

קובץ

העדרות התמימים דאנ"ש

♦ פרדיקט ליקוטי שיחות ♦

גליון ט"ו (שלושים)
- גליון מוגדל -
לכבוד יום הגדול והקדוש
ג' תמוז

יוצא לאור ע"י מערכת



לקוטי שיחות
PROJECT
LIKKUTEI
SICHOS

להערות והגובות ע"מ לפרסם בקובצים הבאים
וכן למינזי והקדשות ניתן לשלוח למערכת
PLSHaoros@gmail.com

קובץ הבא יצא לאור בעזה"י לקראת שבת פרשת חקת.
הערות יתקבלו לא יאוחר מיום חמישי 12:00pm

פתח דבר



בה.

לקראת ערב יום הגדול והקדוש ג' תמוז, ש"פ קרה, הננו שמחים להוציא לאור קובץ החמישה עשר (שלושים) ד"הערות התמימים ואנ"ש - פרויקט לקוטי שיחות - גליון מוגדל, אשר בו הערות, ביאורים ועיונים בלקו"ש חלק ח"י.

הפרויקט, שהתחיל לכבוד שבעים שנה לנשיאות רבינו, ביו"ד שבט העבר, זכה להתעוררות גדולה בקרב אנ"ש, שלוחים ותמימים, ועד עתה מנויים בפרויקט קרוב לעשרת אלפים יהודים, שקבלו על עצמם ללמוד בכל שבוע שיחה או כמה שיחות בלקו"ש ע"מ לגומרה אי"ה.

מעת התחלת הפרויקט כבר דנו הלומדים בינן לבין עצמם מעל במות שונות, ובפרט בהשיעורים הרבים הנמסרים מידי שבוע, ללבן ולברר בשקו"ט וכו' את תוכן השיחות הנלמדים - ובכן, מטרת קובץ זו למלאות בעזה"י את הצורך לרכז את כל הדיונים לפונדק אחד, אשר בו יוכלו לשאול ולהשיב, להקשות ולתרץ בהבנת השיחות.



בגליון זה הוספנו מדור מילואים, אשר בו הערות והארת אשר נכתבו מהתחלת הלימוד והפרויקט - ביו"ד שבט העבר, עד שבת בראשית השתא - כשהתחיל ההו"ל דקובץ זה מידי שבוע, הערות אשר לעת עתה לא ראו אור הדפוס.

בנוסף לזה הוספנו גם מפתח מפורט לכל ההערות שיצאו לאור על השיחות הנלמדות במסגרת הפרויקט ע"פ סדרן, בקובץ זה ובקובצי העו"ב שיצאו לאור ע"י ביה"מ אה"ת.

בהתחלה הדפסנו מענה מכ"ק אדמו"ר (נדפס בליקוט מענות תש"מ ותודתנו נתונה להם) לילד שכתב הערה על ההתועדות דש"פ קרה ה'תש"מ (ובקשר לשיחה הראשונה דפרשתנו (קרה) בחלק ח"י), שעליו נענה "נהנתי בראותי שמשים לב לכהנ"ל", אשר גם מכאן רואים עוה"פ גודל נח"ר שהרווה כ"ק אדמו"ר מההתעניינות והקאץ בתורתו, ותקותינו שע"י ההו"ל דקובץ זה תוגבר החיות בהלימוד, כרצון כ"ק אדמו"ר ולנח"ר הק'.



בשבת הזה עומדים אנו בין שני יומין זכאין, בהירים ומסוגלים, הרי הם כ"ח סיון, יום מלאות שמונים שנה להצלת כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקניות נ"ע מעמק הבכא האירופאי, וביאתם צלחה לארצות הברית, ביום זה התחילה תנופה חדשה בהחזקת והפצת התורה והיהדות והפצת

המעיינות חוצה, בחצי כדור התחתון.

וערב יום הגדול והקדוש ג' תמוז, קרוב לעשרים ושבע שנים מיום החל ההעלם והסתר אשר אין אנו זוכים לראות באור פני מלך חיים ולשמוע דברי אלוקים חיים כמימים ימימה, זמן שכאו"א מתבונן בשליחותו הפרטית והכללית ומשתדל לחזק את ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו.

ואנו תפילה שכשם שלפני שמונים שנה הופיע מלכנו בהדר גאון עוזו על פני תבל, כן נזכה בקרוב ממש לראות באור פני מלך חיים, מלך ביפיו, ו"אנשטאט מאכן א הפסקה" אשר הסתרתי פני ממך "וועט מען איצטער מאכן א המשך" ש"דאס קען דאך . . נשיא דורנו מאנען און אויספירן, אז צום אלעם ערשטן ווערט דער גילוי פון "מקדש אד" כוננו ידיך" אין דעם ארט ("זיבן הונדערט און זיבעציק") תיכף ומיד ממש.



במהלך נשיאותו הי' רגיל בפי קדשו לדרוש ולהעמיק בקביעות הימים והשבועות, אשר ממנה לומדים מהות היום ועניינו, מובן ופשוט שחלות ג' תמוז השתא במוצש"ק (כמו הקביעות בתשנ"ד) איננו במקרה. ללנו אין אלא דברי בן עמרם שיחה קדושה - נדפס בלקו"ש חט"ז ע' 33 - ששם מדייק בלשון הצ"צ ע"ד הסתלקות כ"ק רבינו הזקן שהי' ג"כ "במוש"ק דשמות" וזלה"ק בהערה 8:

וי"ל טעם ההוספה [להעיר שגם בנוגע להסתלקות כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ל' כ"ק מו"ח אדמו"ר הוא "במוצש"ק ויקרא . . (שוה"ג)] - ובהקדים תמי': הרי, לכאורה, ה"ז הדגשה לגרעיותא - ע"פ מרז"ל (כתובות קג, ב) "מות בע"ש סימן יפה לו במו"ש סימן רע לו"? אך הדיוק בזה הוא - "בע"ש סימן יפה לו", וכדפירש": שיכנס למנוחה מיד: אבל עבור "צאן מרעיתו" של נשיא ישראל - הרי אדרבה: מכיון ש"בעת פטירת צדיקי עליון כו" הוא "עס רצון המתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלמ"ט" ש"מאיר חסד ה' מעולם עד עולם על יראיו ופועל ישועות בקרב הארץ כו" (אגה"ק סי' כח. וראה שם סי' זך וביאורו) - לכן דוקא במוצאי שבת, כשמתחילה העבודה דימות החול ("בקרר הארץ"), זקוקים ביותר להשפעה וגילוי זה.

ולכן נשיאי ישראל, שבעיקר חושבים לא ע"ד עליות שלהם כ"א דועגים על מצבם של בני" [להעיר מתורה השביעית . . אתם נשיאי ישראל וואס איר לייגט אוועק אייער תורה ועבודה בשביל טובת הרבים וכו'". (שוה"ג)] ובפרט במוצאי שבת, שזקוקים לבשמים (מפני עזיבת הנשמה יתירה) ולאמירת אל תירא עבדי יעקב (לקו"ת בלק עב, ב), וגם בעת הסתלקותם לא יעזבו צאן מרעיתם - ניחא להם יותר שה"מוצאי שבת" של צאן מרעיתם יהי' בתחילת העילוי - מאשר העילוי שלהם ("שיכנת לסעודה מיד") בע"ש.



הקובץ יו"ל לרגל סיום מחזור הארבעים של לימוד הרמב"ם היומי ג' פרקים ליום, מותר להאריך ע"ד גודל החשיבות שהראה כ"ק אדמו"ר לתקנה גדולה זו והחביבות שרחש ללימוד הרמב"ם.

והלא דבר הוא, שבדומה לסיום מחזור הראשון שאירע ביום י"א ניסן (תשמ"ה) "דער רבי'ס א טאג", עומדים אנו בסמיכות לסיום הארבעים "לא קאי איניש אדעתי דרבי' עד ארבעין שנין", בג' תמוז.



ויה"ר שביחד עם סיום הרמב"ם זו, נזכה לסיים הגלות המר הלזה, לראות את מלכנו משה שבדורנו - "ממשה ועד משה לא קם כמשה", ויקויים במילואם ההלכות האחרונות די"ד החזקה - הלכות מלך המשיח, "ובאותו הזמן וכו' ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".



בקשתינו שטוחה לכל מאן דאית לי' הערות וביאורים בשיחות אלו, שיואילו נא בטובם לשולחם אל המערכת על מנת שנוכל להדפיסם בקובצים הבאים שיצאו לאור בעזה"י.

ואנו תפילה שנזכה לגרום נח"ר לרבינו, ושבזכות הדפסת קובצים אלו, אשר בקשר לזה אמר כ"ק אדמו"ר שהוא הכנה ל"תורה חדשה מאתי תצא", נזכה בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה, אמן סלה.

המערכת

ערב יום הגדול והקדוש ג' תמוז ה'תשפ"א - הי' תהא שנת פלאות אראנו
כ"ח סיון - שמונים שנה להצלת כ"ק אדמו"ר והרבנית נ"ע וביאתם צלחה לארצות הברית
שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

מפתח

- קרח א - סעיף ד
12.....משה רבינו - מדת האמת
קבוצת לומדי השיחות
- שלח ב - סעיף יב
13.....השפעת עבודה הפנימית דדורות הראשונים בתוך המעשים שלנו
הרב יוסף שי' נמס
- קדושים א - כללות השיחה
14.....עיונים והערות בלקו"ש חי"ז, קדושים א' (ד)
הרב בנימין אפרים שי' ביטון

מילואים

הערות שנכתבו מעת התחלת הפרויקט ונדרפסים כאן לראשונה

חלק י"א

- בדיבור קעביד מעשה, יתרו ב
32.....הרב משה שי' גורארי'
- שקו"ט הערות והארות, תשא א
35.....קבוצת לומדי השיחות

46.....שקו"ט הערות והארות, ויקהל א.
קבוצת לומדי השיחות

47.....שקו"ט הערות והארות, ויקהל ב.
קבוצת לומדי השיחות

48.....שקו"ט הערות והארות, פקודי א.
קבוצת לומדי השיחות

ביאור בדא"פ בכללות העניין בפרש"י שבשיחה
51.....ובקושיית התלמיד ממולח וישובה.
א' מאנ"ש

חלק י"ב

55.....בגדר הכללי דשביתת שבת ושביעית (א).
הרב ישראל ארי' ליב רבינוביץ

חלק י"ג

62.....עיונים והערות בהעלותך ב.
הת' ברוך שניאור שי' קלמנסון

64.....אי רנב"י הי' בדורו של ר"י.
הרב משה שי' גורארי'

66.....תמצית השיחה ונקודת החידוש, שלח ב.
הרב שלום שי' אזדאבא

שלח א הערה 23, תאריך פטירת המרגלים
70.....וטעם התענית ביום פטירתם.
הרב מרדכי שי' פרקש



- שלח ב' הע' 26 ו27 שם, ביאור ענין "אין קטיגור נעשה סניגור"
 75..... והמסתעף מזה.
 הרב משה שי' גורארי'
 מטות ב, ישוב לכמה קושיות חזקות
 80..... הרב שלום שי' אזדאבא
 חלק י"ד
 ביאור בעקב א'
 82..... הרב שלום שי' אזדאבא

הוספה

מפתח הערות שיצאו לאור מתחילת הפרויקט

- חלק יו"ד 86
 חלק י"א 89
 חלק י"ב 90
 חלק י"ג 90
 חלק י"ד 91
 חלק ט"ז 91
 חלק י"ז 93
 חלק ח"י 94
 קובצי העו"ב אהלי תורה..... 96

”נהנתי בראותי שמשים לב”

לאחר ש”פ קרח, אדר”ח תמוז

ובקשר לשיחה הראשונה דפרשתנו קרח חלק י”ד

מענה לילד שכתב: “איך וויל דא מודיע זיין צו כ”ק אדמו”ר שליט”א אז כמדומה אז איך האב געהערט ביי די פארבריינגען שבת ר”ח תמוז אז פארוואס איז מען נישט מייחס קרח’ן ביז יעקב ווייל יעקב האט געבעטן בסודם אל תבוא נפשי, וויל איך באמערקן אז רש”י אין ויחי זאגט אז בסדמ אל תבוא נפשי האט יעקב געמיינט די מעשה פון זמרי בן סלוא און בקהלם אל תחד כבודי מיינט די מחלוקת פון קרח דא, אויך אין קרח בריינגט רש”י אראפ דעם טייל פון פסוק בקהלם אל תחד כבודי”.

(נדפס בליקוט מענות תש”מ, מענה קלט, ותודתינו נתונה להם)

[1] על מה שכתב: “ווייל יעקב האט געבעטן בסודם אל תבוא נפשי”, כתב: גו’ (1)

[2] על מה שכתב: “אז רש”י אין ויחי זאגט אז בסדמ אל תבוא נפשי האט יעקב געמיינט די מעשה פון זמרי בן סלוא” – מחק תיבת “אז”, וסימן בחץ את התיבות “רש”י אין ויחי זאגט כו”; על מה שכתב: “בריינגט רש”י אראפ דעם טייל פון פסוק בקהלם אל תחד כבודי” – סימן בעיגול את התיבות “בקהלם אל תחד כבודי”, וכתב:

וכ”כ במדרז”ל (2)

[3] על כללות המכתב, כתב: נהנתי בראותי שמשים לב לכהנ”ל. ופשוט דהראי’ [בקהלם אל תחד כבודי וכ”כ במדרז”ל] בכ”ז אמרתי כנ”ל – ע”פ הכלל בכ”מ (– שנים) שמביאים ההתחלה וסומכים על ההמשך

ומתאים כלל זה כאן ביחוד (– שנים) – כי בכמדב”ר ובתנחומא כאן בפ’ קרח – מתחיל בתחלת הכתוב (אף ששייך כההמשך – לזמרי, או למרגלים) בסודם אל גו’ – אף (נוסף על הענין דלחידודי) שכבר פי’ בפ’ ויחי

[4] וכתב (להמזכירות): למסור גם להרושמים



אנחנו
אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

אנחנו

קרח א - סעיף ד

משה רבינו - מדת האמת

קבוצת לומדי השיחות

[און דאָס וואָס משה האָט אָנגענומען און געזאָגט אַז קרח וכל עדתו קומען קריגן אויף אים מיט דער טענה אַז „לא ה' שלחני“, איז עס דערפאַר וואָס „והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה“, האָט ער געהאַלטן אַז הבטחת ה' „וגם בך יאמינו לעולם“, איז ניט נתקיים געוואָרן, מצד וע"ד ווי יעקב אבינו האָט מורא געהאַט „שמא . . נתלכלכתי בחטא“, כאָטש ער האָט גע' האָט אַ הבטחה פון אויבערשטן].

אבל לפ"ז צריך להבין לאידך גיסא, מדוע באמת הבין משה אותם שהתכוונו לחלוק על משה, ולא שרצו שהוא יתפלל עבורם להקב"ה שהוא יגזור דין חדש (כפי האמת לפי השיחה)? אפי' את"ל שמצד ענוותנותו של משה הונחה אצלו שלא יאמינו בו, מדוע חשש כן, ובפרט שהוא ראה איך שטענתם היתה ראוי'.

וי"ל בפשטות, דכיון שמדת משה רבינו היא מדת האמת שאין שייך בו ענין של שינוי, לכן לא עלה בדעתו הסברא של קרח ועדתו שאולי אפשר לשנות את דיני כהונה ע"י מחלוקת. ומפנ"ז חשב משה שוודאי מצד החטא הפסיד את הבטחתו של "גם בך יאמינו לעולם".





שלח ב - סעיף יב

השפעת עבודה הפנימית דורות הראשונים בתוך המעשים שלנו

הרב יוסף שי' נמס

שליח כ"ק אדמו"ר, ניו אורלינס

א. בסוף שלח ב' מביא שאף שבונים לו יתברך דירה בתחתונים ע"י מעשה, צריכים גם מחשבה וכוונה, ממולא באהבת ה' ויראתו, שמכיון שהדירה לו יתברך צריך להיות מואר, הרי גם המעשים צ"ל מוארים ומלאים אהבה, ובאופן שרואים ומרגישים דבר ה' וחיותו בהעולם.

אח"כ מוסיף שאף שמצד ירידת הדורות, בחינת רגליים, אפשר שלא יפעל אהבה בלבד או אפילו במוחו, אבל מכיון שכל הדורות הם קומה אחת שלימה, הרי עבודת דורות הראשונים הם המוח ולב דעבודתנו, ולכן בתוך מעשינו יש בהעלם המוח ולב שלהם.

(כפי שהבנתי הרי ענין זה הוא כשאנו מעסיקים מוחנו ולבנו כפי יכולתנו, אז גם אם לא יוולד אהבה אפילו בתעלומות לבו, יימשך במעשינו כוונתם ומדותם דורות הראשונים).

הסתפקתי האם במצב זה השייכות דהמעשים שלנו לעבודת הלב דאבותינו, היא כסגולה מציאותי, דהיינו מזה שאנו מאותו קומה שלימה דאבותינו, נמשך שכר להשתדלותינו. או שיש שייכות תכני בין עבודת המוח והלב דדורות הראשונים למעשינו, שמכיון שאנו נוסעים על דרכיהם הסלולה בעבודת השם, הרי בתוך מעשינו דבחינת הרגליים, מלוכב ההתעוררות שלהם בעבודתם.

ואכן כן משמע קצת מלשון השיחה שבתוך מעשינו ישנו בהעלם כוונת מעשיהם.

ב. גם מובן שהמובא כאן הוא חידוש לגבי מ"ש בתניא פרק ט"ז "אך הדחילו ורחימו שבתבונות מוחו ותעלומות לבו הנ"ל גבהו דרכיהם למעלה מעלה מבחי' המעשה ואי אפשר להם להתלבש בבחי' מעשה המצות להיות להם בחי' מוחין וחיות להעלותן לפרחא לעילא אם לא שהקב"ה מצרפן ומחברן לבחי' המעשה והן נקראות בשם מחשבה טובה כי אינן דחילו ורחימו ממש בהתגלות לבו כי אם בתבונת מוחו ותעלומות לבו".

כי בתניא מדובר במי שהוליד אהבה אמיתית, רק שזוהי בתעלומות ליבו ולא בהתגלות, ואהבה זו היא היסוד והחיות למעשיו, ולכן ה' מצרף אותן מבחוץ להעלות אותן לעולם הבריאה. משא"כ בשיחה מדבר במי שאין לו אהבה או הרגש, גם לא במוחו, רק בעקביים ורגליים, וזה אינו אהבה כלל ואינו מה שדוחף עבודתו, ואעפ"כ הקב"ה מחשיב מעשיו ועבודתו כמו שהיה מואר בחיות והרגש, ע"י צירוף האהבה מדורות הראשונים שישנו בו בהעלם. וזה פועל כאן בעולם הזה התחתון דירה מואר שה' יכול להתגלות בו!

ואבקש מקוראי הקובץ, להעיר ולהאיר לי, והאם מובא כעין חידוש זו בעוד מקומות בתורת רבינו.



קדושים א – כללות השיחה

עיונים והערות בלקו"ש חי"ז, קדושים א' (ד)

הרב בנימין אפרים שי' ביטון
שליח כ"ק אדמו"ר, ונקובר קנדה

א.

"מאן רשעים, גנבי"

א. בלקו"ש חי"ז עמ' 206 מביא הרבי הא דתנן בסנהדרין קיא, ב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם, אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם", ולהלן בגמרא שם קיג, ב "מאן רשעים, אמר רב יוסף גנבי".

ומקשה הרבי באות ב', דלכאורה צ"ב בכוונת הגמ' הן בהקושיא והן בהתירוץ, הא' דמהי כוונת הגמ' בהקושיא בסיומה של מסכת סנהדרין "מאן רשעים", והרי תיבת ומושג "רשע" כבר נזכר

1. חלקה הראשון של הערה זו נתפרסמה כבר בגליון כה, ובאה כאן שוב בתוספת עיונים והרחבות.



בכ"מ בתנ"ך, וה"ה ענין עיקרי בפרקים הקודמים של מסכת זו עצמה; והב' דמהו התירוץ על זה "גנבי", והרי על כל עבירה שהוא עובר נקרא "רשע" [עי' שם בזה בהערה 14, 42 ובהנסמן שם].

ומביא הרבי את פירוש המפרשים [ראה בהנסמן שם הערה 15] שאכן אין כוונת הגמ' להקשות מהו "רשע", אלא כוונת הקושיא היא על איזה רשעים מדובר כאן, דהנה משנה זו קאי על עיר הנדחת, וסיום המשנה קאי על הכתוב (דברים יג, יח) "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם וגו'" הנאמר בסיום פרשת עיר הנדחת, ועל זה אומרת המשנה "שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם וכו'".

ולכאורה צ"ב, מהי כוונת המשנה באמרה "שכל זמן שהרשעים בעולם וכו'", על איזה רשעים מדובר כאן, שכן הרי זה ברור שא"א לומר שהכוונה על אנשי עיר הנדחת, שהרי הכתוב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם וגו'" קאי לאחר שכבר נתקיים את הנאמר שם בכתוב שלפני זה (דברים שם, טז) "הכה תכה את יושבי העיר", וא"כ בשלב זה כבר אין אנשי עיר הנדחת בעולם, ולכן שואלת הגמ' "מאן רשעים", כלומר, על איזה רשעים מדובר כאן.

ועל זה משני רב יוסף "גנבי", וכוונתו לא לגנבים בעלמא, אלא לאלו שגנבו ולקחו מן החרם והשלל של עיר הנדחת, וזוהי כוונת המשנה "שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", היינו, שכל זמן שישנם רשעים שלקחו וגנבו מן החרם של עיר הנדחת, הנה "חרון אף בעולם", וכהמשך לשון הכתוב שם "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם למען ישוב ה' מחרון אפו".

בגדר בעלות ואיסור גניבה באיסורי הנאה

ב. אלא שע"ז שואל הרבי דלפירושו צ"ב, שא"כ הרי מדוע משני רב יוסף "גנבי" סתם, והרי כנ"ל הדגשת הרשעות כאן אינה על החטא של גניבה סתם, אלא על זה שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, וא"כ הוי העיקר חסר מן הספר, דהו"ל לרב יוסף לומר "אלה שלקחו מן החרם" וכיו"ב, שהוא עיקר החטא והתירוץ של רב יוסף, ולא "גנבי" סתם מבלי להזכיר את ענין החרם כלל.

זאת ועוד שואל הרבי, הרי בנוגע לגניבה מאיסורי הנאה, וכמו בגניבה מן החרם של עיר הנדחת למשל, שהוא אסור בהנאה, הנה ישנו בזה שקו"ט בהלכה אם בכלל יש בזה איסור גניבה או לא, ובלשונו הק' "נאכמער, בנוגע צו גניבה מן החרם, פון איסורי הנאה, איז דאך דא א גאנצע שקו"ט אויב עס איז דא אין דעם דער גדר פון גניבה".

ובהערה 18 שם מציין "ראה כריתות כד, א (בשור הנסקל). רשב"א נדרים פה, א. ובר"ן שם (בשם הרשב"א). אבל ראה שו"ע אדה"ס סי' תלה קו"א סק"ב".

וכוונת השאלה לכאורה בפשטות היא, דהנה מצינו שנחלקו הראשונים והפוסקים ז"ל באם ישנו זכות בעלות לבעלים על דבר האסור בהנאה או לא, והמסתעף מזה באם ישנו איסור גניבה על דבר האסור בהנאה או לא, דהרשב"א בנדרים שם כתב "שמעינן מיהא, דהאוסר הנאת

פירותיו על עצמו, יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו, ואינו יכול לעכב, ובר"ן שם פירש בדעתו "לפי שמשעה שאסרו על עצמו, הפקירו, וכל שזכה בו אחר קנה, כזוכה מה הפקיר".

הרי מבואר מדבריהם להדיא דדבר האסור בהנאה, וכגון מי שאסר הנאת פירותיו על עצמו, כבר אינם בבעלות הבעלים אלא ברשות הפקר, וכל הרוצה יכול לבוא ולזכות בהם, והיינו שאין בזה איסור גניבה.

אכן דעת אדה"ז שם היא שעדיין חלה בעלות הבעלים גם על איסורי הנאה, ולכן שום אדם לא יוכל לקחת דבר האסור בהנאה בעל כרחם של הבעלים, וזלה"ק בס' תלה שם "דכל איסורי הנאה אינן הפקר גמור. . עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבוא ויטול בעל כרחו של בעלים. . שהוא שלו ואין אחר יכול להוציא מידו בעל כרחו כמו שנתבאר. . מחמת שהוא אסור בהנאה, לא נפקע שם הבעלים ממנו".

ומבואר להדיא שאיסורי הנאה, למרות שבעליהם מנועים מלהשתמש בהם, אינם נחשבים הפקר, אלא עדיין הם שייכים לבעלים, ש"מחמת שהוא אסור בהנאה, לא נפקע שם הבעלים ממנו", ומשכך, אין שום אדם רשאי להוציאם מידי הבעלים בעל כרחם, והיינו שגם על איסורי הנאה חל איסור גניבה [וראה עוד בזה אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, ע' אסורי הנאה, עמ' צו-צז ובהנסמן שם בכל זה].

וא"כ שואל הרבי לפירוש המפרשים הנ"ל, הרי תירוץ רב יוסף "גנבי", שמשמעותו בפשטות שיש כאן – לא רק איסור לקחת מן החרם של עיר הנדחת, אלא גם – איסור גניבה, צ"ב, שכן לכאורה דבר זה אם ישנו באיסורי הנאה איסור גניבה אינו פשוט כ"כ ואינו דבר המוסכם על הכל, ולדעה אחת עכ"פ, אין איסור גניבה כלל באיסורי הנאה, וא"כ מאי קאמר רב יוסף "גנבי", הרי לדעתם אין כאן איסור גניבה מלכתחילה.²

2. והנה בהשיחה שם בסוף הקטע דאות ב' ובהערות 20-21 ממשיך להעיר עוד בזה, והדברים נאמרו בדרך קצרה עיי"ש. והנראה לומר בביאור כוונת הדברים, דהיה מקום לתרוץ בזה דאין הכוונה בפירוש "גנבי" שיש כאן בהכרח איסור גניבה, אלא י"ל דלשון "גניבה" הוא ביטוי החל גם על לקיחה מן החרם.

דהנה בכ"מ מצינו לשון "גניבה" בקשר ללקיחה מן החרם, וכמו במסכת שמחות פ"ב ה"ט דאיתא שם "הגונב את החרם", וכן עד"ז מצינו בקשר לעכן שלקח מן החרם (יהושע ז, יא) "וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וכו'", והרי לדעת הראשונים הנ"ל דלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, בע"כ צ"ל דהכוונה בהנ"ל היא – לא לאיסור גניבה, אלא – שלשון "גניבה" הוא ביטוי החל גם על הלקיחה מן החרם.

וא"כ כמו"כ י"ל בנדו"ד דלשון "גנבי" דרב יוסף אין פירושו בהכרח איסור גניבה, אלא דהוא ביטוי ולשון החל גם על הלקיחה מן החרם, ולעולם דכוונת רב יוסף היא שמדובר על אנשים שלקחו מן החרם ועברו על האיסור של "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".

וכן פירש להדיא בשושנים לדוד שהובא גם ב'ליקוטים' שבמשניות בסנהדרין שם, וז"ל "ומ"ש גנבי



פירוש חדש של הרבי במשמעות הגמרא

ג. והנה בהמשך השיחה [אות ה] מחדש הרבי פירוש חדש במשמעות הגמ', ותמצית תוכן הדברים הוא שקושיית הגמ' "מאן רשעים" אינה "על איזה רשעים מדובר כאן", כפירוש המפרשים הנ"ל, דזה ברור גם בס"ד הגמ' שמדובר בפשטות ברשעים שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, ועברו על האיסור של "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם"³.

אלא כוונת הקושיא היא "איזה סוג רשעות מדובר כאן", כלומר, איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם.

אע"ג לא שייך בממון זה גניבה, דלית לי' בעלים ולשריפה עומד, דהכי אשכחן בקרא גבי עכן חטא ישראל וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וכו', הרי דליקח מן החרם קרי לי' גניבה, ועד"ז פירש גם ביד רמ"ה לסנהדרין שם וז"ל "בבני אדם שנהנין מן החרם דמיקרו גנבי, כדכתיב גבי עכן וגם גנבו וגם כחשו", וכמו שהביא בהשיחה שם הערה 20 [ועיי"ש במה שהעיר בזה מפירוש הרד"ק ליהושע שם].

אלא שממשיך בהשיחה שם דעדיין צ"ב, דהגם כי שפיר יתכן לומר שלשון "גניבה" קאי גם על הלקיחה מן החרם, הרי הפירוש בזה הוא רק שלשון "גניבה" יכול לחול גם על הלקיחה מן החרם, אמנם עדיין אין זה טעם מספיק לבאר מדוע רב יוסף בחר להשתמש בלשון זה דוקא, ועוד מבלי להזכיר בכלל את הפרט של חרם, והו"ל להשתמש בלשון ברור ומתאים יותר "שלקחו מן החרם" וכיו"ב, או עכ"פ להזכיר את הפרט דחרם [וכמו הלשון במסכת שמחות "הגונב את החרם"], ולא להתבטא בלשון "גנבי" סתם.

זאת ועוד מעיר בהערה 21, דגם להפירוש הנ"ל שלשון "גניבה" יכול לחול גם על הלקיחה מן החרם, הנה עדיין דוחק לומר שכ"ה הכוונה בנדוד" בפירוש "גנבי" דרב יוסף, והיינו משום כי לשון "גנבי" קאי לא רק על פעולת ומעשה הלקיחה מן החרם, וכמו שהוא במסכת שמחות שם ועד"ז ביהושע שם גבי עכן, אלא תואר על האנשים עצמם, שהם בגדר ובסוג של "גנבים", והרי אינו מתאים ומסתבר להכניסם בסוג של "גנבי" רק משום דלשון גניבה יכול לחול גם על הלקיחה מן החרם.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דמלשון "גנבי" משמע שיש כאן איסור גניבה, והרי דבר זה תלוי בפלוגתא, ואינו דבר המוסכם על הכל וכו"ל בפנים, ולדעה אחת עכ"פ, אין איסור גניבה כלל באיסורי הנאה, וא"כ מאי קאמר רב יוסף "גנבי", הרי לדעתם אין כאן איסור גניבה מלכתחילה. כן נראה הביאור בהמשך הקטע בהשיחה שם ובהערות 20-21. וראה עוד להלן הערה 6.

3. ויש לומר דהטעם על זה שלפירוש הרבי, הנה זה ברור דגם בהס"ד שבגמ' כבר ידענו שמדובר ברשעים שלקחו מן החרם, שהרי כן מתבאר בפשטות מזה שהמשנה קאי על הכתוב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", וממילא מצד הקשר ותוכן העניינים שבהמשנה, הרי ברור שמדובר ברשעים אלו, שלקחו מן החרם ועברו על לאו זה, דהרי עלה הוא דקאי.

זאת ועוד יש לומר, הרי מזה שכתוצאה מרשעותם, קאמר במשנה שנמשך "חרון אף" בעולם, שהוא שייך דוקא לע"ז, וכמבואר בהשיחה ובהנסמן בהערה 30, הרי ברור שמדובר בעון השייך לע"ז, ומכיון שאנשי עיר הנדחת כבר אינם בעולם, הרי פשיטא דקאי על אלו שלקחו מן החרם וע"ז של עיר הנדחת. וראה גם הערה הבאה.

כלומר, מדקדוק לשון המשנה "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", משמע שהמשכת החרון אף בעולם אינו מפני מציאות הע"ז, ה"חפצא" של הע"ז, אלא מפני ה"רשעים", ה"גברא" שעבר על חטא השייך לע"ז, והיינו שמדובר אף במקרה שאין מציאות הע"ז קיימת יותר בעולם, ואעפ"כ אומרת המשנה, שמאחר וה"רשעים" עדיין בעולם, היינו, אותם רשעים שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, הנה החרון אף עדיין נמשך בעולם.

ועל זה שואלת הגמ', איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם.

ומשני רב יוסף "גנבי", כלומר, שמדובר במקרה שרשעים אלו לקחו מן החרם של עיר הנדחת באופן של גניבה דוקא,⁴ ולכן מצד איסור גניבה שבזה, הנה החרון אף – שנמשך במקורו כתוצאה

4. ויש להעיר ולהבהיר בזה, דהנה שמעתי מקשים בכוונת השיחה, דלכאורה עדיין צ"ב איך מתורצת שאלת הרבי הנ"ל על פירוש המפרשים לפי דרכו של הרבי, דהנה לעיל בהשיחה שאל הרבי על פירוש המפרשים דצ"ב בלשון רב יוסף דקאמר "גנבי" סתם, ולכאורה העיקר חסר מן הספר והול"ל "אלה שלקחו מן החרם" וכיו"ב, וכנ"ל בפנים.

ולכאורה איך מתורצת שאלה זו לפירוש הרבי, והרי גם לדרכו של הרבי הנה ברור דעיקר החטא של הני רשעים הוא לא "גניבה" סתם, אלא האיסור שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, ועברו בזה על האיסור של "לא ידבק בידך מאומה מן החרם", והיינו שעברו על חטא השייך לע"ז, שלכן נמשך ע"ז לא רק חרון סתם אלא "חרון אף" [וראה הערה 34 שם שמציין ע"ז לרמב"ם הל' ע"ז פ"ד ה"ז, סהמ"צ מל"ת כד, חינוך מצוה תסו], וכוונת רב יוסף היא רק שעברו על האיסור של "לא ידבק בידך מאומה מן החרם" באמצעות גניבה, וכמבואר בהשיחה.

וא"כ, גם לפירושו של הרבי עדיין צ"ב לכאורה, דהרי בדברי רב יוסף לא הוזכר ע"ד העיקר שהגניבה היתה של החרם מעיר הנדחת, ולא הו"ל לרב יוסף לומר "גנבי" סתם, אלא להזכיר עכ"פ ש"גנבו מן החרם" וכיו"ב.

אמנם נראה דהביאור בזה הוא פשוט, דכל שאלת הרבי היתה רק לדרכם של המפרשים דבהס"ד של הגמ' לא ידעו בכלל על איזה רשעים מדובר ועל איזה חטא הם עברו, שהרי זוהי לדרכם עצם כוונת שאלת הגמ' "מאן רשעים", כלומר, על איזה רשעים מדובר כאן במשנה, דהרי מדובר לאחר שאנשי עיר הנדחת נענשו וכבר אינם בעולם. ונמצא, דעיקר תירוצו של רב יוסף הוא לחדש דבר זה גופא, דמדובר באנשים שלקחו מן החרם ועברו על החטא של "לא ידבק בידך מאומה מן החרם" וכו'. וא"כ שפיר מקשה הרבי דלפירושם, הנה בדברי רב יוסף ["גנבי"] הרי העיקר חסר מן הספר, שאין החטא – וגם אינו נוגע כלל – הענין והאיסור דגניבה, אלא בעיקר זה שלקחו מן החרם, וא"כ הו"ל לרב יוסף לומר "אלה שלקחו מן החרם", או עכ"פ "אלה שגנבו מן החרם", שכן עיקר תירוצו הוא לחדש שמדובר באנשים שהגיעו ולקחו מן החרם.

מה שאין כן לדרכו של הרבי, הרי עובדה זו, שמדובר כאן ב"רשעים" שלקחו מן החרם וכו' ועברו על האיסור של "לא ידבק בידך מאומה מן החרם", הנה זה היה ברור להגמ' גם בהס"ד, ולא זה הוא עיקר תירוצו וחיידושו של רב יוסף, דכבר בס"ד הגמ' ידענו שמדובר בפשטות באנשים שלקחו מן החרם [וכמבואר בהערה הקודמת הביאור והטעם לזה].



מזה שלקחו את החרם מעיר הנדחת, והיינו מצד הע"ז, הנה הוא – עדיין נמשך בעולם אף לאחר שמציאות הע"ז כבר איננה קיימת בעולם, שכל זמן שרשעים אלו עדיין בעולם, כלומר כל זמן שהם עדיין "רשעים", היינו, שלא עשו תשובה על העון של גניבה ע"ז, הנה על ידי איסור גניבה נמשך החרון אף של הע"ז בעולם.

[וכפי שממשיך הרבי באות ו-ז בביאור הדברים בזה, שכן איסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", ולכן ע"י איסור גניבה, נעשית גניבת החרם של ע"ז "פעולה נמשכת", וממילא שגם החרון אף הנמשך כתוצאה מלקיחת החרם והע"ז של עיר הנדחת, נמשך אף הוא בבחי' "פעולה נמשכת" עיי"ש].

ד. ולכאורה צ"ב בכוונת התירוץ בהשיחה, דהנה בפשטות הרי כל פירוש הרבי בכוונת תשובת רב יוסף מיוסד על השיטה – שהיא שיטת אדה"ז – שעדיין חלה בעלות הבעלים גם על איסורי הנאה, וממילא שחל גם בזה איסור גניבה וכן"ל, ולכן שפיר שייך גם באיסורי הנאה של חרם עיר הנדחת איסור גניבה, וממילא ששפיר שייך לומר בזה הגדר ד"פעולה נמשכת", משום דאיסור גניבה הוא איסור בגדר "פעולה נמשכת" וכו', וכמבואר בהשיחה.

וא"כ מעתה מיושב בפשטות הא דרב יוסף אמר בתירוץ "גנבי" סתם, ולא הזכיר מדובר שגנבו מן "החרם", דהרי לדרכו של הרבי הנה פרט זה כבר ידענו מקודם, ורב יוסף קאי ומשיב להמקשן, וממילא שעל תוכן שאלתו "אמנם מדובר שלקחו מן החרם, אך איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם", משני רב יוסף "גנבי", שהוא הפרט היחיד שמחדש רב יוסף להמקשן, והיינו שהאיסור בלקיחת החרם נעשה באמצעות גניבה.

[זאת ועוד, הרי אדרבה, לדרכו של הרבי, אם רב יוסף היה מוסיף את המילים "שגנבו מן החרם" וכיו"ב, היה זה יתור לשון, דמאי קמ"ל בזה, והרי זה ברור שמדובר באנשים שלקחו מן החרם, ולא איצטריך אלא רק לאשמועין שהיה זה באמצעות "גנבי"]. וק"ל.

ויש להעיר עוד בזה מדברי הרבי בסוף השיחה [אות י], שמוסיף נקודה נוספת בביאור כוונת רב יוסף, והיינו שבדבריו "גנבי" רמז גם לזה שבאיסור גניבה כשלעצמו, יש בו מעין ענין של ע"ז, ולכן מטעם זה קאמר רב יוסף "גנבי" סתם, בלא להזכיר שמדובר ב"חרם" עיי"ש.

[וכוונת הרבי בזה כמובן היא רק להוסיף בזה נקודה נוספת על עיקר התירוץ דלעיל בהשיחה במשמעות תירוץ של רב יוסף שמדובר באנשים שלקחו מן החרם באופן של גניבה, ולכן החרון אף נמשך בעולם שכן הרי זה בגדר "פעולה נמשכת", ועל זה מוסיף הרבי פרט וענין נוסף, שבאיסור גניבה ישנו גם "מעין" ענין של ע"ז. אך אין פרט זה כשלעצמו, בלי עיקר הביאור דלעיל בהשיחה, מספיק לתרץ ולבאר את משמעות דברי רב יוסף ותוכן תירוץ על שאלת המקשן בגמ', וזה פשוט, ועוד חזון למועד בע"ה להעיר בכוונת הדברים בזה].

ונמצא לפי זה טעם נוסף מדוע דקדק רב יוסף בלשונו לומר "גנבי" סתם [וכדקדוק לשון הרבי שם "די הסברה איז מוסיף טעם וכו'"]. אך מובן וברור שגם לפני זה בהשיחה, בעיקר התירוץ המבואר באות ה', הנה כבר מבואר מדוע קאמר רב יוסף "גנבי" סתם, ולא הזכיר הפרט ד"חרם", וכמוש"נ לעיל בארוכה.

משא"כ לדעת הראשונים הנ"ל שאין זכות בעלות לבעלים על דבר האסור בהנאה, וממילא שלא חל ושייך בזה איסור גניבה, הנה אא"פ לפרש כוונת תשובת רב יוסף "גנבי" דהיינו שמדובר כאן באנשים שלקחו מן החרם באמצעות "גניבה", ולכן הוא שנמשך החרון אף בעולם משום דאיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת" וכו', שהרי לדעתם לא שייך כאן שום איסור גניבה מלכתחילה.⁵

ובפשוטו צ"ל דהרבי קאי – בביאור התירוץ שבהשיחה – לפי שיטת אדה"ז שהזכיר בהערה 18 בתחילת השיחה, ולשיטתו שפיר איכא בזה משום איסור גניבה אף באיסורי הנאה וכמוש"נ.

אלא שלפ"ז צ"ב, הרי לעיל בהשיחה הקשה הרבי על פירוש המפרשים מכוח אותה מחלוקת הראשונים אם שייך איסור וגדר גניבה באיסורי הנאה או לא וכנ"ל, דלפירושם מדוע אמר רב יוסף "גנבי" והרי זה תלוי בשקו"ט בהלכה אם יש איסור גניבה בכלל באיסורי הנאה או לא.

ולכאורה הרי גם פירוש הרבי עצמו תלוי אף הוא באותה מחלוקת הראשונים, וא"כ כמו שבע"כ צ"ל לפירוש הרבי דאזלינן בפירוש הגמ' ותשובת רב יוסף כאן לפי שיטת אדה"ז עכ"פ

5. ולדעתם עכצ"ל לכאורה שאין הפירוש בדברי רב יוסף "גנבי" שיש כאן איסור גניבה, אלא דלשון "גניבה" הוא ביטוי החל גם על הלקיחה מן החרם, וע"ד הלשון במסכת שמחות שם "הגונב את החרם", וכמו כן לשון הפסוק ביהושע שם "וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וכו'", וכמוש"נ לעיל בהערה 2 עיי"ש, ועד"ז צ"ל בדברי רב יוסף "גנבי", וכמ"ש להדיא בשו"שנים לדוד שם הנסמן בהשיחה שם הערה 20 [ועי' גם ביד רמ"ה שם].

וצ"ל אפוא כי לדעתם פירוש השקו"ט דגמ' בסנהדרין שם "מאן רשעים אמר רב יוסף גנבי" מתבאר באו"א מכפי המבואר בהשיחה, ויתכן לומר דס"ל כפירוש המפרשים הנ"ל בפנים שהביא בתחילת השיחה.

אך יש להעיר ממש"כ בהשיחה שם הערה 21 דלכאורה דחוק ואינו מתאים להכניסם בסוג של "גנבי" רק משום דלשון גניבה יכול לחול גם על הלקיחה מן החרם. ועצ"ע.

וע"ד הפלפול אולי י"ל עוד לפמש"כ להלן בפנים דלאור הביאור בהשיחה בביאור דברי רב יוסף, הנה יתכן לומר דבהך מחלוקת גופא הוא דפליגי המקשן ורב יוסף אי איכא איסור גניבה באיסורי הנאה או לא, דהמקשן ס"ל כהשיטה שלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, ולכן הוא דשפיר הקשה "מאן רשעים", משא"כ רב יוסף ס"ל כהשיטה ששפיר שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, ולכן שפיר תירץ דמדובר ב"גנבי", והיינו שלקחו מן החרם של עיר הנדחת באופן של גניבה, וממילא ששפיר חל בזה הגדר ד"פעולה נמשכת" עיי"ש.

ולפ"ז יתכן לומר – ע"ד הפלפול – דלעולם גם להראשונים הנ"ל יש לפרש את השקו"ט דגמ' בסנהדרין שם והתירוץ של רב יוסף כהביאור בהשיחה, ולעולם דכוונת רב יוסף היא לאיסור גניבה וכמשמעות הפשוטה דלשון "גנבי", ואעפ"כ אין מזה קושיא על הראשונים הנ"ל דס"ל דלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, שכן להנ"ל הנה בגמ' גופא מצינו שנחלקו האמוראים בזה, ושיטת הראשונים ז"ל דליכא איסור גניבה באיסורי הנאה מתאימה שפיר לדעת המקשן בגמ' שם. ודו"ק.



דשפיר איכא איסור גניבה באיסורי הנאה, הנה כמו"כ י"ל גם לפירוש המפרשים הנ"ל, ומהי אפוא כוונת שאלת הרבי לעיל מיני' על פירוש המפרשים, וצ"ע.

ביאור משמעות שאלת הרבי על פירוש המפרשים

ה. והנראה לומר הביאור בזה, דכוונת דברי הרבי לעיל בהשיחה בהשאלה על פירוש המפרשים מאותה מחלוקת הראשונים, אינה להקשות בזה קושיא "בפני עצמה", דלפירושם הרי נמצא כי דברי רב יוסף "גנבי", מתאימים רק להך שיטה דאיכא איסור גניבה באיסורי הנאה, משא"כ לשיטה השניה דלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה.

אלא כוונת הרבי היא להוסיף פרט נוסף בהשאלה ששאל לפני זה, ואכן כד דייקת שפיר בלשונו הק' הרי אינו שואל בזה שאלה נוספת בפני עצמה, אלא כותב "נאכמער וכו'", והיינו שמוסיף בזה פרט נוסף אשר לפיו מחזק את הקושיא שלפני זה.

וכוונת הדברים, דלעיל שאל הרבי לפירוש המפרשים, הרי העיקר חסר מן הספר, ומדוע אמר רב יוסף "גנבי" סתם, והול"ל "אלה שלקחו מן החרם" וכיו"ב, ולא איסור גניבה סתם.

ועל זה מוסיף הרבי, זאת ועוד, לדעתם, מדוע ראה רב יוסף צורך "להכניס" א"ע ואת תוכן תירוצו במחלוקת ובשקו"ט, שהרי ענין זה אם יש איסור גניבה באיסורי הנאה או לא, תלוי הוא במחלוקת ויש בזה שקו"ט וכו', וא"כ מאחר ובין כך אין עיקר תירוצו של רב יוסף תלוי בזה, שאין צורך בפרט דגניבה כדי ליישב את קושיית הגמ', אלא רק שמדובר באלה שלקחו מן החרם, הרי למה "להכניס" א"ע בשקו"ט וכו', ואה"נ דשפיר יתכן לומר שרב יוסף עצמו ס"ל כהך שיטה שיש איסור גניבה גם באיסורי הנאה, מ"מ מדוע לא הציע את תירוצו בפשטות באופן המתאים לדברי הכל, ובמקום זה "הכניס" א"ע ללא צורך בענין התלוי במחלוקת ושקו"ט.

ובשלמא אם עיקר תירוצו של רב יוסף היה תלוי בזה שהיה כאן גניבה, והיינו שכדי ליישב את שאלת הגמ', צריך רב יוסף לפרט של גניבה דוקא, שלקחו את החרם בצורה של גניבה דוקא, הרי שפיר מובן למה נצרך רב יוסף להוסיף הך פרט דגניבה, והגם שיש בזה מחלוקת ושקו"ט וכו', מ"מ הרי רב יוסף עצמו שפיר ס"ל שיש איסור גניבה באיסורי הנאה.

אולם הרי לפירוש המפרשים, כדי ליישב את שאלת הגמ', לא צריך רב יוסף לפרט דגניבה כלל, ולא על זה מיוסד עיקר תירוצו, וא"כ שפיר מקשה הרבי – ומחזק את עיקר השאלה שלפנ"ז – "נאכמער, בנוגע צו גניבה מן החרם, פון איסורי הנאה, איז דאך דא א גאנצע שקו"ט אויב עס איז דא אין דעם דער גדר פון גניבה", וממילא שצ"ב לפירושם מדוע צריך רב יוסף להיכנס מלכתחילה לכל השקו"ט הזה, והרי הו"ל ליישב את שאלת הגמ' בפשטות – לדברי הכל – שאלו הם הרשעים שלקחו מן החרם של עיר הנדחת.⁶

6. ולפי זה, כוונת המשך הקטע בסוף אות ב' בהשיחה שם היא, דהיה מקום לתרץ שבלשון "גנבי"

ו. ומעתה מובן היטב שכל זה קשה רק לפירוש המפרשים, משא"כ לפירוש הרבי שאין בזה כל קושיא מלכתחילה, שכן לפירוש הרבי הרי כל תירוצו של רב יוסף מיוסד על הפרט דגניבה, שהחרון אף נמשך בעולם מטעם זה שלקחת החרם היתה באמצעות "גניבה" דוקא, ולכן יש בזה גדר של "פעולה נמשכת" וכו', ועל זה הוא דמיוסד כל תירוצו של רב יוסף.

וממילא שלא שייך להקשות ע"ז מאותה מחלוקת בהלכה אם יש איסור גניבה באיסורי הנאה או לא, דמאי קשיא, דאי מזה שיש שיטה הסוברת שאין איסור גניבה באיסורי הנאה, הרי אין מזה קושיא על רב יוסף כלל, דזה ברור שרב יוסף עצמו אזיל – לפי דרכו של הרבי – כהך שיטה שיש בזה איסור גניבה וכו"ל.⁷

וכמו כן לא שייך להקשות מדוע "הכניס" רב יוסף א"ע בדבר שיש בו מחלוקת ושקו"ט זה וכו', דאין בזה שום קושיא, שהרי לדרכו של הרבי שפיר נצרך רב יוסף לפרט דגניבה דוקא כדי ליישב את שאלת הגמ', ועל זה הוא דמיוסד כל תירוצו וכמוש"נ.

יסוד פלוגתת המקשן ורב יוסף בפירוש המשנה

ז. וכיון דאתינן להכי אולי יתכן להוסיף בזה פרפרת, דהנה לכאורה צ"ב בהך שקו"ט דגמ' דהמקשה הקשה "מאן רשעים", כלומר, לדרכו של הרבי, איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם, וע"ז תירץ רב יוסף "גנבי" וכו"ל.

ולכאורה מהי סברת המקשן והס"ד דגמ' בהקושיא "מאן רשעים", והרי שפיר תירץ רב יוסף דמדובר ב"גנבי", והיינו דרשעים אלו לקחו מן החרם באמצעות גניבה, וממילא שחל בזה הגדר ד"פעולה נמשכת", ולכן הוא דנמשך חרון אף בעולם אף שמציאות הע"ז אינה יותר בעולם, ומהו יסוד סברת המחלוקת בזה בין המקשן לרב יוסף.⁸

ח. אולם לאור הביאור של השיחה י"ל – ע"ד הפלפול עכ"פ – דבהך מחלוקת גופא הוא דפליגי המקשן ורב יוסף אי איכא איסור גניבה באיסורי הנאה או לא.

לא נתכוון רב יוסף לאיסור גניבה, אלא שלשון "גניבה" הוא ביטוי דקאי וחל גם על לקיחה מן החרם [וכמוש"נ לעיל בארוכה הערה 2 עיי"ש], וא"כ שפיר הוו דברי רב יוסף לדברי הכל, ולא "הכניס" את עצמו בזה במחלוקת ושקו"ט וכו'. אלא שע"ז מעיר בהערה 21 דדחוק לפרש כן, וכו"ל בהערה 2, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

7. ובביאור דעת הראשונים דס"ל שלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה – ראה מש"כ לעיל הערה 5. ודו"ק. ועצ"ע.

8. ולהעיר מהמבואר להלן בהערה 11 בביאור החילוק בין לשון הספרי להמשנה, ועד"ז י"ל כאן בביאור יסוד החילוק שבין סברת המקשן לרב יוסף, עיי"ש. ושבעים פנים לתורה.



דהמקשן ס"ל כהשיטה שלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, והיינו משום דס"ל שאין זכות בעלות לבעלים על דבר האסור בהנאה, וכל שזכה בו אחר קנה כזוכה מן ההפקר, ולכן הוא דשפיר הקשה "מאן רשעים", דהיינו, לפירוש הרבי, איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם.

והטעם, שכן לשיתו ליכא לתרץ כרב יוסף דהיינו משום שלקחו את החרם באופן של גניבה ולכן איכא בזה הגדר ד"פעולה נמשכת" וכו', דהרי לשיתת המקשן לא שייך בנדו"ד איסור גניבה כלל, שכן לא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה.

משא"כ רב יוסף ס"ל כהשיטה ששפיר שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, וממילא ששפיר תירץ בזה דמדובר ב"גנבי", והיינו שלקחו מן החרם של עיר הנדחת באופן של גניבה, וממילא ששפיר חל בזה הגדר ד"פעולה נמשכת", ולכן הוא דנמשך החרון אף בעולם כל זמן שישנו רשעים אלו בעולם, ואולי בזה לשיתיהו המקשן ורב יוסף באם איכא איסור גניבה באיסורי הנאה או לא.

יסוד מחלוקת המשנה והספרי אם החרון אף נמשך מצד ה"רשעים" או מצד ה"עבודה זרה"

ט. ובדרך זה אולי יש לומר בכל זה עוד, דהנה יעויין בהשיחה שם שהביא את לשון הספרי (ראה יג, יח^ג) "כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם", משא"כ בהמשנה בסנהדרין שם שהלשון הוא "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם" וכו"ל.

ובאותו כתב על זה וזלה"ק "פון דעם וואס די משנה איז מדייק און זאגט "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'" – און ניט ווי עס שטייט אין ספרי "כל זמן שע"ז בעולם וכו'" – איז מוכח, אז לויט די משנה איז דער "חרון אף" ניט (נאר) צוליב דעם וואס ס'איז נאך פאראן (א מציאות פון) ע"ז ("חרם") בעולם, נאר צוליב די רשעים וואס האבן עובר געווען אויף דעם חטא השייך לע"ז, וואס האבן עובר געווען אויף "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" – אפילו ווען די חפצא פון חרם איז שוין ניטא במציאות".

ולפ"ז מתבאר גם לאידך גיסא, דלהספרי שדקדק ונקט בלשונו "כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם", ולא "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'", הרי בפשטות ס"ל דהחרון אף נמשך בעולם רק כל זמן שהמציאות דע"ז עדיין בעולם, משא"כ אם המציאות דע"ז אינה בעולם, הנה אף שאיכא עדיין רשעים בעולם שלקחו מן החרם ועברו על החטא ד"לא ידבק בידך מאומה מן החרם", מ"מ, לדעת הספרי, לא נמשך מפני זה החרון אף בעולם.

[דאי הוי ס"ל להספרי כסברת המשנה דהחרון אף נמשך בעולם אף אם יש רק רשעים בעולם שלקחו מן החרם וכו', למרות שהמציאות דע"ז כבר אינה בעולם, הרי למה נקט "כל זמן שע"ז בעולם וכו'", והרי הו"ל לומר יתירה מזה, דאפילו אם רק ישנם "רשעים בעולם", עדיין נמשך החרון אף בעולם, ומוכח מלשון הספרי דס"ל שהחרון אף נמשך בעולם רק כל זמן שהמציאות של ע"ז עדיין בעולם].

ונמצא מבואר לפ"ז דחלוקים בזה המשנה והספרי אם במצב שהמציאות דע"ז כבר אינה בעולם אלא שיש עדיין רשעים בעולם שלקחו מן החרם ועברו על החטא השייך לע"ז, אם נמשך ע"ז החרון אף בעולם או לא, דהספרי ס"ל שלא נמשך החרון אף בעולם, משא"כ המשנה ס"ל דעדיין נמשך החרון אף בעולם.

ולכאורה צ"ב, מהו יסוד החילוק בזה בין הספרי להמשנה, זאת ועוד צ"ב, הרי בהשיחה ביאר הרבי היטב את סברת המשנה [לפי תירוצו של רב יוסף במסקנת הגמ']¹⁰, דהיינו מפני שמדובר שהרשעים לקחו את החרם באופן של גניבה ואיכא בזה הגדר ד"פעולה נמשכת" וכן"ל, ולכאורה צ"ב מדוע לא נקט הספרי גם כן שיתכן מצב ש"כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", והיינו אם לקחו הרשעים את החרם באופן של גניבה, ומדקדוק לשון הספרי משמע דהחרון אף נמשך בעולם רק במצב שמציאות הע"ז היא עדיין בעולם, וצ"ע.¹⁰

10. ולכאורה היה מקום לומר בזה בפשטות, דאין כאן פלוגתא בין הספרי להמשנה כלל, וגם להספרי שפיר יתכן מצב שהחרון אף נשאר בעולם למרות שאין מציאות של ע"ז בעולם, והיינו במקרה שהרשעים לקחו את החרם של עיר הנדחת באופן של גניבה, וכדס"ל להמשנה, וכמוש"נ בהשיחה.

והא דהספרי נקט הלשון "כל זמן שע"ז בעולם וכו'", אין הכוונה בזה לשלול שלא יתכן אף מצב אחר שבו החרון אף נמשך בעולם למרות שאין מציאות ע"ז בעולם, דשפיר יתכן מצב כזה וכן"ל.

אלא הספרי נקט לשון זה באופן כללי, ע"ד הרגיל כביכול, והיינו דהתייחס בדבריו בעיקר למצב שלא היו כאן בהכרח אנשים שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, ועוד בצורה של גניבה, ולכן התבטא הספרי בלשון "כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם וכו'", אמנם אה"נ דאם יארע מצב שאנשים יקחו מן החרם של עיר הנדחת, ובאופן של גניבה דוקא, הרי גם הספרי ס"ל דזה יגרום שהחרון אף יהא נמשך בעולם מפני האיסור דגניבה דהוי פעולה נמשכת וכו', וכדס"ל להמשנה, אלא שהספרי לא התייחס למצב זה.

אמנם נראה דאינו מסתבר ודוחק גדול לפרש כן, דאם אכן הוי ס"ל להספרי שיתכן מצב שבו אין המציאות דע"ז בעולם ואעפ"כ החרון אף עדיין נמשך בעולם משום שהרשעים עדיין בעולם [והיינו ברשעים שלקחו מן החרם באופן של גניבה], הרי הו"ל להשמיענו זאת, וכמו שהוא בהמשנה.

ומזה שהספרי דקדק ונקט הלשון "כל זמן שע"ז בעולם וכו'", הרי בפשטות יותר נראה לומר שמזה משמע דס"ל שרק בכה"ג – שהמציאות דע"ז עדיין בעולם – נמשך חרון אף בעולם, ופליג אפוא בזה על המשנה.

וכן משמע לכאורה גם מפשטות רהיטת לשון השיחה [לא כל ההדגשות במקור] "פון דעם וואס די משנה איז מדייק און זאגט "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'" – און ניט ווי עס שטייט אין ספרי "כל זמן



י. אולם לאור הנ"ל אולי יש לומר – ע"ד הפלפול עכ"פ – דהמשנה והספרי פליגי בעצם בהך פלוגתא גופא הנ"ל באם יש איסורי גניבה באיסורי הנאה או לא.

דהמשנה ס"ל [ע"פ מסקנת תירוצו של רב יוסף] דשפיר איכא איסור גניבה באיסורי הנאה, ולכן שפיר נקט המשנה – לא רק "כל זמן שע"ז בעולם וכו'", אלא יתירה מזה – "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'", והיינו במצב שהרשעים לקחו מן החרם באופן של גניבה, דשפיר שייך בזה איסור גניבה, והוי זה בגדר "פעולה נמשכת", וכמוש"נ בהשיחה בארוכה.

משא"כ הספרי י"ל דס"ל שלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, וע"כ לשיטתי א"א לומר אשר "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", שכן גם אם באו רשעים ו"גנבו" בפועל מן החרם של עיר הנדחת, מ"מ לא שייך בזה איסור של גניבה, שכן ס"ל להספרי דלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, וממילא שלא שייך בזה הגדר ד"פעולה נמשכת", ולכן ס"ל להספרי דהחרון אף יכול להיות נמשך בעולם רק "כל זמן שע"ז בעולם".¹¹

שע"ז בעולם וכו" – איז מוכח, אז לויט די משנה איז דער "חרון אף" ניט (נאר) צוליב דעם וואס ס'איז נאך פאראן (א מציאות פון) ע"ז ("חרם") בעולם, נאר צוליב די רשעים וואס האבן עובר געווען אויף דעם חטא השייך לע"ז, וואס האבן עובר געווען אויף "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" – אפילו ווען די חפצא פון חרם איז שוין ניטא במציאות.

ומשמע מפשטות הלשון, דלאידך גיסא, להספרי, הנה החרון אף נמשך בעולם "נאר צוליב דעם וואס ס'איז נאך פאראן א מציאות פון ע"ז ("חרם") בעולם", וכמו שכתבנו בפנים. ודו"ק.

ולהעיר מפירוש ספרי דבי רב' לספרי שם; באר שבע לסנהדרין שם הנסמך בהשיחה שם הערה 34*. וראה גם בפרש"י שם עה"פ שנקט כלשון הספרי, ובפירוש 'באר בשדה' שם. וראה הערה הבאה.
11. אלא שכל זה הוא ע"ד הפלפול, ושבעים פנים לתורה, אמנם נראה דאין זה מוכרח, ויש גם מקום לפרש את יסוד דעת הספרי והחילוק בין לשון הספרי להמשנה בפשטות באו"א, ולעולם דלכולי עלמא יש איסור גניבה באיסורי הנאה, ולא פליגי בזה.

והוא, דכל יסוד הביאור בהשיחה לסברת המשנה, מיוסד על החידוש של הרבי בהשיחה שם דמאחר שאיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", לכן הרי זה גורם שכל זמן שהרשעים לא עשו תשובה, הנה הגניבת ע"ז המקורית, נמשכת בכל רגע ורגע, ועי"ז מתעורר שוב ענין הע"ז בעולם, וכתוצאה מזה גם נמשך חרון אף בעולם [הנמשך על ידי חטא דע"ז דוקא, כמבואר בהשיחה ובהנסמן שם הערה 30].

ואולי י"ל דהספרי חולק על יסוד זה, דהגם דשפיר ס"ל – כסברת המשנה – דשייך איסור גניבה באיסורי הנאה, ואיסור גניבה הוי בגדר "פעולה נמשכת" וכו', מ"מ הרי עדיין מובן שיש חילוק בין מציאות של ע"ז ממש, לבחינת ע"ז הבאה כתוצאה מזה שהיתה גניבה של ע"ז וכי איסור הגניבה הוא "פעולה נמשכת", שאם כי אמנם יש כאן "ענין" של ע"ז בעולם, מ"מ הרי עדיין אין זה דומה ממש למציאות של ע"ז כפשוטו.

במילים אחרות: שונה מציאות של ע"ז ממשיית בעולם, ממציאות של ע"ז תורנית-דינית, היינו, בחינת ע"ז הקיימת בעולם רק כתוצאה מאיסור גניבת ע"ז הנמשך על פי גדר התורה, שאין כאן מציאות של ע"ז ממש, אלא רק ענין של ע"ז מפאת היות איסור הגניבה של ע"ז פעולה נמשכת.

יסוד החילוק בין לאו הניתק לעשה ללאו הניתן לתשלומין

יא. והנה בהמשך השיחה שם [אות ו] מבאר הרבי דאיסור גניבה וגזילה הוא בגדר "פעולה נמשכת", ומביא בזה יסוד לדבר מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל [ראה בהנסמן שם הערה 35] בביאור דברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ח ה"ב שכלל את איסור גניבה וגזילה בכלל "לאו הניתן לתשלומין" ולא בכלל "לאו הניתק לעשה".

ולכאורה צ"ב מדוע לא כלל הרמב"ם את איסור גניבה וגזילה בפשטות בכלל "לאו הניתק לעשה" דוהשיב את הגזילה.

ומבאר בזה הגאון הרוגצ'ובי ז"ל ד"לאו הניתק לעשה" פירושו שהעשה עוקר את הלאו מלמפרע, וכל זה הוא רק באיסורים חד-פעמיים, משא"כ באיסור גניבה וגזילה שהוא בגדר

ולפ"ז נאמר דס"ל להספרי שדרגת החרון אף של הקב"ה נמשך בעולם רק כאשר יש מציאות של ע"ז ממש בעולם, משא"כ כאשר ישנו בעולם רק ענין ובחי' של ע"ז, כתוצאה מגדר של "פעולה נמשכת" של גניבת ע"ז שהיתה בעבר, אין זה מספיק להמשכת חרון אף של הקב"ה.

ואם כי הרבי מחדש שלסברת המשנה, מפאת ה"פעולה נמשכת" של גניבת ע"ז, הרי זה שפיר גורם כי החרון אף עדיין נמשך בעולם, הרי זה חידוש עכ"פ, ואינו מוכרח דס"ל כן להספרי.

זאת ועוד יש להעיר מדברי הרבי בהערה 38 שיש לחלק בין הגדר ד"פעולה נמשכת" כפי שהוא ביחס להחפצא והדבר הנגנב, מכפי שהוא ביחס להגברא הגונב העובר על איסור גניבה, דביחס להחפצא הוי גניבה בגדר "פעולה נמשכת" רק כל זמן שהגניבה היא בעין, משא"כ ביחס להגברא שעובר על איסור גניבה הרי זה דבר הנמשך בכל רגע גם אם אין הגניבה בעין, כל זמן שלא שילם ועשה תשובה, עיי"ש ובהנסמן שם מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל.

ונפק"מ מזה לענייננו בגניבת החרם, לאחר שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם, שעכ"פ בנוגע להגברא הרי זה בגדר פעולה נמשכת שעובר על איסור גניבה כל זמן שלא עשה תשובה, עיי"ש בהשיחה אות ז' ובהערה הנ"ל.

ולפ"ז שפיר היה מקום לומר דלהספרי, החרון אף נמשך בעולם רק כל זמן שהמציאות והחפצא דע"ז עדיין בעולם ממש, משא"כ ע"י איסור גניבה ביחס להגברא, שעובר באופן דפעולה נמשכת על החטא דגניבה ע"ז בכל רגע, הנה – לדעת הספרי עכ"פ – אין זה מספיק שיהא נמשך עיי"ז בחי' חרון אף של הקב"ה בעולם.

וזהו אפוא יסוד החילוק בין לשון הספרי להמשנה, דבמשנה נקט הלשון "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'", משום דס"ל דגם מציאות וענין של ע"ז כזה של איסור גניבת ע"ז הנמשך, ממשיך חרון אף בעולם, אכן הספרי נקט הלשון "כל זמן שע"ז בעולם וכו'", משום דס"ל שהחרון אף של הקב"ה נמשך רק כתוצאה ממציאות של ע"ז ממש בעולם, אך ענין של ע"ז בלבד, מפני איסור גניבת ע"ז הנמשך, אינו ממשיך החרון אף של הקב"ה. ועי' במורה נבוכים ח"א פל"ו ובמפרשי המו"נ שם [הנסמן בהשיחה הערה 30]. ועצ"ע בכל זה.



"פעולה נמשכת", שעובר על הלאו דאיסור גניבה וגזילה בכל רגע ורגע, הנה בזה אין אנו אומרים שהעשה עוקר את הלאו מלמפרע, אלא רק מתקן את הלאו מכאן ולהבא, שמכאן ולהבא נפסקת ה"פעולה נמשכת" של איסור גניבה ואינו עובר יותר על הלאו.

וזהו הטעם דלא כלל הרמב"ם את איסור גניבה וגזילה בכלל "לאו הניתק לעשה", שפירושו שהעשה עוקר את הלאו מלמפרע, אלא בכלל "לאו הניתן לתשלומין", שפירושו שהעשה מתקן את הלאו רק מכאן ולהבא עיי"ש.

יב. ושמעתי מקשים בזה דלכאורה בהשקפה ראשונה צ"ב, דמהו אכן הטעם ויסוד החילוק בזה בין לאו הניתק לעשה באיסור חד-פעמי לבין איסור "פעולה נמשכת", ומדוע אנו אומרים שהעשה עוקר את הלאו מלמפרע רק באיסור חד-פעמי, משא"כ באיסור "פעולה נמשכת" שאין העשה עוקר את הלאו לגמרי מלמפרע אלא רק מתקן ומפסיק שלא יעבור שוב על הלאו מכאן ולהבא.

והנה ראיתי בכ"מ¹² שהבינו ביסודי הדברים דהכוונה היא דחלוק איסור חד-פעמי שבזה אנו אומרים ששפיר יש "בכוח" של העשה לתקן את הלאו, משא"כ באיסור "פעולה נמשכת", שעובר על האיסור בכל רגע ורגע, הנה בזה אמרינן שאין "בכוח" של העשה לעקור את ריבוי הלאווים שנעשו עד כה מלמפרע, ולכן הוא דאומרים כי באיסור "פעולה נמשכת" העשה רק מתקן ומפסיק את הלאו מכאן ולהבא, שלא יעבור שוב על הלאו.

אמנם נראה כי אין פירוש זה נכון, ומכמה טעמים, הא' ראשית כל הרי אין כל זה מונח כלל בלשון הרבי בהשיחה.

והב' דמהיכי תיתי לקבוע ששפיר יש "כוח" בעשה לעקור לאו אחד מלמפרע משא"כ ריבוי לאווים שאין "בכוח" של העשה לעקור אותם מלמפרע, ומהיכי תיתי לקבוע ולהניח מלכתחילה ש"קל" יותר לעקור לאו אחד מלמפרע, והרי ממ"נ צ"ל שכך הוא רצונו של הקב"ה וכוח התורה דב"לאו הניתק לעשה" הנה העשה עוקר את הלאו מלמפרע, וא"כ כמו שבכוחו של הקב"ה הכל יכול לעקור לאו אחד מלמפרע, כמו"כ בכוחו לעקור ריבוי לאווים.

יד. ונראה לומר הביאור בזה באו"א ובפשטות, וכפי שניווכח להלן הרי ביאור זה מונח ממש בלשון השיחה.

דהנה זהו לשון השיחה שם "בא א לאו הניתק לעשה איז מען עובר אויפן לאו נאר בשעת מעשה העבירה, ובמילא אז די תורה האט געגעבן אן עשה צו מנתק זיין או מתקן זיין דעם לאו, מוז מען זאגן אז דער תיקון איז חל למפרע אויף דער מעשה העבירה;

12. כן נראה שהבינו בספר 'רזין דאורייתא' (ערכים בתורת הרוגצ'ובי עם ביאורי הרבי, עמ' 88), ובספר 'אשר צפנת' (ה'לומדות' של הצפנת פענח ע"פ שיחות בתורת הרבי, עמ' 10), ועוד.

אבער ביי גניבה וגזילה איז מען עובר אויפן לאו כל זמן ער האט ניט באצאלט, יעדער רגע פון זמן הפעולה אן, און נאכדעם – ס'איז א "פעולה נמשכת", ובמילא בשעת ער קערט אום (די גניבה וגזילה) איז דאס נאר א "לאו שניתן לתשלומין" – בהוה, ער זאל מכאן ולהבא ניט עובר זיין (ס'ווערט נפסק די פעולה נמשכת), דאס איז אבער ניט מתקן דעם לאו בעבר "עכלה"ק.

ונראה בביאור כוונת הדברים, דהנה כאשר בעקבות לאו מסוים מחייבת התורה בעשה, פירושו שהעשה הוא "תיקון" על הלאו.

ולכן, באלו הלאווים שהאיסור הוא חד-פעמי, שעובר על האיסור רק פעם אחת בשעת מעשה העבירה בלבד, הרי על כרחך צריך לומר שמשמעות התיקון אליו נתכוונה התורה הוא – עקירת הלאו מלמפרע, שכן אין כאן "תיקון" אחר אפשרי מאשר עקירת הלאו מלמפרע.

במילים אחרות: עצם המושג לומר כי קיומו של עשה מסוים "עוקר" את הלאו מלמפרע, וכאילו לא נעשה האיסור מלכתחילה, הרי הוא חידוש גדול, אולם היות וכאשר חייבה התורה בעשה בעקבות הלאו פירוש "תיקון", ובעבירות שהאיסור הוא חד-פעמי הדבר היחיד והאפשרי שצריך וניתן לתקן הוא עקירת הלאו מלמפרע, הרי מוכרחים אנו לומר [ובלשון הרבי "מוז מען זאגן"] שעל כרחך כוונת התורה ב"לאו הניתק לעשה" היא שהעשה מתקן ועוקר את הלאו מלמפרע.

ברם, כל זה באיסורים חד-פעמיים, אולם באיסורים שהאיסור הוא נמשך ומתחדש בכל רגע ורגע, וכמו איסור גניבה וגזילה שהוא בגדר "פעולה נמשכת", הרי באלו האיסורים, כאשר בעקבות הלאו מתחייבים בעשה, שפירושו כנ"ל הוא – תיקון, הנה כבר לא מוכרחים לומר¹³ שכוונת התורה היא שהעשה עוקר את הלאו [ליתר דיוק: את ריבוי הלאווים שנתחדשו בכל רגע ורגע] מלמפרע. והטעם, שכן כאן שפיר ניתן לומר כי משמעות התיקון היא הפסק פעולת הלאו מכאן ולהבא.

כלומר, דאדנ"כ כי שפיר יש "ככוח" התורה – אם כך היה רוצה הקב"ה – שהעשה יעקור את הלאו מלמפרע אף באיסור של "פעולה נמשכת", אולם עקירת לאו מלמפרע הוא דבר חידוש, וא"א לחדש זה מעצמנו אלא אם כן יש לנו ע"ז יסוד ומקור מן התורה.

ובכן, דבר זה ניתן להסיק רק כאשר אנו מוכרחים לפרש כן את כוונת התורה, וכנ"ל בלאו הניתק לעשה כאשר האיסור הוא חד-פעמי, אולם ב"פעולה נמשכת", כיון שיש כאן תיקון אחר אפשרי, והיינו הפסקת הלאו מכאן ולהבא, הנה מהיכי תיתי לומר שכוונת התורה היא כי בגניבה

13. כלומר, מדברי רבינו באיסורים חד-פעמי אשר [ההדגשה אינה במקור] "מוז מען זאגן אז דער תיקון איז חל למפרע אויף דער מעשה העבירה", הנה מכלל זה אתה שומע שבאיסורים "פעולה נמשכת" הפירוש הוא שכאן "מוז מען ניט זאגן" שהתיקון של העשה חל על הלאו מלמפרע, וכמבואר בפנים.



וגזילה העשה עוקר את הלאו מלמפרע¹⁴, והרי שפיר ניתן לפרש שכוונת התיקון אליו נתכוונה התורה היתה על הפסק עבירת הלאו מכאן ולהבא.

ולכן, בפשטות, רק באיסור חד-פעמי שמוכרחים אנו לפרש שכוונת התורה היא לעקירת הלאו מלמפרע, אנו מפרשים כן "בלית ברירה" אחרת כביכול, אמנם באיסור "פעולה נמשכת" הרי הסברא נותנת שאין העשה עוקר את הלאו מלמפרע, וכוונת התיקון של העשה מתבארת שפיר על הפסק פעולת הלאו מכאן ולהבא.



14. בסגנון אחר: אם התורה היתה רוצה ללמדנו כי – אף – באיסורים בגדר "פעולה נמשכת", כמו גניבה וגזילה, תיקון העשה שבעקבות הלאו פירושו לא רק תיקון והפסק הלאו מכאן ולהבא אלא עקירת הלאו מלמפרע, הנה היתה צריכה התורה ללמדנו זאת על ידי לימוד נוסף ומיוחד, והיינו לכפול את הוראת התיקון של העשה פעמיים וכיו"ב, או-אז שפיר היינו אומרים כי הלימוד הנוסף בא להשמיענו שלא רק שהעשה מתקן את הלאו מכאן ולהבא אלא גם עוקר אותו מלמפרע. ומזה שיש לנו כי אם "לימוד אחד" כביכול, הרי מכאן יש להסיק בפשטות שכוונת התורה להשמיענו כי באיסור גניבה וגזילה העשה רק מתקן את הלאו מכאן ולהבא אך לא מלמפרע.

מילואים



הערות שנכתבו מעת התחלת הפרויקט
ונדפסים כאן לראשונה

חלק יא



בדיבור קעביד מעשה, יתרו ב

נכתב ע"י הרב משה שי' גורארי'
שליח כ"ק אדמו"ר, בלזניאן צרפת

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' יתרו דן כ"ק אדמו"ר בחילוק בין מחשבה לדיבור בדין לאו שיש בו מעשה, ומבאר שהטעם לזה שלפעמים נחשב גם הדיבור למעשה הוא מפני שהדיבור הוא ענין גשמי – "עקימת שפתיו", ולכן גם המעשה שנפעל על ידו נחשב שנפעל על ידי הדיבור עצמו, משא"כ במחשבה.

ומוכיח כן מדברי התוס' שכתבו בנוגע לחסמה בקול שרק בנדון זה אמרינן "עקימת שפתיו הוי מעשה" – "הואיל ובדיבורו קעביד מעשה", משא"כ ב"נשבע וממיר וכו'" הנה שם לא אתעביד מעשה ע"י דיבורו. והקשה הרבי הרי הטעם לזה שנחשב למעשה הוא מפני ש"בדיבורו קעביד מעשה", מה הטעם לזה שהגמ' אומרת שנצרך לזה "עקימת שפתיו" הרי לא זה הנדון אם הדיבור עצמו חשיב כמעשה או לא, אלא המעשה שנפעל ע"י?

עוד הקשה הרבי מזה שבתוס' כתבו שבעדים זוממין ה' נחשב ללאו שיש בו מעשה, מפני שמתחייב הנדון על ידיהם, ורק מפני ש"ישנו בראי" אין זה כמעשה. והקשה הרבי הרי אם הנדון כאן הוא "דאתעביד מעשה על ידיהם" מה לי אם המעשה נפעל ע"י דיבור או ע"י ראי' סו"ס "קעביד מעשה" ע"י האדם?



אלא מדברים אלו מוכח שחייבים לבוא לסברת "עקימת שפתיו הוי מעשה" – שהדיבור עצמו יה' בו מעין "מעשה", ורק אז אמרינן שהמעשה דמתעביד על ידו נחשב כפעולת האדם עצמו, משא"כ אם נעשה ע"י מחשבה וראי' אין המעשה דאתעביד נחשב כפעולת האדם עצמו.

וראינו שהקשו על זה שני קושיות [יש עוד קושיא מממיר, ונגיע לזה בסוף]:

א. הרי פשטות דברי התוס' "דאתעביד מעשה בדיבורו" לא קאי על פעולה גשמית אלא שע"י דיבורו נפעל משהו, והרי גם בחסמה בקול לא עשתה הבהמה שום מעשה כי אם רק נמנעה מפעולה, אלא הכוונה שדיבורו פעלה את חסימת הבהמה בפועל, ואיך מפרש הרבי שכוונת התוס' לפעולה גשמית.

ב. הרי בעדים זוממין גם אין פעולה גשמית שהרי זה שמתחייב הנדון אינו פעולה גשמית, דקי"ל כאשר זמם ולא כאשר עשה, ובמילא גם כאן הכוונה ל"עביד מעשה" הוא שע"י דיבורי העדים או ראייתם נפעל משהו, ומאי בעי הכא פעולה גשמית

ויש לומר הביאור בזה:

אין הכוונה כאן בלקו"ש לפעולה גשמית ולא נכנס כאן בגדר ה"מעשה" שעל הבהמה או העדים לעשות כדי שיחשב ללאו שיש בו מעשה, אלא הנדון כאן הוא היחס בין הנפעל לאדם הפועל, ובזה מוכיח שפיר מדברי התוס' שיש חילוק בזה בין דיבור למחשבה (ראי' שרק בדיבור, בגלל שיש בו "מעשה" – "עקימת שפתיו" – אמרינן שהנפעל מתייחס לאדם עצמו, משא"כ במחשבה שאין בו שום שייכות למעשה לא אמרינן כן.

וסברה זו מוכיח:

א. מ"חסמה בקול" – דלא נכנס הכא לאיך הוי חסימה בכלל מעשה והרי זה רק המנעות מפעולה, אלא הנדון הוא היחס בין מעשה הבהמה – הנפעל – לדיבור האדם. דאם כל השקו"ט בדברי התוס' הוא רק אי משהו נפעל ע"י האדם או לא, ורק זה פועל חלות "לאו שיש בו מעשה" – שהי' כאן משהו שנפעל ע"י האדם, ולא נוגע כאן שהי' זה "דיבור" ולא מחשבה, הרי מדוע משתמשת הגמ' במילים "עקימת שפתיו הוי מעשה", הרי עיקר הענין אינו איזה מעשה עשה האדם, אם זה הי' עקימה בשפתיים או עשי' ממש, או מחשבה או משהו האחר, הרי העיקר הוא שהפעולה – העבירה – נעשתה ונפעלה ע"י האדם, ומה נוגע לכאן "עקימת שפתיו הוי מעשה"?

אלא שמזה מוכח שכדי שהנפעל – העבירה – תיחשב שנעשתה ע"י האדם צריך שפעולת האדם שע"י נפעל הדבר צריכה להיות משהו ששייך למעשה – עקימת שפתיו.

ב. מ"עדים זוממים" – גם כאן אין השאלה אם הנפעל יש בו מעשה ופעולה או לא, דזה מוכח מלשון התוס' ד"מתחייב הנדון" – נחשב כבר ל"מעשה" שע"י מתחייב האדם מלקות, אלא השאלה היא דאם כל השקו"ט כאן היא אם הפעולה נפעלה ע"י האדם או לא – ואין חילוק אם

נעשה ע"י "עקימת שפתיים" או משהו אחר – הרי מה לי ראי' מה לי' דיבור, בשניהם ה"מתחייב הנדון" נעשה ע"י האדם, ולמה לא יהי' נחשב כלאו שיש בו מעשה?

אלא מזה מוכח שכדי ש"מתחייב הנדון" יהא נחשב שנעשה ע"י האדם צריך שפעולת האדם תהי' משהו השייך למעשה – "עקימת שפתיים" – ולא מחשבה.



עוד הקשו שבתוס' הוכיחו הסברא שרק באם "בדיבורו קעביד מעשה" נחשב ללאו שיש בו מעשה, ממה שב"ממיר" קאמר ר"י שנחשב ללאו שיש בו מעשה כי "בדיבור קעביד מעשה". ולכאורה הרי ב"ממיר" כתב הרבי בפירוש בהע' 18 שאין כאן הוכחה לסברא שדיבור האדם יכול לפעול פעולה מחוץ ממנו, כי המעשה הוא רק שיוצא מחולין להקדש, ואינו פעולה גשמית. וא"כ הרי לכאורה ראי' מוכחת בדברי התוס' "בדיבור קעביד מעשה" אין כוונתו שהמעשה צ"ל פעולה גשמית שנפעל ע"י דיבורו אלא לנפעל בעלמא.

ויש לבאר:

לכאורה לא רק שאין זו קושיא אלא הע' 18 משלימה את הדברים, דהרי קושיית הרבי היא דבאם עיקר הנדון הוא מה שבדיבורו קעביד מעשה, מדוע צריכים גם ל"עקימת שפתיים" הרי העיקר הוא הנפעל ולא נוגע איך נפעל הדבר ע"י דיבור או מחשבה?

וע"ז מתרץ כי אכן כדי שהנפעל יתייחס להאדם עצמו צריך הדבר להעשות ע"י איזה "פעולה", כדיבור ועקימת שפתיים.

ולכאורה יוקשה א"כ מה שבממיר אכן לא נאמר בגמ' "עקימת שפתיים הוי מעשה" – הרי אם עיקר הסברא היא שצריך "עקימת שפתיים" מדוע לא נזכר בממיר?

אלא שאכן בממיר שונה הדבר, כי אכן שם בהקדש גדרי הדיבור והמעשה שונים שמה שבד"כ צריכים לזה מעשה, הרי בהקדש הדבר נפעל ע"י דיבור לחוד, וכמבואר בכ"מ בדברי הרבי. ובמילא אכן בהקדש עיקר הסברא אינו "עקימת שפתיים הוי מעשה" אלא שבדיבורו לבד נפעל הדבר לגמרי, והרי זה כמו מעשה ע"י גוף האדם ממש.

ואכן אין מזה ראי' לנדון השיחה על פעולת האדם ע"י דיבור, כי א"א להוכיח שלאו שעיקר פעולתו ע"י מעשה גשמי כמו חסימה וכיו"ב – יתייחס להאדם עצמו ע"י דיבור לחוד, ממה שבהקדש הדבר כן, כי הקדש גדר המעשה והדיבור שונה לגמרי.

והן הן דברי התוס' דסברת "עקימת שפתיים הוי מעשה" אמרינן רק כשמשוהו נפעל ע"י דיבורו, ולא כשלא הי' שום נפעל לגמרי, והרי רואים בממיר דהטעם שנחשב ללאו שיש בו מעשה הוא מפני שמשוהו נפעל ע"י דיבורו, אמנם הא גופא שבממיר לא צריך לסברת עקימת שפתיים ובחסימה כן צריכים לזה, הוא מפני הסב' בהע' 18 – החילוק בין הקדש לנדונים אחרים.



שקו"ט הערות והארות, תשא א

נכתב בשעתו על הפורום של קבוצת לומדי השיחות
נערך ע"י חברי המערכת

א. בסעיף א' כמה קושיות, וביניהם (שאלה ה):

ראי' זו שמביא מספרי נביאים (ש"חרט לשון סודר", ומזה - ש"ויצר לשון קשירה")
הרי יכול (ובמילא - צריך) ה' להביאה מפסוקים שבחומש, ובפרט שכבר למדנו:
בפ' מקץ "צרור כספו", ופרש"י: "קשר כספו"; ובפ' בא "צרורות בשמלותם" [ואין
רש"י מפרש כלום, מכיון שכבר פירשו בפ' מקץ] - הרי מוכח ש"ויצר" פירושה
קשירה.

ולכאורה יש לשאול שאלת תם, הראיות של רש"י הם (בעיקר עכ"פ) על זה ש"חרט" הוא לשון
סודר, ולא על זה ש"ויצר" הוא לשון קשירה.

ואם כן מה יש להביא ראיות מפסוקים שבחומש ש"ויצר" הוא לשון קשירה?

ולכאורה זה מה שבא לבאר בחצ"ע ג' (ש"חרט לשון סודר", ומזה - ש"ויצר לשון קשירה"),
אבל לא הנבתי דבריו. אם יודעים שויצר הוא לשון קשירה, בדרך ממילא יודעים שחרט לשון
סודר?

ב. ויש לבאר בפשטות, כדי להוכיח ש"ויצר אותו בחרט" פירושה "קשר אותו בסודר", מספיק
להביא ראי' לפירוש א' מהתיבות הנדירות בכתוב - או "ויצר" או "בחרט". ואם כן מקשה הרבי,
במקום להביא ראי' לפירוש התיבה הב' (בחרט), שלצורך זה עליו להביא מנביאים, צריך היה
להביא ראי' לפירוש התיבה הא' (ויצר), שפירושו במובן של "קשירה" כבר למדנו לעיל
בחומש, וממילא נדע שהכוונה "קשר אותו בסודר".

אך באמת יש להקשות עוד יותר, אולי הטעם שרש"י לא הביא הוכחות לפירוש ד' ויצר לשון
קשירה" הוא משום שכבר למדו התלמיד באותם הפסוקים שמצטט רבינו; ורש"י צריך רק
להוכחות לפירושו בתיבת "בחרט" שלא הופיעה עד כאן בכתובים?

וראה הערה 9:

ואין להקשות שגם כאן לא יפרשו רש"י כלל, כיון שפירשו בפ' מקץ - דהרי כאן יש
ב' פירושים, שזוהי הוכחה שבכתוב זה אין הפירוש פשוט; ולכן הקושיא בפנים היא
רק שעכ"פ לפי זה הי' צריך להביא ראי' משם.

אבל לכאורה הכוונה בהערה זו היא לתרץ שאלה אחרת: למה בכלל כתב רש"י התיבות "ויצר לשון קשירה" (כדיוק ל' ההערה "לא יפרשו רש"י כלל"), הרי הפי' ד"ויצר" ידוע מכבר (וכמו שלא פירש כלום בפ' בא). ועל זה מתרץ בהערה, שבודאי שצריך רש"י לכתוב פירוש המילה, דהרי כאן יש ב' פירושים, והשאלה שבפנים השיחה היא למה לא הביא רא"י לפירושו מהפסוקים במקץ ובא.

אבל השאלה היא גם על זה: כאשר יראה התלמיד שמפרש רש"י "ויצר לשון קשירה", כבר יידע מעצמו המקור לזה כיון שכבר למדו, ולמה צריך רש"י לראיות? נניח בפירוש "בחרט" לא ראה התלמיד מילה כזו בשום הקשר לפני זה, אבל ויצר כבר יודע. ומה בכלל קשה אם כן שיביא ראיות לתיבת "ויצר" מפסוקים שכבר למדנום, הרי בא להוכיח רק תיבת "בחרט"? (ועד"ז הקשה בהערות, מובא בליקוט קבצי הערות המתפרסם בנפרד עמ' 30).

ג. ואולי יש לבאר אחרת, שכוונת הרבי כאן אינה ש"ויצר" היה מוכיח על "בחרט", אלא שאם רואים שרש"י חייב להביא הוכחות לפירוש תיבת "ויצר" שהוא מלשון קשירה - למה הוכיח פרט זה ממנה ש"ויצר" נאמר גבי חרט, שאז מוכיח החרט על ה"ויצר" שהוא לשון קשירה, הרי היה יכול להביא ראיה יותר מפורש לזה מה שנאמר צרור בפסוקים שכבר למדנום, שמשם ברור שהוא מלשון קשירה.

[ואכן על "בחרט" זה לא יוכיח, אבל על "ויצר" לכאורה ראיה זו יותר חזקה, וגם מוקדמת יותר בתורה ממנה שנאמר "ויצר ככרים בחרט"),

ובמילא גם מובן שאין לשאול למה לא נאמר שרש"י בא להוכיח רק על "בחרט" שלא הי' צריך להוכיח פירוש "ויצר" - כי מהוכחות שרש"י מביא מנביאים, רואים שבא להוכיח גם פירוש תיבת "ויצר", שהרי אין ברא"י השני' (ממלכים) שום הוספה על הרא"י הראשונה חוץ מהוכחה פירוש "ויצר".

[ונראה לדייק לפי זה מה שבתחילת השאלה כתב "ראי' זו", ולא "ראיות אלו", היינו דקאי בעיקר על הרא"י השני' בפירוש תיבת "ויצר"].



בסעיף ב' מבאר כוונת רש"י בהבאת ב' פירושים. ובפירוש הב' קשה:

אבל גם לפי' זה יש להקשות: הרי לקמן כתוב "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה" (ופרש"י: "ולא ידעתי שיצא העגל הזה ויצא"), הרי משמע שאהרן לא עשה את העגל. ואף שי'ל שכתוב זה - "ואשליכהו... ויצא וגו'" - קיצר בלשונו ולא חש הכתוב להאריך בכל פרטי הענין, אבל באמת נעשה העגל ע"י אהרן, שהוא צר צורתו וכו' (ורש"י - מפרש רק לפי' הא' כאן) - כי פשטות ההמשך בכתוב (ואשליכהו - ויצא העגל) משמע שהי' זה חידוש בעיני אהרן; ומשום זה מוכרח רש"י להביא פי' הא', שאין בו מקום לקושיא זו.



ויש לדקדק בקטע זה. הרבי מסביר כאן, שיש אפשרות ללמוד בפסוק "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה", שבאמת אהרן יצר את העגל בעצמו, ורק שבפירוש רש"י שם מביא רק לפי פירושו הראשון אצלנו.

ואינו בסתירה לפירושו כאן שיפרש שם רק לפי אחד הפירושים, וכפי שמוסבר בהערה 13 "... כמדובר כמ"פ שבכו"כ מקומות מפרש רש"י פי' כתוב לפי פי' אחד שלו שהביאור במקום אחר. כי לפי השני שם - אי"צ פירוש במקום זה".

אמנם יש לעיין בדברי רבינו, שכתב "ואף שי"ל... כי פשטות...", לכאורה הי' צ"ל "ואין לומר... כי פשטות", היינו שבא לשלול פירוש הפסוק באופן כזה.

אך פשוט שלא בא כאן לפרש הכוונה בפסוק "ואשליכהו... ויצא", כי אם לבאר הקושי בפירוש ה' אצלנו, והוא כי מפשטות לשון הכתוב "ויצא העגל הזה" משמע שהוא לא צר אותו בעצמו. אבל באמת אין הכרח לפרש פירוש זה יותר מפירוש הראשון, כיון שגם בפירוש הא' יש קושי, וכפי שמבאר.

והכוונה כאן בקטע: "ואף שי"ל...", דבאמת אפשר לפרש הפסוק גם לפי פי' ה', אבל זה יהי' דוחק, - כי פשטות...". וצע"ק שלא הוסיף כאן מילים אלו שזה יהי' דוחק (וכי"ב) לפני - כי פשטות", וכפי שהקשה על דרך זה בפירוש הא'.



בהערה *48:

.. למה לן לקשרו עם הדין ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". כי סברא זו שלא כיוון לאיסור אמרינן רק בקשר להדין ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". ואכ"מ.

יש לציין שנקודה זו נמצא ונתבאר קצת באג"ק ח"א עמ' רלט הערה ח' (בדרגא ג'). וראה בליקוט קבצי הערות הנ"ל עמ' 130, ועוד שם.



בהערה 56:

וההסברה בזה י"ל: זה שהגילוי דעת מועיל הוא לפי שאז ה"ה כעין שלוחו, וכדיוק לשון הגמרא "וכי אתא עכו"ם ופלח לה שליחותא ידידי' קעביד" - אבל אין זה שליחות גמורה דהרי "אין שליח לדבר עבירה" (וידועה השקו"ט אם גם בשליח עכו"ם אמרינן כן, ועוד דע"ז מז' מצות ב"נ היא ושייך בו דברי הרב זכו') ורוב הפוסקים סוברים (וכן היא דעת אדה"ז בשלחנו (סי' תמ"ח סעיף יו"ד ובכ"מ)) דאין שליחות לעכו"ם גם כשהשליח והמשלח הוא עכו"ם (או מומר) (ראה יד אברהם שם)

- לכן צ"ל הוכחה מקודם על רצון חזק בו, שאז נעשה אח"כ כעין שליחות, ולכן צ"ל מעשה דוקא המורה על תוקף רצונו (עד שעושה מעשה).

ובכללות כבר האריכו בקבצי הערות על החידוש כאן, ראה בליקוט הנ"ל.

יש להעיר שיסוד זה נתבאר בתוס' רי"ד לע"ז שם, וז"ל: "שליחות דהכא אינו אלא הוכחה בעלמא דברצונו הוא עובדה והוא מרשהו, ולא מישתרי משום דהוי דבר שאינה שלו", ושם כתב מטעם הנ"ל דאין שליח לדבר עבירה. וכ"כ בשו"ת עונג יום טוב סי' פב דאין זה שליחות גמור, דאין שליחות לגוי, וע"ע שם בסי' נט.

והנה האחרונים חקרו במה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אם הוא דין בהגברא - דהכח לאסור הוא ע"י הבעלים דוקא. או שהוא דין בהחפצא - שאין החפץ נאסר אלא ע"י מי שיש לו בעלות עליו.

ונפק"מ להפקר, עי' בעונג יו"ט שם. דלפי אופן הב' הי' אפשר לאחר לאסור החפץ לולא העיכוב של הבעלות, כי ע"י גילוי דעת של הבעלים שמפקיר, נמסר הרשות לאחר לאסור החפץ. משא"כ לאופן הא' צ"ל שהבעלים מוסר הכח שלו לאחר לאסור הדבר, והלא זהו ממש הגדר דשליחות (בכל הג' הגדרים בשליחות).

ובדרך אפשר יש לומר הפירוש בגדר זה "כעין שליחות" (לשון הערה בשיחה), כאופן הא' דכדי לאסור דבר שאינו שלו אי"צ להיות ע"י הבעל, וע"כ אי"צ להיות השליח שלו, רק דצריך רשות מהבעלים, וכיון דניחא לי' סילק הבעלות שלו והרשות נתונה לכל אחד לאסור החפץ, ולזה צריך מעשה דוקא "המורה על תוקף רצונו" כדי לסלק הבעלות על זה, וממילא אפשר לאחר לאסור הדבר אפי' בלי שליחות גמור.

אבל אם נפרש כפי' הב', במה שונה זה משליח דעלמא, ולמה נקרא רק "כעין שליחות", ולכן מסתברא לומר כאופן הא' הנ"ל, שיש בזה הנקודה המשותפת אבל ענין אחר, ולא אותו דבר. וילע"ע בזה.

ונקודה זו יש לדייק גם מלשון התוס' רי"ד שכתב שאי"צ שליחות כפשוטו (כדמשמע מפ' רש"י בע"ז שם כמ"ש במפרשים שם), אלא בדומה לו, ולכן לאחר שכתב "דברצונו הוא עובדה" מוסיף "והוא מרשהו", דהיינו מסירת רשות, שזהו הטעם שנקרא בשם "שליחות", וזהו גם סיום דבריו (שלכאורה הוא אריכות ושפת יתר) דעי"ז הוסר העיכוב "ולא מישתרי משום דהוי דבר שאינו שלו".

ב. והנה יש להקשות שלכאורה משמע שכוונת הרבי בהגדרת "כעין שליחות" היא להיפך מהנ"ל - שאף שאין שליחות לדבר עבירה, הוי זה כעין שליחות בגלל תוקף רצונו דהבעלים.

ומה שלא יהיה הביאור והסברא בזה, הרי ברור שלומר שהנקודה היא שאי"צ שזה יהיה הבעלים, ושתוקף הרצון הוא רק כדי לנתק הבעלות שע"ז אדם נפרד, שאין מעשהו מתייחס



לבעלים, יכול לאסור הדבר בגלל שסילקו הבעלים בעלותם לעניין זה, הרי זה היפך מהנקודה שבהערה, שהכיוון הוא לדמות זאת לשליחות. כלומר מה שמביא מענין תוקף הרצון, הוא ביאור על כך שאף שאין שליח לדבר עבירה, אעפ"כ כשישנו תוקף הרצון - יש כאן מעין שליחות.

ואם נכון הרי דוחק לומר שדברי הרבי בהערה הם ממש כדברי התוס' ר"ד.

ג. אלא שאפ"ל שמפנ"ז מוסיף המילה "כעין" שהפי' בזה הוא בדרך כלל שהוא בדומה (במקצת) לו, ולא דבר זה עצמו, וכ"ה בנידו"ד. פשוט שאין כאן ההדגשה בחילוק שבנדו"ד לשליחות בעלמא, ואדרבה יש להדגיש הנקודה המשותפת, אבל סו"ס אי"ז אותו דבר.

ובנידון הגמ' ד"עכו"ם שליחותא דידהו עבדי" עכצ"ל שאין זה שליחות (ולהעיר מהביאור בלקו"ש חל"ג קרח על פי לשון הלקו"ת דצ"ל כמותו דמשלח), ובכ"ז הוא כמו שליח, והיינו שצריך מסירת רשות מהבעלים, כמו שליחות שצ"ל מסירת כח מהמשלח.

וראה לקמן אות ח "כי גילוי דעת מועיל רק שיכול לאסור, היינו שלא תהי' מניעה בזה מצד הבעה"ב".

ד. אבל לכאורה צ"ע, הרי לשון זו "גילוי דעת מועיל" . . שלא תהי' מניעה בזה מצד הבעה"ב", אינו נאמר בס"ז בקשר לחידוש (ע"פ הרמב"ם) שגילוי דעת בעי מעשה, אלא להביאור דס"ח - שמתמקד בהאוסר - שאמרינן שלא נתכוון לאוסרו.

והיינו, שאפ"ל שעניין ביאור נוסף זה הוא - גם אם אין מקבלים הביאור שבס"ז, וממילא עניין הגילוי דעת הוא גילוי דעת גרידא, עדיין יש ליישב מצד האוסר.

ובאם נכון, אין לדייק מלשון "שלא תהי' מניעה" גם לגבי הביאור שבס"ז, שדורשים גילוי דעת יחד עם מעשה, שגם שם נאמר שאין עניין הגילוי דעת אלא הסרת המניעה מצד הבעה"ב.

אבל פשוט שעדיין צריכים ביאור בגדר זה של מעין שליחות.

והרי המהלך בהערה הוא לבאר באופן חיובי העניין דשליחות (דהוי מעין שליחות, ושזהו ההסבר בלשון הגמרא "שליחותא ידידי" וכו'), וא"כ לכאורה אין מקום להסביר שהעניין הוא (רק) סילוק הבעלות.

ויעויין בהסגנון אחר (סוס"ח) "הטעם שאוסר משום דשליחותי קעביד", היינו שלמד דלא כנ"ל, שלא בא לשלול אלא חלות שליחות, אבל הטעם שאוסר הוא משום דהוי מעין שליחות.

ולהעיר שבא' השיעורים (וכן בליקוט קבצי הערות הנ"ל בעמ' 93) תמהו מדוע קטע זה ("בסגנון אחר") הוא בסוף ס"ח לאחר הביאורים שבס"ח, ולא קודם לס"ח, ועד כדי שטענו שאפשר שהוא טה"ד,

אבל באמת הביאור בזה בפשטות - שהסגנון אחר הוא לכל הביאורים הן לביאור הא' שהגילוי דעת צריך מעשה, והן לביאור הב' שלא נתכוון אהרן לאוסרה, והן להג' שהיה חסרון בהגילוי דעת דישאל מצד אחר, הנה היסוד לכל הביאורים הוא לשון הגמרא (באופן חיובי) שליחותי' קעביד, ובנדר'ד יהי' הביאור אשר יהי' הנחה פשוטה היא שאהרן לא קיבל ע"ע השליחות, ושפיר מביא הסגנון אחר לאחר כל הביאורים.

- ועניינו לנדר'ד, שזה מחזק (הלשון הפשוטה) הא דבהערה מבאר העניין דשליחות באופן חיובי. אלא שהוא מעין שליחות. ועצ"ע.

ה. גם עלה בדעתי לחלק ולומר שנקודה זו נאמר רק לפי העוד י"ל, ודוחק גדול לומר כן.

כי פשטות הלשון מורה שנקודה זו הוא הוא הפי' והגדר דגילוי דעת, ואין טעם ושום בסיס לומר שנקודה זו הוא חידוש באות ח'. והתירוץ של העוד י"ל הוא עפ"י הרמב"ם דאם אפשר דכוונת האוסר לענין אחר, כמו לצערו, אין החפץ נאסר, והרי כוונת אהרן הי' לענין אחר. והלשון שבסוף אות ח' הוא לשון הגמ'.

[בכלל, כפי הנראה, מחפשים הגדרה של שליחות ואינו שליחות ביחד. בשעה שניתנה גדר אחר, כבר מקשים שאי"ז שליחות, ואם אומרים שליחות, אי"ז כעין שליחות. ולכן נלפענ"ד לומר שזה ענין אחר, ולא שליחות, אבל ענין שיש בו נקודה המשותפת, ובלשון חז"ל הצד השווה שבהן. ובנידור'ד נטילת רשות מהבעלים, ועי"ז מתקיים רצון הבעלים, כמו שליח המקיים רצון המשלח, ולזה צריך גלוי רצון חזק].

ו. והנה לגבי חלק הראשון (עניין הלשון שלא תהי' מניעה מצד הבעה"ב) לכאורה יש לפרש עוד יותר בפשטות -

(לא שהוא לפי הפירוש של ס"ח ולא לפי הפירוש של ס"ז, אבל גם) שלשון זו אינה באה להגדיר הגדר של ה"מעין שליחות" (שעניינה הפקעת הבעלות ונתינת רשות), אלא קאי ביחס להמשך שאומר מיד שהביאור הזה הוא שהמניעה היא מצד האוסר.

פירוש: הנקודה היא המילים "גילוי דעת מועיל רק שיכול לאסור" ומיד מבהיר הכוונה בתיבת "יכול לאסור" שעניינה יכולת מצד הבעל הבית - "היינו שלא תהיה מניעה בזה מצד הבעל הבית", וזה מסייע להבהיר ההמשך "אבל... שלא נתכוון לאוסרה".

(היינו שהוא מעין הביאור קודם שכאן קאי על ס"ח, אבל ניתוסף בזה שלא בא לומר "גדר" שסותר לס"ז, כי אם הבהרה מה כוונתו בתיבות "שיכול לאסור" שזה יכולת מצד גילוי דעת הבעה"ב, וזה שלא אוסרה הוא מצדו דהאוסר.

ואם נשתמש בלשונך הרי שמילים אלו "היינו שלא תהיה מניעה מצד הבעה"ב" אינם לא "הפירוש והגדר דגילוי דעת" וגם לא "חידוש בס"ח" אלא באווארעניש מה הכוונה בהתיבות קודם לכן "שיכול לאסור".



ובסגנון אחר שהדגש הוא בתיבות "היינו שלא תהיה מניעה בזה מצד הבעה"ב " ולא על התיבות "היינו שלא תהיה מניעה בזה מצד הבעה"ב".

ובנוגע (להסיפא) של חלק השני: צ"ע מדוע נטילת רשות היא עניין דומה לשליחות, הרי בשליחות אין עניינה כלל נטילת רשות. ועוד שעניין נטילת רשות אין עניינו כלל מילוי רצון הבעלים - כי אם שהבעלים נתנו רשות, ובלשונך לעיל שנסתלקה הבעלות! משא"כ בשליחות שאכן נתמלא רצון המשלח. ועוד שבנטילת רשות גרידא מדוע באמת יוצרכו למעשה, ואין מספיק הגילוי דעת לבדו? הרי מגלה דעתו שלא אכפת לי' שיאסרו ולכאורה מספיק.

משא"כ אם הכוונה "כעין שליחות" דין שהוא דומה יותר לעניין חיובי שבשליחות - מובן שצריכים מעשה, וכדמשמע בלשון ההערה, שדוקא בגלל שאין כאן דין שליחות ממש (שאו מספיק מינוי בדיבור), לכן כדי שיהיה כאן מעין עניין השליחות צריכים גם מעשה ולא מהני מינוי בדיבור.

ז. ואולי י"ל עוד שיש ב' פרטים בדבר. דהובא לעיל מהאחרונים בענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אם זה דין בהגברא או בהחפצא ונפק"מ להפקר (ראה למעלה).

וי"ל ששתיים אמת, והוא דין בהגברא דהיינו הבעלים, וגם דין בחפץ הנאסר. וכנגד שניהם צריך ב' דברים לאסור דבר של חבריו, והיינו א. סילוק הבעלות המונע כמ"ש בהשיחה, ועי"ז היכולת לאחר לאסור החפץ, וזהו ע"י נתינת רשות מהבעלים ע"י הגילוי דעת שלהם. ב. מה שנאסר החפץ בפועל, והוא משום שזהו קיום רצון הבעלים (וזהו כאילו שהאחר אוסר החפץ בשותפות הבעלים). וענין הב' הוא הצד השווה בשליחות.



א. בסעיף ז' נתבאר שבעשיותיו של אהרן לא נאסר הזהב כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ואע"פ שהי' גילוי דעת מהבעלים (בני ישראל) דניחא להו בע"ז, מ"מ מחדש רבינו (ע"פ דיוקים בהגמ') שבגילוי דעת לחוד אין זה מספיק להיות כעין שלוחו (וכבר דנו ושקו"ט בזה לעיל הערה ד בארוכה) אלא שצריך להיות גם מעשה.

בהערה 48:

ואף שלדעת רוב הפוסקים (נסמנו באנצק' תלמודית ערך דבר שאינו שלו) ע"י מעשה (של העובר האיסור) שפיר יכול לאסור דבר שאינו שלו (ובנדו"ד הרי עשה אהרן מעשה) - מ"מ לדעת הרבה פוסקים (נסמנו שם) הרי זה רק בעכו"ם, אבל בישראל אמרין שלא כיוון לאיסור.

ואין להקשות דא"כ למה לן לקשרו עם הדין ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (דהרי אם אין כוונתו לאיסור, בדרך ממילא לא נעשה ע"ז, ולא עבר על העשי') - כי

סברא זו שלא כיוון לאיסור אמרינן רק בקשר להדין ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". ואכ"מ.

היינו שמקשה מהדין שע"י מעשה שפיר יכול לאסור דבר שאינו שלו, ומתרץ ע"פ דעת הרבה פוסקים שבישראל אפילו ע"י מעשה אינו נאסר, דאמרינן שלא כיוון לאיסור אלא לצעורי קמכוין.

והנה ההסברה בהדין שע"י מעשה יכול לאסור דבר שאינו שלו, מבואר מהראשונים (נסמנו באנצקלופדיה תלמודית שם) שהרי זה כמו שקונה את הדבר בשינוי, היינו שע"י המעשה נעשה הדבר כאילו הוא שלו ולכן אין זה אוסר דבר שאינו שלו שהרי זה כאילו הוא שלו, (ולכן לדעת כמה מהראשונים אין זה אלא כשהמעשה ניכר בשינוי שאינו חוזר לברייתו).

אלא שכשהאוסר הוא מישראל, אמרינן שמן הסתם לא כיוון לאיסור אלא לצער הבעלים ולכן אינו אסור.

וצ"ע, איך אפשר לומר הכא שלא כיוון לאיסור אלא לצעורי היכא דגלי דעתו דניחא לי, בשלמא כשיסוד האיסור הוא כעין שליחות (היכא דליכא מעשה מצד האוסר, ולכן אין זה כאילו הוא של האוסר, לכן אינו יכול לאסור הדבר אלא ע"י שליחות, וכהגמ' בע"ז שלא היה מעשה מצד האוסר), אז שפיר אפשר לומר שזהו דוקא כשיש מעשה מהבעלים. אבל היכא דיסוד האיסור הוא שהרי זה כמו שקונה את הדבר בשינוי, וכל הסברא להתיר הוא רק שאומרים שלא כיוון לאיסור אלא לצערו, הרי מיד שא"א לומר שלצערו קמכוין (שגילה דעתו דניחא לי), לכאורה אין סברא להתיר?

ובאמת מפורש בתוס' ב"ק עא, א (הובא בהערה *51) דהיכא שגילה דעתו לא אמרינן לצעורי קמכוין. ודוחק גדול (לדעתו) לומר שזהו דוקא בגילוי דעת שיש בו מעשה. וא"כ צריך ביאור בכל ההסברה דסעיף ז'.

כמובן שבאמת אהרן לא כיוון לאיסור, כמבואר בסעיף ח, והשאלה דלעיל היא על הביאור דסעיף ז'.

ב. לכאורה יש לומר בשני אופנים:

א) כל ההסברה שגילוי דעת מועיל ע"י מעשה לבד, הוא רק כדי לאפוקי דין "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" - דע"י גילוי דעת שיש בו מעשה מצד הבעלים הרי גם אם אינו שלו יכול השני לאסור את זה. אמנם, לא קאי כלל בהסברה זו להסביר הקשר בין גילוי דעת שיש בו מעשה לזה שלא אמרינן לצעורי קא מכוין. והיינו שכל האריכות בסעיף ז' הוא רק להשקוט בפנים דקאי בדין "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" גרידא, ולא קאי הכא בשיטת הפוסקים דע"י מעשה האוסר - כן יכול לאסור.

והתירוץ להתיר מעשה אהרן גם לשיטת פוסקים אלו הוא ההסברה בסעיף ח' ובלי הסברה זו אכן זה לא יוסבר.

ב) ועוד י"ל שמתורץ ע"פ הנתבאר בסוף הע' 48 דהקשה שאם התירוץ הוא שלא התכוון לאיסור, מדוע צריכים לסברת "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", הרי אם לא כיון לאיסור - אין כאן ע"ז מתחלה? וע"ז מתרץ דסברא זו גופא שלא כיון לאיסור אמרינן רק לגבי הדין "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו".

והיינו, שאם הדבר הי' של האדם עצמו ועשה מעשה האסור - למשל אם נסך יין לע"ז - לא נאמר שלא כיון לאיסור אלא נדון שמן הסתם עבד ע"ז. ורק כשהדבר אינו שלו - אז יש לדון על מחשבה שלו ואפשר להתיר מצד שלא התכוון לאיסור.

והשתא יוצא דגם לשיטת הפוסקים דע"י מעשה אפשר לאסור דבר שאינו שלו - אין זה כי קנאו בשינוי לגמרי והרי זה כמו שלו ממש, דהרי אם זוהי הסברא, גם לא נאמר לצעורי מכוון, כמו שלא אומרים זה בנוגע לחפצי האדם עצמו, אלא גם לשיטות אלו - וודאי אין מעשה האוסר נחשב לקנין ממש, וזה גופא ההסברא בזה שאומרים דלצעורי מכוון ולא כיון לאיסור - שגם אם האוסר עשה מעשה וכקנין ממש, עדיין אם הבעלים לא ניחא לי' - נאמר שאין במעשה זו שום איסור כי לצעורי מכוון. כי מכיון שאין החפץ שלו ממש, הרי כדי להחשיב מעשי האוסר ולהפקיע ממנו דין "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" צריך להיות בטוח במאת האחוזים שאכן התכוון לע"ז והבעלים ניחא להו בזה.

ומעתה יוצא דגילוי דעת הבעלים הנצרך להפקיע דין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו שווה הן בדין שליחות והן בדין לצעורי קמכוון. דכמו שכאשר הדבר אינו שלו לגמרי - דהאוסר לא עשה מעשה - הנה כדי להשוותו לשליח צריך גילוי דעת חזק - ע"י מעשה, ובלי זה אמרינן דאין כאן רא' מספקת שרוצה שהשני יאסור - הנה כן יהי' גם בדין לצעורי קמכוון, שכדי שנוכל להיות בטוחים במאת האחוזים שאכן אין כאן "לצעורי קמכוון" ואין כאן שום ספק וספק ספקא שהתכוון לע"ז, צריך גילוי דעת חזק ע"י הבעלים והוא ע"י מעשה.

בסגנון אחר: מכיון שגם ע"י מעשה האוסר, אי"ז שקנאו לגמרי ולכן יכול לאסור, אלא צריך להיות בטוח לגמרי שהתכוון לאיסור, ובלי זה נשאר הדין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, לכן כהמשך לסברא זו צריך גילוי דעת ע"י מעשה.

ג. אלא שיש להקשות על שני התירוצים:

בנוגע לתירוץ א' יוקשה דלפי זה כל סעיף ז אינו לפי ההלכה (דעכשיו). ובנוגע לתירוץ ב' ק"ק לומר שהבעלים צווחים ואומרים "ניחא לי בזה", והשני עושה בדיוק כפי רצון הבעלים, וואכ"ז אומרים שהכוונה בהעשיה היה כדי לצער?!

אלא ששאלה זו אפשר להקשות גם על סברת שליחותא דיד' קא עביד, דהבעלים צווחים ואומרים שרצונם בזה, ואנו נאמר שאין כאן רצון חזק מספיק להראות דניחא לי'!

הרי ברור שגם בדין גילוי דעת גרידא, המעשה אין בה ענין כשלעצמה, אלא היא מורה ומגלה שאין כאן אמירה לבד של הבעלים, אלא מגלה "רצון חזק", ועד שיש בגילוי דעת מעשה - עדיין אין אנו בטוחים ברצונו.

וא"כ, שפיר אפשר לומר סברא זו גם בענין דלצעורי מכוון היינו שכדי שאכן נדע ממש שהבעלים ניחא להו בזה, אין מספיק גילוי דעת גרידא אלא צריך מעשה דוקא.

ד. ולכאורה יש לומר יתירה מזו:

לא מצינו שגילוי דעת הבעלים בדין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו תלוי בידיעת האוסר רצון הבעלים, ולא על זה דנים כלל, וגם אם האוסר אינו מכיר את הבעלים ואינו יודע רצונו כלל, עדיין שני הדינים קיימים: א) דגילוי דעת הבעלים ע"י מעשה משהו את האוסר לשליח. ב) אם גילה הבעלים דעתו שרצונו בזה - לא אמרינן לצעורי קא מכוון.

ונמצא, שזה שלא אמרינן לצעורי קא מכוון, אינו מצד שלא יכול להיות שהתכוון האוסר לצער הבעלים אם הבעלים רוצה בזה, שהרי האוסר לא יודע כלל רצון הבעלים ובודאי תמיד יכולים לומר שלצעורי קא מכוון.

אלא שדין זה שכאשר הבעלים ניחא לי' אז לא אומרים לצעורי קא מכוון - הוא דין ב"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", דהא גופא שיקנה האוסר הדבר בשינוי וכו' ויחשב שלו, נאמר רק כשניחא להו לבעלים, דאז סברת "לצעורי קא מכוון" לא יספיק להיתר - שהרי לא נחדש אנו שהתכוון האוסר לצער את הבעלים - כאשר הבעלים עצמו רוצה בזה, אמנם אם אין אנו בטוחים שהבעלים עצמו רוצה בזה - כי לא עשה מעשה - שפיר נחדש שהתכוון האוסר לצער.

ה. אלא שי"ל לאידך שאין להשוות מינוי שליח (לדבר עבירה) לאסור דבר ע"י כוונתו (אף שכוונת האוסר מצד עצמו אין לו שייכות לדבר שאינו שלו), שע"ז צריכים גילוי דעת חזק, אין להשוות זה למצב שהאוסר עשה מעשה שהרי זה "כמו שקונה את הדבר בשינוי", אלא שיש סברא צדדית להתיר והוא שאומרים שכיוון לצערו, ובמקרה שהבעלים אומרים בפירוש דניחא להו אינו מסתבר כלל לומר שכוונתו לצערו.

ליתר ביאור:

כשאין מעשה ע"י האוסר, בעצם אין לו שום שייכות לאסור הדבר, להיות שאינו שלו. והאופן היחידי ששייך שיאסור אותו הוא כשנעשה (כעין) שליח דהבעלים. במקרה זה מובן שצריכים גילוי דעת חזק וכו' למנותו לשליח.

משא"כ כשעשה מעשה, הרי יש לו שייכות מצד עצמו להדבר, שהרי זה "כמו שקונה את הדבר בשינוי", ולכן ביכלתו לאסור הדבר מעצמו. רק שיש סברא צדדית, דאמרינן שכוונתו לצערו.



בגוף תירוץ צלה"ב, ואכן ראיתי בליקוט קבצי הערות מכל השנים שכבר דנים בזה, ועדיין אולי יש מקום שמישהו יתרץ באופן ברור:

על איזה מעשה דנים כאן שמצד אחד נאמר שיש כאן מעשה אסור, ומצד שני נאמר שאינו אסור מצד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו?

הרי לא מדובר על עבודת ע"ז - שהרי ברור שאהרן לא עבד ע"ז, אלא מדובר על עשיית פסל. והשתא, הרי איסור עשיית פסל הוא גם כאשר הדבר לא נאסר, וכמפורש בהע' 49! וא"כ, מה נוגע לכאן דין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו הרי גם אם הפסל לא נאסר ע"י פעולת אהרן - עדיין אסור לאהרן לעשותו?

ויתירה מזו, הרי בכל הדוגמאות של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו הדבר כן, שגם אם הדבר לא נאסר ע"י מעשה האדם, אבל גוף הפעולה הוא פעולה אסורה. ולמשל, המנסך יין חבירו לע"ז - הנה גם אם לא נאסר היין ואין זה נעשה יין נסך - הרי עדיין אסור לעשות את זה, ובודאי אין זה מעשה המותר - לנסך יין חבירו לע"ז. וא"כ, מה יועיל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, הרי אם המעשה - עשיית פסל - הוא מעשה אסור - הנה גם אם הדבר לא נאסר במעשיו - עדיין אסור לאהרן לעשות את זה!

[ואכן במכתב רבינו (הנדפס בלקו"ש הוספות לחלק ל"ו) נראה שהרב סאוויצקי שאל את הרבי שאלה כעין זו, דרואים בהלכה ברמב"ם שאיסור עשיית פסל הוא גם לפני שיעבד וכו'.

אך שאלתי הוא על עצם יסוד התירוץ שדנים רק מצד דין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שלכאורה גם בשאר הדינים שאומרים כלל זה, עדיין אין זה היתר לגברא לעשות את האיסור בדבר שאינו שלו, ורק אמרינן שלא נאסר החפץ].



שקו"ט הערות והארות, ויקהל א

נכתב בשעתו על הפורום של קבוצת לומדי השיחות
נערך ע"י חברי המערכת

בסעיף ב' מבאר שבדברי משה רבינו ע"ה נתבאר הטעם למה בנין המשכן אינו דוחה שבת - מצד חשיבותו היותו מהעשרת הדברות.

ולפי זה נראה דליו"ט שאינו מהעשרת הדברות לא שייך טעם הנ"ל, וא"כ לפי המבואר בהשיחה נראה שעל פי פש"מ בנין המשכן דוחה יו"ט (משא"כ לטעם הספורנו ומפרשים בהערה 26).

אבל להלכה קיי"ל דבנין בית המקדש אינו דוחה יום טוב (שבועות טו, ב. רמב"ם בית הבחירה פ"א הי"ב).

ויש להעיר בזה ממ"ש בצפנת פענח (הובאו דבריו לעיל בחלק י"א שיחה ב' לפרשת תרומה הערה 39 ובשוה"ג) בגדר מצות בנין בית המקדש, ושם נת' שיש חילוק בין המשכן והמקדש, והנפק"מ שהמשכן דוחה שבת, והצ"ע"ג בהערה שם הוא רק לגבי שבת מטעם המכילתא (דידן).

וא"כ י"ל דליום טוב החילוק במקומו עומד, וגם ע"ד ההלכה - לשיטת הצפנ"נ - בנין המשכן דוחה יו"ט.



בסעיף הנ"ל מפרט החשיבות של הציוויים שנאמרו בעשרת הדברות. וז"ל:

(ה) העשה"ד נאמרו במעמד כל ישראל יחד, ומזה - שענין מיוחד בציוויים אלו ולכן נאמרו לכל ישראל, אנשים ונשים וכו' (כולל משה והזקנים) ביחד.

וצריך ביאור מה הדיוק ב"וכו", כאילו מדייק לא לכתוב אנשים נשים וטף?

בדרך אפשר י"ל, באסיפת כל ישראל יש חשיבות מעבר לקיום המצוה פרטית, כמו בהקהל, למען ישמעו כו' ויראו. משא"כ כאן ההדגשה על החשיבות לגבי קיום מצוה זו, וזה נוגע בעיקר להמחוייבים, כולל הנשים, אהרן והזקנים.





שקו"ט הערות והארות, ויקהל ב

נכתב בשעתו על הפורום של קבוצת לומדי השיחות
נערך ע"י חברי המערכת

א. בסעיף ב מבאר פירש"י בפרשת תרומה בנוגע לכפורת הארון, ש"פירשו רבותינו שהי' עובי' טפח", ואשר מזה מבואר למה דווקא אצל הארון נאמר בהציווי למשה "ועשו" לשון רבים, וז"ל (סוף הסעיף):

ומובן בפשטות שאין בכחו של אדם אחד לעבוד ולעשות חתיכת זהב רבת משקל
כזה - הכוללת זהב הכפורת והזהב רב שממנו נעשו שני הכרובים - אם לא בסיוע של
עוד בנ"א. ולכן נאמר "ועשו", ל' רבים.

ואף שגם בהקדשים כתיב "ועשית את הקדשים גו'", ומפורש ברש"י "שלא היו
יכולין להקימו . . מחמת כובד הקדשים" - הרי המדובר בהציווי הוא ע"ד העשי'
ואפ"ל - מושכב. ופשיטא שלא הי' בזה דוגמת הענין דהגבהה מן הקרקע והנחה ע"ג
הארון - כמו שהי' בכפורת.

ויש לשאול, דאם כל הסיבה ללשון "ועשו" בנוגע לארון הוא בגלל הכפורת, למה רק בהארון
עצמו נאמר הלשון "ועשו", ובנוגע להכפורת נאמר הלשון "ועשית", לשון יחיד?

ונראה לומר, ע"פ הנתבאר בקטע האחרון של הסעיף, שלעשיית האדנים כשהם מושכבים
לא הי' צורך בסיוע של כמה בנ"א. שאינו דומה להכפורת שבגמר עשיית הארון היו צריכים גם
להגביהו מעל הקרקע ולהניחו על הארון.

היינו שמסביר, שבעצם גם הכפורת הי' אפשר להבנות ע"י יחיד (כשהיא מונחת בקרקע).
ורק שבפועל, היות וגמר עשיית הארון הוא הנחת הכפורת על גבי הארון, הי' צורך לרבים. א"כ
נמצא מובן למה רק הארון הי' צ"ל בסיוע של רבים ולא עשיית הכפורת, לכן נאמר "ועשו" לשון
רבים דווקא אצל הארון ולא אצל הכפורת.

אך באמת המשמעות בפנים השיחה הוא שהקטע "ואף שגם הקדשים..." (שהגבהה והנחת
הכפורת על הארון היא חלק מעשיית הארון), אינו בא להסביר הלשון ועשית לעומת ועשו, אלא
הוא כפרט נוסף על כל הנקודה שביאר לפנ"ז. ויש לעיין.





והנה, שם בהערה 20 מוסיף:

ואף שגם בנוגע להמנורה כתיב (תרומה כה, לא) "ועשית מנורת זהב טהור", והמנורה היתה "ככר זהב טהור" (שם לט) שגם זה משא כבד. . הרי ה' זה "משקלה עם כל כלי" (בפי' הרמב"ן בפרש"י שם); גם את"ל שזהו משקל המנורה בפ"ע (רא"ם וכו' בפרש"י שם) הרי פרש"י שמשה לבד טלטל הככר והשליכו לאור (שם כה, לא).

ובהערה 25:

וכן האדנים שכתוב בהם (תרומה כו, יט) "תעשה", אף שכל אדן ה' ככר כסף (פקודי לח, כז) - לא ה' הכרח להגביהם בעת עשייתם כו'.

ולכאורה קשה, דלבד הכפורת, הקרשים והמנורה היו עוד כמה כלים כבדים ביותר, כמו הכיור, מזבח הזהב וכדומה, וזוהי גם בלי להגיד שהיו עבים, כמו אצל הכפורת - כי אפילו אם לא היו עבים דוקא, הרי ההכלי בעצמו כבד יותר מהכפורת שהי' שטוח ועב?

אך יש לבאר בפשטות, שדנים רק על המנורה והארון שהי' בהם דין מקשה, אך שאר הכלים יכול להיות שנעשו מהרבה חלקים קטנים שחברו בסוף, ולא הי' צריך להיות בסיוע כמה בנ"א.



שקו"ט הערות והארות, פקודי א

נכתבה בשעתו על הפודום של קבוצת לומדי השיחות
נערכה ע"י חברי המערכת

בסעיף ד' כתב:

ומוסיף רש"י (אחרי "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו") - "וגו", באם יקשה תלמיד ממולח: כיון שאומר "במעשה ידיכם" דבנ"י - מהו ההכרח שיהי' "נועם ה' אלקינו" גם על משה - שיראה המשך הכתוב "ומעשה ידינו", היינו שגם מעשה ידי של משה הי' בעשיית המשכן (ביחד עם מעשה ידיהם דבנ"י).

ויש לעיין מהו הקשיא של התלמיד ממולח בדיוק?



בפשטות שואל ע"ד ממ"נ או עליכם או עלינו, באם הברכה קאי גם על משה הול"ל יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידינו מלכתחילה, ואם לאו והברכה אינו אלא על מעשה ידיכם, למה מוסיף נועם ה"א עלינו. וע"ז מתרץ שאכן או' מעשה ידינו בהמשך הכתוב.

אך יל"ע לפ"ז הלשון " מהו ההכרח שיהי' 'נועם ה"א עלינו' גם על משה", שמשמע קצת אחרת.

והנה להבהיר ולחדד השאלה, מדוע בכלל מחדש רבינו כאן ענין שלישי ברש"י (לאחר שחידש ברש"י - שמדובר א. בברכה מיוחדת ד"יהי רצון". ב. שכלל משה את עצמו בברכה) - ענין קושיית התלמיד ממולח, הרי אפשר לומר בפשטות שה"וגו" מסביר את הענין השני מדוע משה כלל את עצמו.

ואולי י"ל הפירוש בזה:

התלמיד ממולח מקשה כך, שמכיון שבפסוק כתוב "ויברך אותם", וממילא רש"י מדייק לומר שאמר להם משה יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם - אף שמן הראוי לכלול את משה בברכה זו שנקראת תפילה, אבל מנין לנו לחדש שכלל משה את עצמו לאחר שבפסוק משמע שבירך רק את בני ישראל,

על כך מוסיף רש"י "וגו" שהמשך הפסוק 'מעשה ידינו' שכולל משה ביחד עם בני ישראל היתה גם כן בעשיית המשכן.

אבל אי אפשר לפרש כן בשיחה, כי לפי המבואר מהשיחה, כבר מובן מה"עלינו" שמשם כלל עצמו בברכה.

ב. ומפנ"ז נראה לבאר, שמצד אחד יש סברא לומר שמשם גם יכלול את עצמו בברכה (לאחר החידוש שהיא מעין תפילה, כי בברכה רגילה אדם מברך אחרים ולא את עצמו, אבל "יהי רצון" שייך גם על עצמו), ולכן מסתבר לומר שתפילת משה 'זיהי נועם' .. עלינו' נאמרה כאן.

אבל עדיין קשה לתלמיד ממולח, הרי מלשון הפסוק לכאורה משמע שברך רק את בני ישראל, ואיך נחדש שכלל עצמו (אפילו אם מסתבר לומר כן).

על כך מרמז רש"י "וגו" "למילים "ומעשה ידינו", שגם מעשה ידי של משה היו במשכן ביחד עם בני ישראל (אולי הפירוש במוסגר בסוף האות שמעשה ידי דמשה הוא בתוך מעשה ידיהם דבני ישראל?).

ג. בדרך חידוד אפ"ל ברכה שהשכינה ישרה בבנ"י בדרך ממילא שורה גם אצל משה. אבל כאן מדבר על ענין נוסף - השראת השכינה במעשה ידיהם. ועל זה מקשה התלמיד ממולח, שאף שמשם נכלל ב"דינו", אבל מהי ההכרח שמשם נכלל בברכה שתשרה במעשה ידי? ולכן מוסיף "וגו".

אלא שזה צע"ק מה שכתוב בשיחה "מהי ההכרח... גם על משה", ולפי הנ"ל הול"ל "על מעשה ידי משה". כי זה שקאי על משה גם, כבר מבואר לעיל בתחילת הסעיף, כפי שהעירו לעיל.

ולכן נראה שהיא שאלה כללית, דמהי ההכרח שיהי' השראת השכינה על משה, כי אפשר שהפסוק מדבר על משהו אחר לגמרי.

ד. וי"ל הביאור בזה:

בפשש"מ מוכרח (לביאור הרבי, וצריך להתייגע להבין ההכרח בזה) שני דברים. שעיקר הברכה היא לישראל, כי מרע"ה לא היה שותף בעשיה עד הסוף, ומאידך צריך לכלול גם את משה שהצטרף לבסוף.

ולכן: א. עיקר הברכה היא לישראל: יה"ר... במעשה ידיכם. ב. רש"י הוצרך לפרש מקור שגם משה בכלל הברכה, ומצא ע"ז הפסוק ויהי נועם, שהוא תוכן הברכה לישראל (ד"אמר להם", למבוקשם, שתשרה שכינה במעשה ידיהם, ועד"ז ויהי נועם ה' - היינו שתשרה שכינה) אלא שנכלל בזה גם משה ("עלינו").

ועניין קושיית התלמיד ממולח: שאמנם נאמר הלשון בפסוק "עלינו" שמשמע מזה שמשה בכלל, אבל, כיון שהוא ממולח ולומד עומק הפשט ולא רק פירוש הפשוט של התיבה, מקשה: דכל ההכרח של רש"י לומר שפסוק זה דייקא, הוא חלק מ"ויברך אותם" הוא לא מצד רמז במקרא דידן, אלא מצד הכרח שכלי שצריך להיות המשך לברכה שכוללת גם את משה, וא"כ קשה, אם מצינו הפסוק ויהי נועם שעניינו זהה לברכה לישראל מניין שפירושה של תיבת עלינו היא לכלול גם ברכה למעשה משה, הרי ייתכן ש(כשם שתיבות הראשונות בהפסוק ויהי נועם ה' אלוקינו הם מקבילות לברכה יהי רצון שתשרה שכינה, רק שזה לשון חז"ל וזה לשון המקרא, אולי) גם תיבת "עלינו" היא על העבודת המשכן דבנ", שמשה מברך את כלל ישראל שתשרה שכינה "עלינו", אבל זה קאי בעקבות מעשי בני ישראל, ורק שמשה גם מתברך בתוך כלל ישראל על אף שאינו על מעשה ידיו.

וא"כ יוצרכו לחפש פסוק אחר בתוכן ברכה זו שיכלל גם מעשי משה בברכה זו.

וליישב זה ממשיך רש"י תיבת "וגו" שמפורש בהמשך הפסוק "מעשה ידינו" היינו שאי"ז רק ברכה לכלל ישראל (שמשה בכללם, אבל רק) אודות מעשיהם דבנ", אלא הברכה לכלל ישראל כוללת גם מעשה ידיו דמשה.





ביאור בדא"פ בכללות העניין בפרש"י שבשיחה ובקושיית התלמיד ממולח וישובה

נכתב ע"י א' מאנ"ש

א. בלקו"ש חי"א מביא שלאחר שהביאו בני התרומות, ועשו ה"חכמי לב" הכלים והקרשים, והביאום למשה שיקים המשכן, נאמר בפסוק "ויברך אותם", ורש"י מפרש נוסח הברכה "אמר להם, יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם, ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו וגו'". ומבאר כ"ק אדמו"ר הטעם שציין רש"י וגו' להמשך הכתוב, וז"ל:

ומוסיף רש"י (אחרי "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו") – "וגו'", באם יקשה תלמיד ממולח: כיון שאומר "במעשה ידיכם" דבני' – מהו ההכרח שיהי' "נועם ה' אלוקינו עלינו" גם על משה – שיראה המשך הכתוב "ומעשה ידינו", היינו שגם מעשה ידי של משה הי' בעשיית המשכן (ביחד עם מעשה ידיהם דבני'). עכלה"ק.

והקשו בזה (בקבוצת לומדי השיחות pls), שצ"ב (א) היאך יש קס"ד להתלמיד ממולח שתיבת "עלינו" לא תהי' על משה, ומדוע דוקא תיבת "ומעשה ידינו" מכריחה שמדובר גם אודות משה רבינו. (ב) לאידך גיסא: באם לאחר שנאמר "ויהי נועם . . עלינו" עדיין אפשר ללמוד שהשראת השכינה היא על ישראל ולא על משה, מדוע הוי זה רק קושיית התלמיד ממולח, הרי לכאורה מכאן הוא לימוד עצם העניין של הברכה למשה, והי' לרש"י להביא בפירוש תיבה זו ("ומעשה ידינו") שממנה דייקא היא ההוכחה?

ב. וי"ל הביאור בזה בפשטות בהקדם סיכום וחידוד נקודת הביאור בשיחה, שכדי להגיע לנקודת הביאור כדאי לחלף את העניין לג' יסודות, שמהם נבנית ההבנה בדברי רש"י:

(א) ברכה זו אין עניינה נתינת יישר כח על עבודת בני ישראל, אלא ברכה מיוחדת, שלאחרי שהביאו תרומתם ועשו ה"חכמי לב" מלאכתם, שעניין כל הזה הי' כדי שישירה הקב"ה שכינתו – הי' צריך לברכם שאכן יתמלא רצונם – ותשרה השכינה במעשה ידיהם.

(ב) כשלומד ה"בן חמש למקרא" הפסוקים לפני זה, מבין שברכה מיוחדת זו צריכה להיות מורכבת מג' פרטים. א. עיקרה וראשיתה של הברכה היא לבני', דכיון שעיקר המלאכה הייתה על-ידי בני ישראל, וכלשון רש"י (לט, לב) "שלא עשה משה שום מלאכה במשכן", לכן הברכה היא על מעשה ידיהם של בני ישראל, ואי אפשר לכלול בזה את משה "שאינ ברכתם שווה". ב. צריכה להיות גם ברכה למשה, דכיון שמשה גם "עסק" בזה, שהוא השלים את בניין המשכן, צריכה להיות ברכה גם עבור משה. ג. בברכה למשה צריך להזכיר גם את ישראל, דכיון שהקמת

המשכן על ידי משה אינה עבודה בפני עצמה – אלא השלמת המעשה דבני ישראל, לכן הברכה למשה צריכה להיות גם לישראל.

והם ג' החלקים (הראשונים) בפירש"י: (א) "אמר להם" – שבזה מדגיש שאינה ברכת יישר כח רגילה, אלא ברכה לבני ישראל המצפים לברכת ה' שתשלים את מלאכתם על ידי שישרה שכינתו במעשה ידיהם (יסוד הא'). (ב) ממשיך רש"י "יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם" – שמפרט מהו תוכן הברכה המיוחדת "להם", שכיון שעיקר המלאכה הייתה על ידי ישראל, מברכם שימלא ה' וישלים המכוון של מלאכתם על ידי שישרה השכינה במעשה ידיהם (יסוד הב' – א').

ואחר כך מביא רש"י הפסוק "ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו" – שמברך את ישראל ומשה יחד, דכיון שעניינו הוא אותו התוכן דברכת משה לישראל "שתשרה שכינה במעשה ידיכם", אלא שהוא כולל גם את משה עם ישראל, משמע שהוא הוא החלק השני של הברכה הכוללת גם את מעשה משה, ומאידך – באופן שאינו מוזכר בפני עצמו, אלא יחד עם בני ישראל, כיון שמלאכתו משלימה את מלאכת בני ישראל (יסוד הב' – ב').

והמשך דברי רש"י "והוא אחד מ(יא) מזמורים בתפילה למשה", אינם רק מראה מקום לפסוק, כמובן, אלא הם יסוד נוסף (ג) לבניין פירש"י זה, ובלשון הרבי:

"דמכיון שמצינו מפורש ב"תפילה למשה" ברכה על השראת השכינה השייכת להמשכן ושגם הוא בכלל, וכאן הרי מוכרח לומר שהיה ברכה בתוכן כזה, למדין . . שאמר משה ברכה זו "ויהי נועם" בסיום מלאכת המשכן".

בפשטות, דברי הרבי אלו הם ביאור על קושיא הג' בס"א, מהו המקור לומר שהפסוק "ויהי נועם" הוא ברכת משה של פסוק דידן, שעל זה מבאר הרבי, שכיון שזהו תוכן הברכה דלעיל "שתשרה שכינה במעשה ידיכם", אלא שהוא גם כולל את משה, מוכרח שהוא ברכת משה כאן.

אלא שודאי שאין קטע זה רק ביאור (מקומי) על שאלה הג' (בשגם עדיין יוקשה המשך שאלה הג' מדוע הוי זה כאן ולא במקומו בתהילים), אלא הוא מהווה יסוד (הג') בכללות הבניין של ביאור פירש"י זה. שכיון שהוצרך משה לברך בעיקר את ישראל, ואחר כך את משה וישראל יחד – באותה הברכה, ומצינו בפסוק "ויהי נועם" שכולל עצמו באותו תוכן של הברכה לישראל כאן, מוכרחים לומר שהוא הוא המשך הברכה לישראל, הכולל גם ברכה למעשה הקמת המשכן דמשה, המשלים מלאכתם של ישראל – ומברכים את כללות המעשה שיושלם על ידי השראת השכינה.

ג. בסגנון אחר (לכלול כל היסודות דלעיל):

הפסוקים עצמם מכריחים הן את נוסח הברכה "יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם" והן את זה שהמשך הברכה היה הפסוק "ויהי נועם".



דכיון שלומדים בפסוקים שמלאכה זו של הקמת המשכן הייתה מיוחדת – (א) שנעשתה על ידי בני ישראל בשביל שישרה ה' השכינה במשכן, (ב) ושמשה לא השתתף במלאכה עצמה, ורק הקים המשכן, (ג) ויחד עם זה עסק משה ה' השלמת מלאכתם של ישראל לבנות המשכן;

הנה כשמגיעים ללמוד הפסוק דידן "ויברך אותם" קשה לה"בן חמש למקרא", היאך בירך משה רבינו ברכה מיוחדת זו באופן שעיקרה לישראל ויחד עם זה מוזכר בה גם משה, ויחד עם זה הזכרתו (היא לא בפ"ע, אלא נכללת בברכתם של ישראל,

[דלכאורה, אם יברכו תחילה את ישראל לבדם, ואחר כך את משה לבדו, יהיה חסר ההדגשה שמשה רק (וגם, באופן חיובי) השלים מלאכתם של ישראל],

וע"ז מבאר רש"י ש"אמר להם – יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם" שהוא העיקר, ומציינו כתוב בתוכן זה (שמופנה התוכן מכתוב דידן – ברכה לישראל על השראת השכינה במשכן) ממש, אלא שהוא כולל גם את משה, ולכן מוכרחים בפשוט"מ לומר שפסוק זה היה המשך הברכה כאן, שהיא אותה הברכה אלא שכוללת גם את משה – ואזי מובן שמשה אינו עיקר בהברכה ומאידך נכלל באותה הברכה ממש, כיון שהוא (רק) השלים מלאכתם של ישראל.

ד. ועפ"ז יובן בטוב גם המשך הביאור בזה שרש"י מציין תיבת "וגו" בשביל קושיית התלמיד ממולח (ויתורצו השאלות שבס"א כאן):

ההקשה לעיל (ס"א כאן, קושיא הא') מדוע הפסוק "מעשה ידינו" מלמד שקאי גם על משה יותר מתחילת הפסוק "יהי נועם . . עלינו", דשניהם לשון רבים ובפשטות כוללים גם את בני"ג וגם את משה. ואם הוקשה להתלמיד ממולח על תיבת "עלינו" שאינה כוללת את משה, מדוע לא יוקשה לו על תיבת "מעשה ידינו"?

וי"ל הביאור בזה לאור הנ"ל, דהכוונה בדברי הרבי (שקושיית התלמיד ממולח היא – "כיון שאומר "במעשה ידיכם" דבני"ג – מה ההכרח שיהי' "נועם ה"א עלינו" גם על משה", הנה אין הכוונה בזה שהתלמיד ממולח מדייק בלשון "עלינו" שלא יהיה על משה, דזה ברור שמשה בכלל, אלא כוונתו שאין מוכרח בפשוטו של מקרא שזה (השראת השכינה במשכן) הוא גם על מעשה ידיו של משה.

דכיון "שאומר במעשה ידיכם דבני"ג, והיינו כנ"ל, שההכרח בפשוטו של מקרא הוא שעיקר הברכה של משה הוא על מעשה ידי ישראל, שהם היו עיקר במעשה המשכן, ועיקר הברכה היא "להם" ולא למשה. אם-כן, מגלן שהפסוק "יהי נועם" כולל גם ברכה על מעשה משה, (שלכן פסוק "יהי נועם" יהיה הפתרון של המשך הברכה למעשה ישראל ומשה יחדיו), הרי אפשר לומר בפשטות שה"יהי נועם" הוא ממש אותו התוכן של ה"יהי רצון", ועניינו ברכה לישראל (וגם למשה) על מעשיהם של ישראל (ולא דמשה). ובסגנון אחר: אילו משה לא היה משתתף כלל בעשיית המשכן, והמעשה היה רק של ישראל, ברור שהיה מסתפק אז בברכה "שתשרה שכינה במעשה ידיכם". וכי אז לא הייתה הברכה גם למשה, וגם לדורות שלאחרי הדור ההוא?

ברור שהברכה היא לכלל ישראל שבכל הדור, שהרי השראת השכינה במשכן היא לכלל ישראל (ע"ד הדיקו בחז"ל "ושכנתי בתוכם"). וא"כ ברור גם מצד פירוש תיבת "עלינו" שכוללת את כלל ישראל, והן מצד התוכן של השראת השכינה שהיא לתועלת כלל ישראל, ומשה בכלל. והתלמיד ממולח אינו מקשה על זה מאומה. וקושייתו היא רק, כנ"ל, מניין ההכרח של רש"י בפשוט "מ שברכה זו לכלל ישראל היא גם על מעשהו דמשה, ולא רק על מעשיהם דישראל שהם היו עיקר בזה.

ועל זה עונה רש"י בתיבת "וגו", שבהמשך הכתוב מופיעים התיבות "ומעשה ידינו", שכאן אין לטעות שמדבר אודות השראת השכינה בזכות מעשה ידי ישראל בלבד, שהרי מזכיר בפירוש בלשון רבים מעשה ידינו של משה וישראל, וממילא מובן שגם התחלת הפסוק, "ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו" שהוא אמנם אותו תוכן הברכה "שתשרה שכינה במעשה ידיכם", אבל כולל גם מעשה ידיו של משה, ולכן מוכרח בפשוט "מ שפסוק זה הוא הוא (המשך וחלק) הברכה לישראל בפסוק דילן "ויברך אותם".

ה. ולבהירות הדברים מועתק כאן שוב לשון הרבי בשיחה, בשילוב הביאור בדא"פ דלעיל בלשונו הק':

ומוסיף רש"י (אחרי שמבאר שתוכן המשך ברכת משה, שהיא אותה הברכה לישראל, אלא שכוללת גם את משה "ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו") – וגו' שבזה מרמז להמשך הכתוב "ומעשה ידינו", שבזה מיישב רש"י שבאם יקשה התלמיד ממולח: שאף שתיבת "עלינו" שבפסוק וודאי כוונתה שהשראת השכינה במשכן היא לתועלת ועל כלל ישראל כולל משה רבינו, הנה כיון שאומר משה רבינו בברכתו "יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם" דבני ישראל והיינו שלא כלל בתחילת ברכתו את משה, לפי שמעשיהם של ישראל הם עיקר מעשה המשכן "ואין ברכתם שווה", אם כן, אף שמצינו שבברכה ויהי נועם.. עלינו אומר לשון רבים וברור שגם משה בכללם של ישראל, הנה עדיין אפשר לפרש שגם פסוק זה מדבר אודות מעשיהם של ישראל שהיו העיקר, וא"כ מהו ההכרח שיהי' נועם ה' אל עלינו" גם על מעשה ידי משה. ואם אין הכרח שזה קאי על מעשהו דמשה, אין מקום שרש"י יביא הפסוק "ויהי נועם" כאן, ועדיין יוקשה היאך כלל משה בברכתו גם את מעשה ידי משה?

ועל זה מוסיף רש"י תיבת "וגו" שבזה מורה להתלמיד ממולח – שיראה המשך הכתוב "ומעשה ידינו", וילמד מזה שאין תיבת "עלינו" קאי על מעשה ידי ישראל ומשה רק נכלל בהברכה בכך שהשראת השכינה היא תועלת עבורו, אלא היינו שגם מעשה ידיו של משה הי' בעשיית המשכן ביחד עם מעשה ידיהם דבני ישראל וכנ"ל שאין לתת למשה ברכה נפרדת על מעשה ידיו בפ"ע, כי-אם יש להדגיש גם בברכה למשה שעניין מעשה ידיו הוא השלמת מעשה ידי ישראל.



חלק יב

בגדר הכללי דשביתת שבת ושביעית (א)

נכתב ע"י הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ
שליח כ"ק אדמו"ר, אשקלון ארדה"ק ת"ו

שקו"ט בהבנת המהלך והחידוש בלקו"ש חי"ב בהר א' ס"ה

א. בלקו"ש חי"ב בהר א' מבאר הגז"ש מהתו"כ "כשם שנאמר בשבת בראשית שבת לה', כך נאמר בשביעית שבת לה'". ודייק כ"ק אדמו"ר כמה דיוקים בזה: (א) התו"כ אינו מביא מהו הלימוד מהגז"ש. (ב) מאריך בלשון "כשם שנאמר בשבת שבת לה'" כך נאמר בשביעית שבת לה', והי' יכול לקצר. (והשינוי בב' פרטים אלו מפירש"י עה"ת "לשם ה', כשם שנאמר בשבת בראשית" – שגם ביאר מה למדים מהגז"ש, וגם קיצר בלשונו, ויעויין בשיחה הביאור בפרש"י בפ"ע).

ובס"ה מבאר דברי התו"כ, שמכך שמזכיר רק עצם הלימוד הנלמד מהגז"ש, ואינו מפרט מהו הלימוד – "יש לפרש שחידושו של התו"כ הוא (לא) הלכה מסויימת שנלמדת משבת, כ"א) דכללות הענין של שבת מלמד על שביעית ולא להיפך". וממשיך לבאר הדברים – שאריכות הלשון בתו"כ עניינה הוא ללמדנו ששבת מלמדת אשביעית ולא להיפך.

והטעם שצריך להדגיש ששבת הוא המלמד על שביעית, מבאר בשיחה על יסוד דברי הראב"ד (בביאורו השני), שההלכה שנלמדת כאן משבת לשביעית היא דין "תוספת", דכשם שבשבת אין

חיוב תוספת שבת מדאורייתא, כך גם בשביעית אין דין תוספת שביעית מדאורייתא. וכיון שיש בשביעית סברא חיצונית (מהגז"ש) מצד גדר המצווה לחייב בתוספת שביעית, ולפיכך התו"כ מאריך וכו' "כך נאמר בשביעית" ללמדנו בכך (שאי"ז כגז"ש רגילה שהתיבות כתובות בב' המצוות ולמדים מהמפורש אל הסתום, אלא) שצריכים להדגיש כאן ששבת היא המלמד ושביעית הוא הלומד, דבלא זה, כיון שבשביעית ישנה סברה שיהיה תוספת שבת, הו"א שילמדו משביעית לשבת לחייב בתוספת שבת. וכשמדגישים להיפך, שלמדים שביעית משבת, מבינים שזהו חידושו דהגז"ש – לאפוקי מהאי סברה וללמדנו שכשם שבשבת אין דין תוספת מדאורייתא כך גם בשביעית אין דין תוספת שבת. ומסיים הביאור במילים "ולזה מדייק התו"כ ודורש: כשם שנאמר בשבת כו' כך נאמר כו'. היינו, הלשון שבת לה' (הנכפל פה) מדגיש ומלמדנו שהשבתה של שנה השביעית היא בדוגמת השבת לה' – שבת בראשית, ויש ללמוד אופני ודיני השבתה שלה משבת בראשית, ולא להיפך". ע"כ תוכן הביאור, (כשבתחילה וסוף הובאה לשון הרבי המדויקת, כדי להבין השקו"ט בזה לקמן).

ב. והנה, מלשון השיחה משמע שהביאור בדברי התו"כ יש בו ב' חלקים: א. המודגש (ראה בלשון המועתקת) בתחילת וסיום הביאור, שהלימוד משבת לשביעית הוא "לא (רק) הלכה מסויימת", אלא עניין כללי משבת לשביעית. וכ"ה בסיום הביאור, "שהשבתה של שנה השביעית היא בדוגמת השבת". ויש ללמוד אופני ודיני השבתה שלה משבת בראשית". ב. כללות הביאור מדברי הראב"ד, שלמדים משביעית לשבת דין פרטי של "תוספת". ושאופן הלימוד של דין פרטי זה הוא, לא (באופן הרגיל שהגמרא או המדרש מפרשים הדין, אלא) מכך שהתו"כ מאריך לכתוב ולהדגיש ששבת הוא המלמד על שביעית, כדי לשלול שביעית ילמד על שבת שיהיו חייבים שניהם בתוספת.

ולכאן ה' יכול להסתפק בעניין הב' (הדין פרטי של תוספת שבת, שלמדים משבת לשביעית שאין חייבים בתוספת), וכבר היו מתורצים בזה ב' הדיוקים דלעיל (א. שהתו"כ לא מפרש מה למדים מהגז"ש. ב. הטעם שמאריך בלשונו). דלאחר שידענו שיש סברה חיצונית בשמיטה לחייב בה תוספת שמיטה, מובן – שכאשר מאריך התו"כ בלשונו ואומר בפירוש שלמדים משבת לשביעית ולא להיפך, הרי כוונתו היא לדין זה דתוספת שבת ושביעית, שיש מקום בסברה ללמוד להיפך, לחייב בשבת כמו בשביעית, וע"י האריכות יודעים שלומדים משבת לשביעית שאין דין תוספת. ובה מבוארים ב' העניינים – דידעין מהו הדין שלומדים, וכן מובנת האריכות בלשון שהיא מלמדתנו מהו הדין.

אך לפי"ז צ"ב מהו הצורך בעניין הכללי, שכללות עניין השביעית למדים מכללות עניין השבת? וי"ל בפשטות: דמהדין פרטי יש טעם לאריכות לשון התו"כ, וגם למדים מהו הדין שמלמדנו התו"כ, אבל עדיין אין מבואר מדוע נקט התו"כ בסגנון זה, דבמקום לומר בפירוש שלמדים משבת לשביעית דין זה שאין "תוספת", כתב הגז"ש באופן בדין זה ד"תוספת". [והי' אפשר לדחוק, שכיון דאפשר להבין מהו הדין אי"צ לפרשו, אבל זה דוחק, ויותר מתאים לכאורה לכתוב הדין בפירוש]. ומוזה מובן היסוד (הצורך) לעניין הא' בביאור דברי הרבי, שהתו"כ לא בא ללמד דין פרטי, אלא שהעניין הכללי דשמיטה נלמד מהעניין הכללי דשבת. שבוה יובן

הטעם שהגז"ש נאמרה בצורה כזו, דאף שוודאי שיש בה גם הדין פרטי דתוספת שבת (מעצם זה שמאריך ללמד משבת דוקא מלמדת אשביעית, כנ"ל), הנה עיקר העניין שלמדים הוא העניין כללי – שכללות העניין דשביעית נלמד משבת.

אבל עדיין (אף שמוכן הצורך בעניין הכללי) – צ"ע, מהו גדר העניין הכללי דשביטה שלמדים משבת לשביעית.

ג. ובהקדים, אופן אחד שהיה אפ"ל בכללות סעיף זה (הנוגע גם לפרט זה), שבאמת כוונת התו"כ היא רק לעניין הכללי. ולא נחית לדין הפרטי דתוספת שבת. והכוונה במה שכתב אדמו"ר מביא דעת הראב"ד בדין תוספת שבת (בלשון השיחה "ויובן זה בהקדם מה שפירש הראב"ד") – אין הכוונה בזה שהתו"כ התכוון בפירוש לדין זה דוקא, ואינו אלא דוגמא של דין שאפשר ללמוד מהא דכללות עניין השמיטה נלמד משבת (ולא להיפך). והן אמת שבאופן זה יותר גלאטיק הלשון בתחילה ש"כללות הענין של שבת מלמד על שביעית", וכן בסיום כנ"ל "השביטה של שביעית היא בדוגמת השבת . . ויש ללמוד אופני ודיני השביטה שלה משבת בראשית, ולא להיפך".

אבל באמת שאי אפשר לומר כן בשיחה, כיון ש(א) אפילו כשאומר שהתו"כ מלמד העניין הכללי, מסייג "חידושו של התו"כ הוא (לא) (רק) הלכה מסוימת שנלמדת משבת, כ"א) דכללות וכו'", שמזה רואים ברור שהתו"כ בפירוש בא ללמד (גם) הדין פרטי דתוספת שבת. אבל זוהי רק הוכחה מלשון השיחה בתחילה. ויתירה מזו, הוא מכל תוכן הביאור – שהרי הביאור באריכות לשון התו"כ לומר ששבת מלמד אשביעית ולא להיפך, הוא מבוסס רק על זה שבדין תוספת – יש סברא חיצונית בשביעית שתהיה תוספת, ושמיני' נלמד גם על שבת, שלכן הוצרך התו"כ לכתוב הגז"ש באופן כזה שיובן שהשבת מלמדת על השביעית ולא להיפך. ומזה מובן, ומדויק, שוודאי שהתו"כ מלמד בפירוש את הדין פרטי דתוספת שבת, אלא שכוונת הרבי בהוספת העניין הכללי, היא שהתו"כ מלמד בעיקר עניין כללי, אלא שנכלל בזה גם הדין פרטי דתוספת שבת. שמזה מובן, שהדין דתוספת שבת (הלימוד דהראב"ד) אינו דוגמה בעלמא באיזה דין יכולה להתבטאות הגז"ש, אלא הוא גופא (חלק) דברי התו"כ – ללמד משבת לשביעית שאין חיוב "תוספת".

ד. ועכ"פ נמצא מזה (האפשרות והדחיה שבס"ג פה), שהתו"כ מלמד בפירוש גם העניין הכללי וגם הדין הפרטי ד"תוספת", וא"כ יש לחדד הדברים ולומר, שאף שלעיל הוגדר שבדברי התו"כ ב' עניינים (הלימוד הכללי משבת לשמיטה, והדין פרטי דאי"צ "תוספת"), הרי כיון שהתו"כ אומרם בבת אחת, צריכים לומר שהגדר כללי שלמדים מזה לזה, נמצא בתוך הדין פרטי דתוספת שבת. (ולאמיתתם של דברים להיפך, הלימוד כללי משבת לשמיטה מוציא דין שאצ"ל "תוספת", והכוונה לפני החצע"ג – שהדין מלמד על העניין כללי).

ואי"ל ביאור בזה: בכך שלמדים את ההלכה דתוספת בסגנון של לימוד כללי משבת לשביעית, ולא בפירוש, יש חידוש במהות הדברים. דאילו היה נכתב בפירוש הדין "תוספת" בהגז"ש, הי' מקום לומר שאין כל שייכות בין שביטה דשבת לשביטה דשביעית, והגז"ש היא רק "להעתיק"

הא דאין תוספת שבת מה"ת לשביעית שגם בה אין חיוב תוספת שביעית. אבל שביעית ושבת הם שתי מצוות שאין שייכות ביניהן. ומכך שהתו"כ מלמדנו (בלשון הרבי הנ"ל "לא (רק) הלכה מסוימת", כ"א שלומדים) שביטת שביעית משביטת השבת, מובן שדין זה גופא שאין חייבים בתוספת שבת – עניינו הוא, שמהות השביטה דשבת מחייבת שאין צ"ל תוספת. וכיון שיש גז"ש ללמד "אופני ודיני" השביטה דשביעית משביטה דשבת, היינו שמדובר באותו סוג של שביטה, מובן שגם הא דאי"צ תוספת שביעית אינו רק חידוש דין פרטי מהגז"ש, אלא הוא חלק מגדר השביטה דשביעית. ובאם נכון, נמצא לפי הביאור בשיחה, שכשאומרים שהגז"ש בין שבת לשביעית (שבתו"כ) דוחה הסברה חיצונית שבשביעית, נמצא שמשנתה גדר השביטה. שאי"ז רק כמין גזירת מלך שלא לעשות תוספת לשביעית, אף שמצד גדר השביטה דשביעית צ"ל תוספת, אלא שהתו"כ מלמדנו שזהו גדר השביטה דשביעית, שאי"צ להיות בה תוספת.

אלא שאין בדברים אלו הסברה במהות השביטה ומדוע אינה דורשת "תוספת", אלא שכן נראה הלימוד מהתו"כ, שאם כנים הדברים בסעיף זה – אין זה שהתו"כ רק דוחה הדין תוספת שביעית שמחוייב מצד גדר השביטה דשביעית להלכה, אלא שמצד התו"כ נשתנה גדר השביטה דשביעית, שהרי הוא נלמד משביטה דשבת, והיינו שזה שאין בהם תוספת הוי זה תוצאה מגדר השביטה שאינו מחייב תוספת.

והדברים עדיין צריכים ביאור, שהרי הסברה חיצונית בשביעית נובעת מגדר השביטה הכללי דשביעית, "ושבתה הארץ", שצריכים שהארץ תשבות, ולכן הייתה סברה לחדש דין תוספת שביעית שעניינה למנוע מלאכת הארץ בשביעית. וזה ברור, לכאורה, שאף שנשתנה גדר השביטה דשביעית להיות כהגדר דשבת, (וממילא לשלול התוספת), הרי עדיין גדר שביטת שביעית הוא שמיטת מלאכת הקרקע. אלא שצריך לעיין ולחפש הגדרה שאף שהוא שביטת קרקע, אי"צ לתוספת שביעית. ואין העובדה שהקרקע "פועלת" המשך מלאכת הזריעה וכו' דערב שביעית, סתירה לשביטת הקרקע.

ה. ויש להקדים הגדרת עוד עניין שצריך ביאור בזה, שגם הוא מסייע להבנת הגדר המתחדש בתו"כ ביחס לשבת ולשמיטה. דהנה הגז"ש דהתו"כ מלמדת (להמהלך בשיחה לדעת הראב"ד) – שכשם שבשבת אין חיוב מהתורה ל"תוספת שבת", כך גם בשביעית אין חיוב ל"תוספת שביעית". ועניין תוספת שביעית הוא (כנ"ל) זריעה קודם השביעית באופן ש"השדה מגדלת הזרע ומצמיחה אותו וכו'" בשביעית עצמה. ואילו תוספת שבת, הוא שהאדם צריך להוסיף מחול על הקודש. והנה, לכאורה גם בשבת מצינו דין מעין זה, שמותר לעשות מלאכה קודם השבת, והיא הולכת ונעשית מאליה בשבת. ומדוע ההשוואה לשמיטה היא (רק) מדין תוספת שבת, ולא מביאים הלימוד מדין זה דאופן השביטה דשבת הוא שמותר להתחיל מלאכה קודם השבת והיא ממשיכה בשבת עצמה.

יידוע השקו"ט באחרונים (הוזכר בשיחת אהש"פ תשל"ו, ועיין לאור ההלכה (זוין) ערך שבת, ובאתון דאורייתא כלל י') – אם מלאכת שבת (ושאר איסורים התלויים בזמן, הם) גדר גברא או (שאעפ"י שהם תלויים בזמן אפ"ל שהם איסור על) חפצא. ולכאורה, על אף הדימיון ל"סברא



חיצונית" דשביעית המבוססת על זה ששמיטה היא דין בקרקע, ולא שביתת האדם ממלאכת הקרקע, הנה באמת אין לזה שייכות לנדו"ד, כיון שגם להצד שמלאכת שבת הם איסור חפצא, הנה זהו דיון במלאכת האדם אם האיסור לעשות מלאכה חל רק על האדם או גם על החפצא. ולכן, גם אם נאמר שאיסור מלאכת שבת חל על החפצא, אין לזה לכאורה השלכה על נדו"ד, לשייך ההיתר להתחיל מלאכה קודם השבת לדין תוספת שביעית, כיון שסוכ"ס היתר זה בשבת אינו משום שאין בה דין "תוספת", אלא שמלכתחילה לא הוזהרו על השבתת המלאכות בכלל, אלא שהאדם ישבות ממלאכה. ולכן גם אם גדר שביתתו משליך על החפצא, לכאורה זהו רק במלאכה שתחילת עשייתה בזמן האסור.

ואפי' לפמ"ש הגרש"י ז"ל (שם) שהגדרה על הצד ששבת הוא "חפצא", אינו רק שהאיסור חל על החפצא דהמלאכות, אלא שההגדרה היא (כלשונו שם): "מנוחתו של מי המלאכה מפריעה, מנוחת האדם או זו של העולם", ולפי"ז, זה יותר דומה לשביעית, וכשם שבשביעית ישנה "סברא חיצונית" ששביתת הקרקע בשביעית מחייבת איסור וזריעה וכו' קודם השביעית, הנה עד"ז הוא בשבת ששביתת העולם בשבת מחייבת איסור תחילת עשיית המלאכה בערב שבת. אבל גם זה אינו, והביאור: בשביעית המחייב הוא "שביתת הקרקע" שהרי אמר הכתוב "ושבתה הארץ", היינו שאיסור האדם במלאכות הארץ נובע מגדר זה – של שביתת הארץ, ולכן ישנה סברא שייאסרו תחילות עשיות המלאכה כבר בסוף שישית. ואילו בשבת, גם אם ההגדרה של שבת היא שביתת העולם, הנה גדר האיסור הוא "לא תעשה כל מלאכה", שבשבת אסור לאדם לעשות מלאכה (ובכך להפר השביתה דהעולם בשבת), ולכן מלכתחילה אין מקום לאסור התחלת מלאכה בערב שבת והיא ממשיכה ונעשית בשבת. [ובאם נכון, הרי זה מומחש מההוכחה להצד שזה חפצא ממה דאיתא בירושלמי שגוי שהדליק נר בשבת אין זה נר ששבת, צ"ל שאינו משום שהנר דלק, אלא משום שהודלק בשבת. והא דלא אכפת לן מי המדליק, שאינו מצווה על השבת, הוא כנ"ל כיון שגם ההגדרה שהאיסור חל על החפצא, ואפי' אם ההגדרה היא שהעולם ישבות – הנה העדר וחילול השביתה – הוא איסור מלאכה שעל ידי האדם].

ומזה מובן בפשטות מדוע ההשוואה בדין תוספת שבת היא, בשבת – תוספת האדם, ובשביעית – מצד גדרה "ושבתה הארץ", איסור התחלת מלאכה שתמשיך בשביעית. ואף שכ"ז הוא דיון צדדי ככהנ"ל, נפקא לן מזה בירור העניין דכשמשווים כללות השביתה דשביעית לכללות השביתה דשבת, הנה מובן מאילו שאין הכוונה השוואה בכל הפרטים. (ולא נלמד שצ"ל גם קידוש, כבוד ועונג וכו', ופשוט), וההשוואה היא רק בשביתה – אבל גם בשביתה עצמה, ברור שיהי' חילוק גדול בין שביתת שבת, שהיא שביתת האדם ממלאכה הנלמדת מ"לא תעשו כל מלאכה", לבין שביתת השביעית – שעניינה שביתת הארץ.

וזה מחדד יותר מ"ש לעיל סוס"ד בהא דהלימוד משבת אף שהוא על כללות אופני ודיני השביתה דשביעית, אינו בסתירה לגוף העניין שבשמיטה צ"ל "ושבתה הארץ". דלכאורה, כשאומרים שהת"כ בגז"ש שולל ה"סברא חיצונית" שיהי' בשמיטה "תוספת", וששלילה זו היא (לא רק "העתקת" דין בגז"ש משבת, אלא) השוואה ב"אופני ודיני השביתה" בין שבת לשמיטה, יש מקום לטעות שזה גורם לשינוי בעצם ההגדרה של שמיטה כ"שביתת הארץ". וע"פ המוגדר

עכשיו, שהדיון (לגבי השוואת השביתות בשבת ובשביעית) אינו ביחס למה מחייב את השביתה, דזה ברור שבשבת השביתה – היא שביתת האדם ממלאכה, ובשביעית שביתת הקרקע על ידי העדר מלאכה, ואעפ"כ משווה התו"כ בין ב' השביתות, היינו שכשמעיינים בהגדרת והבנת מהות השביתה בשניהם, ושיוצא מזה הדין שאי"צ תוספת, צ"ל הגדרת השביתה עניין שאינו בסתירה לזה ששביתת שביעית היא שביתת הקרקע ושביתת השבת היא שביתת האדם ממלאכה. וכמו שיוכח עניין זה גם מעיון בהערה לקמן ס"ו.

ו. ויחודד זה יותר בהקדים שאלה נוספת. שלכאורה, הביאור מבוסס על כך שבשביעית ישנה סברה חיצונית שצריכים לתוספת שביעית (מצד גדר השביעית, "ושבתה הארץ"), ולכן מדייק התו"כ לבאר שהגז"ש נלמדת משבת לשביעית ולא משביעית לשבת.

ולכאורה, מהמהלך בפנים השיחה נראה שבשבת אין העדפה לכאן או לכאן. שהרי, אם בשבת הייתה סברה חיצונית (שלא תהיה תוספת), לא היה מדגיש בשיחה רק הסברה חיצונית דשביעית, אלא מבאר שבשניהם ישנם סברות – ומדגיש התו"כ שאעפ"כ שבת תלמד אשביעית ולא להיפך. ויתירה מזו, יש לדייק מהסגנון בשיחה, דאי"ז רק שאינו מביא שבשבת יש סברה חיצונית, אלא יתירה מזו – הא גופא שבשבת אין דין תוספת שבת, ושלמדים ממנה לשביעית, הנה זה גופא נלמד מכך שבשביעית יש סברה חיצונית שצ"ל תוספת שביעית. (היינו, שהמתחדש בגז"ש משבת לשביעית, אינה רק שהגז"ש משבת דוחה הסברה חיצונית של שביעית, אלא שכל מה שידענו שבשבת אין תוספת שבת, הוא מכך שמדגישים ששבת תלמד אשביעית (היפך הסברה חיצונית בשביעית, שמזה גופא ידענו שבשבת אין תוספת שביעית).

ועפ"ז צ"ב, שהרי בהערה 20 מובא בפירושו שיש בשבת סברה (חיצונית) שמכריחה שאין בשבת תוספת. והוא, מה שמובא מגמ' ביצה (יז,א) ששבת "מיקדשא ומקיימא", היינו שקדושתה היא מכך ששבת הקב"ה. ושביתת הקב"ה הוא רק המעל"ע דשבת. וממילא יש סברה שאא"ל בשבת תוספת שבת על ידי האדם.

ובהערה הובא זה רק ללמדנו שאי אפשר ללמוד משביעית לשבת ללא הגזירה שווה ("שבת שבת"). היינו, שבהערה הקשה שלכאורה (לולי החידוש בסגנון הגזירה שווה ששבת תלמד אשביעית ולא להיפך) באם היינו אכן למדים משביעית אשבת שצ"ל תוספת, מדוע נזקקים בכלל לגזירה שווה לזה, והרי ניתן ללמוד זאת מגוף הסברה דשביעית יש בה תוספת תלמדנו במכ"ש על שבת. וע"ז מביא הסברה הנ"ל – שכיון שקדושת שבת היא על ידי הקב"ה אין שייך שיהיה בה תוספת מצד הסברה. ורק הגז"ש משביעית הייתה מחדשת בה דין תוספת.

וצ"ע בזה, שא"כ, כיון שיש בשבת סברה שא"א להיות בה תוספת, מדוע אומר בשיחה שרק בשביעית ישנה סברה חיצונית שמצ"ע הייתה מכריעה שהגז"ש תילמד משביעית לשבת, וע"ז צריך החידוש בלשון התו"כ ששבת תלמד אשביעית ולא להיפך. והרי לכאורה שקולות הן, דבשניהם (הן שבת והן שביעית) סברה חיצונית (בשבת – לשלול תוספת, ובשביעית, לחייב תוספת), והיה צריך לכתוב זאת בפירושו בשיחה – ולומר שלכן מחדש התו"כ ששבת תלמד אשביעית ולא להיפך.

[ובאמת שהצ"ע הזה הוא (אינו רק מדוע אין אומרים זאת בגוף השיחה, אלא גם) בגוף הסברא שבהערה – שהרי בהערה מבקש ללמוד הדין לתוספת משביעית לשבת בדרך סברא (במכש"כ), ואחר שמחדש שגם בשבת ישנה סברה לשלול תוספת, הנה עדיין אילו היינו למדים (כבפנים השיחה, קודם החידוש בלשון התו"כ) בגזירה שווה משביעית לשבת, הייתה הסברה דשביעית מכרעת, וזה צ"ע].

ומזה מוכרח – שהסברה דשביעית כוחה יפה יותר מכח הסברה דשבת. ודוקא הסברה דשביעית יש הו"א שתלמד אשבת, ואילו הסברא דשבת, אין כוחה יפה אלא שלא ילמדו מסברא משביעית לשבת, אבל אין כוחה יפה שיסתבר שילמדו משבת לשביעית.

והחילוק ביניהם בפשטות: הסברה דשבת אינה שייכת לעצם השביתה דשבת, וממילא א"א ללמוד ממנה לגבי שביעית. היינו, שאי"ז שיש גדר מצד השביתה דשבת ששולל תוספת, אלא שהוא "דין" בשבת. ולכן כוחו יפה רק כדי לא ללמוד משביעית אשבת (אם הלימוד היה מסברא). ואילו הסברא חיצונית דשביעית, נובעת – כמבואר בשיחה – מעצם גדר השביתה דשביעית. וזהו ההסבר לכך, שעל אף

ואם כנים הדברים נמצא שהדין שאין בשבת תוספת (מה"ת), יש בו ב' גדרים, הא', מצד הסברה דההערה דמיקדשא וקיימא, וגדרו – לא סברא מעצם המושג שביתה, אלא דין שאי אפשר לי' להאדם להוסיף. והב', מצד הגז"ש, שכן"ל מעצם זה שסגנון התו"כ שלמדים משבת אשביעית, ובשביעית סברה חיצונית שיש תוספת וסברא זו נשללת מגז"ש משבת – מזה גופא למדים, שבשבת אין דין תוספת. ומצד זה, זה שאין בשבת דין תוספת – הוי זה (לא רק שאי אפשר לעשות תוספת למעשי קוב"ה, אלא) שמצד גדר השביתה דשבת אין נדרשת תוספת שבת.

וא"כ, נשאר לנו לברר בגוף עצם המושג שביתה מהם ב' הצדדים שבו, אם הוא מחייב תוספת או שולל. ועוד חזון למועד.



חלק יג



עיונים והערות בהעלותך ב

נכתב ע"י הת' ברוך שניאור שי' קלמנסון
תלמיד בשיבת אהלי תורה, וחבר מערכת העו"ב פרויקט לקו"ש

הערה 25:

מה שהוזקק רש"י לפרש זה [דאיכא אנא - "שאני ענוותן"] - י"ל שהוא בכדי לשלול הפי' (שיש מפרשים בכדי לתרץ הקושיא שבפנים) שכוונת ר"ב "לא תיתני ענוה" היא להענוה של בני דורו - ד"איכא אנא" ומכבדים אותי וכו', אף ש(לדעתו) לא הי' ראוי לכבוד, ולכן מפרש רש"י "שאני ענוותן".

והנה פי' זה מצינו בתורת רבינו בכמ"פ, ובכל מקום אומרו בשם "יש מפרשים" בלי ציון מ"מ.

להעיר שמצאתי בא' המלקטים שמציין לילקוט הגרשוני וז"ל: בעל ילקוט הגרשוני מפרש שר' יוסף לא ראה את עצמו ראוי להיות ריש מתיבתא בפומבדיתא, וכאשר נבחר תלה זאת בעניות של חבריו שבחרו בו, וזה שאמר "לא תיתני ענוה דאיכא אנא".



א. בלקו"ש פרשת בהעלותך חי"ג שיחה ב' (ע' 33) ושם:

ויובן זה בהקדים הקושיא הידועה במאמר ר"י "לא תיתני ענוה דאיכא אנא: זה גופא שר"י משתבח במדת הענוה (וכפרש"י "שאני ענוותן") הוא היפך הענוה?

הערה 26:

ראה חדא"ג מהרש"א שם. ומה שכתב: "כדי שלא יהא שונה הברייתא בטעות אמרו כן דלא בטלה משמת רבי, גם לא הי' לו שבח בדבר באותו דור כמ"ש ויראי החטא ימאסו" עדיין יוקשה בנוגע לענוה דלשבח עצמו זהו היפך הענוה.

היינו דעל קושי זה, שלכאורה מצינו חכמים ששבחו עצמם במעלות שונות, בחידושי המהרש"א מתרץ בשני אופנים:

א' בכדי שלא יהי' טעות במשנה, עשו כן אף שלא לרוחם. וב' שאז הי' הזמן דעקבתא דמשיחא, ומצינו בגמרא גבי זמן ההוא - שהעולם יהי' בדרגא נחותה מאוד, עד שאפי' מידות טובות לא יהיו נחשבים לדבר של שבח, וע"כ מובן שלא לא הי' שבח להם.

אלא שע"ז מקשה בהערה: "עדיין יוקשה בנוגע לענוה דלשבח עצמו זהו היפך הענוה."

והנה לפרה"ט פ"י הפשוט בהערה הוא (וכן ראיתי כמה לומדים כן בקבוצת לומדי השיחות): שקושיית הרבי היא בדומה לקושיית המהרש"א ("דאיכא אנא" הוא היפך הענוה), ורק שדוחה תירוצו (עדיין יוקשה בנוגע לענוה) מהא שהמהרש"א רק מביא ממחז"ל בנוגע לי"ח ("ויראי החטא ימאסו"), אבל בנוגע לענוה לא תירץ ("עדיין יוקשה בנוגע לענוה").

אבל שלכאורה קשה לומר שכן הי' כוונתו הק' מפני כמה סיבות:

(א) לשונו הק' "ראה חדא"ג מהרש"א" משמע שישנו משהו אחר שיש לראות במהרש"א ואינו אותו הענין ממש ככפנים, ואם כוונתו כהנ"ל הוה לי' לנקוט בל' "כן הקשה וכיו"ב, או לציין סתם "מהרש"א שם" וכיו"ב, כדרכו בכ"מ.

(ב) לשון הרבי בקושייתו ("עדיין יוקשה בנוגע לענוה) דלשבח עצמו זהו היפך הענוה", לכאו' האריכות אך למותר, שהרי לפי דברינו זה היתה כל קושייתו מלכתחילה, (שלאמר "דאיכא אנא" הוא היפך הענוה) ורק הול"ל 'עדיין יוקשה בנוגע לענוה' וכה"ג.

(ג) והוא העיקר: שלכאורה קושיא זו מעיקרה ליתא, כי מהרש"א עצמו מפרש על מחז"ל הנ"ל בסנהדרין, ד"ה וחכמת הסופרים תסרח ויראי החטא [ימאסו] (וכו'): כלל בזה מעלות השכליות ומעלות המדות שכולם יהיו נמאסים בדור ההוא ע"כ. היינו שכוונת המאמר "יראי חטא ימאסו" מלכתחילה היתה שכל המעלות (כולל מידת הענוה, דמהכ"ת לחלק) יתבטלו חשיבותם, ואין אפשר להקשות "עדיין יוקשה בנוגע לענוה"?

ב. ובד"א י"ל אחרת כוונת ההערה, והוא:

קושיית המהרש"א איננה אותה הקושיא של הרבי, כוונת המהרש"א הוא להקשות דבכלל אין דרך החכמים להתפאר ולשבח במעלותם, והיא שאלה כללית הנוגע לכל המעלות ואינו נוגע לענווה דוקא, וע"ז תירץ שתי תירוצים: א. "כדי שלא יהא שונה הברייטא בטעות אמרו כן" וב"גם לא הי' לו שבח בדבר באותו דור כמ"ש ויראי החטא ימאסו", וכפירושו על מאמר הנ"ל בסנהדרין - ש"כלל בזה מעלות השכליות ומעלות המדות שכולם יהיו נמאסים בדור ההוא", וא"כ שפיר אין שאלה במה שמצינו ששבחו עצמם במעלתם.

משא"כ קושיית רבינו בשיחה היא דוקא על הא דאמר ר"י "לא תיתני ענווה דאיכא אנא" שהוא לכאורה היפך הענווה. אלא שיש לחקור האם תירוצי המהרש"א (בנוגע למעלות בכלל) יעלה לקושיותינו בנוגע למעלת הענווה ג"כ?

וע"ז אומר "ראה חדא"ג מהרש"א שם" וממשיך "בכדי שלא יהא המשנה שונה בטעות אמרו כן" היינו שתירוצו הראשון אכן עולה לנו ג"כ, רק שתירוצו השני "דלשבח עצמו זהו היפך הענווה" א"א להשיב על קושיית הרבי, והטעם: כי אפילו נאמר שמידת הענווה לא הי' שבח באותו דור, מ"מ פשוט ד"לשבח עצמו זהו היפך הענווה".

ולהעיר שבשיחת עחה"ש תשמ"ה מקשה רבינו כנ"ל (זה גופא שר"י משתבח במדת הענווה הוא היפך הענווה) ואכן מתרץ כתירוצו הראשון של המהרש"א ("בכדי שלא יהא המשנה שונה בטעות אמר כן").



אי רנב"י הי' בדורו של ר"י

נכתב ע"י הרב משה שי' גודארי'
של"ח כ"ק אדמו"ר, בלוינאן צרפת

בלקו"ש חי"ג בהעלותך ב' הע' 15 מובא כדבר הפשוט שר"נ בר יצחק הי' בדורו של ר"י.

ובליקוט דקובצי הערות שי"ל על שיחה זו הובא שהקשו קבוצה מלומדי לקוטי שיחות בכפ"ח בתש"נ, שלכאורה מוכח מכמה מקומות המובאים בשיחה עצמה, שר"נ בר יצחק הי' בדור אחר, ונשארים בצע"ג.



לכאורה קושייתם אינה קושיא, דהנה, קושייתם מבוססת על זה דאי רנב' הוא תלמידו של רבא לא יכול להיות שרנב' הי' בדורו של ר"י, ואדרבה, הא דר"נ בר יעקב הי' בדורו של ר"י היא מלתא דפשיטא, ודוקא הי' דרנב' הי' בדורו של ר"י הוא מלתא דתמיהא, כי הרי הי' תלמיד תלמידו של ר"י.

אמנם, נראה ברור מדברי הרבי דאינו כן.

ובהקדים, דהא דר"נ בר יצחק הי' בדורו של ר"י אינו מופרך בזה דהי' תלמיד תלמידו, שהרי שפיר יתכן שלמרות שהי' תלמיד תלמידו – עדיין חיו בדור אחד והכירו אחד את השני.

והנה, נחלקו רש"י ותוס' אי ר"נ סתם הוא ר"נ בר יצחק או ר"נ בר יעקב. ולענין הנוגע בשיחה דידן חייבים למצוא אי מפורש באיזה מקום בש"ס שחיו ר"נ ור"י בדור אחד.

והנה, לגבי ר"נ בר יצחק מפורש בב"ב בפרק לא יחפור (כב, א) שר"י ור"נ בר יצחק חיו ביחד ודברו ביניהם, ונחלקו מי מהם העניש את ר' אדא בר אהבה, עיין שם.

עוד מצינו בשבת (לז, ב) דאביי אמר לר"י על ר"נ בר יצחק דהוא "מרי דעובדא", ואמנם יש מוחקים התיבות "בר יצחק" אך מ"מ הגירסא הנפוצה בשבת שם היא דקאי על ר"נ בר יצחק.

ונמצא מפורש בש"ס שר"נ בר יצחק ור"י – הייתה להם שייכות והכירו אחד את השני.

ולגבי ר"נ בר יעקב מביא הרבי בהע' מה דאי' בב"ב מו, ב דיתיב ר"י קמי' דר"נ בר יעקב, וא"כ מפורש נמי שר"נ בר יעקב חי בזמן ר"י.

ומה שהביא הרבי מיבמות סו, ב – הרי שם אי' "יתיב רבה ור"י בשלהי פרקא דר"נ" ונראה דמפרש הרבי דהתם על ר"נ בר יעקב מדובר, אף דאינו מפורש שם "בר יעקב" מ"מ יותר נראה דהכוונה לר"נ בר יעקב, שהרי בב"ב מו, ב משמע שר"נ בר יעקב הי' זקן מר"י שהרי ר"י יתיב "קמי'", וא"כ גם כאן אף שנאמר ר"נ סתם, ולרש"י הכוונה לר"נ בר יצחק, מ"מ מסתבר [דלדעת התוס' עכ"פ] הכוונה לר"נ בר יעקב.

ועפ"ז נמצא דהמחלוקת בין רש"י לתוס' אי ר"נ סתם הוי ר"נ בר יצחק או ר"נ בר יעקב, אינו קשור למה שכותב הרבי בשיחה ששניהם חיו בדור אחד, כי מצינו מפורש בש"ס על שניהם שהכירו אחד את השני וחיו בזמן אחד.

ורק שאי ר"נ סתם הוא ר"נ בר יצחק, הרי הוא תלמיד תלמידו של ר"י ואי הוא ר"נ בר יעקב, הרי הוא זקן יותר מר"י.

[ואגב, פשוט דגם לתוס' דר"נ בר יצחק הי' תלמיד תלמידו של ר"י עדיין חי גם ר"נ בר יצחק בזמנו של ר"נ בר יעקב, שהרי מפורש בעירובין (מג, ב – צוין בתוס' גיטין לא, ב שמביא הרבי כאן) דיתיב ר"נ בר יצחק אחורי' דרבא ויתיב רבא אחורי' דר"נ, ונמצא דגם ר"נ סתם (דלשי' התוס' הוא ר"נ בר יעקב) חי בזמן ר"נ בר יצחק].

ויש להעיר דלא מצינו כ"כ בש"ס מפורש דנחלקו ר"נ סתם ור"י חוץ מברכות כה, ב בדין מ"ר שהביא הרבי בשיחה, ובכלל לא מצינו מפורש איזה שייכות ביניהם חוץ מיבמות סו, ב [וכנ"ל מסתבר דשם הכוונה לר"נ בר יעקב].

והשתא נבוא להע' 16 דשם מובא מקדושין כ, ב [ומערכין ל, ב] שר"י אמר על ר"נ "דרשינהו להני קראי כסיני". והנה בקדושין ובערכין מפורש דמי שאמר כן הי' ר"נ בר יצחק, וא"כ להתוס' שר"נ סתם הוא ר"נ בר יעקב, לא מצינו שר"י ישב את ר"נ, ולכן מביא מהמהרש"ל שמביא שהגי' הנכונה בקדושין הוא ר"נ סתם, כי לא מסתבר לומר שר"י ישב את ר"נ בר יצחק שהי' תלמיד תלמידו. אמנם, המהרש"ל כותב שם מפורש שגי' זו מוכרח רק לדעת התוס' שהי' ר"נ בר יצחק תלמיד תלמידו של ר"י, והא דלדעת רש"י לא קשה קושיא זו, אינו משום דלרש"י ר"נ בר יצחק אינו תלמיד תלמידו של ר"י אלא דלרש"י לא יעזור למחוק "בר יצחק" שהרי לשיטתו גם ר"נ סתם הוא ר"נ בר יצחק.

ורק לסיים את הענין נבאר את הע' 17 שמביא הרבי שני מקומות בש"ס שקרא ר"נ את ר"י בשם סיני, אמנם בשני המקומות הנ"ל מפורש הגי' "ר"נ בר יצחק" שהוא זה שקרא את ר"י בשם סיני. וא"כ, לתוס' שר"נ סתם הוא ר"נ בר יעקב, לא מצינו שר"נ יקרא את ר"י בשם סיני. ולהעיר שהן המקומות המובאים בהע' 61 והן המובאים בהע' 71 אינן ראי' אי חיו ר"י ור"נ בדור אחד, שהרי מדובר שם רק מה שאמרו אחד על השני, אך לא מפורש אם חיו ביחד. וק"ל.



תמצית השיחה ונקודת החידוש, שלח ב

נכתב ע"י הרב שלום שי' אזדאבא
מנהל מכון "מעיינות החסידות", גולדרס גרין, לונדון

קשיא: בסיפור חטא המרגלים, כשחזרה אף ה' בבני", עד שאמר "אכנו בדבר ואורשנו", פעל משה ע"י תפלתו שלא ימותו תיכף, אלא במשך הארבעים שנה, ולמה לא הועילה תפלתו בנוגע להמרגלים שהרי מתו באותו יום?

תירוץ: המרגלים נתכוונו לחלוק על משה עצמו, כמ"ש "וילינו עליו", ולכן לא הועיל משה בתפלתו לפעול בעדם. אלא שזה גופא דורש ביאור, למה? ויש לבאר הטעם ע"פ ב' כללים:



כלל א': "אין קטיגור נעשה סניגור".

ביאור הכלל: כדי לדון ולפלפל בפרטי הנמשל, קודם כל צריכים להבין תוכן והגיון המשל. משל גשמי פשוט, המובן בשכל אנושי, ובא להסביר, ולא לבלבל הבנת הנמשל. מהו פירוש הפשוט? מי שיש לו תפקיד של קטיגור לא יכול להחליף ולהתחיל משרה חדשה להיות סניגור? בודאי שיכול. אלא המדובר שאם מאיזה טעם (לדוגמא: זה משתלם לו) הקטיגור רוצה **פתאום** לעבור לצד השני וליתן מענות ותשובות וסברות של סנגוריא, לא יכול. אי אפשר לסמוך עליו ולהאמין שיצליח, ויש לחשוש שבתוך דברי סניגורותו טמונים רעיונים שיוסיפו בהקטרוג. למה? קטיגור וסניגור הם ב' מצבי רוח הפכיים, להאשים ולחייב ולנגד, או לזכות ולפטור ולתמוך. המהלכים שלהם כל כך מנוגדים, (ואף שהוא בעל בחירה, ובמשך הזמן יכול לשנות), **שבמצב** רוח ההווה, אי אפשר להתנהג כסניגור **בה בשעה** שנשאר בו רושם חזק של מהלך רוח של קטיגור. במלים פשוטות: אי אפשר להיות קטיגור וסניגור **בבת אחת**.

עכשיו נעבור לנמשל. לפעמים הנמשל הוא **חפצא**, שאפשר למשש בידים. דוגמא: זהב מזכיר חטא העגל ולכן זה מקטרג בקדה"ק ביוה"כ, ולא יכול לעזור ולשמש כסניגור עבור ישראל. מובן בפשטות שכיון שזההב הוא סמל וזכר לעגל, אי אפשר להפכו לסמל של זכות, כי מי ישנה את זה?

ולפעמים הנמשל הוא **ענין ומושג**. דוגמא: "אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה". הטעם: הכח והאפשרויות התשובה היתה הגורם לחטא. כח התשובה עצמה מקטרגת, ושוב אין בכחה להיות סניגור.

ולפעמים הנמשל הוא **גברא**. כמבואר בלקו"ש חי"א שמות א', ובלקו"ש חל"א פורים. וכן הוא הנמשל בשיחה זו.

הצד השווה בכולם: אם אתה נגד איזה דבר, אינך יכול להיות גם **בעד** אותו דבר.

דוגמא הדומה לנידון דידן: מבואר בלקו"ש חי"א שמות א', דבגלות מצרים היו כמה סוגים של רשעים, ואפילו עובדי ע"ז, וכולם זכו לגאולת מצרים. אבל אלו שלא רצו לצאת, לא נגאלו. למה? מטעם דאין קטיגור נעשה סניגור. זה שנגאלו גם הרשעים, היה מצד גילוי ההתקשרות של הקב"ה אבינו לבני ישראל, ומצד התקשרות זו אין תפיסת מקום לחטא, ד"בין כך ובין כך בני הם". אבל אותם הרשעים שמיינו לצאת ממצרים, (ולהיות עבד לעבדים, היפך מעבדי אתם, ופשיטא שזהו היפך "בני בכוריי"), כיון **שהתנגדו** לגילוי ההתקשרות גופא, לא יתכן שגילוי זה **יפעול בהם** ענין הגאולה.

הנמשל: המרגלים היו נגד משה, וממילא לא יכולים להיות **בעד** כל השייך למשה, גם לא **בעד** תפלתו, ולכן לא הועילה תפלתו להצילם מהמגיפה. ע"ד המכוון בפירוש שלא לצאת ידי חובתו ע"י אחרים, שאינו יוצא.

אבל יש מקום לדון בזה, ויש ב' סברות, דלכאורה היה אפשר להפוך מקטיגור לסניגור, דהיינו להיות שניהם בבת אחת, בלי שום פעולה נוספת, לא התאמצות בכוונת התפלה מצד משה רבינו, ולא תשובה מצד המרגלים. (דפשיטא דאם המרגלים היו עושים תשובה היו ניצולים, לא מחמת הפיכת קטיגור לסניגור, אלא מצד ביטול הקטיגור לגמרי, שנשאר רק סניגור).

סברא א' (הערה 27): האומר אחטא ואשוב, "אם דחק ... מקבלין תשובתו", אע"פ שהוא נגד הכלל דאין קטיגור. הוא הדין במרגלים, גם כשממשיכים לקטרג, הרי גדול כחה של תפלת משה, ודומה לדחק ונתחזק, שהסניגור מצליח גם בשעה שנשאר הקטיגור בתקפו.

שליטת סברת א': אין למדין מ"דחק ונכנס" ב"אחטא ואשוב", שהקטיגור והסניגור באותו האדם עצמו, משא"כ המרגלים אין בכחם להתחבר לתפלת משה. ולכן אפילו בעבודת יוהכ"פ דכה"ג בקה"ק, תכלית השלימות דתשובה, שהוא ע"ד "דחק ונכנס", הקטיגור דזהב, השייכת לעושי העגל, לא נהפך לסניגור ע"י מעשה וכוונת הכהן גדול.

סברא ב' (הערה 26) - היפך ממסקנא הנ"ל: לעולם המרגלים יותר טוב מ"אחטא ואשוב", ואפילו לא צריכים ל"דחק ונכנס". ב"אחטא ואשוב אין מספיקין" יש ב' חסרונות: א' - התשובה מקטרג, ב' - אם יועיל התשובה יגרום עוד הפעם. אבל במרגלים, יש רק חסרון דקטרוג, וזה אינו סתירה מלהיות גם סניגור. שהרי הדוגמאות של בגדי זהב ושופר וכו' הם דומם, ולאחרי שנעשו סמל המזכיר חטא העגל שוב לא ישתנו (מי ישנה אותם?) לסמל של סניגוריא.

אבל המרגלים בעלי בחירה, בודאי בחרו להיות, בזמן אחת, הן נגד משה שלא היו רוצים בהתקשרות לנשיא כו', והן בעד תפלתו להינצל ממיתה, ובוהו היו שווים לכלל ישראל. והרי בין כך לא התפלל במנין, ולא ענו אחריו אמן, ולא כוונו שום כוונות ויחודים. לא שמעו, ואפילו לא ידעו שהיה מתפלל עליהם. ואם הועיל תפלתו בדרך ממילא, עבור כלל ישראל, למה נגרע המרגלים, שאף פעם לא ניגדו לתפלתו? ונמצאו שהיו קטיגור וסניגור בבת אחת.

ומעשים בכל יום, גם מנגדים שחסר להם הביטול לרבי, כשבא עת צרה ר"ל, יודעים הכתובת למי לכתוב ואיפה להתפלל, ואין רואים בזה שום סתירה. כח ה"פרוטקציה" שיש להרבי בודאי רוצים ליהנות ממנו, בלי לקבל ולהתבטל לכללות נשיאותו.

סברא זו נאמרה בהערה 26 בלשון בודאות "אבל יש לחלק" ולא נשללה. ואמנם (אפשר בשביל זה) בפנים השיחה, מוסיף כלל ב', שהוא 'גלאט' בלי שום קושיות.

כלל ב': דנים לאדם "מדה כנגד מדה".

פירושו, כמו שהם ניתקו וריחקו את עצמם ממשה רבינו, כמו כן ניתק ונתרחק מהם כח תפלתו של משה, ולא היה יכול להצילם.

סיכום: המרגלים התנגדו להקב"ה, ע"י שהוציאו דיבה על הארץ, וגם התנגדו למשה. כל התנגדות היתה סיבה לענין אחר.



הסיבה שגרמה למיתתם היתה התנגדותם לציווי הקב"ה, שהיה חטא חמור יותר מתלונתם על משה.

אבל זה שלא הועילה תפלת משה, היתה מחמת התנגדותם למשה.

נקודת התמצית - 'התקשרות':

כשמעריכים חומר החטא והעונש, אזי מתחשבים רק עם הנהגתו כלפי הקב"ה (וכאילו משה רבינו מוחל על התנגדותם כנגדו).

משא"כ כשצריכים תפלה והצלה, אזי מתחשבים רק עם הנהגתו – התקשרות - כלפי משה רבינו (שבכחו להציל אפילו מעבירות החמורות ביותר).

הערה: יש שהבינו השיחה באופן אחר לגמרי, והוא שהתנגדותם למשה, הפך משה לחפצא של מקטרג, בדוגמת חטא העגל שהפך הזהב לקטיגור. ונמצא, שהקטיגור והסניגור, שניהם במשה עצמו. וממילא, הדיונים בעשיית תשובה ולהתהפך לסניגור קאי על משה בעצמו.

לפי הבנתם יוצא:

1. שלא היה יכול לכוללם בתפלתו, שהרי יעורר ויוסיף קטיגוריא, כמו לבישת זהב בקדש הקדשים.

2. לא רק שלא הצילם בתפלתו, אלא עצם מציאותו מקטרג עליהם ומוסיף בחטאם ועונשם.

אבל משמעות השיחה:

1. משה רבינו מצדו יכול לכוללם בתפלתו, ואכן התפלל בעדם, בלי שום חלישות בכוונתו להצילם מעונש מיתה. והחסרון רק מצד המקבל, שלא נעזרו.

2. ענינו של משה יכול להצילם מכל חטא איזה שיהי, כ"ש שמציאותו לא יגרום הוספת חטא, ואם התנגדותם למשה לא נחשב לחטא – בנוגע לעונשין – למה יתעורר עליהם קטרוג? וכן מדויק סוף סעיף ד' "דחטא ההתנגדות להקב"ה חמור יותר מההתנגדות למשה". משמיט תיבת "חטא" בנוגע למשה. גם אינו מתקבל כללות המושג, שמשה נהפך לחפצא של קטיגוריא, ועליו לעשות תשובה כמבואר בהערות. במיוחד בשיחה שעיקר הדגשתה, איך שנשיא הדור דואג ומתפלל עבור כל אחד ואחד מבני".





שלח א הערה 23, תאריך פטירת המרגלים וטעם התענית ביום פטירתם

נכתב ע"י הרב מרדכי שי' פרקש
שלח כ"ק אדמו"ר, סיאטל וושינגטון

הטור (או"ח הל' תענית סימן תקפ) כותב בשם בה"ג "אלו הימים שמתענין בהם מן התורה... בי"ז באלול מתו מוציאי דבת הארץ".

בבית יוסף (שם) מביא תשובת הרא"ש (סוף כלל יג) שכותב "על זה שכתב בה"ג בי"ז באלול מתו מוציאי דבת הארץ, אם על המרגלים הוא אומר קשה על סדר המקראות, כי משמע שמתו קודם שאמר משה לישראל שימותו במדבר, ומסתמא משה לא המתין להתפלל על ישראל ובתשעה באב התפלל, ואז אמר לו הקב"ה שימותו, ומשה אמר מיד לישראל, ואז אמרו ישראל חטאנו ועשו תשובה, והיאך ימותו המרגלים בי"ז באלול, וכי היו מוציאים דיבה מט"ב עד ז' באלול? ודבריו תמוהים, ושמו מוציאי דבה אחרים, עכ"ל [הרא"ש].

והיינו לפי סדר הכתובים בפרשת שלח פרק יד ופירוש פשוטו של מקרא מבואר איך שחרה אף ה' בבני ישראל עד שאמר (פסוק יב) "אכנו בדבר ואורשנו", ואעפ"כ פעל משה על ידי תפלתו שהקב"ה אמר (שם פסוק כ) "סלחתי כדברך", שלא ימותו תיכף, אלא במשך ארבעים שנה, אבל המרגלים עצמם מתו באותו יום כמפורש בפסוק לז "וימתו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה'" ולאחרי זה בפסוק לט "וידבר משה את הדברים האלה אל כל בני ישראל ויתאבלו העם מאד", ולמחרת "וישכימו בבוקר ויעלו על ראש ההר וכו'". הרי מבואר להרא"ש ובפשטות הכתובים שהמרגלים מתו באותו היום שנגזרה הגזירה לפני שמסר משה דברי ה' אל בני ישראל, והיינו ט' אב.

אבל הב"י לומד "ול"נ דאפ"ל שעונשן של מרגלים היה שמיד נשתרבב לשונם כדברי המדרש והיו מתמצים בחולאים רעים עד ז' באלול, [ובבאר הגולה העתיק עד יז באלול] מה שלא היה כן לשאר מתי מדבר שלא היה מיתתם אלא כמשחל בניתא מחלבא [כמו שמוציאין שיער מחלב עיין ברכות ח ע"ב].

והב"ח כותב על קושית הרא"ש "ולפענ"ד אין כאן קושיא, שהרי במקרא כתובים בתחלה תפלת משה על ישראל ואח"כ הגזרה שימותו במדבר, ואח"כ כתוב והאנשים אשר שלח משה וכו' וימותו במגפה לפני ה', ואיכא למימר שפיר דתפלת משה וגזרה דימותו במדבר היה בתשעה באב אבל מיתת המרגלים עצמן לא היתה אלא לאחר ט"ב בי"ז אלול דכך גזרה חכמתו יתברך".

אבל דברי הב' ח' צ"ע וכפי שכותב במאמר מרדכי (שם סק"ג) "שהרי עיקר קושייתו "של [הרא"ש] ז"ל הוא ממאי דמתוך סדרן של כתובים מוכח שמתו המרגלים קודם שאמר משה לישראל שימותו במדבר, וכן הוא הדבר שהרי אחר שהתפלל משה ואמר לו הקב"ה שימותו במדבר כתיב "והאנשים אשר שלח משה לתור את הארץ . . וימותו האנשים מוצאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה' . . וידבר משה את הדברים האלה אל כל בני" ויתאבלו העם מאד. וישכימו בבוקר ויעלו אל ראש ההר" ועל פי זאת ההוכחה הקשה הרא"ש ז"ל דמסתמא לא המתין משה להתפלל וכו' ומשה אמר מיד לישראל, דפשיטא שתכף ומיד שאמר ליה הקב"ה דברים אלו הלך בזריות ואמרם לישראל להודיעם שחטאו לפני ה' ית' ושלעונש עוונם גזר ה' שימותו במדבר, וכיון שהגזירה היתה בתשעה באב כמו שכתב הרב הב"ח ז"ל גופא, ומיתת המרגלים לפי סדר הכתובים מוכח שהיתה קודם שאמר משה לישראל גזירת מיתתם במדבר, איך נאמר אם כן שלא מתו המרגלים עד ז' באלול, וזה ברור עייש עוד ומסיים "לכן דברי הרב [הב"ח] ז"ל צל"ע ויותר נכונים דברי מרן [הב"ח] ז"ל".

בשו"ע (סי' תק"פ) העתיק דברי הטור "בי"ז באלול מתו מוציאי דיבת הארץ" ובמג"א (סק"א) "במגילת תענית ובכל בו ובה"ג גרסינן **בשבעה באלול** מתו מוצאי כו', וכן הוא בתשובת הרא"ש ובב"י ולכן צ"ל דטעות סופר נפל בש"ע".

וכן באליה זוטא כתב "במקום שכתב הטור בשבעה עשר באלול ראיתי במגילת תענית **בשבעה באלול** וכן בבה"ג וכל בו וספר צדה לדרך וכן ראיתי בתשובת הרא"ש סוף כלל י"ג והביאו ב"י, ואין ספק שיש ט"ס בטור וצ"ל **שבעה**, ותימא גדולה על הש"ע ולבוש שלא דקדקו ופסקו לדברי הטור בטעות".

הרבי מציין מקור לפירוש הבית יוסף: בהמשך לתלונת בני"י מי יאכלנו בשר וכו' כתוב (בהעלותך יא, יט-כ) "לא יום אחד תאכלון ולא יומים . . עד חדש ימים עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא", כותב רש"י "עד חדש ימים זו בכשרים שמתמתין על מטותיהן ואחר כך נשמתן יוצאה, ברשעים הוא אומר (פסוק לג) "הבשר עודנו בין שניהם", כך היא שנויה בספרי, אבל במכילתא שנויה חילוף, הרשעים אוכלין ומצטערין שלשים יום, והכשרים הבשר עודנו בין שניהם".

אם כן הבית יוסף שלומד שנשתרבב לשונם ומתו לאחר זמן הוא על פי המכילתא שרשעים מצטערין שלשים יום, אבל לפי הספרי שרשעים מתים מיד אין לומר שהמרגלים יהיו מתמתצין, וכותב הרבי "ולפי הספרי צ"ל שכאן מתו מיד, או שגם לשונם לא נשתרבב מיד", והיינו לספרי או שמתו מיד כדרך הרשעים, ואז זה קרה בתשעה באב, ולדברי המדרש שנתרבב לשונם אפשר לומר שלא מתו מיד אבל גם לשונם לא נשתרבב מיד אלא זה קרה מיד לפני מיתתם בתאריך שבו מתו בי"ז אלול או בז' אלול.

ומוסיף הרבי בהערה לשו"ג וי"ל שגם להמכילתא אין מוכרח לומר שנשתרבב מיד - כי אם רק שנצטערו זמן - עד חודש ימים, וילמוד סתום מן המפורש בשלו", היינו שממעשה השלו לומדים שרשעים סובלים חודש לפני פטירתם, ועפ"ז להטור שמתו המרגלים בי"ז אלול החודש

ימים לא התחיל מיד בט' אב משא"כ הב"י שסובר שמתו בז' באלול צריך ללמוד שמיד נשתרבב לשונם.

סיכום: (1) מתו **בתשעה באב** תיכף ומיד שנגזרה הגזירה (כן הוא על פי פש"מ, ותשובת הרא"ש - הובא בב"י וב"ח או"ח סתק"פ).

(2) מתו בז' באלול (בית יוסף שם - ובאר היטב שם סק"ג שמתו בז' באלול, וכן מפורש בתרגום יונתן בן עוזיאל וראה באליה זוטא).

(3) מתו ב"ז באלול (על פי ההלכה המפורשת בטשו"ע (שם ס"ב, וכן הוא בסוף מגילת תענית וכן כתב הב"ח). ובפנים יפות (לבעל ההפלאה עה"פ וימותו וגו') כותב הטעם "נראה שהמתין להם ארבעים יום ממש מחודש אב היינו עם אותו היום שבאו עד י"ז באלול הוא ארבעים יום"

(4) **בתשעה באב** נשתרבב לשונם כו' והיו מתמצים בחולאים רעים עד מיתתם בז' אלול (פירוש הבית יוסף). והטעם הוא לכאורה שהוא שלשים יום עם אותו היום שבאו, ורשעים מצטערין במיתתם שלשים יום.

דעת אדמוה"ז בתניא אודות תאריך פטירת המרגלים

בתניא פרק כט מבאר אדמוה"ז שיהודי מבטש את נפש הבהמית שמצד הס"א ע"י שמתרגז וצווק עליו הרי שובר אותו בתכלית ומסיר ממנה הכח להסתיר על נפשו האלוקית, והנפש האלוקית חוזרת ומאירה בגלוי, ואדמוה"ז מביא מקור לזה שעל ידי השפלת הס"א היא חודלת להתקיים מסיפור המרגלים, ובלשונו הק' "וכמו שמצינו דבר זה מפרש בתורה גבי מרגלים שמתחלה אמרו "כי חזק הוא ממנו" אל תקרי ממנו כו' שלא האמינו ביכולת ה' ואחר כך חזרו ואמרו "הננו ועלינו וגו'", ומאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה' הרי לא הראה להם משה רבינו עליו השלום שום אות ומופת על זה בינתיים, רק שאמר להם איך שקצף ה' עליהם ונשבע שלא להביאם אל הארץ, ומה הועיל זה להם אם לא היו מאמינים ביכולת ה' לכבוש ל"א מלכים, ומפני זה לא רצו כלל לכנס לארץ, אלא ודאי מפני שישראל עצמן הם מאמינים בני מאמינים" וכו' עיי"ש עוד.

והנה על מה שכותב בתניא שלא הראה להם משה שום אות ומופת, הקשה הרב זוין ע"ה במכתב לרבי הרי נאמר שם (יד, לו) "וימותו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה'" א"כ זה גופא האות ומופת שעורר בחזרה את אמונת בני ישראל ומנין שדווקא הדברים הקשים ששמעו ממש פעלו זאת.

והשיב לו הרבי (נדפס בלקו"ש כרך ח' עמ' 298 ובאגרות קודש חלק יו"ד עמ' רנד) "הנה שסיבת חזרת האמונה היה הדיבור הקשה ולא ענין אחר - הוא כל' אדמוה"ז, מפורש בתורה, וכמש"נ (שם יד, לט) וידבר משה את הדברים האלה גו' ויתאבלו גו'. ולא שהראה עוד מה. ושלשת הפסוקים

לו-לח הם מאמר המוסגר (כדי לסיים ספור הנעשה במרגלים עצמם). וכמוש"כ בתרגום יב"ע שהי' זה בשבעה באלול. וכ"ה בסוף מגילת תענית. ונפסק הלכה למעשה בטוש"ע או"ח סתק"פ (אלא שגירסתם ב"ז באלול).

ועיי"ש בב"ח שנדחק הב"י וכו'. וגם להב"י פסוקים הנ"ל מספרים מה שהי' באלול, היינו זמן רב לאחר חזרת האמונה, שהרי בהם מדובר ע"ד מיתתם כו' ולא שירבוב הלשון. ועכצ"ל שהוא מאמר המוסגר.

יוצא מדברי אדמוה"ז שכתב "לא הראה להם מרע"ה שום אות ומופת" היינו שסובר שהמרגלים לא מתו מיד (כפירוש הרא"ש ופשש"מ), אלא כפי הדעות שמתו בו' או ביז אלול, ומוסיף הרבי בהערה בלקו"ש (שם) שאדמוה"ז גם לא קאי בשיטת הבית יוסף שנשתררב לשונם מיד "כי אם כן ראו מיד איך נשתררב לשונם והתחילו החולאים- וגם זה הוא אות ומופת".

ומוסיף בב' אופנים או שסובר אדמוה"ז שנשתררב לשונם אבל לא מיד אלא סמוך למיתתם (כהספרי דלעיל) ויכול להיות בתאריך ז או יז אלול, או התחיל חודש ימים לפני מיתתם (כהמכילתא) ומתו ב"ז אלול (כדעת הטור), אבל עכ"פ בט' באב עצמו לא קרה שום שינוי אצל המרגלים כך שלא נראה אות ומופת בישראל, והפסוקים (לו-לח) אודות מיתת המרגלים הם מאמר המוסגר כדי לסיים סיפור הנעשה במרגלים עצמם.

אבל ראה בלקוטי אמרים עם מ"מ הגהות והערות קצרות שלומד הרבי שגם לפי פשט הכתובים שמתו מיד עדיין מתאים הוכחת אדמוה"ז "מאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה' (לכבוש ל"א מלכים) הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים" כי לא היה בזה (שמתו המרגלים במגפה) אות ומופת "על זה" היינו, על היכולת לכבוש לא' מלכים).

סיכום: לדעת אדמוה"ז בתניא מיתת המרגלים יכול להתאים עם כל הג' דעות: (1) תשעה באב (2) ז' אלול (3) יז אלול והפסוקים אודות מיתת המרגלים נכתבו כמאמר המוסגר ובזה אודה ליה קושית הרא"ש.

טעם התענית

הבית יוסף (שם) כותב "הא קשיא לי למה התקינו להתענות ביום שמתו מוציא דבת הארץ, שמחה מבעיא באותו יום דבאבוד רשעים רינה? ושמא מפני שלא זכו שתתקבל תשובתם מצטערינו, דמסתמא שבו ולא נתקבלו". וכן כתבו בלבוש "באלול ב"ז בו מתו מוציא דיבת הארץ במגפה, ואע"פ שרשעים היו ובאבוד רשעים רינה, מ"מ ברור הוא כי בבא צרתם עשו תשובה ולא נתקבלה, ולפי שלא נתקבלה תשובתם חשבינו ליה ליום צרה ומתענין".

אבל הב"ח כותב ע"ז "ומה שתירץ [הב"י] על זה אינו מתקבל, אבל לפענ"ד האמת הוא דלפי שכל ישראל נענשו על ידם לפי ששמעו לקולם, ונגזרה עליהם גזירה וצרה גדולה שימותו

במדבר, ועל כן מדרך התשובה קבלו עליהן להתענות ביום זה ולדורות כדי שישמו ללבם העון הגדול ששמעו לקול הרשעים ולא יחזרו עוד לעשות כמעשה רשעים".

ובמאמר מרדכי הקשה על הב"ח "ולי אני עבדו נראה שאין זה נכון דהא מה ששמעו לקולם והגזירה שנגזרה עליהם שימותו במדבר לא היה בז' באלול כדי שנאמר שלפיכך התקינו התענית ביום זה, והלא היה זה מכמה ימים ולא היה להם להתענות ביום מיתת מרגלים דאדרבה ביום זה היה להם לשמוח על שמתו בני אדם שבאת להם תקלה על ידם, ולכן דברי מרן [הב"ח] ז"ל נראים יותר, ומיהו יש לפקפק גם בתרוצו, ונראה דמשום הכי לא כתבו אלא בדרך שמא, והגאון בעל של"ה הביאו הרב מג"א [סק"ב] כתב דהמרגלים צדיקים היו וצ"ע".

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן כג) השיב אודות צירוף מחלל שבת למנין עשרה בשעת הדחק ובתו"ד מציין דברי הגמ' (סנהדרין דף עד) שקידוש השם בפני עשרה נלמד מתוך תוך דמרגלים שהיו כולו ישראל, "והתם הא היו כופרין בפהרסיא שגריעי ממחללי שבתות" אם כן בהכרח שלדברים שבקדושה מצטרפים. ושוב שנה וחזק פסקו הנ"ל בשו"ת או"ח חלק ב (סימן יט) "הדין דצריך עשרה לומר דבר שבקדושה שג"כ ילפינן מאותו הקרא עצמו, נמי הוא אף כאיכות דהמרגלים ויכולים לומר קדיש וקדושה", ושילש פסקו בשו"ת או"ח ח"ג (סימן יד) ושם האריך בחטא המרגלים "שודאי היו רשעים גמורים בכפירה ביכולת השי"ת ובהבטחתו, וגם בהסתה והדחה שאין ללמד עליהם זכות כדין מסית ומדיח על חטאם...דהא הקרא דעד מתי לעדה הרעה שהוא על המרגלים שמזה לומדים מג"ש דתוך תוך שאין אומרים קדושה אלא בעשרה נאמר קודם שעשו תשובה שהיו כופרים בלי ספק".

בתשובה זו האחרונה דן בארוכה בדברי הב"י בטעם התענית ביום מיתתם ומבאר שבוודאי לא הוה מצד תענית על מיתת צדיקים כי אף אם היו שבים בתשובה גמורה נמי לא היו בכלל צדיקים להתענות ביום מיתתם, ודברי הב"י שלא זכו שתתקבל תשובתם מצטערין "היינו שנדע שאיכא חטאים גדולים שהתשובה אינה מתקבלת ונדע גודל עונשי החטא". וממשיך שפשוט שאין כוונת הב"י שמצטערים על שלא נתקבלה תשובת הרשעים שלא ימותו, דתשובה בעבירות כאלו לא מצילה ממיתה וגם לא לזכות לעוה"ב כי לא שבים באמת עיי"ש ראיותיו.

ומבאר האג"מ בטעם הב"י "אבל כוונת הב"י אולי הוא שמצטערינן על מה שלא נקל כל כך לשוב בתשובה שלימה, שהרי אנשים גדולים כמוהם לא זכו שתתקבל תשובתם משום שלא היתה תשובתם שלימה, ויש לנו לדאוג על עצמנו שנזכה לתשובה שלימה", ועיי"ש בדבריו הנחמדים ומסכם "שמסתבר שצורך התענית הוא כהב"ח" ובכ"ז צריכים גם תירוצי הב"י עיי"ש.

בסוף דבריו מקשה עמש"כ המג"א בשם השל"ה שהיו צדיקים שלדעתו עדיין לא מתורץ טעם התענית, אבל הדברים מבוארים בלקו"ש חלק לג שלח א ושם מבואר מעלת המרגלים וגם למה הם משמשים המקור לצורך בעדה של עשרה לדבר שבקדושה עיי"ש.





שלח ב' הע' 26 ו27 שם, ביאור ענין "אין קטיגור נעשה סניגור" והמסתעף מזה

נכתב ע"י הרב משה שי' גורארי'
שליח כ"ק אדמו"ר, בלוניאן צרפת

מצינו בכ"כ בהלכה שחז"ל משתמשים בסברא "אין קטיגור נעשה סניגור".

ותחילה יש לבאר מושג זה מהו:

כאשר יש משפט והקטיגור אומר דברי קטיגוריא על החוטא, אמרינן שהוא לא יכול גם ליהפך ולומר עליו דברי סניגוריא.

וצריך להבין, למה באמת לא יכול הקטיגור לומר גם דברי סניגוריא, הרי אם האמת היא שיש לו דברי סניגוריא להגיד, האם אסור לו להגידם וללמד זכות על הנאשם?

ואין לומר שהוא מכיון שאין מאמינים לו שברצונו ללמד זכות, ובאמת טמון בדבריו דברי קטיגוריא, דא"כ: א. מה בכך? למה שנאסור עליו מלומר דבריו, שנדון בדבריו ונראה מה הם התוצאות, ואם אכן יש בדבריו לשום קטרוג, אז נדוןם כאלו, ואם יש בדבריו סניגוריא, נשתמש בהם, ולמה נאמר שאין להקשיב לדבריו בכלל? ב. מה יהי' במקרה שיודעים אנו ברור ובאמיתית שאין הקטיגור מתכוון לרמאות אלא אכן מתכוון ללמד זכות, האם אז נאמר שהוא כן יכול ללמד זכות?

אלא, לכאורה הפשט האמיתי בזה אינו שלא נותנים לקטיגור לומר דברי סניגוריא, אלא הוא ענין אחר, וכמו שפירש רש"י (חגיגה יג, ב) ש"קטיגור" הוא שונא ו"סניגור" הוא אוהב מליץ יושר, והכלל "אין קטיגור נעשה סניגור" הוא כלל במציאות שאם האדם שונא את הנאשם, הרי לא יהפך פתאום לאוהב, ולא יתחיל לומר דברי אהבה, כי שונא ישאר שונא, וא"א להיות שונא ואוהב בו זמנית.

ועפ"ז מובן, שמשל זה אכן אינו "קבוע" שאי אפשר להזיזו, דהרי שפיר יתכן ששונא יחליט לשנות דעתו ולהשלים עם שונאו וייהפך לאוהב. רק שמשל זה בא לומר שבדרך כלל אין הדבר כן, שא"א ששונא שישאר שונא יהי' גם אוהב, וא"א לאדם להיות בו זמנית אוהב ושונא, ואם אכן יתהפך לאוהב, הרי אז אכן לא יהי' בגדר "קטיגור" אלא בגדר "סניגור" בלבד, וכלל זה הוא רק שא"א להיות קטיגור וסניגור בב"א.

ולפי זה, יש לבאר הנמשל:

כאשר יש מושג מסויים שיש בו צד שלילי, א"א להשתמש בו עצמו לענין חיובי, כי לא שייך להיות בו זמנית "שונא" ו"אוהב" – חיוב ושלילה ביחד.

[ואולי יש לומר ההסברה בזה, דכאשר דבר מסויים יש בו צד חיובי ושלילי, הנה דבר זה נפסל להשתמש בו לאיזה צד. כי אם רוצים להשתמש בו לצד החיובי, נצטרך להתייחס גם לצד שלילי שבו, וכן להיפך, ואי אפשר להשתמש בו רק לצד אחד, ולהתעלם מצד ההפכי שבו, וק"ל].



והנה, כלל זה השתמשו בו לכו"כ דברים בהלכה ובאגדה, ולדוגמא:

אין הכה"ג משמש בפנים ביו"כ בבגדי זהב, כי הזהב מזכיר את חטא העגל, וא"כ אין בגדי זהב אלו יכולים גם לשמש לכפרה. כי אי אפשר לדבר אחד להיות קטיגור – להזכיר עוון – ולהיות סניגור – ללמד זכות בב"א.

וכן אין תוקעים בר"ה בשופר של פרה כי גם הפרה מזכיר את העגל, ולא יכול לשמש כשופר וכמלמד זכות כי הוא עצמו גם מזכיר את חטא העגל.

וכן כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, כי בגלל שידים אלו עשו מעשה שלילי אין הם יכולים לשמש גם לענין חיובי.

בכרת דיומא מבאר הרוג'צ'ובי ש"כיון שהחטא הוא בענינו של יוה"פ גופא הרי הוא עצמו בגדר גורם להחטא, א"א שהגורם להחטא הוא גם המכפר עליו, דאין קטיגור נעשה סניגור" (לשון הרבי בלקו"ש ח"א שמות). והיינו, שעם היות שעיצומו של יום מכפר על כל העבירות שבתורה, אינו מכפר גם על כרת דיומא, כי באדם זה הרי עיצומו של יום נעשה גם בגדר "גורם להחטא" ויש בו צד שלילי, וא"א שהגורם להחטא יהי' גם המכפר עליו. [פשוט שאין זה מבטל את הצד החיובי שבו, וגם באדם כזה הנה עיצומו של יום "מלמד עליו זכות", אלא שא"א להשתמש בזכות זה, כי זכות זה מזכיר גם את הצד השלילי, הא שהוא גורם להחטא, ובמילא א"א לעיצומו של יום לכפר עליו].

בכ"מ מבאר הרבי עפ"ז גם הדין בתשובה שהאומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שגם כאן הוא כנ"ל, מכיון שהתשובה גרמה לו לחטא, א"א לתשובה זו עצמה לכפר עליו.

בלקו"ש ח"א (שם) מבאר הרבי עפ"ז גם הא דאלו שלא רצו ליגאל ממצרים לא נגאלו, אף שהקב"ה אמר "בין כך ובין כך בני הם" והקב"ה אוהב את כל בניו מבלי קשר למעשיהם, כי "אותם רשעים שמיאנו לצאת ממצרים, מאחר שבזה התנגדו לגילוי ההתקשרות גופא, לא יתכן שגילוי זה יפעול בהם ענין של גאולה, וכנ"ל באותיות של נגלה אין קטיגור נעשה סניגור". כלומר, לא יתכן שגילוי ההתקשרות ישמש כאן כ"סניגור" מאחר שהוא משמש גם כ"קטיגור" – כי בני ישראל מתנגדים לענין זה גופא, וא"כ יוצא שגילוי זה משמש כקטיגור [מזכיר את ההתנגדות] וכסניגור בב"א, וזה לא יתכן. וגם כאן פשוט שהקב"ה אוהב גם את הבנים האלו, ולא



שחטא הבנים בטלה את האהבה ח"ו, אלא שא"א להשתמש ב"אהבה" זו כדי לזכות את הבנים האלו, כי אהבה זו היא גם הגורם לחטאם ובמילא אהבה זו לא יכולה להיות בו זמנית קטיגור וסניגור.



והנה, ע"פ כל זה יובן מה גם הנאמר בלקו"ש שלח ח"י"ג לגבי מעשה המרגלים:

המרגלים חטאו כנגד הקב"ה ומגיע להם עונש מוות ר"ל. בא משה רבינו ואוהב את כל ישראל, ומתפלל על כל ישראל, בכללם גם המרגלים, שינצלו מעונש שנגזר עליהם.

מבאר הרבי בשיחה, שתפילה זו הועילה רק לישראל ולא למרגלים, כי המרגלים התנגדו גם למשה רבינו, ובמילא תפילה זו של משה רבינו לא יכול לשמש עבור המרגלים כ"סניגור" מאחר שתפלה זו גם ישמש כקטיגור ויזכיר שהמרגלים התנגדו למשה רבינו.

ואין לשאול, הרי חטא המרגלים הוא נגד ה', ולמה התנגדותם למשה נחשב כקטיגור, שהרי לא מדובר על קטיגוריא שיגיע להם על זה בלבד עונש מות, כי אם על תפילת משה, שהיא לא יכולה לשמש כסניגור על חטא המרגלים מאחר שתפלה זו גופא ישמש גם כקטיגוריא עליהם, ויזכיר שהתנגדו למשה.

וגם פשוט, שאין זה אומר שמשה רבינו מקטרג על עם ישראל, אלא אדרבה, כמו שהקב"ה אוהב את כל בניו גם אלו שמתנגדים לאהבה זו, כן גם אצל משה רבינו. רק שכמו שאצל הקב"ה מכיון שאהבה זו היא גם "גורם לחטא" ומזכיר את חובותם של ישראל, ולכן לא יכולה אהבה זו גופא לשמש כסניגוריא, כן הוא אצל משה רבינו שגם אם אוהב ומתפלל בעד כל ישראל, לא יכולה תפילתו להיות זכות למרגלים מאחר שזכות זו גם יזכיר ויקטרג על המרגלים שמתנגדים למשה.



והנה, בהע' 26 כשהרבי מביא כלל זה דאין קטיגור נעשה סניגור, ממשיך "אבל יש לחלק דשאני אדם שהוא בעל בחירה ויכול להפוך עצמו מקטיגור לסניגור". ואולי יש לומר בביאור הדברים:

אף שבד"כ אומרים כלל זה ד"אין קטיגור נעשה סניגור", הנה אולי במקרה זה א"א להשתמש בכלל זה. כי, בכל שאר המקומות מדובר על מושג מסויים, שאם מזכיר עון לא יכול להזכיר גם זכות. אמנם, כאשר מדובר על "אדם שהוא בעל בחירה", הרי וודאי שהוא יכול לשנות דעתו ולבחור להתהפך מאוהב לשונא ולהיפך, וא"כ אי אפשר לקבוע ולומר שאי אפשר לשונא ליהפך לאוהב, כי אם אכן יתהפך האדם ויהי' אוהב, אז אין כאן קטיגוריא וסניגוריא בבת אחת, אלא האדם נהפך לגמרי, ועכשיו הוא אוהב בלבד.

וכן יהי' גם כאן בנמשל, דמכיון שאצל משה עצמו קיים רק סניגוריא על עם ישראל, ואין בו קטיגוריא כלל ח"ו, הרי למרות שמצד המרגלים הם מנגדים אליו, ואם נסתכל על תפילת משה כמושג, הרי לא יכולה תפילת משה לשמש בו זמנית כקטיגור וכסניגור, מ"מ, משה "להיותו בעל בחירה" ולא מושג וחפצא, הרי ודאי "יכול להפך עצמו מקטיגור לסניגור" – ולהחליט לשמש כסניגור בלבד.

וממשיך בהע' "ובאגה"ת הנ"ל שאני דכיון שזה גרם כו' – באם יועיל יגרום עוה"פ". ואוי"ל בביאור הדברים:

לכאורה רואים שגם בבעל בחירה אומרים כלל הנ"ל, שהרי באומר אחטא ואשוב – גם שם אין התשובה מועלת. ולכאורה אפשר לשאול, הרי גם כאן האדם הוא בעל בחירה, ולמרות שתשובתו גרמה לו לחטא, הרי הוא יכול באמת לשנות עצמו ולשוב אל ה', ואז יתהפך לגמרי. ואף שאם מסתכלים על התשובה כמושג הרי א"א שתשובה זו תכפר על האדם בהיותה היא עצמה גורם לחטא, אך זה רק אם מסתכלים על התשובה כ"מושג", אך אם מסתכלים על האדם השב, וודאי האדם יכול לעשות תשובה ולשנות עצמו לגמרי, ואז לא תהי' בתשובה זו קטיגוריא כלל?

וע"ז מתרץ, שמקרה זה שאני, למרות שסברא זו – סברה צודקת היא, אך אם אכן ניתן לדבר כזה לקרות, ושתשובת אדם זה תועיל לכפרתו – הרי אז יעשה זה עוה"פ ויחטא עוד. ולכן כאן מחמירים על החוטא ולא נותנים לו שתשובתו תועיל. [ואולי יוצא מזה, שלסברא זו אכן לא ישמש כאן הכלל "אין קטיגור נעשה סניגור", שהרי אכן נעשה סניגור, אלא יש כאן סברא אחרת שתשובתו לא תועיל, לא שהתשובה היא קטיגור וסניגור בו זמנית, אלא ש"באם יועיל יגרום עוה"פ", היינו שאין כאן חסרון בלימוד זכות על החטא עכשיו, אלא זה כדי שלא יחטא פעם אחרת].

אמנם, כל זה הוא רק בהע' 26 לפי הסברא ש"אבל יש לחלק". אמנם, בפנים השיחה, וכן להלן בהע' 27 נשאר לפי איך שלומדים בפשטות שגם אצל "אדם בעל בחירה" – אי אפשר להפך עצמו מקטיגור לסניגור, ולכאורה ההסברה בזה היא לא בגלל שבמציאות אין אדם בעל בחירה יכול להתהפך, כ"א שבסברת "אין קטיגור" לא דנים את האדם לפי החלטותיו ודעותיו, אלא כמושג. ואז אם גם במציאות משה מחליט להיות סניגור לבד, או שהאדם בתשובתו חזר בתשובה גמורה, מ"מ אין תפילת משה או תשובת האומר אחטא ואשוב יכולה לעזור לו, כי במציאות תשובה או תפילה זו, גם מזכירה את הקטרוג על האדם, במרגלים – מה שחטא נגד משה, ובאומר אחטא ואשוב, שתשובה זו עצמה גרמה לו לחטא.



ובהע' 27 מקשה הרבי, דלכאורה איך אומרים שא"א לתפילת משה להועיל למרגלים, מטעם אין קטיגור, הרי מצינו יוצא מן הכלל לכלל זה, והוא באומר אחטא ואשוב, שהגם שאין מספיקים בידו לעשות תשובה מטעם אין קטיגור, מ"מ "אם דחק ונכנס" מקבלים תשובתו.

ולכאורה ההסברה בשאלה זו היא:

בענין זה רואים גדול כחה של תשובה, שאין שום דבר בעולם שיכול לעמוד מפניו, ואפילו הכלל ד"אין קטיגור" – נדחה מפני! [וראה בלקו"ש ח"ד יו"כ בהע' שתשובת דחק ונכנס גדול כחו גם על עיצומו של יום], ולמרות שתשובה זו גרמה לו לחטוא ומשמשת כקטיגור, מ"מ עדיין יכולה תשובה זו עצמה לשמש כסניגור, מרוב כוחה, וא"כ, למה לא נאמר כן גם על תפילת משה, שגדול כחה ביותר, שאפילו אם יש בה ענין של "קטיגור" עדיין גדול כחה ויכולה לכפר על המרגלים?

ומתרץ הרבי, דאומר אחטא ואשוב שאני כי "כ"ז הוא רק כשה"קטיגור" וה"סניגור" הם באותו האדם עצמו, משא"כ בנדוד"ד הרי ה"סניגור" הוא (תפלת) משה, "קטיגור" הם (הניגוד למשה שב) מרגלים".

ובביאור הדברים או"ל:

אה"נ שגדול כחה של תשובה וביכולתה לכפר על האדם גם כאשר תשובה זו גרמה לו לחטוא, אמנם, זהו רק מפני שאותו אדם שחטא הוא עצמו עשה תשובה, ובמילא מחה האדם לגמרי את חטאו, ובמילא נמחקה הקטיגוריא לגמרי, אך כאשר החוטא אינו הסניגור עצמו אלא אדם אחר, במילא גם אם גדול מאוד כחו של הסניגור – הנה שום דבר לא יכול לעזור שלא תזכיר הסניגור את עוון החוטא, כי החטא נשאר וקיים. [כמובן אם החוטא יעשה תשובה אז יתמחק חטאו, אבל אז הוא לא צריך עוד לתפילת הסניגור...]. וכמו באהבת ה' לישראל כבנים, גם אם הקב"ה הוא אב אוהב ורחמן ואוהב מאוד את בניו, הנה אם לא ישתנו ישראל אלא ימשיכו בהתנגדותם לאהבה זו, הנה במצב הקיים – הרי אהבה זו מזכירה עדיין את חטאם של ישראל, ולא יכולה לשמש גם כסניגור. וכן הוא אצל משה, מכיון שהחוטאים הם המרגלים, לכן עד שישתנו ויפסיקו את התנגדותם למשה, הנה תפילת משה תזכיר לעולם את חטאם, ולא יכולה לשמש כסניגוריא.

וע"פ חילוק זה נמצא שאין זה שתשובת האחטא ואשוב עוזרת מפני שגדול כח התשובה, אלא מפני שהאדם החוטא הוא גם זה שמוחק עונו לגמרי, ומבטל את הקטיגוריא כליל. ולפי זה יובן המשך ההע':

"ועפ"ז מובן שזה שאפילו בעבודת יוה"כ פ"ד דכה"ג בקה"ק – תכלית השלימות דתשובה – אין קטיגור דבגדי זהב – נעשה סניגור".

וביאור הדברים יש לומר בדא"פ:

דלאחרי שהבננו שזה לא שגדול כחה של תשובה לבטל את הכלל דאין קטיגור אלא דבאדם החוטא ועושה תשובה חזקה מאוד, הרי הוא מבטל את העוון לגמרי, ואין כאן קטיגוריא, הרי לפי זה, במקרה שהאין החוטא עצמו עושה תשובה, אלא יש כאן "תכלית השלימות דתשובה" דאדם אחר – עבודת יוה"כ פ"ד דכה"ג בקה"ק – אין תשובה זו יכולה לבטל את הקטיגוריא דעגל הזהב, מאחר שבמציאות חטא העגל עדיין נשאר, והזהב ששובש הכה"ג מזכיר עוון זה לעולם.

ומסיימים בטוב.

מטות ב, ישוב לכמה קושיות חזקות

נכתב ע"י הרב שלום שי' אזדאבא
מנהל מכון "מעיינות החסידות", גולדרס גרין, לונדון

שמעתי מקשים כמה קושיות חזקות, ומהם:

קשיא א': כיון דפירוט המספרים להודיע שקיימו הציווי, אין זה למגנא אלא צורך מצוה, ולמה לא נקבל תירוץ הרמב"ן דזה שלא מת אף אחד הוא נס? ולמאי נפק"מ אם המספרים מדויקים אינם נס אלא דבר בלתי שכיח, הרי זה לצורך מצוה?

קשיא ב': המספר הכללי וגם המחצה של כל מין ומין, מתחלקים 500 (וממילא גם 50), הרי יודעים ממילא שלא ה' עודף. ולמה צריך לפרט מספר המכס?

קשיא ג': אפשר דפירוט המספרים, לא בא להודיע שקיימו המצוה בשלימות, אלא שבאופן בלתי שכיח סיבב ה' שלא יחסר ממון ישראל?

ונראה לבאר, דמשיחה זו למדין ג' כללים בתיווך ב' רצונות של ה': א. להראות חיבתן של ישראל בעשיית נסים ונפלאות (הצלתם מיד אויב או כדי שיוכלו לקיים מצות, כמו נר מערבי, נס חנוכה, כו.). ב. הטבע יקר בעיניו, ואינו רוצה לשנות מנהגו של עולם.

כלל א': נס - רק כשמוכרח. (קריעת ים סוף לטבוע המצרים, מן כדי לאכול במדבר כו.). בזה גם נשלל מצוה שעיקר קיומה לכתחילה (לא בדיעבד ואונס מצד גזירת מלכות) תלוי' בנס, דנחשב "למגנא", דאין שום הכרח למצוה שמצויר באופן שתלוי' בשותפות ה' לשדד מערכות הטבע. (הוי כזה אינו יכול וזה אינו יכול).

ולכן, אין מקום למצות חלוקת השלל אם היתה תלוי' בנס, שלא ימות אף אחד. זהו היסוד לחלוק על תירוץ הרמב"ן שמפרש שהיה נס. ובזה מתורץ קשיא א'.

כלל ב': פלא (ענין נפלא, בלתי שכיח כלל, בלתי רגיל כלל) - גם כשאינו מוכרח (אין סכנת חיים או ביטול הדת), אבל בתנאי שאפשר להצדיק הפלא. כיון דיש בזה קצת ביטול ושינוי טבע הרגיל היקר בעיני ה', לכן צריך סיבה המכריע נגד החסרון דשינוי הטבע במקצת, והוא שיש בזה גם תועלת במקצת ואינו למגנא לגמרי, והיינו דוקא כשנעשה פלא באמצעות מצוה, בשביל חיבתן של ישראל, שאינו שייך בשאר האומות, (להעיר מלשון הכתוב "ונפלינו").

ולכן נקבע מצות חלוקת השלל באופן שיצטרך לעשות כמה פלאים. ומוכרח לומר דזה שלא מת אחד, ולא ה' עודף, נחשב לפלא, דאילו היה נס, היה נחשב למגנא.



לפי כלל זה מתורץ קשיא ב', למה מאריך במספרי המכס, אף שידעינן לחלק המספר הגדול 5,000, שהרי היו כאן ב' סוגי נפלאות, בפירוט מספר החצאין מספר התורה על הפלא שלא מת אחד (בלתי רגיל, עד כדי כך שלרמב"ן נחשב לנס), ובפירוט מספר המכס מספר התורה על הפלא שלא הי' עודף (אין שכיח). וכן מצינו בשאר סיפורי נסים ונפלאות, שמאריכים בפרטי המאורע מתוך התרגשות, כמו בשירת הים, נשמת כל חי כו', שמדגישים כל פרטי הנס לגדל ולפרסם יותר חיבתן של ישראל, והוא הדין בעשיית הפלא.

(מקטע אחרון בע' 111 יש לדייק דעשיית הפלא היה חלק עיקרי ממטרת המצוה, דמתחיל "אין לומר ע"ז נס ...", ומסיים "אבל אין זה שכיח כלל וכלל", דמשמעו דנוגע לנקודת החידוש דאכן אירע דבר שאינו שכיח. דאם כוונתו רק להוציא מדעת הרמב"ן, ואין הכרח לומר שהיה נס, הו"ל בכיוון הפוך, להתחיל "אע"פ שאינו שכיח כלל" ולסיים "מ"מ אינו נס")

כלל ג': למרות "חיבתן של ישראל", לא יעשה נס וגם לא פלא, בשביל שלא יחסר ממון ישראל, דלזה ישנם כמה דרכים למקום שהם ע"פ טבע ממש. משא"כ פלא הוא קצת ממוצע בין נס לטבע, כמדויק בסעיף ד': "אין זה היפך הטבע ממש".

כיון שהיה סיפור של פלא, הרי בזה הוא שווה לשאר נסים שצריך להיות לזה סיבה בקשר למצוה, בדומה לשאר נסים, לעזור לקיום מצות או הצלת נפשם, שהצד השווה בכולם שמוסיפים בכבודן של ישראל, ולכן מוכרח לומר שלא היה בשביל ממון ישראל, כי אם קשור לקיום מצות חלוקת המלקוח, ומתורץ קשיא ג'.



חלק יד



ביאור בעקב א'

נכתב ע"י הרב שלום שי' אזדאבא
מנהל מכון "מעיינות החסידות", גולדרס גרין, לונדון

לאחרי ככלות הכל, כל השיעורים והביאורים והשקו"ט ליישב המשך הדברים דסעיף ד', ולחלקו לב' חלקים (סעיפים?), חלק א' תירוץ ע"פ נגלה וחלק ב' תירוץ ע"פ פנימיות התורה, עדיין קשה מאד להעמיס פירוש זה בהשיחה, מכמה טעמים:

א. פירוש הפנימי מתחיל מ"בסגנון אחר", ותמוה מאד להשתמש בלשון זה אם מדובר ב"פירוש אחר" לגמרי? יתירה מזו, רק פירוש אחר, אלא פירוש הפכי מהראשון, דלפירוש הנגלה, השבירה היא דבר חיובי, לתקן ולטהר הלוחות. ואילו לפירוש הפנימי, השבירה היא ענין שלילי. המשך ותוצאה לפריחת הרוח הקודש, וביטול ושבירת חשיבות הלוחות.

ב. בהתירוץ שע"פ נגלה, העיקר חסר מן הספר, בפרט שהוא חידוש גדול, ששבירת הלוחות היו באמת מעשה חיובי ותקון, לטהר את הלוחות מירידתן במעלה.

ג. הביאור שע"פ נגלה, לא רק שלא מתרץ קשיא א' שבסעיף ג' אלא גם מחזק הקשיא. איך אפשר לומר "אין בהם ממש", הרי נשארו במעלתם הנפלאה שהם "מעשה אלקים" ומטעם זה גופא נחשבו לכלים גמורים הראויים לקבל טומאה, ולכן שיברם בכדי לטהר ה"מעשה אלקים"?

ד. בקטע הג' שבסעיף ד', אין שום הסבר וטעם למה צריך להיות "שלו לגמרי".

ואין לומר שסומך על מה שעתיד לבאר בלקו"ש חל"ד פ' עקב, שהוא מטעם איסור גניבה או מזיק. שהרי:

1. בחל"ד אינו מציין כלל לליקוט זה (אף שמציין שם בסופו לגבי ענינים אחרים), שאז היה אפשר לומר בדוחק עכ"פ שהליקוט בחל"ד משלים המבואר כאן.

2. הביאור בחל"ד מיוסד על שיחת שמח"ת תשכ"ו, שקדמה גם לליקוט זה בחי"ד, ולמה לא מציין כאן להביאור שנאמר אז?

3. דוקא לפי הביאור שע"פ נגלה אין כאן גניבה או מזיק, שהרי אדרבה, בשבירת הלוחות טיהר ותיקן הלוחות, וזכין לאדם שלא בפניו, ומלכתחילה לא קשה.

4. קטע זה אינו המושך להביאור ע"פ נגלה, אלא ענין בפני עצמו, ולמה הובא כאן, לפני הביאור הפנימי שמתחיל "בסגנון אחר ...", כאילו תירוץ זה שייך רק ע"פ נגלה. ועוד, היכן התירוץ ע"פ חסידות?

לכן מסתבר, דאין כאן ב' פירושים שונים, אלא פירוש אחד בלבד. ואין המדובר כאן בטומאת וטהרת הלוחות כלל, אלא בשבירת ושלמות הלוחות. ואילו הל' טומאת כלים הובא רק כדוגמא איך מתחשבים בשלימות וחסרון של כלי.

ונראה לבאר ג' קטעים הראשונים שבסעיף ד':

ביאור קטע א':

ב' חלקי הלוחות, מעשה אלקים ומכתב אלקים, דומים לב' חלקי כלי, א. תפקיד העיקרי, ב. הוספת יופי החיצוני בעיטורים כו'. בשעת יצירת הכלי, צריכים שניהם בשווה, כדי להחשיבו "שלם", אבל לאחר שנגמר הכלי, הכלי נשאר שלם כל זמן שלא נתבטלה תפקידה העיקרי.

מצד דעת בני אדם, כלל זה שייך לומר גם בנוגע ללוחות. מעשה אלקים מצד עצמו כבר העניק חשיבותם, וזה שנתוסף אחר כך המכתב (רוח קודש), הרי זה על דרך עיטורים נוספים. אע"פ שהיו מוכרחים בשעת יצירת הלוחות, אין העדרם אח"כ גורע משלימות הלוחות. ולכן מצד בני ישראל (בעל הבת"שע מחשבה. דעת תחתון), לא חל שום חסרון ממשי לאחר שפרחה הרוח הקודש, והיו רוצים לקבלם, דסוף סוף המדובר בפועל בפלא הכי גדול, אבנים שנבראו בשמים!

ביאור קטע ב':

מצד דעת קדושה, אין להשוות הלוחות שירדו מן השמים לכלים שנבראו מן הארץ. על דרך שמצינו בדקדושה יותר גדולה כמו בדיני מדרס לחטאת מתחשבים גם בחסרון קטן במחשבת האדם, כמו כן בלוחות ששייכים לשמים, מתחשבים גם בחסרון קטן, כמו פריחת העיטורים,

הרוח הקודש, לירידה במעלה וחשיבות. ואינו נוגע דבהל' טומאה וטהרה זהו קולא, שנקרא כלי שבור ומטהר, שהרי אין המדובר כאן כלל בטומאת וטהרת הלוחות, כי כל ההשוואה למדרס חטאת הוא רק בנוגע להחשיב שינוי ופרט קטן לחסרון וירידה במעלה, ולהצדיק לשוברם כיון שבין כך הם כבר נחשבים שבורים ברוחניות הענינים.

הרי יש לפנינו ב' דעות, כפי שנתבארו בב' הקטעים, ועכשיו קשה איך ומי מכריע ביניהם? לזה בא קטע ג':

הלוחות היו מתנה לישראל, הם הבעלי בתים וצריכים להתחשב בדעתם, כמבואר בקטע א', ולכן כדי לשברם היה צריך לאחוז בהם, שישארו שלו לגמרי, ויוכל לדון בהם דין חפצי שמים, כמבואר בקטע ב', ולכן ראויים לשברם.

כל זה התחלת הביאור באותיות נגלה, ואח"כ ממשיך בסגנון דפנימיות התורה, להוסיף ביאור בזה גופא דחסרון בפרט וחלק קטן גורם חסרון בכל הכלי, דלא רק דבעיני שמים ורוחניות כל פרט נוגע, אלא יתירה מזו, בלוחות הפרט שנתוסף היתה באופן של חקיקה. יתירה מזו, הפרט שנתוסף היתה באיכות - הרוח קודש, וממילא מובן עוד יותר איך שזה קובע עצמות ומהות של הלוחות.

הוספה



מפתח כל ההערות שיד"ל
מתחילת הפרויקט



חלק יו"ד

בראשית א

סעיף ג - גליון א (עמ' 5)

סעיף ד - גליון א (עמוד 6)

כללות השיחה - גליון א (עמוד 7)

בראשית ב

סעיף א - גליון א (עמוד 8)

סעיף ד - גליון א (עמוד 9)

סעיף ד - גליון א (עמוד 9)

בראשית ג

סעיף א - גליון א (עמוד 15)

הערה 5 - גליון א (עמוד 12)

הערה 11 - גליון א (עמוד 13)

הערה 16 - גליון ב (עמוד 17)

נח א

סעיף ג - גליון ב (עמוד 5)

נח ב

כללות השיחה - גליון ב (עמוד 7)

נח ג

סעיף ד/ה - גליון ב (עמוד 11)

גליון על הנ"ל - גליון ג (עמוד כג)

הערה 31 - גליון ב (עמוד 14)

סעיף ו - גליון ב (עמוד 16)

כללות השיחה [שיטת רבינו בזמן "יבושת המים מעל הארץ" והמסתעף בביאור הכתובים] - גליון ג (עמוד 18)

לך לך א

סעיף ד/ה - גליון ג (עמוד 6)

סעיף ה - גליון ג (עמוד 8)

לך לך ב

הערה 5 - גליון ג (עמוד 9)

סעיף ב [מצות מילה לפני מתן תורה] - גליון ד (עמוד 15)

סעיף ג - גליון ג (עמוד 11)

סעיף ד - גליון ג (עמוד 12)

סעיף ה [מילת גר] - גליון ד (עמוד 16)

סעיף ז - גליון ג (עמוד 12)

סעיף ז - גליון ג (עמוד 13)

כללות השיחה [בעניין "ראשון" בברית מילה] - גליון ג (עמוד 14)



תולדות א

סעיף ב - גליון ו (עמוד 5)

תולדות ב

סעיף ג (ואילך) - גליון ו (עמוד 8)

הערה 59 - גליון ו (עמוד 10)

כללות השיחה - גליון ו (עמוד 9)

ויצא א

סעיף א [חשש יעקב מאבימלך] - גליון ז
(עמוד 5)

הערה 14 [אצל מי ה' המשך וקיום] - גליון
ז (עמוד 6)

סעיף ה [שבעה דורות בכדי לברר] - גליון
ח (עמוד 12)

ויצא ב

הערה 16 [האמהות נביאות היו] - גליון ז
(עמוד 9)

סעיף ה [ייחוס מהאם או מהאב] - גליון ז
(עמוד 11)

המשך הד' שיחות - גליון ז (עמוד 12)

וירא א

סעיף ג [צוותא וחיבור בפרשת לך לך] -
גליון ד (עמוד 1)

סעיף ה [אופן גילוי אלקות למלאכי השרת]
- גליון ד (עמוד 2)

וירא ב

סעיף א-ד [] - גליון ד (עמוד 9)

סעיף ג [הוספה ד"ויגש אברהם"] - גליון ד
(עמוד 12)

חיי שרה א

סעיף ז [חידוש רבינו בשיטת רש"י] - גליון
ה (עמוד 5)

סעיף ח [ארבע מאות שקל כסף עובר
לסוחר] - גליון ז (עמוד 17)

חיי שרה ב

הערה 9 ["וראה עד"ז במשכיל לדוד"] -
גליון ה (עמוד 13)

סוף סעיף א ["קח ולך"] - גליון ה (עמוד 14)

סעיף ה-ז [בטענתו של אליעזר "אל תאחרו
אותי גר"] - גליון ה (עמוד 10)

סעיף ו - גליון ה (עמוד 14)



וישלה - י"ט כסלו

אות א [איסור השתמשות במלאכים] -
גליון ח (עמוד 5)

הערה 5 [חשש יעקב מעשו / מלאכים
ממש] - גליון ח (עמוד 5)

גליון על הנ"ל - גליון ט (עמוד 15)

הערה 5 [מדוע אכן לא שלח מרגלי חרש]
- גליון ח (עמוד 6)

סעיף ז [ביאור הדוגמאות] - גליון ח (עמוד
7)

כללות בשיחה [שליחות המלאכים לברר
עשו] - גליון ח (עמוד 9)

הערה 15 [בענין הנ"ל] גליון י (עמוד 14)

כללות השיחה [נס פך השמן] - גליון ט
(עמוד 12)

מקץ א

סעיף ו [השתתפותו של בנימין במכירת
יוסף] - גליון י (עמוד 5)

כללות השיחה [האיך אגלה והקב"ה אינו
רוצה] - גליון י (עמוד 8)

גליון - גליון יב (עמוד 13)

מקץ ב

סעיף ו, ח - גליון יב (עמוד 14)

כללות השיחה [מילת מצרים] - גליון יא
(עמוד 22)

ויגש

סעיף א [צוארי לשון רבים] - גליון יא
(עמוד 5)

סעיף ג [הי' קורא את שמע] - גליון יא
(עמוד 6)

סעיף ד [ענין הבכיות] - גליון יא (עמוד 11)
כללות השיחה [קשר שני חלקים בשיחה]
- גליון יא (עמוד 13)

ויגש ב

הערה 2 - גליון יא (עמוד 16)

וישב א

הערה 10, 11 [אין חלום בלא דברים
בטלים] - גליון ט (עמוד 5)

גליון - גליון י (עמוד 19)

סעיף ד [זרעונים בחלום] - גליון ט (עמוד
9)

גליון על הנ"ל - גליון יא (עמוד 24)

חנוכה

הערה 5, 6 [פענוח וביאור ההגהה] - גליון
ט (עמוד 10), גליון י (עמוד 9)

הערה 15 [גדר ההלל דחנוכה לשיטת
הרמב"ם] - גליון ט (עמוד 11)

גליון על הנ"ל - גליון י (עמוד 11)

גליון על הנ"ל - גליון י (עמוד 13)



סעיף ה [הכוונה ב"ובנו בחרת" בשו"ע
אדה"ז] - גליון טו (עמוד 24)

סעיף ו [ביאור הגדרת הבחירה (ע"פ שיחה
זו ובכ"מ)] - גליון טו (עמוד 24)

סעיף ו [ב' ענינים במתן תורה] - גליון יג
(עמוד 6)

סעיף ו [דבר שאינו מתכוון] - גליון יד
(עמוד 10)

סעיף ז [יחידים או מרובים] - גליון יג
(עמוד 8)

שמות ב

סעיף ב [הכוונה ב"ובנו בחרת" בשו"ע
אדה"ז] - גליון יג (עמוד 10)

סעיף ו [הכשרת העולם בבריאתה או במתן
תורה] - גליון יג (עמוד 11)

וארא א

סעיף ב [החקירה בדין הסיבה] - גליון יד
(עמוד 5)

סעיף ב [צריך לברך עוה"פ על אכילת
מצה] - גליון יד (עמוד 6)

וארא ב

סעיף ד [עוד פירושים בנס דמכת ערוב] -
גליון יד (עמוד 7)

סעיף ז [מדוע א"א להיות נסים נוספים] -
גליון יד (עמוד 9)

הערה 3 - גליון יא (עמוד 17)

הערה 26 - גליון יא (עמוד 18)

הערה 12, 14, 24*, סוף בעיף ט [משלוח
יוסף - ברשות, ברצון, או נגד פרעה] גליון יא
(עמוד 19)

כללות השיחה [חמור נוסף לשמעון] -
גליון יב (עמוד 12)

ויחי א

סעיף ו [עלוי ביוסף] - גליון יג (עמוד 13)

סעיף ז [ב' אופנים ביתרון האור מן החשך]
- גליון יב (עמוד 5)

כללות השיחה [סיכום וביאור] - גליון יב
(עמוד 7)

ויחי ב

סעיף ב [אסיפה שני' כהוכחה] - גליון יב
(עמוד 10)

סעיף ד [באיזה מצב ביקש לגלות לבניו] -
גליון יב (עמוד 10)

חלק י"א

שמות א

סעיף ד [הטעם שא"א בעוה"ז אין קטיגור]
- גליון יג (עמוד 5)

תשא א

[שקו"ט הערות והארות, תשא א] גליון ל -
מילואים (עמוד 46)

סעיף יו"ד [ראי' שכנים הי' גם בבני"י] -
גליון יד (עמוד 9)

סעיף יו"ד [האם מכות שחין וארבה היו
אצל בני ישראל] - גליון טו (עמוד 21)

ויקהל א

[שקו"ט הערות והארות, ויקהל א] גליון ל -
מילואים (עמוד 46)

בא א

סעיף ח [שני אופנים בהגילוי דיצ"מ ולע"ל]
- גליון טו (עמוד 15)

כללות השיחה [הערות בענין אוכל נפש] -
גליון טו (עמוד 5)

ויקהל ב

[שקו"ט הערות והארות, ויקהל ב] גליון ל -
מילואים (עמוד 47)

בא ב

סעיף ו [בביאור הל' דאבי הבן מברך
שתים] - גליון טו (עמוד 18)

סעיף ו [בהא דכהן יברך שהחיינו] - גליון
טו (עמוד 19)

פקודי

[שקו"ט הערות והארות, פקודי א] גליון ל -
מילואים (עמוד 48)

[ביאור בדא"פ בכללות העניין בפרש"י
שבשיחה ובקושיית התלמיד ממולח וישובה]
גליון ל - מילואים (עמוד 51)

בשלח ג

הערה 63 [אין תוכן ענין "ההתלבשות"
שווה בכ"מ] - גליון טז (עמוד 8)

כללות השיחה [ביאור הסיום על עירובין]
- גליון טז (עמוד 4)

חלק י"ב

בהר

[בגדר הכללי דשביתת שבת ושביעית (א)]
גליון ל - מילואים (עמוד 55)

יתרו א

[בדיבור קעביד מעשה, יתרו ב] גליון ל -
מילואים (עמוד 35)

חלק י"ג



חלק ט"ז

בשלה א

הערה 5 [המצריים היו רוכבים ולא רגלי] -
גליון טז (עמוד 9)

סעיף ג [כשר שבמצרים הרוג - בשעת
מלחמה] - גליון טז (עמוד 10)

הערה 23, 42 [הכרח שרדפו המצריים
ונשארה אומה] - גליון טז (עמוד 11)

סעיף יא [טוב שבנחשים בנוגע לפועל] -
גליון טז (עמוד 13)

יתרו א

סעיף ג [הוספת רבינו תיבות "בחוץ" ו"לפני
ולפנים"] - גליון יז (עמוד 5)

הערה *37 [אדם לעמל נברא - כל אדם] -
גליון יז (עמוד 7)

סעיף יו"ד ["שבת פרשת יתרו"] - גליון יז
(עמוד 8)

יתרו ב

הערה 11 - גליון יז (עמוד 13)

הערה 12 [למ"ד יתרו קודם מ"ת בא] -
גליון יז (עמוד 16)

סעיף ג - גליון יז (עמוד 13)

סעיף ה - גליון יז (עמוד 14)

בהעלותך ב

[עיונים והערות בהעלותך ב] גליון ל -
מילואים (עמוד 62)

[אי רנב"י הי' בדורו של ר"י] גליון
ל - מילואים (עמוד 64)

שלה א

[שלה א הערה 23, תאריך פטירת המרגלים
וטעם התענית ביום פטירתם] -גליון ל -
מילואים (עמוד 70)

שלה ב

[תמצית השיחה ונקודת החידוש, שלה ב]
-גליון ל - מילואים (עמוד 66)

[שלה ב הע' 26 ו27 שם, ביאור ענין "אין
קטיגור נעשה סניגור" והמסתעף מזה] - גליון
ל - מילואים (עמוד 75)

מטות ב

[מטות ב, ישוב לכמה קושיות חזקות] גליון
ל - מילואים (עמוד 80)

חלק י"ד

עקב

[ביאור בעקב א] גליון ל - מילואים (עמוד

תרומה א

כללות השיחה ["לי לשמי"] - גליון יט
(עמוד 4)

כללות השיחה [בגדר כוונה "לשמה"
בנתינת התרומה] - גליון יט (עמוד 6)

כללות השיחה - גליון כ (עמוד 23)

כללות השיחה ["ויקחו לי תרומה" תורה
מ'] - גליון כא (עמוד 17)

תרומה ב

כללות השיחה [לשון לקיחה בשאר
התרומות] - גליון יט (עמוד 10)

כללות השיחה - גליון יט (עמוד 11)

תשא א

סעיף ה, והערה 54 [מטבע של אש דוקא] -
גליון כ (עמוד 16)

סעיף ז ["עיקר טבילותא בנורא" - האם
טבילה באש פועל טהרה] - גליון כ (עמוד 14)

סעיף יו"ד [מקור נש"י מתחת כסא הכבוד]
- גליון כ (עמוד 17)

סעיף יב [בענין דרגת משה שבכאו"א] -
גליון כא (עמוד 7)

כללות השיחה [יסוד החילוק בין התוספות
במנחות ובחולין] - גליון כ (עמוד 4)

כללות השיחה [עיונים והערות בלקו"ש
חט"ז, תשא א' (א)] - גליון כ (עמוד 6)

סעיף ה [ביאור פשטות טענת יתרו] - גליון
יח (עמוד 10)

סעיף ו - גליון יז (עמוד 14)

סעיף ו [הקב"ה הסכים לטענת יתרו] -
גליון יז (עמוד 15)

כללות השיחה [החידוש בעצת יתרו] -
גליון יז (עמוד 9)

כללות השיחה [פי' גם אתה גם העם] -
גליון יח (עמוד 12)

כללות השיחה [מורה הלכה במקום רבו] -
גליון יח (עמוד 13)

משפטים א

סעיף יא [סתירה בין אומר "אי אפשר"
לקב"ע] - גליון יח (עמוד 5)

סעיף יג [חוקים - לאחר העבודה] - גליון
יח (עמוד 6)

סעיף יג [המעלה דמשפטים] - גליון יט
(עמוד 12)

הערה 64 ["פילט מען עצמות א"ס"] - גליון
יח (עמוד 7)

משפטים ב

הערה 2 [עבדים כנענים ממש] - גליון יט
(עמוד 13)

הערה 2 [בענין הנ"ל] - גליון יט (עמוד 14)

סעיף ה [נמכר בגניבתו על כפל בפשש"מ]
- גליון יח (עמוד 8)

גליון על הנ"ל - גליון יח (עמוד 9)



סעיף ו [שיחה (אפילו) פון „עבדי אבות”
איז (לפעמים) „יפה” פון „תורתן (אפילו) של
בנים”] (עמוד 7)

סעיף ה [עיונים והערות בלקו”ש חט”ז,
תשא א’ (ב)] - גליון כב (עמוד 9)
טבלת סיכום - גליון כ (עמוד 27)

חלק י”ז

ויקרא א

הערה 16 [”ביז אז קיינער קען זיך ניט
גלייכן צו משה”ן”] - גליון כג (עמוד 30)

ויקרא ב

סעיף ה [קרבת חזוב גם בשבעת ימי
המילואים] (עמוד 4)

צו א

ערב פסח

קונטרס בגדר דחיית תענית בכורות סימן
א [בגדר דחיית תענית בכורות] - גליון כג
(עמוד 11)

קונטרס בגדר דחיית תענית בכורות סימן
ב [יסוד שתי השיטות בגדר דחיית תענית
בכורות] - גליון כד (עמוד 18)

טבלת סיכום - גליון כג (עמוד 30)

תשא ב

סעיף ט [בלשיטתם דרבי מאיר ורבי
יהודה] - גליון כ (עמוד 17)
גליון על הנ”ל - גליון כא (עמוד 15)

פורים

סעיף ג [סדר הענינים ד”קבעוני”
ו”כתבוני”] - גליון כ (עמוד 22)
כללות השיחה [שייכות קביעות ימי
משתה” למרדכי ו”כתבוני” לאסתר] - גליון
כ (עמוד 18)

כללות השיחה [המשך להנ”ל] - גליון כ
(עמוד 21)

ויקהל א

סעיף ח [ענין הכללי בחנוכת המזבח] -
גליון כא (עמוד 5)

פקודי א

סעיף ד [הכרח בפשש”מ שעצם השיחה
נעלית יותר מהוראות התורה] - גליון כב
(עמוד 5)

סעיף ה [יפה שיחתן של עבדי אבות] -
גליון כא (עמוד 6)

חג הפסח א

הערה 26 [דוקא הגירסה "רבה" הרגילה]
גליון כג (עמוד 10)

כללות השיחה [שני ענינים במצות אכילת
מצה] גליון כג (עמוד 6)

גליון על הנ"ל - גליון כד (עמוד 16)

גליון על הנ"ל - גליון כד (עמוד 17)

שמיני ב

סעיף ז [ערבוב השמחה ע"י משה] גליון כד
15 עמוד

סעיפים ט - י [שמחתו של מקום] גליון כג
(עמוד 5)

כללות השיחה [התקשרות עצמית - שייד
לעבודה] - גליון כה (עמוד 11)

כללות השיחה [חידושו של טהרת המקוה]
- גליון כה (עמוד 12)

קדושים א

סעיף א [עיונים והערות בלקו"ש חי"ז,
קדושים א' (א)] - גליון כה (עמוד 14)

הערה 22 [עיונים והערות בלקו"ש חי"ז,
קדושים א' (ב)] - גליון כו (עמוד 13)

סעיף ד [עיונים והערות בלקו"ש חי"ז,
קדושים א' (ג)] - גליון כז (עמוד 17)

כללות השיחה [עיונים והערות בלקו"ש
חי"ז, קדושים א' (ד)] - גליון ל (עמוד 14)

אמור א

הערה 17 [שבעת ימים שם דבר בכל מקום]
- גליון כה (עמוד 7)

גליון על הנ"ל - גליון כו (עמוד 11)

כללות השיחה [איסור מלאכה או היתר
מלאכה] - גליון כה (עמוד 5)

גליון על הנ"ל [מלאכה בימות החול: לא
רק 'היתר' אלא גם 'מותר' בעצם?] גליון כו
(עמוד 8)

גליון על הנ"ל [איסור מלאכה או היתר
מלאכה] - גליון כז (עמוד 8)

גליון על הנ"ל [ע"י הגבלת ושמירת
'המלאכה' לזמן קבוע נשמר מנוחת יום
השבת] גליון כז (עמוד 13)

אחרי א

הערה 10 [תרומת הדשן ע"י כהן גדול ביום
הכיפורים] - גליון כד (עמוד 12)

כללות השיחה [נושא השיחה - שלימות
בכה"ג עצמו] - גליון כד (עמוד 5)

כללות השיחה [סיכום אופני הביאור
בהוספת דברי ר"ע על דברי ראב"ע סיום מס'
יומא] - גליון כד (עמוד 7)

כללות השיחה [תמצית השיחה (ובו נכלל
תירוצים לכמה קושיות שהובאו בגליון
הקודם)] - גליון כה (עמוד 9)

כללות השיחה [קשר שני חלקי השיחה] -
גליון כד (עמוד 11)



נשא א

סעיף ט ["הוא השיר במצלותים וכנורות"
משא"כ נבלים ושירה בפה] - גליון כט (עמוד 11)

כללות השיחה [הערה בלקוטי שיחות
חי"ח נשא א] גליון כח (עמוד 14)

בהעלותך א

סעיף א [מדליק ומטיב את הנרות] - גליון
כח (עמוד 5)

סעיף ח והערה 55 [שיטת הגרמ"ז וביאור
השיחה בענין קדושת וחינוך המנורה] - גליון
כח (עמוד 5)

גליון על הנ"ל - גליון כט (עמוד 10)

גליון על הנ"ל, וכללות השיחה - גליון כח
(עמוד 7)

סעיף י והערה 68 [קושי בפשוטו של
מקרא] - גליון כח (עמוד 11)

בהעלותך ב

סעיף ה [כמה הערות בשיחה] - גליון כח
(עמוד 12)

שלח א

סעיפים ב-ג [הערות בבשלח א] - גליון כט
(עמוד 4)

סעיף ג [כביכול כלפי מעלה אמרו] - כוונת
רש"י במילה 'כביכול' - גליון כט (עמוד 6)

גליון על הנ"ל [איסור מלאכה או היתר
מלאכה] - גליון כח (עמוד 15)

אמור ב

סעיפים ג-ד [חקירה בשוויות הקושי
בכללי פש"מ] - גליון כה (עמוד 8)

כללות השיחה [איך מגיעים בנ"י הנמצאים
בח"ל להרגשה זאת?] - גליון כו (עמוד 11)

בהר א

סעיף ז [ביאור בהוספת רש"י שנדבר
למשה] - גליון כו (עמוד 4)

סעיף יא [מצות התלויות בכהן גדול] -
גליון כו (עמוד 5)

הערה 48 [על כל דיבור ודיבור יצתה
נשמתו] - גליון כז (עמוד 5)

בחוקותי ב

סעיפים ג-ז [התאמצות וטרחא - בלימודו
לעיון] גליון כו (עמוד 7)

חלק ח"י

במדבר א

סעיף א [ושמרו את כהונתכם, והזר הקרב
ימת] - גליון כז (עמוד 5)



קרח א

סעיף ד [משה רבינו - מידת האמת] -
גליון ל (עמוד 12)

שלח ב

הערה 22 [הזכרת מצות ת"ת בריש פרק
ל"ח בתניא] - גליון כט (עמוד 7)

סעיף ז [בענין החכם ניכר בעשרה דברים]
גליון כט (עמוד 9)

סעיף יב [השפעת עבודה הפנימית דדורות
הראשונים בתוך המעשים שלנו] גליון ל
(עמוד 13)

קובצים שיו"ל ע"י העו"ב אהלי תורה

תצוה א

[ביאור בלקו"ש חי"א ש"פ תצוה א'] גליון
א'קעו (עמוד 19)

חלק יו"ד

חיי שרה א

[בכסף מלא] גליון א'קמו (עמוד 13)

חלק י"ב

[כמה הערות בלקו"ש חי"ב פ' אחרי] גליון
א'קעח (עמוד 33)

חלק י"א

וארא א

[בגדר חיוב הסיבה במשנת הרבי (א)] גליון
א'קעז (עמוד 14) [בגדר חיוב הסיבה במשנת
הרבי (ב)] גליון א'קעט (עמוד 52) [בגדר חיוב
הסיבה במשנת הרבי (ג) גליון א'קפ (עמוד 56)]



חלק י"ז

[בענין נתינת מחצית השקל] גליון א'קעה
(עמוד 8)

שמיני א

[הערה בלקוטי שיחות י"ז שמיני שיחה א']
גליון א'קעח (עמוד 22)

שמיני ב

[להבדיל בין הטמא ובין הטהור] גליון
א'קעח (עמוד 29)

חלק י"ג

דברים א

[עיון במצוות תוכחה] גליון א'קפב (עמוד
26)

שופטים ב

[לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד]
גליון א'קפג (עמוד 34)

נצבים א

[לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד]
גליון א'קפד (עמוד 12)

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשי"ד

הבקשר עם
יום הגדול והקדוש
ג' תמוז

יום מלאות
שמונים שנה
להצלת כ"ק אדמו"ר
והרבנית הצדקנית נ"ע - "איש וביתו"
מעמק הבכא האירופאי
וביאתם צלחה לארצות הברית
יום הבהיר כ"ה סיון