהדרך להיפטר מבעית התחומין היא רק ע"י הנסיעה בעננים (למעלה מעשרה שאין תחומין), מאחר שהתבטלות גדר תחומין תהי' רק לאחרי ההגעה לירושלים. - והרי גם אם יתבטלו גדר תחומין כבר עכשיו עוד לפני ההגעה, לא יעזור זה להתיר היציאה מחוץ לתחום - מאחר שגם לע"ל לא נעבור על איסור תחומין, מחמת עצם רצון ה'?

(5) דבר מלכות קונטרס הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלים לעולם. ושם נסמן.

ג

אמנם בזה ניתן ליישב לכאורה, אשר אכן ברגע ביאת משיח "מתבטלת כל השקלא וטריא בנוגע לתחומין" - כי כל השקו"ט מתעוררת איך אפשר להגיע לירושלים מחוץ לתחום, וע"כ עונים שאין בעי' של תחומין כי "מצוות בטלות לע"ל" - ומתבטלת השקו"ט. ואף שבפועל לא נעבור על האיסור מחמת רצון העליון - הרי זה כבר לא נוגע לשקו"ט, כי ההגעה תהי' בדרך כל שהיא באופן שלא נעבור על האיסור.

וכביאור כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה שם אודות היתר קבורת מת בתכרכים העשויים מכלאים - "כי כשיעמוד לעתיד לא יהי' עליו הציווי דאיסור כלאים, אף שבוודאי לא יישאר לבוש בכלאים, אם כי לא בתורת ציווי אלא (בדרך ממילא) מצד רצונו של הקב"ה לשלול כלאים" - והיינו דמותר לקבור מת בכלאים, כי כשיגיע רגע תחיית המתים בוודאי לא יישאר לבוש בהם, בדרך ממילא מחמת רצון ה'.

וכמו שאין בעי' בקבורת מת בכלאים - מכיוון שלע"ל יתבטל גדר כלאים, למרות שבפועל לא יעבור האדם על רצון ה' בזה. כן הוא בעניינינו: דאם היתה ביאת משיח עוד לפני ההגעה בעננים - הי' מתבטל גדר תחומין, ולא היתה בעי' בהגעה לירושלים גם לולי ענני שמיא - אף שבפועל לא היו עוברים בזה על רצון ה'.

אך עדיין צריך ביאור בשאלה הנ"ל: כיצד יתכן שלאחרי ההגעה לירושלים בעננים צריך לחכות רגע נוסף להודעה שמישיח בא - בעוד שעצם ההגעה בעננים היא קיום היעוד 'וארו עם ענני שמיא' הבא ע"י ביאת מלך המשיח. וכמפורש בריבוי שיחותיו הק' ובפרט בדבר מלכות הנ"ל, ש'זוכים לשמוע ההכרזה שהנה זה מלך המשיח בא' ולאח"ז באים עם 'ענני שמיא'?

ד

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים דהנה בדבר מלכות ש"פ בלק (סעיף ח) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "וכבר ראו בפועל "נפלאות" המעידים שזוהי ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", ועד ל"שעה שמלך המשיח בא . . . והוא משמיע להם לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם" (כדברי הילקוט שמעוני), ועד להכרזה ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", שכבר בא⁶.

6) ראה גם דבר מלכות ש"פ נשא: "ומאו (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמלך המשיח בא (הנה זה בא)". . . ומשמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם". וכן הוא בכמה וכמה שיחות הדבר מלכות.

ולאידיך בדבר מלכות ש"פ דברים (סעיף א) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "לפי כל סימני הגאולה הרי "הנה זה (משיח) בא" תיכף ומיד ממש (וזה שמשיח עדיין לא בא אינו מובן כלל)⁷. ולכאורה כיצד מתיישבים ב' השיחות זה עם זה?

אלא הביאור בזה בפשוטות⁸ - שבאמירה 'הנה זה משיח בא' ישנם כמה משמעויות: ישנה משמעות ב'הנה זה משיח בא' - שמשיח מגיע ומתגלה ומודיע לעם ישראל 'הגיע זמן גאולתכם' ופועל בעולם וכו' - שזה כבר הי', 'כבר בא'. וישנה משמעות ב'הנה זה משיח בא' שמשיח מגיע ומביא את הגאולה השלימה ובונה בית המקדש ומקבץ נדחי ישראל - שזה 'עדיין לא בא'⁹.

ואולי יש לומר שגם בעניינינו ישנם שני כוונות ומשמעויות ב'הנה זה משיח בא': בדבר מלכות תזריע-מצורע כשאומר שישנה בתחילה "ההכרזה שהנה זה מלך המשיח בא" ולאח"ז "באים עם ענני שמיא" - שהכוונה היא על התגלות וביאת משיח בעולם (לאחרי ה'נכסה') להביא את הגאולה, שאכן זהו (לפניו) הגורם לכך שכל בני יטוסו על ענני שמיא לירושלים.

אמנם בשיחה זו דליל ג' דחג הסוכות מדבר על 'הנה זה משיח בא' באופן אחר - על התגלותו הרשמית של מלך המשיח לעיני כל ישראל יחד (או ביאתו לפתיחת התקופה השני') וכיו"ב, אשר זה נעשה לאחרי ההגעה לירושלים בעננים - 'ששם יש לחכות להודעה שהנה זה (משיח צדקנו) בא, שזה לוקח רגע נוסף'.

ולאחרי שכבר זכינו לראות בהתגלותו הראשונה של מלך המשיח - כ"ק אד"ש - שכבר הודיע שהגיע זמן הגאולה והחל לפעול בעולם, נזכה תיכף ומיד להתגלותו המליאה והמושלמת (לאחרי הכיסוי¹⁰) להביא את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, ולהתגלותו לעיני כל ישראל יחדיו תיכף ומיד ממש!

7) וראה גם דבר מלכות ש"פ ראה: "היתכן שבסיומם של י"א חדשים דשנת "נפלאות אראנו", משיח צדקנו עדיין לא בא?!" . וכן הוא בעוד שיחות בדבר מלכות.

8) וראה גם לקמן בהערות 'שנה שמלך המשיח נגלה בו'.

9) ושני ביאות והתגלויות אלו הן לכאורה כמאמר המדרש (במדבר רבה יא, ב): "כגואל ראשון כך גואל אחרון - הגואל הראשון זה משה נגלה להם וחזרו ונכסה מהם . . . אף גואל אחרון נגלה להם וחזרו ונכסה מהם" - שישנה התגלות ראשונה בפועל וכו', ולאחרי הכיסוי מגיעה ההתגלות הנוספת שהיא הבאת הגאולה וכו'. וראה גם לקו"ש חלק ו (עמ' 381).

10) ראה הערה הקודמת.

עבודת השליחות חדורה בכזונה לקבלת פני משיח

הת' אברהם שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א

בשיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ז (סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 101) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "כוונתו של המשלח נשיא דורנו בשליחת השלוחים למקומות שונים יש לומר שהיא, שהשליח יתרכז לפעול, לעזור לאנשי המקום שלשם נשלח - הן לאחב"י הנמצאים שם, שיאיר וישפיע להם ע"י הפצת היהדות והמעיינות, והן לבני נח - להבדיל - ע"י הפצת שבע מצוות דידהו.

ואף שהשליח צריך לידע פס"ד התורה והודעת התורה - תורת חיים - אודות הפעולה שנעשית עי"ז בכל העולם, שע"ז מקרבים את הגאולה וכו' - ובפרט שידיעה זו מוסיפה חיות ומרץ בעבודתו - הנה ביחד עם זה עליו לדעת שהענין דקירוב הגאולה הוא "מסובב" ו"תוצאה" מהעבודה שהטיל עליו המשלח; והתפקיד שהטיל עליו המשלח הוא - להתרכז להאיר את המקום אליו נשלח באור התומ"צ". עכלה"ק.

והיינו: אשר עבודת השליחות של כל שליח היא להפיץ תורה ויהדות ומעיינות החסידות, וצריך רק לידע שעבודתו מביאה את הגאולה (כתוצאה ומסובב מעבודתו), אבל התרכזותו צריכה להיות רק בהפצה בפועל.

אמנם בשיחת ש"פ תצא תשמ"ח (ספר השיחות תשמ"ח ח"ב עמ' 629), אומר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "במשך כל הדורות (גם בהתחלת זמנו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו), היתה עיקר ההדגשה על הפעולה דהפצת המעיינות חוצה, ולא (כל כך) על הבאת המשיח - אף שבכללות ה' ידוע שהפצת המעיינות חוצה פועלת ביאת המשיח, ומזמן לזמן (ובפרט בהתוועדויות די"ט כסלו, וכיו"ב) היו מזכירים ומדברים על ענין זה.

משא"כ כשהגיע הזמן שבו יצא כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בהכרזה "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה" - ומוסיף והולך עד עצם היום הזה, ע"פ ציווי והוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אשר, "מה להלן עומד ומשמש אף כאן כו" - ההדגשה על הבאת הגאולה, ועד שכל פעולה ד"מעשינו ועבודתינו" (כולל בנוגע להפצת המעיינות

חוצה) חדורה בכוונה - להביא את משיח צדקנו, מתוך ידיעה שזהו תפקידו המיוחד של דורנו זה - להביא את הגאולה". עכלה"ק.

ומשיחה זו יוצא בדיוק להפך: דאכן בכל הדורות עד הכרזתו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ 'לאלתר לגאולה' - היתה ההדגשה על ההפצה בפועל עם ידיעה שזה מביא את הגאולה, אך מזמן הכרזתו של הרבי הריי"צ עד עצם היום הזה 'ההדגשה על הבאת הגאולה, ועד שכל פעולה ד"מעשינו ועבודתינו" (כולל בנוגע להפצת המעיינות חוצה) חדורה בכוונה - להביא את משיח צדקנו".

וצריך להבין כיצד מתיישבות ב' שיחות אלו זו עם זו?

ב

ואולי י"ל הביאור בזה: שיש לחלק בין ענין ההדגשה להתרכזות. כלומר: השליח אכן צריך להתרכז בעיקר בעבודתו להפיץ את המעיינות ולדעת ש"הענין דקירוב הגאולה הוא "מסובב" ו"תוצאה" מהעבודה שהטיל עליו המשלח" (שיחת חיי שרה תשמ"ז).

אך לאידך גיסא - ההתרכזות זו עצמה נעשית מתוך הדגשה (שלא היתה בדורות קודמים) שעבודה זו מביאה את הגאולה, "שכל פעולה ד"מעשינו ועבודתינו" חדורה בכוונה - להביא את משיח צדקנו (שיחת כי תצא תשמ"ח)".

יש להביא דוגמא לענין ממצוות תפילין: חלק ממצוות תפילין הוא - הכוונה, "שציונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו . . . וציונו להניחם על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, כדי שנשעבד הנשמה שהיא במוח וגם תאוות ומחשבות ליבנו לעבודתו ית"י"¹¹.

ומוכן בפשטות, שעיקר התרכזות האדם - כשהוא מניח תפילין בפועל - היא בעשייתו הגשמית, שמניח תפילין על ידו וראשו (שכן אם יניח את התפילין כמתעסק - לא יצא ידי חובתו¹²), אמנם יחד עם זאת מחוייב הוא לכוון ולהדגיש (כנ"ל) שמניח תפילין כדי לשעבד לבו ומוחו.

ועד"ז בנדו"ד: עיקר ההתרכזות וההתעסקות בפועל של השליח היא בהפצת המעיינות גופא, (והעבודה שעבודה זו מביאה את הגאולה רק מוסיפה לו חיות וכו'). אך יחד עם זאת, כל פעולה ופעולה שלו צריכה להיות חדורה בכוונה להביא את הגאולה.

(11) סידור אדה"ז הלכות תפילין.

(12) ראה שו"ע אדה"ז סי' תעה סע' כח-ט.

ג

אך הנה כל זה הי' עד שנת תשנ"ב, שאז הודיע כ"ק אד"ש מה"מ באופן ברור (דבר מלכות חיי שרה סעיף יד): "צריך לצאת בהכרזה ובהודעה לכל השלוחים, שעבודת השליחות עכשיו ושל כאו"א מישראל מתבטאת בזה - שיקבלו את פני משיח צדקנו. כלומר: כל הפרטים בעבודת השליחות של הפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, צריכים להיות חדורים בנקודה זו - כיצד זה מוליך לקבלת משיח צדקנו"¹³.

והיינו: שאין הכוונה שהדברים יהיו בכוונת רגש האדם בלבד - שכן ענין זה הי' עוד קודם לכן (כנ"ל), ואינו שייך לשליחות המיוחדת שנתחדשה עכשיו דוקא. אלא הכוונה היא, שכל פרט ופרט בעבודת השליחות צריך להיות חדור באופן גלוי שמטרתו היא לקבל פני משיח צדקנו - כ"ק אד"ש 'המשיח היחיד שבדורנו'¹⁴.

חיוב ג' תפילות בכל יום לעתיד לבוא

הת' שלום שי' טל
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (ברכות כו, ב): "רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפלות אבות תקנום, רבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד תמידין תקנום". וברמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ה) פסק כריב"ל וז"ל: "וכן התקינו עזרא ובית דינו, שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות. שתי תפלות בכל יום, כנגד שני תמידין". וכן משמע משו"ע אדה"ז, וזלה"ק (בסי' צח סעי' ד): "התפלה היא במקום קרבן".

ולפי"ז יש לעיין בדין התפילות לע"ל, דלכאורה מאחר שיקריבו בביהמ"ק את ב' התמידין בפועל - לא יהי' חיוב להתפלל ג"פ בכל יום.

הנה בזמן בית שני אף שהי' ביהמ"ק קיים והקריבו תמידין בפועל, איתא בגמ' (סוכה נג, א) "אמר ר' יהושע בן חנני' כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד, שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפלה משם לקרבן מוסף, משם לתפלת המוספין, משם לבית המדרש, משם לאכילה ושתי', משם לתפלת המנחה כו"ו ומובן דאע"פ שהקריבו את התמידין בפועל היו מתפללים ג' תפילות.

13) וראה גם דבר מלכות וירא (סעיף יד) - "כל הענינים וכל הפעולות חדורים בעניני משיח וגאולה".

14) סעיף יג שם.

והטעם שהתפללו הוא, משום שבתפילות אלו קיימו את מצוות התפילה (מדאורייתא או מדרבנן), שהיא בנוסף להקרבת הקרבנות. ומובן מזה לכאורה דגם לע"ל שיקריבו התמידין, מ"מ מצד המצווה של תפילה יתפללו ג' פעמים בכל יום.

ובספר ימות המשיח בהלכה (להר' א.י.ב. גערליצקי. ח"א ע' קמט) כתב שאין להוכיח כן, "שהרי מבואר בכ"מ שבזמן בית שני ידעו שאין זה גאולה נצחית ולכן לא בנו הבית, ויעפי סברא זו י"ל דבימות המשיח ב"ב כשיקריבו קרבנות בפועל יופקע חיוב זה להתפלל ג'פ כנגד קרבנות, כיון שתהי' גאולה נצחית. ויהי' חיוב להתפלל רק משום ועבדתם את ה"א", דהיינו שיתפללו לע"ל תפילה אחת בכל יום (ועיי"ש במ"ש בזה באריכות).

ובמחכ"ת לא דק, דיש לדחות סברא זו מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ ויצא ה'תשנ"ב (שיחו"ק ח"א ע' 391. בלתי מוגה):

"וכל בני" הולכים . . ואוכלים שם מסעודת . . ולאחרי הסעודה אומר דוד מלכא משיחא אני אברך ולי נאה לברך את ברכת המזון, עד לסיום ברכהמ"ז באמירת הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים [וכמובן במכ"ש וק"ו: אם אומרים זאת בכל שבת עוד בזמן הגלות - עאכו"כ לעת"ל ביום שכולו שבת]."

ולכאורה צריך ביאור, דהנה מאחר שכבר עומדים בהזמן דלע"ל, מהו"ע התפילה ש"ינחילנו ליום שכולו שבת?"

ויובן זה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ שמות תשמ"ז (התוועדויות תשמ"ז ח"ב ע' 302. בלתי מוגה):

"ובקרוב ממש זוכים להתגלות בית חדש האמיתי והנצחי ביהמ"ק השלישי שבו יהי' ענין התורה והתפלה כו' בתכלית השלימות והנצחיות. שכן בנוגע ללימוד התורה הרי לעתיד לבוא לא יהי' ענין של שכחה ועאכו"כ בנוגע לתפלה שיתוסף עילוי ושלימות כו' עד להוספה גם בנוגע לאוה"ע כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים כולל שלילת ענין השיתוף כי אם ביום ההוא יהי' הוי' אחד ושמו אחד."

והיינו, דגם לע"ל שייך ענין של הוספה בתפילה ("שיתוסף עילוי ושלימות"), אף שהוא "בית חדש האמיתי והנצחי - ביהמ"ק השלישי". ומובן דאף שהגאולה העתידה היא נצחית, מ"מ שייך ענין של הוספה ושלימות, וא"כ שייך לומר שיתפללו ג' תפילות בכל יום.

ויומתק בזה דברי כ"ק אד"ש מה"מ (סה"ש תשמ"ח ע' 278. תרגום חפשי): "והולכים כולם יחד לארצנו הקדושה . . ושם גופא - בירושלים עיר הקודש קרית מלך רב ושם גופא - בהר הקודש ובבית המקדש השלישי . . ושם נעשה לפניך כמצות רצונך - הן עבודת הקרבנות והן עבודת התפילה, שהתפילה אינה רק במקום קרבנות, רק שבשעה

שהקריבו קרבנות היתה התפילה של אנשי המשומר (מעמד) על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון ויש לומר שב"אחיהם" נכללים גם כל היהודים שבכל הדורות. וקורין את שמע וכל שאר ברכות (תמיד ספ"ד ריש פ"ה). עכלה"ק.

וממ"ש וקורין את שמע וכל שאר ברכות, שהוא סדר התפילה בבית שני (כמ"ש במס' תמיד שם), מוכן שאף לע"ל יתפללו ג' תפילות כפי שהי' בבית שני וא"כ שייך לומר שלע"ל יתפללו ג' תפילות.

החומרא בדברי נבואה על דברי תורה

הת' מנחם מענדל שי' מרגליות
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"א): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה . . . וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו - לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו".

ומביא ב' ראיות לדבריו: א. "שהרי התורה העידה עליו, שנאמר ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'".

ב. "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד . . . ובמשיח האחרון שעומד מבניו כו'" (ומביא כמה פסוקים מפרשת בלעם ומפרשם על דוד ועל מלך המשיח).

ובהלכה שלאח"ז ממשיך הרמב"ם: "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו".

הנה, בלקו"ש חל"ד (ע' 114) מדייק כ"ק אד"ש מה"מ בלשון הרמב"ם, וזלה"ק: "יש לדייק שהרמב"ם כתב ראי' זו בהלכה בפ"ע, ולכאורה הו"ל לכללה בהלכה הקודמת ביחד עם ב' ראיות הראשונות"¹⁵?

ובכדי להבין זה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החילוק בין הנצחיות שבמצוות התורה לבין הנצחיות שבשאר חלקי התורה: דהנה הכלל של נצחיות התורה הוא בכל חלקי התורה, אך בשאר חלקי התורה יכול להיות שענין הנצחיות שבהם הוא רק בתוכנם

הרוחני . . משא"כ המצוות שבתורה הם כפשוטם קיימים "לעולם ולעולמי עולמים" בלי שינוי גרעון או תוספת.

ועפ"ז מבאר שבהבאת ראי' זו, מתווסף "ענין חדש בחומר הדבר של מי שאינו מאמין בו, דנוסף לזה שכופר . . בתורה ובמשה רבינו מפני ש"התורה העידה עליו" - הרי הוא גם גורע א' ממצות התורה".

וע"פ כל הנ"ל מתרץ כ"ק אד"ש מה"מ: "ולכן כתב הרמב"ם ראי' זו בהלכה בפ"ע - כי בשתי הראיות הראשונות כוונתו להוכיח ד"מי שאינו מאמין בו . . כופר . . בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו", ובראי' זו בא לרמז על חומר נוסף בענין זה, שהוא גורע ממצות התורה".

וצריך ביאור, דהנה בהמשך השיחה (ס"ו) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ד"מצינו גם חומר בדברי נביאים לגבי דברי תורה, שהעונש על דברי תורה תלוי בסוג העבירה, אם היא עבירה קלה או חמורה כו', משא"כ העובר על דברי הנביא, אין נפק"מ באיזה ענין עבר, ואפילו אם הוא בדברי הרשות, חייב מיתה בידי שמים".

ובזה מבאר שכוונת הרמב"ם בהבאת ראי' זו היא להשמיענו חומרא נוספת במי שאינו מאמין במלך המשיח, שנוסף ע"ז שהוא כופר בתורה ובמשה רבינו, הרי הוא כופר גם בדברי נבואה.

אך לפי"ז צריך ביאור בתירוץ כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל - שהטעם שהרמב"ם כתב את הראי' השלישית בפ"ע הוא משום שבזה מרמז על חומר נוסף בכופר בביאת המשיח - מדוע לא כתב הרמב"ם גם את הראי' השני' בהלכה בפ"ע (כבראי' השלישית), לרמז שזהו חומר נוסף?

אך לק"מ, דהנה את הביאור הנ"ל (החומרא שיש בדברי נבואה על דברי תורה) מביא כ"ק אד"ש מה"מ לבאר דיוק בלשונו של הרמב"ם - "שבהראי' מפרשת בלעם אומר אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, שלכאורה אינו מובן טעם הדגשה זו ד"ושם נבא" (שנאמר בדרך נבואה)". וע"כ מבאר שמשמיע לנו בזה את החומרא של דברי נבואה. ומובן א"כ שהרמב"ם אכן מרמז את החומרא המתווספת בכופר בביאת המשיח בכך שכותב "ושם נבא" דוקא.

אך צריך עדיין ביאור מדוע את החומר הנוסף בדברי נבואה על דברי תורה מרמז הרמב"ם כשכותב "ושם נבא", ואילו את החומר הנוסף שבמצוות התורה על דברי תורה מרמז הרמב"ם בכך שמביאה בהלכה בפ"ע?

ויש לבאר בפשטות, דהנה החומרא בדברי נבואה על ד"ת היא פחותה יותר מן החומרא שבמצוות התורה על דברי תורה, שהרי:

"דברי תורה חמורים מדברי נבואה"¹⁶, אלא שמצינו גם חומר בדברי נבואה על דברי תורה. משא"כ הנצחיות במצוות התורה היא יותר מן הנצחיות שבדברי תורה, שבד"ת אפשר שנצחיותו תתבטא רק ברוחניות כנ"ל.

ומזה נמשך הבדל עיקרי ביניהם, שבחומרא בדברי נבואה על ד"ת אין כל נפק"מ לפועל בזה, שהרי בנדון דידן לא חל בפועל האיסור של עובר על דברי הנביא, כי לא שמע מפי הנביא וכו'. משא"כ החומר שישנו בכך שביאת המשיח היא ממצוות התורה ישנו לזה ב' נפק"מ (כמבואר בשיחה): א. האומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא מפני שסובר שאף שהובטחנו על הגאולה, חל בזה שינוי ונתבטלה הבטחה זו; ב. האומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא מפני שמפרש המקראות של הבטחת התורה שלא כפשוטם (שאומר שהגאולה תהי' רק ברוחניות וכיו"ב).

ולכן את החומרא של מצוות התורה מרמזו הרמב"ם בהלכה בפ"ע ואת החומרא של דברי נבואה רק בדיוק ד"ושם נבא".

וכ"ז הוא פשוט ולא באתי אלא להעיר.

שנה שמלך המשיח נגלה בו

א' התמימים

א

בשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א אומר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "וממשיך ש"מלך המשיח עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם - כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה".

ובהע' 108 נעמד כ"ק אד"ש על המילים "עומד על גג בית המקדש", ומבאר: "דיש לומר שההכרזה "ענוים הגיע זמן גאולתכם" באה מחוץ לארץ שלא נתקדשה בקדושת ארץ ישראל, בדוגמת החילוק שבין גג המקדש להתוך דהמקדש עצמו". עכלה"ק.

ומזה משמע שההכרזה של מה"מ - "ענוים הגיע זמן גאולתכם" כבר התקיימה, וכדברי כ"ק אד"ש "כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה".

והביאור בזה (דלכאורה הכרזה זו היא בזמן הגאולה), הנה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס 'בית רבינו שבבבל' (ס"ד הערה 38), וזלה"ק:

(16) ראה חגיגה י, ב. וש"ג. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך דברי קבלה.

"ואולי יש לומר, שמ"ש במדרש ש"בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם", קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט שבחוץ לארץ, שהוא במקום המקדש בירושלים ("שנסע מקדש וישב שם"), כי לאחרי שמקדש העתיד יתגלה וירד למטה לא יהי צורך להשמיע לישראל "הגיע זמן גאולתכם".

ועד"ז משמע מד"מ ש"פ בלק תנשא, דאומר שם כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "וכבר ראו בפועל נפלאות המעידים שזוהי ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", ועד ל"שעה שמלך המשיח בא . . . והוא משמיע להם לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם" (כדברי הילקוט שמעוני), ועד להכרזה ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", שכבר בא, היינו, שעומדים כבר על סף התחלת ימות המשיח, על סף התחלת הגאולה, ותיכף ומיד המשכתה ושלמותה".

ולכאורה צריך ביאור דהנה בד"מ ש"פ ואתחנן (שנאמר לאחרי ש"פ בלק) אומר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "דובר כמ"פ בתקופה האחרונה שלפי כל הסימנים נמצאים אנו ב"שנה שמלך המשיח יתגלה בו" (נוסף על החשבון דערב שבת לאחר חצות שמתחיל בשנת ה'תנשא) - כמרומו בהר"ת (שנתפשט בכל ישראל) "הי' תהא שנת נפלאות אראנו", ובפרט שבמשך השנה ראו בפועל (ויראו עוד) כו"כ מאורעות שהם נפלאות, עכלה"ק.

וממ"ש "נמצאים אנו בשנה שמלך המשיח יתגלה בה", נראה לכאורה שעדיין לא נתקיימה הבטחה זו, ומשיח עדיין לא בא.

וכן בד"מ ש"פ תצא אומר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "והדגשה מיוחדת בכהנ"ל (חודש אלול ד)שנת ה'תנשא" - "תנשא" בלשון ציווי - הן בנוגע להתגלות וביאת המשיח ש"נשא גו' מאד", והן בנוגע להנישואין דכנס"י והקב"ה שבימות המשיח, ובלשון הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו . . . עומד על גג בית המקדש . . . ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם", וכיון שנמצאים בחודש האחרון של השנה, אי אפשר לדחות ח"ו וח"ו קיומה של הבטחה זו, וצריכה להתקיים תיכף ומיד, ועד ביום הש"ק זה".

וגם משיחה זו משמע - לכאורה - שעדיין לא נתקיימה הבטחה זו, וצ"ל איך יתיישבו הדברים¹⁷.

17 וראה בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דשיבת תורת"ל כפר חב"ד גליון רמח דמקשה הת' ד.ב.א. קושיא זו. אך לפי הביאור לקמן בפנים יובן בפשטות, וצע"ג במה שביאר שם הת' הנ"ל. ואכמ"ל.

ב

יש לומר הביאור בזה:

דהנה מצינו בתורת החסידות בכלל, ובפרט בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ, ריבוי פעמים אשר פסוק בתורה שעפ"י פשט יש לו משמעות מסוימת, מבארים בו ביאור פנימי בעבודת ה'. ומוכן ופשוט שביאור זה אינו בסתירה כלל לפירוש הפשוט, אלא הוא רובד אחר ועמוק יותר בפסוק.

ולדוגמא, עה"פ "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'", מקשה אדה"ז בלקו"ת (ב, ב), דלכאו' הול"ל "אדם מכם כי יקריב"? ומבאר הפס' בפנימיות העניינים, דאדם קאי על אדם העליון, "וזהו עצה טובה ממנו ית', שמיד בעת רצון זה אשר נמשך מלמעלה התעוררות להעיר את נפש האדם, תומ"י תתחילו אתם ג"כ לעורר אתעדל"ת". ועיי"ש באריכות.

והנה זה ברור דאף לאחר הפי' הפנימי בזה - דקאי על אדם העליון כנ"ל - ישנו הפי' הפשוט בפס' אשר האדם מקריב קרבנות גשמיים וכו'.

וכן י"ל בנדו"ד לגבי המדרש בילקו"ש, דבמדרש זה ישנם ב' פירושים, ישנו הפירוש הפשוט יותר שמדבר אודות התגלותו של משיח בפועל ממש לעיני בשר כפשוטו, שאודותיו מדבר כ"ק אד"ש בכמה שיחות, וישנו הפירוש שחידש כ"ק אד"ש מה"מ ש"עומד על גג ביהמ"ק ומכריז לישראל", היינו, שבשלב מוקדם יותר לגאולה, מלך המשיח עומד בזמן הגלות, ומבשר לישראל קודם הגאולה, "ענווים הגיע זמן גאולתכם".

ועפ"י הנ"ל יובן דלק"מ, דבאותם שיחות שמזה משמע שמלך המשיח עדיין לא התגלה מדובר שם גבי פשט המדרש המדבר אודות הגאולה האמיתית והשלימה (ע"ד הפשט), אך ודאי דאין זה בסתירה לכך שבמקומות אחרים מדבר אודות הפירוש הנוסף במדרש זה שאכן היתה התגלות של מלך המשיח שהוכר והתגלה בעולם, כנ"ל¹⁸.

ג

והנה, בכו"כ שיחות הודיע כ"ק אד"ש מה"מ בצורה ברורה אשר התגלות משיח כבר היתה בדורנו, ועתה נשאר רק לקבל את פניו בפועל ממש, ומהם:

בד"מ נשא (סי"ג): "וענין זה מודגש ביותר וביותר בשנה זו - שנת ה'תנש"א, שסימנה מרומז בפסוק "תנשא מלכותו" . . . והר"ת שלה "הי' תהי' שנת אראנו נפלאות", "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" - מתחיל מה"נפלאות" שכבר ראו (נוסף על אלה שיראו בעתיד, "אראנו") בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי

(18) וראה גם לעיל בהערות 'זמן התגלותו של משיח בגאולה' בתחילת קטע ד'.

הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו . . ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמלך המשיח בא ("הנה זה בא") . . ומשמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

ובשיחת י"א אלול תנש"א (ע"פ סרט ההקלטה, בתרגום ללה"ק): "מכיוון שנשיא דורנו הי' המשיח של דורנו והוא התגלה בכל התוקף כו".

וכן בד"מ ש"פ וירא (סי"ד): "וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו (כנ"ל סי"ג) נתבטלו כל המניעות והעיכובים כו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!"

שמושיחות אלו משמע שאכן היתה התגלותו של משיח, ובפשטות עפ"י המובן משיחת חיי"ש תנש"א ומד"מ בלק הנ"ל י"ל להתגלות זו היתה בשנת תנש"א עם הודעתו של כל כ"ק אד"ש מה"מ ש"הגיע זמן גאולתכם".



תורתו של משיח



עבודת המרירות בדורנו

הת' רפאל נחמן שי' טייכמן
תלמיד בישיבה

א

במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא תשמ"ו (התוועדויות תשמ"ו ח"א ע' 667), שולל כ"ק אד"ש מה"מ באופן הכי ברור את ענין המרירות בדורנו (בלתי מוגה): "אמנם ענין המרירות שבתשובה אינו שייך בדורנו זה האחרון, דרא דעקבתא דמשיחא, כיון שבדורנו אין לנו כח לענין המרירות וכו', וצריכים התחזקות והתעודדות יתירה כו', ולכן בדורנו זה עבודת התשובה היא מתוך שמחה דוקא".

ולכאורה יש להבין כיצד מתיישב דברי כ"ק אד"ש מה"מ במאמר זה אודות החידוש בדורנו - שאינו שייך לעבודת המרירות, עם ריבוי מקומות בהם מדבר כ"ק אד"ש על עבודת המרירות בשייכות לדורנו זה, ומהם בתקופה האחרונה:

א. במאמר ד"ה ואשה אחת (סה"מ מלוקט ח"ד ע' מא) כותב כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "ועוד פירוש בכלים ריקים אל תמעיטי, שיתבונן הרבה איך שהוא כלי ריקן בלי דעת במוח ובלי דחילו ורחימו, ויתמרמר מאד על ריחוקו, ועי"ז יאיר בו אור הנשמה. וכמאמר רב מתיבתא בג"ע אעא דלא סליק בי' נהורא מבטשין לי' כו' גופא דלא סליק בי' נהורא דנשמתא מבטשין לי' וסליק בי' נהורא". עכלה"ק¹.

1) מאמר זה נאמר פחות מחודש לפני המאמר "מרגלא בפומי' דרב", וקשה מאוד לומר, שהמאמר היחיד, שנראה ממנו שאין מקום למרירות בדורנו - שולל את כל המקומות שב"ק אד"ש מדבר על מרירות, ובפרט ששנים אחדות לאחר

ב. במאמר ד"ה ואתה תצוה (סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קלד) כותב כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "ועוד ענין בכתית למאור, שגם כשישראל נמצאים במצב של הרחבה, הרחבה בגשמיות וגם הרחבה ברוחניות, אלא שהם נמצאים בגלות, הם שבורים ונדכאים (כתית) מזה שהם בגלות. וע"י הכתית דישראל מזה שנמצאים בגלות, מגיעים להמאור.

והענין הוא, דזה שישראל הם שבורים מזה שהם בגלות, הוא, כי רצונו האמיתי של כל אחד מישראל הוא שיהי' גילוי אלקות, ועד שזה נוגע לעצם מציאותו, ולכן, זה שבזמן הגלות אין מאיר גילוי אלקות כמו שהי' בזמן הבית [ובפרט כשמתבונן בזה שארז"ל כל מי שלא נבנה בית המקדש בימיו ה"ז כאילו נחרב בימיו], הנה מזה עצמו איז ער אינגאנצן צוטרייסלט, כתית". עכלה"ק.

וגם ממאמר זה נראה לכאורה אשר נדרש הקו של המרירות, וזהו נדרש בכל זמן הגלות, וכל זמן שאין את גילוי העצמות, צריך יהודי להיות נשבר ונדכא, אינגאנצן צוטרייסלט, כתית! ודוקא עי"ז מגיעים להמאור - עצם הנשמה.

ג. בד"מ חמשה עשר בשבט ה'תשנ"ב (ס"ד) כותב כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "ודוגמתו בעבודת האדם לקונו שהתחלת העבודה היא בבחינת חרישה להיות לב נשבר ונדכה, כמ"ש לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה, ועי"ז תהי' הזריעה והצמיחה כו"².

ונראה מוכח מכל הנ"ל ששיטת כ"ק אד"ש מה"מ היא שצריכה להיות עבודת המרירות בזמננו, וכיצד יתיישב זה עם המבואר במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא הנ"ל³.

ב

ויובן בהקדים, דהנה מצינו במקומות רבים בחסידות שדרוש ענין המרירות, ולדוגמא:

בתניא פרק ל"א כותב אדה"ז וזלה"ק: "אבל מרירות ולב נשבר . . . היא חיות מבחינת גבורות קדושות . . . והנה לעתים צריך לעורר בחינת גבורות הקדושות כדי להמתיק הדינים שהם בחינת נפש הבהמית ויצה"ר כששולט ח"ו על האדם, כי אין הדינים נמתקים אלא כשרשן".

וכן באגה"ת סוף פ"י כתב: "וז"ש רז"ל במשנה אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ופרש"י הכנעה והיא בחי' תשובה תתאה לעורר רחמים רבים . . . וכדיליף התם בגמרא והיא מרת נפש כו", וכ"ק אד"ש מה"מ מדגיש בשיחה (התועדויות תשד"מ,

אמירת המאמר, בשנת תש"נ, כ"ק אד"ש הגיה את המאמר "ואשה אחת" שממנו נראה שצ"ל עבודת המרירות. (2) ובהערה 43 כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "אלא שביחד עם זה צ"ל גם רגש השמחה, שהרי כל עניני עבודת ה' צ"ל מתוך שמחה וטוב לבב (רמב"ם סוף הל' לולב. ובכ"מ)". וראה לקמן אות ה.
(3) וכן הקשה הת' מ.מ.פ. בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבתנו הק' גליון נ"א, וראה בזה גם כמ"ש הרב מ.מ.א. ב'שערי ישיבה' ח"ט (ע' 61).

ח"א, עמ' 466) "שעבודת התפילה צריכה להיות לאחרי ההתבוננות בגדלות הא-ל ושפלות האדם, מיוסד על דברי המשנה (ברכות רפ"ה) "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש" [שלשון זה ("אין כו' אלא כו'") מורה על ההכרח הגמור שבדבר, לעיכובא כו']".

וכן במכתב אדה"ז שנדפס בסידור כתב וז"ל: "אך צריך תחילה להעביר כל יגון ואנחה וכל שמץ עצבות, והעצה היעוצה לזה להכניס בליבו יגון ואנחה קודם התפילה, ולשבור לבו על כל ח"נ ולבכות עליהם בדמעות שלישי, ולבקש מחילה גמורה מה' בקול בכי, ולומר מזמור נ"א, ואזי ע"י הבכי יסיר היגון מלבו ויהי' שש ושמה בבטחונו בה' כי בלי שום ספק בעולם ימחל לו כל עונותיו ברגע זה".

וכמו"כ מצינו בשיחת כ"ק אדמו"ר הרי"צ (ש"פ וישלח תש"א. בתרגום ללה"ק): "החסיד ר' אייזיק מהומיל סיפר מה ששמע מהחסידים הראשונים של רבינו הזקן, שבתחילת הנשיאות ביטל הוד כ"ק רבנו הזקן את העצבות, והחסידים לא הבינו וכללו בזה גם מרירות, וביטלו גם אותה, והיו תמיד בעבודה של שמחה. לאחר מכן כשכתב הרבי בתניא (פכ"ו, ל"א, עיי"ש) ובכל עצב יהי' מותר, הבינו רק אז שמרירות צריכה להיות".

ורואים מכל הנ"ל דוגמא למבואר רבות בחסידות אודות ההכרח שבעבודת המרירות, וא"כ כיצד ניתן לבאר את החידוש שאין שייך ענין זה בדורנו?⁴

ג

ויש לומר הביאור בכל זה, ובהקדים המבואר בתניא בענין 'תשובה תתאה' ו'תשובה עילאה', דהנה כתב אדה"ז (תניא אגה"ק פ"ז), וזלה"ק: "ואולם דרך האמת והישר לבחי' תשובה תתאה ה"א תתאה הנ"ל הם ב' דברים דרך כלל: הא' הוא לעורר רחמים העליונים . . והב' לבטש ולהכניע הקליפה וס"א אשר כל חיותה היא רק בחי' גסות והגבהה כמ"ש אם תגבי' כנשר וכו'. והביטוש וההכנעה עד עפר ממש זוהי מיתתה וביטולה. והיינו ע"י לב נשבר ונדכה ולהיות נבזה בעיניו נמאס וכו'.

4) ב'שערי ישיבה' הנ"ל תירץ הרב מ.מ.א. שבמאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא מחדש כ"ק אד"ש מה"מ אשר ענין המרירות בלב לא שייך בדורנו, ומ"ש במקומות שהובאו לעיל שישנה עבודת המרירות היינו המרירות במוח, וכמבואר בתניא (פט"ז) שאפי' אצל בינוני יכול להיות שיתבונן התבוננות הראויה ואעפ"כ לא תהיה אצלו אהו"ר מורגשת בלב (מפני ששורש נשמתו היא בבחי' עיבור), ורואים מכאן שישנה עבודה מושלמת של אהו"ר במוח בלבד ללא הרגש בלב. ויש לדחות דבריו, דהנה כותב כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ ש"פ בא (ע"ד נשי ובנות ישראל. ס"ח) וזלה"ק: "ביחד עם התפלה, הבקשה והדרישה מהקב"ה שיביא את הגאולה תיכף ומיד ממש, שהיא מתוך רגש של צער ומרירות ("מרים על שם המירור") על אריכות הגלות", וממ"ש "מתוך רגש של צער ומרירות" מוכח שהוא לא במוח כ"א בלב", וק"ל. וראה שם הביאור הב' שהביא בדבריו.

. . אך עיקר הכנעת הלב להיות נשבר ונדכה והעברת רוח הטומאה וסט"א הוא להיות ממארי דחושבנא בעומק הדעת להעמיק דעתו ובינתו שעה אחת בכל יום או לילה לפני תיקון חצות להתבונן במה שפעל ועשה בחטאיו בחי' גלות השכינה כנ"ל וגם [גרם] לעקור נשמתו ונפשו האלקי' מחיי החיים ב"ה והורידה למקום הטומאה והמות הן היכלות הסט"א ונעשית בבחי' מרכבה אליהם לקבל מהם שפע וחיות להשפיע לגופו כנ"ל".

אמנם אודות 'תשובה עילאה' מבאר אדה"ז (שם פ"ח), וזלה"ק: "ומאחר שרוח עברה ותטהרם אזי תוכל נפשם לשוב עד הוי' ב"ה ממש, ולעלות מעלה מעלה למקורה ולדבקה בו ית' ביחוד נפלא. כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה ברוח פיו ית' לירד למטה ולהתלבש בגוף האדם (וכמו עד"מ באדם הנופח ברוח פיו בטרם שיוצא הרוח מפיו הוא מיוחד בנפשו) וזו היא תשובה שלימה. והנה בחי' יחוד זה ותשובה זו היא בחי' תשובה עילאה שלאחר תשובה תתאה".

ונמצא, דתשובה תתאה היא היינו לתקן הפגמים שנוצרו מהעוונות, ותשובה זו היא באופן של התמרמרות ו"לב נשבר ונדכה". ותשובה עילאה היינו השבת הנפש לשרשה ומקורה ולדבקה בו ביחוד נפלא. ומבאר אדה"ז בהמשך הפרקים (ספי"א) שתשובה עילאה היא בשמחה רבה כיון שאינה באופן של התעסקות ושלילת העוונות אלא באופן של התעלות מדרגה לדרגה.

ד

ולפי"ז יש לבאר את דברי כ"ק אד"ש מה"מ אשר ענין המרירות שבתשובה אינו שייך בדורנו זה האחרון, דהנה בהמשך המאמר אומר כ"ק אד"ש מה"מ:

"הרי מבואר באגה"ת שם, שהתשובה מתוך מרירות היא תשובה תתאה והתשובה מתוך שמחה היא תשובה עילאה, והרי בדורנו זה, בעקבתא דמשיחא, אחרי כל הצרות והיסורים וכו', אשר יסורים ממרקין מבררים ויסורים מזככים ומרוממים, הרי כל ישראל הם במצב הכי עליון והכי נעלה, ושייכים לתשובה עילאה דייקא, שהיא מתוך שמחה.

ויש להוסיף בזה, ע"פ המבואר באגה"ת (שם) שענין תשובה מתוך מרירות הוא פעם בשבוע לפני יום השבת, והיינו בליל שישי, והרי אנו עומדים כעת באלף השישי קרוב לסופו, היינו קרוב לסוף היום השישי, לא רק ביום השישי (לא ליל שישי) אלא ביום זה עצמו קרוב לסיומו, קרוב ליום השבת, א"כ פשיטא שהעבודה בזמן הזה היא מתוך שמחה דתשובה עילאה.

. . אשר מכ"ז מובן, דענין עבודת התשובה בזמן הזה אין הכוונה בזה לענין המרירות, אלא דוקא לתשובה בשמחה.

והיינו שהסיבה והטעם שלא שייך בדורנו ענין המרירות שבתשובה הוא לא מצד החיסרון של דורנו - "דרא דעקבי משיחא שהם בחי' עקביים ממש לגבי המוח והראש" (תניא פ"ב) - אלא מצד שזו אינה (עיקר) העבודה היום, שלאחרי כל הצרות והיסורים וכו', כל ישראל הם במצב הכי עליון והכי נעלה, והעבודה בדורנו היא (בעיקר) 'תשובה עילאה' שהיא לא מתוך מרירות אלא מתוך שמחה רבה כנ"ל.

והלשון בתחילת המאמר - "ענין המרירות שבתשובה אינו שייך בדורנו זה האחרון . . כיון שבדורנו אין לנו כח לענין המרירות וכו', וצריכים התחזקות והתעודדות יתירה כו'", דמשמע שלא שייך ענין המרירות מצד החיסרון של דורנו הנמוך,

אולי יש לומר שהפי' בזה הוא, דהנה ידוע אשר "אין אני מבקש אלא לפי כוחן", ולכל עבודתו של היהודי הקב"ה עוזרו ומסייעו לכך, ולפי"ז אולי י"ל שכאשר מתחדש ענין חדש בעבודת ה' ליהודי נותנים לו כוחות מיוחדים לעבודתו זו, ובנדו"ד שכאשר מתחדש בדורנו שכאו"א הוא במצב נעלה ושייך לעבודת של 'תשובה עילאה' - ניתנים לנו הכוחות בעיקר על עבודה זו ד'תשובה עילאה'.

וזהו הפי' "אין לנו כח לעבודת המרירות", והיינו שמאחר ואין זה עיקר העבודה עכשיו, הרי אין לנו כוחות מיוחדים על כך. וזהו גם ש"ענין המרירות שבתשובה אינו שייך בדורנו", משום שהעבודה עכשיו היא - כנ"ל - 'תשובה עילאה'.

ויש לקשר כל הנ"ל עם מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ ש"פ נח ה'תשנ"ב (ס"ז) אודות אופן החשבון צדק שיהודי צריך לערוך בעצמו, וזלה"ק: "והשלמות האמיתית היא בחיבור ב' המעלות גם יחד - שהחשבון צדק התיקון והשלמות דהענינים הפרטיים ע"י ההתעסקות בהם, היא, מתוך תנועה של התעלות לדרגא נעלית יותר, להמשיכה ולגלותה בהמדידה וההגבלה דכל פרט ופרט לפי ענינו, שיהי' באופן המתאים לדרגא העליונה - ע"ד ובדוגמת ובהתאם להמשכה והגילוי דשם הוי' בשם אלקים, שנעשית בעבודה בפועל בפרשת נח.

ויש להוסיף, שענין זה נוגע גם לשלילת רגש של צער ומרירות כתוצאה מהחשבון-צדק (כשוראה שיש ענינים הצריכים תיקון) - כיון שנרגש אצלו בעיקר (לא החסרון שבענינים הפרטיים, אלא) תנועת ההתעלות לדרגא נעלית יותר, להמשיכה ולגלותה בעניניו הפרטיים.

ובעומק יותר, שנרגש אצלו שכוונת הירידה למעמד ומצב הדורש תיקון היא בשביל השלימות שנעשית ע"י התשובה, שמתגלה בפועל תוקף ההתקשרות של יהודי עם הקב"ה גם בהיותו במצב ירוד, ע"ד ובדוגמת השלימות דשם הוי' כשנמשך ומתגלה

בפועל גם ב(הצמצום והירידה ב)שם אלקים, ולכן, נעשה החשבון צדק והתשובה מתוך רגש של שמחה ותענוג. עכלה"ק.

ומבואר שם (בס"ח) אשר עבודה זו הינה 'תשובה עילאה' שהיא בשמחה רבה ולמעלה מכל הענינים הבלתי רצויים.

ומכל זה מובן שאין סתירה כלל בין המבואר במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא לבין המבואר בד"ה ואשה אחת, דבמאמר ד"ה ואשה אחת מבאר את אופן העבודה של 'תשובה תתאה' אשר ודאי שישנה אף לאחר שאומר כ"ק אד"ש מה"מ שהיום כאו"א שייך לעבודה של 'תשובה עילאה', ומצד עבודה זו צריכה להיות עבודת המרירות. אך בד"ה מרגלא בפומי' דרבא שם מדבר כ"ק אד"ש מה"מ אודות החידוש דדורנו שכאו"א שייך ל'תשובה עילאה', ותשובה זו כאמור הינה ללא מרירות כלל.

ה

אך עדיין צריך ביאור ממ"ש בד"ה ואתה תצווה שמשמע שצריכה להיות עבודת המרירות. הנה יש לומר בזה בפשטות, דיש לחלק בין המרירות של עבודת התשובה לבין המרירות מצער הגלות:

דהנה כל מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ אשר בדורנו אין שייך המרירות הוא רק אודות ענין התשובה, היות שכנ"ל כאו"א שייך לעבודה של 'תשובה עילאה', אך בנוגע לצער הגלות הנה ודאי שיש להיות בזה בהתמררות מצער הגלות - "וע"י הכתית דישראל מזה שנמצאים בגלות, מגיעים להמאור".

ומובן זה גם מדבר מלכות ש"פ בא (ע"ד נשי ובנות ישראל. ס"ח) שאומר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "ביחד עם התפלה, הבקשה והדרישה מהקב"ה שיביא את הגאולה תיכף ומיד ממש, שהיא מתוך רגש של צער ומרירות ("מרים על שם המירור") על אריכות הגלות, שבאה לידי ביטוי בהצעקה מקרב ולב עמוק "עד מתי, עד מתי, עד מתי!...! חדורות הן (גם ובעיקר) ברגש השמחה, ושמחה גדולה ביותר שבאה לידי ביטוי בהשירה, מצד גודל הבטחון ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", וכבר בא", עכלה"ק.

וכן בד"מ ש"פ בשלח ס"ט אומר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "והוראה נוספת וג"כ עיקרית בנוגע לעבודת התפלה (שנקראת גם בלשון רינה (שירה)) באופן של שירה. ובמיוחד בנוגע להתפלה על הגאולה האמיתית והשלימה - שנוסף על רגש הכוסף והגעגועים להגאולה (עד עתה), צ"ל עכשיו גם ובעיקר רגש השמחה מזה שהגאולה באה בפועל ממש ברגע זה ממש". עכלה"ק.

ומשיחות אלו נראה לכאורה, אשר כ"ק אד"ש מה"מ דורש את ב' הקווים - גם הקו של מרירות שקשור עם ענין הבקשה והדרישה על הגאולה והצעקה "עד מתי", וגם הקו של שמחה, שמחת הגאולה. אלא שהחידוש עתה, "ברגעי הגלות האחרונים", הוא שמה שנדרש בעיקר הוא שמחת הגאולה.

וכפי שרואים גם בדבר מלכות שלאח"ז (חמשה עשר בשבט ס"ו), שאומר כ"ק אד"ש מה"מ "שכללות העבודה בזמן הגלות הוא באופן של מרירות, וא"כ, זהו החידוש של רגעי הגלות האחרונים, שצ"ל גם ובעיקר העבודה באופן של שמחה".

נצחיות חייו של נשיא דורנו

הת' מנחם מענדל שי' ליפשי
מבוגרי הישיבה

בענין נצחיות חייו של נשיא דורנו - כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ישנם שמתקשים בהבנת הענין ומביאים ציטוט פלוני או שיחה אלמונית. אולם כל אלה אין בהם כדי להבהיר את הנושא היטב. ככל ענין בתורה, גם ענין זה הוא סוגיא שלימה בתורה, המבוארת במקומות רבים בדברי חז"ל ובפרט בתורת החסידות. וכשלוּמדים את הענין לאשורו, מתחוור כל הענין בצורה ברורה. וננסה להציג את הדברים בצורה מסודרת, ע"פ המבואר בחסידות.

א

תפקידו וענינו של נשיא הדור

המקום הראשון בחסידות בו מוסבר ענינו של נשיא הדור, הוא בפרק ב' בספר התניא קדישא. שם מבאר אדה"ז שלכל יהודי יש נשמה שהיא "חלק אלוהי ממעל ממש". ומקשה ע"ז אדה"ז דמאחר שאנו רואים שיש הבדלים בין הנשמות "כמו גודל מעלת נשמות האבות על נשמות דורותינו", מוכח מזה לכאורה שיש גם הבדלים בשורש הנשמות (ומזה נשתלשל ההבדלים גם למטה), ונמצא שלא כל הנשמות הן "חלק אלוהי ממעל ממש"?

ומבאר אדה"ז וזלה"ק: "וככה ממש כביכול בשרש כל הנפש רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה, בירידתו ממדרגה למדרגה על ידי השתלשלות העולמות אבי"ע מחכמתו ית', כדכתיב כולם בחכמה עשית, נתהוו ממנו נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ופחותי הערך". עכלה"ק.

והיינו, שההבדלים בין הנשמות הוא משום שעל כל נשמה לעבור השתלשלות של הרבה עולמות ולרדת הרבה מדריגות, עד להתלבשותה בגוף גשמי. והשתלשלות זו היא המביאה לשינויי המדריגות בנשמות, אך שורש כל הנשמות הוא מ'חכמה עילאה'.

וממשיך לבאר אדה"ז, שאף לאחר ירידת הנשמות לעוה"ז, קשורות נשמות ההמון ועמי הארץ לשרשם - "חכמה עילאה", וזלה"ק: "ועם כל זה עודינה קשורות ומיוחדות ביחוד נפלא ועצום במהותן ועצמותן הראשון, שהיא המשכת חכמה עילאה. כי יניקת וחיו' נפש רוח ונשמה של עמי הארץ, הוא מנפש רוח ונשמה של הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם. . [והפושעים ומורדים בתלמידי חכמים, יניקת נפש רוח ונשמה שלהם מבחי' אחוריים של נפש רוח ונשמת תלמידי חכמים]".

והיינו, שיניקת חיותם של נשמות ההמון ועמי הארץ היא מנשמת ראש בני ישראל שבאותו הדור (וכן הוא גם בנשמות שפושעים מורדים בת"ח), ומאחר שנשמת הצדיק נשארה באותה מהות נעלית של "חכמה עילאה" ממש כמו לפני ירידתה לעולם הזה - קשורה נשמתם עם שרשה "חכמה עילאה".

וכדברים האלה מופיע בעוד מקומות רבים בחסידות כשאחד המפורסמים שבהם, הוא מכתב כ"ק אד"ש מה"מ מג' תמוז תש"י⁵, שם אומר הרבי במילים הכי ברורות:

"נשיא בכלל, נקרא ראש אלפי ישראל, הוא בחינת ראש ומוח לגביהם, וממנו היא יניקה וחיות שלהם. ועל ידי הדביקה בו קשורים ומיוחדים הם בשרשם למעלה מעלה. . ועל כל אחד ואחת מאתנו כולנו לדעת, היינו להעמיק דעתו ולתקוע מחשבתו בזה, אשר הוא הוא הנשיא והראש, ממנו ועל ידו הם כל ההשפעות בגשמיות וברוחניות, ועל ידי ההתקשרות אליו (וכבר הורה במכתביו איך ובמה מתקשרים) קשורים, ומיוחדים בשרש ושרש השרש עד למעלה מעלה כו".

ונמצא, שתפקידו של נשיא הדור הוא להיות ה'צינור' שדרכו נמשכים כל ההשפעות, הגשמיות והרוחניות מהקב"ה⁶.

(5) אגרות קודש ח"ג ע' שלא.

(6) ועד"ז ידועה תורת הבעש"ט (כתר שם טוב ח"ב בתחילתו) על דברי הגמרא (תענית כד, ב) "בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני", ומבאר הבעש"ט שאין הכוונה רק שהעולם ניזון בזכות ("בשביל") חנינא בני, אלא שיש כאן גם פירוש נוסף, ש"בשביל" הוא גם מלשון דרך ושכיל, שדרכו הולכים ממקום למקום, וכל העולם כולו לא ניזון אלא "בשביל" של חנינא בני, שכל השפע לעולם יורד דרכו.

ב

החובה וההכרח בנשיא דור מלוכש בגוף גשמי

הטעם שבנ"י מקבלים את כל ההשפעות דרך נשיא הדור, ולא יכולים לקבל זאת מהקב"ה ישירות, מבאר בפירוט יותר כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע⁷, וזלה"ק:

”... כמו"כ הוא ברוחניות, דב' מדריגות שהם רחוקות זו מזו יש ממוצע ביניהם, וכמו משה שהי' ממוצע בין הקב"ה לנש"י כמו"ש אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם את דבר ה', דנש"י בעצמם לא הי' באפשרם לקבל את דבר ה', דבמ"ת הרי על כל דיבור ודיבור פרחה נשמתן כו', ולכן אמרו דבר אתה עמנו כו', שהי' משה ממוצע ביניהם כו'. והטעם שיש בכח הממוצע לחבר ב' הבחינות הוא לפי שהממוצע כולל שניהם, וכמו במשה דכתיב בו איש האלקים, ואיתא במדרש רבה פ' ברכה מחציו ולמטה איש ומחציו ולמעלה אלקים.

... וביאור ב' הבחינות שבהממוצע, יובן עד"מ כמו המתורגמן שהוא המשפיע הדרשה לעם כו". עכלה"ק.

כלומר, כאשר הרב אומר דרשה לעם, והעם ששומעים את הדרשה לא מבינים את השפה בה מדבר הרב הדורש, מוכרח להיות אדם שלישי שיתרגם, והמתורגמן צריך לדעת היטב את שתי השפות, ורק עי"ז יכול הוא לתרגם ולהביא את דברי הרב אל העם.

וכך עד"מ בענינו של משה רבינו: עם ישראל והקב"ה מדברים בשתי שפות כביכול, הקב"ה לא מוגבל בעצם, א"ס ממש, והיהודי לעומת זאת מוגבל בגוף גשמי ונמצא בעולם גשמי. וכדי שיהודי יוכל 'לתקשר' עם הקב"ה ולהבין את שפתו, מוכרח להיות מישהו שמבין את שתי השפות, שיהי' ממוצע מחבר, שמצד אחד הינו איש גשמי, אך מצד שני הוא לא מוגבל בהגבלות הטבע והוא קשור ומאוחד עם הקב"ה הבלתי בעל גבול, ועי"ז יכול להיות קשר בין עם ישראל להקב"ה⁸.

וכשמתבוננים בדבריו אלו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב, מבינים שענין זה (שנשיא הדור צריך להיות בגוף גשמי) אינו תוספת על ענינו העיקרי של נשיא הדור, אלא זה

(7) מאמר ד"ה פנים בפנים, רנ"ט.

(8) רעיון הנ"ל ממאמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב, מופיע שוב בכמה מקומות ובאופן מודגש בשיחת כ"ק אד"ש מאור ל"א ניסן תנש"א. וזה לשונו הק': "הכח והאופן בו הברכות של הקב"ה נמשכות לבנ"י למטה הוא ע"י משה רבינו - הרועה נאמן של כל בני" (בכל הדורות), שעל ידו נמשכות כל ההשפעות לבנ"י, והוא הממוצע המחבר "ביניכם ובין ה' אלקיכם" - ש(בהיותו ממוצע) יש בו משני הענינים שהוא מחברם, "כפי שחז"ל אומרים על "איש האלקים" - "מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה אלקים". משה יש בו שני הענינים - הן כפי שהוא בדוגמא שלמעלה ("מחציו ולמעלה אלקים"), והן כפי שהוא בדוגמא לבנ"י למטה ("מחציו ולמטה איש"), ובהיות בו שני ענינים אלו יש למשה הכח ד'תפלה למשה" - להוריד את הברכות של הקב"ה כפי שהם למעלה ממדידה והגבלה ("ואני אברכם") לבנ"י כפי שהם נשמות בגופים למטה (בבחי' "איש")."

ענינו העיקרי - שהוא מוכרח להיות בגוף גשמי כדי שיוכל להיות 'ממוצע מחבר' בין יהודים לקב"ה, ובלי זה אין כאן כלל מציאות של נשיא הדור וממוצע המחבר (בדוגמת המתורגמן, שבאם אינו יודע את שפת הקהל, הרי שהוא לא שייך לתרגם את הדרשה ואינו בגדר מתורגמן כלל, ואין זה שחסר בו פרט מסויים).

[וממילא ברור שאין מקום לטענתם של כמה וכמה, שרוצים לבאר את המצב שלאחר ג' תמוז בו איננו רואים בעיניים גשמיות את כ"ק אד"ש מה"מ שאמנם בחסידות מבואר שנשיא הדור 'צריך' להיות בגוף גשמי, אולם בפועל כיום המצב הוא שנשיא הדור הוא לא בגוף גשמי. וע"פ הנ"ל מובן שאין מקום כלל לביאור זה, משום שברגע שנשיא הדור לא חי בגוף גשמי, הרי שבטל כל ענינו כנשיא הדור (וכבר אין ענין בממוצע, ואין הבדל בין לקבל דרכו לבין לקבל באופן ישיר מהקב"ה שאינו בגוף)].

וכפי שאכן ראינו בכל הדורות מאז משה רבינו, שברגע שנשיא הדור הסתלק מגופו הגשמי, הרי מיד התמנה נשיא הדור חדש, שהרי נשיא הדור אינו ממשיך להיות ממוצע המחבר כאשר איננו מלוכש בגוף גשמי, וכשאינו נשיא דור (בגוף גשמי) אין שום קיום לעולם! וכפי שמופיע במדרש⁹ (ביחס לפסוק¹⁰ "וזרח השמש ובא השמש") "עד שלא ישקע שמשו של צדיק זה, הוא מזריח שמשו של צדיק אחר".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ¹¹ שמוכרח להיות נשיא דור מוכן עוד לפני הסתלקותו של נשיא הדור הקודם, משום שהעולם לא יכול להתקיים רגע אחד ללא נשיא הדור.

ובלשונו הקדוש: "וזרח השמש ובא השמש", היינו, כאשר "בא השמש" - הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, הנה תיכף ומיד נפעל הענין ד"זרח השמש" - התחלת הנשיאות דממלא מקומו, בנו יחידו, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו. . . ויתירה מזו הענין ד"זרח השמש" מתחיל עוד קודם ש"בא השמש", ובלשון חז"ל: עד שלא שקעה שמשו של זה זרחה שמשו של זה. . . וטעם הדבר - כי העולם לא יכול להיות ללא "שמש".

ג

לידע שיש שם אלוקה

בלקו"ש חכ"ד (ע' 6) מסביר הרבי ביתר ביאור את הצורך שמשו רבינו שבכל דור יהי' נשמה בגוף (תרגום ללה"ק):

"כדי שיהודי כאן למטה יהי' קשור אל הקב"ה ויעבדהו כראוי בכל כוחות נפשו, גם עם השכל וגם עם הרגשות, הרי זה כאשר האלקות "נמשכת" ויורדת כאן למטה,

9 קהלת רבה פרשה א.

10 קהלת א, ה.

11 בשיחת ש"פ ויקרא תשמ"ב, ס"ב וס"ד.

כביכול, עד כדי אופן של "לידע שיש שם אלוקה", בנוסף על להאמין שיש שם אלוקה, שזאת בדרגת האלקות כפי שהיא לעצמה, פשוטה בתכלית הפשיטות.

אלקות מתגלה ל"איש" למטה, נשמה בגוף, ומתלבשת בו עד כדי התאחדות נפלאה בדומה למשה שהוא "איש האלקים", איש שאפשר לראותו ולשמוע אותו.

כלומר, שכדי שיהודי יוכל לעבוד את ה' בכל כוחות נפשו, ושאלקות תחדור בו ותשפיע על כל כוחותיו, גם על השכל והרגש וממילא על כל מציאותות - זה דוקא כאשר האלקות נמשכת ויורדת כאן לעולם. שהרי באלקות כפי שהיא נעלית מהעולם, פשוטה בתכלית הפשיטות, אמנם ניתן להאמין גם כשזה לא נמשך כאן לעולם, אבל עבודת ה' באופן זה תהי' רק באופן מקיף, מצד האמונה, ולא תחדור באמת את כל מציאות האדם ותשנה אותו, שהרי מציאות האדם זה שכלו ורגשותיו, שבהם לא מתלבשת דרגת האלקות הפשוטה שלמעלה מהעולם.

כדי שאלקות תחדור ביהודי ותשנה אותו, מוכרח להיות שהאלקות תרד ותתלבש פה בעולם, וזה נותן את הכח שיהודי יוכל כאן בעולם להשיג את הקב"ה בשכלו ורגשותיו ולשנות את כל מציאותו למציאות של אלקות.

וזהו ענינו של המשה רבינו שבכל דור - שהוא איש גשמי לחלוטין, איש שאפשר לראות ולשמוע אותו, ויחד עם זה אלקות מתלבשת בו בהתאחדות נפלאה עד שהוא ממש בבחינת גילוי אלקות כאן בעולם הזה הגשמי. ורק בכך זה שאלקות יורדת כאן לעולם (בגופו של משה רבינו שבכל דור) יכול יהודי להשיג את הקב"ה גם עם שכלו ורגשותיו¹².

[יש שמקשים משיחה זו, שהרבי הרי אומר כאן שמשה רבינו שבדור צריך להיות "איש שאפשר לראות ולשמוע אותו", ואילו היום אנו לא רואים את הרבי וכיצד ניתן להמשיך לומר שהרבי ממשיך להיות נשיא הדור וממוצע המחבר.

והביאור בזה בפשטות: משה רבינו שבדור צריך להיות איש גשמי לחלוטין - איש שאפשר לראותו ולשמוע אותו, אולם גם אם אנו לא רואים את נשיא הדור מסיבה מסוימת - אין זה גורע כלל מנשיא הדור, שהרי הוא מצד עצמו אכן איש גשמי שאפשר לראות ולשמוע אותו שלכן ע"י שאלקות מתלבשת בו בהתאחדות ועי"ז נמשכה למטה בעולם, יכול יהודי להתקשר עם הקב"ה בכל כוחות נפשו), רק שאנו לא רואים (והרי

12) וכתוכן הדברים הנ"ל מבואר גם בפרק מ"ב בתניא, שמבאר שענינו של משה רבינו הוא להמשיך "בחינת הדעת לכללות ישראל, לידע את ה', כל אחד כפי השגת נשמתו ושרשה למעלה". וממשיך ש"בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משה רבינו עליו השלום ומתלבשין בגוף נפש של חכמי הדור עיני העדה, ללמד דעת את העם ולידע גדולת ה' ולעבדו בלב ונפש". ולכאורה עיקר ההדגשה בתניא שם, היא שמשה ממשיך את כח הדעת, היינו (כמוסבר בפרק ג') בתניא) התקשרות והתחברות, שיוכלו להתחבר לאלקות על מנת שיוכלו לעבוד את ה' בכל כוחותיהם, בשכל ובמידות.

זה בדוגמת שנשיא הדור נמצא בחדר סגור ואיש אינו יכול להיכנס ולראותו, שלא יעלה על הדעת לומר שמכיון שאי אפשר להיכנס לראותו לכן הוא איננו נשיא הדור).

ויש להוכיח זאת מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה שם, שמדמה את ענין המשכת האלקות כאן בעולם בגופו של משה רבינו, לענינו של ארון הברית שהי' במשכן ובמקדש, שבו עיקר השראת והתלבשות השכינה בעולם:

"בדומה למה שהי' אח"כ, שהקב"ה ציווה "ועשו לי מקדש (מזהב ומכסף וכו') ושכנתי בתוכם", שעיקר המשכן הי' הארון עם שני הכרובים, שבאמצעותם היתה השראת השכינה לישראל, "ודברתי איתך שם מעל הכפורת מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות".

וכפשוט, שאת ארון הברית לא ראה כמעט אף אחד, משום שהוא הי' מוצנע בקודש הקדשים, ולמרות זאת בו היתה עיקר השראת השכינה בעולם והוא הי' חפץ גשמי לחלוטין. וכנ"ל גם בנשיא הדור, שמצד עצמו אפשר לראות ולשמוע אותו, אם כי מצד ההעלם והסתר החיצוני לעינינו הגשמיות אנו לא יכולים לראות ולשמוע אותו].

ד

החידוש של דורנו - דור הגאולה

נמצא א"כ שבשורת הגאולה של נביא דורנו שדורנו הוא "דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה" (דבר שחוזר על עצמו בשיחות אד"ש עשרות ומאות פעמים, החל ממאמר קבלת הנשיאות), שנשיא דורנו הוא האחרון שלא יסיים תפקידו ודורו עד הגאולה - פירושם הפשוט של הדברים הוא שכמציאות של נשיא דור בגוף גשמי (שה) כל ענינו של נשיא הדור כנ"ל) ממשיך בחיים נצחיים עד הגאולה.

ומפורש זה בשיחת ה'דבר מלכות' של ש"פ בא תשנ"ב, וזלה"ק:

"החידוש דדורנו - הדור התשיעי לגבי כל הדורות שלפני זה, עד גם הדור שלפנ"ז (דור השמיני): מכיון שהגאולה לא באה אז בפועל. . היתה הסתלקות הנשמה מן הגוף, וגם הנשמה בגוף היתה במצב ש"הדיבור הוא בגלות" וכו'; משא"כ בדורנו זה - הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה - נעשה תומ"י "נתלו המאורות" . . באופן שכנשמות בגופים מקבלים בפנימיות "אתפריעו כל נהורין" ש"נתלו" עתה, עי"ז שתיכף מגיע משיח צדקנו".

היינו שכיון שזה הדור האחרון לא שייך הסתלקות אצל נשיא הדור, אלא שממשיך ללא הפסק עד לגאולה שאז יתקבל הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" כנשמות בגופים, ולכן יהי' חיים נצחיים.

[אבל כפשוטו, שאף שהחיים נצחיים זה דבר שיהי' "עי"ז שתיכף מגיע משיח צדקנו" ורק בגאולה, אך הדור שלנו לא נפסק עד אז - כי נשיא דורנו ממשיך ללא הסתלקות עד לגאולה שאז יהיו החיים נצחיים. וכפי שמבהיר אח"כ בהמשך השיחה: "ונשמות בגופים בלי שום הפסק באים מיד לתכלית השלימות ד"בא אל פרעה" בגאולה האמיתית והשלימה, שלימות הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין"]].

ה

"כבר הי' לעולמים מעין זה" - "יעקב אבינו לא מת"

וכעת נותר לנו לבדוק מה צריכה להיות ההתייחסות למצב שבו ראו עינינו ענין של היפך החיים בשונה מהנאמר בתורה, והאם שייך לומר על אדם שהוא חי בגוף גשמי גם כאשר נראה בעולם ההיפך.

והנה דוגמת ענין זה ממש מצינו בגמרא מפורשת במסכת תענית (ה, ב):

"רב נחמן ור' יצחק הוו יתבי בסעודתא. א"ל רב נחמן לר' יצחק לימא מר מילתא . א"ל הכי א"ר יוחנן יעקב אבינו לא מת. א"ל וכי בכדי ספדו ספדנייא וחנטו חנטייא וקברו קברייא? א"ל מקרא אני דורש. שנאמר ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים. מקיש הוא לזרעו - מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

רש"י לומד את הגמרא כפשוטו, שיעקב אבינו נשאר חי בגשמיות. וכפי שמסביר בצורה ברורה את מילות הגמרא: "יעקב אבינו לא מת" - "אלא חי הוא לעולם . . והאי דחנטו חנטיא סבורים היו שמת . . נדמה להם שמת אבל חי הי'".

המהרש"א לעומתו לומד פשוט בגמרא, ש"יעקב אבינו לא מת" הכוונה לחייו הרוחניים של יעקב, חיי הנפש, וז"ל:

"ושמעתי לפרש בסוגיא זו, משום דאיכא לפרש הא דיעקב אבינו לא מת בשני פנים: אם שלא מת כלל גם בגוף, אם שלא מת בנפש כשאר צדיקים אבל בגוף הי' מת . . ואי שלא מת אף בגוף קאמר וכי בכדי ספדו ספדיא כו'? ומשני לי', דודאי בנפש קאמרי דלא מת, ודתקשי אמאי נקטי יעקב טפי דמקרא אני דורש כו' מקיש הוא לזרעו ומש"ה נקטי יעקב כו'".

[יש שהתקשו בהבנת שיטתו של כ"ק אד"ש בפשט הגמרא, משום שפעמים מבאר שיעקב אבינו חי בגשמיות ופעמים שהוא חי ברוחניות. אולם לכאורה אין בזה כל סתירה - כיון שבשיחות כלל לא בא להסיק מסקנה מהי השיטה הנכונה בלימוד הגמרא (שהרי "אלו ואלו דברי אלקים חיים" ובודאי ששתי השיטות נכונות, גם שיטת רש"י

וגם שיטת המהרש"א), אלא פעמים שמבאר את שיטת רש"י בסוגיית הגמרא ופעמים את שיטת המהרש"א¹³].

ומ"מ נמצא, שהי' מקרה שראינו בעיניים הגשמיות שהי' הסתלקות, ואילו ישנה דעה ע"פ תורה שאומרת שלא התרחשה הסתלקות ויעקב אבינו נשאר חי בגופו הגשמי כפשוטו.

ך

התיווך בין "חי הי" ל"ספדו ספדניא כו"

והנה, גבי יעקב אבינו יש מחלוקת האם חייו ממשיכים היום בגשמיות או ברוחניות, אולם אצל נשיא דורנו אין כל ספק, וברור (משיחותיו הקדושות ומהביאורים בסוגי' זו לאורכה של כל תורת החסידות) שנשיא הדור מוכרח להיות חי בגוף גשמי ואין אפשרות שהוא יהי' נשיא הדור אם הוא חי רק ברוחניות (וכיון שדורנו הוא דור הגאולה, לכן מוכרח להיות שנשיא דורנו ממשיך בחיים נצחיים אל תוך הגאולה).

ובמילא, כדי להבין איך צריכים להתייחס למה שראו עינינו וכיצד עלינו להתנהג ע"פ תורה - צריך לראות כיצד מבאר כ"ק אד"ש את שיטת רש"י שיעקב אבינו חי בגוף גשמי.

בלקו"ש חל"ה (ע' 224) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בהערה 14 את הנפק"מ להלכה שבין שתי השיטות: "נפק"מ לענין טומאה דמת מטמא ואין חי מטמא". כלומר שלפי שיטת רש"י שיעקב אבינו נשאר חי בגופו - אין גופו מטמא בטומאת מת, משום שע"פ הלכה הוא חי ועפ"ז צריך להתנהג ולפסוק בפועל.

ובאותה שיחה ממשיך הרבי לבאר בפרטיות יותר את ענין חייו של יעקב לפי שיטת רש"י (שלכאורה מצד אחד "לא מת", ומצד שני הרי "ספדו ספדניא וחנטו חנטייא") וזלה"ק:

"כוונת ר' יוחנן ב"יעקב לא מת" אינה למציאותו של יעקב כפי שנראית למצרים, אלא לאמיתית מציאותו (גם של חי הגוף שלו), שזוהי מציאותו כפי שהיא בתורה, שמצד זה דוקא אינו מוגדר בגדרי טבע הבריאה, "חי הי". וזהו שאומר "מקרא אני

13) וכפי שאפשר לראות בצורה ברורה בלקוטי שיחות חכ"ו שיחה א' לפרשת שמות (ס"ח) שמביא את דברי הגמרא הנ"ל ואומר ש"המפרשים אומרים . . . (ש)אין הכוונה לחי הגוף, שבהם אכן היתה מיתה, אלא "ודאי בנפש קאמרי". ובהערה מציין שזוהי שיטת המהרש"א בלימוד הגמרא. ומיד בהערה שאחרי מציין שלשיטת רש"י הכוונה היא לחי הגוף. וממשיך ואומר ששיטת רש"י בלימוד הגמרא נתבארה בשיחה אחרת (שיחה כ' מנחם-אב תשל"א). כך שרואים בבירור שהרבי בעצמו אומר שבשיחה אחת מבאר שיטה זו ובשיחה שניה מבאר שיטה אחרת.

דורש כו' מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", דזה ש"אף הוא בחיים" אינו ענין שנראה לעיני בשר (למצרים), אלא זקוקים ל"מקרא (ובזה גופא) אני דורש".

ועפ"ז מובן שאין סתירה בין הענינים ("לא מת", ולאידך מסופר בתורה ד"ספדו ספדניא כו"), כי זה ש"ספדו ספדניא וחנטו חנטיא וקברו קברייא" הוא לפי ש"נדמה להם שמת", היינו כלפי המצרים, דלפי מה שראו - שלגבם ה"ז ענין אמיתי (ע"פ תורה) - עשו פעולות אלו בגופו של יעקב, כי גם פעולת התומ"צ כפי שהוא בעיני העולם הוא ענין אמיתי מצד גדר התורה". עכלה"ק.

כלומר, בעיניים גשמיות המציאות שנראתה לעיני המצרים היתה מציאות של מוות. ולכן ע"פ תורה היו צריכים אכן לקבור אותו (מכיון שלפי מה שראו בעיניהם בגופו של יעקב, היו צריכים לעשות "פעולות אלו בגופו של יעקב"). אולם יחד עם זה התורה מדגישה לנו שהמציאות האמיתית היא שיעקב אבינו חי בגופו הגשמי, למרות שהמציאות הגשמית בעיניים נראתה הפוך. ובאופן זה רוצה התורה שיהודי יתייחס למציאות - שידע שהמציאות האמיתית היא שיעקב אבינו חי בגופו הגשמי, ויתנהג כך הלכה למעשה בכל מה שנגזר ממציאות אמיתית זו, כנ"ל מההערה שם.

ולחדד את הדברים (שלמרות שהמצרים ראו בעיניים גשמיות שיעקב אבינו מת, וע"פ תורה היו צריכים לעשות פעולות אלו בגופו של יעקב, למרות זאת רוצה התורה שיהודי יתייחס לדברים כפי שכתוב בתורה - שידע שהמציאות האמיתית היא שיעקב אבינו חי בגשמיות ויתנהג עפ"ז) נביא את דברי כ"ק אד"ש מה"מ בהתוועדות ש"פ ויחי תנש"א, ההתוועדות הראשונה לאחר שיצאה לאור השיחה הנ"ל (כליקוט לקראת ש"פ ויחי תנש"א), ומסתבר לומר שבהתוועדות זו ממשיך כ"ק אד"ש לבאר באותו קו שעל פיו הסביר בשיחה שיצאה ממש ימים ספורים קודם לכן. וכך אומר הרבי באותה התוועדות¹⁴:

"ובאם מקשים לו ע"ז: "וכי בכדי ספדו ספדניא" - הוא עונה שאינו יודע משום ספדנים ומשום קברנים!! ("פון קיינע קונצ'ן און פשעטלאך") אלא "מקרא אני דורש"!!! שפסוק זה מקיש יעקב לזרעו, וממילא "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". וזה שהעולם מלשון העלם והסתר מקשים עליו קושיות בזה - זה לא נוגע לו כלל. לו נוגע מה ש"מקרא אני דורש"."

רואים בצורה ברורה ונחרצת את האופן בו מבאר הרבי כיצד על יהודי להסתכל על המציאות במקרה כזה - עליו לדעת שהמציאות האמיתית היא מה שכתוב בתורה, ולא נוגע לו בכלל זה שהי' "חנטו חנטיא וקברו קבריא"¹⁵.

וכן הוא בענייננו, שע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ וע"פ המבואר במקומות רבים בחסידות, ברור לנו החסידים שגם היום הרבי מלך המשיח שליט"א ממשיך לחיות בגוף גשמי כפשוטו ממש. וכל ההשפעות, הגשמיות והרוחניות, בכל העניינים ובכל הדברים בעולם - הכל נשפע דרכו. ועצם האמונה והביטחון שכך היא המציאות האמיתית, גורמת שמציאות זו תתגלה לעיני בשר¹⁶, בהתגלותו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, תיכף ומיד ממש!

גדר ה'עבודת' של אליעזר (גליון)

הת' מנחם מענדל (בר"י) שי' מרנץ
תלמיד בישיבה

בשיחת דבר מלכות חיי שרה תשנ"ב (סעיף ג) חוקר כ"ק אד"ש מה"מ בגדר שליחותו של אליעזר: האם הי' בגדר 'שדכן' - כדמשמע מכך שאליעזר רצה לשדך את ביתו ליצחק ואמר לו אברהם 'אתה ארור', וכן נראה מזה שהוא בעצמו הי' צריך לברר ולמצוא את השידוך. או שהי' 'שליח' ש'שלוחו של אדם כמותו' - כפי שמפרט ההוכחות שם בשיחה.

ומסיק בשיחה שהי' הוא בגדר 'שליח'. ומבאר לקמן (סעיפים ז, יא) שבשליח שני גדרים - מצד אחד ביטול גמור למשלה, ומצד שני בר דעת לעצמו - 'שמברר בעצמו בשכלו האישי, כיצד עליו למלא את שליחותו'. ובזה מבואר הטעם לכך שאליעזר בעצמו הי' צריך לברר את השליחות (דאינו מטעם שהי' 'שדכן' אלא) כחלק מתפקידו כשליח.

15) ותוכן זה מופיע גם בשיחה המוגהת מאותה התוועדות (בס"ב), בסגנון מעט שונה: "לאחרי שהגמרא אומרת ש"יעקב אבינו לא מת" - באה שאלה: "וכי בכדי ספרו ספדניא כו", כלומר, איך אפשר לומר ש"יעקב אבינו לא מת", הרי בפועל ובגלוי "ספרו ספדניא וחנטו חנטיא וקברו קבריא". והתירוץ על זה - "מקרא אני דורש, שנאמר ואתה אל תירא עבדי יעקב נאום ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", כלומר, כיון ש"מקרא אני דורש", כן הוא האמת (ש"הוא בחיים"), וזה ש"חנטו חנטיא כו" - "נדמה להם שמת, אבל חי הוא". (ההדגשות במקור).
16) ראה משל 'הבן הנאמן' בהקדמת אדמו"ר האמצעי לספרו 'שער האמונה'. ועד"ז בשיחת ב' אדר תשמ"ה.

ובקובץ הערות קכ"א דשיבתנו הק'¹⁷, הקשה הת' ש.ט: דהרי ישנה עוד סיבה לומר שאליעזר הי' לכאורה 'שדכן' - מזה שאברהם אמר לו 'אתה ארור'. וכפי שמביא בהערה 28 שם - שכיוון שענין הנישואין הוא 'ודבק באשתו והיו לבשר אחד', הרי צריך להיות כן גם בשליח לנישואין שהי' 'כמותו דהמשלח' (ולא 'ארור'). ולכאורה אין זה מתורץ בשיחה לפי המסקנה שהי' שליח?

וביאר זאת ע"פ מה שכתב במדרש רבה (ס, ז): "א"ר יוסי בר' דוסא: כנען הוא אליעזר, וע"י ששירת אותו צדיק באמונה - יצא מכלל ארור לכלל ברוך". ועפ"ז ביאר שלמרות שבתחילה אליעזר הי' 'ארור', אך בשליחות זו לקדש את רבקה כבר נהפך להיות 'ברוך' - ולכן יכל להיות שליח 'כמותו דהמשלח' לעשות את הנישואין.

ולכאורה אין בתירוצו כלום: דהרי ציטוט זה מהמדרש רבה הוא רק על הפסוק "ויאמר בא ברוך ה'" שאמר לבן אל אליעזר בהגיעו לביתו - שכיוון שעד עכשיו עשה את שליחותו באמונה, והלך בדיוק כדברי אברהם אליו - הרי עכשיו נהפך מ'ארור' ל'ברוך', שלכן אמר לו לבן 'בא ברוך'.

אך בתחילת שליחותו הי' הוא עדיין 'ארור', כפי שכותב המדרש רבה בעצמו (נט, ט): שכששלח אברהם את אליעזר לשדך את יצחק, ביקש הוא לשדך את בתו, ואמר לו אברהם - "אתה ארור ובני ברוך, ואין ארור מתדבק בברוך". ולכן הביא זאת בהו"א כ"ק אד"ש מה"מ בצד שהי' הוא 'שדכן', כי אכן בתחילת שליחותו הי' הוא עדיין 'ארור'¹⁸.

וא"כ אין ביאורו מובן. ונשאר אכן קשה - איך מסתדר זה שאליעזר הי' 'ארור', עם המסקנה שהי' הוא שליח ו'שלוחו של אדם כמותו'¹⁹.

(17) (כיצד טבת תשע"ה) עמוד 31.

(18) ומתורץ זה את קושיית הת' מ.מ.ר באותו קובץ (עמ' 44 הע' 26).

(19) ראה מה שתיירץ שם ע"פ דעה אחת (המובאת בהערה 18 בשיחה). וראה ביאור ארוך ונפלא בענין מהת' הנ"ל

בהערה הקודמת (שם, עמ' 42 ואילך).



שיעורי המשנה בכותל המחלק את החצר

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

א

איתא במשנה (בבא בתרא ב, א): "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר - בונין את הכותל באמצע. מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבינין - בונין, הכל כמנהג המדינה". והיינו דכאשר שני שותפים סיכמו ביניהם (סיכום המחייבם) לעשות כותל שיחלק את החצר המשותפת שלהם, ואחד השותפים חזר בו - הרשות ביד השני לכוף את שותפו לבנות את הכותל ברשות של שניהם (באמצע החצר), ושיתן חצי מדמי הכותל. ובניית הכותל אפשרית מכמה חומרים, ו'הכל כמנהג המדינה'.

וממשיכה המשנה: ב"גויל - זה נותן ג' טפחים וזה נותן ג' טפחים, בגזית - זה נותן טפחים ומחצה וזה נותן טפחים ומחצה, בכפיסין - זה נותן טפחים וזה נותן טפחים, בלבינין - זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה". והיינו (כמו שפירש רש"י) דהמשנה באה להשמיענו את שיעור עובי הכותל בסוגי חומרי הבני'. וע"כ אומרת: שבגויל כל אחד מהם נותן דמי ג' טפחים, והיינו ששיעור עובי כותל גויל הוא ו' טפחים. בגזית כל אחד נותן דמי טפחים ומחצה - ששיעור עובי כותל גזית הוא ה' טפחים. וכן כולם. (ובשיעור עובי זה, יכול להכריח את שותפו לתת דמי חצי מהכותל).

ומקשה תוס' (ד"ה בגויל): "וא"ת אמאי אצטריך למיתני מדת גויל וגזית, כיון דתנן הכל כמנהג המדינה - כמו שנהגו כן יעשו". והיינו שכיוון שבניית הכותל היא 'הכל

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

כמנהג המדינה, הרי שיעור עובי הכותל בכל חומרי הבני' (להכריח את שותפו בהם) יהי' כפי הנהוג במדינה, ומדוע צריכה המשנה להשמיענו את שיעור עובי הכתלים?

ומבאר: "וי"ל דאם נהגו יותר מו' בגויל לא יעשה, וכן כולם, אלא כשיעור המפורש. ומיהו אם נהגו לעשות פחות מו' יעשה". והיינו דשיעורי המשנה לעובי הכתלים היא למקסימום העובי - שאם נהגו במדינה יותר מהם, לא יוכל להכריח את שותפו לבנות הכותל בעובי הנהוג, אלא רק כפי הכתוב במשנה. אך אם במדינה נהוג פחות מהכתוב במשנה, ע"ז כתבה המשנה "הכל כמנהג המדינה" - שיבנו כשיעור הנהוג במדינה, ולא יוכל להכריח את שותפו לבנו כעובי שיעורי המשנה.

והמהר"ם (ד"ה בגויל) מקשה על תוס': "ויש לדקדק, ואימא איפכא: דהא דקתני מדת גויל וגזית אתא לאשמועינן - דלא יפחות, והא דקתני הכל כמנהג המדינה אתא לאשמועינן - שאם נהגו ביותר מזה יעשה כמנהגם". והיינו שאולי נאמר הפוך מביאור תוס': ששיעורי המשנה הם המינימום להכרחת השותף לבנות הכותל, ו'הכל כמנהג המדינה' הוא להשמיע שאם מנהג המדינה הוא יותר משיעורי המשנה, יכריח את שותפו לבנות כמנהג המדינה?

ומתריך: "ויש לומר: 'הכל כמנהג המדינה' משמע דלאקולי אתא ולפחות, דכן משמע לישנא דקתני 'גויל, גזית, כפיסין, לבינין' דפוחת והולך, והדר קתני 'הכל כמנהג המדינה', משמע דהכל כמנהג המדינה אתא לפחות". כלומר: שכיוון שהסדר במשנה הוא - שקודם אומרים את חומרי הבני' היקרים יותר, ולאחר מכן אומרים שאפשר לבנות גם בחומרי בני' הפחותים יותר - הרי גם הסיום 'הכל כמנהג המדינה' הוא לפחות על האדם - שיכול לבנות גם בשיעור עובי פחות מהכתוב המשנה, ושיעורי המשנה הם רק למקסימום.

ב

והנה, הרא"ש (סימן א) הביא את שאלת התוס' - מדוע צריכה המשנה לפרט את שיעורי הכתלים והרי 'הכל כמנהג המדינה', ותריך: "דהכל כמנהג המדינה לא קאי אלא אעיקר המחיצה, כמנהגן לבנותה. . אבל שיעור עובי החומות לאו במנהגא תליא מילתא, אלא בשיעור המפורש במשנתנו". והיינו ששיעורי עובי הכתלים לחייב בהם את שותפו, הוא (לא כתוס': שאם המנהג פחות מהמשנה - יכריחו רק כנהוג, אלא זהו) ככתוב במשנה בלבד (בגויל ו' טפחים וכו'), ו'הכל כמנהג המדינה' הוא לרבות בניית כותל מהוצא ודפנא (שהוא מחומר אחר) - כדברי הגמ'.

ומוכיח זאת ששיעורי הכתלים הם כלל לא כמנהג המדינה, אלא רק כמפורש במשנתנו: "דקים להו לרבנן דבבציר מהכי לא קאי, כדמוכח בגמרא דקאמר: 'למימרא

דכל בגזית ד' אמות בגובה, אי הוי חמשה טפחים קאי, ואי לא לא קאי . . אלמא האי שיעורא דוקא הוא ואין לשנותו". והיינו שהגמ' אומרת שכותל גזית ששיעור עוביו במשנה הוא חמשה טפחים, הנה רק אם יעשו אותו בשיעור זה יחזיק מעמד ולא יפול - הרי ששיעורי הכתלים במשנה אין לפחות מהם, וא"כ 'הכל כמנהג המדינה' זהו רק בחומרי הבני'.

והמהרש"א (ד"ה בגויל) מיישב את שיטת תוס', ע"פ ביאור התוס' שם (ד"ה ארבע אמות): "דהכי קאמר: טפי לא קאי - כמשפט גזית שרוצים בני אדם לבנותו שיעמוד ימים רבים, כשבונים בגזית". והיינו שדברי הגמ' שפחות משיעור המשנה הכולל לא יעמוד - הוא לעמידה חזקה לריבוי שנים - שזוהי מטרת האדם בבניית כותל מחומר כזה דוקא, ולכן 'טפי לא קאי'. אך גם בעובי קטן יותר משיעור המשנה הכולל יעמוד, וע"כ מובנים דברי התוס' הסובר ש'הכל כמנהג המדינה' קאי גם על שיעורי עובי הכתלים.

וא"כ נמצא ביאור שני השיטות: הרא"ש סובר שהמשנה קבעה שיעורי הכותל בדוקא, ואלו הם השיעורים היחידים שקובעים ומחייבים את שני השותפים (ו'מנהג המדינה' הוא רק לגבי החומר); משא"כ התוס' סובר ששיעורי המשנה באו רק להקל על השותף (שכעת לא רוצה בבניית הכותל). ונמצא שאין שיעור מסויים המחייבו, אלא הוא יבחר לעשות כמו שירצה: אם מנהג המדינה הוא לבנות יותר משיעור העובי המפורש במשנה - יכול לבנות כשיעור המשנה, ואם שיעורי המשנה הם יותר ממנהג המדינה - יכול לבנות כשיעור הנהוג במדינה.

וצריך ביאור בטעם התוס' להקל עליו כ"כ שיוכל לעשות כהשיעור הנמוך בכל ענין, ומדוע שלא נאמר ששיעורי המשנה הם בדוקא. וכן יש להבין במה נחלקו התוס' והרא"ש.

ג

ויובן זה בהקדם חקירת האחרונים¹, בטעם הכרחת השותף לבניית הכותל:

האופן הא' - מטעם הרחקת נזיקין: שכיון שחבירו 'מזיק' לו בראיתו את תשמישו בחצר, לכן יכול לדרוש ולכוף אותו לבנות כותל שימנע נזק זה שבא ממנו, ע"ד כל נזק הבא (בגירי דילי) מחצר אחת לחברתה שמחוייב המזיק להרחיקו.

האופן הב' - מטעם צורך החצר: שכיון שכל אחד מהשותפים כשיש אדם שמסתכל עליו הוא ניזק, החשיבו זאת חכמים כחלק מצורכי החצר המוטלים על כל אחד

(1) ראה אבן האזל. ועוד.

מהשותפים, וע"כ חייב כ"א להשתתף בבניית הכותל (באם שותפו רוצה) - בשביל צורך החצר, שכשאדם משתמש בה לא יזיקוהו בראי'. (וכדברי המשנה לקמן² לגבי בניית 'בית-שער' לחצר, שכל מי שיש לו חלק בחצר משתתף בבנייתו - מאחר שזהו צורך החצר, שלא יזיקוהו ראיית האנשים מהרחוב).

והנה דעת הרא"ש בהנ"ל נראית לכאורה כאופן הב' - שזהו מדין צורך החצר, שכתב (בסימן ב): "אם יש עדים שמחלו השותפין זה לזה על היזק ראי' - שוב אין יכולין לחזור בהן. אף על פי שהאומר לחבירו קרע כסותי ושבר כדי, יכול לחזור בו ויתחייב חבירו בהיזקו אחר שחזר בו - שאני הכא דתביעת ממון יש ביניהן - שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל, והוי כמו שנתחייב לו מנה ומחלו לו עליו, שזכה במחילתו בלא קנין".

והיינו, שלמרות שבמקרה שאדם הרשה לחבירו להזיקו, הדין הוא שהאדם יכול לחזור בו ואסור לחבירו להזיק לו - הרי במקרה שלנו, כשמחל השותף לחבירו על היזק ראייתו (והרשה לו שלא להשתתף בבניית הכותל) - לא יכול הוא לחזור בו ולהכריחו שוב לבנות עמו, מאחר שבאי בניית הכותל אינו 'מזיק', אלא רק חייב לו השתתפות ממון כדי לבנות כותל בחצר, וע"כ כשמחל לו על ממונו - שוב אינו יכול לתובעו.

ומזה מובן דעת הרא"ש בחקירה הנ"ל: דאם הי' סובר שבניית הכותל היא משום שכ"א הוא 'מזיק' את חבירו - הרי הי' צ"ל הדין שהשותף יכול לחזור בו ממחילתו, ולהכריח את שותפו השני לבנות עמו - כדין כל היזק. אלא לכאורה דעת הרא"ש היא, שבניית הכותל היא משום שזה צורך החצר - שלא יזק אחד משותפי' בראי', וע"כ זהו חיוב ממוני על כל שותף להשתתף בבני' כדי להסיר ההיזק, וא"כ כשמחל לו שותפו - אינו יכול לכפותו שוב.

ד

ועפ"ז אפשר לבאר מחלוקת התוס' והרא"ש הנ"ל בענין שיעור עובי הכותל:

הרא"ש (כנ"ל) סובר אשר בניית הכותל היא מצורכי החצר ששיערו חכמים וקבעו שכל אחד מהשותפים חייב להשתתף בצרכים אלו. לכן מסתבר שבצורך זה שהחשיבו מצורכי החצר שיערו בו המדות הנצרכות לו לעמוד ולהואיל לחצר, ולכן קבעו בחיוב זה שהטילו על השותפים שיעורים - לכן סובר הרא"ש ששיעורי המשנה הם אכן בדוקא וזהו הצורך של החצר ששיערו חכמים, ואם מנהג המדינה פחות משיעור זה - אין מקילים עליו (ואם מנהג המדינה יותר משיעור - אין מחמירים עליו, כי אין צורך בזה).

משא"כ התוס' סובר שאין כאן קביעה של חכמים לצורך מסויים הדורש שיעור מסויים, אלא שיש כאן נזק (ככל הנזקים) הבא משותף זה שעליו להסירו כדי שלא יחשב 'מזיק', וא"כ מובן, שתשלומו לבניית הכותל היא אך ורק כדי להוריד מעליו שם 'מזיק'. וע"כ סובר התוס' שברגע שיצא י"ח בכך שאינו נחשב כמזיק - בין אם זה לפי השיעור ששיערו חכמים שאין בזה היזק, בין אם זה לפי הנהוג במדינה שדבר זה רגיל הוא ואינו נחשב למזיק בזה - כבר אין שם 'מזיק' עליו ואינו צריך לשלם עוד ולהשתתף בכותל רחב ויקר יותר.

ה

והנה מצינו דעה שלישית בשיעורי עובי הכתלים - כפי שנפסק להלכה בשולחן ערוך (חושן משפט סי' קנז ס"א-ד):

"חצר השותפין שיש בה דין חלוקה . . יש לכל אחד מהם לכוף את חברו לבנות הכותל באמצע . . (ו)רוחב כותל זה - כמנהג המדינה שנוהגים השותפים לבנות כשחולקין ביניהם". והיינו שרוחב הכותל המחלק את החצר הוא כמנהג המדינה בלבד - דבכל שיעור עובי שנהגו באותו מקום יבנו כמותו.

ולכאורה צריך להבין: כיצד נפסק ששיעור עובי הכותל הוא רק כמנהג המדינה, והרי המשנה נתנה שיעור לעובי הכתלים - בגויל ו' טפחים, בגזית ה' טפחים וכו' - והא"ך יתכן שלא הזכיר כלום מזה בשו"ע (עכ"פ כשיטת התוס' שהוא שיעור מקסימלי, שאין צריך לבנות יותר מכך אף אם כן הוא מנהג המדינה).

ויש לומר, ע"פ תירוצו של השיטה מקובצת בקושיית התוס' הנ"ל ("אמאי אצטריך למתני מדת גויל וגזית, כיון דתנן הכל כמנהג המדינה"): "דאתא לאשמועינן: דלא נימא 'בנין באמצע' דוקא כשיש להם חלקים שוים . . אבל אם לאחד יש שלישי בחצר ולאחר שני שלישים - כל אחד יתן מן הקרקע והבנין כפי חלקו. להכי קתני 'זה נותן זה נותן' לאשמועינן . . שאף על פי שהאחד יש לו יותר בחצר מחבירו - אפילו הכי שניהם נותנים בשוה". והיינו, ששיעורי המשנה "בגויל זה נותן ג' וזה נותן ג' וכו'" הם ללמדנו - שכ"א מהשותפים נותן חצי מדמי הכותל, גם אם חלקו קטן מחלק חברו.

ולפי"ז נמצא שלא הזכירו במשנה כלל שיעורים לעובי הכתלים, דכל מה שכתבה המשנה הוא לבאר שצריכים להתחלק בשוה ("זה נותן ג' וזה נותן ג'" - כפשוטם של דברים) וכלל לא באה לקבוע שיעור כללי לעובי הכותל.

ועפ"ז מבואר הנפסק בשו"ע ששיעורי העובי הם רק כמנהג המדינה (ולא שבגויל ו' טפחים וכו') - כי שיעורי המשנה הם (לא ללמדנו את שיעור עובי הכתלים, אלא רק)

ללמדנו: שבשיעור הנהוג במדינה - כל שותף משלם חצי מדמי הכותל, אף שחלקו קטן מחלק חברו (כפי שאכן נפסק להלכה בשו"ע).

הכונס לתוך שלו ועשה מחיצה מ'הוצא ודפנא'

הת' לוי יצחק שי' דינרי
נו"נ בישיבה

א

איתא במתני' (ב"ב ב, א): "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר - בונין את הכותל באמצע. מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבינין - בונין, הכל כמנהג המדינה".

ונחלקו הראשונים במקרה שאחד מהשותפים רוצה לכנוס בתוך שלו ולבנות מחיצה מ'הוצא ודפנא':

הרא"ש כתב (ס"ה): "אבל אם רצה האחד לכנוס בתוך שלו, ולעשות מחיצה בתוך שלו בהוצא ודפנא - כיון שמסלק היזק ראייה מחבירו דיו, וי"מ שאפי' אם רוצה לכנוס לתוך שלו ולגדוד בהוצא ודפנא חברו מעכב עליו לפי שאומר לו אינה מחיצה של קיימא ואצטרך לצעוק עליך תמיד כשתפול המחיצה לסלק מעלי היזק ראייתך.

ונראה כפירושא קמא שלא נתנו חכמים גבול וקצבה למי שיש לו לסלק היזקו מחבירו שיעשה דבר קיים לדורי דורות אלא מספיק מה שמסלק היזקו ממנו לפי שעה ואם אחר זמן יזיקנו יש שופטים בארץ". עכ"ל.

אך הרשב"א חולק וס"ל שגם כשכונס בתוך שלו אינו רשאי לבנות מ'הוצא ודפנא', "שהרי כל עצמן לא אמרו במשנתנו שכופין זא"ז לבנות גויל וגזית אלא כדי שלא יהא זה צריך להזמין את חברו בכל יום בב"ד להקים מחיצתו הנופלת, וכיון שכן מה לי שאינו כונס לתוך שלו מה לי כונס" (לשון הרשב"א).

ובחידושי הרמב"ן (על אתר) כתב כדעת הרשב"א שאינו יכול לעשות מחיצה מ'הוצא ודפנא' אך מסברא שונה, וז"ל: "ואף על גב דהאי כותל דקתני מתניתין לא עבדינן ליה אלא משום היזק ראייה כדאסיקנא בגמרא, ובהוצא סגי לה. אפילו הכי, כופין זה את זה לבנות כותל בנין, שמא יפול והלה אינו רוצה לבנות, ונמצא צריך להתעצם עמו בב"ד ובין כך ובין כך יהא ניזוק מהיזק ראייתו".

ובחידושי הר"ן (על אתר) מביא את דעת הרא"ה ז"ל: "והרא"ה ז"ל מוסיף בה דברי שאפי' בא לכנוס בתוך שלו ולבנות גויל או גזית חברו מעכב עליו, משו' דא"ל אם אתה עושה כן לא יהא לי רשות לסמוך עליו". והיינו דס"ל שאין יכול לבנות לכנוס בתוך שלו אפי' בגויל או גזית מכיון שרוצה להשתמש בכותל.

ויש לבאר את סברות המחלוקת בין הראשונים, וכדלקמן³.

ב

הנה יש לחקור בטעם תקנת חכמים בבניית כותל בין שני חצרות למניעת היזק רא'י, דהנה היזק רא'י אינו כשאר דיני מזיק - שור, בור וכד', בכך ש: א. ההיזק הוא בעצם הדיור שגר ליד חבירו ולא ניתן לסלקו משם, משא"כ בור שיכול למנוע את ההיזק ע"י סתימת הבור וכיוצ"ב; ב. אינו היזק ממושי כבור, ששם מזיק את חבירו בגופו ממש, משא"כ היזק רא'י שמזיק את חבירו ברא'י בלבד.

ואע"פ שאינו היזק ממש הנה תקנו חכמים דין בהלכות שכנים, דהיות וע"י שמזיקים זה את זה ברא'י ועי"כ יסתכסכו ביניהם, הלכך חייבים הם לבנות כותל ביניהם לסלק את ההיזק רא'י.

ויש לחקור בתקנה זו דיש לומר בזה ב' אופנים:

א. מאחר שכל אחד מזיק את חבירו בראייתו - תקנו חכמים שיימצא כותל בין החצרות, שימנע את ההיזק, וצריך שהכותל יהיה יציב וחזק כדי לא יפול, שמתוך כך יבואו השותפים להסתכסך ביניהם. וקבעו חכמים שהשיעור לכך הוא כמנהג המדינה.

ב. מאחר שישנו חשש שיריבו השותפים זה עם זה - תקנו חכמים שיבנו השותפים כותל בין חצר אחת לחברתה, ועי"ז לא יהיה היזק רא'י ביניהם. כלומר, שאין התקנה שיימצא כותל בין השותפים אלא שיבנו ביחד כותל ביניהם.

ויש לומר דבזה נחלקו הרא"ה (דס"ל שהטעם שאין יכול לבנות הוא משום שרוצה להשתמש בכותל לסמוך עליו או לתקרה) והרשב"א (דס"ל שאין יכול "שלא יהא זה צריך להזמין את חבירו בכל יום בב"ד להקים מחיצתו הנופלת"):

הרא"ה ס"ל שהתקנת חכמים לבנות כותל בין שותפים, היינו, שיבנו השותפים כותל ביניהם (כאופן הב'), ולכן ס"ל שיכול לטעון לחבירו שרוצה לבנות עמו את הכותל בשותפות (ולא שיכנוס לתוך שלו ויבנה).

(3) וראה גם מ"ש בזה האחרונים בארוכה, וכגון שיעורי ר"ש, ועוד.

והרשב"א ס"ל שהתקנת חכמים היא שיימצא כותל בין החצרות שימנע את הסכסוך בין שני השותפים, ולכן אינו יכול אחד מהם לכנוס לתוך שלו ולבנות מ'הוצא ודפנא', אלא צריך לבנות כמנהג המקום (באבנים), ש"לא יהא זה צריך להזמין את חברו בכל יום בב"ד להקים מחיצתו הנופלת", ויסתכסכו השכנים אחד עם השני.

אך הנה כל הנ"ל הוא לדעת הראשונים דס"ל שכל התקנת חכמים היא לא מדיני מזיק כ"א בדיני שכנים, אך הנה הרא"ש והר"ן חולקים על סברא זו, וס"ל שאף שאינו מזיק בהיזק ראי' כשאר המזיקים, מ"מ אחשבי' רבנן כהיזק ממש.

אמנם בגדר התקנה גופא יש לחקור, דיש לומר בזה בב' אופנים:

א. היות שמזיקים השותפים זה את זה בהיזק ראי' - תקנו חכמים שיבנו כותל, ועי"ז לא יזיק כל אחד מהם את חברו בראייתו (ולא מצד שיסתכסכו ביניהם כפירוש דברי הרשב"א לעיל).

ב. הא גופא שאחשבי' רבנן את ההיזק ראי' שאינו היזק מומשי לנזק ממש - הוא התקנה של רבנן, היינו שלא תקנו לבנות כותל אלא תקנו שזהו היזק, ובניית הכותל היא רק אופן הסילוק של ההיזק.

ויש לומר שבוה נחלקו הרא"ש (דס"ל שיכול לכנוס לתוך שלו ומ'הוצא ודפנא') והרמב"ן (דס"ל שאינו יכול לכנוס לתוך שלו שלא "יהא ניזוק מהיזק ראיתו"):

הרא"ש ס"ל שהתקנה של חכמים היא זה גופא שהיזק ראי' שמי' היזק (כאופן הב'), ולא שתקנו לבנות כותל, ולכן ס"ל שיכול לכנוס לתוך שלו ואפי' מ'הוצא ודפנא' שהרי מסלק בכך את ההיזק ראי'.

והרמב"ן ס"ל שהתקנה של רבנן היא לבנות כותל שיסלק את ההיזק ראי' (כאופן הא'), ולכן ס"ל שאינו יכול לכנוס לתוך שלו ולעשות מחיצה מ'הוצא ודפנא', שהרי מחיצה זו אינה חזקה וראוי' ליפול, "ונמצא צריך להתעצם עמו בבי"ד, ומזיקו בהיזק ראי'".

ג

ונמצינו למדים לפי הנ"ל נפק"מ בדברי הרא"ה, דהנה אע"ג שדעת הרא"ה היא המחמירה ביותר, דס"ל שאינו יכול לבנות בתוך שלו אפי' בגויל וגזית, הנה לפי הביאור דלעיל יש לומר שישנו אופן דהרא"ה ס"ל כדעת הרא"ש:

דהנה במקרה שכבר כנס לתוך שלו ועשה מחיצה ואפי' ב'הוצא ודפנא', הנה מאחר שהתקנה של רבנן היא (לא שיימצא כותל בין החצרות, אלא) שיבנו השותפים את

הכותל ביחד - י"ל שלא יתחייבו בתקנת רבנן, דכל התקנה היא רק לכתחילה⁴, אך כדיעבד יסבור הרא"ה כדעת הרא"ש ש"מספיק מה שמסלק היזקו ממנו לפי שעה, ואם אחר זמן יזיקנו - יש שופטים בארץ".

וכן לפי הביאור דלעיל נמצינו למדים נפק"מ בין דעת הרשב"א והרמב"ן (שבהשקפה ראשונה נראה שלא נחלקו אלא שניהם ס"ל שאינו יכול לכנוס לתוך שלו, ולפי הנתבאר לעיל נמצא שלא רק שנחלקו בסברת הדין אלא אף יש נפק"מ ביניהם), והוא:

ראובן הגר בעירו, ובתקופה מסויימת בשנה ה' עובר לגור בשכינות לשמעון לתקופת זמן קצרה, ולאחר מכן ה' שב לביתו הקבוע עד לזמן שהיה חוזר לגור עלי-יד שמעון וחוזר חלילה. ורוצה ראובן לכנוס לתוך שלו ולבנות מ'הוצא ודפנא', אע"פ שלאחר שילך תפול המחיצה ולשנה הבאה יצטרך לבנות שוב.

ובמקרה זה דיש בו משום דיני שכנים, אך לא שייך בדיני היזק ראי', הנה לדעת הרשב"א שהתקנה של חכמים היא שלא יסתכסכו השכנים ביניהם, הרי במקרה זה, היות שלשנה הבאה צריך לקרוא לו לבי"ד שיבנה כותל ועד שיתעצם עמו בבי"ד יריבו ביניהם, וא"כ אינו יכול לכנוס לתוך שלו.

אך לדעת הרמב"ן שהתקנת חכמים היא שלא יהא היזק ראי' ביניהם - הנה במקרה זה שאינו שייך היזק ראי' י"ל דס"ל שיכול אחד מהם לכנוס לתוך שלו, וק"ל.

מחלוקת רש"י ותוס' האם מועילה 'חזקא דהשתא'

הת' אלון משה שי' סרוסי
תלמיד בישיבה

א

איתא במשנה (בבא בתרא ב, א): "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר - בונין את הכותל באמצע. . לפיכך אם נפל הכותל - המקום והאבנים של שניהם". והיינו שכאשר אחד השותפים מעוניין לבנות מחיצה בחצר מפני 'היזק ראייה' - ששותפו מסתכל עליו בשעה שנמצא בחצר, פוסקת המשנה שהוא יכול להכריח את שותפו⁵ להשתתף עמו

4 ויש להביא ראי' ממ"ש: "ומינה שאם [קדם] וכנס ובנה בתוך שלו - אינו יכול לתבוע מחברו חצי הוצאותיו", ולא תב "שאם [קדם] וכנס ובנה בתוך שלו - יסתור את המחיצה, והיינו כנ"ל דס"ל כדעת הרא"ש. ואין לומר דאירי באופן כזה שאינו יכול לסתור, דא"כ הו"ל לכתוב זאת בפירוש, וק"ל.

5 לפי דעה אחת בגמ', ולפי דעה שני' רק כשסיים עמו בתחילה ולאחר מכן חזר בו.

בחצי מהוצאות בניית הכותל, ולפיכך אם נפל הכותל - חולקים בשווה את המקום והאבנים.

והנה לקמן (ד, א) מקשה הגמ': "לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם - פשיטא?". ומפרש רש"י: "פשיטא: דהאבנים של שניהם - דאפילו לא פסק לן דינא דמתניתין המלמדנו שמתחלה בין שניהם עשאוה, על כרחם היו חולקין בשוה האבנים - שהרי ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר".

והיינו שמקשה הגמ' (לפי פרש"י): מדוע אומרת המשנה "לפיכך אם נפל הכותל - המקום והאבנים של שניהם", שמשמע מכך שהטעם לחלוקת האבנים בשווה עכשיו בנפילת הכותל, היא רק משום שבתחילה שניהם ודאי עשו אותו יחד (בעל כרחם) - והרי גם לולא זאת היו חולקים הם אותו בשווה - מאחר שהכותל נפל באמצע החצר, והאבנים נמצאים כעת ברשות של שניהם. וא"כ מדוע צריכה המשנה להגיע לכך שחלוקת האבנים בשווה היא דוקא בגלל 'לפיכך' (הנ"ל)?

ועל כך מתרצת הגמ': "לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו . . . מהו דתימא ניהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראי', קמ"ל". והיינו, שמדובר במקרה שהכותל לא נפל באמצע החצר ובכל רשות ישנם חצי מהאבנים - אלא שהכותל כולו נפל לרשות אחד מהשותפים, שאז הרי מוחזק הוא בכל האבנים. והיינו חושבים שאז האבנים שייכים רק אליו, וכדי שחבירו יוציא ממנו צריך הוא להביא ראי' - קמ"ל 'לפיכך' - שכיוון שבתחילה הוכרחו לבנותו ביחד, הרי ודאי שהוא של שניהם, וע"כ חולקים את האבנים בשווה.

ב

והנה התוס' (ב, א. ד"ה לפיכך) מבאר את קושיית הגמ' כאן באופן אחר: "ד[הך דפריך בגמרא 'פשיטא' . . . [הוא] - דאפילו לא פסיק לן דינא דמתניתין שמתחילה בין שניהם עשאוה בעל כרחם - היו חולקין בשוה, ואפילו דנפל לרשותא דחד מינייהו". והיינו, ששאלת הגמ' היא לא רק במקרה שנפל הכותל באמצע החצר (כפרש"י), אלא אפילו אם נעמיד שמדובר במקרה שנפל הכותל רק ברשות אחד מהשותפין, קשה 'פשיטא' שיחלוקו בשווה.

והטעם לפירושו מבאר הוא (בתחילתו): "[דכיוון ש]הכא מעיקרא נולד הספק, ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים - היו חולקין בשוה מספק . . . כיון דליכא הכא חזקה לזה יותר מלזה - הילכך אפילו נפל לרשותא דחד מינייהו לא יפסיד האחר כהו". והיינו שמכיוון שעוד קודם נפילת הכותל, לא הי' לאחד השותפים חזקה שהוא בנה את הכותל, אלא הי' ספק מי הבעלים עליו - הרי גם לאחר נפילתו, אין חזקתו של האחד

על האבנים (שנפלו לרשותו) מבררת שהוא בנה את הכותל - והלכך 'פשיטא' שחולקים את האבנים בשווה.

ומתרצת הגמ' (לפירושו): "לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו", פירושו: ושהו ברשותו הרבה, מהו דתימא כיון דשהו ברשותו הרבה ניהמני' שעשאוה כולה. . קמ"ל: כיון דמעיקרא על שניהם הי' לעשות, לא מהימן לומר שהוא עשה הכל, דמיגו במקום עדים הוא - דאנן סהדי שלא עשאה לבדו, כיון שהי' יכול לדחוק את חבירו בדין שהי' עושה עמו".

והיינו שמדובר במשנה במקרה שנפל הכותל ברשות האחד, אך האבנים נשאר אצלו ריבוי זמן. והיינו חושבים להאמינו שהאבנים שלו, מאחר שהם מוחזקים ברשותו לגמרי - כי בזה ששותפו לא מיחה בו ריבוי זמן, הוא מראה שמסכים שאכן הכותל שלו - קמ"ל המשנה שכיוון שבתחילה היה אחד יכול להכריח את שותפו לבנות עמו יחד, הרי 'אנן סהדי' שודאי עשה כן ובנו אותו שניהם - ולכן הכותל שייך לשניהם וחולקים את האבנים בשווה.

וצריך להבין: מדוע מבאר רש"י שכאשר נפלו האבנים ברשות האחד הרי הוא מוחזק בהם, ואינו מסכים עם שיטת תוס' - שכיוון שכבר כשהכותל הי' על עומדו הי' בזה ספק, אין חזקתו של האחד עכשיו מוכיחה ומבררת את בעלותו על הכותל?

ג

ויובן זה בהקדים ביאור ה'שב שמעתתא' (פרק ג, סימן טז) במחלוקת רש"י ותוס' בענין אחר:

איתא בגמ' (קידושין עט, א): "איתמר: קידשה אבי' בדרך, וקידשה עצמה בעיר - והרי היא בוגרת. רב אמר: הרי היא בוגרת לפנינו, ושמואל אמר: חיישינן לקידושי שניהם". והיינו שהדין לגבי קידושי בת הוא - שעד גיל שתים עשרה וחצי נחשבת הבת ל'נערה', והבעלות על הקידושין היא של אבי' בלבד. ומגיל זה, אם תיבדק וימצאו בה סימני בגרות - הרי היא 'בוגרת', והבעלות על הקידושין היא רק שלה.

ובמקרה שלנו מדובר - שבאותו היום שנעשתה הבת בגיל שתים עשרה וחצי, היתה היא בדרך לעיר, ובאותו הזמן קידשה אבי' לאדם אחד, וכשהגיעה לעיר קידשה היא את עצמה לאדם אחר, ולאחר מכן נבדקה והתגלתה כבוגרת. רב אומר: 'הרי היא בוגרת לפנינו' - שכיוון שעכשיו התגלה שהיא בוגרת - הרי מתברר שכן היתה לפני זה, וממילא קידושי אבי' לא חלו, ומקודשת לאדם שקידשה היא בעצמה. ושמואל אומר: חוששין שמא כשקידשה אבי' בדרך היתה היא עדיין נערה, וקידושי אבי' חלו.

ומבאר ה'שב שמעתתא' שנחלקו רש"י ותוס' בטעם הפסק של רב: רש"י מפרש במהלך הגמ' כאן - שכיוון שיש לנו ספק מה היתה כשקידשה אבי', הרי אנו מעמידים אותה כמו שהיא נבדקה לאחר מכן - שהיתה 'בוגרת'. כי במקרה שיש ספק מה הי' בתחילה, ולבסוף 'חזקה' - שעכשיו נמצא הדבר מבורר - מעמידים את הדבר על ה'חזקה דהשתא', שגם בזמן הספק הי' הוא כמתברר עכשיו.

אמנם תוס' מבאר (עט, ב. ד"ה "מי איכא"): "ור"י פירש: דרגילות הן לבא בבקר, ואין שייך חזקה דנערות". והיינו שטעמו של רב - אינו משום שכיוון שיש 'חזקה' עכשיו מתברר מה הי' לפני"ז - אלא שכיוון שגם לפני"ז כשיש לנו ספק אם היתה נערה או בוגרת, ישנה חזקה ש'רגילות הן לבא בבוקר' - שהסימנים נמצאים אצלה כבר מבוקר יום הבגרות, וממילא בפשטות היו לה גם כשהיתה בדרך לעיר - לכן פוסקים שלא חלו קידושי אבי'. אמנם סתם כך אין 'חזקה דהשתא' מבררת מה הי' בזמן הקודם⁶.

ד

וע"פ ביאור ה'שב שמעתתא' הנ"ל במחלוקת רש"י ותוס': האם מועילה 'חזקה דהשתא' לברר מה הי' בספק הקודם או שלא - יובן הטעם והסיבה למחלוקת רש"י ותוס' בעניינינו (נפילת כותל לרשות אחד מהשותפים):

דהנה, כאשר עמד הכותל באמצע החצר - הי' לנו ספק למי הכותל שייך (ללא ה'לפיכך'), אך לאחר שהכותל נפל והאבנים נמצאים ברשות אחד מן השותפים, הרי יש לאותו אחד 'חזקה' שהאבנים שלו (כי נמצאים ברשותו)⁷. ונמצא א"כ השאלה: האם תועיל מוחזקתו עכשיו על האבנים - 'חזקה דהשתא', לברר את הספק הקודם על בעלות הכותל, וממילא ודאי שהכותל שלו. או שלא תועיל 'חזקה דהשתא', ובעלות הכותל תישאר בספק:

רש"י לשיטתו יסבור, שכמו שאצל הנערה אמרה הגמ' שמועילה 'חזקה דהשתא' (שלכן היא כ'בוגרת' גם מתחילה) - הרי גם במוחזקות הכותל מועילה 'חזקה דהשתא', והשותף שאצלו נמצאים האבנים הוא הבעלים של הכותל. ולכן פירש, ששאלת הגמ' 'פשיטא' שחולקים את האבנים בשווה, היא במקרה שנפל הכותל באמצע החצר והאבנים ברשות שניהם - כי אם הכותל נפל ברשות אחד מהם, הרי יש לו 'חזקה דהשתא' על האבנים - ואזי אין זה 'פשיטא' שחולקים האבנים בשווה.

(6) וכן כתב גם בקובץ שיעורים (בבא בתרא, תקנו) בסוגיא אחרת - דלתוס' לא מהני 'חזקה דהשתא'.

(7) אף שכאן אין זה כמו במקרה דלעיל שודאי הבת בוגרת, משא"כ כאן זהו רק מוחזק ואינו ודאי (וגם הרי המסקנה ב'לפיכך' היא שזה לא שלו) - הרי לענין 'חזקה דהשתא' לברר ספק קודם, שווים הם. ראה חידושי הגר"ט בבא בתרא סימן קעז (ד"ה ונראה לפרש). וכן כתב גם הדבר יעקב (שם, צב, ב. ו-ד).

ותשובת הגמ' היא: שאכן נפלו האבנים לרשותו של האחד, שאז הם לכאורה שלו כי יש לו 'חזקא דהשתא', וחידוש המשנה ב'לפיכך' הוא - שכיוון שמתחילה בנו הם את הכותל יחד בעל כרחם, הרי ודאי שהבעלות על הכותל היא של שניהם, ואין מועילה לאותו שותף 'חזקא דהשתא'.

אמנם תוס' לשיטתו יסבור, שכיוון שדברי הגמ' שמועילה 'חזקא דהשתא' באו בסיבה מיוחדת, וסתם כך אין מועילה 'חזקא דהשתא' - הרי השותף שאצלו נמצאים האבנים, אין לו חזקה שהוא בעל הכותל לפני נפילתו. ולכן פירש ששאלת הגמ' 'פשיטא' שהאבנים של שניהם, היא אפילו אם נאמר שנפלו האבנים ברשותו של האחד - כי גם אז לא מועילה לו חזקתו לברר מי הי' מקודם הבעלים, והלכך 'פשיטא' שחולקים האבנים בשווה.

ותשובת הגמ' היא: שנפלו האבנים ברשותו של האחד ושהו ברשותו הרבה, שאז יש לאותו שותף חזקה עליהם (לא מצד 'חזקא דהשתא', אלא) כיוון ששותפו לא מיחה בו, והאבנים אצלו כבר הרבה זמן. וקמ"ל המשנה ב'לפיכך': שכיוון שמתחילה בנו הכותל בעל כרחם יחדיו - הרי הוא שייך לשניהם, ולפיכך 'חולקים האבנים בשווה'.

ביאור בתוד"ה דמי קנים

הת' משה שי' ברקש
תלמיד בישיבה

איתא במתני' (בבא בתרא ד, ב): "המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית . . . אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל". ובגמ': "חייא בר רב אמר הכל לפי דמי קנים בזול" (דאמר לי' לדידי סגי לי בגדר קנים ואי אפשר בהוצאה של גדר אבנים. רש"י).

כלומר, דאף אם גדר המקיף בחמרים יקרים כגון אבנים, אין הניקף חייב לשלם אלא רק דמי גדר העשוי' מקנים וכשהם נקנים בזול (דהיינו, שני שלישי ממחירם הרגיל⁸).

ובתוס' (ד"ה דמי) הקשו, וז"ל: "וא"ת מאי שנא משדה שאינה עשוי' ליטע, דאם נטעה חבירו שלא ברשות אמר רב ושמזאל בהשואל שמיין לו וידו על התחתונה?" והיינו דכשם ש'היורד לנכסי חבירו' חייב לשלם לו את כל ההוצאה (כשהיא פחות מן השבח), ולא אומרים שהי' יכול להוציא פחות. כמו"כ לכאורה צ"ל בנדון דידן, ומדוע משלם רק דמי קנים בזול?

(8) ראה פי' רשב"ם לקמן קמו, ב ד"ה ושמיין.

ותירצו התוס': "ואור" דשאני הכא דמצי א"ל לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא".

וממשיך, "ומ"מ דמי קנים בזול יהיב ליה", כלומר, דאין לומר שיהי' חייב הניקף לשלם רק נטירא בר זוזא, מכיון ש"דאנן סהדי דאם הי' מוצאם כ"כ בזול הי' גודר בהם".

ויש לבאר, דלכאורה אין מובן האריכות במהלך התוס', שתחילה מתרצים שיכול לומר לו "סגי לי בנטירא בר זוזא", ואז יוקשה מדוע א"כ משלם לו דמי קנים בזול? וע"ז מבארים ד"אנן סהדי כו". והו"ל לקצר ולתרץ מלכתחילה שהניקף משלם דמי קנים בזול משום "דאנן סהדי כו"?

אך הביאור בזה בפשטות, דהנה דין זה שמשלמים 'בזול' הוא רק לאחר מעשה, וכגון מ"ש בגמ' לקמן (קמו, ב) בדין חתן השולח סבלונות לבית חמיו, שבמקרה שצריכים להחזיר לחתן את הסבלונות - "שמין להם דמי בשר בזול", מפני שיכולים לטעון שאם היו יודעים שתתבטל המתנה ויצטרכו לשלם, לא היו אוכלים מזונות יקרים כאלו. והיינו, שאומרים 'בזול' רק לאחר מעשה שכבר אכלו, והיו יכולים לטעון כו', אך מלכתחילה לא שייכת טענה זו של בזול.

וכן הוא בעניננו, דאין לומר שיכול הוא לטעון שמלכתחילה הי' סגי לי' ב'דמי קנים בזול', דאין שייך לטעון זה מלכתחילה. אמנם לאחר שביארו התוס' שיכול לומר "סגי לי בנטירא בר זוזא", מוסיף תוס' שמ"מ משלם דמי קנים בזול, משום שלאחר מעשה שבנה הגדר אמרינן שאם הי' מוצאם כ"כ בזול הי' גודר בהם ולכן חייב לשלם.

וכ"ז הוא פשוט ולא באתי אלא להעיר.

תירוץ קושיית הרש"ש בתוד"ה כתב

הת' מיכאל שי' מולר

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (בבא בתרא ד, ב): "תנן המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית אין מחייבין אותו, הא רביעית מחייבין אותו; אימא סיפא, רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. . מאי איכא בין ת"ק לר' יוסי, אי דמי קנים בזול לא קיהיב לי' מאי קיהיב לי'.

. . איבעית אימא: מקיף וניקף איכא בינייהו, דת"ק סובר: טעמא דעמד ניקף דמגלגלין עליו את הכל, אבל עמד מקיף - אינו נותן לו אלא דמי רביעית; ורבי יוסי סבר: ל"ש ניקף ול"ש מקיף, אם עמד וגדר - מגלגלין עליו את הכל.

לישנא אחרינא: מקיף וניקף איכא בינייהו, ת"ק סבר: אם גדר מקיף את הרביעית נמי יהיב לי; ורבי יוסי סבר: אם עמד ניקף וגדר את הרביעית הוא דיהיב לי, דגלי דעתי דניחא לי, אבל אם גדר מקיף - לא יהיב לי מידי". עכ"ל הגמ'.

והנה בתוס' (ד"ה כתב) הקשו "וקשה דמנלן דיהיב לי אפי' דמי רביעית, דילמא לא יהיב לי כלל? וכן משמע בפ' כיצד הרגל, דקאמר טעמא דניקף הא מקיף פטור, ש"מ זה נהנה וזה לא חסר פטור, ודחי שאני התם דא"ל לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא".

והקשה הרש"ש על תוס': "(ד)הא (ד)דייק בתחילת הסוגיא הא רביעית מחייבין אותו" וא"כ כיצד יתכן לומר ש"לא יהיב לי כלל"? ומתוך, [ד] "השתא דקאמר דבעמד ניקף מודה ת"ק דמגלגלין עליו את הכל, י"ל דמש"ה לא קאמר נמי דגדר את הרביעית". היינו שדיוק הגמ' הוא רק שמשלם בגדר את הרביעית, אך ניתן להעמיד זאת בגדר ניקף.

ומכך שמקשה על התוס' מדיוק הגמ' מלשונו של ת"ק, מובן שלמד שקושיית התוס' היא על הלישנא קמא ד"מקיף וניקף איכא בינייהו", דהיינו דבגמ' איתא דת"ק ס"ל דרק בעמד ניקף "מגלגלין עליו את הכל", משא"כ בעמד מקיף משלם לו דמי רביעית בלבד, וע"ז מקשה תוס' "מנלן, דלמא לא יהיב לי כלל"?

ועל פי' זה מקשה הרש"ש - הרי דייקנן מהמשנה "המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השני" ואת השלישית - אין מחייבין אותו", "הא רביעית מחייבין אותו"? וא"כ כיצד תוס' לומד דלת"ק דלמא לא יהיב לי כלל.

ותי' של הרש"ש דחוק הוא, שהרי הדיוק הוא מהמקיף שגדר "ראשונה, שני ושלישית", וא"כ בפשטות הדיוק יהי' שבאם גדר מקיף את הרביעית משלמים לו.

ויש לבאר דברי התוס' באופן אחר, שקושיית הרש"ש לא תיקשי מלכתחילה, די"ל שקושיית התוס' אינה על הלישנא קמא בדעת ת"ק, אלא על הלישנא בתרא ובדעת ר' יוסי⁹, ולתוס' הגירסא בלישנא בתרא בדעת ר' יוסי היא "אבל מקיף לא יהיב לי אלא דמי רביעית", וכמ"ש בתחילת התוס' "כתב בספרים". וא"כ לק"מ, דהא הדיוק "הא רביעית אין מחייבין אותו הוא בדעת ת"ק ולא בדעת ר' יוסי".

ויש להמתיק ולהוכיח דהתוס' קאי על הלישנא בתרא ובדעת ר' יוסי, דהנה מלבד זאת שכך הוא לפי סדר התוס'¹⁰ הנה כתבו התוס': "וכן משמע בפ' כיצד הרגל, דקאמר טעמא דניקף הא מקיף פטור", ובגמ' שם בב"ק איירי בדעת ר' יוסי, וא"כ שפיר י"ל דקאי בדעת ר' יוסי. וק"ל.

9) וכן משמע ברור בתשובת הרא"ש (נדפסה גם בתוס' הרא"ש דף ה, א ד"ה רוניא שבגמ' הוצאת עוז והדר), וז"ל: "לפי הספרים שכתוב בהם כהך לישנא בדברי ר' יוסי: טעמא דעמד ניקף, הא מקיף לא יהיב לי אלא דמי רביעית". עכ"ל.
10) רק שא"ז מוכח, דישי פעמים שהתוס' אינו מופיע כסדר. ודו"ק.

ביאור קושיית התוס' "מה שייך כאן האי מעשה"

הת' יוסף שמחה שי' גינזבורג
 הת' חיים יהודה שי' הלפרין
 תלמידים בישיבה

איתא במתני' (בבא בתרא ד, ב) "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית אין מחייבין אותו, רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל". ואיתא עלה בגמ': "איתמר רב הונא אמר הכל לפי מה שגדר (בכל יציאות שהוציא בהן הראשון יחזיר לו מחצה. רש"י); חייא בר רב אמר הכל לפי דמי קנים בזול" (דאמר לי' לדידי סגי לי בגדר קנים, ואי אפשר בהוצאה של גדר אבנים. רש"י).

ובהמשך מביאה הגמ' (ה, א) מעשה, וקמ"ל דהלכה כרב הונא: "רוניא אקפי' רבינא מארבע רוחותיו" ("ד' שדות היו לרבינא סביבות ארבעה מצריו של רוניא וגדרן. רש"י) . . דאיננא לך דינא כר"ה אליבא דרבי יוסי".

ובהמשך לזה איתא בגמ': "רוניא זבן ארעא אמיצרא דרבינא, סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא, א"ל רב ספרא ברי' דרב יבא לרבינא, אמרי אינשי ארבע לצלא ארבעה לצללא".

ובפירוש "ארבע לצלא ארבעה לצללא" מבאר רש"י (ד"ה ארבע לצלא) שרב ספרא פסק שהשדה של רוניא למרות שרבינא הוי 'בר מצרא', דמאחר שרוניא עני הוא - "עשה ישר וטוב, ותהי לו שדה לפרנסת ביתו".

ובהג"ה (הובא בפ' רש"י) מבאר וז"ל: "ומשל הוא כנגד רוניא שהי' לו שדה אחת בתוך שדות של רבינא כדאמר לעיל דרבינא אקפי' 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 יהי' לו שנים, שכמו שצריך שמירה לשני שדות [צריך] ג"כ לאחד . . ונמצא רוניא משתכר".

ובתוס' (ד"ה ארבעה) מקשה לפי' רש"י: "מה שייך כאן האי מעשה? אי משום דאיירי ברבינא ורוניא, לייתי נמי מעשה דהמקבל - רוניא שתלא דרבינא הוה, והנך תרי עובדי דשמעתין לייתי נמי התם".

ולכאוף בפשטות נראה לומר דשאלת התוס' היא רק על פי' רש"י, משא"כ לפי' ההג"ה לק"מ, דלפירושו השדה שרצה רוניא לקנות סמוכה היא לשדות של רבינא ורוניא, כמוזכר בגמ' לעיל, ואת"ש שהביאה הגמ' כאן את המעשה לאחר שקמ"ל שאקפי' רבינה לרוניא מד' רוחותיו.

אך יש לומר, דעדיין קשה על פי' ההג"ה מדוע הביאה הגמ' המעשה ד'בר מצרא'. דהנה בפירוש "ארבעה לצלא ארבעה לצללא" פי' ר"ת וז"ל: "ואומר ר"ת דזבן ארעא אמיצרא דרבינא, היינו אמיצר אותם שדות דאקפי' רבינא מארבע רוחות, והי' רבינא מצרן מג' רוחות ורוניא מרוח אחת". כלומר (כפירוש המהר"ם), שהשדה העומדת למכירה היתה סמוכה לשדהו של רוניא המוקפת בשדותיו של רבינא, ונמצא שרוניא מצרן מרוח אחת ורבינא מג' רוחות.

והנה לאחר שפסק רב ספרא שהשדה תשאר אצל רוניא, נמצא רבינא מקיף את שדותיו מד' רוחות (משא"כ קודם שקנה רוניא את השדה הקיפו רק מג' רוחות), ולפי"ז אתי שפיר שהביאה הגמ' כאן המעשה ד'בר מצרא', שמבאר מ"ש לפנ"ז - "רוניא אקפי' רבינא מד' רוחותיו".

והר"א פי' וז"ל: "וה"ר אברהם פירש, דהך ארעא דזבן רוניא אמיצרא דרבינא היינו אמיצרא דאותן שדות שהי' רוניא אריס בהן, כדאמר' רוניא שתלא דרבינא הוה. וה"ק לי' רב ספרא לרבינא אע"פ שאין לרוניא בגוף הקרקע כלום, מכל מקום הואיל שהוא עובדן הרי הוא מצרן".

ובמהרש"א מבאר מדוע אין קשה לפירושו "מה שייך כאן האי מעשה", וז"ל: "דהך ארעא היתה היא שהי' רבינא מקפה מד' רוחות, ורוניא הי' בכולן אריסא של רבינא, והי' סבור דאף אם נאמר במקום אחר שיהי' לאריס דין מצרן, הכא שא"א לשום אדם שיהי' מצרן בקרקע זו גם לאריס אין דין מצרן. והשיב לו רב ספרא כמו שאתה מצרן בגופה של קרקע מד' רוחותיו, הרי גם הוא שהוא האריס ועובדן הוא מצרן מד' רוחותיה". ולפי"ז אף לפירושו מובן שהגמ' הביאה את המעשה כאן כנ"ל לפי' התוס'.

והנה לכאורה ניתן להקשות, דלפי פי' ר"א שרוניא נחשב כ'בר מצרא' מצד שהי' אריס בשדותיו של רבינא, קשה, מדוע לא תנא כאן "מעשה דהמקבל - רוניא שתלא דרבינא הוה", דלכאורה שייך הוא להמעשה ד'בר מצרא'?

אלא מוכח דהגמ' מביאה רק מה שמשתייך לגמרי לסוגיא ותו לא, וגם אם יש מעשה שדומה בפרט מסוים - אין הוא מביא זאת, אלא רק מה שמוסיף ביאור והסבר וכד'. וכמו שפי' התוס' והר"א (כנ"ל באריכות).

ולפי"ז מובן דקושיית התוס' קשה אף על פי' ההגה"ה, דזה שלפירושו שייך המעשה ד'בר מצרא' בפרט אחד עם המובא לעיל, אי"ז מספיק, אלא צריך שיהי' בדומה ממש וליכא, וק"ל.

לשיטתייהו דרבינו גרשום ורש"י בתשלום על גילוי דעת

הת' דוד שי' מיכאלשוילי
תלמיד בישיבה

א

איתא במשנה (בבא בתרא ה, א): "כותל חצר שנפל - מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות . . . מד' אמות ולמעלה אין מחייבין אותו. סמך לו כותל אחר, אף על פי שלא נתן עליו את התקרה - מגלגלין עליו את הכל". והיינו דכאשר כותל חצר בין שני שותפים (העומד למנוע 'היזק ראייה' ביניהם) נפל - ואחד מן השותפים מעונין בבניית הכותל בחזרה, מחייב הוא את חבירו להשתתף עמו בתשלום בניית הכותל.

ופוסקת המשנה: שיכול לכופף את חברו להשתתף עמו בתשלום הכותל רק עד גובה ד' אמות - לפי שרק עד גובה זה שייך 'היזק ראייה' שעליו מחוייבים שניהם לשלמו. אך למעלה מגובה זה, אין יכול לכופו. אלא א"כ לאחר הגבהת הכותל (למעלה מד' אמות), בנה השותף עוד כותל באותו גובה מול כותל זה - במטרה לסמוך על שניהם תקרה ולהשתמש תחתיו, שכיוון שנהנה מהגבהת הכותל, חייב הוא להשתתף גם בתשלום הגובה יותר מד' אמות.

והקשה הריטב"א (ד"ה בחזקת. וכן הקשה בנמו"י): "ותימה - משום דסמך כותל למה יתחייב לפרוע בו, שהרי עדיין לא נהנה?" והיינו דמקשה, מדוע פוסקת המשנה ש'אע"פ שלא נתן עליו את התקרה - מגלגלין עליו את הכל' - היינו, שהתשלום של השותף על הגבהת הכותל הוא כבר בעצם זה שבנה כותל ממול - והרי עדיין לא סמך הוא את התקרה על הכתלים, ולא נהנה עדיין מהגבהת הכותל, ומדוע מחייבים אותו להשתתף בהגבהה כבר עכשיו?

וביאר רבינו גרשום 'מאור הגולה' (וכן תירץ הריטב"א בתירוץ הא'): "אף על פי שלא נתן עליו את התקרה - על כותל זה שהגביל חבירו, אלא כעין קונדסין ונתן עליהם את התקרה מצד אחד על כותליו כו".

והיינו שאכן אין מדובר במשנה שלא הניח כלל תקרה בין הכתלים - שאז ודאי שאינו חייב להשתתף בהגבהת הכותל. אלא מדובר במקרה שממול הכותל שבנה - תקע קונדסים (יתדות) בקרקע ועליהם הניח את התקרה. ופוסקת המשנה - שכיוון שבפועל נעשה עכשיו הכותל קיר ומחיצה לביתו (שחוסם את האויר שבין הקונדסים), הרי נהנה הוא מהגבתו וחייב בתשלומיו.

אך הנה רש"י כתב: "אף על פי שלא נתן עליו עדיין את התקרה - מגלגלין עליו את הכל - דגלי דעת' דניחא לי' בהגבהה דהיאך". והיינו שכדברי פשט המשנה מדובר במקרה שעדיין לא בנה כלל תקרה בין הכתלים, אך בעצם זה שבנה כותל ממול חברו - גילה בדעתו שנוח לו בהגבהת הכותל, כיוון שרוצה להשתמש בו בהמשך להנחת התקרה, ועל כן מחייבים אותו כבר עכשיו לשלם מחצית גם מהחלק שלמעלה מד' אמות¹¹.

ולכאורה צריך להבין בשיטת רש"י - קושיית הריטב"א: מדוע זה שהוא גילה בדעתו שרוצה בהמשך להשתמש בהגבהת הכותל - מחייבו כבר עכשיו בתשלומיו, והרי כעת הוא עדיין לא נהנה בהגבתו כלל?

ב

ויובן זה בהקדים מחלוקת רש"י רבינו גרשום במשנה הקודמת (ד, ב), דתנן: "המקיף את חברו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית - אין מחייבין אותו. רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל". והיינו, במקרה שישנו אדם שיש לו כמה שדות סביב שדה חברו, והניח גדר בין שדותיהם על מנת לשמור על שדותיו - הנה כאשר הקיף בגדר רק שלשה צדדים בשדה חברו, אין הניקף חייב להשתתף עמו בתשלומים. אך כאשר גדר גם את הצד הרביעי - מתחייב הניקף לשלם מחצית מכל הגדר.

והנה בטעם החיוב לשלם כשגדר את הצד הרביעי, מבאר רבינו גרשום: "דעכשיו שדהו משתמרת בכל צד". והיינו שלמרות שהמקיף בנה את הגדר בשביל עצמו, הרי כיוון שעכשיו הניקף נהנה מכך - לפי ששדהו משתמרת מכל צד, חייב הוא להשתתף עם חברו בתשלום הגדר.

11) וראה מה שתידף הריטב"א בתירוץו הב' (וכן הוא ברשב"א, רבינו יונה ונמוקי יוסף): "הנכון: דכיון דברשותו עומד, כיון דגלי דעת' דניחא לי' - זכתה לו חצרו ונתחייב בו". ואינו בדומה לשיטת רש"י - כי לרש"י בגילוי דעת לבד מתחייב, משא"כ לשיטתו - גילוי דעתו גורם שזוכה בכותל להיות שלו, ואזי מוכן שחייב בכל תשלומיו.

אמנם רש"י ביאר את סיבת החיוב באופן אחר: "דכיון דגדר את הצד הפתוח - גלי דעת' דניחא לי' במאי דגדר חברי". והיינו שמדובר במקרה (לא שהמקיף גדר את הצד הרביעי, אלא) שלאחרי שבנה המקיף ג' רוחות - הניקף גדר את הצד הרביעי כדי שישתמר שדהו, וכיוון שגילה הוא בדעתו שנוח לו בגדר שבנה המקיף משלש רוחותיו, חייב לשלם לו על הגדר.

ואולי יש לבאר את סיבת מחלוקתם: דלרבינו גרשום אין מועיל גילוי דעת הניקף שמעונין בגדר - דמדוע יתחייב לשלם לחבירו על הגדר שבנה, כאשר רק גילה בדעתו שחפץ במעשיו. ולכן פירש 'דעכשיו שדהו משתמרת מכל צד' - כיוון שכאשר יש את הגדר שהמקיף בנה, הרי הניקף נהנה בפועל ממעשה חבירו שדהו משתמרת עכשיו, וע"כ מחויב לשלם לו על כך.

משא"כ רש"י סובר בדיוק להפך: דבעצם זה שנהנה הניקף בפועל ממעשה חבירו - אינו מחויב לשלם - דהרי לא חיסר למקיף שום דבר, אלא רק נהנה מפעולתו. ולכן פירש ש'גלי דעת' דניחא לי' במאי דגדר חברי' - שכיוון שבמעשהו שהקיף את הצד הרביעי, לא רק נהנה כעת מהגדר בפועל, אלא הוא הראה בדעתו שרוצה וחפץ שתהי' (בכדי שעל ידה תישמר שדהו) - הרי מתחייב לשלם לו עלי'. כיוון שהמקיף בנה את הגדר מלכתחילה במחשבה, שאם הניקף יהי' מעונין וחפץ בה - ישתתף עמו בתשלום.

ג

ועפ"ז יובן שיטת רש"י אצלנו - שהשותף משלם לחבירו גם למעלה מד' אמות בכותל, למרות שעדיין לא בנה את התקרה בין הכותל שסמך לכותל חבירו - ושיטת רבינו גרשום והריטב"א: דשניהם אזלי 'לשיטתייהו':

דלרבינו גרשום ולריטב"א, בעצם זה שאדם סמך את כותלו לכותל של חבירו אין סיבה לחיבו - דכיוון שעדיין לא נהנה בפועל מההגבהה, אלא רק גילה בדעתו שמעונין בזה בהמשך - אינו צריך לשלם כלום. ולכן פירשו דכבר עשה הוא תקרה, אלא שסמך אותה על יתדות ליד כותלו של חבירו - שכיוון שעכשיו נהנה הוא בפועל מהכותל - שנעשה מוחיצה לביתו, חייב לשלם.

משא"כ רש"י סובר: אשר אין צורך לחדש שעשה הוא תקרה על יתדות - דהרי מפשטות לשון המשנה משמע שלא נתן תקרה כלל¹² (למרות שודאי אם היתה תקרה על יתדות חייב - דזהו גילוי דעת גדול יותר). ולכן פירש שהכוונה היא בפשטות שלא נתן תקרה, אך בעצם זה שבנה הוא כותל מול כותל חבירו - הרי גילה בדעתו

12) כלשון הריטב"א על תירוץ זה 'וליתא כפום לישנא דמתניתין'. ולכן הביא תירוץ שני (ראה הערה הקודמת).

שמעונין וחפץ הוא בודאי בהמשך לבנות תקרה ולהשתמש בכותל, וזה עצמו אכן מספיק לחייבו כבר עכשיו לשלם לחכירו על ההגבהה¹³.

"והוא שעשוין כמגדלין"

הת' מנחם מענדל שי' (בראד"מ) מיכאלשווילי
תלמיד בישיבה

איתא במתני' (ב"מ כה, א): "ואלו חייב להכריז . . . שלשה מטבעות זה על גב זה". ובגמ': "אמר רבי יצחק מגדלאה והוא שעשוין כמגדלין. תניא נמי הכי, מצא מעות מפוזרות הרי אלו שלו; עשוין כמגדלים חייב להכריז. ואלו הן עשוין כמגדלים שלשה מטבעין זה על גב זה".

והגמ' מקשה סתירה בדברי הברייתא: "הא גופא קשיא, אמרת מצא מעות מפוזרות הרי אלו שלו, הא משלחפי שלחופי (מקצת זו על חבירתה ומקצת על גבי קרקע. רש"י) חייב להכריז; אימא סיפא, עשוין כמגדלין חייב להכריז, הא משלחפי שלחופי הרי אלו שלו?" ומתרתת הגמ': "תנא, כל שאין עשוין כמגדלין מפוזרות קרי להו".

ובהמשך הגמ' ממשיכה לבאר באיזה אופן חייב המוצא להכריז על המטבעות שמצא:

"א"ר חנינא . . . לא שנו אלא של מלך אחד כעין שלשה מלכים (אבל של מלך אחד אינו חייב להכריז) . . . אבל של מלך אחד - דכולהו כי הדדי נינהו, אע"ג דמנחי אהדדי, הרי אלו שלו, אימר אתרמווי אתרמי ובהדי הדדי נפול. ורבי יוחנן אמר אפילו של מלך אחד נמי מכריז". עכ"ל הגמ'.

והיינו, דר"ח ס"ל דבמקרה שהמטבעות לא עשוים כמגדל - אע"פ שהם מונחים זה ע"ג זה - הרי אלו שלו. ור"י ס"ל שאפי' אם מונחים זה ע"ג זה - חייב להכריז.

ויש לדקדק בדבריו של ר"י - "והוא שעשוין כמגדלין", דצריך ביאור מאי בא למעוטי, האם נאמר שבא למעוטי רק "משלחפי שלחופי", דהיינו, שמקצת זו על חבירתה ומקצת ע"ג קרקע, וקמ"ל ר"י שדברי המשנה "שלשה מטבעות זה על גב זה" היינו שהם לגמרי זה על זה, ולא מקצתם על גבי קרקע.

13) אף שאינו דומה לגמרי למשנה הקודמת: דשם הגילוי דעת הוא מחמת שהגדר נעשית מושלמת ושדהו משתמרת בפועל, משא"כ כאן אין עדיין תקרה ואינו נהנה עדיין בפועל - הרי לכאורה אפשר לומר ברש"י, שכיוון שודאי לנו שבהמשך יבנה תקרה מעל הכתלים, הרי זה נעשה כאילו כבר ישנו בפועל, ולכן נחשב לגילוי דעת כמשנה שם וחייב על כך.

או שנאמר שבא למעוטי אף מקרה שהמטבעות לגמרי זה ע"ג זה, אך אינם עשויין כמגדל (כעין שלשה מלכים), וקמ"ל ר"י שדברי המשנה "שלשה מטבעות זה על גב זה", היינו שעשויין כמגדל.

הנה בפירוש רש"י על דברי רבי יצחק "והוא שעשויין כמגדלין" כותב וז"ל: "לקמי' מפרש ששלשתן רחבין זה מזה, ומניח מלמטה את הרחב, ועליו את הבינוני, ועליון הוא הקצר שבכולן. כמגדל זה העשוי היסוד רחב ומקצר ועולה".

ומובן, דלפירושו ההסבר של דברי רבי יצחק הוא כרבי חנינא, וא"כ הוא בא למעוטי שאף במקרה שמונחים זה על זה אך אינם עשויים כמגדל - "הרי אלו שלו".

ועל פי דברי רש"י מובן, שההוכחה מהברייתא מסתיימת בסיום הברייתא, והמשך הגמרא "הא גופא קשיא" אינו חלק מההוכחה, דאל"כ הו"ל למימר (לא "הא משלחפי שלחופי", אלא יותר מכך) "הא שלשתן שוים", וכיוצ"ב.

(ואולי י"ל שגם ההמשך הוא חלק מההוכחת הגמ', והגמרא הוכיחה עכ"פ חלק מדבריו (זה ע"ג זה), והטעם שהגמ' לא הוכיחה את כל דבריו (אפי' שונים בגדלם) היא, כיון שסיום הברייתא היא "ואלו הן עשויין כמגדלים שלשה מטבעין זה על גב זה" ולא מפרטת שהם שונים בגדלם).

אבל הרי"ף כתב: "א"ר יצחק מגדלאה והוא שעשויין כמגדלין, אבל משלחפי שלחופי כמפוזרות דמו, והרי הן שלו". וכתב ע"ז הנימוקי יוסף, וז"ל: "ונראה דעשויין כמגדלים דבעינן לאו דוקא כמגדל שיהי' הרחב מלמטה והקצר מלמעלה, אלא כל שהוא זה על זה קרינן מגדל, וכרבי יוחנן".

ור"ל, שרבי חנינא ורבי יוחנן חולקים בדברי רבי יצחק שאמר "והוא שעשויין כמגדלין", והרי"ף פוסק כרבי יצחק על פי הסברו של ר' יוחנן.

ועל פי הנ"ל הבנתו של הנמוקי"י ברי"ף אינה רק מזה שהרי"ף לא הביא את דברי ר' חנינא, אלא בעצם זה שכתוצאה מדברי רבי יצחק הרי"ף שולל רק את ה"משלחפי שלחופי", ומדבריו מובן שרק זה מה שבא ר' יצחק למעוטי, וא"כ לפי"ז דברי הגמ' - "הא גופא קשיא", הוי חלק מההוכחה לדברי ר' יצחק. וק"ל.

בגדר התראה ב"קנאיך"

הת' יוחאי שי' דניאל
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק יב, ד) וז"ל: "כל הבועל כותית בין דרך חתנות בין דרך זנות אם בעלה בפרהסיא והוא שיבעול לעיני עשרה מישראל או יתר, אם פגעו בו קנאין והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין, ודבר זה הל"מ הוא. ראי' לדבר זה מעשה פנחס בזמרי".

ומשמע מלשון הרמב"ם שאין צריך להתרות בו. והראב"ד שם משיג ע"ז וז"ל: "כל הבועל עכו"ם וכו'. בד"א שהתרו בו ולא פירש, אבל לא התרו בו לא אמרינן הרי אלו משובחין".

ובמגיד משנה שם מבאר דעת הרמב"ם. וז"ל: "ובהשגות א"א בד"א שהתרו בו וכו'. וי"ל שכל שהוא מזיד אינו צריך התראה שלא מצינו התראה אלא לחייבי מיתות ב"ד, אבל זו הלכה היא".

וכוונת דבריו היא, שמה שמצריכים התראה היינו דוקא במיתת בי"ד. אך כאן בבוועל כותית והוא מזיד א"צ התראה, כיון שזה הלמ"מ. היינו שמפרש שבהלמ"מ אין צריך להתרות.

וצריך להבין מדוע בהלמ"מ א"צ להתרות.

וביותר אינו מובן לפי מה דמפרש במ"א בחיוב להתרות. דהנה פוסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (א, ב)¹⁴, שע"מ לחייב מוכרח להתרות ואפ' בת"ח מפני "שלא נתנה התראה בכל מקום אלא להבחין בין שוגג למזיד".

ובנו"כ שם דנים עמ"ש הרמב"ם שצריך להתרות אפי' בת"ח מפני "שלא נתנה התראה בכל מקום אלא להבחין בין שוגג למזיד", שהרי בגמ' במכות (ו, א) נוקטת לשון זו כטעם וסיבה למ"ד שאי"צ להתרות בת"ח, דמפני שהוא יודע האיסור אין צורך להתרות בו, ואיך הרמב"ם כאן משתמש באותו הלשון לחייב התראה לת"ח.

והמ"מ שם מפרש דברי הרמב"ם באומרו שאמנם הרמב"ם משתמש בלשון הגמ' אך מתכוון לענין אחר. והוא, שמה שהגמ' מתכוננת באומרה שוגג היינו שהאדם החוטא

(14) ובאופן אחר קצת, בהלכות סנהדרין פרק יב ה"ב, ובנו"כ שם.

שוגג ב"ידיעת עונש המעשה", שאינו יודע חומרת העונש. אך מה שהרמב"ם מתכוין בכותבו שוגג היינו שמא מבלבל הוא ואינו יודע "שזו היא ערוה או דבר-אחר", ולא עשה את המעשה ב"שלימות הכוונה והמחשבה".

והיינו שאף בת"ח צריכים להתרות שמא לא עשה את החטא ב"שלימות הכוונה והמחשבה". וא"כ מתחזקת הקושיא מדוע בהלמ"מ קנאין פוגעין בו ואינם צריכין להתרות בו קודם, ואולי החוטא אין דעתו מיושבת עליו ולא התכוין לעבור על האיסור¹⁵.

יש לבאר זאת בפשטות:

דנה הסיבה שמצריכים להתרות היא, ע"מ לדעת האם האדם החוטא אכן מתכוון לעבור על האיסור, דרק כאשר יודעים בבירור שעשה זאת במכוון אפשר לחייבו.

ומכיון שהידע של הבי"ד על המעשה הוא עפ"י סיפור העדים, ע"כ הבי"ד צריכים לשמוע מהעדים האם האדם החוטא התכוון לעבור על האיסור, ודבר זה הבי"ד צריכים לשמוע מהעדים - ככל עדות על כל דבר שיהי' - בצורה ברורה, שזה מתאפשר רק ע"י שהעדים מתרים בו ויודעין לפי תגובתו מהי כוונתו, שרק אז יכול הבי"ד לחייב.

בסגנון אחר, תפקידם של העדים הוא להביא את המידע הנצרך בסיפור המעשה לבי"ד, ואת המידע הם צריכים להביא לא עפ"י שיקול דעתם כי אם באופן של ראי', כלומר לא כהבנה במעשה אלא כמעשה שהי' (עד כדי כך שאף אם רואים את הסכין הנוטפת דם מידו של אחד הרכון ע"ג חברו אין הם יכולין לחייבו¹⁶). וע"כ הם צריכים לשאול את האדם החוטא ולהתרות בו, ע"מ לדעת אם אכן מתכוון הוא לעבור על האיסור.

אך הבי"ד, שתפקידם הוא לדון ולסמוך על שיקול דעתם. לכאורה הם אינם צריכים להתרות כי אם לבחון בכל דרך שיראה להם ע"מ לבדוק האם האדם החוטא אכן עושה את החטא במזיד (אמנם בדרך כלל אין זה שייך שהבי"ד ישמשו כעדים, כיוון שעד המעיד אינו יכול לדון¹⁷).

אך בנדו"ד שהקנאים הם משמשים גם כעדים כלומר שהם רואים את המעשה, וגם (ובעיקר הם) משמשים כדינין כלומר שהם גם פוסקין את הדין ומחייבין, ע"כ אין הם צריכין להתרות ע"מ לחייב, דמכיון שהלמ"מ נתנה להם את הסמכות לחייב כלומר לסמוך על שיקול דעתם, יכולים הם להחליט אם הוא מזיד אע"פ שאין שם התראה.

15) ואין משמע שזה גופא שאי"צ להתרות זה הלמ"מ. דלא משמע כן מהמשנה בסנהדרין (פא, א) המביאה דין זה.

16) סנהדרין לו, ב. רמב"ם הלכות סנהדרין פ"כ ה"א.

17) רמב"ם הלכות עדות פ"ה ה"ח.



הערות קצרות בספר התניא

הרב אשר שי' גרשוביץ
ר"מ ומשפיע בישיבה

א

ב' בחינות ברע - גלוי ונעלם

כתב אדה"ז בתניא פ"י, וזלה"ק: "וצדיק שאינו גמור הוא שאינו שונא הס"א בתכלית השנאה, ולכן אינו מואס ג"כ ברע בתכלית. וכל שאין השנאה והמיאוס בתכלית, ע"כ נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם, ולא הוסרו הבגדים הצואים לגמרי מכל וכל, ולכן לא נהפך לטוב ממש מאחר שיש לו איזה אחיזה עדיין בבגדים הצואים, אלא שהוא בטל במיעוטו וכלא חשיב ולכן נקרא צדיק רע כפוף ובטל לו", עכלה"ק.

ולכאורה הי' ניתן לומר, דהרע המוזכר בתניא גבי צדיק שאינו גמור הוא בחי' רע הנעלם, ולא בחי' הרע הגלוי. דהנה במאמרי אדה"ז¹ מבואר "שיש ב' מדרגות ברע, הא' מבחי' אור פנימי והוא אשר יכין נפשו אליו, והרע אצלו באיזה הרגשה ותשוקה ניכרת כו'. ויש בחי' רע שאיננו מרגיש אותו בנפשו כלל כי הוא העלם עליו בבחי' או"מ כו'". וכמו"כ לכאורה הי' ניתן לומר דהרע של צדיק שאינו גמור ה"ה רע הנעלם.

אך יש לדחות, דאין לקשר ביניהם, שהרי בפרק י' מבאר אדה"ז שצדיק שאינו גמור שולט על הרע שבקרבו, והרע אצלו בטל לטוב, ואילו בבחי' הרע הנעלם זה הפוך ח"ו,

שכן הרע הנעלם יש בכוחו למשוך את האדם רח"ל לדבר רע גם בלי בחירה (כמבואר במאמר הנ"ל).

ונמצא שההגדרה המחלקת בין ב' מיני הרע הנ"ל הוא, שאצל הצדיק ורע לו מדובר אודות רע הקיים בכוחות הפנימיים שלו, אלא שהוא דק ועדין, ולכן קשה לגרשו ולבטלו לגמרי, אך הוא עדיין בגדר של אפשרות להרגישו ולחוש בו, וכמבואר בפרק זה בתניא שעצם העובדה שאין הוא מואס ברע בתכלית ושיש לו איזה שמץ אהבה ותענוג לשם - מורה הדבר שיש לו עדיין איזה אחיזה בו. ואילו זה שקיים אצלו 'העלם הרע', מדובר אודות רע הקיים בכוחות המקיפים שלו לגמרי, עד כדי כך שאין לו אפשרות להרגישו ולחוש בו כלל.

ויש לומר דעפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש² את דברי ריב"ז שאמר "איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי", דלכאורה כיצד יתכן לומר שלאחרי כל המעלות שמנו לו חז"ל (לא הניח דבר גדול ודבר קטן), יסתפק ריב"ז באיזה דרך מוליכין אותו?

ומבאר שם כ"ק אד"ש מה"מ, אשר כוחות הגלויים אינם הוראה על העצם, דאף שמצד כוחות הגלויים ה"ה צדיק, יתכן אשר עצם הנפש הוא בעמקי הקליפות. ולכן אפי"ר יוחנן יכל לבוא לידי טעות שמא יש בו עדיין את אותו רע. עיי"ש.

וחשש זה, מצד הרע הנעלם יתכן להיות אפי' אצל צדיק גמור, וכל שכן אצל צדיק שאינו גמור, היות שאין חשים בו בכוחות הפנימיים כלל, אלא שהשפעתו מופיעה באופן של משיכה לדבר רע גם בלי בחירה ח"ו ובתניא אין אדה"ז מדבר אודות רע זה, כאמור.

ויש לקשר זה עם מ"ש אדה"ז בתורה אור³ שמבאר שם אודות ב' מיני קליפות, הא' מה שהאדם מרגישו בנפשו כו', והב' מה שלא יוכל להרגישו לעולם מפני שהוא בבחי' מקיף עליו ונסתר ונעלם בו מאוד. . והנה לרע זה הנרגש יועיל חרב פיפיות הנ"ל להורגו בתורה ותפילה. . אך להרע המקיף ונסתר מאוד לא יועיל החרב כי לא ישיגנו מפני גודל עוצם העלמו וריחוקו, לזאת הוא תועלת הקשת לזרוק חיצים להשיג את הרע המקיף ג"כ להורגו. . שהוא ההכנעה וההשפלה בתכלית כו', במרירות עצום, מזה נעשה בחינות אור חוזר למעלה להאיר באור גדול דיי"ג מדות הרחמים מקור המקיפים כו' (עיי"ש).

ולהעיר דאף שכותב בתו"א שאין ניתן להרוג את הרע הנעלם ע"י תורה ותפילה בלבד כ"א ע"י המרירות, הנה כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש הנ"ל ממשיך שם ומבאר וזלה"ק: "ע"י ההתעסקות בפנימיות התורה היא מאחדת את העוסק בה עם העצמות,

(2) ח"ג (עמ' 1016).

(3) הוספות לפר' ויחי עמ' קד, ד.

סתים דנשמתא ע"י סתים דאורייתא צפון דתורה סוף סוף מגיעים ואפשר לתקן גם את העצם. וכהסיפור הידוע אשר אדה"ז אמר פעם לאחד: על מי אתה בוטח, אם עלי - הרי לא תדע אפ"י את הדרך להגן עדן שלי.

ואמר על זה הצ"צ (שה"י באותו מעמד) שהוא מדריגה נעלית יותר מריב"ז שאמר ואיני יודע באיזה דרך מוליכין אותי, ואדה"ז ה' בטוח שיהי' בג"ע, עכלה"ק. והיינו היות שהי' עוסק הרבה בפנימיות התורה.

ב

הריני - אדה"ז - קורא באהבתם . . שפת אמת

בתניא פי"ג כתב אדה"ז וזלה"ק: "והנה מדת אהבה זו האמורה בבינונים בשעת התפילה . . לגבי מדרגת הצדיקים עובדי ה' באמת לאמיתו אין בחי' אהבה זו נקראת בשם אמת כלל, מאחר שחולפת ועוברת אחר התפילה . . ואעפ"כ לגבי מדרגת הבינונים נקראת עבודה תמה באמת לאמיתו . . והריני קורא באהבתם שבתפילתם ג"כ שפת אמת תכון לעד . . כי הנה מדת אמת היא מדתו של יעקב הנקרא בריח התכון המבריה מן הקצה אל הקצה מרום המעלות ומדרגות עד סוף כל דרגין".

והנה ממ"ש "והריני קורא באהבתם . . ג"כ שפת אמת תכון לעד", מובן דזהו חידושו של אדה"ז דוקא, ואולי י"ל הביאור בזה עפ"י הידוע אודות הקשר המיוחד בין אדה"ז ליעקב אבינו ע"ה, ששניהם היו שלישיים⁴, וממילא כשם שמדתו של יעקב אבינו היתה כידוע מדת האמת, כמו"כ הוא לגבי אדה"ז (שהי' שלישי מהבעש"ט). ולכן כותב "הריני קורא באהבתם", היינו שאדה"ז מחדש ונותן בזה כח ועידוד לבינונים, וממשיך ומגלה בהם את האמת שבהם.

ויתירה מזה, יש להוסיף, אודות מה שכתב אדה"ז סמוך להסתלקותו באגרת הידועה בשם 'נפש השפלה'⁵, שמעודד אדה"ז לכאורה אף את החסד שעושים בני אדם אם הוא באופן של חסד שאינו של אמת.

אך גם על זה כותב שם "באשר הוא סוף מעשה במח' תחלה" (ונעוץ תחילתן בסופן), זאת אומרת, שהאמת יורדת ומגיעה עד למטה מטה (לא רק לדרגת הבינונים עליהם כותב בפרק י"ג כ"א אפילו) עד לתוך השקר "ועולם בחסד - שאינו של אמת - יבנה", ולמרות ש"ותשלך אמת ארצה" (דניאל ח, יב), כיון ש"אמת אמר אל יברא" (ב"ר ח, ה) ורק מפני שהחסד אמר "יברא שכולו מלא חסדים" (ומשמע שהחסדים אינם של

4) וראה גם דברי כ"ק אד"ש מה"מ בליל ג' דחה"ס תשמ"ו (התועודיות ח"א עמ' 221 וש"נ) אודות האושפיזין של יעקב אבינו ואדה"ז שחל באותו יום.
5) אנ"ק אדה"ז עמ' שצז.

אמת) דוקא משום זה נברא העולם, בכל זאת גם בתוך זה קיימת ומצוי' איזה אמת כיון ש"סוף מעשה במחשבה תחלה" ו"נעוץ תחילתן בסופן", ובסופו של דבר "אמת - אפי' - מארץ תצמח".

ויש לומר שזה שאדה"ז כתב את האגרת הזו סמוך להסתלקותו, גם זה מורה על כך שזהו חידושו שלו באופן מיוחד לפי הכלל שגז' לעיל ש"סוף מעשה במחשבה תחלה" ו"נעוץ תחילתן בסופן", ובזמן הסמוך להסתלקותו זהו שלימות עבודתו וחידושו'.

ג

כלך מלשון הרע אף ה'קל' ביותר

כתב אדה"ז בתניא פ"ל, וזלה"ק: "ואפי' בבחי' סור מרע יכול כל איש משכיל למצוא בנפשו שאינו סר לגמרי מהרע . . כגון להפסיק באמצע שיחה נאה או סיפור בגנות חבירו ואפילו גנאי קטן וקל מאד אף שהוא אמת, ואפי' כדי לנקות את עצמו, כנודע מהא דאר"ש לאביו רבינו הקדוש לא אנא כתבי' אלא יהודא חייטא כתבי', ואמר לי' כלך מלשון הרע [עיי"ש בגמ' רפ"י דבב"ב]. עכלה"ק.

וצריך ביאור: א. מהו הדגש של אדה"ז, עיי"ש בגמ' רפ"י דב"ב, דלכאורה זהו מעשה ברור ופשוט ומה יש לעיין בזה? ב. מדוע כותב שזה בריש פרק י' דב"ב בעוד שהמעשה מופיע בדף קסד, ב. היינו חמש דפים לאחר התחלת פרק י'?

ויש לומר הביאור בזה (ועפ"ז יתורצו ב' השאלות ב'חדא מחתא'), שאכן המעשה שרבי אמר לבנו "כלך מלשון הרע" מופיע בדף קסד, ב. אבל כבר בדף קס, ב. (היינו בריש פ"י) נזכר אודות גט זה בקיצור וללא הדין שהי' בין ר"ש ורבי בענין הלשון הרע, ומ"מ מצויין שם פרט המלמד שהגנאי בכתיבת הגט הי' אכן קלוש ביותר (כדלקמן).

ואולי יש לומר, שלכן אדה"ז כותב ומוסיף עיי"ש בגמ' רפ"י דב"ב, היינו כדי להעיר את תשומת ליבנו, שאף כי אכן עצם המעשה והתוכחה של רבי לר"ש מופיע בדף קסד, ב. אך משם עדיין לא כ"כ קל להבין שמדובר בגנאי קטן וקל מאוד, ואדרבה מוזכר שם שזה לשון הרע וכו', אך כשתעיין בריש הפרק בדף קס, ב. תמצא שמדובר בבעי' קלושה וקלה מאוד.

והוא, שיהודא חייטא כתב גט כשר וכו', אלא שרק התאריך לא הי' רשום במקום ראוי ונוח לקריאה, ואילו העדים (שהם עיקר יותר בגט) היו מופיעים שם ובמקום טוב וכו', ואעפ"כ רבי הקפיד על בנו ר"ש באומרו לו "כלך מלשה"ר". וק"ל.

ד

יחס הנשמה למטה לעומת שורשה למעלה

בתניא פל"ז כתב אדה"ז וזלה"ק: "וכל ניצוץ לא ירד לעוה"ז אף שהיא ירידה גדולה ובחינת גלות ממש, כי גם שיהי' צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה רבה בתענוגים לא יגיע למעלות דביקותו בה' בדחילו ורחימו בטרם ירידתו לעוה"ז החומרי לא מינה ולא מקצתה ואין ערוך ודמיון ביניהם כלל, כנודע לכל משכיל שהגוף אינו יכול לסבול כו".

והנה צריך ביאור בלשון "אין . . דמיון ביניהם כלל", דזה שאין ערוך זה פשוט, אך זה שאין דמיון כלל זה דבר שאינו מובן, שהרי כבר בהקדמה לתניא מזכיר אדה"ז שהיו תנאים שחלקו ביניהם מצד שורשם "ונשמות ששורשן ממדת החסד הנהגתן גם כן להטות כלפי חסד להקל כו" (ועד"ז מאריך באגה"ק י"ג לגבי הלל ושמאי), הרי שיש כאן דמיון לשורשם למעלה אם לחסד אם לגבורה או לתפארת וכו'.

ויש לפרש, שבפרט זה ודאי יש דמיון, ואת זה אין אדה"ז מתכוין לשלול. אלא אדה"ז קמ"ל שהנשמה (אפי' של צדיק) שהיא מצד החסד או הגבורה העליונים, הנה כשהיא למטה - ומתנהגת אכן כפי שורשה - אין לה ערך ודמיון לאותה מידה עליונה כפי שהיא בשורשה, כי אף שאמנם יש בה את אותו קו השייך לשורשה שאת זה אכן לא ניתן לשנות - אך הפעולה, ובעיקר דרגת ההרגשים שבאותו קו, הנה בזה כבר אין דמיון כלל.

וזהו שכתב אדה"ז "לא יגיע למעלות דביקותו בה' בדחילו ורחימו בטרם ירידתו לעוה"ז" - שדייק לנקוט ל"מעלות דביקותו" ולא לאופן דביקותו או כיוצ"ב, וק"ל.

ויש לקשר הנ"ל למ"ש באגה"ק פט"ו, שם מאריך אדה"ז אודות ה'תורה' ששמע מהרב המגיד לגבי מה שאמר אברהם אבינו ע"ה על עצמו - "ואנכי עפר ואפר", דכמו שהאפר אין לו דמיון וערך אל מהות העץ הגדול באורך ורוחב ועובי קודם שנשרף, לא בכמותו ולא באיכותו, אף שהוא מהותו ועצמותו וממנו נתהווה, כך עד"מ אמר אברהם אבינו ע"ה על מדתו - מדת החסד העליון שבאצילות המאירה בנשמתו שהיתה מרכבה עליונה, שברדתה למטה להתלבש בגופו "אין דמיון וערך מהות אור האהבה המאיר בו אל מהות אור אהבה וחסד עליון שבאצילות".

והיינו - כנ"ל - שאברהם אבינו מצד אחד הי' (בדוקא) מרכבה למדת החסד העליונה, היינו שהקו שלו הי' חסד, בדמיון למדת החסד כו'. אלא שאעפ"כ לא הי' דמיון וערך למהות ודרגת אור החסד העליון.

ה

נפש האלוקית - דוקא - משל להשראת השכינה

בתניא פנ"א מבאר אדה"ז אודות נשמת האדם, וזלה"ק: "והנה אין שינוי קבלת הכחות והחיות שבאברי הגוף מן הנשמה מצד עצמה ומהותה, שיהי' מהותה ועצמותה מתחלק לרמ"ח חלקים שונים מתלבשים ברמ"ח מקומות כפי ציור חלקי מקומות אברי הגוף, שלפי זה נמצא עצמותה ומהותה מצוייר בציור גשמי ודמות ותבנית כתבנית הגוף ח"ו, אלא כולה עצם אחד רוחני פשוט ומופשט מכל ציור גשמי ומבחי' וגדר מקום ומדה וגבול גשמי מצד מהותה ועצמותה".

והנה מזה שאדה"ז מתבטא בלשון 'ח"ו' נראה שהמדובר כאן אינה בנפש הטבעית (שא"כ מה 'נורא' כ"כ באם נאמר שיש בה איזה ציור). ועוד, שהרי בהמשך מזכיר אדה"ז שנפש זו מתלבשת בנפש החיונית שיש לה ג"כ רמ"ח ושס"ה כוחות, ופשיטא שנפש זו שמדבר אודותה קודם אינה אלא נפש האלוקית.

אלא שעפ"ז צ"ב מדוע אכן מביא ראי' מנפש האלוקית ולא מנפש החיונית הטבעית, שהרי גם היא התלבשתה בגוף האדם הוא במוחין שבראש תחילה ואח"כ מתפשטת לשאר האיברים וכו', ובפרט שזה יותר מוחשי וקרוב להבנה.

ויש לבאר עפ"י הכלל הידוע⁷ שלמשל בחסידות יש שייכות לנמשל היות שהוא משתלשל ממנו, לכן בחר אדה"ז להביא כמשל דוקא מנפש האלוקית מאחר שהנמשל כאן הוא הרי אודות השראת השכינה ששכנה בבית קה"ק. ולכן הביא משל מנפש האלוקית שבכל או"א מישראל, עליהם אמרו רז"ל "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", בתוך כאו"א, וכשם שנפש האלקית (ובתוכה יש ניצוץ אלוקי) שוכנת בתוך גוף היהודי, כמו"כ ובאותו אופן הקב"ה שורה ושוכן בביהמ"ק, וכמ"ש שם בארוכה.

ו

שנאת חנם - פירוד הלבבות

בתניא אגה"ק סי' ל"א כתב אדה"ז, וזלה"ק: "ובזה יובן מאמרז"ל כי חורבן בית שני ונפילת ישראל בגלות והסתלקות השכינה וירידתה לאדום בבחי' גלות כבי', הכל הי' בעון שנאת חנם ופירוד לבבות ר"ל כו".

ויש לומר שבב' הלשונוות "שנאת חנם ופירוד הלבבות" מדובר ומודגש שעל פי זה יובן בעומק יותר הגדר דשנאת חנם.

(7) ראה לקו"ש ח"א עמ' 259, ועוד.

והיינו ששנאת חנם משמעותה אינו רק שאין לו סיבה אמיתית כביכול, לכך ששונא את חברו, ולכן זה נקרא חנם, אלא אפילו אם יש לו איזה סיבה לשנאת חברו (ואפי' סיבה מוצדקת, כביכול) עדיין זה בגדר שנאת חנם. והטעם הוא היות שישראל הינם גוף אחד ממש, וכשיש בגוף אחד ניתוק ח"ו בין האיברים מאיזה סיבה שלא תהי', הרי הדבר גורם לחולי לכל הגוף, ובענינו גם לסילוק השכינה כנ"ל.

יוצא א"כ, שגם אם יש איזה דין ודברים בין אדם לחברו (יש אמנם מקום לטפל בזה בדרך התורה, אך) אסור שהדבר ישפיע על רגש הלב, לשנאה ופירוד לבבות, שהרי הנזק שנגרם ע"י פירוד לבבות אינו רק ענין שבינו לבינו בלבד, אלא כמבואר באגה"ק זו, זה שייך להשראת השכינה בביהמ"ק, ומשפיע על כלל ישראל ועל אומות העולם, ועל כל סדר השתלשלות. ולגבי זה, הרי פירוד הלבבות שביניהם זהו דבר שאינו בערך, ואינו מוצדק כלל, ובמילא זהו חנם.

ומה שיש בחז"ל שנתנו כן מקום לשנאה, הרי כבר נתבאר בפרק ל"ב שבד בבד יש גם לאהוב, עיי"ש [ואין המדובר על המינים והאפיקורסים שאין להם חלק באלוקי ישראל, שהם, רח"ל, כבר אינם מאותו גוף 'אחד'. ולהעיר שבזמנינו אין כבר מהסוג הזה כ"א גדר של 'תינוקות שנשבו', כידוע מרבותינו נשאינו⁸ ובמילא אין שום הצדקה לשנאה ופירוד לבבות זהו שנאת חנם רח"ל].

הדרך לגילוי עצם הנשמה

הת' אברהם שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א

בדבר מלכות ש"פ תולדות (סעיף ח) מחדש כ"ק אד"ש מה"מ, אשר ברגע שהאדם ניעור משנתו מתגלה אצלו עצם נשמתו. ואין הכוונה לבחינת ה'יחידה' שלו - שהיא תנועה של ביטול ויציאה ממצייאותו, אלא לעצם נשמתו ממש (שלמעלה מכל הבחינות בנשמה) - שהיא מציאות אחת עם עצמות ומהותו של הקב"ה, הדרגא שבה 'ישראל וקוב"ה כולא חד'. והתעוררות זו היא היסוד לעבודתו במשך כל היום.

והנה בסיום השיחה (סעיף יב) מסיק כ"ק אד"ש מה"מ: ש"ענין זה יכול וצריך להיות גם ברגע זה - ע"י התעוררות מחודשת בתוקף מחודש דעצם הנשמה (ע"ד ניעור

(8) ראה אג"ק הרי"צ ח"ב עמ' תקכו, ובספר המאמרים תשי"א עמ' 242, ובשיחות קודש תשי"ד פר' וישב סי"ג. ועוד.

משנתנו) "להביא לימות המשיח", עי"ז שמוסיף עוד "מצוה אחת" כדי להכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות ולהביא לו ולהם תשועה והצלה.

וכל זה - לאו דוקא בענינים נעלים הקשורים עם בחי' היחידה, כמו לימוד והפצת תורת החסידות, יחידה שבתורה, אלא גם (ובעיקר) בענינים פשוטים, כמו נתינת צרכי הגשמיים של יהודי, הקשורים עם עצם מציאותו (נשמה בגוף) כו".

והיינו שהתעוררות עצם הנשמה צריכה להיות בכל רגע ורגע מהיום, ע"י הוספת מצווה להביא את הגאולה - שזה נעשה 'לאו דוקא בענינים נעלים הקשורים עם בחי' היחידה, אלא גם ובעיקר ע"י ענינים פשוטים, 'כמו נתינת צרכי הגשמיים של יהודי הקשורים עם עצם מציאותו'.

ב

ולכאורה יש להבין בזה, דהנה בקונטרס שיצא לאור באותם ימים ממש (קונטרס ר"ח כסלו תשנ"ב)⁹ אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "זוהו ונפקדת כי יפקד מושבך, דהגם שענין הזכרון הוא בהדרגא דאוא"ס שכולא קמי' כלא חשיב, אעפ"כ הביטול דישראל (יפקד מושבך) מעורר בדרגא זו שיהי' ונפקדת. . מתגלה ענינם העליון דישראל שהם חד עם קוב"ה, חד ממש".

והיינו שכדי לעורר את הדרגא של 'ונפקדת' הגילוי ש'ישראל וקוב"ה כולא חד' - זהו רק ע"י 'כי יפקד מושבך'. כי דוקא כאשר האדם אינו מרגיש את מציאותו כלל - הוא יכול לעורר דרגא עמוקה זו שהוא והקב"ה הם דבר אחד ממש¹⁰.

והנה דרגא זו ש'ישראל וקוב"ה כולא חד' היא עצם נשמתו של כל יהודי (כמובאר בד"מ הנ"ל). וע"פ מאמר זה נמצא, שהתעוררות עצם הנשמה היא דוקא ע"י ביטול המציאות לגמרי, שיוצא ממציאותו העצמית ומתבטל לאלוקות. וללא הביטול לא יוכל לגלות את עצם נשמתו.

ולכאורה קשה ביותר, דהרי בדבר מלכות הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ להפך, שגילוי עצם הנשמה הוא 'לאו דוקא בענינים נעלים הקשורים עם בחי' היחידה' - הביטול במציאות הנ"ל הבא מיחידה שבנפש, אלא גילוי עצם הנשמה בא בעיקר דוקא מענינים פשוטים וגשמיים 'כמו נתינת צרכי הגשמיים של יהודי', ואיך מתיישב זה עם המבואר לעיל?

9) מאמר ד"ה ויאמר לו יהונתן תשמ"ה. ספר המאמרים מלוקט חלק 1 עמוד כג.
10) וראה גם בקונטרס שלאחריו י"ד כסלו, מאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ב (שם עמוד לג). ובריבוי מקומות בחסידות.

ג

ואולי יש לומר הביאור בזה, דהתעוררות וגילוי עצם הנשמה בפועל הוא דוקא ע"י שילוב שני הפעולות יחדיו - הן הביטול והיציאה ממציאיותו, והן ההתעסקות בענינים הקשורים עם הגוף הגשמי דוקא. וכמבואר לקמן.

דהנה בדבר מלכות תולדות הנ"ל (סעיף י) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "וענינו בעבודת כאו"א מישראל - שגם לפני שפועל בעצמו התגלות בחי' היחידה, ביטול והודאה והתמסרות להקב"ה [..]. - ישנה עצם מציאותו, עצם הנשמה, ו"ידיעה" זו (רק - שניעור משנתו) פועלת ומביאה לכל עניני העבודה בפועל ממש כפי שחדורים בהתגלות דעצם הנשמה".

והיינו שכל עבודת ה' שיהודי עושה במשך היום, היא חדורה בהתגלות עצם נשמתו (שהיתה לו ברגע שניעור משנתו). וכמו שכותב כ"ק אד"ש מה"מ במאמר אלה תולדות נח תנשא"א (סעיף ד)¹¹: "הטעם האמיתי לזה שישראל מקיים מצוה (גם כשאין לו חיות בזה) הוא, מפני שכל אחד מישראל בעצם מהותו הוא רוצה לעשות כל מה שהוא רצון ה'. דרצון זה שמצד עצם הנשמה הוא הסיבה האמיתית לזה שרוצה בגילוי לעשות את המצוה".

אך הנה לכאורה ודאי וברור, שאף שקיום תורה ומצוות של האדם בא מעצם נשמתו, אך בקיום המצווה בפועל לא נרגש בגילוי שזה בא מעצם נשמתו. ואף כאשר יהי' במטרה לגלות את עצם נשמתו מצד זה ש'ישראל וקוב"ה כולא חד' ויעשה עוד מצווה בשביל כך - הרי בגילוי לא תתעורר אצלו עצם הנשמה, כיוון שהוא בגילוי מציאות בפני עצמו 'יש ונפרד' מאלוקות¹².

ולכן מבאר כ"ק אד"ש מה"מ במאמר הנ"ל, שאכן כדי לגלות את עצם הנשמה (הדרגא שבה 'ישראל וקוב"ה כולא חד'), הוא דוקא ע"י "ונפקדת" - ביטול ישותו ויציאה ממציאיותו להתבטל לגמרי לאלוקות. ואמנם זהו שייך גם לשיחת דבר מלכות זו - שראשית העבודה בכדי לגלות את עצם הנשמה הוא הביטול הגמור לאלוקות (הבא מבחינת היחידה).

ד

אמנם הנה עצם הביטול לאלוקות אינו מספיק בכדי לגלות את 'עצם הנשמה' - כי מאחר שהביטול הוא מבחינת היחידה, ועצם הנשמה היא שלא בערך גם מבחינת

11 ספר המאמרים מלוקט חלק ה עמוד נ.

12 כמבואר במאמר פדה בשלום תשכ"ב הנ"ל בהערה.

היחידה - לא מספיק ביטול זה בכדי לגלותה. ולכן צריך להתעסק דוקא במצוות הקשורות עם הגוף הגשמי, הקשור עם העצם.

וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ על אתר: "התעוררות מחודשת בתוקף מחודש דעצם הנשמה . . כמו נתינת צרכיו הגשמיים של יהודי, הקשורים עם עצם מציאותו (נשמה בגוף)". ומעיר (בהערה 97) על המילים 'נשמה בגוף' - "גוף גשמי, שהתהוותו מ"מהותו ועצמותו" . . (ש)הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין", ובו דוקא היא בחירת העצמות¹³.

וכיוון שדוקא בגוף הגשמי קיימת בחירת העצמות, ובכח העצמות בלבד להוות את הגוף הגשמי 'יש מאין'. הרי כדי לגלות את עצם הנשמה - אין להסתפק בביטול הגמור לאלוקות שמבחינת היחידה, כיוון שעיקר גילוי הוא בעניני הגוף הגשמי דוקא.

ולסיכום הדברים: ראשית העבודה כדי לעורר את עצם הנשמה, היא גילוי היחידה וההתמסרות להקב"ה ע"י יציאה ממציאיות היש שלו, אך כדי לגלות את העצם, צריכה להיות ההתעסקות גם (ובעיקר) בענינים פשוטים, כמו נתינת צרכיו הגשמיים של יהודי, הקשורים עם עצם מציאותו (נשמה בגוף)".

'בזמנא חדא - ברגע חדא'

הת' אליהו מרדכי שי' סילם
תלמיד בישיבה

א

בנוגע לבעלי תשובה ידועה לשון הזוהר (ח"א קכט, א): 'בשעתא חדא, ביומא חדא, ברגע חדא - קריבין לגבי קוב"ה".

ומבאר ר' לוי"צ אביו של כ"ק אד"ש מה"מ (לקוטי לוי"צ, עמ' פא) שג' לשונות אלו רומזות על ג' דרגות בתשובה: 'בשעתא חדא' - תשובה המגיעה למלכות (סור מרע). 'ביומא חדא' - תשובה המגיעה לז"א (ועשה טוב). 'ברגע חדא' - תשובה המגיעה לבינה (לימוד התורה).

¹³ (13) "הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין" תניא אגה"ק ס"כ, "ובו דוקא היא בחירת העצמות" ראה תניא פמ"ט. ס' השיחות תורת שלום ע' 120 ואילך - המראי מקומות שכתב כ"ק אד"ש מה"מ בהערה זו.

ומקשה כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חלק כ עמ' 86): דכיוון שהתשובה המגיעה לבינה היא היותר נעלית - מדוע לוקחת רק 'רגע חדא', בעוד שהתשובה המגיעה לז"א לוקחת 'יומא חדא' והתשובה המגיעה למלכות 'שעתא חדא'?

ומבאר: שאכן ככל שהתשובה יותר נעלית לוקחת היא יותר זמן, ולכן התשובה דז"א לוקחת יותר זמן מהתשובה דמלכות. אמנם כל זה בדרגות שבערך זה לזה שהעליון לוקח זמן יותר מהתחתון, אך בדרגה שלא בערך כמו תשובה דבינה לגבי ז"א ומלכות - לוקחת היא זמן קצר יותר משני המדרגות שתחתיה.

וכמו למשל בסברות בגמ': שסברא יותר עמוקה לוקח להבינה יותר זמן מסברא פשוטה, אמנם הסבר המשנה למרות ש'כולל ענינים רבים' יותר מסברות הנ"ל - הרי הוא 'בלשון קצרה'. וכך בענינינו שהתשובה דבינה לוקחת פחות זמן מתשובה דז"א ומלכות - כיוון שהיא מעולם המוחין שנעלה שלא בערך מעולם המידות.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ: שע"פ הביאור הנ"ל, אפשר גם לבאר את גירסת הרמ"ק בזוהר, שגורס: "בשעתא . . . ביומא . . . בזמנא . . . ברגעא" - שהכוונה ב'זמנא' היא על דרגת תשובה נעלית יותר המגיעה לבחי' חכמה (קדש עצמך במותר לך). ומבאר ש"זמנא" היינו עצם מציאות הזמן שהוא אפילו פחות מרגע אחד.

ב

ולכאורה צריך להבין: דהנה לגבי תשובה דז"א ומלכות הוסבר לעיל, אשר כיוון שהם בערך זה לזה - ששניהם מעולם המדות, לכן התשובה היותר עליונה לוקחת יותר זמן. וא"כ מכיוון שחכמה ובינה הם מאותו עולם - עולם המוחין, הרי תשובה דחכמה הנעלית יותר מתשובה דבינה - צריכה לקחת יותר זמן, ומדוע היא לוקחת רק 'זמנא חדא' הפחות מ'רגע חדא'?

ועוד צריך להבין: מדוע תיבות 'זמנא חדא' הרומזים לבחינת תשובה דחכמה, מובאים בזוהר לפני תיבות 'רגע חדא' הרומזים לבחי' תשובה דבינה - והרי כפי שהסדר בתחילה הוא מלמטה למעלה - תשובה דמלכות ולאח"ז תשובה דז"א, כן צ"ל גם בחכמה ובינה - שקודם צ"ל תשובה דבינה ולאח"ז תשובה דחכמה, היותר נעלית?

ואולי יש לומר הביאור בזה: דהמשל שהובא לעיל משתי סברות, דהסברא היותר עמוקה לוקחת יותר זמן מהסברא הפשוטה - הרי זהו רק כשלא נראת הסברא מול העינים - שאכן לוקח יותר זמן להסביר את הסברא העמוקה מאשר את הסברא הפשוטה. אך כשהסברא נראת מול העינים, אף כשהיא עמוקה - ברגא אחד יוכל להסבירה.

ועד"ז בעניננו: מבואר בתורת החסידות שספירת החכמה היא בדוגמת כח הראי', שבה רואים את כל ההשכלה בכללות באופן ראשון. ולכן אף שחכמה ובינה שתיים מעולם המוחין, וחכמה נעלית מבינה - הרי עשיית תשובה דחכמה לוקחת מהר יותר, מאחר שהיא בדרגת ראי' הלוקחת רק 'זמנא חדא' (עצם מציאות הזמן).

ובסגנון אחר: כל ההסבר שהסברא העמוקה לוקחת יותר זמן מהסברא הפשוטה - הוא בהבנה הנמשלת לשמיעה, שכיוון שבהבנה זו אין ההשכלה בצורה מוחשית לוקח יותר זמן להבינה, וזה גופא תלוי בשכל האדם המבינה. אך בהבנה המשולה לראי' אין הכונה שהיא הבנה יותר מהירה, אלא הבנה מסוג אחר שהאדם המבין נחשב כרואה את הדבר, וע"כ לא רק שהיא לוקחת פחות זמן אלא ממש "כהרף עין".

ובזה שתשובה דחכמה באה בזוהר לפני תשובה בינה - 'בזמנא חדא' . . ברגע חדא': אולי י"ל שזהו לפי הסדר בהבנת השכלה - שקודם ישנה נקודת החכמה, ולאחר מכן התפשטות ההרחבה וההסברה בבינה. ועצ"ע.



הלכה ומנהג



נתינת צדקה במהלך התפילה

הרב שבתי יונה שי' פרידמן
נר"נ בישיבה

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן¹ נכתב "טוב לתת צדקה לפני² התפילה³ שנאמר⁴ אני בצדק אחזה פניך". הפירוש 'לפני התפילה' כאן הוא לפני שמונה עשרה, ובמקום אחר כתב אדמו"ר הזקן⁵ "וכשאומרים ואתה מושל בכל נותנים צדקה".

ובאגרות קודש מבאר כ"ק אד"ש מה"מ⁶ דאפשר לומר שהטעם שהקדימו את נתינת הצדקה לפני ישתבח (ב'ויברך דוד'), הוא בכדי שלא יצטרכו להפסיק בתפילה מהזמן שהש"ץ ניגש לעמוד התפילה, שמצד הדין זה לישתבח, וכיון שהמנהג בזמנינו הוא שהש"ץ מתחיל התפילה לפני זה (להודו) ולא רוצים להפסיק באמצע, לכן נוהגים לתת צדקה לפני התחלת כל התפילה.

(1) סצ"ב ס"י.

(2) יש מכתבים (אג"ק חי"ח עמ' רנד ועוד) בהם כ"ק אד"ש מה"מ כותב שיש לתת צדקה לפני הנחת תפילין, אבל לכאורה אינו קשור בדוקא לנתינת צדקה לפני התפילה (קונטרס הנחת תפילין מהרב י. ש. ג.). אלא שלכאורה 'בכלל מאתיים מנה' כיון שגם נתינה זו היא סמוכה לתפילה.

(3) גם לפני תפילת מנחה, אבל לא לפני תפילת ערבית אלא אם כן העניי מבקש (אג"ק ח"ב עמ' קנד, חכ"ט עמ' רמא. הליכות בין אדם לחבירו פי"א סמ"ח ובהערות צט, קיז). וכן בשעת אמירת תהלים (לקו"ש חכ"ט עמ' 297). ועדיף כל פעם לתת בסכום אחר כדי שהסכום שנותן לא יהפוך להיות כנדר (התוועדות תשמ"ב ח"ד עמ' 2169).

(4) תהילים יז, טו.

(5) שו"ע סנ"א סי"א.

(6) אגרות קודש חי"א עמ' שכד (ובריבוי מכתבים נוספים).

באגרת אחרת⁷ כותב כ"ק אד"ש מה"מ שמי שנהג לתת צדקה ב'ויברך דוד' שימשיך לנהוג כך, ויתן גם לפני התפילה, אבל משמע שאם לא נהג כך יש לתת רק לפני התפילה. ולכאורה אם שכח יכול להשלים אחר כך עד שמונה עשרה.

אך צ"ע מאגרת זו כיון שכותב שם שיש חילוק בין הנתינה לפני כל התפילה לבין הנתינה ב'ויברך דוד', ומשמע משם שיש ענין לתת בשניהם, אלא שבפועל ראינו שמנהג כ"ק אד"ש מה"מ לתת רק לפני כל התפילה (ראה מעשה מלך עמ' 18, ובהערות שם), וכך אמר כ"ק אד"ש מה"מ (התוועדיות תשמ"ב ח"ד עמ' 2170) שאלו שרוצים להתנהג על פי מ"ש בכתבי האריז"ל לתת צדקה ב'ויברך דוד' ואין הדבר מבלבל אותם לכוונת התפילה תבא עליהם ברכה, אבל אם הנתינה שם מבלבל לכוונת התפילה נותנים רק לפני, וכך מנהגינו.

וכתבו הפוסקים⁸ שאין לאסוף צדקה במהלך קריאת שמע⁹, חזרת הש"ץ וקריאת התורה, כדי לא להפריע לצבור המתפללים, ואם מבקשים צדקה כשקורא פרשה הראשונה של קריאת שמע או בשעה שמניח תפילין, אינו צריך לתת¹⁰.

ויש אומרים שכך הדין אם מבקשים בכל הזמנים הנ"ל ובמשך כל התפילה, אבל יש אומרים שאם אינו מפריע לו צריך לתת (חוץ מפרשה הראשונה של קריאת שמע) כיון שאפשר לקיים שניהם.

ומה שבשיחה הנ"ל אומר כ"ק אד"ש מה"מ, שישנם כאלו שנתנית הצדקה בעת אמירת 'ויברך דוד' מבלבלת אותם מכוונת התפילה, וממשיך שזוהו מכיון שהאוסף מרמז שיתנו צדקה ומבלבל כוונת המתפללים, ולכן יש לתת לפני התפילה. יש לומר שאין הפירוש בדברים אלו שעל ידי שיתן לפני התפילה לא יצטרך לתת תוך כדי התפילה אם יבקשו ממנו, אלא שאם כך יהי' מנהג המקום לתת לפני התפילה אזי גם האוסף לא יבקש תוך כדי התפילה אלא לפני'.

אבל נראה שאם בפועל מבקשים ממנו תוך כדי התפילה לכאורה צריך לתת לו, ואולי יש לומר שזה על דרך עני המבקש צדקה בלילה שיש לתת לו¹¹.

(7) אג"ק ח"ט עמ' עא.

(8) משנ"ב סצ"ב סקל"ו. הליכות בין אדם לחבירו פ"א סמ"א. אשי ישראל פ"א הערה יב ופ"כ סי"ז.

(9) בעיקר בפרשה הראשונה (ראה שו"ע אדה"ז סס"ג ס"ז).

(10) פסקי תשובות סס"ג אות ו. תפילה כהלכתה פ"א סס"א. הליכות בין אדם לחבירו שם וסל"ט. אשי ישראל פ"כ סי"ז.

(11) זה שאומר בשיחה שהבלבל הוא מצד האוסף ולא מצד עצם הנתינה בשעת התפילה, אולי אפ"ל שזוהו מצד שהנותן יכול להפריש ולהשאיר אצלו הכסף ואח"כ למסור לעני - ראה כה"ח סנ"א אות מה וסרל"ב אות ג.

ברכה אחרונה על דגנים תפוחים

הרב שבתי יונה שי' פרידמן
נו"נ בישיבה

כתב אדה"ז בסדר ברה"נ (פ"א ס"ח), וזלה"ק: "אין מברכין במ"מ על הדגן ולא לאחריו מעין ג' אלא כשאוכלו בדרך אכילתו. . אבל אם הוא שלם שלא הוסרה קליפתו ולא נתמעך - אינו מברך אלא בורא פרי האדמה, ולאחריו בורא נפשות רבות ולא על המחי'. ויש מסתפקים בזה, אם לברך אחריו בנ"ר או מעין ג', ומספק זה אומרים שאין לאכול ממנו כשיעור כ"א בתוך הסעודה, ונכון לחוש לדבריהם לכתחילה, אבל אם ארע שאכל שלא בתוך הסעודה - יברך בורא נפשות רבות".

ומזה מובן, שאין לאכול לכתחילה דגנים תפוחים (שלווה, פריכיות חיטה, גרנולה וכדומה¹²) בשיעור המחייב ברכה אחרונה¹³. ואף שאדה"ז פוסק כן לגבי גרעיני חיטה שלמים שהתבשלו ולא חיים, הנה כתב המשנ"ב בשעה"צ (ס"ח סק"ג): "ועיין במגן אברהם (סק"ו) שכתב דקאי אפילו אשעורין חיי"ן¹⁴".

ויש לעיין האם יועיל שקודם שמברך עליהם ברכה אחרונה יאכל מאכל שברכתו האחרונה מעין ג', וכן מאכל שברכתו האחרונה בנ"ר, וכך יפטור את עצמו מן הספק מהי הברכה האחרונה של הדגנים התפוחים¹⁵.

הנה יש להקדים, שדעת המסתפקים בברכה האחרונה - אם לברך אחריו בורא נפשות רבות או מעין ג', היינו 'על האדמה ועל פרי האדמה'¹⁶ (ולא 'על המחי'). ולפי"ז מובן שלא יועיל לאכול מאכל שברכתו מזונו, שהרי לא נפטר מהספק, וכן כתב בקצות השולחן' (סמ"ח סק"ג).

12 ויש לעיין לגבי בורגול שנשרה במים ולא בושל, האם גם בו יש ספק לגבי ברכה אחרונה, שיש אומרים שעובר בישול עוד במפעל. ויל"ע.

13 ולהעיר, שאדה"ז כאן כתב שלכתחילה צריך לאכול בתוך הסעודה, ולא כתב שכן יעשה (רק) ה'רא שמים', כמ"ש לגבי אורז.

14 ואף שאין אדה"ז מביא זאת, אפ"ל שמדובר רק על דגנים שבושלו כיון שלא הי' שכיח בזמנו שיאכלו אותם שלמים ללא בישול ('ע"ד שלא הביא אדה"ז ברכת הקשת כיון שלא הי' מצוי אצלו. שערי הלכה ומנהג ח"א ע' רכ). ויש להעיר מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחתו ו' תשרי תש"ל ד"מצינו שאדה"ז מביא פסקי דינים של המג"א ויש פסקי דינים שאינו מביא, וצ"ע לברר מאי טעמא בזה". ולא אמר שזוהי הוכחה שלא ס"ל כמוהו (ואולי יש בזה חילוק בין השו"ע לסידור, וראה לקמן).

15 ראה ליקוט הדעות בזה בפסקי תשובות ס"ח אות ה.

16 ראה תוס' ברכות לו, א ד"ה הכוסס חיטה. וכן בט"ז ס"ח סק"ו ומ"ב שם סק"ז.

אמנם יש דעות החולקות על סברא זו, וס"ל שמועיל לאכול מאכל שברכתו מזוונות, ויש לברר מהי שיטת אדה"ז בזה.

לכאורה ניתן לומר, שמסתיימת לשונו של אדה"ז שכתב שהספק הוא האם "לברך אחריו בנ"ר או מעין ג'", ולא כתב בפירוש את הנוסח השונה של ברכה זו (על האדמה), יש להוכיח דס"ל שאם יברך על מאכל שברכתו האחרונה מעין ג' יועיל להוציאו מן הספק.

ואין לומר שס"ל שאין מועיל, והטעם שלא כתב זאת בפירוש הוא משום דאין דרכו להאריך. דאדרבה, מכך שנחית לפרש הספק ולא כתב רק שיש מסתפקים בזה וכד¹⁷, ומ"מ השמיט פרט זה שברכתו שונה - מובן דס"ל שמועיל לברך על מאכל שברכתו האחרונה מעין ג'.

אך יש לדחות, שהרי אין (כ"כ) דרכו של אדה"ז לחדש הלכות, כ"א בעיקר להביא את השיטות שלפניו ולהכריע¹⁸, וכ"ה בנדו"ד שמביא את הפסק כפי שמופיע בשו"ע סר"ח ס"ד¹⁹, ומכריע בזה שהעיקר הוא כהשיטה הראשונה המובאת בשו"ע כ'סתם', וסומך בזה על מה שמופיע במקור הדברים (בתוספות ובט"ז).

ולכן נראה לומר שדעת אדה"ז היא שלא יועיל שיברך מעין ג' על מאכל שברכתו מזוונות, ואתי שפיר שלא כתב עצה זו כמ"ש בריבוי מקומות²⁰ - כיון שבנדו"ד ברכת מעין ג' היינו 'על האדמה' כנ"ל²¹, ואדרבה, דאם ס"ל שמועיל הרי חידוש הוא, והו"ל לנקוט בפירוש, אלא מוכח דלא ס"ל שמועיל²².

17) וכמ"ש בלוח ברה"נ פ"א ס"ז.

18) מתוך הכללים לשו"ע אדה"ז שנלקטו בספר שולחן המלך (ע' ט). אבל בשיחה של ו' תשרי הנ"ל אומר כ"ק אד"ש מה"מ שלגבי הפסקים שבסידור לא קיים כלל זה שאינו מביא חידושי דינים, שהרי רובם ככולם של פסקי הסידור הינם חידושי דינים של אדה"ז. ואולי אפ"ל שכלל זה לא קיים רק בנוגע לפסקי דינים הקשורים לתפילה (ראה בשיחה שם), ועוד והוא העיקר דאם ה' רוצה ה' כותב בפירוש לומר שמועיל ב' ברכות.

19) וגם שם כתב המחבר שיש מסתפקים האם לברך אחריו מעין ג', ולא כתב שהמעין ג' זה ברכת 'על האדמה'.

20) בהמשך בסעיף יט, ובפ"ג ה"ב ובפ"ז ה"ב וי"ג.

21) וכן א"א לו לברך 'על המחזיר' ולהזכיר גם 'על האדמה' כמ"ש אדה"ז בהלכה כ עיי"ש.

22) וכך פירש את הלכה זו בבאור ברה"נ להרב גרין ח"א עמ' 27, וכן פסק למעשה בקצוה"ש כנ"ל.

דין מלח שספג דם ונתייבש

הת' לוי יצחק שי' דינרי
נו"נ בישיבה

כתב הרמ"א (שו"ע יו"ד הל' מליחה, סי' סט, סע' ט): "מלח שמלחו בו פעם אחת, אסור למלוח בו פעם שנית. וכל שכן שאסור לאכול המלח אחר שמלחו בו". והיינו, שכיוון שמליחת בשר גורמת להוצאת דמו, הרי מלח שמלחו בו בשר - נאסר באכילה, מאחר שנקלט בו מהדם הנמצא בבשר. ועל כן גם אין למלוח בו פעם נוספת בשר אחר.

וכתב על כך בספר 'אפי רברבי' (לז, ב. הובא בש"ך כאן ס"ק מא): "מיהו כשנתייבש היטב נראה שמותר". והיינו, שאם המלח התייבש כראוי, הרי כל הדם שהי' קלוט בו (מהבשר) יצא, ועל כן שוב מותר הוא באכילה.

והקשה עליו הש"ך (שם): "וצ"ע לדינא גם ממה שנתבאר מקודם - דבשר יבש מותר, מטעם דודאי יש שישים (נגד המלח שעליו), מאחר שכבר נתייבש - משמע הא לאו הכי אסור".

והיינו שפסק הרמ"א בהלכה זו עצמה: שכאשר נתייבש בשר שמלחו אותו, הרי הוא מותר באכילה, למרות שעליו נמצא מלח שקלט דם (שהי' בבשר) - מאחר והמלח שעליו בטל בחשיבותו, מכיוון שהוא פחות משישים מהבשר, ולכן כל הבשר מותר באכילה.

ומוכן אם כן, שהמלח מצד עצמו נשאר אסור - למרות שהתייבש עם הבשר, ורק מאחר שבבשר היבש יש יותר משישים מהמלח שעליו, לכן מותר הוא באכילה. וא"כ קשה על ה'אפי רברבי' שכתב שמלח שהתייבש מותר באכילה?

ואולי יש לומר הביאור לדעת ה'אפי רברבי', דיש חילוק בין שני המקרים הנ"ל: דמלח הנמצא בבשר שהתייבש - הרי לא הי' דם הספוג בו אפשרות לצאת - מאחר שהי' כל הזמן צמוד ודבוק בבשר²³, ועל כן הוא אסור. משא"כ מלח שמלחו בו בשר ועכשיו הוא עומד בפני עצמו, הרי הדם שקלט בתוכו מתאדה ממנו במשך הזמן, ובמצב שהמלח כבר יבש הרי הוא נקי מכל שמץ של דם, ועל כן פסק ה'אפי רברבי' שדינו מותר. וצריך בירור ועיון דעת הש"ך בהנ"ל.

(23) ואם הי' מתייבש לגמרי (עד שאין בו כלל דם), הי' נפרד מן הבשר ונופל.

לקיחת ד' מינים מנכרי

הת' יוחאי שי' דניאל
תלמיד בישיבה

כתב אדה"ז (או"ח תרמט, ח) וזלה"ק: "ישראל הלוקח מנכרי, אחד מכל ארבעה מינים שבלולב הגדל בקרקעו של הנכרי, לא יקצצנו הישראל בעצמו מקרקעו של הנכרי, לפי שסתם נכרים הן גוזלים שדות מישראל או מנכרי אחר וקרקע אינה נגזלת. אלא לעולם היא בחזקת הנגזל וברשותו לכל דבר, וישראל זה הקוצץ ותולש מקרקע זו הרי הוא הגוזל מבעל הקרקע מה שתולש.

אבל אם ישראל זה קוצץ כדי למכור או ליתן לאחרים שיצאו בו ידי חובתן בחג - הרי זה מותר, שהרי יש כאן גם שינוי רשות מהגזולן, דהיינו ישראל זה הקוצץ לרשות הלוקח". עכלה"ק.

ובסעיף לאחרי זה כותב "וכל זה לכתחילה, אבל בדיעבד שכבר קנה הישראלי הותר הוא בעצמו ג"כ לברך עליו, כיון שקצץ ברשות הנכרי אין אנו חוששים לספק שמא גזולה היא בידו מישראל או מנכרי אחר". עכלה"ק.

ומפשטות דבריו נראה שעיקר הטעם שמותר לברך על לולב זה הוא משום שבדיעבד אין אנו חוששים שהקרקע גזולה ביד הנכרי, ומה שהוסיף "כיון שקצץ ברשות הנכרי", אינו מעיקר הטעם אלא כבדרך אגב קמ"ל שצריך לשאול רשות מהנכרי.

אך צריך ביאור, דלכאורה פשיטא הוא דאין לקצוץ בלא רשות הנכרי, ומאי קמ"ל? ועוד, שהרי הטעם שמותר לברך בדיעבד הוא משום שאין אנו חוששים שמא הקרקע גזולה, אלא ודאי היא של הנכרי. וא"כ פשיטא דאין לקצוץ בלא רשות הנכרי?²⁴

וביותר אי"מ, דהנה מקור דבריו לכך שבדיעבד כשר גם במקרה שקצץ בעצמו הוא מהמג"א (ס"ק ה) שכתב וז"ל: "נ"ל דבדיעבד כשר ומברך עלייהו, דמספיקא לא חיישינן לגזולה". ובמג"א לא הוסיף "כיוון שקצץ ברשות הנכרי", וא"כ ביותר צריך ביאור מדוע הוסיף אדה"ז "כיון שקצץ ברשות הנכרי"?

24 וראה במשנ"ב (ס"ק י) שגם כתב את לשון אדה"ז, וז"ל: "וכ"ז לכתחילה, אבל בדיעבד כשר אם הוא ברשות העכו"ם כו". ובשער הציון כתב ע"ז - "פשוט, דאי לאו הכי קיימא לן גנבת עכו"ם אסורה".

ואולי יש לומר, דמ"ש "כיון שקצץ ברשות הנכרי", מוסב הוא על מ"ש בסעיף לפני זה (דסעיף זה הרי הוא בהמשך לדין שכתב אדה"ז בסעיף הקודם), וקמ"ל אדה"ז דאף במקרה שישראל אחר קוצץ בשבילו צריך לשאול רשות מהנכרי.

ויובן זה בהקדים, דלכאורה לפי"ז עדיין קשה: א. מדוע השמיע לנו את הדין הנ"ל בסעיף זה, ולא בסעיף הקודם? ב. לכאורה פשיטא הוא דאין לקצוץ בלי רשות מהנכרי (כנ"ל)?

וביאור הדברים:

בסעיף הקודם כתב אדה"ז שהטעם שאסור לקצוץ מהנכרי הוא משום שסתם נכרים הם גוזלי קרקעות, ולפי"ז קס"ד דיכול ישראל אחר לקצוץ בשבילו אף בלי רשות הגוי, שהרי קרקע זו אינה שייכת לנכרי. ובשביל לשלול סברא זו צריך להשמיע לנו אדה"ז שצריך לשאול רשות מהנכרי.

ולפי"ז יובן גם מדוע כותב דין הנ"ל בסעיף הבא ולא באותו סעיף, שהרי בסעיף זה קס"ד שהקרקע הזאת לא שייכת לנכרי כ"א גזולה היא בידו, וממילא אין צריך לשאול ממנו רשות. אך בסעיף לאחרי זה שכותב דבדיעבד מותר לברך על הלולב, משום שמספק לא אמרינן שקרקע זו גזולה היא ביד הנכרי, ממילא מובן דאין לקצוץ בלי לשאול ממנו רשות, ולכן השמיע לנו זאת דוקא בסעיף לאחרי זה. וק"ל.

קוּזְטֵעַר אִו שׁוֹשְׁבֵינֹת לְמַעֲוֵבֶרֶת תּוֹךְ אַרְבַּעִים יוֹם

ר' מנחם מענל שי' פרבר

אברך בכולל

נוהגים בברית מילה שאשה לוקחת את הילד מאמו ומעבירה אותו לבעלה בעזרת גברים, וזהו הנקרא 'קוואטערין', ומנהג ישראל שלא לקחת אשה מעוברת להיות 'קוואטערין'. וכן נוהגים שבשעת ליווי הכלה לחופה הנעשה ע"י שני שושבינות, הנה נוהגים שלא לקחת אשה מעוברת לשמש כ'שושבינה'²⁵.

ובטעם הדבר מבאר כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חכ"ב, עמ' 57 ואילך): ע"פ המנהג בכפרות בערב יוה"כ שהאשה מעוברת לוקחת (בנוסף לתרנגולת לכפרה בשביל עצמה) גם תרנגול לכפרה בשביל העובר (היינו ב' תרנגולות: א' זכר וא' נקבה, מצד ספק הוולד). ומבאר בשיחה, שהטעם לכך הוא לפי שהאשה המעוברת גופא נחשבת ליותר מאדם א' - ולכן צריכה היא כפרה גם בשביל העובר.

(25) לענין המנהג בפועל (בשושבינות) ראה בהערה 29 בשיחה דלקמן.

ועפ"ז מבאר בנוגע לענייננו: דהנה מנהג ישראל שיהיו הקוואטער או השושבינים דוקא שניים, איש ואשה. וכאשר מעוברת נעשית קווטער או שושבינה, הרי נמצא שישנם שלשה שושבינין או קוואטערס - מאחר והעובר נחשב למציאות בפ"ע. ולכן נוהגים שאשה מעוברת לא תשמש לשני מנהגים אלו.

והנה אשה מעוברת שעדיין לא מלאו מ' יום להריונה, אף שהוכח ע"י בדיקת מעבדה שאכן היא מעוברת - אין וולדה חשוב למציאות בפני עצמה. כנאמר בגמ' (יבמות סט, ב) 'עד ארבעים [יום] - מיא בעלמא היא' (ולכן כתבו כמה מפוסקי זמנינו, שאין צריך להביא עוד תרנגול לכפרות עבור עובר זה²⁶).

ועפ"ז נראה לומר, שכיוון שהטעם לזה שהמעוברת לא תשמש כקווטער או כשושבינה, היא כיוון שוולדה נחשב למציאות בפני עצמה, הרי המעוברת בתוך ארבעים ימים שוולדה עדיין אינו מציאות בפני עצמו כנ"ל - יכולה היא לשמש למנהגים אלו (וע"ד הפסק בכפרות הנ"ל, שממנו נלקח הביאור בשיחה לעניינינו).

ולא באתי אלא להעיר, ולענין מעשה יש לשאול רב מורה הוראה.

26) ראה פסקי תשובות סי' תרה, ס"ב ובהנסמן שם. (בפשטות אין להוכיח מהא שלא הביאו אדה"ז שאינו סובר כן, דבימיהם לא יכלו לדעת בבירור שהאשה מעוברת תוך מ' יום להריונה, משא"כ היום ע"י בדיקות מעבדה וכו').



פשוטו של מקרא



האיך לא חשש אליעזר שיתפסו אותו בשקר

הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א
מח"ס "גם אני אודך"

עה"פ (בראשית כד, מז): "ואשאל אותה ואומר בת מי את, ותאמר בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה. ואשים הנזם על אפה והצמידים על ידי", פרש"י וז"ל: "שינה הסדר, שהרי הוא תחילה נתן ואחר כך שאל, אלא שלא יתפשוהו בדבריו ויאמרו האיך נתת לה, ועדיין אינך יודע מי היא". עכ"ל.

ושאל בני הרב היקר שלמה נ"ו, דלכאורה יוקשה ממ"ש לעיל (כח) "ותרץ הנערה ותגד לבית אמה", ובפשטות סיפרה את השתלשלות הדברים כהוייתן - שקיבלה התכשיטים, ואחר כך שאל בת מי את, ואם כן כיצד לא תפסוהו בדברים על שינוי דבריו לאחר מכן כשסיפר הדברים לבתואל ולבן?

הנה בספר מעם לועז (ע' תצב) תירץ מ'כלי חמדה', שרבקה היתה חריפה, ולא סיפרה כפי שהיו הדברים במציאות, היינו שבתחילה נתן לה המתנות, ואחר שאלה בת מי את, שאילו סיפרה כך, היו חושדים אותו באיזה דבר רע, כי אין נותנים מתנה לפני שיודעים מי המקבל, ולכן הפכה הדברים ואמרה ששאל תחילה בת מי את, ואחר כך נתן לה המתנות, וזהו שאמר הכתוב "ותגד לבית אמה כדברים האלה", דהיינו שסיפרה לאמה כדברים האלה בערך, ולא בדיוק. עכ"ד, ודפח"ח.

ידידי הגאון רבי ברוך דדון שליט"א (מח"ס "גם ברוך יהיה", וש"ס), כתב לי לתרץ בשלשה אופנים, וז"ל:

א. רבקה ואמה דיברו בבית אחד, כמבואר ברש"י (שם פסוק כח), שדרך הנשים היתה להיות להן בית לישב בה למלאכתן, ואם כן לבן ובתואל לא שמעו כלל את דברי רבקה, שהרי הם היו בבית אחד, והן היו בבית אחר, ורק אחר כך אחרי כל דבריהם קראו לרבקה לשאול פי', כמבואר בפסוק נח, ולכאורה למה לקרוא לה, אלא מוכח שכל הזמן הזה בעת דיברו לא היתה רבקה כלל נמצאת שם, אלא היתה בבית אמה, וגם אמה לא היתה שם כלל אלא היתה בביתה, ולא יכלה אפילו לומר סדר ההשתלשלות, אחרת מדברי העבד.

(ויודע הדבר שכך המנהג אצל הערביים בני ישמעאל, שהנשים לא מתערבות כלל בשיחת הגברים, משום שזה נחשב חסרון כבוד אצלם שאשה תביע דעתה אחרת מן הגבר, או בפניו, או תוסיף על דבריו, כי האשה ודעתה נחשבת בזוי', וברוך שעשני יהודי, אשר תורתנו הקדושה מצוה לכבד את האשה ודעתה, ויתכן שכך נהגו בבית בתואל, שהנשים לא נכחו כלל בעת שיחת גברים, ואף אם אמה של רבקה רצתה לומר אחרת לא יכלה).

ב. שרבקה רצה לבית אמה וסיפרה "כדברים האלה", קאי על דבריו האחרונים, דהיינו שיש מקום לנו ללין גם תבן גם מספוא רב, ויבא אלינו ללין בביתנו עם גמליו, ואם כן ליכא קושיא כלל, שהיא לא סיפרה על קבלת התכשיטים, ועל שאלת בת מי את, אלא שיבוא אלינו אורח.

ג. יתכן והאם כלל לא שמה לב לדברי רבקה ולסדר השתלשלות הדברים, שהרי רבקה באה עם הנזם ועם הצמידים, והאם הסתכלה עליהם ולא נתנה ליבה לדברי בתה, וכדרך שעשה לבן בראותו את הנזם והצמידים על ידי אחותו שרץ מיד (פסוקים כט ל), וביארו רש"י והאורח"ח הקדוש שם בשם רבותינו למה רץ אלא שראה את הנזם, ואמר עשיר הוא זה, ונתן עיניו בממון. יעו"ש. ויתכן שכך נהגה גם האם שנתנה עיני' בממון, ולא שמה לב כלל לדברי ביתה, ועל כן לא יחסה משמעות לסדר ההשתלשלות.

בפירוש הפסוק "ארור ננען עבד עבדים"

הת' שלום שי' טל

תלמיד בישיבה

ידועה השאלה כיצד שלח אברהם את אליעזר לקדש אשה לבנו יצחק, והרי אליעזר הי' עבד, ואין עבד נעשה שליח לקידושין, מפני שאינו שייך בתורת גיטין וקידושין?¹

(1) ראה בכל זה בארוכה בד"מ ש"פ חיי שרה תשנ"ב ובהערה 18 וש"נ.

ותירצו ע"ז במנחה בלולה ופי' מהרי"א עה"ת, שאברהם שיחרר את אליעזר, ולכן נעשה שליח לקידושין.

ובפנים יפות תירץ באופן אחר, שאברהם לא שיחרר את אליעזר, רק שדין הנ"ל שאין עבד נעשה שליח לקידושין הוא בנוגע לאדם אחר שעשאו שליח. אבל עבדו של המקדש שאני, ויכול לקדש ע"י עבדו, לא מתורת שליחות אלא דהוי כגופו, ד"יד עבד כיך רבו"².

והנה, עה"פ "ויאמר ארור כנען, עבד עבדים יהי' לאחיו" (בראשית ט, כה) מובא בדעת זקנים מבעלי התוס' ב' פירושים: א. "עבד עבדים - ב' עבודות ששעבד חם לאחיו וכנען לאחיו"; ב. "עבד עבדים - שאינו יוצא לחירות לעולם".

ולכאורה יש לקשר מחלוקת הנ"ל האם שיחרר אברהם את אליעזר לב' פירושים אלו, דהנה אליעזר הי' מצאצאי כנען, וע"כ לא רצה אברהם להשיא את יצחק לבתו של אליעזר ד"בני ברוך ואתה ארור, ואין ארור מדבק בברוך".

והנה לשיטת המנחה בלולה והמהרי"א שס"ל שאליעזר שוחרר מעבדותו, אא"ל שס"ל כפירוש הב' בדעת זקנים, כיוון דלפירוש זה כנען (סביו של אליעזר) נתקלל ש"אינו יוצא לחירות לעולם", והם הרי ס"ל שאליעזר נשתחרר. וע"כ נראה לומר שיפרשו "עבד עבדים" כאופן הא'.

אך הפנים יפות לכאורה יפרש כפירוש הב'. דהנה בפ"י על פס' זה מבאר הפנים יפות הטעם שלא קילל נח את חם אלא את בנו כנען ("ארור כנען"). וע"כ אא"ל שישבור כהביאור הראשון בדעת זקנים, כיוון שלביאור זה גם חם נתקלל בעבדות. וק"ל.

בענין הולדת יוכבד את משה בגיל ק"ל

הת' שלום זאב שי' קרוגליאק
תלמיד בישיבה

על הפס' (שמות ב, א): "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", שואלת הגמ' (ב"ב קכ, א): שהרי יוכבד אז היתה בגיל מאה ושלושים³, וא"כ מדוע נקראת בת, והרי תיבת בת משמשת כתיאור על נערה צעירה. ומתרצת ע"ז הגמ' שנולדו בה סימני נערות.

(2) בביאור השיטות בגדרו של אליעזר והנפק"מ ביניהם ראה בארוכה ב'שערי ישיבה' חט"ז.

(3) הגמ' מוכיחה זאת מדרשת חז"ל עמ"ש (בראשית מו, כז) שיעקב ובני ביתו היו שבעים נפש בהגיעם למצרים, דהרי כשמונים את השמות מוצאים רק ששים ותשע. וביארו חכמינו ז"ל שיוכבד היא המשלימה למניין שבעים נפש היורדים למצרים, וזה שהיא לא נמנית בפירוש זהו מפני שנולדה בין החומות. והנה בני"ה היו במצרים מאתיים ועשר שנה, ובשנה

והנה האבן עזרא בפירושו עה"ת (בראשית מו, כג) אומר, שבפשוטו של מקרא א"א לפרש כדרשת הגמ', מכיון שעל דרשה זו מתעוררת תמיהה גדולה. והיא, שא"כ מדוע לא מוזכר בתורה הנס שנעשה ליוכבד בזה שהולידה את משה בגיל מאה ושלושים שנים, כמו שמוזכר בשרה שילדה בגיל תשעים. ומכוח קושינו מפרש - ע"ד הפשט - שלא הי' נס כלל בהולדת משה אלא יוכבד היתה צעירה⁴.

אך הרמב"ן (שם, פסוק טו) מפרש שממ"נ אף בפשוטו של מקרא מוכרח להגיד שהי' נס. כיוון שאף לפי האב"ע שיוכבד היתה צעירה בהולדת משה, הרי מחוייב להגיד שאבי' - לוי - הי' בהולדתה בגיל מבוגר, וא"כ ממ"נ הי' אחד מהם שילד בגיל מבוגר, כלומר בצורה ניסית. וע"כ אפשר לפרש אף בפש"מ שאכן הי' לה נס.

ועל מה ששאל האב"ע שא"כ מדוע לא הוזכר נס זה בתורה, מבאר שזהו מפני שבתורה מוזכרים רק ניסים שהובטחו מראש ע"י נביא או מלאך.

והמהרש"א בחד"א שלו (ב"ב קיט, ב) מבאר דומה קצת להרמב"ן. ומפרש, שנס זה מוזכר בתורה גם אם לא מדייקים בלשון הפס' (כדרשת הגמ' שהובאה לעיל), אלא לומדים את הפס' בפשטות. שהרי פשטות הפס' היא שמייחסים את יוכבד ללוי. וא"כ הרי גם אז מוכח שהי' נס של הולדה בגיל מבוגר. או אצל יוכבד, או אצל לוי אבי' (כפי שהובא לעיל בפירוש הרמב"ן).

והנה דברי המהרש"א צריכים קצת ביאור. כי גם לביאורו שמחוייב נס של הולדה בגיל מבוגר אצל יוכבד או אצל לוי, אך אין מבואר שהי' נס של הולדה בגיל מבוגר אצל יוכבד דוקא.

וע"כ נראה לבאר באופן אחר.

ובהקדים, דהנה בלקו"ש (חל"ה ע' 94) מקשה כ"ק אד"ש מה"מ מדוע לא מודגש בתורה ההפלאה בנס שנולדו לאברהם עוד ילדים מבני קטורה כאשר הי' בגיל מאה וארבעים, כמו שמודגש בהולדת יצחק. והרי זהו נס יותר גדול מלידת יצחק שהיתה בגיל מאה.

ומביא כ"ק אד"ש מה"מ נסיון לתירוץ שזהו מפני שלאחרי שאברהם חזר לנערותו בגיל מאה, אין פלא בכך שלאחרי ארבעים שנה הוליד שוב. ומבאר שם שא"א לומר כן מפני שלאחרי הולדת יצחק וקודם ההולדה בגיל מאה וארבעים, נאמר עוה"פ זקנה אצל אברהם - "ואברהם זקן בא בימים" - היינו שאברהם הזדקן שוב. וע"כ מבאר שם באופן אחר.

שיצאו ממצרים משרע"ה היה בגיל שמונים. וא"כ יוכבד שנולדה בשנה הראשונה לשהותם במצרים הולידה את משה בגיל מאה ושלושים.

(4) ראה הערה הקודמת. אך האב"ע מפרש שיעקב הוא המשלים למניין השבעים עיי"ש.

ועפ"ז אולי אפ"ל שבנדוד"ד ניתן לתרץ כך. דהיינו שהסיבה לזה שלא מוזכר בנוגע ליוכבד הנס שנעשה עימה בהולדת משה בגיל מאה ושלושים, דמפני שהוזכר בתורה הנס שחזרה לנערותה. א"כ אין נס בזה שילדה בגיל מאה ושלושים, כיון שנחשבת היא כנערה.

בסגנון אחר קצת: לפי' המהרש"א הנס שהולידה בגיל מאה ושלושים הוזכר בכתוב (ודוחק קצת כדלעיל). אך לביאור זה אכן נס זה לא הוזכר בכתוב. אלא נס אחר דהוא הנס שחזרה לנערותה, וממילא מובן כיצד ילדה בגיל מאה ושלושים. ונס זה שחזרה לנערותה אכן מוזכר בפירוש בכתוב מזה שמכנה את יוכבד בשם "בת לוי"⁵.

(5) ולהעיר שרש"י מפרש שהי' נס אף ש"אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא". ואינו מפרש כאב"ע.

לזכות

ראש הישיבה

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' זוילשאנסקי

וכל הנהלת הישיבה, הרמי"ם, המשפיעים,

משגיחים, נו"נים והצוות הגשמי

תלמידי התמימים ובוגרי הישיבה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

החיילת בצבאות ה'

שרה רבקה בת ר' ישראל יצחק שי'

זלמנוב

לרגל הולדתה בשעטומ"צ

בש"פ ויצאט' כסלו תשע"ז

שתגדל להיות חיילת בצ"ה לנח"ר הורי' זוקני'

ולנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



לע"נ

שרה לאה בת יצחק

למברוזו

נלב"ע כ"ח מר"חשון תשע"ז

שתזכה לעילוי נשמה הכי גדול

בהתלבשות הנשמה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ תיכף ומיד ממש



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ
רם בן יעקב הלוי
לוי

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



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

התלמידים השלוחים

שלוחי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לישיבתנו הק',
לשנת תשע"ו - שנת הקהל

הת' **מרדכי** שי' **גרוזמן**

הת' **יצחק** שי' **הרשקוביץ**

הת' **ירון** **אפרים** שי' **חודורוב**

הת' **יוחאי** **בר חי** שי' **טויטו**

הת' **יצחק** **איתן** שי' **מזרחי**

הת' **יוסף** **יצחק** שי' **מיכאלשוילי**

הת' **משה** שי' **פרבר**

הת' **מנחם** **מענדל** שי' **קראוס**

הת' **יעקב** **יוסף** שי' **קריאף**

הת' **יוסף** שי' **ראדאל**

יהי רצון, שיצליחו בשליחותם, להחדיר בתלמידי
התמימים את אור וחום ההתקשרות להוד כ"ק אבינו רוענו
אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, החיות בלימוד תורתו,
וההתמסרות לקיום רצונו ומבצעיו,

ועוד ועיקר, במילוי שליחותם העיקרית והיחידה - קבלת
פני משיח צדקנו בפועל ממש, ויפעלו התגלות כ"ק משיח
צדקנו אדמו"ר שליט"א לעין כל, ותיכף ומי"ד ממ"ש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד