

ספר
שי למלך



יוצא לאור לכבוד
יום הבהיר י"א ניסן
~מאה ועשרים שנה~

גליון א' (ע"ד)



חידושי תורה מאת
רבני העיר שליט"א הנהלת ותלמידי הישיבה



יוצא לאור על ידי
תלמידי ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

טאראנטא, אנט.

3055 באטהורסט סט.

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתים לבריאה

הי' תהא שנת פלאות בכל

מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

חברי המערכת:

הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)

הת' רפאל מנחם נחום שי' וגנר

הת' חיים ארי' שי' יעקבסאן

הת' נחום אהרן שי' סערעבריאנסקי

הת' יוסף חיים שי' פאגעלמאן

תודה מיוחדת להרב לוי זלצמן שליט"א על עזרתו המרובה

תודותינו נתונה לכל התמימים שעזרו בהכנת הספר לדפוס ובמיוחד:

הת' דוב יהודה שי' וגנר
הת' לוי יצחק שי' חייקין
הת' מנחם מענדל הכהן שי' כ"ץ
הת' לוי יצחק שי' קאמען
הת' מנחם מענדל שי' רובינסאן

הת' ישראל שמעון שי' באגאמילסקי
הת' שניאור זלמן שי' גורארי'
הת' חיים יצחק שי' היידינגספעלד
הת' שמואל יוסף שי' היידינגספעלד
הת' שמואל לוי יצחק שי' וואדאווסקי

SHAI LAMELECH

Published and Copyright © 5782/2022

by

**YESHIVAS
LUBAVITCH**
- TORONTO -

3055 Bathurst St. Toronto, ON M6B 3B7

נא לשלוח תגובות והערות למערכת הערות וביאורים שע"י תלמידי ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

Maareches@LubavitchYeshiva.com



To view this Kovetz as well as לצפייה בקובצי הערות שיצאו
our previous Kovtzim visit: לאור ע"י ישיבתנו כנסו לאתר:

KoutzimDrive.com

פתח דבר

"עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ"

(תהלים קכא, ב)

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. במלאות מאה ועשרים שנה (ה'תרס"ב – ה'תשפ"ב) להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שמחים אנו להוציא לאור ספר "שי למלך" ('למלך' בגימטריא ק"כ) שהוא גליון ע"ד בסדרי קובצי תורה שיצאו לאור, מפרי עטם של הנהלת ותלמידי ישיבתנו הק', ישיבת ליובאוויטש טאראנטא.

ע"פ בקשת כ"ק אדמו"ר (שיחת פורים תשל"ב) שהמתנה הרצוי לכבוד יום הולדתו תהי' ע"י הוספה בלימוד התורה דוקא – ובלשונו הק': "כאן המקום להעיר ולהאיר שלכל לראש יש לקשר המתנה עם ענין של תורה. . . בנוגע למתנה בכלל לא שייך לקבוע תנאים, אבל, מתנה קשורה עם רצון לגרום נחת-רוח. . . ולכן נכון ורצוי וטוב וישר ונעים שיהי' אצל כל אחד גם ענין של הוספה בלימוד התורה, הן בנגלה דתורה והן בפנימיות התורה" – מצאנו לנכון להוציא לאור ספר זה כמתנה לרבינו לכבוד יום הולדתו המאה ועשרים.

בספר זה ישנם כמה חלקים:

בראש ובראשונה "פותחין בדבר מלכות" – "מאן מלכי רבנן"; הצבנו בראש הספר פתיחה עם ליקוט מיוחד מתורת כ"ק אדמו"ר בסוגיית 'פקוח נפש דוחה את השבת', שהיא סוגיא מיוחדת במס' שבת, שהיא המס' הנלמדת השתא בכל ישיבות חב"ד ברחבי תבל.

בהמשך לזה שמחים אנו במאד על הזכות הגדולה שנפלה בחלקנו, להגיש בספרא דנא מדור מיוחד "שער דובב שפתי ישנים", ובו תשובות מהג"ר יהודה מילר ז"ל (אב"ד מארק וקעלן במדינת אשכנז), מגדולי קדמוני האחרונים, והתודה נתונה בזה להרה"ח הרב חד"א טיפענברון שליט"א שמסרו לנו ע"מ להדפיסו, וכן לחתנו הגה"ח הרב ארי' ליב צייטלין שליט"א, מנהל ישיבתנו על השתדלותו בזה.

בהמשך לזה הדפסנו מדור מיוחד, "שער הרבנים", הכולל בתוכו חידושים וביאורים – פרי עטם של רבנים, אשר בעי"ת טאראנטא, שהואילו מטובם לשלוח לנו מפרי עמלם, ומצאו לנכון להדפיסם בספר זה למען חיזוק והרבצת התורה,

ולפעלא טבא אמינא יישר חילא, ושולחים אנו להם ברכתנו ש"יאריכו ימים על ממלכתם" עד ביאת גואל צדק.

לאחרי זה בא מדור הישיבה, בו יופיעו פלפולים ביאורים והערות של הנהלת ותלמידי הישיבה, השוקדים על לימודם יומם ולילה, שעמלו וטרחו עד שהוציאו לאור חידושיהם על מכבש הדפוס. מדור זה נחלק לד' שערים: נגלה, חסידות, תורת רבינו, ושונות. רובם של ההערות ופלפולים הם על מסכת שבת היא המסכתא הנלמדת בישיבתנו השתא. גם כמה חידושים מאנ"ש דקהלתינו נכללו במדור זה.

ולבסוף, מוגש כמה הוספות חשובות: א. קונטרס "משיח האחרון", והוא ביאורים ובירורים בעניני משיח וגאולה בהלכות מלכים להרמב"ם, שנערך ע"י הגה"ח הרב אהרן שלום קאמען שליט"א משפיע בישיבתנו. ב. ליקוט מיוחד מביאורים על קאפיטל קכ"א (הקאפיטל שמתחילים לומר ב"א ניסן שנה זו, ע"פ המנהג לומר הקאפיטל המתאים למספר שנות חייו) מלוקט ממאמרים, שיחות ואג"ק הרבי ושו"ע אדה"ז, שנערך ע"י הרב נחמי' משה דייטש שליט"א שליח כ"ק אדמו"ר בטאראנטא. ג. תניא דפוס ווילנא תר"מ עם הגהות ומראי מקומות בכת"י א' מהחסידים. והתודה נתונה בזה להגה"ח הרב אברהם מאן שליט"א משפיע בישיבתנו שמסרו לנו ע"מ להדפיסו, וזכות הרבים תלוי' בו. ד. צילום של מכתב כללי באנגלית מאת כ"ק אדמו"ר, לקראת חג הפסח תשמ"ז, עם הגהות בכת"י ק, בפרסום ראשון. תודתנו נתונה למערכת RebbeDrive שמסרו לנו ע"מ להדפיסו.

ידוע מאמר החכם "כשם שאי אפשר לבר בלי תבן כך אי אפשר לספר בלא טעויות", ובכן בקשתנו שטוחה שכל מי שיש בידו איזה הערות והארות מועילות כו', נא לשלחם אל המערכת, בדוא"ל הנדפס מעבר לדף.

תודה עמוקה מעומק הלב פרוסה לראש הישיבה הגה"ח הרב עקיבא גרשון וגנר שליט"א – ואנו תפלה, שישלחהו השי"ת רפואה שלימה וקרובה ושיאריך ימיו ושנותיו בנעימים, וימשיך לנהל עדתו ולהרים קרן הישיבה להצלחת התלמידים – וכן לכל חברי הנהלת הישיבה על התמסרותם לטובת התלמידים בגשמיות וברוחניות גם יחד. ברכתנו ברכת הדיוט, שיראו "פרי טוב בעמלם", ותהא משכורתם שלימה מן השמים, ויהי' להם אך טוב וחסד כל הימים.

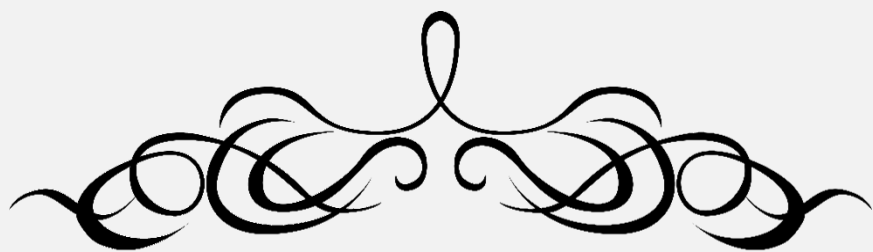
ויה"ר שנוכה בקרוב לקיום היעוד ד"בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים", (שכשה"מחה" בא מהקב"ה אין זה רק מבטל הדמעה, אלא עוד זאת עי"ז בא הוספה, וכמובן גם מהפירוש ש"דמעה" הוא בגימטריא קי"ט, היינו שחסר

אחד מהק"כ צירופי שם אלקים, וע"י "מחה ה' אלקים דמעה", נעשה השלימות דק"כ (הגימטריא ד"דמעה" עם הכולל) – "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" כמו שהי' לגבי משה רבינו – "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", "היום מלאו ימי ושנותי", מילוי ושלימות דימים ושנים הן בגשמיות והן ברוחניות, וההמשך בזה עד לחיים נצחיים בגאולה האמיתית והשלימה (משיחת כ"ב שבט תשנ"ב).

ובחודש ניסן זה ממש, יקויים הבטחת חז"ל "בניסן עתידין להגאל", ומשיח צדקנו יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה, "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים", ונזכה ללמוד תורה מפיו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", "והיתה לה' המלוכה", תיכף ומיד ממש, אכי"ר.

המערכת

מוצש"ק מצורע, שבת הגדול, תשפ"ב (תהא שנת פלאות בכל),
שנת שמיטה שבת לה',
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,
טאראנטא, אנטעריא.



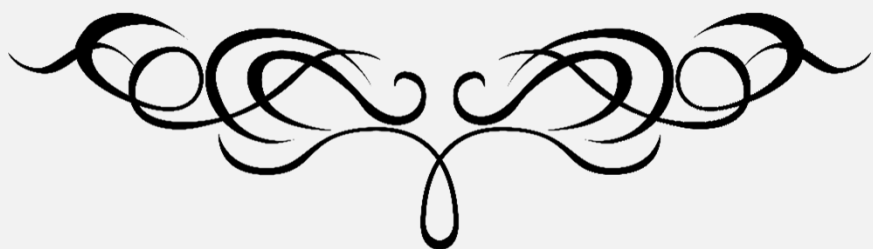
ספר זה נדפס
לעילוי נשמת

אחד מבני החבורה האהוב ונעים בעל מידות תרומיות

הת' מאיר יעקב פייוול ע"ה
בן - יבלחט"א - ר' מרדכי שליט"א
ליכאוועצקי

נקטף בימי עלומיו ד' אדר שני השתא

ויה"ר שיקויים בקרוב היעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר"
והוא בתוכם בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש



מפתח ענינים

דבר מלכות

19.....פיקוח נפש בשבת – דחוי' או הותרה.....
מלוקט משיחות ואגרות קודש

דובב שפתי ישנים

31.....צורך תשובות.....
מאת הגאון רבי יהודה מילר ז"ל

שער רבני העיר

47.....זכר למקדש כהלל.....
הרה"ג הרב מרדכי צבי אקס שליט"א

49.....בירור שיטת הרמב"ם, הרמב"ן והטור בענין ברכה ראשונה על סוכר...
הרה"ג הרב אליהו זריהן שליט"א

מחלוקת הרמב"ם והטור בברכה ראשונה על סוכר\שיטת הרמב"ן טעם דתמרי צלף,
פלפלין לחה, וסוכר בפה"א משום דחשיבי גוף האילן, ודיוק בלשון הטור שהביא סברתו\ב'
סברות בפה"א בתמרי וקפריסי צלף, משום דאינו פרי אלא גוף האילן, או משום דאינו
עיקר פרי\טעמי שיטות הרמב"ם רמב"ן ורשב"א\יישוב קושית הטור על הרמב"ם\הנ"מ בין
סוכר ובין קורא, ענבים, ושמן.

55....."אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך"
הרה"ג הרב יצחק חקק שליט"א

לחטא חטא קל כדי שחברו לא יעבור עבירה חמורה מחמתו\חילול שבת לצורך הצלת אדם
שאונסים אותו להמיר דתו\סתירה לדין הנ"ל מסימן שכ"ת\חילול שבת לצורך הצלת אדם
שפשע\האם פקוח נפש רוחני נחשב פקוח נפש\חילול שבת לצורך הצלת קטנים
משמד\העולה לדינא.

- 68..... הערה בענין זבוב שנפל לכוסו בשבת
הגה"ח הרב אברהם אלי' פלאטקין שליט"א
- 71..... זקן ואינו לפי כבודו
הרה"ג הרב יעקב קויפמאן שליט"א
- 75..... בענין חינוך
הנ"ל

נגלה

- 81..... בענין היזמי והיגי וצואה ברה"ר
הגה"ח הרב עקיבא גרשון וגנר שליט"א
- דברי הרמב"ם והדקדוק בדבריו\ההערה מהסיפור דר"ח בב"ק, ומה שאפ"ל בזה\דברי בעל אוה"ח בביאור הפלוגתא\דברי הפוסקים, ומה שנראה סתירת דברי אדה"ז בזה, והכתוב השלישי המכריע\חילוק רש"י והרשב"א אי הנידון הוא על גבה או על הרה"ר, וביאור ביסוד החילוק\חילוק מסברא בזה בין לבינה ואינך\ב' אופנים עפ"ז בהתנאי דדרסי בה רב'ם\חילוק דלבינה והיזמי והיגי בב' אופנים\ישב הדיוק בל' הרמב"ם.
- 92..... בענין חקק בה והשלימה לעשרה
הנ"ל
- דברי התוס' בסוגיין ובסוכה, ודקדוקים בדבריהם\ת' התו"י ודברי הרא"ש, ומה שצ"ע לכ' בדבריו\דברי הפוסקים, וקושיות היד אפרים והא"ר על המ"א\שקו"ט בטעם דתוכו לא הוי רה"י\ביאור החיסרון בזה שאין תוכו י', שהוא חיסרון מחיצות\ביאור הנ"ל תלוי בחקירה בדין רה"י, אי תלוי במחיצות או בהבדלה מרה"ר\ביאור קושיית התוס' לפ"ז\ביאור תי' התוס', והכרח לפי' זה.

- 105..... לשיטת' דרש"י ותוס' בדיני עקירה והנחה במלאכת הוצאה
הגה"ח הרב לוי זלצמן שליט"א
- ארבע מחלוקות בדין עקירת והנחת ידו וגופו\שלש מחלוקות בפירוש הנחה, וקלוטה כמי שהונחה\דין הנחה לקולא\מחלוקת במקור וגדר מלאכת הוצאה\עוד ג' מחלוקות בענין גדר המלאכה\שני מחלוקות בענין "מקום" העקירה והנחה.

- 118..... בענין נעץ קנה ברה"י
הגה"ח הרב שמרי' הלוי לאבקהאוסקי שליט"א
- 126..... גורם לכיבוי
הגה"ח הרב מרדכי דובער ווילהעלם שליט"א

127.....**יסוד וסברת מחלקותם של רש"י ושאר הראשנים**
הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)

מחלוקת רש"י ובעה"מ על מה פשיטא לי' לאביי\שאלות א' על השני ואיך אפשר לתרצם\בירור מחלקותם ע"פ שיטתם וגירסתם ב"ידו לא נייח" עוד חילקו במהיכן פשיטא לי' לאביי\לאמת ביאור הנ"ל ע"פ דיוקים בלשונם.

134.....**ביאור סברת התוס' ד"ה ארבע רשויות**
הת' יהודא שי' אייכלר

ביאור סברת התוס' בהשקפה ראשונה\כמה קושיות על ביאור הנ"ל\בירור הגדר דקרפף לפי קושיית התוס' ותירוצו.

137.....**קרפף: מהו? (גליון)**
הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)

קושיות על ביאורו של הת' הנ"ל\ביאור חדש במהלך התוס' מההנחה עד להמסקנא\קושיית ר' עקיבא איגר על רש"י\תירוץ השפת אמת וחתם סופר וכמה קושיות עליהם\הבנה חדשה בהחסרון של הקרפף\לתרץ הקושיא בדף פ. לתרץ הקושיא בדף צט.

151.....**"כאן בזמן שישראל שרויין במדבר"**
הת' שניאור זלמן שי' גורארי'

ב' אופנים בפ"י הגמ' ביאור שיטת הברכת אברהם ע"פ דיוק בגמ' ביאור גירסת רש"י.

154.....**גדר "מתעסק בעלמא אנא"**
הנ"ל

ב' פירושים ב"מתעסק בעלמא" \גדר "מתעסק בעלמא" בשיחת כ"ק אדמו"ר\סברת פירוש הנ"ל וקושיית כ"ק אדמו"ר ע"ז\ביאור על מה שמביא העצה ד"לחשוב חשבונותיו\תירוץ כ"ק אדמו"ר ובירור הגדר ד"מתעסק בעלמא" \ביאור למה הותר להם לדבר בד"ת.

161.....**ביאור קושיית אביי ב"מהו שתעשה ככרמלית"**
הת' דוב יהודה שי' וגנר

פירוש הגמ' בהשקפה ראשונה\שתי קושיות על מהלך הגמ' \אופן חדש לבאר סוגיית ינו\תאום המשך הגמ' להנ"ל.

166.....**ב' הפירושים ב"קרן זוית"**
הנ"ל

170..... גירות לפני מתן תורה

הת' רפאל מנחם נחום שי' וגנר

הוכחות שיש גיור מלפני מ"ת\הוכחה מבתי' בת פרעה\שיטת הראשונים בגירות שלפני מ"ת\הסתירות שמצינו בשיטת הראשונים\הגדרת אברהם וזרעו עד מ"ת\שיטת כ"ק אדמו"ר בהנ"ל\ע"פ הנ"ל ביאור דברי הראשונים\סתירה בשיטת כ"ק אדמו"ר והביאור לזה.

191..... גדר חיוב הסיבה

הת' ניסן שי' ווענגער

197..... חילוק חורי רה"ר וקרן זוית

הת' לוי יצחק שי' חייקין

200..... "הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע" ע"פ התוס'

הת' דוד שי' מרוז

202..... "א"נ לשיעורה"

הת' שלום דובער הכהן שי' קוגן

206..... "קודם שיבוא לידי חיוב חטאת"

הת' שלום מרדכי שי' ראזענבלום

מחלוקת תוס' ורמב"ן בפירוש ספיקת רב ביבי\יסוד המחלוקת ע"פ דברי הרש"ש והמנ"ח\ע"פ הנ"ל יבואר עוד מחלוקת בין התוס' ורמב"ן לשיטת ייהו\יבאר שרש"י ג"כ אזיל בשיטת הרמב"ן\ע"פ הנ"ל יבואר עוד מחלוקת בין רש"י ותוס' לשיטת ייהו\מחלוקת רש"י ותוס' במסקנת הסוגיא לפי הנ"ל\ביאור שיטת הרמב"ן במסקנת הסוגיא "שלא יתחלל שבת על ידו".

217..... אתי לידי חיוב חטאת, רדיית הפת, קלוטה כמי שהונחה (גליון)

הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)

חילוקי השיטות בהאם קשה לשון "איסור חטאת" או לא - והאם האיסור כבר נעשה\שיטת ריב"א ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר\אי ההבנה בשיטת ריב"א על כוונת הלשון "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" \ביאור שיטת הריב"א לגבי הסוגיא של "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" \לדמות הסוגיא של "פטורי וכו'" לסוגיין דרדיית הפת - לבאר שיטת ריב"א כאן\הבנה חדשה בהשקו"ט דרב ביבי מיוסד ע"פ לשון הרי"ף לגבי מזון שלש סעודות\ביאור וחידוש אדה"ז לגבי שופר בשבת \ביאור מהלך הגמרא לפי הריב"א וכל הדיוקים בלשונן\החילוק בין שוגג למזיד לגבי כמות החילול שבת שנגרם ע"י חלק הממילא של האיסור\סיכום וסיום סוגיית רדיית הפת\ביאור סוגיית קלוטה כמי שהונחה ע"פ יסוד שיטת ריב"א לגבי פשיטת יד.

חִסְדוֹת

247.....(ביאורים בד"ה פתח אליהו תשט"ו).....
הגה"ח הרב אברהם מאן שליט"א

ביאור שרשן של נס וטבע ושייכותם לדעת עליון ודעת תחתון\דיוק בחידוש הרבי בסוגיא זו\מבאר שתי הדעות ומקשה עליהם\ביאור קושיות כ"ק אדמו"ר\ביאור בהמבואר מהדרושים בצורך החיבור בין דעת עליון ודעת תחתון\מביא ג' פירושים ב"טבע"\ביאור ע"פ ב' פירושים בצורת הנפש\סתירת הנהגת תכונת הפרטיים וזה שנמשכו מהרצון\ביאור כ"ק אדמו"ר ושאלות ע"ז\ביאור בתור הו"א ע"פ המבואר גבי התחש\החידוש דמאמר דידן.

263.....
עיונים וביאורים במפתחות כ"ק אדמו"ר על התניא
הרב צבי יוסף רביסקי שליט"א

266.....
ההשתלשלות מקדושה לקליפה ע"י ד' צמצומים
הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)

תוכן ענינים וכמה דיוקים בד"ה מצותה משתשקע החמה\ביאור ענין ד' צמצומים בפרטיות\הבנה בסדר הענינים כפי שנסדרו בהמאמר ובמיוחד לגבי שבירה\כל הדרגות תלויות בשבירה - ובזה מתורץ הדיוק לגבי פרעה\הצורך בצמצום והפסק לגבי הענינים דזמן הדלקת נר חנוכה - למסקנא.

280.....
סוגיית מלאכי מט"ט וסנד"ל
הת' רפאל מנחם נחום שי' וגנר

ביאור הענין איך חנוך ואלהיו נעשו מלאכי מט"ט וסנד"ל\ביאור הענין דמלאך מט"ט ע"פ דרך החסידות\ביאור הענין דפנימי מט"ט\ביאור הטעם שפנימיותו של מט"ט הוא נשמת חנוך דוקא\הקשר בין הנ"ל לחייו של חנוך\הו"א בהבנת החילוק בין מט"ט והפרסא\הטעם שבאמת א"א לומר כן וביאור ענין הפרסא\ביאור ענין בקיעת הפרסא ומסקנת החילוק בין מט"ט והפרסא\ביאור החילוק בין פעולת המל' ופעולת מט"ט\ביאור הענין זה שמט"ט נק' כשם רבו\ביאור החילוק בין מט"ט שרו ש"ע ושר הפנים\ביאור הפסוק נער הייתי וגם זקנת\ביאור הא' במדריות דנער וזקן\ביאור הענין ד"מט"ט קושר כתרים\ביאור הב' דנער וזקן\הג' דרגות דמט"ט\ביאור הענין דראש גוף ורגל ותוכנו בהג' דרגות דמט"ט\ביאור חדש בהענין דהג' דרגות דמט"ט והממוצע ומיט"ט\ביאור הענין שאלהיו נעשה סנד"ל\הקשר בין מט"ט וסנד"ל\החילוק בין מט"ט וסנד"ל\היחוד דמט"ט וסנד"ל.

323.....
חומרא במאכלות אסורות על שאר איסורים
הת' כתריאל יעקב הכהן שי' טראוריג

הת' מנחם מענדל שי' ראטשעסטער

דברי אדה"ז בתניא\כמה סוגי איסור ודין בגדרם\שיטת אדה"ז באיסורי דאורייתא\שיטת אדה"ז באיסורים דרבנן\חידוש אדה"ז בפרק ח' לגבי פרק ז'.

330..... אוא"ס למעלה עא"ק ולמטה עא"ת – בנגלה
 הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן

תורת רבינו

345..... המשא ומתן בין אליעזר ומשפחת רבקה
 הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)

קושיות כ"ק אדמו"ר על המו"מ בין אליעזר ורבקה\האם "לפרנס את עצמה בתכשיטין" הוא דין מיוחד או דין ידוע\ביאור כ"ק אדמו"ר: אבל על מה יש לחשדו – הרי רק מיהרה\הבנת הדבר ע"פ יסוד בחירה חפשית אצל ענין נישואין\למה העיר כ"ק אדמו"ר שאלת הפנ"י על הדע"ז אם הוא העיר זאת על עצמו.

353..... הדורות שלא נראתה הקשת בימיהם
 הת' ישראל שמעון שי' באגאמילסקי

354..... קבורתו של יוסף
 הת' צבי ליב שי' בלום

356..... האם ה' סדר הלימוד דאדנ"ע כשיטת הגו"א
 הת' לוי יצחק שי' בראנער

359..... חרוסת בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים
 הת' שניאור זלמן שי גורארי'

משקה אדום זכר לדם\למה נקט כפירוש הפני משה דוקא\הקרבת העדה ופני משה לשיטתם\ביאור ענין החרוסת ע"פ פנימיות הענינים.

364..... ביטול הע"ז של הנילוס ע"י בת פרעה
 הנ"ל

366..... מרידת עשו לאחר מיתת אברהם
 הת' דוד שי' ווייס

368..... דירה בתחתונים – בנשמות ישראל ובעולם
 הת' שמואל שי' לשס

כוונת הדירה מתבטא בריבוי פרטי העבודה\תכלית ירידת נש"י למטה – שיתבטלו ממציאות\כמה סתירות בהנ"ל\נש"י כפי שמיוחדים בעצמותו ית', וכפי שירדו למטה\כוונת הדירה – גם בדרגת "במי נמלך\כו"כ דרגות ישנה בנש"י כפי שעלו

במחשבה\אצל לומדי תורה – מעלת 'פנימיות' הדירה\הביאורים בהענין הדירה מתאימים לתקופת הזמן שנאמרו.

382..... **ביאור טענת זמרי זו אסורה או מותרת**
הת' שלמה דובער שי' סלאווין

388..... **עבודת יוסף ובנימין**
הת' מנחם מענדל שי' פאלטער

390..... **גדרו של קרבנות לפני מ"ת**
הת' שמואל הכהן שי' פלדמן

שונות

395..... **אימתי אמרינן 'ניתן רשות לרופא לרפאות'?**
הגה"ח הרב ארי' ליב צייטלין שליט"א

399..... **הערה בפשי"מ**
הרב דוד ליב שי' חייקין

401..... **בענין המופת דהפיכת מטה לתנין**
הת' רפאל מנחם נחום שי' וגנר
שקו"ט בפירש"י תנין\הגדרת "אותו הענין\החילוק בין תנין ונחש\הביאור בפירש"י תנין.

412..... **שיטת מהרש"א בענין יעקב לא מת**
הנ"ל

418..... **דין יחוד בשבת**
הת' כתריאל יעקב הכהן שי' טראוריג

421..... **בירור שיטת אדה"ז בנוגע חיוב דנשים בזכירת יצי"מ**
הת' סעדי' שי' ליבעראוו

424..... **הבטה בהלבנה**
הת' אהרן ליב שי' ראסקין

קונטרס "משיח האחרון"

ביאורים ובירורים בעניני משיח וגאולה בהלכות מלכים להרמב"ם.. 427
מאת הגה"ח הרב אהרן שלום קאמען שליט"א

הוספות

- 531 קיצורים מביאורים על קאפיטל קב"א
נערך ע"י הרב נחמיי' משה דייטש שליט"א
- 541 תניא עם הגהות ומראה מקומות בכת"י
- 549 צילום מהגהות בכת"י ק"כ"ק אדמו"ר בפרסום ראשון
מכתב כללי י"א ניסן תשמ"ז (באנגלית)



דבר מלכות

פיקוח נפש בשבת – דחוי' או הותרה

הננו מגישים ליקוט בסוגיא דפיקוח נפש בשבת אי דחוי' או הותרה בתורת רבינו, ובקשר למה שלומדים מסכת שבת בשנה זו (שמדובר בסוגיא זו – דף ל, א. דף קכח, ב).

א.

במכתב מח' טבת תש"ה, כתב כ"ק אדמו"ר הערות על הערותיו של הרה"ג הו"ח אי"א ורב פעלים חו"ב וכו' מהו"ר אפרים אליעזר שי' יאלעס [אג"ק ח"ב אג' קעו, עמ' טו. ונדפסה בלקו"ש חי"א עמ' 347]:

כפי בקשתו הועתק מכתבו בזה ומצורף לזה באו הערותי. וז"ל:

ע"ד הספק בדין שבת לגבי חולה שיב"ס האיך הוי הלכה למעשה, דחוי' או הותרה, כבר ראו עיניו הטהורים פלוגתת הראשונים הובא ביתה יוסף הל' שבת, טור או"ח סי' שכ"ח, ואמנם מסתימת דברי רבנו הגדול הרמב"ם ז"ל בפ"ב ה"א נראה לכאור' דס"ל דהוי דחוי' וכן הבין מדבריו הגה"ק במשנה ברורה שם, (א) אבל אחר העיון נלע"ד דמדכתב הרמב"ם בפיהמ"ש שבת פי"ח

(א) הא דדעת הרמב"ם הוא, דשבת דחוי' אצל פקו"נ – וכפשטות לשונו ברפ"ב דהל' שבת – כן כתבו בפירושו: הב"י (בב"י סי' שכח ובכס"מ), הב"ת, הרמ"א (בד"מ ס' של), קרבן נתנאל (סוף יומא), רבינו הזקן (שו"ע או"ח ס' שכח סי"ג), מחצית השקל, מנחת חינוך (סוף מצוה לב) ועוד. (ויעוג"כ ביאורי הגר"א שו"ע יו"ד ס"ס רסו). בעל ערוך השולחן (יו"ד ס"ס רס"ו) ר"ל דלא דק הרמב"ם בלשונו וס"ל דשבת הותרה, אבל גם הוא חזר בו (באו"ח ס' שכח סי"ג) וכתב ש"אין הכרח להוציא דברי הרמב"ם מפשוטן".

שזה החילול לא התירו לעשותו אלא מפני הצורך הגדול ע"ש, ולא אשתמיט רבנו להביא דין זה דמפני הצורך הגדול בהלכותיו ש"מ דחזר בזקנותו ממה שסבר בילדותו וכוונת רבנו כאן עמוקה וברורה, והוא ע"פ מה שכלל לן בהלכות שבועות פ"ה ה"ל כ' בנשבע שלא ישן ג"י או שלא יאכל כלום ז"י דמלקין אותו וישן ויאכל בכל עת שירצה, וע"ש בכסף משנה דעת הר"ן בזה – והיינו דס"ל דמאי דמותר מטעם סכנה פועל ביטול בעצם הדבר (והר"ן יסבור שהדבר נשאר באסורו רק דהסכנה דוחה את האיסור) – דו"ק והבין (ב) – והכא נמי כונת רבנו היא דלא נימא דבאמת יש כאן דין שבת רק דהסכנה דוחה את האיסור לבד – לא כן הוא, רק דגוף השבת נדחה מפני הסכנה וזה שמדייק רבנו באומרו דחוי' היא שבת אצל סכ"נ,

ולא נגע כאן בלשון דחוי' או הותרה שבש"ס, כי אם להדגיש את הדין ששבת גופה הלכה לה בחולה שיב"ס וכאילו לא הי' לגבי' עיקר דין שמירת שבת, כהך דשבועות הנ"ל, ועפ"ז יתברר טעמו של המכילתא פרשת כי תשא מסכתא דשבתא, עה"פ מחללי', ריב"ב אומר הרי וכו' הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה ת"ל מחללי' מות יומת אפילו כהרף עין (ג), להצריך קרא לחייב על שבת לאחר שעברה הסכנה משום דכיון דגון

(ב) צ"ע אם דינא דנשבע שלא יאכל ז"י שייך לנדוד כלל. כי שם – טעמי' דמ"ד דאוכל לאלתר, הוא (כמ"ש בכס"מ) מפני שהי' שבועת שוא משום דנשבע על המצוה או על דבר שא"א לו לקיימו, ומאי נפ"מ אם א"א לו לקיימה מפני שהותרה או מפני שדחוי' או מפני הטבע (כמו בשלא אישן ג"י). וטעם הירושלמי דחלה השבועה, י"ל מפני דאין שבועתו היפך הטבע וגם לא הוי היפך המצוה כיון דאין המצוה חלה עד שיסתכן, ועוד י"ל בזה וכמ"ש בתשובות ובאורים ס"ד (קובץ ליובאוויטש חוברת ד).

(ג) לכאורה כונת המכילתא ברורה, דנצרך רבוי הכתוב, דלא נאמר דכיון דשבת זו כבר מחוללת ועומדת ע"י בנ"א אלו, יש לדרוש מחללי' מי שאינה מחוללת יצאה שבת זו שכבר נתחללה ועומדת – וע"ד דרז"ל בנזיר (מב, ב). – ובאמת בנזיר דליכא קרא יתרה הדין כן הוא – ובזה יש לדחות הראי' משבת לנזיר בקושיית המנ"ח (מצוה רס"ד) על הרמב"ם הל' אבל ספ"ב. עוד י"ל: (את"ל – עיין בזה צפנת פענח, להגאון הרגזובי, מהד"ת ח"א דף כו א – ד) הזמן הוא המשך אחד, במילא בשבת צריך רבוי דחייב אף שכבר חיללה, משא"כ בנזיר דכל מעשה ומעשה שלו הוא ענין נפרד בפ"ע, אדרבה צריך למוד דפטור אם כבר מחולל ועומד. דוגמא להנ"ל (אף שאינו דומה ממש): במי שאכל ביוהכ"פ אם מחוייב להתענות שאר היום. ובס' המועדים בהלכה ראיתי מציין שמדובר עד"ז בשו"ת בני ציון ח"א, שו"ת שו"מ מה"ד ח"א, שו"ת שערי דעה ח"ב, שו"ת מהרש"ם ח"א ואין ספרים אלו אצלי. איברא דלפי פי' זה במכילתא עדיין צ"ע אריכות הל': והרי כו' דלמאי נפ"מ באיזה אופן נתחללה (משא"כ לפי הפירוש במכתבו) וי"ל.

השבת נדחה כלומר כאילו לא הי' לכן שפיר צריך קרא למקצת שבת אפילו כהרף עין, ע"ש והבין כי הוא ראי' נכונה, ובאמת הספק הנ"ל אם הוא דחוי' או הותרה מקורו בירושלמי מס' עירובין פרק י' ה"ב דחד מוקי לה בתינוק של סכנה וחברי' (בפנים הגי' חברייא) מותיב לי' אם בתינוק של סכנה יביאו ביד ואמר לי' ביכול להביאו דרך היתר ע"ש במפרשי הירוש' הרי דסברת חברייא היא דהותרה, וכנראה כאן הוא יסוד הפלוגתא (ד), אבל רובי הראשונים מסכימים עם המהר"מ מרוטינבורג רבו של הרא"ש דשבת לגבי חולה שיב"ס הוי כיו"ט דשרי אוכל נפש, וע' תשו' תשב"ץ הגדול ח"ג סי' ל"ז בד"ה הרמב"ן ז"ל, וכן סתם (ה) הבית יוסף בשלחן הערוך שם סעיף י"ד וי"ב כאשר כן מפרש

(ד) לכאורה אין כאן פלוגתא כי אם קושיא ותירוץ.

ובכל אופן: עיין יומא (ו, ב) דגם למ"ד הותרה, אם איכא טהורים – טמאים לא עבדי וכן צ"ל הדין כאן. (גם לאיכא דאמרי שם דשרי בטמאים, י"ל דשאני עבודה דיש בזה ב' ענינים של מצוה: א) שתיעשה העבודה ב) הכהן העובד מצוה הוא עושה אלא שאין זה דוחה טומאה, ולמ"ד הותרה, הרי אין כאן איסור, ולמה יותר הכהן הטמא על מצותו, משא"כ בירו' שאין מצוה בהבאה דרך רה"ר דוקא) ועייג"כ תוד"ה שלא (שבת קל, רע"ב).

(ה) מלשון הב"י (על הטור) משמע להדיא דס"ל דחוי', ואין כל יסוד לומר שחזר בו בשו"ע. במג"א סק"ט, מביא הטעמים דשוחטין לחולה כו' הן למ"ד הותרה הן למ"ד דחוי', אבל אינו מפרש הכרעת השו"ע, ועיין בפמ"ג שכתב ג"כ דהשו"ע משמע דס"ל דדחוי', ולכאורה ראי' מוכחת דדחוי' – הוא מדינא דסעיף ט"ז אמדוהו לשתי כו' (וכמ"ש בבי' הגר"א הנ"ל). כן יש להביא ראי' מס' תריח ס"ז דמאכילין את החולה מעט מעט כו'. ומלבד כל הלין, כיון שהרמב"ם (עכ"פ לדעת הב"י) הרשב"א והר"ן ס"ל דחוי' – הרא"ש יחידאה הוא נגדם – רק אלו הדעות הובאו ביתה יוסף – וע"פ שיטתו צ"ל פוסק בשו"ע כדעת רבים.

דעתו מרן המג"א סק"ט ומפיו אנו חיינן. ומדברי התוס' שבת קל"ג ד"ה לועס בשניו אין ראי' להיש אומרים שברמ"א שם סעיף י"ב דיש לחלק בין מילה לשאר חולה שיב"ס כמו שמחלק המג"א בשם המ"מ בסי' של סק"ב ע"ש.

וראה זה מצאתי בישועות יעקב אור"ח סי' שכ"ח סק"ב שמביא ראי' ברורה ומוכחת (1) לשי' הפוסקים דשבת הותרה לגבי חולה שיב"ס – מהא דשבת דף ל' ע"א, רישא במאי עסיקנא אי בחולה שיב"ס מותר מיבעי ל' – ואי נימא דלא הוי רק דחוי' הא אמרינן בביצה דף כב ע"א מהו לכבות הנר וכו' הא אפשר בבית אחר, אין לו בית אחר אפשר לעשות מחיצה וכו' וא"כ כשמכבה לצורך חולה אף שיש בו סכנה שפיר שייך לשון פטור אבל לא לשון מותר, כיון דאפשר במחיצה או להכניס הנר לבית אחר, דסתמא דמלתא כן הוא, ולפיכך לכתחילה מחויב לעשות ע"י מחיצה או בכפיות כלי ואמנם פטור כשעשה תיכף ע"י כיבוי כיון שמ"מ נעשה לצורך חולה שיב"ס, אלא ודאי סתמא דש"ס (ז) כדעת הרא"ש והטור והב"י בשו"ע דשבת הותרה לגמרי לגבי', וע' בשו"ת חת"ס אור"ח סי' פ"ה שמדחה הדמיון משבת לטומאה, מש"ס ערוך סוף פרק טרף בקלפי לחלק לענין עבודה בין שבת דהותרה ובין טומאה דדחוי', ע"ש.

מכל הלין נראה דדעת רוב הפוסקים, ראשונים ואחרונים, היא דשבת היתר גמור לגבי חולה שיב"ס וכן הוא דעת רבנו הרמב"ם כאשר כתבתי לעיל והמכילתא מסייעתו כנ"ל.

(1) הס' ישועות יעקב אין תח"י, אבל: יעויין בפיה"מ שם שכ' "וזה החולה הוא חולה שיב"ס ובתנאי שא"א להוציאו למק"א או להסתיר האור ממנו". וכלשון

המשנה מפני החולה היינו שאין שם טעם אחר: שאינו רוצה לטרוח וכו', ואזלא לה ראית הישו"י.

(ז) ממנחות (סד, א) חולה שאמדוהו כו', ממשנה (שבת קלג, א) דלועס בשיניו (אף דהוי חולה שיב"ס כמש"ש בתוס'). וחילוק המג"א ס' של סק"ג מסתבר לומר למ"ד שיש כאן איסור אלא שנדחה, משא"כ למ"ד הותרה, ועייין בשו"ע רבינו (שם), מל' הרגיל: פקו"נ דוחה כו' – ולא מתיר – משמע להדיא דדחוי' (ואידי דקאמר בפקו"נ דוחה, קאמר גם בעבודה הל' דוחה, אף שעבודה הותרה. משא"כ א"ת דבכולם הותרה הול"ל בכ"מ מתיר).

ב.

בלקוטי שיחות חכ"ז, פ' אחרי שיחה ג' ס"ב – ס"ח [ע' 133 ואילך], מבאר כ"ק אדמו"ר הגדרה בפקו"נ דוחה שבת בדעת הרמב"ם, והתייחס לשקו"ט דסוגיא זו, ושואל כ"ק אדמו"ר:

בהל' יסודי התורה (רפ"ה) כתב הרמב"ם: "כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". ובהל' שבת (פ"ב ה"ג) כתב: "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם". למה צריך להביא אותו לימוד ב' פעמים.

וכתב שי"ל:

"דאס וואס בא כל המצות איז "אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש" און "יעבור ואל יהרג" – איז א דין מיוחד בפ"ע, ד. ה. ס'איז ניט דער פירוש אז במקום סכנת נפשות איז ניטא דער חיוב לקיים המצוה – דער חיוב בלייבט, עס איז נאר אז פקו"נ איז דוחה דעם חיוב;

משא"כ בא שבת זאגט דער רמב"ם "שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם", ד. ה. ניט אז פקו"נ איז דוחה דעם איסור מלאכה בשבת, נאר עס מאכט דעם שבת "כחול", לגבי חולה שיש בו סכנה איז מלכתחילה ניטא (בנוגע די "דברים שהוא צריך להן") דער שבת¹.

(1) וראה צפע"נ לרמב"ם הל' שבת שם ה"א וה"ב. צפע"נ הל' מתנות עניים ע' 70. וראה בארוכה השקו"ט בכ"מ בדעת הרמב"ם אם שבת דחוי או הותרה – אנציקלופדי' תלמודית ערך חולה ע' רנ. וש"נ. וראה גם לקו"ש ח"א ע' 347 ואילך. וראה לקמן הערה 5.

[און ווי דער מגיד משנה איז מבאר דעת הרמב"ם אז דאס וואס מ'זאגט ביי שבת "וכל שאפשר לשנות משנין" אין דער מלאכה וואס מ'טוט פארן חולה – איז לגבי א חולה שיש בו סכנה ניט געזאגט געווארן, ווייל לגבי א חולה שיש בו סכנה "הרי הוא כחול לכל הדברים"², און מ'איז "מחלל לכל צרכיו אע"פ שאין במניעת דבר שעושיין לו" א סכנה³].

און דעריבער זאגט דער רמב"ם נאכאמאל (בנוגע לשבת) דעם לימוד "וחי בהם ולא שימות בהם", און איז אויך מוסיף "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם" צו זאגן, אז בנוגע סכנת נפשות איז די משפטי התורה (באיסורי שבת) מלכתחילה ניט געזאגט געווארן (ניט ווי אנדערע איסורים וועלכע מ'איז דוחה). און דערפאר איז דער רמב"ם ממשיך "ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהן הכתוב אומר . . . חוקים לא טובים כו'". דערמיט איז ער מדגיש אז די חוקים (חילול שבת) ווערן לא טוב.

בסגנון אחר: בא שאר המצות איז דאס בגדר דחוי, פקו"נ איז דוחה דעם איסור, משא"כ בא שבת איז – הותרה⁴: דער איסור איז מלכתחילה ניט געזאגט געווארן לגבי חולה שיש בו סכנה, "הרי הוא כחול".

ג. ולכאורה יש לומר אז דאס איז אויך דער טעם לשינויי הלשונות ברמב"ם.

אין הל' יסוה"ת בנוגע צו כל המצות ברענגט ער דעם לימוד "שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (און ער חזר'ט איבער) וחי בהם ולא שימות בהם"; משא"כ אין הל' שבת זאגט ער "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם" און חזר'ט ניט איבער די ווערטער "וחי בהם".

והביאור: בכל המצות איז דאס א לימוד מיוחד פון פסוק, מען לערנט אפ פון פסוק א באזונדערן דין, אז מצוות זיינען ניט דוחה דעם נפש פון א אידן. נאר פארקערט, פקוח נפש איז דוחה די מצוות:

משא"כ בנוגע לשבת איז דער פירוש פון "וחי בהם ולא כו'" (לויטן רמב"ם) – ניט אז מען לערנט אפ א באזונדערן דין (פקוח נפש דוחה שבת), נאר דער "ולא שימות בהם" איז דער המשך הביאור פון פסוק: משפטי התורה זיינען געזאגט געווארן נאר ווען "וחי בהם", אויב אבער עס קען ברענגען "שימות בהם" – איז דער איסור מלכתחילה ניטא.

(2) אבל ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' שכח סי"ג דמשמע שם דגם אם ס"ל דחוי' אין צריך לשנות.

וראה שו"ת צ"צ או"ח סל"ח.

(3) ראה מ"מ שם הי"ד. וראה בהדיעות בשו"ע אדה"ז שם ס"ד. ובשו"ת צ"צ שם מקשר זה בב' הדיעות אם דחוי' אי הותרה.

(4) ראה שו"ת אבני נור או"ח סי' תנה ס"ג ואילך.

. . ה. דער ביאור הנ"ל איז אבער ניט אינגאנצן מספיק⁵:

דער רמב"ם זאגט אין הל' שבת (כנ"ל) "הא למדת שאין משפטי התורה כו",
ד. ה. ער רעדט וועגן מצוות בכלל, וכפשוטו הכתוב "אשר יעשה אותם האדם וחי
בהם" – איז פארוואס זאגט ער דאס ניט אין הל' יסוה"ת בנוגע לכל המצוות?

. . ו. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים וואס דער לימוד פון "וחי בהם ולא
שימות בהם" ברענגט דער רמב"ם בשבת ניט אויף דעם כלל הענין אז פקו"נ דוחה
את השבת, נאר אויף דעם וואס "אסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו
סכנה", ולכאורה: אין גמרא איז דער לימוד אויף דעם כלל הענין אז פקו"נ איז
דוחה שבת (אויך במקום ספק)?

מפרשים זאגן אז דער מקור פון דעם דין הנ"ל (דאסור להתמהמה) ברמב"ם
איז פון א צווייטער גמרא: הזריז ה"ז משובח והשואל ה"ז שופך דמים. דער
רמב"ם זאגט אבער ניט דאס לשון (אדער בדומה לזה) ווי עס ווערט געבראכט אין
שו"ע . . נאר בלשון של אסור, "אסור להתמהמה כו". וצריך ביאור: פארוואס איז
דער רמב"ם משנה פון לשון הגמרא?

ז. ויש לומר, אז מיט דעם שינוי מיינט דער רמב"ם ארויסברענגען די הגדרה
אין פקו"נ דוחה שבת: דער לשון "הנשאל ה"ז מגונה והשואל ה"ז שופך דמים"
אדער "הזריז ה"ז משובח" – ברענגט נאר ארויס, אז דאס איז א מעלה מצד דעם
ענין ומצוה פון פקו"נ: משא"כ דער לשון (ווי דער רמב"ם איז משנה) "אסור
להתמהמה בחילול שבת לחולה" ברענגט ארויס אז דאס איז אן איסור (אויך) מצד
הלכות שבת. און אויף דעם ברענגט דער רמב"ם "אשר יעשה אותם האדם וחי
בהם ולא שימות בהם" – ווייל דערפון לערנט מען עס אפ.

והביאור בזה: נוסף אויף דעם לימוד פון "וחי בהם" (וואס האט ניט קיין
פירכא) כנ"ל – זיינען דא נאך לימודים אין גמרא, ומהם – וואס ברענגט זיך אויך
להלכה – פון "ושמרו בני" את השבת", אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי
שישמור שבתות הרבה.

און פון די נפקא מינה'ס צווישן די צוויי לימודים . . איז אויך א חילוק אין דעם
גדר החילול: מצד חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה – כולל ווי דער
אור החיים זאגט "וללמדך שאין זה חילול אדרבה זה קרוי שמירת שבת" (אבער

5) נוסף על העיקר: א) הרמב"ם מתחיל "דחוי" היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות,
דמוה משמע דדין דחוי' דשבת ושאר כל המצוות הוא גדר אחד. ב) לדעת כמה פוסקים (ראה כס"מ הל'
שבת שם. לקו"ש חי"א שם ומהנסמן באנציקלופדי' תלמודית שם) דעת הרמב"ם היא ששבת דחוי'
אצל חולה (כפשוטו לשונו) ולא הותרה. וראה כס"מ שם הי"ד.

דאס וואס "קרוי שמירת שבת" איז דערפאר וואס דער חילול איז צוליב דער מצוה פון שבת, שמירת שבתות הרבה),

איז די "מעשה" בשבת זו – א פעולה פון חילול שבת, נאר אז א חילול אין וועלכן מ'איז מחוייב מצד מצות שבת בכלל – "שבתות הרבה";

משא"כ מצד "וחי בהם ולא שימות בהם" איז: א) ער רעדט וועגן קיום המצות בכלל, ב) דער לימוד איז (ניט בנוגע מעשה החילול, נאר) בנוגע קיום המצות – דאס איז א פרט אין קיום המצות ובנדו"ד – קיום מצוה פון שמירת שבת.

ד. ה. חילול שבת במקום סכנת נפשות, איז ניט נאר אז דאס איז ניט חילול שבת, נאר די עשי' איז קרוי שמירת שבת, די עצם מעשה החילול צוליב פקו"נ – איז ענינה שמירת⁶ שבת.

ג.

באג"ק ח"א אג' קלב, [ע' רלח, ונדפסה בקובץ ליובאוויטש חוב' ד ע' 63. תשובות וביאורים ע' 13] כתב כ"ק אדמו"ר בענין זה:

קיום הגוף וחבורו עם הנפש, אשר אז האדם חי' הוא, תלוי – ע"פ רצון המפלים לעשות שהוא המקשר נשמה וגוף – בשתים בדם, הנעשה מהמאכלים ומשקים שאכל ושתה, ובאוויר אשר האדם נושם, וכידוע אשר זהו תפקיד הסימנים – הושט והקנה.

והנה אף ששניהם – אוויר ואכילה ושת' – מוכרחים לחיי האדם בכ"ז חלוקים הם בזה אשר האכו"ש הם רק במזנים ידועים,

– ואמרז"ל (יומא עה, ב) בתחלה היו ישראל דומין כתרנגולין שמנקרים כאשפה עד שבא משה וקבע להם זמן סעודה, וברמב"ם (הל' דעות רפ"ד) לא יאכל אדם אלא כשהוא רעב ולא ישתה אלא כשהוא צמא –

משא"כ הנשימה שהיא תמידית (ע"ד הרגיל), עד שארז"ל אשר עד שבעת ימים אפשר שיחי' אדם בלא אכו"ש (רמב"ם הל' שבועות פ"ה ה"כ) אבל בלא נשימה הנה לשעה קלה מת הוא (ראה ג"כ שו"ע אה"ע סי' י"ז סל"ב שו"ת צ"צ חאה"ע

6) עפ"ז יש לומר דאין זה שייך להשאלה אם שבת דחוי' או הותרה (ראה לעיל הערה 5 שלכמה פוסקים דעת הרמב"ם היא ששבת דחוי' אצל פקו"נ) – כי לב' האופנים אפשר לפרש דהעשי' הוי ענין של שמירת שבת, אלא שחלוקים הם באיזה אופן הוא, דחוי' או הותרה – כחלוקים המובאים בפוסקים (ראה לעיל הערה 2, 3. וראה אנציקלופדי' תלמודית שם).

סי' סח-ע ובמקומות שציין בשד"ח כללים אות כ' ס"ק קח – שיעור שעה קלה זו כמה היא).

ממילא מובן אשר כיון שע"י האכו"ש הוא קיום הגוף וחבורו עם הנפש, צריכים האוכלים ומשקים להיות מתאימים לתפקיד זה. ועוד זאת – אשר איכותם משפעת על איכות הגוף בכללו וקשורו עם הנפש בפרט, וכמרו"ל בזה (ברכות מד, ב) כל ירק חי מוריק וכל קטן מקטין וכל נפש משיב את הנפש וכל קרוב לנפש משיב את הנפש, ואמרו חכמינו ז"ל בטעם איסור אכילת בע"ח הדורסים וטורפים שזה מוליד אכזריות בלב האוכל (רמב"ן עה"ת ויקרא יא, יא ועוד).

עוד זאת: גם מאכל אשר לולא מחשבת האדם או דבורו לא הי' נאסר – וכמו השוחט לשם הרים (חולין לט, ב) וכיו"ב – פועל הוא להוליד מזג רע באדם האוכלו. וכמו שמצינו באלישע אחר (רות רבה ג, יג) שאכלה אמו, כשהיתה מעוברת, מתקרבת ע"ז, וזה גרם שיצא אחר לתרבות רעה.

ואין לומר שבאחר הי' זה בתור עונש ולא מצד הטבע, דהרי אם אחר לא עשתה איסור באכילתה, ואדרבה עוברה שהריחה מאכילין אותה (יומא פב, א) ומצוה היא עושה.

– דדוחק גדול לומר שהי' אביזרייהו דע"ז באופן כזה דיהרג ולא יעבור. וגם מהלשון נתנו לה מאותו המין ואכלה משמע דצריכים היו לתת לה –

ולכן צ"ל, שאף את"ל שיש בזה ענין של עונש, יש כאן גם ענין טבעי, בזה שהמאכל האסור מוליד באדם האוכלו תכונות מיוחדות, אלא שבכל זה במקום שיש פקו"נ מצוה עליו לאכול את המאכל ואף שיגרום לעצמו מזג רע עי"ז,

– כי הרי המאכל לא נשתנה ובטבעו ואיכותו עומד הוא אלא שאדם זה המסוכן הותר באכילתו. ובפרט אשר גם בנוגע להחולה הרי פקו"נ דוחה האיסור ולא מתירו (רמב"ם הל' שבת רפ"ב וש"נ בנ"כ. ומ"ש בצפנת פענח – להגאון מראגאצאו – על הרמב"ם שם צ"ע. ואכ"מ) (ו) –

ובדוגמת דבר כמו שחותכין אבר בשביל הצלת כל הגוף (ז).

ובכלל – אם המאכל דבר אסור הוא, נפש האדם חותה ממנו ואין אכילת הגוף אכילה, אף אם אכל בלא הודע, וכפסק הדין ברמב"ם (תרומות פ"י ה"י ע"פ הירוש' תרומות פ"ו ה"ב).

(ו) צע"ק בל' אדמו"ר הזקן (אגה"ק סי' כו) שכותב "שאכל לפקו"נ שהתירו רז"ל ונעשה היתר גמור". ואולי מפני הנ"ל תיבת גמור מוקפת ובכמה דפוסים אינה⁷.

(ז) ע"פ המבואר דהא דמאכל אסור מוליד מזג רע הוא ענין טבעי (אף אם איסורו אינו מצד טבעיותו וגשם המאכל, אלא כמו תקרובת ע"ז בעובדא דאמו של אחר, כי לא חילקו הפוסקים בין איסור לאיסור) ובמילא אין נפ"מ אם גם יש פקו"נ בדבר – מבואר פס"ד הט"ז וש"ך (יו"ד סוף סי' פא) דמינקת שאכלה דבר אסור לא תניק את התינוק אף אם אכלה בהיתר משום פקו"נ. וכן מובן שאין לחלק בזה בין איסור ע"ז החמור ואיסור חזיר וכיו"ב. ואדרבה, אם בע"ז שהתורה אסרתו רק מפני כוונת האדם, גם במקום פקו"נ שהותרה אכילתו מוליד מזג רע – עאכו"כ חזיר וכיו"ב שאיסורו בא מצ"ע וגשמיותו. (ובתורה שלמה ח"ח מלואים סי' יב נשאר בצ"ע בשתי אלה).

(7) וראה באג"ק ח"ב ע' שס"ח: "ויה"ר אשר כמ"ד בשני פעמים הוי חזקה הנה כמו שנדחו צומות החורבן זה שתי פעמים אשתקד והשתא, כן יודחו לגמרי ולא לבד שיתורו לגמרי וכיומא ו, סע"ב דאפילו באותו בית אב כן (ולהעיר מאגה"ק סכ"ו שתיבת גמור מוקפת) אלא שיהפכו לששון ולשמחה בב"א".



**דובב שפתי
ישנים**

צרוך תשובות

מאת הגאון רבי יהודה מילר ז"ל אב"ד מדינת מארק וקעלן גליל ריין וגליל
ארנשבורג בעמח"ס שו"ת רבי יהודה מילר

נערך ע"י הרה"ח ר' חד"א טיפענברון שליט"א
לונדון אנגלי

מבוא

הגאון רבי יהודה ב"ר יוסף מילר (צאצא לגזע משפחת אחיו של המהר"ל מפראג – הגאון רבי חיים ב"ר בצלאל (אב"ד ק"ק פרידברג ומחבר ספר "החיים")) נולד בשנת תכ"א. בצעירותו למד אצל הגאון רבי יעקב ריישר בעל "השבות יעקב" וכן אצל הגאון רבי גרשון אשכנזי אב"ד מיץ בעל "עבודת הגרשוני".

בשנת תס"ח עלה לכהן כאב"ד דייץ (עיירה סמוכה לעיר קעלן. אנשי קעלן התנגדו שהיהודים יישבו בעירם ולכן התיישבו בעיר דייץ הסמוכה ולמסחרם נכנסו לעיר קעלן ושלכן רבה של צייץ הי' בפועל גם רבה של קעלן).

הי' גדול מאד בתורה ויראת ה', וכן רשום בפנקס ח"ק דשם שהי' יושב בתענית ארבעים שנה מדי יום ביומו וכמה פעמים משבת לשבת.

זכה לאריכות ימים ונפטר בן צדי"ק בשנת תקי"א בבונא. הגאון רבי יהונתן אייבשיץ ז"ל הספיד אותו ונדפס בקונטרס "קשות יהונתן" (לא להחליף זה עם ספרו "קשת יהונתן" עה"ת).

רבים פנו אליו בשאלותיהם כמו הגאון המהרשש"ך, והפני יהושע, בעל החכם צבי, והכנסת יחזקאל, השב יעקב, ועוד. ולכן הרבה מתשובותיו נדפסו בספרי חכמי דורו בשו"ת שלהם כמו בשו"ת "השיר ר' אליעזר ושיח השדה" להג"ר אליעזר ליפשיץ אב"ד דק"ק אוסטראווצי וק"ק נייאוויט, ושו"ת "כנסת יחזקאל" להג"ר יחזקאל קצנלנבוין אב"ד אה"ו, ושו"ת "מאמר מרדכי" להג"ר מרדכי הלברשטאט אב"ד דסלדורף, ושו"ת "נשאל לדוד" להג"ר דוד אופנהיים אב"ד פראג, ושו"ת "קרית חנה" להג"ר גרשון קובלנץ מדייני מיץ, ושו"ת "שב יעקב" להג"ר יעקב כ"ץ אב"ד פ"פ, ושו"ת "חכם צבי" להג"ר צבי אשכנזי.

וכמו"כ זכה לחבר הרבה ספרים, ג' כרכי שו"ת וכן דרשות וחיידושים על התורה. חלק ג' מתשובותיו נדפס ע"י מכון ירושלים לפני זמן מה, אמנם ב' כרכים הראשונים עוד נמצאים בכתובים. גם בתוך חלק הג' (שנדפס) נמצא כמה תשובות שכתב במהדורא בתרא על מה שכתב בחלקיו הראשונים, אמנם רוב רובם אינם כן.

מגישים לעולם התורני כמה מתשובותיו מחלקיו הראשונים שעוד לא נדפס. בענין בכור שכלה יום שלשים שלו בערב שבת, לגבי מתי לעשות הפדיון הבן, וכן בדין איסור עשיית אהל בשבת ב"רעגין שארום" (תשובה זו אינה בשלמות חסר הסיים. בענין מת ביו"ט ראשון לקבורה, ובדין פלפלין אם הוא מין בשמים או מן תבלין.

תהא מה שלפננו זכרון טוב בעדו שיהא שפתותיו דובבות בקבר.

בכור שכלה יום שלשים שלו בערב שבת

בפרוסטיץ אירע מעשה בבכור שכלה יו' שלשי' שלו בערב שבת וע"פ חשבון מיום הלידה כלו כ"ט יום י"ב בשעו' השצ"ג ביו' ו' בבוקר. והביא דודי הש"ך בשם תשובת הב"ח שיש לעשות הפדיון ביו' ו' ולא לאחר עד אחר שבת. ורצו הלומדי' לפסוק כהאי פיסקא להקדים למצוה.

ולפענ"ד לא נראה לי הוראה זו ע"כ אמרתי לברר כיד ה' הטובה עלי במאי דקשיא לי על הוראה זו מהא דאיתא בסנהדרי' דף י"א כמה עיבור שנה שלשים יום רשב"ג אומר חדש פי' כ"ט יום.

וכתבו התוס' הכא משמע דחדש סתם הוא חדש חסר וקשה דבסוף החולץ אמרינן ירח ימים ירח שלשים ימים שלשים. וכן בפ"ק דנוזר פריך ואימא שלשי' כדכתיב עד חדש ימים וי"ל דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד אי נמי הכי מדקאמר ת"ק ל' מוכחא מילתא דאיך תנא חדש חסר עכ"ל.

הרי להדיא דלשון תורה הוי חדש שלשי' יום וגם נראה ברור דאף בלשון חכמים לשון חדש היכא דלא מוכח מילתא הוא שלשי' יו' ועיקר כתירץ שני של תוס'. וראי' מהא דתנן בפ' החולץ דף מ"א היבמה לא תחלוץ ולא תתיבם עד שיש לה שלשה חדשים ואמרינן בגמרא דף מ"ג ע"א ההוא דעביד סעודת נשואין ביום צ' ואפסיד רבא לסעודתא והתם לא מוכח ואי ס"ד כתירץ ראשון של תוספו' דבלשנא דרבנן חדש סתם הוא חדש חסר א"כ אמאי אפסיד רבא לסעד' ביו' צ' אלא ע"כ היכא דלא מוכח אף בלשנא דרבנן חדש הוא שלשים יום.

ואחר כתבי זה מצאתי בתוספו' בכתובות דף ע"א ע"א שהרגישו בזה וכתבו דג' חדשים להבחנה וט' חדשים דמעוברת דהוי חדשי' דשלשי' יום משו' דטור? הוא לפרש ולומר תשעים יום מאתים ושבעי' יום והמעייין יראה שתירוץ זה הוא דוחק להעמיד בכך ותירוצו באמת שם תירץ שני דאפילו בלשנא דרבנן הוי חדש שלשים יום ובנידון דידן דחדש דוקא דקרא אליבא דכ"ע הוא שלשים יום.

והב"ח הביא ראי' לדברינו מספר יראי' שחיבר הר"ם ממיץ וז"ל וצריך לפחו' ביום שלשים ללידה וכו' וטעמא דכתב מבן חדש תפדה והיינו ל' יום בכל חדש דקרא בחדש לבנה מיירי וכל חדש לבנה קבלה בידינו מר"ג דאינה פחותה מכ"ט יו' ומחצה וב' ידות שעה וע"ג חלקים וצריך שיהי' החדש שלם מעת לעת דאמרינן בנדה פ' יוצא דופן שבבן ושבתת מעת לעת ואמרינן למאי הילכתא לערכין מבן חדש וכאשר אמרו חכמים מה בן חדש בערכין מעת לעת כך בן חדש דפדיון מעת לעת וטוב לך לאחר ולא להקדים עכ"ל.

ונפלאות מאד על הדבר זה, דהא בערכין תנן דף י"ח ע"א דיום ל' כלמטה הימנה ופי' רש"י דאם אמר ערך פלוני קטן עלי ואותו קטן היק באותו יום בן שלשים הוי כלמטה ולא אמר כלום דאין ערך לפחות מבן חדש משום דילפינן מדכתיב גבי בן שלשים ומעלה ילפינן כולן מזה דיו' שלשי' אינו בכלל ואפילו נולד תחילת ליל א' שנשלם כ"ט יום י"ב שעות תשצ"ב ביו' ב' בבוקר שהוא יו' שלשים אין ערך לזה עד יום משאחריו דבאמת אי לאו ג"ש ה"א דיצא ביו' א' של שלשי' מחזקת נפל בזה בכלל חדש אבל מג"ש ילפינן דאין יו' שלשי' נחשב כלל וכן בפ' יש בכור דף מ"ט תנן מת ביו' שלשים ביו' שלפניו ואמרינן מ"ט דרבנן דגמרי חדש ממדבר מה התם ומעלה אף הכי נמי ומעלה ופי' רש"י כתיב הכא ופדויו מבן חדש תפדה וכתוב במדבר פקוד כל בכור זכר מבן חדש ומעלה עכ"ל הרי להדיא דבלא ג"ש הייתי אומר דחדש נשלם ביום שלשים קמ"ל דבעינן שלשים ואחד ודוחק לפרש דהני מתניתין מיירא כגון דנולד בסוף היום דאז לא כלו כ"ט יום י"ב שעות תשצ"ג אלא ביו' ל"א אבל אם נולד בתחילת היום אז הוי יו' שלשי' כלמעלה זה דבר זר ורחיק לפרש כן.

ועל כיוצא בזה אמרו לא לשתמיט חד תנא וליתנא דלפעמי' יום שלשי' כלמעלה בר מכל דין יקשה על כ"ג ש מאי מהני לי' דהא בלא ג"ש נמי ידעינן דבעינן כ"ט יום ומחצה דכל חדש דקרא בחדש לבנה איירה ולא הי' בידי ספר יראי' לעיין בו כי כמו זר נחשבו דברי' אלו.

ועוד מה שכתב דבעינן מעת לעת נשתקע הדבר ולא נאמר דיותר ממעת לעת בעינן מג"ש דבעינן ומעלה דלא אמרו בגמרא דבעינן מעת לעת היינו לענין שנים דאמרינן בערכין בשנת חמש ועשרים וששים לא אזלינן בתת שנות עולם וכן לפרקי' דיוצא דופן בן י"ב שנה נדריו נבדקי' וכו' ואפילו התם לא חשבינן שעות

כמו שכתבו התוס' בהדיא בסוף יוצא דופן אבל לענין חדש דכתיב בערכין לגבי בכור ילפינן מג"ש דבעינן שלשי' יום שלמי'.

וגם נפלאתי על בעלי התוס' בערכין שם ר"א אומר עד שיהיו יתירות על השנים חדש ויו' אחד משום דנאמר כאן ומעלה ונאמר להלן ופדויו מבן חדש ומעלה תפדה מה להלן מבן חדש ויום אחד אף כאן חדש ויו' אחד וכתבו התוס' חפשונו אחר מקר' זה ולא מצאנוהו כי אם ופדויו מבן חדש תפדה בפ' קרח ושמא דרש הכי מדכתיב ופדויו מבן חדש דמשמע מבן חדש ומעלה מדלא כתיב בן חדש ורש"י גרס ונאמר להלן גבי ליום חדש ומעלה מה להלן חדש ויו' אחד כדכתיב מבן חדש ומעלה וע"כ גירסא מוטעת היתה לפני התוס'.

וכן כתב הברכה הזבח בספרו, וקשה לי אפילו לפי גירסתו, איך עלה בדעתם דדרשינן מדכתיב מבן חדש ולא כתיב בן חדש איך נעלם מהם תלמוד ערוך בפ' יש בכור דילפינן רבנן חדש דפדיון הבן מחדש במדבר מה התם למעלה אף ה"נ למעלה ואם איתא למה לי ג"ש מגופי' דקרא נילף דכתיב מבן חדש ולא כתיב בן חדש.

ובאמת נראה דיש לישב גירסת התוספ' דפדויו מבן חדש כמאן דכתיב בי' ומעלה כיון דילפינן בג"ש כמאן דכתיב בגופי' דמי ובכל התורה ילפינן למד מן הלמד והדרן למילתא קמייטא דהלכה זו עקורה היא מכל צדי צדדים.

וכן גבי אבל אמרינן שם אמר רב אסי הכל מודים לענין אבילות יום שלשים כיום שלפניו ופי' רש"י אם מת ביו' שלשי' אין אבילות חלה על אביו דאימר נפל הוא ולפי דברי הב"ח נמי נימא דאם מת לאחר כ"ט יום ומחצה ותשצ"ג דיצא מחזקת נפל וטעמא דבכור ע"כ פיר' דבעינן חדש משום נפל הוא דיליף רשב"ג כל ששהה שלשי' יום באדם אינו נפל שנאמר ופדויו מבן חדש תפדה וא"כ כי היכא דהתם יצא מחזקת נפל ה"נ גבי אבילות נימא כן. וזה לא שמענו משום פוסק בעולם.

גם בעיני יפלא דברי ש"ך שכתב שכל מה שהזכירו חכמים ז"ל שלשי' יו' הם כ"ט יום ומחצה ותשצ"ג זה אי אפשר לומר דהא חשבינן גבי אשה תשעה חדשים לר"ע ימים ולפ"ד אינו מגיע לחשבון זה וכן הא דאמר רשב"א ביבמות דף מ"ח ע"ב ירח שלשי' ימים שלשי' ואחר כן שלשי' הרי תשעים ולפ"ד הש"ך לא יהי' חשבון מכוון כן.

ואגב דאירינן בדיני נפל אזכיר מה דתמי' לי דכתב הטור י"ד בסי' ש"ם וז"ל כתב הרמב"ן קטן שמת ביו' שלשי' י"א שקורעי' עליו אע"פ שאין מתאבלין עליו ולא נהירא אלא אין קורעין עליו עכ"ל וטעמא די"א משום דהא דאמרינן בגמרא הלכה כדברי המיקל באבל לא אמרו אלא באבילות אבל לא בקריעה משום דאבלו' דרבנן וקריעה מדאורייתא ואזלינן לחומרא.

וּכְתַב הַרְמַב"ן שֶׁאֵינוֹ נֹרְאָה לוֹ דֵּהֶקְרִיעָה הִיא מִדְּבַרֵי הַסּוֹפְרֵי' כֵּן אֵיטָא בְּב"י וְתֵרַת תְּמִיחוֹת תְּמָה אֲנִי עַל דְּבַרֵי הַגְּאוּנִים אֱלוֹ דְּהָא אָף אֱלִיבָא דְרִשְׁב"ג דְּסַבִּירָא לִי' כֹּל שְׁשָׁה שְׁלִשִׁי' יוֹם בְּאֵדָם אֵינוֹ נִפְלֵ מוֹדָה דְּבִתּוֹךְ שְׁלִשִׁי' לֹא הוּי וְדָאֵי נִפְלֵ אֱלָא סַפְקָא נִפְלֵ וְכֵן אִמְרוּ בְּהִדְיָא בְּגַמְרָא הָא לֹא שְׁהָה סַפְיָקָא הוּי וְע"פ זֶה כְּתַב הַרְמַב"ן וְז"ל הָא לֹא שְׁהָה סַפְיָקָא הוּי לִגְבֵי אִשְׁתָּא אַח דְּמַחִיבֵי כְרִיתוֹת הֵן אַחְמִירוּ בֵּה רַבְנָן וְלֹא נִיבָם אִשְׁתָּא אַח מִסַּפְיָקָא דְכָל סַפְיָקָא דְאוּרִייתָא לְחוּמְרָא אֲבָל לִגְבֵי אֲבִילוֹת אֲקִילוּ בֵּה רַבְנָן.

וְכֵן כְּתַב הַרְמַב"ן דְּלֹא עֲבַדִּינָן כְּרִשְׁב"ג אֱלָא לְהַחְמִיר וְלְהַצְרִיךְ חֲלִיצָה לְאִשְׁתֵּי יִשְׂרָאֵל וְלְעִנְיָן אֲבִילוֹת דְּקִי"ל הַלְכָה כְּדְבַרֵי הַמִּיקָל בְּאֲבָל עַכ"ל. נִמְצָא לְפ"ז הָא דְלֹא מִתְאַבְלִין עַל קֶטֶן דְּלֹא קִים לָן דְּכָלוּ לוֹ חֲדָשִׁי טַעְמָא אֱלִיבָא דְכ"ע דְּלִגְבֵי אֲבִילוֹת אֲקִילוּ בִי' רַבְנָן מִשּׁוּם דְּאֲבִילוֹת דְּרַבְנָן וְלִפ"ד יֵשׁ אוֹמְרִים שְׁכַתְּבָן הַרְמַב"ן שְׂרָצוּ לְחִיבֵי בְּקִרְיעָה מִשּׁוּם דְּקִרְיעָה דְאוּרִייתָא א"כ לְמָה אִמְרוּ שְׁמַת בִּי' שְׁלִשִׁי' אֲפִילוּ תוֹךְ שְׁלִשִׁי' נִמְי נִימָא כֵּן כִּיּוֹן דְּסַפְקָא נִפְלֵ הוּא חִיבֵי לְקִרוּעַ דְכָל סַפְיָקָא דְאוּרִייתָא לְחוּמְרָא.

וְעו' תְּמִי' עַל הַרְמַב"ן גּוֹפִי' דְּהָא נִחְלַקוּן אֲבוֹת עוֹלָם אִם אֲבִילוֹת יוֹם רֵאשׁוֹן דְאוּרִייתָא אוֹ לֹא כְּמוֹ שֶׁהִבִּיא הַטּוֹר בְּסִי' שְׁצ"ח וְהַרְמַב"ן גּוֹפִי' הַכְרִיעַ דְּאֲבִילוֹת יו' רֵאשׁוֹן דְאוּרִייתָא א"כ לְמָה לֹא הִשְׁמַעְנוּ דִּין זֶה דְּאֲבִילו' דִּי' רֵאשׁוֹן נוֹהֵג בְּקֶטֶן שְׁמַת תוֹךְ שְׁלִשִׁים כִּיּוֹן דְּסַפְיָקָא הוּא אוֹזְלִינָן לְחוּמְרָא וְכֵן בְּאִינּוֹת דְּאֱלִיבָא דְכ"ע אִינּוֹת דִּי' מִיתָה וְקַבּוּרָה דְאוּרִייתָא דְאִסּוּר בְּקִדְשִׁים וּבְמַעֲשֵׂר א"כ בְּקֶטֶן שְׁמַת תוֹךְ שְׁלִשִׁים אֱלִיבָא דְכ"ע נוֹהֵג דִּין אִינּוֹת דְכָל סַפְיָקוֹת דְאוּרִייתָא אוֹזְלִינָן לְחוּמְרָא וְהַפּוֹסְקִים הַשְּׁמִיטוּהוּ מִשּׁוּם דְּלֹא שְׁכִיחוּ.

אַחַר כְּתַבִּי זֹאת עֵינִי בְּסַפֵּר תּוֹרַת אָדָם לְהַרְמַב"ן וְרֵאִיתִי שְׁבִאמַת הִיא אֱלוֹ רְצוֹ לְחִיבֵי בְּקִרְיעָה אֲפִילוּ תוֹךְ שְׁלִשִׁי' וְגַם הַרְמַב"ן מְשִׁיב שָׁם שְׂאִין אֲבִילוֹת וְאִינּוֹת נוֹהֵגִים אֲפִילוּ בְּיוֹם רֵאשׁוֹן ע"ש.

וְעֵינִי בְּסַפֵּר בְּנֵי חֵי' בְּהַטִּי"ד בְּסִי' ש"ה שֶׁהָאֵרִיךְ וּמִשְׁמַע מִתְמַצִּית דְּבַרְיוֹ דְּחֲדָשׁ יָמִים בְּפִדְיוֹן בְּכוֹר צְרִיךְ לְהִיּוֹת חֲדָשׁ מֵלֵא. עֵינִי מ"ש בְּשׁו"ת גִּנַּת וִרְדִים שֶׁהָאֵרִיךְ בְּדִינֵי בְּכוֹר¹.

(1) בְּצֵד הַגְּלִיּוֹן כְּתוּב: וְעֵינִי בְּשׁו"ת פְּרַח מִטָּה אַהֲרֵן ח"ב ס"א דְצ"ל חֲדָשׁ מֵלֵא דְלֹא כְּהַש"ךְ וְהַב"ח וְעֵינִי בְּב"י עֵטִי"ד דְּכֵהָן קֶטֶן יָכוֹל לְפַדּוֹת בְּכוֹר...

בדין איסור עשיית אהל בשבת ב"רעגין שארום"

שאלה: אותיותיו המעולפים בספירים האירו מול עבר פניו, המה יביעו ידברו על לבי לחוות דעי בנדון אותן הנקראין "גארדה בלעה" בלשון צרפת ובל"א "רעגין שארום" העשוין כגג ע"ג קנה והנשים מותחין אותן ומגביהין אותן ע"ג ראשיהן להגן עליהן מפני הגשמים ונטה דעת מעכת"ר לאסור זה בשבת משום אוהל ושאל ממני האם אני כמוהו בדעת זו.

תשובה: עם היות שאני פה עמוס התלאות והטרדות העצומות המונעות אותי מלבא בארוכה כידוע למעכת"ר ושמעת בעי צלותא אמרתי להפיק רצוני אשיב ואומר דמשה שפיר אמר לא מבעיא לדעת רבינו חננאל ורבינו ת"ם שפירשוה לההיא דסיאנה דפרק תולין דף ל"ח ב' ודפרק המוציא תפילין דף ב' דהיכי דמיהדק שקשה היא ואינו נכפף הוי אהל ואסור וכן משמע קצת מדברי הרי"ף ז"ל בהלכות שהביאה לההיא דסיאנה בפרק תולין בדיני דברים האסורים משום אהל בשבת וכתב ז"ל סיאנה פירוש כובע שמימיין אותו בני האדם על ראשיהן ומאהיל על פניהם מפני השמש וכו'.

ואם כדברי רש"י ז"ל בענין ההוא הא למסקנא דגמרא דשנינן הא דמהידק הא דלא מיהדק, לאו משום לתא דאהל אתינן עלה אלא משום דחיישינן דלמא נפול ואתי לאתויי ד' אמות וא"כ אין כאן מקומן של הלכה זו אלא בפרק במה אשה יוצאה גבי אינך מילי דאסרי רבנן לצאת בהן משום דלמא אתי לאתויי ד' אמות וכו' ומפני כך משמע בדעת ר"ח ור"ת דצ"ל הוא דסי' וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפכ"ב.

וכתב שם הה"מ ז"ל שכן העלה הרשב"א ז"ל בפרק במוציא תפילין ושכן נראה לי עיקר וכן הכריע מר"ן מוהריקא"ש ז"ל בש"ע סי' ש"א ס"א דפשיטא דאסור כמו בסבור מעכת"ר ונשמע כן בפשיטות ממה שכתב בט"ז בענין בריטל שמימו בראשו להגן מפני זבובים דאסור כמו שביאר שם אלא דאפי' לפי שיטת הרש"י ז"ל אפשר דמודה בנדון דידן דאיכא למימר דסיאנה שהוא כובע של לבד כמו שפירש ז"ל אע"ג שהוא מתפשט להלן מראשו טפח אפשר שאין אותו מתפשטות של אותו כובע עשוי להגן מפני גשמים וכי"ב אלא לנוי אבל הכא שכל עיקרו של דבר זה עשוי למחסה ולמסתר מזרם וממטר מודה דהוי כאהל ואסור וכדמות ראי' מההוא דתנן בפ"ק דסוכה דף י"ד ע"א פורס עליה סדין מפני חמה או תחתיה מפני הנשר וכו' פסולה ואתמר עלה אמר רב חסדא לא שנו אלא מפני הנשר אבל לנאותה ... (חסר ההמשך)

בדבר מת ביו"ט ראשון לקבורה

וזאת ליהודה תורה קב ונקי וסמידא לאהו' אדוני מחותני האלוף הנעלה אב"ד
כמוהר"ר יודא יצ"ו.

הנה הסתיו עבר וחלף שלא ראיתי ממעכ"ת ממש שום אות או כתב כי אם
דרישת שלו' בשבוע העבר. ובוה זכרתי דבר הנשכח מלבי לשאול ממנו על הלכה
שהורה זקן ואב"ד שלנו להתיר, הגם מי אני להכניס ראשי בדבר הלכה ובהרי'
גדולים רק על הראשונים קא סמיכנא שפסקו כולם כאד לאיסור, ואף גם הספרדים
נוהגים בו איסור עד היום הזה וקמי' מתעוררי' ומתלונני' עלינו תמיד ופוער פיהם
בלי שיעור דהיינו בדבר מת ביו"ט ראשון התיר האב"ד שמוליכין לקבורה ביום
ראשון ע"י ישראל הנראה לפי קט שכלי מצד דין פשוט שהוא איסור גמור כמו
שידוע למעכ"ת סי' תקכ"ו בא"ח וז"ל ביו"ט שני יתעסקו בו ישראל לחצוב לו קבר
ולחמם המים וכו'. ואם אין קברות באותה העיר מוליכין לעיר אחרת ואפי' חוץ
לתחום מפני דיו"ט שני דמיא לחול.

משמע מיני' ביו"ט א' ודאי אסור. וכן כתוב באותו סי' בהדיא מותר ללות המת
ביו"ט ראשון תוך התחום וביו"ט שני אפי' חוץ לתחום.

והנה הוא ידוע לכל שהקברו' מכן יש כמעט ג' שעו'. זאת ועוד אחרת אפי' כמה
ספיקו' יש לי בדבר אחרי שהספינו' נמשכים ע"י סוס, ומי יודע אם לא יש כמה
מקומות שהמים אינם גבוה עשרה א"כ כמו שהלך בקרון דמי' שיש איסור גמור
בפני עצמו.

ואף כמו ששמעתי יהי' הוכחה שלו להתיר מתוך הדיון ודיוק גם באותו סעיף
בסי' ד' וז"ל: ביו"ט שני יתעסקו בו ישראל אפי' ביו' שני של ר"ה אפי' לחתוך הדס
מחובר ולעשות לו ארון ותכריכין וכו'. ואם אין באותה עיר מקום קבורת לישראל
מוליכין אותו לעיר אחרת שיש בה שכונת קברות ואפי' חוץ לתחום.

ובזה קא מדייק הדיוק שלו מדקאמר אפי' חוץ לתחום קשה מאי אפי' והא שיש
התיר לחתוך הדס ממחובר ולעשות ארון שהוא איסור דאורייתא ממילא פשיטא
לי חוץ לתחום שהוא רק מדרבנן.

אלא מדקאמר אפי' הכי פירושו מאחר שיש חילק בין קבורה בו ביום או לא בו
ביום מפני שיש איסור בלינת המת הי"ט שני יתעסקו בו ישראל אפי' ביו"ט שני של
ר"ה אפי' לחתוך עצים וכו'.

ואם אין קבורת באותו עיר מוליכין לעיר אחרת שיש בה קברות ואפי' חוץ
לתחום אפילו שלא לקברו בו ביום דהיינו שהקברות יש דרך רחוק שאי אפשר

לקברו בו ביום אפי' הכי בי"ט שני מותר וקדייק אבל חוץ לתחום וכדי לקברו בו ביום מותר אפי' בי"ט ראשון.

מדיוק הלז יצא פסק דינו אבל לדעתי תלה הר גדול בשער רק אקוה מאחר שמעכ"ת מבין דבר מתוך דבר שיבין מה שכתבתי ובקשתי ממנו שיעיין בדבר היטב ולכתוב לי פסק הלכה עם הדין עמו.

אפי' יהי' לנחת רוח באם שיכתוב מעכ"ת לק"ק פ"פ או המבורג שאלו זו כדי שיהי' לי הפסק דין כתוב וחתום להראות לעיני כל מטעמים הנמוקי' עמי.

ע"כ תשובתו אצפה ובוזה אדע כי מצאתי חן בעיניו כ"ד מחותנו.

תשובה: אמרותיו אמרות טהורות מן ש"ע האירו על עבר פני ושמחתי בהן מה מאוד וחיבה יתירה נודעת לי שדברי הם חביבין בעיניו ולולי זאת ידעתי שלא יהי' עליו לטורח ודא שחרת את פניו פעמים רבות ועוד חזון למועד.

הנה אם אמרו בשאלת חכם שהיא חצי תשובה נאה לומר בשאלתו שהיא התשובה בעצמו רק ענותותו תרבני להציע דבריו הנעימים לפני ובאשר שאין מסרבין לגדול אשיב לו הנראה בעיני ואף דאין הוראה לאיסור וכחו דהתירא עדיף עם כל זה אמינא יישר כחו ארי' ויפה דן ויפה הורה לאסור לקבור מת בי"ט ראשון ולהוליכו בו ביום חוץ לתחום ע"י ישראל.

והמפורסמת אין צריך ראי' כי כן הסכימו ממש כל הפוסקי' איש לא נעדר רוב מנין ורוב בנין הרי"ף פ"א דביצה והרמב"ם פ"א מהי"ט ובה"ג וסמ"ג וטור וב"י מלבד בכמה שו"ת חדשים גם ישני' תשובת מהר"ם סי' תרל"ו ותמי' דעים בסי' קי"ד וקט"ו וקט"ז וקס"ו וכן משמעו' כל האחרונים ובב"ח סי' תקכ"ו לפסק הלכה ועולת תמיד ומגיני' ואר"ז ובפרט לפי משמעות שאלתו דמעולם נהגו בו איסור כי בודאי וגם עדיין יש קהל ובד"ג באותו עיר דנהיגי בו איסור ולדעת הרמב"ם אף בזה יש בו משום לא תתגודדו.

ומה שכתב מעכ"ת שכח המתיר מדויק לשון הש"ע בסעיף ד' סי' הנ"ל ואפי' חוץ לתחום וכו' דקדוק עניות הוא ואין עניות במקום עשירות והתורה עניה במקום אחת ועשירה במקום אחרת.

והמעייין בב"י מקור מוצא הדין מתשובת הרשב"א יראה להדיא פירוש מרווח בהש"ע ואין מהצורך בזה דהכי פסק בתשובת הרשב"א דמותר להביאו אף מחוץ לתחום בי"ט שני וכו' ודלא כהג"ה שכתב בשם ר"ת אע"ג שבאותו עיר לא הי' בית הקברות הי' להן לקוברו באותו העיר ולאחר י"ט להוציאו ולהליכו אל עיר אחרת וכו'.

ועל זה הקוטב סובבי' כל דברי הש"ע והמעייין ישפוט בצדק דכל דברי הש"ע אחת לאחת ימצאון לחשבון ומבית יוסף הביאום וזה ודאי דבי"ט שני כחול שוי' רבנן לגבי מת לכל דבר הכרחי לאפוקי להוליכו חוץ לתחום דזה אין צריך גדול דהא יכול לקוברו לפי שעה באותו מקום ולאחר י"ט להוציאו למקו' קברות וכדעת ר"ת לזה כתב הש"ע דאפי' להוליכו חוץ לתחום נמי שרי אף שאינו צורך גדול דהא יכול לקוברו באותו עיר לפי שעה אפ"ה שרי אבל לחלל עליו י"ט שני בשארי מלאכות זה פשיטא דשרי.

ואקוה שיקבל האמת מי שאומרו דזה כוונת הש"ע וגם העולת תמיד בסי' הנ"ל שגג בכוונת הש"ע ויצא חוץ מגדר הפשוטה ואין מהצורך לבטל דבריהם כי הי' האמת אתי בפשט הש"ע ודבריה' ממילא בטילי' ולא זו שאין ראי' מדברי הש"ע שם להתיר רק המתיר והביא ראיותו מלשון הש"ע בסעיף זה דמי' לעורבא דאייתי נורא לקיני' דאדרבה המדקדק יראה משם ראי' לאיסור ואין הנושא סובל להאריך ולהעתיק לשונות הפוסקים כי הדבר פשוט וברור בעיני בלי פקפוק כלל וכלל דיפה דן מעכ"ת לאיסור ולכך באתי בקיצור נמרץ.

אבל אם יבואו דבריו שנית אלי כתיב לאמר גופא דעובדא היכי הוי ראשית אם זה היתה תחלת הנהגת היתר שנית באיזה יום שחל י"ט ראשון אם לא הי' סמוך לשבת מלפניו או מלאחריו שלישית אם הי' חשש שמא יסרך המת רביעי' כמה קברני' הוליכו את המת וגם אם נלכו אתם שארי אנשים וגם אם חזרו בי"ט הראשון לתוך העיר ואז כי יבואו דברי' אלי אראה להשיב תשובה נכונה על כל פרט ופרט באורך וברוחב ובעומק ובגובה על כל השאלה וכדברי להשיב לשואלי מלא דבר ולא יחצי דבר ואף הסכמת מגדולי רבני מדינת אשכנז נר"ו ואחת שאלתי ואם אותה אבקש שיראה בחכמתו שלא יהא לאותו זקן תלונה עלי ודי בזה ולחכימא ברמיזא².

פלפלין מין בשמים או מן תבלין

במסכת סופרים פט"ו נמשלה התורה כמלח, והמשנה כפלפלין, והש"ס כבשמי' וכו' ממילא מוכח דפלפלי' לאו בשמי' נקר' ונ"מ לענין הבדלה.

עמ"ש הט"ז ב"ד סק"ח שק של פלפול וזנגביל שמימיין בקנקני' של יי"נ מותר להריח בהם אבל לבשמים דהבדלה אסורי', שאין היין נותן בהם כח אדרבה הם מבשמי' היין, וגם המריח אין כוונתו להריח היין אלא לתבלין.

ומיהו להבדלה אסור משום דאמאיס משמע כאן דשאר פלפלין מותר להבדלה ולא כמש"כ דאין לעשות הבדלה אפלפלין.

וראיתי ממשנה ספר"ע פלפלת כ"ש ואח"כ תנ' מיני בשמי' כ"ש ש"מ דפלפלין אינו בכלל בשמי' אלא בכלל תבלין. ול"ע ברש"י דכתב דאותו פלפלת אינו פלפול שלנו.

ונ' דזהו דחקו לכך מדקא' בגמ' פלפלת כ"ש למאי חזי ריח הפה ואשרי בשמי' לא מפרש בגמרא' למ"ח משום במסתמא לר"ט א"כ גם פלפלין בכלל ע"כ פי' דמין אחר הוא.

ועו' ראי' ממ"ש הב"י סרי"ג ודע שכ"ד הבא ליתן טעם בקדירה כגון שומים ובצלי' וכיוצא בהם נקרא' תבלין וכ"כ הרמב"ם פ"ב דערלה. ובהכי שייך לפלוגי בין חיי' ומבושלי' אבל פלפול וכיוצא בהם אין לחלק עכ"ל. הרי פלפלין אינו בכלל תבלין אלא דינם כשאר בשמי' עכ"ל.

ולפי מ"ס הנ"ל נ' דפלפלין אינו מין בשמים רק מין תבלין.

וגם מ"ש הוא ראי' ממ"י פ"ב דערלה משם נ' דנהפוך הוא. עמ"ש שם הרמב"ם והר"ש וכן רש"י סוף פר"ע ובע"ז דמ"ו א' ברש"י ובתו' דכולם כתבו דפלפלין מין תבלין.

ומכח זה נמי אין ראי' מתו' דשבת דקמ"א בתו' ד"ה הני פלפלי דכתבו בשם תוספת' דביצה דפלפלין כתבלין לענין שחיקה בי"ט ומסיים שם תו' ועו' דא"כ שיהא בכלל תבלין דלא מקרי תבלין אלא ירקות כעין כמון אבל שום ובצלי' אינם בכלל תבלין. ודאי לאו כוונתם דדוקא כמון הוא תבלין ופלפלין לא דזה ודאי אינו דא"כ סתרי למ"ש בעצמן בע"ז דף הנ"ל אלא דחלקו דשום ובצלי' אינם בכלל תבלין דדוקא שארי ירקות הם בכלל תבלין אבל לעולם דפלפלין בכלל תבלין.

וכמ"ש הרמב"ם לענין תבלין ב' וג' מיני' מצטרפי' בפ"ז מהמ"א ואסברה בכרפס מהרו' ודומיהן ודאי לאו כוונתו למעוטי תבלין דהא הוא כתב בכמה מקומות בפירושו ובחיבורו דפלפלין בכלל תבלין.

ובתי"ט פ"ט דשבת דפי' ארע"ב דכתב דפלפלת אינו המצוי בינוני מדקתני פלפלת בתו' אבל ראיתי בס"פ מ"י דערלה כהר"ש משה כ"כ דא"כ תקשי רישא דפלפל שלנו בכלל התבלין דרישא. והאיך נתן התנא שיעור א' לפלפלת.

ונ"ל דאי מש"ה לא דהא פי' הרב במ"א בדבש שרפואתו שכיח והיא משהו אזלינן בתר שיעור זימנא לחמרא' והוא ש"ס ערוכה וה"נ דכוותי' כדלקמן בד"ה מיני בשמים עכ"ל.

והנה מוכח ג"כ דפלפלין אינו בכלל בשמי' דאל"כ קשה עדיין צריך רש"י לפרש דפלפלת הוא מין אחר וכדעת הט"ז לעיל, אלא ודאי דס"ל לתי"ט דפלפלין אינו בכלל בשמי' ומ"ה ה"א דלעולם פלפלת הוא פלפול שלנו ואפ"ה דרוב בכ"ז דרפואתו שכיח אלא ודאי דהוכחתו מהתי"ו.

אבל מ"מ נ"ל דעת הר"ש דמ"ה פירש"י דפלפלות הוא מין אחר ודאי הוא פלפול שלנו, הא המפורסם והחושש לא יוכחש דאין א' מין אלף דצריך פלפול לריח או לרפואה, ורובא דרובא עכ"פ במדינות אלו צריכין הפלפלין לתבל בהן קדירתן ממש בכל המאכלין, ואח"כ אי פלפלת כ"ש דתנן הוא פלפלין שלנו,

א"כ הק"ל מילת' דשכיח ולא שכיח אזלינן בתקרא שכיח לקולא, וכ"כ התי"ט בד"ה מיני בשמי' כו', וא"כ למה תנן כ"ש אלא ודאי דפלפלת הוא מין אחר דאינו עומד לאכלה אלא לריח וא"כ בכ"ש משא"כ פלפלין שלנו דעומד לתבל נכלל בכלל תבלין ושיעורו כדי לתבל בהן נל"פ וכ"כ הכ"מ דכתב פלפלת דחזי' לריח הפה וא"ז הפלפל המצוי בינינו שהוא תבלין, או עשוי למתק הקדירה דלא סגי בכ"ש ושיעורו תנן במ"ה ואי עשוי לריח אפי' לא חזי לרפואה שעורא בכ"ש.

והגם דנ' דנעלם ממנו ט"ז הנ"ל מ"מ הדין עמו. אבל ממשמעתו נ' דמסופק קצת בפלפלין שלנו למאי עומד לנ"ל רק כמ"ש.

וא"ל דס"ל אף דאינו מסתמא אלא לתבל ואפ"ה אי עשוי להריח דהיינו שהמוציתו רוצה להריח בו שיעורו בכ"ש דז"א דאם לס"ל בכ"ה אלא דאזלינן בתר שכיח, ודכתב הוא בעצמו את"י במיני בשמי' כ"ש וראוי להריח בל שכיח ול"ש אזלינן בתר שכיח לקולא אבל ודאי דעת המוציא בטלי ואף למ"ש עדיין הייתי יכול לומר דהאמת שהוא בכלל תבלין כמ"ש מ"מ מקרי בשמי' נמי וא"כ מ"מ דין הט"ז אמת דמבדילין עליו משום שהוא נמי מין בשמי' ואפ"ה לענין שבת שיעורו בתר שכיח ולקולא כדי לתבל, וכדכתב הרמב"ם פ"ב דערלה ואי ע"ד שאין נקרא תבלין אלא פלפול וזנגבל וקידה ודמיהן שריח טוב.

וא"כ משמע דריחו טוב מ"מ נ"ל דאין מבדילין עליו דהרמב"ם כתב בפ"ח מה"ב הפלפל והזנגבל בזמן שהן רטובין מברכין עליה' בפ"ה אבל כשהן יבישי' א"צ ברכה לא לפניה' ולא לאחריה' מפני שהן תבלין ואינו אוכל. ובפ"ט כתב אם הי' זה שיש להריח עץ כו' ואם הי' פרי הראוי לאכילה כגון אתרוג או תפוח מברך שנתן ר"ט בפירות ועל הכל א"א במ"ב יצא.

הרי ע"פ מחיבורו דבבל דפלפלין הוא תבלין ממילא משמע דפלפלי' רטיבת' אם הוא ראוי למאכל אדם הנוטלו להריח מברך הנותן ר"ט, וא"כ בהבדלה אנו מברכין במ"ב והאיך יוכלו לקח פלפלין, הגם די"ל דבפלפלין כשהוא יבש יכול לברך בנ"ב אבל צל"ע דש"ע כתב סי' רט"ז על אגוז מוסקאט"ה ועל קניח"ה וקלאווי וכל

בשמי' שהן לאכילה לברך נר"ט בפירות והא אלו אינם עומדים לאכילה כך אלא ע"י תערובו' ואפ"ה מברכי' נר"ט, וא"כ הה"נ בפלפלין.

והגם דכתב וכל בשמי' וא"כ משמע דנקר' בשמי' חדא דלא דק בכאן לנחות אם הוא מין בשמי' או לא ועו' א"כ מוכח דמברכי' נר"ט וא"כ האיך מבדילין עלי' ומשמע ג"כ דאין חילוק בין רטובי' או יבשים לענין ברכת הריח, דא"ס לחלק, ועו' ראי' דנקרא פרי דאמרינן בסוכה לענין אתרוג הדר משנה לשנה ואימא פלפלין כו' משמע להדי' דנקר' פירי ועיקר ראיתו ממ"ש הש"ע בסי' ק"ח ב"ד שק של פלפלין וזנגבל שמושימין בקנקני' יי"נ מותר להריח בהם אבל לבשמים דהבדלה אסורי' משום דאמאיס משמע אבל פלפלין וזנגבל לבד מבדילין עליה' ודאי ראי' אלימת' הוא.

אבל בעל שמועה זו א"ל הרשב"א, וכדי לעשות שלום בין הפוסקים שלא יהא הוא חולק על כולם וגם סותר קצת למ"ש הוא הביאו הכ"מ בפ"ח מה"ב דאף דפלפלין עץ הוא ומאחר דלא נטעי לי' אינשי לאכלן כמות שהן ראוי לשנות ברכתו קצת וא"כ משמע דס"ל ג"כ דמברכי' עליו הנר"ט וכדלעיל.

וא"כ ע"כ צ"ל דהתם ל"א לדקדק בזה אם הוא מין בשמי' אן לאו רק דכתב אף דהניח בשמי' ביי"נ מותר להריח בהם וא"כ הא דכת' פלפלין וזנגבל אפשר דארוח' לשימין ביין אבל ה"ב שמבדילין עליהן ר"ל אם הניחו בתוך יין שארי מיני בשמי' דמבדילין עליהן וזה שכיח לתרץ כה"ג בפוסקי' וכ"כ רבינו יונה בפ"ח דברכות בין תבשיל לגבינה חוב דמתרץ שם כה"ג ויותר דחוק התם מהכ"ו וא"כ ההה"נ.

ועי"ל לאשמעינן דאף כשלקח שארי מיני בשמי' ממש. ורוצה להתערב עמהן מפלפלין וזנגבל החחו דהיו בקנקן יי"נ מואיסי להבדיל עליהן כדרך שמבדילין על הכלי' דמשימין בהן כל מיני בשמי' בכל חדר וחדר בפני עצמו כקופת הבשמי'. אשמעינן דאסור אף דהוא קצת חומר' ודוחק לפרש דבריו אבל מה אעשה דיותר נ"ל אדעת נהט"ו וחוששני מברכה לבטלה.

אף דכתב הרמב"ם דבדיעבד אם מברך במ"ב על כולם יצא מ"מ לכתחילה האיך נחית לספיק' דברכות. וגם לדבריו כשהי' בה"מ קיים אם הוצי' פלפלין כ"ש חייב חטאת לפ"ד במשנתנו ולדידי חיישינן דהוי חולין לעזרה.

וגם לענין ברכות המריח עליו צ"ע דלפ"ד מברכי' עליו הנתן ריח טוב בפירות.

עכשיו בא לידי המגיני' מ"כ המגן אברהם ז"ל הט"ז ב"ד ונקודת הכסף האריכו לפלפל אם מבדילין על פלפלין אם הוא בכלל בשמי' והמט"מ כ' להבדיל עליה' ול"י מקום הספק דהא י"א דאפי' על פת חם מבדילין עכב"י ואי משום דנהגו לברך במ"ב ול"צ לקח בשמי' אכ"ק דאפי' כל מיני ריחו' שלנו אין ראוי לברך עליה' במ"ב עסי'

די"ו אלא צ"ל כמ"ש בשל"ה משום דאין הכל בקיאין בברכו' תקנו לומר במ"ב דיוצא על כל מיני' א"כ מותר לברך על כל מיני' ומ"מ נ"ל דטוב להניח בתוכן מעט עור הגדי שקורין פיזו"ם כדי שיברך במ"ב.

ובמהרי"ו כ' כשמברך בע"ב כמ"ש ש יטול אותם דרך גדולת ע"ש משמע שהיו מברכין ע"ב ע"ש הלכו' לולב. וא"ל דכוונתו שלא יכון לצאת עד אחר הברכה דברכת הנהני' יכול לברך מ"מ כמ"ש סקמ"ז פ"ח אלא כמ"ש הוא עיקר עכ"ל.





שער

רבני העיר

זכר למקדש כהלל

הרה"ג הרב מרדכי צבי אקס שליט"א

מזקני רבני טאראנטא

מרא דאתרא קהילת תורת אמת

זכר למקדש כהלל כן עשה הלל בזמן שביה"מ הי' קיים הי' כורך (פסח) מצה ומרור ואוכל ביחד לקיים מה שנאמר (בהעלותך ט' י"א) על מצות ומרורים יאכלהו.

בגמ' (פסחים קטו.) מבואר דבזמן הזה לא הי' הלל עושה כן, דתינח בזמן המקדש דמרור (עם הפסח) דאורייתא הי' אפשר לכורכן יחד, אבל בזה"ז דמרור דרבנן, ומצה דאורייתא הי' המרור מבטל את המצה, ופלא שנעשה לזכר דבר שאינו דומה להנזכר. ומוכח שאנו בטוחים שיוחזר מהרה כדמעיקרא בביאת גוא"צ ונוכל לכרוך כמו אז.

והנה בט"ז (תע"ה ט') כתב כרש"י הי' כורך פסח מצה ומרור, והרבה דלגו מלת "פסח", ותלוי במחלוקת איך עשה הלל אם כרך כל הג' יחד או רק מצה ומרור וכהרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ו-ז) שכתב "ואח"כ אכלו מבשר הפסח", ובש"ע הרב כתב דעיקר הגירסא לומר פסח מצה ומרור והחת"ס (או"ח ק"מ) מקשה דבפסח ראשון כתוב (שמות י"ב ח') ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו, ובפסח שני כתיב (בהעלותך ט' י"א) על מצות ומרורים יאכלוהו, ותמה מדוע הביאה הגמ' מקור מנהג הלל מפסח שני ולא מפסח ראשון? ולתרץ מסביר הפרש הפסוקים, דבפסח ראשון קאי "ואכלו" על פסח ומצות שבהם מצות אכילה בפני עצמם, ומוסיף על מרורים יאכלוהו דמרורים מצות אכילה דאורייתא רק הטפל לקרבן פסח.

הרב חיים בניש בספרו "עיוני הגדה" מסביר דעל תיבת "ומצות" יש סימן הפסח שמראה שמלת "ואכלו" קאי עד כאן, אמנם בפסח שני גם המצה טפלה לפסח ומי שאינו אוכל פסח גם אינו אוכל מצה, ולפיכך כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו דשניהם טפלים לפסח, והא דהזכר למקדש מביא קרא דבהעלותך, דיש בו חידוש דאפילו תרי טפלים אינם מבטלים מצות אכילה דבשר פסח.

בספר פני מבין (סי' קיב) מעורר למה אין חוששים כאן משום עשיית מצות חבילות חבילות ומתרץ כראוי דעיקר החשש שלא יראה עליו המצה כמשא וכיון דזוהי צווי התורה, כן היא עיקר המצה ולמה מביאין הפסוק דפסח שני?

מובא בספר דובר שלום בשם הגה"ק ר' יהושע מבעלז זצ"ל, דכשאנו יושבים על הסדר ועדיין משיח לא בא אנו מביעים תקותנו שלכה"פ נזכה שיבא לפני פסח שני ונוכל לקיים הק"פ כמשמעו על מצות ומרורים יאכלוהו וכששאלו אותו הלא

רק יחיד נדחה לפסח שני לא ציבור ענה כר' יהודה בירושלמי (פסחים פ"ט ה"א) דסבר אף ציבור נדחה וכדעביד חזקי' המלך (דהי"ב ל, יג.) ומשמע דעל פי ישעי' הנביא עשה כן. ובמנ"ח סי' ש"פ מביאו ומסביר כיון דכל ישראל לא עשו פסח ראשון הותרו לעשות בשני והביע צפייתו שגם הוא יזכה לאכול בשני כן.

מעונין דהרמב"ם ניסח הברכה על כורך אקבמ"ו על אכילת מצות ומרורים (וכפי הפסוק בהעלותך) וזה ג"כ מתאים עם שיטתו דאכילת מצות ומרור הוי לעצמו ואח"כ אכילת קרבן פסח.

כן גם אנחנו יכולים להוציא מוסר השכל גדול "מהזכר" שאנו עושה כשאוכלים מצה ומרור יחד ומראים שהמצה הרומזת להגאולה העתידה מראית שאף אנו בחשכת ימי הגלות ובתוך הצרות הנרמזות במרור מקבלים הכל מהשגחת השי"ת הכללית והפרטית ומתעלות ומוארות עד שלכה"פ לפני פסח שני כבר נַוְשַׁע ישועה שלמה ותיכף נזכה לאכול גם מקרבן הפסח בביאת גוא"צ בב"א.



בירור שיטת הרמב"ם, הרמב"ן והטור בענין ברכה ראשונה על סוכר

הרה"ג הרב אליהו זריהן שליט"א
מרא דאתרא ק"ק עטרת תורה – טאראנטא

מחלוקת הרמב"ם והטור בברכה ראשונה על סוכר

כתב הרמב"ם (פ"ח מהלכות ברכות ה"ה) קנים מתוקים שסוחטין אותן ומבשלים מימיהן עד שיקפו וידמו למלח, כל הגאונים כתבו שמברכין עליהן בורא פרי האדמה, ויש אומרים בורא פרי העץ. וכן אומרים המוצץ אותן קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה נקרא פרי ומברכין עליהם שהכל, לא יהא דבש של אלו קנים שנשתנה על ידי האור, גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין עליו שהכל, עכ"ל הרמב"ם.

ובהטור סי' ר"ב כתב דאפשר להשיב על דבריו שאינו דומה לדבש תמרים שתמרים הן פרי ונטעי להו אדעתא לאכלם הילכך כשנשתנו, נשתנית ברכתן, מידי דהוי כמו כל הפירות שמברכין על משקין היוצאים מהם שהכל חוץ מהיין והשמן, אבל אלו הקנים שאינן ראויין לאכילה ועיקר נטיעתן היא על דעת הדבש, ודאי זה פריין ומברכין עליו בורא פרי העץ.

ובהב"י הסכים לטור, אמנם בהכסף משנה השיב על חילוק הטור שאילו היו קנים הללו נמצאים בארצות של הטור לא היה טוען כן, שבמקום שנמצאים מוכרים מהם לאלפים ורבבות למצוץ אותם והרי המים היוצאים מהם הם כשאר מי פירות.

והקשה הט"ז על הכס"מ הנ"ל דאדרבה זה סיוע גדול להטור דכיון דנטעי להכי זה פריין, וכ"כ הגר"א דדברי הכס"מ תמוהים, ובאמת צ"ב כוונת הכס"מ, ונקדים ביאור דברי הטור.

שיטת הרמב"ן טעם דתמרי צלף, פלפלין לחה, וסוכר בפה"א משום דחשיבי גוף האילן, ודיוק בלשון הטור שהביא סברתו

ויש לדייק שהטור כתב ב' טעמים לבאר שיטת הגאונים שמברכים בפה"ע על סוכר, א' שאלו הקנים אינן ראויין לאכילה, וב' שעיקר נטיעתן על דעת הדבש, ולכן ודאי זהו פריין ומברכין עליו בורא פרי העץ, ובמש"כ שעיקר נטיעתן על דעת הדבש מבואר שסובר דגדר פרי הוא על דבר שעיקר נטיעתן הוא על דעת אכילת אותו דבר, וכמו דצלף מברכין על קפריסין ותמרות בפה"א לפי שאינם עיקר הפרי, וכמו

שיתבאר לקמן שיטת תוס' והרשב"א והואיל שנוטעים קני סוכר ע"ד הסוכר זהו פריו ומברכין עליו בורא פרי העץ. אך צריך ביאור בדבר הראשון שכתב הטור שהקנים אינן ראויין לאכילה, דלכאורה אין בזה נ"מ לגבי ברכה שעל הסוכר.

והרמב"ן כתב וז"ל: וראיתי בהלכות גדולות ואית רבנן דאמרי סוכר וקנה דסוכר בורא פרי האדמה, ולא משום דס"ל דקנה לאו עץ הוא אלא הכי ס"ל אע"ג דעץ הוא כיון דלאו פירא קא מפיק ולא קא אכלינן פירא אלא עץ, לא מיתמר לן בפה"ע אלא בפה"א, מידי דהוה אשיתא דפירחא.

וביאור בהרמב"ן הוא דהתוס' בברכות דף ל"ו ע"ב ד"ה ברטיבא הוכיח דקני סוכר הויין עץ ומברכין עליו בורא פרי העץ, מדכתיב "יערי עם דבשי" וזה צוקר"ו, לזה חשיב הרמב"ן דודאי עץ הוא ומ"מ יש לברך בפה"א כמו אשיתא דפירחא, והיינו תמרות של צלף.

וכתב הרמב"ן דברכתו בפה"א משום "לאו קא אכלינן פירא אלא עץ" וכוונתו למה שכתב לעיל בשם הגאונים דעל פלפלין לחה מברך בפה"א ולא בפה"ע הגם דנוהג בהם ערלה, והסביר הרמב"ן לפי שתמרי הפלפלין נעשות כעין אבעבועות בעץ עצמו "ומפני זה עשו אותן הגאונים כתמרות של צלף ושל אתרוג לברך עליהן בפה"א דכגופו של אילן הן" ומשמע דמה שמברכין על תמרות של צלף בפה"א אינו מחמת דלא נטעי להו אדעתא לאכלם אלא משום דכגופו של אילן הן וחשיבי כעץ, והרמב"ן הכא נקט דסוכר שבקנים דומים לתמרי צלף דחשיבי מגוף האילן ולהכי מברך בפה"א.

ויש גורסין בהרמב"ן "לאו קא אכלינן פירא", ולגירסתם כוונת הרמב"ן דאין ברכתו בפה"ע אלא בפה"א לפי שאינו פרי, אולם לענ"ד שהגירסא הנכונה היא כמו שכתבנו, וכדמשמע מדבריו לגבי תמרות צלף דנחשבות מגוף האילן.

ב' סברות בפה"א בתמרי וקפריסי צלף, משום דאינו פרי אלא גוף האילן, או משום דאינו עיקר פרי

ובאמת גבי צלף יש ב' חלקים, יש תמרות שעליהם הסביר הרמב"ן הנ"ל דחשיב חלק מהאילן, ויש גם קפריסין שהוא קליפה גדולה שסביבות הפרי כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים, והרשב"א גבי צלף (ד"ה ואע"ג) כתב: "כל מילתא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכין עליו אלא שהכל דלא מקרי פרי", ובד"ה ר"א כתב: "לר"ע דאומר אין מתעשר אלא אביונות בלבד, א"כ לא מברך אקפריסין בפה"ע אלא על מה שהוא עיקר הפרי וכיון דלדידי' אין מתעשר אלא אביונות, ש"מ דלא חשיב לי' פרי העץ, והלכך אפי' לענין ברכה כן", ור"ל שיש לברך בפה"א

אקפריסין כיון דאינו עיקר פרי, והרי לן בשיטת הרשב"א דקביעות פרי תלוי' בדעת האדם ויש ג' דרגות, מילתא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי בכלל לאו פרי הוא, דבר העיקרי דנטעי אינשי אדעתא דהכי זה נחשב פריו של עץ וברכתו בפה"ע, ודבר הראוי לאכילה אבל אינו עיקר הפרי נחשב פרי אבל אינו עיקר פרי העץ ולכן ברכתו בפה"א.

וכ"כ הרשב"א נמי בתשובות ח"א סי' ת' דאין מברכין על פלפלין בפה"ע כיון דעיקרו נטוע עבור אביונות וה"ז כמו קורא, ומאחר שיש שאוכלים אותו מברכין בפה"א ולא שהכל, ואזיל לשיטתו דאזלינן בתר דעתו. וכן פסקו המחבר סי' ר"ב סעיף ו' לגבי צלף והרמ"א שם בסוף הסימן כהרשב"א דכל הפירות שיודע בהם שהם עיקר הפרי מברך עליהם בפה"ע ושאינן עיקר הפרי בפה"א, וכן בסעיף ב' לגבי בוסר דמברך עלי' בפה"א כתב הטור משום דכל דבר שגדל על האילן ואינו עיקר הפרי מברך בפה"א.

הרי לן ב' סברות בביאור קביעות בורא פרי העץ, לגבי תמרים ביאר הרמב"ן דברכתו בפה"א דחשיבי אילן, ובקפריסין ביאר הרשב"א שאינו עיקר הפרי וממילא לא חשיב לי' פרי העץ.

ומלשון הרמב"ם שכתב גבי צלף (הל' ברכות פ"ח ה"ו) "קפרס של צלף מברך עליו בפה"א מפני שאינו פרי, והאביונות של צלף הן פרי שהן צורת תמרים דקים קטנים מברך עליהן בפה"ע", משמע דמפרש כמו הרמב"ן גם לגבי קפרס דאינו פרי כלל אלא חלק מהאילן.

ולפ"ז נאמר דשיטת הרמב"ם דברכת תמרי וקפריסי צלף בפה"א לפי שאינם פרי כלל אלא כחלק מהאילן וכ"כ הרמב"ן עכ"פ לגבי תמרי, ואילו לשיטת הרשב"א קפריסין אינם עיקר הפרי וכן י"ל גם לגבי התמרים דחשיבי פרי ולא חלק מהאילן, ומ"מ ברכתם בפה"א משום דאינם עיקר פרי.

ועפ"י הרמב"ן אפשר להבין מה שהטור דקדק לכתוב אלו הקנים שאינן ראויין לאכילה, ור"ל דעל כן יש להחשיבו כעץ וכסברת הרמב"ן דברכתו בפה"א דלא קא אכלינן פירא אלא עץ. ואלו הי' ראוי לאכילה לא הי' נחשב עץ אלא פרי והסוכר הי' נחשב כשאר מי פירות. ונמצא לדברינו שהטור כב' השיטות להסביר למה יברך בפה"ע, הן משום דהקנים עצמן אינם ראויין לאכילה ואינם פרי אלא עץ כהרמב"ן, וסובר דהסוכר דבר נפרד מהעץ ונחשב פרי, והן משום סברת תוס' והרשב"א דנטעי אדעתא דפירות.

טעמי שיטות הרמב"ם רמב"ן ורשב"א

הרי לן ג' שיטות לגבי קני סוכר, שיטת כל הגאונים שהובאו ברמב"ם וכן דעת הרמב"ן לברך עליהם בפה"א וטעם הרמב"ן משום דהוי כחלק מהעץ, שיטת היש אומרים שברמב"ם והטור לברך בפה"ע וטעם הטור משום דנטעי אדעתא דהכי, ושיטת הרמב"ם לברך עליו שהכל דדומה לדבש תמרים. ויש להסביר כל דעה ודעה.

הטור סובר דהקנים והסוכר שבתוכם נחשבים כב' דברים נפרדים זה עץ וזה פרי, והגם דסוכר נבלע בתוך העץ מ"מ העץ אינו ראוי לאכילה והסוכר ראוי לאכילה ושני דברים הם, לפיכך על הסוכר מברך בפה"ע, והרמב"ן סובר דהדבש שבפנים אינו כי אם לחלוחית העץ והוי חלק מהעץ ולכן אין לו דין פרי אלא עץ וברכתו בפה"א ופליגי באם לחלוחית שבתוך העץ נחשבת כעץ עצמו או כדבר העומד בפני עצמו.

הרמב"ם סובר שיש להחשיב את לחלוחית כדבר העומד בפני עצמו, אלא שסובר דפרי אינו אלא דבר אלא שיש לו צורת פרי, כדאיתא ברמב"ם בנוגע לקפריסי צלף, אבל לחלוחית שבתוך העץ אינה פרי ונחשבת כמי פרי בעלמא.

יישוב קושית הטור על הרמב"ם

ובזה יש ליישב מה שהקשה הטור על הרמב"ם איך אפשר לדמות דבש תמרים לסוכר הלא עיקרן של תמרים הוא הפרי וכשעושין מהן דבש אינו כי אם מי פירות משא"כ סוכר קנים דנטעי אדעתא דהכי, די"ל דאילו הי' שייך להחשיב דבש כמו פרי, לא הי' דבש תמרים מפסיד את ברכת העץ דלא נשתנה כ"כ דאינו אלא תמר שנתמעך ואכתי צורתו עליו, וסובר הרמב"ם דהטעם דמברך עליו שהכל הוא לפי שפקע מהדבש שם פרי דחסר מצורת פרי וכמו שכתוב הרמב"ם גבי צלף דמעטה אינו כי אם מתיקה בעלמא, וא"כ בסוכר נמי חסר ממנו שם פרי ואין ראוי לברך עליו בפה"ע, הגם דעומד נפרד ולא נגרר בתר העץ, דהרי אין מברכין בורא פרי אלא על דבר שיש לו חשיבות פרי.

ואילו הטור סובר דכל מה נטעי אינשי את האילן על דעת לאכלו חשיב פרי, לפיכך סובר לחלוחית העץ חשיב דבר בפני עצמו ושפיר נחשב פרי וברכתו בפה"ע. וסובר דאינו מברך על דבש תמרים בפה"ע משום דנטעי אדעתא דתמרים וזה חשיב ושתנה מכמות שהוא.

והרמב"ן סובר דלחלוחית העץ הוי חלק מהעץ ולהכי יש לברך על סוכר בפה"א.

הנ"מ בין סוכר ובין קורא, ענבים, ושמן.

כבר הזכרנו לעיל הרמב"ם הלכות ברכות פרק ח' הלכה ו' הקור והוא ראש הדקל שהוא כמו עץ לכן מברך עליו בתחילה שהכל, הכסף משנה מסביר שזה מסקנת הגמ' בברכות דף ל"ו והטעם משום דלא נטעי אינשי אדעתא דקורא.

הרמב"ם כתב בהלכה ה' הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלים מימיהם עד שיקפא וידמה למלח. כל הגאונים כתבו שמברכין עליהן בורא פרי האדמה ומקצתן אמרו בורא פרי העץ. וכן אמרו שהמוציץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ומברכין עליהם שהכל, לא יהא דבש של אלו קנים שנשתנה על ידי האור, גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין עליו שהכל.

הכסף משנה על המקום מביא את דברי הטור בסימן ר"כ וז"ל ואפשר להשיב על דבריו שאינו דומה לדבש תמרים, שתמרים הם פרי ונטעי להו אדעתא לאוכלם הילכך כשנשתנו נשתנית ברכתן מידי דהוה אכל הפירות שמברכין על משקין היוצאים מהם שהכל חוץ מהיין והשמן אבל אלו הקנים שאינן ראויים לאכילה ועיקר נטיעתן על דעת הדבש ודאי זה פריין ומברכין עליו בורא פרי העץ. עד כאן לשונו.

והכסף משנה ממשיך ואני אומר שאילו היו קנים הללו נמצאים בארצות של הטור לא היה טוען כן שבמקום שנמצאים מוכרים מהם לאלפים ורבבות למצוץ אותם והרי המים היוצאים מהם הם כשאר מי פירות, לפי פירכא של הכסף משנה על הטור יוצא שהקנים שנטעו על דעת למצוץ צריך להיות ברכתם בורא פרי העץ או האדמה, אבל הרמב"ם עצמו סובר שגם כן למצוץ הקנים ברכתם שהכל אפי' נטעי אינשי אדעתא דהכי, ולגבי קורא כל הסיבה למה מברכין שהכל כיון שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי אבל אם נטעי אינשי אדעתא דהכי ברכתו בורא פרי האדמה אז למה לגבי הקנים ברכתם שהכל. וצריך לתרץ שיש הבדל גדול שלגבי קורא כשאוכלים את זה אוכלים את הפרי עצמו היינו הקורא עצמה כשהיא רכה, אבל לגבי הקנים סוף סוף אתה רק אוכל או מוצץ המיץ של העץ ואין שום ממשות הפרי.

ושמעתי מהראש כולל הרה"ג אליהו אטיאס שליט"א, הב"ח בסימן ר"ב ס"ק ט' מביא בשם הגהות מיימונית פ"ה (אות ט') הר"ם השיג על ראיית הרמב"ם דמדמי לי לדבש תמרים דברכתו שהכל דלא דמי דהאי סוכרא אשתני לעילויא הלכך ברכתו בורא פרי העץ דהיינו מה הכוונה דאשתני לעילויא, שהקנים של סוכר איך שהם כשקוצצים אותם לא מועילים לשום דבר, אי אפשר לעשות כלום עם זה, ולאחרי שמעבדים ומבשלים אותם, הסוכר יוצא והם ראויים לכל דבר, וזה האשתני לעילויא, וממילא ברכתו צריך להיות בורא פרי העץ וזה כמו הענבים שברכתם בורא פרי העץ ואחרי שסוחטים אותם אשתני לעילויא וברכתו בורא פרי הגפן וגם אותו דבר לגבי זית שאחרי שסוחטים אותם השמן אשתני לעילויא, אז הוא הדין

לסוכר, וזה לכאורה קשה על שיטת הרמב"ם שסובר שברכתו שהכל נהיה בדברו. וי"ל שהרמב"ם כבר תירץ את הקושיא הזאת כשהוא מסביר את ההלכה הזאת של סוכר הוא כותב, ואני אומר שאין זה נקרא פרי ומברכין עליהם שהכל, לא יהא דבש של אלו הקנים שנשתנה על "ידי האור" גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין שהכל. זאת אומרת שהסוכר הזאת יצא על ידי בישול, ובעצם לא נמצאת כן רק אחרי שסוחטין ומבשלין מימיהם עד שיקפו, אז יוצא הסוכר, אבל בלי זה אין שום דבר משא"כ לגבי ענבים וזיתים שבעצם המיץ והשמן נמצא פה, רק צריך לסחטו ויוצא משא"כ סוכר צריך חוץ מסחיטה גם בישול, וזה לא נקרא אשתני לעילויא ופנים חדשות באו לכאן.



”אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך”

הרה”ג הרב יצחק חקק שליט”א
רב דקי”ק שערי ציון – טאראנטא

שורש השאלה הוא האם מותר לאדם לעבור איסור כדי להציל את חברו מאיסור חמור כמו להצילו מלהמיר את דתו, שכן אשה זו וילדיה כרגע מתנהגים כמוסלמים וכאמור, מעוניינת היא לברוח ממצבה הנוכחי ויתרה מזו, קיים סיכוי גדול שאף תחזור בתשובה.

מקור הדין הוא בסוגיא בשבת דף ד’ ע”א, שם הסתפק רב ביבי בר אבבי לגבי אדם שהדביק פת בתנור האם התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת, שכן רדית פת מהתנור היא איסור מדרבנן ואם נמתין שתאפה הפת יעבור על מלאכה דאורייתא של מלאכת אופה. ובמהלך הסוגיא אומרת הגמרא שלא יתכן שמדובר שאחר רוצה לרדות את הפת כדי להציל את חברו מחיוב חטאת שכן ”וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?”. ומסקנת הסוגיא שמדובר שאותו אדם שהדביק את הפת רוצה לרדותה והתירו לו לעשות כן כדי להציל את עצמו מאיסור סקילה.

נמצינו למדים מתוך הסוגיא שאסור לאדם לעבור עבירה קלה כדי להציל את חברו מאיסור חמור. ועוד למדנו שמותר לעבור על איסור קל כדי להציל את עצמו מעבירה חמורה.

לחטא חטא קל כדי שחברו לא יעבור עבירה חמורה מחמתו

תוס’ (ד”ה וכי אומרים) הקשו, שבעירובין (דף ל”ב ע”ב) מבואר אליבא דרבי שעדיף לתלמיד חכם לעבור על איסור קל של הפרשת תרומות ומעשרות שלא מן המוקף, כדי שלא יעברו מחמתו על איסור חמור של אכילת טבל כגון שעם הארץ יאכל מפירותיו של הת”ח מבלי להפריש תרו”מ. ולכאורה דין זה סותר לסוגיא דידן שאין אומרים לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור.

ענו ע”ז תוס’, וכן מבואר בשו”ת הרשב”א (ח”ז סי’ רס”ז) שם הדין שונה כיון שמה שהתירו לת”ח לעבור על איסור קל היינו כדי שלא יכשלו מחמתו על איסור חמור וא”כ אף שלא התירו לחטא בשביל להציל את חברו, אבל כשחברו עלול לחטא בגללו התירו. ויתכן שהסברא בזה היא כשם שהתירו לאדם עצמו לחטא חטא קל כדי להציל עצמו מחטא חמור, כך כשאחר עלול לחטא מחמתו התירו לו להצילו.

חילול שבת לצורך הצלת אדם שאונסים אותו להמיר דתו

ע"פ דברים אלו דן הרשב"א (שו"ת ח"ז סי' רס"ז) בשאלה דומה לנידון דידן: אדם ששלחו לו בשבת שהוציאו את בתו מביתו בחזקה על ידי ישראל משומד שמטרתו להוציאה מכלל ישראל. האם מותר לאב (או לכל אדם אחר) לשים לדרך פעמיו בשבת כדי להצילה, אף במקום שהדבר כרוך בחילול שבת דאורייתא כגון לצאת חוץ לג' פרסאות או להביא חותם מהמלך, שכן יש חשש פן יפחידוה ותשתמד.

והשיב הרשב"א ע"פ הסוגיא הנ"ל שאין אומרים לאדם לחטא כדי שיזכה חברו, כל שחברו לא עובר על העבירה מחמתו. ולכן כתב שדעתו נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות. אמנם סיים "ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו". אולם הב"י באו"ח (סוף סימן ש"ו, סעיף י"ד) כתב שלפי דברי התוס' בסוגיא, יש להתיר להצילה אף שהדבר כרוך בחילול שבת:

התוס' (שם ד"ה וכ"י) הקשו עוד מהמשנה בגיטין (דף מ"א ע"ב) שמי שחציו עבד וחציו בן חורין (שאינו רשאי להתחתן לא עם שפחה ולא עם בת חורין), כופין את רבו לשחררו ועושה אותו בן חורין. למרות שהמשחרר עבד כנעני עובר בעשה של "לעולם בהם תעבודו" (כמבואר בגיטין ל"ח ע"ב), ולכאורה דין זה סותר לסוגיא דידן שאין אומרים לאדם לחטא כדי שיזכה חברו.

ותירצו התוס' שני תירוצים: א. "שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא", כלומר למרות שאין אומרים לאדם לחטא כדי להציל את חברו, אולם בשביל מצוה כה גדולה של פריה ורביה התירו.

ב. עוד י"ל דדוקא היכא שפשע שהדביק פת בתנור סמוך לחשיכה, אבל היכא דלא פשע מידי, שרי למיעבד איסורא זוטא כדי שלא יעבור חברו על עבירה גדולה". כלומר שלפי תירוץ זה מה שלא התירו לחטא חטא קל כדי להציל את חברו מחטא חמור, היינו רק היכא שפשע, אבל בכל מקרה שנאנס, יהא מותר לחטא חטא קל כדי להצילו. והוכיחו זאת תוס' מכמה סוגיות בש"ס.

עפ"ז כתב הב"י שבנידון שנשאל הרשב"א, לפי התוס' יש להתיר לחלל שבת כדי להצילה שהרי אם נפסוק כתירוץ הראשון, הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה שלא יפחידוה עד שתשתמד. ואם נפסוק כתירוץ השני, א"כ גם כאן יש להתיר שהרי לא פשעה אלא נאנסה.

ועל כן סיים הב"י שמותר לחלל שבת כדי להצילה "ומצוה נמי איכא, ואי לא בעי למיעבד, כייפינן ליה כדאשכחן במי שחציו עבד שכופין את רבו כדי שלא יתבטל ממצות פריה ורביה כי רבה היא, ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן

התורה נראה דשפיר דמי, דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת אמרינן איסורא זוטא הוי" עכ"ל.

וכן פסק להלכה בשו"ע בסימן ש"ו סעיף י"ד: "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויוצא אפילו חוץ לשלוש פרסאות, ואי לא בעי, בית דין גוזרין עליו".

סתירה לדין הנ"ל מסימן שכ"ח

הרמ"א כתב על דברי השו"ע הנ"ל: "ועיין לקמן סימן שכ"ח סעיף י". והנה שם פסק הרמ"א "מי שרוצים לאונסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו".

וא"כ הקשו הפוסקים סתירה מהדין האמור שם, לדין שנפסק בסי' ש"ו שמחללים שבת כדי להציל את הבת משמד. ונאמרו כמה תירוצים בפוסקים ליישב את הקושיא ולבאר דין זה:

א. הב"ח תירץ דדוקא כשאונסים אותו לעבור עבירה שהוא אנוס, ואונס רחמנא פטריה אז אסור לחטא כדי להצילו, אבל כשעלול לעבור עבירה ברצון כמו הבת שעלולה להמיר דתה בזה מחללין שבת כדי להצילה.

המג"א (סי' ש"ו ס"ק כ"ט) תמה על דברי הב"ח, דאדרבה מבואר בתוס' (בתירוצם השני) שדוקא כשעובר באונס מותר להצילו, וכשעושה בפשיעה אסור להצילו.

ב. הט"ז (סי' ש"ו, ס"ק ה') תירץ: "דשאני הכא שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אחר כך, בזה הכריע כתוס' דיש להצילה בחילול שבת דזה עדיף מפיקוח נפש, משא"כ לקמן שיעשה פעם אחת באונס כיון דאונס רחמנא פטריה ואח"כ אין חשש לא יחלל שבת בשביל הצלה זו" עכ"ל.

כלומר, בשביל להציל את חברו מעבירות רבות שעלול לעבור לעולם, דהיינו שלא ימיר דתו, התירו לחלל שבת, אבל בשביל שלא יעבור על עבירה פעם אחת לא התירו ובמיוחד שלא יעבור עליה אלא באונס, ואונס רחמנא פטריה.

ג. המג"א (סי' ש"ו ס"ק כ"ט) תירץ שחילול שבת פעם אחת חשיב איסורא זוטא כלפי הצלת הבת שלא תמיר דתה וכל ימיה תחלל שבת, לכן מצוה לחלל שבת להצילה, וזהו מה שנפסק סימן ש"ו. אבל כשאונסים אותה לעבור עבירה פעם אחת, אפילו אם אונסים אותה לעבוד ע"ז, אין מחללין עליה שבת במלאכה דאורייתא משום שחומרת שבת שקולה כעבודה זרה ויתכן שאף חמורה ממנה, וזהו

מה שנפסק סי' שכ"ח (מהפמ"ג (משב"ז סי' ש"ו סק"ה) נראה שהבין שהט"ז והמג"א הם שיטה אחת שהחילוק הוא בין אם החשש שתהיה מומרת לעולם, לבין אם החשש שתעבור עבירה פעם אחת שעליה לא מחללין שבת. אולם לפי המבואר יתכן שיש חילוק ביניהם, שלפי הט"ז החילוק הוא בין עבירה פעם אחת לבין עבירות לעולם, אולם לפי המג"א נראה שהחילוק הוא בין עבירה חמורה לעבירה קלה אלא שלהיות מומרת לעולם הוי ודאי עבירה חמורה לעומת חילול שבת פעם אחת).

ע"פ דברי המג"א שהחילוק הוא בין איסור חמור לאיסורא זוטא, הסתפק הפמ"ג (א"א סי' ש"ו ס"ק כ"ט) באופן שאונסים אותה לחלל שבת פעם אחת בחילול דאורייתא שחיובו סקילה, האם מותר לחלל שבת באיסור תחומין שאף שהוא אסור מדאורייתא מ"מ הוא קל, דאינו אלא לאו שאין בו חיוב סקילה. דברי הפמ"ג הובאו בשער הציון (סי' ש"ו ס"ק נ').

והנה לחלל שבת באיסור דרבנן כדי להציל אדם שאונסים אותו לעבור עבירה אחת דאורייתא של חילול שבת, לכאורה לפי המג"א נראה שמותר שהוי ודאי איסורא זוטא כלפי איסור תורה. ואכן כך פסק בשו"ע הרב (סי' ש"ו סעיף כ"ט) שמותר. (קולא זו מובנת לפי המג"א שחילק בין איסור קל לאיסור חמור, אבל לפי חילוקו של הט"ז בין עבירות לעולם לבין עבירה פעם אחת א"כ יתכן שגם איסור דרבנן אין לעבור בשביל להציל את חברו מעבירה אחת של חילול שבת דאורייתא. וכן לפי חילוקם של הב"ח והלבוש אין מקום לקולא זו).

ד. הלבוש חילק בין ג' עבירות חמורות שהדין בהם "יהרג ואל יעבור" שאם אונסים אותה לעבור, מחללין שבת להצילה (וכתב הפמ"ג משב"ז ה' שדין זה אמור אף שיודעים שלא ימסור עצמו למיתה) וזה מה שנפסק בסי' ש"ו, אבל כשאונסים אותה לעבור על שאר עבירות שהדין בהם שיעבור ואל יהרג, אין לחלל שבת כדי להצילה, וזהו מה שנפסק בסי' שכ"ח.

לדינא, המשנ"ב (סי' ש"ו ס"ק נ"ח) חילק בין אם אונסים אותו לעבור עבירה פעם אחת, אפילו עבירה חמורה כעבודה זרה, שבזה לא מחללין שבת להצילו כיון ששקולה שבת כעבודה זרה, אולם כשאונסים אותה להמיר דתה ועלולה לחלל שבת לעולם התיירו לחלל שבת כדי להצילה. ומשמע מדבריו שפסק כחילוקו של המג"א שכל שאונסים אותה להמיר דתה הוי עבירה חמורה ולכן מחללין שבת כדי להצילה.

ולגבי אם אונסים את חברו לעבור על אחת מג' עבירות חמורות פסק המשנ"ב (סי' שכ"ח סעיף י' ס"ק ל"א) שרק אם משער שהנאנס ימסור את עצמו למיתה בשביל זה, אפשר דצריך לחלל שבת כדי שלא יבוא לזה (מה שכתב המשנ"ב לשון

"אפשר", אף שהוא ספק פיקוח נפש, ביאר האגרו"מ (יו"ד ח"ג סי' צ') שכיון שעל פי דין חייב אדם למסור את נפשו על ג' עבירות אלו, יש להסתפק שמא באופן זה לא הקפידה התורה על איבוד נפש, ולא הותר לחלל שבת עבור זה, אולם לדינא כתב האגרו"מ שיש לחלל שבת להצילו ככל ספק פיקוח נפש).

חילול שבת לצורך הצלת אדם שפשע

יש להדגיש שכל החילוקים שחילקו הפוסקים בין סי' ש"ו לסי' שכ"ח אינם אמורים אלא רק באופן שחברו נאנס לחלל שבת, אבל אם חברו פשע אין היתר לחלל שבת כדי להצילו, כמבואר בגמרא ובתוס' (שבת דף ד' שם) וכן נפסק בשו"ע בסי' רנ"ד סעיף ו' שאדם שהדביק פת בתנור מותר רק לו בעצמו לרדותה כדי להציל את עצמו מאיסור סקילה, אבל לאדם אחר אסור לחלל שבת כדי להצילו כמובא במשנ"ב (שם סק"מ) כיון שלא אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך.

המג"א (סי' רנ"ד ס"ק כ"ב) ציין לתוס' עירובין (דף ל"ב) שגם אם החבר שגג בהכנסת הפת לתנור חשיב כפשיעה דהוה ליה לזוהר שלא יבא לזה. והובאו הדברים בשער הציון (סי' רנ"ד סק"מ).

ואף באופן שמדובר בהצלה משמד, הלא הרשב"א אסר לחלל שבת, וגם לפי תוס' הדבר תלוי בשני התירוצים, ולפי התירוצ' השני שחילק בין אונס לפשיעה, אם חברו הכניס את עצמו למצב זה בפשיעה אסור לחלל שבת לצורך הצלתו.

לפ"ז בנידון שהאשה נישאה לגוי ובאה להתגורר בכפר שלו, הרי היא הכניסה את עצמה למצב זה בפשיעה וודאי לא נחשב הדבר כאונס, ולכאורה בהשקפה ראשונה נראה שלא ניתן לחלל שבת כדי להצילה מעבירות נוספות דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך.

אולם לעבור על איסור דרבנן כדי להצילה מבואר במשנ"ב (סי' ש"ו ס"ק נ"ו) בשם אליה רבה שמתר. וביאר בשער הציון (מ"ו) שטעם הדבר הוא דהלא לפי תירוצם הראשון של תוס' ש"מצווה רבה שאני" הרי שבשביל שחברו יקיים מצוה רבה, הותר לחטא חטא קל אף אם חברו עשה כן בפשיעה (שהרי כל החילוק בין אם חברו חטא בפשיעה או באונס הוא רק לתירוצם השני של תוס'). וא"כ כתב השעה"צ שלגבי איסור דרבנן נראה שיש להקל ולסמוך על תירוצ' זה ולהתיר לעבור על איסור דרבנן כדי להציל את חברו משמד, שאין לך מצווה רבה מזו.

האם פקוח נפש רוחני נחשב פקוח נפש

יש לתמוה, מדוע בנידון של הבת שאנסוה להמיר את הדת שדנו הפוסקים אם מותר לחלל עליה את השבת לא דנו אלא בסוגיא בשבת (דף ד') אי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, והלא לכאורה היה מקום להתיר מצד הסברא של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" (יומא פ"ה, שבת קנ"א): שמצד סברה זו דנו הפוסקים להתיר לחלל שבת לצורך הצלת חיי עובר שלא שייך בו הטעם של "וחי בהם" כמבואר ברמב"ן (בספרו 'תורת האדם', ובחידושים לנדה דף מ"ד), בר"ן וברא"ש (ביומא דף פ"ב): בשם בה"ג.

וא"כ גם בבית שיש חשש שתמיר דתה ותחלל שבת כל חייה, לכאורה שייכת הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה", ומדוע לא התירו זאת הפוסקים מצד סברה זו?

יתכן שי"ל שדוקא בעובר שלא שייכת בו בחירה כלל, ואם לא נחיה אותו ימות, לא שייך לדון בסוגיא של חטא כדי שיזכה חברך, ולכן התירו לחלל שבת לצורך הצלתו משום הסברה שישמור שבתות הרבה, אבל אשה שהפחידה ויש חשש שתשתמד, הלא סוף סוף הדבר נתון בבחירתה וא"כ חילול השבת שלה חשיב חטא, ע"כ יש לדון ע"פ הסוגיא שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך.

ברם, באמת מצאנו מי שהחשיב גם פיקוח נפש רוחני כפיקוח נפש גמור, ורצה לדון להתיר ע"פ הסברה הנ"ל, מבלי להזדקק לסוגיא ש"אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך":

א. 'הנחלת שבעה' (תשובות סי' פ"ג) נשאל לגבי אדם שנודע לו שבנו ברח ורצונו להמיר דתו, האם מותר לחלל שבת לרכוב אחריו לנסות להחזירו. ודן שם להתיר מחמת ג' סברות. הסברא העיקרית שעליה נסמך להתיר היא דחשיב כפקוח נפש ממש ואמרינן את הסברה שמוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל בנו שבתות הרבה. והוסיף שכשם שמחללין שבת כדי להציל חולה שיש בו סכנה וכל הזרזי הרי זה משובח, ולא דנים כלל מצד הסוגיא שלא אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, כך גם בחשש שימיר דתו יש להצילו ע"פ סברה זו דכ"ש שלהציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית חשיב פקו"נ. ואין לדחות ולומר שמה שמחללין שבת על חולה כשיש חשש פקו"נ, היינו רק משום שהחולה נאנס ולא פשע במצבו הנוכחי, כמו שכתבו התוס' בתירוץ השני שכל שעשה באונס כן אומרים לאדם חטא וכו'. זה אין לומר, שהרי אין מיתה בלא חטא ובודאי החולה פשע בחטאיו. וא"כ רואים שבמקום פיקוח נפש אין לדון כלל מצד הסברא דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך (הרשב"א בשו"ת הנ"ל, ג"כ נשאל האם דחינן את השבת מספק זה של המרת

הדת כדדחינן בספק נפשות, אלא שהרשב"א לא השיב על טענה זו. ובפשטות לא הבין דחשיב פקוח נפש).

ועוד הוסיף ה'נחלת שבעה' ב' סניפים נוספים להתיר: א. ע"פ דברי התוס' בתירוצם הראשון שעל מצוה רבה מחללין שבת אפילו בפשע. ב. וכן הוסיף שיתכן שאותו בן שרוצה להמיר את הדת לא נחשב פושע כיון שהסיתו אותו ויתכן שאחר זמן מה יתחרט על מעשיו, וחשיב כעין אונס.

ב. אולם, בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ט"ז) חלק על דברי הנחלת שבעה מכל וכל. וכתב שאין להחשיב פיקוח נפש רוחני כפיקוח נפש גמור שדוחה שבת, ואין לפסוק כדעת הנחלת שבעה שחלק על הרשב"א, התוס' והפוסקים. ואף שקי"ל שגדול המחטיאו יותר מן ההורגו היינו רק לעניין שהמחטיא עונשו גדול, אבל אין להחשיב זאת כפיקוח נפש גמור. והוסיף שאפילו בכל חולה שיש בו סכנה שאנו מתירים לחלל שבת כדי להצילו משום פיקוח נפש, עדיין יש לדון בדיון "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך" ומ"מ אנו מתירים משום דחשיב אונס. ומה שדחה הנחלת שבעה שאין מיתה בלא חטא, הלא יתכן שחטא בשוגג ואינו פושע. וא"כ לדעתו לעולם אין להתיר אלא רק באונס ע"פ כללי הסוגיא בשבת דף ד'.

ג. דעה שלישית בעניין זה היא דעת השו"ע הרב (סי' ש"ו סעיף כ"ט). בתחילה פתח הגר"ז שמצוה לשום לדרך פעמיו להציל בת זו אפילו כשיש רק ספק שיצילנה משום שעניין זה הוא כפיקוח נפש, שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל שבתות הרבה. ובהמשך דבריו כתב: "ולא אמרו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך אלא כשחברו פשע בזה וע"י פשיעתו בא לו האונס אח"כ, כגון שהדביק פת בתנור בשבת, אבל זה שהנכרים רוצים לאנסו לצאת מכלל ישראל לא פשע מאומה" עכ"ל.

לכאורה דבריו צריכים ביאור, אם לפי הבנתו פקו"נ רוחני נחשב כפקו"נ גמור שדוחה שבת, מדוע נזקק להתייחס לסוגיא ש"אין אומרים לאדם חטא" ולענות שמדובר באונס, והלא זה ברור שפיקוח נפש דוחה שבת בכל גוונא. ואם סובר שבאונס כן אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, א"כ מדוע נצרך להגיע לכך שהצלה משמד נחשב כפיקוח נפש?

יתכן לבאר שיטתו ע"פ מה שכתב בהמשך דבריו, בהתייחסו לסתירה מסי' שכ"ח (סעי' י'), שם מבואר שאפילו אם אונסים אתחברו לעבור עבירה אחת (אפילו ע"ז) ואח"כ יניחוהו להחזיק בדתו אין מחללין שבת כדי להצילו. וביאר הגר"ז "מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה". מבואר שלשיטתו אין דוחין שבת בשום אופן אפילו להצלת

עבירה חמורה (דלא כמבואר במג"א) אלא רק משום בפיקוח נפש לרבות פיקוח נפש רוחני כהצלה משמד.

עפ"ז יתכן לבאר ששיטתו היא שיש לפסוק כשני התירוצים של תוס' לחומרא, דהיינו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך אלא רק לצורך "מצוה רבה" וכן אך ורק כשחברו נאנס ולא פשע. וכלפי חילול שבת, הבין הגר"ז, שאין לך "מצוה רבה" אלא רק פיקוח נפש רוחני (המרת דת וכדו'). ולכן לגבי הסוגיא של אין אומרים לאדם חטא וכו' שאין להתיר אלא רק באופן שעושה באונס ולצורך "מצוה רבה" הוא נזקק גם לטעם של פיקוח נפש רוחני וגם דהוי אונס. אמנם, הבין שפקו"נ רוחני לא נחשב פיקוח נפש גמור שדוחה שבת בכל גוונא אלא רק באונס לפי הכללים של הסוגיא דאין אומרים לאדם חטא וכו' (סיבת ההבדל בין פקו"נ גמור שדוחה שבת בכל גוונא אפילו בפשע לעומת פקו"נ רוחני, יש מקום לומר משום שפקו"נ גמור שדוחה שבת ילפינן מהפסוק "וחי בהם" (יומא דף פ"ה ע"ב) שאנו מצווים להחיות נפש מישראל בכל אופן, משא"כ פקו"נ רוחני חשיב כפקו"נ רק מצד הסברא של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" וא"כ סברא זו של עדיפות חילול שבת פעם אחת מאשר לחלל כמה פעמים בודאי נדרשת לשאלה האם אומרים לעבור על איסורא זוטא כדי להציל את חברו מאיסור חמור).

עפ"ז מבוארת שיטתו, שבתחילה פתח בטעם שיש להתיר להצילה משום שפקו"נ רוחני חשיב כפקו"נ שרק הוא דוחה שבת. ואח"כ ביאר שבעיני ג"כ שחברו לא פשע.

ולפ"ז יש לבאר גם מה שהוסיף הגר"ז שמותר לחלל שבת באיסורי דרבנן להציל את שחברו נאנס לעבור עבירה דאורייתא חמורה. ויתכן שהבין שחילול שבת דרבנן כלפי עבירה דאורייתא חמורה, נחשב "מצוה רבה" שהותר לעבור איסור זוטא להצילו כשנאנס (עפ"ז י"ל שהגר"ז יחלוק על החידוש שהביא המשנ"ב בשם הא"ר שגם אם פשעה מותר לחלל שבת באיסור דרבנן כדי להצילה משמד, וביאר השעה"צ שהטעם הוא שבאיסור דרבנן סמכינן רק על התירוץ הראשון של תוס', הסובר שלצורך מצוה רבה מותר לעבור על איסורא זוטא אפילו בפשע. והנה הגר"ז לא הביא חידוש זה, ולפי דברינו העניין מבואר משום שלשיטתו לעולם יש לפסוק כשני התירוצים של תוס' אלא שלדעתו איסור דרבנן כלפי עברה חמורה מדאורייתא חשיב 'מצוה רבה', ולכן התיר לחלל שבת באיסור דרבנן להציל את חברו מלעבור באונס עברה דאורייתא חמורה. אולם, באופן שהבנת יצאה בפשיעה שלפי התירוץ השני של תוס' בכל גוונא אין להצילה א"כ גם חילול שבת דרבנן יהא אסור להצילה, דאף שהוי 'מצוה רבה', מ"מ בפשיעה אין להצילה).

ד. כעין דברי הגר"ז כתב גם החיי אדם (כלל ס"ח סעיף י"ב) שמצוה על כל אדם לחלל שבת אפילו בדאורייתא כדי להציל את חברו שנאנס להמיר את דתו משום

דהוי כפקוח נפש דאמרינן מוטב לחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. והדגיש דהיינו דוקא באופן שחברו נאנס ולא פשע. כנראה למד גם הוא כדברי הגר"ז שפסקינן כב' התירושים בתוס', וכלפי חילול שבת, רק פיקוח נפש רוחני (כהצלה משמד) חשיב 'מצוה רבה'.

וכן כתב שם בסעיף י"ד שמותר לחלל את השבת כדי להציל את הציבור מגזירה שגזרו ח"ו לבטל מצוה. וכנראה הבין דמצוה דרבים חשיב 'מצוה רבה' שמותר לחלל שבת בשבילה כשנאנסו. אמנם עיין שם בסוגריים שתמה שסו"ס מהמעשה דר"א ששחרר עבדו (שזהו המקור של תוס') לא מוכח אלא שמותר לעבור על איסור עשה ("לעולם בהם תעבודו") לצורך מצוה רבה, אך אין משם ראיה על חילול שבת ונשאר בצ"ע.

אמנם, בנוגע לאיסורי דרבנן פסק החכמת אדם כא"ר שגם אם הבת פשעה מותר לחלל שבת באיסורי דרבנן להצילה מהמרת הדת. ולא הביא קולא כדברי הגר"ז שאם נאנסה לעבור עבירה אחת חמורה מותר לחלל שבת בדרבנן להצילה. כנראה שלמד החיי אדם לגבי איסורי דרבנן שלא כמו הגר"ז, ולדעתו הצלה מאיסור דאורייתא כלפי איסור דרבנן לא נחשב 'מצוה רבה', אלא למד כפי שביאר השעה"צ שלגבי מצוה דרבנן אפשר לפסוק כתירוץ הראשון בתוס' שלגבי 'מצוה רבה' גם בפשע אומרים לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור.

חילול שבת לצורך הצלת קטנים משמד

א. המג"א (סי' ש"ו ס"ק כ"ט) הסתפק באופן שהבת קטנה ויש חשש שתמיר את דתה, האם מותר לחלל שבת כדי להצילה וז"ל: "וצ"ע אם יעשה הגדול חטא בשביל הקטן דהא אין מצווין להפרישו (כמבואר בסי' שמ"ג) או דלמא מידי דהוי אפיקוח נפש שמחללין על הקטן, דאומרים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה הכא נמי כן וצ"ע" עכ"ל.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פ"ג) ביאר את ספיקו של המג"א, האם לא נחלל שבת כדי להציל את הקטן משום שעכשו בהיותו קטן, בין כך אין בי"ד מצווין להפרישו, וגם אח"כ כשיגדל ויטמע בין הגויים יהיה בין כך אנוס דרחמנא פטריה, א"כ לעולם לא יגיע אותו קטן למצב של עברה גמורה בפשיעה ובמצב כזה יתכן שלא הותר לחלל שבת להצילו. או דלמא כשם שמצינו בדין פיקוח נפש של קטן שדוחה את השבת, אע"פ שבמצבו העכשווי הוא קטן הפטור מהמצוות, וגם כשימות יהא פטור מהמצוות ד"במתים חפשי" וא"כ לעולם לא יבא לכלל גדלות ומ"מ מחללין שבת להצילו, א"כ ה"ה כאן יש מקום להציל את הקטן מהמרת הדת, אע"פ שכעת הוא אינו בר חיובא.

ולמעשה כתב החת"ס בעניין ספקו של המג"א דנראה להקל, משום שאמנם תחילתו באונס אך סופו יהיה ברצון ומצוה להצילו עתה. כלומר שאף שכשיגדיל בתחילה חשיב אונס כלפי העבירות שיעבור, מ"מ סופו כשיגדיל שיעבור גם מרצון וא"כ פשוט שיש להקל לחלל שבת עליו עכשיו כדי להצילו (עיי"ש בחת"ס שכתב שלכאורה אין מקום לספיקו של המג"א, משום שמה שאנו מחללין שבת לצורך פיקוח נפש אין הטעם משום "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" שלכן הסתפק המג"א שכמו שבפיקוח נפש אף באופן שלא יבוא לכלל חיוב אנו מחללין עליו שבת כן נאמר שיש לחלל שבת על הקטן אף שלא יבא לכלל חיוב. דאין זה נכון שהרי מה שאנו מחללין שבת משום פיקוח נפש הוא משום שהתורה צייתה לקיים נפש מיישראל בכל גוונא גם אם לא ישמור שבתות הרבה שנאמר "וחי בהם", כמו שמוכח בתוס' יומא (פ"ה ע"א ד"ה ולפקח) שכתבו לגבי תינוק שנמצא בין רוב כותים ומיעוט ישראל שדינו הוא שאסור לו לשמור שבת כיון שאולינן בתר רוב כותים אולם יש חיוב להצילו ולהחיותו משום דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב משום דכתיב "וחי בהם" – ולא שימות בהם – שלא יוכל לבא בשום עניין לידי מיתת ישראל – אף שהוי מיעוט. וא"כ מבואר שיש חיוב להחיות אף כשאין את הסברה שישמור שבתות הרבה, אלא שבפיקוח נפש יש מצוה לקיים נפש מיישראל, וא"כ לכאורה אין מקום לספיקו של המג"א שכן אין להוכיח מדין פיקוח נפש שאנו מצווים להחיות גם קטן אף שלא יבוא לכלל חיוב, דהתם הטעם הוא משום "וחי בהם" שאנו מצווים לקיים נפש ישראל אף שלא יתחייב במצוות, ואין מזה ראייה לקטן. מ"מ למעשה הכריע החת"ס כנ"ל שיש להקל לחלל שבת כדי להצילו משום שבסופו כשיגדיל יעבור עבירות גם מרצון, ויש לחלל שבת כדי להצילו).

ב. גם האליה רבה כתב שמותר לחלל שבת אפילו בעברה דאורייתא כדי להציל את הקטן משמד. והביא ראייה לכך מעירובין דף ק"ג דכהן שעלתה בו יבלת, חבירו חותכה בשיניו. ושם אין לכהן חיוב לעבוד אלא שכדי לזכותו מותר לחברו לחלל שבת ולחתוך את היבלת לזכותו. א"כ ה"ה קטן אף שאין ב"יד מצווין להפרישו מ"מ כדי לזכותו מותר לחלל שבת להצילו.

אולם ה'נשמת אדם' (כלל ס"ח לסעיף י"ג אות א') כתב שמהראיה הנ"ל אין להוכיח אלא רק להתיר איסור דרבנן אך לא איסור דאורייתא, שהרי לא התירו לחברו אלא לחתוך בשיניו ולא בכלי דהוי דאורייתא.

אולם הוסיף הנש"מ"א שגם באיסור דאורייתא מותר לחלל, אם ודאי לו שיציל את הקטן, וראיתו ממה שרצתה הגמ' ביומא (פ"ה) ללמוד שפקו"נ דוחה שבת ממילה שהיא אחד מאבריו של אדם שדוחה שבת משום שחייבין עליה כרת לאחר זמן (כפרש"י שם), ק"ו לפקו"נ של כל גופו שדוחה שבת. ושם הלא הכרת יבא

לערל רק כשיגדיל, ואעפ"כ הותר להצילו בהיותו קטן. א"כ ה"ה לכל הצלת קטן אף שיעבור האיסור רק כשיגדיל. אלא שהגמ' למדה ממקור זה רק שודאי פקו"נ דוחה שבת ולא ספק, לכן היקל הנשמ"א רק אם ודאי לו שיציל את הקטן.

ג. גם השו"ע הרב (סי' ש"ו סעיף כ"ט) כתב בפשיטות שאף כשהבת קטנה יש לחלל עליה שבת כדי להצילה שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדיל. ויתכן שהגר"ז אזיל לשיטתו שפקו"נ רוחני חשיב כפקו"נ רגיל שודאי מחללין גם על קטנים (עוד י"ל ע"פ מה שביאר הגר"ז עצמו בקונטרס אחרון שם שאחר הדרשה של "וחי בהם" שמשם אנו למדים שגם ספק פקו"נ דוחה שבת, יש ללמוד גם לגבי הלימוד של חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה שגם בספק מחללין, א"כ גם לגבי הלימוד ממילה יש ללמוד שגם בספק מחללין).

ד. להלכה פסק המשנ"ב (סי' ש"ו ס"ק נ"ז) כא"ר להקל להציל את הבת גם אם היא קטנה, דאם לא ישתדל להצילה תשאר כן גם בגדלותה. והוסיף בשעה"צ (מ"ט) דאפילו אם הלכה ברצון יש להצילה משום שפיתוי קטנה אונס הוא.

למעשה בנידון השאלה דידן, כיון שהאשה הלכה ונישאה לגוי מרצונה החפשי נחשב דבר זה כפשיעה, ואין להקל לחלל שבת באיסורים דאורייתא כדי להצילה מאיסורים חמורים אפילו של המרת הדת, משום שכפי שהתבאר, באופן זה אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך.

אולם ילדי אותה אשה נכנסו למצבם הנוכחי באונס וא"כ בשביל להצילם מלחיות כמוסלמים מותר לחלל שבת. וכפי שהתבאר, אפילו שאותם ילדים קטנים ואין בי"ד מצווין להפרישם, מ"מ פסק המשנ"ב שמותר לחלל שבת להצילם שלא ישארו כך כשיגדלו.

אולם, כיון שמותר לחלל שבת עבור הצלת הילדים, ואם לא יבריחו גם את האמא, הרי שהיא תסתכן שמא בעלה מרוב כעס ויכלה בה את זעמו ויהרוג אותה, הוי פיקוח נפש גמור וא"כ יש להציל גם את האמא. יתרה מזו סביר להניח שהילדים לא ירצו לברוח לבדם בלעדי אמם, וא"כ הברחת האמא מהווה חלק מהצלת הילדים וא"כ בעבור הצלתם יש מקום להתיר להציל גם את האמא.

העולה לדינא

א. אסור לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור (שבת דף ד' ע"א ומשנ"ב סי' רנ"ד סעיף ו').

ב. אם חברו עלול לעבור על איסור חמור מחמתו, מותר לעבור על איסור קל כדי להצילו (תוס' שבת דף ד' ע"א ד"ה וכי, שו"ת הרשב"א מובא בב"י סי' ש"ו סעי' י"ד. ע"פ הגמ' בעירובין דף ל"ב ע"ב).

ג. מותר לעבור על איסור קל כדי לזכות את חברו ב"מצווה רבה", בתנאי שחברו הגיע למצב זה באונס ולא בפשיעה. לכן מותר לשחרר אדם שהוא חצי עבד חצי בן חורין על מנת שיוכל לקיים מצוות פריה ורביה (ע"פ שני תירוצי התוס' שם).

ד. הצלת אדם שלא ימיר את דתו נחשבת "מצווה רבה", לכן מי ששמע על אדם שאונסים אותו להמיר את דתו, מצווה לנקוט בכל האמצעים להשתדל להצילו אף אם הדבר כרוך בחילול שבת דאורייתא (שו"ע סי' ש"ו סעיף י"ד). ואף כופין אותו לעשות כן (שו"ע שם). ואפילו אם הנאנס הוא קטן (משנ"ב סי' ש"ו ס"ק נ"ז ושעה"צ מ"ט).

ה. אולם, אם אותו אדם הלך בפשיעה להמיר דתו אסור לחלל שבת במלאכות דאורייתא על מנת להצילו משמד רוחני זה (ע"פ תירוצו השני של תוס' הנ"ל, וכך מבואר בב"י וכ"פ המשנ"ב סי' ש"ו ס"ק נ"ו. ודלא נכחלת שבעה (תשובות סי' פ"ג) שרצה לומר שפקוח נפש רוחני דינו כפק"נ גמור שדוחה שבת אף כשפשע. ויעויין בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' י"ג) שדחה דבריו. וע"ע גר"ז סי' ש"ו סעיף כ"ט וחי אדם כלל ס"ב סעיף י"ב). אולם אם הנאנס קטן יש לחלל שבת להצילו אף אם הלך ברצון משום שפיתוי קטן אונס הוא (משנ"ב סי' ש"ו ס"ק נ"ז ושעה"צ מ"ט).

ו. יש להקל לעבור על איסור דרבנן בשביל להציל אדם זה מלהמיר דתו, אף שהלך בפשיעה (משנ"ב שם בשם א"ר).

ז. אסור לחלל שבת בשביל להציל את חברו מעבירה גדולה שאונסים אותו לעבור פעם אחת. ואין זה דומה להצלת חברו מהמרת הדת שמחמתה יחלל שבת לעולם (רמ"א סי' שכ"ח סעיף י', משנ"ב סי' ש"ו ס"ק נ"ח).

ח. לחלל שבת באיסור תחומין (דהוי רק לאו) כדי להציל את חברו מעבירה אחת חמורה שאונסים אותו לעבור, יש להסתפק אם מותר (פמ"ג, מובא בשעה"צ סי' ש"ו ס"ק נ').

ט. לחלל שבת באיסור דרבנן כדי להציל את חברו מעברה אחת מדאורייתא חמורה שאונסים אותו לעבור, לדעת הגר"ז יש להתיר (הגר"ז סי' ש"ו סעיף כ"ט) התיר זאת להדיא, ולכאורה גם לפי סברת המג"א (סי' ש"ו ס"ק כ"ט) יש להתיר שלדעתו כל שהעברה של חברו חמורה התירו להצילו, ואפילו על לאו דאורייתא הסתפק הפמ"ג להתיר, כ"ש שאיסור דרבנן יש להתיר. ודעת המשנ"ב נראה שהיא כדעת המג"א כפי שהתבאר לעיל).

י. אם אונסים את חברו לעבור אחת מג' עברות חמורות ויש לשער שהנאנס
ימסור עצמו למיתה, אפשר שצריך לחלל שבת להצילו מהם (משנ"ב סי' שכ"ח
ס"ק ל"א).



הערה בענין זבוב שנפל לכוסו בשבת

הגה"ח הרב אברהם אלי' פלאטקין שליט"א

שליח כ"ק אדמו"ר בטאראנטא

מהנלמד בצוותא עם המרא דאתרא הגה"ח הרב דוד שחט שליט"א

ידוע מה שכותב אדמו"ר הזקן בסידורו בהלכתא רבתא לשבתא בנוגע לזבוב שנפל לכוסו בשבת:

"שלא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציאו ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו כו' כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו. ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו. ולא ינפח עליו ברוח פיו עד שיצא. אבל מותר לנפח עליו להקריבו לדופן הכוס ואז יטהו וישפוך ממנו עד שיפול הפסולת מתוכו שכיון שנפילת הפסולת לחוץ הוא על ידי שאוחז בידו הכוס עם המשקה שבתוכו ומטהו בידו הרי זה נקרא בורר אוכל מתוך פסולת ומותר כדי לשתות מיד וכן אם נפל לקערה שיש בה רוטב ואפילו שומן הצף על פני הרוטב לא יזרקנו על ידי כף עם רוטב שהרי זה כבורר פסולת מאוכל וחיוב".

ושינה דעתו ממה שפסק בשלחנו, שסמך שם על היתר הנהוג (סימן שי"ט סכ"ד) וז"ל: אם נפל זבובים לכוס לא יוציא הזבובים לבדן מן הכוס שהרי זה כבורר פסולת מתוך האוכל שאסור. אלא יקח גם מן המשקה קצת עמהם שאז אינו נראה כבורר כלל...

וצריכים להבין מה גרם לשנות דעתו בפסקי הסידור מהשו"ע לאמר שהסרת זבוב בכף עם מים היא חשש איסור דאורייתא אף שהתיר זה בהשלחן ערוך?

מקור ההיתר הוא מהט"ז בשו"ע (סי' שי"ט סקי"ג) שנותן עצה כאשר נפל זבוב בכוסו להסיר קצת אוכל עם הפסולת דלא מקרי ברירה דעי"ז שהוא מוסיף האוכל הרי הוא בורר אוכל מתוך אוכל המותרת בשבת.

ובעצם צריכים להבין סברת הט"ז מה מועיל להסיר הפסולת עם קצת אוכל אם לפועל הרי הוא מתקן האוכל הנשאר בהכוס או בהקערה שנתברר ע"י הוצאת הפסולת?

באגלי טל (מלאכת בורר הערה ו סק"ח) מביא שזה תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי לגבי נטל רק מקצת מהפסולת ונשאר עוד פסולת בהמאכל דלפי הירושלמי נקרא מעשה ברירה רק כאשר נתתקן האוכל לגמרי והכא הוא לא מתקן כי יש עוד פסולת בהמאכל, ולכן לא עבר. ולהבבלי מעשה ברירה היא מעשה לקיחת הפסולת לבד ולכן אסורה אף שעוד לא הוציא כל הפסולת הנשארת.

וההלכה היא כהבבלי שהעיקר הוא מעשה הברירה ולא תיקון הכרי, היינו שהעיקר ברירה הוא מעשה דהגברא ולא תוצאת הברירה בהחפצא.

ולפי שיטת הבבלי יובן סברת הט"ז (ובאופן הפוך) דכאשר מסירים הזבוב ביחד עם קצת מים בהכף אף שנתתקן החפצא – המים הנשארת בהכוס ע"י הסרת הזבוב ממנו בהכף אבל מעשה הברירה דהגברא, שהוא העיקר כשיטת הבבלי, לא נעשה כי לקיחת הפסולת ביחד עם המים אינה ניכרת כ"כ ונראה כמו ברירת אוכל מתוך אוכל.

ועיין בהאחרונים (אגלי טל ושש"כ ועוד) שהחידוש של הט"ז מבוסס על שיטת המהריט"ץ ש"אין בורר בלח וגם את הצרעה ישלח", שזבוב החץ על פני המים או בכל דבר לח אינו נקרא מעורב ממש וכשמסירים אותו לא מיקרי מעשה ברירה. ואף שמחמירין שלא כהמהריט"ץ, מקילין אנו כמותו דלא מקרי ברירה בלח במקום שיש עוד צד לקולא, למשל כשמסירין אותו עם קצת מים כו'.

[ולכן כתבו האחרונים דבמקום שיש הרבה זבובים בתוך המים שהוא מעורב ממש ובורר גמור אף להמהריט"ץ, אז לא מהני לקחת קצת מן המים עמהם כי עצת הט"ז מהני דוקא במקום שאינו בורר גמור].

וכנראה הסכים אדמו"ר הזקן למהלך זה בשלחנו וכקולת הט"ז כו' אבל בסידורו שינה דעתו לגמרי עד שהוא אומר שאין לסמוך ע"ז כלל ופסק שזה בגדר חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו.

וא"מ הא לכאורה הוי הסרת זבוב שנפל לכוסו חשש רחוק ויש כמה ספקות בזה (להתיר: א) ספק אם זבוב במים נחשבת מעורב בכלל ובגדר ברירה כשיטת המהריט"ץ. ב) ספק אם היא בגדר ברירת פסולת מתוך אוכל ואפשר שע"י מה שמוסיפים קצת מים בכף נעשה אוכל מתוך אוכל כהט"ז, ואיך פוסק אדמו"ר הזקן שיש חשש חיוב חטאת וסקילה?

ובקצות השלחן בבדי השלחן (סימן קכ"ה סקי"ז) מבאר דשיטת אדה"ז בסידורו הוא שהמים שנותן בהכף בטל להזבוב ו"אינו נחשב בורר אוכל מתוך אוכל כיון שכל כוונתו להוציא הזבוב, והמשקה שמוציא עומד לשופכו אגב הזבוב, ואינו מוציא המשקה אלא כדי שיהא לו היתר להוציאו, ובפרט שכן הוא הדרך גם בחול להוציאו עם מעט משקה" ולכן הרי"ז נחשב כבורר פסולת מתוך אוכל כי האוכל בהכף בטל להפסולת וכאלו אין כאן אוכל רק פסולת.

ויש להוסיף עוד הסבר בזה, שלא רק שהמים "בטל" להפסולת כמ"ש הקצות השלחן, אלא שנעשה המים פסולת גמור עצמו, ונמאס בעיניו בתוך הכף בצירופו עם הפסולת ובפרט כשמדובר על חרק שהוא דבר המאוס כו' ונעשה הכל הזבוב עם

המים פסולת גמור והסרת פסולת מתוך האוכל הרי זה חשש איסור דאורייתא דלא כהט"ז. (וי"ל שזהו כוונת הקצות השלחן באמרו והמשקה שמוציא עומד לשופכו וצ"ע).

וסברא זו שהזבוב משתנה כל מה שבתוך הכף לפסולת מכיון שנעשה פגום ומאוס אצלו י"ל דזה שייך גם לכל הקדירה בשעת שהזבוב צף על גביו שתהא נקרא מעורב אף שזהו בדבר לח. וי"ל שזהו הטעם שאדה"ז אינו מסכים לקולת המהריט"ץ שאף שהזבוב צף על דבר לח ואינו מעורב עמו בגשמיות אבל בדעתו של האדם כל התבשיל נעשה דבר מאוס והזבוב נחשב "כאילו" הוא מעורב עם כל נקודה של התבשיל עוד יותר אפילו מהפסולת בהחטה כו' ונקרא מעורב ממש ובגדר ברירה.

נמצא שמטעם זו שהמים נשתנה ע"י הזבוב ונעשה מאוס אצלו אין כאן לא קולת הט"ז והמהריט"ץ (שהוא בונה עליו כהאחרונים דלעיל) בחדא מחתא.

ולא רק זבוב שהוא דבר המאוס ממש, אלא גם השומן הצף על פני הרוטב שמביא אדמו"ר בסדרו הרי הוא כמו זבוב שכל הרוטב נעשה מאוס בדעתו אם כי מאוס לו השומן.

שמעתי בשם הרב דובאוו ז"ל הרב ממנטשסטר, ששאל פעם על כל העצות בהאחרונים להוציא הזבוב דלמה צריכים בכלל להוציא אותו, "טרינק אויס דיא טרונק און לאז איבער די פליג" אבל באמת מזה שנותנים כל אלו העצות בשו"ע מכלל שאנשים כערכינו כשרואים זבוב הצף על פני המים נעשה כל המים נמאס על ידו ונחשב כאלו הזבוב הוא מעורב ממש בכל המים עד שמוציאים אותו.

ובאמת יש נפק"מ בין סברת הקצות השלחן שבטל המים להזבוב ובין מה שאמרנו שנעשה פסולת עצמה בנדון שאינו מדובר על כוס עם זבוב או פסולת גמורה ולמשל תוית המאפיה המודבקת על החלה שנחשבת כמו פסולת האם יש עצה להסירה עם חתיכת חלה דאינו נמאס לו כו' דלפי הסבר הקצות השלחן הרי חתיכת החלה בטלה אל התוית כי כל הטעם שנוטלים חתיכת החלה עמה היא שבביל היתר. אבל לפי מה שאמרנו יכול להיות שאדמו"ר הזקן יסכים להיתר של הט"ז כי החלה בנדון זה לא נעשה מאוס ופסולת ממש. ועוד צ"ע בזה.



זקן ואינו לפי כבודו

הרה"ג הרב יעקב קויפמאן שליט"א
רב דק"ק תהילות ישראל
וראש ישיבת משכן התורה טאראנטא

בגמ' ב"מ¹ כתב דלמידין מהפסוק והתעלמת שזקן ואינה לפי כבודו, פטור מהשבת אבידה, והיינו אם הדבר הנאבד כרוך בבזיון להאדם המוצאו אינו חייב ליטלו ולהשיבו.

ובפירושא דזקן הזה מצינו מחלוקת בראשונים, דהרמב"ם בהל' גזילה ואבידה² כתב "אם הי' חכם או זקן מכובד", פירוש גם סתם זקן ומכובד שאין כבודו ליטלו בזה פטור מלהשיב האבידה, וכ"כ הטור חו"מ סי' רס"ג, וכ"כ הב"ח בס' רע"ב.

אולם השיטמ"ק הביא בשם הריטב"א, וכן בחי' הר"ן בשם הרמב"ן, דזקן פירושו ת"ח ואין לו לזלזל בכבוד תורתו להחזיר האבידה, אבל סתם זקן או אדם מכובד חייב להחזיר ולטפל בה אן ליתן דמי', ולא פטרתו התורה כלל.

גם הרא"ש סובר כן, דעל איבעית הגמ' אם דרכו לחזור בשדה ולא בעיר, אם מחויב או לא, כתב הרא"ש דיש פוסקים לחומרא דנשאר הגמ' בתיקו, אבל הרא"ש פליג עליהם דא"א להחמיר ליחייבו להחזיר דהא מזלזל בכבוד תורתו, עיי"ש. ומוכח מדבריו דזקן פירושו ת"ח, אבל להרמב"ם שפיר י"ל כפסק הי"א שברא"ש שצריך לילך לחומרא ולחייבו להחזיר אם דרכו להחזיר בשדה.

– ובאמת יהי' נפק"מ גדולה בין שני הפירושים הנ"ל, דהנה רש"י במגילה³ על מש"כ הגמ' דמת מצוה קודם למקרא מגילה משום דגדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה, כתב בד"ה את לא תעשה "דכתיב לא תוכל להתעלם וכתוב והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כגון זקן ואינו לפי כבודו", ע"כ. ומוכח מדברי רש"י דכל הלימוד של כבוד הבריות שדוחה הוא נלמד מהפסוק והתעלמת, וכ"כ רש"י בפירוש בסנהדרין⁴ לכך נאמר והתעלמת "אלמא כבוד הבריות דוחה לאו דלא תוכל להתעלם וכו'". רואין שרש"י למד שאנחנו יודעים שכבוד הבריות דוחה מלא תוכל להתעלם.

(1) ל, ע"א.
(2) פי"א, הי"ג.
(3) ג, ע"ב.
(4) יח, ע"ב.

והקשו כל האחרונים דהרי יש גמ' מפורשת בברכות⁵ שהגמ' רוצה ללמוד שכבוד הבריות דוחה מלא תוכל להתעלם, והגמ' דוחה איסורא ממונא לא ילפינן, הרי דלא ילפינן הא דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה מלא תוכל להתעלם, ואדרבה אמרי' התם דהוא רק בלאו דלא תסור, דהיינו שדוחה רק איסור דרבנן.

ועי' בחת"ס על הש"ס וביתר ביאור בשו"ת כתב סופר בשם אביו החת"ס ביאור בזה, דהא דקאמר בגמ' דלא ילפינן איסור מממון לאו משום דממון קיל, אלא משום דממון יכול אדם למחול על כן חייב התורה לאדם למחול ממונו משום כבודו דזקן, אבל איסור דאין שום אדם יכול למחלו, ע"כ לא נדחה משום כבוד הבריות. ומזה למדו חז"ל לדחות איסור דרבנן משום כבוד הבריות, שמחלו חיובם ורצונם אם זה מתנגד לכבוד הבריות, ולמדו את זה ממה דכתיב באבידה והתעלמת. ומביא הכת"ס ראי' לדברי אביו החת"ס, מרש"י שם בברכות ד"ה בבית הפרס, ובד"ה כל מילי דרבנן, שכתב לשון "רבנן הוא דאחלוהו ליקרייהו" שמחלו על מה שחייבו כיון שהוא במקום כבוד הבריות, וזה מתאים לדברי החת"ס.

ובאמת יסוד זה כבר מפורש בתוס' רי"ד⁶ וז"ל "שם גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה כדילפי' מוהתלעמת מהם פרט לזקן ואינו לפי כבודו, ואמרו חכמים דמשום כבודו ידחה לאו דלא תוכל להתעלם, והם הכי ילפי מהתם, דדחו רבנן לאיסורייהו משום כבוד הבריות" עכ"ל.

והנה לכאור' דבריו של החת"ס אינם אלא לשיטת הרמב"ם והטור דזקן הוא כל אדם מכובד, ושפיר למידין מזה דכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן, שחכמים מחלו על חיובם כמו שהתורה מחלה הממון, אבל להריטב"א והרא"ש דזקן פירושו ת"ח, והוא דין בכבוד התורה, שבמקום שמבזה תורתו אין עליו חיוב להחזיר, א"כ איך יכול ללמוד מזה לסתם כבוד הבריות שאין בזה שום ביון התורה, ולא יודעין שגם זה נדחה במקום כבוד הבריות.

והמוכרח מזה שרש"י סובר דזקן ואינו לפי כבודו הוא בכל זקן, גם אם הוא לא ת"ח, וכן שפיר למידין מזה לכל ציור של כבוד הבריות שדוחה.

– עוד נפק"מ בין ב' הטעמים, הוא מש"כ בשו"ת חות יאיר⁷, אם צורבא מרבנן היודע לנגן האם מותר לנגן בחתונה שהוא שמחה של מצוה, או דאמרינן שאין לו לעשות דבר לבזות כבוד תורתו, ואסור לו לעשותו. וכתב שיכולין לתלות בשאלה זו, דהנה הרמב"ם פסקו⁸ בהל' גזילה ואבידה שאם הוא בעל נפש, אף שהוא זקן

(5) יט, ע"ב.

(6) עירובין מא, ע"ב.

(7) סי' ר"ה

(8) פי"א, הי"ז.

ואינו לפי כבודו יחמיר ויחזיר את האבידה, והרמב"ם הולך לשיטתו שהוא דין בכבוד הבריות, ולכן יש ענין של בעל נפש יחמיר. אבל הרא"ש⁹ פסק דאינו רשאי לבזות כבוד תורתו כיון שהתורה פטרתו, והרא"ש ג"כ לשיטתו דלכן ההיתר הוא רק לת"ח, ולכן אסור להחמיר משום בזיון כבוד התורה. וכתב החו"י דלפי דברי הרא"ש יהי' מותר אבל לפי הרמב"ם אסור משום כבוד התורה.

אלא שהקשה שם בחו"י מהא דמצינו בדוד המע"ה¹⁰ ודוד מפזז וכרכר לפני ה', שהי' מרקד לפני ארון האלקים, ואשתו מיכל אמרה לו שזה לא יאה לכבודו של מלך וגדול בישראל¹¹, וכן בכתבות¹² דר"י בר אילעאי שהי' מרקד אתלת לפני חתן וכלה, ובלי ספק לאיניש דעלמא הוא בזיון. ותי' בחו"י דכל דברי הרא"ש הוא רק בבין אדם לחבירו, שם פטרה התורה לזקן ותלמיד חכם, אבל במצות שבין אדם למקום, שם כל מה שעושה לכבוד ה' משובת, ואין איסור לעשותו משום בזיון התורה, גם לפי דעת הרא"ש, ולכן בשמחת חתן וכלה, או בשמחת ארון ה' וכדומה אין כאן הפטור של זקן ואינו לפי כבודו.

– ועי' בביאור הלכה¹³, שכתב שם על הדין במחבר שכל אדם צריך בעצמו לעשות לכבוד השבת כמו שרב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא וכו'. והביא הביאורה"ל שהק' בחו"י הלא גדול כבוד הבריות, ותי' יסוד אחר והוא דבאמת אם עושה מצוה לא שייך לפוטרו משם כבוד הבריות, ורק בזקן באבידה, התם משום שאין ניכר שעושהו לשם מצוה שהרואה יאמר שעושהו לעצמו שם פטרתו התורה משום כבוד הבריות או כבוד ת"ח. משא"כ בעש"ק שעושהו לכבוד השבת הכל יודעים. ומדייק הביאורה"ל מלשון המחבר (שהוא לשון הרמב"ם פ"ל) "ולא יאמר לא אפגום כבודי כי זהו כבודו שמכבד השבת" שאין לך כבוד יותר מזה שעוסק במצוה וניכר לכל שעושהו לשם מצוה.

אלא שבשערי תשובה¹⁴ הקשה מגמ' כתבות¹⁵ שפעם אחד לא מצא הלל הזקן עבד לרוץ לפני עני בן טובים ורוץ לפניו שלש מילין עיי"ש, והרי בין לפי יסודו של החו"י שבין אדם למקום מותר, ובין לפי הביאורה"ל דלכן היכא שניכר מותר, קשה כאן דהרי כאן לא ניכר שעושהו הלל בחנם, רק אדרבה נראה בעיני הרואה שהלל הזקן שכר עצמו לרוץ לפני עשיר אחד בשביל כסף, ואין לך בזיון התורה גדול מזה, וגם לכאו' הרי מצות צדקה בין אדם לחבירו ולכן אסור לזלל בכבודו משום זה.

(9) בפ"ב, סי' כ"א.

(10) שמואל ב, ו, ט"ז.

(11) ועיי"ש בפסוק שנענשה ע"ז.

(12) יז, ע"א.

(13) בס"י ר"ג, בד"ה כי זהו כבודו.

(14) סי' ר"ג, סוף סק"ב.

(15) סז, ע"ב.

ובאמת ר' אלחנן וואסערמאן בקובץ שיעורים¹⁶ הקשה זה ג"כ והניח בצ"ע. ועי' בס' שיחות מוסר¹⁷, שכתב לתרץ דע"כ צ"ל דהלל ידע שאם לא יהי' לעני בן טובים הוזה עבד לרוץ לפניו יכול הוא לבא לידי פיקו"נ, וראינו מזה עד היכן מגיע רדיפת הכבוד של האדם עד כדי כך שאם לא יהי' לו את זה, הוא ממש ישתגע, וע"כ שלא הי' חסר דעה ושוטה, שא"כ לא הי' כלל חיוב לעשות את זה, וע"כ שהי' בר דעת גמור ורק לגבי זה הי' לו שגעון כ"כ עד שחשש הלל שממש יחלה! עיי"ש דבריו הנעימים.



(16) כתובות אות רכ"ו.

(17) להגמר"ח שמואלעביץ זצ"ל, מאמר כ"ט.

בענין חינוך

הנ"ל

חינוך הוא מצוה דרבנן לכו"ע. וזה חינוך, ללמד לבנו הקטן לעשות מצות השם וכו'. אבל ללמד תורה יש חיוב מיוחד על האב מדאו' שנא' ¹ "ושננתם לבניך" – גם לבן בנו², אבל לשאר מצות הוא רק חיוב דרבנן. אולם למעשה יש שכתבו³ שלמעשה הוא רצון התורה שיהא הבן מחונך כן, ויש בזה קיום דאו', כמש"נ אצל אברהם⁴ "כי ידעתיו למען אשר יצוה וכו'" אלמא דוודאי הוא בעצם דאו' רק הפרטים של החיוב מסרו לחכמים לעשות לזה. ובמשך חכמה⁵ משמע שהוא נקט שהוא ממש דאו', אבל עכ"פ קיום מצוה בוודאי יש, וכדוגמת אשה שכתב הר"ן⁶ דאף דפסקי' דאינה חייבת במצות פרו ורבו מקיימת מצוה בזה.

בגמ' ברכות⁷ קטנים פטורים מתפילין, ופירש"י⁸ משום דסתם קטנים אינם יודעים היאך לשמור קדושת התפילין, ומשמע דאינו מחיוב בחינוך על תפילין כלל, והק' תוס"י⁹, דיש גמ' מפורשת בסוכה¹⁰ קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, ע"כ חולק תוס'. ובעל העיטור מחדש, דהגמ' שם מיירי בגדול כרש"י דקטן אינו חייב דא"י לשמור, ואף דקתני קטן פירושו גדול, וכיון שא"י לשמור הוא פטור ע"כ קרינן לו קטן¹¹. ובב"י בסו"ל¹² הביא את השיטות ופסק כתוס', שכן הסכמת ריה"פ, ובדרכ"מ וברמ"א שם דאנחנו נוהגין כהעיטור – ע"כ אין מחנכין את הקטן לתפילין עיי"ש. וע"ז יש מחלוקת מחבר ורמ"א, המחבר סובר שיש חינוך לקטן לתפילין כמו כל המצות, והרמ"א סובר שאין כאן חינוך. ומוסיף המג"א דחדש קודם הב"מ כן נהגו לחנך עיי"ש"ה.

והק' הפמ"ג על העיטור דאם מיירי בגדול א"כ שוב פסק חיוב חינוך של האב, וחיוב בעצמו בכל המצות, ותי' דמיירי שלא הביא ב' שערות וא"כ דינו כקטן ובכה"ג יש חיוב לחנכו עד שיהא דינו כגדול, דהיינו עד שיוצא רוב שנותיו ע"כ. וכ' ע"ז

-
- (1) דברים ו, ז.
 - (2) יו"ד סי' רמ"ה ס"ג.
 - (3) מנחת אשר וירא סי' א' עיי"ש.
 - (4) בראשית יח, יט.
 - (5) פרשת וירא עה"פ הנ"ל.
 - (6) בפ"ב דקידושין.
 - (7) כ, ע"ב.
 - (8) ד"ה ומן התפילין.
 - (9) כ, ע"א. ד"ה וקטנים פטורים מק"ש.
 - (10) מב, ע"א.
 - (11) כמו גדול הסומך על שולחן אביו.
 - (12) ס"ק ג.

הביאווה"ל שהוא דוחק גדול, ועו"ק שהרי אב מברך ברוך שפטרני והוא ממצות חינוך כמ"ש המג"א שם, ולא אישתמיט שם שיכתוב שדווקא בדהביא ב' שערות.

(ועו"ק שהרי סומכין על חזקה דרבא שכל קטן שנעשה גדול הביא ב' שערות, ואף דאין רואים, דלמא נשרו, על דאו' סומכין רק לחומרא, ועל דרבנן אף לקולא ג"כ. וברעק"א כתב ציור שאין כאן חזקה דרבא באופן שהביא ב' שערות כשהוא קטן ואותם לא נשרו שיש לו אותם כשנעשה גדול, אבל לא הביא עוד ב' שערות, דבכה"ג לא חוששין שהי' לו ונשרו עיי"ש).

ויש ספר על מס' תפילין מהגרח"ק ז"ל הנק' תפלה של ראש, ושם¹³ כתב חידוש גדול מאד, בדבר שאין הבן יכול לעשות בעצמו כשהוא קטן, יש אותה מצוה של חינוך גם כשנעשה גדול, ובכה"ג ליקח טלית ותפילין שאין בידו – כמו שחייבו חכמים להשיאו אשה, והרי שם הוא כבר בן י"ח שנים אלמא מצות האב על הבן אפי' בגדלותו. ומש"כ הביאווה"ל, מברוך שפטרני שפי' המג"א¹⁴ שעד עכשיו אם חטא הבן הי' האב נענש על שלא חנכו כראוי ועכשיו נפטר מזה, זה ג"כ רק בדברים השייכים לו דוקא. ולפי"ז רוצה לתרץ מה שחקרו האחרונים ז"ל בקטן שהגדיל בספיה"ע איך יכול לספור בברכה הא מצות חינוך פקע ממנו, ומצוה דאו' לא חל עליו דהא בענין תמימות, ולפמ"ש"כ שפיר י"ל דחייב בברכה דגם בגדול שייך מצות חינוך.

ובאמת לפי העיטור יוצא עוד חידוש, דגם גדול שא"י לשמור א"ע פטור מתפילין¹⁵, ואם הרמ"א פוסק כוותי' יש גם גדולים שפטורי. אולם בביאווה"ל כ' דלגבי זה לא פסק הרמ"א כבעה"ט עיי"ש. ובערוה"ש עוד יותר דבעצם ק' איך פסק הרמ"א כיחידאה נגד הרוב, אלא שבעצם פסק כשא"ר, אלא שבאמת דורנו ירוד כ"כ שהקטנים א"א להם לשמור ע"א על כרחך פסקין שאין לו להניח עד י"ג ודו"ק עיי"ש.

ועי' בריטב"א סוכה¹⁶ שכתב במעשה דהילני המלכה כל מעשי' לא עשתה וכו', והרי אשה פטורה וכן קטנים פטורים, וא"כ למה הוצרכו לעשות סוכה כשירה, ומוכח מזה דמצות חינוך הוא לעשות המצוה כדבעי כמו שהי' עושהו כשיגדיל "ולא כאותם הטועים"¹⁷ וכו'. ובאמת בביאווה"ל¹⁸ כתב דחייב ליתן לקטן ד' מינים כשרים ובל"ז לא יוצא חיוב חינוך.

(13) בסק"ח.

(14) או"ח סי' רכ"ה סק"ה.

(15) ובסי' ל"ח סק"ג מבואר שצריך לשמור א"ע ממצבת רעות ג"כ.

(16) ב, ע"ב.

(17) לשון הריטב"א שם.

(18) בסי' תרנ"ז.

(ועי' בביאווה"ל¹⁹ שכתב דאפי' לדידן דמדליקין נר לכאו"א קטנים פטורים דדוקא בדבר שיש לגדול חיוב מצד הדין אז מחיובין לחנך קטן ולא בדבר שיש רק הידור מצוה). וא"כ אף דצריכין להיות כשרים אבל אינם צריכים להיות מהודרין, וא"כ ההולכים לקנות חינוך סעטס על 13th Ave צריכין ליהזר שעכ"פ יהי' כשרים אף שאינם מהודרין. וכן בטלית קטן כתב בביאווה"ל²⁰ שצריך להיות השיעור של כיסוי ראשו ורובו מה"ט.

ויש להקשות ע"ז מהלכה שנפסק בשו"ע סי' תרנ"ח²¹ מח' ביו"ט ראשון דאין להקנות לולב לקטן שא"י להקנות בחזרה – ומה עם לולב שאול, דעה א' במשנ"ב שאינו יוצא, ודיעה ב' שיוצא אף בלולב שאול וקיים האב מצות חינוך עי"ז, וק' כנ"ל הא צריך לעשות את המצוה עם כל פרטי' ואיך יוצא חיוב חינוך בלולב שאול שהאב עצמו לא הי' יכול. וקושיא זו קשה גם על הריטב"א²² כתב ג"כ (דיוצא בשאול אף גדול לא). ויש לתרץ זה בכמה אופנים: א)²³ כיון שקטנותו גרמה לו זה החיסרון וכשיגדל הרי יכול לעשות קניינים ויכול להקנות בחזרה, ויכול ליתנה במתנה ע"מ להחזיר, ע"כ אי"ז נק' חסרון בחינוך.

וכעי"ז כ' בטו"א²⁴ דע"כ צ"ל כן, דאל"כ איך יכול להיות בכלל ענין של חינוך, למ"ד מצות צריכות כוונה – וקטן הרי אין לו כוונה, וא"כ א"א לעשות שום מצוה כתיקונה, אע"פ כיון דקטנותו מדמה לו, וזה המעשה בעצמו כשיגדל יהי' טוב אז א"ש. (וכעי"ז המעשה המפורסם עם האבנ"ז שאכל בקטנותו ביוהכ"פ ושאל לו אביו אם צריך לעשות קידוש, וענה לו שא"צ כיון שכל הענין הוא חיוב חינוך מדרבנן, והרי כשיגדל לא יאכל ולא יצטרך כלל).

ולפי"ז ג"כ יש להבין ד' התוס' בפסחים²⁵ דמותר להאכיל לקטן פסח, אעפ"י שא"א למנות קטן על קרבן פסח, והו"ל איסור של שלא למנויו, דכיון דיש מצוה של חינוך שרי, וקשה הלא חינוך הוא רק כשמחנכו במצות כראוי לא עם איסור, (ובאמת דמנח"א הנ"ל הביא ראי' מתוס' מצוה, שמשמע שיש בזה מצ"ע דאורייתא, דאל"כ איך דוחה איסור של שלא למנויו ובאמת כבר הק' כן פ"כ המנח"ח), ולפי הנ"ל א"ש דכיון דעשה מעשה מינוי וגדול כה"ג הי' טוב ורק קטנותו גרמה לו שלא חל המינוי, ע"כ יוצא בזה מצות חינוך.

19) בס' תרנ"ה.

20) בס' ט"ז.

21) סקכ"ח.

22) שבדף מו, ע"ב.

23) עי' שבה"ל ח"ג סי' ו'. וכעי"ז בשו"ת המאיר לעולם.

24) חגיגה ו, ע"א.

25) פח, ע"א. ד"ה שה לבית.

ב) עוד תירצו דיש חילוק בין חיוב שצריך להיות כולם כשרים גמורים שזה מעצם המצוה, משא"כ שאול הוא תנאי צדדי, אבל אותן הד' מינים כשהם עכשיו יכולין לצות בהם לכשיגדיל, ולכן אף דשאול יוצא. ופסול דלכם דהגדרא לא בהחפצא של הלולב.





נגלה

בענין היזמי והיגי וצואה ברה"ר

הגה"ח הרב עקיבא גרשון וגנר שליט"א
ראש הישיבה

בגמ' (ז, א) אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא לבינה זקופה ברשות הרבים וזרק וטח בפניה חייב, על גבה פטור, אביי ורבא דאמרי תרוייהו והוא שגבוה שלשה דלא דרסי לה רבים אבל היזמי והיגי אף על גב דלא גביהי שלשה וחייא בר רב אמר אפילו היזמי והיגי אבל צואה לא ורב אשי אמר אפילו צואה.

ופרש"י (בד"ה אע"ג דלא גבוה שלשה): "הוי מקום פטור לעצמו דלא דרסי בה רבים עליה שלא יזוקו". ובד"ה אפי' היזמי והיגי: "דררסי עליה בסנדליהון אבל צואה אף על גב דלא גבוה לא דרסי עליה ורב אשי אמר אפילו צואה".

וצ"ע, מאחר דהיזמי והיגי דרסי בסנדליהון, א"כ מ"ט דאביי ורבא דאמרו דהיזמי והיגי לא הוי רה"ר אע"ג דלא גביהי שלשה? ולכ' דוחק לומר דאביי ורבא פליגי וסב"ל דהיזמי והיגי לא דרסי אפי' בסנדליהון, דזה הוי פלוגתא במציאות? ומשמע דפליגי אי די במה דררסי בסנדליהון לשויא רה"ר, וצ"ע בסברת הפלוגתא, וגם צ"ע סברת אביי ורבא לפ"ז, דבפשטות רובם ככולם של ההולכים ברה"ר הולכים בסנדלים ולא יחפיים¹, וא"כ למה חשיב לדידהו "לא דרסי עלייהו"?

ועד"ז צ"ע לענין צואה, דמשמע דטעמא דחייא בר רב הוא משום דלא דרסי עליה אפי' בסנדליהון, וא"כ צ"ע מ"ט דר' אשי?

דברי הרמב"ם והדקדוק בדברי

וברמב"ם (פי"ד ה"ז מהל' שבת) "אי זהו מקום פטור. מקום שיש בו פחות מארבעה על ארבעה וגובהו שלשה עד לרקיע שכל פחות משלשה הרי הוא כארץ. אפילו קוצים וברקנים או גללים ברה"ר גבהן שלשה ואין רחבן ארבעה על ארבעה הרי הן מקום פטור". והתימא מבואר, דמאי קאמר "אפי' קוצים . . גבהן שלשה . . הרי הן מקום מותר", הרי אדרבא, בקוצים כו' וגללים יש דיעות שהם מקום פטור אפי' בפחות מג', וא"כ הול"ל "אפי' לבנים" – דבפחות מג' לכו"ע לא הוי מקום פטור – מ"מ בגבוהים ג' הוי עכ"פ מקום פטור?

(1) ראה מו"ק (כד, א) "דלאו כו"ע עבידי דסיימי מסאנייהו", אבל בפשטות לא מייירי ברה"ר, וראה בשו"ע סי' תקנ"ד סי"ז, ובמ"א סקי"ז ובנו"כ, דמבואר בפשטות דאין דרך כלל לילך לדרך יחף.

ועי' בלח"מ שעמד ע"ז וכ' "כלומר לא מבעיא כל הני דבעינן גבוהים ג' אלא אפילו קוצים וברקנים דלא דרסי רבים עלייהו והוה ס"ד דאפי' פחות מג' הוי מקום פטור קמ"ל דבעינן ג'. וזה מוכרח בגמרא דאין לומר דאשמעינן דאפילו הני הוו מקום פטור דאדרבה כל הני ראוי להיות מקום פטור טפי מאחריני כמבואר שם". והיינו שהלח"מ מפרש דברי הרמב"ם דאפי' היזמי והיגי וצואה לא הוו מקום פטור אא"כ גבוהים שלשה, ודלא כהדיעות בגמ' שחולקים ע"ז. אך לכ' זהו דוחק בל' הרמב"ם, דמשמעות הל' הוא להיפך, כנראה בעליל, והוא היפך ממשמעות המלה "אפילו" שבגמ' (דקאי רק לאינך דיעות), וצ"ע?

ההערה מהסיפור דר"ח בב"ק, ומה שאפ"ל בזה

והנה ראיתי במפרשים שהעירו מב"ק (צא, ב) דאמרינן שם "ורב חסדא כד הוה מסגי ביני היזמי והגא מדלי להו למאניה אמר זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה", ומבואר להדיא דר' חסדא גופא הי' דורס על ההיזמי והיגי, וא"כ איך קאמרי אביי ורבא אליבא דרב חסדא גופא דהיזמי והיגי לא דרסי עליהו?

והנה עי' ברשב"א בסוגיין ד"ה אביי ורבא (ויובא להלן) שכ' בא"ד "וי"ל דהא דאמרינן אבל היזמי והיגי לאו סיומא דמימרא דאביי ורבא הוא אלא אנן הוא דקאמרינן ומסקינן בה הכי". ולפ"ז הי' מתורץ גם הך קושיא מב"ק, דאם אי"ז מדברי אביי ורבא, א"כ לא נאמר זה אליבא דר"ח, ולק"מ. אבל הרי הרשב"א עצמו סיים ע"ז שאינו מחוור, וא"כ הדק"ל?

ובפשטות אין מקום להקשות, דהא אין דנין אפשר משאי אפשר, ופשיטא דלעת הצורך אפשר לדרוס עלייהו, ואביי ורבא אמרו דכשאפשר בלאו הכי לא דרסי. אבל לחידודי הי' אפ"ל דבזה גופא הוא הפלוגתא, דהא חייא בר רב אמר דהיזמי והיגי דרסי בסנדליהן, וכנ"ל מפרש"י, ובפשטות אין בזה פלוגתא. אבל אביי ורבא הא קיימי אליבא דר' חסדא, כנ"ל, דדלי מאני משום דזה מעלה ארוכה וזה אין מעלה ארוכה, ולדידי' אין שייך לומר דדרסי בסנדליהן², ובלי הסנדלים הרי פשיטא דלא דרסי עלייהו שלא יזוקו (ומה שר' חסדא עשה כן הי' בדלית ברירה, כמובן).

(2) ואף אם נחלק בין הסנדלים לשאר הבגדים, וכמובן בפשטות דהעור דהמנעלים הוא ק' יותר, וכדמשמע בפרש"י לתענית (כג, ב) דדלי מני' קאי על הבגדים, מ"מ הרי: א) בתענית שם גופא מוכח דגם מנעלים לא הי' נועל, דרק במיא סיים מסאני' (ואף לפמ"ש בבן יהוידע שם שלא הי' הולך יחף ממש אלא כרך בגד ישן סביב לרגלו, הרי בזה אין חילוק בין הך בגד לשאר בגדיו, כמובן), ב) הרי מובן מזה גופא שמה שנמנעים מלדרוס בהיגי והיגי הוא גם מצד ההיזק להרגלים והגוף, ומ"ש דדרסי בסנדליהן, עכצ"ל דהכוונה בהסנדלים ביחד עם הבגדים, ששומרים גוף הרגלים.

אבל חייא בר רב סב"ל דרוב העולם אינם נוהגין כר' חסדא בזה³, ושוב שפיר דרסי בסנדליהן (והוא לא קאי אליבא דר' חסדא דוקא). אבל מובן דדוחק לומר דאביי ורבא איירי רק אליבא דדר"ח ולא בכו"ע, ומר אמר חדא ומר אמר חדא.

דברי בעל אוה"ה בביאור הפלוגתא

והנה יעויין בחפץ ה' (לבעל אוה"ה הק', בד"ה ורב אשי אמר) "לאו מטעם דכל פחות משלשה רשות הרבים אעפ"י שאין בו הילוך לרבים. דהא מידי דהוה קרן זוית דלא הוי רה"ר כיון דלא דרסי ביה ואי לית ביה ארבע מקום פטור. אלא ודאי דהכא נמי עסקינן בצואה דדרסי בה רבים וכגון שאינה לחה. וטעם רב חייא בר רב דסבר צואה לא היינו מחמת מיאוס. והיינו דקא דייק אפי' היזמי והיגי. אבל צואה לא אף על גב דבין זה ובין זה מידרס נדרס זה מחמת מיאוס לא דרסי ביה רבים דאי יש בו לכלוך ליכא מאן דפליג. דודאי לא דרסי ליה רבים. ולזה אמר רב אשי אפי' צואה כיון דחזי למידרס. ובזה ידויק דברי רש"י בד"ה אפי' היזמי והיגי וכו'. וסיים ורב אשי אמר אפילו צואה".

והיינו דמפרש דאי לא דרסי כלל לא הוי רה"ר, וגם צואה לר' אשי הוא משום דמיירי בצואה כזה דחזי למידרס, והביא ראי' מקרן זוית (וכן מבואר במ"ב סי' שמ"ה סקכ"ט, דכל הטעם של למעלה מג' הוא משום דלא חזי למידרס עליה כלל, ולכ' סותר דברי עצמו במ"ש בסקכ"ח שם, וצ"ע).

והיינו דבהא דפחות מג' הוי רה"ר (למר כדאית לי' ולמר כדאית לי') הי' אפשר לבאר בב' אופנים: א) משום דכל פחות מג' דרסי בה רבים, אבל כל דלא דרסי בה רבים, לא הוי רה"ר, אף בפחות מג' (וכן מפרש בעל האוה"ח, ולכ' כן הוא פשוט משמעות הגמ' להלן (ח, א) לענין עמוד, דפחות מג' דרסי בה רבים). ב) משום דפחות מג' הוי חלק מרה"ר אף אי לא דרסי בה רבים (ובזה הי' אפשר לבאר סברת ר' אשי בפשוטות).

3) וביסוד הפלוגתא אפ"ל בכמה אופנים, ומהם: א) עי' בשו"ת אג"מ חו"מ ח"ב סי' ס"ו דשקו"ט איך הי' מותר לחבול בעצמו, ע"ש (וע"ע מה שהביא בזה בספר דף על הדף לתענית שם), ואפ"ל דבזה פליג חייא בר רב. ב) עי' בשו"ת עטרת פז ח"א חו"מ סי' ז' דהביא מכ"מ דאצל ר' חסדא הי' עניות וכו', וע"כ נחשב לצורך גדול, וא"כ סב"ל לחייא בר רב דאי"ז שייך לכ"א (וא"כ תלוי בפלוגתא דהאג"מ והעטרת פז). וע"ש עוד דאפשר דהנהגת ר"ח שייך דוקא לצדיקים דממונם חביב להם כו'.

דברי הפוסקים, ומה שנראה סתירת דברי אדה"ז בזה, והכתוב השלישי המכריע

ויעויין בשו"ע (סי' שמ"ה ס"י) "כל דבר שהוא ברשות הרבים אם אינו גבוה (שלשה) טפחים אפי' הם קוצים או צואה שאין רבים דורסין עליהם, חשובים כקרקע והוי רשות הרבים", ומבאר להדיא לכ' כאופן הב', דפחות מג' הוי רה"ר לעולם אפי' אי לא דרסי רבים, וכן מבואר בעו"ש שם סק"ח, וכן בערוה"ש שם ס"ל, ע"ש ובהסברה שכ'.

וכן מבואר בשו"ע אדה"ז שם סי"ג "כל דבר שהוא ברשות הרבים אם אינו גבוה ג' טפחים אפילו הם קוצים או צואה שאין רבים דורסים עליהם חשובים כקרקע והרי הם רשות הרבים".

ומבואר מכ"ז דמאן דס"ל דהיזמי וצואה חשיבי רה"ר הוא לא משום דדרסי עלייהו, או מצד האפשריות, דעכ"פ חזי למידרס עלייהו, כ"א משום שכל פחות מג' ברה"ר הוי רה"ר אף אי לא דרסי עלייהו. אך לפ"ז שוב צלה"ב סברת הפלוגתא? וגם מהו החילוק בין היזמי והיגי וצואה? וגם איך יתיישב ההוכחה שהביא בחפץ ה' מקרן זוית, הנ"ל? וגם צ"ע מפשטות הגמ' להלן (ח, א)?

אבל באמת לכ' נראה סתירה בדברי אדה"ז גופא בזה, דהנה ראה בדברי אדה"ז סי' שנ"ד (ס"א, המצויין בשו"ע הנדמ"ח) בא"ד שכ' "ואף על פי שכל מקום שאין בו ד' על ד' שברשות הרבים אינו מקום פטור אלא אם כן גבוה ג' טפחים מהארץ אבל פחות משלשה רשות הרבים הוא לפי שרבים דורסים עליו", ולכ' מבואר כאן כאידך סברא (וכ"ה במ"א שם סק"א ובט"ז שם סק"א (בשם הב"י והריטב"א) וראה בשאר נו"כ שם), ולכ' צ"ע דנראה דסותר דברי עצמו?

אך הנה יעויין בשו"ע אדה"ז סי' שנ"ה (סעיף יב, המצויין בשו"ע אדה"ז הנדמ"ח) וז"ל: "וייש אומרים שאם היתה שם צואה מבעוד יום בכרמלית והוא נפנה עכשיו עליה מותר בכל ענין ואף על פי שאח"כ נופלת מעליה לקרקע הכרמלית לפי שהצואה שמבעוד יום היא מקום פטור (אם אין בה ד' על ד') (והיא גבוהה ג' או אפילו אינה גבוהה ג' אלא שרחבה ד' שאין רבים פוסעים ומדלגים עליה אלא מקיפין אותה)" עכ"ל. (והוא מדברי המרדכי, כמצויין שם), ומבואר בדברי אדה"ז דאיכא ב' אפנים של "דרסי עלייהו", אופן א' דדרסי על המקום גופא, ובה אמרינן בצואה והיזמי והיגי דלא דרסי, דאין אנשים דורסים על הצואה והיזמי והיגי עצמם, ועוד אופן, דאע"פ שאין דורסים ע"ג ממש, אבל אין מקיפין אותה אלא מדלגין עליה, וזה חשיב ג"כ שפוסעים "עליה" כמפורש בדברי אדה"ז כאן. ועפ"ז הי' אפשר ליישב הסתירה, אך הסברות וההסברה עצ"ע?

חילוק רש"י והרשב"א אי הנידון הוא על גבה או על הרה"ר, וביאור ביסוד החילוק

ואפ"ל בהקדים, דהנה יעויין ברש"י בסוגיין (בד"ה ע"ג פטור) "כדמוקי לה אביי ורבא בגבוהה שלשה דלא דרסי בה רבים דהוי מקום לעצמה", ומשמע דהנידון בהסוגיא הוא לענין המקום שע"ג הלבנה וכיו"ב גופא, אם אפשר להחשיב אותה המקום לרה"ר או לא.

אבל עי' ברשב"א הנזכר לעיל (על הקושיא דמ"ש היזמי והיגי וכו' לאביי ורבא, דלא הוו רה"ר, משום דלא דרסי בה רבים, מידו של אדם דאמר בה רבא גופא (להלן צב, א) דביד פחות מג' סמוך לקרקע חשוב כקרקע אע"ג דלא דרסי בה רבים), וז"ל: "אלא מסתברא שלא אמרו אלא בדברים שדרך העולם להניחם ולהשליכם ברשות הרבים, כגון היזמי והיגי וכיוצא באלו שהן מושלכין ברשות הרבים ואינן עומדים להסתלק, והלכך כיון שמונעין את הרבים מלדרוס שם אין שם רשות הרבים באותו מקום שאין דין רשות הרבים אלא במקום המוכן לדריסת רבים, אבל יד או כלי שאינן עשויין להתעכב שם אלא לשעה אין חולקין רשות לעצמן אלא עומדים הן ברשות ובטלין לגבי הרשות, ותדע לך דהא אפילו כלי גבוה משלשה ועד עשרה אינו חולק רשות לעצמו ולהיותו ככרמלית דכל שהוא עומד בתוך אויר הרשות אינו חולק רשות לעצמו וטעמא כדאמרן, והוא הדין והוא הטעם כאן, כן נראה לי".

ומבואר לכ' מדברי הרשב"א דמה דהיזמי והיגי או צואה הוי מקום פטור ולא רה"ר למי שסובר כן, היינו לא מפני שהמקום מסויים שע"ג ההיזמי והיגי או הצואה עצמם אינם רה"ר (ולא ע"ז דנים, לכ'), כ"א שמצד זה שההיזמי והיגי או הצואה לא דרסי עליהו, היינו דלא דרסי באותה מקום, הנה זה מבטל את השם רה"ר מהמקום, דהיינו קרקע רה"ר שמתחתיהם. ועפ"ז מבאר החילוק בין היזמי והיגי וצואה ליד, דיד (או כלי) שאינו עשוי להתעכב לשם אלא לשעה וכו', הרי לא שייך לומר שיתבטל עי"ז שם רה"ר מהמקום (לכ' זהו כוונתו, דאם היינו דנים על המקום של היד גופא, א"כ אדרבא).

ולכ' יש מקום לומר דתלוי בב' סברות שאפ"ל בהא דתוך ג' מקרקע רה"ר חשיב כרה"ר, דהנה עי' בגמ' להלן (צו, א) "אמר ליה רב חסדא לרב המנונא ואמרי לה רב המנונא לרב חסדא מנא הא מילתא דאמור רבנן כל פחות מג' כלבוד דמי אמר ליה לפי שאי אפשר לה לרשות הרבים שתילקט במלקט וברהיטני אי הכי ג' נמי . . . אלא כל פחות משלשה כלבוד דמי הלכתא גמירי לה".

ולכ' מצד הסברא דא"א לה לרה"ר שתילקט וכו', היינו שמה שנגבה פחות מג' הוי זה גופא הרה"ר, דאמרינן שהרה"ר עצמה עלתה קצת, והוי בכלל הדרסי בה

רבים דהרה"ר עצמה. אבל אם הוא סברא בפנ"ע דלבוד, אז אפ"ל דהסברא הוא להיפך, דכל פחות מג' חשבינן לה לאותה מקום כאילו נעשית חלק מהרה"ר ונתחברה לרה"ר (וכמו שרואים הסברא דלבוד להלכה בכ"מ אף שאין שייך להענין דדריסה, וכמו בלבוד דהל' סוכה (ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' צ' ס"ב, שיעור ג' טפחים מצד ההיכר)). ולכ' החילוק בפשטות, דמצד ההילכתא דלבוד, היינו שדנים על המקום שבתוך ג' טפחים, וההלכה דלבוד פועלת שיחולו עליה דינים מסויימים, שתהי' נחשבת כמצורף להרה"ר (וחלק ממנה). משא"כ מצד הטעם דא"א לרה"ר שתילקט וכו', הוי הפי' שמלכתחילה אין דנים על מקום זה כמקום בפנ"ע, כ"א זהו התפשטות הרה"ר.

ואף שבפשטות הסוגיא משמע דנדחתה למסקנא הסברא דא"א לה לרה"ר שתילקט וכו', הרי חזינן דנאמרה הך סברא לפי האמת ג"כ, דהא זהו הטעם בראשונים לגבי מבוי המתקצר (ועי' בהמתבאר בשיעורים בענין בין העמודים), וכמדומני שהובא טעם זה בראשונים גם לענין ג"ט. ובפשטות הנה אפשר לפרש מסקנת הגמ' דההילכתא גמירי לה הוא הטעם שלא אמרינן הך סברא בג' טפחים ולמעלה, אבל לא שנדחתה עיקר הסברא (וגם מסתבר דאף דהילכתא גמירי לה, מ"מ כל מה שאפשר לתת לה טעם נותנין שלא יהי' כהילכתא בלא טעמא, וראה באנציקלופדי' תלמודית ערך לבוד (כרך ל"ה) הערה 33, ועצ"ע בכ"ז).

חילוק מסברא בזה בין לבינה ואינך

והנה לכ' נראה דזהו פלוגתא בין רש"י להרשב"א. אך יותר נראה דבאמת בזה חלוק הוא לבינה מהיזמי והיגי וצואה. דהנה בלבינה, הרי כל החיסרון, דהיינו כל הצד והדיון שלא יהי' נחשב כחלק מרה"ר הוא אך ורק מצד הגובה, דהיינו שאינה שווה בגובהה לשאר רה"ר (וכמובן בפשטות, שהחומר של הלבינה אינה שונה בעצם מהחומר של כל הרה"ר, ואפ"ל שכל הרה"ר תהי' עשויה מלבנים, ואעפ"כ תהי' לה התנאים דרה"ר ויהי' לה דין רה"ר לגמרי).

ובזה אמרינן דאם הוא פחות מג' חשוב כחלק מרה"ר. ומובן דהכוונה דחשבינן כאילו המקום שע"ג הלבינה זה גופא הוא המקום דרה"ר (ובין אם נפרש הסברא מטעם לבוד, או משום דא"א לרה"ר שילקט במלקט וכו', הרי הפי' בזה שמה שבתוך ג' טפחים גובה ברה"ר הרי זה נחשב שהרה"ר עצמה נתרוממה קצת, ומקום זה גופא נחשב להמקום של הרה"ר).

ובזה יש לבאר ל' רש"י (בד"ה על גבה פטור) שפי' "כדמוקי לה אביי ורבה בגבוהה שלשה דלא דרסי בה רבים דהוי מקום לעצמה". ולכ' הל' צ"ע, דבפשטות צ"ל דמה דגב הלבינה נחשבת למקום בפנ"ע, ואינה בכלל רה"ר, הוא מצד זה דלא

דרסי בה רבים, אבל מהו הכוונה (במשמעות לשונו) דזה דלא דרסי בה רבים הוא (תוצאה מזה) דלא דרסי בה רבים? והרי בהיזמי והיגי וצואה וכו', לא אמרינן דלא דרסי בה רבים הוא משום דהוי מקום לעצמה, כ"א מצד התכונות שלהם?

אך להמתבאר יובן, דמה דלבינה בתוך ג' חשיב רה"ר, הוא לא מפני שדורסים ע"ג הלבינה, כ"א משום שזהו בכלל הרה"ר, ומכיון שברה"ר דרסי גם זה בכלל. ושפיר פרש"י דכיון דבגבוהה ג' הוי מקום לעצמה, ואינה בכלל הרה"ר, שוב אינה נכללת בה"דרסי בה רבים" דרה"ר עצמה, ושפיר אמרינן דמצ"ע הרי לא דרסי בה רבים.

משא"כ היזמי והיגי וצואה, הנה השאלה והדיון אי הוי רה"ר או לא הוא לא מצד הגובה, כ"א מצד זה דלא דרסי על היזמי והיגי שלא יזוקו, וכן לא על צואה מצד דמאיסי. והיינו דהחיסרון דהיזמי והיגי וצואה הוא חיסרון בהדריסה במקום זה ברה"ר גופא (ועדמ"ש הרשב"א, הנ"ל). ואדרבא, הרי מי שדורס על ההיזמי והיגי או צואה, בד"כ, הרי לא יחזיקו את רגליו ואת כובד גופו, ולפועל ידרוס על הארץ, כי רגליו ינחתו ע"ג הקרקע⁴, וא"כ כל השקו"ט הוא שמצד שזהו היזמי והיגי או צואה כו' הרי ימנעו מלדרוס על מקום זה שבקרקע רה"ר עצמה.

[והנה ידוע הקושיא במאי דמבואר בגמ' דלבינה זקופה זרק ונח על גבה פטור, משום דעל גבה חשיב כרמלית, כפרש"י, דהא קי"ל דאין כרמלית בכלים, ומבואר בגמ' ב"ק (צו, ב ורשב"א שם) דלבינה חשיב כלי (כה"ק בעל החלק"י בקונ' קבא דקשייתא קושיא ג', והמפרשים האריכו בזה הרבה)⁵?

ולכ' יש ליישב ע"ד מה שנת', דבד"א דאין כרמלית בכלים ולא חל על הכלי דין כרמלית, כשזהו כלי מצד התכונות שלה, היינו מצד החומר או הציור וכו' (וכמבואר בארוכה ברמב"ם הל' כלים כו"כ פרטי דינים מה הוי כלי ומה לא, ואיך חל הדין). אבל בלבינה, הרי מציאות זה אינה שונה מהמציאות דהרה"ר, וכמשנת', ומה דחשיב "לבינה" וכלי הוא מצד הגודל שלה, ולכן כשזהו ברה"ר או אין דינה ככלי אלא כרה"ר (שבגבוהה ג') ומקום מסויים הוי כרמלית וכו'). ועי' ברשב"א בסוגיין (הנ"ל) שכבר יישב זה במ"ש "אבל יד או כלי שאינן עשוין להתעכב שם אלא לשעה

4) והנה בהיזמי והיגי גופא אפשרי כמה אופנים לכ' (לפי התמונות והציורים שמצאתי בגמרות וכו'), אם דומים יותר לפרחים או לעצים (והרי קוצים שייכים בב' האופנים), ואפשר שחלוקים היזמי מהיגי בזה, וכן בצואה יתכן כמה אופנים בשיעור הלחות או היבשות, ואם הוא יבש לגמרי ונעשה כגבשושית אדמה, אפשר דאז מחזיק הרגלים (וצ"ע אם עדיין מאוסה כ"כ לענין דריסה אז, אבל בהלכה (בהל' קריאת שמע ותפלה כנגדה) לכ' לא נזכר חילוק). אבל לכ' דוחק לומר דבסוגיין איירי דוקא בכה"ג דהיזמי והיגי וצואה שלא יאפשרו לרגליו להגיע לארץ.

5) והנה לעיל הובא פלוגתת הראשונים בגדר אין כרמלית בכלים מה יהי' דינה של הכלי, ולכ' נ"מ בעניינינו, אם הקושיא הוא רק על פרש"י (דפי' דעל גבה הוי כרמלית) או שהקושיא הוא על עצם הדין, וק"ל.

אין חולקין רשות לעצמן", ואפ"ל דזה גופא דלבינה חשיב אינה עשויה להסתלק הוא מטעם הנ"ל, ועי' בריטב"א בסוגיין, ובספר דף על הדף מה שהביא בזה בכמה פנים].

ב' אופנים עפ"ז בהתנאי דדרסי בה רבים

הנה גדר רה"ר הוא דדרסי לה רבים. והמחיצות שמונעים את הילוך הרבים הרי הם מבטלים את שם רה"ר מאותה מקום ונעשה רה"י. וכן כל דבר שמונע הילוך הרבים מבטל את הדין דרה"ר משם, וכמו שלמדנו כבר כמה פעמים. וכמה מהפירטי דינים דרה"ר הם מצד גדר זה דדריסת הרבים (ונת' במ"א, מהאחרונים, דיש מקום לומר דגם השיעור דט"ז אמות לא הוי שיעור בגוף הרשות, כמו השיעורים דד' אמות וכיו"ב, כ"א שיעור בהמציאות דדרסי בה רבים (דס"ר או כיו"ב), וכמובא במ"א הראי' לזה מהא דכרמלית הוא מקולי רה"ר וכו'). ועפ"ז מובן דכ"מ שצריך שתהי' נחשב "דרסי בה רבים", דאי הוי לא דרסי בה רבים כלל, הרי עי"ז מתבטל מזה השם רה"ר. וכמו רה"ר ממש, שיש בה כל התנאים דרה"ר, אם בנו בה מחיצות וכו' שמונעים הליכת הרבים, שוב אין שייך בה הדין והשם דרה"ר⁶.

וי"ל שבזה יש חילוק בין אם אנו דנים על המקום כמקום בפנ"ע, וליתן לה הדינים דרה"ר ע"י צירופה לרה"ר (ועדמשנת"ל בסברת לבוד כסברא בפנ"ע), ובין אם אנו דנים שהמקום תהי' מלכתחלה בכלל (וחלק מ)הדרסי בה רבים של הרה"ר עצמה. דכשיש מקום בפנ"ע, הרי אף שמצד הדין דלבוד כו' חשוב כחלק מרה"ר וכארעא סמיכתא וכו', הנה מאחר שכל דבר שיהי' דינה כרה"ר צ"ל בה איזה גדר דדרסי בה רבים (וכנ"ל בארוכה), הרי בזה צ"ל שהגדר דדרסי בה רבים שבה תהי' בה בעצמה באיזה אופן (היינו שעכ"פ יהי' די שע"ז נוכל לצרפה, ע"י הדין דלבוד, לרה"ר). אבל באופן הב', הרי התנאי דדרסי בה רבים שצ"ל בה, הרי די בכך שאינה מובדלת מהדרסי בה רבים דרה"ר, שע"ז נחשבת להתפשטות של הרה"ר, וכמשנ"ת.

ולכ' נראה לומר דזהו החילוק בין קרן זוית (שהוכיח מזה בחפץ ה' דבלי דרסי בה רבים לא הוי רה"ר) להיזמי והיגי וצואה (למאן דסב"ל דהם רה"ר). דבקרן זוית אמרינן בסוגיין "לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים דאף על גב דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה כיון דלא ניחא תשמישתיה כי כרמלית דמי", והיינו דהקרן זוית מצ"ע לא הוי חלק מהילוך דהרה"ר כ"א מקום בפנ"ע, דההילוך

6) אלא דשייך בזה כמה אופנים, באיזה אופן וע"י מה תהי' נחשב מקום מסויים לדרסי בה רבים, וכמו חורי רה"ר, דע"י שהוא תשמיש רה"ר הוי (לאביי) בכלל הדרסי דרה"ר, וכן עמוד ט' דמכתפין עליה וכו'. אבל כל דבר שלא דרסי בה כלל, הרי זה סתירה להגדר דרה"ר.

דרה"ר אינה כוללת הקרן זוית, וכמודגש בהל' "דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה", היינו שמצד הדוחק יוצאים מרה"ר ונכנסים להקרן זוית. וא"כ בכדי לשווא למקום זה, לחלק מרה"ר (דכיון דזימנין עיילי להתם נימא עי"ז דנצטרף להרה"ר, וע"ד הסברא דלבוד כסברא בפנ"ע), בזה בעינן שהמקום מצ"ע תהי' בה הגדר דרסי בה רבים, וכמשנ"ת. ובזה שפיר אמרינן דכיון דלא ניחא תשמישתי' א"א להחשיבה למקום זה מצ"ע כדרסי בה רבים, והוי דינה ככרמלית.

משא"כ היזמי והיגי וצואה למאן דסב"ל דהם רה"ר, היינו שהם חלק מגוף הרה"ר, ויש להם דין רה"ר מצד זה שהרה"ר הוי דרסי בה רבים (ולא משום שמקומות אלו מצ"ע הם דרסי בה כו', וכמשנ"ת), ובזה שפיר אי"צ להתנאי דניחא תשמישתא דבעינן בקרן זוית, וכנ"ל.

ולכ' נ"ל עוד דנ"מ בזה הוא לענין הסברא שהביא אדה"ז בסי' שנ"ה (בהחצע"ג, שהועתק לעיל) דצואה שרחבה ד' הוי מקום פטור, אף אם אינה גבוהה ג' "שאינ רבים פוסעים ומדלגים עליה אלא מקיפין אותה", ומבואר דהסברא דצואה הוי רה"ר (כשאינה רחבה ד') הוא משום שרבים פוסעים עליה ומדלגים עליה. וי"ל דכשאנו דנים על מקום בפנ"ע (לומר דלא חשיב מקום בפנ"ע כ"א מצורף להרה"ר מצד הדין דלבוד וכיו"ב), וצ"ל בהמקום איזה תנאי דרסי בה (וכמשנ"ת בארוכה), הרי לא יתכן לומר דמצד זה שפוסעים ומדלגים עליה, שפירושה שנמנעים מלדרוס עליה, הנה עי"ז יהי' בה איזה גדר ודין דרסי בה רבים, וכמובן בפשטות. משא"כ כשהנידון הוא להחשיבה בכלל הדרסי דרה"ר עצמה (וע"ד הסברא מצד דא"א לה לרה"ר שתילקט כו', וכמשנ"ת, וע"ד הסברא במבוי המתקצר, שהוא בכלל הדרסי וההילוך דרה"ר גופא), בזה שפיר אמרינן דכיון שהדרסי דרה"ר הוא באופן שע"ז הולכים גם במקום זה כיון שפוסעים ומדלגים עליה (עכ"פ), הוי ג"כ בכלל הדרסי בה רבים של הרה"ר עצמה.

חילוק דלבינה והיזמי והיגי בב' אופנים

וע"פ כל מה שנת' נראה לבאר דבזה חלוק לבניה מהיזמי והיגי וכו', ומשני פנים, דבלבינה פחותה מג', הנה הסברא דלבינה ברור שנחשב כהתפשטות רה"ר, וכמשנ"ת בארוכה, וע"ד הטעם דא"א לה לרה"ר שיתלקט כו' וכמשנ"ת, ומכיון שכל החיסרון הוא הגובה, והגובה הוא פחות מג', הרי נחשב כהתפשטות והגבהת הרה"ר, וכדלעיל. וי"ל דאי"ז משום שפוסעים ומדלגים ע"ג הלבינה, דלענין המקום מסויים דע"ג הלבינה לא הי' זה מועיל, ואדרבא, וכמשנ"ת. וגם אין הכוונה שע"ז תיחשב המקום למטה שמתחת הלבינה ל"דרסי בה", כי (מלבד שזהו היפך המציאות, דתחת הלבינה לא שייך לדרוס כלל, כמובן, הרי) לא ע"ז הדין, רק

הסברא דכיון דהוא תוך ג' חשיב גב הלבנינה כהתפשטות הרה"ר והוי בכלל הדרסי בה דרה"ר עצמה.

משא"כ היזמי והיגי, הנה מצד א' אין דנים על המקום שע"ג ההיזמי והיגי כ"א על מקום הרה"ר שמתחתיה. ולכן בפרט א' גרוע מלבנינה, דבלבנינה, הנה ע"י הדין דלבוד או כיו"ב נחשב הלבנינה כחלק מהרה"ר, אבל בהיזמי והיגי, הנה גם כשדנים על הרה"ר גופא יש החיסרון שבאותו מקום ברה"ר שנמצא שם היזמי והיגי אין דורסים, בכדי שלא יזוקו. אבל מצד שני, הנה מכיון שהדין הוא על מקום רה"ר, שמלכתחילה ומצ"ע הוי חלק מרה"ר, הרי בנקל יותר לצרפה להרה"ר (ולהחשיבה לחלק מדריסת הרבים דרה"ר גופא, וכמשנ"ת לענין מבוי המתקצר וכו' וכל כיו"ב). וי"ל דזהו סברת חייא בר רב דהיזמי והיגי הוי רה"ר משום דדרסי עלה (עכ"פ) בסנדליהן, דאף דלא ניחא תשמישתא, ובפשטות הוי פחות ניחא מקרן זוית, דגם בסנדלים לא ניחא לפסוע עליהם (וכמובא לעיל בארוכה בענין ר"ח וכו'), מ"מ די בזה שלא יהי' נבדל מרה"ר, ושלא יתבטל ממנה שם רה"ר, מכיון דהוי בעצם חלק מרה"ר, משא"כ קרן זוית דהוי מקום מובדל מצ"ע.

ועפ"ז יש לבאר סברת המחלוקת דאביי ורבא וחייא בר רב, דבאמת הרי בהיזמי והיגי הרי יש לומר בב' אופנים, דמצד א' אפ"ל דהדין הוא בנוגע למקום הרה"ר גופא, דהרי כשדורס על ההיזמי והיגי הרי בפשטות דורך רגליו על קרקע רה"ר גופא, וכמשנ"ת בארוכה, ולכן יש סברא לומר דכיון שמצ"ע הוי חלק מרה"ר הרי לזה מספיק מה דדורסים בסנדליהם (עכ"פ לעת הצורך), וכמשנ"ת. וזהו סברת חייא בר רב, וכנ"ל.

אך מאידך, הרי כשזרק ונח ע"ג ההיזמי והיגי, הרי בפשטות מיירי שהדבר שזרק נח ע"ג ממש, והוי ממש כמו ע"ג הלבנינה, דהוי מקום מסויים בפנ"ע, ולזה לא מועיל מה דדרסי בסנדליהן, כיון דלא ניחא תשמישתה. והיינו דאפ"ל דכיון דהדין דהיזמי והיגי (אי חשיב רה"ר או לא) תלוי בהדרסי בה רבים, לכן דנים לפי אופן דריסת האנשים (שכשהם דורסים הרי דורסים ע"ג קרקע רה"ר, וכדלעיל), ואפ"ל דכיון דדנים על דין זרק ונח ע"ג, הרי דנים לענין גבה של ההיזמי והיגי וצואה, ואפ"ל דזהו סברת אביי ורבא, ולכן אמרו היזמי והיגי לא. [ולפי דרכינו מובן דאפ"ל כע"ז באופנים אחרים קצת, בעוד כמה אופנים, ותן לחכם ויחכם עוד].

וכ"ז בהיזמי והיגי אבל צואה הרי לא דרסי אפי' בסנדלים, דמאיס, וע"ז מחדש רב אשי דאפי' צואה, דעכ"פ פוסעים ומדלגין עליהן ואין מקיפין אותה, והוי ג"כ בכלל הרה"ר, וכמובא לעיל.

יישוב הדיוק בל' הרמב"ם

ועפכ"ז יש ליישב ל' הרמב"ם שכ' "אפילו קוצים וברקנים או גללים ברה"ר גבהן שלשה ואין רחבן ארבעה על ארבעה הרי הן מקום פטור", דלכ' מ"ש "אפילו" הוא תמוה, וכדלעיל. אך להמתבאר ניחא מאד, דאף דיש חיסרון בהיזמי והיגי וצואה, שמונעים את ההילוך, ולכן איכא למ"ד דאפי' בפחות מג' ה"ה מקום פטור, אבל לאידך יש גם צד למעליותא (להחשיכם כרה"ר), דהא בהיזמי והיגי וצואה אין מבטלים האפשריות מלדרוס באותה המקום ברה"ר (ודלא כלבינה, שמבטל האפשריות דדריסה מאותה מקום בהרה"ר מכל וכל), וזהו גם כשגבוהים מג' הרי אפשר לדרוס, ואם ידרוס הרי נמצא שדורס באותה מקום ברה"ר (וכמו שהי' בפשטות לענין ר"ח, דדלי מאני' היינו כל בגדיו, ובפשטות היו ההיזמי והיגי גבוהים מג', ואעפ"כ מצד טבעם ותכונתם דרכו רגליו ע"ג קרקע), ומצד זה הי' סברא דקל יותר לצרפם לרה"ר אפי' בגבוהים ג', דבעצם הם חלק מרה"ר, וכנ"ל, ושפיר כ' הרמב"ם דאפי' היזמי והיגי כו' הם מקום פטור.



בענין חקק בה והשלימה לעשרה

הנ"ל

בגמ' (ז, ב): גופא אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין תוכו ' וקריו משלימו לי' על גגו מותר לטלטל בכלו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות אמר אבבי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכלו מאי טעמא הוי חורי רה"י וחורי רה"י כרה"י דמו.

דברי התוס' בסוגיין ובסוכה, ודקדוקים בדבריהם

ובתוס' (ד"ה ואם חקק בה): וקשה לריב"א מ"ש מסוכה דאינה גבוהה י' דאמר בפ"ק דסוכה (דף ד.) חקק בה להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות מג' כשרה והכא מהני חקיקה אפילו מופלגת מן הכותל הרבה ותירץ דשאני התם גבי סוכה דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך דילפינן התם (דף ו:): מחיצות מבסכת בסכת בסכות כדאמרי' התם הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה ולהכי בעינן שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגידוד של חקק למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב ואע"ג דדופן עקומה מכשרת עד ד' אמות מתרץ לה הש"ס ה"מ היכא דאיכא מחיצות מעלייתא אבל הכא דלשויה מחיצה בפחות מג' מצטרף הגידוד עם המחיצות דהויא סמוך לסכך טפי לא מצטרף.

ובתוס' בסוכה הוא ביתר ביאור קצת, וז"ל (בסד"ה פחות) "וא"ת בפ"ק דשבת (דף ז:): גבי בית שאין תוכו עשרה וחקק בו להשלימו לעשרה אמאי לא מחלק כי האי גוונא אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים ויש לומר דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך".

אך לכ' צ"ע, דמאחר דכבר תי' דבסוכה איכא גזה"כ דבעינן מחיצות סמוכות לסכך, והרי בשבת ליכא גזה"כ כזו, א"כ מובן דבשבת אין נ"מ אם מרוחקים המחיצות מהחקק או לא, ולמה הוצרכו להוסיף בסוכה ד"רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים" ולכן מועיל גם במרוחקים?

ועי' ברשב"א בסוגיין שהביא תי' התוס' בשינוי קצת, וז"ל: "ותירצו בתוספות דהתם בעינן מחיצות ממש והכשר סוכה במחיצות היא ושיהו סמוכות לסכך ולמטה מן הסכך כדאמרינן (סוכה י"ז א') הרחיק את הסיכוך מן הדפנות פסולה, אבל לענין שבת אין ההקפדה במחיצות ממש שיהו מכשירות את החקק אלא שיהא החקק נשמר על ידיהן שלא יהו הרבים בוקעין בו". ולכ' צ"ע, דמאחר דבסוכה איכא גזה"כ דבעינן "מחיצות ממש", א"כ ממילא מובן דאם מרוחקין יותר מג' פסולות, דאין

כאן (מציאות של) מחיצות, דבמה מצורפין להיות מחיצות, ואינו דומה לשבת דא"צ מחיצות ממש ובעינין רק "שלא יהו הרבים בוקעין בו", ולכן מועיל גם מחיצות המרוחקות זו מזו, אף שלא נצטרפו להיות נחשבים למחיצות ממש. ולמה הוצרכו להוסיף דבעינין מחיצות סמוכות לסכך?

ולכ' הי' אפ"ל דגם במרוחקין זה מזה נחשבים למחיצות, דחלקי המחיצות מצטרפות זה אל זה, ולכן הוצרכו התוס' לפרש דהחיסרון גבי סוכה הוא משום דילפינן מהגזה"כ דבעינין דפנות סמוכות לסכך. אך לכ' א"א לפרש כן (נוסף לכך דלפ"ז למה הוצרכו להוסיף דבשבת בעינין רק למנוע רגל הרבים), דהא בגמ' בסוכה שם מק' (והובא בתוס') דנימא דופן עקומה עד ד' אמות, ולמה בעינין תוך ג' טפחים, ומתריך "התם דאיתיה לדופן פחות מארבע אמות סגיא, הכא לשוויי לדופן פחות משלשה טפחים אין אי לא לא", ואי אמרת דחשיב מחיצה גם בלאו הכי (ובעינין רק שיהא מחיצות סמוכות לסכך), א"כ הדק"ל דנימא דופן עקומה, וע"כ דלא חשיב מחיצה, וא"כ הקושיא במקומה עומדת, דלמה להו להתוס' לומר דבעינין מחיצות סמוכות לסכך, ולכ' די במה שנאמר דבעינין מחיצות ממש לבאר מה דבעי פחות מג', וזה גופא הוא תי' הגמ' לכ'?

תי' התו"י ודברי הרא"ש, ומה שצ"ע לכ' בדבריו

ובתו"י בסוגיין על התוס' "ועוי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף אלא דאין אויר י' וכשחקק דהוי אויר י' במקום א' הוי רה"י אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף". ובפשטות יוצא נ"מ לדינא בין תי' התו"י ותי' התוס', היכא שאין י' אפי' מבחוץ, שלדעת התו"י בכה"ג לא יועיל צירוף למיהוי רה"י אפי' לענין שבת, וגם בתוכה יהי' אסור לטלטל, משא"כ לתי' התוס'.

וז"ל הרא"ש (סי"א): "ולא דמי להא דאמרינן בפ"ק דסוכה (דף ד א) סוכה שאינה גבוה י' וחקק בה כדי להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים פסולה דגבי סוכה בעינין מחיצות סמוכות לסכך דאמר התם שאם הרחיק הסכך מן הדפנות ג' טפחים פסולה אבל גבי שבת רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפילו רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימית שאין שפת החקק מצטרף עמהן כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים".

ולכ' דברי הרא"ש תמוהים, דעירוב פרשיות כתוב כאן, דמתחיל בתי' התוס' "דגבי סוכה בעינין מחיצות סמוכות לסכך דאמר התם שאם הרחיק הסכך מן הדפנות ג' טפחים פסולה אבל גבי שבת רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפילו רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י", שזהו ממש תי' התוס' בסוגיין ובסוכה כנ"ל, "אבל אח"כ

מסיים הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רה"י, שזהו לכ' תי' התו"י? ואין לומר דסב"ל דחד תירוצא הוא, דהא לסברת התו"י דמה דהוי רה"י הוא ע"י מחיצות החיצונות, א"כ קושיא מעיקרא ליתא מסוכה, דגבי סוכה לא נאמר שהיו המחיצות עשרה מבחוץ, ולמה להו כלל לומר דגבי סוכה איכא גזה"כ דבעי דפנות סמוכות לסכך (ואכן בתו"י השמיט כ"ז)? ולומר דהתוס' כתבו כן לרווחא דמילתא, דבאו לבאר שאפי' לו יצוייר שהי' סוכה שהסכך משלים להשיעור, וא"כ יש שיעור דפנות מבחוץ, אעפ"כ לא הי' מועיל כיון דאיכא גזה"כ דבעי דפנות סמוכות לסכך, זהו בוודאי דוחק גדול, דלפ"ז כל האריכות בתוס' בסוגיין (שכתבו "דשאני התם גבי סוכה דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך דילפינן התם (דף ו:) מחיצות מבסכת בסכת בסכות כדאמרי' התם הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה ולהכי בעינן שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגידוד של חקק למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב) הוא הכל לא עיקר התי' על השאלה, וזה בוודאי פי' דחוק? זאת ועוד, דאם הגמ' מיירי גם בכה"ג דגם בסוכה איכא שיעור דפנות מבחוץ (ולכן הוצרכו התוס' לבאר אמאי מועילות הדפנות שמבחוץ לענין שבת ולא לענין סוכה), א"כ הרי איכא מחיצה בסוכה (דהיינו המחיצה שמבחוץ), וצריך רק לקרבה אל הסכך, ולזה יועיל דופן עקומה, ומאי קאמר "אבל הכא דלשויה מחיצה בפחות מג' מצטרף הגידוד עם המחיצות דהויא סמוך לסכך טפי לא מצטרף", ולמה אינו מועיל אפי' ביותר מג', כל שהוא פחות מד'?

ואם כוונתם לומר דגבי סוכה (כיון דבעינן מחיצות ממש) לא חשיבי המחיצות שמבחוץ מחיצות, ודוקא לענין שבת, כיון דבעי רק שהרשות יהי' משתמר, אמרינן שהמחיצות שמבחוץ חשיבי מחיצות כיון שהרשות משתמר על ידם, וכדמשמע מל' הרא"ש בתוספותיו, וז"ל: "דלא דמי דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך כדאמרינן התם שאם הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה, אבל גבי שבת מחיצות חיצונות של הבית הויין ליה מחיצות אף על פי שרחוקות מן הגג אין בכך כלום כי הוא משתמר על ידם, ונקרא רשות היחיד על ידי מחיצות החיצוניות הגבוהות עשרה אבל לא על ידי המחיצות שבתוך אויר הבית כי אינן גבוהות עשרה ואין גדודי החקק מצטרפים עמהם כיון דמופלגין מהם שלשה", ולפ"ז לא ק' דנימא גבי סוכה דופן עקומה, דכיון דמחיצות חיצונות לא חשיבי מחיצות לא שייך דופן עקומה כתי' הגמ', לכ' אכתי צע"ג: א) מסברא, דאם כל החיסרון במחיצות החיצונות לענין סוכה, מה דלא חשיבי מחיצות, הוא משום דמרוחקות מן הסכך, וכפשטות הל' הנ"ל, א"כ הדק"ל דע"ז יועיל דופן עקומה, אפי' ביותר מג', כל שהוא פחות מד'? והרי כן הוא לעולם בדופן עקומה, דזה מבטל החיסרון של מחיצות המרוחקות מהסכך כל שהם בתוך ד' (אף את"ל דכל שהם מרוחקים לא חשיבי מחיצות מעלייתא עי"ז?) (ב) זאת ועוד, דעכ"פ איך אפ"ל דזהו כוונת התוס' בתירוצם, והרי התוס' כ' "ולהכי בעינן שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגידוד של חקק למחיצות כדי

שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב", והרי להנ"ל אי"צ לצרף הגידוד כלל, די ש מחיצות כשיעור גם גבי סוכה, וצריך רק לקרב המחיצות (שמבחוץ) למקום הסכך?

ועי' בק"נ על הרא"ש (אות ל') שכ' "אכן אם אין המחיצות חיצונות גבוהין י' ועי' צירוף החקק המה י' אז כמו כן אם יש משפת חקק עד הכותל ג"ט אין מצטרף עמהם", שזהו ההלכה שיוצא מת' התו"י כנ"ל, אך צ"ע, דזהו אכן משמעות סיום דברי הרא"ש, אך תחילת דבריו משמע כתוס', וכנ"ל?

דברי הפוסקים, וקושיות היד אפרים והא"ר על המ"א

והנה בשו"ע סי' שמ"ה (סט"ו) הביא הך הלכה וז"ל: "בית שאין תוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה יש בו ארבע על ארבע תוכו כרמלית ועל גבו רשות היחיד ואם חוקק בו ארבע על ארבע אפי' באמצע רחוק מן הכתלים נעשה כולו רשות היחיד".

ובמ"א (סקי"ג): "ול"ד לסוכה דבעי' שיהא סמוך (פחות מג') טפחים כמ"ש סי' תרל"ג דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך אבל גבי שבת לא בעי' רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפי' רחוקים ממנו הרבה קרוי רשות היחיד הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות י' נקרא רשות היחיד אבל לא ע"י הפנימיות שאין שפת החקק מצטרף עמהם כיון שרחוקים ממנו ג"ט עכ"ל הרא"ש משמע דאם אין גבוהים י' עם הקירוי בעינן שיהי' החקק סמוך לכותל פחות מג"ט". היינו שלמד מדברי הרא"ש הנ"מ להלכה שלמד הק"נ מדבריו, וכנ"ל.

וכ"כ בשו"ע אדה"ז שם (סכ"ב) וז"ל (הנוגע לענינינו): "ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה ואף על פי שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון מכל מקום מצטרפים".

ועי' ביד אפרים על דברי המ"א, שלאחרי שביאר דבריו כ' עליו "אך לענ"ד לא נראה כן דברי התוספות בשבת דף ז' ע"ב ד"ה ואם, שכתבו בשם ריב"א דשאני סוכה דבעינן סמוך לסכך כו', ובגליון שם בתוספת ישינים כתוב ועוד י"ל דשאני הכא דאיכא מחיצות גבוהים מבחוץ כו'. ונראה דשני תירוצים הם, ע"ש. ועיין בתוספות דסוכה דף ד' [ע"ב סוף ד"ה פחות] דנקטי בדבריהם התירוץ הראשון, וצ"ע", והיינו דמק' על דברי המ"א שפסק כהרא"ש והרי התוס' חולקים, ולפי התוס' אינו כן, ומוכיח מדברי התו"י שהם ב' תי' שונים (ולא הבנתי אמאי הק' שהתוס' חולקים,

ולא הק' מדברי הרא"ש גופא יש משמעות לב' התי', וכנ"ל)? (ועי' גם בערוה"ש סוסמ"א דמסיק דמהתוס' משמע דלא כהמ"א).

וראה גם בא"ר שם (סקכ"ב) שג"כ נשאר בצ"ע על דברי המ"א, אבל באו"א קצת, וז"ל: "וצ"ע בר"ן פ"ק דשבת [ב ע"ב ד"ה והקשה] [משמע] לכאורה דמצטרפין עיי"ש. ודוחק גדול לפרש דמ"ש וקי"ל הכי וכו' חזר וקאי למעלה אסוכה עי"ש ודו"ק. ובתוס' דף ז' [ע"ב ד"ה ואם] לא כתב כן. גם צ"ע לחשוב הקירווי למחיצה לטלטל בתוכו. ויותר היה נ"ל לפרש דברי הרא"ש [שם סי' יא] דאף שאין מצטרפין שפת החקק מ"מ חשבינן המחיצה בחוץ מלמטה נגד תוך החקק, וצ"ע."

והיינו דמתחלה הביא מדברי הר"ן בסוגיין וז"ל "ותירץ דשאני סוכה דבעינן שיהו מחיצות [שלימות] סמוכות לסכך דדפנות ילפינן התם [דף ו ב] מבסכת בסכת בסכות הילכך בעינן פחות משלשה כדי שיהו סמוכות לסכך שכנגד החקק אבל לענין שבת לא בעינן מחיצות אלא כדי שלא יהו רבים בוקעים שם וכיון שחקק זה מחיצות עשרה מקיפות אותה מבחוץ לא חיישינן אם הם סמוכות לחקק או מרוחקות ממנו וקי"ל הכי אף על גב דהך מחיצה עשרה היא בין חקק ומחיצה קי"ל דמצטרפין".

ולכ' דברי הר"ן צ"ע כמו שצ"ע בדברי הרא"ש, דנראה שהוא עירוב ב' התי', והא"ר מדייק לכ' ממ"ש "וקי"ל הכי אף על גב דהך מחיצה עשרה היא בין חקק ומחיצה קי"ל דמצטרפין", דל' זה משמע להדיא כהתוס', מצד הסברא ולדינא, דמה דמועיל הוא לא מצד המחיצות החיצונות, כ"א מצד הצירוף (ולכן מקשר זה בר"ן עם הדין דגידוד חמשה ומחיצה חמשה). וע"ז מוסיף דדוחק לפרש דמ"ש "וקי"ל הכי" דמה דמועיל הוא רק מדין צירוף, קאי על סוכה, דזה אינו במשמעות דבריו כלל, וא"כ משמע מדברי הר"ן שלא כדמסיק במ"א. ושוב הביא מהתוס' דמשמע שלא כדבריו (וזהו קושיית היד אפרים, כנ"ל), ומצד זה נשאר בצ"ע על דינו של המ"א, אך עדיין צ"ע מצד המשמעות של תחלת דברי הר"ן (והרא"ש), שלכ' זה בא ליישב בסוף דבריו, ונשאר בצ"ע על הדין.

שקו"ט בטעם דתוכו לא הוי רה"י

ומה שאואפ"ל בכ"ז הוא בהקדים, דלכ' עיקר הדין דבית שאין תוכו י' צ"ע, דמאחר שיש מחיצות מבחוץ, אמאי לא הוי תוכו רה"י מה"ת, והרי התנאי דרה"י הוא רק מחיצות? וראה בביאור הלכה שם (ד"ה תוכו כרמלית) שכ' "לכאורה פירושו דאם הוציא מזה לר"ה אינו חייב אבל באמת מסתפקנא אולי מה"ת רה"י הוא אלא דרבנן גזרו דליהוי כרמלית לחומרא שלא יטלטלו בו אלא בד"א אפילו רחב הרבה וכמו שמסיים הגמרא [וקצת אסמכתא לזה מדלא קאמר הגמרא בקיצור תוכו

כרמלית ועל גבו רה"י] ומה דכתב המחבר תוכו כרמלית היינו דאסור להוציא דרך ארובת הגג למעלה על הגג או לרה"י שהיה סמוך לו".

והיינו דהבה"ל ר"ל דאפשר באמת הוי רה"י מה"ת, דהא אית לה מחיצות מבחוץ, ורק מדרבנן יש בה החומרא דכרמלית דאין מטלטלין בה אלא בד' אמות (וכמו קרפף יותר מבית סאתים כו', דמה"ת הוי רה"י). ובעיקר הפי' הנה עי' במאירי בסוגיין (ד"ה בית שאין תוכו גבוה י') שכ' "וקצת מפרשים ראיתי שמפרשים שמועה זו בקרפף ר"ל בית יתר מבית סאתים שלא הוקף לדירה שהוא ככרמלית שלא לטלטל אלא בד' אמות שקרויו הוא רה"י", והיינו שמפרש דהוי רה"י מה"ת (אלא שמפרש מה דהוי כרמלית מדרבנן מטעם אחר, דמיירי בקרפף ממש). אבל המאירי עצמו דוחה פי' זה כפי שיובא להלן.

ולכ' מדברי הראשונים הנ"ל משמע להדיא דלא כדבריו, דאם בשבת הוי רה"י מה"ת, א"כ אין מקום לקושיא מסוכה מעיקרא, דהתם בעינן להכשיר הסוכה מה"ת? ואף שזהו תי' התו"י (ובמשמעות תי' שא"ר הנ"ל), אמנם אם זהו רה"י מה"ת, א"כ לכ' קושיא מעיקרא ליתא, ולכ' דוחק לפרש דזה גופא מה דמחדשים בתירוצם, דא"כ עיקר חסר מן הספר (וכמדומה שהאחרונים דחו דבריו גם מטעמים אחרים). וא"כ הדק"ל, דאמאי לא הוי רה"י מה"ת מצד המחיצות החיצונות?

ועי' בר"ן (על הרי"ף, בד"ה בתוכו אין מטלטלין בו) שכ' "דכיון דלא חזי לדירה הוה ליה כרמלית" ובר"ח "בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות. מ"ט כיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות. אלא כמו שאין שם מחיצות דמו", ועד"ז בפי' רבינו יהונתן מלוניל¹, וכבר הובא לעיל ל' התו"י דהחיסרון הוא "דאין אויר י".

ולכ' כ"ז צ"ע, דהיכן מצינו דין כזה דרה"י צ"ל ראוי לדירה, או שצריך אויר, והרי בברייתא לעיל לא מצינו אלא שיעור ד' ומחיצות ותו לא, ואיך אפ"ל דכאן נתחדש תנאי חדש ברה"י דצ"ל ראוי לדירה? ובשלמא בסוכה, אכן יש דין דצ"ל "תשבו כעין תדורו" ולא דירה סרוחה וכו', אבל היכן מצינו דרה"י צ"ל ראוי לדירה (ומה דמצינו בקרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה כו', הוא לענין גזירת כרמלית מדרבנן, ואדרבא, שם גופא ה"ה רה"י מה"ת, ועד"ז הוא בנוגע למ"ש התוס' בע"א בד"ה אילימא)?

זאת ועוד, הרי אם בעינן ראוי לדירה, א"כ איך הוי רשות היחיד בד' טפחים, והרי כ' הרמב"ם (בפי"א מהל' רוצח ה"א) "וכל בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המעקה", והוא מסוכה (ג, ב, כמובא בכ"מ שם ועוד), והטעם דפחות מד' אמות לא חזי לדירה (ואפי' סוכה דשאני דבעי רק דירת עראי, כמבואר שם,

(1) ובמ"ב לשו"ע שם (סק"ס) כ' משום שאין מחיצות מבפנים, אבל לשיטתו בבה"ל הרי זה גופא הוא רק טעם לחומרא דרבנן.

בעי ראשו ורובו ושלחנו, וצ"ל ז' על ז' לכה"פ (כמבואר בשו"ע סי' תרל"ד) ובד' טפחים לא סגי, וזהו הטעם לכל הדינים שם, ואיך סגי לרה"י בד' טפחים?²

ביאור החיסרון בזה שאין תוכו י', שהוא חיסרון מחיצות

ולכן נראה לבאר בפשטות דאין שום דין ברה"י דצ"ל חזי לדירה, אלא דין רה"י הוא דצ"ל מוקף מחיצות, והיינו דזהו מה שמגדיר את רשות זה כרה"י, בזה שהרשות מוקף מחיצות עשרה, ורק דמטעם זה גופא הנה אם הרשות עצמה אין בה עשרה טפחים, א"א להגדיר את המקום כמקום שמוגדר במחיצות עשרה, דלענין מקום זה, א"א להחשיב בהמחיצות שלה יותר ממה שיש בהמקום עצמה. ובסגנון אחר: הנה המחיצות מפרידות את המקום שבתוכם מרה"ר ומונעות רגל הרבים מהמקום שבתוכם כך שע"י המחיצות אפשר להשתמש בהמקום שבין המחיצות כמו שמשתמשים ברה"י (כיון שהוא מובדל מהרה"ר). וא"כ אם המקום שבין המחיצות אין בה כ"א ט' טפחים, הרי שהפעולה והתוצאה של המחיצות הוא רק לענין הט' טפחים, וא"כ לגבי מקום זה נחשב כאילו יש רק מחיצות של ט' טפחים.

וזה מבואר בל' הר"ח שהובא לעיל (ועד"ז הוא ל' רבינו יהונתן מלוניל) שכ' "כיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות אלא כמו שאין שם מחיצות דמו", דאין הכוונה משום שיש דין נוסף דצ"ל חזי לדירה, כ"א דכיון דבפנים אינו חזי לדור במקום עשרה, די ש רק ט' טפחים לדור בהם, הרי לגבי מקום זה לא חשיבי המחיצות כ"א ט' טפחים, וכמשנ"ת. וזהו ג"כ כוונת הר"ן, וא"ש ביאורו בפשטות. וכ"ז מבואר היטב בשו"ע אדה"ז שם (כ"ב) בהגדרת הלכה זו, שבתחלה כ' "אבל תוכו הוא כרמלית כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה", דמה דבתוכו הוי כרמלית הוא משום חיסרון מחיצות (ולא ביאר אמאי אין שם מחיצות, ומשמע משום דבעינן מחיצות מבפנים), אבל בהמשך הסעיף (לאחרי שביאר שאם חקק בו מהני לפי שיש מחיצות י' מבחוץ) כ' "אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רשות היחיד ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים", ולכ' הוא טעם אחר (וע"ד הטעם הנ"ל דהראשונים), ואין החתימה מעין הפתיחה? אלא שהן הן הדברים, דא"א להחשיב המחיצות יותר ממקום החלל שבאמצע, וא"כ כיון שאין החלל גבוה י' טפחים לא הוי רה"י דלגבי המקום שבפנים אין בה מחיצות עשרה. וכמשנ"ת.

(2) ובפרט דלכמה דיעות השיעור דד' הוא ביחד עם מקום המחיצות (ראה במאירי לעיל שהביא ב' דיעות, ובנו"כ הטור ועוד), ולפי דעתן הרי אין אפי' ד' טפחים של השתמשות בהרה"י, ואיך חשיב ראו לדירה? וראה בשו"ע אדה"ז (סי' שמ"ה ס"א) דבעינן רק מקום חשוב שראוי להשתמשות, אבל לא ראו לדירה.

ביאור הנ"ל תלוי בחקירה בדין רה"י, אי תלוי במחיצות או בהבדלה מרה"ר

אך לכ' יש להקשות על זה: הרי מבואר בתוס' בסוכה וכמו"כ בראשונים בסוגיין דלענין שבת בעינן רק למנוע רגל הרבים, ובל' הרשב"א בסוגיין ד"לענין שבת אין ההקפדה במחיצות ממש שיהו מכשירות את החקק אלא שיהא החקק נשמר על ידיהן שלא יהו הרבים בוקעין בו", והרי גם לגבי התוך של הבית, אף שאין בה אויר י', המניעה של רגל הרבים הוא ע"י י' טפחים (ואדרבא, הרי ע"י הקירו נמנעים הרבים מתוכה של הבית עוד יותר), ואיך אפ"ל דלגבי תוך הבית נחשב כאילו אין בה מחיצה עשרה?

אכן נראה ברור דאין הפי' בתוס' ובראשונים דלענין שבת לא בעינן מחיצות ממש כ"א שיהי' מקום שנמנעים רגל הרבים מליכנס לשם, דפשוט דלרה"י בעינן מחיצות ממש, ורק שהראשונים מבארים שהגדר של מחיצות לענין שבת (וענינם של המחיצות) הוא מה שמונעים את רגל הרבים, ונ"מ כשאנו דנים מה חשיב מחיצה לענין שבת, אבל בוודאי שבכדי להיחשב רה"י צריך מציאות של מחיצות, וכפשי"ת.

דהנה בברייתא (לעיל ו, א) "ואיזו היא רשות היחיד חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה זו היא רשות היחיד גמורה". והי' אפשר לבאר בב' אלו בב' אופנים: א) משום שיש להם מחיצות, דהחריץ הא אית לה מחיצות, וגם הגדר חשיב שיש לה מחיצות משום דאמרינן גוד אסיק מחיצות. ב) או משום דתרווייהו, הגדר והחריץ, הרי הם מובדלים מצ"ע מרה"ר (ע"י גובה הגדר ועומק החריץ), וזה גופא עושה אותם לרה"י גם בלי מחיצות.

ולכ' הדבר מפורש ברש"י בע"ב בד"ה קמ"ל גמורה שכ' וז"ל "כלומר זו היא שנגמרו מניין מחיצות שלה, שיש לה מחיצות מכל צד כגון חריץ וכן גדר דאמרינן מארבעה צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מארבעה צדדין וחללו ארבעה אבל דר' יהודה לא נגמרו מחיצות שלה למניינן ולא רשות היחיד היא כלל", ומבואר להדיא דמה דהוי רה"י הוא רק ע"י המחיצות (וראה בפנ"י בע"א שם). וכן מפורש בשו"ע אדה"ו (סי' שמ"ה ס"א) "וכן חריץ עמוק עשרה טפחים שנמצא חללו מוקף במחיצות גבוהות עשרה . . . וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה שהלכה למשה מסיני היא שאנו אומרים גוד אסיק דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאלו נמשכו והועלו למעלה על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים" ומפורש דמטעם מחיצות הוא דהוי רה"י.

ולכ' אפ"ל דבמאיירי (בע"א שם, בד"ה ארבע רשויות) משמע לכ' כאידך צד, שכ' "איזהו רה"י כל רשות שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה ומשם ולמעלה הן שהוא חריץ הן שהוא תל או גדר שמשמשין עליו אף על פי שאין שם מחיצות הן בידי אדם הן בידי שמים". וברמב"ם (פי"ד ה"א מהל' שבת) "ואי זו רה"י תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן. וכן חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה או יתר על כן. וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה ומבואות שיש להן שלשה כתלים ולחי ברוח רביעית וכן חצר ודיר וסוהר שהוקפו לדירה כולן רה"י גמורה הן". וראיתי בפ"י אורה ושמחה על הרמב"ם שמדייק בדבריו וז"ל "ובאמת יראה להוכיח בדעת הר"מ דהא דתל גבוה י' לאו מדין גוד אסיק מחיצות הוא דאי ס"ד דהך דתל משום גוד אסיק מחיצות הוא א"כ הי"ל להרמב"ם להתחיל תחילה דמקום המוקף בד' מחיצות הוי רה"י ואח"כ לכתוב וכן התל שהוא גבוה י' דינו כרה"י הואיל וכל דין התל אינו אלא מכח דחשוב כמקום המוקף מחיצות, ואלא כיון דחזינן שהר"מ מתחיל בדין התל ואח"כ כתב וכן מקום המוקף ארבע מחיצות הוי רה"י משמע מזה דהך דתל אינו משום דחשוב כמקום מוקף ד' מחיצות, דו"ק"³.

אך לכ' מוכח להדיא דלא כן מגמ' להלן (קא, א) בברייתא "רבי יוסי ברבי יהודה אומר נעץ קנה ברשות הרבים ובראשו טרסקל וזרק ונח על גביו חייב אלמא אמרינן גוד אחית מחיצתא", וכן מבואר בהמשך שם דחכמים פוטרם משום דהוי מחיצה שהגדיים בוקעים בו (וכן נפק להלכה בסי' שמ"ה שם), ומוכח דרה"י תלוי במחיצות, דאל"כ הרי הטרסקל מובדל מצ"ע מרה"ר, ומה בכך שהגדיים בוקעים בו? אלא הדבר ברור לכ' דלכל הדיעות מה שעושה את הרשות לרשות היחיד הוא המחיצות, וכמו שפרש"י להדיא בדף (ו, ב) הנ"ל.⁴

(3) וראיתי מי שפ"י דברייתא דאיזהו רה"י (בדף ו, א) שנזכר שם רק תל וחרין, היינו דבא ללמד רק על רה"י המחודשים שנעשו כן גם בלי מחיצות.

(4) ועי' בחידושי הגר"ח על הרמב"ם סוף הל' שבת (פי"ז הי"ב) "דדעת הרמב"ם היא בכל מחיצות רה"י דבעינן שיהא גובהן עשרה עיקר השיעור אינו בעצם המחיצות, כי אם בהמקום, דבעינן שגובה עשרה שבו יהא מוקף מחיצות, ואם מצאנו גובה עשרה שמוקף מחיצות בכל העשרה שבו, לא איכפת לנו כלל בעצם המחיצות אם הן מחזיקות עשרה אם לא", ולכ' הי' אפ"ל דתלוי בהנ"ל, דאם הענין רק שצריך למנוע רגל הרבים, א"כ זהו הלכה בהמקום ולא בגוף המחיצה, ולפ"ז הרי לפי הדיוק דלעיל בדברי הרמב"ם הי' אפ"ל דהרמב"ם לשיטתו. ועצ"ע. ועי' בשו"ת אבנ"ז אור"ח סי' רס"ה אות כ"א (לענין הרחובות שמפולשים לשוק והשוק הוי רה"י דעומד מרובה) ובחידושי הצ"צ לשבת ו, ב. ואכמ"ל.

ועי' ברמב"ן (צט, ב ד"ה או דילמא, קטע המתחלת ונראה לי לתרין) שכ' "דכי אמרינן רה"י עולה עד לרקיע דילמא באויר חצר אבל בעמוד לא", ומבארים בזה דכיון דהרשות דהעמוד הוא לא ע"י מחיצות כ"א ע"י ההבדלה מרה"ד, לא אמרינן בזה גוד אסיק מחיצות, ובמילא דלא שייך בה הדין דרה"י עולה

ביאור קושיית התוס' לפ"ז

עכ"פ נראה ברור דכוונת התוס' והראשונים דאף דגם לענין שבת בעינן מציאות של מציצות, מ"מ כיון שענינם של המציצות הוא למנוע רגל הרבים, לכן ההגדרה והדיון על מה חשיב מציצה שונה לענין שבת מלענין סוכה (וכפשי"ת). אבל כיון דגם לענין שבת בעינן מציאות של מציצות, לכן בבית שאין תוכו י' לא הוי רה"י מה"ת, דלגבי תוך הבית חשיב שאין כאן מציאות של מציצות עשרה (אף שפשוט דנמנעים רגל הרבים משם), וכמשנ"ת.

ומעתה יובן עוד, דכשחקק בתוך הבית להשלימו לעשרה, הרי זה לא בכדי לקיים תנאי צדדי של אויר י' או כיו"ב, כ"א שזהו מה שמשוה את המציצות החיצונות למציצות. אלא שלפ"ז יוצא שלגבי המקום שבין החקק להמציצות, חשיב שאין שם מציצות, ורק לענין מקום החקק נחשב המציצות החיצונות למציצות. ושפיר קא קשיא להו לרבותינו הראשונים, דאיך מצרפים המציצות החיצונות למקום החקק להחשיבם שם למציצות אף שלגבי המקום שביניהם לא חשיבי מציצות, ולמה לא בעינן שיהיו בתוך ג' עכ"פ בשביל צירוף זה כמו דבעינן לענין סוכה.

ביאור תי' התוס', והכרח לפי זה

וע"ז מתרצים התוס' דשאני גדר המציצה דשבת מגדר המציצה דסוכה, דמציצה דשבת הוא למנוע רגל הרבים, וכיון שלאחרי שחקק בפנים מקום ד' הרי לגבי אותה מקום חשיב שיש מציצות של מציצה עשרה (המונע את רגל הרבים מאותה מקום), חשיב שפיר מציצה, ולא איכפת לן במה שצריכים לצרף המציצה שמבחוץ עם האויר של מקום החקק שמשוה את זה למציצה.

אבל אין כוונת התוס' שכיון שהוא רק למנוע רגל הרבים לכן מצרפים הטפחים של מקום החקק עם השמונה טפחים של המציצה אף שיש ביניהם יותר מג' (שלכ' כן מפרשים היד אפרים והא"ר, וכן בכמה מפרשים בדברי התוס'), דלכ' פי' זה צע"ג, דכיון דלגבי דיני רה"י הרי מציצה פחותה מי' טפחים לא חשיב שמונע רגל הרבים, א"כ מה מועיל שיש ב' מציצות שכ"א מהם פחות מי', וביניהם כמה אמות, הרי רגל

עד לרקיע. אמנם (מלבד דלכ' אי"ז מסקנתו שם), כמדומה שמבארים טעמו משום דלא הוי מציצות הניכרות (ולכן לא אמרינן גוד אסיק), ולא משום דליכא מציצות, וע"ז במ"ש שם לענין אבן. ועצ"ע בכ"ז.

הרבים עוברת את שתיהם, כיון שיש מרחק ביניהם, ואיך אפ"ל שהמקום שביניהם נחשב למקום מוקף מחיצות שמונעים רגל הרבים?⁵

[ובדוחק הי' אפ"ל דמה דמחיצה חשיב מונע רגל הרבים הוא לא משום שא"א לעבור אותה, כ"א שאינו נוח לעבור אותה, ולכן חשיב מונע רגל הרבים כי הרבים אין רוצים בהטירחא שיש לעבור מחיצה עשרה (ולהעיר מרמב"ם פ"א מהל' מכירה הי"א, דרך במחיצה עשרה א"א לעבור בו "אלא בדוחק"), וכיון שבכדי להגיע למקום החקק צריך סך הכל טירחא של י' טפחים, חשיב שפיר מונע רגל הרבים. ולכ' דוחק, אבל לכ' כן מוכרחים לפרש להנך מפרשים דלעיל. ועצ"ע].

אלא ברור לכ' דכוונת התוס' להמחיצות החיצונות, והקושיא הי' לענין צירוף דמחיצות החיצונות גופא למקום החקק, וע"ז מבארים התוס' דכיון שגדר מחיצה לענין שבת הוא מניעת רגל הרבים, שפיר חשיב מחיצה לגבי מקום החקק אף שאינה בתוך ג' למקום החקק.

וא"ש שדברי הרא"ש הם תי' התוס', והרא"ש מוסיפים ומבארים בתוס' ביאור את הפי' של תי' התוס', אבל זה גופא הוא התי' התוס', כמו שמוכרח לפרש בדבריהם, וכמשנ"ת. והן הן דברי הר"ן והרשב"א וכו' בסוגיין שמבארים תי' התוס' מצד מחיצות החיצונות, וכמשנ"ת. וא"ש שהפס"ד של המ"א ואדה"ז הוא כשיטת הרא"ש וגם כשיטת התוס', דאין שום נ"מ לדינא ביניהם, ושניהם לא נתכוונו אלא לדבר א', וכמשנ"ת.

[וראיתי בנתיב חיים לשו"ע שם על דברי המ"א, שלאחרי שהעתיק המ"א את ל' הרא"ש וכו' ע"ז "עכ"ל הרא"ש", הגיה בדבריו וכו' "עכ"ל תוספות [שבת ז, א ד"ה ואם] והרא"ש משמע, כצ"ל". ולכ' דבריו תמוהים, דהרי המ"א העתיק ל' הרא"ש ולא ל' התוס', כנראה בעליל? אך נראה דהתכוון ליישב את קושיית היד אפרים והא"ר כו' הנ"ל, ור"ל דדברי הרא"ש גופא הם מדברי התוס', והם פי' דברי התוס', וכמשנ"ת].

והנה מכ"ז מובן דלענין סוכה לא הי' מקום להחשיב המחיצות שמבחוץ למחיצות, דהא לגבי זה שיושב בסוכה אין מחיצות, ומה בכך שיש מחיצות מבחוץ, ורק לגבי שבת הוא דנתחדש דחשיב מחיצות מה שהם י' טפחים מבחוץ, ומטעם

5) ולהעיר מרמב"ם (פי"א ה"ג מהל' רוצח) לענין מעקה, שכ' "גובה המעקה אין פחות מעשרה טפחים כדי שלא יפול ממנו הנופל", ולכ' הו' הדין שם כמו כאן, ד' טפחים מונע רגל הרבים (אלא ששם יש תנאי דצ"ל חזק, כמבואר בהמשך ההלכה, משא"כ לגבי שבת, לכ', ואכ"מ). ולכ' פשוט דאם יעשה ב' מעקות של חמשה טפחים, עם מרחק ביניהם, לא קיים המצוה (אבל ע"ש בראב"ד ובכ"מ ובנו"כ). ולהעיר ג"כ מב"ב (ו, ב, ורמב"ם פ"ג משכנים ה"ו) דבעינן מחיצה עשר למנוע רגליהם זמ"ז שיהי' נתפס עליו כגנב, וגם שם פשוט לכ' דב' מחיצות של חמש טפחים ומרחק ביניהם אינם מועילים כלום.

שביארו התוס', וכמשנ"ת. ולכן בסוכה, אף אי הוה מיירי דאיכא שיעור מחיצות מבחוץ לא הי' סברא שיועיל. אלא שבסוכה יש סברא אחרת, דנימא דיצטרפו המחיצות שמבפנים, כיון שבסך הכל יש מחיצה עשרה מבפנים, בצירוף החקק והמחיצה, ונמצא שהאדם היושב בסוכה יושב בתוך מחיצות עשרה, דהיינו דפנות כשיעור⁶. ואם אינו מועיל כי לדין מחיצה א"א להיות מרחק בין החלקים, וכשיש מרחק לא הוי חפצא של מחיצה, ולכן צ"ל בתוך ג', א"כ גם בשבת נימא כן.

וע"ז מבארים התוס' והראשונים דגבי בסוכה איכא גזה"כ, ומהו הגדרת המחיצה לענין סוכה, הרי חזינן דבעינן דפנות סמוכות לסכך, וא"כ מבואר מזה דהגדרת המחיצה לענין סוכה הוא מה שמקשר הסכך לארץ, והוא חלק מהחפצא של הסוכה (ואי"ז רק דין בנוגע להאדם היושב בהסוכה שצ"ל נחשב שהוא מוקף מחיצות). והרחיק את הדפנות מהסכך פסולה. וא"כ שפיר הוי הדין דאם אינם בתוך ג' דהוי לבוד אין כאן חפצא של מחיצה ופסולה.

ואף שאכתי צע"ק מה שהתוס' בסוגיין הביאו חלק א' מהתי' ובסוכה הדגישו חלק אחר (וע"ד הצחות קצת אפ"ל דבשבת, כשלומדים מס' שבת, הרי יודעים הלומדים כבר את הגדרים דשבת שגדר מחיצה דשבת הוא למנוע רגל הרבים, והצורך לבאר רק החידוש לענין סוכה דגדר מחיצה בה סמוכה לסכך, ובמס' סוכה הוא להיפך, דכיון דלומדים מס' סוכה לא הוצרכו להביא כל האריכות שבסוכה יש גזה"כ שמצד זה יש דין דפנות סמוכות לסכך כו', ורק הוצרכו להביא החידוש לענין שבת דגדר המחיצה בה למנוע רגל הרבים), וי"ל קצת בזה, אבל עכ"פ הדבר ברור דב' דבורי התוס' א' הם ושניהם משלימים זה את זה וכמשנ"ת.

והתו"י כ' "ועויל וכו'", ולא הזכיר כל החידוש לענין דפנות דסוכה, וגם לא ההגדרה גבי שבת שהוא למנוע רגל הרבים, וי"ל דכוונתו לתי' אחר, דבשבת יש דין אויר ובלא זה לא הוי רה"י, אבל לא שבלא זה חסר בהמחיצות (כמשנ"ת לשא"ר), וא"כ לתירוצו הרי בשבת אין שום ענין של צירוף כלל (וכמודגש בל' התו"י), ושוב אין צורך לבאר כלום לענין סוכה, דלא נשאר שום קושיא. ועכ"פ לדינא גם מדבריו יוצא כמו מדברי התוס', וכפס"ד המ"א ואדה"ז, וכמו שנת' (ועוד יש דרכים אחרים לפרש תי' התו"י ומה שכ' ע"ז "ועויל" גם לפי משנ"ת בכוונת התוס', ועכ"פ גם לדרך זה א"ש).

אך כ"ז אפ"ל בדעת הנתיב חיים כו' שהשווה דעת התוס' לדעת הרא"ש, ומיושב קושיית האחרונים על המ"א כו', וכמשנ"ת, אך בפס"ד להצ"צ (בחידושים על רבינו ירוחם ע' שס"א) מפורש דלא כנ"ל, כ"א שהתוס' חולקים על הרא"ש ואדה"ז

6) ואם הי' המחיצה בכדי למנוע רגל הרבים לא הי' שייך צירוף כזה, וכמשנ"ת, אבל לענין קיום מצות סוכה של היושב בהסוכה יועיל שפיר הצירוף כמו שמועיל הצירוף דמחיצה החיצונה לענין שבת.

והמ"א פוסקים כהרא"ש ודלא כהתוס' נו', ולפ"ז ע"כ הביאור הוא דלא כמשנ"ת,
ואכמ"ל יותר.



לשיטתי' דרש"י ותוס' בדיני עקירה והנחה במלאכת הוצאה

הגה"ח הרב לוי זלצמן שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

ארבע מחלוקות בדין עקירת והנחת ידו וגופו

ידועה מחלוקת רש"י ותוס' בפי' משנה הראשונה במסכת שבת:

(א) בדין פשט העני את ידו לפנים ונטל מתוך ידו של בעה"ב והוציא, שחייב העני. פירש"י "והניח ברה"ר", כלומר שאין העני חייב עד שיניח החפץ למטה ברה"ר. משא"כ מתוס' (ד"ה עקירת גופו. ג, א) מוכח שמתני' איירי שלא הניחו העני, ומ"מ חייב כי הנחת גופו הוי כהנחת חפץ, והנחת החפץ בידו חשיב הנחה מעלייתא וחייב. וכ"מ מרמב"ם פי"ב ה"ט.

וכתב בראש יוסף שזהו תוצאה ממחלוקת שלהם בפי' דברי הגמ' לקמן (ג, א) בטעם הפטור של סיפא של המשנה:

(ב) בסיפא של המשנה איתא: פשט העני את ידו והניח בעה"ב בתוכה, והוציא העני את ידו, גם העני פטור. והקשו בגמ' מדוע לא אמרינן עקירת ידו כעקירת חפץ וחייב, כמו שפסק רבי בנוגע לעקירת גופו מרה"י לרה"ר עם חפץ שעליו שחייב?

ובתי' הגמ' חלקו רש"י ותוס' בהגירסא:

רש"י גרס "ידו לא ניח גופו ניח". ופירש"י "ידו לא ניח. [ע"ג קרקע], הילכך כי הוציאה לא עקר מידי", משא"כ כשאדם עומד ברה"י ועוקר את גופו עם חפץ שעליו והוציאו לרה"ר, חייב כי "גופו ניח. ע"ג קרקע והויא עקירה". כלומר, שיסודו של רש"י הוא שצריכים עקירה מע"ג הקרקע (או מע"ג מקום בהרשות עצמו), וכיון שאין ידו ע"ג קרקע אין עקירתו עקירה. ולכן מובן שגם בדין הנחה צ"ל הנחה ע"ג הרשות עצמה ולא מספיק מה שמונח בתוך היד. ולכן הדין במשנתנו הוא, שאין העני חייב על מה שעקר מרה"י והוציא בידו לרה"ר, עד שמניחו בהרשות עצמו.

משא"כ הר"י בתוס' (ד"ה מאי טעמא) גרס "ידו דבתר גופו גריר בעי עקירה, גופו לא בעי עקירה". כלומר, ידו של עני הפשוטה לפנים נחשב כבשתי הרשויות בבת אחת כיון שנגרר אחר גופו, והוי כמקום פטור (כן מפורש בתוס' ד"ה לא יעמוד, עירובין כ, א), ולכן צריך עקירה מעל רה"י ממש (משא"כ גופו העומד ברה"י הוי

כרה"י, ולכן לא בעי עקירה מרה"י ממש). כלומר, שלדעת התוס' אי"צ עקירה מע"ג קרקע, והטעם שהעני פטור בעקירת ידו מאויר רה"י הוא כי ידו הוא כמקום פטור ולכן החפץ נעקר ממקום פטור ואין כאן הוצאה מרה"י לרה"ר, ופטור. ולכן מובן, שגם בהנחה אי"צ הנחה ע"ג הרשות עצמו, אלא סגי הנחת ידו וגופו בתוך רשות. ולכן הדין במשנתינו הוא, שהעני שהוציא ידו לחוץ, חייב מיד כשידו נח, אפי' אם לא הניח החפץ למטה.

ועל יסוד זה חולקים רש"י ותוס' בדין חדש:

(ג) במקרה של "הוא וידו במקום אחד, ונתן לו חברו לתוך ידו והוציא" (לשון תוד"ה מאי טעמא, ג, א), כלומר שנשאר עומד במקומו בפנים והושיט את ידו לחוץ והניחו שם (כן מפורש ברא"ש, וכן פי' הראש יוסף בא' האופנים בדברי התוס'): לדעת רש"י פטור, ותוס' חולקים עליו שחייב ש"הרי עוקרו ממקום הנחה".

ומובן הוא ע"פ הנ"ל, כי לרש"י אין כאן עקירה מע"ג רשות היחיד, כיון שידו לא ניחה, ולכן פטור. משא"כ לתוס', לא בעינן עקירה מע"ג הרשות עצמו, אלא סגי עקירה מתוך הרשות, ואפי' עקירת ידו או גופו עם החפץ בתוכו, ולכן חייב.

נמצא, לדעת רש"י צריכים עקירה והנחה מע"ג הרשות עצמה, ולדעת התוס' אין צריכים, אלא כל שנעקר מתוך הרשות אפי' שעקירתו אינו אלא עקירת יד או עקירת גוף, סגי בזה וחייב. ורק ידו הפשוטה לרשות אחר, שהיד עצמו נעשה מקום פטור, ממילא פטור על הוצאתו.

ולפי זה יומתק ויבואר עוד חילוק בין לשון רש"י ותוס' בביאור סברת רבי "עקירת גופו כעקירת חפץ".

(ד) כשהגמ' מחלק בין דין ידו של עני בהמשנה שפטור ודין עקירת גופו של רבי שחייב, ומבאר מדוע בעקירת גופו חייב, רש"י כתב "גופו ניח. ע"ג קרקע והויא עקירה", משא"כ התוס' כתבו "ידו דבתר גופו גריר בעי עקירה, גופו לא בעי עקירה". כלומר, רש"י ביאר שבעקירת גופו ישנה עקירה מעלייתא ולכן חייב, משא"כ תוס' כתבו שבעקירת גופו חייב כי באמת לא בעי עקירה. ולכאור' דברי התוס' צריכים ביאור.

ולפי הנ"ל נראה לבאר:

לרש"י הפירוש בעקירת גופו כעקירת חפץ הוא, שמקום הנחת האדם הוא הוא מקום הנחת החפץ, וכאילו החפץ מונח "ע"ג קרקע" ש"גופו" של אדם "ניח" עליו, ולכן עקירת גופו מע"ג קרקע הוא הוא עקירת החפץ "והויא עקירה" של החפץ מהרשות עצמה. ורש"י צריך לפרש כן, כי כנ"ל לשיטתו, אינו חייב עד שהחפץ נעקר מע"ג הרשות עצמה. משא"כ לתוס', דלא בעי עקירה מע"ג הרשות עצמה,

לכן פירש שעקירת הגוף סגי, דיש כאן פעולת עקירה מתוך הרשות, משא"כ החפץ עצמה "לא בעי עקירה", וניחא. (וראה חידושי רעק"א, שביאר עד"ז בסברת האבעיא של רב מרבי).

ב.

שלש מחלוקת בפירוש הנחה, וקלוטה כמי שהונחה

והנה נראה לבאר, שיסוד מחלוקת זה נעוצה במחלוקת כללית יותר: מהו פי' "הנחה". דיש לפרש בב' אופנים: (א) כלומר מונח ואינו תלוי וזרוק באויר, אלא מונח ע"ג משהו, (ב) כלומר נח מתנועתו ואינו זו, אלא מונח במקום אחד.

ומצינו שהאבני נזר (או"ח סי' רמ בתחילתו) ביאר שרש"י ותוס' נחלקו בזה בב' מקומות:

(א) בדין זרק חפץ ומתגלגל בארץ: מרש"י (ד"ה מתגלגל. ק, ב) משמע שרק מתגלגל באויר בעינן שיהא נח ע"ג משהו, משא"כ מתגלגל בארץ לא בעי שינוח מתנועתו כלל, כי כבר יש הנחה על הארץ. משא"כ התוס' כתבו (ד"ה והא אמר. פ.א. וד"ה אחזתו. ק, א) שגם במתגלגל בארץ, כדי להיות חייב בעינן דין ד"קלוטה כמי שהונחה". כלומר דאע"פ שהוא בארץ מ"מ אינו חייב כיון שזו ולא נח מתנועתו, ואינו חייב אלא אם סוברים דיש דין מיוחד של "כמי שהונחה" (והוא מחלוקת תנאים, עיי"ש).

ועד"ז מצינו שרש"י ותוס' חולקים בביאור הדין דקלוטה כמי שהונחה לר"ע (ד, א):

(ב) הזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ולא נח בקרקע רה"ר: לר"ע חייב ולחכמים פטור. והטעם לר"ע (לאחד הדעות בגמ') הוא, דקלוטה כמי שהונחה והוי כמי שהונחה ברה"ר וחייב על הוצאה.

ונחלקו רש"י ותוס' בפ"י "כמי שהונחה": רש"י פי' (גיטין עט, א. וכו"מ מלשונו בד"ה קלוטה. שבת ד, א) כמי שהונחה בארץ. משא"כ מתוס' (ד"ה דאמרין. ד, א) משמע שפי', כמי שהונחה באויר. כי רש"י לשיטתו שלא בעינן שינוח מתנועתו, ולכן פי' ש"כמי שהונחה" הוא כמי שהונח בקרקע ובזה סגי, משא"כ לתוס', הנחה הוא שנח מתנועתו, ולכן פי' נח באויר, כלומר שדין קלוטה הוא דהוי כאילו נח מתנועתו באויר גופא, ובזה סגי.

ועוד כתב שבזה תלוי עוד מחלוקת בין רש"י ותוס': האם שייך דין קלוטה כמי שהונחה למעלה מיו"ד ברה"ר:

(ג) בנוגע לזרק חפץ מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מיו"ד, כתב רש"י (ד"ה ובתוך יו"ד, ד, ב) "למעלה מיו"ד לאו אויר רה"ר הוא אלא אויר מקום פטור הוא ואפי' קלוטה ליכא". ומובן הוא לפי הנ"ל, כי מאחר שאינו בתוך אויר רה"ר, במילא א"א לומר שהוי כאילו נח על קרקעיתו. משא"כ התוס' כתבו (שם) "כיון דכמי שהונחה דמאי, הוי זורק למעלה מעשרה כזורק מרה"י למקום פטור וממ"פ לרה"י", כלומר דיש דין קלוטה למעלה מיו"ד. ומובן לפי הנ"ל, דהוי כאילו נח מתנועתו בתוך אותו האויר גופא שהוא מקום פטור, ולא איירי כלל מענין הנחה ע"ג הקרקע שתחתיו.

נמצא לדעת רש"י פי' הנחה הוא שמונח ע"ג משהו, כלומר על קרקעית הרשות עצמו, משא"כ לדעת התוס' פי' הנחה הוא שנח מתנועתו.

ומובן לפי זה מדוע נחלקו ג"כ בענין הנחת ידו וגופו כנ"ל. לדעת רש"י אין הנחת ידו חשוב הנחה, כי צריכים הנחה ע"ג הרשות עצמו, וידו הרי לא ניח ע"ג קרקע וליכא הנחה, ועד"ז עקירה צ"ל עקירה מע"ג משהו. משא"כ לתוס' פי' הנחה הוא רק שנח מתנועתו ועד"ז עקירה הוא שנעקר ממקום שהי' נח. ולכן לדעתו אין חסרון כלל מה שידו לא ניח ע"ג קרקע וכו', כי אין זה תוכן הנחה ועקירה כלל, ולא בעי הנחה מע"ג קרקע כלל.

נמצא שרש"י ותוס' הפוכים ממש: לרש"י בעינן הנחה ע"ג קרקע ולא בעינן שינוח מתנועתו, משא"כ לתוס' לא בעינן ע"ג קרקע כלל ורק בעינן שיהא נח מתנועתו.

ג.

דין הנחה לקולא

לפי כל הנ"ל, אולי אפשר לבאר עוד מחלוקת בענין מוציא ראשו לרה"ר לרוק:

במשנה (עירובין צט,א) איתא "לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"ר". והגמ' אוקי דיש שם חפצים שצריכים לו וגזירה שמא יכניסם אצלו. וברש"י מקשה דלכא' הול"ל שהשתי' גופא הוא הכנסת מים מרה"ר לתוך גופו העומד ברה"י וחייב על הכנסה. ומבאר דזה אינו, כי "שותה עביד עקירה והנחה בחד רשותא, דהא ברשות שהוא שותה בה פיו עומד, ובפיו הן נחין מיד". ומשמע דמפרש דפיו הפשוט לרה"ר חשוב כרה"ר, ולכן אין כאן הכנסה כלל כיון שעוקר ומניח ברה"ר עצמו. ובפיו כבר נחשב מונחין לגמרי, ולא משנה מה שאח"כ נכנסים המים לתוך גופו. [וזה לפי דעת רש"י בדעת רבא (שבת צב,א. ובד"ה התם למעלה), שאבר הפשוט לרשות אחר, חשוב כאותו רשות שפשוט לתוכו.]

ובתוס' (ד"ה לא יעמוד. עירובין כ, א) פירשו בדעת רש"י שטעם הפטור הוא כי פיו חשוב מקום פטור, ולכן פטור כיון שהוי עקירה מרה"ר והנחה במקום פטור. [ונראה לפרש, כי גם רש"י סובר כן לפי דעת אביי (שבת צב, א) שאגד יד שמי' אגד, במילא הוי אבר הפשוט לרשות אחר כמקום פטור. אלא שתוס' כתבו כן בפשיטות, כי לדעת התוס' (שבת שם) גם רבא סובר כן.]

ובהמשך לזה אומרים התוס' חידוש דין: "ולפי זה הי' מותר להוציא ראשו מרה"ר ולרוק, כיון דפיו במקום אחר הוי מקום פטור". אבל אחרי שהביאו שאלה ע"ז מגמ' בשבת, מסיקים "לא חשיב הנחה במקום פטור אלא בדבר שהוא נוטל ממקומו אבל התם שהכלי נח מאליו לא חשיב הנחה במקום פטור. ולפי זה אסור להוציא ראשו מרה"ר ולרוק".

ונראה שסברא הראשונה הוא סברת התוס' בפשטות, כי לשיטתם לא בעינן הנחה ע"ג הרשות, אלא צריכים שהדבר נח מתנועתו, והרי כשפושט ראשו לתוך לרה"י, ברגע קודם שרק, הרוק נח בפיו, הרי הנחה במקום פטור, וכשרק אח"כ ה"ז עקירה ממקום פטור ומותר. משא"כ לסברא האחרונה בתוס', כנראה אזלי לפי רש"י, שצריכים הנחה ע"ג הרשות, ולכן אם דבר הי' בתוך ידיו או פיו לפני שנעשה מקום פטור, וכעת נעשה מקום פטור, אי"ז נק' הנחה בתוך מקום פטור, ולכן אינו מתיר ההוצאה ע"י הנחה זו.

נמצא, שגם להקל, להתיר ההוצאה מתוך מקום פטור, יש "מחלוקת" זו: לסברת תוס' מותר ע"י שנה מתנועתו במקום פטור, ולסברת רש"י מותר רק אם הונח ע"ג המקום פטור ממש¹.

1) עד הכא נתבאר שרש"י סב"ל שלא אמרינן הנחה בנח מתנועתו בב' דינים: א. לקולא, שאין איסור דאורייתא בעקירה או הנחה כיוב"ז, וב. לחומרא, שאין היתר בעקירה בכיוב"ז ממקום פטור. ויש לעיין האם רש"י סובר כן גם לחומרא לחייב דאורייתא: דכיון ש"נח מתנועתו" אינו הנחה, נמצא במקרה שהוציא ראשו ורק – יהא חייב כיון שעקר מרה"י ולא נח באמצע במקום פטור כלל ורק נח ברה"י; או דילמא בדין דאורייתא גם רש"י מודה דהוי הנחה קולא, שהנחה באופן שנה מתנועתו, חשוב הנחה כל דהו, ולקולא יועיל לו להיות פטור. וא"כ, אדם זה שהוציא ראשו ורק, לא יהי' חייב על הוצאה, כי מאחר שהרוק נח בתוך פיו לפני שרקק, ה"ז הנחה לענין שאין כאן הוצאה מרה"י לרה"ר בלי הפסק בנתיים.

ונראה להביא ראי' מסוגיא דמעביר ד' אמות דרך עליו (להלן ח, ב-ט, א), שרש"י מודה דלא בעינן הנחה ממש לענין דאורייתא לקולא:

דהגמ' הקשה על רב מדברי הברייתא שאדם העומד על אסקופה (מקום פטור) שבין רה"י ורה"ר, אם נטל מהעני ונתן לבעה"ב – פטור. ורבא אמר, המעביר מתחילת ד', והגביה ידו למעלה מ' ועבר דרך מקום פטור ואח"כ הניח התפץ למטה, חייב כיון שעקר והניח במקום חיוב. ות"י "התם (רבא) לא נח, הכא נח". ופירש"י "הכא נח. במקום פטור ביד העומד על האסקופה".

ונחלקו הראשונים האם כוונת הגמ' הוא: הברייתא איירי במקרה שנה ידו מהילוכו, ורבא איירי שלא נח ידו מהילוכו (כן פי' הראב"ד, וכן משמע מר"ח ובריא"ז); או דילמא כוונת הגמ' הוא: בגלל ההיכי

ד.

מחלוקת במקור וגדר מלאכת הוצאה

ואולי יש להוסיף, שכל זה תלוי ונעוץ במחלוקת עמוקה יותר, והוא: מהו גדר מלאכת הוצאה בכלל.

דהנה במקור מלאכת הוצאה מצינו מחלוקת בין רש"י ותוס':

(א) בתחילת פרק הזורק (צו, ב) איתא "הוצאה גופא היכא כתיבא. א"ר יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה. משה היכן הוה יתיב במחנה לוייה, ומחנה לוייה רה"ר הואי. וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרה"י לרה"ר". כלומר שדברי משה שלא להביא יותר נדבות למשכן, הי' (ג"כ) הוראה שאין להוציא מרה"י לרה"ר.

ומצינו כאן מחלוקת בין רש"י ותוס':

רש"י גורס המשך לדברי הגמ': "וממאי דבשבת קאי דילמא בחול קאי ומשום דשלימא לה מלאכה כדכתיב והמלאכה היתה דים וגו'. גמר העברה העברה מיוה"כ . . מה להלן ביום אסור אף כאן ביום אסור". כלומר, אולי אין משה אוסר עליהם להוציא בשבת, אלא רק אומר להם שאין צריכים עוד נדבות. ומת', כי יש גז"ש

תמצא של הברייתא במילא חשוב החפץ כאילו נח באמצע בהמק"פ ולכן פטור, משא"כ המקרה של רבא במעביר ד' אמות חשוב שלא נח באמצע ולכן חייב (כן פ' הרי"ד והמהרש"א).

ולכא"ו צלה"ב, כי לפי ב' הדעות אין כאן הנחה גמורה לפי רש"י:

לפי הראב"ד, הסוגיא מסיק דהיכא דנח ידו מתנועתו במקום פטור חשוב הנחה, ובמילא פטור על ההוצאה. וכ"ש לפי המהרש"א, שלא איירי הכא כלל שידו נח מתנועתו, אלא דהעומד במקום אחד על המקום פטור, הוי המעביר ידו עליו כנח במקום פטור, משא"כ במעביר למעלה מ', שאין האדם עומד במקום פטור ואדרבה הוא עומד במקום החיוב, לא הוי כנח במקום פטור וחיוב. ונמצא שאפי' לדעת התוס' אין זה הנחה מעלייתא וכ"ש לרש"י.

אלא צ"ל, דלענין קולא, כלומר כדי לפטור את האדם מהוצאה - להיות הפסק בין עקירה והנחה של חיוב, גם רש"י מודה שאם נח מתנועתו (ואולי אפי' פחות מזה, להמהרש"א), חשוב הנחה ופטור. ונראה לבאר זה ע"פ דברי התוצ"ח (ז, ד) על רש"י בדף ג, א. שרש"י כתב מאחר שידו לא ניח לא עקר מידי "ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה". וצ"ע מהו כוונתו, הרי עקירה והנחה הם חלק מהמלאכה ולא רק שבלעדם חסר ב' דרך הוצאה".

וביאר, שמצד עצם המלאכה גם רש"י מודה לתוס' דהנחת ידו חשוב עקירה והנחה, אלא שכיון שאינו עקירה והנחה מע"ג הרשות עצמו אינו "דרך הוצאה" ולכן פטור, עיי"ש באריכות. ואולי הביאור בזה הוא, כי אע"פ שיתבאר לקמן בפנים ששיטתו בזה הוא ע"פ כללות הבנת רש"י ביסוד מלאכת הוצאה, מ"מ הרי סוף סוף הנחה זו ביד העני וביד בעה"ב נק' הנחה, וא"כ יש שם עקירה כשמוציאים את ידם לחוץ, וא"א לפטורו רק בגלל גדר המלאכה ועיקר גדר הוצאה. אלא הטעם שפטור בפועל הוא, כי אין זה דרך הוצאה בפשטות.

ונמצא, שגם הנחה ע"י נח מתנועתו וכו', הוי הנחה מעיקר הדין, אלא שלענין חיובא א"א לחייבו כי אינו דרך הוצאה (וכן לענין להתיר הטלטול ממק"פ, אין סומכין על הנחה כזו), אבל לענין פטורי, ודאי יש בו דין הנחה להפסיק בין העקירה והנחה של חיוב, ומיושב היטב.

שדברים אלו של משה היו ביום אסור כלומר בשבת, ולכן משמע שדברים אלו הם הכרזה לצורך השבת, לכן מוכיח שזה הוראה של איסור הוצאה בשבת.

משא"כ התוס' (ד"ה וממאי) כתבו "ר"ח לא גריס כל זה. דהא אפי' בחול קאי נפקא לי' שפיר דהוצאה מלאכה הוא, דהא רחמנא קרי' מלאכה, כדכתיב איש ואשה אל יעשו מלאכה לתרומת הקדש וכתוב ויכלא העם מהביא, אלמא קרי להוצאה מלאכה". כלומר, לדעת התוס' הלימוד הוא ממה שהתורה קורא למעשה זו של הבאת נדבות מרה"י לרה"ר "מלאכה", א"כ יוצא שע"פ תורה פעולה זו של הוצאה נק' מלאכה, והרי התורה אסרה לעשות מלאכה בשבת, במילא נאסרה הוצאה בשבת. ומוכן שלא צריכים לומר כלל שמשה אסר להם בפירוש להוציא בשבת כמו שלא מציינו שמשה אסר בפירוש שאר הל"ט מלאכות.

וכבר הקשה הרשב"א מהו הסברא לגירסת רש"י דבעינן ראי' שמשה אסר להם בפירוש להוציא בשבת. וברשב"א מביא תי': כי אפשר לפרש שמלאכה כאן פירושו מלאכת נדבת המשכן ולא מלאכה לענין שבת, ורק אחרי שמוכיח שאיירי בהכרזה לכבוד שבת מוכח שאיירי באיסורי מלאכת שבת.

וצלה"ב במאי פליגי.

והנה בדברות משה (סי' א') ביאר באריכות מחלוקת התוס' ורמב"ן בענין הוצאה מלאכה גרועה:

דהתוס' כתבו (ד"ה פשט ב, א) "דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה"ר לרה"י מה לי מוציא מרה"י לרה"י". ומשמע שמוכן להם מה שצריך להיות הוצאה מרשות לרשות כדי להיות חייב, אלא שלא מוכן מדוע אסור רק בין רה"י ורה"ר ולא בין שני רה"י. משא"כ הרמב"ן כתב "הוצאה חידוש הוא, שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה"ר כגרוגרת חייב. משא"כ שאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות אלא איסורן מחמת עצמן". ומשמע להיפך, שלא קשה לו מדוע אסור הוצאה רק בין רשויות חלוקות ולא בין ב' רשויות שוות, אלא שקשה לו מדוע מותר לישא משא גדול בפנים ובהוצאה חייב אפי' במשא קטן.

נמצא מה דפשיטא לי' לתוס' שצ"ל שינוי רשויות תמיהה לי' לרמב"ן, ומה שפשיטא לי' לרמב"ן שהוצאה פירושו בין רשויות חלוקות תמיהה לי' לתוס'.

וביאר הדב"מ: כי לתוס' גדר המלאכה הוא מלאכת הטלטול דהעברת רשויות, מלאכת ההעברה, שזהו עבודה רגילה ומצוי' במלאכת בנ"א. אלא שהפלא הוא מדוע אין המלאכה רק בין רה"ר לרה"י ולא כל מעביר בין ב' רשויות של ב' בעה"ב, כמו שהוא במלאכת ההעברה המצוי'. ואדרבה עיקר מלאכת העברת רשויות של בנ"א הוא מבית לבית. משא"כ לרמב"ן, מוכיח שא"א שמלאכת הוצאה הוא מלאכת

הטלטול, כי הרי אפי' משא גדול מותר לטלטל בפנים, וא"כ מוכיח שמלאכת הטלטול הוא רק שינוי הרשויות, מה שמשנה ועוקר דבר מרשות לרשות, אבל עצם פעולת ועבודת הטלטול אינו ענין המלאכה. ולכן מובן מה שהוא דוקא בין רה"י ורה"ר, כי אלו הם רשויות הפוכות והוי שינוי בגדר מקום החפץ ע"י ההוצאה, משא"כ מרה"י לרה"י ליתא שינוי בגדרי הרשויות מצד החפץ, עיי"ש באריכות.

נמצא לפי זה, שלדעת התוס' מלאכת הוצאה הוא עבודה ומלאכה רגילה, שאדם עובד ועושה פעולה, והתורה אוסרת עבודה זו עליו. כמו שאסור לעשות פעולות חרישה ואפי', אסור להתעסק בעבודת העברה; משא"כ לרמב"ן, הרי מלאכת הוצאה "חידוש הוא" (ואינו נק' מלאכה כלל מן הסברא), כי אין כאן קפידא כלל על עבודת ופעולת המשא, ורק על שינוי הרשות שנגרם ע"י ההוצאה. וזה לא נמצא בכל המלאכות.

ולפי זה אפשר לבאר מחלוקת הנ"ל בין רש"י ותוס': לדעת התוס' כיון שבעצם הוצאה הוי עבודה ומלאכה רגילה (אלא שחידוש הוא שחל רק בין רה"ר לרה"י ולא בין שני רה"י), לכן מיד שקורא התורה לעבודה זו בשם "מלאכה", מובן לנו שזהו מלאכה השייך לל"ט מלאכות האסורות בשבת. משא"כ לסברת הרמב"ן שהוצאה הוא חידוש ממש, כי הרי אין כאן קפידא כלל על גוף המעשה שהוא עושה, לכן אפי' כשוראים שהתורה קרי לזה מלאכה, הרי אם אין הכרח ממש נצדד לפרש שאין כוונת הפסוק שההוצאה הוא מלאכה, אלא נפרש ש"מלאכה" כוונתו למלאכת נדבה וכו' כנ"ל, ורק מתוך ההכרח, כלומר אחרי שיש גז"ש וכו', צריכים לפרש שאכן התורה מחדש לנו חידוש זה שגם הוצאה הוא מלאכה האסורה בשבת.

נמצא לפי זה: לדעת התוס' גדר המלאכה הוא הטלטול וההעברה מרשות לרשות. ובסגנון הרגצובי: המלאכה הוא ה"פעולה" עצמה של הוצאה. ובסגנון בריסק: הוא מלאכת הגברא. משא"כ לרמב"ן ורש"י גדר המלאכה הוא מה שמשנה מקום החפץ מרשות לרשות. ובסגנון הרגצובי: המלאכה הוא ה"נפעל" ע"י פעולתו. ובסגנון בריסק: הוא מלאכה בהחפצא, שנשתנה ונעקר ממקום למקום.

ולהלן יבואר עוד כו"כ מחלוקת בין רש"י ותוס' שיבוארו ויובהרו עפ"ז.

עכ"פ, אם כנים הדברים, אפשר לומר שזהו יסוד מחלוקת רש"י ותוס' בגדר עקירה והנחה שנתבאר לעיל אות א' וב':

לרש"י, הצורך בעקירה והנחה במלאכת הוצאה הוא כי הוא עיקר ענין המלאכה: שהחפץ נעקר ממקום א' והונח במקום ב'. ולכן מובן הצורך שצ"ל עקירה והנחה ע"ג הרשות עצמה, ולא סגי בעקירת והנחת ידו וכו', כי כל ענין המלאכה הוא העקירה ממקום הראשון והנחתו במקום החדש, לכן צ"ל העקירה והנחה מע"ג המקום עצמו. וכן מובן, שאם החפץ מונח ע"ג קרקע חייב אע"פ שלא נח מתנועתו,

כי מאחר שהגיע למקום חדש ברשות חדש, הרי כבר נתחדש לו העקירה ממקום למקום גם בלי שינוח מתנועתו.

משא"כ לפי תוס', הצורך בעקירה והנחה אינו עיקר ענין המלאכה כלל, ואינו אלא שכך ציור המלאכה, שצריך שיהי' לו תחילה וסוף, כי הרי מלאכת ההעברה עצמו א"א בלי תחילה וסוף, והשאלה הוא רק מי התחילו וכו', וקבלו חכמים שציור המלאכה הוא שצריך לכלול התחילה וסוף בעצמו, כי צ"ל מלאכה חשובה וכו' עיי"ש בדב"מ. ולכן מובן, שעקירה והנחה לא צ"ל מע"ג הרשות עצמה, אלא העיקר שהתחיל המלאכה ברשות א' ומסיים המלאכה ברשות שני, אלא שצריכים שיהא נעקר ממקום ההתחלה ויהא מונח במקום שסיים, ולכן בעינין רק שיהי' נח מתנועתו ותו "לא בעי עקירה".

ה.

עוד ג' מחלוקת בענין גדר המלאכה

ולפי הנ"ל, שרש"י ותוס' חולקים לא רק במקור המלאכה אלא גם בגדר המלאכה, אפשר לבאר עוד מחלוקת שמצינו בין רש"י ותוס' בענין איזה דינים בהמשנה נמנו בהמנין "שתיים שהן ארבע":

(א) הגמ' (ג, א) מסבירה שבאמת הרי יש שמונה פטורים בהמשנה, ומהו הפירוש שרבנו הקדוש מנה רק ארבע פטורים (שתיים בפנים ושתיים בחוץ)? עונה הגמ', שרבי מנה רק "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת".

ופירש"י "כגון עקירות שהן תחילת המלאכה דאיכא למיגזר דילמא גמר לה". והתוס' (ד"ה פטורי) הקשו עליו "עקירה בלא הוצאה אינו אלא טלטול בעלמא ואין בה דרא דחיוב חטאת כלל". והתוס' פירשו "דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט ידו ומכניסה או מוציאה . . והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה".

וצלה"ב במאי פליגי.

ולפי הנ"ל ניחא קצת, כי אכן לפי התוס' ענין המלאכה הוא מלאכת ההעברה, ואם לא הוציא ידו כלל הרי עדיין לא התחיל כלל תוכן המלאכה, ולא מסתברא כלל שזהו הדין שמנה רבי במנין המשנה, משא"כ רש"י לשיטתי' ניחא, כי ענין המלאכה הוא עקירתו ממקומו הראשון והנחתו במקומו החדש, א"כ הרי עקירה עצמה הוא כבר חצי המלאכה, אלא שאינו נק' הנחה במקום חדש עד שיוצא מרשות שנעקר ממנו.

והתוס' לשיטתם, דעיקר המלאכה הוא ההעברה מרשות לרשות, לכן פירשו שאלו העושים עיקר תוכן המלאכה שפשטו ידם והוציאו או הכניסו החפץ אלו הם הדינים שמנה רבי במתני'. וכן יומתק לשונו, "שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט", כי לדעתו רובו ככולו של המלאכה הוא הטלטול וההעברה, משא"כ העקירה והנחה אינם אלא "מעט" של המלאכה. משא"כ לרש"י, העקירה והנחה הם הם עיקר המלאכה, ולא הי' מתאים לשון זה.

ולפי זה אולי אפשר לבאר עוד ב' מחלוקות בין רש"י ותוס' בענין: הכנסה בכלל הוצאה:

הגמ' (ב, ב) מקשה מדוע ביאר המשנה דיני הכנסה בכלל "ציאות השבת" שמשמע הוצאות ולא הכנסות. והגמ' מביאה ב' תירוצים: (א) רב אשי ענה "הכנסה נמי הוצאה קרי לה, ממאי, מדתנן המוציא מרשות לרשות חייב, מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י וקא קרי לה הוצאה. וטעמא מאי כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי לה". ו(ב) רבא עונה "רשויות קתני, רשויות שבת שתיים".

(ב) בדברי רב אשי פירש"י "מדתנן המוציא מרשות לרשות. קחשיב מנין אבות מלאכות בפרק כלל גדול". ומשמע שרצונו לומר, שגם במשנה דקחשיב אבות מלאכות כתב "מרשות לרשות", ומרמז בזה שנמצא דגם הכנסה הוא אב מלאכה ולא רק תולדה, וכ"כ הרמב"ן בהדיא. משא"כ התוס' (ד"ה מי לא עסקינן) כתבו "מ"ש דתני תולדה דהוצאה ולא תני שום תולדה בכל שאר מלאכות וכו'". הרי ברור שלדעת התוס' אין כוונת הגמ' כלל שהכנסה היא ג"כ אב מלאכה.

והנה, הגמ' להלן (צו, ב) כתב להדיא שהכנסה תולדה דהוצאה היא. וידוע מחלוקת הראשונים האם בפועל היא הכנסה אב מלאכה או רק תולדה, ובפשטות תלוי היא בג' השיטות בתוס' (ד"ה ולר"א דמחייב צו, ב) האם צ"ל מלאכה חשובה במשכן כדי להיות אב וכו' עיי"ש. אבל צלה"ב מדוע פי' רש"י הכא שרב אשי הכא חולק על הגמ' להלן.

וי"ל דתלוי בהנ"ל, לפי רש"י (וכן מפורש בדברי הרמב"ן, ומתאים לשיטתי' כנ"ל) דברי רב אשי הכא הם הם גדר המלאכה: עקירת החפץ ממקומו. וא"כ מסתברא שאם התנא כולל הכנסה בהגדרת המלאכה מסתברא שרוצה לומר שהוא ג"כ אב; משא"כ לתוס', אין דברי רב אשי הגדרת המלאכה כלל, אלא רק פי' כדי שיוכל לקרות להכנסה בשם הוצאה, אף שאין זה הגדרת הדברים כלל, לכן מסתברא לומר שאין זה אלא רמז לכלול הכנסה, ובאמת הכנסה הוא תולדה וכסוגיא המפורשת להלן.

ולפי זה אפשר לבאר עוד מחלוקת בסוגיא זו:

(ג) התוס' (ד"ה רבא אמר הב'. שבועות ה, ב) פירשו שבאמת רבא אמר דבריו לתרץ שאלה אחרת, כי אין סברא שרבא יחלוק על רב אשי, דהרי פשיטא שהתנא קרי להכנסה הוצאה. משא"כ רש"י פירש הכא "רבא אמר. דקשיא לך לישנא דיציאות וכו'", כלומר דלא כתוס' התם, אלא שרבא אכן בא לתרץ שאלת הגמ', וא"כ נמצא שרבא חולק על סברת רב אשי ולכן הוצרך לתי' אחר.

ואולי י"ל דתלוי בהנ"ל: לדעת התוס', לא איירי אלא בענין לשון בעלמא, ולכן כתבו התוס' מדוע יחלוק רבא ע"ז, הרי מפורש "המוציא מרשות לרשות" וכולל הכנסה. משא"כ לרש"י כנ"ל, הרי דברי גמ' אלו הם מחדשים ג"כ שהכנסה הוא אב מלאכה, והרי סוגיית הגמ' להלן מפורש להיפך! לכן רש"י הצטרך לפרש שיש בודאי דרך אחר ללמוד דברי המשנה, באופן שיתאים עם הסוגיא דלהלן שהכנסה היא תולדה ולא אב, לכן ביאר שרבא אכן חולק על סברת רב אשי.

1.

שני מחלוקת בענין "מקום" העקירה והנחה

ע"פ הנ"ל שרש"י ותוס' חולקים ביסוד מלאכת הוצאה ובגדר הצורך של עקירה והנחה, יש להמתיק מחלוקת רש"י ותוס' בהסיבה שצריכים מקום ד':

(א) הגמ' (ד, א) שאלה על המשנה "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' וליכא". ונתקשו בראשונים מהו יסוד הדין שבעינן מקום ד'.

רש"י פי' "מע"ג מקום ד'. דהוי מקום חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה". משא"כ התוס' פי' "אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד'. וכן ה' מסתמא במשכן. ועוד אומר ר"י דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ".

ונראה שרש"י מדוייק מאד לשיטתו: כיון שיסוד המלאכה הוא לעקור הדבר ממקומו ולהניח במקום חדש, הרי צ"ל שהמקום הוא מקום חשוב, דאי לאו הכי אין העקירה עקירה, כלומר אין כאן "מקום" שעקר החפץ ממנו, והרי זהו כל ענין המלאכה לעקור החפץ מ"מקום". ועד"ו בהנחה.

משא"כ לתוס' שאין דין עקירה והנחה אלא רק ענין פרטי כדי שיהי' מלאכה חשובה, צריך הוא לעשות התחלת וסיום המלאכה וכו', א"כ מהיכי תיתי שצריך מקום חשוב. לכן מפרש ר"ת, שאין הכי נמי, מקום ההנחה הוא בגלל שתהא המלאכה חשובה, ודרך הוצאה. והדרך הוא שהמעביר חפצים ומניחם, אינו אלא במקום שיהא שמור שם, שם הוא הדרך להעביר ולטלטל. ומאחר שאין סברא זו חזקה כ"כ, כי הרי אפשר לומר שלפעמים הרי מניח במקום קצר וכו', לכן מוסיף

שכן הי' מסתמא במשכן, וא"כ רק לזה יש מקור לאיסור. ועוד מוסיף ר"י שהוא גזה"כ. משא"כ לרש"י, ה"ז דין ברור ומוכרח, כי אין כאן עקירת חפץ ממקומו אם אינו מקום הראוי לקרוא מקום.

ועד"ז מצינו מחלוקת עמוקה בענין מחשבתו משויא לי' מקום:

(ב) התוס' (ד"ה אלא א"ר יוסף. ד, ב) הקשו מדוע לא תירצו בגמ' שמשנתנו לא בעי מקום ד', כי מחשבתו משויא לי' מקום. ותי' "הא דאמר מחשבתו משויא לי' מקום היינו שלא ניחא לי' בענין אחר אלא בענין זה. כמו משתיין ורק, שאינו יכול להשתין או לרוק בענין אחר". והרמב"ן הסביר, שכוונת התוס' לומר שאין המחשבה מחשיב את המקום עצמו, אלא מאחר שפי הכלב הוא המקום שנצרך כדי שיוכל לאכול, לכן בשביל הוצאה זו זהו הדרך של הנחה כד להחשיבו מלאכה. כלומר, שאין כאן חשיבות מקום, אלא רק חשיבות מלאכה. ומתאים עם הנ"ל שר"ת סובר שכל הצורך במקום ד' הוא כדי שיהא דרך הוצאה, וכאן מבאר שבהוצאה שנצרך הנחה על מקום קטן, כמו מאכיל כלב בפיו, לא צריך מקום ד', ופשוט.

אבל הרמב"ן חולק, כי הלשון "משויא לי' מקום" משמע שהמקום עצמו נעשה חשוב. אבל קשה לו האיך יכול מחשבת האדם להחשיב דבר שחוץ ממנו לענין חיוב מלאכה. ולשם קיצור נסכם ביאורו בדא"פ: מבאר שיש ב' שלבים בפעולת מחשבתו: שלב א' הוא כמו לתוס', כי מאחר שהוא צריך לתשמיש זה, נעשה מלאכה חשובה, ושלב ב' הוא אחרי שהוא נק' מלאכה, הרי נעשה פי הכלב חלק ממלאכת אכילה, ואכילה הוא דבר חשוב בעצם, ומעתה נעשה פי הכלב מקום חשוב מחמת המציאות של אכילה, עיי"ש. עכ"פ נמצא שהרמב"ן טרח לבאר שאכן מחשבתו משויא לי' להמקום עצמו להיות מקום חשוב. וזה מתאים להרמב"ן לשיטתו' לעיל, שעקירה והנחה הם הם עיקר המלאכה, וצ"ל מקום חשוב בעצם כדי להיות חייב על הוצאה.

והנה בדברי רש"י יש לכאן סתירה בענין זה:

דבעירובין (ד"ה מחשבתו. צט, א) כתב "מחשבתו שהוא צריך לכך משוויא לה הוצאה חשובה", הרי משמע כתוס'. אבל בשבת (ד"ה הכא דקא מכוין. קב, א) כתב "מחשבתו משויא לי' מקום, דהא אחשביה", משמע דמחשבתו אחשביה למקום, כלומר שהמקום נעשה חשוב. אבל אם נאמר שרש"י סב"ל כרמב"ן וכנ"ל, ניחא שפירושו בב' המקומות משלימים זה את זה, כי ע"י שנעשה מלאכה חשובה עי"ז נעשה מקום חשוב בעצמו. ורש"י ג"כ לשיטתו' דבעינן שהמקום עצמו יהא חשוב למהוי עקירתו עקירה והנחתו הנחה.

עוד יש להאריך בעוד כו"כ מחלוקת בין רש"י ותוס' שיומתקו לפי כל הנ"ל,
אבל המדפיסים דוחקים ועוד חזון למועד בעזה"י.



בענין נעץ קנה ברה"י

הגה"ח הרב שמרי' הלוי לאבקהאוסקי שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

שנינו במכילתין! "אמר רב חסדא נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע", ומובא בגמ' בהמשך למה ששנה לנו רב ששת שכרמלית "תופסת עד עשרה", שכוונת רב ששת לומר לנו שאין דין כרמלית למעלה מעשרה כמו שאין דין רה"ר למעלה מעשרה וכמו שמצאנו שאמר שמואל לרב יהודה שינא "לא תהוי במילי דשבתא למעלה מי" שבודאי לא היתה כונתו בקשר לרה"י שהרי שנה לנו רב חסדא שנעץ קנה ברה"י חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע".

ובפשטות נראה שיש כאן ב' דינים בדברי רב חסדא: א' – שרה"י עולה עד לרקיע ולכן הביאו הגמ' כאן בנושא שאין רה"ר למעלה מי' בניגוד לרה"י שעולה עד לרקיע. ב' – שאי"צ הנחה ע"ג מקום ד' ברה"י וכדמוכח בגמ' לקמן בע"ב "גופא אמר רב חסדא . . לימא רב חסדא דאמר כרבי . . ברה"י דכ"ע לא פליגי..",

אבל בפירוש רש"י כתב: "קנה – סתמי' אין רחב ד', וזרק – מרה"ר ונח על גביו, חייב – כמונח ע"ג קרקע דלא בעי הנחה על גבי מקום ד' ברה"י כדמפרש לקמיה בשמעתין".

היינו שרש"י מדגיש שהדין שרב חסדא בא להשמיענו הוא שא"צ הנחה ע"ג מקום ד' ברה"י, שהרי פירש שנקט ר"ח קנה בדוקא כיון שאין בו רוחב ד' שנמצא ברה"י לומר לנו שחייב כשזרק מרה"ר ונח ע"ג הקנה, הרי לנו דין חדש שבהנחה ברה"י אין צריך מקום ד'.

וצריך להבין בדברי רש"י: א' – למה לא פירש רש"י לכל לראש עיקר החידוש לכאורה בדברי רב חסדא שבשביל זה הביאה הגמ' דבריו כאן שהגם שמירי בקנה שסתם קנה הוא גבוה למעלה מי' אפ"ה חייב כיון שרה"י עולה עד לרקיע, שהרי גם אם נאמר שיש כאן ב' דינים בדברי רב חסדא וכמו שהביא רש"י בדבריו "כדמפרש לקמי' בשמעתין" אבל מיהת שלכל לראש היה צריך להביא ולהדגיש לנו ענין זה שרה"י עולה עד לרקיע שהוא העיקר כאן, ורק לקמן בשמעתין נוגע להסביר לנו איך מובן מזה שרב חסדא סובר דין השני.

וגם צריך להבין: אם נאמר שעיקר חידושו של רב חסדא הוא שא"צ הנחה במקום ד' ולכן הביא דוגמא מקנה שאין בו רוחב ד', אינו מובן סיוס דברי רב חסדא "מפני שרה"י עולה עד לרקיע", שדבריו אלו מחוסרי הבנה לכאורה דאך הוא טעם על זה שאי"צ מקום ד'? דבשלמא אם נאמר שעיקר חידושו רב חסדא הוא על זה שרה"י אינו מוגבל לגובה מסויים מובן מה שמסיים שחייב כשנח ע"ג קנה מפני שרה"י עולה עד לרקיע, אבל לפי מה שמשמע מרש"י שעיקר החידוש הוא שאי"צ הנחה ע"ג מקום ד' אינו מובן מה שמסיים "מפני שרה"י עולה עד לרקיע"?

ועוד צ"ל הסברת עיקר הדין למה באמת אי"צ מקום ד' בהנחה ברה"י, דהרי אם נאמר שיש לנו יסוד חזק לומר שצריך הנחה ע"ג מקום ד' וכמוכח מזה שהגמ' הקשה לעיל ד' ע"א קושיא גדולה על משנתינו, איך מגיע רב חסדא עם פשיטות כזה בלי לומר שום ראי' ואפי' הסברה למה כאן אי"צ לזה.

דבשלמא אם נאמר שחולק על עצם היסוד ולדעתנו אין מקום בכלל לחומר זה שצריך דוקא מקום דע"ד ה' לנו יותר קל להבין שיטתו שנאמר שלדעתו אין מקור ומקום לדין זה מעיקרא, אבל רב חסדא לא אמר כן שהרי הדגיש דוקא שמיירי ב"נעץ קנה ברה"י ונח על גביו", היינו שסובר שדוקא דין זה דוקא ברה"י, ודוקא לענין הנחה ולא לענין עקירה, הרי שסובר שיש בעצם דין שצריך מקום דע"ד, ואעפ"כ בקשר להנחה ברה"י סובר שא"צ, בלי שום ראי' והסבר לדבריו?

והי' אפשר לומר שרש"י כאן בא לתרץ קושיא זו שכתב "כמונח ע"ג קרקע דלא בעי..", וביותר מודגש זה ברש"י על הרי"ף שכתוב שם בזה הלשון "דכיון דכמונח ע"ג קרקע, לא בעי הנחה על גבי מקום ארבעה", ומשמע שרצונו לומר שהטעם שחייב כיון שנחשב כמונח ע"ג קרקע, אבל אינו מבואר כלל מהו ההסברה לומר כן, דאם נאמר שכונתו לומר שבגלל שהקנה נעוץ בתוך קרקע הרי זה נחשב כמחובר לקרקע, א"כ הוא הדין אמור להיות גם ברה"ר שאם נעץ קנה שהוא נמוך מעשרה ונח על גבי הקנה יהי' חייב, וזה לא מצאנו בשום מקום, ואדרבא ברש"י מבואר להיפך שכתב בהמשך דבריו "דלא בעי הנחה ע"ג מקום ד' ברה"י", היינו שמדגיש שכונתו להיפך שכיון שיש דין שאי"צ הנחה ע"ג מקום ד' ברה"י, לכן ומטעם זה דוקא נחשב החפץ שנח ע"ג הקנה כמונח ע"ג קרקע ולא להיפך.

ב.

והנה בדברי הראשונים שקו"ט בדברי רב חסדא אלו איך זה מסתדר עם הסוגיא שלילמה ששנינו שצריך מקום דע"ד והקשו מזה על משנתנו עד שחידשו שרק בידו של אדם אמרו ש"ידו של אדם חשובה לו כד' על ד"י, ותירצו בכמה אופנים, אלא שאינם מתאימים לדברי רש"י ובמילא א"א להסביר דעת רש"י עפ"י דבריהם, דהנה

בתוס' לקמן ח' ע"א ד"ה אמר ביארו "דטעמא דר' חסדא דלא בעינן מקום ד' ברה"י משום דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמי וחשיב כמונח ע"ג מקום ארבעה אבל בכותל בעינן שיהא בחור דע"ד", ובפשטות כונתו שדברי רב חסדא מיירי דוקא בתוך בית ששם נאמר בגמ' לעיל (ה' ע"א) "ביתא כמאן דמליא דמי". (ועיין מאירי איך מתאים זה עם נעץ קנה אפי' מאה אמה).

והנה בנוסף לזה שלכאורה אינו מובן כ"כ כונתו מכמה טעמים, הרי א"א לומר שרש"י סובר כן שהרי ברש"י מודגש כאן לכאורה היפך מזה שכתב בד"ה עד לרקיע, וז"ל: כל אויר שכנגד רה"י בין אויר חצר בין אויר עמוד בר"ה גבוה י' ורחב ד' כנגדו עד לרקיע שם רה"י עליו"ה הרי שמדגיש שדין זה של רב חסדא איירי בכל סוג של רה"י בין עמוד בין חצר, ואם מיירי דוקא בבית מהיכי תיתי לומר כן בכל רה"י.

ובדברי הרמב"ם מקשים שנראה סתירה בדבריו שמצד אחד הביא בריש פי"ג שאינו חייב על הוצאה והכנסה אא"כ עוקר ומניח ע"ג מקום דע"ד, ומצד שני הביא בפי"ד הי"ז הדין הנ"ל של רב חסדא שנראה שאין צריך מקום ד' ברה"י, וכמה מפרשים (ראה לדוגמא ראש יוסף) ביארו בדבריו שדעת הרמב"ם שבעצם צריך מקום דע"ד דלא כדעת רב חסדא, וזה שהביא דין של רב חסדא של נעץ קנה ברה"י הוא רק לומר לנו הדין שרה"י עולה עד לרקיע ובאמת מתכוין הרמב"ם למקרה שהקנה הוא יותר מדע"ד (או כדברי המאירי שמייירי שנח על הקנה מהצד ולא ע"ג הקנה שחייב מצד זה שנח בתוך האויר ורואה פני הקרקע).

אלא שזה אינו מתאים כלל לומר בשיטת רש"י ואדרבא נראה להיפך לגמרי שנראה שעיקר הדגשת רב חסדא הוא לומר לנו שא"צ מקום דע"ד בהנחה ברה"י, אלא שאינו מובן כלל איך ולמה משתנה הדין במקרה של הנחה ברה"י?

ג.

ואולי י"ל ביאור שיטת רש"י עפ"י דיוק בדבריו שכתב בד"ה עד לרקיע: "כל אויר שכנגד רה"י בין אויר חצר בין אויר עמוד בר"ה גבוה י' ורחב ד' כנגדו עד לרקיע שם רשות היחיד עליו", וי"ל שמדיוק הלשון כאן "שם רשות היחיד עליו", נראה שכוונתו לומר שחל שם עצם רשות היחיד עליו, ר"ל דיין זה רק אויר רה"י אלא שם רה"י עליו.

ובזה חלוק דין רה"י מדין רה"ר, שבדיני רה"ר נאמר ששם הרה"ר הוא רק על הקרקע של רה"ר ולא על כל השטח של האויר שלמעלה מהקרקע עד עשרה שזה נקרא בשם "אויר רה"ר", משא"כ בדיני רה"י נאמר שלא רק הקרקע והרצפה של

הרה"י הוא עצם הרשות ולמעלה עד לרקיע נחשבת כאוירו וכהמשכו אלא שכל המקום עד לרקיע הוא אותו דרגא של רה"י כמו הקרקע עצמה.

ולהבין דבר זה מהו ההבדל בין אויר הרשות לבין עצם הרשות, וגם ההבדל בין דין רה"ר לבין דין רה"י, צריכים להסתכל ולעיין בדינים של הרשויות, דהנה בנוגע לרה"ר רואים בכל המשך הגמ' שגדר של רה"ר הוא רק מקום שדורסים עליו רבים בפועל ולכן קרן זוית (וכן בין העמודים לדעת ר"י) אין עליו דין רה"ר הגם שלפעמים דורסים שם אבל אין זה משתמש באופן קבוע לדריסת רבים, ולכן מובן שרק הקרקע שעליו דורסים הוא המחשיבו ועושה כאן החלות שם רשות הרבים, ומובן מזה שגם אויר רה"ר עד עשרה אין שם דריסת רגל של רבים שהרי לא דורסים בהאויר ורק שכיון שמכח דריסת רגלים בקרקע נמצאים הרבים בדרך ממילא בתוך המקום וה"א"ויר" של רה"ר א"כ הפירוש בזה שנחשב כל האויר עד עשרה טפחים "אויר רה"ר" כיון שהמצאותם שם הוא בתור המשך ו"בדרך במילא" מדריסתם על קרקע רה"ר.

ובמילים אחרות: עצם המצאותם שם הוא מצד זה שזהו הדרך ששם עוברים וכל מה שמסתעף מזה הוא סניף של ענין זה, ולכן בנוגע לרשויות מתחלק לב' ענינים: יש עצם המחייב של הרשות שנקרא בענין זה "שם רה"ר" וזה חל על המקום שעליו דורסים שהוא הקרקע או על כל דבר שהוא פחות מג' בסמיכות לקרקע ששייך דריסה עליו, אבל שאר האויר שמג' עד י' שאין להם שימוש במקום זה מצד עצמו ורק מצד הימצאותם ודריסתם דרך מקום זה נקרא אצלנו "אויר רה"ר".

ובהמשך לזה יוצא שהאויר למעלה מעשרה ברה"ר, כיון (שכלשון רש"י ז' ע"א ד"ה חייב) "דלא שלטי ביה רבים" אין שייכות ושליטה שם לבני רה"ר אינו נחשב אפילו כאויר רה"ר, (וכפי שמודגש גם בלשון רש"י ט' ע"א (ד"ה דרך עליו) "שהגביהו למעלה מי' דלא שליט בי' אויר רה"ר") ולכן יוצא הדין שאין דין רה"ר למעלה מעשרה.

וכ"ז בגדר של רה"ר, אבל בנוגע לדין רה"י רואים ומודגש בגמ' שגדר רה"י הוא מקום שיש אפשריות של היחיד להשתמש שם, לא רק מקום שמשתמשים בו בפועל ובכלל זה שאין זה קשור לדריסת רגל של יחיד אלא עצם האפשריות שיחיד יכול להשתמש שם הוא הגורם שמקום זה יוגדר בגדר של רה"י, וכן מודגש בהטעם שהביא הב"י (סוף סימן שמ"ה) "שכל דבר שהוא ברשות היחיד הוא רה"י בין גבוה בין נמוך בין רחב בין קצר שכן דרך היחיד לבנות עליות זו למעלה מזו" וכן הביא הלבוש ואדה"ז בסי' שמ"ה סעיף ט' בטעם שרה"י עולה עד לרקיע.

(וחילוק זה מודגש ביותר בדברי אדה"ז בשולחנו בביאורו בדין חורים המפולשים מרה"ר לרה"י שפסק המג"א שדינם כרה"י ומסביר שם (בס"ח) שהגם

שבני רה"ר משתמשים שם, אעפ"כ "כיון שאפשר להשתמש מרשות היחיד הרי הם בטלים אצלם ונחשבים כמוה", הרי שלא רק באויר רה"י נגבהו ששם אין אף אחד שמשתמש שם הרי הוא נחשב כרה"י, אלא גם מקום שלכאורה אין היחיד משתמש שם כיון שבני רה"ר משתמשים שם, אעפ"כ כיון שבעצם יש עדיין אפשרות לבני רה"י להשתמש שם, הרי חורים הללו דינם רה"י).

וא"כ מובן מזה שאין הבדל בין הקרקע של רה"י או המקום בסמיכות לקרקע או קומת קרקע וכיו"ב לבין כל האויר בכל גובה שיהי' עד לרקיע שכולם הם באותו גדר של רשות היחיד, כיון שמה שמגדירו בתור רשות היחיד אינו קשור לדרגת ההשתמשות עד כמה משתמשים שם בפועל, אלא כל כמה שיש שם אפשרויות להשתמש שם אם ע"י בני' או ע"י נעיצת קנה או בכל דרך אחר, הרי אותו מקום מוגדר בתור עצם רשות היחיד בדיוק כמו קרקע הרה"י ממש.

ד.

והנה בטעם דין זה שהובא בגמ' שצריך עקירה והנחה ע"ג מקום דע"ד כתב רש"י לעיל ד' ע"א וז"ל: "מעל גבי מקום ד' דהוי חשוב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה וכו'", דיש לומר הכונה בדבריו שכדי לחייב על הוצאה צריך שיחשב שעשה עקירה ממש מהרשות שהחפץ נמצא בו, וכן צריך שיחשב שעשה הנחה ממש בתוך הרשות שהונח בו, ואם אין המקום דע"ד אין זה נחשב שעשה עקירה ממש מהרשות, כיון שלא נמצא לגמרי ברשות שעקר משם, וכן לא נחשב שהניח בתוך הרשות ממש, כיון שלא הניח על עצם הרשות.

(ונראה דוחק לומר שכוונת רש"י שצריך עקירה והנחה "חשובה", דהיכן מוזכר בתורה עקירה והנחה שנאמר שצריך שדבר זה הנזכר בתורה תהי' בצורה חשובה, ולכן נראה לומר שכוונתו לומר שכיון שגדר של הוצאה הוא ע"י עקירה והנחה מפני שרק בצירוף העקירה וההנחה נקראת ההוצאה המוזכר בתורה בשם הוצאה, הרי לזה צריך ג"כ שתהי' עקירה והנחה מהרשות עצמה, ולכן צריך שיהי' עקירה והנחה מע"ג מקום ד').

ושונה דרך זו לגמרי מדרכיו של התוס' שכתבו בזה ב' טעמים: א' – מצד "אל יוציא" ב' – מצד הרגילות שכך היו רגילים וכו'. משא"כ דרכו של רש"י הוא שמצד עצם הגדר שצריך עקירה והנחה הרי זה גופא מחייב שיהיה המקום שממנו עוקרים ושעליו מניחים מקום שנקרא שם הרשות עליו, ועי"ז הרי עקר מהרשות והניח ברשות, משא"כ כשעוקר מאוירו או ממקום קטן, הרי לא זה נחשב כעקירה ולא זה נחשב כהנחה.

ולפי זה יש לנו לומר שרב חסדא בא כאן בעצם להשמיענו דין זה שאין צריך מקום דע"ד ברה"י כמו שכתב רש"י, אלא שהטעם לזה מודגש בדבריו "מפני שרה"י עולה עד לרקיע", דהיינו שכיון שגדר רה"י הוא כל מקום שבו מכיון שכל מקום בין גבוה בין נמוך בין ארוך בין קצר הרי הוא ראוי להשתמשות יחיד, א"כ שם עצם הרשות (היחיד) עליו והרי נחשב זה כהרשות עצמה, וא"כ נמצא שכשנח ע"ג קנה או כיו"ב, הרי נח ע"ג הרה"י עצמה, ולכן הרי הוא חייב.

ויש לומר בנוסח אחר: קנה זה שנעץ ברה"י נעשה יסוד ועמוד שעל ידו יש אפשרות לבנות ולהשתמש במקום שע"ג הקנה, ואם כן אינו שונה מלדוגמא רצפת קומה שלישית בבנין שאם עוקר מהרצפה ההוא בודאי דינו שעוקר מרה"י לכל דבר, א"כ הוא הדין לגבי קנה שנעצו ברה"י, שהמקום מע"ג הקנה הוא כמו קרקע רה"י עצמה.

ונמצא שזהו כונת רש"י בהבנת דברי רב חסדא, שבא להשמיענו שנעץ קנה שאין כאן ד' הרי הוא חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע כיון שנחשב "כמונח ע"ג קרקע" (או בלשון רש"י על הרי"ף "דכיון דכמונח ע"ג קרקע"), שכמו שהנחה ע"ג הקרקע נקרא שהניח על עצם הרשות וחייב על הוצאה, הוא הדין כמונח על הקנה שהוא כמונח על הקרקע מפני שרה"י עולה עד לרקיע היינו ש"כל אויר שכנגד רה"י . . שם רשות היחיד עליו".

(ואולי י"ל שזהו גם הטעם שרש"י מאריך בכמה פרטים בזה שכתב "בין באויר חצר בין באויר עמוד", ש"ל אין זה רק להדגיש לנו עצם הדין שגם בעמוד אומרים שעולה עד לרקיע כיון שאומרים גוד אסיק מחיצתא (שבזה חלוק מדעת כמה מהראשונים לקמן צ"ט ע"ב עיין שם ברשב"א), שהרי דין זה כבר הוזכר לעיל ו' ע"ב שבעמוד אומרים הכלל של "גוד אסיק", אלא י"ל שכוונתו (גם) לומר לנו מה שעיקר כוונתו של ר' חסדא שרה"י הוא כל מקום שיש אפשרות להשתמשות יחיד, ולכן כל מקום ששייך לומר דבר זה שהוא לא רק בחצר אלא גם בעמוד כיון שלמעלה מעשרה ברה"י אין שם שליטה של רבים ולכן אינו מושלל משימוש יחיד הרי הוא בהגדרתו רשות היחיד.

ולהעיר שלפי המוסבר כאן מובן ההבדל בין דין עמוד שאומרים בו "גוד אסיק" עד לרקיע, לבין דין בור עמוק עשרה ורחב ארבעה שכתב רש"י לקמן ח' ע"ב בזה הלשון: "הרי הבור רה"י הוא משפת אוגנו ולמטה", היינו שבבור אין אומרים "גוד אסיק" עד לרקיע ורק משפת אוגנו, ולפי הנ"ל מובן שכיון שאין המחיצות העיקר בהגדרת רה"י, אלא העיקר הוא השתמשות של יחיד וזה לא שייך בבור כיון שעל שפת הבור הוא שטח של רבים ולכן לא שייך לומר "גוד אסיק" כי אם באויר עמוד או אויר חצר ואכמ"ל).

ואולי י"ל שזהו גם כונת הרמב"ן שכתב בדבריו לאחרי שהקשה איך מתאים שיטת רב חסדא עם הסוגיא דלעיל וגם אביי שמסביר דברי רב חסדא סובר מפורש לעיל שצריך מקום דע"ד? ומסביר בזה הלשון "ומדברי כולם נלמוד לפרש דהיינו נמי דאתא רב חסדא לאשמועינן דרה"י עולה עד לרקיע והוא כמונחת בקרקע ואע"ג דלא סבירא לן קלוטה כמי שהונחה דהנחה כל דהיא (ברה"י) מיהו היא הנחה כמו שהוא מקום ד', הילכך לא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' אלא כגון בר"ה אי נמי לאדם שהוא עומד ברה"י שאינו דומה לקנה נעוץ דהוא כרה"י עצמה".

היינו שלפי הרמב"ן אין הנקודה כאן שרב חסדא חולק על כל המושג שצריך מקום ד', וגם אין כוונת רב חסדא שמדובר בבית ו"ביתא כמאן דמליא", וגם לא הזכיר שקנה שמחובר לקרקע, אלא שבא רב חסדא לאשמועינן שגדר של דבר המונח ברה"י הרי הוא כמו עצם הרשות היחיד ולכן הרי זה כמו שמונח על מקום ד'. ודו"ק.

ה.

אלא שעדיין נשאר לנו לברר, דלפ"ז איזה הבדל יש בין עקירה להנחה מע"ג הקנה, ולמה מדגיש רש"י בדעת רב חסדא שא"צ הנחה ברה"י, דלכאורה לפי הנ"ל מהו ההבדל בין עקירה להנחה?

ולכאורה הפירוש בזה לדעת רש"י הוא על פי מה שנראה מהגמרא לעיל ה' ע"א שיש הבדל בענין דע"ד בין עקירה להנחה, שזהו שהוצרכנו לדין דע"ד הוא יותר כשמדובר ע"ד העקירה משא"כ כשמדובר בדבר ההנחה, והיינו שעיקר ההדגשה שכדי שיחשב עקירה חשובה היינו שנחשב באמת שעקרו מרשות שנמצא שם הוא יותר בדין עקירה מאשר בדין הנחה.

(דהגם שלעיל (ד' ע"ב) כשהביא רבה תירוץ שמשנתינו קאי לדעת רע"ק שסובר "קלוטה כמי שהונחה" הקשו בגמ' "ודלמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי" וחלקו בזה רש"י ותוס' ולפי תוס' באמת הכונה שם מצד זה שב' הטעמים שהביאו התוס' מיירי בעיקר בדין עקירה משא"כ רש"י חלק שם וסובר שהסברא "ודלמא עקירה הוא דלא בעי" מבוססת רק על דברי ר"ע עצמה (מזה שאינו מחייב שתים), דהיינו שלרש"י אין לנו סברא מצידנו לחלק ביניהם.

אבל באמת כל זה רק בתחלת הסוגיא שחלקו רש"י ותוס' בביאור דברי הגמ' על רבה, אבל בהמשך הסוגיא שהקשו לבסוף "ודלמא הנחה הוא דלא בעינן אבל עקירה בעינן" מקשה הגמ' מעצם הסברא (וכן מדויק הלשון "בעינן" לשון רבים, ולא כהלשון לעיל ד' ע"ב "ודלמא הנחה הוא דלא בעיא" לשון יחיד), הרי שאליבא דאמת יש סברא לומר שמעשה הנחה הוא "פחות" ממעשה העקירה).

וכיון שבסוגיתנו אין לנו ראי' ברורה מה היא דעתו של רב חסדא בענין עקירה מע"ג קנה לכן מדגיש רש"י בדברי רב חסדא שסובר שזה שנעץ קנה הרי הוא חייב הוא מצד זה שא"צ הנחה ע"ג מקום דע"ד ברה"י היינו שדין הנחה ע"ג הרשות עצמה מתקיימת על כל דבר שנמצא בהרשות (חוץ מאדם וכיו"ב שאינו קשור לרשות ולא יכול להיחשב במו הרשות עצמה).



גורם לכיבוי

הגה"ח הרב מרדכי דובער ווילהעלם שליט"א
ר"מ במתיבתא

איתא במכילתין (מז, ב.) נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה. ושואל הגמרא "לימא תנן סתמא כרבי יוסי דאמר גורם לכיבוי אסור".

ופירש רש"י כרבי יוסי. בכל כתבי הקדש דקתני עושה מחיצה בכל הכלים בין מלאין בין ריקנין כדי שלא תעבור הדליקה רבי יוסי אסור בכלי חרס חדשים מלאים מים שאין יכולין לקבל האור והן מתבקעים ומכבין את הדליקה.

והנה לקמן במשנה (קכ, א.) כתוב "ועושין מחיצה בכל הכלים בין מלאין בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה רבי יוסי אסור בכלי חרס חדשים מלאין מים לפי שאין יכולין לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה", והיינו שרש"י מצטט המשנה ומשמית תיבה אחת "לפי".

ובטעם הדבר יש לומר, דהנה כתבו התוס' ד"ה לימא "הוה מצי למימר וליטעמיך הא רבי יוסי גופיה לא אמרה אלא בדליקה משום דאדם בהול על ממונו אי שרינא ליה אתי לכבווי והכי מפרש בכל כתבי (לקמן קכ:) אבל הכא ליכא למגזר דהא יש כלי תחת הנר ואינו בהול".

ולאידך כתב בחידושי גור אריה "דודאי הכא נמי בהול דהכלי הוא של עץ שישרוף הכלי גם כן, ואפילו אם היה כלי של מתכות לפעמים יפול להב דולק ולא מהני וכמה דברים איכא למיחש ושייך שפיר אי שרית לי' אתי לכבווי".

והנה אם היה רש"י מצטט המשנה כמו שהוא "לפי שאין יכולין לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה" היינו מפרשים שמה שהגמרא שואל "לימא תנן סתמא כרבי יוסי" הוא מטעם הכללי "דאמר גורם לכיבוי אסור". והיה קשה עדיין קושיית התוס' "הוה מצי למימר וליטעמיך".

ולכן משמית רש"י תיבת "לפי" וכותב "שאינ יכולין לקבל את האור וכו'" והיינו שכך הוא המציאות! של כלי חרס חדשים מלאים מים, אבל הטעם הוא כמו שכתב הגמרא שם ד"אי שרית לי' [על ידי גרמא] אתי לכבווי [בהדיא]" היות דאדם בהול על ממונו וזה שייך גם הכא כמ"ש בגור אריה הנ"ל, ולא קשה קושיית התוס'. ודו"ק.

יסוד וסברת מחלקותם של רש"י ושאר הראשונים

הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)
תלמיד בישיבה

א.

מחלוקת רש"י ובעה"מ על מה פשיטא לי' לאביי

איתא במכילתין¹ "אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כר"ה ולא כרה"י, כרה"ר לא דמיא – מידו דעני, כרה"י לא דמיא – מידו דבעה"ב". ובכללות יש שני אופנים איך לפרש זאת:

(א) שיטת רש"י²: ההו"א שבא אביי לשלול היא, שכשאדם מושיט ידו לרשות אחרת, ידו נזרקת אחר גופו, היינו שאם הוא עומד ברה"י ומושיט לר"ה, נדון ידו כרה"י וכן להיפך. ופשיטא לאביי שאין הדבר מוחלט כ"כ, היינו שצ"ל שלמדה מועטת עכ"פ אין ידו נזרקת אחר גופו, ומצד זה הוי דינא דמתניתין שאין הבעה"ב חייב כשנוטל החפץ מיד העני הפשוטה לרה"י, וכן מנמק שאין הדבר מוחלט כ"כ לומר שיד האדם נזרקת אחר גופו להיחשב כרשות היחיד מדין המשנה שאין העני חייב כשנוטל החפץ מיד הבעה"ב הפשוטה לרה"ר.

(ב) שיטת כמה הראשונים³ ומהם בעה"מ (שאינם גורסין כרש"י אלא מקדימין "כרה"ר לא דמיא" ל"כרה"י לא דמיא", וכדלקמן): אביי בא לשלול ההו"א שהיד נדון כאותה רשות שהיא פשוטה לתוכה. ופשיטא ליה שא"א לומר כן, היינו שצ"ל שלמדה מסויימת ידו אכן נזרקת אחר גופו, ומנמק: "כרה"י לא דמיא מידו דעני, כרה"ר לא דמיא, מידו דעני" – דמזה שרואים בהמשנה שאין העני או הבעה"ב מתחייב מיד בהושטת ידו להרשות אחרת, מזה מוכח דידו של אדם אינה בטלה לגמרי להרשות שהיא פשוטה לתוכה, בין אם היא ברשות היחיד ובין אן היא ברה"ר, שאם היה הדבר כן היה מתחייב מיד בהושטת ידו.

ובשמן למאור⁴ מבאר את שינוי הגרסאות (מה שרש"י מקדים "כרה"ר לא דמיא" ובעה"מ מקדים "כרה"י לא דמיא"), וז"ל: "אמר [בעה"מ] קודם כרה"י משום דהוכחה שאינה כרה"י הוא מידו דעני דקתני במתניתין קודם פשט העני ידו לפנים ולרש"י הגירסא אינה לא כרה"ר ולא כרה"י משום דהוכחה דאינה כרה"ר הוא מידו דעני דפשט ידו לפנים דקתני קודם במתניתין וכו'".

(1) ג, ב.

(2) ד"ה אמר אביי פשיטא לי'.

(3) ר"ח, תוס' רי"ד, חי' הר"ן.

(4) שם ד"ה ר"ל דרש"י החליף.

קיצור המחלוקת: לדעת רש"י, ברור לאביי ממתניתין שידו של אדם אינה נדונה כהרשות שגופו עומד בה, ולפי כמה ראשונים (ומהם בעה"מ) ברור לאביי ממתניתין שידו של אדם אינה נדונה כהרשות שהיא פשוטה לתוכה.

ב.

שאלות א' על השני ואיך אפשר לתרצם

והנה הראשונים⁵ הקשו על רש"י: "איך יעלה על הדעת דידו הפשוטה לרה"י הי' כרה"ר שהגוף עומד שם, דפשיטא דאין היד הפשוטה לרה"י בתוך מחיצות תחלוק רשות לעצמה שתהי' רשות הרבים".

ועוד הקשו: "שהאיבעיא דאיבעיא ליה אם תעשה כרמלית אינה מענין הפשיטות, דידו אינה נגררת אחר הגוף לחייב הנותן בתוכו והנוטל ממנה, אבל לענין חזרתם אצלו אינה כמוחלקת ממנו, והאיבעיא הוא אם הוא כמוחלקת ממנו שאסור להחזירה אצלו".

והיינו שלפי שיטת רש"י אינה מובן המשך הגמ': "בעי אביי, ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגבי או לא", כי לשיטתו האיבעיא היה צ"ל האם יד האדם הפשוטה לרשות אחרת נחשבת כרמלית לגבי אדם הנוטל מתוכה, האם הוא חייב מצד זה שמוציא מכרמלית לרשות אחרת או לא, והרי אין האיבעיא אלא האם ידו מובדלת ממנו בענין שאסרו להחזירה אצלו, ובזה אינו נראה הקשר בין הפשיטותא להאיבעיא.

ואולי יש ליישב קושיא הא': נניח שאין היד חולקת רשות לעצמה, כי בודאי אין לה גדר רשות ככל הרשויות: ד' על ד' וכו', אבל עדיין אפשר לחשוב, דמכיון שהיד היא התפשטות מעצם הגוף, הרי אין לידון את היד כאילו הוי רשות לעצמה, אלא נידון אותה כרשות שעומד בה גופו, וכאילו רואים שהמחיצה המבדלת בין הרשויות מתחילה רק אחר היד, כחומרת היא רק המשך מהגוף.

ליישב קושיא הב': בסוגיא הקודמת באנו למסקנא שאם הטעינו חבירו מבעו"י והוציאן לחוץ משחשיכה, חייב לפי שאינו דומה לידו [הפשוטה לפנים וגופו לחוץ ונתן חבירו לתוכה, רש"י], והיינו מפני ש"גופו ניח ידו לא ניח", ומכ"ז מסתברא טובא שאין היד רשות לעצמה אלא שהיא נזרקת אחרי הגוף לגמרי. ופשיטא לאביי שא"א שבטילה לגמרי אל הגוף כנ"ל.

(5) חי' הרשב"א וחי' הריטב"א (הובא בשמן למאור, והעתקנו כאן את לשונו).

וא"כ נתעורר עכשיו שאלה חדשה: מאחר שאין היד באותו רשות ממש של הגוף, אלא שהוא כמעט מוגדר מצד הרשות שבו נמצא הגוף, וגם מהרשות שהיא פשוטה לתוכה, היינו שעכ"פ למדה מועטת נחשבת היא כרשות לעצמה, הרי "מהו שתעשה ככרמלית" – לגבי מי שהתחיל במלאכה והושיט ידו – האם קנסוהו רבנן ואסרו לו מלהחזיר ידו מצד זה דלאו בתר גופו גרירא והיא רשות לעצמה.

אבל עפ"ז יש לשאול לפי הראשונים הנ"ל מהו ההבנה החדשה שעורר שאלתו?

ויש לתרץ לשיטתם: ההו"א היא, דידו של אדם היא לגמרי כהרשות שהיא פשוטה לתוכה, אלא דפשיטא לאביי דא"א לומר כן לענין איחיובי מדאורייתא (ומכריח זאת ממשנתנו כנ"ל), וע"ז בא האיבעיא האם חייבוהו רבנן ע"ז ג"כ, שהן אמת שכדי להתחייב מן התורה צריך שיהי' עקירה והנחה גמורה מרשות לרשות, אך מכיון שעדיין מחשבינן ליה טובא כהרשות שהיא פשוטה לתוכה, אולי יש לרבנן לאסור לו להחזיר ידו מפני שהוא דומה למלאכה, (וע"ד מה שאסרו רבנן חצי מלאכה).

אך עדיין צלה"ב למה ראו רש"י ובעה"מ לחלק, דהיינו מהו סברת מחלוקתם.

ג.

בירור מחלוקתם ע"פ שיטתם וגירסתם ב"ידו לא ניח"

בגמרא דף ג' הובא בעי' דרב: "הטעינו חבירו אוכלין ומשקינן והוציאן לחוץ, מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ דמי ומיחייב, או דילמא לא. א"ל חייב, ואינו דומה לידו, מ"ט, גופו ניח ידו לא ניח". וטעמא דגמרא ע"ז שעקירת גופו אינה דומה להחזרת ידו, תלוי במחלוקת עיקרי בין רש"י לתוס':

גירסת רש"י⁶: "ידו לא ניח" – שיד האדם אינו מונח בקרקע אלא אם כן הוא ברשות אחת אם הגוף⁷, כי אז היד בטילה להגוף, אבל אם הושיטה לחוץ שוב אינה בטילה להגוף ובמילא אינו נקרא מונח. ולכן מותר להחזיר ידו, כי לא נח ברשות ב'.

גירסת תוס'⁸: "ידו בתר גופו גרירא" – ולכן כשהיד אינה באותה רשות של הגוף, אא"פ שתהי' הנחת ידו בהרשות שהיא פשוטה לתוכה, כיון דבתר גופו גרירא, וגופו אינו נמצא באותו רשות, היינו לאו כרש"י שידו לא ניח כפשוטו, אלא אכן נח אבל רק אצל גופו.

(6) ד"ה ידו לא ניח.

(7) ראה רשב"א ד"ה ידו לא ניח.

(8) ד"ה מאי טעמא.

נמצא שלפי שיטת רש"י אם הוציא אדם ידו מליאה לחוץ, בודאי שא"א לחייבו כלום מדאורייתא שהרי ידו לא נייה, ולכן א"א לרש"י לפרש הגמרא כאן לפי מהלך הבעל המאור, כי 1) לא יעלה על הדעת לחייבו מיד כשהושיט ידו לחוץ, דהרי לא נח (ידו, ובכך החפץ לא נח) באותו רשות, 2) ואפי' מדרבנן א"א לאסרו, שהרי מה עשה, כ"ז שלא הניח החפץ באותו רשות (שרובו) אחרת.

ולכן מוכרח רש"י לפרש שההו"א היתה שהיד נזרקה אחר הגוף לגמרי, שהרי ידו לא נייה (ברשות אחרת), ופשיטא לאב"י ממשנתנו שאינו כן, ואז בעי אב"י מהו שתעשה כרמלית (כנ"ל בארוכה) שאפשר שהחכמים עשו יד האדם כרמלית ממש⁹ כי יש בו קצת משתי רשיות (כנ"ל), ומה שלפי רש"י ידו לא נייה (דלכאו' מאי קמביעיא ליה לאב"י, דמכיון שידו לא נייה הרי אין בהחזרת ידו שום עקירת חפץ, ואיך יאסרו לו מלהחזיר ידו) אינו קשה, כי בהכרח שגדר דכרמלית שגזרו על היד הוא מיוחד לגבי שאר דין כרמלית שגזרו החכמים, וכנראה ששאר רשויות צריך להיות להם קרקע של ד' על ד', וגם שדינים תופס עד י' טפחים, ובודאי שענינים אלו אינם שייכים אל היד, אלא ידו כמות שהוא נקראת כרמלית ואינו ענין התלוי ברוחב או גובה, וגם אינו תופס עד י' טפחים, אלא הוא דין מיוחד והוא: ידו הוא רשות כרמלית, נמצא שכשהוציא ידו המליאה לרשות אחרת ונעשה ידו לכרמלית, הרי הפירות מונחות בידו – שידו הוא כרמלית, ואינו נוגע אם ידו לא נח מפני שהיד נעשתה לכרמלית.¹⁰

אבל הבעל המאור אזיל לפי גירסת התוס' ש"ידו בתר גופו גרידא" היינו שכשידו פשוטה לחוץ, זה דלא מיקרי הנחה (אף שמעיקר הדין יהא אסור לו להחזיר ידו, כשיטת בעה"מ שיהא ידו נידון כברשות שהיא פשוטה לתוכו) הוא לפי שידו בתר גופו גרידא, וממילא א"א לומר שנח ברשות, ומכיון שהחפץ נח באותו רשות שעקרו ממנו, הרי ייפטר על הוצאה זו. אבל אם אין היד נגרר לגמרי בתר גופו, היינו שנמצאת קצת ברשות אחרת (רשות ב') שהיא פשוטה לתוכה, הרי עדיין אפ"ל הנחת החפץ, כי כנ"ל – לפי הבעה"מ (גירסת התוס') היד אכן נח, אלא שמצד "ידו בתו גופו גריד" הרי החפץ נח רובו ברשות שהגוף עומד שם, ומקצתו ברשות שהיד

9) ויש מקום לשאול, אם ליד יש היגיון דכרמלית ולכן בדרך ממילא הוא כרמלית, הרי אי"מ הלשון ד"מ קנסינן" כי לכאורה אי"ז קנס אלא איסור (וכמו שכתבו התוס' ד"ה מי קנסוה. וראה לקמן הערה 11) אבל יש לתרץ, שאע"פ שיש לו היגיון דכרמלית, הרי אין יד אדם נקרא רשות וא"א לחייבו מדין ד' רשויות, וע"כ צרכינן גזירה. (ובדא"פ י"ל שבעי' דאב"י "מהו שתעשה ככרמלית מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא" הוא בעצם שני ענינים, א) האם יש ליד דין כרמלית ממש, ואפי' אם לאו ב) האם קנסוה מצד "הואיל והתחיל בה באיסור". וראה פנ"י שמחלק אלא באו"א). אבל צלה"ב שיטת תוס' בזה, שלכאורה הוא סובר שיש לו דין כרמלית אפי' בלי גזירה.

10) ובדא"פ י"ל שסברא זו דומה להסברא שמובא בדיון "אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים, מהו, מי אמרינן בתר אגוז אזלינן והא נייה, או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא נייה. (וסיים בתיקון)", הרי לסברא הא' רואים שיש מקום לומר שהאוכל נח ברשותה – הכלי, אע"פ שרשותה לא נח, ובנדו"ד הפירות נח ברשותה – יד האדם שהוא כרמלית, אלא שרשותה לא נח – כי ידו לא נייה.

פשוטה לתוכה, וע"ז יש לרבנן לגזור איסור מדבריהם, שהרי עשה כעין עקירה והנחה מרשות לרשות מיד כשהושיט ידו לרשות אחרת (אלא שאינה רשות אחרת לגמרי כדלעיל ולכן לא חייב מן התורה).

ד.

עוד חילקו במהיכן פשיטא לי' לאביי

אבל פירוש הנ"ל בשיטת בעל המאור, בורכתא היא, דאיך אפשר לומר שזוהי שיטת בעל המאור בהפשיטותא דאביי, והרי באם נפרש שההו"א היא שהיד נזרקה לגמרי אחר הרשות שפשוטה לתוכה, ואינה נגדרת אחר הגוף כלל, וממשנתינו למדים שאכן נזרקה אחר הגוף קצת, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, דאיך אפשר שלשיטתו ההו"א דאביי הוא שלכאורה מתחייב מן התורה מיד בהושטת ידו, והרי לפי מסקנת הגמרא בבעיא דרב מרבי, ו(אפי') לפי גירסת התוס' שידו בתר גופו גרירא, הרי אין ידו מונחת ברשות אחרת, אלא באותה רשות שעומד שם, ואיך יעלה על הדעת הו"א זו.

אלא נראה לומר שיש עוד ענין נוסף שבזה חילקו רש"י ובעל המאור, והיא מהיכן פשיטא לי' לאביי שסברתו בההו"א אינו נכון לגמרי: רש"י – ממשנתינו, בעל המאור – מבעיא דרב מרבי.

ההסברה בזה, רש"י סובר שאביי בא לאחרי מסקנת סוגיא הנ"ל שידו לא ניח, ולכן נדמה לו שאם פשט ידו לחוץ הרי היד לכא' הולך אחר הגוף לגמרי כי לעיל בהגמרא פסקו שידו לא ניח, אלא שפשט לי' ממשנתינו שא"א שהולך אחר גופו לגמרי, (כנ"ל). אבל בעל המאור סובר שאביי בא ללמד, שלפני שבא רב ורבי, ובאו למסקנתם שידו בתר גופו גרירא (כנ"ל), הי' ניתן לחשוב שידו הפשוטה לרשות אחרת נעשה כאותה רשות לגמרי, כי כן מסתבר (ומטעמים שנתבאר לעיל), אלא מאחר שבא רב ורבי וחידשו שידו בתר גופו גרירא, פשיטא לי' (ממסקנתם) שלא הוי גמורה כרשות שהכניסה לתוכה¹¹.

ועפ"ז מתורצת תמיהה הנ"ל על הבעה"מ (-) איך אפשר שההו"א היתה שהיד בטילה לגמרי לרשות הפשוטה לתוכה), כי ההו"א בא עוד קודם שנתחדש זה שחידשו ידו בתר גופו גרירא, ולכן ניתן לחשוב שידו נח ברשות אחרת ויתחייב, ועוד זאת שזהו ההנחה ראשונה מצד סברא, ובעיא דאביי (בהאם יש לרבנן לגזור ולמשווי ידו כרמלית) בא לאחר שידעין החידוש שידו בתר גופו גרירא. שאע"פ דפשוט דאינו מתחייב מן התורה בהושטת ידו בעלמא, שהרי ידו בתר גופו גרירא

(11) ראה לקמן אות ה, איך אפשר לדייק כ"ז בלשונם.

כנ"ל, עדיין אפשר שחייבוהו רבנן ועשו ידו כרמלית מצד זה שעשה כעין עקירה והנחה מיד כשהושיט ידו לרשות אחרת, שאינו לגמרי נגררת אחר גופו כנ"ל סוס"ג.

אך הא גופא שגיגורו רבנן ויעשו ידו לכרמלית טעמא בעי, שהרי מובן וגם פשוט שבכדי להתחייב צריכים עקירה והנחה מרשות לרשות ממש, ומאי איכפת לן כלל אם עושה דבר שנראה כהנחה, ועד שגיגורו רבנן לאסור לו להחזיר ידו הפשוטה?

אבל באמת אין זה קשה, שהרי ע"פ מה שנת' לעיל שבעה"מ אזיל לפי גירסת התוס'¹², הכל ניחא, שהרי לפי גירסא זו, ידו אכן מונחת בהרשות שהיא פשוטה לתוכה, אלא שנדונת כהרשות שגופו עומד בה (שידו בתר גופו גרידא), ומצד הנחה זו יש לרבנן לגזור גזירה ולמשווי ידו ככרמלית שהוא כעין הנחה ממש בהרשות שידו פשוטה לתוכו – בדוגמת איסור חצי מלאכה שאסרו חכמים.¹³

12) היינו שבעה"מ נקט כשיטת התוס' שם דף ג. אבל עדיין לא ס"ל להתוס' כשיטת הבעה"מ כאן, ע"פ מש"כ תוס' ד"ה מ' קנסוה, וד"ה כאן למעלה מ', דשם פירש שידו נעשה לכרמלית ממש, היינו כשיטת רש"י לעיל.

13) אבל לפי הנ"ל יל"ע בסוגיא המובא בדף ד: "דאמר אביי הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח אנופו דר' סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרי' שדי נופו בתר עיקרו" ושם חילקו רש"י ותוס' על פשט "שדי נופו בתר עיקרו" והרי נראה שחילפו דעתם ממה שביארו כאן: רש"י: "הווי כמונח ברה"ה על מקום ד' דעיקר מחשב לי' לנוף" – כשהחפץ נח ע"ג הנוף נידון כאילו נח על מקום ד' על ד' ברה"ה, כי העיקר דהאילן (גופו) מחשב לי' להנוף שיהי' כאילו יש לו התוקף ד' על ד'.

תוס': "והכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר ומיירי אפי' אין בעיקרו ד', דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו דהווי כרה"י וחייב" – כשהחפץ נח על הנוף, הרי הנוף נזרקת אחר גופו שנמצא ברה"י, ושם לא צריך מקום ד' על ד' אלא ניקלט באוירו, וחייב כאילו הוציא חפץ מרה"ר (מקומו הראשון), והכניסו לרה"י כי הנוף נחשב לרה"י.

נמצא מכ"ז שלפי רש"י עיקרו מחשיב לי' לנופו היינו שהנוף נחשב לרה"ר (ובהוספה שנחשב למקום ד' על ד'), ולפי תוס' נופו נזרקת אחר גופו, שזהו בדיוק היפך משיטתם לגבי יד האדם (לפי ביאור בפנים) שלפי רש"י יד האדם נזרקת (רובו) אחר גופו, אבל לפי תוס' (בעה"מ) ידו נבטל אצל הרשות שנזרקת לשם?

אבל י"ל שהא גופא – סברת שיטתם לגבי יד אדם, מחייב שלגבי נופו של אילן יהי' הדין להיפך. והוא: סברת רש"י לגבי יד האדם הוא, שפעולת היד אצל האדם היא, לעשות צרכי הגוף, וכאילו היד נחשבת לשלוחו, ולכן אפי' כשהיד פשוטה לרשות אחרת, עדיין נגררת אחר גופו, כי אפי' בהימצאו ברשות אחרת, הרי נמצא שם בכדי להביא חפץ לגופו או לשלוח חפץ מגופו, היינו שכולו בטל אצל הנוף. ולכן בסברא זו ניתן לומר שלגבי נופו של אילן, יהי' הדין להיפך, כי אין לומר שמציאות הנוף היא לעשות צרכי האילן, כי איפכא מיסתברא, הרי כל גופו דהעץ תלוי בנופו – בנופו גודל פירות האילן, בנופו יש צל, היינו שעצם האילן הוא הנוף, ועיקר האילן הוא שיהי' אפשר לנופו לעמוד ולעשות פרי וכו', וא"כ מסתבר שעיקר האילן יחשיב להנוף למקום ד' על ד' כפי שהיא במקומו – ברה"ר.

אבל התוס' הבינ כ"ז באו"א והוא, כשיד האדם פשוטה לרשות אחרת, מאי טעמא פשוטה לשם? כי רוצה לפעול משהו שם, היינו שהי' עוסקת באיזה ענין שהוא בהרשות אחרת ולכן בטל אצלה, ולפי סברא זו ניתן לומר שלגבי נופו של אילן יהי' הדין להיפך, כי מאי טעמא נופו פשוטה לרה"ר? הרי אין טעם, ובעצם ניחא לי' להבעה"ב שיהי' נופו של אילן ברשותו (רה"י), כי מוטב שיהי' פירותיו סמוך אצלו ויהי' הצל ברשותו, וזה שנופו נמצא ברה"ר הוא כאילו טעות ומצד ענין טכני, ולכן נחשבת לרה"י כי בעצם הוה לה להיות ברה"י.

ה.
לאמת ביאור הנ"ל ע"פ דיוקים בלשונם

כל הנ"ל יש לדייק בלשונם של רש"י ובעל המאור.

רש"י – ד"ה אמר אביי פשיטא לי': "ממתניתין ולמשוי דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה נזרקת אחר גופו לגמרי", והיינו כדלעיל שס"ל לרש"י שפשיטא לי' ממתניתין ולא מסוגית בעיא רב מרבי.

ד"ה בעי אביי: "השתא דחזינן כו' מי אחמור עלה רבנן למהוי ככרמלית כו' דכיון דלאו בתר גופו גרירא נעשית לה רשות אחרת מדרבנן וכו'" וכאן מוסיף רש"י מהו הגדר דכרמלית "לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י", שבהוספה זו יש לדייק שרש"י בא לבאר מהו גדר כרמלית בכלל, והוא שיש בו מעין רה"ר ומעין רה"י, אלא שאין בו עיקר רה"ר, שהוא הילוך רבים, ואין בו עיקר רה"י, שהוא תשמיש היחיד, ולכן מסתבר שגם היד שיש בו משתי הרשויות, יעשו לה ובדרך ממילא דין כרמלית¹⁴.

בעל המאור ד"ה כרה"י לא הויא: "והא נגעה בבעיא דבעא מיני' רב מרבי ובטעמי' דקא פשיט לי', ידו בתר גופו גרירא ולא הויא גמורה כרשות שהכניסה לתוכה. שמזה רואים שלש דברים: א) כדלעיל שלשיטת בעל המאור, ההו"א דאביי הי' עוד קודם החידוש דסוגית בעיא רב מרבי, ופשיט לי' מזה שחידש שם בהסוגיא דבתר גופו גרירא. ב) בעל המאור סובר כשיטת התוס' שם שגרסינן ידו בתר גופו גרירא. ג) זה שיש לחכמים לגזור ולעשות ידו ככרמלית הוא מצד זה שידו הפשוטה דומה לרשות אחרת מדאורייתא, אלא שלא הויא רשות אחרת לגמרי, ("גמורה"), ולכן סבירא לי' לאביי שיגזור חכמים שלא להחזיר ידו.

כ"ז הוא לפענ"ד ובדא"פ, וראה כמה מהראשונים¹⁵ והאחרונים¹⁶ שביארו באו"א, והקשו כמה מקושיות הנ"ל, ובעיקר על רש"י, וע"פ כהנ"ל יתורץ כמה מהקושיות על רש"י וגם על שאר הראשונים כאן, בסוגיית פשיטא ובעי' דאביי.

ואם שגיתי ה' הטוב יכפר.



14) ולא קשה לשון ומי קנסינן ע"פ מה שכתבתי בהע' 9.

15) ראה רשב"א ועוד.

16) ראה פנ"י ראש יוסף שבש"מ ועוד.

ביאור סברת התוס' ד"ה ארבע רשויות

הת' יהודא שי' אייכלר
תלמיד בישיבה

א.

ביאור סברת התוס' בהשקפה ראשונה

איתא במכילתין¹ "ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור", והולך ומפרט בהברייתא ההגדרות דרשויות אלו.

והנה ע"ז שבהברייתא מונה רק ד' רשויות לשבת הקשו התוס'²: "קשה לרשב"א ליתני ה' רשויות, דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, הזורק מרה"ר לתוכו או איפכא חייב ואין מטלטלין בו אלא בד"א". ותירצו: "וי"ל דההיא רה"י גמור, אלא דלענין מטלטלין בו אלא בד' אמות עשאוה ככרמלית, והרי כבר שנה רה"י וכרמלית ולהכי נמי לא תני חצר שלא עירבו".

והנה לכאור' הי' ניתן לומר בסברתם, שהאם למנות קרפף או לא תלוי בהאופן שלומדים פשט בד' רשויות לשבת:

דמעיקרא קסברו שפי' ד' רשויות הוא, שבשבת יש ד' אופנים לדין את המוציא והמכניס מרשות לרשות, ולכ"א מאופנים אלו יש מקרה מיוחד שבו שייך אותו הדין, היינו שיש ד' דינים השייכים להגברא, וע"ז הקשו התוס' דהלא מצינו קרפף שלא הוקף לדירה, שיש לו דין מיוחד (בהגברא) ש"הזורק מרה"ר לתוכו או איפכא חייב ו[אעפ"כ] אין מטלטלין בו אלא בד"א", ובמילא ה"ל להברייתא למתני קרפף בפ"ע.

וע"ז תירצו וחדשו שהפשט ב"ד' רשויות" הוא, לא שיש ד' דינים ושכל דין שייך לרשות מיוחדת, אלא שיש ד' הגדרות שונות בהחפצא דהרשויות עצמם, וממילא מובן מה שקרפף אינו נמנה בין הד' רשויות, שהרי נכלל הוא בהגדרה דרה"י, אלא שיש לו דין נוסף שלענין טלטול עשאוה ככרמלית.

(1) ו, א.

(2) שם ד"ה ד' רשויות לשבת.

ב. כמה קושיות על ביאור הנ"ל

אך באמת ביאור הנ"ל אינו מסתבר כלל, שהרי לפי הבנה הנ"ל בסברת התוס' שבהו"א קסברו שהד' רשויות הם ד' דינים מחולקים השייכים להגברא, ולמסקנא שהם ד' הגדרות שונות בהחפצא דהרשויות, א"מ מכמה טעמים:

(א) בלקו"ש³ מבאר כ"ק אדמו"ר על ענין הד' שומרים וזלה"ק: "כוונת השאלה "מאן תנא ארבעה שומרים" היא: מזה שהתנא נקט מנינם ("ארבעה שומרים הן") דלכאורה מניינא למה לי? – למד רב נחמן, שחלוקתם ל"ארבעה שומרים" אינה רק חילוק חיצוני, שבמציאת ישנם ארבעה אופנים בהמצאו של החפץ ברשותו של השומר (בלשון רש"י "זה בחנם וזה בשכר זה שואל וזה שוכר"), אלא שהם חלוקים גם בגדרם ומהותם". כלומר דמזה שהתנא נקט מנינם של השומרים מוכח שחילוקם הוא בגדרם ומהותם.

ובפשטות ניתן לומר שכן הוא הדברים גם כאן, דמזה שהתנא בהברייתא נקט מנין הרשויות – "ד' רשויות לשבת" – צ"ל שחלוקתם היא (לא רק בהדינים השייכים להגברא אלא גם) בגדרם ומהותם – החפצא דהרשויות, וא"כ איך סברו התוס' בהו"א שחלוקתם היא מצד הדינים השייכים להגברא.

(ב) בקושייתם א"מ מה שהקשו רק מקרפף, שהרי לפי הבנה הנ"ל בהו"א – שהם מחולקים רק בדינם – הוה להו להתוס' להקשות גם מזה שאינו מונה חצר שלא עירבו, שהרי גם לה יש דין בפ"ע (שאסור להוציא מרה"י לתוכו ולהכניס ממנו לרה"י⁴ ואעפ"כ אסור לטלטל בתוכו), ובפרט שנזכר להלן בהברייתא עצמו!

(ג) גם בתירוצם א"מ מה שכתבו דזה שאין מטלטלין בהקרפף אלא בתוך ד' אמות הוא מצד זה שעשאוה ככרמלית, דלכאו' הול"ל שהוא רה"י, ומ"מ יש לו דין מיוחד שאסור לטלטל בתוכה יותר מד"א.

ג. בירור הגדר דקרפף לפי קושיית התוס' ותירוצו

ולכן מוכרח לומר שאפי' בהו"א הבינו התוס' פשט בד' רשויות שהוא ד' הגדרות בהחפצא דהרשויות, וממילא מובן למה אינו מונה בהברייתא חצר שאינו

(3) חל"א ע' 114.

(4) ואף שגם הוא גברו כרשות היחיד, מ"מ אסור מדרבנן להוציא מרה"י לרה"י אחר בשבת.

מעורבת, שה"ה רה"י גמור אלא שיש בה דין נוסף בהגברא שאסור לטלטל בתוכה יותר מד' אמות.

אבל גבי קרפף, שאין שייך לומר עליו שהוא רה"י, שהרי בהגדר דרה"י כבר אמרו החכמים שהגדרתה היא שיהא "מוקף לדירה", והרי כל זמן שאינו כן, אפי' הוקף לגמרי אלא שלא הוקף לדירה, אין לעשותה לחפצא דרה"י, ובכן קרפף שלא הוקף לדירה, שבמילא אינו מוגדר כרה"י, הרי לכאן' הוי הגדרה חדשה בהרשויות של שבת והו"ל להברייתא למתני גם קרפף מבין שאר הרשויות.

אבל לפ"ז צלה"ב לאידך גיסא, דאם קושיית התוס' הייתה מיוסדת ע"ז שקרפף הוא הגדרה ומהות חדשה לגבי שאר הרשויות, א"כ מהו הכוונה בתירוצם שקרפף הוא באמת נכלל בגדר רה"י אלא שלענין טילטול עשאוה ככרמלית?

וי"ל הביאור בזה ובדא"פ, שבההו"א סברו שכשיש ב' ענינים שונים שנתערבו ביחד נעשים לגדר חדש, ובנוגע לענינינו, הקרפף כיון שיש לו מענין רה"י (מוקף מחיצות) ויש לו מענין כרמלית (לא הוקף לדירה), הרי הוא רשות המורכבת מכרמלית ורה"י, וממילא נעשה לגדר חדש, ולכן ה"ל להברייתא למנותו כרשות בפ"ע.

וע"ז חידשו התוס' שדבר שמורכב משני ענינים אינו נעשה למהות חדשה, אלא נשאר ב' דברים מחולקים, ולכן קרפף שיש בה מענין שתי רשויות – רה"י וכרמלית – אינו גדר חדש, ונשאר ב' רשויות מחולקים וכיון שהם כבר נזכרו בהברייתא, מובן שאין צריך להזכירו עוד.

וי"ל הסברא בביאור זה:

במקרה שרשות מסויימת מורכבת משתי רשויות לגמרי, זאת אומרת שבה מקויים כל התנאים לרה"י וכל התנאים לכרמלית, אז דוקא אומרים עליו שהוא רשות בפ"ע, שהרי אין רשות כזו קיימת כלל חוץ מזה.

משא"כ כשרשות זו אינה מורכבת לגמרי משתי הרשויות, אלא שיש לו פרט מרה"י ופרט מכרמלית, אז אין למנותו כרשות בפ"ע מפני שי"ל דמכיון שיש לו פרט מזה ופרט מזה, נחמיר עליו בהחומרות של כל אחד משתי הרשויות.

וזהו סברת השקו"ט בתוס', שבתחילה חשבו קרפף כרשות שמורכבת לגמרי מרה"י וכרמלית, ולכן הוי רשות בפ"ע וה"ל להברייתא למנותו.

ותירצו התוס' וחידשו, דמאחר שיש לקרפף רק פרט מב' הרשויות, ובלשון התוס': "אלא דלענין מטלטלין בו אלא בד' אמות עשאוה ככרמלית", לכן מסתבר לומר עליו שנכלל בהגדרתם ובמילא אין צורך למנותו שוב.



קרפף: מהו? ההנחה ההו"א והמסקנא דתוס'*

הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)
תלמיד בישיבה

א.

קושיות על ביאורו של הת' הנ"ל

לעיל כתב הת' יהודא שי' אייכלר ע"ד סברת ההו"א והמסקנא שבתוס' ד"ה ד' רשויות לשבת, דשם מציע שבההו"א ס"ל להתוס' שחילוק ד' הרשויות תלוי בדין הגברא ולכן מסתבר שקרפף יהי' רשות חמישית מפני שיש לו דינים מיוחדים – אסור להוציא ולהכניס ממנה לרה"ר, ואסור (מדרבנן) לטלטל בתוכה. וע"ז תירצו התוס' שחילוק ד' רשויות תלוי בהחפצא דהרשות, היינו גדר הרשות כמות שהיא בלי הוספת הדינים שגזרו חכמים עלי', ולכן לא מנתה הברייתא קרפף כי בגדרה היא או רה"י או רה"ר.

וממשיך שא"א לומר כן והביא ג' קושיות על ביאור הנ"ל:

א) בהסוגיא של "ד' שומרים" מבאר כ"ק אדמו"ר שהטעם ע"ז שהתנא נקט מנין שומרים (דלכאו' מניינא למה לי), הוא כי החילוק ביניהם אינו רק חילוק חיצוני בלבד, אלא שהם חלוקים גם בגדרם ומהותם, ולמד מזה שהדברים אמורים גם כאן, דמזה שתנא הברייתא נקט מנין הרשויות – "ד' רשויות לשבת" – י"ל שחלוקתם הוא (לא רק בהגברא אלא גם) בגדרם ומהותם.

אבל קשה להבין דבריו, כי בסוגיא זו כמו שנמצא בירושלמי¹ מונה ג"כ ד' רשויות לשבת אבל שם מוחלף מקום פטור במובאות שאינם מפולשין, שמובאות שאינם מפולשין בפשטות ה"ה רה"י גמור אלא שמצד הגברא יש לו דין מיוחד (כדלקמן) ומצד זה נמנה בפ"ע. ומזה למדנו שכלל זה שהביא מהשיחה (דזה שמזכיר מניינם הוא מפני שהם חלוקים בגדרם) לאו דוקא שייך בנדו"ד ואינו מהווה סטי' לפירושו.

ושם הקשה עוד שתי קושיות:

א) אם ההו"א אמנם היתה שיש לקרפף דין מיוחד מצד הגברא, ולכן ס"ל להתוס' שימנה כרשות חמישית, לכאו' הוה להו להקשות ג"כ מזה שאינו מונה חצר

* גליון על הנ"ל.
(1) סוף הלכה א'.

שלא עירבו, שהרי גם לה יש דין בפ"ע (שאסור להכניס לתוכה או להוציא מתוכה), ובפרט שמקרה זה נזכר להלן בהברייתא עצמו.

(ב) גם בתירוצם א"מ מה שכתבו דזה שאין מטלטלין בהקרפף אלא בתוך ד' אמות הוא מצד זה שעשאוה ככרמלית, דלכא' הול"ל שהוא רה"י ומ"מ יש לו דין מיוחד שאסור לטלטל בתוכה יותר מד"א.

ומחמת קושיות אלו הוכרח לבאר התוס' באופן אחר: אפי' בההו"א סברו התוס' שחלוקת הרשויות תלוי בהחפצא דהרשויות. ובוה מתורצת שאלה הב' דלמה לא הקשו התוס' מדין חצר שלא עירבו, כי שם גזרו חכמים רק על הגברא שלא להוציא ולהכניס (מפני שהוא דומה לרה"ר), אבל הרשות עצמה נשארת כרה"י גמור. משא"כ בקרפף שיש שינוי בהחפצא, שהחכמים עשאוה ככרמלית² ומצד גדרה המחודש ראוי הוא להימנות כרשות חמישית.

אבל עדיין דרוש ביאור בסברת ההו"א, ומה נתחדש במסקנתם, ולכן ממשיך שם לבאר: בההו"א סברו שכשיש ב' ענינים שונים שנתערבו ביחד נעשים לגדר חדש, ובנוגע לענינינו, הקרפף כיון שהוא כרמלית ורה"י שמעורבים זב"ז, ה"ה נעשה לגדר חדש – רשות בפ"ע. וע"ז חידשו התוס' דדבר שמורכב משני ענינים אינו נעשה למהות חדשה, אלא נשאר לב' דברים מחולקים, ובמילא קרפף שיש בו שתי רשויות – רה"י וכרמלית – אינו גדר חדש, ונשאר ב' רשויות מחולקים וכיון ששתיהם כבר נזכרו בהברייתא, מובן שאין צריך להזכירו עוד.

ולאחר מכן מבאר הסברא לזה גופא: שבההו"א חשבו הקרפף למהות בפ"ע ולפועל בהמסקנא מחשבים הקרפף לב' הרשויות, ולא כמהות בפ"ע, י"ל הביאור ובפשטות, דבמקום שהוא לגמרי כב' רשויות – סברת ההו"א כנ"ל – הרי מובן שנחשב כמהות בפ"ע, שהרי אין שייך לומר על מציאות דבר שהוא לגמרי כב' ענינים שונים ונכלל בהגדרת שניהם, (וע"ז הקשו קושייתם כנ"ל), אבל מאחר דקיי"ל בהמסקנא שגדר הקרפף הוא שיש בו מענין ב' הרשויות אף שאינו כמותם לגמרי, ובלשונו של התוס' "אלא דלענין מטלטלין בו אלא בד' אמות עשאוה ככרמלית", היינו שזה שהקרפף נחשב ככרמלית אינו אלא בהפרט של טלטול ד' אמות, ובכן מסתבר לומר שנכלל בהגדרתם.

ובתמהון רב קראתי ביאורו הנ"ל, והלא ראי' לסתור היא, כי זה היתה תירוצו הראשון בסברת ההו"א, ודחקו מצד ג' טעמים שונים, ועכשיו שכבר תירץ במהלך

2) שכרמלית היא רשות בפני עצמו ולא רק דין. ובלשון הת' הנ"ל: "אבל גבי קרפף, שם הוא דקא קשיא להו, שאין שייך לומר שהוא רה"י אלא דנוסף בה דין בהגברא, שהרי בהגדר דרה"י כבר אמרו החכמים שהגדרתו הוא ש"הוקף לדירה", וכ"ז שאינו כן, אפי' הוקף לגמרי אלא שאינו לדירה אין בזה לעשותה לחפצא דרה"י, ובכן קרפף שאינו הוקף לדירה, שבמילא אינו רה"י, הרי לכא' הוי הגדרה חדשה בהרשויות של שבת והוה ליה למתני' בהברייתא. וראה בהנסמן לקמן הע' 8.

אחרת, שאפי' בההו"א סבירא לי' שחלוקתם תלוי בדין חפצא, איך יבאר סברא זו שסבירא לי' להתוס' בהמסקנא שהוא רק פרט בהרשות, היינו רק לגבי טלטול גזרו, הרי זה ענין דגברא שמושלל לגמרי אפי' לדבריו!?

ועוד הרי לא ביאר שום יסוד והכרח לדבריו, ובזול דחק לפרש להסברא הקודמת של התוס' ומשום מה למסקנא ביארו באופן אחר, ועכשיו מוטלת השאלה – למה – (א) למה סבירא להו הנחת ההו"א. (וב) מה חידשו התוס' ששולל ההו"א מעיקרא?

וראיתי מבואר³, שברור לי' להתוס' שהסוגיא כאן בהבבלי מחלק ד' הרשויות, לפי אלו ששונים אחת מהשני' בהחפצא של הרשויות עצמן ולא (רק) בהלכותיהן, ובהקדים שמבואר לעיל שהירושלמי חולק על הבבלי בהד' רשויות, דהירושלמי אינו מונה מ"פ כרשות, ובמקומו מונה מבוא מפולש, ואולי י"ל (וידוע שמשדתלים שלא לאפושי מחלוקת בין הבבלי להירושלמי), דלא פליגי האם הוי מקו"פ מבוא שאינו מפולש רשות, אלא הבבלי מחשיב הד' רשויות איך שהן מצד החפצא, והירושלמי מחשיב איך הם נוגעים להגברא.

דהנה לגבי חיובי ואיסורי האדם לכאורה אין מקום כ"כ למנות מקו"פ כרשות בתוך הרשויות של הלכות שבת, דהרי במקום זה אכן אין שום חיובים או איסורים על האדם, ולאידך מבוי שאינו מפולש אפשר להחשיב כרשות בפנ"ע משום שהלכותי' לגבי האדם שונים משאר הרשויות (דמחד גיסא חייבים על ההוצאה ממנה ומאידך אסור לטלטל בה). אמנם כשמונין אותן מצד החפצא של הרשויות עצמן הרי ההיפך הוא הנכון: דמקו"פ היא רשות אחרת ששונה במהותה משאר הרשויות, משא"כ מבוי שאינו מפולש הוה בעצם רה"י, וזה שחכמים גזרו עלי' איסור טלטול לא הפקיע ממנה גדרה האמיתית, שהוא רה"י. ומובן דהבבלי מונה רשויות ששונים אחת מהשני' בהחפצא של הרשויות עצמן ולא רק בהלכותיהן.

ושפיר דייק, אבל גם הוא בביאור חידוש המסקנא לגבי ההו"א העלה בגמגום, ותוכן ביאורו הוא כעין ביאורו של התמים הנ"ל.

ב.

ביאור חדש במהלך התוס' מההנחה עד להמסקנא

ואוי"ל שבההו"א חשבו התוס' בחשבון זה: בחילוק ד' רשויות בכרייתא רואים דבר פלאי, והיא, יש רשות שנקראת רה"י ותוכנה – מקום שהיחיד יכול להשתמש

בו, ויש רשות שנקראת רה"ר, ותוכנה – מקום שרבים הולכים בו (שיש יכולת לזה) ונוסף לשני רשויות אלו יש מקו"פ ותוכנה שאין לה השתמשות מיוחדת היינו שאינה לא רה"י ולא רה"ר. הרי שלש רשויות נפרדות אחד מן השני לגמרי, אבל הברייתא מונה עוד רשות א' והוא כרמלית, תוכן הגדרתה צ"ע, שהרי בכמה פרטים ה"ה כרה"י, אבל בכמה ה"ה כרה"ר, ובהפרטים שאינם לא כזה ולא כזה, הרי היא מקו"פ, ומה ניתוסף ברשות כרמלית שנמנה כאחד מד' הגדרים במשנתנו?

ולכן ס"ל להתוס' שכשיש תערובת של כמה רשויות ברשות אחד, נעשה לגדר חדש, ובגין דא הקשה שהי' לי' למנות גם קרפף שהיא מורכבת של שני רשויות (רה"י וכרמלית), ואינה באותה גדר (התערובת ד) כרמלית, כי כרמלית מורכבת מב' (או ג') רשויות דאורייתא, וקרפף מורכב מרשות א' דאורייתא ורשות א' דרבנן, תערובת אחר ולכאורה נעשה לגדר חדש כמו שכרמלית נעשה לגדר חדש כנ"ל.

ובתירוצו של תוס', חידשו שזה שכרמלית נעשה לגדר חדש, אינו רק מצד ענין התערובת שבו, אלא יש עוד תנאי שצריך למלאות בכדי להיות א' מהגדרים דרשויות בשבת והיא: שרשות זו (שנתערב משאר הרשויות) צריך לחדש דין נוסף בנוגע לדיני טלטול בשבת, ובנדון זה בכרמלית ניתוסף דין ד"אסור מדרבנן" שלא הי' מקודם לא ברה"י ולא ברה"ר ולא במקו"פ, וכתוצאה מזה (קיום שני התנאים א) תערובת ב) ע"י תערובת ניתוסף דין חדש) נתחדש גדר חדש ברשויות דשבת. אבל בלי קיום תנאי הב' אינו גדר חדש בהרשויות דשבת, כי היא או כדין רה"י (לגבי הוצאה) או כדין כרמלית (לגבי טלטול) וכאמור לעיל, רשות שנעשה מתוך תערובת רשויות אחרות, אינו נעשה לגדר חדש ברשויות בשבת, עד אשר ע"י ניתוסף דין מיוחד ובקרפף אינו.

ובגין דא מתורץ ג"כ מה שהקשה הת' הנ"ל (ובספר לקט ביאורים) שלכאורה למה לא הקשו התוס' מדין חצר שאינו מעורבת, ואם לא ראה להקשות, למה הוצרך להבהיר את זה. וע"פ ביאור הנ"ל יובן, כי ההנחה שהי' להתוס' – שכשיש תערובת דשתי רשויות נעשים לגדר חדש, וכנ"ל הבין זאת מדין כרמלית – אינו שייך לענין חצר שלא עירבו (או מובאות מפולשין), ואין מקום לשאול אודותיהן, כי אינם תערובות של שתי רשויות, אלא הם רה"י ויש להם גזירה מדרבנן⁶ שאסור לטלטל יותר מד' אמות. אבל אחר שהבין התוס' שבכדי לחדש גדר חדש בהרשויות צריך להיות איזה דין מחודש שניתוסף ע"י, ה"ה מבהיר שזו היא הסיבה למה חצר שאינו

4) כדעת רש"י. אבל לפי תוס', וכן משמע מלשונו של אדמו"ר הזקן בשולחנו, צריך להיות הילוך הרבים בפועל ולא רק יכולת לזה.

5) מלבד החלק דרה"י ורה"ר אפשר למנות גם כחלק ממנה מקו"פ.

6) לאפוקי מגזירת כרמלית, שאינו רק דין על הגברא אלא היא דין בהפצא דהרשות, כנ"ל.

מעורבת אינו מנוי כרשות לפני עצמו, כי אין לה דין מחודש אלא היא או כדין רה"י (לגבי הוצאה) או כדין כרמלית (לגבי טלטול).

האם קרפף היא רה"י או כרמלית. אפשר שתלוי' במצבה?

ג.

קושיית ר' עקיבא איגר

איתא במכילתין⁷: "אמר מר אבל ים ובקעה והאיסטוונית והכרמלית אינן לא כרה"י ולא כרה"ר", "ובקעה אינו לא כרה"י ולא כרשות הרבים", ומקשה הגמ': והא תנן, הבקעה – בימות החמה רה"י לשבת ורה"ר לטומאה, בימות הגשמים – רה"י לכאן ולכאן". [ונמצא שלענין שבת הבקעה נחשבת לרה"י, ודלא כדשנינן בברייתא שהבקעה נחשבת ככרמלית].

ובגמ' מתרץ ב' תירוצים:

(א) "אמר עולא לעולם כרמלית הויא, ואמאי קרו לה רה"י, לפי שאינה רה"ר". ונראה לבאר הסברא לתירוץ זה, שבאמת הבקעה הויא כדאמרינן מעיקרא דהיינו כרמלית, והא דאמרינן במשנה שדינו כרה"י, הוא מצד זה ששם מדובר אודות הרשויות לענין טומאה ג"כ, ולענין טומאה אינן אלא שתי רשויות בלבד, רשות היחיד ורשות הרבים. ומכיון שאין לשון "כרמלית" נופל על ענין הטומאה, נמצא דאפי' כאשר המשנה שם מלמד דין הבקעה לענין שבת, צריך התנא להשתמש בלשונות בהתאם לדיני טומאה, וע"כ אמרינן דמשנה שהבקעה דינה כרה"י, כדי עכ"פ לאפוקי מדין רה"ר, אבל באמת נחשבת הבקעה ככרמלית.

(ב) "רב אשי אמר, כגון דאית לה [להבקעה] מחיצות, וכי הא דאמר עולא א"ר יוחנן, קרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה ואפילו כור ואפילו כוריים, הזורק לתוכו חייב, מ"ט מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין". מתרץ רב אשי ומחדש, ששם בהמשנה מדובר במקרה מסויים שהבקעה מוקף מחיצות, דבזה נחשבת היא כרה"י דאורייתא ולכן נקרא בהמשנה "רשות היחיד", שהרי שם מדובר בקרפף, דהיינו רה"י דאורייתא. [ושונה מדין כרמלית בזה שהוא חייב אם הכניס

מרה"ר לתוכה היותו רה"י דאורייתא, אבל עדיין דינו ככרמלית לענין טילטול בתוכה, שהרי לא הוקף לדירה].

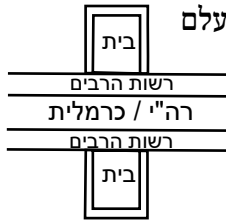
ואילו בהברייתא כאן מדובר בבקעה סתם⁸ (שאינה מוקף מחיצות), ולכן, אמרינן עליה ש"אינה לא כרה"י ולא כרה"ר" אלא שהיא ככרמלית, והמכניס מרה"ר לתוכה פטור.

ובגליון הש"ס⁹ כתב רע"א: "עי' לקמן דף פ ע"א ברש"י ד"ה והוא שיש חיוב כו' ודף צט ע"ב ברש"י ד"ה מוקף לכרמלית וצע"ג".

הנהה מתוך עיון בהסוגיות שצויינו שם, ניתן לירד לסוף דעתו ולהבין קושייתו.

בפרק המוציא יין¹⁰ מובא דיון בנוגע למי שהוציא בשבת שני חצאי גרוגרת בהעלם אחד:

"תנו רבנן, הוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא חצי גרוגרת בהעלם אחד, חייב, בשתי העלמות, פטור. רבי יוסי אומר, בהעלם אחד לרשות אחד, חייב, לשתי רשויות, פטור. אמר רבה, והוא שיש חיוב חטאת ביניהם אבל כרמלית לא".



8) ואין לשון בקעה ולשון קרפף בסתירה זו לזו, שהרי קרפף היינו בקעה אלא בפרט נוסף – מה שהוא מוקף במחיצות. ולכן מיייתי בגמ' ראי' להמשנה מדין קרפף, כי לפי תירוץ רב אשי, בקעה זו מוקף במחיצות. אבל עדיין קשה ליה לעולא (וכפי שממשיך בגמ') שאם אכן מדובר בבקעה שמוקף במחיצות, למה אינה נקראת בשם המכונה לה – קרפף.

אבל עיין ברש"י ד"ה אילימא דאי איכא מחיצה י' וכו' ששם מבאר רש"י כוונת הגמרא במה שכותב בנוגע להו"א בהסוגיא שא' מהתנאים בכרמלית היא, שצריך להיות מוקף במחיצה גבוהה י', ומביא רש"י דוגמא לזה מ"בקעה המוקפת גדר והיא יתירה מבית סאתיים ולא הוקפה לדירה" שלכאורה לפי הנ"ל לשון זה פלאי, כי בריש העמוד ביאר הגמרא החילוק שיש בין בקעה לקרפף, ולא עוד, אלא שגם מצד חילוק זה פילג עולא על רב אשי. והוה ליה לכתוב סתם קרפף. אבל אפשר לבאר זאת בפשטות, כאן בא רש"י להביא מקרה של כרמלית שיש לה מחיצה גבוהה י', ולכן אעפ"י שבלשון קרפף נכלל מחיצה גבוהה י', קרפף היא לשון כללי שמורכבת מכמה פרטים, ורש"י מונה אותם כאן והם א) בקעה ב) מוקפת גדר ג) יתר מבית סאתיים ד) לא הוקפה לדירה, אבל הפרט הנוגע כאן היא רק פרט הב' שמוקפת גדר ולכן פירט רש"י כל הפרטים בכדי להבהיר הפרט דמוקפת גדר, ואין זו רק הבהרה בעלמא (כי א"כ עדיין ה' מקום לשאול, שאין צורך לפרט כי זה עתה סיים הסוגיא בנוגע קרפף ומובן מאליו שיש לה גדר גבוהה י'. והתירוץ על זה –) כי הלשון דקרפף מלבד שאינו מדויק בנדו"ד אלא היא גם מוטעה כי כאן הגמרא רוצה להציע שהתנאי להיות כרמלית היא שיש לה גדר גבוהה י', אבל בנידון דקרפף זה שהיא נידון ככרמלית אינו מצד המחיצה שיש לה אלא איפכא המחיצה עושהו לרה"י! והדין דכרמלית בא מצד זה שאינה מוקפת לדירה ענין שאינה שייך לנדו"ד. ולכן פירט רש"י הפרטים דקרפף כי הוא רוצה להבהיר שמביא דין זה כי שם היא נידון ככרמלית והרי יש לה גדר גבוהה י', ובכך היא דוגמא מתאים לסברת הגמרא. ואכמ"ל.

9) ד"ה קרפף יותר מבית סאתיים.

10) פ, א.

ועל מימרא דרבה פירש¹¹: "שמופסקות ברה"י, אבל אם היה כרמלית מפסיקן כגון קרפף יותר מבית סאתיים או בקעה, וב' בתים פתוחים, אחד לרה"ר זה ואחד לזה, והוציא חצי גרוגרת מבית זה לרשות זה וחצי גרוגרת מבית זה לרשות זה שהיא פתוחה לה, חייב, דכיון דלא מפסיק לה רה"י חדא רשותא הוא".

והיינו שבא רבה ומוסיף בתנאי על שיטת ר' יוסי (שחייב אם הוציא שני חצאי גרוגרת בהעלם אחד ולרשות אחת, משא"כ לשתי רשויות שהוא פטור), שאינו פטור אא"כ שתי הרה"ר הן מובדלות ע"י רה"י באמצע, שרק לרה"י ישנו תוקף וחזקה מיוחדת בזה שמתחייב מדאורייתא כשמכניס מרה"ר לתוכה, ולכן בכוחה להפסיק בין שתי הרשויות, ולהשוותם שתי רה"ר מחולקות;

משא"כ כאשר שני הרה"ר מובדלות ע"י כרמלית באמצע, הרי מכיון שאין להכרמלית הכח לפעול חיוב מדאורייתא, ממילא אינו "חזק" כ"כ, ואין ברירה בין שני הרשויות, ונמצא שהיא רה"ר אחת ויהא חייב במקרה הנ"ל.

ומביא רש"י בפירושו שתי דוגמאות; קרפף יותר מבית סאתיים, ובקעה.

וזוהי תמיהת רע"א בהגליון, שמסוגיין בדף ז' למדנו שהקרפף נחשב לרה"י (אלא שלענין טלטול בלבד יש לו הדין דכרמלית), וא"כ א"מ מה שמונה רש"י "קרפף יותר מבית סאתיים" כאחד מהדוגמאות לכרמלית!

ובפרק הזורק¹² מובא ספק בענין כרמלית מוקף מחיצות:

"אמר רב מישא בעי רבי יוחנן כותל ברה"ר גבוה י' ואינו רחב ארבעה ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י וזרק ונח אל גביו, מהו, מי אמרינן כיון דאינו רחב ד', מקום פטור הוא, או דילמא, כיון דעשאו רה"י כמאן דמלי דמיא" [והוי ראש הכותל כחלק מרה"י].

ומתרצת הגמרא: "אמר עולא, קל וחומר – לאחרים עושה מחיצה, לעצמו לא כ"ש?".

ומבאר רש"י¹³ (א) באיזה כרמלית מדובר כאן, (וב) באיזה תנאים ניתן לעשותו לרה"י:

"בכותל זה הקיפו בקעה, שהיתה כרמלית ועל ידו נעשית רה"י, כגון שהוקף לדירה או לא הקיפו בו אלא בית סאתיים".

(11) ד"ה והוא שיש חיוב חטאת ביניהם.

(12) צט"ב.

(13) ד"ה מוקף מחיצות.

ומזה רואים לפי דעת רש"י כאן, שכדי להפוך בקעה מכרמלית לרה"י, צריך שיהא או מוקף לדירה, או שהבקעה היא רק בית סאתיים או פחות מזה.

וגם ע"ז תמה הגליון, דאיך מתאים זה עם המפורש בהמשנה שהביא עולא בסוגיין: "קרפף [היינו כרמלית מוקף מחיצות] יותר מבית סאתיים, שלא הוקף לדירה, ואפי' כור ואפי' כוריים, הזורק לתוכה חייב וכו' [מחמת היותו רה"י] – והרי שבקרפף דילן לא קיים אף אחד מהתנאים הנ"ל, ואעפ"כ דינו כרה"י!
ע"כ שני הקושיות של הגליון, וסיים בצע"ג.

ד.

תירוץ השפת אמת וחתם סופר וכמה קושיות עליהם

והנה כתב השפת אמת¹⁴ לתרץ קושיות אלו: "עי' בגליון הש"ס תמה על דברי רש"י לקמן ולכאורה יראה שיטת רש"י דדוקא כשאחר היקף בנה בתוכו דירה אע"ג דמעיקרא לא הוקף לדירה הוי רה"י אבל בליכא דירה כלל בהיקף בלבד לא הוי רה"י ביותר מב"ס וצ"ע".

כלומר, דזה שבסוגיין בדרך ז' נקרא הקרפף רה"י, היינו מפני ששם מדובר במקרה מסויים שמעיקרא הקיפו את הבקעה במחיצות סתם (שמצד זה גזרו חכמים לענין טילטול בתוכו), ורק לאחר זה בנו בו בית, ונמצא שנעשה לרה"י שהרי אינה מחוסרת דירין.

אמנם בהסוגיות שמהן הקשו בהגליון, מדובר שהקרפף נשאר כמות שהיא – לא הוקף לדירה, שהרי שם לא בנו בה בית לאחר ההיקף, ונמצא שהיא כרמלית ולא רה"י.

אך לענ"ד קשה לתרץ כן מכמה טעמים:

א) דאיך יכולים לומר דס"ל לרש"י שאפי' מדאורייתא אין קרפף יותר מבעת סאתיים נקרא רה"י, והרי פשיטא לן ממכילתין¹⁵ שהתנאי היחידה לרה"י דאורייתא הוא שיהי' מוקף מחיצות גבוה י'¹⁶ בקרפף שבסוגיין קיים תנאי זה, ומנין שצריך שיהא מוקף לדירה ג"כ?

14) וכן ביאר החתם סופר, ראה שם דף צט ע"ב ד"ה ומוקף לכרמלית.

15) עיין בהסוגיא, דף ו' ע"א וע"ב, ובפרט רש"י ד"ה קמ"ל.

16) כמובן מלבד שאר האופנים דתל גבוה י' או חריץ עמוק י', שהם שאר אופנים מאיך להפסיק דריסת הרבים, אבל כוונתם היא כמוקף מחיצות, ראה הגמרא שם. וד"ל.

מאן נקט שרש"י סובר שאפי' מדאורייתא אין קרפף יותר מבית סאתיים נקרא רה"י אם אין לה בית אפי' אחר היקף, והרי כ"ע מודו שהתנאי היחידה לרה"י מדאורייתא היא מוקף מחיצות והרי כאן בקרפף אפי' אם לאו הוקפו לדירה יש להם עכ"פ איזה גדר מסביבו, שכל גדר בלבד שיהי' גבוה י' כשר מדאורייתא. ואין מסתבר כלל לומר שלפי רש"י אינו חשוב כמחיצות מדאורייתא?

ואת"ל שכוונתו היתה בנוגע לגזירת חכמים לעשותה כרמלית (היינו שגם בהסוגיות שם, הקרפף הוא רה"י דאורייתא אלא שגזרו חכמים דין כרמלית עליו מפני שמחוסרת דירין, משא"כ בסוגיין ששם לא גזרו דשם נמלך ובנה בית אח"כ ונשאר רה"י דאורייתא), הרי אין לומר, שדינו ככרמלית מדרבנן לגבי טילטול, אבל עדיין נקרא ע"ש גדרו מדאורייתא, רה"י, ולא ע"ש גזירה זו שהוא ככרמלית, (לגבי טילטול).

וע"כ אין לומר שבהסוגיות שם המדובר הוא ברה"י דאורייתא אלא שגזרו בו דין כרמלית, דא"כ יהא נקרא ע"ש גדרו מדאורייתא, רה"י.

אלא צ"ל שעצם גדרו הוא כרמלית, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, איך יתכן שבהסוגיות שם יהי' לקרפף הדין ככרמלית, והרי המחיצה גבוה י' וכו'.

ואף את"ל שיש לחלק ביניהם בזה שכאן גזרו רק ע"ד הכרמלית (שמצד זה הוא האיסור לטלטל בתוכו) ובהסוגיות שם גזרו הדין דרשות הכרמלית¹⁷ (ולכן הגדירו רש"י שם ככרמלית), הרי מלבד הדוחק שבזה – למה יגזרו החכמים דין כרמלית לענין הוצאה ג"כ, והרי רה"י דאורייתא היא!

[ואוי"ל לדבריו, שראו החכמים להחמיר בקרפף בכל מה שאפשר, כי אף שהיא רה"י, הרי מכיון שאין בנ"א דרין בו ומחמת גודלו לא ניחא לאדם תשמישתיה (דלא משתמרת כדבעי¹⁸) לכן גזרו עליו החומרות דרה"י ורה"ר, אלא שהחומרות דרה"י כבר ישנן עליו מדאורייתא, ובכדי להוסיף עליו בהחומרות דרה"ר ג"כ, אסרו מלטלטל בתוכו.

ובפרק המוציא יין ראו לגזור מטעם סברא זו שהרי שם למדנו שאם הרשות באמצע הוי כרמלית, שתי חצאי הגרוגרת מצטרפות לחייב האדם בחיוב חטאת.

17) וכפי הנ"ל שרק לפי תוס' מוכח שיש לקרפף גדר דרשות כרמלית ולא רק דין כרמלית, אבל לפי רש"י מסתבר לומר שחולק על דברי התוס', ועיין שם.

18) כדלקמן.

אבל נוסף לזה שבזה אינו מתורץ אלא הקושיא בפירש"י בפרק המוציא יין¹⁹,
הרי עדיין קשה –]

ועוד (והוא עיקר) הרי זה יגרום לחולין בעזרה²⁰! דאם נאמר (בדף פ.) שהרשות
ונמצא בין שתי הרה"ר היא כרמלית, הרי יצטרפו ב' הרה"ר ויתחייב קרבן חטאת.
ונמצא שגזירת חכמים שהקרפף באמצע (שהוא רה"י דאורייתא) הוא כרמלית
יגרום שיחייב חטאת במקום שהתורה יפטרוהו, והרי אין החכמים רשאים לעשות
כן! ואפי' אם באו להחמיר!

(ב) הא גופא – סברת השפת אמת – טעמא בעי, כי לו יצויר כדבריו שהמקרה
שבו הגדיר עולא הקרפף להיות רה"י היתה כשבנה בו בית אח"כ, הרי למה זה יקרא
קרפף (כולל גזירת חכמים שלא לטלטל בתוכה) הרי היא רה"י גמורה, כי החיסרון
שהיתה בה (שלזה גזרו מלכתחילה) נתקן ע"י בניית הבית, כי עכשיו יש בה דיורין,
ולמאי נפק"מ כוונתו כשהוקפו?

ונראה שסתם דייק בלשון רש"י²¹, שרש"י מחלק בין אם בנה בה בית אח"כ.
ואה"נ שצריך להבין על מה כיוון רש"י בהתייבות "שאינן ביתו סמוך לה קודם היקף"
(ראה לקמן), אבל לכאורה אין זה כוונת רש"י בשאר המקומות, מצד קושיות הנ"ל.

ה.

הבנה חדשה בהחסרון של הקרפף

ומטעם הדוחק בכל הנ"ל נראה לתרץ שתי הקושיות של הגליון באו"א,
ובהקדים:

19) כי בדף צ"ט בפועל מקילין בזה שגזרו כרמלית, כי אינה נעשה לרה"י להיות חייב מצד זה שזרק
מרה"ר.

20) וכעין קושי זו ישנה גם בדף צ"ט, כי איך פטרוהו חכמים מקרבן חטאת במקום שהתורה הי'
מחייבו, כי מדאורייתא גדר כוז דיה לעשות מכרמלית רה"י ובכך הי' נכלל בדיון הגמרא, וכמסקנת הי'
הגמרא "קל וחומר לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, איתמר נמי... הזורק ונח על גביו חייב וכו'"
שמדאורייתא הי' מחוייב בקרבן חטאת, ואם נאמר שהוא כרמלית (שדינו היא גזירת חכמים) נמצא
שהחכמים פטרוהו, ומהיכן הי' להם כח זו?

ואפשר שעל שתי קושיות אלו כיוון הגליון ב"צע"ג" כי עד כאן פשטות כוונתו היתה רק דיוק בעלמא,
אבל שתי קושיות הנ"ל הם קושיות חזקות מאד.

21) דף ז. ד"ה כגון דאית לה מחיצות. ששם כתב בנוגע הטעם ע"ז שגזרו החכמים לגבי קרפף "שאינן
ביתו סמוך לה קודם היקף" ונראה שדייקו שלפי רש"י קרפף הוא שבשעת בניית הגדר, לא הי' בית
באותו רשות, אבל אפשר שבנה בית אחר בניית הגדר, וזה יפעול שמה"ת נידון כרה"י אבל החכמים
יגזרו שלא לטלטל בתוכה. אבל אם גם אחר בניית הגדר לא בנה בה בית, הרי גם מה"ת נידון ככרמלית.
לכאורה בזה מיוסד פירושם.

עד עתה פירשנו את דברי המשנה "מחיצה היא אלא שמחוסרת דירין" בפשטות – שהחסרון בהקרפף הוא ענין טכני, שאין שם בית ואין אנשים דרין בו, ולכן הוא בדומה לרה"ר וגזרו החכמים מלטלטל בתוכו (כמו כרמלית) כדי שלא יבוא להעביר ד' אמות ברה"ר.

אבל לפענ"ד אי"ז הדרך לפרש זאת:

בפשטות נראה לומר שהחסרון בקרפף אינו ענין צדדי שע"י יבוא אדם ויטעה, אלא החסרון הוא בהקרפף גופא. ובכן לפענ"ד י"ל, שהחסרון בהקרפף הוא בהדבר שמהווה את הרשות היחיד – המחיצות.

והביאור:

כשאדם בונה את ביתו, הוא בונה גם את הגדר מסביב להו ומובן בפשטות, דמכיון שכוונתו לדור שם, הוא יבנה גדר (ולא רק הבית) באופן מעולה (חזק ובריא, באופן שיוכל לעשות תשמישיו).

ולאידך מי שבונה גדר סתם ולא לדור בתוכה, לא יקפיד שהגדר יהי' מעולה כ"כ כמקרה הנ"ל.

וזהו הכוונה ב"מחוסרת דירין" – שהמחיצה גופא אינה מיועדת לשמירה מעולה מפני שחסר ענין הדירה בתוכה²², ובכן אינה גדר חזקה, ויוכל הרבים לדרוס עליו. ומאחר שאין לרשות זה ענין ה"יחידות", אלא שהיא קצת פרוצה לרבים, לכן גזרו עליו שתהי' לה גם החומרות דכרמלית (שמצד זה הוא האיסור לטלטל בתוכה).

אבל א"כ יש מקום להקשות, למה אם המדובר היא פחות מבית סאתים, שם די' אפי' במחיצה שלא הוקף לדירה, הרי גם שם חסר בהפרטיות? אלא שלא קשה מידי, כי יש ב' ענינים שמשלימות זא"ז ואם חסר אחת עדיין ישנה השני שדי' לעשות מכרמלית רה"ר: 1) מחיצה חזקה (כנ"ל אם הוקף לדירה יהי' גדר חזקה) 2) פחות מבית סאתים, כי אפי' בלי גדר חזקה ניכר שהיא רשות פרטי ולא יעבר שם אדם. אבל אם חסר שני הענינים אזי גזרו דין כרמלית. ולסכם: החיסרון בקרפף יותר מבית סאתים הוא חלישות בהגדר, שבשביל זה לא ירצה אדם לדור שם ולעשות תשמישיו, ויש לתקן זאת באחד משני ענינים – הוקף לדירה (גדר חזקה); פחות מבית סאתים (אינו פרוצה לכל עוברי דרך). ע"כ ההקדמה כללית.

22) ולכאן יש לדייק כן מלשון הגמ': "מחיצה היא, אלא שמחוסרת דירין", היינו שה"אלא מחוסרת דירין" קאי על המחיצה עצמה.

ו.

לתרץ הקושיא בדף פ.

הנה הקושיא דחולין בעזרה מוכרחת שיש רק אופן א' לתרצה, והוא, אם תמצא נפק"מ שגם התורה יודה שהגדר דרה"י נתבטל ונעשה לכרמלית (מקו"פ), כי בזה אין אחריות החיוב חטאת על החכמים אלא על התורה.

ובכן אולי יש לתרץ קושיית רע"א על פירש"י בפרק המוציא יין ובהקדים:

בעירובין דף כב ע"א מביא המשנה מחלוקת בין רבי יהודה והחכמים, בנוגע הדין דפסי ביראות "רבי יהודה אומר: אם הי' הדרך רשות הרבים מפסקתן יסלקנה (הדרך) לצדדים. וחכמים אומרים: אינו צריך. וביאור מחלוקתם מובא בגמרא ורש"י שם, שלפי רבי יהודה "אתי רבים ומבטלי מחיצתה" ולפי רבנן "לא אתי רבים ומבטלי מחיצתה".

מוכח מזה שיש ענין (עכ"פ לפי רבי יהודה) דאע"פ שיש מחיצות שכשרות מן התורה, אעפ"כ אפשר שאם יש רבים דורסין בין אותם המחיצות "אתי רבים ומבטלי מחיצתה".

נמצינו למדים שאפשר להיות מקרה כזה שיש מחיצות המהוות רה"י דאורייתא ואעפ"כ מתבטלות מחמת דריסת הרבים ונעשות לכרמלית (עכ"פ לדעת ר' יהודה).

וי"ל בדא"פ שבדף פ' עסקינן בקרפף כזו ש"אתי רבים ומבטלי מחיצתה", והיינו דמאחר שיש שני רה"ר משני צדדיה, מסתבר לומר שהרבים ידרסו דרך הקרפף כדי שיגיעו למחוז חפצם מהיר יותר, ובכן בודאי ששייך כאן הענין ד"מבטלי מחיצתה" ונמצא שהופקע קרפף מגדר רה"י אפי' מדאורייתא ונעשית לכרמלית.

ובזה מתורץ הקושיא בהגליון, דלפ"ז י"ל בפשטות שמה שמביא רש"י בפירושו "קרפף" כאחד מהדוגמאות לכרמלית הוא מפני שבנדו"ד (שיש רה"ר משני צדדיה וכו') יהא הקרפף נדון לגמרי ככרמלית – ואפי' מה"ת, שהרי המחיצות דהקרפף מתבטלות מטעם הנ"ל וגדר קרפף זו הוי כרמלית.

משא"כ הקרפף שבסוגיין ובכלל דעולא, הוי רה"י דאורייתא, ששם לא מצינו שהמחיצות מתבטלות שהרי אין שם דריסת רבים. והרי קיי"ל כנ"ל שכדי שתיעשה לרה"י גמורה, צריך שיהי' מחיצה מעולה.

ומובן שאין שני סוגיות אלו שני סוגיות מחולקות שאין ללמוד מאחד על השני, שהרי מוכח מהגמ' שאפי' "פסי ביראות" מהווים רה"י דאורייתא, אלא שגזרו חכמין דין כרמלית עליו מפני שאין המחיצות מעולות (שמבדילות מרה"ר).

ואותם הדברים ממש מצינו בהסוגיא בפרק המוציא יין, היינו שמדאורייתא, קרפף סתם הוי רה", אלא שגזרו בו דין כרמלית מפני שהיא "מחוסרת דיריין" שכנ"ל, הכוונה בזה היא שאין המחיצה מעולה כ"כ.

ומכ"ז מובן דשפיר יש ללמוד מהסוגיא ד"פסי ביראות" שסברת ר"י ש"אתי רבים ומבטלי מחיצתה" שייך בדף פ' ג"כ.

אבל עדיין צ"ב: הרי איתא במכילתין²³ "אמר מר – זו היא רה"י – למעוטי מאי? למעוטי אידך דרבי יהודה, דתנן, ר' יהודה אומר אם היתה דרך רה"ר מפסקתן יסלקנה לצדין, וחכמים אומרים אינו צריך". והרי אנו למדים שבמקרה זה אין ההלכה כר' יהודה אלא כחכמים, וא"כ איך אפ"ל שבפרק המוציא יין אזלינן לפי סברת ר' יהודה?

ואוי"ל שבנדו"ז גם החכמים יודו לשיטת ר' יהודה:

דהנה יש חילוק יסודי בין המקרה דפסי ביראות לנדו"ד בדף פ': בהמקרה ד"פסי ביראות" ישנו בור באמצע הרשות, ובור הוא רה"ג גמורה²⁴, ולכן זה שהחכמים סברו ד"לא אתי רבים ומבטלי מחיצתה" הוא רק מפני שבאמצע רשות זה ישנו בור (ולכן רובם של הרבים לא ידרסו שם), אבל בלי רה"י בתוכו י"ל שידודו לר"י.

(ואף שלמעלה כתבתי שלא מסתבר שהגדרת הרשות תלוי' בהאם ישנה בית בתוכה, אבל יש מקום לומר, שבנוסף לשני הענינים הנ"ל שע"י יוכלו לחזק הרשות, מסתבר לומר שגם מציאות דבית (רה"י) יחזק הרשות, כי אם ניכר שיש כאן רה"י הרי לא ידרסו הרבים עליו, וד"ל).

משא"כ בפרק המוציא יין, אין רה"י באמצע קרפף זה שגורם שלא תהיה שם דריסת הרבים, ולכן, סברא זו ("אתי רבים ומבטלי מחיצתה") עומדת בתקפה, וע"כ י"ל שכאן יודו חכמים לשיטת ר' יהודה.

וכן נראה לומר שבכדי ללמד חידוש זה נקט רש"י קרפף דוקא כאחד מהדוגמאות, שהרי לולא זאת לא היינו יודעים שכאן בפרק המוציא יין יודו החכמים לר' יהודה ש"אתי רבים ומבטלי מחיצתה".

(23) ו, ב.

(24) ובהכרח שהבור המדובר שם היא עמוק י' ורחב ד', כי אם לאו, מאי קשה מלכתחילה האם יש למלאות ממנה, הרי אינה רשות לעצמו ובטל אצל רה"ר ומותר למלאות ממנה מלכתחילה.

ז.

לתרץ הקושיא בדף צט:

ועוד י"ל, שביסוד הנ"ל (לעיל ס"ג) אפשר לתרץ את קושיית הגליון גם בפרק הזורק הנ"ל:

ע"פ יסוד הנ"ל מובן, בזה שקרפף יותר מבית סאתיים הוי רה"י דאורייתא הוא חידוש שחידשה תורה למרות שבסברא אין הדבר (שחסר שם ענין ההשתמשות ליחיד כנ"ל והיא קצת פרוצה לרבים).

ואילו קרפף פחות מבית סאתיים אינו חידוש כ"כ בזה שהיא רה"י דאורייתא אלא מסתבר הדבר מפני שיש בו ענין ה"יחידות", שהרי אינה פרוצה לרבים כ"כ.

ולכן, בפרק הזורק דשם קיי"ל למסקנא דחייב אם נח ע"ג הכותל שהרי "לאחרים עושה מחיצה לעצמה לא כ"ש", כתב רש"י בפירושו שהמדובר היא בקרפף שהוא בית סאתיים או פחות, דמכיון שמסתבר לומר על קרפף זה עצמו שהוא רה"י (היינו שאפי' החכמים יודו שאין זה חידוש), הרי אפשר ללמוד ק"ו גם על המחיצות עצמם שגם הם "חשבו כרה"י, והזורק עליו חייב".

משא"כ בהקרפף יותר מבית סאתיים שאודותה תמהו החכמים, הרי אף שיש לה מחיצות ולכן קיים התנאי היחידה²⁵ להיעשות לרה"י, אבל הכוונה והמטרה של התנאי – שיהי' ראוי להשתמשות היחיד – איננה כי היא מקום שהרבים ילכו בא (וחסר הפרטיות דהרשות)²⁶ ולכן אסרו בכל החומרות שאפשר כי היא רשות "חלשה". אבל אעפ"כ אם ככה היא מדאורייתא, אין רשאי לשנות אף שהוא דבר פלאי – חידוש.

אבל בנדו"ד (שרוצים לרבות הכותל שיהי' רה"י) באו להקשות האם תאמר שכשם שהכותל עשאו (מכרמלית) לרה"י, כן יאמר על הכותל – שיהי' נידון כמו רה"י, והסיבה לזה "קל וחומר, לאחרים עושה מחיצה לעצמה לא כ"ש!". היינו שהגמרא רוצה לרבות גם הכותל מצד פעולתה בהרשות. ולכן לא מנה רש"י קרפף יותר מבית סאתים כאחד מהרשויות שאודותם שואלת הגמרא, כי זה ש"לאחרים עושה מחיצה היא (כנ"ל) חידוש ביותר, ובכן אומרים הכלל ד"אין בו אלא חידושו" וא"א לרבות הכותל מצד הסברא ד"לעצמו לא כ"ש".

ועיינין היטב בכל הנ"ל, ותן לחכם ויחכים עוד.



(25) כנ"ל הע' 14.

(26) ראה מה שכתבתי לעיל בהסוגיא דבעי אביי לבאר שיטת רש"י בכרמלית, ע' 133.

"כאן בזמן שישראל שרויין במדבר"

הת' שניאור זלמן שי' גורארי'
תלמיד במתיבתא

א.

ב' אופנים בפי' הגמ'

איתא במכילתין¹: "תנו רבנן ארבע רשויות לשבת וכו' ואיזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה", ובעמוד ב' שואלת הגמ' על ברייתא זו: ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא "איזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין והמדבר", אמר אביי לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה".

הנה בפי' "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה" מצינו ב' פירושים:

א) פרש"י²: "בזמן שהיו ישראל במדבר חשיבא רה"ר. בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי.

ב) פירוש ר' אברהם (בן הרמב"ם) בשו"ת ברכת אברהם³: "בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו והוא מקום דירתן היה [המדבר] לגבן כמו בקעה ושדה וממאי דדמי להו, ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד הוא רשות הרבים וטעמא דמיסתבר הוא".

[וממשיך למפרש שכן הוא דעת הרמב"ם במש"כ⁴: "אי זו היא רה"ר מדברות ועיירות ושווקים ודרכים המפולשין בהן כו"⁵].

ב.

ביאור שיטת הברכת אברהם ע"פ דיוק בגמ'

ואולי י"ל בשיטת הברכת אברהם שדייק כן מלשון הגמ': "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר", (ולא כתב "בזמן שהלכו במדבר" או "שהיו" וכיו"ב), היינו דוקא בזמן שישראל "שרויין" במדבר, ובלשונו: "חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו

(1) ו, ע"א.

(2) ד"ה בזמן שישראל שרוין במדבר, וד"ה בזמן הזה.

(3) סי' ט"ז.

(4) הל' שבת פי"ד ה"א.

(5) וכן בכס"מ הביא דבריו, ושם השמיט מש"כ הברכת אברהם: "והוא מקום דירתן".

והוא מקום דירתן, דמכיון שהיו שרויים בהמדבר וזה הי' מקום דירתם, הרי פקעה גדרה מרה"ר, מפני שגדר רה"ר הוא מקום הילוך לרבים, ואילו המדבר בזמן שהיו ישראל חונים בו, הי' מיוחד להשתמשות היחיד.

משא"כ במדבר בזה"ו אינו מיוחד להשתמשות היחיד כלל, אלא הוא מקום הילוך לרבים לחלוטין, ובלשונו: "וכל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו", ה"ה רה"ר.

[ולהעיר ע"פ מש"כ בחידושי חתם סופר⁶: "למש"כ כ"מ רפי"ד בשם הר"ר אברהם בנו של רמב"ם ז"ל וכו' י"ל זה [שהמדבר הי' לגבן כמו בקעה או שבה] הי' משנה שני' ואילך אחר שנסדרו דגלים אבל בשעת נדבת המשכן שעדיין לא היו סדורים הוה רה"ר, עיי"ש. ובדברי יחזקאל⁷ חלק עליו ופי' שאין היותו רה"ר תלוי באם הי' שנה ראשונה או משנה שני' ואילך, אלא דוקא בשעה שהיו שרויין באהליהם אז חשיב כרמלית, אבל בשעת נסיעתם אז חשיב רה"ר אפילו לדגלי המדבר].

ובגוף הענין, בכוונת הברכת אברהם ראה בהערה⁸.

(6) ו, א.

(7) סי' ה' סעיף כ"ג.

(8) הנה בכוונת ר"א יש לפרש בב' אופנים:

(א) במעשה רקח (על הרמב"ם שם) מפרש, שאין כוונתו לומר שבזמן שהיו ישראל חונים במדבר היה המדבר רה"י אלא שכוונתו היתה "דבומן שהיו ישראל הא' שרויין שם והיו מחנותיהם סדורים כלומר דהיה המדבר מוקף מהם והם היו האדונים אז לפי שעתן, אף דלגבי דידהו הוה רה"ר גמור [שלישראל הי' הילוך לרבים], מ"מ מהך טעמא גופא לגבי אחרים לא הוה רה"ר, והיינו "לגבן" שכתב [ר"א] ז"ל, כלומר: לגבי דידן. וזהו מה שתירצו בגמרא כאן בזמן שישראל שרויין וכו' וזה מה שמסיים 'וטעמא דמסתברא הוא', דבאמת שם רה"ר ר"ל שהוא מופקר לכל בשווה, משא"כ בזמן שהוא שלא היה הפקר שוה, אלא להם דוקא.

(ב) ברשימת חוברת כ"ט, הביא כ"ק אדמו"ר דברי ר"א וזלה"ק: "ר"א בן הרמב"ם כתב שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאור"א הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמה"ד [שהמדבר הוא הילוך לרבים ואינו מחולק למקומות מפורטים], ורק שמחנה לוי' שהכל שכחים אצל מרע"ה רה"ר היא, וכמ"ש בפירש"י שבת (צו): "וכתב 'ולכאו' התי' דוחק קצת". ואח"כ כתב 'ואולי אפ"ל בתירוץ הר' אברהם ע"פ המובא בתוד"ה אלא (חולין פ"ח): שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח, וא"כ הי' דינו כשדה.

ואם תאמר א"כ למה לי' לתרץ בש"ס 'בדברים שבאין להם ממדינת הים', כיון שבמדבר גופא הי' צומח, דיש לומר דישאל לא היו זורעים (ורק מעצמו הי' מצמיח) כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם, שעל פי' ד' נסעו גו". יעוי"ש.

ממש"כ "כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם, שעל פי' ד' נסעו" יש להעיר ממש"כ ברש"ש חולין שם: "כשבאו שם ישראל הי' מצמיח. ק"ק הרי התלוננו ואמרו לא מקום זרע (חוקת כ). וי"ל דתלונתם היתה על אשר לא מצאוהו זרוע בבואם. כי לא יוכלו לזרוע בעת בואם. כי עפ"י ה' נסעו ופן לא יתמהמהו שמה עדי יגיע זמן הקציר ויהי' יגיעם לריק". ואכמ"ל.

ג.

ביאור גירסת רש"י

אמנם, לרש"י אית גירסא אחריתי: "בזמן שהיו ישראל במדבר חשיבא רה"ר, בזמן הזה וכו".

וי"ל בזה דאית לי' לרש"י הגי' "בזמן שהיו ישראל במדבר" (ולא כתב "בזמן שישראל שרויין"), כי לפי שיטתו, הרה"ר תלוי רק באם היו ישראל שכיחי שם או לא⁹, דא"כ הוה לן הילוך לרבים וה"ה רה"ר, ולא איכפת לי' אם היו שרויין וחונים שם או לא, ולכן כתב "בזמן שהיו ישראל", ולא "בזמן שישראל שרויין"¹⁰.

ולהעיר שכן מצינו גי' זו בחידושי הריטב"א (החדשים): "כאן בזמן שהיו ישראל במדבר. וא"ת בזמן ההוא מאי דהוה הוה. וי"ל דהכי קאמר, קמ"ל דכל היכא דשכיחי ביה שישים רבוא כי התם אף על גב דלא קביעי הוי רשות הרבים". וכן גרס הר"ן.

וע"פ ביאור הנ"ל בגירסת רש"י יומתק מש"כ הריטב"א בעירובין¹¹: "רש"י ז"ל אינו מצריך שיתיישבו בעיר ס"ר, אלא שיכנסו בה ס"ר באלו הכרכים והעירות שהם פתוחים למקומות הרבה ורגילין בהם סוחרים וכיוצ"ב". שי"ל שלכן כתב רש"י "בזמן שהיו ישראל במדבר" (ולא גרס "שרויין"), דלפירוש הריטב"א א"צ "שיתיישבו בעיר ס"ר" אלא רק "שיכנסו בה ס"ר", ולכן גרס רש"י: "בזמן שהיו וכו".



(9) עיין ברשימות הנ"ל בהערה הקודמת.

(10) אלא שלפ"ו צ"ע במה שכתבו התוס': "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם שישים רבוא כמו במדבר", והיינו דאין צריך שיהיו חונים ושרויים במדבר, ואעפ"כ גרסו "כאן שישראל שרויין במדבר".

(11) נט, ע"א.

גדר "מתעסק בעלמא אנא"

הנ"ל

א.

ב' פירושים ב"מתעסק בעלמא"

איתא בסוף מסכת שבת¹: "עולא איקלע לבי ריש גלותא חזייה לרבה בר רב הונא דיתיב באוונא דמיא (בגייגת מלאה מים, רש"י²). וקא משח³ ליה, אמר ליה אימר דאמרי רבנן, מדידה דמצוה דלאו מצוה מי אמור? אמר ליה מתעסק בעלמא אנא".

הנהגה בפ"י "מתעסק בעלמא אנא", כתב הרי"ד⁴: "איני מתכוין למדוד אלא מתעסק אני לשחוק ואיני צריך לדעת מידת המים כו".

על דברי הרי"ד כתב כ"ק אדמו"ר במכתב⁵: "מתעסק אני לשחוק ואיני צריך לדעת מידת המים. התיבה שהוסיף הרי"ד לשחוק (וצריך חיפוש אם נמצאה הוספה זו, או כיו"ב – במפרשים) – לכאורה י"ל מל' משחקין בכדור בשבת. היינו אף שצ"ל מדידה מדויקת, בכ"ז מתעסק בעלמא נקרא ומותר, כיון שהוא מודד רק בשביל השחוק וא"צ לדעת מידת המים. והוא כדעת אבי העזרי (טאו"ח סוס"ש^ו) דמותר למדוד ג' אמות ג"פ ולחוש כו', והטעם – כי מתעסק הוא.

אבל יל"פ "לשחוק" מל' שחוק וקלות ראש, משחק אני (משלי כו, יט) דאין הכוונה כלל למדידה, כ"א מתעסק בעלמא. וראה בפ"י הר"ח: מתעסק בעלמא אנא כלומר אני מודד ולא מתכוון למדידה אני וכל' רבינו הזקן בשו"ע שלו (סש"ו סעיף יח-יט): מודד שלא לצורך כלל ואז דוקא מותר, ובהנ"ל דלחשישה – מדידה חשיבה (אלא שמותר מפני שהיא מדידה דמצוה). וצ"ע". עכלה"ק.

ממכתב הנ"ל יוצא, שבגדר "מתעסק בעלמא אנא" שבסוגיין, יש לפרשו בב' אופנים:

(א) שהוא מודד, אך כוונת המדידה היא רק בשביל המשחק, ולא איכפת לי' מידת המים.

-
- (1) קנז, ב.
 - (2) תוס' פ"י: "אמבטי של מים וכך פירש בערוך". ובפ"י הריבב"ן: "בכלי של מים". להעיר שכ"כ ברשימות חוברת י"ב: "בכלי של מים".
 - (3) ר"ח פ"י: "וזהו מודד המים גובה במים ורוחבו". וכן פ"י הר"ן.
 - (4) בספר פירוש ופסקי הרי"ד (מהדורת חסרייק) ע' תפט.
 - (5) אג"ק ח"כ ע' שלח. ונדפס גם בלקו"ש חי"א ע' 280.

(ב) שהוא מודד, אך אין כאן כוונה ושימת הדעת (ואפי' לא למשחק) על המדידה כלל, כ"א ש"מתעסק בעלמא"⁶.

ב.

גדר "מתעסק בעלמא" בשיחת כ"ק אדמו"ר

והנה בשיחת ש"פ בשלח תשמ"ב⁷ הקשה כ"ק אדמו"ר על סיפור הנ"ל:

כיצד יתכן שרבה בר רב הונא שהוא אמורא, ולא סתם אמורא אלא אמורא המכונה בתואר "רבי" (כידוע שרבה הוא שם מקוצר במקום "רבי אבא") יתנהג באופן של "מתעסק בעלמא" – ההיפך ממש"כ בפרקי אבות⁸ ש"כל מעשיך יהיו לשם שמים", ובפרט ביום הש"ק?

ובשיחת ט"ו בשבט⁹ מבאר קושיא זו:

דנה שאלה הנ"ל מתבארת בכמה ספרים; בספר "יד אליהו" מבואר: "החכמים ע"ה אחר כל השתדלותם שלא להרהר בד"ת במקומות האלה שאסור להרהר בהם בד"ת, מ"מ אגב אונסי' יוכל להיות שיהרהר לפעמים בד"ת בלא נתכוין לכך. לכן אמר לו רבה שמתוך שרצה להעתיק דעתו מד"ת בעת שרחץ במרחץ שאין להרהר שם בד"ת, והעמיק דעתו במדידת המים שבאמבטי להעביר ד"ת מדעתו. ולכן א"ל לעולא מתעסק בעלמא אנא, פי' לא כשאר מתעסק שבש"ס שנתכוין לעשות מלאכה של היתר ומתוך כך עשה מלאכה של איסור, אבל אני לא נתכוונתי לשום מלאכה בעולם, ואפילו של היתר, רק להעביר דעתי מד"ת, ומתוך כך עלתה בדי מדידה בלא מתכוין".

ועד"ז מבואר בספר "בן יהודע": "להיותו יושב ערום בתוך המים שהיו צלולין, לא הי' אפשר שיעסוק בתורה אפילו בהרהור כו' וחושש פן יעבור בלבו הרהורים של חול, לכן הוכרח להיות מתעסק בעלמא במדידה שאינה צריכה, כדי שיפנה לבו לזאת עד שיעבור זמן ישיבתו במים".

אבל – במחילת כבוד תורתם – תירוצים אלו אינם מובנים:

הגדר ד"מתעסק" בהלכה הוא – שעשיית המעשה היא ללא כל כוונה, היינו, אע"פ שעושה תנועות בידיו כו', אין כוונתו לעשות מעשה זה.

(6) ובל' ר"ח הנ"ל: "אני מודד ולא מתכוון למדידה אני".

(7) נדפס בתו"מ התועדויות תשמ"ב ח"ב ע' 832 ואילך.

(8) פ"ב מי"ב.

(9) שם עמ' 860 ואילך.

ולדוגמא: "מתעסק בחלבים ועריות", "מתעסק בקדשים", וכיו"ב שהכוונה בזה היא למעשה ופעולה בעלמא, ללא כל כוונה.

והנה, אם נאמר שמדידה זו נעשתה כדי שלא יהרהר בדברי תורה – לא מספיק הפעולה באופן ד"מתעסק בעלמא", פעולה ללא כוונה, כי כאשר מדובר אודות יהודי שכל מעיינו בלימוד התורה, "תורתו אומנתו", ולכן צריך הוא לחפש עצות שלא יהרהר בדברי תורה בשבת וב"אוונא דמיא" – הרי בהכרח שיעסיק את מחשבתו בענינים אחרים (ולדוגמא: עניני חשבונות, וכיו"ב), ואילו פעולה באופן ד"מתעסק בעלמא", ללא מחשבה, לא תסייע להשגת המטרה שלא יבוא להרהר בדברי תורה!?

וביותר אינו מובן, הרי בשו"ע¹⁰ מובא עצה כיצד להיזהר שלא יבוא להרהר בד"ת במקומות שאסור להרהר בהם בד"ת, "לחשוב חשבונותיו", וביום השבת שבו גזרו רבנן שלא לחשוב חשבונותיו שמא יכתוב, העצה היא לחשוב בעניני חשבונות שאינו צריך להם כלל¹¹, וא"כ בודאי הי' לרבה בר רב הונא להתנהג כן ודלא באופן של מתעסק. עכתדה"ק.

ג.

סברת פירוש הנ"ל וקושיית כ"ק אדמו"ר ע"ז

ואולי י"ל שסברת ה"יד אליהו" וה"בן יהודע" היא כעין אופן הא' הנ"ל, דהיינו שהוא מודד, אך כוונת המדידה הי' רק בשביל שלא יבא להרהור תורה, ולא לדעת מידת המים. וכלשון היד אליהו הנ"ל: "והעמיק דעתו במדידת המים שבאמבטי להעביר ד"ת מדעתו".

וע"ז הקשה כ"ק אדמו"ר, שהגדר ד"מתעסק" בהלכה הוא, שעשיית המעשה היא ללא כל כוונה, היינו, שאע"פ שעושה תנועות בידיו כו', אין כוונתו לעשות מעשה זה¹², ודלא כסברתם שבמדידתו היתה כוונה ותשומת הדעת.

(10) או"ח רס"ה.

(11) שם שש"ז סי"ג.

(12) ולכאו' י"ל שקושיא זו הוא גם על אופן הב' הנ"ל ד"מתעסק בעלמא" (ראה לעיל סעי' א'), דלפי משנ"ת בהשיחה, גדר דמתעסק הוא שעושה תנועות בידיו ללא כל כוונה כלל, רק שעושה מעשה המדידה ע"י תנועות ידיו, משא"כ לאופן הב' הנ"ל, היינו שהוא מודד, אך אין דעתו וכוונתו ע"ז.

ד.

ביאור על מה שמביא העצה ד"לחשוב חשבונותיו"

ובשיחה הנ"ל הקשה עוד, שלפירושים קשה על מה שהוצרך למדוד באופן ד"מתעסק בעלמא" כדי שלא יבוא להרהר בד"ת, דפשיטא שכאשר מדובר אודות יהודי שכל מעיינו בלימוד התורה, "תורתו אומנתו", הרי בהכרח שיעסיק את מחשבתו בענינים אחרים שיכריחו אותו להעביר דעתו מד"ת לדברים אחרים (ולדוגמא: עניני חשבונות, וכיו"ב), אבל פעולה באופן ד"מתעסק בעלמא", ללא מחשבה, לא תסייע להשגת המטרה שלא יבוא להרהר בדברי תורה?

[ויש להעיר על מה שאמר שרבה בר רב הונא היה יהודי שכל מעיינו בלימוד התורה, "תורתו אומנתו", ולכן הוצרך לחפש עצות שלא יהרהר בדברי תורה, דלפ"ז יומתק הא דאיתא במכילתין¹³: "רב חסדא ורבה בר רב הונא הוו יתבי בדינא כולא יומא, הוה קא חליש לבייהו (מצטערין שלא עסקו אותו היום בתורה, רש"י)].

ותיריה מזו הקשה שם, שבשו"ע¹⁰ הובא עצה כיצד להזהר שלא יבוא להרהר בדברי תורה באותם מקומות שאסור להרהר בהם בד"ת – "לחשוב חשבונותיו". וביום השבת שגוזרים שמא יכתוב, העצה היא לחשוב בעניני חשבונות שאינו צריך להם כלל.

ולהעיר שבשו"ע אדה"ז¹⁴ כתוב: "ולכן כשנכנס לבית הכסא טוב לחשוב חשבונותיו שלא יבא לידי הרהור תורה, ובשבת שאסור לחשבם יפנה לבו להרהר בציורים ובנינים נאים וכיוצא בדמיונים אלו המושכים ומפנים לבו מלבא לידי הרהור דבר שבקדושה כו"¹⁵.

ומ"מ הביא כ"ק אדמו"ר העצה ע"פ מש"כ אדה"ז בסי' ש"ז שבשבת יש לחשוב חשבונות שאינו צריך להם כלל – ששם לא מובא דין זה בתור עצה שלא יבא לידי הרהור – ואינו מביא העצה שעליו כתב אדה"ז בעצמו (בסי' פ"ה) "להרהר בציורים ובנינים נאים המושכים ומפנים לבו מלבוא לידי הרהור דבר שבקדושה".

ואו"ל שזהו ע"פ מה שהדגיש כ"ק אדמו"ר לפנ"ו שכאשר מדובר אודות יהודי שכל מעיינו בלימוד התורה – "תורתו אומנתו", ולכן צריך הוא לחפש עצות שלא יהרהר בדברי תורה בשבת, הרי בהכרח ש"דוקא"¹⁶ דורך דערויף וואס ער איז משקיע

(13) י, א. ולהעיר שלפי גירסת הרי"ף ובס' המאורות (קנו"ב), רבה בר רב חנה.

(14) סי' פ"ה, סעי' א.

(15) ולהעיר שמקורו הוא בשל"ה (שער האותיות ערך קדושה בהגהה) וז"ל: "ובשבת, נראה לי, שיחשב בבנינים נאים מצירים, ובממשלת מלכים וכיוצ"ב כו' ובהרהור זה יש בו גם כן מצוה כמו שאמרו רבותינו ז"ל ירויך אדם לקראת מלכי האמות להבחין לעתיד וכו'", ואדה"ז משמיט זה של ממשלת מלכים, וילע"ע, ואכ"מ.

(16) ע"פ ההקלטה.

– לייגט אריין כח העיון און מחשבה אין אן אנדער זאך וואס דערפאר שטייט אויף דערויף דער עצה ער זאל טראכטן ענינים של חשבונות; "משא"כ העצה שהביא אדה"ז בסי' פ"ה (לפנות לבו לציורים ובנינים נאים וכיו"ב) הרי אי"ז ענין של עיון והעמקת הדעת, ועל כן לא תועיל עצה זו לאדם במעלת רבה בר רב הונא, אלא שצריך להעמיק דעתו ולהשקיע את עצמו בחשבונות כדי להעבירו מד"ת¹⁷.

ה.

תירוץ כ"ק אדמו"ר ובירור הגדר ד"מתעסק בעלמא"

בהמשך לזה תירץ כ"ק אדמו"ר את הקושיא הנ"ל:

"מתעסק בעלמא" פירושו – ככל "מתעסק" שבש"ס – שעושה מעשה ופעולה מסויימת בידיו כו', ללא כל כוונה. ועד"ז י"ל בנוגע לעניננו – שאע"פ שרבה בר רב הונא עשה בידיו פעולות הנראות כמדידה, לא היתה כוונתו למדוד כלל, אלא "מתעסק בעלמא" – פעולה סתמית¹⁸.

ובנוגע לשאלה כיצד יתאים הדבר עם פסק המשנה "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" – הביאור הוא בפשטות:

רבה בר רב הונא עשה פעולה זו "לשם שמים" – כדי שילמדו מזה דין בנוגע למעשה בפועל, שכאשר עושים את פעולת המדידה ללא כל כוונה (למדוד), אלא באופן ד"מתעסק בעלמא" – הרי זה מותר.

זאת אומרת: מסיפור הנ"ל למדים שמותר לעשות בשבת פעולה של מדידה באופן ד"מתעסק בעלמא" (ללא כוונה למדוד) וזו היתה כוונת רבה בר רב הונא בפעולה הנ"ל – "לשם שמים" – כדי שילמדו דין זה¹⁹.

ומוכן בפשטות שמחשבתו של רבה בר רב הונא (בפעולה זו) שילמדו דין זה אינה סותרת לענין ד"מתעסק בעלמא", פעולה ללא מחשבה וכוונה למדוד – כי האיסור דמדידה קשור עם מחשבה למדוד דוקא, ולא עם מחשבה ד"לשם שמים" ללמוד מזה דין מסויים. עכתדה"ק.

17) ובאמת צ"ב מה שלא הביא אדה"ז עצה זו בסי' פ"ה הנ"ל, ואכ"מ.

18) בהקלטה: "מתעסק מיט די הענט – געמאסטן די וואסער אן קיין מחשבה בדבר". ולהעיר בפי' רבינו פרחיה הנ"ל ס"א: "ומדידה באצבעות ידו, אי נמי בכלי". וראה גם בבן יהוידע שם.

19) ולהעיר משיחת י"ט כסלו תשל"ג: "...די גמרא איז מוסיף א פאל וואו ס'איז טאקע געווען "מתעסק בעלמא", וויבאלד אבער אז דאס האט געטאן אן אמורא וואס תורתו אומנתו – איז דאס וואס ער איז געווען מתעסק בעלמא איז דערפון אראפגעקומען א הלכה אין תורה, אז מתעסק בעלמא מעג מען. ד.ה. אז פון זיין "מתעסק בעלמא" וואס אין דערפון איז ניטא קיין ענין של מצוה ווערט דערפון א טייל פון תורה שבע"פ, ביז אין הלכה למעשה בפועל אז מתעסק בעלמא איז מותר בשבת".

ומכנה"ל מובן שיש אופן חדש לבאר גדר המתעסק:

ג) שעושה בידיו פעולות הנראות כמדידה, אך לא התכוון למדוד כלל, אלא "מתעסק בעלמא" (ראה בס"ג).

וכפי' רבינו פרחיה: "אימור כו' מדידה דלאו מצוה מי אמור, איכסיף וא"ל אני משובש ורעיוני נבהלים מחמת חשבונתי, ולא הבנתי מה שנתעסק ידי".

והיינו שאינו מודד כלל, אלא שהוא עושה פעולות בידיו הנראות כמדידה.

1.

ביאור למה הותר להם לדבר בד"ת

וכאן הבן שואל:

והרי לכאורה, איך יתכן ששאל עולא והשיב רבה בר רב הונא בדברי תורה, ועוד שלימד דין בנוגע למעשה בפועל, כאשר נמצאו במקום שאסור לדבר בו ד"ת?

והנה באמת יש לחקור באם אמנם היו במקום שאסור לדבר בו דברי תורה:

ובהקדים, הדין שאסור לעשות דבר שבקדושה בבית הטבילה הוא רק במים חמים שיש בו זוהמא, שאז יש לו הדין דבית המרחץ, ואסור להרהר שם ד"ת כדאייתא במכילתין²⁰, "בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכסא". משא"כ בבית הטבילה שהמים קרים לכאו' מותר כמש"כ אדה"ז בשו"ע²¹: "בית הטבילה אע"פ שעומדים בו ערומים כיון שתשמישו בצונן אין בו זוהמא ומותר ליכנס בו בתפילין כשאין שם אדם ערום, לכן מברכים ברכת הטבילה במקוה אפי' קודם שירד למים אע"פ שלמעלה מהמים עומדים שם ערומים".

ובנדודי י"ל שהיו המים קרים, כמש"כ בס' בן יהודע הנ"ל על מה שפרש"י בגיגת: "שהיא של חרס ואין מניחין בה אלא מים קרים", ועיי' עוד שם: "היה יושב בגיגת מים כדי להקר שהיה צריך לכך מרוב החום". וע"כ מותר היה לו לעולא לעסוק שם בדברי תורה.

אבל לרבה בר רב הונא שהי' יושב ערום בהמים, נאסר לו אפילו מלהרהר בד"ת, כמש"כ בספר הנ"ל: "להיותו יושב ערום בתוך המים שהיו צלולין, לא הי' אפשר שיעסוק בתורה אפילו בהרהור כו'".

(20) מ, ב.

(21) או"ח סי' מ"ה.

[ולפי מה שכתב בס' יד אליהו הנ"ל: ש"רצה להעתיק דעתו מד"ת בעת שרחץ במרחץ שאין להרהר שם בד"ת", לכאו' אין לומר סברא הנ"ל].

וי"ל הביאור בזה שהשיב רבה בר רב הונא בד"ת ע"פ המפורש בכך יהודיע הנ"ל: "דראהו בבית ריש גלותא ששם נמצאים בני אדם הרבה וחשש שמא הם ילמדו היתר במדידה דלאו מצוה דאין יודעין שהוא מתעסק בעלמא לכך הוצרך [עולא] לערער עליו כדי שישב [רבה בר רב הונא] לו האמת ובזה לא יטעו הרואין, ואה"נ אם היה רואהו בביתו לבדו לא היה מקשה לו כלום כי היה דן הדבר כמו שהיה שהוא מתעסק בעלמא". והיינו שהשתדל עולא להוציא המענה מרבה בר רב הונא – שהוא מתעסק בעלמא.

ולפ"ו ניתן לבאר שהבין רבה בר רב הונא את כוונת עולא, וכדי לאפרושי כל המסתכלים מאיסורא (שיטעו ויחשבו שמדידה שלא לשם מצוה מותר), דיבר בד"ת לומר שמה שהוא עושה ("מתעסק בעלמא") הוא מותר, אבל במדידה שלא לשם מצוה איסורא מיהא איכא.

ומותר היה לו לעשות כן, דלענין "לאפרושי מאיסורא" מותר לדבר בד"ת אפילו במרחץ או בבית הכסא²².

אמנם ראה בס' ליקוטי בתר ליקוטי²³ דלא ניחא ליה מתירוץ זה, ונותן תירוץ חדש וז"ל: "נדחק שעולא עשה זאת לאפרושי מאיסורא, והוא השיב שלא בדרך הוראה שמותר, לפענ"ד לא קשה כי גופו היה מכוסה במים, ובכל זאת החמיר הוא על עצמו שלא יבוא להרהר".

והיינו דלא כפירוש בן יהודיע שהיו המים צלולין ולא הי' אפשר שיעסוק בתורה אפילו בהרהור.

ולהעיר משו"ע אדה"ז²⁴: "מים אפילו הן צלולין חשובים כסוי לערוה ובלבד שיוציא ראשו ולבו חוץ למים שלא יהיה עם ערותו תחת מכסה אחד כו' ואם לבו תוך המים אם הם צלולים אסור משום לבו רואה את הערוה ואם הן עכורים שאין איבריו נראים בהם מותר לקרות בתום כו' ומים צלולים שעל גבי קרקע עוכרן ברגליו ומותר והרוחץ במים צלולים שבכלי שא"א לעכרן ורוצה לשתות אם לבו תוך המים יכסה בבגד ממטה ללבו ויברך כו' אבל אם כסהו בידו אינו חשוב כיסוי שהלב והיד גוף אחד הן ואין יכול לכסות את עצמו".

כל הנ"ל הוא לפענ"ד, וילע"ע בכ"ז.

(22) ראה במכילתין שם. שו"ע אדה"ז סי' פ"ה ס"ד.

(23) אלטר, שמואל.

(24) סי' עד ס"ג.

ביאור קושיית אביי ב"מהו שתעשה ככרמלית"

הת' דוב יהודה שי' וגנר
תלמיד בישיבה

א.

פירוש הגמ' בהשקפה ראשונה

איתא במכילתין¹ גבי אחד שעומד ברה"י והוציא ידו לרה"ר שע"ז שואל אביי על גדרו של היד: "בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא", ופירש"י "מי קנסוה. הואיל והתחיל בה באיסור".

והנה בהשקפה ראשונה נראה בפשטות שהאיסור – ש"התחיל בה", ושע"ז קונסין אותו – הוא על העקירה, וזה שאין קונסים אותו עד שפושט ידו לרה"ר (אף שהעקירה היתה מיד כשהגביהו ברה"י), הוא לפי שאין קונסים על מחשבה בעלמא להוציא את ידו, אלא גם על היציאה עצמה – ההעברה מרשות לרשות, והקנס הוא – שכל זמן שידו ברשות הרבים הוי ככרמלית, ונמצא שכשמכניס ידו להרה"י, ה"ה עובר על האיסור דרבנן של הוצאת חפץ מכרמלית לרה"י, (שלכן למעלה מי' שאין שייך כרמלית אין קנס), ולכן גם (כדמשמע מרש"י²) שכשהוציא ידו מבעו"י אסור להחזירה (משחשיכה) שהרי גדרו ככרמלית כנ"ל.

ב.

שתי קושיות על מהלך הגמ'

והנה ע"פ הנ"ל – שהסיבה לזה שאסור להחזיר ידו ואפילו מבעו"י, הוא מפני שידו ככרמלית – א"מ:

(א) ברש"י ד"ה כאן משתחשך פירש: הושיטה משחשכה, קנסוה, ולא שתהא רשות לעצמה, כמו שלומדים בהגמ' לפנ"ז שהוא ככרמלית, הרי אף אם הושיט ידו מבעו"י יהא אסור לו להחזירו משחשיכה.

אבל לפ"ז צ"ב: הרי לפי מש"כ רש"י בד"ה למע' מי' בנוגע למי שהושיט ידו למע' מי': "הלכך לא קנסוה דלאו איסורא עביד", והיינו שבכדי שיקנסוהו רבנן צ"ל

(1) ג, ב.

(2) ד"ה כאן משתחשך, שפירש שם "הושיטה משחשיכה, קנסוה ולא שתהא רשות לעצמה, דא"כ אף מבעו"י מיתסרא", משמע שאם אכן הוי רשות לעצמה כמו שלומדים בהגמ' לפנ"ז שהוא ככרמלית, אף מבעו"י אסור.

איסור, הרי מהו האיסור שעשה כאן במקרה שהושיט ידו מבעו"י שבגללו הוא הקנס שאסור לו להחזיר ידו, והרי לכא' אין איסור כלל בדבר?

ב) בתיווך שתי הברייתות שהם בסתירה זל"ז (המובא לקמן בהגמ' "היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ, תני חדא אסור להחזירה, ותני אידך מותר להחזירה וכו") מציעה הגמ': כאן [שמותר להחזירה, קאי על מי שהושיט ידו] מבעוד יום, כאן משחשיכה, מבעוד יום לא קנסוה רבנן, משחשכה קנסוה רבנן.

ומקשה הגמ': "אדרבה, איפכא מסתברא – מבעוד יום, דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת, ליקנסוה רבנן, משחשכה, דאי שדי ליה לא אתי בהו לידי חיוב חטאת, לא ליקנסוה רבנן".

ומפרש רש"י³: "היכא דהושיטה משחשיכה, דאי שדי ליה מיידו על ידי קנס שתאסורנו להחזירה, נמצא מתחייב חטאת כו' דעביד ליה עקירה והנחה, לא קנסוה רבנן דמוטב שלא נקנסו משנגרום לבוא לידי חילול שבת דאורייתא וכו'", וממשיכה הגמ' לומר ע"ז שלא למדנו כה – "איפכא מסתברא", אלא כהתיווך הנ"ל ש"כאן מבעוד יום כאן משחשיכה": ומדלא קא משנינן הכי, תפשוט דרב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו, תפשוט דלא התירו".

וראה מה שפירש"י ע"ז⁴: "ומדלא חיישת להכי (סברת ה"איפכא מסתברא") תפשוט בעיה דרב ביבי, דלא נמנעו חכמים מלהעמיד דבריהם מפני חשש שמא לא יעמוד האדם בהם ויעשה איסור חמור".

ודבר זה – מה שדוקא על תיווך הגמ' "כאן מבעוד יום כאן משחשכה" שואלת הגמ' "איפכא מסתברא" ושמוזה באים לתרץ את בעי' דרב ביבי שהמסקנא היא ש"לא התירו" – אינו מובן, שהרי גם בתיווך הראשון המוצע בהגמ' "כאן למעלה מי' כאן למטה מי'" יכולים לבוא לאותו המסקנא ממש, שהרי גם שם (בהושיט ידו למטה מי') רואים אנו במוחש שקנסו רבנן ולא חששו דילמא ישליך החפץ ויבוא לידי איסור חטאת, ובזה ניתן לתרץ את בעי' דרב ביבי שלא התירו לרדות את הפת אף שיבוא הדבר לחיוב חטאת.

וא"כ למה לא שקל וטרי הגמ' את אותו שקו"ט גם בתיווך הראשון?

(3) ד"ה מבע"י דאי שדי ליה.

(4) שם בסוף פירושו.

ג.

אופן חדש לבאר סוגייתינו

וי"ל הביאור בכהנ"ל, ובהקדים אופן חדש איך לפרש את הבעי' דאביי, דלכאו' מהו הכוונה ב"מהו שתעשה ככרמלית" דהלא מספיק ב"מי קנסוה רבנן לאהדורי לגבי או לא", ומה מוסיף בהתיבות "מהו שתעשה ככרמלית".

ואוי"ל הביאור בזה:

"בעי' דאביי" בא בהמשך למה שאמר אביי לפנ"ז וזהו לשון הגמ': "אמר אביי, פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כרה"ר ולא כרה"י וכו' כרה"י לא דמיא מידו דבעה"ב". עכ"ל הגמ'. ופירש"י: "וכרה"י לא דמיא. אם פשוטה לרה"ר, מידו דבעה"ב, דקתני נטל עני מתוכה פטור". וא"כ (שיד העשירי הפשוטה לרה"ר אינה נגררת אחר גופו להיחשב כרה"י) טוען אביי, שאולי החמירו ועשו לכרמלית כל יד הפשוטה לרשות אחרת, ולכן אפי' בהעברת רשות בעלמא הוי איסור בזה שמוציא מרה"י (בית) לכרמלית (ידו הפשוטה לרה"ר).

ובמילים אחרות: זה שיד האדם הפשוטה לחוץ עשאוה ככרמלית, אי"ז מצד שום קנס, אלא שמצד עצמו י"ל שהחמירו בה רבנן ועשאוה ככרמלית, ובזה הוי איסור דהעברת רשות כנ"ל, וזהו הכוונה בהתיבות "מהו שתעשה ככרמלית", ולאחרי שידעינן שהיותה כרמלית אינו מצד קנס אלא מצ"ע, בא החלק הב' מבעי' דאביי – "מי קנסוה רבנן לאהדורי לגבי או לא".

דהנה, אף שלפי הנ"ל, מי שהושיט ידו מלאה פירות לחוץ, עבר על איסור העברה מרה"י לכרמלית כנ"ל, הרי מכיון שידו לא נח ברה"ר, לכן אין איסור העברת רשות חל על ההכנסה⁵ ג"כ.

וטען אביי דמאחר ש"התחיל בה באיסור"⁶ (כנ"ל ע"י הושטת ידו) אולי קנסוה רבנן עי"ז שאסרוהו מלהחזיר ידו לרה"י, ודלא כהה"א (לעיל ס"א) שהקנס הוא שעשו ידו ככרמלית.⁷

(5) שהרי מה שפעל שהיד תיעשה כרמלית בהוצאתה, היה זה שיש עקירה וגם העברת רשות, אבל כאן, שאין אלא העברת רשות (דידו לא נח ברה"י) וע"כ אינה נחשבת כרמלית לגבי הכנסתה לתוך הבית.

(6) ל' רש"י ד"ה מי קנסוה.

(7) ואין להקשות שאין בכח החכמים לקנוס ולגזור על דבר שאינו נוגע כלל להאיסור הנעשה (כמו כאן שלכאו' מה שייך איסור על החזרת ידו), שיש לומר שסמכו חכמים כאן ע"ז שידו הוי ככרמלית לענין הוצאה כנ"ל, לכן העמידו שגם לענין הכנסה הוי ככרמלית. אבל לא שקנסוהו ועשו ידו ככרמלית, וד"ל.

ועפ"ז אתי שפיר למה אם הושיט ידו מבעו"י, אף דההושטה היתה לפני שתחשך, מ"מ קנסוה רבנן (כדמשמע מרש"י הנ"ל⁸), לפי שגם כשהושיט ידו מבעו"י עבר על אותו האיסור דהוצאה מרה"י לכרמלית משתחשך, לפי שזה שידו "אינה נגרת אחר גופו" ו"אפלוג רשותא" לאויר רה"ר, הוא רק בשבת, שלכן אם הוציא משתחשך יהא חייב שהרי אז נפעל ענין ה"אפלוג רשותא" ובמילא הוציא מרה"י ויהא חייב;

כמו"כ הוא בהמקרה שהושיט ידו מבעו"י (ועדיין נגרת אחר גופו ונחשב להיות ברה"י), שמיד כשתחשך – ובמילא הופקע זה ש"גרירה אחר גופו" – הרי אפלוג רשותא, ונעשה לכרמלית, ונמצא איפא, שמיד משנכנס השבת עבר על איסור העברה מרה"י לכרמלית מצד זה שבשבת אין ידו נגרת אחר גופו ו"אפלוג רשותא". וע"ז בא הקנס שלא להחזיר ידו עד לאחר השבת.⁹

והביאור בזה שרק בשבת נעשה ידו לכרמלית, דלכאורה כל הד' רשויות ישנם כבר קודם השבת, דאל"כ איך למדו מלאכת הוצאה מהמשכן, שהרי נסעו עם הארון במדבר בחול, אלא ע"כ שישנם את כל הד' רשויות גם בחול, (כולל הכרמלית הרגילה שנגזר אטו רה"ר ורה"י) ובמה נשתנה הכרמלית שבידו?

והביאור בדוחק עכ"פ, שכרמלית זו אינה נלמדת מרה"ר ורה"י, אלא נלמדת מהא "דחזינן"¹⁰ דלאו בתר גופו שדינן לה לענין איחובי מדאורייתא. פירוש, שנלמדת מזה שראינו שהבע"ה נטל מיד העני ועדיין פטור מחיוב הוצאה מדאורייתא. ומכיון שעניני פטור וחיוב ברשויות אלו אינם אלא בשבת, לכן כרמלית זו הנלמדת מפטור הבע"ה בשייכת רק בשבת, וע"כ האיסור הוצא מכרמלית זו מתחיל רק משנכנס שבת¹¹.

ובזה מתורצת קושיא הנ"ל (לעיל ס"ב) שלכאור' מהו האיסור בזה שהושיט ידו מבעו"י, דלפי הנ"ל מובן שפיר מהו האיסור, דמכיון שזה ש"אין ידו נגרת אחר גופו" מתחיל רק בשבת, הרי מיד משנכנסה השבת ה"ה מוציאה מרה"י לכרמלית כנ"ל.

(8) ראה הע' 2.

(9) אבל בלמע' מי' לא קנסוה, שהרי לא יצא ידו לאויר רה"ר ובמילא אין בזה איסור הוצאה.

(10) ל' רש"י ד"ה בעי אביי

(11) ויש לדייק זה - שהכרמלית מתחיל רק בשבת - גם מלשון רש"י ד"ה בעי אביי "דגזור רשות מדבריהם לשבת" שרש"י מוסיף זה להדגיש שהכרמלית מתחיל רק בשבת.

ד.

תיאום המשך הגמ' להנ"ל

ועפ"ז ידוייק תירוץ הג' (המובא בגמ') "ואיבעית אימא אידי ואידי למטה מי' ולא ככרמלית דמיא, ולא קשיא, כאן מבעו"י כאן משחשיכה". וכמו שפרש"י¹² "ולא שתהא רשות לעצמה דאם כן אף מבעו"י מיסתרא אלא קנסא בעלמא".

והיינו שמתירוץ זה לומדים שידו אכן נגדרת אחר גופו ולא איפלוג רשותא, ודלא כמו שמצינו בבעי' דאביי שידו נעשית רשות לעצמה ונעשית לכרמלית ובמילא חייב על ההעברת רשות, ולכן אינו מזכיר רש"י שום ענין של איסור "אלא קנסא סתם", שאין זה קנס על עשיית איסור (כבעי' דאביי) אלא כדי להרחיק אותו מלעשותו עוה"פ, דכשידו פשוטה לחוץ שמא יניח את החפץ והוה לן עקירה והנחה ויתחייב סקילה. אבל מבעו"י שהאיסור שחוששים ששמא יבוא אליו (הנחה), הוא רק מדרבנן, לא קנסוה.

וע"ז בא קושיית הגמרא "איפכא מסתברא – מבעו"י דאי שדי ליה לא אתי בהו לדי חיוב חטאת, ליקנסוה רבנן, משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לדי חיוב חטאת לא ליקנסוה רבנן".

קושיית הגמרא היא, דלפי הנ"ל שהקנס אינו על איסור, אלא "קנסא בעלמא", שלא יבוא להושיט ידו לרה"ר עוד הפעם, ויניח ברה"ר, ולכאן' היה נראה לומר, שבגזירת קנס זו, היו צריכים לחשוש שהאדם המושיט יזרוק את החפץ ובוה יעבור על מלאכת הוצאה מדאורייתא ויתחייב חטאת (או סקילה). ומזה דלא חיישינן להכי, יש ללמוד במכ"ש למקרה דרב ביבי, שאם בקנס דרבנן לא חששו דילמא אתי לידי חיוב חטאת, הרי כ"ש באיסור דרבנן שלא חששו להנ"ל.

משא"כ בתי' הב' של הגמ' "כאן למע' מי' כאן למטה מי'", ששם (בלמטה מי') קונסין אותו על זה שכבר עשה האיסור, והוא בתור עונש על מה שכבר עשה, אין ראי' מזה למקרה דרב ביבי, ששם לא מדובר בקנס על העבר – בתור עונש, אלא גזירה שלא יבוא לעשות איסור בעתיד, ולכן כשעונשין אותו על מה שכבר עשה, אין לבטל הקנס משום חשש שבעתיד, אבל בגזירה שסיבתה הוא שלא יבוא לידי איסור בעתיד, יש לבטלו משום חשש שבעתיד. ומוכן שלפ"ז מתורץ קושיא הב' הנ"ל (לעיל ס"ב).



ב' הפירושים ב"קרון זוית"

הנ"ל

איתא במכילתין¹: "והכרמלית כו' לא נצרכה אלא לקרון זוית הסמוכה לרה"ר דאע"ג דזימנין דדחקי בי' רביים ועיילי לגוה כיון דלא ניחא תשמישת' כי כרמלית דמי", ופרש"י² "לא נצרכה כרמלית דקתני אלא לאוסופי כרמלית אחריתי כגון קרון זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר, אי נמי, בית שפניו עומד באלכסון, שזויתו אחת סמוכה לרה"ר והשניה משוכה מרה"ר ולפנים".

וכתבו כמה מפרשים, ששני המקרים אלו הולכים לפי ב' השיטות בהאם רה"ר צריך ד' או ג' מחיצות כדי להתחייב עליה, שבהמקרה הראשונה שבו יש ב' בתים בצד קרקעו ונמצא שיש ג' מחיצות, הרי זהו לפי השיטה שצריך ד' מחיצות להתחייב עליה, ואילו במקרה הב' מדובר כשיש לה ב' מחיצות, והוא להשיטה שרה"י צריך ג' מחיצות, ולכן זה שיש לה רק ב' הוי כרמלית.

והנה צלה"ב לאיזה שיטה אזיל רש"י, דלכאו' מכיון שרש"י השתמש בלשון "ואי נמי", משמע שלדעתו שניהם יכולים להיות מקרים אמיתיים של קרון זוית, אבל לכאו' א"א לומר כן, דהרי לשיטה הב' (דלרה"י מצרכינן ג' מחיצות), הרי המקרה הא' (שיש בו ג' מחיצות) הוי רה"י גמור, ואיך יכולים לומר עליו שהוא כרמלית.

ובהכרח לומר שזהו מחלוקת במציאות, וא"כ א"א דס"ל לרש"י ששניהם הם באמת קרון זוית (כרמלית), וא"כ למה משמע מפירושו כנ"ל דאית לי' משניהם?

וראיתי מבואר בקובץ הערות התמימים ואנ"ש צפת³ שכתב מ.מ. ב.ש. דרש"י כאן אזיל לפי שיטת אדה"ו, שכתב⁴ שמקום המוקף ג' מחיצות הוא רה"י רק כשפתוח לכרמלית, אבל כשפתוח לרה"ר צריך שיהא מוקף ד' מחיצות, אבל בפחות מזה הוי כרמלית.

וכתב שם טעם לחלק, דלשיטתם הגדר דרה"י הוא מקום מובדל מרשות הרבים, ולכן כשהוא פתוח לכרמלית מספיק שיהא מוקף בג' מחיצות, אבל כשפתוח לרה"ר אינו מובדל בכך לפי שרביים נדחקים בתוכו, ולכן צריך ד' מחיצות כדי שיהי' רה"י.

ובזה מובן הא דאית לי' לרש"י מב' השיטות, שהטעם שבמקרה הא' הוי כרמלית אף שהוא מוקף רק בג' מחיצות הוא מפני שהוא פתוח לרה"ר.

(1) ז.א.

(2) ד"ה לא נצרכה.

(3) גליון קט"ו.

(4) הל' עירובין סי' שמה סע' ו'.

אבל מ"מ אית לי גם משיטה הב', דס"ל שמוקף בב' מחיצות לעולם הוי כרמלית, ואפי' אם פתוח לכרמלית.

אמנם לכאורה אין לומר כן, לפי שרש"י במכילתין⁵ ד"ה חצר של רבים כתב: "שפתוחין לחצר בתים רבים וחצר פתוחה לרה"ר", וגם בד"ה שלאח"ז פירש: "ומבאות שאינן מפולשין שראשו אחד סתום וחצירות פתוחים לו ובני החצירות יוצאין דרך מבוי לרה"ר", והיינו שהמדובר הוא במקום המקוף ג' מחיצות ופתוח לרה"ר ומ"מ כתב עליהן⁶ "אע"פ ששתיהן רה"י כו' דבין עירבו בין לא עירבו רה"י היא והמוציא מתוכו לרה"ר חייב".

ומשמע להדיא שמקום המוקף ג' מחיצות ופתוח לרה"ר הוה רה"י דאורייתא וא"כ אין מסתבר ביאור הנ"ל (דרש"י אזיל לשיטת אדה"ז, עיין שם) כלל!

ואין לתרץ שבפירושים אלו של רש"י (שמהם נראה לומר שאפי' מקום מוקף רק ג' מחיצות, מ"מ הוי רה"י) שם מדובר בשיש שם לחי, לפי שבנוגע לצידי רה"י פירש"י: "כגון חצר שנפרץ לרה"ה דהוי מקום המחיצה צדי רה"ה", ומשמע שהחצר עצמה לא הוי כרמלית אלא רה"י, ובעירובין⁷ מפרש עליו רש"י "שהוי חצר שנפרצה לרה"ר במילואה או יותר", דהיינו בלי לחי, ונראה לומר שכך הוא גם אצל חצר של רבים ומבאות שאינן מפולשין, דבשניהם מוקף ג' מחיצות ונפרצה לרבים.

אבל לאידך כתב רש"י לעיל⁸ "כלומר זו היא שנגמרו מניין מחיצות שלה שיש לה מחיצות מכל צד כו' אבל דרבי לא נגמרו מחיצות שלה למניין ולא רה"י היא כלל" ומזה משמע להיפך, שרק אם נגמרו מחיצות שלה מכל הד' צדדים הוה רה"י ואם יש לה פחות מזה לאו רה"י היא כלל וא"כ מצינו ברש"י ב' הפכים מצד אחד מצינו ברש"י שרק ד' מחיצות הוה רה"י ופחות מזה "לאו רה"י היא כלל" ולאידך מצינו ברש"י "שג' מחיצות דאורייתא" ואפי' פתוח לרה"ר? ועוד יש לדייק לפ"ז למה צריך רש"י ב' פירושים בקרן זוית? וגם למה כתב האי נמי רק ברש"י ד"ה ולא ברש"י ד"ה לא נצרכה?

ואוי"ל הביאור בכל זה בהקדים:

הגמ' בסוגיין מביאה ברייתא⁹ "ד' רשיות לשבת כו' ואיזו היא רה"י וכו' זו היא רה"י גמורה" ושואלת הגמ': "זו היא רה"י למעוטי מאי? למעוטי הא דרב יהודה, דתני יתר ע"כ א"ר יהודה מי שיש לו ב' בתים בשני צדי רה"ר, עושה לחי מכאן ולחי

(5) ו, א. ד"ה "קמ"ל גמורה"

(6) בד"ה "לא עירבו אסורין".

(7) צד, א.

(8) ו, ב.

(9) ו, ב ד"ה קמ"ל.

מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע, אמרו לו אין מערבין רשות הרבים בכך, ואח"כ שואלת הגמרא "ואמאי קרו ליה גמורה? מהו דתימא כי פליגי רבנן עליה דר"י דלא הוי רה"י ה"מ לטלטל (מדרבנן) אבל לזרוק (מדאורייתא) מודו ליה, קמ"ל [שהוא רה"י לכל הענינים טילטול וזריקה]" ועל זה תמהו התוס'¹⁰ "אומר ר"י דלשון גמורה אדרבה איפכא מסתברא, (ש)זו היא רה"י גמורה אבל זו אינה רה"י גמורה אבל היא רה"י קצת? ורש"י ישיבה בדוחק לפי הגמרא".

ויש לבאר הישוב של רש"י, ששאלה זו של תוס' היא רק כשלומדים בגמרא שהתיבות "זו היא רה"י" רק ממעטים מקרה דר"י מלהיות רה"י מדאורייתא, ולכן צריך תיבת "גמורה" למעט אותה מלהיות רה"י גם מדרבנן, אבל לפרש"י שמתיבות "זו היא רה"י" ממעטו מלהיות רה"י גם מדרבנן, והצורך בתיבת "גמורה" היא כמו שכותב רש"י "מהו דתימא. ואמרי אין מערבין רה"ר בכך למהו רה"י ה"מ לטלטל, שיהא מותר לטלטל בתוכה כדקתני אין מערבין רה"ר בכך, דגזור בה משום דדמי לרה"ר", והיינו שלפי שהברייתא דילן אזיל לפי רבנן דר"י, ומשמע מדבריהם שהם רק חולקים אם אפשר לטלטל בו, ולכן צריך "גמורה" לאפוקי זה שאינו רה"י לגמרי, ולכן א"א לפרש גמורה כפשוטו כתוס' שא"כ הוה ידעינן זה בלי תיבת גמורה לפי שהולכים בשיטת רבנן דהתם, ולכן צריך לפרש שתיבת גמורה מפיק מר"י ע"י שאומר מהו רה"י, והיינו מקום "שנגמרו מניין מחיצות שלה מכל צד", אבל דר"י ש"לא נגמרו מחיצות שלה למניינן ולא רה"י כלל".

והנה י"ל שבתיבת "גמורה" מבאר הברייתא לא הדין של רה"י שצריך ד' מחיצות, אלא הגדר של רה"י, והיינו שרה"י אינו רק שאינו רשות (קרקע) של רבים אלא רשות (קרקע) של יחיד, (שאו"ל בדא"פ שזהו סברתו של ר"י, שאף שיש לו רק ב' בתים (היינו ב' מחיצות) בשני צדדי רה"ר הוה רה"י שבוה נעשה קרקעו), אלא גדר הרה"י הוא מקום מוקף מחיצות מכל צד, (או בלשון רש"י "נגמרו מניין מחיצות שיש לה מכל צד"), אלא שזהו רק הגדר דרה"י, אבל לפועל כשיש לו רוב מניין מחיצות – דהיינו ג' מחיצות – הוה לן כבר רה"י¹¹, אבל המקרה של ב' בתים

10 ד"ה ואמאי.

11 אבל עפ"ו צ"ע ע"פ מש"כ הרשב"א בעירובין דף ט': "ובין לחיים נמי אפילו חשבת ל' מקום בפני עצמו בטל להכא ולהכא ושוי לשון רש"י ז"ל, ונראה מדבריו דבין הלחיים מותר להשתמש לבני המבוי ולבני רה"ר, ואינו מחוור בעיני דהא שלש מחיצות דאורייתא הן ואפילו בלא לחי רה"י גמורה היא דבר תורה, וא"כ היאך נתייר אותו עם בני רה"ר ולא אמרו לחי להקל אלא להחמיר? ואולי נאמר דאפילו יש לו שלש מחיצות כיון שהיא פתוח לרה"ר כרמלית היא, וכדמוכח נמי בפי כל גגות דקתני התם חצר שנפרצה לרה"ר המכנים מרה"י לתוכה או מתוכה לרה"י חייב דברי ר"א וחכ"א מתוכה לרה"ר או מרה"ר לתוכה פטור מפני שהיא כרמלית אלמא לא אמרו שלש מחיצות דאורייתא אלא בפתוח לכרמלית, וכיון שכן הכא נמי שפתוח לרה"ר הרי זה כרמלית והם התיירוהו בין הלחיים עם רה"י ועם רה"ר כך יש לי לפרש דברי רש"י ז"ל" ומשמע שסובר לרש"י ג' מחיצות ופתוח לרה"ר כרמלית? אבל באמת כשתדקק יפה נראה שאינו בא לבאר שיטת רש"י ברה"י (שהוא ג' מחיצות רק

בשני צדי רה"ר שלא נגמרו מניין מחיצות שיש לה (ואפי' לא רובן) לא הוה רה"ר כלל.

ועפ"ז אתי שפיר כל המקומות שרש"י פירש שג' מחיצות דאורייתא הוא רה"ר, אבל לפ"ז גם א"א לומר שקרן זוית הוא מקום מוקף ג' מחיצות (כי לפי רש"י זהו רה"ר), אלא לכאורה צריך לומר שזה קרן זוית, היינו שזה מקום סמוך לסיום הרחוב ששם אחד מהבתים כנס ביתו לתוך חצירו והניח מקרקעו (סמוך¹²) לרה"ר.

ונמצא לפ"ז יש לו רק ב' מחיצות, ומבאר הגמ' שזה רק כרמלית "דאע"ג דזמנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה, כיון דלא ניחא תשמישתיה כי כרמלית דמי", ומבאר רש"י ד"ה כיון דלא ניחא תשמישתיה "שאיין יכולין להכנס לה להדיא דרך הילוכו", היינו שרש"י מבאר שפירוש התיבות "לא ניחא" (אין פירושו שאין זה נח לו לילך שם לפי שאינו על הדרך אלא) הוא שאין יכולין להכנס לה להדיא (אף שזה) דרך הילוכו לאילו שנכנסין ויוצאין להרחוב, שאוי"ל בדוחק עכ"פ שזה שאין יכולין הוא לפי שאין להם רשות לפי שזה קרקעו (המיוחד לו), ורק כאשר דחקי ביה רבים אז עיילי לגוה, (ואולי השתמש בהלשון "לא ניחא" לפי שהיה יותר נח להכנס לה ולא לילך סביבו, ולפ"ז מתורץ גם למה צריך רש"י ב' פירושים, דלפירוש הא' ה"ז באמת קרן זוית, רק שלפי זה קשה הלשון לא ניחא תשמישתיה דבאמת ניחא תשמישתיה רק שאין יכולין להכנס לה, ולכן מביא רש"י דוקא בד"ה "לא ניחא תשמישתיה" פירוש ב' שלפי זה ניחא הלשון "לא ניחא תשמישתיה" שאינו נח להשתמש בה, אבל לפירוש הב' אינו באמת קרן זוית ונקרא כך רק לפי שנראה כקרן זוית. ודו"ק.



כשהוא פתוח לכרמלית משא"כ כשפתוח לרה"ר), רק מבאר איך שהגמרא לפי פרש"י מתאים לזה (שלפי שיטתו) הוה ג' מחיצות רה"ר ומבאר שלפי שיטתו הוה זה רק כשפתוח לכרמלית ע"ש היטב. (12) רש"י על הרי"ף וכן הגה הר"ן ברש"י.

גירות לפני מתן תורה

הת' רפאל מנחם נחום שי' וגנר
תלמיד בישיבה

א.

הוכחות שיש גיור מלפני מ"ת

איתא בכריתות¹ "רבי אומר ככם כאבותיכם מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם וכו', בשלמא מילה דכתיב² 'כי מולים היו כל העם היוצאים'. והתוס' כתבו³, "פי' שמלו עצמם ביציאתם ממצרים, ואע"פ שאותן שהיו נימולים בימי אברהם לא מלו אותם ביציאת מצרים, מ"מ מעיקרא כשמלו עצמם מלו ליכנס בברית המקום וליבדל משאר אומות וכו'". והנה מבואר מהתוס' שהמילה דאברהם אבינו הי' מילת גירות, שהמילה דאברהם הי' ליבדל משאר אומות, דהיינו ענין הגיור – להכנס בברית המקום, ונמצא דיש מילה של גירות קודם מ"ת.

וכן מבואר ממה דאיתא בחגיגה⁴ "דרש רבא מאי דכתיב⁵ מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב וכו', בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב, שנאמר נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם, אלקי אברהם ולא אלקי יצחק ויעקב, אלא אלקי אברהם שהי' תחלה לגרים". ובתוס' כתבו⁶ שהפי' תחלה לגרים הוא "שנצטווה על המילה טפי מכל אותם שלפניו". ומבואר מהתוס' דמילת אברהם אבינו היתה לשם גירות.

וכן הוכיח עוד הגרי"ז⁷ עה"פ "וכי יגור אתך גר ועשה פסח וגו'" "עיין ברמב"ן⁸ שכתב דקאי זאת על פסח מצרים. ולפ"ז הרי מבואר בהדיא בכתוב, דדין גירות היתה גם קודם מ"ת. וכ"ה מבואר מהא דאיתא בתוספתא⁹ "אחד פסח מצרים ואחד פסח לדורות מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבין אותו מלאכול פסח". הרי דגם בפסח מצרים היתה נהגת טבילה לשפחות דהיינו גירות.

(1) ט, ע"א.

(2) יהושע ה, ה.

(3) ד"ה דכתיב כי מולים.

(4) ג, ע"א.

(5) שיר השירים ז, ב.

(6) ד"ה תחלה.

(7) בחידושו עה"ת פרשת בא יב, מח.

(8) בהעלותך ט, יד.

(9) פסחים פ"ח.

וכ"ה מוכרח גם מהא דאיתא ביבמות¹⁰ "אלא מעתה גבי אברהם דכתיב¹¹ "להיות לך וגו' ולזרעך אחרריך", התם מאי קא מזהר לי' רחמנא, הכי קאמר לי' לא תנסב נכרית ושפחה דלא ליזיל זרעך בתרה", הרי דאיכא נכרית ואיכא ישראלית אף שאינה מזרע אברהם, ובע"כ ע"י גירות. ועיין בע"ז¹² "זנות נמי בבית דינו של שם גזרו, דכתיב¹³ "ויאמר יהודה הוציאוו ותשרף" אלא דאורייתא נכרי הבא על בת ישראל וכו'", הרי דתמר היתה בת ישראל, ובע"כ ע"י גירות. דהרי לא היתה מזרע אברהם. וכ"כ להדיא בפירש"י בסוטה¹⁴ על בת פרעה שירדה לרחוץ וכו', ופירש"י (שם) "לטבול שם לשם גירות". אולם בתוס' בשבת¹⁵ כתבו להדיא דדין טבילה של גירות שייך רק לאחרי מ"ת יעו"ש בדבריהם, וצ"ע¹⁶.

ב.

הוכחה מבתי' בת פרעה

והתירוחן שהובא בכ"מ הוא, דיש שתי שיטות אם הי' גירות לפני מ"ת, ויש להוכיח זאת ע"פ הא דאיתא במגילה¹⁷, "ואשתו¹⁸ היהודיה ילדה את ירד וגו' ואלה בני בתי' בת פרעה¹⁹", "אמאי קרי לה יהודיה על שום שכפרה בע"ז דכתיב²⁰ ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור, ואמר ר' יוחנן שירדה לרחוץ מגילולי בית אבי'. ופרש"י²¹ "לטבול (לשון²²) גירות", ובמס' סוטה²³ "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור, אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחאי מלמד שירדה לרחוץ מגילולי אבי', וכן הוא אומר²⁴ "אם רחץ ה' את צואת בנות ציון" וגו'. ופרש"י²⁵ "לטבול לשון גירות" ו"שהשב ומתנקה מעונו קרוי רחוץ".

(10) ק, ע"ב.

(11) בראשית יז, ז.

(12) לו, ב.

(13) בראשית לח, כד.

(14) יב, ב. (וראה לקמן עוד בזה).

(15) קלה, ב. ד"ה כגון.

(16) וצ"ל למה הניח הגרי"ז בצ"ע, הלא לאחר כל הראיות מוכרחות שהובא, צריך לומר דיש גירות לפני מ"ת, וכ"ת מהתוס' בשבת – צ"ל דאין טבילה לשם גירות לפני מ"ת, אבל יש גירות לפני מ"ת.

(17) יג, ע"א.

(18) של כלב.

(19) דברי הימים ב, י"ח.

(20) שמות ב, ה.

(21) ד"ה לרחוץ.

(22) בכת"י גרסינן לשם.

(23) יב, ע"ב, הובא לעיל בהגרי"ז.

(24) ישע' ד, ד.

(25) ד"ה לרחוץ, ובד"ה וכן הוא אומר.

והקשה הטו"א²⁶ דלכא' משמע שטבלה לשם גירות, דקיי"ל גר צריך טבילה והא ליתא דזה אינו אלא בבא ליכנס בקדושת ישראל ולצאת מתורת בני נח, אבל באותו זמן עדיין כולן הי' עליהם תורת ב"נ וטבילה זו למה, ובס"ק דסוטה²⁷ דרשינן ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור כו', משמע דהא גופא מה שכתרה לגילולי אבי' הוא דמתקרית רחיצה²⁸.

ובאמרי ברוך²⁹ מתרץ, כיון שהיו אז לבני יעקב מצות נוספות על זו מצות מה שנצטוו ע"י עמרם³⁰ מלבד מצות גיד הנשה, לכן הי' שייך אז ענין של הגירות, דהיינו לקבל החומרות שהיו לבנ"א, ולא הגיור לצאת מתורת ב"נ (כנ"ל בטו"א).

ומוכן מדבריו שהגדר דגירות לפני מ"ת היתה לקבל החומרות שהיו לבני ישראל יותר על הז' מצות דב"נ, ועפ"ז י"ל שכשרש"י כתב שהטבילה היתה לשם גירות אין זה גירות ממש, אלא כמ"ש האמרי ברוך וכפירש"י לאח"ז "שהשב ותקנה מעונו קרוי רחוץ".

(26) על דברי רש"י במגילה.

(27) שם, הובא לעיל.

(28) עיין מהרש"א (על פרש"י בסוטה ד"ה לרחוץ) שמפרש שלא מדובר אודות רחיצה כפשוטו, אלא משל לרחיצת עצמה מגילולי בית אבי', שזה שכתרה הוא דמקרית רחיצה (כדלהלן בפנים), ודרש זאת ממש"כ "על היאור" ולא כתיב בתוך היאור. (ועיין בפ"י מהרז"ו על שמו"ר א', כ"ג. ובגבורות ה' פי"ז. אמר שמיאיים עוד ראיות דרחיצה זו לא היתה רחיצה ממש). ובוה יובן אף מה שהביא הגמ' הפסוק "אם רחץ ה'", להורות שרחיצתה היא משל כמו שהפסוק ממשיך את השבים ומתנקים כאילו רוחצים, וציין שכן משמע גם במגילה שקראה יהודית בגלל שכפרה בעבודת כוכבים. אמנם במרומי שדה (על הגמ' במגילה ד"ה וא"ר יחונן), פ"י לא שהי' טבילת גרים כמשמעו שהרי לא הי' אז ענין זה, אלא שדרך בעל עבירה אפי' ישראל כשנעשה בעל תשובה עליו לרחוץ, (כמבואר ביו"ד סי' רס"ח והראנו רמז לזה בהעמק דבר ויקרא י"ז, ט"ז). וה"נ כשעלה על דעתה להנקות מגילולי בית אביה ירדה לרחוץ". ונראה שהמרומי שדה סבר דזה הי' טבילה, כפשוטה אבל לא לשם גירות.

וראה במנחת סוטה שכתב שבודאי ירידתה ליאור היתה לצורך טבילה שאין דרך בנות מלכים להתרחץ כי אם בבתי מרחצאות משובחים ומפוארים, אך כיון שרדתה לטבול הוכרחה לילך ליאור לטבול בארבעים סאה הכשרים לטבילה. אך עיין בעבודת דוד שהביא מהגרי"ד סלאוויציק שא"א שתבוא ישועות ישראל ע"י גוי, וכן א"א שיהא מדת רחמנות כזו שהתורה מעידה "ותחמול עלינו" בגוי, ובע"כ טבילה זו הייתה לשם גירות. אך דוחק גדול לומר כן שהרי אין ראי' כלל וכלל מדבריו שטבילה זו הייתה לשם גירות, ובפרט שכתב התוס' בשבת דאין טבילה לגירות לפני מ"ת. ומנין היתה לה הרחמנות כזו שהתורה כתב "ותחמול עלינו", י"ל ע"פ הדיוק הידוע דהחיד"א, (מדבר קדמות מע' ג' אות ג') דזה שנאמר גר שנתגייר ולא גוי שנתגייר, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש ח"י ע' 89 הע' 14) "דודע אשר הגר יש בו ניצול של נשמה גם קודם שנתגייר". ועפ"ז מוכן בפשטות דאפשר לומר שהיתה לבתי רחמנות יהודית גם קודם שנתגייר. (ולקמן אבאר מתי היתה הגירות של בתי) וגם מה שאמר א"א שתבא ישועות ישראל ע"י גוי, צ"ע מקורו, ואדברה מהמשמעות בב"ב דף י, ע"א. ובשיחת שמח"ת תשל"ז אות ח' עיי"ש. שמשמע להיפך, ובפרט שיש ראי' מוכרחת מהא דאיתא בע"ז י, ע"ב (הובא לקמן). וגם במציאות הרבה יהודים במשך הדורות נצלו ע"י גוים.

(29) על הטו"א שם.

(30) כמבואר בהרמב"ם הל' מלכים עיי"ש.

ואפ"ל³¹ שהגמ' במגילה וסוטה חולקים בזה גופא אם שייך גירות לפני מ"ת או לא, דהגי' במגילה "ואמר ר' יוחנן שירדה לרחוץ מגילולי בית אבי". ובסוטה הגירסא "א"ר יוחנן משום רשב"י מלמד שירדה לרחוץ מגילולי אבי, (ומוסיף ראי' מפסוק) וכה"א אם רחץ ה' את צואת בנות ציון". דר"י במגילה סובר דטבילת בת פרעה הי' טבילה ממש, לשם גירות, ושייך גירות לפני מ"ת. אבל רשב"י סובר דלא הי' גירות ממש, אלא מה שכפרה בגלולי אביה הוא דמקרית רחיצה, ולכן ממשיך ומביא ראי' מהפסוק "וכן הוא אומר אם רחץ ה' וגו'" שהרוחץ ומתנקה קרוי רחוץ, אף שבעל המאמר (ר"י) עצמו סובר דבת פרעה נתגיירה ממש, ושייך גירות לפני מ"ת, ולכן במגילה לא אמר זה בשם רשב"י כיון דיש מחלוקת בזה.

ג.

שיטת הראשונים בגירות שלפני מ"ת

והנה איתא בגמ' יבמות³² "תנו רבנן גר שמל ולא טבל רבי אליעזר אמר הרי זה גר שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו". ופרש"י³³ "בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פני³⁴ השכינה". והנה מבואר מהגמ' שדוקא ביצי"מ יצאו מכלל ב"נ ונכנסו לברית ע"י גירות³⁵.

והקשו הראשונים³⁶ מנין שמלו בני"י את עצמם קודם מ"ת ואם משום מש"כ בגמ' כריתות³⁷ שמצינו שבנ"י מלו במדבר כמ"ש³⁸ "כי מולים היו כל העם היוצאים" או ממש כ"כ³⁹ "ואעבר עליך ואראך מתבוססת בדמיך", עדיין קשה דמנין שמילה זו היתה בשעת (או קודם) מ"ת אולי מלו אחר מ"ת והם התגיירו בשעת מ"ת רק ע"י טבילה ולא ע"י מילה.

וכתב הרשב"א⁴⁰ שאפשר לומר שממש"כ "כי מולים היו כל העם היוצאים" משמע שהם נימולו ביציאתם דהיינו שמלו את כל אלו שלא היו נימולין והנימולין

31) עפמ"ש"כ העין אליהו במגילה שם באו"א קצת.

32) מו, ע"א.

33) ד"ה באבותינו שמלו.

34) צ"ל וליכנס תחת כנפי (דפו"ר).

35) וביותר דדין גירות שלומדים לדורות הוא מגירות ישראל בשעת מ"ת (יצי"מ), וכלשון הגמ' "שכן מצינו באבותינו שמלו" וכו'.

36) הרמב"ן הרשב"א והריטב"א ד"ה שכן.

37) דף ט', ע"א. הובא לעיל.

38) יהושע ה, ה.

39) יחזקאל ט"ז, ו.

40) שם.

הטיפו להם דם ברית⁴¹. והרמב"ם⁴² כתב שמילה כבר היתה במצרים שנאמר⁴³ "כל ערל לא יאכל בו" ומל אותם משה רבינו לפני שאכלו קרבן פסח כיון שערל אסור לאכול קרבן פסח שהרי כולם ביטלו מצות מילה בהיותם במצרים חוץ משבט לוי, שנאמר⁴⁴ "ובריתך ינצורו", וכתב הרשב"א שלפי דבריו צ"ל ששבט לוי הטיפו דם ברית, שאם לא כן במה נכנסו תחת כנפי השכינה.

וכתב הרמב"ן (בתירוצו השני) דכל אלו שהיו נימולים לא היו צריכין להטיפ דם ברית כיון שעלתה להם המילה שהם מלו את עצמם מלפני כן שהרי הם היו מצווים, ואינם דומין לגבעוני מהול וערבי מהול שמכיון שהם אינם מצווים כאילו שאינם מהולים, ולכן בני לוי וכל אותם שהיו נימולים כבר דינם כמו נשים שהם נכנסו תחת כנפי השכינה בטבילה, ועם המילה שקדמו מכבר⁴⁵, (וכ"כ המאירי והריטב"א).

41) כמ"ש במכילתא (פ' בא פ"ה) שהי' ר' מתיא בן חרש אמר שכתוב ביחזקאל (ט"ז, ח). "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים" היינו הגיע שבועה שנשבע הקב"ה לאאע"ה שהוא גואל את בניו ולא היו להם מצות שיתעסקו בהן כדי שיגאלו שנאמר "שדים נכוננו ושערך צמח ואת ערם וערי" כלומר ערום מכל המצות, נתן להם הקב"ה שתי מצות, מצות פסח ומצות מילה שיתעסקו בהן כדי שיגאלו שנאמר "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך" הרי שהם מלו א"ע לפני שיצאו ובזכות זה נגאלו.

42) פי"ג מהל' איסורי ביאה ה"ב.

43) שמות י"ב, מ"ח.

44) דברים לג, יח.

45) ומש"כ הרמב"ן בתירוצו השני דבני לוי נכנסו תחת כנפי השכינה כמו נשים, והיינו שנכנסו תחת כנפי השכינה בטבילה בצירוף עם המילה שקדמה מכבר, לכאו' י"ל דכיון שמל עצמו בתורת מילת ישראל שהיו מצווים, זה עצמו היתה התחלת הגירות, וכמו שכתב הרמב"ן בפרשת אמור (הובא להלן), שאברהם איבנו לאחר מילתו נקרא בשם ישראל ובגוים לא יתחשב, ומכיון שבני לוי מלו את עצמם מצד מצות מילה של ישראל, ה"ז נחשבת למקצת גירות, ונגמרת הגירות בטבילה.

אולם באמת א"א לומר שזהו כוונת הרמב"ן, דהרי הרמב"ן הקשה מבני קטורה שמלו, ומבואר מדבריו דאם גם זרעם של בני קטורה היו מחויבים במילה לא היו צרכים לעשות הטפת דם ברית כשנתגיירו, רק סגי בטבילה בצירוף עם המילה, והרי מילת בני קטורה אינה בגדר מילה של ישראל, שמילת ישראל ומילת בני קטורה הם שני סוגי חיובי מילה ואכמ"ל, וא"כ א"א לצרף מילת בני קטורה לטבילתם.

אולם מלשון הריטב"א והרשב"א שכתב "דמילתם מילה גמורה וכבר נצטוו עליה כשהיו ב"נ", משמע דליכא דין בגירות בעצמיותו שיהא המילה לשם כניסת ברית וכוונת גירות בשעת המילה, אלא כל דנתקיים בו מצות מילה של ישראל ממילא נעשה גר בטבילה וקבלת יהדות. והא דבעינן לדורות מילה לשם גירות, י"ל דהיינו הואיל דאינו מצווה במילה אי לאו דנימול לשם גירות לא אימיקרי דנתקיים בו מצות מילה. (ואף דגם כשמל לשם גירות לא נתקיים מצות מילה בשעת המילה, דהרי לא נעשה גר עד שטובל אח"כ, מ"מ מועיל הכונה לשם גירות שיחשב חפצא של מילה של מצוה וחשוב מהול כיון ישראל).

והיינו דכתבו הרמב"ן והרשב"א "ואם תשיבינו מבני קטורה לא נתחייבו הם ולא זרעם" (וכמש"כ רש"י סנהדרין נ"ט, ע"ב. ע"ש, וראה בחידושי הריטב"א לע"ז דף כ"ז, ע"א. ד"ה הכי גרסינן. ולפ"ז לשיטת הרמב"ם הל' מלכים פ"י הל' ה', דחולק על רש"י דאית ל' שבני קטורה שנימולו ושוב נתגיירו לא בעינן הטפת דם ברית).

ומיהו לפי מש"כ התוס' בכריתות (לעיל) דנמי מבואר כמסקנת הרמב"ן והריטב"א דשבט לוי לא הוצרכו להטפת דם מילה כמ"ש "ואע"פ שאותן שהיו נימולים בימי אברהם לא מלו אותן ביציאת מצרים מ"מ מעיקרא כשמלו עצמן מלו ליכנס בברית המקום וליברל משאר אומות וגם כי עתה טבלו",

והנה מזה שדנו הראשונים אם בני לוי הטיפו דם ברית או לא, (ואפי' לשיטת הרמב"ן והריטב"א שלא היו צריכין להטיף דם ברית, אעפ"כ סוברים שלא היתה הגיור אלא ע"י הטבילה בשעת מ"ת) מוכח דס"ל דלא היתה גירות לפני מ"ת, דאל"כ י"ל שמלכתחילה כשמלו עצמם מלו לשם גירות, ועפי"ז י"ל שזהו כונת הגמ' בכריתות (הנ"ל) שהמילה דאברהם ובני לוי לא סגי לגירות וצריכין (הטפת דם ברית ו)טבילה (דלא כהנ"ל), וא"כ צ"ע מהו גדרו של המילה דאברהם ובני לוי?⁴⁶

וכ"כ בהרמב"ם⁴⁷ "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבת, מילה ה' ביציאת מצרים, וטבילה היתה במדבר קודם מ"ת." וכ"כ הגר"א⁴⁸ על דברי הרמ"א דכתב שנוהגין לומר מגילת רות בשבועות "שאבותינו שקבלו התורה נתגייירו וכן רות נתגייירה", הרי מבואר דמ"ת היתה גירות עם ישראל ולא ה' גירות לפני מ"ת לפי שרק בשעת מ"ת נעשו "עם ישראל" ולפני מ"ת א"א להתגיייר, דלמה יתגיייר.

ד.

הסתירות שמצינו בשיטת הראשונים

מכל הנ"ל נראה דיש מחלוקת אם היתה גירות לפני מ"ת או לא, וי"ל שמחלוקת זו תלויה באם היו האבות בגדר של ישראל או לא, דמצד א' לכא' ניתן לומר שהיו בכלל ב"נ, אלא שניתן להם מצות יתירות (כמו מילה וגיד הנשה) על הז' מצוות ב"נ, ולפי הדיעות שהאבות היו בכלל ב"נ סוברים שלא היתה גירות לפני מ"ת⁴⁹ "בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל ב"נ לקבל התורה וכו'". ולא ידך להדיעות

וכן בתוס' הרא"ש ובשמ"ק (שם אות ל"ג) "מ"מ גם מתחילה נימולו ליכנס לברית המקום אשר כרת עם אברהם", נראה מדבריהם דסבירא ל' דדוקא מילה לשם כניסת ברית הוא דמהני למילת גירות, ולא סגי לגירות מה דנתקיים בו מצות מילה אלא בעינן שהמילה עצמה יחול עלי', דהוא מעשה גירות, ובעינן כוונה בשעת המילה לשם כניסת ברית כדי לאשווי מעשה גירות. ולדעתם י"ל דגם בני קטורה להרמב"ם שנתגייירו בעינן הטפת דם ברית דלא חשיבי מילתן בגיורתן מילה לשם כניסת ברית של יהדות, (ואף דמילת בני קטורה נלמד מאת "בריתי הפר" נראה דאין ברית בני קטורה אותו ברית שנכרת עם אברהם ביחס לזרעו מיצחק, וצ"ל שאפילו אם הכונה דכניסת ברית בשעת המילה דשבת לוי לא היתה חשובה כגירות כנ"ל, אכתי צ"ב מה היתה גדרו של הברית דהאבות ושבת לוי וכל אותם שמלו לפני המילה שמלו בני" בשעת יציאת מצרים).

46 עיין לעיל מהתוס' בחגיגה, שמשמע דפעולת המילה היא להיכנס בברית, עיי"ש. וא"א לתרץ עפמ"ש"כ האמרי ברוך בנוגע לענין הגיור שהי' לפני מ"ת, לפי שאי"ז מבאר פעולת המילה שהי' אז וכו'.

47 הל' איסורי ביאה שם, הל' א – ג.

48 או"ח סי' ת"צ הל' ט'.

49 כפרש"י על הג' ביבמות מו, ע"א, הובא לעיל.

שהאבות הי' להם גדר של קדושת ישראל סוברים שהי' גירות לפני מ"ת, כשאחד רצה ליכנס להקדושה דהאבות ומשפחתם, התגייר.

ופלוגתא הנ"ל מצינו בהסיפור ד"ויך את המצרי", דאיתא בסנהדרין⁵⁰ "א"ר חנינה עכו"ם שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר⁵¹ "ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי וגו'" ופרש"י⁵² "משום דהכה איש עברי", ובחי' הר"ן כתב⁵³ דדוקא עכו"ם המכה את ישראל חייב מיתה, ואע"ג שלא קיבלו עדיין את התורה כבר הי' להם מצוות יתירות על ב"נ עיי"ש.

וכן ביאר הפרשת דרכים⁵⁴ "דמוכח מכאן דס"ל דמשעה שנימול אברהם נבדל הוא וזרעו ויצא מכלל ב"נ לגמרי דהא פשיטא דב"נ המכה לב"נ חברו אינו חייב מיתה, ואם איתא דלא יצאו מכלל ב"נ כ"א להחמיר איך הותר למשה רבינו להרוג את המצרי שלפי דיני ב"נ לא הי' חייב מיתה אלא ודאי ס"ל לתלמודא דידן דיצא מכלל ב"נ אפילו להקל.

אבל בשמו"ר⁵⁵ אמרינן דכיון שידע הנוגש שהרגיש בו העברי, החזירו לעבודת פרך והי' מכה אותו מבקש להורגו. אמר משה ודאי חייב זה מיתה, כמוש"כ⁵⁶ ומכה אדם יומת. וכתב שם מהר"ש יפה דלולא זאת לא הי' לו למצרי משפט מוות על שהלקהו ורדהו. והגמ' בסנהדרין הנ"ל שהרגו משה למצרי על שהכה את העברי פליגא על המדרש, והמדרש ס"ל שלא יצאו האבות מכלל ב"נ ודינם כב"נ ולכן עכו"ם שהכם אז פטור, והגמ' בסנהדרין פליגא וסברה שיצאו מכלל ב"נ לכלל ישראל, ולכן עכו"ם שהכם אז הי' חייב מדין עכו"ם שהכה את ישראל".

וכ"כ הרמב"ן עה"פ⁵⁷ "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי, בתוך בני", ופרש"י⁵⁸ בשם התו"כ⁵⁹ "מלמד שנתגייר" והרמב"ן (שם) מביא בשם הצרפתים טעם הגירות, הוא מפני שהי' קודם מ"ת וכו', וכתב, דאין דעתי כך – כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל, ובגוים לא יתחשבו וכמו שאמר בעשו ודלמא ישראל מומר שאני כו' עיי"ש. הרי דס"ל להרמב"ן דהי' גירות לפני מ"ת, דע"י המילה דאברהם יצא מכלל ב"נ.

(50) נח, ע"ב.

(51) שמות ב, י"ב.

(52) ד"ה ויך את המצרי.

(53) ד"ה כותי שהכה.

(54) בדרך האתרים דרוש ראשון דף ה, בד"ה ושוב.

(55) פרשה א, כ"ח.

(56) ויקרא כד, כ"א.

(57) ויקרא כד, י'.

(58) ד"ה בתוך בני".

(59) פרשת אמור פרשתא יד, א.

וביאור הדבר, במילת אברהם לא היתה קיום מצות מילה גרידא כי אם גם מעשה גירות כדאיתא במכילתא⁶⁰ "חביבים הגרים שלא מל אברהם אבינו, אלא בן תשעים ותשע שנים וכו'" ולכך לא הי' לאברהם שם מיוחד אלא מעת שבא בברית ונתגייר דהיינו שיצא מכלל ב"נ⁶¹.

נמצא לכאן דהרמב"ן בפירושו עה"ת סותר עצמו על מה שכתב בחידושו על הש"ס אם הי' גירות לפני מ"ת. וצ"ל מהו שיטתו דהרמב"ן האם הי' גירות לפני מ"ת או לא. וגם צ"ל בשיטת רש"י אם הי' גירות לפני מ"ת, דבפירושו ביבמות⁶² "בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל ב"נ לקבל התורה וכו'", וכן ממ"ש רש"י

60 פרשת משפטים פ"ח.

61 וצריך עיון אם שיטת הרמב"ן הוא שאברהם לא קיים התורה עד לאחרי הברית כמ"ש המהרש"א (ביבמות ק, ב. הובא לעיל) שקשה איך נשא אברהם את הגר שפחת שרה, ותירץ שכיון שנשאה מיד נשתתרה (וכתב שכן צ"ל ביעקב שנשא את שפחותיהן של רחל ולאה) כדן הנושא שפחתו שהיא יוצאת לחירות. אך קשה כיצד נשאה אברהם את הגר שהיא מצרית ראשונה שעתידה התורה לאסור, וביאר בהמהרש"א שכיון שנשאה אותה קודם שנימול ואז עדיין לא קיים את כל התורה וכו'. והקשו הבעלי התוס' עה"ת (הריב"א ד"ה ויקח אשה) "כיצד נשא אברהם את קטורה שהיא הגר (ב"ר פרשה ס"א) וזה היתה אחר הברית, ותירצו מפני שאברהם נתגייר ע"י בריתו וגר מותר במצרית, ומהו שלא הקשו מהגר משמע שסוברים כהמהרש"א. אולם המהרש"א מביא דעת הרא"ם (שם) "אבל הרא"ם כתב בסוף פרשת לך לך וז"ל: "כי אברהם קיים כל התורה אפי' עירוב תבשילין כדאמרינן המהרש"א אבל מצות מילה לא קיים דיועד הי' דעתיד להצטוות עלי' ואז יהי' מצווה ועושה ד"גדול כו'", עכ"ל. והוא דחוק דאם כן למה נשאה מצרית וכו'" עיי"ש. (כמו שהובא לעיל). וג"כ הובא בגמ' נדה כו' (דף לב, ע"א). "תניא רבי אומר גדולה מילה שאין לך מי שנתעסק במצוות כאברהם אבינו ולא נקרא תמים אלא על שם מילה, שנאמר (בראשית יז, א.) "התהלך לפני והיה תמים" ומוכח מהנ"ל שאברהם קיים את התורה גם קודם המילה.

נמצא דיש מחלוקת אם קיים אברהם אבינו את התורה לפני שמל או רק לאחר כן, ואוי"ל דזה תלוי אם הי' גדרם של האבות ישראליים או בכלל ב"נ, להסוברים שהיו ישראליים, מסתבר לומר שלא קיים התורה קודם המילה דע"י הברית נכלל לקדושת ישראל. ולהסוברים דהאבות היו בכלל ב"נ, קיים אברהם את התורה גם קודם שמל, שהרי החילוק בין קודם שמל לאחר שמל בענין קיום המצות הוא רק דהי' מצווה רק על המילה. ואכמ"ל.

וי"ל בדא"פ שהרמב"ן סובר שאברהם לא קיים את התורה קודם מילה כמו שפירש (ויקרא שם) "ולכך לא היתה לאברהם תורת ישראל אלא מעת שבא בברית ונתגייר", וגם ממ"ש (הרמב"ן, בראשית ט"ז, י"א. ד"ה וקראת שמו ישמעאל) "והנכון בעיני כי המלאך צוה להגר שתקראנה כן, והיא יראה בעבור היתה פלגש, (ופסוק ג' שהיא נקראת אשה אינו מוכיח אלא ששרה רצתה כך) קרוא שם לבן אדוניה וגלתה לו הענין ואברהם קיים דבר ה", עיי"ש.

והנה בב"ר (פרשה מ"ה, ג.) כתיב "ותתן אותה לאברם אישה (בראשית ט"ז, ג.) לאשה ולא פילגש", ובע"ז יוסף (שם ד"ה ולא לפילגש) פי' "בפירוש ולא לפילגש נחלקו גדולי עולם דרש"י כ' נשים בכתובה ופלגשים בלא כתובה והרמב"ן סובר (בראשית כה, ו. עיי"ש) דפילגשים אפילו קידושין לית בהו".

ואוי"ל בדא"פ דהמחלוקת האם גדרה של הגר אישה או פילגש זה תלוי אם אברהם קיים את התורה קודם המילה, דלהאומרים שאברהם קיים את התורה קודם המילה, הגר היתה בגדר אישה שאברהם רצה לנהוג כפי מה שעתידה תורה לצוות לישראל ולפיכך קידש את הגר בקידושין וכן בעת שלוחיה, רצה לקיים בזה מצות גירושין בגט כריתות (כמ"ש בפרקי דר"א פ"ל דאברהם שלחה בגט גירושין). אבל להאומרים שאברהם לא קיים את התורה קודם מילה, היתה הגר בגדר פילגש ופילגש אפי' קידושין לית בהו, ולפיכך אין להקשות איך נשא אברהם שפחה ומצרית. ודו"ק.

62 מו, א, ד"ה באבותינו שמלו, הובא לעיל.

בסנהדרין⁶³ "משה קודם מ"ת נשא וכשנתנה תורה כולן ב"נ היו ונכנסו לכלל מצות והיא עמהם וגרים רבים של ערב רב"⁶⁴, ובהגהות יעב"ץ⁶⁵ פי', דרש"י סובר דקודם מ"ת לא הי' שייך גירות דהכל שוה הי' כל זמן שלא ניתנה התורה ולכולן הי' דין ב"נ ולא שייכא גירות כלל אלא משניתנה התורה. וצ"ע דהלא גם רש"י סותר א"ע במש"כ במגילה⁶⁶ ובסוטה⁶⁷ שבת' בת פרעה טבלה "לשם גירות"⁶⁸.

וגם צ"ל שיטת הטו"א דכתב⁶⁹ דלכו"ע משמע שטבלה לשם גירות וכו', והא ליתא דזה אינו אלא דבא ליכנס לקדושת ישראל ולצאת מתורת ב"נ, אבל באותו זמן עדיין כולן היו עליהם תורת ב"נ וטבילה זו למה. וצ"ע שהרי הוא סותר עצמו במש"כ בחגיגה⁷⁰ "עוד נראה לי הא דקאמר שהי' תחלה לגרים היינו שהי' ראשון שיצאה מתורת ב"נ ובאה לכלל קדושה וכו'⁷¹" (עיי"ש שהאריך בזה), ודוחק לומר עפש"כ הטו"א⁷² שאע"ג דמצינו בן נח לגבי האבות⁷³, מ"מ משמע בהאיכות קצת דין ישראל עלייהו⁷⁴, לפיכך י"ל אע"ג בכלל ישראל לא באו, מ"מ מבני נח יצאו מימי אברהם ע"ש. ודחוק לומר כן שהרי עפ"ז צריך ביאור מהו הגדר של אבות, וגם לא ניחה עם כל המקומות שהובאו בש"ס דהאבות היו בגדר ב"נ, וגם המקומות שכתבו שהיו בגדר ישראל.

63 פב, ע"א ד"ה בת יתרו.

64 ראה עוד מ"מ בההערות הבאים.

65 שם.

66 יג, ע"ב. ד"ה לרחוץ.

67 יב, ע"ב ד"ה הנ"ל.

68 ראה לעיל, ודחוק לתרץ שרש"י רק מפרש שם לפי שיטת דר"י ורשב"י.

69 על דברי רש"י במגילה שם.

70 טו"א חגיגה ג, ע"א.

71 והביא ראי' מהגמ' בנדרים, (לא, ע"א). דברי המשנה – דהאומר "שאיני נהנה לבן נח מותר בישראל ואסור באומות העולם" ובגמ' מפרש "אטו ישראל מי נפקא מכלל ב"נ אין כיון דאתקדש אברהם איקרו על שמו", והקשה השיטה מקובצת (שם ד"ה פיסקא). שהגמ' כאן משמע שלא נקראו ב"נ משעה שנתקדש אברהם, ומהגמ' בחולין (צא, ע"א). משמע שנקראו ב"נ עד מעמד הר סיני, אולם מרש"י (מס' ע"ז ג, ע"א. ד"ה נמרוד. ושם נא, ע"א. ד"ה ואלויבא. ובזבחים קטז, ע"א. ד"ה והכל. ובחולין ק, ע"ב. ד"ה דיקא). משמע דסבר שנקראו ב"נ עד מ"ת, וא"כ מה שאמרו בהגמ' כאן דאיתקרו ע"ש דאברהם היינו ממ"ת ואילך, אבל לפני"ז היו נקראין אחר נח, ולפ"ז מיושב הגמ' שלנו עם הגמ' בחולין.

72 חגיגה שם.

73 עיין חולין ק, ע"ב. וסנהדרין נח, ע"ב. ובתוס' פסחים כב, ע"א.

74 עיין קידושין י"ח ע"א.

ה.

הגדרת אברהם וזרעו עד מ"ת

וי"ל הביאור בזה ובהקדים ביאור שיטת הגרי"ז שלכאו' כשרוצה להוכיח מהתוספתא שהי' גירות לפני מ"ת למה אינו מוכיח מהא דמילת העבדים מעכבים אותו מלאכול קרבן פסח, (ולא רק מהטבילה דהשפחות) שי"ל שמילת העבדים הוי מילה דגירות⁷⁵, וגם למה לא מוכיח מהמילה דאנשי שכם שהי' מילה לשם גירות⁷⁶.

ויש להקדים מה שפי' הגרי"ז⁷⁷, דזה שענו בני יעקב את שכם וחמור אביו במרמה ות"א בחכמתא דהיינו שענו תשובה אמיתית על שאלתו דאם ימולו יהי' אפשר להתחתן "ותהי' מילה לשם גירות וכמו דמסיים "והיינו לעם אחד" דהיינו שיתגיירו במילתם ויעשו לישראל" ומסיים "רק הם לא הבינו כוונתם ומלו עצמם במילה דעלמא".

וצ"ל הפי' בזה "דלא הבינו" הלא אמרו "והיינו לעם אחד" וצ"ב מה הי' טעותם של שכם שלא מלו לשם גירות אלא במילה דעלמא.

ויש להקדים בביאור ענין "מילה דעלמא", והנה הובא בתו"א⁷⁸ ביאור ע"ז, עפ"מ ש"ש⁷⁹ "אשר יאמר אליכם תעשו" ופרש"י⁸⁰ "שיוסף אמר להם שימולו ומסיים המד"ר (שם) "שמואל ב"נ אמר חייטנו אין כתיב כאן אלא החייטנו נתת לנו חיים בעוה"ז ובעוה"ב". וכפי הנראה שם, שזה שמלו את עצמם נתן להם חיים בעוה"ז ובעוה"ב, ופשוט שלא היתה מילה לשם גירות, שא"א לומר שאנשי מצרים התגיירו, וא"כ צ"ע מה הי' גדר המילה, ומה הענין למול את הגוים בלי שיהי' למילה תורת גירות.

והנה איתא בע"ז⁸¹ שגוי אחד מסר את נפשו על ישראל והוציא אוהו להריגה "אמרה לו ההיא מטרוניתא ווי ליה לאילפא⁸² דאזלא בלא מכסא⁸³ נפל על רישיא

75 עיין לעיל בדברי הגרי"ז שכ' "וכ"ה מבואר מהא דאיתא בתוספתא פסחים פח "אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות מעכבין אותו מלאכול בפסח" הרי דגם הפסח מצרים היתה נוהגת טבילה לשפחות דהיינו גירות" ולמה לא מוכיח ממילת אברהם.

76 כדמוכח בכלי יקר וישלח לד, כה. וברמב"ן שם, יג. וברדב"ז הל' מלכים ספ"ט עיי"ש, שכתבו שע"י המילה נכנסו לדת המולים, וע"י המילה נתגיירו וה"ה כגר שנתגייר כקטן שנולד וכו'.

77 על הפרשה דמילת אנשי שכם לב, ז.

78 ביאור על חידושי הגרי"ז עה"ת.

79 פ' מקץ פמ"ב, נה.

80 שם הובא מהמד"ר.

81 י, ע"ב.

82 ספינה. רש"י.

83 כלומר אוי לך הואיל ואליהן אתה נהרג שלא מלתה את עצמך ותטול חלק עמהם. רש"י.

דעורלתיה קטעה אמר יהבית מכסי חלפית ועברית וכו' יצתה ב"ק ואמרה קטיעה בר שלום מזומן ללחי עוה"ב.

נמצא דיש מילה שלא לשם גירות, ומילה זו מהני שיהי' להם חלק בעוה"ב כמו דאיתא גבי קטיעא בר שלום וכמו שאיתא במד"ר גבי המצרים.

וכעין זה כתב הרמב"ם⁸⁴ "וכל המקבל עליו למול ועברו עליו שנים עשר חדש ולא מל הרי זה כמן האומות" ויעוי"ש בלח"מ "דמשמע דרצה לומר כסתם עכו"ם", פי' שאם קיים דבריו ומל, כבר אינו כשאר אוה"ע, ונמצה דיש תורת מילה בעכו"ם שע"י מילתו כבר אינו כמו שאר העכו"ם.

ועפ"ז יש לבאר דברי הגרי"ז במה טעו בני שכס שלא מלו את עצמם לשם גירות אלא במילה דעלמא, ר"ל שהם חשבו למול מילה כזו ששוב לא יהיו כשאר אוה"ע, ויהיו דומין בזה לישראל, וכך הם הבינו את מה שאמרו להן "והיינו לעם אחד"⁸⁵.

וע"פ הנ"ל מיושב למה אינו מוכיח הגרי"ז שהי' גירות לפני מ"ת ממילת העבדים ואנשי שכס, לפי שמאחר דמצינו מילה בעכו"ם שלא לשם גירות, דאפשר לומר שאינו לשם גירות אלא מילה בעלמא, ומ"מ מהני מילתם לא להיות כשאר העבדים והגויים, כמו שמהני מילת הגוי שקיבל עליו למול שלא להיות כמו שאר האומות אבל אין מכאן הוכחה שהי' מילת גירות ממש.

ועפ"ז גם מתורץ מה שמוכיח הגרי"ז מהתוספתא "דגם בפסח מצרים היתה נוהגת טבילה לשפחות דהיינו גירות" ולא מוכיח ממילת העבדים, לפי שאז הי' תחלת הכנסת הברית דכל כלל ישראל ע"י המילה⁸⁶.

וגם צ"ל מש"כ בחידושו על הש"ס⁸⁷ שמקשה "איך קיים אברהם אבינו שבת הלא הי' לו דין ב"נ, וב"נ ששבת חייב מיתה", ומתרץ דהאיסור של שבת אצל עכו"ם

(84) הל' מלכים ח, י.

(85) הנ"ל הוא רק לפי הגרי"ז דאמר "שהם לא הבינו כוונתם ומלו עצמם במילה דעלמא". ויש להביא רא"י לפירושו עפמ"ש הרמב"ן כאן ובעיקר בפ' יוחי (מט, ה. ד"ה כלי חמס מכרתיהם) "זכבר פירשתי כי יעקב קצף על שמעון ולוי בהרגם אנשי העיר בעבור שעשו חמס והם לא חטאו להם כלל ובאו בברית ונמולו ואולי ישובו אל ה' ויהא כולם בכלל אנשי בית אברהם". נראה מדבריו שמילתם לא היתה מילה של גירות שהרי כתב שאולי ישובו אל ה' ויהיו בכלל בית אברהם.

(86) וגם אין להקשות למה לא מוכיח הגרי"ז שהי' גירות לפני מ"ת מצפורה, שהרי רש"י בסנהדרין (פב, ע"א. ד"ה בת יתרו מי התיירה לך) פירש "משה קודם מ"ת נשא וכשנתנה תורה כולן בני נח היו ונכנסו לכלל מצות והיא עמהם וגרים רבים של ערב רב", ומשמע דלא נתגיירה קודם נישואיה משום דלא הי' גירות קודם מ"ת. ואפי' את"ל ע"פ מה דאיתא בע"ז (כו, ע"א). אי אשה כשרה למול ומקשה הגמ' מצפורה שמלה את בנה, ומתרץ ב' תירוצים, ואפשר להקשות דאי נימא דצפורה רק נתגיירה בלא"ה פסולה משום עכו"ם דפסול לכו"ע. וא"א לומר כן שהרי רש"י מדגיש שאז "כולן ב"נ היו" וצפורה לא היתה בגדר עכו"ם (יבואר לקמן).

(87) יומא כח, ע"ב. אות ט'.

הוא משום שאסור לו לחדש דת ולעשות מצוה לעצמו "והאבות כבר הי' להם שם ישראל"

ומביא ראי' מקידושין⁸⁸ גבי עשו שאומר עליו שהי' ישראל מומר, וכן מהגמ' ביבמות⁸⁹ "ומכ"ז מוכח דבהחפצא היו עליהם שם ישראל, אלא דבדין הי' להם גדר ב"נ וכו'" עיי"ש. וצ"ל אם הי' להם דין ב"נ איך אפשר להוכיח בפ"י עה"ת (הובא לעיל) שהי' גירות לפני מ"ת⁹⁰.

ויש לבאר בהקדים מה שהי' להאבות שם (גדר) ישראל אבל בדין היו ב"נ, עפמ"ש הריטב"א⁹¹ "וא"ת ואמאי לא מייתי מהעומדים בניני⁹² שהיו קטנים שנכנסו תחת כנפי השכינה והטבילום ומלום והזו עליהם וי"ל וכו' ותו דאלו זרע אברהם, כבר נצטוו על המילה ולהכניסם מקטנותם בבריתו, ואין זה אלא גמר גירות."

ולבאר דבריו י"ל עפמ"ש הגרנ"ט⁹³ שביסוד ענין הגירות תרתי אית בהו א. עם ישראל. ב. קדושת ישראל. וקודם מ"ת הי' להאבות דין עם ישראל ולאחר מ"ת נתחדשו עליהם דין קדושת ישראל. ולפי"ז י"ל דקודם מ"ת שייך לקבל גירות להיות חלק מ"עם ישראל" ותועלת בזה הוא שמעתה יהיו כלולים ב"עם ישראל" ויקבלו עליהם עול המצוות לעתיד בשעת מ"ת, ובקבלת התורה נתחדש האי ענינה של קדושת ישראל ע"י קבלת המצוות בפועל⁹⁴.

[ויש להזהיר שצ"ל דאין כוונת הגרנ"ט "לעם" ישראל אלא רק למשפחת ישראל דהרי עד מ"ת לא היו בניי אומה כמש"נ⁹⁵ "היום הזה נהייתה לעם" וכן כתיב⁹⁶ "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". רק שקודם מ"ת הי' להאבות דין משפחת ישראל. ועפ"ז א"ש מש"כ הגר"ז שהאבות הי' להם "שם ישראל היינו משפחת ישראל"].

(88) יח, ע"א.

(89) ק, ע"ב הובא לעיל.

(90) ולפי"ז מובן מה שהניח הגר"ז (בפירושו עה"ת) בצ"ע, לפי שלאחר שיש להאבות רק "שם ישראל" ולא יצאו מכלל ב"נ, לכן שפיר צ"ע מהו ענין הגיר דלפני מ"ת, וד"ל.

(91) כתובות יא, ע"א. ד"ה מאי קמ"ל.

(92) ראה יבמות מו, ע"א.

(93) שם, ס' יד.

(94) ויש להעיר בזה ליישב מה שהעלה הביאור הלכה (סי' דש) שגר תושב שקיבל עליו יותר מ' מצוות ב"נ מהני קבלתו ותמהו עליו שסותר א"ע במש"כ בהל' תפילין (סי' לט) שגר תושב אף שקיבל עליו מצוות תפילין א"א לו לכתוב סת"ם (דלא כהיד אפרים) ולפמ"ש בהפנים א"ש שגר תושב שקיבל על עצמו יותר מ' מצוות יש בו דין "עם ישראל" אלא לכתוב תפילין עליו להיות בן ברית בתורת קדושת ישראל.

(95) דברים כז, ט.

(96) שמות יט, ו.

ולפ"ז א"ש ג"כ הטו"א דכתב שאברהם יצא מכלל ב"נ, די"ל כוונתו בזה דאינו סובר שיצא מדין ב"נ שזה מוכח בכ"מ בש"ס רק שניתוסף להם גדר של "משפחת ישראל" ולכלל ישראל לא באו עד מ"ת שאז נכנסו לברית, שאז נכנסו לברית ונתוסף להם "קדושת ישראל".

1.

שיטת כ"ק אדמו"ר בהנ"ל

והנה בלקו"ש⁹⁷ כותב כ"ק אדמו"ר "אין ספרים איז דא א חקירה: צי די אבות, פאר מ"ת, זיינען לגמרי ארויס פון כלל ב"נ, ד.ה. אויך להקל, אדער נאר להחמיר⁹⁸. און לויט דער שיטה אז יצאו מכלל בני נח אויך להקל, פארענטפערט מען קושיא הנ"ל⁹⁹, אז וויבאלד רחל ולאה (און אזוי אויך בלהה און זלפה) האבן זיך געוויס מגייר געווען איידער זיי האבן חתונה געהאט פאר יעקב'ן. האבן זיי – דורך זייער גירות – ניט געהאט מער דעם גדר פון אחיות, ווארום¹⁰⁰ שנתגייר כקטן שנולד דמי".

ס'איז אבער מובן, אז לפי דרך הפשט איז אויך דער תירוץ ניט מספיק: א) לפי פשטות הכתובים איז אין ערגעץ ניט אנגעדייט, אז פאר מ"ת האבן די אידן געהאט אן אנדער דין ווי די ב"נ¹⁰¹ (אויסער המפורש אז זיי זיינען געווען מחוייב במצות מילה ועוד); ווארום דאס וואס די אבות האבן געהיט אויך תרי"ג מצות¹⁰² איז בלויז געווען א חומרא וואס זיי אליין האבן אויף זיך מקבל געווען.

[און נאכמער: די קבלה האט ניט חייב געווען את זרעם אחריהם, אז אויך זיי זאלן היטן תרי"ג מצות, ווי דאס איז מוכרח פון "ויקח עמרם את יוכבד דודתו"¹⁰³]

(97) ח"ה, ע' 143.

(98) הע' 11, "ראה בארוכה פ"ד שם דרוש (ראשון) הנ"ל. בית האוצר אות א".

(99) הע' 12, "פ"ד שם בשם מהר"ש יפה. וראה גם גו"א ויגש שם".

(100) הע' 13, "יבמות כב, א. וש"נ".

(101) הע' 14, "ואדרבה הפכו משמע מהנאמר לאברהם ואתה תבוא אל אבותיך (לך טו, טו). ואין לומר שתרח התגייר, שהרי מפורש שם ברש"י: אביו ע"ז (שזהו מז' מצות ב"נ - ראה פרש"י ד, כו. יא, כח) . . עשה תשובה. ותו לא".

(102) הע' 15, "ראה פרש"י בראשית (כו, ה. כז, ג. לב, ה. וראה ג"כ יט, ג)".

(103) הע' 16, "וארא ו, כ".

און וויבאלד ס'איז ניט געווען דער אלגעמיינער גדר וואס זאל אויסטיילן די אידן, אלס אידן, פון די בני נח, איז דאך במילא אויך ניט געווען שייך דער גאנצן ענין פון גירות¹⁰⁴.

וכ"כ בשיחת ש"פ משפטים תש"נ¹⁰⁵ "וכפי שמסתבר בפשטות שגם לפני מ"ת קיימו (חלק מ) משפטים אלו "מפני הכרעת הדעת" שמחייב שתהי' ההנהגה באופן ד"לשבת יצרה". וכמפורש בקרא "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחרי. . לעשות צדקה ומשפט" – לא רק בנוגע לבניו, יצחק ויעקב, שכיון שקיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה י"ל שקיימו גם המשפטים מצד ציווי התורה, אלא גם בנוגע ל"ביתו אחרי", כל ה"אלפים ורבבות" ש"נתקבצו אליו והם אנשי בית אברהם", שאצלם לא הי' שייך קיום דיני התורה, כיון שלפני מתן-תורה לא הי' שייך כללות ענין הגירות שע"פ תורה¹⁰⁶ (ועד שגם המילה ד"ילידי ביתו" ו"מקנת כספו" אינה ענין המילה שבגיוור¹⁰⁷).

אולם מביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש¹⁰⁸ שהיו להאבות גדר של קדושת ישראל "קדושת ישראל שנעשה במ"ת ענינה הוא קדושת הנשמה שבכל או"א מישראל. כי אף שמצד זה שהאבות הן הן המרכבה הורישו לכאו"א מבניהם אחריהם עד סוף כל הדורות נשמה קדושה (שאינה באוה"ע) מ"מ גמר ושלמות קדושת הנשמה נעשה במ"ת".

104 הע' 16*, "ואין סתירה לזה ממש"כ רש"י (לך י"ב, ה'). אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים" כי [נוסף שאי"ז פשוטו ממש שהרי לאח"ז כותב רש"י "פשוטו של מקרא"] כוונתו במגייר ומגיירת הוא לא שינוי המציאות שלהם שלא נמצא זה קודם מ"ת. ולהעיר מהל' "ערב" (בא י"ב, ל"ח.) ופרש"י שם ובתשא (ל"ב, ז.) כ"א למה "שהכניסן תחת כנפי השכינה", שגם זה נקרא בשם גירות (אבל לא גירות ממש כי קודם מ"ת לא הי' ע"ד הפשט ענין הגירות, כבפנים).
ועפ"ז מובן מה שבתחילת פירושו [כשמפרט כללות הענין ד"אשר עשו"] כותב "שהכניסן תחת כנפי השכינה" – ולא "שגייירן" (כבב"ר פל"ט, יד: "אלו הגרים שגייירו"). ורק לאח"ז כשמפרש בזה פרטים – "אברהם. . את האנשים, ושרה. . את הנשים" – כותב "מגייר" ו"מגיירת", כי לאחרי שהדגיש כבר בכללות הענין "שהכניסן תחת כנפי השכינה", אינו צריך להדגיש עוד פעם בהפרטים, שאין כוונתו לגירות ממש.

(ולהעיר גם ממה שבתרגום אונקלוס [שהוא קרוב יותר לפשוטו של מקרא (משא"כ תיב"ע וירושלמי)] מתרגם "די שעבידו לאורייתא", ולא "די גיירו" או "דגירון" כבתיב"ע וירושלמי)."

105 סה"ש תש"נ ח"א ע' 302.

106 הע' 44, "ומ"ש ש"אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים" (ב"ר פל"ט, יד. פרש"י לך לך יב, ה) – אין זה גיור ממש, כי אם, שהכניסן תחת כנפי השכינה" (ראה לקו"ש ח"ה ע' 4-143. ח"י ע' 89-90). ועפ"ז יומתק שהרמב"ם לא הביא מארו"ל ד"אברהם מגייר כו", כיון שאין זה גיור ממש".

107 הע' 46, "ועפ"ז מתורן בפשטות הטעם שיוסף צוה למצריים שימולו (ב"ר פצ"א, ה. פרש"י מקץ מא, נה) – כיון שהיו בגדר דמקנת כספו (ראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 136 ואילך)".

108 חל"ג ע' 38.

וכ"כ בלקו"ש חל"ה¹⁰⁹ "ואולי יש לומר, שדבר זה – שהציאה היתה כדי להחזירן למוטב והוא דבר טוב – בא לידי ביטוי בכך, שנתקיים¹¹⁰ מעין מטרת יציאת דינה להחזירן למוטב, שהרי בני יעקב פעלו על אנשי שכם שימולו כל זכר, שזהו ענין של גיור¹¹¹ שהי' נהוג בימים ההם כדי להיכנס למשפחת אברהם, ומוכן בפשטות, שכניסה זו היתה לא רק בנוגע לאנשים אלא גם בנוגע ל"בנות הארץ", הנשים והבנות, כמפורש בקרא "בזאת נאות לכם גו' להמול גו' ואת בנותיכם נקח לנו גו'".

כלומר: אף שבפועל נתחייבו אנשי שכם מיתה מפני חטאם, ולכן נהרגו ע"י שמעון ולוי, אחי דינה, מ"מ, כדי שרצונה של אותה צדקת, "דינה בת לאה", יתקיים במקצת עכ"פ, הרי קודם הריגתם נמולו¹¹², שזהו הסימן של כריתת ברית עם משפחת אברהם", עכלה"ק.

ויש לקשר שני הענינים (קדושת ישראל, ומשפחת ישראל), דע"י המילה דאברהם נכנס בו נשמה קדושה ונבחר הוא וזרעו למשפחה ישראלית, דהיינו שהבדילו מכל ב"ב למשפחה מיחדת, וניתוסף בו קדושת המצות, דהיינו שניספת לו ולזרעו מצוות יתירות¹¹³, ומי שאינו מזרע של אברהם ורוצה להיכנס למשפחת בית אברהם ע"י שיקבל עליו המצות שנצטוו אז משפחת ישראל, עי"ז יוצא מגדר עכו"ם ונכנס למשפחת בית אברהם.

ועפ"ז אפשר להבין מ"ש ביבמות¹¹⁴ "אלא מעתה גבי אברהם דכתיב¹¹⁵ "להיות לך וגו' ולזרעך אחריו" התם מאי קא מזהר ליה רחמנא הכי קאמר ליה לא תנסב עבודת כוכבים ושפחה דלא ליזיל זרעך בתרה", וכ' הגרי"ז "הרי דאיכא נכרית ואיכא ישראלית אף שאינה מזרע אברהם ובע"כ ע"י גירות", אבל לפי הנ"ל י"ל דאין זה ענין של גירות כלל, לפי שהאבות הי' להם דין ב"ב ולא נעשו עם (אומה) ודת עד מ"ת, וא"כ א"א להיות הענין דגירות דלמה נתגייר.

(109) ע' 154.

(110) ואי"ז כפי שביאר הגרי"ז שסובר שהמילה היק רק מילה בעלמא כמו המילה דמצרים, ונראה דיש מחלוקת בדבר זה, ואכמ"ל.

(111) הע' 48, "ראה רדב"ז להל' מלכים ספ"ט. כלי יקר לד, כה. תורה שלימה שם, כו (אות נט). וראה ב"ר שם (פע"ו, ט. פ"פ, ד ובמפרשים) הדיעה שדינה נשאה לאיוב וגיירה אותו".

(112) הע' 51, "להעיר מל"ת להאריז"ל פרשתנו: בחטא אדה"ר נתערבו הניצוצין . . . הקליפות, לכן שכם שהי' בו ניצוץ אדה"ר חשק כ"כ בדינה לכן נהרג אחר תקונו אחר שעשה ברית מילה. וראה נחל קדומים פרשתנו עה"פ".

(113) ברית, גיד הנשה, וכדומה.

(114) ק, ב.

(115) בראשית יז, ז.

וזהו מה שצפורה הי' כשרה למול אע"פ שלא נתגיירה עד מ"ת¹¹⁶, לפי שלא הי' לה גדר דעכו"ם רק נכנסה למשפחת בית אברהם¹¹⁷, אבל אין זה ענין דגירור כלל – רק מעין ענין הגירור. כמ"ש בלקו"ש חל"ה¹¹⁸ "שהרי בני יעקב פעלו על אנשי שכם שימולו כל זכר שזהו ענין הגירור שהי' נהוג בימיהם כדי להיכנס למשפחת אברהם", ומה שכתוב גירור בנוגע לבתי' ותמר ו"הנפש אשר עשו בחרן", אי"ז ענין הגירור הנ"ל – אלא מעין ענין הגירור דגר תושב, כמ"ש רש"י (בנוגע לתמר¹¹⁹) וכן מדויק בגמ' (בנוגע לבתי') "לרחוץ מגלגוליה בית אביה" – משמע שכל הגירות היתה רק על מניעת ע"ז, וגם זה גירות כמו שמצינו בגר תושב¹²⁰ ולפי"ז מה ששאל יהודה את תמר "נכרית את" הכונה שאינה עובדת כוכבים¹²¹.

וגם זה מוכח ממ"ש במדרש¹²² (בנוגע לבתי') דכל הנקבות הבכורות במצרים נמי מתו במכת בכורות, רק בתי' בת פרעה נשארה בחיים בזכות משה. א"כ מוכח דלא נתגיירה – דהיינו לא נכנסה למשפחת בית אברהם, לפי דאל"כ איך הו"א שהיתה ראוי' למכת בכורות, ובע"כ כפי שיטת רש"י שירדה לרחוץ לשם גירות היינו כעין גר תושב, רק לכפור בגלגולי בית אבי'.

וכ"כ בילקוט¹²³ בתי' בת פרעה בכרה היתה, ובתפלתו של משה נצלה. אמנם לפני יצי"מ נכנסה למשפחת בית אברהם ונתגיירה עם בני"ש בשעת מ"ת (כציפורה), ולפיכך הגמ' קוראה יהודי' – ונשאה לכלב, אבל בשעת הטבילה עדיין הייתה מצרי', עד לאחר מכת בכורות, כדמוכח מהמדרשים.

ועפ"ז מיושב שיטת רש"י שעד מ"ת בני"ש לא יצאו מכלל (דין) ב"נ וג"כ הקושיות של הגרי"ז, ועוד שבנוגע לקושיות הגרי"ז מהתוס'¹²⁴ שלא היתה טבילה לשם גירות לפני מ"ת, וע"פ הנ"ל א"ש לפי שלא הי' גירות לפני מ"ת רק ענין הגירור להיכנס למשפחת בית אברהם, וענין זה נעשה רק ע"י קבלת המצות דבית אברהם כמובא לעיל מהביאור הלכה, דכ' "גר תושב שיקבל עליו יותר מזו מצות מהני

116) כמ"ש רש"י הובא לעיל בהערה.

117) ועד"ז בנוגע לאנשי שכם.

118) הובא לעיל.

119) סוטה י, א.

120) גמ' ע"ז סד, ב.

121) אמנם הבן יהודיע כתב (על הגמ' שם) "שמא נכרית את, פירוש שמא מבני חם דחשובים אצל בני שם כנכרים, והושיבה לו גירות אני מני חם הייתי ונתגיירתי להיות מבני שם לפרוש מעבודה זרה ולקיים כל ז' מצות ב"נ שנוהגים בהם בני שם כו". וזה לא כמשמע מפרש"י, שרש"י סובר שתמר ובתי' ו"הנפש אשר עשה בחרן" נתגיירו" דהיינו ששבו מע"ז (שכפרו בע"ז) והתחלו לקיים ז' מצות ב"נ, ולפיכך נוקט לשון גירור ואין זה ענין הגירור ליהדות, (למשפחת ישראל וכפי הלשון בלקו"ש הנ"ל "אין זה גירור ממש")

122) שמו"ר פי"ח, ג.

123) משלי לא, טו.

124) שבת קלה, ע"ב. ד"ה כגון.

קבלתו", ויש לו דין "משפחת ישראל ע"י קבלתו, ואין ענין בטבילה לשם גירות, רק בשעת מ"ת כ"שניכנסו לברית" (כמ"ש השיטה מקובצת¹²⁵) וענין הטבילה בבתי' כנ"ל הוא רק טבילה דבע"ת¹²⁶, כשעלה על דעתה להנקות מגלגולי בית אבי' ירדה לרחוץ.

ז.

ע"פ הנ"ל ביאור דברי הראשונים

וע"פ הנ"ל י"ל דאין מחלוקת אם הי' גירות לפני מ"ת או לא, רק יש מחלוקת בין הרמב"ן וחכמי הצרפתים אם היציאה מכלל ב"נ הוא שהאבות יצאו מכלל ב"נ רק להחמיר או גם להקל, וביאור הדבר, דכו"ע מודים שמעת שבא אברהם בברית נכנסו לכלל משפחה מיוחדת עם מצות מיוחדות שלא היו לכלל ב"נ, וגם כו"ע מודי שלא נכנסו לכלל ישראל לגמרי, דלא נעשו "עם" ישראל, דת (אומה) מיוחדת וקדושה עד מ"ת, שאז נכנסו לברית בשלימות, והי' גמר הגירות, ולכן הי' שייך ענין הגיור להיכנס במשפחת בית אברהם ע"י שמקבל עליו המצות שהיו מצווים אז, וזה נקרא גיור לפי שהי' כעין ענין הגיור דלאחר מ"ת.

אבל יש מחלוקת אם יצאה אברהם מדין ב"נ או לא, דהיינו שלפי הרמב"ן "מעט שבא אברהם בברית היו ישראל, ובגוים לא יתחשב" דהיינו שיצאו מכלל לגמרי ב"נ – אפי' להקל, וא"כ אין להם כלל הגדר דב"נ לפי שיצאו לגמרי מהכלל דב"נ ונכנסו לקדושת ישראל ע"י המצות שניתוסף להם, ואע"פ שאין זה שלימות הכנסה לקדושת ישראל שזה נשלמה במ"ת.

ועפ"ז מיושב ג"כ מש"כ בפירושו ליבמות¹²⁷, שגם בני לוי יצאו מכלל ב"נ ונכנסו תחת כנפי השכינה ביציאת מצרים, וא"ש לפי שיצי"מ הוא התחלת הענין דמ"ת כמ"ש¹²⁸ "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" ובמ"ת הי' "גמר הגיור" ולכן אע"פ שמלכתחילה מלו עצמם לשם קדושת ישראל שהי' אז, אעפ"כ היו צריכים להטפת דם ברית, לפי שאז הי' גמר הגירות ונעשו אומה ודת ישראלית, לכן היו צריכים להטפת דם ברית. וזהו מש"כ הרמב"ם¹²⁹ "כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת לפני שלשה ביום ואף שהוא כבר מל וטבל לשם

(125) כריתות שם, אות לג.

(126) כמובא לעיל מהמרומי שדה עיי"ש.

(127) בתירוץ הראשון הובא לעיל.

(128) שמות ג, יב.

(129) בהלכות איסורי ביאה פי"ג, הי"ב.

עבודת¹³⁰, ובע"כ מכיון כשמשתחרר העבד מתחייב בכל המצות כאיש לכן צריך עוד מעשה גירות ע"י טבילה¹³¹.

וכתב העולת שלמה¹³² "פירוש דלא היו צריכים לחזור ולהטיף דם ברית וכן כ' הרמב"ן¹³³ הובא במגיד משנה¹³⁴. אמנם דעת התוס' ביבמות¹³⁵ דמילת אברהם אבינו היתה ללא פריעה, ואילו היוצאים ממצרים מלו ופרעו, וא"כ נכנסו בברית בפריעה לשם גירות" ועפ"ז מובן ביותר מש"כ הריטב"א בפירושו בכתובות¹³⁶ שאע"פ שנכנסו לברית בימי אברהם מ"מ גמר הגיור הי' במ"ת שמ"ת הי' רק שלימות דקדושת ישראל ורק "גמר הגירות", לפי שסוברים שהאבות יצאו מכלל ב"נ לגמרי גם להקל.

וצד השני הוא שהאבות לא יצאו מכלל ב"נ אלא נתחדשו למשפחה מיוחדת לקבל עליהם המצות כב"נ¹³⁷, דהיינו שכדין היו ב"נ רק שניתוסף להם קדושת המצות ונכנסו למשפחה ישראלית "משפחת בית אברהם"¹³⁸. וזהו שיטת רש"י והטור"א שהיקשא מהגמ' במגילה¹³⁹ דאיך טבלה בת' לשם גיור אם עדיין כולם היו בתורת ב"נ, וגם מש"כ בחגיגה¹⁴⁰, שאברהם הי' תחילה לגרים שהי' הראשון לצאת מגדר ב"נ¹⁴¹ אבל לכלל ישראל לא בא עד מ"ת.

ועפ"ז יומתק ג"כ המחלוקת שכתב הפרשת דרכים¹⁴² מהגמ' בסנהדרין והמדרש, דהגמ' בסנהדרין נוקט כהשיטה שיצאו מכלל ב"נ גם להקל ויש דין

(130) והרמב"ם א"ש יותר עם תירוץ השני דהרמב"ן שם שבני לוי לא היו צריכים להטפת דם ברית לפי שהיו דינם כנשים ונכנסו לברית ע"י הטבילה (וראה לקמן).

(131) עיי"ש בחידושי הגר"ח.

(132) על התוס' בכריתות שם.

(133) בתירוץ השני הובא לעיל.

(134) פי"א מהלכות איסורי ביאה.

(135) עא, ב. ד"ה מאי טעמא.

(136) שם הובא לעיל.

(137) ואין זה כמו עכו"ם ששומר שבת שחייב מיתה (כדהובא לעיל מהגרי"ז), שלפי הדיעה שקיום כל התורה הי' לאחר מילת אברהם א"ש, אבל לפי הדיעות שגם לפני המילה קיים אברהם כל התורה, אעפ"כ לא הי' בגדר עכו"ם כתיורצו של הגרי"ז, וי"ל ששתי הענינים כבר התחיל לפני מילתו כדוהבא לקמן בסה"ש תשנ"ב, ראה שם.

(138) והנ"ל הוא יותר מדויק עם הרמב"ם, דהיינו שמ"ת לא הי' "גמר הגיור", אלא "כניסת הברית" כניסת ישראל לקדושת המצות בשלימותה ע"י שנעשו "עם" ישראל, שלפי המבואר כאן הוא יותר מדויק עם הדין דעבד, לפי שהוא יוצא מדין עבדות ונכנס לדין יהדות, לפיכך צריך לטבול לפי שהוא "עוד מעשה גירות", משא"כ לפי הצד הראשון שסוברים שמ"ת הי' רק "גמר הגירות" וכו'.

(139) שם הובא לעיל.

(140) שם הובא לעיל.

(141) וי"ל שכוונתו ב"לצאת מגדר ב"נ" הוא רק בנוגע לזה שנעשה אברהם משפחה יהודית, לפי שאל"כ מהו קושינו במגילה על בת' הלא לפי הצד הראשון יש כבר העינן דקדושת ישראל ואפשר להתגייר, ולפיכך צ"ל שסובר כנ"ל שהיציאה הוא למשפחה יהודית וכו'.

(142) הובא לעיל.

משפחת ישראל, ומצד זה עכו"ם שהכה ישראל חייב מיתה¹⁴³. והמדרש נוקט כהשיטה שלא יצאו מכלל ב"נ רק להחמיר ואינו חייב מיתה אלא בהכה ישראל.

ח.

סתירה בשיטת כ"ק אדמו"ר והביאור לזה

ולכא' צ"ל מש"כ במאמר ד"ה אני הנה בריתי תשד"מ¹⁴⁴ שמביא כ"ק אדמו"ר ממאמרי אדה"ז¹⁴⁵ ואוה"ת¹⁴⁶ שיש פי' בענין אב המון גוים (שנא' לגבי אברהם) שהוא אב לגרים¹⁴⁷, וענין זה (ענין הגירות) נעשה ע"י מילת אברהם, ומבאר בזה בהמאמר שם, דהרי לפני מילת אברהם היו יורדים נשמות גבוהות גם לאוה"ע, ומטעם זה, לא הי' אז ענין הגירות, כי מכיון שגם באו"ה היו נשמות הגבוהות, לכן לא הי' להם סיבה ורצון להתגייר כו', משא"כ אחר מילת אברהם שנעשה ירידה באוה"ע, הנה זה הי' סיבה שיהי' להם רצון להתגייר. ונמצא מהמאמר שמאברהם התחיל ענין הגיור, ולכא' זה סותר מש"כ לעיל בהערה 14¹⁴⁸ "ואדרבה הפכו משמע מהנאמר לאברהם ואתה תבוא אל אבותיך" וכו' ואין לומר דתרה התגייר וכו'".

ואוי"ל שהמאמר והשיחה מדברים על שני ענינים שונים, שהמאמר מדבר אודות הנשמה יהודית של אברהם שנכנס בו "קדושת ישראל" בו ע"י המילה, וזהו הפעולה שפעל לפסוק ירידת נשמות גבוהות לאוה"ע, מפני שמאז התחיל משפחת בית אברהם שהי' היהודי הראשון¹⁴⁹ ע"י שנכנס בו נשמה יהודית. אבל בהשיחה מבואר כפשוטו בנוגע הגוף דאברהם שהי' בדין ב"נ ולא יצא מגדר זה, וזהו "ואתה תבוא אל אבותיך", שמדובר אודות גופו.

והטעם לחילוק זה, דהנה ידוע דעד מ"ת הי' הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים, ותחתונים לא יעלו לעליונים¹⁵⁰, כמו שמבואר בכ"מ שפעולת מ"ת הוא שאפשר לפעול בדבר גשמי ברור ושינוי המהות ע"י קיום איזה מצוה בהדבר גשמי שפועל שבדבר גשמי יהי' חפצא דקדושה, אבל לפני מ"ת לא הי' ענין זה

(143) אפילו לפני מ"ת.

(144) סה"מ תשד"מ פ' לך לך.

(145) סה"מ תקס"ב ח"ב ע' תקו.

(146) בראשית ח"ד ע' תשיג, ב.

(147) רמב"ם הל' בכורים פ"ג ה"ד.

(148) לקו"ש ח"ה ויצא ב' הובא לעיל.

(149) תו"מ תשד"מ ח"ג ע' 1545.

(150) תנחומא וזאת טו. שמו"ר פי"ב, ג.

שהרוחניות דהנשמה יהודית לא נתייחד¹⁵¹ עם הגוף הגשמי והחומרי כמו לאחר מ"ת, שע"י שעושה מצוה בגופו לאחר מ"ת נעשה הגוף חפצא דקדושה.

ואין להקשות ממש"כ בסה"ש תשנ"ב¹⁵² "דער ענין¹⁵³ האט אנגעהויבן מיט דעם ציווי און פעולה פון אברהם"ן "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך"¹⁵⁴ ובייחוד דורך קיום מצות מילה¹⁵⁶ (כדלקמן ס"י¹⁵⁷). דהיינו שמשעת יציאת אברהם מחרן ובפרט בשעת מילתו, התחיל הענין דביטול הגזירה בין עליונים ותחתונים ובפרט כמ"ש (שם¹⁵⁸) דע"י הברית מילה דאברהם הקדושה של מצוה (אפי' לפני מ"ת) השאיר בהאבר גשמי אפי' לאחר קיום המצוה¹⁵⁹. שי"ל שזה הי' רק ההכנה והתחלה דביטול הגזירה באופן "דמעשה אבות סימן לבנים"¹⁶⁰ אבל ענין זה לא הי' בשלימות¹⁶¹, שעדיין לא הי' בפועל ביטול הגזירה. ולפי"ז א"ש שהגוף הגשמי דאברהם הי' בגדר ב"נ (אפי' אחר שמל), ונשמתו הרוחניות נכנסה לכלל קדושת המצוות, דהיינו שמצד נשמתם יצאו מכלל ב"נ ונכנסו לדין וגדר של ישראל.

ועפי"ז אפ"ל ששתי הדיעות דהרמב"ן והצרפתים נכלל כאחד, דיש שתי נקודות שונות בהגדר דמשפחת בית אברהם מצד גופם הגשמית הם בגדר ב"נ ולא יצאו בכלל לקדושת ישראל, אבל מצד נשמותיהם הרוחנית יצאו מכלל ב"נ ונכנסו למשפחה מיוחדת עם מצוות מיוחדות, ושייך ענין הגיור להיכנס ולהזדווג למשפחה זו. ולפי"ז א"ש מש"כ הריטב"א¹⁶² "ותו דאלו זרע אברהם, כבר נצטוו על המילה

(151) עיין בהמאמר זה היום תשמ"א (סה"מ מלוקט ב') אות ו'.

(152) פרשת לך לך אות ח'.

(153) ענין דביטול הגזירה.

(154) בראשית יב, א.

(155) הע' 57, "ראה לקו"ת לג' פרשיות עז, א-ב (וראה גם אוה"ת פרשתנו (כרך ד') תרפד, ב. תרפו, ב), ש"י אמר ה' אל אברהם לך לך גו"ו" הוא כענין ביטול הגזירה דמ"ת. וראה בארוכה תו"ח פרשתנו ד"ה ויאמר גו' לך ספכ"ה ואילך".

(156) הע' 58, "ראה תו"ח שם פ, ג ואילך: אוה"ת שם (כרך ו') תתרעב, ב ואילך - ש"לך לך גו' הוא (התחלת) הציווי על ענין המילה ("נצטוו עתה על העתיד") שענינו הוא - היציאה מההעלם אל הגילוי עיי"ש. וראה תו"א פרשתנו יא, ב". (ומהג"ל יש לתרץ א' מהראיות שה"נפש אשר עשו בחרן" היו גירי צדק, ויש גירות לפני מ"ת מהא דאיתא בע"ז ט, ע"א. "תנא דבי אליהו ששת אלפים ששת אלפים שנה הוי עולם, שני אלפים תוהו שני אלפים תורה וכו' שני אלפים תורה וכו' מ"זאת הנפש אשר עשו בחרן". אבל לפי הג"ל א"ש שמאז התחיל ההכנה למ"ת. ועיין עוד בלקו"ש חט"ו פרשת לך לך שיחה ג' ובהערות 13 141.

(157) עיי"ש.

(158) אות י'.

(159) לא כמו שאר המצוות דלפני מ"ת ש"ריחות היו" (שהש"ר פ"א, ג.) ולפיכך כשהשביע אברהם את אליעזר אמר "שים נא ירך תחת ירכי" (בראשית כד, ב). בכדי שיהי' שבועה בנקיטת חפץ דקדושה וכו'.

(160) ראה תנחומה לך לך ט'. ב"ר לך לך פ"מ, ו. רמב"ן לך לך י"ב, ו. לקו"ש חט"ו ע' 76. וש"נ.

(161) ראה בלקו"ש חט"ו לך לך שם ס"ו.

(162) כתובות יא, ע"א. ד"ה מאי קמ"ל. הובא לעיל.

ולהכניסם מקטנותם בבריתו, ואין זה אלא גמר גירות", ונראה שכאן הוא ג"כ מדבר אודות נשמתם, ושבמ"ת נעשה ביטול הגזירה דהעליונים והתחתונים, והי' גמר הגיור לפעול היהדות (גירות) שלהם גם על גופם, וכו', ודו"ק.



גדר חיוב הסיבה

הת' ניסן שי' ווענגער
שליח בישיבה

א.

איתא במס' פסחים¹: "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפתחו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי".

והנה במה שכתב "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" פירש"י: "אפילו עני שבישראל לא יאכל. בלילי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין זכר לחירות במטה ועל השלחן".

והתוס' פירשו²: "דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות. ויש מפרשים (שדין זה) דאדלעיל קאי עד שתחשך ואפילו עני שבישראל פירוש אפילו עני שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך.

והנה דברי המשנה "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" לכאורה תמוהים הם, דלכאורה כשמלמדינו עצם דין הסיבה, הי' מתאים יותר בתחילה ללמד הכלל, שבלייל פסח יש חיוב הסיבה (כהנהגת בני חורין), ולאחר שנקבע את הדין בכללות, יבוא וילמד הפרטי דינים שאפי' עני חייב בה וכו'.

ב.

ויובן זה בהקדים ביאור בפ' הנ"ל של התוס' בדברי המשנה ש"אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". שבפשטות תמיהתם הוא ע"ז שהתנא מביא את חיובו של העני כגדר בפ"ע, דלכאורה למה לא יכלל בחיוב הכללי של שאר בני"א, וע"ז הביאו התוס' את פירושם הנ"ל.

והנה ידוע החקירה שבהגדרת החיוב דהסיבה שהו"ע של חירות, שיש לפרשו בב' אופנים:

(1) צ"ט, ב.
(2) שם ד"ה ואפילו עני שבישראל.

(א) החיוב הוא רק מעשה של חירות, וכמו רוב המצוות שבתורה שענינם הוא מצוות מעשיות, שהסיבה הוא מעשה שמסמלת חירות (והטעם וכוונת המצוה, שהוא הרגש דחירות שבההסיבה, אינו חלק מגדר התקנה).

(ב) גדר החיוב ההסיבה הוא לא (רק) מעשה שמסמלת חירות, אלא (גם) הרגש של חירות שהאדם מרגיש כשהוא מיסב.

ועפ"ז יש לומר בסברת משנתינו, שמעיקרא סברו שגדר חיוב ההסיבה הוא כאופן הב', שהחיוב הוא ברגש החירות, ולכן סברו שכיון שלהעני אין רגש של חירות בהסיבתו לא יתחייב בה, וע"ז חידש משנתינו ש"אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שישב", היינו שאין פשט בהסיבה כאופן הב' אלא כאופן הא', שהחיוב הוא במעשה ההסיבה, ולכן גם העני שאין לו רגשי חירות בהסיבתו, יתחייב מצד המעשה דהסיבה.

ועפ"ז יובן מה שיסוד דין הסיבה (במשנתינו) הוא מחיובו של עני (שבהשקפה ראשונה נראה כפרט צדדי בכללות דין הסיבה), שבזה מלמדינו יסוד עקרי בגדר חיוב זו – דאין החיוב (רק) רגש של חירות, אלא גדר חיובו הוא מעשה ההסיבה (ויסוד זה נתבטא בזה שגם העני נכלל בחיוב זו).

ג.

ואוי"ל בעומק יותר בסיבת משנתנו שלימדו דין הסיבה מחיובו אצל העני דוקא, ובהקדים, שב' האופנים בגדר דין הסיבה הנ"ל (אי הוי מעשה או רגש (ג"כ)), תלויים בהחקירה שבלקו"ש חי"א³ בגדר דין הסיבה, שמחלקו לב' אופנים:

(א) הסיבה אינו חיוב בפ"ע, אלא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה ושתיית ד' כוסות וכו'. והיינו שכשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, כך יש תנאי באופן האכילה והשתי' שצ"ל דרך הסיבה.

(ב) הסיבה הוא מצוה כללית בפ"ע – האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה, ובשתי' ע"י הסיבה, ואינו יוצא ידי חובתה של הסיבה כ"א באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות; ז. א. שאכילה ושתי' זו הם פרטים במצות ההסיבה.

לפי אופן זו – שהוא מצוה כללית בפ"ע – הגדרת דין הסיבה הוא: חיוב על הגברא להראות רגשי חירות שנעשה ע"י הסיבה, היינו שכל ענין ההסיבה הוא ביטוי

רגש החירות שלו. [ולכן עני כיון שבהסיבתו אינו נרגש רגשי חירות היותו עני – פטור מחיוב הסיבה, שאינו שייך לגדר החיוב].

משא"כ לפי אופן הא' – שהסיבה הוא רק תנאי ופרט הנכלל בחיוב אכילת מצה וכו' – אין ההסיבה ענין בפ"ע אלא נכלל בהחפצא דמצות אכילת מצה ושתיית הד' כוסות, והיינו שכל ענין ההסיבה הוא מעשה המסמלת חירות, [ובמילא אין נוגע אם הוא עני או עשיר, אם מרגיש רגשי חירות או לא, שהרי חיוב ההסיבה נכלל בחיוב אכילת מצה שעליו כולם חייבים], (ובלי הסיבה לא יצא ידי חובתו, ראה לקמן).

ד.

ואוי"ל עד"ז בנוגע להמחלוקת אם יש חיוב הסיבה גם בזמן הזה, שי"ל שסברת המחלוקת תלוי על קשר הנ"ל בין ב' החקירות בענין ההסיבה:

כמה מהראשונים⁴ פסקו דאין חיוב הסיבה בזה"ז, וסיבתם – שבזמנינו אין דרך חירות בכך.

אבל שאר הראשונים פסקו (וכן נפסק להלכה) דיש חיוב הסיבה בזה"ז.

ולכא' דרוש ביאור, מהו אמנם הסברא לחיוב הסיבה בזה"ז, הלא כנ"ל בזה"ז כבר אין דרך חירות בכך.

והנה בפשטות י"ל דמכיון שכשחיוב הסיבה נקבע, היה נקבע כחלק מחיוב אכילת מצה, במילא נעשה גדרו – חיוב במעשה שמסמלת על חירות, שלכן גם כשנשתנו העיתים וכבר אין דרך חירות בכך; ישאיר בגדרו כפי שנקבע – חלק מחיוב אכילת מצה, שקיימת לדורות ואינו שייך לשינוי מצד הזמנים.

דעפ"ז י"ל עוד דזה שהמשנה מלמדינו את דין הסיבה מעני הנראה כפרט צדדי בהחיוב, הוא לא רק ללמדינו האופן שבו מקיימים המצוה שהוא חיוב של מעשה (כנ"ל), אלא בזה מלמדינו עצם גדרו – כפי אופן הא' דחקירת כ"ק אדמו"ר שהוא פרט במצות אכילת מצה וכו' שלכן "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב".

(4) מרדכי בשם ראב"ן (קסד, ד). טור והגהת מיימוניות פ"ז אות ב בשם רביה ס' תקכה.

ה.

והנהגה בהשיחה (שם) לומד כ"ק אדמו"ר שב' האופנים – שהוא פרט באכילת מצה, ושהוא מצוה בפ"ע – אמיתיים הם, ויש ב' חיובים בדין הסיבה.

אבל לכאור' קשה, ובהקדים ביאור המקור דב' חיובים אלו:

דלכאור' מקור אופן הא' (שהוא פרט באכילת מצה) הוא מברייתא במס' פסחים⁵: "איתמר מצה צריך הסיבה, מרור אין צריך הסיבה, יין איתמר משמי' דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמי' דרב נחמן אין צריך הסיבה", היינו שכל חיוב הסיבה אינו אלא כפרט הנכלל בשאר המצוות.

ומקור אופן הב' (שהוא מצוה כללית בפ"ע) הוא ממשנתנו כאן באמרו "לא יאכל עני עד שיסב" דמשמע שההסיבה הוא (לא במיוחד לאכילת מצה וכו', אלא) לכל הסעודה.

אבל עפ"ז – שמשנתנו הוא המקור של אופן הב' שהוא מצוה בפ"ע – נמצינו למדים, שחיוב הסיבה של עני הוא (גם) בתור חיוב בפ"ע, היינו הביטוי של רגשי חירות (כפי שהם מתבטאים בהסיבתו כנ"ל), וקשה, דהאיך יתחייב העני באופן כזו, הלא אין שייך לרגש החירות, אלא להמעשה?

ו.

והנה גם באופן הב' הנ"ל שחיוב הסיבה הוא מצוה ככלית בפ"ע, אולי יש לפרשו בב' אופנים.

ובהקדים, שמצינו חקירה זו גם בהגרי"ז⁶, שגם הוא מביא ב' האופנים הנ"ל בגדר חיוב הסיבה, ומביא הוכחה מזה שפסק בשו"ע⁷ שאם אכל את הכזית בלא הסיבה אז צריך לחזור ולאכול בהסיבה, שמדין זה יש להוכיח כאופן הא' הנ"ל, שהסיבה הוא תנאי ופרט באכילת מצה, כי באם היתה כאופן הב' הנ"ל שהסיבה הוא חובה בפ"ע, וכאשר אכל הכזית מצה שלא בהסיבה, כבר קיים מצות מצה, מה מקום לחייבו לאכול עוה"פ את הכזית מצה בהסיבה, כיון שכבר קיים מצות מצה.

אבל בהשיחה שם⁸ דוחה כ"ק אדמו"ר את הוכחת הגרי"ז. כי עפ"ז שהסיבה הוא חיוב בפ"ע, אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה

(5) קח, א.

(6) על הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז.

(7) או"ח סתע"ב ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סט"ז.

(8) הערה 11.

באכילת מצה, לפי שהם זכר לגאולה וחירות. וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה, חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ זכר לגאולה וחירות – בהסיבה, ולא מצד העדר קיום מצות מצה עצמו, ובמילא אין מקום להוכיח שהוא פרט באכילת מצה.

ז.

ואוי"ל שמחלוקת זו אם יש להוכיח כהוכחת הגרי"ז או לא, תלוי בהאופן שלומדים הצד שהחייב הסיבה הוא מצוה כללית בפ"ע, שיש לפרשו לב' אופנים כנ"ל:

(א) החיוב הוא על הגברא, שהוא צריך להראות בלילה זו של פסח הענין של חירות, שנעשה ע"י הסיבה. וזה שהצריכו חכמים להסב דוקא בעת אכילת המצה, הוא לא מפני שעשאוהו כפרט באכילת מצה, אלא, שנותנין שיעור לכמה זמן צריך להסב לבטא ענין החירות, שהוא הזמן של אכילת מצה, אבל אין שום קשר ביניהם כלל בתוכן.

(ב) הגדרת החיוב הוא, שבהנהגות שהם 'זכר לחירות' (כמו אכילת מצה וכיו"ב), חוץ מחיוב שלהם, יש בהם גם חיוב כללי שצריך לאכלם בהסיבה, אין ההסיבה פרט באכילת המצה, אדרבה – מצד חיוב הכללי של הסיבה – האכילת מצה וכו' הם פרטים בחיוב ההסיבה, דמעיקרא גדר חיוב ההסיבה היא על כל המצוות שהם זכר 'לגאולה וחירות'. נמצא שבפרטי המצוות מצה ושתיית ד' כוסות, יש ב' חיובים: (1) חיוב האכילה של מצוה הפרטי. (2) שמצות אלו (היותם 'זכר לחירות') צריכים להיעשות בהסיבה.

וי"ל שסברת כ"ק אדמו"ר בדחיית הוכחת הגרי"ז הוא כפי אופן זו הב', שלפי אופן זו יוצא שבחיוב מצוות מצה חוץ מחיוב האכילה שבה, יש גם חיוב הסיבה היותו ענין של 'זכר לחירות', שבמילא אם לא אכל מצה בהסיבה – הגם שהוא חיוב בפ"ע, מ"מ – צריך לחזור ולאכול עוה"פ מצד זה שלא קיים את חלק הב' של אכילת המצה – זה שהוא פרט בההסיבה.

אבל לפי אופן לימודו של הגרי"ז שהוא כאופן הא' כדמוכח מלשוננו: "... הרי דמעשה ההסיבה היא מצוה בפ"ע ושייכה גם בשאר אכילתו ושתייתו. . . אין לה ענין עם מצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות כלל" דמזה מוכח שכל שייכות אכילת מצה לענין הסיבה הוא לא בתוכן, אלא מצד השיעור (כנ"ל אופן הא'), וע"פ יסוד זה מוכח, שהחיוב דהסיבה הוא פרט בהמצוות, מזה שאם אכל בלא הסיבה לא יצא.

ח.

ועפ"ז יש לבאר הא דאף שהסיבה הוא מצוה כללית, עדיין א"ש חיובו של העני

בו.

לפי אופן הב' (ביאור כ"ק אדמו"ר) שהפשט ב"מצוה כללית" הוא שחיוב ההסיבה חל על כל מצוה שהוא 'זכר לחירות', מובן היטב איך יתחייב העני, שהוא מצד הכלל ש'לא פלוג חכמים בתקנתם', והיא קיימת אף במקרה ובמקום שלא שייך טעמה, ובנדו"ד, שאין העני שייך לביטוי רגש של חירות ע"י הסיבתו, מ"מ כיון שחייב בהפרטים של חיוב הכללי – אכילת מצה וכו', במילא שייך להסיבה כפי ששייכת להפרטים שחייב בה. ובזה מובן חיובו של העני.

אבל לפי אופן הא' (הגרי"ז), שכל ענין ההסיבה הוא ביטוי רגש החירות, ואין שייכות כלל להמצוות עצמם, א"מ כלל איך יתחייב העני, שהרי כנ"ל אין רגש זו שייך אליו, ואף את"ל שלכאו' יתחייב מצד 'לא פלוג', גם זו לא יועיל (שלפי אופן זו) כל גדר ההסיבה הוא רק ביטוי רגשי חירות ותו לא, (ושאר המצוות אינם שייכים אליו כלל), במילא אף אם נכללו אותו מכלל הנ"ל – סו"ס אין שייך לרגש חירות זו.

ולפ"ז הא דכתיב במשנתנו – שהמדובר הוא בהמצוה כללית כנ"ל ואעפ"כ – "אפי' עני לא יאכל עד שיסב", המשנה מלמדינו ההגדרה האמיתית ב'מצוה הכללית' דחיוב הסיבה, (לא כפי הגדרת הגרי"ז, אלא) כפי שמבארו כ"ק אדמו"ר, כנ"ל בארוכה.

ולפ"ז גם יומתק לשון המשנה "אפי' עני לא יאכל עד שיסב", דלכאו' הול"ל "אפי' עני חייב להסב" וכיו"ב, ומה ראה לתלות אותו באכילה דוקא, אלא דבזה בא התנא להדגיש את הקשר דהמצוה כללית דהסיבה להמצוה פרטי של אכילת מצה, (שאינו רק בנוגע להשיעור, אלא) שהוא קשר בתוכן המצוות (ג"כ), כנ"ל, שהאכילת מצה היא פרט בחיוב הכללי של הסיבה.



חילוק חורי רה"ר וקרן זוית

הת' לוי יצחק שי' חייקין
תלמיד בישיבה

איתא במכילתין!¹: "גופא אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין תוכו עשרה [טפחים מהקרקע עד התקרה] וקירוי משלימו לעשרה על גבו מותר לטלטל בכלו [שהרי רה"י היא, היותו גבוה י' טפחים², אבל –] תוכו אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות [היות שאין לה חלל י' טפחים], אמר אביי ואם חקק בו ארבע על ארבע והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכלו [היינו אפי' בתוך הבית], מאי טעמא הוי חורי רה"י [במקום שחקק ישנה י' טפחים בגובהו וד' לרחבו ובכך נידון לרה"י גמור, ושאר חלל הבית בטל אצלו כדין חורי רה"י], וחורי רה"י כרה"י דמו". [ומביא מקור הדין של חור: "דאיתמר חורי רה"י כרה"י דמו, חורי רה"ר אביי אומר כרה"ר דמו, רבא אומר לאו כרה"ר דמו, א"ל רבא לאביי לדידך דאמרת חורי רה"ר כרה"ר דמו מ"ש וכו' מקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים [שלכו"ע נידון ככרמלית]". [ומתרג': "התם [לגבי קרן זוית הסמוכה לרה"ר] לא ניחא תשמישת' [ולכן אינה נידון כרה"ר], הכא [לגבי חורי רה"ר] ניחא תשמישת' [ולכן נידון כרה"ר]".

הנה בנוסף לשני ענינים אלו (קרן זוית; חורי רה"ר) מוסיפים התוס'³ גדר נוסף: צידי רשות הרבים, שהוא ממוצע בין ב' הגדרות שנזכרו בהגמרא, ויסודו להגדרה זו הוא מיוסד על זה שר"א (שגבי צידי רה"ר סובר שהוא נידון כרה"ר), מודה לחכמים (שסוברים שהיא נידון ככרמלית) בנוגע לקרן זוית שהוא ככרמלית, שהרי בודאי לא ניחא תשמישת', אבל לגבי צידי רה"ר חולק על חכמים מפני שלדעתו הוא בגדר "ניחא תשמישת'", ובמילא נידונת כרה"ר. נמצא שבכללות, צידי רה"ר ניחא טפי מקרן זוית. אבל רבנן חולקין וסוברים שאף שהוא ניחא טפי מקרן זוית, עכ"ז אינו בגדר ניחא כפי שנצרך להיות נידון כרה"ר, ודלא כחורי רה"ר שניחא טפי ולכן כ"ע מודו שנידונת כרה"ר.

והמהרש"א⁴ הקשה דלכא' לפי גדר חדש זו שהוסיף התוס', אינו מובן, למה מקשה רבא על אביי מהדין דקרן זוית שבתוכן היא רחוק מאד מהדין דחורי רה"ר,

(1) ז, ב.

(2) אחד מההגדרות לרה"י הוא תל המתלקט גבוה י' או עמוד ברה"ר גבוה י', שענינו הוא, שהיא מנותק מרה"ר ולא ידרסו שם הרבים, ולפי הדיעות שצריך מחיצות גבוהות י', הרי ישנה הדין ד"גוד אסיק", וראה רש"י דף ו ע"ב, ד"ה קמ"ל.

(3) דף ז, ב. ד"ה התם לא ניחא.

(4) על התוס' שם.

היות שלא ניחא כלל, לאפוקי מחורי שניחא טפי, הרי הוה לי' להקשות מדין דצידי רה"ר שעכ"פ ניחא קצת, ודומה טפי לחורי רה"ר⁵.

ומתרץ שאם היו מקשין "מ"ש צידי רה"ר וחורי רה"ר", אז היה קשה רק לפי הרבנן שמחלקין בין צידי וחורי רה"ר, אבל לר"א שאינו מחלק בין צידי וחורי לא היה קשה כלל, אבל לפי מה שהקשה רבא על אביי "מ"ש מקרן זוית", ה"ז קשה לכו"ע שהרי לכו"ע מחלקין בין קרן זוית וחורי.

וממשיך המהרש"א ומקשה על רבא גופא, דלשיטתו שאין חילוק בין קרן זוית וחורי רה"ר, נמצא שאין לו היסוד של ניחא תשמישתי' או לא, אבל א"כ איך יסביר זה שמחלק ר"א בין קרן זוית וצידי רה"ר, ומסיים המהרש"א "ויש ליישב".

והנה בביאור ישוב זה של המהרש"א מצינו כמה ביאורים בהראשונים והאחרונים ומהם:

הגנזי יוסף⁶ מבאר שרבא ידע דלר"א יש חילוק בין ניחא תשמישתי' או לא, ולכן לא קשה מה שמחלק דין קרן זוית וצידי רה"ר, אבל לרבנן שאינן מחלקין בין קרן זוית וצידי רה"ר, ע"ז הקשה על אביי למה מחלק בין קרן זוית וחורי רה"ר?

ויש ליתן טעם לדבריו – זה שר"א מחלק אבל רבנן אינן מחלקין – כי רבא בא להסוגיא ורואה איך שר"א מחלק בין קרן זוית וצידי רה"ר, ומסתבר לו שהטעם לזה לכאוף הוא מצד החילוק דניחא תשמישתי' ולא ניחא תשמישתי', ובכך לרבנן שאינן מחלקין בין קרן זוית ורה"ר, הרי בפשטות הוא מפני שאין להם החילוק בין ניחא ולא ניחא.

אבל אם כנים הדברים הרי לכאוף אינו מובן למחזורתא, שהרי לפי הביאור (דגנזי יוסף) שרבא ידע דלר"א יש חילוק בין ניחא תשמישתי' או לא, הוא הבין נמי שלא קשה לפי ר"א החילוק בין קרן זוית וחורי, כי פשוט שאין לדמות מצד החילוק דניחא ולא ניחא, וקושיית הגמ' הוא רק לפי רבנן (שאינן מחלקין בין ניחא או לא ניחא), הרי נמצא קשה למה לא מקשין מדין דצידי רה"ר, כנ"ל שדומה טפי להדין דחורי, ואין לתרץ תירוץ הנ"ל, כי אין לנו היתרון להקשות לכו"ע בדין קרן זוית, כי לפי ביאורו אין קושיא לפי ר"א?

הנר דוד מבאר⁷ ישוב המהרש"א באו"א קצת (דומה לביאור הגנזי יוסף): רבא ידע החילוק בין ניחא ולא ניחא תשמישתי' ולכן לר"א לא קשה מידי (כנ"ל בהגנזי

(5) ועוד שמקור הדין דקרן זוית הוא ברייתא, והדין דצידי רה"ר מובא במשנה.

(6) על התוס' שם.

(7) על התוס' שם.

יוסף) מה שמחלק בין קרן זוית וצידי רה"ר, אבל עדיין יש להקשות על אביי מר"א כי רבא ס"ל שחורי רה"ר הוא ג"כ בגדר לא ניחא והוא ממש כמו קרן זוית.

ואולי יש לתווך ב' ביאורים אלו ולבאר את "ישוב" המהרש"א הנ"ל.

לפי ביאור הגנזי יוסף יוצא שהקשה רבא מרבנן שלכאורה מוכרח שלשיתם אינם סוברים לחלק בין ניחא ולא ניחא, ובזה מתרץ הקושיא שבו סיים המהרש"א שלכאורה אם רבא לא ידע לחלק בין ניחא ולא ניחא, הרי איך יבאר שיטת ר"א, שעפ"ז מתורץ, שאין הכוונה שרבא לא ידע מחילוק זה, אלא שסבר שלפי רבנן אין לחלק (כנ"ל), אבל בזה נתעורר שוב קושיא הראשונה דהמהרש"א, וי"ל שעל קושיא זו בא הוספת הנר דוד, שאפשר לבאר שאכן י"ל שרבא הקשה גם לפי ר"א, אלא שהקושיא דר"א הוא מיוסד על ענין אחר דהקושיא על רבנן, והוא שלפי ר"א אע"פ שמחלק בין ניחא ולא ניחא, אבל רבא סבירא לי' שחורי רה"ר לא ניחא, ובכך צריך להיות דומה לקרן זוית, וקשה לאביי.

נמצא שקושיית רבא היא אכן לכו"ע, אלא שאינו קושיא אחת לשניהם, אלא כל אחד לפי שיטתם.



"הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע" ע"פ התוס'

הת' דוד שי' מרוז
תלמיד בישיבה

איתא במכילתין¹ "הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע ר"ע מחייב וחכמים פוטרים וכו' והא מיבעיא בעי לה רבה [דרבה הסתפק איך לבאר מחלוקתם] דבעי רבה, למטה מי' פליגי ובהא פליגי דר"ע סבר קלוטה [באור רה"ר] כמי שהונחה [בקרע] דמיא, ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, אבל למעלה מי' דברי הכל פטור [שלמע' מי' ברה"ר אינו אויר רה"ר] ודכ"ע לא ילפינן זורק ממושיט כו" [שכן הושטה היתה במלאכת המשכן משא"כ זריקה].

ובתוס' ד"ה אבל למעלה מי' דברי הכל פטור: "יש להוכיח קצת מכאן שמושיט חייב נמי למטה מי' דאת"ל פטור לפי שלא מציינו במשכן מושיט למטה מי' שהעגלות היו גבוהים י", כלומר שמתוך שלא הי' במשכן אין לחייב מושיט למטה מעשרה, (כדאמרינן בתוס' ד"ה פשט²: "ובתולדות דהוצאה בעי שיהא במשכן").

וממשיך "א"כ, אמאי אמרינן דאם פליגי בזורק למטה מי', למע' מי' ד"ה פטור ודכ"ע לא ילפינן וכו' [לימא הכא אבל למעלה מי' ד"ה חייב דילפינן זורק ממושיט אבל עתה דמושיט חייב למטה מי' או לא מצי למימר למעלה מי' ד"ה חייב דא"כ [דילפינן זורק ממושיט בלמע' מי'] למטה מי' מ"ט פטור זורק", והרי לכאורה יהא חייב משום דילפינן זורק ממושיט.

ולכאורה א"מ דהרי אם לא היתה הושטה במשכן למטה מי', אע"פ שיש קצת הוכחה, איך אפשר לומר שהוא מלאכה וחייב. ועד"ז מקשה התוס' בד"ה שלאח"ז³, דאיך יכול ר"ע למילף זריקה מרה"י לרה"י דרך רה"ר ממושיט אם לא הי' במשכן, ומביא הא דאמרינן מתוס' ד"ה פשט.

ולכאורה שייך בעי' זו גם למושיט למטה מי', שג"ז לא הי' במשכן.

והנה בתוס' ד"ה ר"ע סבר תירצו שלר"ע אפשר ללמוד זורק ממושיט משום דדמי טפי למושיט משאר תולדות הוצאה (ולכן יתחייב אף שלא הי' ממלאכת המשכן).

ובפשטות יש לתרץ עפ"ז שאפשר לרבות גם הושטה למטה מי' משום דדמי טפי להושטה למעלה מי', ויתרה מזו, שהוא אותו מלאכה ממש, ולפ"ז יומתק הא

(1) ד, סע"א.

(2) לעיל ב, ע"א.

(3) תוס' ד"ה דרבי עקיבא סבר.

דאמרינן בהתוס' בסוגיין, שצריך להוכיח דמושיט חייב נמי למטה מי' כמו למע' מי'⁴, ובתוד"ה דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, פשוט שיש הושטה למטה מי', דכיון דשם לומדים זריקה מהושטה, פשוט דלומדים הושטה למטה מי' ג"כ. ולא באתי אלא להעיר.



”א”נ לשיעורה”

הת' שלום דובער הכהן שי' קוגן
תלמיד בישיבה

במסכתין¹ הובאו ג' שיטות בהאם מותר להשתמש לנרות חנוכה בפתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת (שמא יכבו): ”אמר רב הונא (א), פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, אין מדליקין בהם בחנוכה בין בשבת בין בחול. אמר רבא מאי טעמא דר' הונא, קסבר כבתה זקוק לה [לתקנה הלכך צריך לכתחילה לעשות יפה דילמא פשע² ולא מתקן לה. רש”י] ומותר להשתמש לאורה [הלכך בשבת אסור שמא יטה לצורך תשמיש. רש”י], ור' חסדא אמר (ב) מדליקין בהם בחול אבל לא בשבת, קסבר כבתה אין זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. אמר א”ר זירא אמר רב מתנה ואמרי לה א”ר זירא אמר רב (ג), פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת. א”ר ירמיה, מאי טעמא דרב, קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה”. וכן נפסק להלכה³, שאכן אסור להשתמש לאורה.

ומקשה הגמרא ”וככתה אין זקוק לה, ורמינהו מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה”. ומשני ”לא, דאי לא אדליק מדליק, וא”נ לשיעורה [שיהא בה שמן כשיעור הזה, ומיהו אם כבתה אין זקוק לה. רש”י]”.

ויש לחלק קושיית הגמ' בשתיים: (א) אם ”מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק”, הרי כשכתבתה, מדוע אין זקוק לה, (וב) מדוע לא חיישינן לכיבוי אפי' לכתחילה ומתירים משום זה להדליק בשמונים ופתילות גרועים.

והנה בפשטות⁴ ב' התירוצים הם ב' שיטות שונות וחולקים זע”ז:

לתירוץ הא' (”אי לא אדליק מדליק”): מצד אחד יש לו צד חומרא, שצריך להדליק בתוך משך זמן מסויים – משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק⁵, אבל מצד שני מקיל, דלא בעינן שיהא בתוך הנר כמות מסויימת של שמן, שהרי כבתה אין זקוק לה, כלומר שאין שום דין באורך הזמן שיהא דלוק.

(1) כא, א.

(2) פשיעה זה שייך רק בחול ולא בשבת דהא אסור להדליק ולכן אין תי' זו מתרץ ”שבת”, ובוה מתורץ קושיית התוס' עיי”ש.

(3) ראה תוס', רא”ש, רמב”ם.

(4) ר”י פורת בתוס', וכן פסק הרא”ש.

(5) להעיר מדברי התוס' ד”ה דאי לא אדליק מדליק: ”אבל מכאן ואילך עבר זמנו”.

ולתירוץ השני ("לשיעורה") הוא לאיפוכא: מצד אחד, יש בו צד קולא מצד זה שמותר להדליק בלילה כ"ז שירצה, אבל לאידך יש לו צד חומרא ג"כ, שבשעת הדלקה צריך שיהי' בהנרות שמן כדי שידלקו כשיעור הזמן משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, והעמידו חכמים שיעור זה בחצי שעה⁶.

והנה לתירוץ הא' מתורצות ב' השאלות (למה "כבתה אין זקוק לה", ומדוע יכול להדליק בפתילות ושמנים גרועים) שהרי לא קפדינן כלל על אורך הזמן שיהא דלוק (ונוגע רק באיזה זמן דלוק), וא"כ מיד כשהדליק הרי קיים מצות הדלקה, ובוה שפיר אמרינן "כבתה אין זקוק לה". ומובן ג"כ מה שמותר להדליק בפתילות ושמנים גרועים, שהרי אע"פ שאפשר שיכבו ולא יתקנס, הרי כבר קיים כל המצוה כשהדליק.

אבל בתירוץ השני ("לשיעורה") צ"ע, שלפי תירוץ זה צריך לתת בהנרות שמן כדי שיהי' דלוק לאורך שיעור הנ"ל, ומובן שבגלל זה תקנו חכמים שצריך שיהא נרו דלוק חצי שעה. ומכיון שמצות חכמים שיהא נרו דלוק חצי שעה הוא לעיכובא, הרי אם כבתה חסר בקיום המצוה ולא יצא. וא"כ קשה טובא, שהרי אם כבתה, לכאור' יהא זקוק לה מפני שצריך שיהא דלוק חצי שעה, ואיך ניתן לומר "כבתה אין זקוק לה". ועוד דרוש ביאור, דמאחר שחיישינן שמא יכבו ולא ידלקו חצי שעה ולא קיים המצוה, לכאור' יהא אסור להשתמש בפתילות ושמנים גרועים.

והי' נראה לתלות זה על מחלוקת האחרונים בענין המדביק פת בתנור, שהמנ"ח⁷ סובר שהאיסור נעשה באפיית הפת בתנור, ואילו הרש"ש⁸ סובר שהאיסור נעשה מיד כשמדביק הפת בתנור, ושאר האפי' יכולה להיות אפי' במוצ"ש. וי"ל כן גם בנדו"ד (כדעת הרש"ש), שהמצוה הוא להדליק בשמן המספיק לדליקה לחצי שעה, אבל המצוה נגמרת בשעת ההדלקה, דמיד כשמדליק קיים המצוה, ובוה א"ש מה ש"כבתה אין זקוק לה", ומתורץ ג"כ מה שמותר להשתמש בפתילות ושמנים גרועים.

אבל באמת אין זה מחוור כ"כ, כי גם במדביק פת בתנור, אף שעבר על האיסור מיד כשהדביקו (לדעת הרש"ש), אינו חייב סקילה עד שנאפית, ואם הוציא אותה לפנ"ז הרי למפרע לא יתחייב, ועד"ז י"ל כאן, שאף שקיים המצוה ע"י הדלקתו (והי' בו שמן מספיק), אם כבתה קודם שעבר חצי שעה, לכאור' מסתבר לומר שלמפרע לא קיים המצוה, כיון שבפועל לא היה נרו דלוק למשך חצי שעה, והדרא

(6) רי"ף.

(7) רח"צ אות ח'.

(8) עג, א.

קושיין, איך יכולים לומר "כבתה אין זקוק לה", ואיך יכול להשתמש בשמנים ופתילות גרועים.

ומצינו ע"ז ב' תירוצים:

(א) הרש"ש⁹ מסביר דהא דבעינן שיתן שמן כשיעור הזה הוא שיהא נראה כמדליק בעין יפה, והיינו שהתירוץ השני של הגמרא "א"נ לשיעורה" אינו מצד זה שצריך שיהא דלוק למשך חצי שעה, אלא משום הדלקה בעין יפה, ולכן שפיר אמרינן "כבתה אין זקוק לה" שהרי כל ענין השיעור שקבעו חכמים אינו אלא שיהא בעין יפה בשעת ההדלקה, ולא שבפועל יהא דלוק לחצי שעה. וכן מותר להדליק בשמנים גרועים, כי לא איכפת לן כלל באם יכבה, כי כבר הראה עינו היפה במה שהניח שיעור השמן.

וי"ל שיש יסוד לזה בשלטי הגבורים שכתב¹⁰ שצריך שיתן בה שמן שמינית הביצה ע"פ השיעור שנתן בה בבהמ"ק – לוג בלילות ארוכות דשבת. עיי"ש.

המג"א¹¹ העיר ע"ז: "ובאמת הכל לפי עובי הפתילה", כלומר שכמות השמן אינו נוגע. אבל אם נאמר שהשלטי גיבורים אכן סובר כהרש"ש, אתי שפיר, שהרי הטעם של השיעור הוא שידליק בעין יפה, ולכן קבעו שיעור קבוע להשמן שיהא נחשב לעין יפה, כי אין המדובר בזמן ההדלקה בפועל, וכן משמע ג"כ ממ"ש השלטי גבורים¹² שלפי ה"אי נמי" צריך שלא יהי' בהמנורה נרות קטנות.

אבל פירוש זה הוא פי' מחודש, כי בפשטות השיעור הוא שידלק חצי שעה, כי זהו מצות חכמים, שיהא הנר דולק חצי שעה.

(ב) הרמב"ן כותב בתוך דבריו בביאור מה שכבתה אין זקוק לה, דלא חיישינן, ומדליקין בכל השמנים מכיון שאפשר שלא יכבו, ואע"פ שפעמים כבין, לא איכפת לן, ומפרש בדברות משה¹³ הטעם, שהוא מטעם דספק רבנן הוא שדינו לקולא, שלכן כיון שגם בשמנים ופתילות אלו אפשר שידליקו כל הזמן שהצריכו, מותר להדליק אף שאפשר שתכבה וכו', ולכן מותר גם ללכת משם אף שאם כבתה לא יהי' שם לתקן, כי אינו מחוייב לחוש לזה כיון שהוא ספק דרבנן, ומאחר שמוותר לו להדליק בשמנים אלו ואין חוששין לכבתה, נמצא שאחר שקיים מצוות ואי"צ לחשוש לכיבוי, א"א לומר שאם יכבה יבטל מצוותו. ולכן גם אם כבתה אין זקוק

(9) שם.

(10) על הרי"ף (אות ד' בדפוסים החדשים).

(11) סי' תרעב.

(12) על המרדכי רמז רסט, אות א.

(13) סי' כו, הע' ט'.

לה, כי כך תקנו המצוה, שאין חוששין לכיבוי לכתחילה, ולכן גם כשנכבה אין חיוב לתקנה.

ולכאן יש להוסיף תי' שלישי, ע"פ דעת הרמב"ם, שכתב¹⁴: "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין. שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שהמנח שתכלה רגל מן השוק. וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה. עבר זמן זה אינו מדליק. וצריך שיתן שמן בנר כדי שתהי' דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק. הדליקה וכבתה אינו זקוק להדליקה פעם אחרת וכו'".

דעפ"ז נמצא דב' התירוצים "דאי לא אדליק מדליק", ו"א"נ לשיעורה", לא רק אינם סותרים זא"ז, אלא עולין בקנה א', וא' נבנה על השני.

דין הברייתא הוא שלכתחילה יהא דלוק כל החצי שעה (משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק), אבל בדיעבד "אי לא אדליק מדליק" עד סוף החצי שעה, (אבל לאחר מכן עבר זמנו). ו"לשיעורה", היינו שצריך ליתן בה כמות שמן בכדי שיהא דלוק עד שתכלה רגל מן השוק, וא"כ נמצא, שמה שצריך שיעורה הוא רק לכתחילה, שהרי אם הדליק המנורה סמוך לסוף החצי שעה, צריך ליתן בה שמן רק כדי שידליק כשיעור אותו זמן קצר. נמצא מובן מה שכבתה אין זקוק לה, מכיון שבדיעבד יצא אף לזמן קצר, והחצי שעה אינו לעיכובא.

ויש לפרש את שקו"ט של הגמ' ע"פ אופן זה: ההו"א הוי שצ"ל דלוק למשך חצי שעה, ו"מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה" ומתרץ הגמ' לא, הפירוש בהברייתא הוא שכל משך הזמן עד שתכלה רגל מן השוק, "אי לא אדליק מדליק", היינו שאינו אלא דין בזמן ההדלקה, ולא שהמנורה יהא דלוק באותו זמן, ו"א"נ" היינו, ואף אם תרצה לומר שצריך שיהא דלוק עד שתכלה רגל מן השוק, אמרינן לא, אלא "לשיעורה" שרק צריך ליתן בה כמות השמן בכדי שיהא דלוק עד סוף הזמן, אבל ברור ששיעור ההדלקה הוא רק לכתחילה, וזה שיש לדלוק לחצי שעה אינו לעיכובא כלל.



"קודם שיבוא לידי חיוב חטאת"

הת' שלום מרדכי שי' ראזענבלום
תלמיד בישיבה

מחלוקת תוס' ורמב"ן בפירוש ספיקת רב ביבי

א. איתא במכילתין¹ "גופא בעי רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותו קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו. א"ל רב אחא בר אביי לרבנא, היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר ליה, למאן התירו? ואלא לאו דאיהדר ואידכר. מי מחייב [חטאת באפייתו, רש"י]? והתנן "כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחילתן שגגה וסופן שגגה"²! [ובד"ה "תחלתן וסופן" פירש"י "תחילת המלאכה וסופה. לא נודעה לו שגגתו עד שנגמרה עבירה] אלא במזיד. קודם שיבוא לידי איסור סקילה מיבעי ליה?! אלא אמר רב שילא לעולם בשוגג, ולמאן התירו לאחרים. מתקיף לה רב ששת, וכי אומרים לו לאדם 'חטא בשביל שיזכה חבירך'? ומסיק בגמ': "אלא אמר רב אשי, לעולם במזיד, ואימא 'קודם שיבוא לידי איסור סקילה'. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אביי "הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותו קודם שיבוא לידי איסור סקילה".

ב. ובתוס'² הקשו: "תימה דלישני אימא לידי איסור חטאת, כדקאמר בסמוך קודם שיבוא לידי איסור סקילה". ולא הביאו תירוץ לקושייתם.

והנה מתוך עיון בקושייתם של התוס', ניתן לראות איך הבינו את הגמ', ומזה יתברר מה הכריחם להקשות קושיא זו. וראה בתוס' הרא"ש שכן מפורש בדבריו.

לכא' צ"ב, מהו כוונת התוס' באמרם שיש לשנות את לשונו של רב ביבי מ"חיוב חטאת" ל"איסור חטאת", הרי ספיקו של רב ביבי להתיר לרדות את הפת היתה כדי להצילו מעונש ד"חיוב חטאת", ואם אין חיוב חטאת תו אין סברא להתיר, ומה יועיל לשנות לשונו ל"איסור חטאת".

וע"כ לומר, שגם מעיקרא הבינו התוס' שספיקו של רב ביבי היתה כדי להצילו מאיסור דאורייתא, ורק נקט לשון חיוב חטאת בכוונה לומר שיש כאן איסור דאורייתא.

(1) ד' ע"א.

(2) שם, ד"ה ואלא דאהדר ואידכר מי מחייב.

ולפי זה, צריכים לפרש (וכ"כ בתוס' הרא"ש) ששאלת רב אחא היתה רק על לשונו של רב ביבי, הרי אי אהדר ואידכר "מי מחייב", ונמצא שהלשון "קודם שיבוא לידי חיוב חטאת" אינו מדויק!

ולכן תמהו התוס' כאן על שאלתו, דמה נוגע לנו אם יתחייב קרבן חטאת, הרי כוונת רב ביבי היא לענין איסור דאורייתא, והו"ל לשנות הלשון ל"איסור חטאת" והכל ניחא. וא"כ, הצעת הגמ' שעסקינן במקרה של "איהדר ואידכר" תעמוד בתקפה, ולמה הודחה!?

ג. והנה, מדברי הרמב"ן³ ברור שהוא חולק על התוס', דכתב: "דמשמע ליה דמשום חיוב חטאת דוקא התירו לו ולא משום דאתיא לידי חלול שבת, וא"כ . . . כיון דליכא תו חיוב חטאת הרי אסור לו לרדות". והיינו שסברת רב ביבי היתה כדי להצילו מחיוב חטאת, ולפ"ז מובן קושיית רב אחא: מכיון שהמדובר הוא הצלתו מחיוב חטאת, ועכשיו ש"איהדר ואידכר" לא יבוא לידי כך, למה יהא מותר לו לרדותו? הרי אינו מציל א"ע משום חיוב!

יסוד המחלוקת ע"פ דברי הרש"ש והמנ"ח

ד. ולכא' יש להבין, אף שפשטות לשון הגמ' משמע דאיירי בענין הצלה מחיוב חטאת, מ"מ הרי בסברא לכא' מוכרחים הם דברי התוס', ומאי דוחקיה דהרמב"ן לעזוב את פירושם של התוס' המסתבר יותר? דלכא' פשיטא הוא, דאפי' אם לא יתחייב קרבן חטאת, איסורא דאורייתא מיהא איכא אם לא ירדנו, ויש לנו להתירו לרדות כדי שלא יבוא לידי איסור דאורייתא. וגם צלה"ב מה ראו שניהם לפרש כמו שפירשו, היינו – מהו סברת מחלוקתם.

ה. והנה בהפרי מגדים⁴ מביא שם ספק בנוגע לאפייה ובישול בשבת, וז"ל: "גם אני מסופק אם נתן קדירה בשבת סמוך למוצאי שבת ונתבשל כגרוגרת בחול, ומ"מ ההתחלה היה בשבת, אם חייב חטאת, דהא כל אופה ומבשל מהתחלה מחייבין ליה, או דילמא הואיל ובשבת נתבשל רק חצי שיעור תו לא מחייב חטאת, וכן נראה".

ו. ובאמת מצינו מחלוקת באחרונים בדבר זה:

הרש"ש⁵ כתב: "וכן הנוטע חייב אף דזמן קליטתו נמשכת, ע' בפ"ב דשביעית מ"ו, ומזה נ"ל דכן האופה בשבת עם חשיכה חייב אף דאין שהות שתגמר אפייתו בעו"י". הרי להדיא דנקט הרש"ש כצד הא' של הספק. והיינו מפני דס"ל

(3) ד' ע"א, ד"ה אלימא בשוגג.

(4) בסוף פתיחתו להלכות שבת.

(5) עג ע"א.

ש"מהתחלה מחייבין ליי". ויש להוסיף, שאינו רק שמחייבין על ההתחלה, כי הרי, אם גם שאר האפי' הוי חלק מהמלאכה, הרי נעשית חצי המלאכה אחרי השבת ומדוע יתחייב, אלא נראה לבאר כי לדעתו מלאכת האפייה ואיסורו ה"ה מעשה האפייה בלבד (היינו הכנסת הפת לתוך התנור), ומה שנאפית הפת בתוך התנור אח"כ הוא רק תוצאה וסיבת המלאכה, אבל אינו חלק מגוף המלאכה והאיסור.

וכ"כ הגאון הרוגוצ'בי⁶ ומביא הוכחה מהירושלמי.

וחלק עליו המנ"ח⁷ וז"ל: "אם הדביק פת בתנור בשבת סמוך לחשיכה ולא נאפית כלל מבעו"י, רק מחשיכה ליל מ"ש, בודאי ג"כ פטור כיון דנאפה ליל מ"ש כמו דאם לקח מן התנור קודם האפיה דפטור. א"כ בודאי אם נאפית בחול ג"כ הדין כן, כי בחול אינו אסור כלל. הכלל דחייב על העשיה ועצם המלאכה כא' אם נעשה בשבת, אבל בא' מהם אינו חייב בשבת וז"פ". הרי להדיא דנקט כצד הב' של הספק הנ"ל. ומפורש בביאורו שהסברא הוא, כי המלאכה יש בו ב' חלקים, הן מעשה האפייה, והן עצם האפייה בתנור מאליה, ולכן שניהם צריכים להעשות בשבת עצמה, כי אם לאו הכי הרי חלק מהמלאכה נעשית אחרי השבת וא"א לחיבו, עיי"ש באריכות.

ז. והנה י"ל שביסוד זה חולקים גם הרמב"ן והתוס':

הרמב"ן אזיל לפי סברת הרש"ש שהמלאכה הוא הכנסת הפת לתוך התנור בלבד, שלפ"ז מובן למה פירש את ספיקו של רב ביבי לענין הצלתו מחיוב חטאת, שהרי אחרי שהכניס הפת לתנור שוב א"א להציל א"ע מאיסור, מכיון שכל האיסור כבר נעשה. אלא מאי, עדיין אפשר להציל א"ע מעונש דחיוב חטאת ע"י רדייתו, והרי ע"כ שזוה היתה כוונת רב ביבי. וע"ז מקשה הגמ' "מי מחייב", דכיון ד"איהדר ואידכר" לא יבוא לידי חיוב חטאת, ושוב אין להם שום נימוק להתיר לרדות הפת!

ותוס' אזיל לפי סברת המנ"ח שהאיסור הוא בשני חלקי האפייה, גם חלק הממילא וגם עצם האפי', שלפ"ז מובן בפשטות ספיקו של רב ביבי להתיר לרדותו כי רוצים להצילו מאיסור ממש, דמכיון שעדיין לא נגמר חלק השני מהמלאכה (אפיית הפת בתנור מאליו), הרי עדיין לא נשלם המלאכה וקיים עדיין איסור, וא"כ יש לו להציל א"ע (ע"י רדייתו) מאיסור זה. ולפ"ז המקרה של "איהדר ואידכר" מתאים היטב עם סברא זו, ומסתבר שזוה היתה כוונת רב ביבי. ועל קושיית רב אחא "מי ימחייב", הוקשה להם: מאי איכפת לן שלא יבוא לידי חיוב חטאת? הרי המדובר הוא איסור חטאת, כלומר איסור דאורייתא! ולכן פירשו "דלישני אימא לידי איסור

(6) על הרמב"ם הלכות שבת פ"ט.

(7) רח"צ אות ח'.

חטאת" דהו"ל להגמ' למישיני לקושיא זו שאין כוונת רב ביבי החיוב אלא האיסור, ובוזה עדיין מסתבר לומר שספיקו של רב ביבי הוא במקרה של "איהדר ואידכר".

ע"פ הנ"ל יבואר עוד מחלוקת בין התוס' ורמב"ן לשיטתייהו

ח. ע"פ כהנ"ל יש לבאר עוד מחלוקת בין הרמב"ן ותוס' על המשך הגמ' "אלא אמר רב שילא לעולם בשוגג, ולמאן התירו לאחרים". וקושיית הגמ' על דבריו: "מתקיף לה רב ששת, וכי אומרים לו לאדם 'חטא בשביל שיזכה חבירך'?!"

והקשה הרמב"ן⁸ (בשם ר"ת) "וקשיא להו הא אמרינן בפסחים שהכהן עובר על עשה דהשלמה ומקריב קרבן מחוסר כפורים בערבי פסחים כדי שלא יבא חבירו לידי איסור כרת דפסח". כלומר, דאמרינן לאדם חטא כדי שיזכה חבירך. ומתוך (תירוץ הב'): "שאני הדביק פת בתנור בשוגג דלאו איסור הוא, שאפשר לו להתכפר בחטאת, ואין רדייתה אלא זכות לו שיפטר מקרבן כנ"ל". הרי להדיא כתב כמ"ש לעיל, שמכיון שכבר הכניס הפת לתוך התנור, "לאו איסור הוא", כלומר אין חבירו יכול להצילו מאיסור, שהרי האיסור כבר נעשה כולו (כסברת הרש"ש), ועכשיו הרי יש לו להינצל רק מעונש דחיוב חטאת בלבד, ואין הצלתו מחיוב חטאת מספקת להתיר לחבירו שיחטא כדי שהוא (המדביק) יפטר מקרבן. אבל להציל את חבירו מאיסור ממש, שפיר הוי אמרינן "חטא בשביל שיזכה חבירך". ונמצא לדעת הרמב"ן, בכל מקרה שיש איסור העומד לפנינו, אמרינן לאדם חטא כדי שיזכה חבירך ולא יבוא לידי איסור.

ונחלקו עליו התוס' דסברי שלעולם לא אומרים "חטא בשביל שיזכה חבירך" אא"כ בתנאים מסויימים, ובלשונם: "והא דתנן בהשולח מי שחציו עבד וחציו ב"ח כופין את רבו ועושין אותו ב"ח, ואע"ג דבהאי פירקא א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו", שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא". כלומר, שרק אם האיסור שחבירו עובר עליו הוא "מצוה רבה", אז אומרים לאדם חטא בשביל חבירך.

וממשיכים תוס' בדיעה שני': "ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו'", משא"כ במקרה של חצי עבד אינו פשיעתו שלא יוכל לקיים פו"ר, וכן המחוסר כיפורים ששכח להביא קרבנו בבוקר, אי"ז נק' פשיעה ולכן התירו לאחרים לחטא בשבילו.

(8) שם, ד"ה וכי אומרים לו לאדם.

(9) ד"ה וכי אומרים ד,א.

נמצא שלדעת התוס', הטעם שבסוגיא דידן אין אומרים 'חטא בשביל שיזכה חבירך' הוא או מפני שאין הצלת חבירו מאיסור שבת נחשב 'מצוה רבה'; או כי כאן פשע המדביק ולכן אין לו להינצל מאיסור, אבל בעצם סוגיא דידן הוי דומיא ממש לשאר הסוגיות כי גם התם וגם הכא יש חבירו עם איסור העומד לפניו שרוצים להצילו ממנו. וזה מתאים לשיטתם הנ"ל, שגם אחרי שהכניס הפת לתנור עדיין קיים איסור ולא נגמרה עדיין חלק הממילא של המלאכה, ולכן מסתבר שיש לנו להצילו מאיסור זה¹⁰.

10) לכא' יש להקשות על כל הלשיטתי' של תוס': הרי בתוס' הביאו דברי הריב"א, שכתב דגמ' דידן שאני כי המעשה של האיסור כבר נעשה משא"כ בשאר הסוגיות האיסור עדיין לא נעשה. וא"כ משמע שריב"א סובר בדיוק כמו הרמב"ן (וכן משמע מדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש המצויין לקמן בפנים). וי"ל שבאמת לא התכוון הריב"א לסברת הרמב"ן. כי כד דייקת שפיר בלישני' נראה שאדרבה, דברי הריב"א הם בדיוק להיפך מהרמב"ן, אלא כסברא של המנ"ח וכביאור דבפנים. והוא: הריב"א לא כתב ש"האיסור כבר נעשה", אלא כתב ש"המעשה של האיסור כבר נעשה", דמזה משמע שאדרבה, באמת יש ב' חלקים בהאיסור חלק המעשה וחלק הממילא ומחלק ואומר שחלק המעשה כבר נעשה ונשאר רק חלק הממילא של האיסור שעדיין לא נעשה. כלומר, כי כנ"ל לדעת התוס' גם בשעת עצם האפי' עובר על איסור, אלא שהוא חלק הממילא של המלאכה.

וא"ת, בין אם נפרש ריב"א שכוונתו דכל האיסור כבר נעשה ובין אם נפרשו שרק מעשה של האיסור נעשה ועדיין קיים חלק הממילא של האיסור שהולך ונעשה, לכא' קשה דלא הי' להו לתוס' להקשות מיד אחרי דברי ריב"א מסתירת הסוגיות ששם אומרים לאחריהם לחטוא ובסוגיין לא אמרינן, כי לריב"א סוגיא זו שאני, כי עכ"פ כבר נעשה המעשה של האיסור, משא"כ בשאר הסוגיות עדיין לא נעשה שום דבר של האיסור ואפי' לא המעשה, וכת' הרמב"ן לדעתו, ומדוע קשה להם עדיין? וי"ל כי כוונת הריב"א הי' שהוא מסופק בסברא זו (וכלשונו "אין לפשוט מהתם", ואולי מפרש שזהו באמת ספיקת ובעיית רב ביבי בר אבבי עצמו): האם אומרים שאחר שהמעשה כבר נעשה אין לעבור יותר על איסור קל בידים, או דילמא גם כדי למנוע איסור חמור דממילא כדאי לעבור על איסור קל. ולכן אין לפשוט מסוגיא דניחא לי' לחבר היתם החבר מונע העם הארץ מכל האיסור כולו של טבל ולכן ודאי אומרים לעבור על איסור קל. ולא הי' כוונתו כלל דודאי אין להתיר לעבור על איסור קל בגלל שכבר נעשה האיסור. וא"כ, מאחר שסברא זו תלוי בספק (ולדעת התוס' נראה שגם למסקנא נשאר כבעיא דלא איפשיטא, מה גם לרוב הפוסקים שנפשטה להתיר), א"כ כשאמרו בפשיטות ובוודאות שאין אומרים לאחריהם חטוא בשביל להציל חבירך, ודאי אינו בגלל שהמעשה כבר נעשה כי הרי סברא זו תלוי בספק, אלא הוא בגלל שגם במניעת האיסור כולו אין אומרים לאחריהם לחטוא, ולכן הוקשה להתוס' משאר הסוגיות שאומרים לאחריהם לחטוא.

ואם כנים הדברים שאין סברתו דומה לסברת הרמב"ן אלא לדעתו באמת עדיין קיים האיסור רק שהוא חלק הממילא, מסתברא מילתא טפי, כי: החילוק בין התחיל מעשה של האיסור או לא התחיל עדיין אינו חילוק גדול כ"כ, כי בשניהם עדיין יש איסור חמור לפנינו שהולך ועובר עליו ויש סברא גדולה שיש למנוע באיסור קל, ולכן מסתבר שריב"א מסופק בסברא זו (ואולי זהו ספיקת רב ביבי); משא"כ לסברת רש"י ורמב"ן, שבאמת אין איסור קיים בשעת האפי' כלל א"כ לא מסתבר להסתפק בזה כלל, וכמפורש ברש"י ורמב"ן שלדעתם הסוגיא מסופק האם מתירים לו למנוע עצמו מעונש, וא"כ הרי אדרבה רק להאדם עצמו יש סברא להתיר אבל לאחריהם באמת אין סברא ולכן פשיטא לי' להגמ' שאין אומרים לאחריהם לחטוא להציל מעונש ואין לדמות כלל הסוגיות כלל.

אלא מחזורתא שריב"א לא התכוון לדעת הרמב"ן. ומה שצייין בלקו"ש שתוס' ס"ל כרש"י, י"ל שהוא רק לכללות הענין שיש סברא לחלק בין (חלק של) איסור שכבר נעשה לאיסור שעומד (כולו) לפנינו. ועצ"ע.

יבאר שרש"י ג"כ אזיל בשיטת הרמב"ן

ט. והנה, בלקו"ש¹¹ ביאר שגם רש"י אזיל לפי שיטת הרמב"ן (וסברת הרש"ש).

נזכר לעיל דזה שא"א 'חטא בשביל שיזכה חבירך' הוא (לפי הרמב"ן) רק בנוגע הצלת חבירו מענוש דחיוב חטאת, אבל לא אם מצילו מאיסור. ובפרש"י¹² מפורש שכן למד ג"כ. דכתב "וכי אומרים לו לאדם, צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור", כלומר, שלא יתחייב חבירך קרבן חטאת שהוא חמור מאיסור דרבנן. אבל להצילו מאיסור שפיר אמרינן הכי, אלא שהטעם שא"א כן בכגון דא היינו מפני (כסברת הרש"ש) שהאיסור כבר נעשה, ושוב א"א להצילו מאיסור כלל.

י. וזהו גם מה שלא הוקשה לרש"י מה שהוקשה לתוס' (שהיה להגמ' לשנות את דברי רב ביבי מ"חיוב חטאת" ל"איסור חטאת" בתור תירוץ על קושיית רב אחא "מי מחייב"), כי רש"י ס"ל שכוונת רב ביבי היתה לענין חיוב חטאת (שהרי הפת כבר נמצא בתנור, ואין להציל א"ע מן האיסור, דהא כבר נעשה) וא"כ שפיר קא פריך "מי מחייב", דבמקרה זה של "איהדר ואידכר", הרי בכל אופן לא יבוא לידי חיוב חטאת, ואין רדייתו מועלת לכלום.

ע"פ הנ"ל יבואר עוד מחלוקת בין רש"י ותוס' לשיטתייהו

יא. והנה ע"פ ביאור הנ"ל בשיטת רש"י ושיטת התוס', יש לבאר יסוד המחלוקת בין רש"י ותוס' על מסקנת הגמ' "אלא אמר רב אשי, לעולם במזיד, ואימא 'קודם שיבוא לידי איסור סקילה'. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אבבי "הדביק פת בנור, התירו לו לרדותו קודם שיבוא לידי איסור סקילה".

ובתוס'¹³ הקשו "וא"ת מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה, פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו". ומיישבים: "ותירץ ריב"א דאם לא התירו לא מיחייב סקילה, כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין אותו". היינו דמכיון שהרבנן הם המונעים אותו מלהציל א"ע מאיסור סקילה, ה"ה בגדר אנוס, ולכן אינו חייב סקילה.

ולכא' צריך ביאור, הרי האונס לא ה' במעשה האפי', כי איירי בהכניס הפת לתנור במזיד ובעדים והתראה, ומדוע יפטר מסקילה מחמת האונס שלא יכול להציל את עצמו ע"י רדיית הפת?

(11) ח"ח שיחה א' לפ' שלח עמ' 149.

(12) ד' ע"א.

(13) ד"ה קודם שיבוא לידי איסור סקילה.

אלא נר"ל, כי גם בזה אזלי התוס' לשיטתייהו: דס"ל שכל עוד שלא נגמר אפיית הפת בתנור, עדיין לא נשלם המלאכה, ועצם אפיית הפת בתנור הוא חלק מהמלאכה והאיסור, ונמצא שעדיין "עושה" איסור דממילא שנגרם ע"י מעשיו כל זמן שהפת נאפה בתנור, ולכן כתבו שאם הוא 'אנוס' שלא יוכל לרדותו, כי החכמים הכריחו אותו להשאיר הפת בתנור, נמצא שחלק מהמלאכה נעשית באנוס, ובמילא פטור הוא מסקילה. [וה"ה אם נאנס ע"י אחר, שרצה לרדות את הפת ונאנס, יהי' פטור ג"כ, כי חלק מהמלאכה נעשית באנוס וא"א לחייבו סקילה על מלאכה זו].

אמנם רש"י חולק עליהם, וכתב¹⁴: "התם [גבי הוציא את ידו לחוץ, אי אסרינן לי' מלהחזיר ידו] ליכא למיחש דילמא לישדינו ש[הרי] יתחייב מיתת ב"ד [וודאי ישמור את עצמו שלא ישדנו], אבל הכא [גבי הדביק פת בתנור] אי קנסינן ליה מלרדות על כרחיה יתחייב מיתת ב"ד". הרי להדיא לפי רש"י, שאם אסרו חכמים לרדות הפת, באמת יתחייב סקילה, ולא אמרינן שהוא אנוס ופטור.

ולפי הנ"ל מובן לשיטתיה, שהרי לדעתו כבר נגמר האיסור אחרי שהכניס הפת לתנור, ולכן שוב אינו נחשב 'אנוס' לפוטרו מהחייב סקילה (שיתחייב אם לא ירדה), שהרי אין החכמים מכריחים אותו לעבור על מלאכת אפייה, דהא כבר עבר עליו מעצמו ע"ז שהכניס הפת לתוך התנור (ובזה בלחוד כבר נעשה כל האיסור, כסברת הרש"ש).

יב. אך לפי זה קשה על רש"י קושיית התוס': "מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה, פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו". וא"א לו לתרץ כמו שתירצו התוס' בשם הריב"א דהוי כמו אנוס וממילא ייפטר מחיוב סקילה, שהרי לשיטת רש"י אינו נחשב אנוס כנ"ל, והדרא קושיא לדוכתא, איך יכולים חכמים לאסרו לרדות הפת, הרי בין כך מותר לו לרדותו ולהציל עצמו ממיתה, ובודאי לא ישמע לאיסור חכמים בין כך.

ולכאן יש ליישב זאת ע"פ מ"ש רש"י שמסקנת הגמ' "רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אביי "הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותו קודם שיבוא לידי איסור סקילה" היא "בלשון פשיטותא ולא בלשון בעיא" דלמסקנא דאיירי בחיוב שסקילה, באמת אין בעיא כלל וודאי התירו לו לרדותו כדי שלא יבוא לידי סקילה.

מחלוקת רש"י ותוס' במסקנת הסוגיא לפי הנ"ל

יג. ויש להוסיף, שלפי הנ"ל נר"ל, שגם כאן במסקנת הגמ' עומד רש"י על דבריו מקודם שספיקו של רב ביבי היה לענין ענוש וחיוב, ולא לענין איסור. כי הרי רש"י ס"ל כנ"ל שהאיסור נעשה מיד כשמכניס הפת לתוך התנור, ולכן במקרה של רב ביבי שוב א"א להציל א"ע מאיסור, וע"כ לפרש ספיקו של רב ביבי לענין ענוש (דבזה אינו חייב עד שייגמר אפייתו בתנור), וכיון שא"א להעמידה בחיוב חטאת צריכים להעמידה בחיוב סקילה. כלומר, שרב ביבי איירי רק כשהי' עדים והתראה והאדם חייב סקילה ממש אם לא ירדה את הפת, כי רק במקרה זה יש ענוש להצילו ממנו, משא"כ אי ליכא עדים והתראה לית לן להתיר לרדות הפת, כי אין מה להצילו ממנו.

ולכאור' משמע כן באמת מפרש"י במסקנת הסוגיא (בד"ה בהדיא): "סקילה וכו'". דסתם ולא פירש אם כוונת רב ביבי היא לחיוב סקילה או לאיסור סקילה. ומזה משמע דבענין זה לא השתנה הגמ' מההו"א להמסקנא, דכשם שבהו"א ס"ל לרש"י שכוונת רב ביבי היתה לענין ענוש וחיוב (חטאת), כך גם במסקנא שכוונתו לענין חיוב (סקילה). ובפרט, שרש"י בדיבור זה מסכם ב' שינויים דברי רב ביבי לפי מסקנת הסוגיא: א. סקילה ולא חטאת; ב. פשיטותא ולא בעיא. ולא כתב שינוי הג' שאינו חיוב אלא איסור.

ואתי שפיר טפי מה שכתבנו לעיל, שכיון דלמסקנת הסוגיא איירי רק בחיוב סקילה ולא באיסור סקילה כלל, לכן באמת פשיטא לי' שמותר לרדותו. משא"כ אם לא הי' עדים והתראה, וליכא חיוב סקילה באמת לא בזה איירי, ולא מבעיא לי' על זה וודאי אסור הוא.

יד. נמצא לפי משנת"ל בשיטת רש"י מובן, שבכל מקרה שלא יבוא לידי חיוב ממש (חטאת או מיתת ב"ד וכדו'), הן אם היה בשוגג ואידכר, והן אם היה במזיד אלא שלא היו עדים והתראה, לא התירו לו לרדות הפת. כי אין שום ענוש להצילו א"ע ממנו, וגם האיסור הרי כבר נעשה, ואין סיבה להתיר איסור דרבנן לחינם.

והנה, בחידושי המאירי כתב ג"כ עד"ז, שלמסקנא לא התירו לרדות בשוגג ואידכר, כיון שהאיסור כבר נעשה. אבל לא כתב בפירוש שבמזיד בלי עדים או התראה ג"כ לא התירו. ועצ"ע.

ביאור שיטת הרמב"ן במסקנת הסוגיא

טו. אבל עדיין צ"ע בשיטת הרמב"ן:

דהנה כתב הרמב"ן¹⁵ בהמשך דבריו: "ומתוך לה במזיד וכו' כדי שלא יתחלל שבת על ידו וכו'". דהיינו שלמסקנא סבר הרמב"ן שכוונת רב ביבי היה לענין הצלתו מחילול שבת, שכאשר נאפית הפת בתנור, הרי (אפי' אי ליכא חיוב סקילה, מ"מ) הרי בפועל השבת מתחללת עי"ז שהפת נאפית.

ולכאן' צע"ג, דהרי בביאור הטעם מדוע אין אומרים הכא' חטא בשביל שיזכה חבירך' פירש הרמב"ן שכאן ליכא איסור ורק רוצים להצילו מקרבן, ולכן אסור לחטוא בשביל להציל חבירו, וכנ"ל בארוכה, וא"כ א"מ, דאם למסקנא סבר הרמב"ן שספיקו של רב ביבי היה להתירו לרדותו בכדי להציל א"ע מחילול שבת (ולמסקנא באמת מותר הוא מטעם זה), הרי זאת אומרת שיש ענין של איסור שרוצים להצילו ממנו וה"ה ג"כ גבי הצלת חבירו, דלכאן' יש להתירו לרדותו בכדי להציל את חבירו מחילול שבת. ואיך כתב הרמב"ן שאינו מציל חבירו רק מקרבן שלכן אסור.

טז. ובכדי ליישב קושיא זו, יש להקדים ולסכם:

ע"פ דברי הרמב"ן יוצא, שבכל איסור יש שלושה שלבים ומדרגות של חוב בענין להתיר לעשות איסור קל כדי להציל את עצמו או חבירו ממנה:

(א) האיסור ממש. ובמלאכת האפי' היא נעשית רק עי"ז שמכניס הפת לתוך התנור ותו לו, כנ"ל.

(ב) החילול שבת. ובמלאכת אפי' החילול שבת נעשית על ידי שנגמר אפיית הפת בתנור.

(ג) העונש של חטאת או סקילה וכדו'. ובמלאכת אפי' מתחייב בגמר האפייה.

הא' – הצלה מאיסור ממש (שאינו שייך כאן מאחר שכבר הדביקו בתנור): פשוט הוא להרמב"ן שהן להציל א"ע והן להציל את חבירו יתירו לו לרדותו. כי האיסור החמור דוחה האיסור הקל ומתירו. וכנראה סובר הרמב"ן, שכמו שמותר לעצמו, עד"ז מותר גם לחבירו כי הרי ישראל ערבים זה לזה. זאת אומרת, שכל אחד מישראל "ערב" ואחראי שחבירו לא יעבור על איסור זה החמור, ולכן איסור חמור זה דוחה איסור הקל גם אצל ה"ערב" כדי שהוא יוכל להציל חבירו מהאיסור החמור שהוא ערב עליו.

הג' – הצלה רק מעונש: הרי להציל את חבירו בודאי לא התירו לו, כנ"ל. (אם הוא חיוב מיתה מסתבר שמותר להציל את חבירו, עיין פסקי צ"צ שכתב כן, וכאן עיקר הדיון הוא בעונש חטאת (או מלקות)). ומשמע שלמסקנת הסוגיא, גם להציל את עצמו אין הצלה מעונש סיבה להתיר לעבור על איסור קל (אם לא מחמת חילול

שבת). ומסתברא מילתא, כי על האדם לקבל העונש להתכפר על עבירה שעבר, ואין סיבה להתירו לעבור על איסור כדי להציל את עצמו מעונשים.

הב' – האיסור כבר נעשה אבל עדיין אפשר להציל מחילול שבת: מחלק הרמב"ן בין הצלת עצמו והצלת חברו. אם בא להציל א"ע, מכיון שהוא בעצמו גרם שיבוא לידי חילול שבת (אם לא ירדנו), אומר הרמב"ן שלמסקנת הסוגיא התירו לו לרדותו כדי למנוע החילול שבת; משא"כ לחבירו, לא התירו לו לרדותו כדי להציל חברו מחילול שבת, מאחר שאי"ז חילול שבת שלו, אלא של חברו.

"שלא יתחלל שבת על ידו"

יז. אבל עדיין צ"ב בזה וכנ"ל: הרי ממ"ג, אם חילול שבת הוא דבר חמור שכדאי לעבור איסור קל כדי להינצל ממנו, הרי הדין נותן שיהא מותר גם לעשות איסור קל להציל את חברו מחילול שבת. ואם אינו ענין חמור, למה התירו לו כדי להציל א"ע?

וי"ל הביאור בזה ע"פ ב' הקדמות:

א. הנה, נתבאר לעיל שיטת הרמב"ן (וכן הוא לשיטת רש"י), דס"ל שאומרים לאדם לחטא בשביל להציל חברו מכל איסור חמור, כמו שמציל את עצמו מכל איסור חמור. ואפי' בא לו לחבירו ע"י פשיעתו ואפי' אינו מצוה רבה. והסברא י"ל כנ"ל, כי "כל ישראל ערבים זה בזה". ופירושו, לא רק שכל אחד ערב על חברו למנעו מלעשות איסור לכתחילה, אלא הוא ערב ואחראי ג"כ למנוע חברו מלעבור על איסור בכלל. ולכן יש לו לעבור איסור קל, כי יש לו האחריות והוא ערב על האיסור החמור של חברו ולכן עליו להצילו מהאיסור החמור כמו על איסור חמור של עצמו. ואיסור חמור דוחה איסור קל, ולכן מותר לעבור על איסור קל בשביל שיזכה חברו ויצילו מאיסור חמור.

ב. ספיקו של רב ביבי למנוע חילול שבת, אין הכוונה שיש אחריות על האדם למנוע כל חילול שבת בעולם, וכאילו שהוא מצווה על שביתת העולם, שלא יהי' חילול שבת בעולם. זה אינו, דא"כ הו"ל להתיר גם לאחרים לרדות הפת כדי למנוע החילול שבת. אלא ספיקו הוא (ולמסקנא הגמ' באמת התירו לו) למנוע (בלשון הרמב"ן) "שלא יתחלל שבת על ידו". כלומר, שהאדם יש לו התיר למנוע מה שהוא גרם שיהי' חילול שבת בעולם, אבל לא למנוע חילול שבת בכלל. ויש לומר הביאור בזה: האדם הוא כמו ערב ואחראי על מעשיו, ולכן אם מעשיו גרמו עבירה הוא ערב ואחראי למנוע מה שמעשיו גרמו.

ועפ"ז הכל מיושב היטב:

כאשר המדובר הוא בנוגע להצלת עצמו, מותר לו לעבור אפי' על איסור (קל) כדי להציל א"ע מחילול שבת שנגרם על ידו, מפני שזהו דבר הנגרם מעשיי' שלו, וה"ה ערב ע"ז, ולכן יש לו אחריות על זה ולכן מתירים לו איסור קל;

משא"כ לחבירו, הרי חבירו אינו אלא ערב על מניעת חבירו מאיסור (שלכן התירו לו להציל את חבירו מאיסור ממש), אבל אינו ערב על מה שחבירו ערב עליהם (כלומר על הדברים היוצאים ממעשיו של חבירו), כי זה כבר ערבא דערבא, ואין האחריות מוטלת עליו כל כך, ולכן לא התירו לו להציל את חבירו מחילול שבת שנגרמו ע"י מעשיו. כי הרי אף שחילול שבת הוא דבר החמור ביותר, מ"מ אין זה אחריות וערבות שלו, כי לא נגרם ע"י מעשיו שהוא ערב עליהם, וכן אי"ז חטא של חבירו שהוא ערב עליו, אלא הוא ערבות של חבירו, ולכן אין להתיר איסור בשביל ערבות דערבות, ואסרו לו לרדות הפת.



אתי לידי חיוב חטאת; רדיית הפת; קלוטה כמי שהונחה*

הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)
תלמיד בישיבה

א.

קיצור וסה"כ של דברי הת' הנ"ל

לעיל כתב הת' ש.מ. ראזענבלום באריכות, איך שהתוס' והרמב"ן חלקו לגבי האם האיסור כבר נעשה או שאפשר להצילו גם מחלק האיסור, ושהלכו התוס' כפי מהלך המנ"ח שיש להצילו מחלק הב' של האיסור, והרמב"ן הלכו כפי מהלך הרש"ש שכל האיסור כבר נעשה, ואיך גם רש"י סובר כהרמב"ן וכפי מהלך הרש"ש שכל האיסור כבר נעשה, ויש להצילו רק מהעונש.

ופלא גדול שראה לפרש זאת והעלים עינו ממה שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש¹ "אז כוונת רש"י איז ווי די דיעה אין תוס'..." וגם מכל הדוחק שיש באופן לימודו.

והרי אין זה ביאורו לבד, כי כן ביארו כמה מהר"מ וראשי ישיבות של זמננו², ובודאי יש ממשות לסברתו, אבל כנראה אין זה דעת רבינו, שמוכרח מדבריו שאכן רש"י ותוס' מודים בזה שהאיסור כבר נעשה.

ובעז"ה אבאר הסוגיא מתחילתה באופן המתאים לשיטת רבינו, והוא בדא"פ.

ב.

חילוקי השיטות בהאם קשה לשון "איסור חטאת" או לא – והאם האיסור כבר נעשה

"גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה
קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו.

* גליון על הנ"ל.

(1) ראה כל המ"מ ואריכות הביאור בכל זה לקמן

(2) ראה מה שכתב הר"ר אליהו נתן הכהן סילבערבערג שליט"א בספרו "לקט ביאורים" סימן י', שגם הוא כתב בכיוון זה. וראה גם ספר "אמרי צבי" – להר"ר מאיר צבי גרוזמן – חלק א' סעיף ה'.

א"ל רב אחא בר אביי לרבינא, היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר לי', למאן התירו, ואלא לאו דאיהדר ואידכר, מי מחייב? והתנן: כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן בשגגה וסופן בשגגה?

אלא במזיד, [אבל א"כ קשה לשון רב ביבי בשאלתו, "קודם שיבא לידי חיוב חטאת", כי אם נאמר שהשאלה היתה אודות מי שהזיד –] קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי לי'?

[ומתרצת הגמרא:] אמר רב שילא לעולם [כדשנינן מעיקרא שהמדובר היתה מי שהכניס פת] בשוגג, ו[זה ששאל הגמרא לעיל] למאן התירו [לא קשה, כי המדובר הוא –] לאחרים [היינו, אחר³ שראה איך חבירו הכניס פת לתנור בשוגג, ורוצה למונעו מחיוב חטאת, ולכן רוצה לרדות הפת].

מתקיף לה רב ששת, וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?

[ומפני הקושי הדבר, חוזרת הגמרא לתירוץ הקודם:] אלא אמר רב אשי, לעולם במזיד [והאי דמקשה לעיל בנוסח שאלת רב ביבי שלכאורה הול"ל "איסור סקילה"] ואימא קודם שיבוא לידי איסור סקילה [אה"נ, וכך היא גירסא הנכונה].

הנה התוס' תמה על לשון הגמרא שלכאורה בההו"א כששאל בנוגע מי ששגג, הול"ל לידי "איסור חטאת", כדקאמר בסמוך (בהמסקנא) איסור סקילה, ואמאי נקט הלשון חיוב חטאת?

ובהה"ע הנ"ל כתב, שאם יעיין בקושייתם של התוס', יובן שלכאורה ספיקו דרב ביבי היתה האם יוכל להצילו מאיסור דאורייתא, ולכן שאל האם יוכל לרדות הפת קודם שיבא לידי חיוב חטאת – ז.א. איסור דאורייתא. וע"ז תירץ רב אחא שא"א שיבוא לידי חיוב חטאת, כי א"א שידוע שעבר [עובר] בשוגג, כי א"כ אינו שוגג⁴. ולכאורה דוחקא זו הוא ענין טכני, ואינו דוחק עצם השאלה – האם יוכל לרדות הפת קודם שיעבור על איסור דאורייתא. ולכן צריך הגמרא לשאול שאלה זו, אלא באופן אחר ששם לא תעכב בעי' טכני הנ"ל. ויש ב' אופנים לתקנו, או לשאול ממזיד ששם אין ידיעה מעכבת – ואכן זהו השאלה שנקט הגמרא, אבל למה לי' לקפוץ למקרה שונה לגמרי (משוגג למזיד) הרי יש אופן ב' שגם שם אין בעי' דידיעה, ואין

(3) תוכן דבריו של רש"י ד"ה לאחרים.

(4) כי הפת לא נאפה עדיין, והדין הוא כדמפרש בהגמרא "כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה" ואם איהדר ואידכר באמצע האפייה הרי לא יהי' סופן שגגה, ולא יחייב קרבן חטאת.

לשנות משוגג למזיד, אלא צריך לשנות הלשון קצת – מחיוב חטאת לאיסור חטאת, תיקון כ"כ פשוט! וזהו תמיהתו של התוס'.

וממשיך שם, שהרמב"ן חולק על זה, כי כתב⁵: "ואיכא דקשיא להו עוד, דלמא איירי בהזיד בלאו ושגג בכרת דחשוב שגגה, כמבואר לקמן פרק כלל גדול". ונראה דלאו קושי' הוא כלל, דמשמע לי' דמשום חיוב חטאת דוקא התירו לו, ולא משום דאתי' לידי חלול שבת, וכשמודיעים לו מן האיסור דאז ליכא תו חיוב חטאת באמת אסור לו לרדות, וא"כ כיון דאינו יודע שיש חיוב חטאת ואינו יודע רק מחיוב לאו, איך ירדה אותו, וגם כשמודיעין לו איך יאמרו לו רדה כיון דליכא תו חיוב חטאת הרי אסור לו לרדות. – נמצא שלפי הרמב"ן אין קושיא כלל, כי הא גופא היא שאלת רב ביבי, האם מתירין לו לרדות כדי שלא יתחייב קרבן חטאת, בלי קשר לענין חילול שבת.

אבל אם אכן זהו שיטתו דהרמב"ן, צריך ביאור על איזה יסוד הוא סומך, כי בהשקפה ראשונה דבריו נשמעין קצת פלאי?

ולכן ממשיך שם שהמחלוקת בין תוס' ורמב"ן מיוסד על מחלוקת בנוגע עצם איסור רדיית הפת. והענין הוא:

הפרי מגדים⁶ מביא ספק בנוגע לאפייה ובישול בשבת, וז"ל:

"גם אני מסופק אם נתן קדירה בשבת סמוך למוצאי שבת ונתבשל כגרוגרת בחול, ומ"מ ההתחלה היה בשבת, אם חייב חטאת, דהא כל אופה ומבשל מהתחלה מחייבין ליה, או דילמא הואיל ובשבת נתבשל רק חצי שיעור תו לא מחייב חטאת, וכן נראה".

הנה ע"פ שני הצדדין שהביא, מצינו בכללות שני שיטות חולקות:

רש"ש⁷ – "כיון דע"י זריעתו עתה ישרש אח"כ, חייב. כמו האופה וצולה דחייב אע"פ שנאפה ונצלה אח"כ מאליו... וכן הנוטע חייב אף דזמן קליטתו נמשכת, ע' בפ"ב דשביעית מ"ו, ומזה נ"ל דכן האופה בשבת עם חשיכה חייב אף דאין שהות שתגמר אפייתו בעו"י".

כלומר, האיסור לאפות בשבת הוא שלא לתת אוכל בתוך התנור, ואף אם לא יאפה בשבת, עדיין עבר על האיסור, ולכאורה סברתו הוא, שאיסורים חל דוקא על

(5) דף ד. ד"ה אלימא בשוגג. ועיין שם.

(6) בסוף פתיחתו להלכות שבת.

(7) דף עג. וראה שם במילואו.

מעשה של איסור ולא על דבר הנגרם ממנו וכדו'. נמצא שהרש"ש נקט כסברא הא' של הפרי מגדים.

מנחת חינוך⁸ – "אם הדביק פת בתנור בשבת סמוך לחשיכה ולא נאפית כלל ביום, רק מחשיכה ליל מוצ"ש, בודאי ג"כ פטור כיון דנאפה ליל מוצ"ש, כמו דאם לקח מן התנור קודם האפי' דפטור. א"כ בודאי אם נאפית בחול ג"כ הדין כן, כי בחול אינו אסור כלל. הכלל דחייב על העשי' ועצם המלאכה כא' אם נעשה בשבת, אבל בא' מהם אינו חייב בשבת וז"פ".

תוכן דבריו הוא, יש ב' ענינים בהמלאכה, מעשה האפייה (נתינת הפת בהתנור), ואפיית הפת בפועל, ובכדי ליחייב על איסור מלאכת אפייה, צריך לעשות ב' חלקים אלו, ולכן סבירא לי' שאם נאפה רק אחר שבת פטור. נמצא שהמנ"ח נקט כסברא הב' של הפרי מגדים.

ובזה רצה להסביר יסוד המחלוקת בין תוס' ורמב"ן:

הרמב"ן אזיל לפי סברת הרש"ש ולכן מובן לשון הגמרא חיוב חטאת כי אם אכן נאמר כהרש"ש שהאיסור הוא רק הכנסת פת בתוך התנור, הרי הנידון כבר עבר על מלאכת אפי' וא"א להצילו מאיסור חטאת, ויש בידו רק להציל מחיוב חטאת, כי אף שלא נחסר מהאיסור כלל (לפי הרש"ש) אבל סו"ס אם לא נאפה א"א לחייבו קרבן, כי לזה צריך למלאות כל התנאים בהאיסור⁹.

(8) סימן רח"צ אות ח'.

(9) לכאורה יש להקשות כבר על הביאור של הת' הנ"ל, שאם אכן הרמב"ן סובר כהרש"ש, איך אפשר להצילו מהקרבן, הרי לפי הרש"ש אם הפת נאפה רק אחר השבת עדיין יש לחייבו, שפשוט חיוב הוא קרבן, ואם סובר כהרש"ש צריך לבאר לשיטתו עד הסוף.

אבל אפשר לבאר שאפי' לפי הרש"ש, הרי מחייבן אותו רק בתנאי שיאפה אחר שבת, אבל אם לא נאפה כלל – מצד זה שרדה הפת קודם שנאפה, אז אין לומר שחייב, והסיבה לזה הוא, כי אף שלשיטתו האיסור כלול רק מהכנסת פת לתנור, וזה די' להיות חייב, אבל עיקר ענין ל"ט מלאכות הוא "כי בו שבת א-ל מכל מלאכתו אשר ברא" היינו שכמו שהפסיק הקב"ה מלברוא מציאות חדשות, כן ציווה לנו להפריש מלעשות מציאות חדשה, שזהו הצד השווה בכל המלאכות: "זורע" – עושה מגרעין, פרי וכדומה; "לש" – עושה מקמח ומים, בצק; "שחיטה" – עושה מבהמה חי, אוכל נפש וכן בכלם (מלאכת הוצאה הוא יוצא מן הכלל, כפי שהאריך תוס' והראשונים בתחלת מכילתין, ואכמ"ל). ולכן אם לא נאפה הפת כלל הרי אין מקום לחייבו כי עיקר ענין מלאכות בשבת חסר, וחידושו דהרש"ש הוא רק אם עכ"פ נאפה אחר השבת היינו שע"י מעשה של איסור בשבת, נגרם מציאות חדשה. וכן יש לדייק מלשוננו.

ומסתבר לומר שזהו בכלל סברת המחלוקת בין הרש"ש והמנ"ח, שהרש"ש סבר שמעשיו של האדם צריך לגרום לעשיית מציאות חדשה, ולפי המנ"ח צריך לעשות המציאות חדשה בשבת גופא. כי אם לא נומר כן, הרי תמוה מאד למה חולקין, ובכלל איך סבירא לי' כן להרש"ש והרי זה חידוש עצום.

התוס' אזיל לפי סברת המנ"ח שהאיסור הוא בשני חלקי האפי', גם חלק הממילא וגם עצם האפי', ולכן תמוה לו למה לא שאל רב ביבי בלשון איסור חטאת, והרי אפשר למונעו גם מהאיסור עצמו ולא רק מהקרבתו, כי עדיין לא נאפה הפת?

וממשיך שם, שע"פ כהנ"ל יובן עוד מחלוקת בין התוס' והרמב"ן, בנוגע קושיית רב ששת. ואאריך קצת כי זהו עיקר הענין:

רמב"ן – הקשה (בשם ר"ת) "וקשיא להו הא אמרינן בפסחים שהכהן עובר על עשה דהשלמה ומקריב קרבן מחוסר כפורים בערבי פסחים כדי שלא יבא חבירו לידי איסור כרת דפסח" – כלומר, דאמרינן לאדם חטא כדי שיזכה חבירו. ומתוך (תירוץ הב'): "שאני הדביק פת בתנור בשוגג דלאו איסור הוא, שאפשר לו להתכפר בחטאת, ואין רדייתה אלא זכות לו שיפטר מקרבן כנ"ל". הרי להדיא כתב כמ"ש לעיל, שמכיון שכבר הכניס הפת לתוך התנור, "לאו איסור הוא", כלומר אין חבירו יכול להצילו מאיסור, שהרי האיסור כבר נעשה כולו (כסברת הרש"ש), ועכשיו הרי יש לו להינצל רק מעונש דחיוב חטאת בלבד, ואין הצלתו מחיוב חטאת מספקת להתיר לחבירו שיחטא כדי שהוא (המדביק) יפטר מקרבן. אבל להציל את חבירו מאיסור ממש, שפיר הוי אמרינן "חטא בשביל שיזכה חבירו".

תוס' – חולק על הרמב"ן ואומר שרק במקרים מסויימים, ובלשונם: "והא דתנן בהשולח 'מי שחציו עבד וחציו ב"ח כופין את רבו ועושין אותו ב"ח', ואע"ג דבהאי פירקא 'א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו', שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא". כלומר, שרק אם האיסור שחבירו עובר עליו הוא "מצוה רבה", אז אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו.

וממשיכים תוס' בדיעה שני': "ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו'", משא"כ במקרה של חצי עבד אינו פשיעתו שלא יוכל לקיים פו"ר, וכן המחוסר כיפורים ששכח להביא קרבנו בבוקר, אי"ז נק' פשיעה ולכן התירו לאחרים לחטא בשבילו.

ואעתיק דברי הת' הנ"ל: "נמצא שלדעת הרמב"ן, בכל מקרה שיש איסור העומד לפנינו, אמרינן לאדם חטא כדי שיזכה חבירו ולא יבוא לידי איסור, חוץ מרדיית הפת כי כבר נסתיימה האיסור ואין לנו על מה להצילו. וזה מתאים לשיטתו כי נתינת הפת בתנור היינו כל האיסור (כשיטת הרש"ש). . . ונמצא שלדעת התוס', הטעם שבסוגיא דידן אין אומרים 'חטא בשביל שיזכה חבירו' הוא או מפני שאין הצלת חבירו מאיסור שבת נחשב 'מצוה רבה'; או כי כאן פשע המדביק ולכן אין לו להינצל מאיסור, אבל בעצם סוגיא דידן הוי דומיא ממש לשאר הסוגיות כי גם התם וגם הכא יש חבירו עם איסור העומד לפניו שרוצים להצילו ממנו. וזה מתאים

לשיטתי, שגם אחרי שהכניס הפת לתנור עדיין קיים איסור ולא נגמרה עדיין חלק הממילא של המלאכה, ולכן מסתבר שיש לנו להצילו מאיסור זה.

היינו שרוצה לבאר שהריב"א סובר שהטעם ש"אין אומרים לו לאדם חטא..." הוא שאינו מצוה רבה כ"כ, או שהוא פשע וכו' אבל בעצם יש נתינת מקום לומר ש"אומרים לו לאדם חטא..." כי לשיטתו עדיין לא נשלם האיסור כי יש חלק הב' (עצם האפייה – או בלשון הריב"א – חלק הממילא) שעדיין לא נתקיים (סברת המנ"ח).

והוסיף, שרש"י סובר כהרמב"ן, שכל האיסור נעשה כבר, ויש להצילו רק מחיוב חטאת. היינו שרש"י חולק על הריב"א.

והרי פלא שדחק לפרש כ"ז, ועוד שאף הוא העיר הדוחק בעצמו ועדיין לא באה אליו חשש שאולי טעה באופן לימודו, ותחת זאת הטיל הקושיא על הריב"א! וראה מה שכתב שם בהערה 10 שם וז"ל:

"לכאן יש להקשות על כל הלשיטתי של תוס': הרי בתוס' הביאו דברי הריב"א, שכתב דגמ' דידן שאני כי המעשה של האיסור כבר נעשה משא"כ בשאר הסוגיות האיסור עדיין לא נעשה. וא"כ משמע שריב"א סובר בדיוק כמו הרמב"ן (וכן משמע מדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש המצויין לקמן בפנים)".

היינו מלבד שממשיך לתרץ בדוחק הכי גדול – איך באמת אין זה סותר ביאורו ועוד שהא גופא – הרי ההשקפה הוא שהקושיא ניטל על הריב"א שלכאן אינו הולך לפי שיטתו... הרי מאן נקט שזהו שיטתו!?

אמת שבהפרט שהעתיק מהתוס' בד"ה ואלא, ומחלוקתו עם הרמב"ן שם, מסתבר לומר שאכן הרמב"ן נקט כפי המהלך דהרש"ש והתוס' נקט כמהלך המנ"ח כנ"ל, אבל איך נתעלם ממנו מה שכתבו התוס' מיד לאחרי זה בד"ה וכי אומרים, וביותר מה שכתב כ"ק אדמו"ר בפירושו בהשיחה שהעיר ממנו שם בהערה 10, וזלה"ק:

"אין 'אין כו' שיזכה חבירך' איז רש"י מפרש 'שלא יתחייב חבירך עונש חמור'. איז ניט מובן: לכאורה האט רש"י געדארפט זאגן אז 'שיזכה חבירך' מיינט אז 'חבירך' וועט ניצל ווערן פון עובר זיין א חטא חמור – פארזאגט זאגט רש"י 'שלא יתחייב' . . עונש חמור'?

ויש לומר, אז כוונת רש"י איז ווי די דיעה אין תוס' [וכמציין בהערה שם בהשיחה "שבת ד"ה וכי אומרים (תי' הריב"א)] אז דאס וואס 'אין אומרים כו'" איז דוקא ווען די 'מעשה של איסור כבר נעשה', אבער ווען עס רעדט זיך וועגן פארהיטן חבירו ער זאל מלכתחילה ניט קומען צו א

חטא (חמור) דאן איז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי צו פארהיטן חבירו פון א חטא חמור".

הרי ברור לכל שכוונת כ"ק אדמו"ר הוא, שלפי הריב"א (תוס') ה"איסור כבר נעשה" ובכן אין לנו אלא להצילו מהחיוב דקרנן חטאת – "עונש חמור". ושזהו גם שיטת רש"י. היפך לגמרי מדבריו של הת' הנ"ל.

אבל עכשיו מה ניתן לבאר תמיהתו של התוס' בד"ה ואלא, והרי אם לפי התוס' האיסור כבר נעשה, אז למה שואל שהוא לי' לרב ביבי לשאול בלשון "איסור חטאת" תחת, והרי לפי תוס' א"א להצילו מהאיסור ורק מחיוב חטאת?

ועוד, אף שבהכרח כן הוא דעת הריב"א אבל מאיפה יוכלו לדייק זאת בדבריו, ובפרט שלפי' הת' הנ"ל ראה לדייק מכמה לשונות שהתוס' סבר להיפך.

ובכללות מהו יסוד והבנת הדיעה, שה"איסור כבר נעשה" אבל עדיין יש נתינת מקום להצילו מקרבן, וגם הסברא (ואפשר שזהו המסקנא) שאין להצילו מסקילה.

ג.

לפי כ"ק אדמו"ר מובן מהו שיטת ריב"א – אבל איך יוכל לדייק זאת בלשונו

ויש לומר ובהקדים:

התוס' הקשה על המימרא דרב ששת, שלכאורה מצינו שכן אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו, שהרי רבי סבר ניחא לי' לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ, איסורא רבה¹⁰. ומתרץ ששם דוקא אומרים לו חטא, כי שם

10 בעירובין דף לב ע"א וע"ב מביא הגמרא שקו"ט בנוגע הסוגיא דשליח עושה שליחותו, ואחד מדעת האמוראים הוא דעת רב ששת שאפשר לסמוך על החזקה דשליח שליחותו בין לענין דיני תורה ובין לענין דיני דרבנן, ומביא כמה הוכחות לדבריו (ששייך גם בדיני תורה) ואחד מהם הוא ברייתא בענין דמאי וז"ל: "האומר לחבירו 'צא ולקט לך תאנים מתאנתי' (אבל לא פירט כמה ללקט) אוכל [המלקט] מהן עראי [בלי הפרשת מעשר]", אבל אם רוצה לאכול מהן אכילת קבע – [ומעשרן ודאי כי אין לו להסתפק שמא עישר מהן כבר בעל התאנים ממקום אחר¹¹], היות שבעל התאנים לא ידע כמה ליקט, ו"א שידע כמה להפריש. אבל אם אמר בעל התאנים לחברו: 'מלא לך כלכלה זה תאנים מתאנתי', אוכל מהם עראי [כנ"ל], אבל אם רוצה לאכול מהן אכילת קבע – [ומעשרן דמאי היינו בתורת ספק (כדין דמאי) כי בודאי ידע בעל התאנים כמה לקט חבירו – כי נתן לו כלכלה מיוחד ללקט בו – אבל יש ספק אם הפריש תרומה ומעשר במקום אחר. אבל הגמרא מבהיר: בד"א – שצריך להפריש בתורת דמאי] ב[מקרה שבעל התאנים הוא] עם הארץ [כי יתכן שלא עישרן], אבל ב[מקרה שבעל התאנים הוא] חבר, אוכל ואינו צריך לעשר [מפני שבדאי עישר עליהם במקום אחר] דברי רבי. רבן גמליאל אומר, בד"א, בעם הארץ [כנ"ל], אבל ב[מקרה שבעל התאנים הוא] חבר, [המלקט] אינו אוכל [כנ"ל אכילת קבע] עד שיעשר [בטבל ודאי] לפי שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן

הוא גרם שהעם הארץ יאכל טבל כי אמר לו "מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי" ואיך סמך שהעם הארץ ידע שצריך להפריש מעשר. נמצא שהאיסור תהי' באמת ע"י, ולכן טוב לו ליעבד איסור קל בכדי להציל העם הארץ מאיסור חמור. אבל הכא שלא נעשה האיסור ע"י אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור.

וממשיך התוס': "ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל [לעשר שלא מן המוקף] ולא יעשה איסור חמור [אכילת טבל] ע"י. אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור, [ובכן] לא יעשה אפי' איסור קל בידים".

ועל דיון זה נעשה כל השקו"ט בכוונת לשונו, כי עזב הענין ד"אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך" ובא לדון בענין שהגמרא לא דן, ועל מה ראה לדון בה? כי הביא הסוגיא ד"ניחא לי' לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה" ופשוט שא"א לדמותה לסוגיין כי שם הרי החכם הוא שגרם זאת, אבל כאן אין להזולת שום קשר לאפיי' הפת. וע"ז ערער הריב"א, שאכן אין להזולת שום קשר, אבל אם זהו הטעם היחידה שאין לדמות הסוגיא דהתם לסוגיא דהכא, נמצא שיש לדמות עכ"פ למדביק עצמו, כי בודאי יש לו קשר לאפיי' הפת, הרי הוא הוא שהכניס הפת לתנור!

וע"ז תירץ שעדיין אין לפשוט מהתם, ומצד סיבה שני', והוא, "דהתם עדיין לא נעשה האיסור, ו[לכן] מוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו, אבל

המוקף [היינו, להפריש מעשר ממקום אחר הוא ענין דביעבד ובודאי שהחבר אינו סומך ע"ז ויעשר רק באופן דלכתחילה.

אבל מצד סברא זו גופא, השיב רבי "נראין דברי מדברי אבא" [רבי בנו של רשב"ג הוה], כי אם נאמר שהחבר לא יעשר הפירות שנמצאות אצל העם הארץ מפירות הנמצאות אצלו (כי היא רק דביעבד), אבל זה יגרום שהעם הארץ יאכל טבל! ובודאי שהחבר יוותר על האיסור דהפרשת מעשר שלא במקומו, בכדי להציל העם הארץ מאכילת טבל – איסור דאורייתא! [וממשיך הגמרא לבאר איך מדייק רב ששת ראי' מדבריו מברייתא זו. ואכ"מ].

לקמן בהגמרא ממשין לבאר מהי סברת המחלוקת בין רבי ורשב"ג: "רבי סבר: ניחא לי' לחבר דלעביד איסורא קלילא [לעשר שלא מן המוקף] ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה. [ורשב"ג סבר להיפך].

(* כי כל זמן שלא נגמרה מלאכת הפירות, מותר לאכול מהם אכילת עראי בלי להפריש מהן תרומות ומעשרות, אבל אסור לאכול מהן קבע עד שיפריש. אבל אחרי גמר מלאכתם, הרי "הוקבעו" הפירות למעשרות, ואסורות לאכול אפי' אכילת עראי עד שיפריש.

(** דין זה נמצא בדמאי ה, ז. (וראה פירוש הרע"ב שם), ותוכנו הוא שאם צריך לעשר פירותיו אבל הם במקום אחר וא"א להגיע אליהם, יכול לעשר מפירות אחרות הנמצאות אצלו ויחשב כאילו לקט מאותו פירות הצריכן הפרשת מעשר. ובזה מתיר אותו פירות באכילה מיד. אבל דין זה הוא רק בדיעבד, ולכתחילה צריך לעשר מהטבל עצמם. ועיין לקמן בפנים שזה נקרא איסור קלילא, כי טוב לא לעשות כאופן הנ"ל והוא רק בדיעבד.

הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור, [ובכן] לא יעשה אפי' איסור קל בידים". ברור שכוונתו הוא שהתם עדיין יש להצילו מהאיסור, אבל הכא הרי האיסור כבר נעשה ואין לנו להצילו מאף חלק מהאיסור, ובכן פשוט שאין לעבור אפי' על איסור קל כי רק מוסף עוד איסור אל איסור הראשון, ואינו מרויח כלום.

אבל אכן קשה קצת למה מדייק מעשה של איסור כבר נעשה, שהמשמעות הוא שרק חלק המעשה כבר נעשה אבל לאו חלק דאפי'', ובפרט אם ע"י זה עלול להיות טעות שכוונתו הוא כדעת המנ"ח, כנ"ל?

ד.

אי ההבנה בשיטת ריב"א על כוונת הלשון "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" ואוי"ל הביאור בזה ובהקדים:

תנן¹¹ "יציאות השבת שתיים שהם ארבע בפנים, ושתיים שהם ארבע בחוץ". וכפירוש רש"י¹²: "מדבריהם הוסיפו שתיים לאסור לכתחילה ואם עשה פטור, ולקמן מפרש להו ואזיל". הנה רש"י מרמז להשקו"ט המובא תקף בהגמרא, לברר מהי הד' מקרים השייכים לענין הוצאה, שע"ז כיוון המשנה. שענין זה נתעורר מסוגיא הדומה לסוגיין בשבועות:

"תנן התם שתיים שהם ארבע ידיעות הטומאה שתיים שהם ארבע... יציאות השבת שתיים שהם ארבע". ושואל הגמרא: "מאי שנא הכא [משנתינו] דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהם ארבע בחוץ, ומאי שנא התם [שבועות] דתני שתיים שהם ארבע ותו לא?" – היינו שבמשנתנו משמע שיש ח' מיקרים דהוצאה בשבת, אבל בשבועות משמע שיש רק ד'. ומתרץ הגמרא: "הכא דאיקר שבת הוא, תני אבות ותני תולדות, התם דלאו עיקר שבת הוא, אבות תני, תולדות לא תני",

– כלומר, בכל א' מהל"ט מלאכות ישנה אב המלאכה ותולדותי', ולפי הגמרא לקמן במסכתין¹³ "הוצאה" (מרה"י לרה"ר) הוא אב המלאכה ו"הכנסה" (מרה"ר לרה"י) הוא תולדת הוצאה. ובכן לפי תשובת הגמרא, משנתנו שעוסקת בדיני שבת, מפרט אף התולדות – גם ד' מיקרי הכנסה, אבל התם בשבועות שמביא סוגיין רק דרך אגב, אינו מזכיר רק האבות – רק ד' מיקרי הוצאה. –

אבל עדיין אין הענין מוסבר כי התעלמו מהערה פשוטה – מה הם הד' מיקרים של הוצאה וד' של הכנסה? הרי ישנה לכל אחד רק ב' מיקרים דחיוב (1) אם הוציא

(11) משנה דף ב.
 (12) ד"ה שהן ארבע.
 (13) צו ע"ב.

בעה"ב¹⁴ 2) אם הוציא העני¹⁵ / 1) אם הכניס בעה"ב¹⁶ 2) אם הכניס העני¹⁷. וע"ז מבאר הגמרא שבהכרח שגם המשנה שם מפרט גם התולדות (ב' מיקרים דהכנסה), אלא הטעם שבמשנתנו מונה ח', כי מפרט גם המקרים דפטור, כי כנ"ל החכמים הוסיף עוד שני איסורים לגבי הוצאה, ועוד שני איסורים לגבי הכנסה. ובכן יש ח' כי ניתוסף 5) פשט בעה"ב ידו מלאה לחוץ ונטל עני מתוכה (והניחו¹⁸) 6) פשט העני ידו ריקנית לפניו ונתן בעה"ב בתוכה והוציא העני לחוץ, 7) פשט עני ידו מלאה לפניו ונטל בעה"ב מתוכה (והניחו), 8) פשט הבעה"ב ידו ריקנית לחוץ ונתן עני בתוכה והכניס הבעה"ב לפניו. ובזה סיים הגמרא השקו"ט בהחילוק בין סוגיין להסוגיא בשבועות. כמעט...

"א"ל רב מתנה לאביי, הא תמני הויין, תרתי סרי!" – (פירש"י –) "ארבעה חיובי ותמניא פטורי, – ב' עקירות לעני בלא הנחה, ושתי הנחות בלא עקירה. וכן לבעל הבית. [רש"י בא לבאר מהו כוונת הגמרא בהחשבון די"ב מקרים – היינו ח' מקרים דפטור העודפים על הד' מקרים דחיוב שיש לנו כבר. וזהו החשבון דח' מקרים דפטור:] כגון פשט העני את ידו מליאה לפניו ונטל בעה"ב מתוכה – הרי עקירה לעני והנחה לבעה"ב, [בזה ניתוסף עוד ב' מקרים בהוצאה 5-6) עקר העני חפץ מרה"ר ובעה"ב הניחו ברה"י] או [שפשט העני ידו ריקנית לפניו ו] (ש)נתן [בעה"ב] לתוכה והוציא, הרי עקירה לבעה"ב והנחה לעני [בזה ניתוסף עוד ב' מיקרים בהכנסה 7-8) עקר בעה"ב חפץ מרה"י ועני הניחו ברה"ר]. וכן פשט בעה"ב כו' [כוונתו לעוד ד' בדוגמת אלו, אלא בהיפוך 9-10) פשט בעה"ב¹⁹ את ידו מליאה לחוץ ונטל העני מתוכה – הרי עקר בעה"ב חפץ מרה"י ועני הניחו ברה"ר. או 11-12) פשט הבעה"ב ידו ריקנית לחוץ ונתן העני לתוכה – הרי עקר העני חפץ מרה"ר והניחו בעה"ב ברה"י].

-
- 14) נטל בעה"ב חפץ מרשותו – רה"י, והוציא ליד העני – רה"ר. היינו עקירת והנחת בעה"ב בדין הוצאה.
- 15) נטל עני חפץ מיד הבעה"ב – העומד ברה"י, והוציא לרשותו – רה"ר. היינו עקירת והנחת עני בדין הוצאה.
- 16) נטל בעה"ב חפץ מיד העני – העומד ברה"ר, והכניסו לרשותו – רה"י. היינו עקירת והנחת בעה"ב בדין הכנסה.
- 17) נטל עני חפץ מרשותו – רה"ר, והכניסו ליד הבעה"ב – רה"ר. היינו עקירת והנחת עני בדין הכנסה.
- 18) מיד כשנטולו מיד בעה"ב, נחשב להנחה מצד זה שעומד על הקרקע במקום א', וידו הולך אחר גופו (כי היא באותו רשות של הגוף) וגופו מונח על הקרקע. ואכמ"ל.
- 19) מקרה זה וגם דלהלן לכאורה הוא לא רק בדומה לאלו שמשנה רש"י בפירוש, אלא גם אותם מקרים ממש! כי תחלה שינה רש"י המקרה ד"פשט העני את ידו מליאה..." שזהו מקרה דהכנסה, והעני עשה העקירה והבעה"ב עשה ההנחה, ואח"כ שינה המקרה ד"פשט העני את ידו ריקנית..." שזהו מקרה דהוצאה, והבעה"ב עשה העקירה והעני עשה ההנחה. והרי מקרה זה שנמשך לבאר וגם דלהלן הוא אותם מקרים ממש, והשינוי הוא רק מי התחיל – היינו מי פשט היד תחלה. אבל ראה לקמן שזהו שינוי יסודי ועיקרי, ובה תלוי תירוצו של אביי וגם המחלוקת רש"י וריב"א. ראה שם.

וע"ז מתרץ הגמרא: "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב" – באנו למחלוקת רש"י וריב"א (תוס') לאיזה ח' מקרים כיוון הגמרא לכלול בהלשון "אתי (בהו²⁰) לידי חיוב חטאת" ואבאר שניהם:

רש"י – "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למיגזר דילמא גמר לה, אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת, דהא ליכא עקירה גבי האי, וארבע דקתני בכל חד תרתי דחיובא ועקירות דפטורא דתרתני נינהו פשט העני ידו מליאה לפניו הא חדא, או שנתן לתוכה בע"ה וידו של עני היתה ריקנית הא תרתני וכן באידך".

– תוכן דבריו הוא, שהמשנה מונה רק הפטורים שהאדם הפטור הוא האדם שעקר החפץ, ולזה כיוון הגמרא בהלשון "דאתי בהו²¹ לידי חיוב חטאת", היינו שדוקא מי שעקר החפץ יש לו היכולת ליחייב קרבן כי התחיל כבר האיסור ויש לו רק לגומרה. אבל מי שעשה רק ההנחה בלי העקירה, א"א שיחייב חטאת, כי חסר תחלת המלאכה (ואינו יכול לעשותה עד שיתחיל הוצאה חדשה). ולסכם רק מי שהתחיל המלאכה – עשה העקירה, נכלל בגדר אתי לידי חיוב חטאת כי יש לו היכולת ליחייב חטאת על הוצאה זו.

נמצא שלפי רש"י, הד' מקרים שאותם כיוון המשנה, הם: (5) פשט (עקר) העני את ידו מליאה לפניו [והניחו הבעה"ב], (6) [פשט העני ידו ריקנית] ונתן (עקר) הבעה"ב בתוכה, (7) פשט (עקר) הבעה"ב ידו מליאה לחוץ [והניחו העני], (8) [פשט הבעה"ב ידו ריקנית] ונתן (עקר) העני בתוכה.

ריב"א – "דאתי לידי חיוב חטאת", היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה, דכוותה בבא דרישא חייב חטאת והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה, שחיסר ממנה מעט – או עקירה או הנחה... כגון פשט העני את ידו לפניו כו' וקתני העני חייב פטורה דידי' חשיב בבא דסיפא בפשט העני את ידו לפניו וכו' וכן לבעה"ב".

– תוכן דבריו הוא, שהמשנה מונה רק הפטורים שהאדם הפטור הוא האדם שפשט ידו דרך החלון – בין לחוץ ובין לפניו, ובין מליאה ובין ריקנית, כי לפי הריב"א, כוונת הגמרא בהלשון "דאתי לידי חיוב חטאת", הוא, שהמשנה מונה רק

20) גירסת רש"י כדלקמן.

21) לכאורה שינוי הגירסאות כאן (האם גרסינן "בהו" או לאו) הוא תוצאה משיטתם בכוונת לשון הגמרא דאתי לידי חיוב חטאת, כי לפי הריב"א כוונת הגמרא הוא (כדלקמן בהפנים) שכוונתם בהמשנה חייב חטאת – היינו בלי קשר להענין דפשיטת יד כשלהו, אלא שאלו שפשטו את ידם בהמשנה הם האדם שה' חייב, המה סתם "גזירה שוה" (בשם המושאל) ואינו שייך במיוחד לפשיטת יד. אבל לפי רש"י, כוונת הגמרא הוא שע"ז עשיית העקירה תוכל לבא לידי חיוב חטאת, היינו "דאתי בהו" – עקירה "לידי חיוב חטאת", מצד העקירה גופא.

הפטורים דכוותם בבבא דרישא חייב חטאת, כלומר, שהאדם שעשה הפשיטת יד, הוא האדם שבבבא דרישא חייב חטאת, וכפשוט שאם עשה גם העקירה וגם ההנחה בודאי גם פשט את ידו, וכמו "פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב".

וזהו הבנתו בהלשון "דאתי לידי חיוב חטאת", היינו, מי שעשה מעשה זה (פשיטת יד) בנידון המשנה הוא נתחייב חטאת, ולכן מסתבר שהמשנה ימנה הפטורים שהם כעין המקרים דחיוב שבהרישא. ומבאר גם שהטעם שכאן לא נתחייב חטאת והוא רק אסור מדרבנן, הוא, שסוף סוף לא עשה כל המלאכה כי חיסר ממנה חלק ממנה או עקירה או הנחה – תלוי בהנידון, אבל בודאי עשה אחד מהם בנוסף להפשיטת יד.

נמצא שלפי ריב"א, הד' מקרים שאותן כיוון המשנה, הם²²: (5) פשט העני את ידו מליאה לפניו [והניחו הבעה"ב], (6) פשט העני ידו ריקנית [ונתן הבעה"ב בתוכה] והוציא (פשיטות יד) העני [והניחו], (7) פשט הבעה"ב ידו מליאה לחוץ [והניחו העני], (8) פשט הבעה"ב ידו ריקנית [ונתן העני בתוכה] והכניסו (פשיטות יד) הבעה"ב [והניחו].

אבל קשה להבין פשט בהריב"א, כי אם נאמר שסברתו הוא שהגברא שכוותו בהרישא חייב חטאת, הוא הגברא שמונה המשנה להד' מקרים דפטור אבל אסור, הרי ראי' לסתור?! כי אם אכן נאמר שהטעם שלשיטתו צריך למנות אלו שפשטו את ידם, הוא כי הצד השווה בכל ד' מקרים דהרישא הוא שבכולם זה שחייב הוא זה שפשט את ידם, הרי זה מקרה דחיוב! היינו שהאדם שחייב חטאת, הרי עשה גם הפשיטת יד גם העקירה וגם ההנחה! וא"כ הוה ל' למנות כל (יב') המקרים, כי זה שעשה העקירה – כוותו בהרישא חייב חטאת, וזה שעשה הפשיטת יד – כוותו בהרישא חייב חטאת, וזה שעשה ההנחה – כוותו בהרישא ג"כ חייב חטאת! ואיזה סברא יש לנקט רק הפרט דפשיטת יד, הרי זה בלי יסוד סברא כלל!?

ה.

ביאור שיטת הריב"א לגבי הסוגיא של "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת"

ואוי"ל שכוונת הריב"א היא בענין אחר לגמרי, וכד דייקת שפיר, תראה איך שכל הלשונות וגם הסגנון, מוביל להבנה חדשה בטענת ריב"א על רש"י. והוא:

22) כמובן המקרים בכללותם הם אותם מקרים ממש שמנה רש"י, כי אפי' ע"פ כל הנ"ל יש רק ח' מקרים (ד' מקרים דחיוב וד' דפטור), וכל השקו"ט (שיש יב' או אפי' טז') הוא מצד זה שבכל מקרה יש שני גברא ושניהם עברו על איסור חכמים, ולכן כל אחד נמנה למקרה בפני עצמו כי הוא עשה כך וכך והדין הוא כך וכך, ולכן מנוי כל מקרה לב' – אחד מצד הבעה"ב ואחד מצד העני. והמחלוקת רש"י וריב"א היא איזה גברא באותו ד' מקרים דפטור, נחשב לפטור דאתי לידי חיוב חטאת.

לפי רש"י מונים ד' מקרים של עקירה כי הבין רש"י, שכוונת הגמרא בלשון "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" הוא שמונים המקרים שבו יש אפשרות שהאדם יבוא לידי חיוב חטאת, וא"כ בהכרח שהכוונה הוא למי שעשה העקירה, כי בכדי לחייב חטאת צריך לעשות כל פרטי המלאכה מעקירה ועד הנחה. ולכן יש לרש"י הגירסא ד"אתי בהו לידי חיוב חטאת" כי על ידי העקירה היינו מעת עקירת החפץ יש אפשרות שיגמור המלאכה ויחייב, ולכן "אתי בהו" – העקירה.

אבל קשה לי' להתוס' להבין סברא זו, כי לדעתו הגמרא כיוון לענין אחר בכלל, והוא: אם נחזור להד' מקרים דהרישא רואים ששם נעשה ע"י אדם א' גם העקירה גם הפשיטות יד וגם ההנחה, ולכן חייב קרבן כי מילא כל פרטי המלאכה, אבל הוא מדייק בעומק יותר: אחר גמירת המלאכה, כשנתחייב חטאת, על איזה חלק מהמלאכה הוא חייב חטאת זו, היינו שלדבריו יש לכל איסור עיקר המלאכה וגם ה"פרטים" – התנאים, ואף שאינם עיקר המלאכה, אבל א"א ליחייב חטאת בלי קיום כל התנאים שיש בהאיסור.

ובכן בנדו"ד, בד' מקרים דהרישא, יש לדייק איזה חלק מהמלאכה הוא עיקר האיסור, שעליו ראוי לו להתחייב חטאת בעצם, ואיזה חלק הוא התנאי, שרק אם יקיים התנאי תוכל להיות חייב חטאת בפועל. ובמילים אחרות: אחר גמירת המלאכה בכל פרטי' שזה גורם חיוב חטאת, באיזה חלק מהמלאכה עבר על האיסור הוצאה, שלמפרע אחר קיום כל התנאים, תוכל לומר שחייב חטאת על אותו חלק המלאכה.

ומבאר התוס' שזהו הענין דפשיטות יד, שפשיטות יד היא עיקר מלאכת הוצאה, וגם בפשיטות, שענין הוצאה נפעל ע"י טלטול החפץ מרשות א' להשני – פשיטות יד דרך החלון. וענין העקירה והנחה הם רק תנאים שבכדי ליחייב קרבן חטאת בפועל צריך לעשות תנאים אלו.

נמצא שלפי הריב"א הטעם שיש למנות רק הפטורים שבהם האדם פושט את ידו דרך החלון (מליאה) הוא, כי במקרים אלו ניתן לומר שעבר על מלאכת הוצאה, היינו שהוה לי' ליחייב חטאת, אלא שבפועל א"א ליחייבו כי לא מילא כל התנאים, היינו או עקירה או הנחה. ודלא כרש"י שמפרש כוונת הגמרא, שמונים המקרים שבהם תוכל האדם להיות חייב חטאת, ולכן מנה העקירות. (ולאו דוקא פליגי על עצם הדיון האם עקירה והנחה נחשבת לחלק מן האיסור או אם היא תנאי לעיכובא).

ויש לדייק זאת מלשונו "היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה, דכוותה בבא דרישא חייב חטאת" שיש לומר שכוונתו הוא, שמי שפושט את ידו עם חפץ דרך חלון, לו יצויר שהיתה בנידון של הרישא – שעשה גם עקירה והנחה – הוה לי' חיוב קרבן חטאת מצד עשיית "פשיטת יד" לבד, ואי קשיא לך שלכאורה

א"כ כל מי שפושט יד עם חפץ דרך חלון הוי חייב, לכן מבהיר התוס' בהמשך דבריו: "והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה לפי שחיסר ממנה מעט – או עקירה או הנחה", היינו שאכן עשה עיקר האיסור, אבל פועל ממש בכדי לחייבו קרבן צריך להיות גם כל הפרטים והתנאים – ואפי' צדדיים²³ – ואזי אפשר לחייבו קרבן למפרע על פשיטת ידו לחוץ – הוצאתו.

ועפ"ז ויכל לבאר עוד הקושיות שהיו להריב"א על רש"י, תחלה: "... אינו נראה לר"י חדא דעקירה בלא הוצאה אינו אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל", שטענתו הוא, שאין מסתבר כלל שתחילת האיסור הוא עקירה, כי עקירה והנחה כלחוד אינו שוה כלום, ולו יצוייר שכל זמן שהאדם יגביה חפץ משולחנו בבית ומעבירו למטבח ומניחו שם, אין מקום לומר שמזמן עקירת החפץ התחיל האיסור אלא שהחיוב תולה עד שיניחנו בביתו ולא יוציאנו, ולכן לדעתו האיסור מתחיל בשעת הפשטת היד (מליאה²⁴) דרך החלון.

23 ועד"מ הענין אצל עדות, שכשמעיד על איזה ענין, צריכים לדרוש ולחקור כל הפרטים שהיו בהמעשה וגם פרטים שלאאורה אינם שייכים אל המקרה שבו נידונים, ואם מצא אפי' פרט אחד שפליגי בה העדים, הרי פסול העדות, וא"א לחייב הנידון.

24 פשיטות יד כלחוד אינה איסור כפשוט, רק אם יד מליאה הרי ע"י פשיטת ידו "הוציא" החפץ מרשות לרשות, וזהו בכלל סברתו של הריב"א – האיסור הוא הוצאה מרשות לרשות, וההוצאה קורה בעת פשיטת ידו, כי אזי עובר החפץ מרשותו לרשות החפץ, וטעם הצריכתא בעקירה והנחה, היא לְיָדָא וְלֵאמָת שאכן העביר החפץ מרשות אחד להשני, וכשחסר העקירה והנחה אזי חסר בההוצאה ג"כ כי אף שעבר דרך ב' רשויות אבל בלי עקירה א"א לומר שהחליף רשויות, כי החפץ לכתחילה לא ה' מונח ברשות הא', והראי' שנמצא בידו בלי לעוקרו מהרשות.

ולדבר במקרה מסויים: אם בעה"ב פושט את ידו לחוץ ונתן החפץ ביד העני (שנחשב להנחה בקרקע) הרי ניכר שהחפץ היתה תחלה מונח ברה"י ועכשיו מונח ברה"ד – שינוי רשות גמור, אבל אם פשט בעה"ב ידו לחוץ ריקנית ונתן העני בתוכו (היינו שעקר העני מרה"ד), והחזירו את ידו (פשיטת ידו) לפניו והניחו, הרי אינו חייב, והטעם כי בשעת שהי' החפץ בידו הרי נעקר כבר מרה"י והוא לא עקרו, ולכן אינו נקרא שינוי רשות גמור, כי אף שנמצא עכשיו ברה"י, ולפני זה ה' ברשות ברה"ד, אבל לא ה' מונח ברה"ד ולכן א"א לומר שהי' נמצא כל כולו ברה"ד.

כלל הוא: אם אינו מונח א"א לעקרו, נמצא שאם עקרו כבר העני ולא הניחו, א"א שהבעה"ב יעקרו ג"כ, ולכן חסר בשינוי בהרשות כי ה' "תלוי" ברה"ד ולא מונח שם. וכן אם עקר חפץ מרה"י ופשט את ידו לחוץ, אינו חייב מיד, כי א"א לומר שהעביר כבר לרה"ד, והראי' שא"א שיבא אחר ויטלו מידו ויחשב לעקירה, כי כ"ז שלא הניחו הבעה"ב אינו נחשב שנמצא כל כולו ברה"ד.

ומה שכתוב ברש"י שם, "ורבות' אומרים פשיטות יד לפנים [לגבי שניהם] בין מליאה בין ריקנית היא תחלת המעשה וההוא דקחשיב דהוּו להו תרתי בעני ותרתי בבע"ה" – היינו שגם עקירת ידו ריקנית נחשב כא"תי לידי חיוב חטאת", לא קשה, כי רבות' סובר כרש"י [והוא חידוש, כי בהשקפה ראשונה נראין שהולכין לפי שיטת התוס', שפשיטות יד הוא ההתחלה] שההגיון ד"אתי לידי חיוב חטאת" הוא תחלת המלאכה – היינו מלאכה שלימה – שאם עושהו, אפשר שישכח וגם יסיים המלאכה, ואזי הי' חייב חטאת, (וכדייק לשונם "תחלת המעשה" היינו לאו תחלת האיסור כי מודו לי' לתוס' שאין העקירה נחשב לאיסור בפני עצמו אבל אכן א"א לכפור שהוא תחלת מעשה של הוצאה), אלא שהמחלוקת בין רש"י ורבות' הוא, מתי התחיל מעשה של הוצאה, לפי רש"י מי שעוקר החפץ הוא שהתחיל המעשה וכל הנגרם הוא תוצאה מזה, אבל לפי רבות' אפי' קודם לכן אפשר שיתחיל המלאכה, כי במקרה שפשט בעה"ב ידו ריקנית לחוץ והעני נתן החפץ בידו, הרי העקירה נעשה ע"י העני, וזהו הנפק"מ בין רש"י ורבות', שלפי רש"י המלאכה מתחלת מהעקירה דעני, ובכן, העני הוא

שפטור דאתי בהו לידי חיוב חטאת, אבל לפי רבותי, המעשה התחיל בשעת פשיטת ידו של בעה"ב כשהיא ריקנית, ובכן הבעה"ב הוא שפטור דאתי לידי חיוב חטאת, אלא שהוא מצד פשיטת ידו כשהיא מליאה, ולפי רבותי הוא מצד פשיטת ידו כשהיא ריקנית. אבל פועל ממש אין נפק"מ ביניהם לגבי איזה ד' מקרים נמנין, כי בכל מקרה שיש פשיטות יד כשהיא ריקנית, ישנה פשיטת יד כשהיא מליאה – כשמחזיר את ידו אצלו עם החפץ. ופשוט.

וע"פ הנ"ל – ביאור החסרון בהוצאה שנפעל ע"י העדר עקירה או הנחה – מתורץ שאלה העלול להתעורר ממה שכותב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חי"ד ע' 13 ואילך) ששם מבאר איך עקירה והנחה הם חלקי איסור הוצאה, היינו שכשחסר או עקירה או הנחה, חסר מאיכות האיסור, וממשיך שאע"פ שאינו בגדר חצי שיעור (שאסור מן התורה) והוא רק חצי מלאכה (כי אפי' בהחלק שעשה חסר באיכותה כנ"ל), אעפ"כ לא התירו חכמים כלל לעשות חצי מלאכה ואפי' לצורך מצוה כי: "גדרה של מלאכה זו מה"ת היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות, כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה והנחה וכו'. כשחסר בפועלו חלק ופרט באגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת: ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה וכו'". שמכאן משמע שעקירה והנחה הם לא רק תנאי ופרט מצד הענין דחיוב קרבן חטאת, אלא הם חלק מעיקר המלאכה, ודלא כהביאור בהפנים שהם תנאי ופרט?

ואין לתרץ שכ"ק אדמו"ר מכוון לדעת רש"י או שאר ראשונים, ולא לתוס', כי בהערה 37 כותב: "ואפי' לפי מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה או ששניהם עיקריים, או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה – הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות, אבל לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה", נמצא מוכרח שגם לפי הריב"א עקירה והנחה הם חלק מהמלאכה?

אבל לפי ביאור הנ"ל לא קשה, כי (אעתיק מה שכתבתי לעיל): "טעם הצריכתא בעקירה והנחה, הוא קיום ההוצאה באופן וודאית שאכן העביר החפץ מרשות אחד להשני, וכשחסר העקירה והנחה אזי חסר בהוצאה ג"כ" – היינו שאה"נ שבלי עקירה והנחה חסר בעשיית האיסור, אבל זהו רק מצד שבלעדם אין קיום בההוצאה, וכנ"ל בארוכה, שא"א לעשות הוצאה במילואו עד שישנה הרשות באופן וודאית, היינו שיעקר מרשות א' ויניחו ברשות אחרת.

אבל בנידון שעשה כ"ו, ובא לחלק למפרע איזה חלק הוא האיסור ואיזה חלק הוא התנאי, אזי יש לומר הביאור הדפנים, שעבר האיסור בשעת פשיטת ידו, אבל חייב קרבן רק אחר ההנחה. ועוד, שכד דייקת שפיר, סברא זה גופא מעיר כ"ק אדמו"ר בהערה 37 בהלשון "... מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה. . . או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה – הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות", נמצא שכ"ק אדמו"ר נותן מקום לומר שעקירה והנחה הם טפלים לגבי הוצאה בנוגע לדיון דמתי נק' בעיקר איסור הוצאה, שזהו בדיוק נדו"ד, כי לפי הריב"א, פשט ב"פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" הוא, איזה חלק ממעשה ההוצאה נחשב לעיקר האיסור.

ומפני דקות החילוק שיש בכ"ו, יש להבהיר, שהביאור בפנים בא להגדיר עקירה והנחה כתנאי דמלאכת הוצאה, אבל כמובן שבלעדם אין ההוצאה נחשב להוצאה גמורה, היינו שלגבי ענין ד"לע"כובא", הרי הם כאילו פרט בהאיסור עצמו, אבל כשהמלאכה נעשה במילואה, וחוזרים למפרע על כל חלק של האיסור, יראה שהאיסור היתה כשהושיט ידו שאז חילף רשויות, והעקירה והנחה היתה רק לודע זאת. ובמילים אחרות, עצם ענין העקירה והנחה אינו איסור כלל, וכפשוט שאינו אסור לעקור ולהניח חפיציו בתוך ביתו כנ"ל, אלא כשהעקירה וההנחה היא "עקירת הוצאה" או "הנחת הוצאה" היינו שע"י נפעל שינוי הרשויות, כי בהוצאה יש שני ענינים (1) עזיבת רשותה הקודמת (2) התיישבות ברשות אחרת, ורק ע"י עקירה והנחה יוכל לעשות, אבל עצם ענינים אינם לגבי הוצאה, ולכן כשעשה כל מלאכת הוצאה, חייב למפרע לא ע"י ההנחה כי אינו מעשה של איסור, אלא על הפשיטת יד, שזו היתה מעשה של איסור.

וא"ת שלפי הריב"א איך ישנה עקירה בהוצאה, והרי האיסור מתחיל רק בהפשטת היד – היינו אחרי העקירה, וממ"נ אם אין עקירה נחשב כעקירה להוצאה זו, א"א לחייבו, ואם נחשב העקירה כחלק מהוצאה זו, הרי האיסור התחיל משעת העקירה, וכרש"י?

אבל לא קשה כי כמו הביאור למעלה (לפי שיטת ריב"א) בנוגע שייכות עקירה והנחה להפשיטות יד (– הוצאה), שההנחה הבא אחר הפשיטת יד פועל שלמפרע תוכל להיות חייב על הוצאתו, בסגנון זה תוכל ג"כ לבאר לגבי העקירה, שלאחרי שנעשה כל המלאכה חל העקירה "למפרע", וכאילו שכשבא לברר אם עבר על כל הפרטים ותנאים דהאיסור, נכלל הפרט דעקירה כי סוף סוף נעשה עקירה ע"י, ואינו נחשב כחלק מהאיסור, אלא יש צריכותא והוא כאילו "הכשרה" להאיסור שיעקר החפץ מרשותו.

ו.

לדמות הסוגיא של "פטורי וכו'" לסוגיין דרדיית הפת – לבאר שיטת ריב"א כאן

והנה ע"פ יסוד הביאור הנ"ל, אפשר לבאר מהי שיטת ריב"א בנוגע רדיית הפת האם יש ב' חלקים או א':

כשם שלגבי הוצאה הי' מעשה האיסור שבו נכלל כל האיסור, ובעצם כשאדם עובר על מעשה זה הרי נתחייב חטאת, אלא שיש ענינים טכניים שמונעים מלחייבו קרבן בפועל, כן גם בנידון דרדיית הפת.

לפי הרש"ש האיסור דאפייה בשבת, הוא להכניס פת לתוך תנור, וזה שיאפה אינו שייך להאיסור עצמו, ולכן חייב מיד כשהכניס הפת.

כן הוא בכללות שיטת התוס'²⁵ בענין רדיית הפת.

ובזה היא מחולק מרדיית הפת (ראה הביאור לקמן בפנים), כי שם אם נאמר כשיטת ריב"א שעצם האפייה נחשב לתנאי בהאיסור אבל אינו חלק מהאיסור, ועדיין מעכב החיוב חטאת, שכ"ז משמיע שהוא דומה ביותר לנידון זה, אבל אעפ"כ שונה היא קצת, כי הטעם שהחיוב מעכבת, אינה מצד זה שבלעדה חסר במעשה האיסור – כמו שביארנו לעיל לגבי עקירה והנחה ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר – אלא שישנה ענין צדדי שבלעדה א"א לחייב קרבן, והוא עשיית מציאות חדשה שארע רק אחר גמר האפייה, אבל הצד השווה שבין שני דינים אלו, שישנה עיקר המלאכה ועליו חייב חטאת או סקילה, אבל יש לחייבו רק אחר עשיית כל הפרטים ותנאים.

ובכן ניתן לבאר, שאע"פ שלגבי רדיית הפת אפשר ליחייב האדם על נתינת הפת בתנור וד"ל. (25) ולכאורה אינה ממש כהרש"ש, כי לפי הרש"ש לא רק שגמר האיסור בהכנסת הפת, אלא גם חייב חטאת ע"ז. אבל לפי התוס' אין לומר שגם חייב חטאת כבר, כי זהו קושיית רב ביבי, האם יש להתירו לרדות את הפת בכדי להצילו מחיוב קרבן, נמצא שלפי הריב"א ישנה עדיין אפשרות להצילו

ובזה יומתק גם מהלך הגמרא בדף ג ע"א, שרצה הגמרא להפשיט קושיית רב ביבי מהדיון לגבי מי שהושיט ידו מליאה לחוץ שבעי אביי, מהו שתעשה כרמלית, היינו, מי קנסו' רבנן לאהדורי לגבי' או לא. ושם מביא ב' ראיות הפכיות, באחד שכן עשאוה כרמלית, אבל בהשני כתוב שלא קנסינן. והגמרא מבארת לא פליגי, אלא שמדברים בב' מקרים שונים, וכתבו כמה הו"א על מה הם, ולבסוף כתבו "כאן [שהאדם הוציא את ידו] מבעוד יום [וקנסוהו] כאן [שהאדם הוציא את ידו] משחשיכה [ולא קנסוהו]". אבל מיד שואלת הגמרא ע"ז "אדרבא, איפכא מסתברא, [דממילא מי שהוציא] מבעו"י דאי שדי ליה [אם ישליך החפץ משום הקושי להשאיר את ידו חוץ לחלון כל השבת, הרי עכ"פ] לא אתי לידי חיוב חטאת, [ולכן] ליקנסו' רבנן [כי לא יגרם שיחייב חטאת], [משא"כ מי שהוציא] משחשיכה, דאי שדי ליה, אתי לידי חיוב חטאת, [ובכן] לא ליקנסו' רבנן.

אבל מזה שלא תירץ הגמרא הכי, מוכרח שהגמרא לא סובר כן – היינו, שאין נוגע להחכמים אם ע"י גזירתם יגרמו שפלוני יחייב חטאת, ולא בטלו גזירתם משום זה – ולכן רצה ליפשוט סוגיין דרב ביבי, שגם שם לא יתירוהו לרדות הפת, אף שע"י זה יתחייב חטאת, כי מוכח מסוגיא דהתם שאין זה נוגע להחכמים²⁶.

אבל לכאורה הי' מקום להקשות ובשתיים: (1) מהן נקט שיש לדמות שני סוגיות אלו, הרי לכאורה הם רחוקים זמ"ז ואין שום צד השוה ביניהם, (2) הא גופא קשה, למה לגבי מי שהוציא את ידו, לא התירוהו להכניסה, והרי אם ישליך החפץ מידו, לא רק שיחייב קרבן אלא הוא גם גמר מעשה המלאכה, וע"פ הגמרא דילן, כ"ע מודו שאם יש איסור שיכולם להצילו ממנו, אזי מתירים ודוחקים גזירתם.

אבל ע"פ ביאור הנ"ל (בעיקר בהע' 24) בנוגע יחס עקירה והנחה לגבי הוצאה, שתוכנם הם רק לודא ולאמת האיסור, הרי מובן שגם לגבי הוצאה יש עיקר האיסור, ובנוסף לזה יש פרטים ותנאים, שבהם תלוי חיוב חטאת, נמצא שסוגיות אלו דומים ביותר, ואכן יש ללמוד מאחד על השני.

(ומה שלפועל אין מדמנין סוגיות אלו, ביאר רש"י²⁷ שלפועל, בנוגע הוצאה, אין גזירתם גורם לחיוב סקילה כי אין האדם מוכרח להשליך החפץ מידו, ואף שיהי' קשה לו, הרי זהו תוכן דקנס. אבל בנוגע רדיית הפת הרי הם יגרמו שיחייב סקילה, כי הם לא הרשיאו לו לרדות הפת, ועומד בידיים קשורות).

(וזה היתה רק בדא"ג, ויובן יותר ע"פ סוף הביאור, בנוגע רדיית הפת, ועיין שם).

מחיוב קרבן, ודלא כהרש"ש. או ניתן לבאר להרש"ש כנ"ל הערה 9, שעפ"ז יוכלו לבאר שגם הרש"ש מתאים אם סוגיין.

(26) ואין זו מסקנת הסוגיא, ולכן אין ללמוד משם.

(27) ד"ה בשוגג לא קנסו' רבנן.

אבל עדיין לא מתורץ לשונו של התוס' כאן "מעשה של איסור כבר נעשה", והרי למה בחר בהלשון ד"מעשה של איסור" שכנ"ל עלול להטעות התלמיד במהו שיטתו, כהמנ"ח או כהרש"ש, והוה לי' לנקוט לשון יותר מדויק כמו "עיקר איסור כבר נעשה" או סתם "האיסור כבר נעשה", ולמאי כיוון בלשון זה דוקא?

ז.

הבנה חדשה בהשקו"ט דרב ביבי מיוסד ע"פ לשון הרי"ף לגבי מזון שלש סעודות

ולכן נראה לומר שיש עולם של סברא, שבהשקפה ראשונה העלים עין כל ממנו, אבל בזה תלוי כל מהלך הגמרא מתחלתו ועד סופו, וכמה רמזים יש בלשון התוס' שמביניהם יוכלו להבין עומק השקו"ט דרב ביבי. והוא ביאור מתוק ו"גלאטיק".

ובכדי להבינו יש להקדים שאלה נוספת, ובלשון עם "א קלאץ קשיא":

מצינו דין²⁸ בדוגמת לסוגיין, ושם הדין ניפשט בפשטות: "ת"ר שכח פת בתנור, וקידש עליו היום, מצילין מזון שלש סעודות ואומר לאחרים 'בואו והצילו לכם' וכשהוא רודה לא ירדה במרדה [כלי שרודין בו הפת ומפרידין אותו מכותל התנור שנדבק בה] אלא [ירדה] בסכין". [ושואל הגמרא:] "איני והא תנא דבי רבי ישמעאל 'לא תעשה כל מלאכה' יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה" [וא"כ למה צריך לרדות בסכין, הרי אינו רק איסור חכמים משום עובדין דחול]? [ומשנה הגמרא:] "כמה דאפשר לשנויי משנינן".

הנה, אם מדמינן סוגיא דהתם לסוגיא דהכא הרי נתעורר שאלה חזקה ופלאית: לפי הסוגיא דמצילין שלש סעודות, נמצא שאין רעש שהחכמים יתיר לו להאדם לעבור על דבריהם (שאסרו רדיית הפת, משום עובדין דחול²⁹) בשביל שיהנה בשבת שיהי' לו אוכל ולא יהי' רעב, אבל אז לומדים סוגיין, ורואים שקו"ט האם מתירין או לא מתירין, ומה ירויח, אה! סתם איסור, סתם קרבן או סתם סקילה... לזה לא דוקא מתירין... הרי זה פלאי פלאים! לגבי אוכל לא קשיא להו ולא מידי, אבל כאן לגבי ענינים חומריים כחטאת וסקילה, יש שקו"ט האם יש להתיר או לא, הא ק"ו! ומה לגבי אוכל נפש מתירין לו לרדות, למנוע איסור או חיוב חטאת או סקילה לא כ"ש?!

(28) דף קיז, ב.

(29) כפירוש רש"י שם ד"ה מרדה, וראה לקמן הע' 31.

הנה הרי"ף מביא כעין שאלת גמרא הנ"ל (לכאורה למה אסור אפי' לכתחילה) וז"ל:

"הא מילתא מקשו בה רבנן, מכדי רדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה. . . ואלא מאי טעמא לא שריוה הכא אלא משום שלא יבא לידי איסור סקילה, הא לאו הכי אסירא? ואמאי, והא לאו מלאכה קא עביד? . . . הכי מסתברא לן. . . אע"ג דרדיית פת בתנור חכמה היא ואינה מלאכה, לא שרו לה רבנן אלא היכא דשכח פת בתנור וקדש עליו היום, דמציל ממנה שלש סעודות לשבת, ומשום כבוד שבת. ואפי' הכי בעי לשנויי כדקתני לקמן (שם בדף קיז:): 'ולא ירדה במרדה אלא בסכין'. אבל רדייה שלא לסעודת שבת לא שריוה לי' רבנן (אפי' ע"י שינוי דסכין), ורדייה דהכא לאו לסעודת שבת היא דהא לא חזיא לאכילה ומשום הכי לא שרו לי' רבנן אלא משום שלא יבא לידי איסור סקילה". עכ"ל.

הנה בפשטות בא הרי"ף להבהיר, מהי איסור דרדייה, כי לכאורה אינה אסור מה"ת, ומבאר שאסרו חכמים משום כבוד שבת, וכמו שגזרו האיסור דעובדין לחול.

ומבהיר גם למה א"א לבאר סוגיין כפי סברת הסוגיא דהתם, היינו שאם אכן סיבת מזון שלש סעודות די' להתיר האיסור דרבנן, למה מחפש רב ביבי עוד סיבות להתיר האיסור, הרי למה לא משתמש באותו סיבה דהצלת שלש סעודות³⁰, ובוה ויכול להשיב בעייתו, אלא שהרי"ף מבאר שאין לתרץ זאת בסוגיין, כי כאן בא לרדותה קודם שתאפה בכדי לא להיות חייב אל אפייה, ובכן לא יהי' הפת ראוי לאכילה וא"א שישתמשו בהן למזון שלש סעודות.

ובזה נתיישב שאלה הנ"ל (תחלת אות זו), כי זה שהתירו החכמים לרדות הפת להציל מזון שלש סעודות, אינו רק מצד זה שיהי' להאדם אוכל נפש, אלא הוא ענין הנוגע לעצם כבוד שבת, כי מצווים אנו מה"ת לענג את השבת, וא' מהענינים שצריך לעשות בכדי לקיים מצוה זו, הוא לאכול שלש סעודות, ואם אין להאדם מזון שלש סעודות משאר מקומות ותלוי רק על הפת שיש בהתנור, מוכרחים החכמים להתיר לו לרדות את הפת, כי עצם הסברא דגזירת חכמים לגבי עובדין דחול³¹, הוא, שראו

30) וא"ת מאיפא נקט שבסוגיין שייך לומר זאת, והרי אין מפורש שצריך האדם לאותו חלות מצד שלש סעודות, ואולי יש לו עוד חלות, אבל עדיין יש לדייק זאת, כי מסתבר שכשאדם נותן פת לתנור מיד כשהתחיל שבת, הוא מצד זה ששכח לאפות פת מערב שבת, ומצד הטירחא שכח שהתחיל כבר השבת, ומיד הכניס פת לתנור. נמצא שאין לו מזון שלש סעודות, וא"כ הוה לי' לרב ביבי לתרץ שמותר לו לרדות מצד מזון שלש סעודות, ככפנים.

31) שם בהסוגיא עצמה מפרש רש"י שגזירת חכמים היא מצד עובדין דחול, שעובדין דחול, היא דרגא תחתונה בתקיפת גזירת חכמים, ותוכנו הוא שלפי דעתם של רבנן, התורה רצה שיהי' שבייתה בשבת, ומסתבר שבכדי לשבות כדבעי צריך להיות העדר עובדין דחול, אבל התורה לא זוהיר על דברים כאלו מאיזה טעם שהוא, והזוהיר רק על מלאכות שצריך להיות עבודה ויגיעה בהם.

איך התורה אסר כמה מלאכות שהם מעכבות לשביתה בשבת, והבין שאם הכוונה היא שהאדם ישבות בשבת, הרי אין מקום לעשות שום ענין דעובדין דחול, כי זה גורע מענין השביתה, ולכן גזרו איסור שבות.

ומצד ביאור זה גופא, מוכרח לומר שהחכמים יבטלו גזירתם ועוד, שגזירתם נבטלו ממילא, כי כל כוונתם היתה להוסיף כבוד שבת, ועכשיו הרי זה יגרום לגרעון בכבוד שבת, כי לולא תקנתם ה' לו להאדם פת כדי לאכלו לשלוש סעודות.

אבל לא כן הוא לגבי סוגיין שהמדובר הוא האם מבטלים תקנת חכמים בשביל שלא יבוא לידי עונש חמור, שאף שעל כף המדידה אפשר שהעונש החמור שוקל יותר מהגרעון בכבוד שבת שיפעל ע"י רדיית הפת (איסור דעובדין דחול), אבל עכ"ו אינו שייך כלל לענין "התירו חכמים" כי רדיית הפת לא יגרום לשום הוספה בכבוד שבת, והעדד רדיית הפת לא יגרום לעוד חילול שבת, כי מעשה של איסור כבר נעשה (ומעשה הוא חלק האיסור שגורם חילול שבת, כי מזלזל בכבוד השבת ובאופן ד"שאט נפש". לאפוקי מחלק הממילא של האיסור), והתועלת הוא רק להאדם – שהוא לא יחייב כך וכך, ואין זה שייך כלל להיתר גזירת חכמים.

ה.

בכדי לדחוק גזירתם צריך לבטל סברת הגזירה מעיקרא – ביאור וחידוש אדה"ז לגבי שופר בשבת

ויסוד לדבר זה – שבכדי להתיר גזירת חכמים, צ"ל נעקר מעיקרו, היינו שאותו סברא שהי' להחכמים לגזור הגזירה, צריך להיות בטל ועד שהסברא נותנת שלא לגזור – יש לדייק מלשון אדה"ז בנוגע תקיעת שופר בשבת לגבי יו"ט, שכנ"ל תקיעת שופר ורדיית הפת שניהם הם באותו גדר ד"חכמה היא ואינה מלאכה" שאסרו החכמים בכדי שיהי' שביתה כדבעי, וכותב בשו"ע שלו³²: "יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת, אין תוקעים בשופר, אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינו אסורה בשבת ויו"ט אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול, ו[לכאורה] למה אין דוחין איסור קל כזה מפני מצות עשה של תורה, כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ר"ה [לכאורה הוה לי' לשופר לדחות איסור קל דעובדין בחול גם בשבת, וכמו הסברא שיש לדחות זאת ביו"ט, שהוא –] הואיל ואין בו שבות גמור, [אלא הטעם שאעפ"כ אסור ואינו דוחה השבת הוא] לפי שהכל חייבין

ולכאורה אפשר להקשות ממה שכתב רש"י בדף ג: ד"ה בשוגג לא קנסוה, שרדיית הפת שבות היא ונגזרה במנין, שמשמע שהוא דרגא העליונה באיסורי חכמים, היינו שבות גמור. אבל ראה ביאור דלקמן, ויובן שהא גופא היא הגדרת "עובדין דחול" שנגזרה במנין – היינו ע"פ סברא, ולכן יוכלו להיבטל ע"י סברא. וד"ל.

בתקיעת שופר, ואין הכל בקיעין בתקיעת שופר, [ובכן יש] גזירה שמה יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר".

הנה אדה"ז מבאר למה ביו"ט (ר"ה) האיסור דעובדין בחול, נדחה במקום החיוב דתקיעת שופר, וביאורו הוא "הואיל ואין בו שבות גמור" היינו שמבאר מהו ההיגיון שעובדין דחול נדחה במקום תקיעת שופר, והוא, שגדר גזירת עובדין דחול הוא לא כשבות גמור, שההיגיון דשבות גמור הוא, שהחכמים ראו איך אסר התורה ל"ט מלאכות, שלכאורה ענינים הם עבודה בעמל ויגיעה, אבל כמדומה להם שיש עוד מקרים שהם דומים ממש בענין עבודה בעמל ויגיעה, ובפשטות גם הם אסור כמו הל"ט מלאכות – זהו שבות גמור,

אבל "חצי שבות (אינו שבות גמור)", ענינו הוא כנ"ל שראו איך התורה אסר כמה מלאכות שהם מעכבות לשביתה בשבת, והבין שאם הכוונה היא שהאדם ישבות בשבת, הרי אין מקום לעשות שום ענין דעובדין דחול, כי זה גורע מענין השביתה, ולכן גזרו מצד סברא.

והחילוק בין שבות גמור לחצי שבות הוא בנוגע האם מדחקינן לי' או לא, כי דיחוק גזירת חכמים צריך להיות שהודחק מעיקרא כי בלעדי זאת צריך שיתירוהו לו בפרטיות, – וכמו שדן כ"ק אדמו"ר בכ"מ, שהדין ד"פיקוח נפש דוחה שבת³³", שהכוונה בלשון "דוחה" הוא שנדחה למפרע. ואין זה שמחלל שבת, אלא מ"מ הוא אונס בדבר מצד פיקוח נפש, כי אם אין זה נקרא חילול כלל, ו"חילול שבת" זוהי קיומו. – ולכן רק חצי שבות יוכל לדחוק באופן זה, כי כל כולו תלוי בסברא ד"כבוד שבת" ואם (כנ"ל) יבוא נפק"מ שגזירתם תגרום העדר כבוד שבת, דוגמת שלש סעודות אזי נתבטל הסברא ובכן הגזירה. משא"כ שבות גמור, שאינו תלוי בסברא.

ומהי הסברא בתקיעת שופר לבטל גזירתם ביו"ט, פשוט, כי הם באו לכבוד השבת אבל ביו"ט של ראש השנה מצות היום בשופר, ולכן אדרבה, תקיעת שופר היא כיבודו וקיומו.

ולכן דוקא התיירו ביו"ט ולא בשבת, שזו היתה שאלת אדה"ז שם, שלכאורה אם עצם הענין דתקיעת שופר דוחה שבות חכמים, אז מהו החילוק בין שבת ליו"ט. ולפי ביאור הנ"ל מובנת התיירוץ לשאלתו, שזה שתקיעת שופר דוחה יו"ט אינו מצד זה שבעצם הוא גדול מענין חצי שבות ולכן דוחקו (ע"ד עשה דוחה לא תעשה), אלא שהיות תקיעת שופר מצות היום, הרי דוקא ע"י נעשה כבוד יו"ט ולא חילול, ובדרך ממילא נתבטל תקנתם. אבל שבת אינו קשור לחיוב דתקיעת שופר, ולגבו

33 ראה הדבר מלכות של ספר זו, ושם הובא כמה מ"מ על ענין זה בתורת רבינו.

הרי תקיעת שופר היא היפך ענין השביתה, ובכך אין לדחוק תקנתם, כי סברתם עדיין עומדת.

אבל, אף שביאור זה מברר הענין כל צרכו, הרי אין זו משמעות לשון אדה"ז, כי אף שהי' יכול לתרץ תירוץ הנ"ל, הרי בחר לתרץ באו"א ובלשונו: "לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיין בתקיעת שופר גזירה שמה יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר", משמע שלפי אדה"ז א"א לתרץ הנ"ל ולא זוהי תלוי דחיקת איסור חכמים ולכאורה נפלה היסוד לביאור שיטת ריב"א בסוגיין?

אבל מצינו שכותב כ"ק אדמו"ר ע"ז באג"ק³⁴: מצאתי בספרי' של כ"ק מו"ח אד"ש ספרו 'המועדים בהלכה', וראיתי שם, ב[דרך] העברה, שמביא כמה שקו"ט בהא דאין תוקעין ביו"ט שר"ה שח"ל בשבת גזירה שמא יעבירונו. [ומכאן אדגיש עיקר המכתב:] וחבל דאישתמיטתי, כנראה, חדוש מפתיע של רבינו הזקן (שו"ע או"ח תקפ"ח ס"ד³⁵) דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול, עיי"ש".

נמצא שאמת הי' מה שכתבנו לעיל שחידוש אדה"ז היא, שלגבי עובדין דחול יש לדחוק האיסור רק אם זה גופא יביא להיפך כבוד שבת ועד לחילול שבת, אבל אם עדיין יש נתינת מקום לאותו טעם הגזירה – וכמו ר"ה שח"ל בשבת שלגבי השבת עצמה, הרי תקיעת שופר היא חילול כבודה כי היא עובדין דחול – הרי אין לדחוק האיסור ואפי' אם ירויח הרבה מזה³⁶ (חוץ מעיתים רחוקים כמו פיקוח נפש וד"ל).

34) כרך ב' ע' רמג.

35) שזהו המ"מ שהעתיק לעיל.

36) לכאורה מוכרח זאת לפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר, כי לשונו הקודש הוא "דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול", ולאפוקי ממה שכתב בעל המכתב, שהוא משום "גזירה שמא יעבירונו", נמצא שהטעם דעובדין דחול, היא היא הטעם למה אין תוקעין בשבת, וא"כ קשה כפי ששואל אדה"ז למה ביו"ט דוחקין איסור זאת, אבל בשבת לא, [וכ"ק אדמו"ר מבאר שמלבד תירוצו של "גזירה שמא יעבירונו", ישנה הטעם דעובדין דחול, אבל א"כ הדרא קושיא לדוכתא, ולכן ראיתי לבאר כפנים –] ותירוצו הוא הא גופא, שהטעם דעובדין דחול, נדחק מצד יו"ט כי לגבינו אינו עובדין דחול אלא "עובדין דר"ה" כי היא מצות היום (כפנים).

אבל מאיפוא רואים זאת מדברי אדה"ז? י"ל, שלפי מה שביארנו בפנים, שענין דחיקת איסור חכמים למפרע משום סברא שייך רק לגבי חצי שבות ולא שבות גמור, הרי לזה כיוון אדה"ז בסוף קושייתו "הואיל ואין בו שבות גמור", שאו"ל שזהו כבר תחלת ביאורו – הואיל ואיסור עובדין דחול הוא רק חצי שבות, לכן יש לדחוק לגבי יו"ט של ר"ה, ולא לגבי שבת. וזה רק בדא"פ.

ט.

ביאור מהלך הגמרא לפי הריב"א וכל הדיוקים בלשונו

וע"פ יסוד זו, יש לבאר כל מהלך הגמרא בסוגיין, שהתחיל "בעי רב ביבי בר אביי הדיביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו" היינו שאלה כללית בלי כיוון פרטי, אלא הוא כמו תמיהה – שמבן כל הטעמים שיש להתיר אדם לעבור על דברי חכמים, האם התירוהו כאן?

וע"ז רצה הגמרא לברר "היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר לי', למאן התירו, ואלא לאו דאיהדר ואידכר, מי מחייב?" – היינו שמתעסק בענין טכני, שבודאי אין השאלה בנוגע מי ששגג, כי הרי לא גילתה לו ששגג, ואינו יודע לשאול על כך?

ולכן חוזר הגמרא ע"ז ומתרץ "אלא במזיד". אבל א"כ הוה לי' לרב ביבי לכתוב בשאלתו "איסור סקילה"? היינו שממשיך בענין טכני, ולא בירר הגמרא עדיין יסוד סברת רב ביבי.

ולכן חוזר הגמרא לתירוצו הראשון, ומבאר שלא קשה הא דאין לנו מי להתיר כי "למאן התירו, לאחרים".

הנה הכנסנו להסוגיא דהאם יש אחריות ורשות לאחרים להציל חבירו מאיסור, וע"ז שואל הגמרא שתירוץ זו א"א ליתרץ מצד "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך" היינו שיש גם מניעה טכני בזה.

אבל לפני שחוזר הגמרא לתרץ שהמדובר הוא מי שהזיד, הכניס התוס' לפלפל בענין האם יש לאדם לרדות הפת שהוא איסור קל בכדי להציל את עצמו מאיסור חמור ותירוצו הוא, שא"א לעשותה, כי כבר מאוחר להציל את עצמו מאיסור חמור כי האיסור נעשה עדיין ויש להציל את עצמו רק מעונש.

ולכאורה תמוה למה הכניס התוס' לאותה סוגיא, הרי הגמרא בירר כבר שאין השאלה אודות מי ששגג כי ממ"נ א"א לחייבו קרבן, ולמה שואל התוס' אם יש להתירו מלרדות הפת?

ובאמת אין זו תמיהתי אלא זהו תמיהת התוס' בד"ה הקודם, ששם תמה שהוה לי' להגמרא לתרץ שאף שא"א לומר שהשאלה היא אודות מי ששגג כי ממ"נ א"א לחייבו קרבן, אז יש לתרץ שעדיין יוכלו להצילו מ"איסור חטאת"?

ולכן בא התוס' לבאר זאת מצידו בד"ה זו, שהגמרא לא שאל זאת בלשון איסור חטאת כי כאן הבין הגמרא שאין לשאול זאת כי "האיסור כבר נעשה" ובאמת א"א להצילו מאיסור חטאת.

וכפי ביאור הנ"ל, שהחכמים ידחקו את גזירתם רק אם ירויחו מזה כבוד שבת, וכאן לגבי איסור חטאת, לא ירויחו כלום כי כבר נתחלל השבת, ואין לנו אלא להצילו מקרבן – בעי' פרטית של האדם.

אבל קשה לי' עוד, שלכאורה אם עדיין לא נתחייב קרבן, מוכרח שישנה חלק מהאיסור שעדיין לא קיים, שלכאורה גם חלק יגרום עוד חילול שבת, ואכן יש להחכרים לדחוק גזירתם.

וע"ז דייק התוס', שהחלק הנשאר מהאיסור הוא רק "חלק הממילא" אבל "מעשה האיסור כבר נעשה", שכוונתו בזה י"ל, שמחלק בין מעשה של איסור וחלק הממילא, שבמעשה של איסור הרי הוא מחלל שבת, כי הוא עוסק במלאכת אופה ואינו שובת – היינו חילול כבוד שבת, אבל חלק הממילא, הנה אף שבזה תלוי האם יתחייב קרבן או לאו, אבל אינו מוסיף בהחילול שבת, כי אין זה גורע משבותו, וזה נעשה ממילא בלי פעולת האדם. ולכן לא התירוהו החכמים לרדות, כי אינם מרויחים שום כבוד שבת מזה, ואדרבא זה (הרדייה) יוסיף על החילול שבת, כי רדייה אסור לדבריהם.

ולכן מובן שמתחלת שאלת רב ששת הבין הגמרא (עכ"פ לפי תוס'), שבכדי לדחוק איסור רדייה (שהיא מצד עובדין דחול), צריך להיות הרוחה בענין כבוד שבת, היינו שע"י רדייתה מונעים עוד חילול שבת. ולכן דחק התירוץ דשוגג, כי כל מעשה האיסור כבר נעשה ואין למנוע עוד חילול שבת.

והעיר התוס', שלכאורה יש כמה סוגיית ששם רואים איך התירו חכמים לעבור על דבריהם, ולא מצד דחיקת סברתם מלכתחילה, אלא מצד סיבות שונות, אבל מבאר שכל אלו הם יוצאים מן הכלל וא"א להפשיט מהם לסוגיין, וכמו "הא דתנן בהשולח, מי שחציו עבד, וחציו בן חורין, כופין את רבו [לשחרר אותו] ועושה אותו בן חורין אע"ג... דעובר בעשה... שאני פרי' ורבי' דמצוה רבה היא" וכן ביאר לגבי שחרור העבד בכדי להשלים מנין, שגם זאת "מצוה רבה היא", וגם מה שעשה דפסח (איסור כרת) דוחה עשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים, וכן "כהן שנמצא בו יבלת..." וכן "חצי' שפחה וחצי' בת חורין, שנהגו בה מנהג הפקר..." כל דיונים אלו הם יוצאים מן הכלל, ולכן נשאר רק בהכלל שבכדי לדחוק איסור חכמים צריך לדחוק הסברא מעיקרא. וזה לא שייך גבי שוגג.

אבל עדיין צריך להבין, שהרי הגמרא ממשך לבאר "לעולם במזיד, ואימא קודם שיבוא לידי איסור סקילה" הרי איך אפשר להצילו מאיסור סקילה, והא מעשה של איסור כבר נעשה ואין שום חילול שבת שיוכלו למנוע?

וכן אם יעיין בביאור הרי"ף הנ"ל, הרי סיים את דבריו "אבל רדייה שלא לסעודת שבת לא שריוה לי' רבנן (אפי' ע"י שינוי דסכין), ורדייה דהכא לאו לסעודת שבת

היא דהא לא חזיא לאכילה ומשום הכי לא שרו לי' רבנן אלא משום שלא יבא לידי איסור סקילה" – לכאורה תמוה ביותר איך הוא מדמה מזון ג' סעודות לאיסור סקילה, הרי שם (ג' סעודות) הרויחו חכמים כבוד שבת ולכן גזירתם הודחק מעיקרא, אבל מה זה שייך לסוגיין שמעשה האיסור כבר נעשה, ואפי' אם ראה איזה הרוחה במניעת האיסור כאן, למה זה שייך רק לגבי סקילה (מזיד) ולא לגבי חטאת (שוגג)?

החילוק בין שוגג למזיד לגבי כמה חילול שבת נגרם ע"י חלק הממילא

ובכן ניתן לבאר, שיש חילוק רב בין אם שגג או הזיד, וחילוק זה מכריע האם יש למנוע עוד חילול שבת או לא, וכתוצאה מזה האם מדחקינן האיסור חכמים. והוא:

כשאדם הזיד והניח פת בתנור, הרי לא רק שהמעשה הוא מעשה של חילול שבת, אלא גם מצד הגברא – הרי הוא מחלל שבת בפרהסיא, וכמו דיון התוס' בד"ה הבא, ששם שואל איך התרו בו העדים... אבל משמע מזה שיש עדים, היינו שהתרו בו שלא לחלל שבת ואעפ"כ הכניס הפת לתנור – חילול שבת בפרהסיא, ולא רק מצד גוף המעשה (חפצא) אלא גם מצד הגברא, שהוא עובר על איסורי שבת "בשאט נפש".

ולכן יש לומר, שלגבי מי שהזיד, גם חלק הממילא שישנה באיסור דאפיית הפת כולל חילול שבת, כי העדים התרו בו שלא להכניסה, ועליו להוציאה לפני שנאפה, וכ"ז שאינו מוציאה, הרי הוא עובר על איסורי שבת "בשאט נפש", ובוחר לא להוציאה וגורם שיסיים מלאכת אפייה שהתחיל. נמצא שאף שהחפצא דגמר אפייה אינה חילול שבת (כמו שביארתי לגבי שוגג), אבל מצד הגברא הרי בודאי גורם לעוד חילול שבת בפרהסיא!

[ובנוגע "חילול בשבת" יש לקרוא חלק הממילא לגבי מי שהזיד – איסור].

ובכן ניתן לומר, שהחכמים יתירוהו לרדות הפת, בכדי למנוע חילול שבת זו, כי אם לאו, הרי אף אם האדם לא ירצה לחלל שבת עוד, ובאמת רוצה עכשיו והוציאה, אבל איך ידעו העם מזה, ובעיניהם הרי הוא מחלל שבת עוד, ולכן ראו החכמים להתירו להוציאה, כי בזה מונעים עוד חילול שבת, שזו היתה סברתם לכתחילה באיסור רדייה כנ"ל.

וכמובן שא"א לבאר כ"ז לגבי שוגג, כי שם אין חילול שבת מצד הגברא, (וגם אינו בפרהסיא כי אין שם עדים), וזה שאינה מוציאה אינה מצד זה שהוא עובר שבת "בשאט נפש", וזה רק מצד העדר הידיעה שעבר על איסור שבת.

ובזה יש לסיים סוגיא זו דרדיית הפת, ששיטת הרש"י הוא כשיטת תוס', וכמו שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ח, היינו ששניהם סברו שהאיסור כבר נעשה ויש להצילו רק מחלק הממילא שזה יגרום חיוב קרבן או (בענין) סקילה, והדיון בהגמרא הוא האם יש בחלק הממילא חילול שבת או רק מילוי תנאי בכדי לחייב קרבן. והמסקנא הוא שבכלל יש לחלק חילול שבת הנעשה ע"י עשיית מלאכה, לשנים – מצד הגברא ומצד החפצא, ועפ"ז יש לבאר, שבחלק הממילא שישנה במלאכה, בודאי אינה מוסיף חילול שבת מצד החפצא, כי אינו גורע משביתת האדם, אבל יש לדון מצד הגברא, שאם שגג, אין לומר שמוסיף חילול שבת, כי אילו ידע שעבר איסור שבת ה' מיהר לתקנו בכל אופן שאפשר. אבל אם הזיד, הרי העדים התרו שלא להכניסה ושלא לאפות, וכ"ז שלא רודה את הפת, הרי הוא מורה שאין איסורי שבת נוגע אליו, ועושהו "בשאת נפש", ועוד זאת שהוא בפרהסיא, כי בודאי ישנה עדים שהתרו. ולכן עדיין יש למנוע חילול שבת זה, ולהתירו לרדות, כי כנ"ל שיסוד ביאור האם התירוהו או לא, הוא, שכוונתם בגזירתם היתה להוסיף בכבוד שבת, אבל כאן הוא להיפך – שאם יתירוהו לרדות, הרי בזה יוכלו להוסיף בכבוד שבת, בזה שמונע עוד חילול שבת.

יא.

ביאור ענין קלוטה כמי שהונחה ע"פ יסוד שיטת ריב"א לגבי פשיטת יד

הנה ע"פ מה שכתבנו לבאר פירוש הריב"א לגבי לשון הגמרא "פטורי דאתי לדי חיוב חטאת" – שכוונתו היתה שיש עיקר איסור דהוצאה, והוא פשיטת יד מרשות לרשות, והפרטים דעקירה והנחה הם רק לודא ולאמת שההוצאה היתה חילוף רשויות גמורה – יוכל לבאר אי ההבנה שיש בהסוגיא ד"קלוטה כמי שהונחה" שהביאו הגמרא מיד אחר סוגיין, ובכלל הוא סוגיא מעניין:

הנה הגמרא שואל על מה שהביא המשנה "פשט העני את ידו לפני, ונתן לתוך ידו של בעה"ב, או שנטל מתוכה והוציא, העני חייב ובעה"ב פטור". שואלת הגמרא: "אמאי חייב [העני חטאת], והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד', וליכא? [ובודאי שאין להחשיב יד האדם למקום ד' על ד']. ומתרצת הגמרא: "אמר רבה, הא מני רבי עקיבא דאמר 'לא בעינן מקום ד' על ד'" [מאיפה רואים זאת – דתנן 'הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרם', [ומבאר שלכאורה סברת המחלוקת הוא ש-] רבי עקיבא סבר, אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה דמי', ורבנן סברי לא אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה דמיא'".

ולכאורה תמוה במאד מהי סברת דין זו ד'קלוטה כמי שהונחה', והרי היא תרתי דסתרי? ממילא אם שיטתו היתה שאין צורך בתנאים דעקירה והנחה, ה' קשה למה

סובר כן אבל הענין כשלהו מוסברת, אבל לא זהו שיטתו דר"ע כי לפי דיוק לשונו, נמצא שקלוטה כמי שהונחה, היינו שעדיין צרכינן הענין דהנחה אלא שלשיטתו אפשר לפעול זאת גם אם החפץ פורח באויר. הרי איך אפשר לבאר זאת באותיות שכליות, שדבר שפורח באויר נחשב כמונח בארץ!?

אבל לפי ביאור הנ"ל³⁷ לגבי פעולת עקירה והנחה בענין איסור הוצאה, שענינים הם רק לודא ולאמת שההוצאה היתה גמורה היינו שהחפץ באמת חילף מרשותו הקודמת לרשותו שהכניס לתוכה, נמצא שהחלק באיסור שישנה לעקירה והנחה, אינה מצד ענין עצמי בהם, אלא שביכולתם לודא שהחפץ נחלף ונכנס לרשות חדשה, ולכן לו יצוייר שמצאנו דרך אחרת לודא זאת, הרי אפשר ליחייב על איסור הוצאה גם בלי "הנחה" כי פעולת ההנחה נתקיים ע"י ד"א. אבל מה יש ביכולתו לפעול זאת?

זהו החידוש ד"קלוטה כמי שהונחה" שאף שהחפץ פורח באויר, הרי בודאי אין לומר שאכן נחשב כמונח בקרקע, אלא כוונתו הוא, שהחפץ כמו שהיא פורח באויר, פועל תוכן פעולתו של "הנחה" ולכן אין צריך בהנחה כפשוטה.

ואיך פועל זאת? הרי ניתן לבאר, שבכדי לודא שהחפץ באמת חילף רשויות צריך להיות שא"א שהחפץ יחזור בטלטול זו, היינו כמו שהוא בנוגע הנחה, שמיד שהנחו סיים טלטול זו, ואם מגביהו אח"כ ומחזירו הרי זו טלטול חדשה (כי כנ"ל, טלטול מתחיל בעקירה ומסיים בהנחה), וכן הוא גם אם החפץ פורח באויר, שכשהחפץ נכנס לתוך אויר חדשה (מאויר רה"י לאויר רה"ר) הרי נקלט באותו אויר, ושייך לגמרי אליו, כי בודאי יפלו ויניח על הקרקע וא"א שיחזרו לאותו רשות הקודם בטלטול זו – הרי בודאי חילף הרשויות מיד שנכנס לתוך האויר חדשה.

ומשום הכי ביאר התוס' שדין קלוטה אינה שייכת כשהחפץ נמצא ביד העני או בעה"ב, כי אף שיש יותר מ"הנחה" כפירושה בפשטות, אבל חסר בתוכן דהנחה, כי כ"ז שנמצא ביד האדם, אפשר שיחזירוהו לרשותו הראשון, והיד מעכב כניסתו לרשות חדשה, וכנראה בפשטות שהחפץ אינו נמצא באותו רשות הפשוטה לתוכה, אלא נמצא ביד שהיד נגדרת אחר הגוף לפנים, ובודאי שא"א לומר שהחפץ שינה רשותה באופן וודאית.

וכ"ז הוא בדא"פ, ואם שגיתי ה' הטוב יכפר.





חסידות

ביטול תכונות הטבע לאלקות (ביאורים בד"ה פתח אליהו תשט"ו)

הגה"ח הרב אברהם מאן שליט"א*
משפיע בישיבה

.א.

ביאור שרשן של נס וטבע ושייכותם לדעת עליון ודעת תחתון

במאמר ד"ה פתח אליהו (תשט"ו)¹ מבאר כ"ק אדמו"ר ביאור עמוק ומחודש בסוגיית ביטול הנבראים לאלקות, וכהקדמה, מביא (בסעי' ג') את המבואר בדרושי חסידות בנוגע לשרשן של הנס וטבע: הנס מקורו בשם הוי', והטבע מקורו בשם אלקים (כידוע שאלוקים בגימטריא הטבע²).

שני שמות אלה שייכים לשתי הדעות שיש באלוקות – דעת עליון ודעת תחתון, שם הוי' שייך לדעת עליון שלמעלה 'יש' ולמטה 'אין': הנבראים הם 'אין' ואפס וכלא חשיב לגבי ה'יש' והמציאות האמיתית – הקב"ה; שם אלקים שייך לדעת תחתון שלמטה 'יש' ולמעלה 'אין': הבריאה היא 'יש', הנבראים הם מציאות קיימת, ואילו הכח אלוקי הוא בבחי' 'אין' להיותו בלתי מושג בהם.

הבדל זה בין שתי הדעות של שם הוי' ושם אלקים, קשור להבדל ביניהם באופן ההתהוות:

דהנה הפסוק "בראשית ברא אלקים"³ מתאר את ההתהוות כפעולה הנעשית בדרך התלבשות; הקב"ה "ברא" את העולם, הוא התעסק בבריאתו כביכול, ואילו הפסוק⁴ "יהללו את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו" מתאר את הבריאה כדבר שנעשה ללא התעסקות מיוחדת אלא כדרך ממילא: "הוא צוה" – והם "נבראו" ממילא.

משמעות ההתהוות "בדרך התלבשות" היא שהכח המהווה יורד כביכול ממהותו ומתלבש בפעולת ההתהוות. זאת אומרת, שלפעולה זו יש ערך וחשיבות לגביו, והיינו הענין דלמטה יש (ולמעלה אין), שהתחתון היא מציאות קיימת; ואילו משמעות ההתהוות "בדרך ממילא" היא שהכח המהווה אינו מתלבש בפעולת

* מתוך שיעורים שנמסרו בהישיבה, נרשם ע"י א' מהתמימים ועל אחריותו בלבד.

- (1) סה"מ מלוקט ח"ה ע' קה ואילך.
- (2) ראה שו"ת חכם צבי (המובא לקמן) בשם החכם ר' דוד מלונדון. ועוד – נסמן בהמאמר בהערה 12.
- (3) בראשית א, א.
- (4) תהילים קמח, ה.

ההתהוות, אלא הוא מרומם ומופלא ממנה. דבר זה מלמד על כך שפעולה זו אינה תופסת מקום לגביו, והיינו הענין דלמעלה יש (ולמטה אין).

שתי הנהגות, הנהגה טבעית והנהגה ניסית, שייכות גם הן לשתי הדעות:

הנהגה טבעית, שבה הקב"ה מנהיג את הנבראים לפי חוקים קבועים שלהם, מורה שלנבראים יש ערך וחשיבות לגביו, [ויש להמחיש זאת בדוגמא: שאם עלה ברצונו ית' שא' יצליח במסחרו, הרי במקרה שרצונו ית' הוא שיהי' ע"פ טבע – הרי הדרך היחידה לזה הוא, שיעסוק במסחרו באופן המתאים ע"פ דרכי וחוקי הטבע, ואז יזכה לברכת ה'. נמצא שיש איזה ערך וחשיבות להנבראים (לכאורה⁵), שלכן מתנהג הקב"ה עמהם לפי חוקים קבועים], לכן הנהגה זו שייכת לדעת תחתון; ואילו הנהגה ניסית, שבה הקב"ה מנהיג את הנבראים לפי רצונו, מורה שלנבראים אין שום תפיסת מקום, לכן הנהגה זו שייכת לדעת עליון.

ומבאר, שע"י הניסים הנעשים בעולם, שענינם הוא שבטבע נמשך הגילוי שלמעלה מהטבע, נעשה החיבור של דעת עליון ודעת תחתון, "למהוי אחד באחד", ועי"ז גם בדעת תחתון מאיר הגילוי של דעת עליון.

ב.

דיוק בחידוש הרבי בסוגיא זו

והנה בהמאמר כתב בסעיף ג' וז"ל: "שורש הטבע הוא משם אלקים וכו' ושורש הניסים הוא משם הוי' . . . ויש לומר⁶, שהוא ע"ד המבואר במק"א דההתהוות שמשם אלקים היא בדרך התלבשות . . . ולכן הנבראים שמתהווים ממנו הם תופסים מקום לגבי'. והביטול שלהם הוא רק ביטול היש – דעת תחתון שלמטה יש. וההתהוות שמשם הוי' היא באופן דבדרך ממילא . . . שזה מורה שהוא מופלא מענין ההתהוות, ולכן הנבראים שמתהווים ממנו אינם תופסים מקום לגבי', ביטול במציאות – דעת עליון שלמטה אין". עכ"ל.

וצריך ביאור, מהו החידוש במאמר זה לגבי מש"כ בדרושי חסידות שלפנ"ז, שהנהגת הטבע הוא בגלל שורשו בשם אלקים שמהוה באופן של התלבשות. (ועד"ז לאידך גיסא – בשם הוי') – וא"כ מדוע כ' ע"ז "וי"ל"? [שהרי כשאומרים "י"ל", היינו שיש בזה חידוש שאינו מפורש בחסידות לפני מאמר זה, ולכן מדגישים שזהו רק בגדר "יש לומר", כידוע ופשוט].

5) ראה לקמן מס"ט בהמאמר, שאליבא דאמת – אינם תופסים מקום לגביו ית', רק לפי שכך עלה ברצונו ית', להתנהג לפי טבעם.

6) הדגשת המעתיק להבנת הענין.

ואולי י"ל הביאור, דהנה הפי' "שורש" בדא"ח אפשר להיות בב' אופנים:

(א) שיש דבר דומה בשורש הדבר, היינו כמו שהוא בהדרגא שלמעלה הימנו – בשורשו – אבל אח"כ כשמשתלשל ממנו לדרגא נמוכה יותר, ה"ה מתצמצם ואינו באותו האופן כמו שהוא בשורשו, וניכר רק בדבר מסויים.

(ב) שהדבר כמו שהוא בשורש – נתגלה בהדבר שנשתלשל – ועד שזהו כל ענינו ותוכנו כאן למטה, כמו שהוא למעלה [ובאופן הב' יש לפרש שהוא לשון "שורש ועיקרו" של הדבר].

ואולי יש לבאר בדא"פ, שזהו החידוש של כ"ק אדמו"ר כאן, שהוא כאופן הב' – שכמו שהוא בשם אלקים והוי' – כן הוא ממש בעוה"ז בטבע ונס.

ובפרטיות יותר, יש לבאר החידוש בנוגע לטבע. דהנה זה שיש תפיסת מקום להנבראים כמו שהוא בהנהגת הטבע, היינו אומרים שזה רק בטבע גשמי ממש, ולא בשם אלקים עצמו, ששם יש תפיסת מקום רק בכללות שישנו מציאות של נברא שהוא תופס מקום, אבל לא לתכונות הפרטיות, שזה רק כשמשתלשל לעוה"ז.

אבל לפי חידוש הרבי כאן נוסף ענין חדש, שגם שם אלקים עצמו, מתחשב כביכול עם "התכונות פרטיות" של כל נברא.

ועד"ז יש לבאר החידוש בנוגע לנס, שלגביו הוא לאידך גיסא: דהנה הענין דדעת עליון שבשם הוי' עצמו כמו שהוא למעלה ה"ז בטל לגמרי. משא"כ כשמוה נשתלשל ונעשה נס בעוה"ז, ה' אפשר לומר שבכל זאת יש תפיסת מקום לנברא, שהרי אי אפשר לעשות נס דקריעת ים סוף עד"מ, בלי שיהיו מים גשמיים ממש. וא"כ הו"א, שאי"ז ממש כפי רצונו בלי התחשבות בגדרי העולם. ולכן מדגיש ("י"ל") – שגם בנס למטה ה"ז מורה על ביטול במציאות לגמרי.

ג.

מבאר שתי הדעות ומקשה עליהם

באותם מאמרים העוסקים בעניינין של דעת עליון ודעת תחתון מבואר, ששתי הדעות הן דעות אלוקיות ושתיהן אמיתיות. והטעם לכך הוא, מפני ששתיהן מושרשות בשני העניינים שבאוא"ס⁷ – "למעלה מעלה עד אין קץ" ו"למטה מטה עד אין תכלית".

(7) ראה תקו"ז סוף תיקון נו (וראה שם תיקון יט – מ, ב). ד"ח יתרו לד, סע"ג.

מצד הגילוי של אוא"ס, שהוא בגילוי בכל מקום – למטה מטה עד אין תכלית, מורגש בהנבראים אך שכל כלא חשיב לגבי אור אין סוף, ומכך נובעת דעת עליון שלמטה 'אין'; ומצד ההעלם של אוא"ס, שהוא מתעלה ומתעלם בעצמותו – למעלה מעלה עד אין קץ, הנבראים מרגישים מציאות 'יש', ומכך נובעת דעת תחתון שלמטה 'יש'.

על כללות ענין זה של שתי הדיעות מקשה כ"ק אדמו"ר ב' קושיות:

(א) בהדרושים מבואר, שצריך לחבר את דעת תחתון עם דעת עליון. ולכא' אינו מובן הצורך בזה, והלא דעת תחתון היא דעה אמיתית להיותו מושרשת באור אין סוף שהוא "למעלה מעלה עד אין קץ", ומדוע צריכים לחברה עם דעת עליון (והוא ע"ד קושיא הב' בסעי' א' בנוגע למטרתו של הגילוי דלמעלה מהטבע בתוך הטבע, דלכא' אין צורך בה, שהרי גם טבע היא הנהגה של אוא"ס)?

(ב) לאידך גיסא צריך להבין: הרי לפי מה שנתבאר שדעת תחתון נובע מזה שאוא"ס מתעלם בעצמותו ובמילא הנבראים מחשיבים את עצמם כמציאות 'יש', מדוע אומרים שדעת תחתון היא דעה אמיתית, והרי אדרבה! מכיון שהרגשה זו אינה נובעת מהרגשת גילוי אלקות, אלא מזה שלא נרגש בו אוא"ס, א"כ איך ניתן לומר שהדיעה שלמטה יש היא דעה אמיתית, והרי היא עצמה רק ההעלם על אלקות?

ה.

ביאור קושיות כ"ק אדמו"ר

והנה ב' הקושיות הנ"ל שבהמאמר (סעי' ד') לכא' טעונים ביאור, שהרי אחת מתרצת את חברתה.

דהנה כיון שבקושיא השני' מניח, שהישות של דעת תחתון אינו אמיתי (ש"הוא בא מזה שלא נרגש בו אוא"ס"), הרי עי"ז מתורץ שאלה הא' בפשטות, שלכן צריך להמשיך בו מדעת עליון שהוא אמיתי מצד עצמו, ורק אז יש אמת בדעת תחתון. וא"כ איך עדיין מקשה ב' הקושיות!?

והביאור בזה ובהקדים המבואר בלקו"ש חט"ז⁸ בנוגע לעבודת הצדיקים בעוה"ז שיש בזה ב' ענינים:

(א) אחדות ה' כפי שנגרשת בהעולם – היינו שהעולם מצד ענינו מיוחד באלקות. והיינו שמצד למעלה הוא תמיד כן האמת, אלא שבזה עבודת הצדיקים הוא בדרך

המשכה מלמע' למטה, היינו להמשיך אלוקות בהעולם ולגלות זאת גם בגדרי העולם.

ב) מציאות הרע כפי שנרגש בהעולם, שהוא מציאות המנגד למציאותו של הקב"ה, ובמילא, אופן בירור הרע הוא ע"י דחיית הרע, שמבטלים את מציאות הרע, ועי"ז נתגלה שכל מציאות הרע הוא רק ענין דהעדר.

ועד"ו י"ל כאן בנוגע להדיעה של דעת תחתון – שלמטה יש ולמעלה אין, שיש חילוק בה כפי שהוא מצד המציאות הגשמית הרגילה של העולם, וכפי שהוא מצד הרע שישנו בהתחתון:

דזה שהדיעה של דע"ת הוא אמיתי כמו שהוא למעלה הוא, שזה שלמטה יש – היינו ההגבלה והגדרים הגשמיים של העולם, שכן הוא מצד באמת ובפנימיות העיניים, כל מציאותו הוא הכח אלוקי כפי שנמשך בגדרי העולם, ואינו מנגד לאחדותו ית'; אבל מצד עניין הרע שבו, כמו שהוא מצד (ההעלם של) התחתון הוא, שלמטה יש, היינו שזה שהעולם נראה כמציאות בפ"ע, הוא לא מצד כח האלקי, אלא מצד מציאותו, שהוא מציאות בפ"ע המנגד למציאות אלקות. ורגש זו נובעת מזה שאוא"ס מתעלם ממציאות הנבראים, היינו שאין נרגש בו אוא"ס, ולכן הוא (לכא'ו) רק נותן מקום שהתחתון יחשיב שהוא מציאות בפ"ע.⁹

ועפ"ז יש לבאר ב' הקושיות הנ"ל: בקושיא הא' כשמקשה על צורך החיבור של דעת תחתון בדעת עליון, המדובר בדעת תחתון, הוא בענין הא' של דעת תחתון – וכיון שכפי שהוא מצד למעלה, ששם האמיתיות שבה הוא בגילוי – ה"ז ענין שנמשך מאוא"ס, אלא שזה אלקות השייכת לכח הגבול וההעלם – הרי על יסוד זו מקשה קושייתו הא', שגם דע"ת הוא ענין אמיתי, ומדוע צריך להתחבר לדעת עליון – והעבודה תהי' רק לגלות דעת תחתון הוא ענין אמיתי.

ואילו בקושיא הב' שמקשה על האמיתיות של דעת תחתון, שם המדובר הוא כפי אופן הב', ובלשונו בהמאמר "... הרי ההרגש דלמטה יש (כמו שנרגש בדעת תחתון⁵) הוא לכא'ו לא מצד אוא"ס אלא אדרבה, לפי שלא נרגש בו אוא"ס". היינו שכל קושייתו הב' הוא (לא מצד האמיתיות של דעת תחתון כפי שהוא מצד למעלה, אלא) מצד עניין הרע שבדעת תחתון והיינו דעת תחתון כפי שנרגש בהמטה, ששם

9) וראה בלקו"ש שם שעבודתם של הבע"ת הוא בדרך העלאה, שיוצאים ממציאות העולם ועולים למעלה, ובמילא הסתכלותן ברע הוא כפי שהוא מצד למעלה – שמציאות הרע הוא הדבר הוי' שבו, המיוחד בתכלית עם הקב"ה, ובמילא, אופן הבירור שלהם הוא ע"י שמעלה את הרע ומגלה בו את מציאותו האמיתית. עכת"ד. וגם לפ"ז אתי שפיר השאלה השני' כאן בהמאמר, דכיון ששואל "מצד הענין דלמטה יש (כמו שנרגש בדעת תחתון)" – הרי בזה אין ענין אמיתי לכאורה.

ההרגש שלמטה יש הוא – כנ"ל – מצד מציאות התחתון עצמו, ולא מצד האלוקות שבה, ולכן מקשה איך היא דיעה אמיתית.

יש להוסיף הסברה בקושיא הב', שבפשטות משמע בחסידות שגם ענין זה בדע"ת הוא אמת. שהרי לא מחלקים בחסידות, איזה ענין בדע"ת הוא אמת, ומשמע שכל ענין של דע"ת הוא אמת, וע"ז מקשה שלכא' א"ז אמת, ורק שאוא"ס מסתלק ומתעלם ממנו ונותן לו להרגיש כך.

ובמילא אין ב' קושיות אלו מיישבים זה את זה, אלא הם מדברים על ב' הענינים שבדעת תחתון.

1.

ביאור בהמבואר מהדרושים בצורך החיבור בין דעת עליון ודעת תחתון

והנה בענין זה גופא שמביא כ"ק אדמו"ר מהדרושים – שהשלימות דדעת תחתון הוא ע"י שמאיר בו הגילוי דדעת עליון – צריך ביאור, דלכא' מהו ענין הארת דעת עליון בדעת תחתון, ושע"י דוקא בא גילוי האמיתיות של דעת תחתון.

וי"ל הביאור בזה ובהקדים:

איתא במס' יומא¹⁰ בנוגע לשמם של "אנשי כנסת הגדולה" שמכונים הם בתואר 'הגדולה', משום שהחזירו שבחיו של הקב"ה ליושנה. שהרי, בתחילה אתא משה ואמר בשבחיו של הקב"ה "הא-ל הגדול הגבור והנורא"¹¹,

אחר כך אתא ירמי' שראה את שרי נבוכדנצר נכנסים להיכל ביהמ"ק, ומתהוללים בו כרצונם, ואמר: הרי נכרים מקרקרין (הורסים) בהיכלו של הקב"ה, איה נוראותיו? ולכן לא אמר ירמיהו בתפילתו את התואר "נורא",

אחרי כן אתא דניאל ואמר: הרי נכרים משתעבדים בכניו [בני ישראל משועבדים להנכרים] כבר שבעים שנה של גלות בבל, איה גבורותיו? ולכן לא אמר דניאל בתפילתו את התואר "גבור",

אך לבסוף באו אנשי כנסת הגדולה, ואמרו: "אדרבה! זו היא גבורת גבורתו", כלומר, זהו הגילוי גדול ביותר של מדת גבורתו של הקב"ה, שכובש את יצרו, ונותן ארך אפים לרשעים, ואינו מענישם מיד על כל הגזירות שגוזרים על בניו, ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת לבדה יכולה להתקיים בין

(10) סט, ב.

(11) דברים י, יז.

האומות. מפני כ"ז חזרו אנשי כנסת הגדולה להזכיר תוארים אלו לתוך התפילה ובכך הגדילו את שבחו של הקב"ה, ולכן נקראו אנשי כנסת "הגדולה".

והנה על שקו"ט זו מקשה בגמ':

"ורבנן (– ירמי' ודניאל, שהשמיטו מן התוארים שהזכיר משה בתפילתו), היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה" (– איך עשו כך ועקרו תקנה שתיקן משה).

ומתריך: "אמר רבי אלעזר: מתוך שיודעין בהקב"ה שאמיתי הוא (– מכיון שהיו מכירים כי תכונתו של הקב"ה היא להסכים על האמת ולשנוא את השקר), לפיכך לא כיזבו בו (– לא אמרו לפניו שקר. כלומר, לא שיבחו אותו בתואר שאין אמיתתו נראית בעולם [לפי ראייתם]).

ביאור הדבר:

כאשר רואים איזה העלם והסתר על אלוקות הרי בהשקפה ראשונה אין אומרים עליו איך שבפנימיות הענינים באמת הוא גילוי אלוקות, אלא גישתנו להענין הוא כפי שנראה לעינינו הגשמיים – העלם והסתר על אלוקות¹². ועד"ז הוא גם בנוגע לענין התפילה, שכשמתפללים להקב"ה צ"ל התפילה ע"פ המעמד ומצב שבו נראים הדברים לעיני האדם המתפלל, במצבו שהוא עומד¹³. ובנדו"ד כיון שכפי הנראה להנביאים – חורבן הבית וזה שבני ישראל היו בשעבוד הנכרים – גבורתו ונוראותיו של הקב"ה היו בהעלם, וע"כ לא היו יכולים בתפילתם להשתמש בתיאורים כאלו המבטאים עניני גבורה ומורא כלפי הקב"ה, אף שבפנימיות הענינים "זו היא גבורת גבורתו, ואלו הן נוראותיו".

אבל לאחר שכבר רואים בעיני בשר גילוי אלוקות, הרי אז יכולים לומר על הענינים הנראים כהעלם על אלוקות שבאמת אף הם הכח אלוקי, ואינם העלם על אלוקות. ובנוגע לענינינו, כיון שבזמן אנשי כנסת הגדולה הי' קיים בית המקדש השני, וכבר היה (למדה מסוימת) ענין הגאולה, היינו גילוי אלוקות, הרי אז יכולים היו לחזור ולומר על המאורעות שבמעמד ומצבם של ירמי' ודניאל היו נחשבים להעלם, "זו היא גבורת גבורתו, ואלו הן נוראותיו" – שגם הם כוחו של הקב"ה.

ועד"ז י"ל כאן בנוגע לענין הארת דעת עליון בדעת תחתון, ושדוקא עי"ז הוא השלימות דדעת תחתון.

(12) ראה שיחת ש"פ נשא תשל"ד (שיחו"ק תשל"ד ח"ב ע' 182).

(13) ובפרט ע"פ המבואר בחסידות שכל ענין התפילה הוא מלמטה למעלה, היינו שנוגע ההרגש וההנחה של המתפלל, שהוא מכיר גדולתו ית' לפי שכלו והרגשתו. (ראה קו"א בתניא ע' קנה עיי"ש. ד"ה פדה בשלום תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפא. וראה ד"ה וכל בניך תשמ"א, שם ע' קצב).

דעת תחתון בהשקפה ראשונה, לפני שנגלה בו הגילוי דדעת עליון – נראה כהעלם על אלקות, וממילא לא נראה האמיתיות שבה, היינו מה שמושרש באו"ס, אבל לאחרי שישנה גילוי אלקות הנראה לעין הגשמי – דעת עליון, שלמעלה יש ולמטה אין, אז כשרואים ענין בטבע הנראה לכא' כמציאות בפ"ע, הרי הגילוי אלקות מגלה בו איך שבאמת אינו מעלים על אלקות, ובאמת גם הנהגת הטבע היא הכח האלוקי.

[והוא ע"ד המבואר במאמר ד"ה השם נפשינו בחיים (תשח"י)¹⁴ בנוגע לטעותו של קרח, שקרח חשב שהכוונה בזה שמים התחתונים (תענוגים גשמיים) נבדלו ממים העליונים (תענוגי רוחניים) וירדו למטה, הוא בשביל המעלה שישנה בהתענוגים הגשמיים עצמם, דשרש הגשמיות הוא למעלה יותר משורש הרוחניות. ובוזה טעה קרח כי באמת גילוי השורש דמים תחתונים יהי' לע"ל, ובכדי שיהי' גילוי זה דמים התחתונים עצמם, צריך להיות תחילה (בזמן הזה) הצמאון והתשוקה לעלות למעלה מצד מעלות הגילויים.

הענין בעבודת האדם: הגם שיש מעלה בהעבודה ד"בכל דרכיך דעהו" על תומ"צ, שע"י העבודה ב"בכל דרכיך דעהו" הרי הידיעה באלוקות הוא גם בעניני העולם, מ"מ, בכדי שעסקיו בדברי הרשות (דרכיך) יהיו באופן שעניני העולם לא יפעלו בו ירידה ח"ו, ואדרבה, שבדברי הרשות עצמם יראה השגחה פרטית (דעהו), הוא ע"י העבודה ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים", שכוונתו בזה שעוסק בעניני הרשות היא בכדי שע"י יוכל לעסוק בתומ"צ כדבעי, ואז גם כשעוסק בעניני העולם, הוא רואה בהם גילוי אלקות – דעהו.

היינו שאינו נראה בה"דרכיך" שהם באמת "דעהו" אלא כשיש לו צמאון לאלקות תחילה, שהרי בלי הצמאון לאלקות הענינים הגשמיים נראים כמציאות בפ"ע, ואינו ניכר איך שההתעסקות בהם הוא באמת ענין של קדושה.

ועד"ז יש לבאר מה שכתוב במאמר דידן, שכדי לראות האמיתיות שבדעת תחתון – שגם הנהגת הטבע היא כח האלוקי – בתחילה צ"ל בו הגילוי של דעת עליון – כח של גילוי אלקות].

.ז

מביא ג' פירושים ב"טבע"

וממשיך לבאר (בסעיף ה') ביאור בכללות המושג "טבע" ומביא ג' פירושים:

א) פירוש החכם צבי¹⁵: שם טבע הוא שם חדש שחידשו החכמים. דכיון שהכל (גם הטבע) הוא מאתו ית', הרי גם הטבע הוא נס. אלא שניסים אלו הם תמיד, ניסים רצופים.

לפי פירוש זה, תיבת טבע רומז לכח האלוקי המנהיג ומפעיל את כל המתרחש בעולם.

ב) פירוש נוסף לתיבת טבע – ע"ד לשון המשנה¹⁶: "אדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זל"ז, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהם דומה לחבירו.

לפי פירוש זה, תיבת טבע רומזת לכח האלוקי המח' את העולם. החיות האלוקי היא הנפש של העולם והיא צורתו העיקרית וממנה משתלשלות התכונות של כל נברא פרטי.

ג) הפירוש בתניא (פי"ט): דטבע הוא שם המושאל לכל דבר שאינו ע"פ טעם ודעת.

לפירוש זה, תיבת טבע רומזת לכח האלוקי המהווה כל נברא מאין ליש, הבהוות מאין ליש היא למע' מהשכל, דזה שהחיות האלוקי מח' את הנבראים הרי לזה יש מקום בשכל, ואילו עינן הטבע (לפי פירוש זה) הוא בהתהוות הנבראים שהוא למע' משכל.

ה.

ביאור ע"פ ב' פירושים בצורת הנפש

בהמשך לביאור הנ"ל בחיות האלקי המח' ומהווה הנבראים מביא כ"ק אדמו"ר בסעיף ז' מהמבואר בדרושי חסידות בנוגע לחומר וצורת הנבראים שמתוכה באים לידי ביאור נוסף בנוגע לחיות זו.

כפירוש צורה יש ב' משמעויות: א) צורת הנפש. ב) צורת החומר. יש התאמה בין צורת הנפש לצורת החומר שהרי הנפש מתלבשת בחומר שצורתו מתאימה אליו, וצורת החומר היא כלי לנפש המתלבשת בו.

נמצא עפ"ז שלפירוש השני של טבע שקאי על כח האלקי המח' את העולם היינו שמתלבש בהם, הרי זה שייך ג"כ לצורת החומר.

15) שו"ת חכם צבי סימן יח.

16) סנהדרין פ"ד מ"ה (לו, א).

וכאן מביא הרבי ביאור חדש בענין התהוות הצורה והחומר בנבראים, ובהקדים:

ישנם שני פסוקים העוסקים בהתהוות הנבראים: (א) "כל¹⁷ אשר חפץ הוי' עשה", היינו שההתהוות הוא מבחי' חפץ ורצון. (ב) "בדבר¹⁸ הוי' שמים נעשו", היינו שההתהוות היא מבחי' הדיבור.

והביאור: דבכל נברא יש ב' חלקים חומר וצורה. החומר של הנברא מתהווה מבחי' הדיבור, שבהמאמר "יהי אור" נתהווה האור ועד"ז הוא בכל שאר הנבראים, ואילו הצורה של כל נברא מתהווה מבחי' הרצון. שהרי פרטי הנברא לא נכללו בהעשרה מאמרות, ולכן הם מתהווים מהרצון.

והטעם לזה שההתהוות היא מב' ענינים – מבחי' הדיבור וכן מהרצון, הוא כי תכלית הכוונה של התהוות הנבראים הוא שיהי' העולם יש, ושע"י עבודת האדם יומשך בו הביטול.

ואם היתה ההתהוות רק מבחי' הרצון הי' העולם בטל לגמרי, ושע"י העולם יהי' מציאות יש הוא ע"י שנברא בדבר הוי'. ובאם היתה כל ההתהוות רק מבחי' הדיבור לא הי' העולם שייך לענין הביטול.

ט.

סתירת הנהגת תכונת הפרטיים וזה שנמשכו מהרצון

הנהגה מביאור הנ"ל (סעי' ז' וסעי' ח') יוצא, שהצורה, ואפי' צורת החומר של כל נברא נמשך מהרצון. היינו שגם מה שהוא חומריות הטבע, והגורם שמציאות העולם (מצד התחתון) נראה כמציאות בפ"ע – פרטי צורת הנבראים, גם הם נמשכים מהרצון, וכתוצאה מזה ה"ה בטלים לגמרי¹⁹ (שהרי תכונת הרצון הוא גילוי העצם, ואין נוגע לו פעולתו על החוץ, אלא זה שנשלם רצונו).

(17) תהלים קלה, ו.

(18) שם לג, ו.

(19) ליתר ביאור בזה (שכל מה שנמשך מהרצון ה"ה בטל לגמרי), ראה מה שמבואר במאמר ד"ה בלילה ההוא תש"כ (סה"מ תש"כ ע' קיב ואילך) ששם מבואר בענין התהוות מהרצון, שכיון שענינו של רצון הוא – לא כבשאר כוחות הנפש – שהם מציאות מחוץ להנפש, ולכן גם פעולתם היא באופן שפועלים מציאות שמחוץ להאדם, וכמו בכח השכל שכשאדם עוסק בענין שכלי ונופלת לו המצאה שכלית, הרי גם לאחר שפסיק מלעסוק בהשכלה זו, נשארת מציאות ההשכלה שהשכיל בשעה שהתעסק בהשכל. ועד"ז הוא במידות שבלב וכו' – לא מציאות שמחוץ להאדם, אלא מרוצת ונטיית הנפש, לכן אינו יכול לפעול דבר שמחוץ להרצון, אלא כ"ז שישנו הרצון בדבר זה ישנה מציאותו, וכאשר מסתלק הרצון מתבטלת מציאותו. מובן שגם כשהדבר המתהווה הוא במציאותו הוא בביטול גמור.

הנה עפ"ז צ"ב, איך זה תואם עם המבואר בחלק הא' של המאמר בנוגע לטבע, שענינו הוא שהקב"ה כביכול מתחשב עם הנבראים והם תופסים מקום לגבי, ואילו טבע פירושו הוא שהקב"ה מנהיג הנבראים לפי תכונתם הפרטיים – כפי "חוקי הטבע", וע"ד המבואר בספר המצוות להצ"צ, שכדי שא' יצליח במסחרו הרי הדרך היחידה לזה (ע"פ טבע) הוא ע"י שיעסוק באופן הראוי במסחר, ורק אז שייך שיצליח, היינו שהקב"ה כביכול מחשיב פרטי התחתון, ולכא' ה"ז סתירה לביאור הנ"ל (בסעי' ז') שגם חומר הצורה – פרטי הנבראים, נמשכים מהרצון שמכריח כנ"ל שאינו מחשיב פרטי התחתון, והכל בטל כלא חשיב?

יו"ד.

ביאור כ"ק אדמו"ר ושאלות על זה

ואולי י"ל שכ"ק אדמו"ר מיישב סתירה הנ"ל בסעי' ט' של המאמר. והוא ע"י שמבאר שב' קצוות אלו, א' התחשבות בתכונות הפרטיים של הנברא (שזה מורה שהנבראים תופסים מקום לגבי), והב' שתכונות הפרטיים נמשכים מהרצון (שמזה יוצא שהם בטל לגמרי) אינם סותרים זל"ז ובאמת עולים בקנה אחד.

ובלשונו הק': "...דזה שהחיות האלקי מתלבש בכל נברא ומחי' אותו כפי ענינו הוא . . לא מפני שהנבראים מצד עצמם תופסים מקום לגבי, שהרי ענין ההתהוות מהרצון הוא שעל ידם נשלם הרצון, אלא מפני שכך עלה ברצונו ית' שיהי' תפיסת מקום להנבראים, ולכן הוא מתלבש בהנבראים ומחי' כל נברא לפי ענינו".

ביאור הדבר: קביעה זו ש"החיות והנפש של הנבראים הם ברצון" הוי סותר לזה שהחיות האלקי מתלבש בהנבראים ומחי' אותם כפי תכונתם, הוא רק ע"פ הבנה שההתחשבות עם הנבראים הוא מפני ערך חשיבותם, דלכאורה זה סותר להמבואר שהחיות של הנבראים בא מהרצון, כי זה שנמשך מהרצון דורש ביטול בתכלית כנ"ל.

וע"ז מבאר ומחדש כ"ק אדמו"ר, שהתחשבות עם הנבראים הוא רק מפני שזה גופא היא רצונו ית' – שיהי' תפיסת מקום לנבראים, ודוקא לכן הוא מתלבש בהם ומחי' אותם כפי ענינם, לא מפני שהנבראים מצד עצמם תופסים מקום.

והנה כשיעיין היטיב בביאור זה נמצא חידוש נפלא בתורת החסידות. ובהקדים ב' קושיות בביאור הנ"ל:

(א) לכא' אינו מובן למה מקדים תחילה השקו"ט וביאורים של סעי' ז' וכו', לכא' היה לו להביא בתחילה את ביאור המסקנא שאין טבע העולם סתירה

לאלקות, הואיל שכל מציאות הטבע אינו מצד החשיבות של הטבע עצמו, אלא מצד רצונו ית' להוות (פרטי) עולמות.

(ב) וביותר אינו מובן, מהו גודל החידוש של הביאור הנ"ל, הלא הוא הביאור הפשוט על הקושיא הובא כ"מ בדא"ח²⁰, שלכאור' העולם הוא יש ומציאות בפ"ע, ואיך תואם זאת עם ענין אחדותו של הקב"ה, וזה ש"אין עוד מלבדו". ומבואר שאין מציאות העולם סתירה לאחדותו, שהרי כל מציאות העולם הוא רק לפי שכך עלה ברצונו יתברך שיהי' מציאות עולם, וכל מציאותו של העולם יהי' כדי לגלות אלקותו ית' בחוק גדרי העולם.

וא"כ במה שונה הביאור כאן – שהסיבה שאין סתירה בזה שהחיות מתלבש בהנבראים ומ"מ צורת החומר נמשך מהרצון הוא מפני שההתלבשות בהנבראים ותפיסת מקומם הוא מצד רצון ה' – הרי לכאור' זוהי ביאור פשוט, ומהו החידוש של ה"וי"ל" (שבסעי' ט')? [וכנ"ל ס"ד, שכשאומרים "י"ל", היינו שיש בזה חידוש שאינו מפורש בחסידות לפני מאמר זה, והוא רק בגדר "יש לומר"].

י"א.

ביאור בתור הו"א ע"פ המבואר גבי התחש

והביאור בזה ובהקדים כללות ביאור בשרשן של חומר וצורת הנבראים:

כל דבר שבעולם נחלק בכללות לג' חלקים:

(א) עצם מציאות היש, שזהו ענין השווה בכל דבר גשמי שהוא תופס מקום, וחלק זה מושרש בסובב. בהתאים לענינו של סובב שהוא מרומם ואינו נוגע לו התחתון, וייחסו הוא באופן פרטי. ובמילא בהשפעתו אינו מחלק בין גדרי התחתון, והוא השפעה שווה לכל נברא²¹.

(ב) תכונתו המיוחדת של כל דבר, שבזה כל דבר חלוק מזולתו. וכמו אש ומים, וזה שהשמש מאיר וכו', שכל הנבראים חלוקים הם בטבעם ותכונתם, ועד שלפעמים יכולים להיות הפכיים ממש. וחלק זה – מה שהם מחולקים בכל נברא – ג"כ נובע משרשם למע', שהתכונות פרטיים של כל נברא מושרשים בממלא, ששם נוגע מצב התחתון, והיחסו הוא באופן פרטי, ובמילא בהשפעתו ה"ה מחלק בגדרי התחתון, ומזה בא חילוקי תכונות שבנבראים.

(20) ראה הנסמן בד"ה גדול יהי' תשכ"ב ס"ח (סה"מ מלוקט ח"ד ע' שמא).

(21) ראה דרושי פורים ד"ה יביאו לבוש מלכות (תו"א פורים צ, א. אוה"ת ע' פו).

ויש להביא משל ע"ז: רב שכותב מכתביו לכל אחד מתלמידיו, הרי אם כותב לכולם אותו המכתב, אין זה מראה יחס פרטי שמתחשב עם תלמיד פלוני, אלא, כולם שווים אצלו ואינם תופסים מקום מיוחד לכ"א לפי ענינו. משא"כ אם כותב לכל תל' נוסח שמתאים לתכונת הנפש של תל' זה, ה"ז מראה שהרב מתעניין בתכונתו הפרטית, ולכן כותב לו לפי ענינו הפרטי.

ג) שאר פרטי כל דבר, שאינם חלק מעצם תכונתו ותוכנו, לדוגמא זה שהשמש הוא בצורת עיגול דוקא, שפרטים אלו כיון שלא נזכרו בהעשרה מאמרות ה"ה מושרשים בסובב.

והנה בנוגע לזה שאומרים בשאר פרטי הנברא (חלק הג' כנ"ל), ששרשן הן בסובב, צ"ב, דאף שאה"נ סיבת שייכותם לאור הסובב ורצון, הוא מפני שלא נזכרו בהעשרה מאמרות, היינו, שלא ירדו ונשתלשלו עד שהגיעו לדיבורו של הקב"ה ועי"ז נתהוו, אלא נשארו למעלה ברצונו ית' ומשם הם נמשכים – אבל עדיין צ"ב, דלפי הסברא הנ"ל בנוגע לשרשן של התכונות הפרטיים שבכל נברא, שמושרשים הם בממלא מצד ההשפעה שלהם, שהוא באופן פרטי, הרי בשאר פרטי הנברא (חלק הג' של הנברא) הוצרך להיות כן שיבואו מממלא, שהרי זה יחס פרטי לנברא זה! ויש להוסיף שהוא במכ"ש וק"ו, שהרי שאר פרטי הדבר, (אם הוא עיגול או מרובע עד"מ) הרי הם נובעים מיחס יותר פרטי מכללות היחס שמשם נמשך תכונה המיוחדת של הנברא, וכדוגמת התכונה פרטי של השמש, שמאיר, שבתכונה זו יש ענין יותר פרטי מה שציורו הוא דוקא מעוגל, וא"כ איך אומרים על שאר פרטי הנברא ששרשן הן ברצון?

לכאן' היה ניתן לומר הביאור בזה ע"פ מה שמבואר בלקו"ש חל"א²² בנוגע למכסה עורות התחשים, שדוקא הוא הי' המכסה העליון של המשכן, ושבתכונה זו נתבטא התוכן פנימי דכללות המשכן וכו'. עיי"ש בארוכה.

ומבאר שם בענין התחש, שכיון שאין צבעו דבר עיקרי בתכונתו – להיות מכסה שעל גבי המשכן, אלא הוא פרט צדדי בציורו, לכן שרשו הוא ברצון, שאין יחס זה נוגע לתוכנו כלל, היינו שאינו דורש השפעה פרטית ודי בהשפעה כללית מרצון. עיי"ש בארוכה.

ובסגנון משל הנ"ל: אם הרב כותב לכל תלמיד מכתב בנוסח אחר, אבל לא בגלל שמתאים לתכונת הנפש של התל' הפרטי, אלא כי הרב החליט ברצונו לכתוב כמה סוגי נוסחאות מסיבה צדדית, ולא בגלל שיש לתוכן הפרטי של המכתב קשר

לתלמיד זה שמקבלו – הרי גם הנוסח הפרטי – אינו מראה כלל על יחס פרטיות בין הרב להתלמיד.

וכן היה נראה לפרש גם כאן, שמה שכתב (בסעי' ז') שצורת הפרטי של כל נברא שרשו הוא ברצון (אף שמצד היחס פרטי שבה הי' מתאים להיות בממלא), הוא מפני שאין פרטים אלו נוגעים לתוכנו ותכונתו המיוחדת שבהנברא, וכדוגמת השמש, דזה שהשמש מאיר (חלק הב' הנ"ל) הוא כן נוגע לתוכנו של השמש, ולכן שרשו הוא בממלא, אבל זה שהשמש הוא מעוגל דוקא אינו נוגע לתוכנו, ובכן אף שיש כאן יחס פרטי מ"מ שרשו הוא ברצון.

יב.

החידוש דמאמר דידן

אבל כד דייקת שפיר בלשונו של המאמר נמצא דאין פירוש הדברים כן.

והביאור בזה: מהביאור הנ"ל בנוגע להתחש יוצא, שמה שמבואר שהצורה פרטית שבהנברא מושרש ברצון, הוא רק פרטים כאלו שאינן שייכים לתכונת הנברא, אבל הפרטים השייכים לתוכנו ותכונתו של הנברא, הם מושרשין בממלא. אבל מהלשון כאן בהמאמר (סעי' ז'): "... זה שכל נברא יש לו צורה הן הציור הגשמי שלו, והן הטבע והתכונות²³ שלו הוא מבחי' הרצון". יוצא, שמה שהצורה פרטית שבהנברא מושרש ברצון, אין המכוון רק לאלו הפרטים שאינן שייכים לתכונתו של הנברא, אלא גם להפרטים השייכים להתכונות של הנברא, (דלא כפי שמבואר בנוגע להתחש).

והיסוד לזה הוא, (לא כפי שמבואר לעיל, שמה שדבר אחד נמשך מרצון ודבר אחר מממלא, הוא מצד היחס – אם הוא פרטי או כללי, אלא) אם הוא נזכר בהעשרה מאמרות או לא. אינו תלוי באופן היחס אם הוא פרטי או לא, אלא כל מה שנאמר בהי' מאמרות בא מהדיבור, וכל מה שלא נזכר בהי' מאמרות, אף אם יש לו יחס פרטי, היינו אפילו התכונות פרטיים, שרשם הם בהרצון.

אלא שלכא' צ"ב, איזה תכונות פרטיים יש בנבראים שלא נאמרו בהעשרה מאמרות, וי"ל הביאור בזה בפשטות, וכדוגמת השמש, די ש בו ג' ענינים: א) עצם מציאות השמש, בתור מציאות של 'יש' דלמט' שתופס מקום, שהוא מסובב כנ"ל. ב) תכונה המיוחדת של כל נברא, שהשמש מאירה על הארץ, ששרשו הוא בממלא. וכמו שמפורש בדיבורו של הקב"ה בעשרה מאמרות²⁴, "ויאמר אלקים יהי מאורות

(23) הדגשת המעתיק להבנת הענין.

(24) בראשית א, יד-טו.

ברקיע השמים וגו' להאיר על הארץ גו"ג. (ג) זה שהוא בציור עיגול דוקא, שזה הוא מהרצון, מתאים להביאור שבחל"א, שפרט זו אינו נוגע לתוכנו.

וכאן מוסיף ענין חדש: (ד) שיש תכונה פרטי השייך לתוכן של הנברא שאף הוא מושרש בהרצון, ודוגמא לדבר: זה שהשמש הוא חם, שענין זה לא נאמר בהי' מאמרות, אבל אעפ"כ הוא טבע פרטי השייך לתוכן השמש, דהרי חוץ מזה שענין השמש הוא להאיר את העולם, הרי חלק עיקרי שבו הוא גם מה שמחמם את העולם, ודבר זה לא מוזכר בהעשרה מאמרות.

נמצא שכאן בהמאמר מחדש שזה שצורת הנבראים מושרשים בהרצון הוא לא רק פרטים שאינם נוגעים לתוכן הנברא – כביאור הרגיל, אלא גם לפרטי הנבראים השייכים לתוכן הנבראים, שגם הם מושרשים בהרצון כיון שלא נזכרו בהי' מאמרות – שלא ירדו בהשתלשלות עד לדיבור של הקב"ה, אלא נשאר במקומן בהרצון.

ובזה מבאר את עיקר החידוש של המאמר – שבא לבאר איך שגם תכונות הפרטיים של הטבע, שמראה שיש איזה תפיסת מקום לנבראים ושהי' מחשיבים ליש, אף הם בביטול גמור כיון ששרשם הוא בהרצון, כנ"ל באריכות.

נמצא מבואר קושיא הא' כנ"ל על מה שמחדש כאן, שעפ"ז מובן היטיב, שכאן מחדש איך שגם התכונות פרטיים של הנברא השייכים לתכונת המיוחד של הנברא, אף הם בביטול גמור.

ומבואר ג"כ מה שמביא את ביאור זה דוקא לאחרי כל השקו"ט והביאורים ולא לכתחילה.

שהרי רק לאחרי שביאר את חלק הראשון של המאמר, זה שעיקר חומריות הטבע הוא התכונות פרטיים שלה, שמשום כך מחשיב א"ע ליש, ואז המשיך לבאר שאף תכונות פרטיים הללו אף שיש בהם יחס פרטי (שלכאו' מכריח שהם תופסים מקום היינו ששרשן בממלא), מ"מ כיון שלא נאמרו בהעשרה מאמרות, שרשם הם ברצון, ובמילא בטלים הם במציאות לגמרי. הרי רק אז מוכרח הביאור המסקנא של המאמר, שאף שיש יחס פרטי אעפ"כ כל מציאותו הוא רק מפני שזוהי רצונו של הקב"ה.

אבל מבלי הקדמת הביאור של המאמר, שכל מה שלא מוזכר בהעשרה מאמרות שרשו הוא ברצון, הרי לא היה מוכרח ביטולו של היחס פרטי של תכונות הטבע, כי היה אפשר לומר, דלאו דוקא שרשו הוא בסובב, אבל לאחרי שמוקמינן (כיון שלא נזכרו בהי' מאמרות) תכונות אלו הפרטיים שרשם הוא בהרצון שמכריחם להיות בטל לגמרי, אז נתעורר השאלה איך אמרינן שאף פרטים אלו שיש להם יחס פרטי אעפ"כ הרי הם בטלים לגמרי, וע"ז בא הביאור דהמסקנא שאף היחס פרטי הוא לא

מפני שהנבראים תופסים מקום מצ"ע, אלא מפני שזהו רצון ה', ובמילא אינם מציאות לעצמם כלל.



עיונים וביאורים במפתחות כ"ק אדמו"ר על התניא

הרב צבי יוסף רביסקי שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר בטאראנטא

א.

מהענינים המבוארים בפ"א דתניא קדישא [א"א] – אופן הציון במפתח ענינים שנערך ע"י כ"ק אדמו"ר] הוא – נפש הבהמית דישראל – שהיא "מצד הקליפה וסטרא אחרא . . וממנה באות כל המדות רעות מארבע [ה] יסודות רעים שבה דהיינו כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה. ותאות התענוגים מיסוד המים כי המים מצמיחים כל מיני תענוג. והללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מיסוד הרוח. ועצלות ועצבות מיסוד העפר".

וצוין במפ"ע (הנ"ל): בערך "נפש נשמה" – "נה"ב דישראל . . , בערך "ישראל" בסופו – "עיי"ע נפש", שבפשטות הכונה היא גם לערך ולציון הנ"ל, בערך "קליפות" – "נפש דק"נ . . , בערך "סט"א" בסופו – "עיי"ע קליפות", שבפשטות הכונה גם לערך ולציון הנ"ל, בערך "מדות" – "א. רעות . . , ובערך "יסודות, ד' י".

בערכים הללו צוין כללות הענינים, אבל בהנוגע להפרטים, הנה רואים במפ"ע פלאי פלאים, ומהם:

(א) מחד גיסא:

מכל פרטי המדות – כעס, גאווה, תאות התענוגים, הוללות, ליצנות, התפארות, דברים בטלים, עצלות ועצבות – מופיעים במפ"ע כערכים עצמאיים רק עצלות ועצבות.

דהיינו המדות שמיסוד העפר, ואילו שאר המדות שמשאר יסודות – אש, מים, רוח – אינן מופיעות כלל.

[אמנם מופיעים ערכים "כעס", "גסה"ר", "דבור" (דב"ט), אבל "אא" לא צוין בהם].

(ב) ולאידך גיסא:

פרטי היסודות – אש מים ורוח – מופיעים במפ"ע כערכים עצמאיים, ואילו "עפר" – שממנו עצלות ועצבות – אינו מופיע כלל בערך עצמאי.

(ג) מדוע באף אחד מערכים אלו – אש, מים ורוח – לא צוין "אא"?

ד) בסוף הערכים "אש" ו"מים" צוין: "עיי"ע יסודות", ובפשטות הכונה היא גם ל"אא", ולכאורה – מדוע הציון הוא רק ב"עקיפין" ולא "ישר"?

ה) מדוע ציון זה – "עיי"ע יסודות" – מופיע רק בערכים "אש" ו"מים", ולא בערך "רוח"?

ו) מדוע הציון בערך "יסודות" בסגנון "כללי" – "אא" – בלי ציון פרטים – ואילו הציון ל"דטו" הוא בסגנון "פרטי", דהיינו בנוסף לשם "הערך" – "יסודות ד' י", מופיע גם ציון פרטי – "ד' י"?

שבפשטות הכוונה בציון "דטו" היא למש"ש בהנוגע לעץ הנשרף [כמצוין בערך "עץ"] שהי' מורכב מד' יסודות ארמ"ע וג' יסודות אמ"ר חלפו והלכו להם וכלו בעשן המתהווה מהרכבתן כנודע ויסוד הד' שהי' בעץ שהוא העפר שבו היורד למטה ואין האש שולטת בו הוא הנשאר קיים והוא האפר והנה כל מהות העץ וממשו וחומר וצורתו באורך ורוחב ועובי שהי' נראה לעין קודם שנשרף עיקרו הי' איסוד העפר שבו רק שאמ"ר כלולים בו כי העפר הוא חומרי יותר מכולן ויש לו אורך ורוחב ועובי משא"כ באש ורוח וגם המים הם מעט מזעיר בעץ וכל ארכו ורחבו ועובי הכל הי' מן העפר והכל שב אל העפר שהוא האפר הנשאר אחרי שנפרדו ממנו אמ"ר. שהאפר אין לו דמיון וערך אל מהות העץ הגדול באורך ורוחב ועובי קודם שנשרף לא בכמותו ולא באיכותו אף שהוא [הוא] מהותו ועצמותו וממנו נתהווה".

ודוחק לומר שזהו רק משום האריכות, וק"ל.

ז) תמוה שהערך "מספרים" לא רק שלא צוין "אא" – "ד יסודות", אלא יתירה מזו – מספר ד' אינו מופיע כלל. [אף שמופיע בערך "יסודות ד י" כנ"ל].

ב.

ואוא"ל הביאור בזה בהקדים כמה דיוקים, עיונים, והבהרות הן בלשון, הן בסגנון, והן בתוכן הענינים דנדו"ד, ומהם:

[בהבא לקמן ראה "מ"מ הגהות והערות קצרות לספר של בינונים" מפתחות – הערות ותיקונים" שנערכו ע"י כ"ק אדמו"ר ממאמרי אדמוה"ז, תקס"ב ע' נא ואילך, לקו"ת תורת שמואל תרל"ו ח"ב ע' תקצט ואילך, סה"מ ה"ש"ת ע' 95 ואילך, סה"מ תרפ"ב וראה בהנסמן במפ"ע בערך "ארמ"ע"].

ג.

ב"מ"מ הגהות והערות קצרות" על המילים "מארבע יסודות רעים" כתב כ"ק אדמו"ר:

"לשון נקבה (ארבע ולא ארבעה). וכן הוא ב"ד הל' יסוה"ת פ"ד שכתב כמה פעמים ארבע ובכל זאת ממשיך " (ארבע יסודות) רעים" (לשון זכר), ולא רעות. – ולהעיר משינוי הלשון "פנים יפות" (לשון נקבה, ו"פנים רעים" (לשון זכר משמעות הערה זו היא שאין להגיה ולשונוות הגירסא שבדפוס – "ארבע" (לשון נקבה).

אבל ב"הערות ותיקונים (בדרך אפשר)" שנדפסו במפתחות שבסוף ספר התניא [ונתבאר במ"א שהן "מהדורא בתרא" מה "מ"מ וכו'" הנ"ל] נשמטה הערה זו, ומופיע תיקון ברור שבמקום הנדפס "מארבע" (לשון נקבה) צ"ל: "מארבעה" (לשון זכר), שבפשטות שולל לשון נקבה.

שמזה מובן שאף שישנו ס"ד ומקום לומר ש"יסוד" הוא לשון נקבה, אעפ"כ המסקנה היא שהוא לשון זכר.

וכן תוקן בכל מקום שזכר בלקו"א מספר "ארבע" בהנוגע ליסודות, עיי"ש.

[ולהעיר שב"דטו" (שנעתק לעיל בס"ג) לא תוקן והלשונוות מתחלפים: "והלכו להם (ל"ז) . . מהרכתבן (ל"ז) . . שהי' (ל"ז) . . וצ"ע].

ונתבאר במ"א שהשינוי מל' זכר ללשון נקבה ומל' נקבה לל' זכר – הוא לא רק בתחום "הדקדוק" לבד, אלא זהו ביטוי לשינוי בתוכן הפנימי:

תוכן "זכר" – הוא "משפיע", "חוזק" וכו', ואילו תוכן "נקבה" – הוא "מקבל": "חלישות" וכו' ובכל אופן דורש ביאור: מעיקרא מאי קסבר, והשתא מאי קסבר?

ה. "ומענין לענין באותו ענין" – ב"מ"מ וכו'" הנ"ל – ממ"ש ב"א"א": "אך ביאור הענין על פי מ"ש הרח"ו ז"ל בשער הקדושה" – על המלה "בשער" מופיעה הערה עם סימן שאלה: "בשערי"?

דהיינו שאולי צ"ל לא "שער" – (לשון יחיד, עיי"ש הערת המו"ל 69), אלא שערי – (לשון רבים), דהיינו שישנו ספק בזה.

ואילו ב"הערות ותיקונים" הנ"ל, תוקן בפשיטות שצ"ל: "בשערי" (לשון רבים).

ולכאורה "מה נשתנה?" (כנ"ל ס"ד).

ביאור הענינים יבואו בסמוך בעזרת ה' יתברך.



ההשתלשלות מקדושה לקליפה ע"י ד' צמצומים

הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)
תלמיד בישיבה

הקדמה כללית

"ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים"¹. חסידות מלאה וגדושה ביאורים על ענינים בסדר ההשתלשלות, והכל בכדי שיהי' לנו השגה כמה שאפשר באלקות, ועלינו להבין כפי מיטב יכולתנו וגדרי שכלינו, ומחוייבים אנו בזה כדי לקיים חיוב "דע את אלקי אביך"². והוא מעין היעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"³ שרק לע"ל יקויים במילואו. ובכן א"א שבמקום אחד יתבאר ענין מה לפי אמת לאמיתתו היינו בכל פרטיהם, ועוד, שכנודע, ביאורים בחסידות אינם מוגבלים לדרגא מיוחדת ולכן אף שבמקום א' יהי' הביאור כך, עדיין תוכל להיות שבמקום אחר יהי' הביאור באו"א, ובוודאי שלפי עומק הענין אפשר לתווך כל הביאורים ביחד, אבל אפי' בלאה"כ מובן שכולם אמת כי הענינים נתבארו כפי מושגים, היינו שאין מושג א' שייך רק לדרגא א' בסדר ההשתלשלות אלא תלוי בהתוכן של אותו ענין. ואי לזאת רצוני להבהיר שכל מה שמבואר כאן הוא: לאו בכל פרטים ופרטי פרטים, אלא באופן כללי; שייך לענין הנתבאר ולא דוקא שייך למה שנתבאר בשאר מקומות בחסידות.

א.

תוכן ענינים וכמה דיוקים בהמאמר

במאמר ד"ה מצותה משתשקע החמה⁴ מביא כ"ק אדמו"ר לשון הגמרא "מצותה (של נ"ח) משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק כו' עד דכליא ריגלא דתרמודאי"⁵, ומבאר כ"ק אדמו"ר איך שכל הענינים דזמן הדלקת נרות חנוכה – א) שקיעת החמה, ב) שוק, ג) תרמודאי, נתעלו ע"י הדלקת הנרות באופן דאתכפיא

(1) איוב יא, ט.
(2) דברי הימים א' כח, ט. וראה אדה"ז בתניא קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנו, ב. וראה לוח התיקון שם). והל' ת"ת לאדה"ז פ"א סוס"ד. ובהקדמת הרה"ו לשער ההקדמות.
(3) ישעי' יא, ט. וראה רמב"ם הלכות מלכים פרק י"ב ה"ה.
(4) סה"מ מלוקט ח"ב ע' כה.
(5) שבת כא, ב.

ואתהפכא, "שהאור דנ"ח מכלה ומבטל את ריגלא דתרמודאי ושהאור דנ"ח פועל ענין הכליון גם בריגלא דתרמודאי" ובאופן ד"יתרון האור הוא מן החושך דוקא".

וממשיך לבאר זאת (ענין דיתרון האור הבא מן החושך דוקא), ומבאר בהקדים: "שכל מציאות שבהעולם, גם הלעו"ו, התחלתה ושרשה היא בקדושה (ויתירה מזו, ארו"ל⁶ אין עוד מלבדו, ואפילו כשפים שמכחישין פמליא של מעלה). אלא שיש דברים שאי אפשר שיומשכו ממקורם ע"י השתלשלות (גם השתלשלות של ריבוי דרגות ביותר)",

– היינו האורות כמו שהם בקדושה אין שייך שישתלשלו מהם ענינים גשמיים וקליפות ח"ו, כי השתלשלות היא באופן דעו"ע, שענינה היא, שהעילה (דרגא העליונה) ירד אל העלול (דרגא התחתונה) באופן שניכר איך שהעלול נשתלשל מהעילה, שבזה יש מקום להיות מיעוט האור קצת אלא שצריך להיות בגדר, היינו לא בריחוק הערך, ובסדר זו יוכל להיות מיעוט האור פעם אחר פעם עד שיהי' רק מעט אור, ואעפ"י שיהי' ריחוק ערך בין האור שישנו אחר ריבוי השתלשלות לגבי האור שישנו לפני כל ההשתלשלות (– מעילה הראשונה עד עלול האחרון), אין זה סותר למה שכתובה לעיל, כי בין כל דרגא לדרגא בכל ההשתלשלות ניכר איך דרגא הב' נמשך מדרגא הא', ואיך ג' נמשך מב' וכן הלאה, ואפי' בסוף ההשתלשלות יהי' ניכר בדקות עכ"פ איך הדרגא היותר תחתונה נשתלשל מדרגא היותר עליונה⁷. אבל לפי סדר זו א"א שיהי' מציאות דרע וקליפה כי מופרך לגמרי שאיזה דרגא באלקות יסכים להמשיך אור לדרגא שלמטה ממנה באופן שהאור נהפך לחושך ורע, –

ולכן צ"ל איזה אופן דצמצום שיסתיר על האור שיש למעלה ולא יהי' ניכר איך מציאות הרע נשתלשל ממנה. ובצמצום יש כמה אופנים ובלשון המאמר: "צ"ל גם הפסק או צמצום או מסך או שבירה וכו'" – רואים מכאן ד' אופנים איך להסתיר האור עד מאד.

וממשיך בהמאמר שכן הוא בנדו"ד (משתשקע החמה, שוק ותרמודאי) "שהתחלתם ומקורם בקדושה, אלא שבאים ע"י צמצום והפסק וכו' ושבירה וכו'".

וצריך להבין, למה כשמונה אופנים דצמצומים באופן כללי (כל מציאות בעולם, גם הלעו"ו) מונה ד' אופנים – הפסק, צמצום, מסך ושבירה, ואילו בנוגע להענינים

(6) חולין ז, ב.

(7) כי אם איזוי דרגא הסכים להמשיך אור להדרגא שלמטה ממנו נמצא שהיא בדוגמתו אלא במיעוט קצת. נמצא שאפי' הדרגא שיש למעלה מעלה גם היא שייך להדרגא שיש למטה מטה כי בכל המיעוטים שאירעו בהשתלשלות היתה בתנאי שהיא מעין הדרגא שלפני זה. ובלשון עם - כותל הנבנה מכמה אבנים אף שהאבן הנמצא למטה אינה נוגעת בהאבן הנמצא למעלה, אבל אעפ"כ כל האבנים תלויים הא בהא, ועוד שרואים איך נתחברו כל האבנים.

הנ"ל מונה רק ג' אופנים – צמצום, הפסק ושבירה, ובמקום מסך כתב וכו'?⁸ ועוד קשה למה שינה הסדר, כי בפעם הא' כתב תחלה הפסק ואח"כ צמצום, אבל בפעם הב' כתב תחלה צמצום ורק אח"כ הפסק?

ועוד קשה, כי מיד אח"כ מביא דוגמא לענין המבואר מפרעה, וכתב בזה הלשון: "שבשרשו הו"ע נעלה בקדושה, כידוע שפרעה הוא דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין,⁹ וע"י ריבוי השתלשלות ושבירה וכו' בא מזה מלך מצרים התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו ואומר לי יאורי ואני עשיתיני". וכאן מונה רק אופן א' – שבירה?

ולכן משמע (ולאו באופן הכרחי) שמונה כ"ק אדמו"ר רק אופני הצמצום השייכים לאותו ענין, ובנוגע שאר האופנים מרמזם ב"וכו", כדלקמן.

ככדי להבין איך הצמצומים מתאים דוקא אם אותו ענין המדובר צ"ל החילוקים בין כל האופנים המנויים.

ב.

ביאור ענין ד' צמצומים בפרטיות

צמצום: מצינו לשון זה בריבוי מקומות בחסידות, וברוב המקומות הוא מורה באופן כללי, על ענין דמיעוט אור ביותר. וכנ"ל שבכדי להוות דרגא שאינו שייך להדרגא שלמעלה ממנה, א"א להיות באופן דעו"ע אלא צריך להיות "דילוג" בהאור, ובלשון עם – אם ילך אדם על גבי קרקע שיש שם "בלאטע", הרי בכל מקום אשר ידרוס עליו, יהי' ניכר אשר שם הלך אדם. ואם ירצה האדם אשר לא יהי' ניכר מאן הוא הלך ולאן הוא הולך, צריך לדלג עבר ה"בלאטע", ואם יבוא אדם אח"כ ויסתכל שם לא יהי' לא מושג באיזו דרך הלך הראשון. זוהי בכללות כוונת הלשון דצמצום. ושייך לכל (ד') אופני צמצום באופן כללי.

ובפרטיות ענין הצמצום היא, כמו "משפך"¹⁰ שמה שנשפך בתוכו נתמעט כ"כ עד שרק קו קצר ממנו נשאר, וכן הוא לגבי האור, שהאור שישנה למעלה נתצמצם

8) שזה עצמו דרוש ביאור, כי אם אין מקום לענין דמסך למה מרמזו ב"וכו" והרי שאר אופני דצמצום שאינם נוגעים כאן מרמזם באופן כללי ב"וכו" אחר שכתב הצמצום דשבירה ולמה כותב "וכו" גם לפני שבירה שמוכח שמרמזו בפרטיות לענין המסך, שמשמע שאכן שייך קצת.

9) זח"א רי, א.

10) לשון מאבות פ"ה מ"ד. ויש להזהיר שלא כל פרטי המשל שייך להנמשל, כי במשפך גשמי כל המשקין הנשפך לתוכו נכנס להכלי, אבל למעלה אינו יורד רק מה ששייך להכלי, אבל דומה בתכונת הצמצום שבהמשפך, היינו שהמשקין נכנס לאט לאט כפי פתח הכלי, וכן למעלה שהאור נמשך לפי גדרי המטה.

עד שרק מיעוט והוא ע"ד ענין חלון שע"י מעביר רק קצת מהאור שזורח בחוץ, אבל מה שכן נכנס לפנים הוא האור כמות שהיא בלי שינוי, ונפעל רק מיעוט האור.

ויש פעמים שהמיעוט היא בגבול – כמו הצמצומים שארעו בתחלתה של סדר השתלשלות, שאפי' אחרי הצמצום נשאר איזהו גילוי, מכיון שלא נתצמצם כ"כ עד שהיא נסתר לגמרי (כביכול), ופעמים שהמיעוט היא עד קצה האחרון – כמו הצמצומים שנארעו בבי"ע שע"י נברא עולם גשמי וחומרי.¹¹

וזהו המכוון בשם "צמצום" – שהאור נתצמצם בכמותה, אבל איכותה אינה משתנית¹².

מסך: כפירושו הפשוט מסך הוא כמו וילון¹³ שענין הוילון הוא להפסיק האור מלהיכנס לתוך הבית, ולא כחלון שהכותל מסביבו מפסיק האור לגמרי אבל באוירו של החלון נכנס האור כמו שהיא, אלא כאן במסך, היא הוספה על החלון וגורם שכל אויר החלון נפסק בוילון, ואין שום הארת האור יכול לבקע בו כמות שהיא, אלא האור נשתנה לפי צורת המסך. וכמו שהיא בוילון גשמי, שאם הוילון היא בצבע אדום, הרי האור שנכנס לתוך החדר יהי' בצבע אדום. ועד"ז הוא בוילון הרוחני – מסך, שהאור כמות שהיא נפסק לגמרי, אבל עדיין יש אור שמכניס לפנים¹⁴ אבל הוא משונה ומצוייר לפי צורת המסך.

המשל המובא לזה¹⁵ הוא: משלים, שענינם הוא לגלות דבר שכל, וכמו רב שמשפיע דבר חכמה לתלמידו, ומלביש הרב את אותו השכל באיזה משל, שע"י יובן התלמיד את השכל ההוא שע"ז כיוון הרב. דהנה המשל אינו ממהות השכל כלל כ"א הוא מהות אחר ממש המסתיר ומלביש את השכל ורק ע"י המשל מאיר אור השכל שמבינים השכל הנמשל ע"י המשל (אבל המשל הוא ד"א ממש המסתיר השכל, רק שע"י מבינים השכל הנמשל שמאיר בו השכל הנמשל וד"ל), וכאילו המסך היא ממוצע המפסיק, היינו שהאור מאיר בהמסך מלמעלה, ומהמסך מאיר אור משונה ו"מחודש"¹⁶ להמטה. ולכן אור שעבר דרך המסך נקרא "אור הנכפל"¹⁵ (כמו הלבנה שאורה באה מהשמש, והיא מאירה על הארץ).

11) לאו דוקא כל הנ"ל מורה על תקיפת הצמצום, ואפשר שתלוי' בכמות האור שיש לצמצם. אבל עדיין מובן הענין.

12) שגם בזה היא דומה ל"משפך", שאפי' בסופה שפי' צרה, אבל אין לה סינון, והמשקין נכנס כפי שהיא.

13) ראה אוה"ת בראשית חלק ד', ע' 1434.

14) מצד הבקיעה מאור העצם. ראה שם לך לך, תשיח-1436.

15) ראה שם ואתחנן, קפח-ט, ועי' חקירה נז 114.

16) ולכן ישנה גם השם "אור של תולדה". ראה המ"מ בהע' 11.

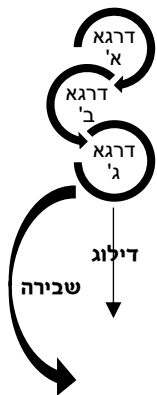
ופעולת המסך היא שהאור משתנה לפי גדרי המטה, ומצד פעולת שינוי האור ממקורו, יש נתינת מקום שהמטה ירגיש את עצמו ליש בפני עצמו. ובמילים אחרות – ע"י מסך נעשה בריאת יש מאין. ובלי המסך לא הי' אפשרות כלל למציאות דיש, כי אין בדוגמתה כלל בהאין. ולכן כללות ענין המסך הוא בין עולם האצי' לבי"ע¹⁷, כי אצי' הוא ענין דאין, ובי"ע הוא ענין דיש. מפני שבאצי' נרגש איך שהכל הוא בטל לגבי הקב"ה, והוא מפני שאין אצי' עולם מחודש אלא כשמו – "אצי' מאור פניו יתברך", ואילו בי"ע הוא בריאה יש מאין, ולא נרגש בו איך שכולא קמי' כלא חשיב. ומצד הבדל זה העצמי ביניהם, יש צורך במסך כדי להוות עולם הבריאה מחדש.

הפסק: הטעם ששניתי מהסדר שבו סידר כ"ק אדמו"ר הוא, כי בכללות הפסק אינו מובא בחסידות כאופן צמצום בפני עצמו, ולכאורה הטעם הוא, כי א"א להיות הפסק כפשוטו ח"ו, היינו שהאור נפסק לגמרי ואינו יורד אל המטה, שהרי א"כ לא היתה אפשרות להתהוות התחתון כי הכל תלוי באלקות, וצריך להיות עכ"פ קצת גילוי אור באיזה אופן שהיא. אלא מאי, מצינו לשון זה ביחד (קצת) עם צמצום, ו(הרבה) ביחד עם מסך. ולכאורה פירושו הוא, אף שא"א להיות הפסק כפשוטו בהאור, אבל התוכן דהפסק נשאר והוא חלק מהענין דמסך¹⁸. כי כמבואר לעיל, ענין המסך היא להפסיק האור כמות שהיא, ולהכניס אור "משונה" לפי צורת המסך. נמצא שיש ב' פעולות בענין המסך (א) הפסק האור (ב) שינוי האור (ציור). ואפשר שזוהי ענין ההפסק המנוי בהמאמר¹⁹.

17) עיין שם בראשית, רל. אכן ענין המסך אינו מוגדר לזה ויש כמה מסכים בסדר השתלשלות ובפרט בין כל עולם ועולם. ראה שם ואתחנן, קפט-צ ועי' חקירה 114-111. נח. וראה שם ויקהל ב', קא-ב, ועי' ואתחנן ריח.

18) ואף שמצינו לשון הפסק ביחד קצת עם צמצום, ובפרט צמצום הראשון, יש לבאר זה כעין הביאור בפנים, שבצמצום הראשון נפעל ענין ההפסק בדוגמת הענין דהפסק לגבי מסך, אלא שיש ב' שינויים יסודיים (1) לגבי מסך מבואר שמלבד הענין דהפסקת האור, נפעל ג"כ "גילוי" אור, אלא ככפנים הוא אור "משונה". אבל לגבי צמצום הראשון לא נפעל גילוי אור אפי' באופן משונה, והרשימו שנשאר אינה פעולה דגילוי שנפעל מהצמצום אלא הוא ענין בפני עצמו. וכן הקו, שנמשך כבר מאז"ס ואינה גילוי הנפעל ע"י הצמצום (2) לגבי צמצומים סתם (בסדר השתלשלות), אפי' ענין ההפסק ששייך בתוכן, הוא לכאורה שם המושאל, ואינו מיעוט עד שאין שם אור כלל, אלא שנדמה שאין שם אור. ולגבי צמצום הראשון, לכאורה הי' הפסק מכל וכל (מלבד הרשימו והקו, כנ"ל) עכ"פ לגבי המטה (וכפשוטו רק בהאור ולא בהמאור), כי א"א שיהי' אפי' הערה קטנה מהאור שהיתה לפני צמצום הראשון, וביחד א"ז להיות נתינת מקום לעולמות. זהו לכאורה ההסבר עכ"פ לגבי דעת תחתון, (ולגבי דעת עליון בודאי שאינו נפסק כלל, וא"א להבין איך ענינים אלו אינם סותרות, וע"ז מובא "אלו ידעתיו, הייתי"). ולא דוקא הוא ענין השייך הסבר בכלל, ובכן כל הנ"ל הוא רק בדא"פ.

19) הטעם שבהמאמר שינה כ"ק אדמו"ר תחלה הלשון הפסק אבל לשון מסך נמנה רק ג' (ולא מיד אחר הפסק, כי לכאורה תלוי הא בהא), ראה לקמן אות ג'.



שבירה: משונה היא מכל שאר הצמצומים, כי אעפ"י שכל אופני צמצום כוונתם הם "לשבר"²⁰ גדרי השתלשלות (עו"ע), אבל בפועל עושים דילוג באותו קו ישר דסדר השתלשלות, ואילו שבירה גורם כביכול שהאור יישבר לכמה חלקים נפרדים, ובשבירות אלו עדיין יש בחי' האותיות (שענינם דאותיות היא חיות), אלא שלא ניכר מקורם (קדושה). ובלשון עם – כשאדם מבאר איזו סוגיא הרי הוא משתמש בכמה וכמה אותיות שביחד מצטרפות הן לתיבות, והתיבות מצטרפות לקטע וכן הלאה, אבל אם יחלק דבריו לאותיות נפרדות ויבוא אחר וישמע אותיות אלו כשהם נפרדים, הרי לא יוכל להבין כלום, כי אף שנשאר האותיות שבהם ביאר הסוגיא, מ"מ התוכן נאבד. ועוד, אותיות אלו יוכלו

להשמיע דבר אחר לגמרי ועד לדבר סתרי לדיבור הראשון! ולכן שייך ששבירות אלו יפלו רחוק משרשם עד שאפשר לתן חיות (אור) לדבר המנגד לאלקות, כי לא רק שהיא רחוק מאד מצד הדילוג למטה בסדר השתלשלות – כנ"ל לגבי שאר הצמצומים – אלא השבירות כביכול נופלות מחוץ להסדר (קו ישר) ונכנס לתוך מציאות חדשה ומחי' אותה.

ויש לבאר (חילוק דדילוג בקו ישר, לדילוג מחוץ להסדר) בדרך משל, אם יתן אדם חידה בכתב, ובהנייר כתב מספר א', ב' ג', ודילג למספר ק"כ, הרי אף שאינה מובנת איך הגיע לאותו מספר: ע"י הכפלת מספר ג' מ' פעמים; ע"י הוספת קי"ז למספר ג'; בדרך ריבוע וכו', מ"מ מה שכן ידוע לו הוא שיש איזה אופן דחשבון שבעל החידה השתמש בו לדלג ממספר ג' למספר ק"כ. אבל לו יצויר שעל הנייר כתב "א' ב' ג' תפוחי אדמה" הרי תמוה גם הקשר מעיקרא בין ענין המספרים לעניני אכילה, וכוונת בעל החידה הוא עוד תמוה ויותר בהעלם, כי ממילא בין מספר אחד להשני, אפשר לבאר בכמה אופנים איך דילג מצד כללי החשבון, אבל בין מספר א' לענין אכילה, מהו הקשר?

ולכן רק ע"י שבירה יוכל להיות התהוות הרע, ובכללות ענין הלעו"ז, כי ע"י שאר הצמצומים יוכל למעט האור עד קצה האחרון, אבל עדיין א"א להיות ענין יניקת החיצונים לענינים "מנגדים" היינו שגילוי אור – מלשון חיות אינו נתמעט (כ"כ) אלא שע"י השבירה ירדו להיכל הקליפות ונתן שם חיות (כי כנ"ל אין ניכר כלל מקורו בקדושה).

ובנוסף לכך, החיות שישנה בהשבירות היא מעין אותו אור הנמצא בהדרגא ששם נעשה השבירה, וכדוגמא המובא בחסידות²¹: במרכבה עליונה נמצא כמה מיני

20) בשם המושאל והכוונה בזה היא כמו התוכן ד"פורץ גדר".

21) אוה"ת מטות, א'שכב-ג. ועיין בלק א'מא.

חיות ומבואר שהארי' נמצא בצד ימין והוא למעלה במדרגה מהשור הנמצא בצד שמאל – ומובן שהימין היא למעלה במדרגה מהשמאל – ואעפ"כ לאחר השבירה שהיתה ארי' הוא חי' טמאה ושור בהמה טהורה וראוי להקריב על המזבח שההבדל רב ביניהן, והרי למעלה הארי' היתה דרגא העליונה ואיך למטה נעשה שהארי' היא מלא קליפות יותר (גקה"ט) מהשור (נוגה). אלא שהא גופא (וכידוע הכלל ש"כל הגבוה ביותר נופל למטה ביותר") זה שלמעלה הי' לה גילוי אור ביותר, זוהי הסיבה שלמטה נפלה לדרגא נמוכה בקליפות כי האור (חיות) שהי' לה למעלה ירדה להחיות הקליפות, היינו המשכת החיות (אור) למקום בלתי ראוי. וכ"ז נעשה ע"י השבירה.

ג.

הבנה בסדר הענינים כפי שנסדרו בהמאמר ובמיוחד לגבי שבירה

בנוסף לשאלות שנשאלו כבר, ע"פ כהנ"ל נתעורר עוד ענין הדרוש ביאור, למה שינה כ"ק אדמו"ר ד' הצמצומים באופן ששבירה מנוי רק לדרגא הד', הרי לפי ביאור הנ"ל מסתבר שמכל הצמצומים, שבירה היא היותר חזקה ובאין ערוך, כי ע"י נברא מציאות הרע,

(ואין לומר שמונה אותם בסדר ד"מן הקל אל הכבוד", כי א"כ למה מונה הפסק קודם מסך, והרי לפי הנ"ל הפסק הוא התנועה במסך שמעלים האור לגמרי ומסך הוא כפי שהאור נתגלה, ובהכרח שמונה אותם באופן ד"מן הכבוד אל הקל").

– וא"כ נתעורר ג"כ השאלה, אם צריך למנות אחד מהם לבסוף, כל סבר מוביל להדרגא דמסך, כי תוכנו דמסך (כפי שהיא התנועה דמסך לאפוקי הפסק) הוא רק איך הוא מגלה האור – רחוק (ונמוך) מאד משאר האופנים דצמצום.

וכן אפשר לתמוה, אי מהם תקיף מהשני – שבירה או הפסק, כי אעפ"י שהפסק מעלים על האור לגמרי, אבל מ"מ על ידו א"א להיות התהוות הרע, לאפוקי משבירה שע"י תוכל להיות התהוות הרע. ולכאורה הסדר המתאים מסתבר להיות (1-2) הפסק / שבירה (3 צמצום 4) מסך.

ויש לתרץ שיש ב' אופנים לחלקם, לפי הפעולה ולפי הנפעל, ז.א. יש כפי שהאור נתמעט, ויש התוצאה הבאה ממיעוט האור. ושאלות הנ"ל נתעוררו רק אם מגדירים כפי התוצאה שנפעל ע"י הצמצומים, כי התוצאה משבירה היא רע בעין ערוך לשאר הצמצומים. אבל אם מגדירים לפי הפעולה בהאור, מובן הסדר המובא בהמאמר. כי אף שע"י שבירה נעשה מציאות הרע, אבל הא גופא שנותן חיות לקליפות מורה על קטנות הצמצום מצד ענין ד"מיעוט האור", כי אם המדובר היתה

שאר הצמצומים, לא הי' יכולת להוות הקליפות, כי חיות בא מצד ענין האור, ואם נתמעט האור עד שיוכל להיות ענין דעולם (גשמי וחומרי) אין זה מצד המשכת החיות למקום בלתי ראוי, אלא שמצד העדר האור יש מקו"פ ושם יש אפשרות להיות יש ונברא, ומזה נשתלשל כל מציאות גשמי וחומרי. אבל ענין השבירה הוא שע"י השבירות נמשך חיות למקום בלתי ראוי ומהווה הקליפות – ענין הפכי לגמרי. ובהכרח שצריך להיות כמות אור מה, בכדי להמשיך אותו לקליפה ר"ל. נמצא שמצד פעולת מיעוט האור, שבירה היא חלשה מכל שאר הצמצומים.

ועפ"ז מובן הסדר בהמאמר (1) הפסק – כי הוא ממעט האור באין ערוך לגבי שאר הצמצומים (2) צמצום – פעולתו שהאור נתמעט כ"כ עד שרק הארה ממנה נשאר (קרוב קצת לענין ההפסק אבל עדיין רחוק מאד בהבנה וכמו ריחוק הערוך בין אפס לאחד) (3) מסך – משנה האור לפי גדרי המטה, שבזה נכלל מיעוט אור עוד יותר, אבל אין זה עיקר ענינו, אלא עיקרו הוא שינוי האור (וכמו משל הנ"ל דוילון, שכשיש וילון על החלון הרי זה ממעט כמות האור קצת וגם משנה צבע האור לפי צבעו). (4) שבירה – שובר הכלי, והשבירות – אותיות, נופלות עד למטה מטה. ואף שבודאי נתמעט האור עי"ז (וכפשטות ענין שבירת כלי שאף שאפשר להשתמש בהשבירה לדבר מה²², אבל כפשוט שאינו שוה לכלי שלם), אבל בכללות האור נשאר בהשבירה ונופל למקום בלתי ראוי ומחייאו.

ד.

כל הדרגות תלויות בשבירה – ובזה מתורץ הדיוק לגבי פרעה

ע"פ כל הנ"ל מובן בפשטות הטעם ע"ז שמהד' צמצומים רק א' מהם נזכר בכל פעם: שבירה.

כי אף ש"לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה" (ג' הענינים: כללות ענין ירידה; ענינים דזמן הדלקת נרות חנוכה; פרעה –), הצד השווה שבהם שמדובר בהענין זה לעומת זה, היינו שבכולם יש ענין כפי שהיא למעלה בקדושה ואח"כ ירדה עד לעולם הקליפות – שזהו בכללות הענין דזלעו"ז²³, וכפי שמפרט בהמשך המאמר (1) "שקיעת החמה" – למעלה היא המשכת וירידת ז"א (שמש) במלכות

22 ראה שבת דף קכד, ושם מובא כמה אופנים להשתמש בשברי כלים, ובמיוחד השתמשות מעין מלאכתן. שהיא בדוגמת נדו"ד, שבהשבירות ישנה אור מעין שרשם.

23 שפירושו הוא שכל דבר בקדושה יש ענין כנגדו ממש בקליפה, (חוץ מהיחידה ואכמ"ל), וכמו שמבואר בתניא ש"זה לעומת זה עשה אלקים כי כמו שנפש האלקית כלולה מעשר ספירות קדושות ומתלבשת בשלשה לבושים קדושים, כך הנפש דסטרא אחרא מקליפות נוגה המלוכשת בדם האדם כלולה מעשר כרתין דמסאבותא". והדרגא היותר עליונה שישנה בקדושה, כפי שהיא בלעו"ז נעשה לדרגא היותר תחתונה, וכהנ"ל לגבי אר"י ושו"ר שבמרכבה. ואכ"מ.

עד בהמלכות כמו שנעשית מקור לבי"ע²⁴, ולמטה היא הענין דהתהוות הקליפות²⁵ – היינו האור דקדושה כפי שנמשך בירידה נפלאה עד שממנה נתהווה הקליפות, שהיא "שקיעת אור דקדושה", (2) "שוק" – למעלה הוא ענין "שוק עמודיו שש"כ²⁶, זה העולם שנשתוקק²⁷ הקב"ה לבראותו", ולמטה הוא ענין שוק ורה"ר – טורי דפרודא²⁸, עוה"ז (עולם מלשון העלם), (3) "תרמודאי" – נמצאים באותו שוק, ולמטה הוא ענין המורדים שלא רק שהם נמצאים בטורי דפרודא אלא הם גם מורדים (במלכות שמים)²⁹.

נמצא שבכל ג' עינים אלו יש כמות שהיא התחלה ושרש בקדושה, וגם כמו שנשתלשל למטה (עד³⁰) לעולם הקליפות, ש"נסיעה" זו יוכל לפעול רק ע"י שבירה – ושבירה בלבד, כי רק על ידו תוכל להעלים על מקורו של האור (כביכול) לגמרי עד שיהי' אפשרות להמשיך החיות (אור) במקום שמנגד שרשו הראשון, כמבואר לעיל בענין השבירה. ולכן מובן הצורך בשבירה לגבי כל העינים המובא בהמאמר כי כולם הם באופן דולעו"ז.

ובזה אפשר לבאר למה לגבי פרעה נמנה רק שבירה, כי כמבואר בכמה מקומות³¹ (וגם מבואר קצת במאמר זו) ענין "פרעה" למעלה הוא דרגא הכי נעלית "דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין"³² שלפעמים מבואר שהיא דרגא באלקות אפי' לפני הצמצום היינו אוא"ס. וע"פ המבואר לעיל לגבי שבירה, שע"י נמשך האור עד לעולם הקליפות, ומ"מ החיות נשאר מעין שרשו באלקות. ובכן מסתבר שהירידה מהדרגא "דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין" עד לפרעה "התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו ואומר לי יאורי ואני עשיתיני³²" צריך רק האופן דשבירה, כי היא ירידה מדרגא הכי נעלית בקדושה עד לדרגא הכי נמוכה בקליפה – זלעו"ז. ואינו צריך

(24) ראה בהמאמר אות ג'.

(25) ראה שם אות ד'.

(26) שה"ש ה, טו.

(27) במדב"ר רפ"י.

(28) משמע מסגנון המאמר שכן הוא גם בנוגע השרש למעלה בקדושה, שמרמז על עולם הבריאה הנקרא טורי דפרודא, ומזה נשתלשל טורי דפרודא – רה"ר בגשמיות, שהוא עוה"ז שנשתוקק הקב"ה לבראותו. ובכן יש טורי דפרודא למעלה – עולם הבריאה (בי"ע), וטורי דפרודא למטה – עוה"ז הגשמי והחומרי. כדלקמן. וראה ספר הליקוטים ערך הר אות ז'.

(29) לפי המאמר אינו ניכר מהי דרגת "תרמודאי" (מורדים) למעלה – באלקות, כי מבואר רק בנוגע המורדים שנמצאים בטורי דפרודא דלמטה (עולם מלשון העלם), ובלשונו הקודש "ש"ש... שבשוק זה ישנם תרמודאי המורדים במלכות שמים (תרמודאותיות מורדת)", שלכאורה, נראה לבאר שתרמודאי אינו דרגא כשלעצמו, אלא היא אופן ודרגא נמוכה בענין ה"שוק" גופא. וראה לקמן (אות ו') בארוכה ושם מוסבר היטב.

(30) עיין לקמן אות ה' ושם אבאר כוונת לשון זו.

(31) ראה סה"ש תשנ"ב ע' 263. זהו פרשת בא לד, א. ועיין ג"כ בספר הליקוטים לאדה"צ ערך פרעה. ועוד.

(32) יחזקאל כט, ג.

לבא לידי צמצום או הפסק כי כנ"ל על ידם נתמעט האור עד שיש מקו"פ ששם יוכל להיות מציאות דיש אבל לא זוהי ענין הקליפה. זוהי רק ענין דעולם גשמי וחומרי שיש העדר האור עד קצה האחרון. כדלקמן.

ה.

הצורך בצמצום והפסק לגבי הענינים דזמן הדלקת נר חנוכה

אבל עדיין לא נתבאר כל צרכו הצורך בהפסק וצמצום לגבי הענינים דנרות חנוכה. הרי לכאורה אפשר להסתפק בשבירה לבד לעשות מענין בקדושה דרגא בקליפה?

ולכאורה הי' אפשר לומר, שכאן מדובר איך נתהווה אפי' הדרגא כמו שהיא בקדושה, כי בתחלה הי' רק אוא"ס ורק אח"כ ע"י כמה צמצום ומסכים וכו'³³ נתהווה כל הדרגות ועולמות בסדר השתלשלות, ובכן אם המדובר הוא שרשו ומקורו דפרעה שכנ"ל הוא דרגא באוא"ס, מסתבר לומר שנצרך לשבירה ותו לא כי האור כמות שהיא שבר וירד לתוך הקליפות. אבל לגבי שאר הדרגות בסדר השתלשלות שגם שם היתה ענין השבירה, הרי דרגות אלו נמצאים בסדר השתלשלות (ולא לפני זה – אוא"ס) ולכן בהכרח שעברו דרך כמה צמצומים והפסקים עד שבאו להיות דרגא בפני עצמם בסדר השתלשלות. וכאמור לעיל שהן הדרגא דשקיעת החמה (המשכת ז"א דאצי' למלכות דאצי' עד) והן הדרגא דשוק (טורי דפרודא שמורה על עולם הברי') שניהם הם עולמות שעברו כבר כמה צמצומים.

ואפשר שע"ז מונה בהמאמר צמצום והפסק, היינו הצמצום והפסק שעל ידם נעשה הדרגא בקדושה. וגם מובן למה אינו מונה מסך כי אף שבוודאי הי' מסך לפני דרגות אלו (ובכלל כללות ענין המסך הוא במיוחד בין אצי' לבי"ע, וא"כ לא רק שהי' מסך לפניהם אלא גם הדרגא דשקיעת החמה למעלה – שם נארע מסך), מ"מ ענין המסך נכלל כבר בהפסק אלא ש"הפסק" הוא ענין המניעה (דמסך) ו"מסך" גורם שינוי אור, אבל בפרטיות יותר ענין שינוי האור הוא – פועל ממש – גילוי אור באיזה אופן עכ"פ. ולכן אינו מונהו בהמאמר, כי הכוונה כאן היא להבין איך נתמצמם האור עד שהיא בהסתר גמור (כביכול) ואינו נוגע גילוי אור שארעו בינתים³⁴.

33 אין הכיוון לצמצומים אלו בדוקא אלא נקט סתם.

34 אבל אכן הי' ענין המסך ולכן מרמזו בפרטיות ב"וכו".

אבל אין זה מחוור כי מלבד הדוחק (גדול³⁵) לומר שמדבר בצמצומים שארעו לפני התהוות הדרגא בקדושה, הרי למה מונה דוקא שני אלו ולא רק אחד מהם או שאר אופני צמצום³⁶. וגם, הרי הנידון היא דרגא בסדר השתלשלות שהיא הדרגא ששם נארע מסך (כנ"ל), ועוד יותר, הם הדרגא דמסך – כי שקיעת החמה דז"א דאצילות עד למלכות כמו שנעשית מקור לבי"ע, פירושה היא שינוי האור דז"א עד שתוכל להיות מציאות דיש ונברא בבי"ע. שזהו בדיוק ענין המסך – ואין סברא בפשטות לא למנותה³⁷.

1.

הצורך בצמצום והפסק לגבי הענינים דזמן הדלקת נר חנוכה – למסקנא

ואולי יש לבאר באו"א, ובהקדים:

מובן מכל הנ"ל (וגם מוסבר קצת) שפעולת הצמצום והפסק גורם מניעת האור ומיעוטו, אבל א"א שעל ידם תהיה התהוות דמציאות חדשה. רק שבירה אפשר לגרום זאת. ובכן, הענינים שיש כאן בהעולם – שמש וירח וכל צבא השמים וצבא הארץ, נתהוו (בפרטיות) ע"י צמצומים והפסקים כי אינם מציאות המנגדים אלקות, אלא שאין ניכר בהם (ע"פ רוב³⁸) הביטול לאלקות להיותם גשמי וחומרי. אבל ענינים דקליפה ורע שמנגדים וכופרים באלקות, כל צמצום והפסק בעולם לא יוכלו לגרום זאת. זהו החידוש דשבירה בלבד, וגם בלי עזר מאף אחד מהצמצומים והפסקים.

וכן משמע מלשונו הקודש בהע' 41 (ששם מבאר דיוק לשונו בהפנים במה שכתב אודות טעם התהוות מציאות דסט"א, כי ע"י התהוותה וגם אתכפא ואתהפכא סט"א, נמשך גילוי אור נעלה ביותר, ועי"ז דוקא נשלמת הכוונה שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. וממשיך בהפנים: "ובכדי שתושלם כוונה זו נתהווה מציאות הרע"³⁹ ומבאר בהע' –) "דמכיון שהכוונה ב'דירה

35) וכמוכח ממכמה דיוקים בלשונו הקודש, ומהם "...שאי אפשר שיומשכו ממקורם ע"י השתלשלות... כי אם צ"ל להיות גם הפסק..." ודוחק גדול לומר שמדבר במקור דרגת הקדושה – או א"ס, כי בא בהמשך למה שכתוב לפניו: "...שכל מציאות שבעולם, גם הלעו"ז, יש לה התחלה ושרש בקדושה" היינו השרש דהלעו"ז ולא דהדרגא שבסדר השתלשלות. ועוד. וד"ל.

36) אפשר למנות גם הצמצום דנעל, ששונה קצת מהצמצום דמסך, ובודאי שיש עוד וכדיוק לשונו "וכו" גם לאחר שמונה הד'.

37) וטעם הנ"ל אין שייך לומר, כי ממילא המדובר היתה הדרגות בקליפה הי' מקום לומר שמונה רק הצמצומים שמונעים אור ולא אלו שמשנה האור ועדיין יש גילוי, אבל לפי ביאור הנ"ל כולם חוץ משבירה מורים על הדרגא באלקות, ואם הדרגא המדובר, היא דרגת המסך, הרי תירוץ הנ"ל היא בלתי שכלי.

38) לפעמים רואים קצת הביטול, וכמו השמש שתמיד "משתחוה" למערב – שכינתא במערב.

39) הדגשת המעתיק להבנת הענין.

בתחתונים' היא (לא רק לתחתון בענין הצמצום, אלא גם) לתחתון במדריגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' – לכן אינו מספיק זה שעוה"ז הוא 'חומרי וגשמי' ע"ז שההארה שבו היא מצומצמת עד קצה האחרון אלא הוצרך להיות גם התהוות הרע, שיהי' מלא קליפות וס"א כו". שכאן רואים במוחש החילוק בין סתם ענין גשמיים ובין ענינים דקליפות וסט"א.

ועוד משמע מלשונו בהפנים שחילוק זו תלוי דוקא בהחילוק דשבירה וצמצום כי מיד אחר לשון הנ"ל ("נתהווה מציאות הרע") ממשיך: "דזהו שהי' הקב"ה בונה עולמות ומחריבן⁴⁰ שקאי על בנין עולם התוהו ושבירתו⁴¹" שמזה משמע שהתהוות הרע תלוי בענין השבירה. ושייכות הצמצום לענין גשמי רואים במוחש בלשונו בהע' הנ"ל ועיי"ש.

ועפ"ז יש לבאר, שג' אופני צמצום הנזכרים לגבי הענינים דזמנו של הדלקת נר חנוכה, באמת נחלקות לשנים (1) מיעוט האור עד ששייך התהוות ענינים גשמיים וחומריים – ובוזה נכלל צמצום והפסק, (2) שבירת האור עד ששייך להיות התהוות הרע (קליפות וסט"א) – שזה שייך רק לשבירה. והטעם ששני ענינים אלו מוכרחות כי לכאורה די' בשבירה בלבד), כי בירידת דרגת שקיעת החמה משרשו בקדושה מביא כ"ק אדמו"ר שני אופנים איך נשתלשלו למטה (1) (והוא בפשטות –) השמש הגשמי שבכל ערב שוקע במערב⁴² (2) (ובלשון המאמר זוהי דרגא "למטה יותר" –) התהוות הקליפות, שקיעת אור דקדושה⁴³. שכאן רואים שיש שני ירידות – אחד הוא ירידה עד לענין גשמי, שלזה הוצרך להיות צמצום והפסק, וא' הוא ירידה עד לענין דקליפות, שלזה הוצרך להיות שבירה!

אבל בזה יוסבר הלשונות (צמצום והפסק) רק בנוגע הענין דשקיעת החמה, אבל איך זה שייך לשאר הענינים דשוק ותרמודאי, ששם לכאורה יש רק אופן הב' – התהוות הרע וקליפה שלזה די' ענין השבירה?

וי"ל התירוץ ע"ז, ובהקדים שאלה נוספת: מהי הדרגא דתרמודאי למעלה? ממילא למטה הוא ענין המורדים (וכן מבואר בהמאמר), אבל בהמאמר לא נתבאר מהי שרשו למעלה?

אלא נראה לבאר, אינו דרגא כשלעצמו, אלא היא דרגא נוספת (ונמוכה) בהדרגא ד"שוק". והענין הוא: שוק כמו שהיא למטה, הוא הענין ד"טורי דפרודא" שבכללות מרמז על כללות העולם (רה"ר) שכנ"ל העולם הוא ענין גשמי וחומרי,

(40) קה"ר פ"ג, יא (בתחלתה). יל"ש עה"פ קהלת ג, יא (רמז תקסח). ובכ"מ.

(41) ראה מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ב ע' תקפג. סה"מ תרס"ג ע' נד. ה'ש"ת ע' סה. ועוד.

(42) אות ג' בהמאמר.

(43) אות ד' בהמאמר.

ולאו דוקא ענין דרע וקליפות. וזהו ההוספה דתרמודאי, שהוא הדרגא דמורדים, היינו, המנגדים שנמצאים באותו "שוק"⁴⁴, שזה מרמז על הרע וקליפות (שענינם הוא מרידה והתנגדות) הנמצאים בתוך ה"טורי דפרודא" – עולם⁴⁵.

ובזה יובן מהו הדרגא דתרמודאי למעלה – איננו, כי היא אופן (או תנועה) באותו דרגא ד"שוק" (עולם הבריאה). ולכן לא מבאר כ"ק אדמו"ר בהדיא מהו שרשו למעלה.

ועפ"ז יתורץ שאלה הנ"ל (איך שייך ענין שני הירידות לגבי שוק ותרמודאי), כי ירידה הא' (בעולם הבריאה – טורי דפרודא) גרם להתהוות העוה"ז הגשמי והחומרי. וירידה הב' (ג"כ בעולם הבריאה – טורי דפרודא) גרם להתהוות ה"תרמודאי" שנמצאים בעוה"ז ומורדים במלכות שמים שזהו ענין הקליפה וסט"א.

אבל עדיין צריך ביאור⁴⁶ למה משנה הסדר מכפי שנשנה תחלה, כי לגבי כללות הענין כתב "...או הפסק או צמצום..." וכאן לגבי הענינים דזמן הדלקת נרות חנוכה כתב "...ע"י צמצום והפסק...?"

וי"ל שלגבי כללות הענין מונה אותם בסדר ד"מן הכבוד אל הקל" (כנ"ל אות ג') ולכן הפסק מנוי ראשון כי היא תכלית ענין ההעלם וצמצום היא רק בדוגמתה. אבל לגבי הענינים דזמן הדלקת נרות חנוכה, מונה אותם בסדר ד"מן הקל אל הכבוד", ובהכרח שכן, כי לפי ביאור הנ"ל "צמצום והפסק" מורה רק על הירידה באופן הא' – התהוות ענין גשמי וחומרי, ושבירה מורה על הירידה באופן הב' – התהוות הקליפות, היינו תחלה ירידה רק לגשמיות "קל" ואח"כ ירידה לקליפות "כבוד". ולכן משנה הסדר ל"צמצום והפסק" כי צמצום היא "קל" לגבי הפסק "כבוד".⁴⁷

44) וכפירוש הפשוט בגמרא שם, שמפרש המימרא "עד שתכלה רגל מן השוק" ושואל "זעד כמה?" וע"ז בא התירוץ "עד דכליא דיגלא דתרמודאי". וכפירוש רש"י: "שם אומה מלקטי עצים דקים ומתעכבים בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשכה..." היינו שהתרמודאי נמצאים באותו שוק.

45) ענין זה, אפשר לדמות לביאור המובא בהמאמר (אות ה') לגבי הענין דריגלא (דתרמודאי): "ורגל מן השוק הוא ריגלא דתרמודאי, היינו שבהשוק נמצאים מורדים והם גם מהלכים בו (כי רגל מורה על הליכה), ומן וע"י השוק", היינו שענין דרגל אינו דרגא כשלעצמו אלא היא תנועה במצבו דהמורדים. אבל אינו דומה לגמרי (והא ראי', שתרמודאי נזכר ביחד עם שוק, ולא ריגלא), כי המורדים הוא מציאות חדשה בהשוק (כבפנים), ולא רק תנועה, ולאפוקי מריגלא, שהוא רק תנועה במצב המורדים. 46) וכפי שנשאל באות א'.

47) ולפי חילוק הנ"ל (אות ג') וגם הביאור שם, צ"ל שבנוגע כללות הענין סידרם לפי תקיפת מיעוט האור הנפעל ע"י הצמצומים – הפעולה בהאור, אבל בנוגע הענינים דזמן הדלקת נרות חנוכה סידרם לפי תקיפת התוצאה הנפעל ע"י הצמצומים, ולכן שבירה נמנית לבסוף אע"פ שכאן מונוה "מן הקל אל הכבוד", כי בנוגע התוצאה שבירה היא תקיף באין ערוך להשאר.

ועוד, בהבנה זו יתאים⁴⁸ למה מחלק כ"ק אדמו"ר הענינים דצמצום והפסק להענין דשבירה ב"וכו" (מלבד ה"וכו" שכתב אחר שבירה) כי בצמצום והפסק מרמז לירידה הא' (גשמיות) ובשבירה מרמז לירידה הב' (קליפה).
כ"ז הוא בדא"פ וברשות המעיר להעיר.



סוגיית מלאכי מט"ט וסנד"ל

הת' רפאל מנחם נחום שי' וגנר
תלמיד בישיבה

הקדמה כללית

ביאור הענין איך חנוך ואלהיו נעשו מלאכי מט"ט וסנד"ל

כתיב¹ "ויתהלך חנוך את האלקים, ואיננו כי לקח אותנו אלקים". ות"י, "ופלח חנוך בקושטא קדם ה', והא ליתוהי עם דיירי ארעא, ארום אתנגיד וסליק לרקיע במימר קדם ה', וקרא שמי' מטטרו"ן² ספרא רבה".

וכתוב בעמק המלך³ "מטטרו"ן הוא שר העולם, מפני שהוא מחלק מזון לכל שרי אומות העולם, והוא חנוך נער, שהוא דוגמת נער ישראל ז"א, והיא נשמת אדה"ר שפרחה ממנו קודם שחטא, וזכה בה חנוך, לכן נכנס חי לג"ע. והנה גופם של אליהו וחנוך נעשה מהם צורה, כי מן חנוך נעשה מטטרו"ן, ומן גופו של אליהו נעשה סנדלפון".

וכתוב בספר היכלות⁴ "אמר ר' ישמאל, א"ל מטטרו"ן מש"ה הדר מרום כל, כיון שלקחני הקב"ה בשמשות, לשמש את כסא הכבוד ואת גלגלי המרכבה ואת כל צרכי השכינה, מיד נהפך לי בשרי לשלהבת אש וגידי לאש לוחטת ועצמותי לגחלי רתמים, ואור עפעפי' לזוהר ברקים וגלגלי עיני לפידי אש בוערות וגוף קומתי לאש יוקדת, ומימיני חוצבי להבות אש ומשמאלי בערו לפידי אש, וסביבותי נפרחת רוח סערה וסופה וקול רעש גדול נרעש מלפני ומאחורי".

והנה לבאר שם מטטרו"ן, פרש"י שהוא מנהיג⁵, וכעין זה כתב הרמב"ן⁶ שהוא מורה דרך, והוא שר הפנים ושר העולם. וכמ"ש בחידושי אגדות⁷ "ומה שנק' מטטרו"ן שליח יותר משאר המלאכים, כי כל המלאכים פועלים כל אחד פעולה מיוחדת מתאים אליו, אבל מטטרו"ן פעולתו מעין פעולת השי"ת (אף שיש חלוף

(1) בראשית ה, כד.

(2) כתב ה"תורה לשמה" שמותר להזכיר בפה את השם מטטרו"ן, כיון שביאר המילה הוא מנהיג, (עייני להלן) אולם כתב שאם מתכוונים למלאך עצמו לא לומר שם זה. וכן הביא שם בשם רבי חיים ויטאל (וכן כתב הקו הישר פנ"ו) שהאריז"ל הי' נוהג לא לומר שם זה. וכן בספרי חסידות מביא רק ראשית שמו, "מט"ט".

(3) עולם היצי' פרק ב'.

(4) והוא ס' חנוך (הובא בריקנטי בראשית שם) פרק יד.

(5) על המדרש ב"ר ה, ד.

(6) עה"ת שמות יב, יב.

(7) למהר"ל סנהדרין לח, ב.

שאין תכלית ביניהם, מ"מ מעין פעולת השי"ת פעולות שלו), ולכך הוא נק' שליח, כי השליח פועל כאשר שם בידו המשלח" וכו'.

הקדמה פרטית

ביאור הענין דמלאך מט"ט ע"פ דרך החסידות

והנה בענין מט"ט מבאר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, בהמאמר ד"ה כי אראה שמ"ק⁸, שמזה באים ליסוד גדול בהבנת הסוגיא דמלאך מט"ט: "וכמו"כ יובן בענין מט"ט שרו ש"ע שנק' נער, דהיינו שנתצמצם בו האור דאצי', והוא בבחי' תכלית הקטנות עד שאפ"ל מקור על עולמות ונבראים בע"ג.

וזהו מה שמט"ט הוא בחי' שם שד-י, וכמו שפרש"י ע"פ "כי שמי בקרבו"⁹, דמט"ט בגמט' שד-י, וידוע משארז"ל¹⁰ בפי' שד-י "שאמר לעולמו די", שהוא בחי' הגבול, ובכדי שיהיו העולמות בבחי' גבול, זהו ע"י התלבשות אור האצי' במט"ט, ששם מתצמצם האור עד שיכול להיות מקור לגבול כו'.

אמנם לכאן צ"ל איך מאיר האור במט"ט, מאחר דאור האצי' הוא בבחי' א"ס כו' כנ"ל, וא"א לנבראים לקבל את אור האצי', וא"כ איך אפשר שיתלבש האור במט"ט, ואם נא' דמדרי' מט"ט חלוק מכללות הנבראים דבי"ע שאפשר לקבל את האור דאצי', א"כ אינו מובן היאך מתצמצם האור ע"י להיות מקור לבי"ע, ובפרט לנבראים דעולם העשי' כו'. דהנה במקובלים יש דעות בענין מט"ט, אם הוא מל' דאצי' או מלאך, ולפ"ז ממ"נ יקשה אם הוא מל' דאצי', איך הוא נעשה מקור ממש לעולמות ושנק' שרו ש"ע, והלא אצי' הוא בחי' א"ס כו', ואם הוא מלאך איך ביכלתו לקבל את אור האצי' כו'.

אך הענין הוא דהנה בגמ' יבמות¹¹ נאמר "נער הייתי"¹² שרו ש"ע אמרו, פרש"י שר העולם מלאך, ובתוס' שם הקשו דבפייט אי' דנער הוא מט"ט, ובפייט אחר אי' דמט"ט הוא שר הנהפך לאש מבשר דהיינו חנוך, וא"א שיהי' חנוך שר העולם דבפ' אלו טהרות¹³ אי' דבשי"ב אמר שר העולם ישמח ה' במעשיו, וחנוך לא הי' במעשה בראשית כו'.

(8) סה"מ תר"ס ע' קכד ואילך.

(9) שמות כג, כא.

(10) בראשית רבה פרשה מו, ג. חגיגה יב, א.

(11) טז, ב.

(12) לו, פ"ה.

(13) חולין ס, א.

ויש לתרץ זה ע"פ מה דאי' בספד"צ¹⁴ כתי' ויתהלך חנוך את האלקים וכתי'¹⁵ חנוך לנער ע"פ דרכו לההוא נער הידוע כו'. ונמצא מפרש דחנוך הוא מלשון חנוך לנער, וידוע שבחי' החינוך הוא ממדרי' עליונה מאד, וכמו עד"מ כשמחנכין את הנער לילך לבית הספר הרי זקנים וגדולים הם המחנכין אותו ונותנים לו מתנות גדולות כו'. ועד"ז יובן בענין חנוך לנער לההוא נער ידוע, דנער הוא מט"ט והוא זקן כו' כידוע ומבואר במ"א.

וזהו בחי' חנוך בן ירד שהוא בחי' האצי' שבמט"ט. ולפי"ז יש לתרץ קושית התוס' דשר העולם הי' משימ"ב והוא בחי' מט"ט בעצמו, אכן חנוך הוא בחי' הפנימיות שבמט"ט דהיינו בחי' חנוך לנער כו', די"ל שג"ז נמשך במט"ט בעת ברה"ע, והו"ע נשמת חנוך שירד אח"כ למטה בעולם עשי' וחזר ונתעלה למעל' כו'. והיוצא מזה שיש במט"ט ב' מדרי', דחיצוניות מט"ט הוא בחי' מלאך והוא הנק' שר העולם כמו שפרש"י שהוא מלאך, והפנימיות שלו שהוא בחי' נשמה שז"ע חנוך כו'.

וממשיך שם¹⁶, "אך הענין הוא דזהו מצד הב' מדרי' שבו, בחי' פנימיות וחיצוניות, דהפנימיות שלו הוא בחי' נשמה והחיצוניות הוא בבחי' מלאך. (ובזה הוא חלוק מכל המלאכים, דבכל המלאכים גם הפנימיות שלהם שהוא בחי' הנפש שלהם הוא מבחי' האור החיצוני שמאיר ע"י חיצוניות הכלים¹⁷, ובמט"ט הפנימיות שלו הוא בחי' נשמה דחנוך, וי"ל דגם בבחי' החיצוניות שלו יש בחי' נפש כמו בכל המלאכים והוא מבחי' חיצוניות דע"ס דאצי', אמנם אמיתית הפנימיות שלו הוא בחי' נשמה דשרשה מבחי' פנימיות הכלים ופנימיות האור כו').

ולכן מצד הנשמה להיותה בבחי' אלקות ממש גם כמו שירדה בבי"ע יכולה לקבל את האור דאצי' ומצד בחי' החיצוניות שלו שהוא בבחי' מלאך מתצמצם ומתעלם האור עד שנעשה מקור לעשי' כו'. ונמצא מט"ט הוא כמו ממוצע שכולל מב' המדריגות דפנימיותו הוא מבחי' אצי', וחיצוניותו הוא מלאך דיצי', ובו וע"י בא האור דאצי' להיות מקור לעולם עשי', מפני שמתצמצם האור בבחי' החיצוניות שלו, ובחי' זו נק' שרו ש"ע כמו שפרש"י שהוא מלאך לפי שמתצמצם האור לפ"ע העולם כו'.

וזהו נער הייתי שרו ש"ע אמרו שבחי' נער מורה על הצמצום ועי"ז הוא בחי' שרו ש"ע, ומ"מ דוקא מט"ט הוא שר העולם דמצד הפנימיות שלו הוא כלי לאור

(14) = בספרא דצניעותא, זח"ב קעט, א.

(15) משלי כב, ו.

(16) ע' קכח.

(17) ועמ"ש בסי' שער הק"ש ד"ה להבין ההפרש בין ק"ש לתפלה.

האצי' כו'. וזהו ג"כ מה שנק' הדיוט מפני שמצמצם ומעלים על האור עד שאינו בערך לגבי מקורו, משו"ז נק' הדיוט, וכו'.

ומ"מ אמר בזהר שנק' הדיוט לגבי מארי' היינו לגבי האצי', אבל לגבי הנבראים הוא גבוה במדר' הרבה מהם, שהרי מתלבש בתוכו אור האצי' והוא בחי' שרו ש"ע כו'. ובגמ' ב"מ¹⁸ אי' ר"מ הי' דורש ל' הדיוט, ופרש"י לשון שהרגילו ההדיוטות לכתוב שלא כתקנת חכמים.

נמצא לשון הדיוט הוא מה שההדיוט כותב שאינו ע"פ אמתת החכמה דתורה, וכמו מעשי אומן ומעשה הדיוט, דמעשה אומן הוא שהאומן עושה את הדבר מכוון ע"פ החכ' שיש בזה, משא"כ ההדיוט עושה אינו מכוון ע"פ החכ' שיש במלאכה ההיא כו'.

וי"ל דענין זה במלאך מט"ט, הוא מה שמט"ט נק' נעלא דשכינתא לפי שנעשה בבחי' מכסה ולבוש לבחי' מל' דאצי', וכמו הנעל שעשוי מעור ומכסה על הרגל כמו"כ מט"ט מכסה ומסתיר כו', והו"ע הפרסא המפסקת ומעלמת על אור האצי' וכו'¹⁹, ועד"ז הוא בענין הפרסא שהן אותיות בלתי מסודרים שהן מעלימים ומסתירים על האור לגמרי, ונמשך רק הארה מצומצמת שבאין ערוך לגבי האור הקודם כו'.

וזהו"ע לשון הדיוט שאינו נכתב ע"פ אמיתית כוונת חכמת התורה, שזהו כענין אותיות הבלתי מסודרים ע"פ השכל ואז האותיות מצ"ע מעלימים ומסתירים כו'. וכן הוא במט"ט שהוא בבחי' נעל ופרסא המפסקת שמעלים על האור שנמשך בחי' הארה מצומצמת מאד שיוכל להיות מקור לנבראים ועש"ז נק' הדיוט לגבי מארי' כו'." עכ"ל.

והנה מאמר זה הוא יסוד גדול בהבנת הענין דמלאך מט"ט, וכו"כ ענינים בנוגע לפעולותיו מובן מהנ"ל, וע"ז באתי לדון על כמה ענינים שהובאו לעיל בהמאמר, ולבאר וללקט מעט מזעיר מהביאורים במהות מלאך מט"ט, המפוזר בתורת הנסתר, (וכידוע ש"דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במק"א") ולצרף הביאורים השונים באופן ד'אחד באחד יגשו', להשלים ציור שלם כפי הראה לענ"ד

(18) קד, א.

(19) ועמ"ש בלקו"ת ד"ה מה יפו פעמיך בנעלים רפ"ב.

שער מט"ט

א.

ביאור הענין דפנימי' מט"ט

הנהגה מבואר בהמאמר, דאור האצי' מאיר במט"ט ע"י פנימיותו שהוא נשמת חנוך, וזה הי' כבר בעת ברה"ע וירד למטה בתוך גופו של חנוך וחזר ונתעלה, וצ"ל דאם הי' פנימי' מט"ט קיים מאת ברה"ע, מדוע הוצרך נשמתו לירד למטה בעוה"ז בכלל, ובפרט בזמנו של חנוך בדור המבול.

וי"ל הטעם לזה, עפמ"ש בזהר חדש²⁰: מתוך יראת ה' שהלך (חנוך) בדרך אמת מתוך הארץ (היינו בהיותו בארץ התחתונה), הוא מצא האור (היינו הלבוש דמט"ט)²¹ שאבד אדה"ר, שנטמן אותו האור בג"ע.

ועלה למע' ²², ולא נתיישב במקומו, כי לא הי' נשלם מכל צדדי²³, כי את השלימות שלמטה הי' חסרה, כי בשביל חטאו של אדה"ר נאבד ממנו²⁴, ירד למטה, ונגנו בתוך עצי הגן, ונתפשט שם בכל צדדי הגן, עד שנולד חנוך בן ירד.

כיון שנולד הי' נמצא סמוך לגן, ואז התחיל אותו האור להאיר בתוכו, ועי"ז נתגדל בגדלות של קדושה, ושכן עליו זה האור (של הלבוש) והתחיל להתנוצץ בתוכו²⁵, נכנס לתוך לג"ע²⁶, ומצא שם את עץ החיים, וענפיו ופירות האילן²⁷, והריח בהם²⁸, ואז נתיישב בתוכו רוח ההוא של אור החיים²⁹.

באו שלוחים מלאכים העליונים³⁰, ולמדו אותו חכמה עליונה (כדי שיהי' מורגל בסדרי העבודה), ונתנו לו ספר שהי' גנוז תוך עץ החיים³¹, ולמד ממנו וידע את

(20) תרומה נג א. הובא כאן בתרגום חפשי (ההערות דלהלן הם ע"פ פי' הרמ"ק ושאר המפרשים).

(21) ראה פי' הרמ"ק ע"ז הובא להלן.

(22) דהיינו שעלה זה הלבוש למע' אל מקום מט"ט.

(23) כי היחוד צריך שיהי' כולל מנקודה התחתונה עד מקומו של מט"ט, וזה הלבוש של מט"ט נפגם בחטא אדה"ר לכן היחוד שהי' אז הי' גרוע מצד התחתונים.

(24) זה הלבוש, ואי אפשר שיעלה אל מקומו במט"ט כי הוא פגום ולא נשלם.

(25) כענין הנשמה בגוף, ע"י שנתגלגל בו נשמת אדה"ר, והיחוד שהי' ראוי לאדה"ר לעשות עשה הוא, ועי"ז אותו הלבוש התחיל להשתלם, שכבר הי' גוף קדוש למטה לעבוד להקב"ה כדי לגרום יחוד העליון, וחנוך הוסיף עוד בעבודת קונו, ועי"ז התחיל לחזור העטרה ליושנה, אבל לא בשלימות.

(26) כמו שהי' אדה"ר בג"ע קודם חטאו.

(27) שהוא אור הנמשך מהיסוד.

(28) להתבונן איך הי' עבודתו להמשיך את היסוד להתייחד בנן שהוא סוד המל'.

(29) שהוא הלבוש הנזכר כדי לגרום היחוד.

(30) כי סוד העבודה שהי' אדה"ר יודע, בסוד "לעבדה ולשמרה" לא ידע חנוך.

(31) וזה הספר הי' ספר גשמי ממש, שבו הי' מבואר סוד סדר העבודה אל היחוד, והספר הי' סדר מדרגת חנוך.

דרכיו של הקב"ה, והשתדל (ועסק ללכת) אחריי³², וזהו שכתוב "ויתהלך חנוך את האלקים"³³, עד שאותו האור (היינו אותו הלבוש הנזכר) נשלם בתוכו³⁴.

כיון שאור הזה נשלם למטה (בחנוך), רצה (זה הלבוש) לעלות למקומו³⁵, אבל בכדי להראות אותה השלימות (שנעשה) בסוד של חנוך³⁶. (הנה) יום אחד נכנס (חנוך) בג"ע³⁷, (ושם בג"ע) הראו לו (המלאכים) הנסתרות שבגן³⁸, הניח (והשאיר) את ספר ההוא וכל מה שראה בחוץ³⁹ (בעוה"ז), ו(ספר ה) הוא מוצנע בין החברים⁴⁰.

ואח"כ⁴¹ נתלבש האור (של הלבוש הנזכר) בתוך הלבוש (של גוף חנוך⁴²), כדי להראות למע' (בעולם המלאכים⁴³), כדי שיתביישו ע"י כל אותם (המלאכים) שקטרגו לפני קונם (ואמרו לפניו⁴⁴) דלא יברא את האדם בעולם (ועתה יתביישו מגדולתו).

וזהו שכתוב "ואיננו כי לקח אותו אלקים", ואיננו – בזה העולם (כי נשאר חי בג"ע), ואיננו כמו שהי' בעוה"ז (ר"ל שאין גופו גשמי עוד אלא שנודרך), כי לקח אותו אלקים – לצורה אחרת (היינו לצורת מלאך). בזה (הלבוש) הוא תמיד נער, וסוד זה בארנו (עה"פ) "חנוך לנער ע"פ דרכו" (פי' חנוך שנעשה נער, מתנהג העולם ע"פ דרכו) שהוא ינהיג את כל העולמות (ברחמים⁴⁵), גם כי יזקין לא יסור ממנה",

32) דהיינו אחרי דרכי ה', ומשם ידע לעבוד את העבודה הראוי', עד שזכה אל מעלת אדה"ר קודם חטאו.

33) כי ידע את דרכי עבודת האלקים בתוס' התעוררות חכ'.

34) ואז עדיין בכל עת ההיא הי' חנוך נכנס לג"ע ויוצא לעולם הגשמי הזה כאדם קודם שחטא.

35) להיות במט"ט לעורר את היחוד בכל העולמות.

36) שהוא נולד בגוף גשמי, כי אדם בגוף גשמי צריך אל היחוד, כעין שעשה הקב"ה לאדה"ר שבראו עפר מן האדמה, ואח"כ נתנו בג"ע כדי שייחד שם את יחוד העליון, לכן הי' סדר לקיחתו של חנוך על סדר הזה, כדי שיהי' הוא חנוך למטה ומט"ט למע'.

37) כדרכו תמיד שהי' יוצא לעולם הזה, וחזור ונכנס לג"ע, ולומד שם כדי שיוזכך חומרו ויתדבק בהקב"ה.

38) ונכנס הרוחניים שלא הי' לו רשות עד עתה ליכנס שם, ורצה להשאיר לעולם, לכן מה עשה כדי לזכות את הרבים.

39) והוסיף בו מסיפורי ג"ע כל מה שראה שם, ועוד השאיר בעולם חיבור מענינים אחרים שחיבר.

40) וחידושי מפורים בקצת מקומות בזהר ובתקונים.

41) שכבר נתיימש חנוך לשוב עוד לעוה"ז.

42) שהי' ממש גופו גשמי, כדי שיעלה קילוסו של הקב"ה מגוף גשמי, ולזה לא מת חנוך כשאר הצדיקים, אלא שנתלבש באור נשמת אדה"ר, ונהפך גופו ללפיד אש.

43) עד כמה יכול האדם לעלות במעשיו הטובים אם הוא מתגבר בעבודתו ית', כי כל יחוד העליון נעשה ע"י, וכל שרי גדודי מעלה ומטה ממשלתו, והוא ראש לכל הממשלות, והוא נמצא בכל העולמות.

44) "מה אנוש כי תזכרנו" וכו', תהלים ח, ה.

45) כי הוא נעשה שר העולם, והוא שואב תחילה את השפע מלמע', וממנו נשפע לכל שרי צבאות חיות ואופנים ושרים.

כי תמיד נמצא בו (הוא תמיד נמצא בבחי' רוח בעולם היצי', ושם) הוא חוזר להיות נער.

ב.

ביאור הטעם שפנימיותו של מט"ט הוא נשמת חנוך

והנה מהנ"ל מובן, הטעם שהי' צורך לנשמתו של חנוך לירד למטה ולהתלבש בגוף.

אבל עדיין אינו מובן, מדוע הי' זה דוקא בדורו של חנוך ולא בדור אחר. וי"ל עפמ"ש בויק"ר⁴⁶ "כל השביעין חביבין לעולם", וכו' בדורות, אדם, שת, אנוש, קינן, מהללאל, ירד, חנוך, וכתוב ויתהלך חנוך את האלקים".

וכ"כ הבעל הטורים⁴⁷ "ובחר בחנוך שהי' דור שביעי, שהקב"ה חפץ בשביעיות⁴⁸, וכן משה שהי' שביעי לאברהם כתיב ביה⁴⁹, ומשה עלה אל האלקים". וכ"כ הרבינו בחיי "וראוי הי' לכך כי הי' שביעי לדורות, והי' כנגד יום השביעי שהוא יום החיים שכולו שבת ומנוחה⁵⁰, לפיכך זכה לחיי עד".

והנה יש לבאר זה ע"ד החסידות: דהנה בענין מעלת השביעי מבואר בהמשך אשר ברא תרפ"ט⁵¹, ד"איתא בזהר⁵² השביעית היא מקיימת את כולם, ומהשביעית מתברכין כולם ודאי, וכו'. וזהו האי שביעה, ברכה השביעית שהיא בספי' המל' איהו מקיים כולא, דכל הספי' משפיעים בספי' המל', ושם הוא מקום דהגדלה בתוספת וריבוי, ולזאת מהאי שביעה מתברכין כולא ודאי, לפי שהמל' היא מושרשת בהעצמות ב"ה, וכו'. דגם בארץ הלזו הגשמית יחי' גילוי בחי' אחד".

ומזה מובן בנוגע להשביעי, שהשביעי חביב מפני שהוא משלים את הששה שקדמוהו עד שנעשה משפיע להם, וכו'. ובנדו"ד בנוגע להשביעי שבדורות, י"ל שחנוך הוא המשלים את הששה שקדמוהו, ובפרט הראשון שהוא אדם. ועפי"ז מובן מש"כ בזהר חדש, שחנוך השלים ותיקן את האור (הלבוש) שאבד ונפגם ע"י אדה"ר, שהטעם לזה הוא שדוקא חנוך שהוא השביעי השלים ותיקן את הראשון.

(46) אמור פרשה כט, יא.

(47) בראשית שם.

(48) פסיקתא דר"כ פכ"ג.

(49) שמות יט, ג.

(50) ר"ה לא, א.

(51) שאמר כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ בחתונת כ"ק אדמו"ר נשי"ד, בריש המאמר (בע' 86) ובהמשך ד"ה כל הנהגה שאמר בסעודה למחרת, בסוף המאמר שם (בע' 103).

(52) ח"ב קס"ט, ע"ב. בתרגום חפשי.

וי"ל הטעם שדוקא נשמת חנוך הוא הפנימי' דמט"ט, עפמ"ש בזהר חדש (שם), שע"י עבודתו של חנוך שהשלים את האור שפגם אדה"ר, זכה לעלות למע' להיות הפנימי' מט"ט. וביאור הענין י"ל עפמ"ש הרד"ק⁵³, כי בשעה שברא הקב"ה לאדה"ר, לא בראו אלא כדי שבמעשיו ייחד את יחוד עליון, ולזה מיד כשנברא הלבשו הקב"ה בלבושו של מלאך מט"ט שהי' ראש לכל גדודי העולמות, שבוה הלבוש יעבוד להקב"ה ויגרום יחוד עליון.

והנה אדה"ר קודם חטאו הי' נמצא בכל העולמות, והי' מייחד (יחודים) למטה בג"ע התחתון, ומזדכך ועולה להיכל קדש הקדשים שבג"ע של מע', והכל בבת אחת כרגע. אבל כשחטא אדה"ר ונפגם הלבוש הזה של מט"ט ונסתלק ממנו, מפני ששלימותו תלוי בהיותו כולל כל העולמות, להיות סוד היחוד הזה קושר ממטה למע'. ואחר שנסתלק לבוש הזה מאדה"ר נגזו בג"ע התחתון, וכשבא חנוך מצא את לבוש הזה ונתלבש בו, וכו'.

ג.

הקשר בין הנ"ל לחייו של חנוך

אך לכאור' קשה ע"פ מש"כ בספר היכלות⁵⁴ "אמר רבי ישמעאל אמרתו למטטרו"ן מפני מה אתה נק' בשם קונך בשבעים שמות, ואתה גדול מכל השרים גבוה מכל המלאכים וחביב מכל המשרתים ונכבד מכל הצבאו', ורב מכל האדירים במלוכה בגדולה ובכבוד, ומפני מה קורין אותך בשמי מרומים נער, השיב ואמר לי מפני שאני חנוך בן ירד, כשחטא בני דור המבול וסרחו במעשיהם, וכו'.

נטלני הקב"ה מבניהם להיות עד עליהם בשמי מרום לכל באי עולם שלא יאמרו רחמן אחזרי הוא, וכו'. לפיכך העלני בחייהם לעיניהם לשמי מרום להיות עד עליהם לעולם הבא וזוגני הקב"ה במרום לשר ולנגיד בין מלאכי השרת". וצ"ל איך מתאים זה עם מש"כ בהזהר חדש (שם). שחנוך עלה למע' ע"י עבודתו במשך חיו לתקן הלבוש דאדה"ר, כדלעיל, עיי"ש.

וי"ל הביאור בזה עפמ"ש בתו"ח⁵⁵ "והנה שרש⁵⁶ נשמות גבוהות מאד שהן בחי' שמיטה ראשונה בבחי' חסדים⁵⁷ וכו', והן נשמת חנוך ונשמת משה, וכו'. והענין הוא, לפי שעד חנוך הי' התגברות כח יניקת החיצוני' ביותר, כמו בדורו של אנוש

(53) אור יקר פי' על הזהר שם אות יב עיי"ש.

(54) פרק ג.

(55) פרשת שמות מג, ע"ד.

(56) כצ"ל דלא כהנמצא בפנים עיי"ש.

(57) לפ"ד ס' התמונה, ולפ"ד האריז"ל הוא מבחי' התוהו.

שהוחל לקרוא בשם ה', והי' רובם טועים אחר אמונות זרות לעבוד לכו"מ כו', מצד ריבוי המשכות דגבורות קשות, שהוא פסולת הגבו' העליונה שנפלו למטה בשמיטה זו, שהוא מבחי' הדין וכו'.

וע"כ ירד נשמת חנוך בשמיטה שקדמה, שגבוה מאד נעלה מעולם שלנו, כדי לתקן ולהעלות כל הניצוצות דקדושה שנפלו בדור אנוש והבאים אחריו, ועכ"ז דורו של נח נאבדו במבול. ואמנם גם זה שהי' הצלה לעולם ע"י נח ובניו ש"מאלה נפצה⁵⁸ כו', ג"כ הי' ע"י חנוך ובנו מתושלח כו', שאם לא עבודת חנוך בזה, הי' העולם השפל הזה חשוך מאד בהתגברו' כוחות החיצוני' עד שלא הי' אפשר להציל גם לנח ובניו כו' וד"ל".

ומהנ"ל מובן שעבודתו של חנוך בעוה"ז הי' להשלים הדורות שקדמוהו וגם הבאים אחריו, ולהציל העולם – דהיינו שעלה למע' לא רק להיות עד על מעשי הקב"ה שרחמן הוא, אלא גם להעיד על גדולת האדם⁵⁹ כמ"ש בזהר חדש (שם) כדי להראות למע' (בעולם המלאכים), כדי שיתביישו ע"י כל אותם (המלאכים) שקטרגו לפני קונם (ואמרו לפניו) דלא יברא את האדם בעולם (ועתה יתביישו מגדולתו)⁶⁰.

ד.

הו"א בהבנת החילוק בין מט"ט והפרסא

והנה מש"כ בהמאמר שמצד הפנימי' דמט"ט שהוא בחי' נשמה דחנוך, מקבל את האור דאצי', ומצד החיצוני' דמט"ט שהוא מלאך ושרו ש"ע הוא מתצמצם ומתעלם האור, עד שיכול להיות מקור לבי"ע. והנה צ"ל מדוע צריך שיתעלם אור האצי' במט"ט, הלא בסדר השתלשלות יש פרסא בין אצי' ובי"ע, וענינו ותפקידו של הפרסא הוא להתעלם האור דאצי' להיות מקור לבי"ע.

וכמ"ש באוה"ת⁶¹ "אך הענין יובן עפמ"ש⁶² "והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדה"ק", והוא כעין מסך ופרסא, דת"א מסך פרסא, שאם הי' השפע נמשכת מאצי' לבי"ע בגילוי ע"ד מעילה לעלול, לא הי' התהוות המלאכים ולא ריבוי התחלקות, וכ"ש שלא הי' התהוות הגשמיות מן הרוחניות.

(58) בראשית ט, יט.

(59) עיין בספר היכלות פ"ד

(60) ועיין לעיל בהערות שם, פי' הרד"ק ע"ז.

(61) בראשית חלק ד ע' 1434.

(62) שמות כו, לג.

אלא כ"ז נעשה ע"י שיש פרסא ומסך שמעלים ומסתיר האור, שרק נמשך אור של תולדה, ומתהוים עי"ז בבחי' יש מאין". וצ"ל איך מתאים הנ"ל עמ"ש בהמאמר שמט"ט הוא המעלים ומתצמצם האור דאצי'.

והנה להבין זה צלה"ק תחילה ענין המשכת האור דאצי' לבי"ע, דהנה כתיב באגה"ק⁶³ "והנה ראשית היש הנברא ותחילתו, הן הכלים די"ס דבי"ע, וגם האורות נפש רוח, ונבראו מבחי' הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות, והן הלמ"ד כלים דמל' דאצי'⁶⁴", עיי"ש.

ומהנ"ל מובן דבהתהוות היש ישנם ב' מדרי': הא' הוא למ"ד כלים דאצי' שיוורדים ונעשים עתיק לעולם הברי'⁶⁵. והב' הוא האורות דנפש רוח⁶⁶ והכלים די"ס דבי"ע, שאז מתחיל ההתהוות דיש מאין. והנה בכדי שיוכל להיות התהוות היש דבי"ע מהאין דאצי', הי' צריך להיות פרסא ביניהם, וכנ"ל שענין הפרסא הוא שמתצמצם הלמ"ד כלים דאצי', (ומעלים על היו"ד כלים דראש).

ועפי"ז לכאו' י"ל שמט"ט – היא היא הפרסא, והוא דרגא בסדר השתלשלות, לפי שמלאכים הם שלוחי השפע, כמ"ש בלקו"ת⁶⁷ "פי' יערי נק' המלאכים שהם נק' עצי שטים עומדים, ונק' עומדים כמו שרפים עומדים כו', ועליהם נאמר "ויצמח ה' אלהים כו', כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל"⁶⁸, שהם בחי' המאכל שבהם, וע"י מגיע ההשפעה לישראל ולכל העולם הן ברוחניות הן בגשמיות.

כמארז"ל⁶⁹ "אין לך עשב מלמטה שאין לו מלאך מלמעלה" כו', גם ברוחניות ההשפעה להיות חכמה ובינה כו'. הגם כי ה' יתן חכמה, הנה המלאכים הם השלוחים שהם שלוחי ההשפעה, כי להיות אור א"ס ב"ה יורד ומשתלשל כ"כ, א"א כ"א ע"י צמצומים רבים במדרגות שונות וכמה דרגין על דרגין כו', והם הם בחי' המלאכים שבכל עולם שהם כלים לאור א"ס ב"ה שמתצמצם ומתלבש בתוכם, ומהם מקבלים נש"י אהבתם לה".

63 סי' כ ד"ה איהו וחיוהי חד.

64 באצי' הרי גם הכלים, ואפי' חיצוניות הכלים של מל' דאצי' הם אלקות, ובחיצוניות הכלים של מל' דאצי' במתלבשים בעולמות בי"ע להיות להם נשמה וחיות – יש בכל אחד מהם שלש הבחי': פנימי, אמצעי וחיצון, או כפי שכתוב לפעמים הלשון סת"ד: סוף, תוך, ראש, – הרי שכל עשר הספי' שבמלכות עם השלש הבחי' שבכל אחת מהן – הם למ"ד כלים, המתלבשים בבי"ע והם ענין של אורות ושל נשמה לספי' של בי"ע.

65 שהן בעיקר העשר כלים דראש (נשמה).

66 שנתהוים מהעשרים כלים דתוך וסוף (רוח ונפש).

67 שה"ש לב, ב. ד"ה אכלתי יערי עם דבשי.

68 בראשית ב, ט.

69 בראשית רבה פרשה י, ו. זח"א רנ"א, ע"א.

ועד"ז במט"ט ששמו כשם רבו, ו"פעולתו מעין פעולת השי"ת", הוא הפרסא שהוא מתצמצם ומעלים האור דאצי', בכדי שיוכל להיות התהוות בי"ע ונבראים נפרדים. וכמ"ש בהמאמר⁷⁰ "וי"ל דענין זה במלאך מט"ט, הוא מה שמט"ט נק' נעלא דשכינתא לפי שנעשה בבחי' מכסה ולבוש לבחי' מל' דאצי', וכמו הנעל שעשוי מעור ומכסה על הרגל כמו"כ מט"ט מכסה ומסתיר כו', והו"ע הפרסא המפסקת ומעלמת על אור האצי'".

ה.

הטעם שבאמת א"א לומר כן וביאור ענין הפרסא

אבל באמת א"א לומר כן, שהרי בהמאמר כתב⁷¹ "וא"כ איך תהי' התהוות הנבראים שהן בע"ג ממש מן הארץ לרקיע מהלך ת"ק שנה עובי כל רקיע כו', דהשמים והארץ וכל צבאם הם בבחי' בע"ג, ובפרט בנבראים דעולם עשי' שהן במציאות יש ודבר ממש עד שנראה לנפרד לגמרי, ואיך תהי' התהוותם מע"ס דאצי' כו'".

וכתב בהערה שם⁷² "והגם שיש פרסא המפסקת בין אצי' לבי"ע, שהפרסא מסתרת ומעלמת על האור דאצי' כו' כידוע. מ"מ הרי הכלים דע"ס בקעו את הפרסא ונמשכים גם למטה מהפרסא, וגם האור מאיר בהם, וכמ"ש באגה"ק⁷³, שגם הארת הקו שהי' מאיר במל' דאצי' בקע הפרסא עמהם ומאיר בהם בבי"ע כמו באצי' ממש כו'".

וממשיך בהמאמר "לזאת הוצרך להתצמצם האור בבחי' מט"ט שנק' נער ואנפי זוטרי, כי הנה הנער הוא בציור האברים והכחות כמו הגדול, אלא שהכל הוא בבחי' קטנות וצמצום בתכלית". ומהנ"ל מוכח שא"א לומר שמט"ט הוא הפרסא, שהרי הכלים דאצי' בקעו את הפרסא, ומט"ט הוא המעלים את ובמט"ט האור להיות מקור ליש.

וא"כ צ"ל מדוע הי' בריאת הפרסא לכתחילה, אם היא לא עובדת תפקידתה להעלים את האור דאצי', שהרי הכלים בקעו אותה. וגם צ"ל מהו המעלה במט"ט, שדוקא מט"ט אפשר להעלים האור דאצי', להיות מקור ליש.

(70) ד"ה כי אראה, ע' קכט הובא לעיל עיי"ש.

(71) שם ע' קכד.

(72) הוא הגהה שכתב כ"ק אדנ"ע בשעת הדפסה, וכתב שכן צריך העתיק.

(73) ד"ה איהו וחייהו חד.

וי"ל בענין סדר השתלשלות האור מאצי' לבי"ע, דבתחילה הי' מאיר האור בע"ס דאצי', ובספי' המל' האור מאיר הלמ"ד כלים שלה, והפרסא מעלים ומסתיר על הע"ס דאצי', ומתצמתם הלמ"ד כלים דספי' המל', כנ"ל. וביאור הענין, דהטעם איך ספי' המל' אפשר להאיר בבי"ע, הוא כמ"ש בלקו"ת⁷⁴ "והנה כתיב⁷⁵ לך ה' הגדולה והגבורה, היינו שהמדות דאצי' בטלים בעצמות אור א"ס דלאו ביה מכל אינון מדות כלל, וכמ"כ בחי' מלכות דאצי' היא בטילה ומיוחדת בא"ס ב"ה כמ"ש לך ה' הממלכה.

וכנודע דבאצי' איהו וגרמוהי חד אפילו בבחי' הכלים. משא"כ עולם הבריאה הוא בחי' יש מאין שהנברא הוא יש ודבר נפרד, ואפילו הכלים דע"ס דבי"ע הם נבראים ולא איהו וגרמוהי חד בהון. ולכן כדי להיות ההמשכה מע"ס דאצילות בע"ס דבי"ע הוא ג"כ ע"י בחי' ממוצע שבחינת מלכות דאצילות נעשית עתיק לבריאה.

ופי' בע"ח⁷⁶ שמתלבשת בכתר דבריאה דהיינו בא"א דבריאה. ולכן זהו בחי' ממוצע בין אצילות לבריאה וכנ"ל בענין הכתר דאצי' כו'. ונמצא יש בבחינת מלכות דאצילות ב' בחינות. הא' הוא בהיותה באצילות קודם שיורדת להיות עתיק לבריאה, אשר באצילות הוא בחי' היחוד באור א"ס לך ה' הממלכה.

הב' כשנמשכת מאצילות ומתלבשת בבריאה להיות עתיק לבריאה, וזהו בחי' מַלְךְ מַלְךְ וימלוך שאז נעשית מקור להתהוות הזמן עבר הוה ועתיד, משא"כ באצי' אין שייך בחי' זו שהוא היה הוה ויהיה ברגע א"י.

ומזה מובן לפי שהמל' היא ממוצע, לכן ביכולתה לרדת בבי"ע להיות עתי' לעולם הברי', והמל' יורדת לבי"ע דרך הפרסא. וכמ"ש בהמאמר ד"ה כימי צאתך⁷⁷ "דהנה, המל' היא ממוצע בין אצי' לבי"ע, וכשם שבכל ממוצע יש ב' מדרי'.

כמו"כ יש גם בממוצע דמל' ב' מדרי' פנימי' המל' הנקראת בשם ים, וחיצוני' המל' הנקראת בשם ארץ, דבחי' פנימי' המל' כונסת ואוספת בתוכה כל האורות דאצי' שהם בל"ג, ומעלמת ומסתרת עליהם שלא יגלו לחוץ, ועי"ז נעשית חיצוני' המל' מקור ושרש לנבראים. וזהו"ע העלם הפרסא שבבחי' מל"י.

(74) שה"ש ח, ב. פ"ב.

(75) דברי הימים א, כט, יא.

(76) שמ"א פ"ד.

(77) סה"מ תשי"ז אות ב'.

1.

ביאור ענין בקיעת הפרסא ומסקנת החילוק בין מט"ט והפרסא

ויש לבאר הענין דבקיעת הפרסא עפמ"ש בהמאמר ד"ה ויהי הוא טרם כלה לדבר⁷⁸, "ולהבין זה, מה שצ"ל התלבשות המלכות במלאך מט"ט, וכו'. הנה כתיב⁷⁹ "כי אמרתי עולם חסד יבנה", ויש בזה ב' פי', א', שבנין העולם הוא, ממדת החסד. והב', שלצורך העולם נבנה מדת החסד. איך שיהי', הרי התהוות העולמות הוא מהמדות.

וכמ"ש⁸⁰ "זכור רחמיך וחסדיך כי מעולם המה", דרחמים וחסדים שייכים לעולם. וכמו עד"מ שאומרים על אדם שהוא רחמן וחסדן, היינו כשיש על מי לרחם ועל מי להתחסד, אז שייך מדת הרחמים והחסד כו'.

וכמו"כ יובן למעלה, דענין המדות שייכים לעולמות דוקא. ומ"מ, הגם שבחי' ההשתל' הוא ע"י מדותיו ית', כמו יום ראשון נמשך בחי' יהי אור⁸¹, שהוא בחי' חסד⁸², ויום שני יהי רקיע⁸³, בחי' גבורה כו'⁸⁴, עכ"ז מהשתל' חסד עליון לא הי' יכול להתהוות בחי' יש ובע"ג בבחי' נפרד, רק אדרבה, הי' בבחי' ביטול לגמרי, כזו השמש בשמש.

דהנה, המדות דאצילות הם בחי' אלקות ממש, ומיוחדים בתכלית באור א"ס המאציל, וכמ"ש⁸⁵ "לך ה' הגדולה והגבורה" כו' דהמדות הם בטלים ממש לך כו', דאיהו וחייהו חד ואיהו וגרמוהי חד, וכו'. ולזאת, כפי אופן המדות כך היו העולמות, ולא היו בבחי' יש נפרד, כ"א אדרבה, בבחי' ביטול לגמרי כו'.

אך עיקר התהוות מאין ליש הוא עפ"י מדת המלכות, כי אין מלך בלא עם, עם הוא לשון גחלים עוממות, שהם בחי' נבראים נפרדים, וא"א להיות ענין המלוכה כ"א על נבראים נפרדים דוקא. ולכן מדת המלכות הוא מקור היש, והיינו להיות כי מדת המלכות חלוק מכל הספירות, שכולם הם בבחי' קירוב, משא"כ מדת המלכות הוא בחי' השפעה בריחוק, וכו'.

(78) סה"מ תרנ"ט ע' קיג ואילך.

(79) תהלים פ"ט, ג.

(80) תהלים כה, ו. (בדילוג).

(81) בראשית א, ג.

(82) תו"ח בראשית ח, ד.

(83) בראשית שם, ו.

(84) תו"ח שם.

(85) דברי הימים א, כט, יא.

וכמו"כ יוכן בבחי' מלכות למעלה שהוא בבחי' רוממות והתנשאות, וכמ"ש⁸⁶ "לך הוי' הממלכה והמתנשא כו', המלך המרומם לבדו⁸⁰, דמדת המלכות היא בבחי' רוממות דוקא ובבחי' ריחוק מהנבראים, שמובדלת מהם.

וזהו"ע מה שמלכות מעלמת ומסתרת האור בעצמה לבלי יאיר בגילוי על הנבראים. דכל המדות שמשפיעים בבחי' קירוב, נמשך האור בגילוי כו' כנ"ל, ומשום זה היו הנבראים בבחי' ביטול. אבל בחי' המלכות שהיא בבחי' הבדלה וריחוק, הרי כל הבדלה הו"ע סילוק והעלם האור, והיינו שהיא מעלמת האור שלא יאיר בגילוי, ועי"ז יהי' התהוות היש שהוא בבחי' ריחוק הערך כו'.

וזהו"ע מה שהמל' נק' אלקים, דבחי' שם אלקים הוא בחי' הנרתק המכסה ומסתיר על שם הוי', וכמ"ש⁸⁷ "שמש ומגן ה' אלקים" כו' ועי" ההסתר דוקא הי' התהוות העולמות בבחי' יש כו'.

אך עכ"ז הי' העולם מתפשט בלי גבול וקץ, וכמ"ש במד"ר⁸⁸ ע"פ⁸⁹ "אני אל שד-י", אני הוא שאמרתי לעולמי די, שאלולא שאמרתי להם די, עד עכשיו היו נמתחים והולכים כו'. דבחי' מלכות דאצי', הגם שממנה הוא ההשפעה בריחוק, מ"מ ה"ה בחי' השפעה, וגם צ"ל השפעה בקירוב ג"כ מבחי' המלכות, וכו'.

ובד"כ הוא ההפרש בין בחי' המלכות כשהיא באצילות, שהיא בבחי' רוממות ומובדל מהנבראים, ובין כשהיא נעשית בבחי' כתר ועתיק לבריאה, שזהו בחי' השפעה בקירוב בבחי' מלכות כו'.

והנה בחי' מלכות היא ג"כ ספירה מע"ס דאצילות, שמייוחדת באור א"ס בתכלית, וכמ"ש "לך ה' הממלכה", שגם בחי' המלכות בטילה לך כו'. וגם כמו שנעשית כתר ועתיק לבריאה, ה"ה בבחי' אחדות עם הע"ס דאצי', וכו'.

כמ"ש בלקו"ת בהביאור הב' דשחורה אני⁹⁰, דגם⁹¹ שאינה עמהם באצי', שהרי נעשית עתיק לבריאה (ומתלבשת במט"ט, ע"ש⁹²), מ"מ היא עמהם בבחי' אחדות גמורה, וכו'. ולכן גם מצד בחי' מלכות הי' העולם מתפשט בלי גבול וקץ.

(86) שם.

(87) תהלים פ"ד, י"ב. וראה תניא שעהיהו"א פ"ד ואילך.

(88) לך לך פמ"ו פיסקא ג.

(89) לך לך יו, א.

(90) שה"ש ח, סע"ב. ואילך.

(91) אוצ"ל דהגם.

(92) בשל"ה דל"ד, סע"ב.

ובכדי שיהי' ההתהוות בבחי' גבול, מהלך ת"ק שנה⁹³, הוא ע"י מלאך מט"ט, שנקרא נעלא דשכינתא⁹⁴, וכמו הנעל שחופה על הרגל, כמו"כ בחי' מלאך מט"ט הוא חופה ומסתיר על בחי' מלכות דאצילות, עד שיוכל להיות ההתהוות בבחי' יש וגבול כו'.

ז.

ביאור החילוק בין פעולת המל' ופעולת מט"ט

וי"ל דזהו מה שפי' רש"י ע"פ⁹⁵ "כי שמי בקרבו", ששמו כשם רבו, דמט"ט גימט' שד-י, כי ההגבלה של העולמות שיהיו בבחי' גבול, זהו משם שד-י, וכמ"ש במד"ר הנ"ל אני הוא שאמרת לי עלולמי די, והיינו ע"י מט"ט. ולכן מט"ט גימט' שד-י, שע"י נתהוו העולמות בבחי' יש וגבול ממש כו'.

אמנם אין הכוונה דכל ענין התהוות היש ממלאך מט"ט, דעיקר התהוות היש הוא מבחי' מלכות. וז"ש באגה"ק⁹⁶, לברוא בהם וע"י מאין ליש, הרי דהתהוות היש הוא ע"י גרמוהי, שבד"כ הוא בחי' כלים דמדות דאצילות, ובד"פ הוא בחי' הכלים דמל', שזהו מקור הגבול. אלא שבא ההתהוות בפועל ע"י ההתלבשות במלאך מט"ט.

ומפני שבחי' מלכות הוא מקור הגבול, ולכן אפשר דמט"ט ילביש בחי' זו להעלים ולהסתיר, עד שיהי' בחי' התהוות היש בפועל מבחי' המלכות כו'. ולכן נקרא שרו ש"ע, שכל ההשפעות שנמשכים בעולם ממדת המלכות הכל הוא ע"י מלאך מט"ט, כי בלא זה לא הי' העולם יכול לקבל את האור דמלכות, כ"א ע"י התלבשות במלאך מט"ט כו'. וזהו דמט"ט הוא ג"כ לשון שררה כו'.

וע"פ הנ"ל מובן שדוקא המל' שהוא ממוצע יורדת לבי"ע להחיות העולמות, והפרסא הוא דרגא במל', בין פנימי' המל' וחיצוני' המל', אמנם מספי' המל' עצמו לא הי' יכול להיות הישות דבי"ע.

וי"ל דענין בקיעת הפרסא הוא בנוגע להישות דבי"ע, שמשפי' המל' עצמו לא הי' יכול להיות ההגבלה דבי"ע, לכן הוצרך להאור דספי' המל' לרדת במט"ט, שמש"ט הוא ג"כ ממוצא, שפנימיותו הוא נשמה שיוכל לקבל האור דאצי' ומצמצמו

93 חגיגה יג, ע"א.

94 ראה תקו"ז תכ"א (ס"א, א.), פרס שער ט"ז (שער אבי"ע) פ"ד. עמק המלך שער ט"ז (שער רישא דו"א) פי"א (קכ"ט, סע"ג). רמ"ז לוח"ג ק"פ, ע"א. לקו"ת שה"ש מ"ג, ג. (עיי"ש) אוה"ת שה"ש ח"ב ע' תקעה ואילך. ח"ג ע' תתקעג ואילך.

95 פרשת משפטים כג, כא.

96 שם.

להיות מקור לגבול, וחיצוניותו הוא מלאך ושרו ש"ע שהוא נברא מוגבל, לכן דוקא מט"ט נעשה מקור להשפיע למטה בבי"ע.

והיוצא מזה שבהתהוות בי"ע יש שני בחי', הא' הוא ספי' המל', שהחיות דבי"ע בא ע"י (ע"י התלבשותו במט"ט), והב' הוא מט"ט, שהישות דבי"ע בא ע"י. וע"פ הנ"ל שבספי' המל' יש פרסא ומסך, שע"י בא היכולת לרדת לבי"ע להחיותה, ומט"ט נק' נעלא דשכינתא, שהוא מסתיר האור דאצי' עד שיוכל להתהוות בחי' הישות דבי"ע.

ואוי"ל החילוק בין הפרסא (מסך) ונעל הוא, שענין הפרסא הוא שמעלים האור לגמרי שזהו ענין הפסק האור ונמשך לאח"כ אור של תולדה, שאינה בערך כלל האור שלפני המסך. אמנם המסך הוא הפסק דק, ולכן מהאור של תולדה שנמשך לאח"כ לא הי' יכול להבראות נבראים בע"ג.

ולכן להתהוות בי"ע הי' צריך שמט"ט שהוא נעל, ונעל הוא הפסק יותר גס כמ"ש בדרך מצותיך⁹⁷ "והנה כמו שלמטה באדם התחתון הלבוש של הרגל הוא המנעל שהוא היותר גס מכל לבושו שעל גופו, שהרי הלבוש שמלביש הידים והחזה והשוקיים הם של צמר וכדומה שהוא דק, ולבוש המנעל הוא של עור שהוא גם מאד, וכו'.

עכ"ז לעין הרואה הוא גורם הסתר והעלם, שהוא מסתיר מאד את הרגל יותר משיסתיר לבוש הצמר ופשתן את הגוף, שהרי מתוך הדקות של לבוש הצמר ופשתן יכולים להביט קצת בגוף ולהכיר אפם ושמן מיני', אבל מתוך גסות העור בלתי אפשר כלל להכיר אפי' שמן מן גוף הרגל⁹⁸.

ח.

ביאור הענין דזה שמט"ט נק' כשם רבו

ועפ"ז אפשר להבין ג"כ זה שמט"ט נק' (בכל מקום) שרו ש"ע או שר הפנים, דלכאו' ידוע דיש שבעים שמות דמט"ט⁹⁹, וי"ל לפי שמט"ט שרו ש"ע הוא השם

97 ד"ה מה יפו ע' קעו.

98 ולכאו' יש להקשות ממש"כ בהמאמר ד"ה כה אמר ה' (סה"מ תש"ג ע' 105) שהגבלת האור "הוא ע"י פרסא דלכן נק' בשם נעל", עיי"ש. שמוזה מובן שפרסא ונעל היינו הך. אבל באמת צ"ל שהם שוה רק בפעולתם שמגבילים ומסתירים האור שמגיעים להם, והחילוק ביניהם הוא רק באופן ההעלם, שפרסא הוא הפסק דק ונעל הוא הפסק גס, וד"ל.

99 עיין מדרש אותיות דרבי עקיבא נוסח א' אות א'. אמנם בספר חנוך וכן בדפוס קראקא: צ"ב שמות יש לו למט"ט, וכן הוא לפנינו (מדרש אותיות דרע"ק שם) ובילקוט הראובני (פרשת בראשית דף ס, ע"ב). כתב רק ל"ו שמות של מט"ט.

היותר נפוץ בכל הספרים, לפי ששם הזה מורה על פעולתו העיקרית, שהוא שרו ש"ע דהיינו המקור ההגבלה דבי"ע.

והשם שר הפנים מורה לזה שמט"ט הוא ממוצע, כמ"ש בהמאמר ד"ה ורוח אלקים¹⁰⁰ "והנה ז"א דאצי' נק' ג"כ נער וכמ"ש "כי נער ישראל¹⁰¹" כו', והוא ג"כ בחי' קטנות וצמצום, וכמ"ש במ"א בענין כרוב אחד מקצה מזה וכו', והנה בחי' יסוד ז"א שנק' נער ה"ז למע' מבחי' זמן שזהו במל' כשנעשית מקור לבי"ע כו' כנ"ל, והוא הגבלת ומדידת האור באצי' קודם שנעשה מקור לבי"ע כו'.

וכמו"כ י"ל במט"ט שנק' שר העולם ונק' נער ועלם שמגביל את האור שיתקבל בנבראים כו', כנ"ל ה"ז מ"מ למע' מבחי' הגבלת הזמן כו'. וי"ל עפמ"ש במאו"א¹⁰², מט"ט יש מצד אלקים ל"ב אלקים כו' וזה חיצוניותו, ויש מצד הוי' ל"ב הויות שבתוך ל"ב אלקים והוא גימט' נער כו'.

וזהו שנק' שר הפנים ב' פנים שיש בו ב' מדרי' כנ"ל, ובפרדס¹⁰³ שזהו בחי' הוי' אד' וא"כ י"ל דחיצוניותו זהו כענין בחי' הזמן, והפנימיות שהוא מש' הוי' ה"ז למע' מבחי' הזמן כו', וצ"ע לבאר זה ע"ד החסידות".

ומזה מובן שזה שמט"ט נק' שר הפנים זהו מצד בחי' הממוצע שבו (שיש בו ב' פנים)¹⁰⁴. ועד"ז י"ל בנוגע למה שמט"ט הוא בחי' שם שד-י, ומט"ט הוא בגימט' שד-י כנ"ל, ומהמאמר ויהי הוא¹⁰⁵, משמע שהשייכות בין מט"ט ושם שד-י הוא בנוגע להגבלת העולמות שבא מש' שד-י וע"י מט"ט, וזהו הענין דשרו ש"ע.

וכ"כ בהמאמר ד"ה ונשב בגיא מול¹⁰⁶ "וביאור הדברים בחי' מט"ט קושר כתרים נאמר כי שמי בקרבו שמו כשם רבו שם שד-י שאמר לעולמו די. ומט"ט הוא בחי' ו"ק דיצירה ונק' שר העולם מקור לבחי' גבול, והוא בחי' לבוש לשם שד-י שע"י השפעת אלקות לבחי' בע"ג". ולפי"ז נראה ששמו כשם רבו הוא דרגת מט"ט שש"ע.

100 סה"מ תר"פ (כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב) ע' ס.

101 הושע יא, א.

102 אות מ' סנ"ח.

103 שער טז, ספ"ו.

104 וזהו מש"כ השל"ה (תושב"כ תו"כ פ' שמיני) מט"ט שר הפנים ר"ת משה, ולכא"ו הוא דבר תמוה כי יובא להלן (עיי"ש) שמדרי' הביטול דחנוך אינו כמו משה שהי' בטל בתכלית, והענין הוא כי ענינו דמשה הוא ג"כ ממוצע, כמ"ש בהמאמר ד"ה פנים בפנים (תרנ"ט ע' רה עיי"ש).

105 הובא לעיל, עיי"ש.

106 אוה"ת דברים ח"א ע' קנה.

אמנם כתב בספר העקרים¹⁰⁷ "ומה שתמהו על משה אמרו "עלה אל ה'¹⁰⁸ עלה אלי מיבעי לי'¹⁰⁹, ולא תמהו על אליהו "ועמדת לפני ה'¹¹⁰ לפני מיבעי ליה, כי אליהו לא ה' זר אצלם שהיה המדבר עמו אמצעי, אבל משה אחר מ"ת שהשיג למע' "פנים בפנים", תמהו על זה איך יאמר עלה אל ה', שיראה שהיה מדבר עמו אמצעי זולת ה'.

והשיבו כי האמצעי ההוא היה מטטרו"ן ששמו כשם רבו והוא שר הפנים, אבל לא אמצעי אחר כמו לשאר הנביאים, שהיו נדברים ע"י מלאכים ואמצעים אחרים". ואיך זה מתאים עמש"כ לעיל שמת"ט נק' כשם רבו הוא מט"ט שרו ש"ע.

ט.

ביאור החילוק בין מט"ט שרו ש"ע ושר הפנים

וי"ל ע"פ מש"כ בהמאמר ד"ה וארא אל האבות¹¹¹ "והענין הוא, כמבואר בהדרושים¹¹² דבשם שד-י שני פירושים. שאמרת לעולמי די, ושדי לאלקותי לכל ברי'¹¹³. והחילוק בין שני הפירושים (הענינים) הוא, הן בפירוש תיבת "די" והן בהענין שתיבת "די" מדברת עליו. להפירוש ששם שד-י הוא שאמרת לעולמי די, תיבת די מדברת להעולם (שאמרת לעולמי די), ופירוש די הוא הגבלה, שהעולם יהי' בהגבלה ולא יהי' נמתך והולך.

ולפירוש ששם שד-י הוא שדי באלקותי לכל ברי', תיבת די מדברת לאלקות (שדי באלקותי לכל ברי'), ופירוש די הוא ריבוי גדול ביותר שהוא די ומספיק לכל ברי', וע"ד די מחסורו אשר יחסר לו¹¹⁴, ריבוי גדול שממלא כל מחסורו, אפי' סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו¹¹⁵.

[והגם שדי מחסורו הוא בהגבלה, די מחסורו ואי אתה מצוה עליו לעשרו¹⁰⁸, ההדגשה בדי מחסורו היא לא על ההגבלה אלא על הרבוי שממלא כל מחסורו]. וזהו החידוש ב'וארא אל האבות¹¹⁶ בא-ל שד-י', מתחיל מאברהם שנאמר לו אני

(107) מאמר ב' פכ"ח.

(108) שמות כד, א.

(109) סנהדרין לח, ע"ב. עיי"ש.

(110) מלאכים א, יט, יא.

(111) סה"מ מלוקט ח"ה אות ג'.

(112) ד"ה זה תר"ל (ע' ס"ב), עטר"ת (ע' קפ"ח ואילך) המשך תער"ב ח"א פקמ"א ואילך.

(113) ב"ר פמ"ו, ג. פרש"י עה"פ לך לך יז, א.

(114) דברים טו, ח.

(115) כתובות סז, ע"ב.

(116) פרש"י ריש פרשת וארא.

א-ל שד-י, לגבי שם שד-י שהי' בהבריאה, דשם שד-י שהי' מבריאת העולם הוא על שם שאמרת' לעולמי די, ושם שד-י שנתגלה לאברהם [וכן ליצחק וליעקב] הוא על שם שד-י לאלקותי לכל ברי'".

ועפי'ז י"ל שבזה שמט"ט נק' כשם רבו יש שתי בחי', חיצוני' מט"ט שהוא שרו ש"ע, ופנימי' מט"ט שהוא שר הפנים, שבהמאמר ויהי הוא טרם, ובהמאמר ונערים, מדובר אודות שרו ש"ע, והוא בעולם היצי' כנ"ל, והוא בחי' שד-י שהי' מבריאת העולם, "שאמרת' לעולמי די" שענינו הוא הגבלה כנ"ל.

ובספר העיקרים מדובר אודות שר הפנים, והוא בחי' שד-י שנתגלה לאברהם בשעת הברית מילה, "שדי באלקותי לכל ברי'" שענינו הוא השפעת אלקות בריבוי, וי"ל שזהו ענינו של שר הפנים שהוא מקבל את האור דאצי', ומצמצם אותו עד שיוכל להיות מקור לבי"ע.

י.

ביאור הפסוק נער הייתי וגם זקנתי

איתא בגמ' יבמות¹¹⁷ "נער הייתי גם זקנתי"¹¹⁸, פסוק זה שר העולם אמרו" וכתוב בהפרדס¹¹⁹ "מטטרו"ן נק' נער, והטעם כי הוא משמש שימוש נער לפני השכינה, כי ע"י מחלקת מזון לכל כתות המלאכים ועולם השפל, ובפסוק נער הייתי וגם זקנתי, אמרו בגמ' שר האולם אמרו, ונק' נער בהיותו משמש שימוש נער דוקא. אמנם לפעמים משמש שימוש זקן, והוא בהיו' המל' נעולה בתוכו, ולכן אליעזר בהיותו הולך לבקש את רבקה, קראו עבדו זקן ביתו"¹²⁰.

והנה לבאר הענין דשימוש נער ושימוש זקן, י"ל עפמ"ש בלקו"ת¹²¹ "אבל אנוש הוא בחי' מט"ט, כמ"ש בפרשת פנחס¹²² ע"פ¹²³ "אנוש כחציר ימיו" כו', שהוא בחי' מלאך הנ"ל, שנאמר בו נער הייתי גם זקנתי כו'. ונמשל לחצר, כי הנה החציר הוא העשב שקוצרים אותו כמה פעמים וחוזר ונגדל במעט זמן וחוזרים וקוצרים אותו ונק' אספסתא¹²⁴.

(117) טז, ע"ב.

(118) תהלים לו, כה.

(119) שער ערכי הכינויים פרק י"ד ערך נער.

(120) בראשית כ"ד, ב. ועיין בזהר פרשת חיי שרה קכ"ו, רע"ב.

(121) שה"ש כה, ע"א. פ"ב.

(122) זח"ג דרי"ז, סע"א ורע"ב.

(123) תהלים קג, טו.

(124) בגמ' חזקת הבתים כה, ע"ב.

והנה כמו"כ בחי' מלאך הנ"ל, שהוא מלביש לבחי' אור, ההמשכה הנמשך בששת ימי החול, יום ראשון בחי' חסד כו', שבחי' החסד מתלבש במלאך הנ"ל ונק' מנעל דשכינתא כו'. ונקרא נער, כלומר כמו שהנער שכלו ומדותיו קטנים ביותר לגבי אדם הגדול, כן ויותר מכן אין ערוך בחי' מדות דיצי', שהוא בחי' מט"ט שהחסד מתלבש בהשפעה גשמיות, לגבי מדות דאצילות ששם גילוי אור א"ס.

ובכל שבת שהוא בחי' עליות העולמות מתעלה ג"כ בחי' מלאך הנ"ל לאצילות, כנודע בענין מה יפו פעמיך בנעלים כו'. וזהו גם זקנתי, דסליק לסיבו שהוא עלי' גדולה מבחי' נער ואנפי זוטרא, לבחי' אנפי רברבי וזקנה כו'. אך בחול חוזר ונמשך להיות בבחינת נער שהוא אנפי זוטרי כו', ולכך נאמר כחציר ימיו כמו שחציר גדל תמיד מחדש כך זה האנוש מתחדש תמיד להיות בחי' נער".

וע"פ הנ"ל י"ל ששימוש נער הוא בששת ימי החול כשמט"ט הוא ביצי', ושימוש זקן הוא בשבת כשמט"ט עולה לאצי'. אמנם צ"ל דכתוב בהמאמר ד"ה קול מצהלות חתנים¹²⁵ "והנה למע' נק' מלאך מט"ט בשם נער, כמ"ש נער הייתי גם זקנתי, וארז"ל פסוק זה שרו ש"ע אמרו, שהוא מט"ט, וע"ד הקבלה¹²⁶ מט"ט ו"ק דיצי'¹²⁷.

והנה יש בזה ג"כ שני בחי', הא' היינו כשהו"ק דיצי' מקבלים מאצי', והב' היינו כמו שהן עצמן ומשפיעים למטה כו', ולכן יש מיט"ט מלא ביו"ד אחר המ"ם (מיט"ט), ויש בלא יו"ד (מט"ט), והיינו בעת שהוא מקבל מאצי' נק' מיט"ט ביו"ד¹²⁸, ובעת שהיא משפיע למטה נק' מט"ט בלא יו"ד¹²⁹.

ופי' נער שההשפעה היא בבחי' קטנות ע"ד אתון רברבין אתון ועירין, פי' שאתון ועירין הוא כמו אתון רברבין אלא שהם בצמצום וכמ"כ בחי' נער הוא שההשפעה בקטנות". וע"פ הנ"ל מובן שזה שכתוב הפרדס ששימוש זקן הוא כשהמל' נעולה בתוכו, מדובר אודות מיט"ט כנ"ל.

(125) לקו"ת תורת שמואל דרושי חתונה ע' צג.

(126) פרדס שער ט"ז שער אבי"ע פ"ד עיי"ש.

(127) ו' קצוות דיצי', היינו שש המדות העליונות (חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד). כפי שהן מאירות ופועלות בעולם היצי' הן הנקראות "ו' קצוות" משום שכל נברא מוגבל במקום המוגדר בששה קצוות (מעלה, מטה מזרח, מערב, דרום, וצפון). וכך גם המדות העליונות מוגדרות במקום רוחני הכלול מששה קצוות רוחניים. וכמובא לעיל שזהו ענינו דמט"ט להגביל את האור להיות מקור לגבול. (128) כי יו"ד הוא השפעה מאצי' יו"ד חכ' כו', בפרדס שער אבי"ע פ"ד, המל' כשהיא כלולה מכל הע"ס דאצי' נק' יו"ד וכשמתלבשת במט"ט אזי נק' מיט"ט ביו"ד.

(129) וכמ"ש בוח"ב דפ"ח, ע"א. וכ"כ שם דס"ג, ע"ב. דההוא יומא מתברכין מיני' כל שית יומין, וכל חד יהיב מזונא לתתא כל חד ביומוי מההיא ברכה דמתברכי' ביומא שביעאה, אלא שיש באצי' ג"כ בחי' זו והיינו שג' מדות דאצי' מקבלי' מיומא שביעאה היינו בחי' בינה.

ולכאו' יש להקשות עפמ"ש בביאורי הזהר¹³⁰ "בא לפרש שרש ענין עבדו זה, שהוא בחי' ו' קצוות דבריא, כי בחי' מל' דיצי' או דבריא נק' מטרוניתא לשון נוקבא, ובחי' דכר דהיינו ו"ק דבריא נק' מטרו"ן לשון זכר, ושניהם ענין שררה ולא בחי' מלוכה ממש אלא כמו השר צבא שלגבי המלך נק' עבד ולגבי האנשים שתחתיו נק' שר, וכמו מט"ט נק' שרו של עולם כמבואר בגמ' ע"פ נער הייתי גם זקנתי כו'.

הוא השר היותר גדול וכולל כל הד' מחנות מיכאל וגבריאל כו' וכידוע, ולכך נק' מטרו"ן, וכפל הטתי"ן שבו מבואר בע"ח שב' פעמים ט' ספירות יש בו¹³¹, א' בעלייה בבחי' אור חוזר, וא' בירידה בבחי' אור ישר כו'.

יש ב' מדריגות במט"ט א' בבריא ושמ נק' מיט"ט ביו"ד נוספת כי אימא מקננא בכורסייא כו', על כן יש שם עדיין הארת בחי' הכתר גם כן בעבד זה, ונקרא שם עבדי ביו"ד, ומה שאמר ויאמר אברהם אל עבדו בוי"ו היינו בו' קצוות דיצי', ושם נק' מטרו"ן בלא יו"ד, והיינו שאמר דא עבד שליחא דמארי' וד"ל¹³².

ולכאו' צ"ל דאיך מתאים הנ"ל עמ"ש בלקו"ת, שגם זקנתי הוא כשמט"ט עולה לאצי' בכל שבת. אבל מהנ"ל ובהמאמר קול מצהלות משמע, דשימוש זקן היינו מיט"ט כשהוא בעולם היצי' (ברי') ומקבל מספי' המל', וכן מדויק ג"כ בלשון הפרדס ששימוש זקן היינו "כשהמל' נעולה בתוכו".

ואין לומר שזה שכתוב בלקו"ת שמט"ט עולה לאצי' בכל שבת, אינו מדובר כלל בנוגע לשימוש זקן משא"כ בביאורי הזהר ובהמאמר קול מצהלות מדברים בנוגע לשימוש זקן, שהרי אדרבה מבואר בביאורי הזהר¹³³ "ויש ג"כ ביו"ד והוא בעולם הברי', ובפרדס¹³⁴ פי' בשם התיקונים שהיו"ד הוא השכינה הכלולה מע"ס המתלבשת בו, והנה הוא הנק' נער לפי שהחיות הנמשך ומתלבש בו הוא בבחי' קטנות, שאין ערוך לגבי אצי' שהוא בחי' א"ס".

דהיינו שע"פ הסברא מסתבר יותר לומר ששימוש זקן הוא כשמט"ט הוא בבחי' אצי' שאז נק' זקן כשעולה שם בשבת, כמ"ש בלקו"ת, ולא כשמט"ט הוא בבחי' ע והמל' נעולה בתוכו, ולכן צ"ל מש"כ הפרדס ששימוש זקן היינו כשהמל' נעולה בתוכו.

(130) לכ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ו, ע"ג. ד"ה אל עבדו דא סיהרא.

(131) ראה קהלת יעקב ערך מטה משה. תו"א יתרו עב, א. לקו"ת בלק עא, א. מאמרי אדה"ז תקס"ט ע' קצו ואילך. תקע"ב ע' פב. המשד תער"ב ח"ג שם ע' א'תמו (בשם זהר הרקיע).

(132) עיין להלן להתירוץ ע"ז דלכאו' הנ"ל סותר מש"כ בהמאמר קול מצהלות אם מיט"ט הוא בברי' או ביצי'.

(133) לכ"ק אדמו"ר הצ"צ ח"א ע' קכו.

(134) שער אבי"ע פ"ד.

יא.

ביאור הא' במדריגות דנער זקן

ולהבין זה ילה"ק תחילה ביאור בענין נער זקן, ע"פ מש"כ בהמאמר ד"ה ויהי הוא טרם כלה לדבר¹³⁵ "וזהו ויאמר אל עבדו זקן ביתו, היינו בחי' מט"ט, ו"ק דיצי", שהשכינה מתלבשת בו לברר בירורי נשמות וניצוצות כו'. ומה שנק' זקן ביתו, הענין הוא, דכתיב "נער הייתי גם זקנתי", שנקרא נער זקן.

דבמט"ט יש ב' בחי'¹³⁶, היינו כמו שהוא בבי"ע, וכמו שעולה בו"ק דאצילות. וכמו שהוא באצילות נקרא נער, משום דהו"ק דאצילות הם בחי' ששה ימים, ואח"כ בבי"ע נעשה מהששה ימים דאצילות שית אלפי שנין¹³⁷, ולכן באצילות נקרא נער, וכשהוא בבי"ע נקרא זקן, דשם המספר אלפים כו'.

או י"ל דבבי"ע נק' נער, משום דבבי"ע האור מצומצם, לכן נקרא נער, לשון קטנות וצמצום, וכשעולה באצילות ה"ה סליק לסיבא¹³⁸, דשם מאיר גילוי אור כו'. והיינו דהירידה לברר בירורים הוא בששת ימי החול, אבל בשבת בורר אסור¹³⁹, ואז הוא עליית העולמות, ועולה מלאך מט"ט באצילות.

והענין, דעיקר עליית הניצוצות מבי"ע לאצילות הוא בשבת דוקא, שזהו ענין ויכולו השמים והארץ, שהוא לשון כליון, והיינו בחי' עליית הניצוצות כו', כמ"ש במ"א, ואז עולה מט"ט ג"כ למע' שלהיות שע"י נעשה הברור, וכו'. ואז נק' זקן, כמ"ש בזהר דסליק לסיבא ואתהדר כמלקדמין. והיינו דכשהוא בבחי' ו"ק דיצירה הוא בחי' נער וקטנות, אבל כשעולה באצילות הוא בבחי' זקן כו'.

וי"ל ע"פ הנ"ל דיש שני בחי' נער זקן, יש נער זקן כפשוטו דהיינו נער לשון קטנות והוא בבי"ע, וגם זקן לשון גדלות המוחין "זקן זה שקנה חכמה¹⁴⁰" והוא באצי'. ובחי' הב' דנער זקן, שנער הוא בנוגע לביטולו באצי' שאז הוא בטל ונכלל בבחי' אצי' ואינו דבר בפ"ע, כי אין לו מצ"ע כלום, וזקן הוא בבי"ע שאז נעשה מציאות לעצמו, להיות שר וכו'.

(135) שם בסופו ע' קכ.

(136) ראה לקו"ת צו טו, ג. ראה מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ח ח"ב ע' תרכב ואילך. ע' תשלב ואילך. וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי דרושי חתונה ח"ב ע' תרט ואילך. תורת שמואל דרושי חתונה ע' צו ואילך.

(137) ראה ר"ה ל"א, ע"א.

(138) ראה זח"ג ריז, ב. וראה לקו"ת שה"ש כה, א.

(139) טושו"ע ודאדה"ז או"ח סשי"ט. וראה תו"א חיי שרה טו, ג. בשלח סה, סע"ב ואילך. הוספות לס' תשא קיג, א. סה"מ תר"מ ח"א ע' שצב.

(140) קידושין לב, ע"ב.

וכמ"ש בהמאמר ד"ה ונערים ממשטה נגינתם¹⁴¹ "ועד"ז יובן ב' מדרגות ג"כ בבחי' נער מט"ט שנק' שרו של עולם, כמ"ש נער הייתי גם זקנתי כו'. וארז"ל פסוק זה שרו ש"ע אמרו כו'. וכמ"ש בזוהר¹⁴² דבחי' נער מט"ט זה כשעולה למע' בבחי' אצי' נק' נער, וזהו שאמר נער הייתי כו', ששם הוא כמו נער המשרת, ע"ד שנא' ביהושע¹⁴³ "נער לא ימיש מתוך האהל" כו'.

דהיינו מפני שבטל ונכלל בבחי' אצי' לקבל תמיד מבחי' ז"א דאצי', ואינו דבר בפ"ע כלל וכלל, כי אין לו מצ"ע כלום רק מה שמקבל כנ"ל במדרגה הא' דנער. והמדרגה הב' היינו כשבחי' נער מט"ט זה יורד למטה בב"ע, ונפסק ממנו אור האצי' ונעשה דבר בפ"ע, כנ"ל בענין מדריגה הב' דנער, כמו ביהושע אחרי מות משה כו'.

ואז נק' בשם שרו ש"ע בבחי' יש ודבר בפ"ע, אבל אין זה ערך כלל לגבי מדריגתו באצי' שנק' נער לא ימיש מתוך האהל, דפני חמה כו' כנ"ל, וד"ל". ובמאמרי אדה"ז¹⁴⁴ מוסיף "ואפ"ל שזהו פי' חנוך לנער ע"פ דרכו, החינוך לנער מט"ט נק' חנוך והוא הבחי' הא' דמט"ט".

וי"ל עפמ"ש בביאורי הזוהר, שמט"ט יש כפל טתי"ן שהוא ב' פעמים ט' ספירות, א' בעלייה בבחי' אור חזור, וא' בירידה בבחי' אור ישר כו'. דהיינו שי"ל שב' הבחי' דנער זקן הם כנגד ב' הפעולות שעושה, א' באופן מלמעלמ"ט, וב' באופן מלמטלמ"ע, שמט"ט הוא נעלא דשכינתא, וגם קושר כתרים לקונו מתפילותיהם של ישראל.

יב.

ביאור הענין ד"מט"ט קושר כתרים"

וביאור הענין זה שמט"ט קושר כתרים הוא כמ"ש בזוהר¹⁴⁵ וכל גנזי אוצרות העליונים¹⁴⁶ נמסרו בידו, והוא מוסרים ומשפיעם (לתחתונים), ועושה שליחותו¹⁴⁷, ואלף מפתחות¹⁴⁸ נמסרו בידו, והמאה ברכות (שישראל מברכים) הוא מקבלם בכל יום, ומהם הוא קושר כתרים למארי' עלמא.

(141) לקו"ת תורת שמואל דרושי חתונה ע' צו ואילך.

(142) שם.

(143) שמות ל"ג, י"א.

(144) תקס"ח ח"ב ע' תשלב בהגהה.

(145) ח"א לז, ע"ב. הובא כאן בתרגום חפשי.

(146) של השפעות טובות.

(147) לקבל תפילות ישראל כל יום.

(148) של אוצרות העליונים, שהם כח העשר ספי' כי כל אחד היא מאה, שבהם גנוזים כל ההשפעות כולם.

וביאר בסידור עם דא"ח¹⁴⁹ "ובכ"ז יובן מה שארו"ל על מט"ט שיושב וקושר כתרים לקונו מתפילותיהם של ישראל דוקא, ויש להבין איך מתפלה בדבור גשמי יעש' מט"ט בחיק כתר עליון לקונו, שהוא כדמיון העטרה ע"ג הראש האדם למטה. אך הנה ידוע דאותיות התפילה עולות ע"י המלאכים העליונים בעילוי אחר עילוי מעולם לעולם, עד שתעלה לרום המע' להיות בחי' כתר למל' דאצי', וכו'.

ועד"ז עולה התפלה בעילוי אחר עילוי מעשי' ליצי', ומיצי' לברי' ע"י המלאכים דבי"ע כנ"ל. עד שתעלה למלאך היותר עליון וכללי הכולל כולם הוא בחי' מט"ט דברי', דכתיב ביה הנה אנכי שולח מלאך כו' אל תמר בו כי שמי בקרבנו, ששמו כשם רבו כו', והוא בחי' ו"ק דברי' בבחי' הכלים כו'.

ונק' ג"כ עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו, ונק' בגמ' שרו ש"ע בכללות, כמ"ש נער הייתי גם זקנתי שרו ש"ע אמרו כו'¹⁵⁰, והוא מ"ש דמט"ט זה יושב וקושר כתרים לקונו, פי' שמתפלתן של ישראל אחר שנתעלו עד בחי' ו"ק דברי' שהוא בחי' מט"ט, הנה מתעלים עוד ע"י בחי' מט"ט זה ועושה אותם בחי' כתר לקונו, שהוא בחי' מל' דאצי' שנעשה כתר לברי', ועושה מתפלות ישראל שנכללו בו¹⁵¹ בחי' כתרים למל' כעטרה ע"ג הראש, וכו'.

אך י"ל לאיזה טעם הוא קושר כתרים לקונו ומה התועלת מן הכתרים הללו כו', הענין הוא משום דשרש הכוונה בעליות התפלה מלמטה למע', הוא לעורר בחי' המשכות עליונות מלמע' למטה, מרום המעלות דהיינו מבחי' הכתר מל' שנק' רצון העליון כמו שאנו אומרים יהי רצון מלפניך כו'.

ומפני ששרש האותיות הוא בבחי' הכתר דוקא כנ"ל, ע"כ מע' מט"ט לאותיות התפלה, לעשותם בחי' כתר למל' הנ"ל כדי שירד וימשך אור חדשה מבחי' רצון העליון, וכמשמעות יהי רצון מלפניך שיהיא המשכת חדש ולא רצון הקדום, וכו'. ולזה התועלת מט"ט יושב וקושר כתרים מתפלות של ישראל, וד"ל".

וי"ל שפי' הראשון בנער וזקן, שנער הוא באצי' שאין מציאות לעצמו, וזקן הוא בבי"ע שאז נעשה ההגבלה וההתחלקות, מדובר אודות זה שמט"ט הוא נעלא דשכינתא, כמובא לעיל מהמאמר כי אראה שמ"ך, שמט"ט מעלים ומסתיר על האור דאצי', עד שיוכל להיות מקור לגבול.

(149) שער חנוכה ע' רעג, ע"א ואילך.

(150) כמ"ש במ"א ביאר ענינו באריכות על מ"ש בזהר אנוש כחציר ימיו כו'.

(151) ע"ד הנ"ל בפ"י נשיקה עיי"ש.

וזהו נער הייתי באופן מלעלמ"ט שבאצי' הוא נער לפי ששם איהו וחיוהי וגרמוהי חד, ובבי"ע נעשה זקן ששם מתחיל התחלקות בהגבלה, כעין הענין שמובא בהמאמר שנעשה מהששה ימים דאצי' שית אלפי שנין.

ופי' השני בנער זקן, שנער הוא לשון קטנות והוא בבי"ע וזקן הוא באצי', מדובר אודות זה שמט"ט קושר כתרם ומעלה התפלות (והניצוצות דבי"ע כמ"ש בהמאמר) של ישראל לקונו שאז נק' נער, וכשעולה באצי' בשבת שאז נעשה עליית העולמות כנ"ל נק' זקן.

וכמ"ש בהמאמר ד"ה ויאמר משה¹⁵² "וכמו"כ עד"ו יובן ההפרש בין תפלה דחול לתפלת דשבת, (דהא מבואר למעלה דבחי' התפלה הוא הנק' בשם אכילה שלמעלה, כמ"ש אכלתי יערי עם דבשי וכנ"ל באריכות).

וכיון שכן כמו שיש הפרש בין אכילת האדם דחול לאכילתו דשבת כנ"ל, שבחול הוא בחי' בירורים ובשבת הוא בחינת אז תתענג, כמו כן יובן באכילה עליונה כביכול שהיא בחינת התפלה גם כן ההפרש ממש על דרך זה בין תפלה דחול לתפלה דשבת).

כי בחול עיקר התפלה לברר בירורים לדחות הרע שבנפש כנ"ל, לכן אומרים סלח לנו על הפסולת שנתגלה על ידי הבירור כו'. אבל תפלה דשבת היא בחינה עליונה ביותר, דהיינו להמשיך בחינת עונג ה' בנפש וכמו שכתוב אז תתענג כו', לכן אין אומרים בשבת סלח לנו וכל בקשת צרכיו, כי זהו הכל בירורין.

משא"כ בשבת הוא להמשיך בחינת עונג ה' למעלה מבחי' בירורים, כי בחכמה אתברירו ובשבת הוא בחי' עונג התגלות עתיקא קדישא". והיינו כמ"ש בהמאמר שבימי החול מט"ט הוא נער והוא בבי"ע, והוא מעלה את התפלות דישאל הברורים דימי החול, ובשבת עולה לאצי' ואז נק' זקן.

וע"פ הנ"ל י"ל דיש שני בחי' בשימוש נער ושימוש זקן, כנגד שתי הפעולות דממ"ט, הא' כפשוטו, זהו שמט"ט הוא נעלא דשכינתא¹⁵³, והב' בענין הבירורים

(152) אוה"ת שמות ח"ב ע' תקצט.

(153) ויש להקשות, שהרי כתוב בהמאמר ד"ה ועפי"ז יובן (לקו"ת תורת שמואל המשך וככה תרל"ז ע' עדרת פקט"ו) "וזהו רצחתי את רגלי, והיינו שגם המנועל עצמו מתעלה בשבת, כי בחול הגם שהמנועל מגין על הרגל שלא יתלכך, אעפ"כ המנועל עצמו מתלכך בטיט כו', אך בשבת נא' רחצתי את רגלי ואתפרשת מס"א כו' גם המנועל מתעלה. וזהו מ"ש נער הייתי גם זקנתי וארז"ל שרו ש"ע אמרו", והענין הוא דהנה בחול נק' נער, לפי שמקבל מבחי' נער ישראל, אבל בשבת וי"ט הוא בחי' גם זקנתי שפי' זקן הוא זקן שקנה חכ' שמקבל מבחי' ישראל סבא, ששרש ענין זקן למע' רומז לבחי' ע"י יתיב כו", שמשמע שנעל ג"כ הוא באופן מלמטלמ"ע, אך א"א לומר כן לפי שאי"ז ענין דנעלא דשכינתא כלל, רק הענין דעבודת הבירורים דמט"ט, שנק' ג"כ נעל עיי"ש. (וזהו הענין ד"מה יפו פעמיך בנעלים" (שה"ש ז, ב.), ו'והדריך בנעלים", עיין לקו"ת שה"ש מג, ע"ב ואילך. אוה"ת שה"ש ח"ב תקצא-צו. ועוד).

שלו, זהו שמט"ט קושר כתרים לקונו. דבפרדס ובהמאמר קול מצהלות ובביאורי הזהר (דאדמהצ"צ שם), מדובר אודות הבחי' הא', ששימוש נער הוא בעולם היצי', ושימוש זקן הוא בעולם הברי' (והו"ק דיצי') כשהמל' נעולה בתוכו. דבלקו"ת ובביאורי הזהר (דאדמהצ"צ שם), מדובר אודות הבחי' הב', ששימוש זקן הוא בבי"ע בימי החול, ושימוש נער הוא באצי' כשמט"ט עולה שם בשבת.

יג.

ביאור הב' דנער וזקן

ועוי"ל בעומק יותר שיש שני בחי' במלאך מט"ט שרו ש"ע, ושר הפנים, ובשניהם יש שני בחי' דנער וזקן, ובשניהם יש שימוש נער ושימוש זקן, דשר הפנים הוא ענין הממוצע שהוא נשמה ומלאך כנ"ל, והפי' נער הייתי וגם זקנתי בנוגע לשר הפנים הוא, כמו שיש בספי' המל' שתי בחי', הא', כשהיא באצי' ולית לה מגרמה כלום¹⁵⁴ (שהיא פנימיותה), והב' כשהיא יורדת לבי"ע ונעשית עתיק לברי' (שהיא חיצוניותה).

כמו"כ במט"ט שרו ש"ע, שנער הייתי וגם זקנתי בנוגע לשרו ש"ע הוא כפשוטו, נער הייתי הוא בהיותו בבי"ע, שאז נק' נער לשון קטנות, וגם זקנתי הוא בעלותו לאצי' בשבת, שאז נק' זקן לשון זה שקנה חכ' מוחין דגדלות. ומט"ט שר הפנים בהיותו באצי' הוא בביטול, ואינו דבר בפ"ע כלל וכלל כי אין לו מצ"ע כלום, שזהו נער הייתי, וגם זקנתי הוא כשיורד לבי"ע ונעשה שר, יש ודבר בפ"ע.

וע"פ הנ"ל י"ל דבלקו"ת ובביאורי הזהר (דאדמהצ"צ שם), מדובר אודות שימוש נער ושימוש זקן דמט"ט שרו ש"ע, דבימי החול מט"ט נמצא בבי"ע ומשמש שימוש נער, ובשבת עולה לאצי' ומשמש שימוש זקן. ובפרדס ובהמאמר קול מצהלות ובביאורי הזהר (דאדמהצ"צ שם), מדובר אודות שימוש נער ושימוש זקן דמט"ט שר הפנים, ששימוש נער הוא באצי' ושימוש זקן הוא בעולם הברי' (והו"ק דיצי') כשהמל' נעולה בתוכו¹⁵⁵.

(154) זח"ב מג, ע"א.

(155) וזהו ג"כ מדויק בלשון הפרדס "שלפעמים משמש שימוש זקן", דהיינו שעיקר השימוש בשני הבחי' בוא שימוש נער, שזהו שני הבחי' דנער שמובא מהמאמר ונערים, שבחי' הא', הוא שימוש נער הוא בבי"ע קאי על השימוש נער דשרו ש"ע, שי"ל שמדובר בהפרדס אודותו בריש הקטע, ו"לפעמים משמש שימוש זקן", היינו בכל שבת משמש שימוש זקן. אמנם בסוף הקטע הובא בחי' הב' דנער ששימוש נער הוא באצי', ו"לפעמים משמש שימוש זקן" היינו כמו שיורד בעולם הברי' להיות מקור לשרו ש"ע, אמנם בשניהם עיקר ענינים הוא נער, ועיקר מקומו דשרו ש"ע הוא בבי"ע, ועיקר מקומו דשר הפנים הוא באצי'. וי"ל הטעם שבהפרדס נתערבו שני הבחי', הוא להזהיר שנער הייתי גם זקנתי

והנה כתוב בהמאמר ד"ה כל המשמח את החתן¹⁵⁶ "והנה בחנוך כתיב ויתהלך חנוך את אלקים ואינו כו', פי' שהיתה נשמתו נדבקת במהות או"ס שבפנימיות אבא וזהו ואינו ממש שבא ונכלל באין האמיתי וכן באלוהו ויעל בסערה כו' שהי' בבחי' ביטול לגמרי ובוזה יתרונם אפי' על משרע"ה שהי' לו גוף גשמי כו'¹⁵⁷.

וכן רע"ק שמסר גופו לאש ואע"פ שהשיג בנשמתו אחדות ה' ולא היה מסתירו כלל בהשגתו יש ודבר דנוגה, וקיבל בשמחה אמיתית בשכלו נפילתו לאש וכדומה, עכ"ז אינו אלא שמחה שבנשמה ולא בגופו כי מצד גופו אינו שמחה כו'.

ואע"פ שהיה מברך בשמחה על הרעה כמו על הטובה כו', אעפ"כ לגופו ובשרו ממש היה השריפה עוצב ומרירות כו', וא"כ אין גופו בטל לאלקות, אבל גופו של חנוך נסתלק, ואינו שנעשה מהות א' עם אלקות כמו הולד שהוא מהות הטפה כו'.

ולא היה הסתלקות גופו בבחי' עצבות כלל אדרבה בשמחה רבה כו', והוא מפני שגם גופו היה בטל במציאות לאלקות כמו נשמתו כו', והסיבה מפני שהיה נער מט"ט בחי' ב"ן כו', וזהו חנוך לנער חנוך הוא החינוך לנער מט"ט כמ"ש במ"א".

ולכאן צ"ל ממש"כ בשיחת ש"ת תשכ"ד¹⁵⁸, "וע"ז השיב לו רבינו הזקן שמט"ט שר הפנים נק' בשם הדיוט וכו', שתוכן המענה הוא – בדרך ההנהגה ד"אנתהלכה ברחבה"¹⁵⁹ – שלימודו בתורה בוא בעילוי אחר לגמרי, שלגבי עילוי זה הנה גם העמקות שבתורה היא בבחי' הדיוט:

ובהקדים הדיוק מט"ט שר הפנים ולא מט"ט סתם או "מט"ט שרו ש"ע" – ששר הפנים הוא למעל' משרו ש"ע, וכדאיתא בפרקי היכלות בנוגע לרבי ישמאל כה"ג ששאל לשר הפנים כו'.

קאי לא רק על שרו ש"ע (כמ"ש בגמ' "פסוק זה שרו ש"ע אמרו") אלא גם על שר הפנים, לפי שהכל מלאך אחד, (עיין להלן לביאור הענין) וכמעט כל הכינויים שאומרים על מט"ט קאי על שניהם.

156) אוה"ת סידור (תפלה) דרושים לחתונה ע' רמג-ד אות ג'.

157) הגהה, במ"א נתבאר שאע"פ שבפנימיות היה הביטול דמשה גבוה הרבה מביטול דאלוהו, כי משה ונחנו מ"ה ואלוהו גימ' ב"ן, עכ"ז בחיצונית היה הביטול אצל אלוהו יותר עד שגופו עלה בסערה, והיינו מפני שהנשמה נקלטה ברחם הנוק' בבחי' עיבור יותר היינו יב"ח. גם נתבאר במ"א בבה"ז (פ' בלק דק"צ) הנ"ל, שלפי שהנשמות נמשכו מזיווג גופני לכך יכולים להתלבש בגופות גשמיים, א"כ זה שהגוף גשמי יהיה בו ג"כ בחי' הביטול כ"כ דוגמת חנוך ואלוהו זהו לפי שהנשמות נמשכו מזיווג גופני דזו"נ, ע"כ יכול להמשיך הביטול גם בגוף גשמי, וגם זהו קצת הבנה להבין פי' זיווג גופני דזיווג הוא המשכת הביטול דמ"ה שיוכל להיות נמשך גם בגוף גשמי ממש כמו בגוף חנוך ואלוהו שנכללו בביטול דמ"ה, ע"ד מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם, וכמ"כ עד"ז ביום חתונתו זו מ"ת נמשך הביטול בגשמיות עד כי והר סיני עשן כר כדלקמן, עכ"ד.

158) יום ש"ת תשכ"ד, תו"מ חל"ח אות י'.

159) תהלים קיט, מה.

והיינו, שכאן מדובר אודות מדרי' מט"ט כפי שנק' שר הפנים, שזהו מצד ענין התורה שבו¹⁶⁰, וכידוע¹⁶¹ שכמה ענין התורה שבו, וכידוע שכמה ענינים בתורה נתגלו ע"י מט"ט.

ואעפ"כ, הנה גם מט"ט שר הפנים (שזהו דרגתו מצד ענין התורה¹⁶²) נק' בשם הדיוט, ואילו לימודו של רבינו הזקן הוא באופן דלית דין אתר הדיוט" – כי: מט"ט הוא רק בחי' נברא, ובנבראים אין תכלית הביטול, כידוע בענין "אפקוהו למט"ט¹⁶³" כו', שזהו לפי שאינו בבחי' ביטול במציאות", וכו'.

ולכאן צ"ל מש"כ בהמאמר שחנוך בטל בתכלית, ומהנ"ל משמע לפי שהוא רק בבחי' נברא אינו בבחי' ביטול במציאות, וזה מדובר על מט"ט שר הפנים, שהוא הממוצע הכלול בו נשמת חנוך ומלאך מט"ט, דאם הי' מדובר על מט"ט שר ש"ע לא הי' קשה בכלל, שהרי ענינו שהוא נברא ומקור לגבול, אבל צ"ל איך מתאים הנ"ל עם מש"כ בהמאמר, והנה ע"כ צ"ל שבחי' חנוך עצמו אינו הבחי' דשר הפנים.

יד.

הג' דרגות דמט"ט

ולהבין זה י"ל עפמ"ש בהמאמר ד"ה צאינה וראינה¹⁶⁴ "כמאמר מט"ט קושר כתרים לקונו מתפילותיהם של ישראל", ובהערה א' כתב "כן הוא גם בתורה אור ד"ה נ"ח כו' מזוזה מימין, בסידור שער החנוכה, ועוד¹⁶⁵. וברוב הדרושים מובא מארז"ל¹⁶⁶ סנד"ל קושר כתרים כו'¹⁶⁷. ובזח"ב¹⁶⁸ איתא אכתריא"ל מעטר עטרין למארי'. – והנה בס' עשרה מאמרות¹⁶⁹ מבאר והמתפלל במרת הנפש אז קושר סנד"ל, המתפלל במדת הרוח – קושר מט"ט, במדת הנשמה – קושר אכתרי'.

160 ראה ספר החשק (לבוב תרכ"ו אות יב. אות נג. וראה גם תו"ח משפטים רצב, סע"ג.

161 ראה מלאכי עליון (להר"ר מרגליות) ס"ע צח ואילך. וש"נ.

162 ויש להעיר שהתורה היא ג"כ ממוצא כמ"ש בזה"ג (עג, ע"א). "תלת קשרין אינון מתקשרין דא בדא, קוב"ה אורייתא וישראל", היינו שהתורה היא ממוצע בין ישראל וקודב"ה. וגם שמט"ט הוא הראש הישיבה דמתיבתא דרקיע, (ראה שיחת כ' מנ"א תשח"י אות י"ג). י"ל ג"כ לפי שהוא ממוצע, ואוי"ל שראש מתיבתא דרקיע הוא מט"ט שר הפנים, (עפמ"ש באוה"ת נ"ך ח"ג ע' א"רפא עיי"ש, ועפי הביאור דהלן.) לפי שענינו הוא היותו ממוצע, וזהו ג"כ שמט"ט שר הפנים הוא ר"ת משה כנ"ל.

163 חגיגה טו, ע"א.

164 סה"מ תש"ח ע' 202.

165 זח"א לו, ע"ב.

166 זח"א קסו, ע"ב. זח"ב נח, ע"א. זח"ג, רנב, ע"ב. ועייג"כ תוד"ה וקושר חגיגה יג, ע"ב.

167 לקו"ת שה"ש ד"ה מה יפו פעמין ועוד.

168 קמו, ע"ב.

169 מאמר אם כל חי ח"א פכ"ט-ל.

אבל בתו"א וסידור שם משמע דסתם קשירת הכתרים הוא ע"י מט"ט, עיי"ש. – וי"ל עפמ"ש בתו"א פ' יתרו¹⁷⁰ דצ"ל יחוד סגד"ל ומט"ט, גם ידוע דמט"ט הוא ביצירה אבל מיט"ט, ביו"ד, הוא בבריאה ולפעמים עוד למעלה מזה¹⁷¹, ובס' עבודת הקודש¹⁷² כתב בפירושו דאכתר' נקרא בפי חכמי האמת מט"ט הגדול – ואף דמי נתן מלאך נוצר באצי', מתרץ בהמשך הנ"ל דשאני מט"ט שהוא חנוך, וצע"ק בפרדס שם".

דהיינו די ש ג' דרגו' במט"ט, וביאור הענין י"ל עפמ"ש בהמאמר ד"ה קול מצהלות¹⁷³ "כך יש ב' מיני נער, א' באצי' והב' בבריא' והוא בחי' נער מט"ט, מיט"ט ביו"ד הוא כמו נער לא ימיש דיהושע, והוא מארו"ל ע"פ "נער הייתי גם זקנתי שרו של עולם אמרו", ופי' נער הייתי כשהוא בבחי' אצי' וכשירד בבריא' נק' עבדו זקן ביתו המולך בכל כו'.

וכמו הפרש הנ"ל ממש ביהושע ומשה דכאשר הי' נער משרת הי' טפל ובטל ולא נחשב למהו' כלל כו', וכך בחי' מיט"ט דנק' נער באצי' לגבי בחי' ז"א דאצי' כאנפי זוטרי לגבי אנפי רברבי, והן בחי' קטנו' המדו' עלינו' בקטנו' המוחי' מאד, ואמנם מקבל תמיד מבחי' ז"א ונק' נער בבחי' האצי'. והמדרג' הב' בחי' נער מט"ט בבריא' שנק' שרו של עולם הבריא' (ונכלל בו יצי' ועשי'), וזהו כמו בחי' יהושע אחרי מות משה כנ"ל שהוא יש ודבר בפ"ע ונק' שר העולם, ואין לזה ערך לגבי מדרגתו כשעולה באצי' ונק' שם נער.

וכנ"ל שבחי' מקבל דנער לא ימיש כו' למעלה הרבה מבחי' משפיע שנעשה אח"כ מטעם הנ"ל, וד"ל". וממשיך שם¹⁷⁴ "ונמצא ג' מדרגו' כאן א' כשנק' נער שדבוק בז"א, והב' כשנפרד והוא בבחי' האצי' עדיין, והג' בירידתו לבריא' ונק' שרו של עולם הבריא'".

ועפי"ז י"ל שנסמית חנוך הוא המדרג' הא' דמט"ט שהוא מט"ט הגדול, והוא בטל בתכלית, והמדרג' הב' הוא שר הפנים שהוא הממוצע בין נשמת חנוך ומלאך מט"ט, אבל לפי שהוא נברא אין בו הביטול בתכלית כמו בחנוך¹⁷⁵, והמדרג' הג' הוא מט"ט שרו ש"ע שהוא מלאך מט"ט בכללות שענינו הוא מלאך ונק' נעלא דשכינתא וקושר כתרים ויש בו שבעים שמות, וכו' וכו'.

(170) סד"ה האבות ה"ה המרכבה.

(171) פרדס ש' אבי"ע פ"ד. ביאורו"ז פ' וישב. אוה"ת – להצ"צ – ד"ה חנוך לנער, המשך בששה"ק תער"ב חלק שלא נאמר קרוב לסופו (ע' א'תמ"ד ואילך).

(172) ח"א פט"ו.

(173) דרושי חתונה (מכ"ק אדמו"ר האמצעי) ח"ב ע' תרט.

(174) בע' תרי עיי"ש.

(175) עיין להלן לביאור הענין.

אבל צ"ל דבהמאמר הנ"ל כתב שהג' מדרי' מט"ט הוא ז"א ומל' דאצי' דלא כנ"ל, וא"כ צ"ל הג' מדרי' דמט"ט, וגם צ"ל החילוק בין מיט"ט ומט"ט, דע"פ המאמר הנ"ל מיט"ט הוא באצי'¹⁷⁶, ובביאורי הזהר (דאדמהא"צ שם) כתב שמיט"ט הוא בברי' ומט"ט הוא בו"ק דיצי', ובהמאמר קול מצהלות (דאדמהר"ש שם) כתב שמיט"ט הוא כשהו"ק דיצי' מקבלים מבחי' המל' (כשמל' נעולה בתוכו), ומט"ט הוא כשהו"ק דיצי' כמו שהן עצמן ומשפיעים למטה.

וגם צ"ל איפה מדרי' מט"ט שרו ש"ע, דבהמאמר הנ"ל כתב שהוא בברי', אמנם משמע מלעיל ששר הפנים הוא בעולם הברי', ושרו ש"ע הוא בעולם היצי'.

טו.

ביאור הענין דראש גוף ורגל ותוכנו בהג' דרגות במט"ט

וי"ל ע"פ מש"כ בלקו"ת מהאריז"ל¹⁷⁷ "והנה כבר ביארנו ענין מט"ט כי אע"פ שמצינו בזהר שהוא מיצי', פי' מו"ק שלו הוא ביצי', כי אמת הוא שמט"ט ראשו הוא בברי', וגופו ביצי' ורגליו בעשי'".

והנה פה מדובר אודות מט"ט שרו ש"ע, ופי' דראשו הוא בברי', לפי שמאיר בו הארה ממל' דאצי', אמנם הוא מקבל מבחי' חיצוני' המל' כשהיא נעשית עתיק לעולם הברי', שזוהו שרשו (ראשו) דמלאך מט"ט שרו ש"ע.

וגופו הוא ביצי' לפי שהארת המל' מאיר בהו"ק דיצי' שמאז נעשה מקור לגבול, וכמ"ש בילקוט ראובני¹⁷⁸ "בתחלת שליחות משה הראו לו גדולת מטטרו"ן שהוא שר היצי'", מפני שאז מתחיל הענין דעה"ד טו"ר¹⁷⁹.

וכמ"ש בהמאמר ד"ה ויחי יעקב¹⁸⁰ "וזהו ג"כ דעת רשב"י שאומר עה"ד הוא תאנה היתה, פי' היא בחי' מל' שמתלבשת במלאך מט"ט שרו ש"ע, מחציו ולמע' טוב ומחציו ולמטה רע, ולא שהוא עצמו רע ח"ו, כ"א שנמשך ממנו השפעה מחציו ולמטה גם לבחי' הרע ג"כ.

שהרי כתי'¹⁸¹ את כולם שגם סט"א צריכה לקבל חיות מהקדושה, ולכן מחציו ולמטה רע היינו שנמשך ממנו ההשפעה מחציו ולמטה גם לבחי' הרע לצורך קיומו,

(176) דהחילוק בין מיט"ט ומט"ט, הוא בנוגע לדרגת ביטולו, עיי"ש.

(177) פ' בראשית בד"ה ונבאר מעלת אדה"ר קודם שחטא, קרוב לסופו.

(178) בראשית ה, כב.

(179) ע"ח שער מ"ן ומ"ד של"ט, ספ"א. רמ"ז ר"פ וישלח ד"ה ויה"ט. מקדש מלך מקץ קצד, ע"א. ד"ה שבולים. מא"א מע' עה"ד פי"ז. לקו"ת במדבר ד, ב. שה"ש כה, ב.

(180) לקו"ת תורת שמואל תרל"ד ע' צג.

(181) נחמ"ט, ו.

ומחציו ולמעלה טוב שנמשך ההשפע' לבחי' טוב והוא עצמו כולו טוב". ונכלל בו ג"כ עשי' שרגלו בעשי', היינו שהשפעתו הוא לכללות ביי"ע. ונמצא דנכון לומר שמט"ט שרו ש"ע הוא בברי', לפי שראשו הוא בברי'.

וא"כ צ"ל דבהמאמר קול מצהלות, צ"ל מדובר אודות הג' מדרי' מט"ט הגדול שר הפנים ושרו ש"ע, כמו שהם בשרשם (בראשם), דהיינו שאכתרי' שהוא מט"ט הגדול היינו שענינו הוא נשמת חנוך, לכן שראשו הוא דבוק בז"א דאצי' שאז הוא נער בתכלית העילוי שבטל בתכלית, וגופו הוא פנימי' מל' דאצי'¹⁸².

אמנם לפי שאכתרי' הוא ג"כ מט"ט והוא הבחי' דחנוך לנער ותופר מנעלים, דהיינו שרגלו הוא בחיצוני' מל' דאצי'¹⁸³, ועפ"ז מובן זה שכתוב בזח"ב¹⁸⁴ "שאכתרי' מעטר עטרין למארי', ומפרש הרמ"ק¹⁸⁵ שקאי על מל' דאצי' כמו שנעשית עתיק לעולם הברי' וא"ש איך הוא קושר כתרים לקונו¹⁸⁶.

והמדרי' הב' קאי על שר הפנים שראשו הוא נפרד מז"א, ראשו הוא בפנימי' מל' דאצי', וגופו הוא בחיצוני' מל' דאצי', ורגלו הוא בברי', לפי שענינו הוא, שהוא ממוצע בין נשמת חנוך ומלאך מט"ט לכן יש בו מב' המדרי', ראשו הוא הבחי' דגופו של אכתרי', ורגלו הוא הבחי' דגופו של מלאך מט"ט שרו ש"ע, שגופו הוא חיצוני' מל' דאצי', שהוא בחי' הממוצע בין אצי' ובי"ע, כנ"ל.

טז.

ביאור חדש בהענין דהג' דרגות דמט"ט והממוצע ומיט"ט

ולכאז' צ"ל דאם רגלו של אכתרי' הוא בחיצוני' מל' דאצי', וראשו של מט"ט שרו ש"ע הוא בברי' מקום הארתו דרגלו דאכתר' (חיצוני' המל'¹⁸⁷), מדוע צריך למט"ט שר הפנים להיות הממוצע, שצריך להמשיך ע"י גופו דשר הפנים? וילה"ק תחילה שבראש גוף ורגל – הגוף הוא האמצעי, ובנפש האדם הוא הלב שהוא באמצע הגוף שהוא ממוצע ואמצעי שמקבל מהמוח ומשפיע חיות לכל איברי הגוף (רגל), וכן הוא למע' שהע"ס יש ג' חלוקים חב"ד חג"ת נה"י, שהוא ראש גוף רגל,

(182) דהיינו כמו שהיא מיוחדת עם הט' ספירות דאצי'.

(183) דהיינו לא רק כמו שהוא בעולם האצי', אלא כמו שנעשית עתיק לברי'.

(184) פרשת תרומה קעו, ע"ב.

(185) באור יקר פירושו על הוזהר שם.

(186) וזהו שכתוב בביאורי הוזהר (אדמו"ר הצ"צ פרשת בראשית ע' י) 'וע' במא"א א' קכ"ז אכתרי' אריך דברי", דהיינו הרגל דאכתרי' שהוא חיצוני' מל' כשהיא יורדת להיות כתר לברי'.

(187) שענינה דחיצוני' המל' היינו כמו שהיא נפרד מאצי' ונעשית עתיק לבריאה.

שמדת התפארת הוא באמצע הגוף¹⁸⁸, שהוא מקבל מחב"ד ומשפיע לנה"י, וזהו שתפארת עולה למע' בפנימיות הכתר, והארת הקו הוא בתפארת דוקא.

והיינו שענין הגוף הוא אמצעי וממוצע שכלול בו דרגת העליון והתחתון ועי"ז הוא מחברם, דהיינו שיש בו שני הענינים בפנימיות, ולא רק שייכות להעליון ולהתחתון, וכמו שמבואר בהמאמר ד"ה פנים בפנים¹⁸⁹ "והענין, דהנה ידוע מ"ש בע"ח¹⁹⁰ שבין כל בחי' ובחי' יש ממוצע ביניהם, וכו', והטעם שיש בכח הממוצע לחבר ב' הבחי' הוא לפי שהממוצע כלול שניהם, וכו', וביאור ב' הבחי' שבהממוצע, יובן עד"מ¹⁹¹ כמו המתורגמן שהוא המשמיע הדרשה לעם, כי להיות שהמשפיע גדול מעלתו, וא"א להעם לקבל עצם ההשפעה כמו שהוא מן המשפיע, ולזאת צ"ל מתורגמן¹⁹² שהוא הממוצע בין המשפיע להמקבלים".

ואוי"ל שהמשפיע והמקבלים יש שייכות ביניהם, אמנם א"א להמקבלים לקבל עצם ההשפעה מהרב עצמו, וכן א"א להרב להשפיע להמקבלים בעצמו, אלא צריכים שיהי' ממוצע שכלול בו שני הענינים לחברם. ועד"ז י"ל בנדוד שמאכתרי' עצמו לא הי' יכול לקבל מט"ט שרו ש"ע, ואע"פ שיש למט"ט שרו ש"ע שייכות לאכתרי' ועד"ל להיפך, דהרי ראשו דמט"ט שרו ש"ע הוא בחיצוני' המל' מקום הרגל דאכתרי'.

אמנם כדי שיהי' ענין הישות בבי"ע ע"י מט"ט כנ"ל, הי' צריך להיות ממוצע ביניהם שזהו ענינו דמט"ט שר הפנים שיש בו ב' פנים כו' כנ"ל, דהיינו שכלול בו שני הענינים דאכתרי' ושרו ש"ע, שהוא בטל לאלקות בתכלית¹⁹³, והוא שר ונברא מוגבל, ולכן הוא ממוצע ביניהם, לפי דענינו דאכתרי' הוא נשמת חנוך שענינו שהוא בטל בתכלית, כנ"ל שפעל על גופו ביטול בתכלית עד כדי הזדככות לגמרי מן הגשם אל הרוח, ולכן מאכתרי' עצמו לא הי' יכול לקבל מט"ט שרו ש"ע ולכן בא ע"י שר הפנים שהוא נברא ואעפ"כ יש בו נשמת חנוך ג"כ שלכן הוא ממוצע.

וי"ל שבכלל הג' מדרי' יש בחי' מיט"ט, בהמאמר קול מצהלות (דאדמה"צ שם), מיט"ט הוא אכתרי', ובביאורי הזהר (דאדמה"צ שם) מיט"ט הוא שר הפנים,

188) ובאו"א ראש תוך וסוף הם ימין שמאל ואמצע, חח"נ הוא ימין, בג"ה הוא שמאל, דת"י הוא אמצע, וימין אמצע שמאל, הוא ראש גוף (תוך) רגל (סוף), ואמצע הגוף היינו מדת התפארת.

189) סה"מ תרנ"ט המשך צאינה וראינה מאמר ב', בריש המאמר. ובהבא להלן בפנים – ראה אוה"ת בשלח ע' תקע ואילך. סה"מ תרכ"ח ע' קלח ואילך. תרל"א ח"א ע' שייב ואילך. תרל"ב ח"א ע' קלד ואילך. המשך מים רבים תרל"ז פקמ"ב ואילך.

190) שער מ"ב (שער דרושי אבי"ע) פ"א.

191) ראה סה"מ תרנ"ח ותרפ"ב שם. המשך תער"ב ח"א ע' תמב.

192) ראה גם המשך תרס"ו ע' קלו ואילך. ספר המאמרים אעת"ר ע' פ ואילך. תרפ"ד ע' שכה ואילך.

193) ואוי"ל שבהשיחה מדבר כ"ק אדמו"ר אודות בחי' הרגל דמט"ט שר הפנים שהוא בברי' ונפסק ממנו אור האצ"י שנעשה חסרון בענין הביטול שלו, כנ"ל.

ובהמאמר קול מצהלות (דאדמהר"ש שם) מיט"ט הוא שרו ש"ע כמו שמקבל ממל' דאצי', לפי שנק' מיט"ט ע"ש הגילוי שכינה שיש בו.

והיינו שבהג' דרגות דמט"ט – דרגת מיט"ט הוא בדרגא העיקרית שבו, שבאכתרי' מיט"ט קאי על המדרי' היותר עליונה שבו, דהיינו כמו שהוא באצי', שהוא הגילוי הכי נעלית שיש בכללות מט"ט, שזהו ענינו דאכתרי' שהוא נשמת חנוך. ובמט"ט שר הפנים מיט"ט קאי על חצוני' מל' דאצי' כמו שהוא יורד בעולם הברי', שזהו ענינו דמט"ט שר הפנים שהוא ממוצע בין הביטול דאצי' והישות דבי"ע. ובמט"ט שרו ש"ע מיט"ט קאי על עולם היצי'194 (כמו שמקבל מחיצוני' מל' דאצי') שזהו עיקר ענינו דשר העולם להיות מקור להישות דבי"ע.

וי"ל ג"כ בנוגע להענין דאפקוהו למט"ט, שכתוב בהשיחה (שם) שהסיפור הי' עם מט"ט שר הפנים, אמנם כתב בתו"ח195 "וגם אותן ארבעה שנכנסו לפרד"ס כר"ע וב"ז כו"196, זהו רק בבחי' היכלות דבריאה או יצי' לבד, (ומה שראה למט"ט יושב כו' זהו מט"ט דיצי' או עשי' כו' כמבואר בס' הקבלה כו"), שלכאו' זה קאי על מט"ט שר הפנים.

וי"ל עפמ"ש בהמאמר ד"ה קול מצהלות197 "אבל כשיורד מאצי' לבריאה ששם נפסק אור האצי', (ונתמעט ביותר אור האצי' עד שבא לכלל בריאה יש מאין שיפול בו שכר ועונש, כמו שא' "אפקוהו למט"ט" כו', ואפשר הי' בחי' מט"ט דיצירה והכל אחד). וע"פ הנ"ל י"ל שקאי בעיקר על מט"ט שרו ש"ע, וכנ"ל שראשו הוא בברי', וגם הרגל דשר הפנים שהוא הענין דשרו ש"ע וכו'198.

194) ולא בעולם העשי' שהוא הרגל דמט"ט לפי שעיקר ענינו דמט"ט הוא בעולם היצי', ועיקר ענינו דסנד"ל הוא בעשי' עיין להלן, (והטעם לזה שהרגל דמט"ט הוא בעשי' הוא מפני שירידת השפע (וכן עליות התפילות) לסנד"ל בא ממט"ט).

195) פרשת בא צח, ע"ב.

196) חגיגה שם.

197) כ"ק אדמו"ר האמצעי, שם ע' תריג.

198) וי"ל הטעם שכתוב בהמאמר קול מצהלות (שם), שאפקוהו למט"ט הוא מט"ט דברי', לחדש שאפי' בברי' שייך שכר ועונש, וגם בכללות הענין דמט"ט ש"הכל אחד", שרו ש"ע ושר הפנים וכו' הכל אחד, שמט"ט אע"פ שיש בו חילוקים פרטים בין מט"ט בעולם הברי' ויצי' וכו', אבל בכללות הכל אחד, שכל הכינויים קאי על כולם.

שער סנד"ל

יז

ביאור הענין שאליהו נעשה סנד"ל

הנה בנוגע לסנד"ל, כתוב בגמ'¹⁹⁹ "וארא החיות והנה אופן אחד בארץ אצל החיות²⁰⁰, אמר רבי אלעזר מלאך אחד שהוא עומד בארץ וראשו מגיע אצל החיות, במתניתא תנא סנד"ל שמו, הגבוה מחברו²⁰¹ מהלך ת"ק שנה, ועומד אחורי המרכבה וקושר כתרים לקונו". בטעם שנק' כך כתוב בספר המלכות²⁰², שהוא מלשון סנד"ל אופן שהוא נעשה כעין סנדל לשכינה, כיון שנמצא תחת רגליה.

והנה כתוב במגלה עמוקות²⁰³ "הנה הקב"ה בתחלת שליחותו של משה, הראה לו גדולת מט"ט שהוא שר עולם יצי', שהי' מתחלה חנוך בן ירד, וגם הראה לו גדולת סנד"ל שהוא שר עולם העשי', שזכה לשם אליהו הוא פנחס". דהיינו כנ"ל במט"ט, שסנד"ל הוא סוג מלאך שכלול בו ג"כ מעלת הנשמה, שהוא הנשמה דאליהו.

ומלאך סנד"ל נברא מעת ברה"ע כמו מלאך מט"ט ונכלל בו נשמת אליהו (פנחס), כמ"ש בזח"א²⁰⁴, ואח"כ ירד למטה וחזר ונתעלה בסנד"ל, וצ"ל למה הי' צורך שמלאך סנד"ל יהי' כלול בו נשמה דאליהו, וגם למה ירד נשמתו דוקא בזמן ההיא. וי"ל עפ"מ ש"כ במדרש תלפיות²⁰⁵ "שבהיות אליהו הי' בתחלת הבריאה מכת המלאכים שקטרגו בבריאת האדם והשליכו הקב"ה לארץ ממכון שבתו, כדכתיב²⁰⁶ ותשלך אמת ארצה זו אליהו, כדי שיהי' לו הנאה מן התחתונים, וכייר וידע מה טוב חלקם ומה נעים מציאותם בעולם, וזהו הטעם שעלה אליהו בסערה השמים דחזר לעיקרו שהי' מלאך והושלך ארצה כדי שיהנה כדי שלא יקטרג, כמדובר".

דהיינו שמהנ"ל מובן הטעם שאליהו הי' צריך לירד למטה בעוה"ז, לפי שהי' צריך המע' דנשמה בגוף, "כדי שיהי' לו הנאה מן התחתונים", ולפי שקטרג על

(199) חגיגה יג, ע"ב.

(200) יחזקאל א, טו.

(201) צריך לומר מחבריו – רש"ש (ד"ה סנד"ל) על פי הנוסח כעין יעקב, וכן הוא בהרבה מקומות [פסיקתא רבתי (פ"ב), מחזור וטרי (סי' רצא), רוקח (סי' שסב) ועוד] אולם באוצר מדרשים (אייזנשטיין, מעין החכ"ע' 306), הגירסא היא "מחברו" דייקא, וראה עוד שם (מדרש שמע ישראל ע' 550), "ראיתי סנד"ל השר הגבוה מהדרניא"ל מהלך ת"ק שנה, ועליו אמר יחזקאל והנה אחד בראץ וכו', וזהו סנד"ל".

(202) לר' דוד הלוי סט, ע"ב.

(203) אופן קיא.

(204) פרשת בראשית דף מב, ב. עיי"ש.

(205) אות א, סוף ענף אליהו ואלישע.

(206) דניאל ח, יב.

בריאית האדם, לכן הי' צריך לירד למטה. אמנם עדיין א"מ מדוע הי' דוקא בדורו של אליהו ולא בדור אחר.

ולהבין זה יש לעיין בסיפור חייו של אליהו ופנחס, דהנה כתב בפרקי ר"א²⁰⁷ "נגלה לו (לאליהו) הקב"ה, אמר לו, "מה לך פה אליהו", "ויאמר קנא קנאתי לה' אלקי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל"²⁰⁸. אמר לו לעולם אתה מקנא! קנאת בשטים על גלוי עריות, שנאמר²⁰⁹ "פנחס בן אלעזר בן אהרן", וכאן קנאת, חייך שאין עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך. מכאן התקינו חכמים לעשות כסא אחד מכובד למלאך הברית, שנאמר²¹⁰ ומלאך הברית אשר חפצים".

דהיינו שאוי"ל שענין הקנאות דפנחס ואליהו מצינו גם בסנד"ל שקיטרג על האדם כנ"ל, וזהו שירד למטה "כדי שיהנה מן התחתונים", דהיינו לפעול ביטול הקיטרוג ע"י הקנאות שלו, כמ"ש בהסיפור דפנחס²¹¹ "תחת אשר קנא לאלקיו ויכפר על בני ישראל". וכ"ה בנוגע לזה שאליהו בא לכל ברית דמפשטות לשון המדרש משמע, כי ע"י קנאתו זכה אליהו הנביא לשכר מופלא זה, להגיע לכל ברית מילה.

ובפרט כמ"ש הבני יששכר²¹², מובא בשם המדרש²¹³, שאמר אליהו לפני הקב"ה, "רבנו של עולם כיון שמידתי שאני מקנא ולא יכול לסבול חטא ועון, פן יהי' אבי הן המכניס לברית בעל עבירה, ולא אוכל לסבול", השיב הקב"ה "הנה אכפר לו עוונותיו", ואמר עוד אליהו "פן יהי' הבעל ברית או המוהל בעלי עבירות", והשיבו הקב"ה "אכפר להם ג"כ", ואמר עוד "פן יהיו העומדים שם בעלי עבירות", והשיבו הקב"ה "אכפר לכל העומדים בברית".

וע"פ הנ"ל יש לקשר זה עם הכתוב (בנוגע לפנחס), "תחת אשר קנא" – כלומר, מחמת שמידתו של פנחס היא "קנא לה", יהי' "ויכפר על בני ישראל" – נסתובבה

(207) פכ"ח

(208) מלאכים א יט, יג-יד.

(209) במדבר כה, יא.

(210) מלאכי ג, א.

(211) במדבר שם, יג.

(212) תשרי מאמר ד, אות ז.

(213) מדרש זה נעלם מעינינו, ובספר "אגרא דפרקא" (אות קמו) הביא, שכן אמר המהר"ש מקארלין בשם מדרש. ואילו ב"בני יששכר" כתב כך, "שמעתי שיש באיזה מדרש ולא ראיתיו, אבל ראתי בספר אחד שכתב ג"כ בשם המדרש, שכל העומדים אצל הכסא של אליהו – מתכפרין עוונותיהן". ואפשר שכוונתו לספר "שלחן גבוה" למהר"י מולכו (יו"ד סי' רסד, ס"ק יב.) שכתב, "שמעתי שיש במדרש, שאם יש איזה רשע באותה מילה, אומר אליהו להקב"ה, איני הולך לשם משום פלוני הרשע שיש שם, והקב"ה מוחל כל עוונותיו, כדי שילך אליהו לשם".

מזה כפרה ע"י לכל בני ישראל הנוכחים בשעת ברית מילה²¹⁴. ועפי"ז א"ש למה ירד נשמתו דוקא בזמנו דאליהו (פנחס), כי ירד לתקן הקיטרוג על האדם, לכן ירד בגופו דחנוך שענינו (מידתו) "אשר קינא לה".

ח.י.

הקשר בין מט"ט וסנד"ל

הנהגה איתא בזהר²¹⁵ "יברך את הנערים"²¹⁶, כי אז יעקב הי' מתקן את ביתו (שהוא המל' במרכבותי'), כמו אדם ההולך לבית חדש²¹⁷, (ואז התפלל שהמל') יברך את הנערים, (ומפרש מי הם אלו הנערים) אותם הנודעים, אלו (המלאכים) שנתמנו (מן המל') על (הנהגת) העולם, למשוך מהם ברכות, שהם שני כרובים (מט"ט וסנד"ל)²¹⁸ שהם מרכבה אל המל'²¹⁹.

וביאר בהמאמר ד"ה בזהר²²⁰ "והיינו כדמתלבשת בתרין כרובין הם ב' נערים מט"ט וסנד"ל שהם כליי' עולמות ביי"ע, שכל השפע שמשפיע מדת מל' דאצי' לביי"ע הוא ע"י ב' נערים אלו. כי מט"ט הוא מבחי' החיצוני' דע"ס הכלי' דברי', וסנד"ל מחיצוני' הכלי' דע"ס דיצי' שהוא פנימי' דעשי' כנודע". והנה מהנ"ל מובן שמט"ט וסנד"ל הם שווה בפעולתם, שהם שלוחי השפע.

ומעלימים האור שלמעל' מהם כמ"ש בדרך מצותיך²²¹ "וכן יש מלאך הנק' סנדל ובל' המקרא נעל שחופה את רוב הרגל היא מדת מלכותו ית', שנאמר בה

(214) וזה שביאר הפרישה (יו"ד סי' רסה, אות כה). ובזהר (פרשת לך לך צג, ע"א). שזה שאליהו בא לכל ברית, הינה כעונש על שדיבר רע על ישראל, ע"פ המבואר בקונטרס פנחס זה אליהו בע' לא ואילך. אין להקשות על המבואר בפנים. עיי"ש.

(215) פרשת בלק קפו, ע"ב. בתרגום חפשי.

(216) כאן רוצה לפרש למה דוקא לפני הסתלקותו התפלל ע"ז.

(217) דהיינו שלוקח אשה חדשה.

(218) לפי שיטת המקדש מלך (פרשת בלק שם ד"ה תרין כרובין אינון) "נ"ב נצח והוד עכ"ל, ולענ"ד שט"ס הוא וצ"ל מט"ט וסנד"ל כמש"ל, וכן מוכח בסמוך שאמר דהא לא יכלי לאתברכא אלא מגו יוסף, וכן משמע מפ' עצמו שאמר המלאך וכו', יברך את הנערים משמע שהמל' מברכת אותם, ש"מ שהם מט"ט וסנד"ל ולא נצח והוד". וי"ל הביאור בזה עפמ"ש בהמאמר ד"ה ונערים (לקו"ת תורת שמואל דרושי חתונה ע' קב) "ועיין במא"א כף סמ"ד, כרובים נק' נו"ה ובתחתונים נק' מט"ט וסנד"ל עכ"ל, ה"ז ג"כ ב' בחי' נערים, הא' כשהן באצי' זהו נו"ה, איהו בנצח ואיהי בהוד, הב' כשירודי' בב"ע זהו מט"ט וסנד"ל".

(219) ויעקב המשין עליהם ברכות מן המל' כדי שישפיעו שפע ברכות על העולם.

(220) מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה ח"ב ע' תרצה.

(221) מצות מילה ע' 14

והארץ הדום רגלי²²² שהמלאך הזה מלבישה ודרך בו עוברת שפעה, כי הוא בבחי' ביטול ואינו נפרד כלל.

ולכן ארו"ל²²³ שהוא קושר כתרים לקונו מתפלותיהן של ישראל, שע"ז נאמר מה יפו פעמיך בנעלים בשעה שהיו עולים לרגל לראות פני ה' בפסח שבועות סוכות, ועתה משחרב בהמ"ק הוא בג' תפלות שהיופי הזה הוא ג"כ בנעלים, היא בחי' התהפכות הנפש הבהמית הנמשכת משמרי האופנים המקבלים ממלאך סנד"ל כידוע.

והוא שיש כמה מסכים בין אצי' לבריאה הוא מנעל דחשמל, ויש בין בריאה ליצי' ובין יצי' לעשי' והם מט"ט וסנדל, ומ"מ מכולם מאיר הארה דרך הלבוש להיות עי"ז ביטול היש, וכו'. להיות כי ענין ההבדלה בין שבת לחול הוא ענין חזרת הפרסא שנסתלקה בשבת, שלכן אומרים רצה והחליצנו ע"ש, חלוץ הנעל דמט"ט וסנדל הנ"ל השולטים בחול, וכמ"ש בפע"ח ובמ"ח²²⁴, וקושר כתרים כנ"ל.

דהיינו שסנד"ל שוה במעלתו כמט"ט, שפעולתם ושורש מדריגתם אין חילוק ביניהם ששניהם היו נשמות, והגיעו לשלימות דרגת הביטול בגופם כנ"ל, ועלו למע' בחייהם ונעשו שורש המלאכים מלאכים מקור לגבול וכו'. וכ"כ בעמק המלך²²⁵ "וידוע שאליהו הנביא מהאי באר איהו, כאומרו בזהר²²⁶ "אליהו לתתא מן באר הוא" שהוא סוד מל' דאצי' וכו', וגופו הוא נשאר בעשי'".

וכמ"ש בפירוש הרמ"ז על הזהר²²⁷ שע"י עבודתו של פנחס במס"נ וכו'²²⁸, זכה לכהונת עולם ולחיי עד ולנפש דאצי' ונהפך גופו למלאך סנד"ל. אמנם מצינו שמט"ט הוא שר עולם היצי' כנ"ל²²⁹, וסנד"ל הוא שר עולם העשי'²³⁰, כמ"ש בילקוט ראובני²³¹ "וגם הראו לו את גדולת סנדלפו"ן שהוא שר עולם העשי'".

וכ"כ ג"כ במאמר ד"ה קול מצהלות²³² "פי' שבזמן הגלות השכינה מתלבשת בתוך הנעריים להשפיע כל שפע וחיות למטה, שהנערים המה מט"ט דיצי' וסנד"ל

(222) ישעי' טו, א.

(223) חגיגה יג, ע"ב.

(224) = משנת חסידים (ס' קבלה) וע' מ"ש הרמ"ז פ' חוקת בביאור מאמר הזהר ע"פ שלך איש נעלו כו' (רות ה, ז.) ע"ש.

(225) ע' 437.

(226) זח"א קנא, ב.

(227) אחרי מות נז, ע"א.

(228) סנדרין פב, סע"א ורע"ב.

(229) וראשו בברי' כנ"ל.

(230) וראשו הוא בברי' כנ"ל.

(231) שם.

(232) מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה ח"א ע' מו.

דעשי, שנקראו נעריים ע"ש בחי' הקטנות שלהם שמצמצמי' את אלקות הנשפע בתוכם, להתעלם ולהסתתר בהם בהעלם והסתר גדול עד שלא יראה בעולם בחי' גילוי אלקות, שמתנהג העולם עפ"י דרך הטבע, ואל מסתתר מאתנו אותותינו לא ראינו כו'.

י.ט.

החילוק בין מט"ט וסנד"ל

וצ"ל למה מט"ט הוא למע' מסנד"ל הלא שניהם הם שוים כנ"ל, וי"ל עפמ"ש בהמאמר ד"ה שתי ידות לקרש²³³ "וסוד ק' הוא שהרגל נמשך למטה בקליפות ויוצא לחוץ וכו'. ובזה הרקיע בבראשית כ' שהוא בחי' סנד"ל ראשו למעלה ונמשך למטה בקליפות סוד אופן אחד בארץ עולם העשי' וכו'".

דהיינו שהחידוש דסנד"ל משפיע עד לעולם העשי', משא"כ מט"ט אין ביכלתו להשפיע למטה, כמ"ש²³⁴ "אמנם כ"ז הוא בכי"ע שהם בחי' רוחניות עדיין, ושם ההשפעה נמשכת ע"י כרוב שהוא מט"ט כנ"ל.

אבל להיות המשכה בעולם השפל הגשמי שלנו א"א להיות ע"י הכרוב שהוא מט"ט, כי אינו יכול להשפיל עצמו למטה כ"כ אלא ע"י בחי' סוס דוקא, והוא מ"ש²³⁵ "וסוס אשר רכב עליו המלך", עד"מ בגשמיות שהסוס גדול כוחו יותר מהאדם ויוכל לישא את האדם עליו גם למקום שלא יוכל להגיע שמה בעצמו.

כמ"כ בחי' סוס העליון יוכל להוריד החיות למטה כ"כ מאצי' עד עולם העשי' שלנו במרוצה גדולה, מה שאין ביכולה בחי' הכרוב שהוא נער מט"ט כנ"ל, שאינו יכול להמשיך ולהוליד השפע כ"א מאצי' לכי"ע הרוחני' אבל לא בעשי' גשמי' כנ"ל.

וי"ל שיש לסנד"ל מע' על מט"ט שאפשר לו להשפיע בעולם העשי' הגשמי, ע"ד משנ"ל שסנד"ל ראשו בברי', גופו בעשי' הרוחני, ורגלו הוא בעשי' הגשמי²³⁶, דהיינו שמעלתו דסנד"ל הוא שיוורד השפע²³⁷ לעולם הזה הגשמי, ומזה מובן שהוא למע' ממט"ט.

(233) לקו"ת ח"א ע' קנד.

(234) מאמרי אדה"ז תקע"ב ע' רו.

(235) אסתר ו, ח.

(236) כמ"ש המהרש"א (חגיגה שם) שסנד"ל עומד בארץ ממש, ודייק זאת מהפסוק "ואופן אחד בארץ".

(237) וכן קושר כתרים באופן דלמעלמ"ט.

וכמ"ש בבאורי הזהר²³⁸ "ועפ"ז י"ל ג"כ במלאך סנד"ל שהוא שליח להוריד השפע בעשי', הוא שליח מכלים דנוק' דאצי' אשר בהם מלובש יסוד אבא המקבל מח"ס כו', ע"ד הנ"ל עד שנמצא אור א"ס ממש שוכן בו²³⁹, ועוד כי אדרבה עשי' לעילא שתכלית הבריאה היא עולם העשיה, וא"כ זהו פנימי' הרצון ואע"פ שעשי' מצד עצמו הוא עולם היותר שפל ובו מיעוט האור כאן, מ"מ הוא פנימיות המכוון.

כמ"ש כה"ג בענין כח אד' המלוי דשם מלוי בגימט' אלקים בחי' מל' הוא פנימית המכוון כו' ע"ש, ונודע שהמל' היא עשיה שבאצילות, וכמ"כ כאן עד"ז שלכן אדרבה סנד"ל שהוא שליח המשכת השפע בעשי' זהו עיקר רצון העליון".

דהיינו לפי שתכלית הכוונה הוא שיהי' לו ית' דירה בתחתונים²⁴⁰, וזהו נעשה ע"י הפעולות דסנד"ל כנ"ל, וזהו המע' דסנד"ל ש"נעוץ תחילתן בסופן²⁴¹", שאע"פ שהוא בעולם העשי' מ"מ תכלית הכוונה נעשית ע"י²⁴².

כמ"ש בהמאמר ד"ה מה יפו פעמיך²⁴³ "וביאור הענין היינו כי אע"פ שמדת המל' הוא להעלים ולהסתיר העצמות, מ"מ הארה ממנה נמשך להתלבש בנבראי' וזהו מ"ש בשכמל"ו, ופי' שם כבוד מלכותו היינו ג' הארות הנמשכי' לג' עולמות בי"ע, וזהו לעולם ועד.

אך הארה זו מתלבשת במלאך הנ"ל, שהוא בחי' סנדל החופה ומלביש להארה זו ממדת מלכותו ית' המתלבשת בו, והיא הנק' רגל. ולזה כחו רב ועצום להיות קושר כתרי' לקונו, והיינו ע"י כי נעוץ תחלתן בסופן וסוף מעשה במחשבה תחלה.

והיינו במחשבה הקדומה אנא אמלוך כו' בחי' מל' דא"ס, כי עיקר תכלית הבריאה הי' להיות בחי' יש ובטל אליו ית', (ובחי' זו דהתהוות היש הגמור דבי"ע

(238) לאדמו"ר הצ"צ ע' רכט.

(239) ועיין בהרמ"ז תרומה קל"ד ב' שאע"פ שיש פירוד בין בי"ע לאצילות כו' אבל לא בבחי' האו"פ כו' ע"ש.

(240) ראה תנחומא ט"ז. במדב"ר יג, ו.

(241) ספר יצירה פ"א מ"ו.

(242) והטעם לזה שדוקא מלאך סנד"ל יש ביכלתו להשפיע למטה בעולם העשי' הגשמי, י"ל כנ"ל (בהחילוק בין נעל לפרסא) שסנדל הוא הפסק והעלם יותר גס מנעל כמ"ש בהמאמר ד"ה מה יפו פעמיך (מאמרי אדמו"ר האמצעי נ"ך ע' ריג) "ולפעמים נק' מט"ט [בשם] נעלא דשכינתא והוא ההפרש בין נעל לסנדל, שהנעל של עור וסנדל של עץ מחופה עור כו', שזה מבחי' החי וזה מבחי' הצומח כו' ". דהיינו שהעלם דסנדל הוא גס יותר דהוא מצומח, ולכן יש בכלתו דוקא להשפיע למטה בעולם העשי' הגשמי. (ואע"פ שהענין דנעל וסנדל מובא ביחד, שהתרגום דנעל הוא סנדל (ראה ישעי' יא, טו.) שזה מוכח שענייניהם שוים, אבל בפרטיות אפשר לחלק ביניהם שסנדל הוא עץ מחופה עור, שהוא ענין הפסק והעלם גס יותר כנ"ל, ומוכח מזה שמט"ט הוא שר העולם הברי' וסנד"ל הוא שר עולם העשי' כנ"ל בהפנים).

(243) אוה"ת שה"ש תקפח.

ושיהי' בטל הוא ע"י התלבשו' המל' במלאך הנ"ל וזה עלה במח' תחלה, לכך כחו רב להיות קושר כתרי'.

והיינו כי להיות יש בו ב' בחי', היינו שפנימיותו אלהות והוא עצמו נברא, ע"כ הוא ממוצע להעלו' תפלות הנבראי' נש"י שיתעלו ויתכללו באלקות, והתעלותן למעלה מעלה בבחי' כתר ומשם נמשך הארה זו לבחי' מדות, וזהו קושר כתרים לקונו כו')."

ב.

היחוד דמט"ט וסנד"ל

ומזה מובן ג"כ ענין דהיחוד מט"ט וסנד"ל כמ"ש בתו"א²⁴⁴ "וביאור הענין כי הנה נודע דח"י ברכאן שבשחרית הם ב' טית"ן דמט"ט. ט' ממעלה למטה. וט' ממטה למעלה. כי מט"ט נק' עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו, שכל הנהגת העולמות על ידו בימות החול, והם ו"ק דיצי' ונק' כרוב קל.

כי ב' כרובים הם מט"ט וסנד"ל שהם יצירה ועשיה. וכרוב קל הוא מט"ט בלבדו שהוא בבחי' קל שעדיין לא נתלבש בבחי' עשיה, ועל ידו מתעל' הקב"ה שהוא ז"א דבריאה לי"ח אלף עולמות שהן בבחי' אצי' ששם הוא בחי' ח"י אלף. ט' מלמעלה למטה. וט' ממטה למעלה, כי בחי' אדם הוא ט"ס²⁴⁵.

וכן ח"י ברכאן דשחרית הן ביצירה. וח"י ברכאן דצלותא הן באצילות. והענין כי צ"ל יחוד מט"ט וסנד"ל, ולכן שני הכרובים היו פניהם איש אל אחיו. ובבחי' דבור הגם שהוא ביצירה יש בו יחוד יצי' ועשי', דהרי הרהור לאו כדבור דמי עד שיוציא כשפתיו משום דעקימת שפתיו הוי מעשה, לפי שיוצא הדבור דרך ה' מוצאות גשמיים אחה"ע מן הגרון כו'.

והרי נעשה יחוד אותיות המחשבה עם אותיות הדבור, שאותיות המחשבה הם עצמם יוצאים לידי גילוי באותיות הדבור והמחברן הוא הקול שהוא רוחניות, ולכן מט"ט שהוא כרוב קל שלו הוא המעלה על ידי בחינת הדבור כי בבחי' הדבור נעשה יחוד מט"ט וסנד"ל".

דהיינו דהענין דיחוד מט"ט וסנד"ל הוא ענין היחוד דמע' ומטה, וכנ"ל דמט"ט הוא למע' ואין ביכלתו להשפיע למטה בעולם העשי' הגשמי, וסנד"ל הוא למטה וענינו להמשיך השפעות למטה בעולם העשי' הגשמי, וכן להעלות התפלות

(244) פ' יתרו עג, ע"ג.

(245) דטפ"ט הוא פ"א. וג"פ פ"א רמ"ג יה"ח בגי' רמ"ח שהם איברים דאדם. וב"פ ט' הם ח"י ובבחי' אצי' נק' ח"י אלף.

מהגשם אל הרוח, וע"י היחוד דמט"ט וסנד"ל נעשה יחוד בין העליונים ותחתונים²⁴⁶.

היכולת להמשיך השפעות מהעליונים לתחתונים, ולהעלות התפילות (והבירורים) מהתחתונים לעליונים, עד שיהי' גילוי אלקות בתחתונים כמו העליונים, כנ"ל "שהתחתון יהי' יש ובטל אליו ית"ל שזה נעשה "ע"י התלבשו' המל' במלאך הנ"ל", וכמו"ש בחזקוני²⁴⁷ "פי' והנה הוא (חנוך) עומד וקיים שהרי לא המית אותו הקב"ה, ועתיד לבא עם אליהו בעת הגאולה", וד"ל.

וילע"ע בכל הנ"ל, ועוד חזון למועד.

סיכום

הנה יש שני מלאכים מיוחדים מט"ט וסנד"ל, שהם לא רק בבחי' מלאכים אלא גם בבחי' נשמות, (כלשון הצ"צ²⁴⁸ "שיש בהם ב' המעלות יחד") שחנוך הוא מט"ט ואליהו (פנחס) הוא סנד"ל, והטעם לזה שמט"ט וסנד"ל משונים הם מכל שאר המלאכים, הוא מפני שיש להם נשמות.

והטעם שיש צורך למלאכים כאלו הוא, ששליחותם הוא לקבל את האור דאצי', ולהעלים ולצמצם אותה, עד שיכל האור להיות מקור להישות דבי"ע, שלכך הם נקראים נעל (וסנד"ל) דשכינתא, שהם מעלימים ומסתירים ו"נועלים את הדלת" להאור והשכינה דאצי', והם ממונים ומרומים על כל המלאכים ונבראים דבי"ע, לפי שעצם מציאותם בא ע"י.

והטעם לזה שהי' צריך להיות נשמה במט"ט בכדי לקבל האור דאצי', הוא מפני שבכדי שיהי' אפשרי למלאך שהוא נברא מוגבל לקבל את האור דאצי' הוא רק ע"י שיש בו נשמה שהיא כלי להאור. והטעם שהי' במט"ט הנשמה דחנוך דוקא, הוא מפני שחנוך הוא השביעי מאדם, שהוא משלים הששה שלפניו, והוא גם המקור להבאים אחריו, שזהו"ע מט"ט, להוריד את האור דאצי' לעולמות בי"ע.

246) והטעם לזה שצריך למט"ט לעשות היחוד דעליונים ותחתונים, דהלא לכאו' שפיר בסנד"ל עצמו שפנימיותו הוא נשמה דאצי', ובחיצוניותו הוא מלאך דעשי', אך י"ל כמ"ש בהמאמר ד"ה יחינו מיומיים (תרג"ט ע' טו ואילך עיי"ש) שכמו שספי' המל' מושרש ברדל"א, ואעפ"כ היא מקבלת חיותה מז"א (או"א), כמו"כ י"ל בסנד"ל שאע"פ שנעוץ תחילתו בסופן, ובשרשו הוא למע' ממט"ט, אבל לפי שבהשתלשלות מט"ט הוא למע' מסנד"ל לכן להיחוד צריך שניהם.

247) בראשית שם.

248) אוה"ת סידור (תפלה) ע' רמה.

והוא שונה מהפרסא, שמהפרסא בא החיות דבי"ע, אמנם ע"י הפרסא בלבד, לא הי' אפשרות להתהוות הישות דבי"ע, ולכן האור דאצי' מתלבש במט"ט וסנד"ל שהם מגבילים את האור עד שיוכל להיות מקור להישות דבי"ע עד העשי' הגשמי.

והנה מט"ט וסנד"ל הם ה"קושרים כתרים לקונם" מתפילותיהם של ישראל, דנוסף לזה שהם משפיעים חיות להנבראים דבי"ע, הרי גם התפילות דישראל מתעלים להשי"ת על ידם, מן הדיבור הגשמי עד עולם האצי' ולמע' מזה.

והנה יש ג' דרגות במלאך מט"ט, אכתרי', שר הפנים, ושר העולם, שהם ממונים על העולמות אבי"ע. אכתרי' הוא באצי', שר הפנים הוא בברי', ושר העולם הוא ביצי', ובכל דרגא יש ג' חלוקות דראש גוף ורגל בכדי שיהי' יחוד הראוי ביניהם. דאכתרי' ראשו הוא בז"א דאצי', גופו הוא בפנימי' המל', ורגלו הוא החיצוני' המל'. ושר הפנים ראשו הוא בפנימי' המל', גופו הוא בחיצוני' המל', ורגלו הוא בברי'. ושר העולם ראשו בברי', גופו הוא ביצי', ורגלו הוא בעשי'.

והטעם שיש כל החילוקים האלו, הוא שכדי שיצליח מט"ט להיות המקור לישות הנבראים (נעלא דשכינתא) ולא יהי' בקיעת האור דאצי' כמו שהוא (כמו שהי' בהפרסא), צריך להיות ממוצע שכלול בו נשמה ומלאך, שמקבל האור דאצי' ומגביל אותה כפי הצורך, להיות הישות והגבלה דבי"ע, וזהו עיקר הפעולה דשר הפנים, דהיינו שנק' כן לפי שיש לו ב' פנים, דהיינו שהוא הממוצע בין אכתרי' שענינו נשמת חנוך (אצי'), ושר העולם שענינו מלאך מט"ט (בי"ע).

והנה מלאך סנד"ל מקבל ממלאך מט"ט, והוא המקור לעולם העשי' הגשמי, וגם הוא קושר כתרים לקונו, דהיינו שהוא מעלה את התפילה מדיבור גשמי אל הרוח שהוא עולם היצי', (ומט"ט מעל' אותה לעולם הברי' ואצי' כנ"ל). והטעם שיש בחי' נשמה במלאך סנד"ל הוא מפני שהוא המקור לעשי' הגשמי ומעלה התפילות מעוה"ז, והטעם שהוא נשמת אליהו (פנחס) דוקא, הוא מפני שבתחילת ברה"ע קטרג סנד"ל לפני השי"ת על עשיית האדם, לכן נשלח למטה עם מידת הקנאות לתקן הקטרוג. ויש בסנד"ל ג"כ ג' חלוקות דראש גוף ורגל, דראשו הוא ביצי' וגופו הוא בעשי' הרוחני, ורגלו הוא בעשי' הגשמי.

ואין חילוק בין מט"ט וסנד"ל בעצם מעלתם, ששניהם הגיעו לשלימות דרגת הביטול, עד שעלו בסערה השמימה עם גופיהם, ובעצם פעולתם הם שווים ג"כ. אמנם החילוק בין מט"ט וסנד"ל הוא שמט"ט הוא בעולמות בי"ע, וסנד"ל הוא בעולם העשי', שהוא המקור להיש הגשמי, וגם הוא מעלה התפילות מן הגשם אל הרוח, וזהו מעלה שיש בסנד"ל על מט"ט שיוכל להמשיך ההשפעה דאצי' עד עשי' הגשמי, שהיא תכלית הרצון ופנימיות המכוון שהיש הגשמי יהי' בטל אליו ית'. וזה נעשה ע"י היחוד שמט"ט וסנד"ל, דמט"ט הוא למע' ואין ביכלתו להשפיע למטה

בעולם העשי' הגשמי, וסנד"ל הוא למטה וענינו הוא להמשיך השפעות למטה בעולם העשי' הגשמי, ותכלית הכוונה הוא שיהי' היחוד דמעלה ומטה, דהיינו שבהמטה יהי' גילוי כמו המעלה וכו'.



הומרא במאכלות אסורות על שאר איסורים

הת' כתריאל יעקב הכהן שי' טראוריג
הת' מנחם מענדל שי' ראטשעסטער
תלמידים בישיבה

א.

דברי אדה"ז בתניא

בספר תניא קדישא¹ כותב אדה"ז: "...מה שאין כן במאכלות אסורות וביאות אסורות שהן משלש קליפות הטמאות לגמרי, הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם, ואין עולים משם עד כי יבא יומם ויבולע המות לנצח כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, או עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכויות ממש שהיא תשובה מאהבה כו".

יש לחקור אם הנ"ל הוא רק בנוגע לעשיית עבירה במזיד, שרק אז הבירור² הוא דוקא ע"י א' משני האופנים הנ"ל, או שכן הוא גם בנוגע לעבירה בשוגג.

ב.

כמה סוגי איסור ודיון בגדרם

והנה מצינו בכ"מ דיון ושקלא וטריא בקשר לאיסורים; דהיינו אם האיסור נופל רק על הגברא או שהוא גם בהחפצא.

ודיון זה מצינו בנוגע לכמה סוגי איסור³ ומהם:

(1) איסורים התלויים בזמן: בהאם איסורים כאלו נחשבים לאיסורי גברא או לאיסורי חפצא, מצינו ראיות לכל צד, ולדוגמא רא' לצד הגברא: איתא בירושלמי שבת⁴, דהקורע בשבת יצא ידי קריעה כיון שאין גופה עבירה רק איהו הוא דקעבר. אבל מעשה ידיו (הקריעה) נשאר בשלימותו ואין האיסור נופל על החפצא.

ורא' לזה שהוא איסור חפצא: במסכת ברכות⁵ אמרינן דנר שהדליקו עכו"ם בשבת, אסור לברך עליו במוצ"ש, מפני שלא שבת ממלאכת עבירה. והיינו

(1) לקו"א פ"ז.

(2) עיין הערה 13.

(3) הדיון דלהלן מובא בספר אתוןן דאורייתא (להרב יוסף ענגל) כלל י'.

(4) פי"ג ה"ג.

(5) נג, א.

שהאיסור דהבערה חל על החפצא דהנר עצמו, והוא אף שהאדם עצמו שבת ממלאכה.

(2) איסורי דרבנן: בספר אתון דאורייתא שואל, שלכאוף איך הוא בכח החכמים לאסור את עצם דבר מה, במקום שהוא בעצם מותר, ולעשותו לחפצא דאיסורא?

ומתרץ שבאמת בכחם לעשות כן, שהרי כתוב במדרש תנחומא⁶ בנוגע להדלקת נר חנוכה, שאם הותיר מהשמן שהיה במנורה לאחר חנוכה, נעשה השמן מוקצה וצריך לשורפה במדורה. וממשיך בהמדרש לומר דבר שלכאוף אין לה קשר עם כ"ז: "לא יאמר אדם איני מקיים מצוות הזקנים הואיל ואינן מה"ת, אמר להם הקב"ה בני אין אתם רשאים לומר כך אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימים, שנאמר 'ועשית על פי התורה אשר יורוך' למה, שאף על דבריהם אני מסכים וכו'".

ולכאורה מהו הקשר בין שני הענינים, אלא שכן עלול אדם לומר, שגזירות דרבנן אינן חלות אלא על הגברא, ובכן לא חלה קדושת החפץ על השמן. ולזה אמר הקב"ה שכן אפי' דין חכמים חל לא רק על הגברא, אלא גם על החפצא, כיון שהקב"ה מסכים עם החכמים ולכן אין לזלזל בה. נמצא שיש שקו"ט גבי גברא וחפצא גם לגבי איסורים דרבנן.

ג.

נפקא מינה להנ"ל

והנה אחד מהנפק"מ באם איסורי דרבנן הם איסורים רק בהגברא או שהם איסורים גם בהחפצא, הוא באם צריך סליחה וכפרה אם עבר על איסור דרבנן בשוגג. ובפשטות נראה לומר דאם האיסור הוא רק איסור בהגברא, אז אינו צריך סליחה וכפרה על שוגג כיון שלא עשה האדם את המעשה בכוונה. משא"כ אי הוי איסור בהחפצא ג"כ אז הרי מכיון שנעשה מעשה של איסור, א"כ יש צורך בסליחה וכפרה ע"ז.

והביאור בזה, דענין איסור מצד הגברא הוא מה שאין האדם רשאי לעשות דבר זה, ומהו הצורך בתשובה אם לא התכוון לעשות איסור. ואילו איסור בהחפצא הוא בזה שהמעשה רע בעצם, ולזה אין נפק"מ אם עבר במזיד או בשוגג, וצריך כפרה לשניהם.

ולכן באיסורי דאורייתא צריך כפרה אפי' אם עבר בשוגג, שכאשר תורה אסרה דבר מה, ה"ה קובעת דלא רק שלא יעשה האדם כן, אלא שהמעשה עצמו הוא

מעשה של איסור. משא"כ איסורי דרבנן תלוי במחלוקת הנ"ל. וכמ"ש בנתיבות המשפט⁷: "ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מ"מ באיסור דרבנן אין צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי וכו'". ובמלואי משפט מבאר ע"ז⁸: "היינו דבאיסור דרבנן אין זה נעשה לחפצא דאיסורא וכו' ושאיני באיסור דאורייתא דהחפצא איסורא", ומביא שם ראיות לדבריו מגדולי הראשונים, עיי"ש בארוכה.

וממשיך שם באתון דאורייתא להביא מה דאיתא בחולין⁹: "ר' זירא ורב אסי איקלעו לפונדקא דיאי, אייתו לקמיהו ביצים המצומקות בין [ואח"כ ערבום וטרפום בין ואיכא בין משום דמאי, רש"י], ר' זירא לא אכל, ורב אסי אכל. א"ל ר"ז לר"א, ולא חייש מר לתערובות דמאי? א"ל לאו אדעתאי [כיון שהיין היה מעורב בדברים אחרים]. א"ר זירא, אפשר גזרו על תערובות דמאי ומסתייע מילתא דר' אסי למיכל איסורא?! השתא בהמתן של צדיקים וכו'".

ומוכח מזה דאפילו איסורי דרבנן הם גם מצד החפצא, ולכן גם כשראה ר' זירא את רב אסי עובר על איסור דרבנן בשוגג, תמה על הדבר¹⁰.

ד.

שיטת אדה"ז באיסורים התלויים בזמן

ויש לעיין מהו שיטת אדה"ז בכ"ז ובהקדים:

בנוגע לאיסורים התלויים בזמן, מבאר כ"ק אדמו"ר¹¹, שאפשר להיות איסור שחיותה היא מגקה"ט ועכ"ז אינו קשור ואסור בידי החיצונים, ועדיין יכול להעלותה לקדושה, כיון שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכמו האוכל מאכל אסור כשהוא במצב של פקו"נ מותר, כיון שמלכתחילה לא היה קשור ואסור לגמרי בידי החיצונים.

וממשיך בהשיחה: "וואס די דוגמא אויף דערויף איז דערפון וואס ער זאגט אין תניא (פ"ז) אז אויב ער עסט א דבר היתר, נאר ער עסט דאס אין אן אויפן פון "בולליל בשר וסובאי יין למלאת תאות גופו", איז ער מוריד דעם מאכל אין גקה"ט,

(7) הל' אונאה ומקח טעות סי' רלד סעי' ג.

(8) שם.

(9) ו, א.

(10) ועיין עוד שם שכ' שלכאו' אין להביא ראייה מדמאי שהוא ספק דאורייתא. ושם תירץ, דמכיון שרובו היה מעושר, אלא שעירבו בו קצת יין שבוה היה כל הספק, הרי מדאורייתא היה מותר אלא שגזרו בו רבנן.

(11) שיחת ש"פ אחרי תשל"ו.

אבער דערנאך קען ער דאס מעלה זיין, ווארום דאס איז געווען בשר היתר ויין כשר, ד.ה. אז דאס איז ניט קשור ואסור בידי החיצונים, אע"פ אז דאס געפינט זיך אין גקה"ט. . דער חילוק איז מערניט אז בנוגע צו א דבר המותר וואס ער האט מוריד געווען אין גקה"ט, איז דאס מערניט ווי "לפי שעה", משא"כ א דבר איסור, איז דאס די גאנצע צייט אן ענין פון גקה"ט". עכלה"ק.

[ובלשון אדה"ז בפ"ז: "אך מי שהוא בזוללי בשר וסובאי יין למלאת תאות גופו ונפשו הבהמית שהוא בחי' יסוד המים מארבע יסודות הרעים שבה, שממנו מדת התאוה, הנה ע"י זה יורד חיות הבשר והיין שבקרבנו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות, וגופו נעשה להן לבוש ומרכבה לפי שעה עד אשר ישוב האדם ויחזור לעבודת ה' ולתורתו. כי לפי שהיה בשר היתר ויין כשר, לכך יכולים לחזור ולעלות עמו בשובו לעבודת ה', שזהו לשון היתר ומותר כלומר שאינו קשור ואסור בידי החיצונים שלא יוכל לחזור ולעלות לה' וכו'"]

ולאחרי זה מבאר כ"ק אדמו"ר, דזה שדבר איסור קשור ואסור בידי החיצונים, שייך הוא גם לאיסורים התלויים בזמן, וכמו חמץ בפסח, שכ"ז שהוא פסח, הרי החמץ קשור ואסור בידי החיצונים.

וא"כ נמצא, ששיטת אדה"ז הוא, דלא רק שסתם איסורים (כמו מאכלות אסורות) הם מצד החפצא, אלא שגם איסורים התלויים בזמן ה"ה חלים על החפצא (וכמו חמץ שבפסח נעשה לחפצא דאיסורא).

ה.

שיטת אדה"ז באיסורי דאורייתא

בנוגע לאיסורי דאורייתא, כותב אדה"ז בפ"ז (הובא לעיל): "...מה שאין כן במאכלות אסורות וביאות אסורות שהן משלש קליפות הטמאות לגמרי, הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם, ואין עולים משם עד כי יבא יומם ויבולע המות לנצח כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, או עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכויות ממש שהיא תשובה מאהבה כו'".

ולאחרי שידעינן דסובר אדה"ז שאיסורי דאורייתא הם איסורים בהחפצא¹² (שהמאכל עצמו אסור בידי החיצונים), הרי מובן שהמדובר הוא גם

12) ושני האופנים שמביא בפרק ז' הם תקנות להחפצא, כדלקמן. אבל פשוט שיכול לעשות תשובה בלי זה והוא על הגברא כמשנ"ת במק"א (אגה"ת).

בשגגות, דאם הוא אסור מצד החפצא, אז הרי גם כשעובר עליו שוגג, המעשה אשר עשה נמצא עדיין בידי החיצונים.

ונמצא דאפי' אם אכל מאכלות אסורות בשוגג או בעל ביאות אסורות "כמתעסק בעלמא", האיסור חל גם על החפצא¹³, "ואין עולים משם עד כי יבא יומם ויבולע המות לנצח כו' או עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכיות ממש שהיא תשובה מאהבה מעומקא דלבא באהבה רבה¹⁴ כו'".

1.

שיטת אדה"ז באיסורים דרבנן

והנה בנוגע לאיסורי דרבנן כותב אדה"ז בריש פ"ח: "ועוד זאת במאכלות אסורות, שלכך נקראים בשם איסור, מפני שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע לשם שמים לעבוד ה' בכח אכילה ההיא, וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח אכילה ההיא, אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפלה כמו ההיתר מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות. ואפי' הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה כו'".

והרי להדיא, שכל האמור בנוגע לאיסורי דאורייתא – דאיסורי חפצא נינהו – הרי שייך הוא גם לאיסורי דרבנן.

ולהעיר משיחת אחש"פ תשל"ו: "דער אלטער רבי שרייבט אבער בפירוש, אז אויך אויב אכל בלא הודע איסורים דרבנן איז דאס אויך גקה"ט. דארף מען זאגן אז ער קריגט אויף'ן סמ"ע (לפי ביאור הנתה"מ) . . אבער פון דעם וואס ער זאגט אז דאס איז גקה"ט, האט מען ארויס די שיטה פון אלט'ן רבי'ן, אז אע"פ אז ס'איז דא אין דעם ענין ראיות מכ"מ, און ווי דער ראגאטשאווער שרייבט אז ס'איז דא כמה סתירות בש"ס צי איסורים דרבנן זיינען איסור גברא אדער איסור חפצא, און אעפ"כ זאגט דער אלטער רבי בפשטות, אז אויך איסורים דרבנן זיינען פארבונדען מיט גקה"ט לגמרי".

13) והתשובה מאהבה רבה היא מצד החפצא. והפירוש בזה הוא דע"י תשובה מאהבה רבה מוציאים הניצוץ אלקי שהיה במעשה העבירה ומעלים אותו לקדושה (ראה בתניא חסידות מבוארת על אתר). והניצוץ אלקי נקרא זדונות מאחר שהם בתכלית ההעלם וההסתור. (עיי' לקוטי שיחות חלק ז' עמ' 22 הערה 20).

14) משמע מהשיחה הנ"ל דהלשון "זדונות" בהמאמר חז"ל מדובר בכללות על איסור חפצא של גקה"ט (ובפרטיות יותר על מזיד), ועיי' בהערה הקודם.

ז.

חידוש אדה"ז בפרק ח' לגבי פרק ז'

אמנם ע"פ כהנ"ל אינו מובן:

לפי ביאור הנ"ל שבפרק ז' מדובר אודות עבירות בשוגג ג"כ, הרי אינו מובן דברי אדה"ז בריש פ"ח: "ועוד זאת במאכלות אסורות שלכך נקראים בשם איסור, מפני שאף מי שאכל מאכל בלא הודע לשם שמים לעבוד ה' בכח אכילה ההיא, וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח אכילה ההיא, אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפילה כמו ההיתר וכו'", שכאן מוסיף ("ועוד זאת"), שאפי' אם אכל מאכלות אסורות בשוגג, אינם מתבררים ע"י לימוד התורה או תפילה. ולכאן מה מחדש כאן אדה"ז (בנוגע לאיסורי דאורייתא)¹⁵ בנוסף למה שחידש כבר בפ"ז, והלא גם בפ"ז מדובר אודות עבירה בשוגג, ושאל"א להעלותה חוץ מבשני האופנים האמורים, וא"כ מה מחדש בפ"ח "ועוד זאת וכו"?"

ואוי"ל הביאור בזה:

בפרק ח' מחדש אדה"ז, דאע"פ שבכל איסור דאורייתא שעובר עליו בשוגג, ואפי' איסור דרבנן, הרי האיסור הוא מצד החפצא, ואינו פועל ירידה וחסרון אצל הגברא, ולכן אינו צריך לתקן את עצמו ("הגברא") כיון שמצד הגברא לא עשה שום עבירה¹⁶, ומה שדורש תיקון הוא רק את השינוי אשר פעל בהחפצא כנ"ל, אעפ"כ, מאכלות אסורות הוא שונה בזה דכשאכל אפילו בשוגג, כיון שהמאכל נעשה דם ובשר מבשרו ממש¹⁷, הוא עצמו מתאחד עם החפצא של העבירה וממילא החטא פועל גם בהגברא, ולכן אין החיות יכול להתלבש בהתורה שהוא לומד. ובמילא ה"ז פועל ירידה בכללות עבודת ה' שלו, משא"כ כשעבר על עבירה אחרת בשוגג, הרי אין זה פועל שינוי בחיותו הכללית, ולכן אין זה פועל ירידה בכללות עבודת ה' שלו.

והענין הוא, שכשאדם עובר עבירה ח"ו הן דאורייתא והן דרבנן, הרי בד"כ יכול להמשיך בעבודת ה' שלו כרגיל, רק שכדי לברר ניצוץ האלקי שבהגקה"ט דרוש תשובה מאהבה רבה, או "עד כי יבא יומם ויבולע המות לנצח", שהחפצא דגקה"ט והאדם נעשים לשני דברים מחולקים.

משא"כ במאכלות אסורות שאינו יכול להמשיך בעבודתו ולקיים תומ"צ כרגיל, כיון שהאיסור חפצא מתאחד עם הגברא. ולכן כ"ז שיש לו חיות מאכילה זו, צריך

15) משא"כ בנוגע לאיסורי דרבנן הוי חידוש גדול, אבל מובן מהלשון שם דאין זה עיקר החידוש.

16) וזה שמבואר בחסידות שאיסור שוגג הוא (למדה מסוימת) פגם יותר עמוק מאיסור מזיד, ולזה צריך תשובה מצד הגברא ג"כ – הוא מצד פנימיות הענינים ועבודה עמוקה ופנימית יותר, ולא מצד פשטות הענינים ועבודה הרגילה והפשוטה.

17) כפי שנתבאר לקמן בפרק.

שיעשה תשובה מאהבה רבה כדי להמשיך בעבודתו כרגיל. ואפי' לאחר שכח אכילה
ההיא נחלף, נשאר תוצאות בלתי רצויים כמו טמטום הלב והמוח¹⁸. וגם, שלא
נעשה עלי' בחלק זה שבנפש החיונית, שזהו עיקר ענין דירה בתחתונים¹⁹, וכדי
לתקן כל הענינים דרוש תשובה מאהבה רבה.

וילע"ע בכ"ז²⁰, ותן לחכם ויחכם עוד.



18) עיין בתחלת מאמר ד"ה לפיכך נקראו הראשונים סופרים תשט"ז, וגם במאמר ד"ה באתי לגני
תשי"א דשם מביא כ"ק אדמו"ר המעשה של כ"ק אדמו"ר מהר"ש ושומר לאחד "יונגערמאן יין נסך
איז מטמטם המוח והלב, זיי א איד" וכו' (ולהעיר שזהו איסור דרבנן).

19) וראה פרק ל"ז תניא בארוכה.

20) לכללות הענין ראה שיחת אחש"פ, וש"פ אחרי וקדושים תשל"ז (שחוק תשל"ו ח"ב ע' 71
ואילך), ובכ"מ.

אוא"ס למעלה עא"ק ולמטה עא"ת – בנגלה

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן
תלמיד בישיבה

פתיחה

ידוע מש"כ הרמב"ם¹ ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", ומבואר בכ"מ בחסידות שהחילוקים בהנבראים נמשכים מהחילוקים דלמעלה, ששרשם הוא מזה ש"אוא"ס² למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית³. ומכיוון שכן הוא בנבראים, מכש"כ שכן הוא גם בהחילוקים שבתורה, שגם הם נובעים מהחילוקים למע⁴, ששרשם בלמעלה עא"ק ולמטה עא"ת. ולכן נראה להעיר איך שכמה מהחילוקים בש"ס תלויים בשני ענינים אלו דלמע' עא"ק ולמטה עא"ת.

א.

כדי לתווך שני ענינים אלו עם החילוקים בש"ס, צריכים להקדים מה הם התכונות ותנועות בשני ענינים אלו.

ברוב הדרושים⁵ מבואר, שלמעלה אע"ק הוא זה שאוא"ס הוא באי"ע אפי' לגבי העולמות הכי נעלים, ולמטה עא"ת – זה שאוא"ס יורד ונמשך למטה להוות ולהחיות הנבראים, אפילו היותר תחתונים.

אבל במקצת הדרושים⁶ מבואר לכאורה להיפך. למטה עא"ת הוא גילוי אוא"ס בכל מקום (וממנו בא דעת עליון – כולא קמי' כלא חשיב), ולמעלה עא"ק הוא ההעלם דאוא"ס מה שמתעלם בעצמותו (וממנו בא דעת תחתון – הרגשת היש של הנברא).

(1) הל' יסוה"ת פ"א, ה"א.

(2) ראה תקו"ז סוף תיקון נו (וראה שם תיקון יט – מ, ב). ז"ח יתרו לד סע"ג.

(3) ראה ד"ה כבוד מלכותך תרס"א ע' קעז, שלמעלה וכו' ולמטה וכו' הם חו"ג שבעצמות. והיינו שהחילוקים דחו"ג (והמסתעפים מהם) מתחילים שם בלמע' וכו' ולמטה וכו'.

(4) ראה תניא בהקדמת המלקט, ובקו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח.

(5) ראה ד"ה ונחה עליו תשי"ד (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רצה), וד"ה על ג' דברים תשי"ד (סה"מ מלוקט ח"ד ע' שפד), והנסמן בד"ה ונחה הנ"ל בהע' 6, ובהע' 10. ועוד.

(6) ראה ד"ה פתח אלי' תשט"ו (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קז) ובהנסמן שם הע' 17.

וי"ל הביאור ע"פ מה שמבואר במאמר ד"ה ברוך שעשה נסים (תשט"ו)⁷, שמשם משמע שבב' ענינים אלו (למע' כו' ולמט' כו') ישנו פנימיות וחיזוניות (ובאו"א קצת⁸: כ"א כלול מחבירו, ולכן יש בשניהם ב' תנועות אלו):

למעלה עא"ק – בפנימיות – בל"ג אור שמתעלם בעצמותו.

למעלה עא"ק – בחיצוניות – מה שהוא בהעלם להעולמות.

למטה עא"ת – בפנימיות – התפשטות האור לא"ס ועד אין תכלית.

למטה עא"ת – בחיצוניות – מה שהאור נמצא בהגבלות העולם, ובתוך הקליפות.

ובזה מתורץ הסתירה בין ב' הביאורים בלמע' עא"ק ולמט' עא"ת: למעלה עא"ק הוא אכן באי"ע לגבי העולמות, ולכן אינם רואים רק ההעלם, וזה נותן מקום לעמידת (ישות) העולמות (ד"ת) (אע"פ שמצד עצמו (בפנימיות) הוא ד"ע), ולמטה עא"ת – מכיוון שהתפשטותו הוא לא"ס ועד אין תכלית – ומצד זה הוא אכן ד"ע), לכן נמצא גם בגבול העולמות, ובתוך הקליפות ג"כ (ובזה הוא ענין ד"ת), ועפ"ז, בהמאמר ד"ה ונחה תשי"ד (ובהנסמן שם) מדובר בפנימיות למע' עא"ק וחיזוני' למט' עא"ת; ואילו במאמר ד"ה פתח אלי' תשט"ו (ובהנסמן שם) מדובר בחצוני' למע' עא"ק ובפנימי' למט' עא"ת.

ב.

נתחיל בענינא דיומא:

בסוף מס' פסחים מתני⁹: "בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, בירך את של זבח לא פטר את של פסח דברי רבי ישמעאל ר"ע אומר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו. ובגמ' מפרש: כשתמצא לומר לדברי ר"י זריקה (דדם הזבח) בכלל שפיכה (דדם הפסח) ולא שפיכה בכלל זריקה לדברי ר"ע לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה".

ומבאר כ"ק אדמו"ר¹⁰ שיסוד פלוגתתם הוא:

(7) ס"ו וס"ח (שם ע' קיט וקכא).

(8) ממאמר ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קפג ואילך) נראה (שזה שיש לכ"א פנימיות וחיזוניות, וזה שכל אחד כלול מחבירו) הם ב' ענינים שונים. ודו"ק, ואכ"מ.

(9) קכא, א.

(10) הדרנים על הש"ס פסחים א, ע' נו ואילך.

לדעת ר"י, הזבח טפל להפסח (בזה שבא רק בשביל הפסח –) שיהא נאכל על (השובע), ובאם א"צ אין מקריבין אותו). ואע"פ שה"טפל" נאכל לפני ה"עיקר", ובברה"נ ה' מברך על הטפל תחילה, זהו רק בברה"נ אבל לא בברכת המצוות. כי הטעם שאי אפשר שיפטר הטפל בברכת העיקר שיברך אחר אכילתו הוא כמ"ש אדה"ז¹¹ "כי אסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה בתחילה" – ובברכת המצוות לא שייך טעם זה, שהרי אדרבה נצטווה ומחוייב לעשות המצוה (לאכול הזבח) – אלא שתקנו חכמים לברך עליהן. וזה שצריך לברך "עובר לעשייתן" – י"ל דטפל ועיקר שאני – דלא נגמרה עשיית הטפל עד גמר עשיית העיקר, ולכן נפטר הזבח בברכת הפסח שלאח"כ.

והביאור לטעמו של ר"ע: בעניני הרשות, מכיוון שעשייתם תלויים ברצון האדם, לכן הגדרתם ד"עיקר" ו"טפל" הוא כפי רצונו ודעתו, היינו שחשיבותם היא רק מצד רצונו.

משא"כ במצוות, שהאדם מחוייב לעשותן ואינן תלויות ברצונו, ומצד המצוה שבהן "אל תהא יושב ושוקל במצותי" של תורה כו"¹², ה"ה טפלה רק במה שעשתה אותה התורה טפל ותו לא.

ובנדוד: הזבח טפל רק בזה שלפעמים אין מקריבים אותו, אבל באם מקריבו ה"ה נעשה לעיקר, וזה שהחגיגה באה "כדי שיהא פסח נאכל על השובע", וכשהיתה חבורה מועטת כו' אין מביאין עמו חגיגה, מ"מ כיון שעכשיו הפסח מועט לאכילת בני החבורה ואכילת החגיגה היא מצוה¹³ – מצוה אחשבה¹⁴.

ומבאר (בס"ט) שיסוד וחיזוק וראי' לפירוש הנ"ל בטעם מחלוקת ר"י ור"ע (הנ"ל) – דעפ"ז ה"ז לשיטתי' דכ"א מהם בכ"מ בש"ס, והיא חלק ופרט משיטתם הכללית בנוגע לתומ"צ.

דהנה תומ"צ ניתנו מהקב"ה לישראל, ולכן יש בהם כמה גדרים מצד "בעלות" ישראל בהן, וכמה גדרים שהן מצד הנותן¹⁵, והגדרים שלא נתפרשו, בהם נחלקו ר"י ור"ע, דלר"י גם הם עפ"י "בעלות" ישראל, ולר"ע נשארו בחזקת הנותן, וכדלקמן.

(11) או"ח סרי"ב ס"ז.

(12) ראה דב"ר פ"ו, ב. ילקו"ש יתרו רמז חצר. משלי רמז תתקלז.

(13) שלכן מברך עליו "אשר קדשנו במצוותיו וצונו וכו'.

(14) ומטעם זה גם לדעת ר"י, זה שברכת הפסח פוטרת את של זבח הוא רק בדיעבד, כי גם לדעת ר"י אין הזבח טפל לפסח כ"כ ליפטר בברכתו לכתחילה.

(15) ובדוגמת פקדון ומשכון, שבכמה ענינים שייך הוא להנותן, ובכמה ענינים להמקבל, כמבואר בהל' פסח (סי' ת"מ ותמ"א), ובכ"מ.

ומן הפרט אל הכלל:

במס' סוטה¹⁶: ר"י אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באוהל מועד, ר"ע אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד. והביאור בזה: "פרטות" הם רק פירוש ופירוט ה"כללות", ולדעת ר"י מכיוון שה"פרטות" חלוקין בחשיבות מה"כללות", לכן גם במקום (ואופן) אמירתן חלוקין הם. ושיטת ר"ע היא, שגם הפרטות – מכיוון ששתייהם ציווי הקב"ה – אין לחלק ביניהן (במה שלא נתפרש) ולכן ס"ל ד"כללות ופרטות נאמרו בסיני כו".

ועפ"ז, שתי פלוגתות הנ"ל נובעות מאותה הנקודה:

שיטת ר"י היא, שהמצות שאינן ענין בפ"ע, כ"א פרט או טפל, יש לחלק ביניהן בין הכלל והעיקר, ולכן אמר "פרטות נאמרו באהל מועד" ופסח פוטר את של זבח, משא"כ לשיטת ר"ע, כנ"ל.

וממשיך (בסי"א) שיתירה מהנ"ל מצינו בשיטת ר"י ור"ע, שפלוגתתם אם המצות שוות הן או לא, היא לא רק במצות שהן טפל כו', אלא בכל המצות, בנוגע לגדרם הכללי.

דהנה במכילתא שנינו עה"פ¹⁷ "וידבר אלקים אכה"ד האלה לאמר": ר"י אומר מלמד שהיו עונין על הן הן ועל לאו לאו, ר"ע אומר על הן הן ועל לאו הן". והיינו אשר:

שיטת ר"י היא, שגדרה הכללי של כל מצוה הוא – "ועשיתם אותם" – כמו שהן מצד האדם שנצטווה ומקיים (- המקבל), ומכיוון שבקיום המצות ישנם החילוקים דמ"ע ומל"ת (חיוב ושליה – "הן" ו"לאו") ס"ל שגדר המ"ע הוא "הן", ומל"ת – "לאו", "על הן הן ועל לאו לאו".

ושיטת ר"ע היא, שגדר הכללי דכל המצות הוא כמו שהן מצד המצוה – הקב"ה, ומכיוון שגם ענינם דמל"ת הוא זה שהן ציווי הקב"ה (והרי ציווי הו"ע חיובי) לכן ס"ל שגדר מל"ת הוא ג"כ "הן".

וב' פלוגתאות אלו דר"י ור"ע – בנוגע לגדר המצות, ובנוגע לחשיבות המצות – שייכים זל"ז:

החילוק שבין מצוה א' לשני' הוא רק בנוגע להאדם המקיים אותה וכו', אבל מצד זה שהמצוות הן ציווי הקב"ה, אינו שייך לחלק ביניהן.

16) לו, ב.

17) יתרו כ, טו.

ולכן לשיטת ר"י שגדר המצות הוא עשיית האדם, יש חילוק בהמצות, משא"כ לשיטת ר"ע שגדר המצות הוא ציווי הקב"ה, כל המצות שוות הן (לבד החילוקים שנתפרשו בקרא וכו').

וב' שיטות אלו (אם התורה מתייחסת בעיקר לישראל או להקב"ה), שייכים לבעלי השיטות – ר"י ור"ע:

ר"י שהי' כהן¹⁸ ק"ק שבישראל¹⁹, ונצטוו "לברך את עמו ישראל באהבה", הי' מחבב את ישראל ביותר, וכמו שאמר²⁰ "בני" אני כפרתני", ולכן בכל ענין בתורה שאפשר לומר שה"בעלות" הוא לישראל מפרש כן;

ואילו ר"ע הי' בן גרים²¹, ומכיוון שהגרים מתייחסים בעיקר לא "לאברהם יצחק ויעקב כ"א למי שאמר והי' העולם"²², לכן [אף שהי' "רגיל לזכות את ישראל"²³ והוא ור"י תרווייהו אמרו כל ישראל ראויין לאותה איצטלא²⁴, אבל ר"י הגדיל (כדמוכח ממחלוקת ר"י ור"ע בענין "רשות וחובה" במס' נגעים²⁵), ולכן] בכל ענין שלא נתפרש הי' מפרש גדרו כמו שהוא מצד הקב"ה, כביכול. עד כאן תוכן ההדרן.

ונראה שיש להתאים כ"ז בהענין ד"אוא"ס הוא למע' מע' עא"ק, ולמטה מטה עא"ת":

הענין שהתורה הוא מצד ה"נותן" ואין התחתון נוגע (כ"כ), הוא מצד זה ש"אוא"ס הוא למע' עא"ק" (היינו ענינו בפנימיות) – מופלא מתחתונים, והענין שהתורה הוא מצד ה"מקבל", הוא מצד זה ש"אוא"ס למטה עא"ת" (היינו ענינו בחיצוניות) – מה שהוא נמשך ומתלבש בהתחתונים, וכל הפרטים דפלוגתתם בענינים שונים מסתעפים משני ענינים אלו²⁶.

18 חולין מט, א. ומיירי דר"י חברו ובר פלוגתי' דר"ע.

19 דברי הימים א (כג, יג).

20 נגעים רפ"ב.

21 ראה סה"ד בערכו.

22 תשובת הרמב"ם לר' עובדי' גר צדק – תשובות הרמב"ם (ירושלים תש"כ) כרך ב' סי' רצ"ג.

23 רש"י ד"ה שבקי' ר"ע – סנהדרין קי, ב.

24 ב"ב קיג, סע"ב.

25 שם, לפי התויו"ת בשם הראב"ד.

26 זה שאנו מחלקים הטפל מהעיקר מורה על למט' עא"ת – מה שאוא"ס יורד ומתלבש בהריבו פרטים (דהבריאה) (ראה בנוסף להנסמן לעיל הע' 5) מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ב, וד"ה לכל תכלה תרנ"ט (ע' קו-י), ועד"ז בהחילוקים דתורה (שהחילוקים דעולם משתלשלים ממנו – אסתכל באורייתא וברא עלמא (זח"ב קסא, א-ב)) וזה שאין אנו מחלקים ביניהם, מורה על למע' עא"ק – הפלאה מחילוקים. ועד"ז הוא בהפלוגתא אם מחלקין בין חשיבות הכללות ופרטות (למטה עא"ת) או אין מחלקין (למעלה עא"ק), וגם אם בכלל, המצות שוות (למע' עא"ק) או אם לאו (למטה עא"ת). ועד"ז בשאר הפלוגות המבוארים שם בהדרן.

וחילוק זה הוא גם בהבעלי דיעות עצמם: ר"י הי' כהן – שבעבודה הוא ענין ההמשכה²⁷ – "ואא"ס למטה עא"ת", ור"ע הי' בן גרים – שבעבודה הוא ענין ההעלאה למע'²⁸ – "ואא"ס למע' עא"ק".

ג.

ועד"ז יש לבאר ג"כ בהחילוק בין תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי:

בלקו"ש חכ"ד²⁹ מבואר החילוק בין הלשונות דהבבלי והירושלמי: בהבבלי³⁰ "אמר רב חנא בר אחא אמרי בי' רב ד' מתחרט עליהן הקב"ה שבראם ואלו הן גלות כשדים וישמעאלים ויצה"ר". ובהירושלמי³¹ "ר' יהושע בן יאיר בשם ר' פנחס בן יאיר, ג' ברא הקב"ה ותהא שבראן ואלו הן כשדים וישמעאלים ויצה"ר", ואינו מזכיר גלות.

ומכיוון ד"לאפושי מחלוקת לא מפשינן", מסתבר לומר שאין כאן מחלוקת בדבר. ומבאר (בס"ו) – ע"פ כמה דיוקים בחילוקי הלשונות – שיש חילוק בתוכן המדובר, שהבבלי מדבר רק בצד השלילי³², והירושלמי מדגיש את צד הטוב ג'³³.

הבבלי רוצה לבטא שהד' דברים אינם מציאות אמיתית, מכיוון שסו"ס יתבטלו, משא"כ בהירושלמי, שרוצה להדגיש איך שיש בהם (ענין ו) מציאות אמיתי, אלא שיש להם גם צד שלילי; ואדרבה הענין השלילי הוא שיתבטל.

ועפ"ז מובן טעם החילוק בין הבבלי והירושלמי:

27 ראה מאמר ד"ה והנה פרח תשל"ג (סה"מ מלוקט ח"ד ע' רצא). וראה גם תו"מ חל"ט ע' 443, שמקשר ענין ההמשכה להא דאמרינן (ברכות לה, ב) "הנהג בהן מנהג דרך ארץ", ו"הרבה עשו כר"י ועלתה בידן". עיי"ש.

28 להעיר שר"ע הי' א' מהעשרה הרוגי מלכות (בכורות סא, ב), וענין המס"נ הוא העלי' למע'. וזה שגם ר"י הי' אחד מהם, יש לבאר זה ע"פ משנ"ת בד"ה והנה פרח הנ"ל (אות ז' – ע' רצה) שבברכת כהנים יש גם המעלה דתפילה (עליי'). אלא שבר"ע, ענין זה היה עיקר בחייו* כדמוכח מזה שאמר (ברכות שם) מתי יבוא לידי ואקיימו, ובר"י עיקר ענינו הי' זה שהי' כהן.

29 ע' 172 ואילך.

30 סוכה נב, ע"ב.

31 תענית פ"ג, סה"ד.

32 מובן ופשוט שחרטה למע' אינה כפשוטה ח"ו רק שבוה מסביר איך שיש כאן ענין שלילי.

33 זה שאומר בתחילה "ברא הקב"ה" כענין בפ"ע, מדגיש צד הטוב שבדבר, מכיוון ש"כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו" (אבות ספ"ו).

* אלא צע"ק, דבלקו"ש חידושים וביאורים לש"ס (ע' שיג) מבואר שר"ע הו"ע יעקב – ת"ת עיי"ש בארוכה. ודוחק לומר שכוונתו שם הוא שיש בו גם ת"ת (אע"פ שעיקר ענינו גבורה). ועצ"ע

הירושלמי מדבר רק בדברים שיש להם ענין נצחי ויתקיימו גם לע"ל, ורק שהצד הלא טוב יתבטל – "ותהא שבראן". ולכן משמיט הפרט דגלות, מכיוון שגלות בפועל הוא כולו ענין שלילי, ויתבטל לגמרי לע"ל. ומונה רק שאר הג' ענינים שאכן ישארו לע"ל³⁴.

אבל הבבלי מדגיש רק הרע שבהם שיתבטל לע"ל, ולכן מוסיף פרט רביעי, גלות (ומהאי טעמא גופא מונה גלות בראשון, מכיון שענין השליה וביטול שלו הוא יותר מוחלט מבשאר הענינים, ובא ללמד שבשאר הדברים מדובר רק על חלקם השלילי, שאינם מציאות אמיתית, ויתבטלו לגמרי).

וביאור זה קשור להחילוק הכללי בין הבבלי וירושלמי, אם מצב ההווה מכריע (בבלי) או העתיד (ירושלמי)³⁵. כל דבר שיתבטל לעתיד אינו מציאות אמיתית גם בשעת קיומו בהווה (שלכן מצינו³⁶ שנהרות המתייבשין אחד לשבע שנים נקראים "נהרות המכזבין", גם כשיש בהן מים), ונמצא שהעדר המציאות שבהם הוא מציאותם בהווה.

משא"כ הצד הטוב, שזה שהם יתהפכו לטוב הוא חידוש – היפך טבעם בזה"ז, ויתקיים רק לע"ל – הוא מצב שבעתיד.

ולכן מדגיש הבבלי הצד השלילי שבד' דברים הנ"ל, שהולך לשיטתו' שההווה מכריע (משא"כ הירושלמי כנ"ל).

וכ"ז עולה בקנה א' עם החילוק הכללי בין בבלי וירושלמי: "במחשכים הושבני זה תלמוד של בבל³⁷" – העלם והסתר, שצריך לברר האור מן החושך. אבל ירושלמי הוא בחי' אור.

ולכן, כשיש מצב של אור – תלמוד ירושלמי – רואים בקלות (לפ"ע) הפנימי' והאמת של הדבר, כמו שיהי' לע"ל, שיתהפך לטוב. אבל במצב של במחשכים, אין רואים פנימיות הענינים כמו שיהי' לאחר זמן, אלא רק מצב ההווה – ענין שלילי, ובוה גופא צריך ליגע למצוא איך שהרע אינו מציאות אמיתית. עכתדה"ק.

ויש להעמיס פלוגתא זו ג"כ עם הענין ד"למע' עא"ק ולמטה עא"ת³⁸:

(34) כמשנ"ת שם בהשיחה.

(35) ראה בהנסמן שם בהע' 51 שמבאר בזה כו"כ חילוקים ביניהם.

(36) פרה פ"ח מ"ט.

(37) סנהדרין כד, א.

(38) לפי המבואר בד"ה פתח אליהו תשט"ו.

הירושלמי רואה את העולם מצד ההבטה ד"למטה עא"ת" (– ענינו בפנימיות) ולכן ענינו הוא אור וגילוי, ולכן יכול לראות כ"ד כפי שיהי' בעתיד, והעבודה – הפיכת החושך גופא לאור³⁹.

משא"כ הבבלי, הו"ע "למע' עא"ק" (– ענינו בחיצוניות) ולכן ענינו "במחשכים הושבני" ורואה רק החושך בהווה, והעבודה – לשבר הקליפות³⁹.

ד.

גם בפלוגתת ר"מ ורשב"ג יש לבאר בענין זה:

איתא בסוף מס' הוריות⁴⁰ שר"מ ור"נ רצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו ע"י ש"נימא לי' גלי עוקצין (ידרוש לן מס' עוקצין. רש"י) דלית לי', וכיון דלא גמר, נימא לי' מי למלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו⁴¹ למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו". ולא עלה בידם, כי באותו הלילה למד רשב"ג מס' עוקצין, ולמחר כשבקשו אותו לדרוש במס' עוקצין מיד דרש בה וכו', ולבסוף קנסו לר"מ ולר"נ "דלא נימרו שמעתא משמייהו, אסיקו לר"מ אחרים ולר"נ יש אומרים".

ובהמשך לזה איתא בגמ' שם "מתני לי' רבי לר"ש ברי' אחרים אומרים אילו הי' תמורה לא הי' קרב, א"ל מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים, א"ל בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך, א"ל גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה⁴² וכו' הדר אתני לי' אמרו משום ר"מ אילו הי' תמורה לא הי' קרב".

ואח"כ מובא בגמ', "פליגו בה רשב"ג ורבנן חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף וכו'".

ובלקו"ש⁴³ הקשה מהי השייכות דמחלוקת רשב"ג ורבנן הנ"ל, להשקו"ט דרשב"ג ור"מ ור"נ בהסוגיא שלפנ"ז.

(ומביא ביאור הבאר שבע ומקשה מכ"מ שמפורש להיפך, ע"ש).

39) לכאורה קשה, שהעבודה דהבבלי והירושלמי צ"ל בהיפך, בבלי – עסק עם (והפיכת) חושך העולם גופא, וירושלמי – לעלות למע' מהעולם ולשבר הקליפות ע"י גילוי האור (וראה שם בהשיחה בהע' 56) ולכאז"ל ע"פ מה שמבואר במאמר ד"ה ויתן לך תרס"ו בענין ההתכלות, שיש לכל א' גם ענינו של השני. [ולהעיר, שסוכ"ס הירושלמי הו"ע למטה עא"ת, שענינו – בכללות – הוא הגילוי בהתחתון גופא, והבבלי ענינו למע' עא"ק, שענינו בעבודה הוא עליית התחתון וביטולו]. ועצ"ע.

40) יג, ע"ב.

41) תהלים קו, ב.

42) קהלת ט, ו.

43) חיי"ב ע' 122.

למסקנא מבאר הסוגיא ע"פ הבאר שבע, אבל בחילוף השיטות: ר"מ ור"נ היו במעלת "עוקר הרים", ורשב"ג הי' סיני⁴⁴, ולפי שיטתם רק מי שהוא "עוקר הרים" ב"כל תהלותיו" יכול להיות נשיא⁴⁵, ולכן רצו להעביר רשב"ג מנשיאותו, היותו רק "סיני"⁴⁶.

ומבאר (בס"ו) דכללות המחלוקת אם סיני עדיף או עוקר הרים עדיף, יסודה בחקירה הידועה⁴⁷ אי הכמות מכריעה האיכות או להיפך.

ועד"ו הוא בנדוד"ד: סיני, "ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני"⁴⁸, גדולתו בלימוד התורה היא בכמות, אף שבאיכות אינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופולפולן. ועוקר הרים שהוא חריף בטעמי ההלכות וכו', גדולתו בלימוד התורה היא באיכות, אף שבכמות אינו בקי כ"כ כסיני. והמחלוקת הוא מי עדיף: ריבוי הכמות, או ריבוי האיכות, רשב"ג סובר דהכמות היא העיקר⁴⁹, ור"מ ור"נ סברי דהעיקר היא האיכות. עכתדה"ק.

והנה, מבואר בד"ה ועתה ישראל תשל"ז (ס"ט-י)⁵⁰ דענין האיכות הוא באורות, וענין הריבוי (- כמות) הוא בכלים. ובתו"א⁵¹ מבואר דאורות הן ענין הביטול, וכלים הם ענין הישות. ולכן נראה לומר⁵², דאיכות (- אורות - ביטול) (ר"מ)⁵³ הו"ע למע'

44) ופולגת רשב"ג ו"רבנן", היינו עם ר"מ ור"נ.

45) ואף שרשב"ג "לא גמר" מס' עקצין, אין הפי' שלא למדה כלל (כדמוכח שם בהע' 24), אלא ש"לא גמר" עוקצין, בדקדוק ועמקי טעמי המשניות במס' זו. ועד"ו יש לבאר מש"כ "דלית לי" - ראה שם בהע' באריכות.

46) ורשב"ג ס"ל שפסוק הנ"ל קאי על מעלת "סיני".

47) ראה לקח טוב כלל ט"ו בארוכה. וראה לקו"ש חי"א ע' 65 ואילך.

48) ל' רש"י - הוריות יד, א.

49) לכאו' יש להקשות ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ד ע' 102, דשם מבואר, שנקודה העיקרית של נשיא הוא "ואס א נשיא איז דוקא איינער". דער טעם הדבר איז - ווייל א נשיא איז א ענין של איכות, וא"כ, למה ס"ל לרשב"ג - שהי' נשיא - שכמות מכריעה? וי"ל דבנשיא יש ב' ענינים: א) זה שהוא מרום מהעם (- "למעלה וכו'") = איכות, ב) זה שהוא מתעסק עמהן (- "למטה וכו'") = כמות. ועצ"ע.

50) סה"מ מלוקט ח"ב ע' שלב.

51) ד, ב.

52) הגם שש"נ שענין איכות הוא באורות (שלכאו' באים מענין למטה עא"ת), ו'כמות' הוא בכלים (שלכאו' באים מענין למעלה עא"ק), יש לדייק שמבאר שאיכות האורות הוא בעלמא דאתכסיא - למע' עא"ק, וריבוי (כמות) הכלים הוא בעלמא דאתגליא - למטה עא"ת, וצ"ל ש"אורות וכלים" המדובר שם הוא מלמעלמ"ט.

53) בתורת לוי"צ חידושים וביאורים לש"ס (ע' שיג) מבאר ששמו של ר' מאיר הוא מלשון אור שהוא בחי' חסד (- ענין למטה עא"ת), ועפ"ז יש לבאר מה שבשיטה זו נקרא בשם "אחרים" - מפני שענין "למע' וכו'" הוא "אחר" מענינו בכלל - "אור" - למטה עא"ת. [וגם ענין ה"אור" המבואר כאן שונה מענינו בכלל].

עא"ק, שענינו (בפנימי' ובעבודה) הוא העלאה למע' וביטול, וכמות (- כלים - ישות) הו"ע למטה עא"ת, שענינו (בחיצוני') - מה שהוא נמצא בישות התחתון.

ה.

ומזה אנו באים להחילוק הידועה⁵⁴ בין ב"ה וב"ש אי אזלינן בתר "בכח" או בתא "בפועל", שעפ"ז מובן כו"כ פלוגתות ביניהם, בכל הש"ס⁵⁵.

ובכדי לבאר יסוד פלוגתתם, מביא⁵⁶ פלוגתתם בנוגע לכללות הבריאה⁵⁷: "בש"א שמים נבראו תחילה ואח"כ נבראת הארץ וכו' ובה"א ארץ נבראת תחילה ואח"כ שמים".

והביאור בזה: לכו"ע (גם לב"ש) הארץ היא עיקר המכוון, ולכו"ע (גם לב"ה) סדר הבריאה בפועל היה מלמעלמ"ט - משמים לארץ, אלא שחולקין הם במהי הכוונה בבריאת הארץ (ונתינת התורה בו):

לדעת ב"ש העילוי הוא שמים (רוחני'), והכוונה בבריאת הארץ הוא שישראל יפעלו בה ע"י התורה שגם היא תתעלה לדרגת שמים.

ולדעת ב"ה, הכוונה בבריאת הארץ היא (דוקא) שתשאר במציאותה ובהגדרים (הגשמיים) שלה, אלא, שגדרים אלו יהיו ע"פ תורה.

וזהו ביאור המחלוקת מה נברא "תחילה", שמים או ארץ, שהכוונה ב"תחילה" היא כמו "סיבה ומסובב":

לדעת ב"ש שהכוונה בה"מטה" (ארץ) היא שתתעלה לה"מעלה" (שמים), הארץ מסובב משמים - "שמים נבראו תחילה".

ואילו לדעת ב"ה שהכוונה בה"מעלה" (שמים) היא בשביל ה"מטה" (ארץ), הארץ היא סיבה לשמים - "ארץ נבראת תחילה".

ועפ"ז יובן שפלוגתא זו הוא היסוד לפלוגתתם ככו"כ דינים, אי אזלינן בתר "בכח" או בתר "בפועל":

(54) ראה לקו"ש ח"ו ע' 70 ואילך, ח"ז ע' 114 ואילך, סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 647 ואילך.

(55) וכמבואר בארוכה בהנסמן בהע' הקודמת.

(56) בסה"ש שם ע' 657.

(57) חגיגה יב, א.

שמים הם ה"בכח" דהארץ, ולכן, לדעת ב"ש שהעילוי הוא "שמים" (כנ"ל), עיקר העילוי הוא ה"בכח". ולדעת ב"ה שהכוונה היא בארץ כמו שבאה בפועל (כנ"ל), עיקר העילוי הוא ה"בפועל".

ומסיק⁵⁸ "דתוכן פלוגתתם . . הוא, מהי כוונת הבריאה:

"לדעת ב"ש הכוונה בהבריאה היא העלי' למעלה: הכוונה בבריאת הארץ היא שתצא מגדרי ה"ארציות" ותתעלה לדרגת "שמים" (כנ"ל), ועד"ז הכוונה בבריאת האדם, שהכוונה הוא שהאדם יתבטל ממציותו, וכל ענינו יהי' רק (לשמש) את קונו.

"משא"כ לדעת ב"ה, הכוונה בבריאת הארץ היא שתשאר במציאותה ובהגדרים שלה, אלא שגדרים אלו יהיו ע"פ תורה (כנ"ל), ועד"ז הוא בכוונת בריאת האדם, שהכוונה הוא שישאר במציאותו, אלא שמציאותו תהי' בשלימות, השלימות שהוא משמש את קונו". עכתדה"ק.

כל הנ"ל עולה בקנה א' עם ענין "למעלה מעלה עא"ק, ולמטה מטה עא"ת", שלדעת ב"ש העיקר הוא העלאת התחתון – למע' עא"ק⁵⁹, ולדעת ב"ה, העיקר הוא שלימות מציאות התחתון – למטה עא"ת⁶⁰.

ולכן ב"ש ס"ל שהעיקר הוא "בכח", (– כפי שהוא מצד אלוקות, והפלאות מעולמות –) למעלה עא"ק, וב"ה ס"ל שהעיקר הוא ה'בפועל' (– כפי שנמשך בהתחלקות) העולמות (– למטה עא"ת).

1.

והנה בסה"ש שם⁶¹ מבואר שההתחלקות דשני האופנים בתורה (דעת ב"ש ודעת ב"ה) ברצון וכוונת הקב"ה בבריאת האדם והעולם – היא רק בנוגע להרצון והכוונה כמו שנמשכו להיות "מקור" ו"כח" להבריאה. דמכיון שבדרגא זו שברצון ניכר ומודגש מציאות הבריאה (הרצון לברוא את האדם והעולם), שני אופנים אלו (אם

58 בסכ"ג-ע' 663.

59 וכן"ל בענין 'נותן' 'מקבל', (ולהעיר מהמבואר בסה"ש שם ע' 660).

60 ועפכ"ז – שב' הכוונות בהבריאה תלויות בב' התנועות דלמע' וכו' ולמטה וכו' – יש להוסיף שבכל הפלוגתות הנ"ל, יש להעמיסם עם כוונת הבריאה. הדיעות שמדגישים ענין למעלה עד אין קץ ס"ל דהכוונה בהעלאת התחתון, והדיעות שמדגישים ענין למטה עד אין תכלית ס"ל דהכוונה בשלימות מציאות התחתון.

61 ע' 7-666.

הכוונה הוא שיושלם רצון הקב"ה, או שהכוונה היא טובת ושלימות האדם) הם הפכיים – לכן, גם בהרצון הם שני אופנים חלוקים.

ובמילא, עם היות ששניהם אמת, "אלו ואלו דברי אלקים חיים"⁶², בהכרח, ששני האופנים הם בשתי בחינות שונות, בבחי' א' (מדת הגבורה) – כוונת הבריאה היא כדעת ב"ש, ובבחי' א' (מדת החסד) – כוונת הבריאה היא כדעת ב"ה.

אמנם, לאמיתו של דבר, ענינם של הרצון והכוונה בהבריאה כמו שהם מצד התורה⁶³ הוא רצון וכוונת הקב"ה מצד עצמו⁶⁴, שכך עלה ברצון הקב"ה עצמו לברוא את האדם והעולם, ושע"י בריאתם יושלמו שני הענינים, ובבחי' זו – שני הענינים נכללים כאחד.

ובנוגע לענינינו, ע"י ההעלם העצמי דעצומ"ה ב' התנועות דלמע' עא"ק ולמטה עא"ת נעשים א' ממש.

ואע"פ שמבואר⁶⁵ שב' תנועות אלו באוא"ס הם שם בתכלית ההתאחדות וההתכללות, מבואר⁶⁶ שזהו בכללות, אבל בפרטיות, הם ב' ענינים. ורק ע"י המשכת העצמות (שיהי' לע"ל) מתכללים שניהם בהתאחדות גמורה, היינו שע"י יש הפשרות (גם מצד העולם) שע"י עבודה תהי' בעולם המשכת גילוי העצמות, ועי"ז נשלמת הכוונה דבריאת העולם דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים⁶⁷.



(62) עירובין יג, ב. ושם נתבאר.

(63) כפי שהיא "חמודה וגנוזה" של הקב"ה, למע' מגדר שייכות לעולמות.

(64) ולא "מבוקש" שתהי' בריאת האדם והעולם – ע"ש בהשיחה, ובהע' 127.

(65) בד"ה כבוד מלכותך תרס"א.

(66) בד"ה פתח אלי' תשט"ז אות י"ב.

(67) ראה תנוחומא נשא ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפל"ו.



תורת רבינו

המשא ומתן בין אליעזר ומשפחת רבקה

הת' מאיר שי' אבצן (בר"י)
תלמיד בישיבה

א.

קושיות כ"ק אדמו"ר על המו"מ בין אליעזר ורבקה

בפרשת חיי שרה¹ מסופר ע"ד המשא ומתן שבין אליעזר ומשפחת רבקה בקשר עם נישואי': "ויבא האיש הביתה וגו' ויאמר לא אכל עד עם דברתי דברי וגו' ויאמר עבד אברהם אנכי וגו' ואברך את ה' אלקי אדוני אברהם אשר הנחני בדרך אמת לקחת את בת אחי אדני לבנו וגו' ויען לבן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר וגו' הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לבן אדניך וגו' ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר עמו וגו' ויאמר אחי' ואמה תשב הנער אתנו ימים או עשור אחר תלך. ויאמר אלהם אל תאחרו אתי וגו' ויאמרו נקרא לנער ונשאלה את פי'. ויקראו לרבקה ויאמרו אלי' התלכי עם האיש הזה ותאמר אלך".

ועה"פ "ונשאלה את פי'" פרש"י: "מכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה".

ובלקו"ש ח"י² מביא כ"ק אדמו"ר כמה קושיות על משא ומתן הנ"ל ועל פרש"י זה, וזלה"ק:

"וצריך להבין:

(א) בהפסוקים שלפנ"ז נאמר: "ויען לבן ובתואל גו' הנה רבקה לפניך גו' ותהי לאשה לבן אדוניך גו'" – הרי שכבר הסכימו על השידוך מקודם – ועפ"ז עכצ"ל לכאורה דמה שאמרו לאח"ז "נשאלה את פי'" אין הכוונה על עצם הדבר (השידוך), אלא האם תתרצה לילך מיד או שתרצה להתעכב עמהם משך זמן, כדבריהם – ודלא כפירש"י ששאלתם הי' על עצם הנישואין.

(ב) עה"פ "ויאמר אחי' ואמה" פרש"י: "ובתואל היכן הי' הוא הי' רוצה לעכב בא מלאך והמיתו", ומזה משמע, דאחי' ואמה לא רצו לעכב; אבל לפירושו כאן משמע שגם בדעתם לא הי' עדיין מוסכם (ויתירה מזו: התנגדו לזה) וכפרש"י במענת

(1) כד, לב-נח.
(2) ע' 65 ואילך.

רבקה: "אלך מעצמי ואף אם אינכם רוצים", שהרגישה שאינם רוצים, ולכן שאלו את רבקה על עצם השידוך.³

ג) לאידך צלה"ב: מפשטות הכתובים מבואר (כנ"ל) שהסכימו תיכף (ולפועל) על השידוך, וכמו שאמרו "הנה רבקה גו' קח ולך", ולכאורה לאחרי שלמדנו ש"אין משיאין את האישה אלא מדעתה", קשה מעיקרא: א) איך החליטו ע"ז מבלי שיבררו דעת רבקה? ב) אמרם "קח ולך" שבפש"מ פי' תיכף – הרי (כדלקמן) "נותנין לבתולה יב"ח"?

ב.

האם "לפרנס את עצמה בתכשיטין" הוא דין מיוחד או דין ידוע

לעיל בהפסוק⁴: "תשב הנערה איתנו ימים או עשור", פירש"י: "ימים – שנה, כמו ימים תהי' גאולתו שכך נותנין לבתולה זמן שנים עשר חודש לפרנס את עצמה בתכשיטין".

וגם ע"ז (בסעיף ב' שם) הקשה כ"ק אדמו"ר כמה קושיות, וזלה"ק:

א) פשוט הוא שלבתולה דרוש לה זמן להכנות לנישואי', וגם הבן חמש למקרא יודע דבר זה, ומובנת בפשטות בקשת אחי' ואמה שרבקה תתעכב עמהם משך זמן – ומה קשה בפשש"מ, שרש"י מתרץ זה ע"י שמבאר הטעם לבקשתם "שכך נותנין כו'". ואם כוונת רש"י לבאר הדיוק די"ב חודש דוקא – א"כ הו"ל לבאר ג"כ למה "עשור" דוקא.

ב) לכאו' אפ"ל בפשש"מ דזה שבקשו י"ב חודש הוא לפי שכן שיערו שבנדו"ז, היינו לפי מצב "פרנסתה" של רבקה – צריכה יב"ח (ועפ"ז גם יתורץ בפשטות דעת אליעזר שתלך תיכף, דלכאורה – במאי פליגי), ומנא לן מן הכתובים "שכך נותנין לבתולה (סתם)" דהיינו שהוא מנהג רגיל ומקובל והסתמכו על מנהג זה?

ובהע' 14 מוסיף:

"בחזקוני כתב: ימים י"ב חדשים, כדכתיב (אסתר ב, י"ב) כדת הנשים י"ב חדש וגו'", אבל אין לומר שרש"י סמך ע"ז, שהרי לא ציין לכתוב זה (שלא למדו התלמיד עדיין), והא דלא הביא רש"י כתוב מפורש וסמך

3) ראה מש"כ ע"ז אבי מורי ז"ל בהערות התמימים ואנ"ש דתות"ל המרכזית גליון פ', שם העיר על שאלה זה וגם דלקמן, ואי"ה אתרצם כפי יכולתי.

4) כד, נה.

אמנהג – פשוט ע"פ דרכו פש"מ – שאין להביא ראי' לכל בתולה – ממנהג אחשוורוש (ע"ד פי' תו"ת כאן)."

והנה לכאור' דרוש ביאור ע"מ שהביא כ"ק אדמו"ר בהע' את החזקוני ששם מדמה הי"ב חודש דאחשוורוש להי"ב חודש דכאן, דהרי שם (גבי אחשוורוש) ענינו של הי"ב חודש לא הי' לפרנסה בתכשיטין (כפרש"י כאן) שהרי בודאי יכול הי' המלך לפרנסה בבת אחת ולא יצטרך לי"ב חודש, אלא ענין הי"ב חודש הי' שתשתמשנה הנשים ב"שמן ערב⁵ ומיני סמנים ובשמים המטהרין ומעדנין את הבשר⁶.

ואוי"ל שהא גופא הוא קושייתו בהע', דמכיון שרש"י בא לבאר הטעם על הי"ב חודש, א"כ מדוע כתב "לפרנס את עצמה בתכשיטין" וסמך אמנהג, הרי היה לו לפרש שהי"ב חודש היו לצורך עידון הבשר ולהביא קרא מפורש דאחשוורוש.

וע"ז מבאר שבפש"מ אין להביא ראי' ממנהג אחשוורוש.

אבל ביאור זה בסוף ההערה (שאינן להביא ראי' לכל בתולה ממנהג אחשוורוש) אינו מספיק אלא לזה שלא נביא ראי' עבור כוונת הי"ב חודש כאן ממנהג אחשוורוש, אבל אין ביאור זה שולל את עצם האפשריות שהי"ב חודש כאן הוא לצורך עידון הבשר. ומכיון שכן, עדיין הי' ביכולת רש"י לפרש שכוונת הי"ב חודש היו לצורך עידון הבשר.

ואוי"ל שאכן התכוון רש"י לזאת בדברי פירושו "לפרנס עצמה בתכשיטין" שכוונתו היתה לכלול את עידון הבשר ג"כ, וכדי לשלול הסברא העומדת לעלות שלמדים זאת ממנהג אחשוורוש, ביאר כ"ק אדמו"ר שבפשוטו של מקרא אין להביא ראי' ממנהג אחשוורוש.⁷

(5) ל' רש"י אסתר יב, ג, ד"ה תמוקיהן.

(6) ולכן הכנת גופיהן באופן כזה לא הי' דבר שאפשר להיעשות בב"א, שבכדי שבשמים וסמנים ושמן יפעלו פעולתן צריכים להמתין זמן מרובה.

(7) לכאורה יש להביא ראי' לשני צדדים – היינו ראי' שיש לכלול עידון הבשר בהדין דלפרנס את עצמה בתכשיטין, וגם להיפך והם (1) אם מבארין לפרנס את עצמה, שהמדובר היא שצריך לסכום איזה סכום כסף, בכדי לקנות תכשיטין ותו לא, הרי למה י"ב חודש היא זמן קצובה לכל בתולה, והא לא' יש כבר מקצת תכשיטין ולהשני יש הרבה וכו' ובכן מסתבר לומר שהטעם על הי"ב חודש, היא בכדי לעדן הבשר, שהיא זמן קצובה לכל בתולה, וכמו שכתובה באסתר: "כדת הנשים שנים עשר חודש". (2) בהיפוך לזה, י"ל שאם אכן הזמן די"ב חודש היא בכדי לעדן הבשר, הרי למה נותנין לאלמנה רק שלושים יום, בשלמא אם "לפרנס את עצמה בתכשיטין" אינו כולל עידון הבשר, ניתן לבאר – וכמו שביארו כמה מהמפרשים – שלהאלמנה ישנה כבר כל התכשיטין שצריכה מזיווגה הראשון, ולכן אינה צריכה כ"כ הרבה זמן לפרנס את עצמה, אבל אם נאמר שזה כולל עידון הבשר, הרי גם להם עידון הבשר צריך יב"ח? ואוי"ל שהי' לה האלמנה כבר י"ב חודש לפני זיווגה הראשון, ועידון הבשר בפעם הב' אינו דורש אלא ל' יום, אבל זה דחוק, יש לברר אם אכן כן הוא המציאות.

ולכא' מוכח שזהו דעת רבינו, דמזה שבהע' דן בענין עידון בשר, ולא עוד אלא שמבאר שאין להביא ראי' ממנהג אחשורוש (עידון הבשר) לנדו"ד, מוכח שכוונת רש"י בנדו"ד הוא לעידון הבשר ג"כ.

אבל זה קשה, שאם נאמר כן, א"מ התירוץ שאין להביא ראי' לכל בתולה ממנהג אחשורוש, דהרי שם (גבי אחשורוש) כתוב בפירוש "כדת הנשים שנים עשר חודש", דלכא' פירושו הוא שכן הוא דרך כל הנשים, וא"כ שפיר יש ללמוד מאחשורוש?

ואת"ל שרש"י אינו כולל ענין עידון הבשר⁸, ומדובר רק בפרנס עצמה בתכשיטין, אי"מ השקו"ט בהערה אם ללמוד מאחשורוש או לאו, הרי המדובר כאן אינו בנוגע לעידון בשר, וצ"ע.

ג.

ביאור כ"ק אדמו"ר: אבל על מה יש לחשדו – הרי רק מיהר?

והנה בסעיף ה' מבאר את ג' שאלות הראשונות, וזלה"ק:

"והנה בהפסוקים שלאח"ז מסופר שבמענה לדברי אליעזר "שלחוני לאדוני" אמרו אחי' ואמה "תשב הנערה איתנו ימים או עשור אחר תלך" (ז.א. שדבר בכללותו מוסכם, אלא שמבקשים שתתעכב אצלם משך זמן), אולם כאשר חזר אליעזר על דבריו ובלשון "אל תאחרו אותי . . . שלחוני ואלכה לאדוני", אמרו: "נקרא לנערה ונשאלה את פי" (וכנ"ל ס"ג שנשאלה על כללות הדבר) – הרי ששינוי החלטתם נגרם ע"י דברי אליעזר האחרונים.

ומבאר רש"י ומפרש שבאמרם "תשב הנערה אתנו גו' ואחר תלך" טענתם עם היות שהשידוך נגמר וכנ"ל כי אין שייך למאן בזה כיון ש"מה" יצא הדבר", מ"מ תשב גו' כי "כך נותנין לבתולה זמן י"ב חודש" – זהו מנהג העולם.

ויתירה מזו – מכיון שאליעזר בעת שהציע השידוך לא התנה שבנדו"ד ישתנה מן הרגיל ותלך מיד, הרי בודאי (לדעת לבן כו') שגם הוא התכוון (לכתחילה) לשידוך בסדר המקובל ורגיל.

8) ואולי יש ליתן טעם לחלק, מפני שעידון הבשר אי"צ להיות כשהיא אצל משפחתה וכפי שרואים אצל אחשורוש, ולכן מסתבר שלא תבעו גם את זה. וד"ל.

אך כאשר סירב אליעזר להסכים לסדר הנהוג והוסיף דבר חדש (שאפילו לדברי אליעזר – אין כל ראי' מהנסים שאירעו לו שמה' יצא גם דבר חדש זה) – מובן שזה מטיל ספק בכל דבריו, גם בשטר מתנה שהראה להם וגם בדברי הנפלאות שסיפר (שכדיוק לשון רש"י "לפי שניכר כו' לפי דבריך", היינו שרק ממנו ידעו אודותם). וכיון שרק בסבת הנסים החליטו על השידוך מבלי לשאול הסכמתה של רבקה, ואמרו "הנה רבקה גו' קח ולך" – הרי מוכרחים היו עכשיו לומר ש"נקרא לנערה ונשאלה את פי" על עצם השידוך – שהרי אין משיאין את האשה אלא מדעתה". עכלה"ק.

הבנת הענין לכאורה הוא שמקח טעות הי' ולכן חזרו על הסכמתם, אבל זה לא מסביר למה הטיל ספק בכל דבריו, הרי אם האמינו לכתחילה שהי' לו קפיצת הדרך, ושהקב"ה נתן לו כמה סימנים שהיא היא האשה הנכונה, וגם בשטר מתנה שהראה להם, למה עכשיו שתבע שילכו מיד – ואף אם לא היו מסכימים על זה מקודם – יגרום שלא יאמינו על מה שהאמינו מקודם, הרי אין בקשתו כ"כ חשוד שבגללו יטיל ספק בכל דבריו, דניתן לומר ובפשטות, שרצה לחזור לאדוניו בהקדם הכי אפשרי – טענה מוסברת?⁹

ד.

הבנת הדבר ע"פ יסוד בחירה חפשית אצל ענין נישואין

וי"ל הביאור בכהנ"ל ובהקדים:

מצינו כמה שיטות בהראשונים והאחרונים על ענין הבחירה חפשית אצל נישואין¹⁰, היינו האם היא בבחירת האדם או שהיא נגזרת ע"י בת קול¹¹.

ומהם שיטת התשב"ץ¹²:

"ומה שנראה לי בזה כו' שהזיווג הוא ביד האדם, שהרי מצוה היא ויראת שמים היא, ואין אדם מוכרח בזה אלא הרשות בידו לישא או שלא לישא כו' אבל אין

9) וזה שתבע זאת אף שלכאורה אינו כ"כ חשוב, ולכאורה הוה לי' להבהיר זאת מעיקרא ולעכב כל החשד, ולא לתבוע לחזור מיד, אפשר לבאר שידע שכך רצה אברהם ועל זה נתן לו שטר מתנה וכפרש"י: "כדי שיקפצו לשלוח בתם", וגם הבין כל האותות שארעו עד הנה, כולל קפיצת הדרך, שהיו בכדי למהר חזרתו. ועוד שזהו גם מה שנתן להם מגדנות (וכפי' נחלת יעקב) כדי שיקפצו לשלוח בתם.

10) ראה אג"ק מכ"ק אדמו"ר ח"ב ע' קצג.

11) סוטה ב, א.

12) שו"ת התשב"ץ ח"ב א.

הבחירה בידו בתו של פלוני אם לא תסייעוהו הגזירה האלקית, בשישים בלב אבי או בליבה לחפוף בו כמו שהוא חפץ בה". עכ"ל.

[ונראה לומר דלא רק שעצם ההחלטה בהאם לישא או לא תלוי בבחירת האדם, אלא שגם מתי ישא תלוי בבחירתו. שהרי כשיש בידו לישא ומחליט לדחות הנישואין לזמן מאוחר, ה"ה דוחה את עצם הנישואין (והוא כעין החלטה שלא לישא כלל), ואינו דומה להחלטה למי ישא, שהוא רק פרט נוסף בהנישואין גופא].

ובזה יובן כל המשא ומתן בין אליעזר למשפחת רבקה:

לאחרי ששמעו מאליעזר (והאמינו) את כל הניסים שאירעו לו בדרכו, אמרו, הרי מכיון שהמדובר הוא מי ישא את רבקה, הרי "לא נוכל דבר אליך רע או טוב" כי אי"ז תלוי בבחירתנו אלא בגזירת הבת קול. אבל בנוגע לזמן הליכתה ה"ז בבחירתנו, ולכן טענו ש"תשב הנערה אתנו ימים או עשור"¹³. אבל כשחזר ותבע אליעזר "אל תאחרו אותי וה' הצליח דרכי וגו"¹⁴, היינו שתלה תביעתו (לילך מיד) על גזירת הקב"ה, ה"ז מטיל ספק בכל דבריו, כי א"א שמלמע' יגזרו מתי להינשא, שהרי זה תלוי בבחירתם. וגם על מה שהאמינו אותו מקודם נסתפק להם אם אמת היה, ולכן הוצרכו עכשיו לישאל אצל רבקה על עצם השידוך עם יצחק, שהרי שוב לא ידעו בוודאות שכן צ"ל¹⁵.

והנה כ"ז תלוי על ההנחה שהיו להאבות דין ב"נ, וכפי שמובא בכמה מקומות שגם לב"נ שייך ענין הבחירה בנוגע ז' מצוות שנצטוו בהן (כולל איסור גילוי עריות, היינו שיש בחירה בענין הנישואין), ולכן גם כאן אפשר לבאר המו"מ ע"פ יסוד זה דבחירה.

ועפ"ז יומתק מש"כ בסוף השיחה¹⁶ בנוגע זה שלשיטת רש"י, אף שרבקה היתה קטנה בשנים (בת ג'), היתה גדולה בדעתה, והוכיח כ"ק אדמו"ר מזה, שרש"י סובר כדעת האומרים שדין "בן שלש עשרה למצוות" הוא הלכה למשה מסיני ואינו תלוי

(13) כד, נה.

(14) כד, נו.

אבל עדיין צ"ב מה שמבאר בסעיף ז' תשובתו של אליעזר (שלאאורה במה פליגי האם צריך לתן לרבקה יב"ח) . . . שלחוני (גם לדעתם) "הוי' הצליח דרכי" – אמתו הוא והרי הראה להם שטר מתנה דכל טוב אדוניו . . . – הרי לפי הנ"ל (סעיף ה') לא האמינו לדבריו גם בשטר מתנה שהראה להם וא"כ מה תשובתו להם ש"הרי יש לי שטר מתנה?" אלא נראה לבאר שהרבי מבאר אי ההבנה בין אליעזר למשפחת רבקה שכנ"ל הם הבינו "אל תאחרו אותי וה' הצליח דרכי" שכוונתו הוא שא"א לסרבם גם לזה שישלח את רבקה מיד, וכנ"ל לא האמינו לו כי אין ענין זה נגזר מלמעלה. אלא שאליעזר רצה להבהיר (וזהו הפשט בסעיף ז') שכוונתו ב"שלחוני... וה' הצליח דרכי" לא ה' שמלמעלה נגזר לשלחה מיד אלא, שמשיב לטענתם "תשב . . . יב"ח לפרנס עצמה" ש"שלחוני" – גם לדעתם, שאפי' לסברתם שצריכה לפרנס את עצמה, הרי כיון ש"ה' הצליח דרכי" היינו שהצליח לקבל שטר מתנה, ובכן יש לה כבר די לפרנס את עצמה כשווי דכל יב"ח.

(16) בסעיף ח, ובעיקר סעיף ט.

בטבע בנ"א, והנפק"מ בין שתי דיעות אלו הוא: מאימתי ב"נ (לפני מ"ת) מחוייבים במצוות, שלפי דעה הנ"ל (שהדין הוא הלכה למשה מסיני) הרי זה תלוי בכאור"א לפי טבעו ומצבו (שלכאורה הי' מקום להקשות, הרי דיון זה אינו שייך לכללות השיחה אלא הוא ענין בפנ"ע, אבל לפי הנ"ל אתי שפיר -), כי עפ"ז רואים שרבקה היתה מחוייבת במצוות (ז' דב"ג) אף שהיתה קטנה (כי היתה גדולה בדעתה), וממילא היתה מחוייבת במצוות שביחד עם זה היתה לה בחירה חפשית^{17, 18}.

ובכן יומתק איך המבואר בסעיף ח-ט' שייך לכללות ביאור השיחה כי רק לפי"ז (ח-ט') יומתק ביאור הנ"ל בנוגע בחירתם בענין הנישואין, כי בלאו הכי לא היתה מובנת איך הי' לה בחירה כלל.

ה.

למה העיר כ"ק אדמו"ר שאלת הפנ"י על הדע"ז אם הוא העיר זאת על עצמו

ויש להעיר עוד:

בסעיף ח' מדייק כ"ק אדמו"ר בדברי רש"י "אין משיאין את האשה אלא מדעתה" ש"כוונתו של רש"י בזה שעם היות רבקה רק בת ג' שנים, מ"מ היתה כבר גדולה (בדעתה)".

ובהע' 27 שם: ועפ"ז מובן (ג"כ) בפשטות שאין להקשות על פרש"י (שרבקה היתה "גדולה"), שעפ"ז אי"מ מה שבקשו י"ב חדש לפרנס עצמה, שדין זה אינו בגדולה, כמבואר בכתובות שם (וכקושיית הפנ"י "ד"ה מנה"מ - כתובות שם, ב) על השיטות (ראה לעיל הערה 26) שרבקה היתה בת י"ד כו'. עיי"ש.

ויעויין בדעת זקנים¹⁹ שכתוב שם: "לכן נראה שהיתה רבקה בת י"ד שנים כשנישאה יצחק וכו' והלא בוגרת היתה באותו זמן, ואמרינן התם²⁰ דלבוגרת אין נותנין כי אם שלושים יום כמו לאלמנה, וצריך עיון". עכ"ל.

17) כמבואר בכ"מ שרק כשהאדם מחוייב במצוות ניתן לו בחירה חפשית, כי ענין הבחירה הוא בנוגע קיום המצוות.

18) וא"ת שלפי זה נמצא, שהי' לרבקה בחירה ולא למשפחתה, ואיך הם החליטו לה. ואוי"ל שבנוגע נישואין, בגלל שבזה היא ברשות (אבי') משפחתה, הבחירה שיש לה בענין הנישואין נגזר אצל משפחתה, שיש להם בחירה בנוגע האם להשיא אותה. ועדיין יש צריכתא בהביאור שבסוף השיחה, כי אם לאו היתה לה בחירה בכלל, הרי לא ניתן לומר שיש למשפחתה בחירה האם להשיא אותה, כי דין בחירה לא שייך אלי'. וזה בדא"פ.

19) בראשית כה, כ.

20) כתובות נו, א.

והרי להדיא, שהדעת זקנים עצמו מביא קושיא זו (דאם היתה גדולה, מדוע ביקשו יב"ח שדין זה הוא רק בקטנה), וא"כ אינו מובן מה שהביא בהערה רק זו שהקשה הפנ"י על הדעת זקנים.

ואוי"ל שמביא הקושיא מהפנ"י דוקא שהרי (נוסף לזה שהוא מתרץ הקושיא והדעת זקנים נשאר בקושיא, הרי גם בתירוץ מגיעים להבנה עמוקה יותר, והוא ש-) שם מתרץ, שלפני מ"ת לא הי' חילוק בין נערות לבגרות לדינא, אלא "דלאחר²¹ שניתנה תורה ונתחדשה הלכה בדיני קידושין ועניני נערות ובגרות, ממילא נשתנה בכל אחד לפי מה שצריך וכו'", ובמילא רבקה שנשואי' היתה קודם מ"ת אינו קשה בזה שביקשו י"ב חודש כדי לפרנסה.

וע"פ תירוץ זה יתבאר עוד מה שמביא כ"ק אדמו"ר בסעיף ט' הדיעה שדין "בן שלש עשרה למצות" הוא הלכה למשה מסיני²², דעפ"ז מובן שלא הי' קיים דין זה קודם מ"ת אלא שהסדר הי' שיתחייב אדם במצוות כשנעשה ראוי לזה (שזהו מצד טבעו ומצבו הפרטי).

והרי זה עולה בקנה אחד עם תירוץ הפנ"י שרק לאחרי מ"ת נקבע בטבע העולם שאדם נעשה לבר דעת בגיל שלש עשרה ומתחייב במצוות, אבל קודם מ"ת לא הי' שיעור מיוחד לחלק בין נערות לבגרות.

כ"ז הוא לפענ"ד, וברשות המאיר להעיר.



(21) ל' הפנ"י שם.

(22) ראה שו"ת הרא"ש כלל טז.

הדורות שלא נראתה הקשת בימיהם

הת' ישראל שמעון שי' באגאמילסקי
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ה¹ מביא כ"ק אדמו"ר מה דאיתא במדרש רבה²: "לדרת כתיב, פרט לשני דורות [שבהם לא נראה אות הקשת בעולם], לדורו של חזקי' ולדורו של אנשי כנסת הגדולה, רבי חזקי' מוציא דורן של אנשי כנסת הגדולה ומביא דורו של ר"ש בן יוחאי".

ובפרש"י עה"פ³: "לדרת עולם – נכתב חסר, שיש דורות שלא הוצרכו לאות לפי שצדיקים גמורים היו כמו דורו של חזקיהו מלך יהודה ודורו של רבי שמעון בן יוחאי".

ומבאר כ"ק אדמו"ר שהמדרש ופרש"י מחולקים בטעם הדבר שלדורות אלו לא הוצרכו לאות, שלפי פרש"י הטעם לזה הוא מצד כל אנשי הדור, שמצד צדקתם כו' אינם זקוקים לאות הקשת, שאנשי דורו של חזקיהו ואנשי דורו של רשב"י היו צדיקים.

ומדייק מש"כ רש"י "שיש דורות שלא הוצרכו לאות לפי שצדיקים גמורים היו", שתיתב "היו" מוסבת על תיתב "דורות" שלפני, שהדורות עצמם היו צדיקים גמורים.

ובהמדרש זה מצד זכות הצדיקים שבדור, המגינה על העולם. עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר עוד שינוי ודיוק מהמהדרש ובפרש"י, שבפרש"י מוסיף: "כמו דורו של חזקיהו מלך יהודה". (משא"כ במדרש שכ' רק: "לדורו של חזקי").

ואולי י"ל שזהו לשיטתו (כמבואר בהשיחה) שהטעם שלא הוצרכו לאות הוא לא מצד צדקותו של חזקיהו בלבד, אלא מצד זה שכל אנשי דורו היו צדיקים. ומודגש בזה שמביא ומוסיף "חזקיהו מלך יהודה", וכידוע ש"אין מלך בלא עם"⁴, שכל ענין המלך הוא תלוי – בהעם – אנשי דורו, וזהו מה שמוסיף רש"י "מלך יהודה".



(1) ע' 31 ואילך.

(2) פל"ה ב.

(3) נח ט, יב.

(4) מובא בכ"מ, שעהיוה"א פ"ו (פא, ב). ועוד.

קבורתו של יוסף

הת' צבי ליב שי' בלום
תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת קכו, הובא הערות כ"ק אדמו"ר על קונטרס פינוי עצמות מתים (להרב י"י וויינבערג), וכותב כ"ק אדמו"ר: "שם! לענין [ההוכחה מ] קבורתו של יוסף. [שמצד מצוה לקיים דברי המת אין לפנותו משאר המתים].

לפי דרשת רז"ל – הי' ארון יוסף מושקע בנילוס, ולא בבית הקברות. [ואינו ענין לפינוי מבית הקברות שיש בו בזיון שאר מתים].

[ויש לדקדק בלשון הכתוב "ויישם בארון במצרים" – אם הוא לאפוקי ארץ ישראל, ודלא כיעקב [שהעלו ארונו לארץ ישראל], או [לאפוקי] ארץ גושן ששם הי' מושב בני"י [והיינו, שלא נקבר בבית הקברות עם שאר בני"י, ובמילא לא שייך כאן פינוי מבית הקברות שיש בו בזיון שאר מתים)]. עכלה"ק.

והנה בהקונטרס שם כתב (נעתק בהע' 10 שם) וז"ל: "מה שהוכיח הכנסת יחזקאל מן המקרא . . שמשו רבינו ע"ה לקח עצמות יוסף כי השבע השביע וכו', וקשה הלא מחוייב היה מרע"ה מצד צוואת המת, ומתוך זה הוכיח דאף במקום שצויה שיליכוהו, אם לאחר מותו נקברו שם שאר מתים, אז אנו אומרים שאילו היה יודע קודם לא היה מצווה לפנותו ולכן אין צריך לפנותו, ויוסף נקבר קודם שמתו אחיו, ולכן לא היה מחוייב מרע"ה לפנותו מצד מצוה לקיים דברי המת, אלא מצד השבועה שהשביעם" (וממשיך ש"לדברי' אלה יש כמה פרכות וכו'").

וע"ז כתב כ"ק אדמו"ר "לפי דרשת רז"ל – הי' ארון יוסף מושקע בנילוס, ולא בבית הקברות".

ויש להעיר ממש"כ (דעה הב') בגמ'²: "רבי נתן אומר בקברניט של מלכים (בקברות של מלכים ולשון יוני הוא, רש"י) היה קבור, הלך משה ועמד על קברניט של מלכים, ואמר: "יוסף, הגיע עת שנשבע הקב"ה שאני גואל אתכם, והגיעה שבועה שהשבעת את ישראל. אם אתה מראה עצמך מוטב, ואם לאו, הרי אנו מנוקין משבועתך". באותה שעה נודעזע ארונו של יוסף נטלו משה והביאו אצלו".

(1) כאן מובא לשונו הק' עם הפענוחים שהוסיפו מערכת אוצר החסידים.
(2) יג, א.

ויש לעיין לפי דעה זו בנדו"ד, דבחדא"ג מהרש"א כתב³: "פי' הערוך בבית הקברות של מלכים והיה שם ארונות הרבה ולא היה יודע משה איזהו עד שנודעו מעצמו עכ"ל".

נמצא (לפי פירושו) שיוסף הי' בבית הקברות של מלכים, והיו ארונות⁴ ומתים⁵ אחרים (של מלכים) שם, וא"כ אולי א"ש (לפי דעה זו) מה שכתב הכנסת יחזקאל⁶.

והנה, בשו"ת כנסת יחזקאל⁷ [המובא בקונטרס הנ"ל] כתוב: "וצ"ל יוסף מת קודם כל אחיו כדאיתא בגמרא אולי סובר פקוד יפקוד ה' אותם בחייהם ואפשר לא מת עדיין שום אדם והוא לבדו היה נקבר גלל כן ציוה והעליתם את עצמותי מזה אכן אחר שהיה אריכות הגלות ונקברו הרבה מתים ואז לא היה רצון יוסף לבזותם ליקח עצמותיו מהם ואולי כמ"ד יוסף היה נקבר בקברות בין שאר מתים כדעת המדרש, ודלא כמ"ד במים היה ארונו צף או בקברינט של מלכים. אך מכח השבועה שישביעו לבניהם משמע כוונתו אף שישכבו שם שאר מתים רוצה בהעלותו לארץ כנען".

והיינו, שהוא עצמו כתב שסברתו הוא למ"ד ("כדעת המדרש"⁸) שיוסף נקבר בקברות בין שאר מתים, ולא כמ"ד שהיה ארונו בנילוס, וכן מוסיף גם לא למ"ד "בקברינט של מלכים".

וכ"ק אדמו"ר כתב רק "לפי דרשת רז"ל – הי' ארון יוסף מושקע בנילוס, ולא בבית הקברות [ואינו ענין לפינוי מבית הקברות שיש בו בזיון שאר מתים]", ולא כתב אפי' שהי' יוסף נקבר "בקברינט של מלכים"⁹. וילע"ע.



-
- (3) סוטה שם. ד"ה בקברינטו של מלכים וגו'.
 - (4) ראה מהרש"א שבפנים: "והיה שם ארונות הרבה".
 - (5) להעיר ממדרש הנקרא פרקי ר' יאשיהו בבית המדרש ח"ו: ר' מאיר אומר מעולה ריחם של צדיקים מריח ארון הברית כו'. מכאן שריחן של צדיקים ניכר בחייהן, ומניין אף במותם כן, שכן כתיב ויקח משה את עצמות יוסף עמו. תמה גדול: וכי יש לך אדם שהוא מכיר בין עצמות אביו לעצמות אמו, או בין עצמות ישראל לעצמות עכו"ם, אמור מעתה את מוצא כיון שנכנס משה לפלטרין של מלכים היה מריח ארונו של יוסף כריח ארון הברית ואמר בודאי אילו עצמות של יוסף. וכ"ה במדרש מובא בילקוט שיר השירים ח"ב רמז תתקפא: רבי חידקא אומר מן הדא אתה למד שריח הצדיקים יפה וניכר משל רשעים, שכן הוא אומר ויקח משה את עצמות יוסף, שהיה ריחו הולך.
 - (6) וכן יש לעיין אם יש חשש לבזיון המתים בבית הקברות של מלכים (היותם עכו"ם).
 - (7) סי' מג.
 - (8) לע"ע לא מצאתי מדרש זה. ואין לומר שהוא מה שפי' שהי' בבית הקברות של מלכים, שהרי כתב בעצמו לא כמ"ד "בקברינט של מלכים".
 - (9) ואולי מפני שכן יש ענין דבזיון מתים – שהי' בבית הקברות (של מלכים). אבל בשו"ת שבפנים כתב "כמ"ד יוסף היה נקבר בקברות בין שאר מתים כדעת המדרש, ודלא כמ"ד במים היה ארונו צף או בקברינט של מלכים". משמע ש"בקברינט של מלכים" לא הי' נקבר בין שאר מתים.

האם הי' סדר הלימוד דאדנ"ע כשיטת הגו"א

הת' לוי יצחק שי' בראנער
שליח במתיבתא

בלקו"ש ח"כ¹ מבאר כ"ק אדמו"ר אודות הבכי' של אדנ"ע ע"ז שהקב"ה לא נתגלה אליו כמו שהתגלה לאברהם אבינו, שבכיינו היתה דוקא על ה"וירא ה' אל אברהם" שבפרשת וירא, ולא על השני פעמים שנתגלה ה' לאברהם בפרשת לך לך, ומבאר בסעי' ב': "וועגן די צווייטן מאל וואס "וירא ה' אל אברהם" (פון פ' לך לך) – קען מען זאגן, אז דעם רבי'ן נ"ע האט נאך אפשר דעמאלט ניט געלערנט דעם פסוק, היות וואס דער פסוק איז כמעט אין סיום הסדרה (ווי עס פירט זיך בכמה מקומות דעם סדר הלימוד מיט קינדער, אז מען לערנט מיט זיי יעדער וואך נאר א טייל פון פרשת השבוע)".

ובהע' 7: "אבל אינו מסתבר עפמ"ש בגו"א עה"פ² וששנתם לבניך. ועוד".

וז"ל הגו"א שם: "אך הטפשים בארצות אלו, דרכיהם היפך זה, מלמדים עם הנער מקרא מעט מן הפרשה, ומפסיקין, ומתחילין בשבוע אחרת פרשה שני' קצת מן הפרשה, ובכלות השנה לא ידע הנער, כי נשכח ממנו הראשונים ואז יחזור בשנה השני'. מפני ששכל הנער יותר – מלמד עמו יותר ממה שלמד עמו אשתקד, וכן שלישית ורביעית וכמה שנים, וכאשר נעתק מן המקרא, מאומה לא ישא בידו, ויציאתו כביאותו".

אמנם כד דייקת בל' הגו"א שם, תיראה ממה שכתב דאין מלמדים מקצת הפרשה ולדלג לפרשה הבאה זהו מפני קוצר משך הזמן שהעסוקין הנערים באותה הפרשה – שמיד בתחלת שבוע הבא מתחילים פרשה חדשה, ורק אחרי שנה תמימה חוזרים עוה"פ ע"מ שלמדו בשנה הקודמת ובהוספה קצת, וכן במשך כמה שנים – שבסדר זה נגרם שאין הנערים זוכרים את הנלמד.

דהיינו שאין הדגש כאן במה שלומדים מקצת הפרשה (ובמילא מוכרחים לדלג לפרשה הבאה) אלא בהא ש"מתחילים בשבוע אחר פרשה שני'", דבזה נגרם שישכחו את הנלמד. וכן מוכח גם מהמשך דבריו "מפני ששכל הנער יותר – מלמד עמו יותר ממה שלמד עמו אשתקד, וכן שלישית ורביעית וכמה שנים כו", דמהא חזינו שלומדים עם הנער לפי דרגת ומעלת שכלו שלכן בשנה ראשונה אין מלמדים אותו אלא מקצת הפרשה, וככל שהנער עולה וגודל מוסיפין והולכין עד שמסיים אחרי כו"כ שנים את המקרא, הנה כאשר נעתק מן המקרא, "מאומה לא ישא בידו"

(1) ע' 61 ואילך.

(2) ואתחנן ו, ז.

"יציאתו כביאתו", והוא מפני ש(אפי' אחרי שגדל יותר ולמד לא רק מקצת הפרשה, אעפ"כ מכיון ש)למד את הפרשה רק למשך שבוע אחד לכן לא ישא בידו מאומה כנ"ל.

ועפ"ז יש לתמוה לכאור' דבשיחה בסעי' ג' כותב כ"ק אדמו"ר: "ווען ער איז אריין אין צום צ"צ . . . איז עס געווען בש"פ וירא, האט ער דעריבער געפרעגט אויף דעם ענין וואס ער האט געלערנט דעמאלט, אויף "וירא אליו ה'" וואס שטייט אין פ' וירא (משא"כ אין דער וואך פון פ' לך איז ניט געווען א סיבה אויף אריין אין צ"צ)".

נמצא שהאדנ"ע למד בכל שבוע את הפרשה השייכת לאותו השבוע, וע"פ שיטת הגו"א לכאור' לא זו הדרך בלימוד המקרא כנ"ל, וא"כ צ"ע מדוע כאן בס"ג אינו מעיר כ"ק אדמו"ר שאינו מסתבר לומר כן עפמ"ש בגו"א, ומאידך בס"ב מעיר בהע'?

ולכאור' י"ל הביאור בזה ובפשטות, דהנה הא גופא שכן הי' סדר הלימוד של אדנ"ע, הוי הוכחה שהוא הי' שייך לסדר לימוד כזה שלומדים כל שבוע את פרשת השבוע השייך לאותו השבוע (וראה בהמשך השיחה ד"בוציץ בוציץ מקטפי' ידיע וכו").

וא"כ י"ל שלא אכגון דא התאונן אותו צדיק בדבריו החריפים, ואדרבה דנער השייך ללימוד בדרגא גבוהה יותר – ילמד כפי יכלתו, ורק על עמא דבר הנערים הפשוטים, הקפיד שילמדו כפי שכתב. ועפ"ז יובן הא שהעיר כ"ק אדמו"ר בס"ב שאינו מסתבר לומר עפמ"ש בגו"א, שאדנ"ע למד רק חלק מהפרשה כל שבוע. דנער שאינו מצליח לסיים הפרשה של אותו השבוע בזמנה, ה"ה נכלל באותו סוג נער שעליו כתב הגו"א שאין ללמדו כל שבוע פרשה אחרת.

ולכן אם נרצה לומר שאדנ"ע לא הי' מסיים את פרשת השבוע בסוף אותו השבוע, נצטרך לומר דמה שמדלג לפרשה הבאה "אינו מסתבר עפמ"ש בגו"א".

ועפ"ז יומתק עוד, דהנה באותו דיבור בהמשך דבריו כתב הגו"א וז"ל: ועוד דרכם כסל למו, מלמדן בפירוש רש"י עה"ת, ומנהג זה נמשך ממלמדי תינוקות יושבי כפרים שלא הי' להם ספרים, והנהיגו הדבר לבלות לבלות ימי הנער בעין מועיל אל הנער. היינו שס"ל שפי' רש"י אינו שייך לנערים שעתה לומדים מקרא.³

3) וראה בפנקס ת"ת דק"ק קראקא משנת שי"א שצ"ט ומבואר שם שנעשה בהסכמת הב"ח ס"ב: חלילה לשום מלמד ללמוד חומש עם פי' אחר רק דוקא עם פי' בר משה [כפה"נ הכוונה היא לפי' באר משה לר"מ ב"ר ישכר הלוי שערטלש דפוס פראג שס"ה ומיוסד ע"פ פרש"י ביהודית אשכנזית (הערת הרב אשכנזי בספרו מ"מ להל' ת"ת ע' 650)] שהוא לשוננו שמדברים אנחנו בו כדי שידע הנער הפי' על נכון וגם עם התלמיד אשר ישיג שכלו לפירוש רש"י לא ילמוד שום פי' אחר רק פרש"י ולהלן שם

אמנם בסעי' ו' בהשיחה מבואר שאדנ"ע ביסס את טענתו – מדוע הקב"ה אינו נתגלה אליו כמו שהתגלה אל א"א – דוקא בלשונו של רש"י שכתב "לבקר את החולה", שהוא ענין של גמ"ח, עיי"ש.

ומזה נראה לכאור' שבענין זה לא נמשך אחרי שיטת הגו"א. ונמצא דבענין אי דילוג חלקי פרשיות אזל בתרי' דהגו"א (דהא אינו מסתבר שלמד רק חלק מהפרשה) ולאידך בענין לימוד פי' רש"י כלל לא חשש לשיטתו⁴.

וע"פ המבואר לעיל אתי שפיר, דהא שאדנ"ע למד ודייק בפרש"י אינו מהוה סטי' משיטת הגו"א מפני שלא אליו התכוון בדבריו אלא לסתם נערים המצויים.



ס"ו המלמד וריש דוכנא דת"ת ילמוד עם הילדים המובאים לבהמ"ד של נערים אל"ף בית ונקודות וסידור וחומש עם פי' בר משה דווקא וגם עם פרש"י. ע"כ. ודלא כמ"ש בגו"א.
 (4) אך פשוט שיש לחלק בין שני הענינים שללמד הנערים מקרא במהירות ודילוג נראה בעליל דמידי לא מהני וא"א לזכור את הגלמד, אכן פי' רש"י אפשר ללמדו באופן פשוט שהנער יבין ופוק חזי מאי עמא דבר.

חרוסת בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים

הת' שניאור זלמן שי גורארי'
תלמיד במתיבתא

א.

משקה אדום זכר לדם

בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים כתב כ"ק אדמו"ר¹: "החרוסת. זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו. ונותנין בה דבר של קיוהא (פסחים קטז, א) זכר שהיו שיני ישראל קיהות מקושי השעבוד (ב"ח סתע"ג). ועושין אותה מפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל (תשובות הגאונים הובאו בתוד"ה צריך שם) ואח"כ מרכינין אותה במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה (ירושלמי פסחים פ"י סה"ג) – וכל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת (מחזור ויטרי)".

הנה במש"כ "מרכינין אותה במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה (ירושלמי פסחים פ"י סה"ג)", מקורו הוא בגמ' ירושלמי שם, דאיתא:

"ר' יהושע בן לוי אמר צריכא שתהא [החרוסת] עבה. מילתיה [טעמו] אמר זכר לטיט. אית תניי תני צבריה שתהא רבה. מילתיה [נותנים בה יין] אמר זכר לדם".

ונחלקו המפרשים על מהו ה"זכר לדם", (א) בקרבן העדה: "שהיה שוקעין בטיט על הילדים הקטנים", (ב) בפני משה: "זכר לדם מכה הראשונה שבאה עליהם במידה כנגד מידה".

ולכאו' יש לעיין למה נקט כ"ק אדמו"ר דוקא כפירוש הפני משה. ("זכר לדם מכה הראשונה") ולא כפירוש קרבן העדה.

ב.

למה נקט כפירוש הפני משה דוקא

ואוי"ל בזה, שה"משקה אדום" שמרכינין את החרוסת, הוא כמש"כ כ"ק אדמו"ר להלן²: וקודם הטבילה מרכינין את החרוסת ביין שבתוך כלי (שו"ע רבינו סי' תע"ג סל"ב-ד).

(1) בפיקא חרוסת.

(2) בפיקא "ויטבול בחרוסת".

ובשיחת ש"פ אחרי תשמ"ו³ אמר כ"ק אדמו"ר: "שהטיבול בחרוסת קשור גם עם מצות שתיית ד' כוסות – שגם זה ענין עיקרי ב"ליל הסדר" (כנגד ד' לשונות של גאולה).

כי: קודם הטבילה בחרוסת יש לרכך את החרוסת ביין (וטעם הדבר – בפשטות – מכיון שטבילה יכולה להיות רק בדבר רך), וביין גופא – יש להשתמש בשיירי היין דד' כוסות, כפי שהי' נוהג כ"ק מו"ח אדמו"ר לתת מעט חרוסת בתוך הצלחת שבתחתית הכוס, שבה נמצא היין שנשפך מהד' כוסות, מכיון שצריך להיות מלא יין הכוס על כל גדותיו, אזי נשפך מעט כו"⁴. עכתדה"ק.

עפ"ז י"ל שמה שנקט דוקא כפי' הפני משה הנ"ל, הוא מפני שהיין שבו מרכיני החרוסת הוא משיירי הד' כוסות, והד' כוסות ענינם, גאולה וחירות⁵ (בעיקר⁶), ולכן נקט דוקא כפי' הפני משה "זכר לדם מכה הראשונה" – שהי' התחלת הגאולה והחירות, משא"כ לפי' הקרבן העדה הוא זכר לשעבוד ("שהיה שוקעין בטיט על הילדים הקטנים"), ואי"ז ענינו של הד' כוסות, שמרכיני את החרוסת.

ולהעיר ממה שכתב הפרמ"ג⁷ בנוגע ליין אדום בד' כוסות: "היינו יין ענבים שיש לו מראה אדמימות זכר למכת דם במצרים"⁸.

(3) תו"מ התוועדיות תשמ"ו ח"ג עמ' 181.

(4) ראה התוועדיות תשמ"ב ח"ג ע' 1692.

(5) שו"ע אדה"ז א"ח סתע"ב ס"ד: "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית כו' מצה כו' ובשעת אכילת הכריכה כו' אכילת אפיקומן כו' ושתיית ד' כוסות – לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפ' וארא". עיי"ש.

(6) בהגש"פ בפסקא ד' כוסות מביא עוד רמזים לד' כוסות: "ותקנום כנגד ד' לשונות של גאולה: והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שמות ו, ו-1) – שהן כנגד ד' גזירות שגור עליהם פרעה (שמ"ר ספ"ו). כנגד שבירת ד' קליפות (תולעת יעקב) – כנגד ד' כוסות של פרעה (בראשית מ, יא-יג) שנרמזה באותו חלום גאולתן של ישראל כדרז"ל בב"ר פ' פ"ח, כנגד ד' מלכיות, כנגד ד' כוסות של פורעניות שהקב"ה משקה את אר"ה וכנגדן משקה את ישראל ד' כוסות של נחמה (ירושלמי פסחים פ"ה ה"א), כנגד ד' אותיות שם הוי" (סי' של"ה. ועיי"ש מזהר ח"ג זה, ב)."

וראה בלקו"ש ח"א (עמ' 14 ואילך) מובא כמה טעמים מירושלמי הנ"ל: "בפשטות ההפרש בין הטעמים האחרונים להטעם הראשון "כנגד ד' גאולות" הוא: להטעמים הנ"ל אין בד' הכוסות זכר ושייכות גלו' לגאולת בני ישראל (ממצרים), משא"כ להטעם "כנגד ד' גאולות" הרי ד' הכוסות הם זכר (לשונות של) גאולה". יעו"ש.

ושם בהע" 4: "במאירי פסחים צט, ב: שענינם (של ד' כוסות של פרעה) הי' סבה לגאולת מצרים. וראה ג"כ בקה"ע ופ"מ לירושלמי שם. ומפרשי המדרש בב"ר שם – אבל מובן, שזה רק סבה לסבה דסבה כו' ושייכות רחוקה לגאולה, משא"כ להטעם "כנגד ד' גאולות" הרי זהו ענין ה"גאולה" עצמה.

(7) א"א ס"ק י"ג.

(8) ובשו"ע אדה"ז ס' תע"ב סכ"ו כתב: "ואף על פי שבקידוש של שאר ימים טובים ובשבתות נוהגין כהאומרים שאין צריך לחזור אחי' יין אדום אם אינו משובח מן הלבן כמו שנתבאר בסי' ער"ב, מכל מקום בד' כוסות יש לנהוג כהאומר שצריך לחזור אחרי' לפי שיש בו זכר לדם, שהיה פרעה שוחט את בני ישראל".

ג.

הקרבת העדה לפני משה לשיטתם

יש להעיר עוד, שמצינו עוד מחלוקת בין קה"ע והפנ"מ לעיל בגמ' דאיתא: "בני בייתה דאיסי בשם איסי ולמה נקרא שמה רובה שהיא רבה עמו".

ובקרבת העדה פירש: "למה נקרא שמה רובה. במקומו היו קורין לחרוסת רובה: **שהיא רבה עמו**. שיש מחלוקת עמו דפליגי בה חכמים וראב"צ א"נ, שהוא חד מרוב התבלין שבה".

ופני משה פירש: "בני ביתיה דאיסי. קיבלו בשם איסי דג"כ ס"ל חרוסת מצוה שהיה אומר ולמה נקרא שמה רובה כך היו קוראין בכינוי להחרוסת. **שהיא רבה עמו**. כלומר על שם "רובה כצמח השדה נתתיך" שדרשו מזה שמאליהן נתרבו וגדלו כצמח השדה כו' ולזכר זה הוא החרוסת כדפרישית במתני".

היינו שהפני משה אזיל לשיטתי' הנ"ל ומדגיש ענין למעליותא "שמאליהן נתרבו וגדלו כצמח השדה"⁹.¹⁰ משא"כ בקרבן העדה, דאזיל לשיטתי' ומביא ענין לגריעותא.

ד.

ביאור ענין החרוסת ע"פ פנימיות הענינים

והנה יש לבאר כל הנ"ל בפנימיות הענינים, ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר אחש"פ תשמ"ו¹¹:

מ"מ י"ל: א) עיקר ענין בד' כוסות הוא זכר לגאולה ולחירות (וראה בהע' 3). ב) השייכות לזה שהיה פרעה שוחט את בני' לד' כוסות, י"ל עפ"מ ש"כ במדרש הובא בהגדש"פ הנ"ל: "תקנום כנגד ד' לשונות של גאולה: והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שמות ו, 1-2) – שהן כנגד ד' גזירות שגזר עליהם פרעה (שמ"ר ספ"ו)". וראה שם בפ' מתנות כהונה שם: ארבע גזירות. עי' בפ' א' ובפ' ה. וד' גזירות הם עבודת פרך. והשלכת זכרים ליאור. ושחיטת הילדים לרחוץ פרעה בדמם כו' והרביעית תבן לא ינתן". היינו שי"ל שיש שייכות לגאולה (שכנגד זה הוא הד' לשונות של גאולה).

9) ולהעיר ג"כ בפירושו (פי"א, ה"א) בענין ד' כוסות שמדגיש ענין הגאולה: כנגד ארבע גאולות. ארבע לשונות של גאולה שהווכרו בפרשה כשנתבשרו על גאולת מצרים. כנגד ארבע כוסות של פרעה. לפי שבאותו חלום של שר המשקים נתבשר יוסף הצדיק על הגאולה דרשו חז"ל מקרא והנה גפן לפי וכו'. כנגד ארבע כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות וכו'. כלומר שמרמזין הן גם על הגאולה לעתיד.

10) וראה בלקו"ש חל"ב ע' 51. ואין סתירה בין ענין הטוב (והחירות) שבחרוסת, וענין השעבוד זכר לטיט.

11) תו"מ התוועדיות תשמ"ו ח"ג עמ' 161 ואילך.

הענין ד"חרוסת" – בפנימיות הענינים:

"חרוסת" – אף שאינו אלא טפל למרור ומצה, שלכן, אין מברכים עליו, ומה גם שאין בו שיעור – מ"מ, מצד פנימיות הענינים, הרי זה מורה על מעלת הדבר . . . בנוגע ל"חרוסת" – שמכיון שאין בה שיעור כלל (אפילו לא מדברי סופרים), הרי זה מורה על בחי' נעלית עוד יותר, היינו, ענין עצמי (משהו) שלמעלה מגדר שיעור.

וביאור הדברים ע"פ דברי המהר"ל שביצי"מ נעשו בני"י "בני-חורין" בעצם מציאותם, ושוב לא שייך אצלם ענין העבדות לאמיתתו, כאמור, שהגלויות שלאחרי יצי"מ אינם באותו אופן כמו הגלות דמצרים.

ובביאור החילוק יש לומר, שהגאולה דיצי"מ היתה בנוגע לעצמותם של ישראל, שאז נעשו בני חורין בעצם מהותם, ומאז לא שייך שוב ענין של עבדות וגלות בעצמותם של ישראל, משא"כ בנוגע לכחות הגלויים כו', שלפועל רואים שהיו גלויות אחרות.

ויובן ע"פ הידוע בביאור הפלוגתא דר"א ור"ע בנוגע למכות דמצרים בפירוש הפסוק "ישלח בהם חרון אפו עברה וזעם וגו'", "רבי אליעזר אומר כו' כל מכה כו' היתה של ארבע מכות כו' רבי עקיבא אומר כו' כל מכה ומכה כו' היתה של חמש מכות כו'" שר"א סובר שהמכה חדרה בכל ד' היסודות שמהם מורכב כל דבר שבעולם (כמ"ש הרמב"ם) – בביאור "מעשה בראשית" – "ארבעה גופים הללו שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע", ולכן, "כל מכה ומכה כו' היתה של ארבע מכות" – כנגד ד' היסודות; ור"ע מוסיף שהמכה חדרה (לא רק בד' היסודות, אלא) גם ב"חומר היולי" (המופשט מציור דד' יסודות), ולכן, "כל מכה ומכה כו' היתה של חמש מכות" – כנגד ד' היסודות ו"חומר היולי".

ועד"ז יש לומר גם בנוגע לכללות הענין דגלות ויציאת מצרים:

גלות מצרים היא, כאמור, חמורה יותר מכל שאר הגלויות, ולכן, ברוב המקומות לא נימנית בין ד' הגלויות, שהם נגד ד' אותיות הוי', להיותה נגד קוצו של יו"ד. וע"פ הידוע שד' היסודות "הם ד' אותיות הוי'" וקוצו של יו"ד (כתר) הוא "דוגמת החומר הקדום הנקרא היולי", נמצא, שד' הגלויות הם נגד ד' היסודות, וגלות מצרים הוא גם נגד חומר היולי. ולכן, גלות מצרים חמורה יותר – שלא בערך – לגבי שאר הגלויות, מכיון שנגעה גם בעצמותם של ישראל (דוגמת בחי' היולי).

ומזה מובן גם בנוגע ליציאת מצרים – שאז נתבטל ענין העבדות ביחס לעצמותם של ישראל, כלומר, גם כאשר ישנו ענין של גלות ועבדות – הרי זה רק ביחס לכחות הגלויים, כמו ד' הגלויות, נגד ד' אותיות שם הוי', שכנגדם ד' החלוקות

דעשר כחות הנפש, אבל עצמותו של יהודי היא – בן חורין, "עבדי הם ולא עבדים לעבדים".

ועפ"ז, יש לומר, שענין הגלות והגאולה ביחס לעצמותם של ישראל – נרמז ב"חרוסת":

החילוק שבין כחות הגלויים לבחי' העצם הוא – שבכחות הגלויים ישנו ענין של ציור, מדידה והגבלה ושיעור כו', משא"כ בחי' העצם הוא מופשט ולמעלה מציור, מדידה והגבלה ושיעור כו', "משהו", שלמעלה מגדר ושיעור.

. . וענין זה בא לידי ביטוי בכך ש"יש לעשות החרוסת מפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל" – להורות שכל המציאות ד"חרוסת" אינה אלא מצד מציאותם של ישראל, ובזה גופא – מציאותם העצמית של ישראל, היינו, לא רק כחות הגלויים, שיש להם ציור, מדידה והגבלה ושיעור, כי אם, בחי' העצם (דוגמת חומר היולי), שהוא מופשט ולמעלה מגדר ציור, מדידה והגבלה ושיעור כו' שלכן, אין שיעור ב"חרוסת", כי אם, "משהו" בלבד. עכדה"ק. עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז י"ל (עוד יותר) מה שנקט כ"ק אדמו"ר כפירוש הפני משה: "זכר לדם מכה הראשונה", והיינו מפני שבשיחה הנ"ל ביאר על מעלת החרוסת: "להורות שכל מציאות ד"חרוסת" אינה אלא מצד מציאותם של ישראל, ובזה גופא – מציאותם העצמית של ישראל, היינו, לא רק כחות הגלויים, שיש להם ציור, מדידה והגבלה ושיעור, כי אם, בחי' העצם (דוגמת חומר היולי)", – וכ"ז הו"ע הדם – מכה הראשונה וכנ"ל בהשיחה שדעת ר"ע "שהמכה חדרה (לא רק בד' היסודות, אלא) גם ב"חומר היולי" (המופשט מציור דד' יסודות)", שהו"ע החרוסת ע"פ פנימיות הענינים.



ביטול הע"ז של הנילוס ע"י בת פרעה

הנ"ל

עה"פ¹ "ותשם בה את הילד ותשם בסוף על שפת היאור", כתב הגאון הרוגוצ'ובי²: "ולא בתוך היאור, מחמת דהם היו עובדים לנילוס וכו', רק כיון דבת פרעה הלכה לרחוץ ביטלה [הע"ז] שזה להתגייר ושוב באת התבה בתוך היאור".

והנה ממש"כ "כיון דבת פרעה הלכה לרחוץ ביטלה [הע"ז] שזה להתגייר", משמע דזה שרצתה בכוונה להתגייר דוקא גרם את ביטול הע"ז דנילוס.

ולכאור' אין זה תואם עם מ"ש בפרד"א³ ש"היתה בתיה בת פרעה מנוגעת בנגעים קשים ולא היתה יכולה לרחוץ בחמין וירדה לרחוץ ביאור", דלפ"ז הרי לא היתה רחיצתה לשם גיור, וא"כ לפירוש זה יש לעיין איך בטלה הע"ז⁴, ואיך הי' תיבת משה בתוך היאור.

וי"ל ע"פ מש"כ בס' פנינים יקרים⁵ וז"ל: "בסוטה עה"פ ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור, אר"י משום רשב"י שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה ובפירש"י לטבול לשם גירות, אמנם בילקוט ובפרד"א שהיתה מנוגעת בנגעים קשים ע"כ ירדה לרחוץ ביאור, ובתו"מ דהש"ס וילקוט לד"א נתכוונו דאי' בילקוט עה"פ וימת מלך מצרים ויאנחו בני", לפי שאמרו חרטומי מצרים אין לך רפואה אם לא נשחט מקטני בני ישראל ק"נ בבוקר וק"נ בערב ולפי הפרד"א שהיתה בת פרעה מצורעת והלכה לרחוץ ביאור נראה שהי' מי היאור מסוגלת לרפואת הצרעת א"כ למה לא רחץ פרעה במימי היאור, עכצ"ל לפמ"ש בילקוט שהי' פרעה ומצרים עובדים ליאור ואי' במס' ע"ז שהשיב ר"ג להגאון אם נותנין לך ממון הרבה אי אתה נכנס לבית עכו"ם שלך ערום וב"ק א"כ אפשר דלכך לא רחץ פרעה במימי היאור מחמת שהוא דבר קלון, ולזה ל"ה באפשרי לרחוץ ביאור והיה מוכרח לשחוט הילדים, מעתה כאשר אנו רואים שבת פרעה הלכה לרחוץ על היאור עכצ"ל שהלכה לרחוץ מגלולי בית אביה ר"ל שכפרה בעבודת אבי' ע"כ נהגה קלון ביאור ורצתה בו וש"פ רש"י לטבולי לשם גירות".

(1) שמות ב, ג.

(2) צפנת פענח עה"ת על אתר.

(3) פמ"ח.

(4) וא"א לתרץ שע"ז שביתה את כבוד הנילוס בטלה הע"ז (כמש"כ בהערת להצפנת פענח שם), שהרי כתוב: "ביטלה [הע"ז] שזה להתגייר".

(5) עה"ת. להרב שמעון בצלאל ניימאן.

ובזה י"ל שעולים שני הפירושים בקנה אחד, שירדה להיאור לפי שהייתה מנוגעת בנגעים קשים, והטעם שעשתה כן (אף שזהו בזיון להנילוס) היתה מפני שכפרה בהע"ז דהנילוס, ולכן י"ל שרחיצתה היתה לשם גירות ("שזה להתגייר")⁶.

אמנם עצ"ע לפי פירוש הספורנו⁷: "לרחוץ על היאור. בחדר של מלך שהיה סמוך ליאור ומביט בו, כי אמנם כבודה בת מלך פנימה בלי ספק לא יצאה אל היאור".

ולפ"ז שלא יצאה אל היאור הרי לכאו' לא נתבטלה הע"ז, וא"כ איך הי' תיבת משה בתוך היאור.

ואולי י"ל ע"פ הערת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש: "לכאו' נדו"ד דומה ל"מי שנתחייב מיתה (ש)מותר לברוח לבית עבודת כוכבים ולהציל את עצמו" (טושו"ע שם סו"ס קנו), וע"כ אינו קשה בזה שתיבת משה היתה בתוך היאור.



6) וכן מזה שפי' בשכל טוב (הובא בתרה שלמה הע' לט): "לרחוץ על היאור כדי להקר מפני החום". ובס' הישר ובדברי הימים למשה (הובא בתו"ש הע' לו), "חום גדול וירדו לרחוץ בנהר להתקרר". י"ל ג"כ שהי' בזיון דהע"ז. (ראה עוד בזה בס' אוצר התורה, (הרוויץ, שמריהו) ע' 368. ובס' שפתי חן (נתנוז, חיים) ע' 71).

7) שם ב, ה.

מרידת עשו לאחרי מיתת אברהם

הת' דוד שי' ווייס
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"כ¹ מבאר כ"ק אדמו"ר: "נאך דעם ווי ס'האט אויפגעהערט חינוכו פון אברהם און עשו "יצא", האט זיך אפגעריסן פון זיין שייכות צו יצחק, האט ער מקלקל געווען און איז געווארן "איש יודע ציד איש שדה" בפשטות, יצא לתרבות רעה".

ובהע' 41: "בלשון הזהר – "סטרא" ו"זכותי" וחינוכו של אברהם. ומתאים עם מחז"ל (ב"ב טז, ב. פרש"י פרשתנו כה, ל. ועוד) שעשו מרד לאחרי מיתת אברהם. וידועה השקו"ט במ"ש רש"י עה"פ (שם, כז) ויגדלו הנערים "כיון שנעשו בני י"ג שנה" (ולא – ט"ו). ואכ"מ.

ואולי יש לבאר בדא"פ מש"כ בהע' מתוך עיון בהמ"מ שציין שם:

דהנה עה"פ² "ויגדלו הנערים ויהי עשו איש יודע ציד וכו'" פירש"י: "כיון שנעשו בני שלש עשרה שנה זה פירש לבתי מדרשות וזה פירש לעבודת אלילים".

ועה"פ³ "הלעיטני נא מן האדם האדם וכו'" פירש"י: "ואותו היום מת אברהם שלא יראה את עשו בן בנו יוצא לתרבות רעה ואין זו שיבה טובה שהבטיחו הקב"ה לפיכך קצר הקב"ה ה' שנים משנותיו".

והקשו המפרשים⁴ שלפרש"י "ויגדלו" – היינו כשהי' עשו בן י"ג – "ויהי עשו איש ידע ציד איש שדה", משמע שיצא לתרבות רעה בי"ג שנה⁵.

והלא עשו לא יצא לתרבות רעה עד שהי' בן ט"ו שנה, שאז מת אברהם זקנו⁶, ונמצא שמרד ב' שנים בחיי אברהם.

ותירצו המפרשים בכמה אופנים:

(א) שנתים מרד במטמוניות (פי' בצנעה) אבל לאחר מותו מרד בפרהסיא⁷.

(1) ע' 113.

(2) בראשית כה, כז.

(3) שם, ל.

(4) ראה במזרחי, באר היטב, ועוד.

(5) וכן פרש"י ש"פירש" לע"ז. וראה בגו"א.

(6) שהרי בלידת יצחק הי' אברהם רק בן מאת שנה, ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם, ונמצא שכאשר עשו נעשה בן י"ג שנה, הי' אברהם בן מאה שבעים ושלש.

(7) דעת זקנים (בשם הירושלמי). וראה בלקו"ש ח"א ע' 49. לדחיית כ"ק אדמו"ר בפירוש זה.

(ב) על העבירות חמורות כבעילת נערה המאורסה ורציחה לא עבר עד שנעשה בן ט"ו שנה⁸.

(ג) שתי השנים שיצחק המתין מהעקידה עד שרבקה תהי' בת ג' שנים ויום אחד שיוכל לינשא לה, הי' בגן עדן, ושנים אלו לא נמנו במנין שנותיו⁹.

ואוי"ל כוונת כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל, שבניגוד להדעות הנ"ל הרי לפי דעת הזהר (כפי שנתבאר בהשיחה הנ"ל) נמצא "מתאים" יותר מחז"ל זה "שעשו מרד לאחר מיתת אברהם", גם לפי מה שפי' רש"י "ויגדלו"¹⁰ שעשו הי' בן י"ג¹¹,

כי "ויגדלו הנערים" הוא גדלות ברוחניות, וה"ויגדלו" של עשו התבטא ב"ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה" – כי ענין זה הוא למעליותא.

ולאחרי מיתת אברהם ("אויפגעהערט חינוכו פון אברהם"), הי' מקלקל במעשיו והי' "איש יודע ציד איש שדה" בפשטות ולגרעותא, יצא לתרבות רעה.

דהיינו שאף שעשו הי' "איש יודע ציד איש שדה" כשהי' בן י"ג שנה, מ"מ זה הי' ענין למעליותא, ולא מרד בפשטות עד ט"ו שנה לאחר מיתת אברהם.



(8) נחלת יעקב, וראה בפי' באר בשדה שדחה פי' זה.

(9) עשרה מאמרות (מאמר אכ"ח ח"ג סכ"ט-ל). וברייב"א. וראה בלקו"ש ח"ה ע' 370.

(10) ודעת הזהר הוא לא כפי' רש"י ש"פירש לע"ז" בי"ג שנה. וראה הע' 2.

(11) ולהעיר שהרע"ב כתב: כיון שנעשו י"ג שנה וכו' וטעות הוא. עיי"ש.

דירה בתחתונים – בנשמות ישראל ובעולם (ח"ג)*

הת' שמואל שי' לשם
שליח בישיבה

פתיחה

כוונת הדירה מתבטא בריבוי פרטי העבודה

בספר השיחות תשמ"ז¹ ש"פ מקץ:

"ס'איז ידוע אז תכלית הכוונה בבריאת העולם איז – "נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", אין "עוה"ז הגשמי והחומרי ממש", "התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחושך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וסט"א לומר אני ואפסי עוד", און א מענטש ע"י עבודתו בתומ"צ זאל מבטל זיין (צוברעכץ) די קליפות וסט"א, און מאכן די דברים גשמיים שבעולם (תחתונים) כלים צו אלוקות . .

און די כוונה (פון "נתאוהה הקב"ה כו") איז די סיבה ויסוד (ולמעלה מזה) וואס נעמט דורך גאנץ סדר השתלשלות העולמות ביז בריאת עוה"ז הגשמי, און אלע פרטים ופרטי פרטים אין דער בריאה, דאס הייסט יעדער פרט פון זמן ומקום ועבודת האדם . . אז דער תכלית הכוונה פון יעדער פרט שבעולם (זמן ומקום ועבודה) איז בכדי דורכפירן די כוונה פון מאכן א דירה לו ית' בתחתונים.

כידוע אז אין רצון בכלל זיינען ניט שייך קיינע שינויים, ועאכו"כ אין "נתאוהה" (הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים) פון עצמותו ית', וואס אין אים זיינען ניט שייך קיינע שינויים ח"ו – וכידוע תורת אדה"ז, אז "אויף א תאוה איז קיין קשיא ניט" (דאס הייסט אז דאס איז אינגאנצן ניט בגדר טעם והסברה וואו ס'איז דא שינויים כו') איז דערפון מובן, אז די כוונה פון "נתאוהה הקב"ה כו" שטייט שטענדיק אין יעדער פרט שבעולם (בלי שינוי).

אבער היות אז די כוונה פון "נתאוהה הקב"ה" איז עס זאל זיין א "דירה בתחתונים", איז די התהוות העולם באופן כזה אז גדר העולם (פון עולם שנה נפש) באשטייט פון א התחלקות בריבוי פרטים וואס זיינען (בגלוי) ניט דומה זה לזה. און דעריבער דארף אויך די עבודה פון לעשות לו יתברך דירה בתחתונים זיך אויסשטעלן אין א ציור פון א ריבוי פרטים, א ריבוי מצוות (וריבוי בני אדם

* חלקים א' וב' נדפסו בהקובצים שיצאו לאור ע"י ישיבתנו לקראת י' שבט וכ"ח סיון דאשקד.
(1 ח"א, ע' 198.)

המקיימים מצוות בכל זמן ומקום) וריבוי אופני עבודה בהתאם "לכל מקום ומקום שבעולם", וכל זמן וזמן – כל יומא ויומא עביד עבידת' שלו . . עכלה"ק.

בסקירה שלפנינו ננסה ללקט מעט מזעיר מהביאורים במהות פרטי עבודת מילוי הכוונה זו דדירה בתחתונים, המפוזרים בתורת רבינו (וכידוע ש"דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במק"א") ולצרף הביאורים השונים באופן ד'אחד באחד יגשו' להשלים ציור שלם כפי הנראה לעניות דעתינו.

א.

תכלית ירידת נש"י למטה – שיתבטלו ממציאותם

הנה בלקו"ש חט"ו², נתבאר בארוכה שהכוונה דירידת הנשמה למטה הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים. ואף שראוי לכל מעיין לעיין היטב בלשון השיחה עצמה, נביא כאן מעין סיכום ותמצית למען ירוץ הקורא בו:

נתבאר בתניא³, שתכלית ירידת הנשמה אינה לצורך עלייתה, כ"א להעלות גופו ונפשו החיונית וחלקו בעולם, לקשרם ולאחדם באוא"ס שע"ז נשלמת הכוונה דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. (אלא שע"ז מגיע לה עלי' גדולה ונפלאה לאין קץ. וכדלקמן⁴).

אמנם בלקו"ת⁵ מבואר שירידת הנשמה למטה בגוף ונה"ב הוא בשביל העלייה, (שע"ז שאינה מתחשבת עם הגוף ונה"ב המעלימים, ועובדת את הוי', מתעלית למדרגת הבעל תשובה, וכדלקמן). ולכאו' הכוונה שעלייתה היא התכלית, והאין יתאימו ב' ביאורים אלו זה עם זה.

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שחלק מהכוונה דדירה בתחתונים היא ש(הדירה) תיעשה ע"י עבודת האדם דוקא, והעבודה צ"ל בביטול לגמרי⁶ (דענין הדירה הוא שיורגש

(2) ע' 243 ואילך.

(3) פל"ז.

(4) לתוספת ביאור בזה: התקשרות הנשמה עם השי"ת (וכלשון אדה"ת בתניא פי"ט ש"נשמת האדם . . חפצה וחשקה לדבקה באוא"ס ב"ה אף שתהיה אין ואפס ותבטל שם במציאותה לגמרי . .) קשורה סוכ"ס עם טבעה ומציאותה. כמבואר בסה"מ תרצ"ז (סה"מ קונ' ח"ב ע' שצד, א.) "שכיון שרצון זה הוא מצד טבעה, לכן ע"י רצון זה אינו מתבטל בטבעה ומכ"ש שאינו נאבד צורתו העצמית". והיות שכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, ואני נבראתי לשמש את קוני, מובן שתכליתה של הנשמה הוא (לא להתעלות בטבעה, כ"א) למלאות את הכוונה העליונה דדירה בתחתונים.

(5) בלק עג סע"א.

(6) ועד כדי כך שהכוונה היא חלק מהדירה, ולא רק הכנה אליה.

בתחתונים שאין עוד מלבדו, ומובן שעבודת האדם צ"ל בהתאם לזה), ועליית הנשמה בזה שממלאית הכוונה, היא היא הדרך המביאה לביטול זה.

והביאור בזה:

בעליית הנשמה ע"י ירידתה למטה ועשייתה תורה ומצוות ישנה כמה ענינים, זה בעומק מזה:

א. התלבשותה בנה"ב המעלמת ומסתרת, ואעפ"כ מתגברת עליהם ועובדת עבודתה בקיום התורה והמצוות. שע"ז מתעלית הנשמה לבחי' בע"ת. (לעומת הצדיקים, שלהם אין צורך ללחום ולדחות הרע).

יתירה מזו, ע"ז שעובדת עבודתה בכל מעשיך לש"ש ובכל דרכיך דעהו, הנה בהשתמשות הטבע דהנה"ב לעבודת ה', הנה העשי' עצמה היא באופן דבע"ת. (לא כבקיום התומ"צ שיוצאת מהגוף ואינה מתחשבת עמה).

ב. ע"ז שעובד עבודתה לעשיית הדירה, הנה בזה היא מתעלית למעלה יותר מענין הא' הנ"ל, כי זה שיוצאת מטבעו של הנה"ב הרי זה טבע של הנשמה שרצונו הוא להיות מישראל ולעשות כל המצוות, ואילו בעשיית הדירה לו ית', שתוכנה הוא לגלות אחדותו של ה' הבלתי מוגבלת – בהעולם, ע"ז מגיע לה שכר, שהתקשרותה עם ה' תהיה מצד אחדותו של ה' הבלתי מוגבל.

עליה זו, היא תכלית הביטול הנדרשת לעשיית הדירה שנת"ל. (לא במובן של עלייה להנשמה, שאינו כ"א שכר הטפל לעשיית הדירה, כ"א שמשתמשת עם הביטול הלזה לעשיית הדירה בכדי שהדירה תהיה בשלימות ומצד התחתון).

הביאור בעומק יותר, ובסגנון אחר קצת: ההרגשה ש"אני נבראתי לשמש את קוני" בעבודת האדם הוא, שירגש שכל מציאותו אינו אלא לכבודו ית' – לשמש את קונו. ואף שביטול זה נוגע לעשיית הדירה וכנ"ל, הנה בדקות יותר, הרי האדם העובד מרגיש עילוי בזה גופא שהוא בטל. ובדוגמת הביטול ד"עבד נאמן" שמרגיש ההפלאה כו' דהאדון, ואם היות שכל רצונו הוא בשביל להשלים רצון האדון, מ"מ חפצו הוא שהשלמת רצון האדון תהי' על ידו דוקא.

ואילו עשיית הדירה בתחתונים עצמו על מנת למלאות רצון קונו, הנה היהודי העובד הוא כהעבד פשוט, שאינו מחפש שום תועלת לעצמו, גם לא העילוי דביטול, וכל ענינו הוא למלאות רצון האדון. ובדרגא נעלית כזו, הנה גם הביטול הנ"ל דלקו"ת, היא רק הכנה אל הדירה בלבד.

עד כאן התמצית משיחה זו.

ב. כמה סתירות בהנ"ל

משיחה זו יוצא כמה ענינים, שבמקומות אחרים בתורת רבינו מבואר באופן אחר ואף באופן הפכי, ומוכן שאין הכונה שישנה סתירה וקושיא, וכדלעיל בהפתחה שענין הדירה הוא בציור של "ריבוי אופני עבודה" כו'. ונציע כאן הדברים כפי הנראה לענ"ד איך כל ענין מדבר מזווית אחרת בהבנין ד"הדירה בתחתונים" והכל על מקומו יבוא לשלום.

א. משיחה הנ"ל יוצא שהתכלית דירידת הנשמה הוא לא בשביל עצמה כ"א למלאות רצון העליון בעשיית הדירה. ומבואר ההיפך מזה במקומות אחרים:

1. במאמר ד"ה לך אמר לבי תש"כ⁷ מבואר "שנקודת היהדות אין שייך ענין השליחות, כי נקודת היהדות אינה אמצעי לענין אחר והתכלית היא בה בעצמה"⁸.

ולכא' לפי המבואר בהשיחה ש"אני נבראתי לשמש את קוני", צע"ק הלשון שנקודת היהדות אינה בשליחות שלמעלה? והלא (אף את"ל שהשליחות אינה גילוי ההעלם והנשמה כ"א ענין חדש, הא) התכלית דירידתה היא למלאות רצון קונה – לעשות לו ית' דירה?

2. זה שנקודת היהדות אינה אמצעי לענין אחר, והתכלית היא בה בעצמה, מובא בכ"מ¹⁰: "משא"כ אידן איז דער תכלית פון זייער באשאף אין זייער עצם פאראנענקייט, נאך איידער זיי פירן דורך תפקידם בעולם. (לקו"ש חט"ז ע' 477, ח"ה ע' 6-245, ח"ו ע' 236 ובשוה"ג להנ"ל). והאיך יתאים זה עם המבואר כאן שירידת נש"י למטה הוא למלאות רצון קונה בעשיית הדירה?

[הביאור לשאלה זו הובאה בפירוש בהשיחות המצויינות לעיל, ובמסגרת זה נביא אותה להלן (אות ג') בכדי לתרץ עי"ז שאר השאלות].

3. נתבאר לעיל, שעיקר העילוי בעשיית הדירה הוא ע"י העבודה דבכל מעשיך שמים ובכל דרכיך דעהו, (שהו"ע ההתחדשות, שאיננה כ"כ בקיום התומ"צ ותשישת היצר שהוא טבע הנשמה).

(7) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג ע' רפ"ז.

(8) ובהמשך המאמר מבאר, שמה שהנשמה עובד עבודתה לזכר הגוף ונה"ב וחלקו בעולם כו' – נעשה בה ענין חדש, שהוא נעלית יותר מהגילוי דנקודת היהדות.

(9) ולהעיר ממש"כ בלקו"ש ח"כ בשוה"ג להע' 30: "שהתכלית דירידת הנשמה למטה היא עליית הנשמה, והכוונה בירידת הנשמה למטה היא לזכר את הגוף ונה"ט". עכ"ל. ודוק.

(10) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 163.

והנה בלקו"ש ח"ח¹¹, נתבאר שטענת קרח אל מרע"ה "כי כל העדה כולה קדושים כו' ומדוע תנשאו" היינו שכיון שעיקר עשיית הדירה הוא ע"י קיום מצות מעשיות¹² א"כ אין צורך להיות שרוי בעניינים רוחניים, ואדרבה דוקא עבודת הברורים ממשכת העצמות – "ובתוכם הוי"!

ועל זה ענה משה רבינו, ש"בשעת א מענטש ליגט אין ענינם גשמיים ווייס ער אז ער איז נידעריק און ער גייט תשובה טאן, משא"כ ווען ער רעדט זיך איין אז אים פעלט גארניט. . . אמת טאקע אז ער פירט אויס די כוונה, ער געפינט זיך אבער אין די חושך כפול ומכופל פון גשמיות העולם, ובמילא דארף ער זיך אויפהויבן צום בקר פון אהרן כהן גדול.

. . . און ווי די הוראת המשנה . . . "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". עכלה"ק.

ולכאו' עדיין אינו מובן כל צרכו: אה"נ שא"א להסתפק בהברורים דהדברים הגשמיים ויש מעלה בעבודה ד"מן המקדש לא יצא", אבל כיון שעיקר הדירה נעשית ע"י קיום מצות במעשה, (ובפרט ע"י העבודה דבכל דרכיך דעהו), האיך יתכן לומר שאצל אהרן הכהן (ועבודת הצדיקים בכלל) היה חסר אצלו ר"ל עיקר עשיית הדירה?!

ומהו התביעה "למעט בעסק ועסוק בתורה" באם העסק בענייני רשות היא היא עיקר הדירה?¹³

וכדאיתא בלקו"ש חט"ו¹⁴: "וויבאלד אז די עבודה פון אוהבי תורתך איז נאר צו ממלא זיין רצון קונם, דארף דאך אויסקומען, אז זיי האבן מער חיות און "קאך" אין לימוד התורה (ווארום די כוונה פון דעם רצון (דירה בתחתונים) פירט זיך אויף בעיקר דורך קיום המצוות וואס זיינען אין דברים גשמיים) כו"?

4. נתבאר לעיל בסוף השיחה, ששלימות הביטול בעשיית הדירה היא הביטול דעבד, שנעשה בעיקר ע"י עבודה שהיא התחדשות להנשמה – כל מעשיך לש"ש כו', ולא כ"כ עבודה שהיא טבע דהנשמה לעשותה בתומ"צ ותשישת היצר.

והנה איתא בד"ה שלום רב (תשל"ח)¹⁵ "ויש לומר שהכלי להגילוי דנח"ר דבורא הוא לא רק העבודה דבחי' עבד, אלא גם העבודה דבחי' בן . . . שבקיום המצוות,

(11) ע' 108 ואילך.

(12) כמ"ש בתניא רפ"ז שתכלית השלימות הזה תלוי בעשיית המצוות, וגם במצות ת"ת – דעקימת שפתיו הוי מעשה.

(13) ולהעיר ממש"כ בקונ' עה"ה, שהעבודה היום יומית היא באופן דדעת תחתון, ומזמן לזמן צ"ל אצלו ההכרה דדעת עליון בכדי שהגשמיות לא יפיל אותו כו'.

(14) ע' 314.

(15) סה"מ מלוקט ח"ב ע' רה-ו.

האדם הוא בבחי' עבד, משא"כ בלימוד התורה ה"ה המלך עצמו, מאן מלכי רבנן . . שדבר ה' זו הלכה היא המדברת מתוך גרונו".

"וכמבואר בלקו"ת, דזה שהנשמות נק' בנים אין זה כמו בנן למטה שעם היותו נלקח ממוח האב הוא נפרד ממנו אח"כ, כ"א שהנשמה כולא חד . . ולא עוד אלא שביטול זה נעלה יותר מביטול דעבד . . לא כעבד המקיים מצות המלך אלא הוא המלך עצמו" עכ"ל.

ויל"ע בההתאמה דב' ביאורים אלו, דהשיחה בחט"ו הנ"ל מפליא מעלת עבודת עבד בקיום מצות מעשיות, ובמאמר דילן מבואר שע"י לימוד התורה בבחי' בנים ה"ז הכלי לתענוג הבורא¹⁶.

ג. 17

נש"י כפי שמיוחדים בעצמותו ית', וכפי שירדו למטה

והביאור בכ"ז יובן ע"פ מה שתירץ רבינו בהדיא בלקו"ש חכ"ד ע' 163 הע' 44, "ואין סתירה לזה – בהמבואר בפנים השיחה שאצל בני" התכלית היא בהם עצמם)

16 וראה בלקו"ש ח"ה ע' 245 דמשמע שהכוונה ב'תענוג הבורא' הו"ע הדירה בתחתונים. ובפרט שבהמשך תרס"ו (ד"ה החודש, וכן בסיום הענין ד"ה אם בחוקותי, ע' תמה) מבואר דנשמות שבבחי' בנים אינם תכלית הכוונה דהדירה. וז"ל: "ה"ה נשמות שבאצ"י ששם שייך הטעם דבגין דישתמודעון לי", אבל אין זה הכוונה האמיתית . . וזהו דקא ע"י בחי' יעקב עבדי, הן בקיום המצות ועבודת הביורורים למטה בתיקון וביורו הגוף ונה"ב וכל הדברים התחתונים כו' והן בעסק התורה בבחי' עבודת עבד כו' ועי"ז דוקא נשלם אמיתת הכוונה העליונה דנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". [ואילו כאן מבואר שלא רק שמשלימין הכוונה, אלא עוד זאת שביטולם נעלית יותר מעבודת עבד].

17 בתור מאמר המוסגר:

לכאורה היה ניתן לתרץ כהנ"ל, ע"פ הדיוק בלשון השיחה דחט"ו הנ"ל במעלת כירור דברי הרשות על קיום התומ"צ, שהוא "בפרט אחד". ועפ"ז הכל אתי שפיר, דבשיחה זו מבואר מעלת כירור דברי הרשות בפרט א', ואילו שאר המקומות ביארו מעלת עבודת הצדיקים ולימוד התורה ומעלת נש"י כשלעצמם כו' מזוויות אחרות.

דהא עפמשי"כ בד"ה ביום השמיני שלח גו' תשמ"א (מלו' ב' ע' קלג ואילך) שישנה ג' ענינים במעלת עבודת הבעלי תשובה, ועד"ז בכירור הניצוצות שבדברים גשמיים, א' שהצמאון דבע"ת הוא צימאון יותר גדול דבצדיקים, ב. ע"ד מעלת הבן מלך שנתרחק מאביו המלך ואח"כ נתקרב, שהנח"ר מרחוק שנתקרב גדולה יותר, וג', מעלת החידוש, שהב"ת נעשה איש אחר כמ"ש הרמב"ם, ובפרט בכירור הניצוצות שנכבה אורם, הרי ההעלאה שלהם הוא חידוש ממש.

וממשיך שמעלת הבע"ת מתבטא בעיקר בענין החידוש שבדבר, דבמעלת הצימאון והקירוב, הנה גם הצדיקים, בזה שירדו נשמתם למטה והנשמה מרגשת הירידה ה"ז נוגע לעצמותה. ועד"ז מעלת הבן שנתקרב גדולה יותר מדיניצוץ.

ועפ"ז ניתן לומר, שהשיחה דחט"ו קאי במעלת החידוש שבתשובה, ואילו הא דהנשמה אינה אמצעי לענין אחר, והא דבנים וצדיקים שעבודתם בבחי' האור והגילויים, קאי על המעלה דצימאון וקירוב, שבוה אדרבה בכירור דדברים גשמיים שנפרדו גרוע מעבודת הבן שמקושרת בהעצמות. וי"ל שצימאון זה היא חלק מהעלאת העולם ג"כ, כיון דענינים אלו ישנם גם בכירור הניצוצות, ועבודת האדם צ"ל בהתאם וכנ"ל.

דאני נבראתי לשמש את קוני, כי אמיתית מציאות בני היא למעלה מעולם הבריאה (נבראתי) ואפי' דעולם האצי' ("קוני"). ואדרבה, במי נמלך (בנוגע להתהוות אבי"ע) בנשמותיהן של צדיקים, אלא שבירידתה לבריאה (אתה בראתה) ה"ז לשמש את קוני.

ועד"ז הוא בברה"ע שהוא מפני שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים ולמטה מזה – בכל עולם לפי דרגתו. אבל גם בהיות בני"ע בעוה"ז הגשמי יש בכאו"א עצם נשמתו (נשמה שנתת בי) עכ"ל.

יוצא מזה, דהמבואר בשיחת חט"ז הנ"ל שהתכלית דירידת הנשמה הוא לשמש את קונו קאי על דרגת הנשמה כפי שירדה בבריאה, דאז תכליתה היא לבטל מציאותה (דקדושה¹⁸). ואילו המבואר שבנש"י התכלית היא בהם עצמם ושאינם אמצעי לברר את העולם – קאי על דרגת הנשמה כפי שהיא למעלה מעולמות, – ישראל וקוב"ה כולא חד¹⁹, שאז שפיר אינה אמצעי לענין אחר.

[וכמ"ש בלקו"ש חט"ז הנ"ל שהביא מה שמובא בכ"מ שפנימיות הענין דהדירה לו ית' היא "דוקא לדור ולשכון בנש"י כו' שיהיו כנס"י מוכן לשבתו ית'.

ועד"ז איתא בחכ"ד הנ"ל בהע' 45: וגם השלמת הכוונה דדירה בתחתונים שע"י נש"י, אי"ו שתפקידם הוא לפעול דבר שמחוץ להם, כי זה שתכלית הבריאה הי' בשביל להיות לו ית' דירה בתחתונים היינו לשכון שכינתו בישראל" והיינו שיתגלה גם במציאותם למטה שרשם בעצמותו, שישראל וקוב"ה כולא חד. עכ"ל].

אבל קשה לומר כן.

כי בלקו"ש ח"כ ע' 284, (משיחת מוצש"פ נח תשל"ח) "עד"ז געפינט מאן אויך בנוגע צו ירידת הנשמה בגוף, או איינער פון די טעמים אויף דעם איז בכדי אז די כחות פון דעם נשמה זאלן ארויסקומען בפועל ובגלוי". ובהע' 30, הביא ב' הטעמים דירידת הנשמה, והסיק "וי"ל, שב' ענינים אלו הם דוגמת ב' הטעמים דסיבת הבריאה, שיתגלו שלימות כחותיו כו' ודירה בתחתונים.

ולכאו"מ ה"ז בדומה – ולא ממש – להמבואר בד"ה ביום השמיני, שהקירוב והצימאון מצד הריחוק כו' היא ג"כ ע"ד בגין דישתמודעון ליה, והא דיתגלו שלימות כחותיו, ואין לומר שעדי כאן מתבטא מעלת עבודת הצדיקים ונש"י כשלעצמם ולימוד התורה כו', ולא בענין הדירה? ודו"ק.

ומ"מ, אפי' את"ל ששייכות לעשיית הדירה ג"כ, בכדי שתהיה בביטול, וע"ד מה שנתבאר בחט"ז הנ"ל בהערה 52 שעליית הנשמה שייכת גם להדירה כו' עיי"ש, (ושלל לומר בפשטות שהיא בבחי' הגילויים בלבד), הנה בדקות, גם בהביטול דהדירה נתבאר שם שהוא מרגיש עילוי בזה גופא שהוא בטל כו' ועד דמסיק שע"פ פשש"מ ה"ז רק ההכנה אל הדירה (יעוי"ש)?

ע"כ מאמר המוסגר.

18) עיין לעיל הע' 4.

19) לביאור נרחב בהענין עיין סה"מ מילוקט ח"ג ע' קנא ואילך.

ועד"ז בעניין הדירה, שהמבואר בחט"ו שתכליתה של הנשמה היא עשיית הדירה, הרי הכוונה שהדירה "ירדה" הוא בכל עולם לפי דרגתו, ואילו בנש"י אף כשהם למטה הרי עצם נשמתם היא בגילוי²⁰.

ד.

כוונת הדירה – גם בדרגת "במי נמלך"

ויש להרחיב בביאור הא ד"בירידתה לבריאה ה"ז לשמש את קוני", דלכא' ע"פ המבואר להלן מד"ה יבחר לנו את נחלתינו תשכ"ג²¹ הרי הא ד"במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים" קשור ושייך להא ד"נתאוה גו' להיות לו ית' דירה בתחתונים", וא"כ גם בדרגות הכי נעלות איכא הכוונה שהדירה. וא"כ, אמאי נחשב להנשמה ירידה לעסוק בענין הדירה?

ואה"נ שהדירה יורדת בכל עולם לפי דרגת העולם באשר הוא, אבל²² מה זה משנה כלפי עצם הענין שנש"י פועלים ענין הדירה כפי שנתאוה בעצמותו!?

דהנה, במאמר הנ"ל הביא מה שאחז"ל "ישראל עלו במחשבה" ומבאר דקאי על מחשבה עצמית, דמחשבה בכלל היא מחוץ להחושב, והמחשבה דישראל הוא חד עם החושב עצמו.

ומקשה: "והטעם ע"ז שההמלכה על המחשבה דבריאת העולמות היתה עם ישראל שעלו במחשבה עצמית" (אף שמח' עצמית שלמעלה היא למעלה מהמחשבה דברה"ע)?²³

ומתרץ: "כי במח' עצמית שני אופנים, שחושב אודות עצמו, ושחושב בדבר הנבדל ממנו ואעפ"כ אין המחשבה חוץ ממנו כי הוא עצמו הוא החושב [וזהו בניס אתם לה' אלקיכם, דכיון ששרש הנשמות הוא במח' עצמית, שהעצמות חושב כביכול בדבר הזולת, לכן, גם לאחר שבו בהמשכה הם כמו בניס, שבכך דוגמת שני ענינים הנ"ל. שהבן הוא נבדל מהאב ואעפ"כ יש בו מעצמיות האב"].

20) להעיר מביאור כ"ק אדמו"ר עה"פ עם זו יצרת לי כו' (סה"ש תש"נ פר' ויקרא, סה"ש תשנ"ב פר' תבוא, ובכ"מ) עיי"ש.

21) סה"מ מלוקט ח"ה ע' ח', סעי' ז' ואילך.

22) נוסף לזה שיש להרחיב בהבנת הא גופא, שכוונת הדירה "יורדת" בכל עולם לפי דרגתו. ועיין לקמן הע' 27.

23) ובסגנון נדוד"ד: כיון שיש ישראל וקוב"ה כולא חד ואינם אמצעי לענין אחר כו', א"כ אמאי הוטלה עליהם דוקא העבודה דלעשות לו ית' דירה בתחתונים באם הם למעלה לגמרי מעולמות.

"ולכן ההמלכה על המח' דבריאת העולמות היתה עם ישראל, כי הכוונה דבריאת העולם [שהתחתונים יהיו דירה לו ית'] נשלמת ע"י הנשמות".

נמצא מבואר, שאפי' בדרגת במי נמלך – שרש נש"י, נוגע שם כוונת הדירה. והאיך יתאים עם מה שהובאה לעיל (ס"ג) שעצם נש"י הם למעלה מענין הדירה כו'?

ה.

כו"כ דרגות ישנה בנש"י כפי שעלו במחשבה

והביאור בזה בהקדים:

בד"ה ושבתי בשלום (תשל"ח)²⁴ איתא שלפני ירידת הנשמה למטה "נותנים לה כח במיוחד שתוכל לעבוד עבודתה בבירור הגוף ונה"ב וחלקו בעולם. וכידוע בענין משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע".

ומבואר הענין בפרטיות יותר בד"ה יו"ט של ר"ה (תשל"ג)²⁵ "וזהו שמשביעין אותו הוא גם מלשון שובע, דשובע הוא נתינת כח, וע"י השבועה, המשכת שרש הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות אוא"ס [שהוא בדוגמת שרש הבן כמו שנמשך במוח האב עצמו טרם שנמשך] נותנים כח להנשמה כמו שהיא בגילוי למטה [שהוא בדוגמת הבן כמו שנמשך במוח האב] וגם להנשמה כמו שהיא מלובשת בגוף ונה"ב, לעבוד עבודתה כו", עכ"ל.

מבואר מזה, דבשרש הנשמה למעלה גם לפני ירידתה למעלה – איכא כמה דרגות, ועד"ז בהתקשרות הבן עם האב (וכנ"ל שהוא מציאות נבדל ואעפ"כ יש בו מעצמיות האב) שעומדת בכמה דרגות וציורים, בן שנמשך ממוח האב, ושרש הבן כמו שהוא בהאב עצמו טרם שנמשך. וזה שנשמה נק' בן אין זה כבן למטה כ"א שהנשמה היא כולה חד.

ועפ"ז, זה שישראל עלו במחשבה עצמית, כמה אופנים כו' בזה, והמבואר בד"ה יבחר לנו אוי"ל דקאי על התקשרות הנשמה כמו שנמשכה ממוח האב ועדיין לא נפרדה כמציאות נפרדת, (ע"ד "מחשבה בדבר שהיא מחוץ להחושב ואעפ"כ ה"ה החושב עצמו") שהיא ע"ד הענין דדירה בתחתונים דייקא.

24) סה"מ מלוקט ח"ב ע' קנו ואילך, בסעיף ז'.

25) סה"מ מלוקט ח"ג ע' רצו.

אבל ישנה דרגא שלמעלה מזה, והיא שרש הבן טרם שנמשכה גם במחשבה עצמית כביכול, ששם אין תפיסת מקום לעולמות ושם עיקר כוונת הדירה היא לדור ולשכון בנשמות ישראל כו'²⁶.

ולכא' ניתן לומר שזהו הכוונה בתירוץ רבינו בדמדריגה בנש"י שהיא למעלה לגמרי (מ'שרש) העולמות, ששם אין ה'נבראתי לשמש את קוני', כי הוא למעלה מנבראתי ולמעלה מקנין, הנה בדרגא שכזו אין הנשמה אמצעי לענין אחר – גם לא (כ"כ²⁷) למילוי הכוונה דנתאוה כו' להיות לו ית' דירה בתחתונים.²⁸

ואילו בד"ה ושבתי בשלום ובשיחת חט"ו בענין ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה, קאי בדרגת הנשמה כפי שירדה ונמשכה למטה בעוה"ז הגשמי והחומרי שאז "טבע" הנשמה קשורה עם מציאותה וכנ"ל, והדרך שתבוא לביטול אמיתי היא עי"ז שממלאית הכוונה דאני נבראתי לשמש את קוני לעשות לו ית' דירה בתחתונים,

ואדרבה, דוקא ע"י עבודה זו ב"חרון אף של מקום" ע"י כל מעשיך לש"ש ובכל דרכיך דעהו, הנה בזה דוקא ישנה מעלת החידוש, דעיקר התענוג שלמעלה בא

26) וסימוכין לזה מצינו מהא בדב"ה תורה צוה תשכ"ג (סוף המשך ד"ה יבחר לנו – נדפ' בסה"מ מלו' ה' ע' מג) ביאר אופן יותר עמוק מהמבואר בד"ה יבחר לנו (ירושל שלמעלה מבחירה כו'/שרש נש"י בעצמותו שלמעלה מ'הפלאות' העצמות) כידוע ל"ה.

27) ראוי להעיר משיחת חט"ו הנ"ל ובהע' 36: "בסגנון אחר: בדירה בתחתונים, ב' ענינים: "פנימיות" הדירה – שהיא בנש"י דוקא, שמציאותם גופא היא כביכול העצמות: חיצוניות הדירה: העולם, מה שהעולם נעשה מקום מוכשר לגילוי העצמות [אלא שמ"מ א"י הרכבה ח"ו מב' ענינים, כנ"ל הע' 31, (ושם: "שהרי מכין שהכוונה דירה בתחתונים היא בעצמותו ית' אין שייך לומר שהיא מורכבת מב' ענינים] ואכ"מ" עכ"ל.

ואוי"ל שבזה ממשיך בהערה דלעיל ריש ס"ג "ועד"ז" בענין הדירה, שבוה בא לחלק בין הא דנש"י הם למעלה מאבי"ע והא דנש"י הם למעלה מכוונת הדירה בתחתונים, דאי אפשר לומר שהם למעלה מענין הדירה שהיא כוונת הדירה הוא "נתאוה" בעצמותו ית' וחלילה לחלקה לדרגות, כי הם לפנים זו מזו, היתרון דנש"י בענין הדירה היא רק פנימיות הכוונה שהדירה בתחתונים היא חיצונית לגביו.

וע"פ הסגנון דלעיל, אולי ניתן לפרש – שגם הדירה בתחתונים הוא חד עם החושב עצמו, אע"פ שהוא בדבר הנבדל, ואילו נש"י הם כולא חד אהן די באווארעניש שהוא בדבר הנבדל.

והחילוק מתבטא אך ורק בענין הגילוי, דהדירה בתחתונים הוא "בכל עולם לפי דרגתו" וכנ"ל בהפתיחה מתשמ"ו, דאף שהכוונה היא בעצמותו שאין שייך לחלק, הנה בירידתו למטה מתחלק לריבוי אופנים ועבודות כו', וכמו"כ אוי"ל בכל עולם שהתכונות ופרטים דעולם ההוא מחייבים עבודה פרטית לענין הדירה וזה כאילו 'מעלים' על הפשיטות דהדירה.

משא"כ נש"י, שהא דמציאותם גופא היא כביכול העצמות היא גם בגילוי למטה. וכמבואר בענין עם זו יצרת לי כו' (סה"ש תש"נ ע' 378 ואילך) וכנ"ל בפנים וילע"ע בכ"ז.

28) אבל בד"ה ושבתי בשלום הנ"ל בהע' 132: צריך לומר, שהעל' הנעשית בה ע"י עבודתו בירידתה למטה הוא למעלה גם מבחי' משיביעין אותו עכ"ל. ודו"ק ואכמ"ל. וראה הערה הבאה.

מדבר חידוש דוקא, וכנ"ל בארוכה מד"ה ביום השמיני דדוקא בבירור הניצוצות ישנה ענין החידוש שאינה אצל נש"י שהם כבנים כו'.²⁹

1.

אצל לומדי תורה – מעלת 'פנימיות' הדירה

ישוב זה, דבהמדריגה דנשמות ישראל כפי שישאל וקוב"ה כולא חד, אין הם אמצעי לענין הדירה, ופנימיות הדירה היא לדור ולשכון בנש"י – יבאר גם שאר הדיוקים שהקשינו לעיל ב(סעיף ב):

מה שמבואר בד"ה שלום רב תשל"ח (הובאה לעיל) שגם העבודה דבנים היא הכלי דתענוג הבורא, (ע"י לימוד התורה באופן ד"תען לשוני אמרתך" – שה"ה המלך עצמו הגוזר ואומר את הפסק דין) דבמאמר זה קאי על דרגת הבן שאינו מציאות לעצמו כלל וכל מציאותו הא מציאות האב³⁰.

ואצל ת"ח אלו, הנה גם קיום התומ"צ שלהם היא בתכלית הביטול כמבואר בלקו"ש חט"ו³¹ (ממאמר ד"ה זה) שאצל ת"ח הנה גם קיום התומ"צ שלהם הוא באופן ד"מנפשיה כרע".

ועפ"ז יובן הביאור דלקו"ש ח"ח הנ"ל בענין טענת קרח, שמענת משרע"ה היה שאצל מי ש"מן המקדש לא יצא" הנה עבודתו הוא בענין האור, והקשינו לעיל דהאיך נאמר שאצל אהרן הכהן היה רק מעלת הביטול דהדירה ולא מילוי הכוונה דהדירה עצמה, וע"פ כהנ"ל אתי שפיר, שאצל הצדיקים הגדולים הנה ע"י לימוד התורה שלהם הם ממלאים כוונת פנימית הדירה³² לדור ולשכון בנש"י, וזה פועל גם על קיום התומ"צ שלהם בדברים גשמיים שהם בתכלית הביטול דישאל וקוב"ה כולא חד.

29) ולהעיר מהע' 132 במאמר ד"ה ושבתי בשלום "צריך לומר, שהעלי' הנעשית בה ע"י עבודתו בירידתה למטה הוא למעלה גם מבחי' משביעין אותו", וכמבואר בהמשך המאמר פרטי הדרגות גדול העילוי דהעלי' של הבירורים כו', דאוי"ל דקאי על מעלת החידוש.

30) משא"כ המבואר בתרס"ו (הובאה לעיל בהע' 17) הוא בדרגת הצדיקים כפי ש"ירדו" בבחי' האצ"י, ששם ישנה הענין דבגין דישתמודעון לי' בבחי' הגילויים, ולא הענין דדירה בתחתונים. ועבודת ה'עבד' יותר נעלית מדרגא זו.

31) ע' 315.

32) וראוי לציין, שבסיום שיחת חט"ו הנ"ל מבואר שדוקא ע"י ירידת יוסף למצרים תחת רשות פרעה כו' היתה הבירור למטה מטה ביותר, הנה ע"ז זכה יעקב להגיע לביטול זה בגלוי, וכנ"ל הע' 17 שבענין החידוש יש אכן סו"ס מעלה ע"י הירידה בכלל מעשיך ודרכיך.

וע"פ המבואר בלקו"ש חט"ו ע' 45, יוצא שגם אצל הצדיק אינו חסר ח"ו העילוי דהחידוש כו', וז"ל: "דער עילוי וואס ווערט ארויסגעבראכט אין עבודת התשובה, איז ניטא ביי א צדיק מצד עצמו, אבער דורך דעם וואס ער ברענגט א צווייטן צו תשובה, באקומט ער אויך דער עילוי כו'", עיי"ש.

וההוראה מזה לכאו"א "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה" דאוי"ל שע"י לימוד התורה באותן השעות באופן דתורתו אומנותו³³ הנה עי"ז ישנה אצל כל אחד עבודת ה"בן" – 'פנימיות הדירה' לשכון ולדור בנש"י.

ז.

הביאורים בהענין הדירה מתאימים לתקופת הזמן שנאמרו

ולסיום הענין, הנה ע"פ המבואר בכ"מ³⁴ שהביאורים שבדא"ח מתאימים להזמנים בשנה בו נאמרו, יוצא מכהנ"ל ענין נפלא:

דהנה כו"כ מהביאורים שהובאו לעיל בענין הדירה בתחתונים נאמרו בשנת תשל"ח, שבשנה זו היתה המאורע דשמע"צ, ובהג' התוועדויות שנתקיימו לאחרי' (במוש"ק בראשית, נח ולך לך³⁵) נתבארו ג' שלבים בהענין ד'ויעקב הלך לדרכו', וכללות הענין דירידת הנשמה למטה באורך רוחב ועומק נפלאה³⁶,

ובמשך ימי הגאולה דחודש כסלו באותו שנה, הנה במוש"ק י' כסלו נאמר ד"ה ושבתי בשלום – שהוגהה אח"ז גם בלקו"ש חט"ו חיי"ש הנ"ל – ועד"ז המאמר דמוש"ק י"ט כסלו עסוקה במעלת ירידת הנשמה למטה ומעלת הברורים בכל מעשיך לש"ש כו' שהיא היא תכלית ירידתה כו' –

ובמוש"ק פר' וישב נאמר ד"ה שלום רב (שהוגהה אח"ז גם בלקו"ש חט"ו וישב הנ"ל) שתוכנה שאצל הצדיקים שייכת ענין הדירה ובאופן יותר נעלית כו' וכנ"ל,

ואוי"ל – אף שכמ"ש רבינו בכ"מ³⁷ שידוע הזהירות באמירת פירושים כו' הנה כשנוגע בעבודה שאני כו' – שהא דבהשגח"פ נתבארה כ"ז מיד לאחרי המאורע דשמיני עצרת תשל"ח, הוא ע"ד פתגם כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע על י"ט כסלו³⁸ ש"הזית הזה כשכותשין אותו הוא מוציא שמנו כו'" והקשר להתקופה ד'נאך פעטערבורג', שעד"ז בנדו"ד שדוקא אז גילה רבינו טפחיים במעלת ירידת הנשמה למטה מטה ומעלת החידוש שבזה והתענוג שבזה באריכות ובטוב טעם כו', שכדברי

33 כמו שביאר כ"ק אדמו"ר כמ"פ ראה שיחת ל"ג בעומר תשל"ח, י"ב טבת תשמ"ז ועוד.

34 סה"מ מלוקט ח"ג ע' 13. ולהעיר גם מלקו"ש ח"ז ע' 27 הערה 55.

35 נדפסו בלקו"ש ח"כ ע' 260 ואילך.

36 ולהעיר מסה"ש תשמ"ז ע' 272: "...יום הסתלקות הילולא דכ"ק מו"ח אדמו"ר, ממלא מקומו של כ"ק אדמו"ר הזקן, אשר על ידו, ניתוסף עוד יותר, בעומק ברוחב ובעומק, בכל עניני העבודה של כ"ק אדמו"ר הזקן..." (ועיי"ש הע' 9).

37 לדוגמא א' מיני רבות ראה התוועדויות תשמ"ה ח"ב ע' 767.

38 סה"ש תורת שלום ס"ע 112 ואילך.

כ"ק אדמו"ר בד"ה באתי לגני תיש"א היא היא תפקיד דורינו "זה תובעים מאיתנו דור השביעי להוריד השכינה ולא עוד אלא עיקר שכינה ובתחתונים דוקא"³⁹.

ומיסמך גאולה לגאולה, הנה מגאולה דשמע"צ תשל"ח לגאולת ה' טבת תשמ"ז, רואים בזה עוד דבר נפלא דמסיום שנת תשמ"ו וראשית שנת תשמ"ז (עד ש"פ מקץ, ח' חנוכה ועד בכלל) הנה ה'קאך' וה'שטורעם' דשיחות אלו במעלת ענין השליחות לעשות לו ית' דירה בתחתונים, והשליחות דנשיא דורנו בזה, לעסוק בהפצת היהדות והפצת המעיינות חוצה. [באופן ד"נעוץ סופן בתחילתן" מחורף תשל"ח,] ואכ"מ לפרט.

ובהגיע יום הבהיר ה' טבת תשמ"ז, הנה בשיחת יום זה⁴⁰ ובהימים ושבועות שלאחרי' "לובשים" השיחות סגנון חדש, הא דכבר נסתיימו כל הענינים ולא נותר כ"א צופוץ די קנעפלעך⁴¹, וביותר מודגש הדבר (שמאז ה' טבת הותחלה זמן חדש) בשיחת ש"פ ויגש תשמ"ז:

"הנה בבוא יום א' דפרשת ויגש⁴², ועאכו"כ ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב (ועד"ז ביום השלישי שנאמר בו "טוב" ב"פ, עד לתכלית השלימות דפ' ויגש ביום השבת, אזי מתחיל זמן (ובמילא נמשך במקום) חדש, השייך לביהמ"ק דלעתיד וגאולה העתידה, ע"י ודוד עבדי נשיא להם לעולם, דוד מלכא משיחא.

"הרי בדורינו זה דור השביעי כל השבעין חביבין . . לא נותר אלא להוריד ולהביא את ביהמ"ק הנצחי . . בגאולה האמיתית והשלימה.

[ובהמשך השיחה (בסע' י') הוסיף, שאין זה אומר שניתן להתעצל ו'לארוז את החבילות' ולהמתין עד שיבוא משיח, כי בכל מקום שנמצאים אפי' לרגע, צ"ל שם בקביעות כו' עיי"ש].

וכמה מפליא, שבשיחת עשרה בטבת⁴³ איתא "ובענין זה ישנה הדגשה נוספת בקשר ובשייכות לשנה זו שנת השמיטה שבת לה...יום השבת מדגיש את הענין דכל מלאכתך עשויה, היינו שגם מלאכתך" מלאכתו של היהודי, מילוי שליחותו של הקב"ה לעשות לו ית' דירה בתחתונים, עשוי כבר. כפי שמעיד כ"ק מו"ח אדמו"ר

(39) סה"מ מלוקט ח"א ע' ב'.

(40) שיחור"ק תשמ"ז ח"ב ע' יא: "ביו ווי נשיא דורינו האט אליין מעיד געווען . . או איצטער דארף נאר זיין עמדו הכן כולכם ווייל מ'האט שוין אלץ פארענדיקט, און ס'איז בלויז געבליבן צופוץ די קנעפלאך".

(41) ובד"ה כי כאשר שמים החדשים (שם התועדויות תשמ"ז ח"ב ע' 314) איתא הלשון "עד שאפי' הכפתורים כבר כמעט מוכנים".

(42) סה"ש תשמ"ז ע' 222.

(43) סה"ש ע' 239.

נשיא דורינו שכאו"א מאתנו בתוככי כלל ישראל סיים את כל הענינים ולא נותר אלא לצחצח את הכפתורים...".

ובהתאם להאמור לעיל אוי"ל, שכנ"ל בענין הזית הזה כשכותשין אותו כו', שלאחרי גאולת ה' טבת מהמעמד ומצב בלתי רצוי, הנה מאז התחיל זמן ועומק חדש בענין הדירה בתחתונים, שמילוי השליחות בזה עשוי' מכבר, ולא נותר אלא להוריד עיקר שכינה למטה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו דא ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.



ביאור טענת זמרי זו אסורה או מותרת

הת' שלמה דובער שי' סלאווין
תלמיד בישיבה

א.

ע"ד סיפור זמרי וכזבי איתא במס' סנהדרין¹: "ויאמר משה אל שופטי ישראל וגו' [הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור]"², הלך שבטו של שמעון אצל זמרי בן סלוא, אמרו לו הן דנין דיני נפשות ואתה יושב ושותק? מה עשה (זמרי)? עמד וקיבץ כ"ד אלף מישראל והלך אצל כזבי אמר לה השמיעי לי (לזנות), אמרה לו בת מלך אני, וכן צוה לי אבי: לא תשמעי אלא לגדול שבהם, אמר לה (זמרי) אף הוא (כלומר אני) נשיא שבט הוא, ולא עוד שהוא (זמרי) גדול ממנו (ממשה) שהוא (זמרי) שני לבטן, והוא (משה) שלישי לבטן (שמעון שני לבטן ולוי שלישי לבטן, רש"י). תפשה (זמרי) בבלוריתה והביאה אצל משה, אמר לו (זמרי למשה), בן עמרם זו אסורה או מותרת? ואם תאמר אסורה בת יתרו מי התירה לך? נתעלמה ממנו הלכה וכו". ופירש רש"י, "בת יתרו מי התירה לך. משה קודם מ"ת נשא וכשנתנה תורה כולן בני נח היו, ונכנסו לכלל מצות והיא עמהם, וגרים רבים של ערב רב".

ולכאו' דברי רש"י טעונים ביאור:

- (א) כיצד אפשר לומר שזמרי שהי' נשיא שבט שמעון, לא ידע מחילוק הכי פשוט כזה בין צפורה וכזבי (שמשה נשאה קודם מ"ת והוא שואל לאחרי מ"ת)?
- (ב) איך שייך לומר על משה שחילוק הכי פשוטה נתעלמה ממשה רבינו?

ב.

וילה"ק תחילה בדיון על עצם דברי רש"י, איך כתב רש"י שמותר היה למשה להינשא לצפורה שהיא גיורת, והלא יש דיעה בגמ' שלמשה הי' דין דכה"ג³, ואפי' לדעת החכמים שחולקים⁴ וסוברים ד"לא נתכהן משה" הרי מ"מ בשבעת ימי

(1) פב, א.

(2) במדמו כה, ה.

(3) רב - זבחים קא, ב.

(4) ראה שם קב, א.

המילואים הי' כהן גמור (עיי"ש), והרי גיורת אסורה לכהן⁵, וא"כ איך הותר לו למשה (עכ"פ בשבעת ימי המילואים) להיות עם צפורה שהיא גיורת?

וביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש⁶, שזה הי' טענת זמרי באמרו "בת יתרו מי התירה לך", איך מותר למשה שהוא כהן להינשא לצפורה שהיא גיורת?

אבל עפ"ז אינו מובן לאיך גיסא: א) מהי התירוץ לטענתו? וב) למה לא השיב את התירוץ לזמרי?

ולכאן הי' נראה לומר, שמטעם זה פירש מאשתו, כידוע מש"כ⁷ ג' דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו, ואחד מהם הוא ש"פירש מן האשה"⁸.

ובמילא אין כאן קושיא מצד האיסור דגיורת לכהן, מפני שמשה פירש מאשתו, וכשזמרי טען "בת יתרו מי התירה לך", לא ענה ע"ז משה, לפי שמבואר בחז"ל⁹ שאף אחד לא ידע שפירשה משה מאשתו, ואפי' למרים נודע לה הדבר רק בשעת הסיפור ד"אלדד ומידד מתנבאים במחנה"¹⁰ וצפורה אמרה "אוי לנשותיהן של אלו כו"¹¹. ולפי שמשה "פירש מדעתו", ובהיותו "עניו מאד"¹² לא רצה¹³ להגלות דבר זה, ולכן לא ענה לזמרי ש"פירש מן האשה".

אמנם א"א לומר כן, שהרי רש"י סובר כהספרי (שם) שפרישת משה לא הי' מדעתו, אלא ציווי מהקב"ה "אמרתי לו לפרוש מן האשה וכו' ואתה פה עמוד עמדי", וכיון שהפרישה היתה מצד ציווי ה', הרי אי"ז ענין של גאווה לגלות את סיבתו¹⁴. וגם שעצם סיבת פרישת משה מן האשה, הי' מפני שהי' נביא כמ"ש רש"י (מהספרי) שצפורה אמרה "אוי לנשותיהן של אלו אם נזקקים לנבואה שיהיו

(5) קידושין עח, סע"א. עיי"ש. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך גירות.

(6) ח"ח ע' 287 ואילך. עיי"ש.

(7) שבת פז, א. יבמות סב, רע"א.

(8) ואע"פ שפרישה בעצמה אינו מועיל לאיסור גיורת לכהן, אמנם כתב רש"י בפירושו עה"ת (בהעלותך יב, א). "ותדבר מרים גו' על אודות האשה גו' כי אשה כושית לקח" – "על אודות האשה, על אודות גירושי", כי אשה כושית לקח ועתה גירשה, דהיינו שרש"י סובר שלא רק פירש בעלמא אלא גירשה. (ועיי"ש בהמ"מ).

(9) ספרי על בהעלותך יב, א. (הובא בתוס' יבמות שם. שבת שם ד"ה ואתה בשם מדרש) פירש"י שם תנחומא צו יג.

(10) בהעלותך יא, כו.

(11) ובתוס' שבת שם כ' "דודאי ידעו, אבל היו סבורין שפירש ע"פ הדיבור, עד שאמרה להם צפורה שמדעתו פירש כו". אבל ביבמות שם כתבו "שלא נתגלה להם אלא באותה שעה כדתניא בספרי כו".

(12) בהעלותך יב, ג.

(13) ומכ"ש שמרים ואהרן לא סיפרו שגירשה, שהרי נענשו על שדיברו עליו.

(14) ועד"ז לתוס' שבת שם, שאהרן ומרים "היו סבורין שפירש ע"פ הדיבור" – דלמה יעלימו שגירש משה את צפורה ע"פ הדבור? אבל גם אם פירש מדעתו קשה, למה לא השיב לזמרי שפירש מן האשה שלא יאמרו שעבר על איסור גיורת לכהן (שאי"ז היפך העניויות).

פורשין מנשותיהן¹⁵, בעת שעפ"י הנ"ל הוצרך לגרשה מצד האיסור דגירות לכהן¹⁶?

ג.

והביאור בזה:

איתא במס' יבמות¹⁷: "אירס [כהן הדיוט] את האלמנה ונתמנה להיות כה"ג כנוס [מותר לינשא לה]", וילפינן זאת מהפסוק "קח אשה", דמאחר שה"יקח אשה" (האירוסין) הי' בהיתר, מותר לו לכתחילה לגמור הלקיחה ולכנוס האלמנה, וכ"ש וק"ו בנדו"ד, שלא רק האירוסין אלא גם הנישואין היתה בהיתר¹⁸, ולכן גם כשנעשה כהן, בת יתרו היתה מותרת לו.

[ואף את"ל שמשוה נשאה בהיתר לפני מ"ת לפי שאז היו בגדר ב"נ, ולא הי' גדר ה"לקיחה" דלאחר מ"ת¹⁹, ולכן צ"ל שלאחר מ"ת בני ישראל היו צריכים לקדש נשותיהם עפ"י תורה²⁰, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה איך הי' מותר למשה לקדש צפורה לאחר מ"ת? לפי הדיעה שמשוה הי' כהן רק בימי המלוואים (לאחר הקמת המשכן), לא קשיא מידי, לפי שמשוה קדשה תיכף לאחרי מ"ת, (אפי' לפני הציווי לבנות המשכן). אבל לפי הדיעה ש"כל ימיו כהן הי'", דהיינו שכהונת משה התחיל תיכף לאחרי מ"ת, י"ל עפמ"ש בהפסוק²¹ "ויקח איש מבית לוי ויקח את בת לוי", וכתוב בהגמ"ת²² "שעשה לה מעשה ליקוחין" דהיינו שעמרם קדשה בתורת "ליקוחין" דלאחר מ"ת, ובמילא הותרה ציפורה למשה מצד הא דאמרינן במשנה הנ"ל.

15) וראה שבת (ועד"ו יבמות) שם: "אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי כו".

16) ובפרט אם פירש רק מצד הציווי "ואתה פה עמוד עמדי" – היינו, שלולי ציווי זה לא הי' פורש מן האשה.

17) סא, א.

18) ראה תוד"ה אטו יבמות כ, ב. נשאה קודם שנתמנה משמע דלא צריך קרא שיכול לקיימה משום דנשאה בהיתר.

19) ראה רמב"ם ריש הל' אישות, קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' מכניסה לתוך ביתו כו' כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל כו' יקנה אותה תחילה כו'. וגם אלה מבני" שקיימו כה"ת עד שלא נתנה וקידשו נשיהם (וראה רש"י ויחי מח, ט. ועוד). – מ"מ, מכיון שלא נצטוו ע"ז, אין להם תוקף כמו לאחר מ"ת. וראה לקו"ש ויחי תשמ"ט ס"ג ואילך.

20) כדן גר שנתגייר ואשתו עמו שצריכים חופה וקידושין – דגול מרובה לשו"ע יו"ד הל' גרים בסופן. ועוד.

21) שמות ב, א.

22) סוטה יב, א. ב"ב קכ, א.

וזהו המבואר במפרשים²³, כמ"ש הרמב"ם²⁴: "ובמצרים נצטוו עמרם במצות יתירות", דלכא' איפה מצינו שעמרם נצטוו בהמצות, אלא שזהו המצוה דקידושין שהתחיל כבר במצרים²⁵, ולפי שגם לפני מ"ת היו בני ישראל מקדשים נשותיהם בתורת ה"לקיחה" דלאחר מ"ת, לא היו צריכים לקדש נשותיהם מחדש לאחר מ"ת, לפי שהקידושין הראשונים (דלפני מ"ת) היו כדין ולכן עמדו בתקפן גם לאחר מ"ת²⁶].

ולפי"ז מובן שה"ויקח אשה" דמשה רבינו הי' בהיתר לפי שהי' קודם מ"ת, ולא הי' צריך לחזור ולקדש אותה לאחר מ"ת.

ועפ"ז יש לבאר טענת זמרי "בת יתרו מי התירה לך", וזה שלא ענה משה לטענתו, שהרי זמרי לא סבר כהילפותא מ"ויקח אשה" הנ"ל (דמאחר שה"לקיחה" היתה בהיתר, שוב א"צ לגרשה), ולשיטתו משה הי' צריך לגרש "בת יתרו". ומשה לא הי' יכול לענותו מהלימוד ד"ויקח אשה"²⁷, לפי שהדין הוא²⁸ שת"ח שמורה הלכה הנוגע לו, אינו נאמן לומר "כך קיבלתי", ולכן לא הי' יכול משה לענות לפי שהי' נוגע בדבר – "בת יתרו מי התירה לך"²⁹. עכתדה"ק.

ד.

אולם עדיין צ"ל, דלכא' שוב הי' לזמרי טענה על זה שמשה התחנת עם "בת יתרו", הרי למה המתין עד כאן להקשות למשה על דבר זה. וגם צ"ל מדוע הוצרך ליקח עמו כזבי בת צור לאמר למשה "זו אסורה או מותרת? ואם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך", ואין לומר שזה הי' רק להתיר לו אשה מדינית³⁰, שהרי זמרי

(23) צפ"ע"נ עה"ת שמות שם. מהר"ץ חיות סוטה שם.

(24) הל' מלכים פ"ט, סה"א.

(25) ועפ"ז לשון הרמב"ם (נעתק לעיל) "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל" – לאו דוקא.

(26) ובזה מתורץ מש"נ (ואתחנן ה, כו.) תיקף לאחר מ"ת "שובו לכם לאהליכם", דמזה שנק' "אהליכם" גם קודם שובו גו', מוכח, שלא היו צריכים קידושין מחדש לאחרי מ"ת.

(27) אלא שצ"ע לדעת רש"י ש"גרשה" – למה לא השיב כן כנ"ל, (כי אף שלא הוצרך לגרשה מטעם זה – מ"מ, מכיון שגירשה אין מקום מעיקרא להטענה "בת יתרו כו"?)

(28) רמ"א י"ד סו"ס רמב. יבמות עז, א. (וש"נ). תוד"ה אם שם. נמוק"י שם.

(29) ומה שלא השיב אף א' מבנ"י לזמרי לזמרי הלימוד ד"ויקח אשה", וכפסק הלכה דאם שמעו ממנו קודם מעשה שומעין לו (רמ"א שם) – אולי י"ל שעדיין לא אמר משה לכל ישראל, (להעיר מלשון פינחס (לענין ההלכה הבעל ארמית כו"י) "לא כך למדתני כו"י). הלימוד (דתושבע"פ) מ"ויקח אשה" (מכיון שלא הי' נוגע להם), ואהרן ובניו – ה"ה קרובים של משה ואין נאמנים. או י"ל שנתעלמה מהם גם הלכה זו (משא"כ משה שנתעלמה ממנו רק ההלכה דהבעל ארמית כו"). ולהעיר מרמב"ן דברים (א, יח.) שלא הי' לכבוד שזיכר לדור הזה כי אשה כושית.

(30) עיין בהשיחה שם ריש אות ז'.

הי' נשיא שבט שמעון, ובודאי צ"ל שכוונתו היתה לטובה (או לטובת שבטו כדלהלן).

וילה"ק תחילה בעצם גדרה של צפורה שהיתה גיורת, דבהשיחה בהע' 20 ביאר גדרה, עפמש"כ בצפנת פענח³¹, שכשאחד מל לשם גירות (בכוונה לקבל עליו התרי"ג מצות), ולאחר זמן (רב) טבל (שהוא גמר הגיור), נעשה גר למפרע (שחל עליו הגירות משעת המילה). ובלה"ק: "והנה י"ל דמדין כיון דהם ג"כ מזרע אברהם לאחר המילה, ואמם נתגיירה אז אם יתגיירו הוה ישראל למפרע, וזה צפורה וכו'", דהיינו מפני שהמדינים הם מבני קטורה (זרע אברהם), לכן צפורה לפני מ"ת היתה לה דין זרע אברהם, ובשעת מ"ת כשבנ"י נכללו לכלל מצות, נכללה היא עמהם, ונעשה ישראלית דהיינו שאינה בגדר גיורת³².

ובזה ידויק לשון רש"י ג"כ: "כשנתנה תורה כולן בני נח היו, ונכנסו לכלל מצות והיא עמהם", ולאחרי זה מוסיף "וגרים רבים של ערב רב", דהיינו שרש"י בא לבאר (לא רק סיבת ההיתר של משה להתחתן עם צפורה אלא, גם) למה צפורה היא לא בגדר גיורת אלא ישראלית, לפי שהיא מזרע אברהם, (דלא כהערב רב). ובכן מובן איך שצפורה היא מותרת למשה.

אמנם עדיין אינו מובן כל צרכו, שהרי גם כזבי היתה ממדין, כמו שהקשה זמרי "זו אסורה ומותרת ואם תאמר אסורה בת יתרו מי התירה לך", דהמשמעות הוא, שזמרי טען למשה שצפורה וכזבי הם בגדר אחת דשניהם הם ממדין (זרע אברהם), וא"כ צ"ל ש"זו מותרת לי".

אבל לפ"ז אינו מובן:

למאי נפק"מ אם כזבי היא ממדין או ממדינה אחרת, הלא זמרי אינו כהן, ומותר לו להתחתן עם גיורת, ומדוע הוצרך להשוותה לציפורה כדי להוכיח שמותר להינשא לה?

והנה בנוגע לדינים של בני מדין מצינו מחלוקת בין הצפנת פענח ושאגת אריה³³ (ומקורו בירושלמי³⁴) האם הם בגדר בני קטורה או לא, שהצפנת פענח סובר שכל בני מדין הם זרע אברהם, ואילו השאגת אריה (והירושלמי) סוברים שרק בני קיני הם זרע אברהם, אבל שאר בני מדין הם רק בגדר מקנת כספו.

(31) על הגמ' שם.

(32) ובהערה 28 מוסיף דוהו מה שהקשה זמרי "בת יתרו מי התירה לך", דס"ל שאינם גירים מלכתחילה. עיי"ש בארוכה.

(33) ס' מט.

(34) ביכורים פ"א, ה"ד. עיי"ש.

ומחלוקתם מיסודת על מחלוקת הראשונים בנוגע לחיובן של בני קטורה במצות מילה, שהרמב"ם³⁵ סובר שגם זרעם חייבים במילה, דהיינו שלשיטתו יש לבני קטורה גדר זרע אברהם, והתוס' הרא"ש³⁶ סובר שרק עד מ"ת הי' להם גדר מיוחד, ולאחרי מ"ת הרי הם כשאר אומות העולם.

וזה הי' טענת זמרי באמרו "בת יתרו מי התירה לך", היינו דלפי הצפנת פענח (שיטת תוס' הרא"ש), שיש חילוק בין צפורה וכזבי, דצפורה היא בגדר זרע אברהם לפי שמשה התחתן עם צפורה לפני מ"ת, ואפי' להשאג"א מותרת היתה, שהרי מבני קיני היתה (שנחשבים כזרע אברהם), אמנם כזבי היתה מדינית, ועכשיו לאחרי מ"ת אינה בגדר זרע אברהם. וגם להרמב"ם שמחייב אף הם במילה, הוא לא מפני שהם בדין זרע אברהם³⁷, אלא שלמילה בלבד נתרבו מפסוק מיוחד "את בריתי הפר"³⁸, שבא לרבות אף בני קטורה במצוות מילה.

וזמרי בא לפני משה ואמר, "זו אסורה או מותרת ואם תאמר אסורה בת יתרו מי התירה לך", דהיינו שטעון, כשם שאסור לך להתחתן עם צפורה לפי שהיא גיורת – וגיורת אסורה לכהן, ומ"מ השיאה, אף אני אקח את כזבי שהיא ג"כ אסורה לי.

ועפי"ז אפשר לבאר כללות הסיפור בהגמ' שדוקא לאחר שאמר משה לשופטי ישראל להרוג כל הנצמדים לבעל פעור (שהי' ע"י שחטאו עם בנות מדין³⁹), ובאו בני שבט שמעון לנשיאם לעשות משהו בשבילם, והלך אצל משה עם כזבי, לאמר – כשם שזו אסורה לי – כך אשתך שהיא גיורת אסורה לך (שאתה כהן), וא"כ מדוע אתה אומר להרוג בני החוטאים בזה⁴⁰.

ועפי"ז מובן גם המשך הסיפור שפינחס אמר למשה "כך למדתני ברדתך מהר סיני הבעל ארמית קנאין פוגעין בו", דהיינו די"ל שהיו שני טענות מזמרי, איך נשא משה גיורת, וגם בנוגע לבעל ארמית כנ"ל, וטענה הראשון לא ענה לפי שהי' נוגע בדבר, וטענה השני' נעלם ממשה.

ורש"י בא לענות את שתי הטענות, בד"ה בת יתרו שהוא הטענה הראשונה (שכהן אסור להתחתן עם גיורת), מפרש שהי' לפני מ"ת כנ"ל, ואח"כ מפרש רש"י הטענה השני' בד"ה ונתעלמה ממנו הלכה – "שנאמר לו בסיני הבעל כותית וכו'".



(35) הל' מלכים ומלחמותיהן פ"י ה"ז וה"ח.

(36) על הגמ' סנהדרין.

(37) ולפיכך הנודר נדר הנאה מזרע אברהם מותר באומות העולם (נדרים לא, א. בהמשנה והגמ' שם) ואף בני קטורה בכללם (עיין שו"ת שאלת שמואל סי' פב. שאג"א שם).

(38) בראשית יז, יד.

(39) ראה סנהדרין קו, א.

(40) ובפרט ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ח בלק ב. עיי"ש.

עבודת יוסף ובנימין

הת' מנחם מענדל שי' פאלטער
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ה¹ מבאר כ"ק אדמו"ר ענין החילוק בין עבודת בנימין ועבודת יוסף: "וזהו החילוק בין עבודת בני לאה ועבודת בני רחל, וכמובן ממ"ש בזהר בטעם שעיקר יסוד המזבח הי' בחלקו של בנימין דוקא ולא בחלקו של יהודה, אף שיהודה הוא גבוה מכל השבטים", לפי שבנימין הי' צדיק, משא"כ יהודה, שהי' מבני לאה ש"וישנאו" והשתתפו בחטא מכירת יוסף, הרי אף שעשה תשובה, אין יסוד המזבח עומד בחלק של בע"ת אלא בחלקו של בנימין שהי' צדיק. ומזה מובן, ש(עשרת) השבטים שהשתתפו במכירת יוסף, אף שעשו תשובה אינם בדרגת יוסף ובנימין, בני רחל, שהם דוקא בדרגת צדיק דמעיקרא.

ואולי יש לומר, שיסוד החילוק בין עבודת השבטים, מה שבני לאה ענינם (בעיקר) עבודת התשובה ויוסף ובנימין עבודת הצדיקים, שרשו בהאמהות, דלאה שייכת לעבודת בעלי תשובה ורחל לעבודת הצדיקים". עכ"ל².

ובהע' 38 שם: "לפעמים מבואר דיוסף ע"ש "יוסף ה' לי בן אחר" (ויצא ל, כד) ענינו לעשות מ"אחר" "בן", ענין התשובה (ראה אוה"ת ויצא רכ, א ואילך. שם ויחי שפו, סע"א ואילך. ועוד). וכו".

והנה לכאורה צ"ע במה שציין בהערה לאוה"ת, שהרי שם מבואר ההיפך לכאן, ש"בן אחר", ענין התשובה, קאי על בנימין:

"והוא ענין בעלי תשובה שזהו מבחי' בנימין, וכו' יוסף שהי' צדיק עליון הי' עיקר לאמו, כי במי נמלך בנשמתן של צדיקים וכו' שנוסף על זה בחי' בנימין שנק' בן אחר שמבחי' סט"א יתברר ויתהפך לבחי' בן ע"י התשובה וכו".

וכן מבואר בסה"מ תרס"א²: "בנימין שהי' תוספת שנא' יוסף ה' לי בן אחר וכו' כי יוסף עצמו הי' צדיק עליון, ועל ידו נמשך יוסף ה' לי בן אחר, היינו בחי' בעלי תשובה, דהיינו מה שמבחי' אחר נעשה ג"כ בחי' בן כו'. ומה שנק' בע"ת ע"ש בנימין שהי' ג"כ צדיק, וכמארז"ל דשבת דנ"ה, ד' מתו בעטיו של נחש, בנימין בן יעקב, היינו מפני שבנימין הוא מלמטלמ"ע. . וכמ"ש בלקו"ת ד"ה ושמתי כדכד, דיוסף ובנימין הם בחי' שוהם וישפה, דיוסף הוא מלמעלמ"ט והו"ע שוהם שהוא אבן טוב שמתחילת הווייתו הוא זך בעצם תולדתו כאור הבהיר בעצם כו', משא"כ שארי

(1) ע' 3-152.

(2) ע' קסג.

אב"ט הן מזוככים ע"י מלאכת אב"ט שמזוככים אותם וכו' ובנימין הוא ישפה שהוא בחי' או"ח מלמטלמ"ע, וזהו ג"כ ההפרש בין צדיקים לבע"ת, דצדיקים הם בחי' או"י ובע"ת או"ח ולכן נק' ע"ש בנימין³.

ולהעיר שברשימות כ"ק אדמו"ר⁴ כתוב להיפך⁵: "ואולי [ענינם של יוסף ובנימין הוא] ע"ד צדיקים ובעלי-תשובה: בנימין, שנולד בארץ ישראל, בן ימין, ומת בעטיו של נחש (ב"ב יז) [–מורה על עבודת הצדיקים]. ויוסף, [ע"ש] "יוסף לי ד' בן אחר", שמאחר נעשה בן, [וכפי שמצינו בעבודתו של יוסף בעצמו] שגם בארץ מצרים בירר, [כמ"ש] "וילקט [יוסף] את כל הכסף [הנמצא בארץ מצרים] –מורה על עבודת בעלי תשובה[].".

ומכ"ז מובן שלפעמים מבואר שיוסף מורה על עבודת הצדיקים, ובנימין מורה על עבודת בע"ת, ולפעמים מבואר להיפך.

וילע"ע בכל זה, ואתעניין לדעת דעת הקוראים.



(3) וראה גם בסה"ש תשמ"ט ח"א ע' 302. ובשיחת עשרה בטבת תשד"מ (התוועדיות תשד"מ ח"ב ע' 272): כללות העבודה דבנימין היא – עבודת בעלי תשובה, העלאה מלמטה למעלה, כידוע (תו"א פ, ר. ועוד) ש"יוסף נקרא צדיק עליון ובנימין נקרא צדיק תחתון", מפני שעבודתו היא באופן של העלאה מלמטה למעלה, שזוהי כללות וכו", עיי"ש.

(4) חוברת כ'

(5) העתקנו כאן את לשונו הק' עם הפיענוחים שהוסיפו מערכת אוצר החסידים.

גדרו של קרבנות לפני מ"ת

הת' שמואל הכהן שי' פלדמן
תלמיד בהישיבה

א.

כתיב בפרשת חיי שרה¹: "שים נא ירך תחת ירכי", ומפרש רש"י: "לפי שהנשבע צריך שימול בידו חפץ של מצוה".

ובסה"ש תנש"א² העיר כ"ק אדמו"ר: "נקיטת חפץ דמילה דוקא (ולא בחפצא דקרבנות שנתפרש בתורה ענינם ומעלתם גם לפני מ"ת)".

ובשוה"ג שם: כמו הקרבן דהבל, כמ"ש "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו", "ירדה אש ולחכה מנחתו" (בראשית ד, ד ובפרש"י), וכן הקרבן דנח, כמ"ש "וירח ה' את ריח הניחוח וגו' עוד כל ימי הארץ וגו' לא ישבותו" (נח ח, כא-כב), ועד"ז הקרבנות דאברהם (לך לך יב, ז. ו³ ושם יג, ד; יח), וכיון שכל ענין הקרבן הוא שמשנתנה מציאותו להיות עולה לה', מסתבר לומר, שגם בקרבנות שלפני מ"ת⁴ ישנו הגדר דחפצא דקדושה. ועצ"ע.

וכן בע' 604⁵: "והחפצא של מצוה היחידי קודם מ"ת הי' במצות מילה (ראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 40. ח"ג ע' 760. חט"ז ע' 213). [וצ"ע הטעם שלא השביע אותו בחפצא דקדושה של קרבנות, שכיון שכל ענין הקרבן הוא שמשנתנה מציאותו להיות עולה לה', מסתבר לומר, שגם בקרבנות שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה]".

ובסה"ש תשנ"ב⁶: "אלא שעצ"ע, דלכאורה מסתבר לומר, שגם בקרבנות (וכן בהמזבחות⁷) שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה".

(1) כד, ב.

(2) ח"ב ע' 587 הע' 50.

(3) בפסוק שם: ויבן שם מזבח לה'. ולא "קרבנות". ראה במדב"ר י: ואין מזבח אלא קרבן.

(4) להעיר גם ביעקב כתיב (ויגש מו, א): ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק.

(5) הע' 59.

(6) ח"א ע' 79 הע' 86.

(7) הוספה מסה"ש תנש"א (ששם רק "קרבנות דאברהם").

ב.

והנה, יש להקדים כללות⁸ ענין המצות לפני מ"ת ואחרי מ"ת. דקודם מ"ת כיון שקיום המצות ה' רק מצד ובכח האדם, לא מצד ציווי של הבורא, לכן מעשה (המצוה) לא ה' יכול לפעול בהפצא שינוי במהותו ואיכתו מבריאתו – שיהי' הפצא של מצוה.

אבל לאחר מ"ת, כשנצטווה מהקב"ה במ"ע, ומצות ל"ת, נתחדש פעולת המצוה גם בהפצא, שע"י ציווי הבורא להאדם יוכל לשנות החפצא שעל ידה עושה המצוה.

ועפ"ז מובן⁹ מה שאברהם אמר "שים נא ירך תחת ירכי", מילה דוקא, אף שקיים כל התורה כולה, והי' כמה חפצי מצוה, אלא, כיון שקיום המצות שעשה לא ה' מצד ציווי הבורא, רק מצד עצמו, לכן לא ה' יוכל לשנות החפצא לחפץ של מצוה, אלא רק במצות מילה שנצטווה¹⁰.

ועפ"ז לכאן יש לעיין בזה ש"גם בקרבנות שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה", הא לא ה' יכול לפני מ"ת לפעול שינוי שיהי' חפצא דקדושה, בלי ציווי מהבורא.

ג.

ולהעיר בלקו"ש חכ"ח¹¹ מביא כ"ק אדמו"ר מש"כ בגמ'¹²: "בחמישי (בסיון) בנה מזבח והקריב עליו קרבן".

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שכבר בחמישי בסיון, ערב מתן תורה, מתחילים הענינים של מתן תורה. וזוהי ההסברה בזה שהקרבנות של חמישי בסיון יכולים להיות בגדר של קרבנות שלאחרי מתן תורה – מצד זה שאז כבר התחיל הגדר והגילוי של הפעולה של מתן תורה.

ועדיין צריך ביאור: מדוע הענין של מתן תורה (שהתחיל עוד בערב מתן תורה) התבטא דוקא בענין זה ש"בנה מזבח והקריב עליו קרבן", ולא בענין אחר?

(8) ראה כ"ז בלקו"ש חט"ז ע' 212 ואילך.

(9) וראה גם לקו"ש ח"א ע' 40. ח"ג ע' 760.

(10) וראה שם בע' 21. וחט"ו ע' 205 הע' 44 ובשוה"ג. שיצחק בעת העקידה – י"ל שזהו כמו במצות מילה דאברהם, שנעשה חפץ קדוש מכיון שנצטווה ע"ז. עיי"ש.

(11) ע' 15 ואילך.

(12) שבת פח, א.

ומזה מובן, שבזה בא לידי ביטוי הנקודה העיקרית שבמתן תורה. וי"ל הביאור בזה:

תכלית מתן תורה הוא, שניתן הכח לפעול שחפצי העולם יהיו חפצא דקדושה. וענין זה (זיכוך גשמיות העולם) מתבטא בגלוי בענין של מזבח וקרבתות – שלוקחים אבנים גשמיים ועושים מהם מזבח לה', ועד"ז קרבתות – שלוקחים בהמה גשמית ועל ידי הקרבתה ע"ג המזבח היא מתעלית מחול עד שנעשית קדושה בגלוי.

ולכן התבטא הגילוי של מתן תורה בערב מתן תורה בענין של "בנה מזבח והקריב עליו קרבן". עכת"ד הק'.

משמע מזה לכאור' שרק לאחרי מ"ת (וערב מ"ת – שאז כבר מתחילים הענינים של מ"ת) יכול להיות הגדר דקרבתות חפצא דקדושה, וא"כ יש לעיין החילוק בין הקרבתות לפני מ"ת ולאחרי מ"ת.

ד.

ולהעיר עוד ממש"כ בלקו"ש ח"ה¹³: "וויבאלד אז "מעשה אבות", אפילו אלולי ענין המילה, איז געווען א סימן ונתינת כח לבנים, האט עס געמוזט זיין בדוגמא עכ"פ, ווי די מעשה המצות שלאחרי מתן תורה. און דעריבער האט אויך עבודת האבות געדארפט האבן אן אחיזה בגשמיות, וואס דורך דעם דוקא, האט עס געקענט זיין א סימן ונתינת כח לקיום המצות (דבנים) שלאחרי מ"ת".

וראה בלקו"ש ח"ה¹⁴: "שבודאי גם מצוות האבות פעלו במקצת בדברים הגשמיים בהם נעשו המצוות (גם לאחרי קיום המצוה) – כי מכיון שמעשה אבות סימן ונתינת כח לבנים, הרי בהכרח שיהי' בהם איזו דוגמא עכ"פ להמצות שלאחרי מ"ת.

וע"פ הנ"ל שגם הקרבתות לפני מ"ת הי' בהם גדר חפצא דקדושה, במילא יש "מעשה אבות סימן לבנים", אפילו אלולי ענין המילה.



(13) ע' 327.

(14) ע' 59 הע' 54.



שונות

אימתי אמרינן 'ניתן רשות לרופא לרפאות'?

הגה"ח הרב ארי' ליב צייטלין שליט"א
 ר"מ בישיבה

בספר החדש 'המזכיר' (מסכת חייו ופועלו של המזכיר הגה"ח ר' יהודה ליב גראנער ע"ה) מסופר (שם ע' 62) שבחודש תמוז תשכ"ז הי' משהו לא כשורה בבריאות כ"ק אדמו"ר, ד"ר זעליגסאן נכנס וביקש שהרבי יקח כדורים כדי להרגיע הכאבים, ואמר לו הרבי 'אם הקב"ה נותן יסורים הרי זה בודאי עם כוונה מסוימת, א"כ למה עלי לעשות פעולות כדי להיפטר מהכאב'. שאל הד"ר הרי ניתנה רשות לרופא לרפאות? בתגובה, שאל כ"ק אדמו"ר 'האם הכדורים רק מרגיעים הכאב או גם מרפאים [סיבת הכאב]? ואמר ד"ר זעליגסאן בעיקר מרגיע אבל עי"ז גם מגיעה רפואה. שוב שאל כ"ק אדמו"ר 'אחרי לקיחתם, מתי מתחיל הכדור להשפיע'? וענה הרופא: חצי שעה. ואמר כ"ק אדמו"ר 'זה נוגע לי לדעת כמה זמן לקחת לפני התפלה'.

לכאורה יש בדברי כ"ק אדמו"ר חידוש להגביל הרשות שיש לרופא לרפאות, ויובן זה בהקדים שיטות הראשונים והפוסקים בהיתר לדרוש ברופאים.

איתא בגמרא (ב"ק פה, א) 'ורפא ירפא' – מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות. מימרא זו צריכה ביאור, מדוע יש צורך ל'רשות' על ענין הרפואה? מה היה הצד לומר שאין לרופא לרפאות? רש"י (שם) מבאר 'ולא אמרינן: רחמנא מחי ואיהו מסי'. היינו, דאילולי רשות התורה הייתי אומר שיש במעשה הרופא והרפואה סתירה לגזירת הקב"ה. כעין זה הוא בתוס' וברשב"א שם דהו"א דוקא חולי הבאה בידי אדם מותר לרפאות ולא חולי הבאה בידי שמים מכיון שנראה כסותר גזירת המלך, וקמ"ל [כפל הלשון 'ורפא ירפא'] דשרי'.

הרמב"ן בפירושו על התורה (ויקרא כו, יא) מאריך (בהסברת ההו"א) שיש בדרכי הרפואה כסותר גזירת המלך, וז"ל: בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טו כו) כי אני ה' רופאך הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך וזו היא כוונתם באמרם "ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות", לא אמרו שנתנה רשות לחולה לרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפאות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואותו, לא מפני חשש

שזא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר, שכבר נהגו. ועל כן האנשים הנצים שהיכו זה את זה באבן או באגרופ יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים. אבל ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברפואות".

ובכל אופן הגמרא קובע דאין כאן סתירה לגזירת המלך וניתנה רשות לרופא לרפאות, והביאור בזה מובן עפ"מ"ש הט"ז (בשו"ע יו"ד של"ו סק"א): נראה דהכי הוא כוונת הענין זה דרפואה האמיתית היא ע"פ בקשת רחמים דמשמייא יש לו רפואה כמ"ש מחצתי ואני ארפא, אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צריך לעשות רפואה על פי טבע העולם, והוא יתברך הסכים על זה ונתן הרפואה ע"י טבע הרפואות, וזהו נתינת רשות של הקדוש ב"ה וכיון שכבר בא האדם לידי כך יש חיוב על הרופא לעשות רפואתו ... דגם התורה הסכימה על זה שיהא רפואה ע"פ הטבע כי ירדה תורה לסוף דעת האדם שלא יהיה זכאי כל כך שתבא רפואתו ע"י נס מן השמים, וע"כ אין שייך לומר דהאי קרא דרפא ירפא קמ"ל מצוה, דאלו האדם זכאי אינו צריך לכך, ואדרבה היה צריך דוקא רפואה ע"י שמים, אלא דלפי דרכו של אדם רשות הוא לו, וע"כ הוה האידנא חיוב בדבר ומצוה היא כיון דלפי מעשה האדם חיותו תלוי בכך, כן נ"ל נכון.

[ולהעיר מתוכן הפנימי בזה ע"פ המובא בקובץ יגדיל תורה (גליון לו סימן קמה) בשם אדה"ז: רבינו הגדול ז"ל הכריע בזמן הבית שהי' חיי ישראל בחיי אלקי' ולא הי' מקבלים חיות לגופם כ"א ע"י נפה"א לבדה ולכן א"צ לעסוק ברפואות, שאם משלים רמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת כתיקונם שבזה נשלמו תרי"ג אברי נפה"א אזי ממילא גם רמ"ח אברי גופו ושס"ה גידי' הם בשלימות ותיקון בריאו' בלי שום מחוש וחולי כלל אך בזמן הגלות שגרמו במעשיהם סוד גלות השכינה.... ויעיל לו רפואה וצריך לעסוק ברפואות].

הט"ז סיים את דבריו כנ"ל 'האידנא חיוב בדבר ומצוה היא כיון דלפי מעשה האדם חיותו תלוי בכך', זאת אומרת שלאחרי שניתנה רשות – נעשית ממילא גם חיוב, וכמ"ש הרשב"א (שו"ת ח"א סימן תיג) ובטור (יור"ד סימן שלו): ניתנה רשות לרופא לרפאות ... ומצוה היא ובכלל פיקוח נפש הוא".

וכן פסק הרמב"ם בפיה"מ (נדריים פ"ד ה"ד) 'חייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל', ולדעתו הרי זה מיוסד על דרשת הגמ' על הפסוק (דברים כב, ב) 'והשבותו לו' – לרבות אבדת גופו.

והקשו האחרונים, השתא דילפינן מ"והשבותו לו" שהוא חיוב, למה לי הלימוד ד'ורפא ירפא' להורות שניתנה רשות – דפשיטא שניתנה רשות, שהרי הקב"ה לא יצווה על דבר שלא ניתנה רשות לעשותו?

כ"ק אדמו"ר בש"פ משפטים תשט"ז (תורת מנחם ע' 100) תירץ קושיא זו ואמר: באמת קושיא זו מעיקרא ליתא, כי, לולי הלימוד ד"ורפא ירפא", "ניתן רשות לרופא לרפאות", לא הי' אפשר ללמוד מ"והשבותו לו" החיוב דרפואה, שהרי אלמלא ניתנה רשות לרופא לרפאות לא הי' כלל מציאות של לימוד חכמת הרפואה, וכיון שאינו יודע חכמת הרפואה, הרי אי אפשר להטיל עליו החיוב ד"והשבותו לו". ורק לאחר ש"ניתן רשות לרופא לרפאות", שאז ישנה מציאות שאדם ילמד חכמת הרפואה מצד סיבות שונות, אזי ילפינן מ"והשבותו לו" לרבות אבידת גופו, שחל עליו חיוב לרפאותו.

מכל הנ"ל נשתלשל ההלכה בפועל (שו"ע או"ח סי' שכח מגן אברהם סק"ו): אם לא רצה החולה לקבל התרופה, כופין אותו.

אלא שאחרי כלות הכל, בא סיפור הנ"ל ומחדש לנו שיש לחלק בין שני אופני רפואה, רפואה שמתקן סיבת הכאב, ורפואה שמונע מהאדם להרגיש את הכאב.

ולכאורה יש לעיין, ממה נפשך אם יש מקום להתנהג כהה"א של הגמ' שיש בדרכי הרפואה כסותר גזירת המלך אז אין רשות להשתמש באיזה ענין של רפואה גם אם הוא לתקן סיבת המחלה, ולאידך היות שלמסקנא ולהלכה יש רשות וחיוב לרופא לרפאות, א"כ מהו הסברא לומר רק רפואה של תיקון ולא רפואה של מניעת כאב?

אולי יש לומר שהביאור בזה תלוי בהמבואר לעיל בדברי הרמב"ן (וביאור של אדה"ז) שכאשר יש גילוי אלקות בשלימות אין צורך להתעסק ברפואות, דהרפואה יבוא ע"י קיום תומ"צ וכמ"ש והסירותי מחלה מקרבך, והיינו שהרפואה יגיע באופן ישר מהקב"ה. ורק בזמן הגלות מחמת העלם והסתר השכינה יש 'רשות' לדרוש ברופאים, והתורה עצמה התירה זאת ובמילא יש חיוב כמשנת"ל שירדה התורה לסוף דעתו ומצבו של בני ישראל שיהיו בגלות ובזמן של העלם והסתר.

נמצא איפה שהתעסקות בדרכי הרפואה הוא ירידה והעלם והסתר על אלקות, ורק שניתנה רשות ע"ז. הנה עד"ז מצינו בנוגע ההתעסקות בדרכי הפרנסה, דהגם שכל השפעת מזון ומחי' בא מהקב"ה, ובזמן של גילוי אלקות ירד המן מן השמים ואיש תחת גפנו ותאנתו, מ"מ יש היתר וגם חיוב להתעסק בפרנסה ובאופן של 'וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה'. ומ"מ בהתעסקות בדרכי הטבע בעשיית פרנסה יש דרך ישר ויש דרך של עקלתון ותחבולות, ומבואר בחסידות שהגם שיש צורך להתעסק בדרכי הפרנסה, מ"מ, ריבוי השיקוע בזה, ההתחכמות והתחבולות אינה רצויה כלל, וכדלקמן.

וכל זה מבואר בסה"מ עת"ר (ע' קג בהוצאה החדשה) "אם הי' גבוה במעלה ומדריגה, לא היה צריך כלל לעסוק בעסק גשמי, וכמו הלחם מן השמים שניתן

לישראל, שלא היה עבודה ויגיעה בו... והוא לפי מדריגתו אינו יכול לקבל חיות כזה, כ"א דוקא חיות הבאה בהגשמה ע"י אמצעות העסק הגשמי כו'... ועוד זאת, שע"י ההתחכמות והתחבולות ה"ה מעלים ומסתיר על השפע האלקית, שאינה נמשכת בבחינת יושר... מפני שבתחבולותיו הוא מעקם את השפע האלקית כו'. והענין הוא, דהנה האלקים עשה את האדם ישר, היינו לילך בדרך היושר בכל פרט..".

ואולי יש לומר שגם ברפואה יש מקום לחלק בין כללות העסק ברפואות על מנת לתקן סיבת המחלה בדרך הטבע, לתרופות וכדורים למיניהם שאינם מתקנים המחלה, אדרבה, הפעולה של כדורים אלו הוא להרדים את חלקי הגוף - נגד טבע הגוף - כדי שהאדם לא ירגיש בהכאב, או לפעמים יש בהכדורים כדי לבלבל חושי המוח - נגד טבע המוח - כדי שלא יתפוס המוח הכאבים המגיעים אליה משאר חלקי הגוף וכיו"ב. ויש מקום לומר שרפואות כעין אלו הרי הם בדוגמת ריבוי ההתחכמות ותחבולות בעסק הפרנסה, מכיון שגם רפואות כאלו אינו בגדר התעסקות בדרך הישר של הטבע כ"א בדרך עקלתון.

ומבואר במאמר הנ"ל ובכ"מ שהמתעסק בדרך של תחבולות הרי הוא מעלים ומסתיר על השפעה האלוקית המגיע מהקב"ה (בדרך ישר), וא"כ אולי זהו הסיבה שרבינו הי' זהיר בסיפור הנ"ל לקחת כדורים כאלו שענינם הי' רק להרגיע הכאבים, ויש מקום לומר שלא נכלל 'הרגעת הכאבים' - שלא ע"י תיקון הסיבה כ"א ע"י בלבול החושים - בההיתר של רשות לרופא לרפאות. ורק אחרי שהדוקטור הודיע שע"י הרגעת הכאבים מגיע גם תיקון המחלה, ובפרט שמהמשך הדיבורים משמע שהי' (עכ"פ) חשש שהכאבים יבלבלו כוונת התפלה, אז יש מקום לקחת גם כדורים אלו.

בסגנון אחר, מכיון שכל ההתעסקות בדרכי הטבע של רפואה אינו אלא חידוש מחמת העלם והסתר השכינה, ובעצם מגיע כל הרפואה מהקב"ה בעצמו ורק דניתנה רשות ובמילא חיוב להתעסק דרך הרופא והרפואות, במילא, אין לך אלא חידושו, לתקן ולרפאות חלקי הגוף שניזוקו ואינם מתפקדים כראוי, אבל סתם לקחת רפואות שאינם מתקנים המחלה כלל ורק מרגיעים הכאב הרי זה (קרוב ל)השקעה בדרכי הטבע יותר מדאי, ורק כאשר הכאבים מבלבלים התפלה וכו' או שע"י ביטול הכאב ממהירים גם רפואות ותיקון המחלה אז יש מקום לזה.

כל זה כתבתי בדרך אפשר לבד, ולהעיר את לב המעיין.



הערה בפשי"מ

הרב דוד ליב שי' חייקין
א' מאני"ש

זבח לאלקים יחרם (משפטים, שמות כב, יט)

רש"י:

יחרם – יומת. ולמה נאמר יחרם, והלא כבר נאמרה בו מיתה במ"א והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא וגו' (דברים יז, ה)? אלא לפי שלא פירש על איזו עבודה חייב מיתה, שלא תאמר כל עבודות במיתה, בא ופירש לך כאן זבח לאלהים, לומר לך מה זביחה עבודה הנעשית בפנים לשמים אף אני מרבה המקטיר והמנסך שהם עבודות פנים, וחייבין עליהם לכל עבודת כוכבים בין שדרכה לעבדה בכך בין שאין דרכה לעבדה בכך, אבל שאר עבודות כגון המכבד והמרבץ והמגפף והמנשק אינו במיתה אלא באזהרה.

ויש לדייק בזה כמה דיוקים:

א. רש"י מבאר כאן ב' ענינים, 1. הפירוש בתיבת יחרם – יומת, 2. ושאלה כללית על הפסוק – והלא כבר נאמרה וכו', ולפי דרכו של רש"י לתת לכל ענין צריך דיבור בפנ"ע, צריך להבין למה כלל ב' הענינים בדיבור אחד?

ב. השאלה הכללית הוא מפסוק בחומש דברים שהבן חמש עדיין לא למד ועדיין לא הוקשה לו, וא"כ הו"ל לרש"י לחכות להביא ביאור זה בחומש דברים? ובפרט שלכאור' אין הביאור של רש"י מוסיף בהבנת הפסוק זבח וגו' כאן אלא מלמדנו הבנה בהפסוק והוצאת גו' שבחומש דברים, והו"ל לרש"י להביא ביאור זה רק בחומש דברים?

ג. עוד יש לדייק, למה העתיק רש"י בדיבורו רק תיבת יחרם ולא תיבות זבח לאלקים, והרי בהמשך הרש"י מביא תיבות אלו ומהם הוא הלימוד, ובדברי רש"י: "בא ופירוש לך כאן זבח לאלקים" ... לומר לך מה זביחה חייב מיתה, שלא תאמר וכו' וא"כ למה לא העתיק גם תיבות אלו בהדיבור?

ויש לומר, שכוונת רש"י כאן בביאור הפסוק של חומש דברים הוא, להביא סימוכין לפירושו שיחרם הינו יומת, ומבאר זה בהקדים שאלה כללית עה"פ כאן: למה נא' יחרם והלא כבר נא' והוצאת וגו', היינו, מה לומדים מפסוק יחרם שאין ללמוד מהפסוק והוצאת את האיש ההוא וגו', ואם ללמדנו חיוב מיתה לעובד ע"ז, ה"ז מפורש בהפסוק שבדברים שנאמרה בו מיתה, ומה מלמדנו הפסוק "יחרם" שאינו נלמד מהפס' והוצאת שבחומש דברים?

וממשיך רש"י: "אלא" – שעפ"י הפירוש שתיבת יחרם הינו יומת, יובן למה נאמר פסוק זה, ויובן הלימוד כי מהפסוק יחרם דווקא נתוסף לימוד שאינו נלמד מהפסוק והוצאת את האיש ההוא גו' בחומש דברים – וממשיך: "לפי שלא פירש [שם בחומש דברים] על איזו עבודה חייב מיתה, שלא תאמר כל עבודת במיתה, בא ופירש לך כאן [בפר' משפטים] זבח לאלקים, לומר לך מה זביחה – עבודה הנעשית בפנים אף אני מרבה כו'". היינו, שאם נפרש שיחרם היינו יומת, נלמוד שהחיוב מיתה לע"ז אינו לכל אופן של ע"ז, רק בדומה לעניין המיוחד שנתפרש כאן – זבח, שהוא עבודה הנעשית בפנים, ומזה למדים שהחיוב מיתה לע"ז הוא רק לעבודה הנעשית בפנים כמו מקטיר ומנסך ולא לשאר עבודות.

ועפ"ז מבוארים הדיוקים למה 1. כלל ב' עניינים בדיבור אחד, כי המשך הרש"י אינו עניין לעצמו, אלא סימוכין לפירושו כאן על תיבת יחרם – יומת. 2. וגם אם אין מתוסף ביאור בהפסוק כאן, אלא שלא לבאר הפסוק שלנו הביא רש"י הפסוק והוצאת את האיש וגו', רק להביא סימוכין לפירוש הפסוק כאן – שיחרם הוא יומת. 3. ולכן גם לא העתיק תיבות "זבח לאלקים" בדיבור, כי אין עיקר כוונת לבאר ענין זבח לאלקים, אלא כוונתו הוא להביא סימוכין לפירושו בתיבת יחרם, ואתי שפיר.



בענין המופת דהפיכת מטה לתנין

הת' רפאל מנחם נחום שי' וגנר
תלמיד בישיבה

א.

שקו"ט בפירש"י תנין

כתיב: "כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין", ובפסוק שלאח"ז ממשיך, "ויבא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה', וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין". ופירש"י בפסוק י' (בד"ה לתנין) "נחש", כי שם תנין ביבשה הוא נחש, ובמים הוא דג, היינו דלפי פירושו כוונת הפסוק בתנין הוא נחש².

ולכאור' יש להקשות מדוע מפרש רש"י זאת רק בפסוק י', ולא בפסוק הקודם בציווי ה'. (בכמה מדפוסים החדשים הדפיסו ד"ה לתנין בפסוק ט', אבל ברובם ככולם של הדפוסים הנפוצים – ישנים וחדשים, כולל בתורה תמימה, ובלקו"ש³ כשמציין לפירש"י הנ"ל מובא ד"ה הנ"ל בפסוק י'. וכפי הנראה הדפוסים הנ"ל עשו את השינוי על דעת עצמם בגלל התמיהה המובאת לעיל).

והנה בהערות התמימים ואנ"ש⁴ (מוסקבא) תירץ הרב א.ז. גורליק, לפי המבואר לעיל שהפי' דתנין הוא דג בים, או נחש ביבשה, זהו החילוק בין פסוק ט' לפסוק י', שבפסוק ט' גם למשה ואהרן עצמם, לא הי' ידוע וברור האם הכוונה לדג או נחש. וזהו שהציווי למשה ואהרן הי' "כי ידבר אליכם פרעה תנו לכם מופת, ואמרת גו", היינו שהמופת צריך לבוא דוקא כתגובה על אמירת פרעה, והיות שאי אפשר לצפות מראש היכן (יפגשו עם פרעה והיכן) יאמר זאת להם – אם בהיכלו פנימה או על שפת הנילוס. משא"כ בפסוק י' כשהי' המופת בפועל בהיכלו פנימה, כתוב רש"י שזהו נחש, מפני – שתנין ביבשה הוא נחש.

א"כ יוצא שמציאות של תנין היתה נקבעת לפי המקום שבו המופת מתרחש, היכן שאהרן הי' משליח את מטהו אם ביבשה או במים.

וההסברה בזה: היות שעיקר הכוונה היא להראות לפרעה מופת דהפיכת המטה לתנין, א"כ לא עביד קוב"ה ניסא למגנא שיהי' נחש במים ודג ביבשה.

(1) שמות ז, ט-י.

(2) שפתי חכמים, ופי' הרד"ק.

(3) חכ"ו וארא, שיחה ב'. חל"א שם, שיחה ג'.

(4) גליון ה', ע' 75, אות ד'.

והעיר מבעל הטורים (עה"פ) שמדייק מהמילים יהי לתנין, ולא אמר ויהי לתנין, שמשמ"ה הי' צריך לאמרם אחר השלכת המטה "כדי שישמע פרעה שעל פי דיבורך יחזור לתנין", היינו שהקריאה בשם "תנין" פעלה את הפיכת המטה לתנין.

היות שכאמור לעיל, שם התנין ביבשה הוא נחש, ובמים הוא דג, א"כ אם האמירה "יהי לתנין" – שמו אשר יקראו לו בלה"ק שהוא חיותו וקיומו – תהי' כשהמטה יהי' ביבשה יהפך לנחש, ואם יהי' בים יהפך לדג.

והוסיף עוד דיוק משינוי הלשון בפסוק ט' ובפסוק י', דבציווי בפסוק ט' כתיב "והשלך לפני פרעה" (בלבד), ואילו בפועל בפסוק י' נאמר "וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו", וע"פ ה"ל הציווי דהשלכת המטה נאמר באופן כולל, ויכול להתקיים בכמה אופנים, כולל גם באופן שהיו פוגשים את פרעה כשהוא יוצא (לבדו) המימה, כמו שהי' בחלק מהמכות ע"פ ציווי מפורש.

אלא שמזה שכתוב שהמופת הי' "לפני פרעה ולפני עבדיו", משמע בפשטות שבפועל באו משה ואהרן אל פרעה להיכל פנימה כשהוא במחיצת עבדיו, ושם היתה (אמירת פרעה ו)השלכת המטה, ולכן המטה נהפך לנחש. ועפ"ז ימתק מה שרש"י מסביר שתנין הוא נחש דוקא בפסוק י', היכן שמוזכר שהשלך את המטה לפני פרעה ולפני עבדיו⁶.

ויש להוסיף על דבריו⁷, שכוונת תירוצו הוא, שהחילוק בין פסוק ט' לפסוק י' הוא, שבפסוק ט' הבן חמש למקרא אינו יודע המקום שמשוה ואהרן יפגשו עם פרעה, ולכן הפי' דתנין אפשר להיות בכמה אופנים⁸, ואמנם כיון שבפועל באו משה

5) אהרן – תלוי בהגירסא הנכונה "אחר שהשליך אותו" או "אחר שתשליך אותו".

6) וכ"כ בהערות התמימים ואנ"ש (כפר חב"ד) בגליון קצ"ו ע' 75.

7) ע"ד מש"כ בפרקי אבות (ו, ו), "התורה נקנית בארבעים ושמונה דרכים, וכו' שומע ומוסיף".

8) ויש להקשות, מנין שהבן חמש למקרא יודע שפירוש דתנין הוא דג או נחש, ולכן בפסוק ט' אינו מתמיה הפי' דתנין, לפי שבפסוק ט' הוא הציווי (בכח), ואינו מכריח איפה הי' המאורע בהיכלו או על שפת היאור, וא"כ בפועל בפסוק י' כשהי' המאורע בהיכל פנימה, מדוע מפרש רש"י שתנין הוא נחש, לכאור' הבן חמש למקרא יודע זאת מעצמו, ואם אינו יודע זאת איך הבין פסוק ט' בכלל?!

ואוי"ל הביאור בזה, לפי שהבן חמש למקרא יודע מש"כ בבראשית א, כה. "ויברא אלקים את התנינים הגדולים", ופי' רש"י "דגים גדולים קטנים, כמשמעות פשטות לשון הכתוב "התנינים הגדולים" (וגם ב', הערה 18). "אבל ישנם גם תנינים קטנים, כמשמעות פשטות לשון הכתוב "התנינים הגדולים" (וגם להפי' "הוא לויתן" מוכרח לומר ש"תנינים" הוא שם כללי לכמה מיני דגים – לא רק ללויתן – כי לויתן ישנו עכשיו רק אחד, וממש"כ (תהלים קמח, ז). "הללו גו' תנינים" (לשון רבים) מוכרח שגם עכשיו ישנם כמה תנינים)".

דהיינו שיש כמה מיני תנינים בים, וכתוב בהערה 23, "בבר' (פ"ז, ד). "זה בהמות ולויתן", אבל בדרך הפשט א"א לפרש ש"התנינים הגדולים" (לשון רבים) קאי גם על בהמות", כי הכתוב "ויברא גו' את התנינים" בא בהמשך לדלעיל מיני – "ישרצו המים". ויש לומר שזהו גם כוונת רש"י במ"ש "דגים גדולים שבים" – דלכאור', "שבים" מיותר – לשלול את פי' המדרש (בהדגישו שהכתוב מדבר ע"ד שבים)".

ואהרן אל פרעה להיכל פנימה (ביבשה), לכן בא רש"י ללמדנו, שתנין ביבשה הוא נחש⁹.

ואמנם, דבריו תמוהים ביותר, שהרי מנין לו שהבן חמש למקרא יודע שיש אפשריות שמשה ידבר אל פרעה על שפת היאור, והרי הפעם הראשונה שדיבר משה לפרעה על שפת היאור, הוא כשהתרה פרעה על מכת דם¹⁰ "לך אל פרעה בבקר הנה יצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאור", שזה הי' ציווי מיוחד שילך לשפת היאור, לשלול שהציוויים שלפנ"ז הוא שילך לפרעה סתם, כפי שהוא בהיכל מלכותו (ביבשה).

וכ"כ בהערות התמימים ואנ"ש¹¹ (כפר חב"ד) שהק' על ביאור הנ"ל, דודאי גם בציווי ה' בפסוק ט' להשליך המטה לפני פרעה, ע"פ פשוטו של מקרא הציווי הי' שישליכהו לפניו ביבשה מקום המצאתו של פרעה.

וכתוב, שבנוגע לשאלתו מדוע רש"י לא פירש זאת בפסוק הקודם, תירץ, שבאמת רש"י כתב זאת בפסוק ט', וטעות הדפוס הוא שהמדפיס נשתרבב להביא לדפוס האות י' לפני ד"ה לתנין, משום שטעה וראה את המילה לתנין בפסוק י"ב¹², ונמשך הדבר כן גם אצל שאר המדפיסים שבאו אחריו. והביא רא' לזה, שבפירושו רש"י "רא"ם" מעתיק הד"ה דרש"י על המילה "לתנין – נחש" (ומסביר רש"י כפי' השפתי חכמים) בסוף פסוק ט' כנ"ל.

ומהנ"ל י"ל שהבן חמש למקרא יודע שיש כמה מיני תנינים, וגם מזה שרש"י שולל מין תנין ביבשה בהדגישו "דגים גדולים שבים", הבן חמש למקרא יודע שיש מין אחר דתנין, אבל אינו יודע מהו התנין ביבשה, ולכן בפסוק י' כשבפועל באו משה ואהרן להיכל פנימה, מתמיה הבן חמש למקרא מהו ה"תנין" ביבשה, ולכן מפרש רש"י שתנין הוא "נחש".

(9) וא"א לומר, לפי שהחילוק בין פסוק ט' ופסוק י' הוא, שבפסוק ט' הוא הציווי להקב"ה, ובפסוק י' נעשה בפועל, ולכן מפרש רש"י תנין היא נחש בפסוק י' דוקא, לפי שמצינו בנוגע למכת ערוב (ח, יו). "כי אם אינך משלח את עמי הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערב" וגו', ובפסוק כ' ממשך, "ויעש ה' כן ויבא ערב כבד" וגו', ופירש"י בפסוק יז (ד"ה את הערוב) "כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא, והיו משחיתים בהם. וכו'", עיי"ש. דהיינו שרש"י מפרש מהו הערוב בהציווי (בהזדמנות הראשונה), וכן בנוגע למכת שחין רש"י מפרשו בהזדמנות הראשונה ולא כשנעשה בפועל. עיי"ש.

(10) שמות ז, טו.

(11) גליון ר' ע' 62.

(12) כי בכתב ידו של רש"י (וכן בהמעתיקים שבאו אחריו בדורות הראשונים) נכתב רק הד"ה ופירושו, ובהוצאות החדשים הוסיפו גם מ"מ לאיזה פסוק רש"י בא לפרש.

ב.

הגדרת "אותו הענין"

וילה"ק תחילה, בנוגע להגורמים שמנעו את יעקב לשלוח את בנימין עם אחיו ברדתם מצרימה לשבור בר – מצינו ארבעה פסוקים:

(א) "זאת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב את אחיו, כי אמר פן יקראנו אסון"¹³.

(ב) "ויאמר לא ירד בני עמכם, כי אחיו מת והוא לבדו נשאר וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה"¹⁴.

(ג) "ונאמר אל אדוני לא נוכל הנער לעזוב את אביו, ועזב את אביו ומת"¹⁵.

(ד) "ולקחתם גם את זה מעם פני וקרהו אסון"¹⁶.

רש"י מפרש על פסוק הראשון, "פן יקראנו אסון. ובבית לא יקראנו אסון? – אמר רבי אלעזר בן יעקב, מכאן שהשטן מקטרט בשעת הסכנה". אבל בפסוק השני אין רש"י מתייחס לחשש האסון. בפסוק השלישי פירש"י, "ועזב את אביו ומת – אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך, שהרי אמו בדרך מתה". ובפסוק הרביעי אומר רש"י, וקרהו אסון – שהשטן מקטרט בשעת הסכנה". והחילוק ביניהם הוא, שבפסוקים הראשון, שני, ורביעי, מדובר אודות המורא של יעקב לשלוח בנימין, ואילו בפסוק השלישי מדובר אודות המורא של השבטים.

והקשה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש¹⁷, שמנין לרש"י לחלק בין המורא של השבטים שהוא מפני ש"אמו בדרך מתה", והמורא של יעקב שהוא מפני ש"השטן מקטרט בשעת הסכנה". וכתוב בהערה 23, "אין לומר שהכוונה ב"שעת הסכנה" דפירש"י במקץ¹⁸ הוא ג"כ ש"אמו בדרך מתה", כי אין דרך רש"י לסמוך על מה שיפרש לקמן (בפ' ויגש)".

על הפסוק¹⁹: "ואלה הבגדים אשר יעשו, חושן ואפוד ומעיל וכתונת תשבץ מצנפת ואבנט", הק' ע"ז כ"ק אדמו"ר בלקו"ש²⁰, למה אינה מונה שאר הבגדים דציץ ומכנסיים. וכתוב בהערה 17, "בנוגע המכנסיים אינה קושיא (גמורה)

(13) מקץ מב, ד.

(14) מקץ מב, לח.

(15) ויגש מד, כב.

(16) ויגש שם, כט.

(17) ח"ה מקץ ג, אות ג.

(18) מב, ד. (ובויגש מד, כט).

(19) תצוה כח, ד.

(20) חכ"ו תצוה א, ס"ג.

בפשש"מ, כי כמה ענינים בפשש"מ שאין רש"י מתרץ בתחלת הענין, כי סומך הוא שיפרשנו בהמשך וסיום הענין".

וכאשר לומדים המשך הפרשה ע"ד המכנסיים²¹ – מובן הטעם שלא נמנו המכנסיים בתחילה, כי הם אינם מ"אלה הבגדים אשר יעשו" – שהם "לכבוד ולתפארת"²², כ"א אך "לכסות בשר ערוה"²³. ולכאו' יש להקשות איך מתאים זה עפמש"כ לעיל, שאין דרכו של רש"י לסמוך על מה שיפרש לקמן?²⁴

ויש לתרץ זה עפמש"כ בלקו"ש²⁵, שרש"י מפרש כל מה שחסר בהבנת פשש"מ, ואם יש שאלה בפשש"מ ואין רש"י מתעכב ע"ז, מוכח שע"פ פשש"מ אין כאן קושיא, או שרש"י כבר הסביר זאת בפירש"י שלפנ"ז.

ובהערה 3 מוסיף: "או שהענין מבואר (ומתורץ) בהמשך הכתובים (ופירושי רש"י) באותו ענין", דהיינו שאין דרכו של רש"י לסמוך עמש"כ לקמן בענין אחר, אמנם, דרכו של רש"י היא, לסמוך על מה שיפרש בהמשך וסיום של אותו הענין.

וע"פ הנ"ל מובן, שהחילוק בין השיחה בפרשת מקץ והשיחה בפרשת תצוה הוא, שבפרשת מקץ לומדים, שרש"י אינו סומך בפרשת מקץ על מה שיכתוב בפרשת ויגש, שהם שני סדרות שונות; ואילו בפרשת תצוה לומדים, שדרכו של רש"י לסמוך על מה שיכתוב בהמשך דפרשת תצוה שהוא סדרה אחד²⁶.

והנה, בנוגע להענין דפעולת עבודתו דאהרן בשמיני למילואים, מבואר בהשיחה (שם), שזהו כמו שפירש"י (בפרשת שמיני²⁷) ש"קרבנותיו ועבודתו" פעל הענין "שתשרה שכינה בכם", נמצא שעבודתו של אהרן זה, הוא לא רק סתם עבודה שבמשכן, אלא ע"י נפעל שלימות המציאות דהמשכן – ("ושכנתי בתוכם"²⁸). וכתב בהערה 56 ט, כג בסופו. וראה פירש"י שם ד'. – ואף שעדיין לא למד התלמיד פ' שמיני – כבר דובר כמ"פ (וראה לעיל הערה 3) שאין רש"י צריך לבאר ולפרש שדבר הקשה בכתוב באם מובן הענין מהמשך הכתובים באותו הענין, והרי סיום הענין דשמיני למילואים ה"ה בפ' שמיני".

(21) שם, מב.

(22) שם, ד.

(23) שם, מב.

(24) ואע"פ שבנדו"ד אין זה קושיא גמורה, לפי שהבנת הקושיא אינו מפירש"י בפסוק מב, אלא מלשון הפסוק עצמו, אמנם מלשון ההערה מובן שכמה ענינים אין רש"י מפרש בהתחלת הענין, כי סומך שיפרשנו בהמשך וסיום הענין, שמזה מובן שרש"י כן סומך על מה שיפרש לקמן.

(25) שם פקודי ג, אות א.

(26) ואע"פ שיש כמה פרשיות בין פסוק ד' לפסוק מב (כמה מהם פתוחות וכמה מהם סתומות) מ"מ חושבים זאת לענין אחד, וי"ל שההגדרה של "אותו הענין" הוא שיהיו בסדרה אחד.

(27) ומציין בהשיחה בהערה 56 הובא בהפנים.

(28) תרומה כה, ח.

ולכאור' הנ"ל תמוה ביותר, שהרי מהנ"ל מובן שההגדרה ד'אותו הענין', אינו אלא בסדרה אחת, אלא גם בשני ספרים שונים, שהתחלת הענין הוא בפ' פקודי, וסיום הענין הוא בפרשת שמיני בחומש ויקרא? ובהשיחה דפרשת מקץ מובן, שבו מדובר אודת הסיפור דיוסף עם אחיו, דפרשת מקץ ופרשת ויגש, ששניהם הם בספר בראשית, הם שני ענינים שונים?

ואוי"ל, שהחילוק בין הסיפור דפרשת מקץ ופרשת פקודי, דבפרשת מקץ מדובר אודות הסיפור דיעקב עם בניו, ואמנם בפרשת ויגש מדובר אודות העמדת השבטים לפני יוסף, וי"ל שמפני זה הם שני ענינים שונים.

אולם, בפרשת פקודי מתחיל עם הענין, דסיום הקמת המשכן והתחלת הענין דחנוכת המשכן ושמונה ימי המילואים, ואע"פ שהתורה מפסיק בענין זה לכמה פרשיות, אעפ"כ בפרשת שמיני ממשיך ומסיים הענין דשמונה ימי המילואים, וזהו הפי' ד'אותו הענין'²⁹. ונמצא, שהגדרת "אותו הענין", אינו צריך שיהי' בסדרה אחד, אלא צריך שיהי' מתעסק בענין אחד ובסיפור אחד, למרות שאפשר שיהי' אפי' בשני ספרים שונים.

ג.

החילוק בין תנין ונחש

וילה"ק תחילה ביאור החילוק בין תנין לנחש, עפמ"ש בשיחת ש"פ וארא תשמ"ה³⁰: "ויש להוסיף עוד ענין בזה, שהנס ד"ויבלע" הי' לאחרי שחזר ונהפך למטה — בהקדים הביאור בדברי רש"י ש"תנין" פירושו "נחש": לכאורה אינו מובן: "נחש" — מאן דכר שמי', הרי נאמר בכתוב "תנין", [וכפי שכבר למד הבן חמש למקרא בפרשת בראשית אודות "תנינים הגדולים", שהם "דגים גדולים שבים", "לוינתן ובן זוגו", ועכ"פ — ברואים שבים, ולא נחש], ומדוע מפרש רש"י "נחש"?

והביאור בזה — בפשטות — דמכיון שבהמשך הפסוקים נאמר "והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך"³¹, הרי בהכרח לומר, ש"תנין" פירושו נחש³². וכמבואר במפרשי רש"י, ש"שם התנין ביבשה הוא נחש, ובמים הוא דג".

29 ואע"פ שאפשר לחלק בענין זה גופא, אמנם הענין פרטי דהשראת השכינה בהמשכן מתחיל כאן שמות לט, מג. בפירש"י. וממשיך ומסיים בוויקרא ט, ד. כג. בפירש"י. וגם הענין פרטי דשמיני למילואים מתחיל כאן מ, לא. ואילך. וממשיך ומסיים בפ' שמיני ט, א. ואילך.

30 תו"מ התוועדות תשמ"ה ח"ב ע' 1091 אות מא.

31 שמות ז, טו.

32 רבינו בחיי. וביאר הענין בהערות התמימים ואנ"ש (מוסקבא) שם (ע' 72), "ואין לומר שכוונה כאן היא לאות שמשוה הראה לבני ישראל המסופר בפרשת שמות, כי: א) כפי שמבואר בלקו"ש (חכ"ו

אמנם, עדיין אינו מובן: הרי ידוע כללו של רש"י שמתרץ קושיא רק במקום שבו מתעוררת הקושיא. וא"כ, הי' רש"י צריך לפרש זאת בפסוקים שלאח"י? והביאור – שכוונת רש"י בכתבו כאן ש"תנין" פירושו "נחש", הוא כדי להוסיף ביאור ולהמתיק את הטעם לכך שנס הבליעה הי' לאחרי שחזר ונהפך למטה, ולא בהיותו "תנין" – "נחש":

המאורע דהפיכת ה"מטה" ל"נחש" – מצינו גם בפרשת שמות³³ "ויאמר אליו ה' מזה בידך ויאמר מטה השליכהו ארצה וגו' ויהי לנחש". ומפרש רש"י: "רמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל באומרו לא יאמינו לי, ותפש אומנתו של נחש".

ומזה מובן, שנס הבליעה לא הי' יכול להעשות בהיותו "תנין" – דמכיון ש"תנין", "נחש", מסמל ענין בלתי-רצוי (ע"ד נס לרעה), הרי לא מתאים (ואי-אפשר) שנס הבליעה, נס המורה על שליטתם של משה ואהרן על פרעה ומצרים

וארא ב. הערה 38) "כי אף את"ל שלדעת רש"י בפש"מ הוי מטה משה ומטה אהרן ב' מטות נפרדים, הרי פשיטא דהמטה שנוכר בג' מכות הראשונות שהיו ע"י אהרן ולא ע"י משה (ראה רש"י וארא ז, יט.) לא השתמש אהרן במטהו של משה מטעם זה גופא שעצם המכה לא הי' ע"י משה".

גם אם נאמר שמדובר במטה אחד שבו נעשו הן ה"אות" דמשה לבנ"י הן ה"מופת" דאהרן לפרעה ראה המסומן בהמשך הערה הנ"ל, (ומסגנון לשון ההערה משמע שאין הכרעה לכאן או לכאן בפש"מ), מ"מ מוכרחים לומר שהכוונה כאן היא למופת הפיכת המטה לתנין. דהנה בלקו"ש (חל"א וארא ג' עמוד 39) מבואר, שבציווי דלקיחת המטה ביד משה בשעת ההתראה על מכת דם היתה כוונה מיוחדת להזכיר לפרעה על המופת שנעשה זה עתה במטה זה, ועי"ז "לרדותו ביסורין" ולפעול עליו ביתר שאת. וא"כ מובן שהכוונה ב"המטה אשר נהפך לנחש תקח בידך", היא למופת שנעשה לפני פרעה זה עתה".

אמנם מש"כ בתירוצו הב', שע"פ פש"מ אין הכרעה אם הי' ב' מטות או מטה אחד, תמוה ביותר, שהרי יש להביא ראיה שע"פ פש"מ הוי ב' מטות, עפמ"ש בשיחת ש"פ וארא תשל"ד (שיחות קודש תשל"ד ח"א ע' 275) שרש"י סובר כפשוטו (כהכלי יקר והאברבנל) דהיו שני מטות וחולק על האבן עזרא שסובר שהי' מטה אחד, (עיי"ש להסברה בזה).

שכתוב שם (271) "און דעם פי' אבן עזרא, וואס ער איז מפ' אז באמת איז דאס געווען מטה משה, נאר ער האט דאס איבערגעגעבן צו אהרן, און דעריבער איז נקראת על שמו, איז אויך נישט פארשטאנדיק; א) אויב רש"י לערנט אזוי האט ער דאס ערגעץ וואו געדארפט שרייבן, אז משה האט איבערגעגעבן זיין מטה צו אהרן. ב) בפשטות הכתובים איז ניט משמע אזוי, ווארום מ'זעט אז דער פסוק איז כסדר מדגיש "קח את מטך", "וישלך אהרן את מטהו וכו' וכו' (עיי"ש בתחילת השיחה), אז דאס איז געווען מטה אהרן, און אויב ס'איז באמת געווען מטה משה, נאר ער האט דאס איבערגעגעבן צו אהרן, איז פארוואס איז דער פסוק מדגיש כמ"פ אז ס'איז געווען מטה אהרן?

ועד"ז איז דאס וואס דער אבן עזרא איז מחלק, אז בפ' שמות איז דער מטה נהפך לנחש, משא"כ אין פ' וארא איז דער מטה נהפך געווארן לתנין, קען מען ניט זאגן אז רש"י לערנט אזוי, ווארום רש"י טייטשט אפ אז "תנין" מיינט מען "נחש", זעט מען דא, אז לפי פי' רש"י איז תנין און נחש דער זעלבער ענין. ונוסף לזה שטייט אין פסוק אליין "וועגן דער מכה וואס איז נהפך געווארן לתנין – "המטה אשר נהפך לנחש תקח בידך", זעט מען דאך פון פסוק גופא אז נחש און תנין איז דער זעלבער ענין, (און דאס איז טאקע רש"י'ס הכרח צו מפ' זיין אז תנין מיינט מען נחש"). ולכן א"א לומר ע"פ פשוטו של מקרא שהי' רק מטה אחד. ועצ"ע הלשון דהערה 38 "כי אף את"ל שלדעת רש"י בפש"מ הוי מטה אהרן ומטה משה ב' מטות נפרדים". ואכמ"ל בזה.

(תוכן הענין דיצי"מ), יעשה ע"י "נחש" ("תנין"), המסמל דבר בלתי-רצוי שהי' אצל משה.

ועפ"ז יומתק יותר מה שאי-אפשר להחשיב את הבליעה שהיתה יכולה להיות ע"י התנין בתור "נס בתוך נס" – מכיון שלא היתה אפשרות שנס הבליעה יהי' ע"י תנין, מטעם הנ"ל.

ועדיין צריך להבין: מכיון שהמדובר אודות "נחש" (כמובן ממ"ש בהמשך הכתובים "המטה אשר נהפך לנחש", שלכן מפרש רש"י שהכוונה ל"נחש") – א"כ, מדוע נאמר בכתוב "תנין"? ובכן, שאלה זו ישאירו עבור השומעים – שיפללו וימצאו תירוץ לשאלה זו".

וי"ל החילוק בין תנין לנחש הוא, עפמש"כ הרב א.ז. גורליק ובלשונו (שם): "ואולי אפשר לפרש על פי המבואר בלקו"ש³⁴, בנוגע לחילוק שבין ה"מופת" דמטה אהרן, לה"אות" דמטה משה, שבמטה משה הוצרך לפעולה ד"אחוז בונבו" כדי שיחזור להיות מטה, ובמטה אהרן חזר לטבעו בדרך ממילא כשהסתיים הנס, ללא צורך בפעולת אהרן:

"במטה אהרן הי' צורך רק שפרעה יראה מופת³⁵, תוכן (פרטי) דהפיכת מטה לתנין (נחש), ולכן כן הי' גם בהנס לאחרי המופת חזר תיכף לטבעו, מטה. משא"כ במטה דמשה ד"ויהי לנחש" ש"רמז לו שסיפר לשה" על ישראל . . . ותפס אומנתו של נחש³⁶", היינו שהי' רמז ותוכן בזה שנהפך לנחש דוקא, לכן כן הי' גם אופן הנס – שנשתנה טבעו ל(מהות) נחש, והוצרך אח"כ לציווי ופעולה "אחז בונבו וילך ידו יחזק בו ויהי למטה בכפו".

ועל יסוד זה אוי"ל, שהשם "תנין" מורה על המציאות (החיצונית) בלבד, היינו הצורה וההתנהגות; ואילו השם "נחש" מורה על הטבע ומהות (הפנימיות) – ע"ד הפעם הראשונה שמוזכר נחש בתורה³⁷, "והנחש הי' ערום וגו"³⁸. וזוהי גם הסיבה

(34) חכ"ו וארא ב. הערה 28.

(35) אבל לא הי' ע"פ פש"מ, משא"כ ע"ד המדרש וכו'.

(36) פירש"י שמות ד, ג.

(37) בראשית ג, א.

(38) ולהעיר שגם בפסוק "וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם..." (במדבר כא, ו) מפרש רש"י: "יבא נחש שלקה על הוצאת דבה ויפרע ממוצאי דבה וכו' היינו, היות שגם שם היתה כוונה מיוחדת בשליחות נחש דוקא, לכן נק' שם בשם נחש. ואילו בפסוק "חמת תנינים יינם" (דברים לב, ג.) מפרש רש"י: "תרגומו... כמרירות נחשים כוס משתה פורענותם" היינו שהדימוי שם הוא לא לטבע ומהות הנחש, אלא רק לתופעות מסויימים הקיימים אצל הנחש, ולכן נק' שם בשם תנין ועצ"ע.

ש"תנין" הוא שם משותף ל"דג גדול" "לויתן" ו"נחש"³⁹. שהדגים הגדולים שווים במראיתם לנחש⁴⁰.

ועפ"י הנ"ל, אפשר לבאר מדוע כאן בסיפור המופת דאהרן, מכונה הנחש לתנין, ואילו בציווי ההתראה על מכת דם, אמר: והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך. כשהתורה מספרת לנו על התרחשות המאורעות הרי שנכתב המציאות לאמיתתה שהמטה נהפך לתנין ולא לנחש, כמבואר לעיל. אמנם בהציווי דלקחת המטה בידו בשעת ההתראה על מכת דם, הרי היתה כוונה מיוחדת להזכיר על המופת שנעשה זה עתה במטה זה, ולפעול ע"י זה על פרעה ביתר שאת⁴¹. וכוונה זו מרומזת במילים "והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך" שהרי בעיני פרעה המטה נהפך לנחש ממש עם כל עניניו, כפשוטו".

ולכאור' יש להקשות על דבריו, ממש"כ בכלי יקר⁴²: "כי התנין הוא נחש גדול מסוכן ביותר", דהיינו שהחילוק בין תנין לנחש הוא לא רק על המציאות החיצונית כמש"נ לעיל, אלא גם שתנין הוא מין נחש מסוכן ביותר, דהיינו שהטבע והמהות דהתנין הוא משונה מהנחש, וא"כ צ"ל בהתראת מכת דם, מדוע משנה התורה ללשון נחש שהוא גרוע מתנין, דתנין הוא גדול ומסוכן יותר מהנחש!?

וממ"ש בתחילת דבריו⁴³ מובן השינוי, שזה שרש"י כותב תנין – נחש סתם, ולא "מין נחש", מוכח שרש"י חולק על הכלי יקר, וסובר שע"פ פשש"מ נחש ותנין היינו הך. אבל עכ"ז עדיין צ"ל בהתראת מכת דם, מדוע משנה התורה ללשון נחש, שלאחר שהבן חמש למקרא יודע שתנין ונחש היינו הך, למה צריך לשנות לנחש.

ד.

הביאור בפרש"י תנין

וילה"ק תחילה ביאור הטעם שכתוב לכתחילה תנין ולא נחש, דהנה כתיב בשמו"ר⁴⁴ "למה אמר להם נס של תנין, לפי שפרעה נדמה לתנין, שנאמר⁴⁵ "התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו", וכו". וכמ"ש בחזקוני⁴⁶ "לפי שהי' פרעה מתגאה בעיניו וקורא לו תנין, כמו דאת אמר "התנים הגדול", אמר הקב"ה למשה לך אמור לו

(39) ראה מצודת ציון ישעי' כו,א. יחזקאל כט, ג. לב, ב.

(40) ועיי' שם ליתר ביאור וראיות ע"ז.

(41) בלקו"ש חל"א כנ"ל.

(42) ד"ה קח את מטך.

(43) בע' 71.

(44) פרשה ט, ד.

(45) יחזקאל כט, ג.

(46) ד"ה לפני פרעה.

לפרעה מה מטה זה נעשה תנין ובו לע מטות, וסופו לחזור ולהיות עץ יבש, אף אתה בולע שנים עשר מטות שבטי ישראל, וסופך להיות עץ יבש ומת".

והנה מבואר בלקו"ש חכ"ו (שם), הטעם להמופת דהפיכת המטה לתנין, היא להראות היכולת וממשלה דהקב"ה על מצרים (עיי"ש), ולכן י"ל שהתורה כתוב בלשון תנין, כמ"ש בחזקוני שם, שתנין הו"ע ההגדלה דפרעה, והמופת דהפיכת מטה לתנין, ובליעת מטה אהרן את מטות דהחרטמים, ענינו הוא, להראות היכולת וממשלה דהקב"ה על פרעה, וסופו ליבלע בים⁴⁷. [והביאור דהשיחה יומתק עם מש"כ המדרש והחזקוני].

אלא דא"כ, מדוע כתוב בפסוק ט"ו, "והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך", וכמ"ש בלקו"ש חל"א (שם), שהטעם שצוה הקב"ה למשה לקח המטה עמו בשעת ההתראה למכת דם, היא לפעול על פרעה ביתר שאת הענין ד"לרדותו ביסורין"⁴⁸ (עיי"ש). וע"פ הנ"ל מובן שלכאו' התורה הי' צריך לכתוב בלשון "תנין"?

וי"ל שזהו מ"ש בהשיחה⁴⁹, שהמקור לזה שרש"י מפרש שתנין היינו נחש הוא מהפסוק והמטה וכו', דהיינו שי"ל שהטעם שבפסוק ט"ו כתוב בהלשון "נחש", היא להראות שפירושו דתנין, היא נחש, ובפרט לשלול שע"פ פש"מ איננו מדברים בסוג תנין שהיא מסוכן ביותר⁵⁰, אלא לתנין סתם שהיא היא ה"נחש".

וע"פ כל הנ"ל אוי"ל בנדו"ד, שהחיסרון בתירוצו של הרב א.ז. גורליק, שרש"י מבאר שתנין הוא נחש דוקא בפסוק י', הוא מפני שכדי לתרץ את הקושיא מוכרח לומר שבפסוק ט' עדיין אינו מוכרח אם תנין הוא נחש או דג, ולכן רש"י מפרש זאת רק בפסוק י' כנ"ל. אבל לפי כלל הנ"ל שאפשר שרש"י יסמוך על מה שיפרש להלן באותו הענין, י"ל שגם בפסוק ט' ידע רש"י שצריך לפרש שתנין הוא נחש, והבן חמש למקרא מתמיה, מהו פירושו של תנין כאן, אלא שיש מעלה לפרשו בפסוק י' דוקא.

והביאור: זה שרש"י פירש מילת "תנין" דוקא בפסוק י' ולא – בפעם הראשונה – בפסוק ט', י"ל שמדייק בזה רש"י (באופן דרמז) מדוע כתוב כאן הלשון ד"תנין" ולא "נחש", שע"י שרש"י מפרש שתנין הוא נחש בפסוק י' דוקא, (ומדייק בלשונו "נחש" סתם ולא מין נחש, כנ"ל שנחש ותנין היינו הך), להדגיש שזהו להראות

(47) רבינו בחיי שם, ד"ה ויהי לתנין.

(48) ל' רש"י וארא ז, א. ד"ה נתתיך.

(49) ש"פ וארא תשמ"ה הובא לעיל.

(50) כמ"ש הכלי יקר.

"היכולת וממשלה" דהקב"ה על פרעה (כנ"ל בהשיחה), לכן מפרשו רש"י דוקא בפסוק י'. ודו"ק⁵¹.

[וגם מה שכתב דיוק בלשון הכתוב "לפני פרעה ולפני עבדיו", ולא רק "לפני פרעה" (כמ"ש בפסוק ט'), והסביר שהטעם לזה הוא כדי להדגיש שבציווי ה' לא הי' מפורש באיזה מקום יודמן עם פרעה (אם ביבשה או על שפת הים), ולכן בפסוק ט' כתוב סתם "לפני פרעה". אמנם כיון שבפועל הלך להיכלו פנימה, כתוב "לפני פרעה ולפני עבדיו".

אבל ע"פ הנ"ל נראה לבאר שינוי הלשון באו"א, דהיינו שהמופת הי' כדי להראות היכולת וממשלה דהקב"ה על פרעה ומצרים, ולכן, יש חילוק בין פסוק ט' לפסוק י', שפסוק ט' הוא הציווי דהקב"ה למשה לעשות מופת לפני פרעה, להראות היכולת וממשלה דהקב"ה עליו, ואם לא ישלח בני"י ממצרים יבוא העשרה מכות וכו' ("לרדותו ביסורים"), אמנם משה ואהרן עשו המופת לא רק לפני פרעה, אלא גם "לפני עבדיו", כדי שגם הם יראו היכולת וממשלה דהקב"ה על מצרים, (לפי שאנשי מצרים עבדו את פרעה כאלהים, (כמ"ש⁵² "לי יאורי ואני עשיתיני") ושמעו דברי פרעה לאמר⁵³ "מי ה' אשר אשמע בקולו", לכן רצה משה לעשות המופת לא רק "לפני פרעה" (שע"ז הי' הציווי), אלא גם "לפני עבדיו" וד"ל].



51) וסימוכין לזה מצאתי בהמאמר ד"ה ועתה ישראל (תשל"ז, סה"מ מלוקט ח"ב ע' שכה אות א'): "ויש לומר, דהטעם על זה שדרשו על תקרי מה אלא מאה (מנחות מג, ב.). הוא, כי לפי פירוש הפשוט צריך ביאור, מדוע אומר הכתוב ענין זה (שה' אלקיך שואל מעמך רק ליראה גו') בסגנון של שאלה ותשובה, דלכאוו' הוה לי' למימר אין ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה גו'. ולכן דרשו אל תקרי מה אלא מאה". וי"ל, דהיינו שהתורה שינה מלשונה הרגילה כדי לרמז לדרוש דאל תקרי כו' אלא כו'. (וראה של"ה חלק תושבע"פ כללים בערכו אות א בסופו (תג, סע"א). ומכיון שאין זה אסמכתא בפשש"מ, עצ"ע, ובכן, שאלה זו ישאירו עבור הקוראים שיפלפלו וימצאו תירוץ לשאלה זו.

52) יחזקאל כט, ג. (הפסרת פרשת וארא).

53) שמות ה, ב.

שיטת מהרש"א בענין יעקב לא מת

הנ"ל

איתא במס' תענית¹ "יעקב אבינו לא מת כו' מקרא אני דורש מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". ומפרש המהרש"א² "שלא מת" – היינו בנפש משא"כ בגוף, דהיינו בנפשו כשאר הצדיקים, אבל בגוף הי' מת, והטעם שנקט יעקב יותר מאברהם ויצחק שודאי אף הם בחיים, מפני שהלימוד הוא מפסוק שמקיש לו לזרעו, ולכן לא שייך להקיש לזרעו אלא יעקב אבינו שכל זרעו היו צדיקים, לא³ כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ולא כיצחק שיצא ממנו עשו. ע"כ תוכן דבריו.

ומהנ"ל מובן, שאין חילוק בין יעקב ושאר האבות, שכולם (וכן כל הצדיקים) חיים בנפשם לאחר מיתת גופם, והטעם שהלימוד הוא דוקא בנוגע ליעקב, הוא מפני שדוקא יעקב מטתו שלימה, שאפשר להקיש לו לזרעו, אבל בנוגע להענין דלא מת, אין חילוק בין יעקב ושאר האבות.

אבל צ"ל דאיתא במס' סוטה⁴, "לא מת משה כתיב הכא⁵ "וימת שם" וכתוב התם⁶ "ויהי שם עם ה'" מה להלן עומד ומשמש, אף כאן עומד ומשמש". ופי' המהרש"א⁷, "וכה"ג אמרו בתענית יעקב אבינו לא מת, ומפרש שם".

ונמצא שיש גזירה שוה שלא מת משה, אע"פ שלא מציינו לגביו הענין דמטתו שלימה, וצ"ל למה כתוב בנוגע למשה גזירה שוה מיוחד שלא מת, אם כל הצדיקים חיים בנפשם לאחר מיתתם. ואילו לפי הביאור ביעקב אבינו לא מת, שדוקא יעקב לא מת⁸ משא"כ אברהם ויצחק, (דלא כהמהרש"א), כמ"ש בתו"א⁹ "לפי שאברהם חסד דרועא ימינא הוא קו ימין שמלמעלה למטה, ויצחק קו שמאל מלמטה למע'

(1) ה, ב.

(2) ד"ה וכי.

(3) ראה פסחים נו, א. ויקרא רבה פל"ו, ה. ספרי דברים ו, ד. האזינו לב, ט. ברכה לג, ב. ראה לקו"ש ח"כ ע' 101.

(4) יג, ב.

(5) דברים לד, ה.

(6) שמות לד, כח.

(7) ד"ה וי"א לא מת.

(8) ראה תורת לוי יצחק (ע' ו ואילך). שזהו מצד שמדת יעקב הוא ת"ת – תתן אמת ליעקב, (ושם ס"ע ז) אמת ליעקב הוא תיבת יעקב ל"א מ"ת. עיי"ש.

(9) פ' יתרו ד"ה להבין ביאור ענין האבות הן הן המרכבה. (עג, א).

פחד יצחק, ויעקב הוא י' עקב בחור שבאבות המחברם וכו' ולכן אמרו יעקב לא מת ששרשו מבחי' בטול הנמשך לחבר ב' הפכים, וכן ישראל הוא ג"כ קו הממוצע"¹⁰.

ועפמש"כ בליקוטי לוי יצחק אגרות קודש¹¹ י"ל, שענין הנ"ל (של יעקב, שהוא ענין הממוצע) שייך גם למשה. דשם מבואר, שהשלישי רומז על מדת התפארת¹² – קו האמצעי¹³ שעולה עד פנימיות א"ס¹⁴. כי קו האמצעי הוא כולו טוב¹⁵ שאין ממנו יניקה וכו', לא כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ולא כיצחק שיצא ממנו עשו, אלא כיעקב – בחיר¹⁶ שבאבות – קו¹⁷ האמצעי מטתו¹⁸ שלימה. וכן משה שע"י נתנה התורה הי' שלישי לבטן.

וביאור הענין עפמש"כ בלקו"ש חכ"ח¹⁹: "חז"ל זאגן²⁰ "אין אמת אלא תורה" דער ענין פון תורה איז – אמת. דער אמת'ער באדייט פון "אמת" איז ניט (נאר) די שלילה פון היפך האמת (שקר), נאר אמת מיינט²¹ – אן ענין אין וועלכן ס'איז ניט שייך קיין שינוי, ס'איז נצחיות'דיק, ובל' הכתוב²² "שפת אמת תכון לעד"²³, . . . און דאס איז דער ענין פון תורת אמת – "ונתן לנו תורת אמת"²⁴ – אז תורה איז נצחית, ס'איז ניט שייך אין איר קיין ענין של שינוי.

ובלשון הרמב"ם²⁵ אז תורה איז "עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת" – תורה איז ניט אונטערוארפן די שינויי הזמן אדער

10 וראה ג"כ בלקו"ת פ' ראה ד"ה ושמתו כדכד הב' סס"ג (כו, ד). ר' חייא ובניו (יהודא מימינא דאבוה וחזקי' משמאלי') היו דוגמת האבות אברהם יצחק ויעקב . . . ר' חייא הוא בחי' יעקב . . . לכן נקרא חייא ע"ד יעקב אבינו לא מת כו".

11 עמוד רטז.

12 ראה לקו"ת פ' ואתחנן ה, א ואילך. תו"א פ' נח יא, א. ועוד.

13 ראה דרך מצותיך ע' 368. אוה"ת תהלים תקנב-ג. ויקרא ע' תקלג. דברים ע' קעב. תו"מ – תפארת לוי יצחק שמות סי' צא.

14 ראה סה"מ תש"ט ע' 115. תש"י ע' 212. לקו"ש ח"ב ע' 303. ועוד.

15 ראה הביאור בזה בליקוטי לוי יצחק אגרות הקדש רג, במעלת יום השלישי שהוכפל בו כי טוב (ב"ד פד, ו). מובא בילקוט לוי יצחק ח"א סי' קלה.

16 ראה בראשית רבה ריש פע"ו "הבחיר שבאבות זה יעקב שנא' (תהלים קלה, ד). 'כי יעקב בחר לו י-ה'". זח"א קיט, ב. שער הפסוקים כו, כה.

17 ראה ביאורי הזהר לאדמו"ר האמצעי ע' כט, ג.

18 ויקרא רבה פל"ו, ה. ראה אוה"ת בראשית (כרך ו') פרשת תולדות עמוד תשצט ואילך.

19 שם ע' 4.

20 ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח. וראה ברכות ה, ריש ע"ב. ועוד. וראה לקו"ת סוכות פג, א. ובכ"מ.

21 ראה לקו"ת מטות פג, סע"ג ואילך. מסעי צג, ב-ג. ועוד.

22 משלי יב, יט. רש"י רלב"ג ומצו"ד שם. וראה תניא ספי"ג.

23 כידוע הראי' של המשנה (פרה פ"ח מ"ט), שמעיינות המכזבים פעם אחת בשבע שנים – פסולין לקידוש מי חטאת, ע"ד (אותיות דרע"ק בתחילתו. תקו"ז תכ"ב (סו, א). פרש"י משלי שם. וראה שבת קד, א. זח"ב קפח, א. ועוד). "שקר אין לו רגלים".

24 נוסח ברכת התורה.

25 הלכות יסודי התורה רפ"ט.

די ענדערונגען וועלכע קומען פאר אין די בני אדם (מקבלי ולומדי התורה) נאר אין אלע אומשטענדן בלייבט זי די זעלבע תורה, אן שינויים²⁶.

וליתר ביאור:

דאס וואס תורה ענדערט זיך ניט מצד די שינויי הזמן כו', איז עס ניט ווייל די תורה האט ניט אראפגענידערט אין זמן ומקום – אדרבה תורה איז "לא בשמים היא"²⁷, נאר זי איז געגעבן געווארן און געפינט זיך למטה בארץ דוקא, אין א וועלט וואס געפינט זיך תחת שינויי הזמן, "למצרים ירדתם . . יצה"ר יש ביניכם"²⁸ – נאר די פירוש אין דעם איז, אז ווי תורה געפינט זיך למטה בארץ (און אפי' ווי זי ווערט געלערנט דורך אן אדם טמא²⁹) איז אין איר ווערט ניט קיין שינוי.

די הוכחה אז ס'איז אן ענין פון "אמת" איז דערפון וואס זי בלייבט אין זעלבן מהות און מיטן זעלבן תוקף אומעטום און אין אלע תנאים . . ביי משה'ן זאגט מען "לא מת": וויבאלד אז מדתו של משה איז מדת האמת, איז חיינו אויך ווי זיי זיינען געווען פארבונדן מיט גשמיות העולם, קען אין דעם ניט זיין קיין מיתה והפסק; עס בלייבט אן ענין נצחי אויך אין גשמיות פון עוה"ז וכו'.

וי"ל³⁰ אז דאס איז די הסברה אין דעם מאמר חז"ל³¹ אז בשעת מ"ת האט זיך אויפגעטאן "חרות על הלוחות"³²... חירות ממלאך המות – דורך נתינת התורה צו אידן למטה איז אין זיי אריינגעגעבן געווארן דער ענין פון נצחיות, אז אויך זייענדיק נשמות בגופים, וואס דער גוף גשמי (מצד עצמו) איז א הווה ונפסד, האבן זיי אין זיך חיים נצחיים (חירות ממלאך המות³³). ומזה מובן שפעולת מ"ת (שהוא ענין נצחי) הוא שנתבטל ענין המיתה.

ועפי"ז יומתק גם מש"כ בהתוועדות כ' מנ"א תשל"א³⁴: ענינו של יעקב – "ויקם עדות ליעקב ותורה שם בישראל" – אהלי שם ואהלי עבר – זיין ענין איז געווען דער ענין התורה. ענינו של אברהם בגלוי איז געווען הכנסת אורחים, ענינו של יצחק בגלוי איז געווען דער ענין פון חפירת בארות, ענינו של יעקב איז געווען וואס ער

(26) עיין גם לקו"ש חכ"ג ע' 33 ואילך ובהערות שם.

(27) נצבים ל, יב. ב"מ נט, ע"ב. רמב"ם הל' יסוה"ת שם.

(28) שבת פח, סע"ב ואילך.

(29) ראה ברכות כב, ע"א. וראה לקו"ש ח"ח ע' 352 הערות 5, 6.

(30) ע' 5.

(31) שמו"ר רפ"ב. פמ"א, ז. זח"א לו, סע"ב. וראה שם קלא, סע"ב. וראה גם פדר"א פמ"ח. ועוד.

(32) תשא לב, טז.

(33) ולהעיר ממחז"ל גבי דוד המלך ורבה (שבת ל, ריש ע"ב. ב"מ פו, א.) דכאשר למדו תורה לא הי' יכול מלאך המות לשלוט בהם.

(34) שיחות קודש תשל"א ח"ב ס"ע 457.

איז געווען באהלי שם ובאהלי עבר און ער האט אויפגעשטעלט מטתו שלימה".
שמה רואים שענינו של יעקב הוא לימוד התורה – "יושב אוהלים"³⁵).

והנה ע"פ הנ"ל י"ל שיש מעלה מיוחדת ביעקב ומשה על שאר האבות (והצדיקים), דהיינו שיש יתרון בחיים דיעקב ומשה, ששניהם הם מדת התפארת – מדת האמת, והוא מצד ענין התורה שלהם, ולכן יש בהם הענין ש"לא מת", שחיים גם בגופם, משא"כ בשאר הצדיקים³⁶.

ועפי"ז אפשר לבאר גם הענין דמטתו שלימה שכתוב בנוגע ליעקב, עפמש"כ בהתוועדות³⁷ "דער 'גוף' פון אברהם און יצחק'ן איז 'פארבונדן' מיט ישמעאל און עשו, וואס אזוי [אין דעם ענין פון] 'יצא ממנו ישמעאל' איז ידוע דער דיוק אז 'יצא' – טאקע 'ממנו' אבער אין א אופן פון 'יצא', און ווי ער האט געזאגט 'גרש את האמה הזאת ואת בנה', ועד"ז ביי יצחק'ן איז 'ביצחק יקרא לך זרע' – ולא כל יצחק',

בנוגע אבער צו דעם גוף וואס דאס איז געווארן בעת הלידה, איז דאס איז פארפאלן, איז דא א חלק גוף אברהם וואס איז געבליבן ביי ישמעאל'ן (כביכול), און אויך א חלק יצחק ביי עשו'ן, און וויבאלד אז דער חלק איז 'מת' ביחד עם ישמעאל ועשו, במילא קען ביי אברהם ויצחק ניט זיין [מצד הגוף] "חיי" לעולם. ביי יעקב'ן, וואס ביי עם איז געווען 'מטתו שלימה' (אלע זיינע קינדער כולל אויך 'ואת דינה בתו'), במילא דורך – זרעו בחיים (איז) אף הוא בחיים".

ונמצא שע"פ הנ"ל מובן למה כתוב בפירוש "יעקב אבינו לא מת" וגם "לא מת משה", מפני שיש בהם מעל' מיוחדת שאין בשאר הצדיקים, שהם מדת התפארת – מדת האמת, שהוא מצד ענין התורה שלהם כנ"ל, ולכן לא מתו גם בגופם.

אמנם לשיטת המהרש"א א"מ, מדוע כתוב לא מת משה בפירוש, והלא החיים דמשה הוא רק בנפש (כשאר הצדיקים), ולמה צריך גזירה שוה מיוחד ע"ז, דהיינו: מהו החידוש שבא ללמדנו עם הגזירה שוה.

וי"ל שזהו מה שהמהרש"א ממשיך: "ועי"ל בזה ע"פ מ"ש בפ"ב דכתובות³⁸ מתים שבחו"ל אינן חיים שנא'³⁹ 'נותן נשמה לעם עליה וגו'', כי א"י נק' ארץ החיים, מיתת צדיקים שבא"י אינה רק מיתה מיקרית, משא"כ בחו"ל דהמיתה היא טבעית וע"כ צריכין לגלגול מחילות, וז"ש יעקב אבינו לא מת, דודאי אברהם ויצחק שמתו בא"י חיים הם גם במיתתן כיון שמתו בא"י, אבל יעקב אבינו שמת בחו"ל הי' לבעל

(35) וראה מ"ש בשיחת ש"ק פ' ויחי ה'תשמ"ו (תו"מ – התוועדות – ה'תשמ"ו ח"א ע' 323) עיי"ש.

(36) עיין בהשיחה (שם) אות ז-ח.

(37) שם ע' 453.

(38) בפרק בתרא, דף קיא, א.

(39) ישעי' מב, ה.

דין לומר דאינו חי כמותן, ולזה אמר דאף הוא חי וכאילו מת בא"י וכו' 40, עיי"ש. ואוי"ל שהטעם השני שמביא המהרש"א בנוגע להענין דיעקב לא מת, בא להסביר למה כתוב גזירה שוה דוקא בנוגע ליעקב מפני שיעקב מת בחו"ל, ודו"ק. ועפי"ז י"ל שזהו ג"כ ההסברה לזה שכתוב מפורש בנוגע למושה "לא מת". וק"ל.

אמנם עדיין א"מ, דיש להקשות מהא דפי' המהרש"א בגמ' ב"מ 41, על הסיפור דאליהו ורבי, (שכל יום הי' אליהו מצוי בישיבתו של רבי), יום אחד (ר"ח), התאחר אליהו ולא הגיע בזמן שהי' רגיל, וכשהגיע שאל רבי לאליהו ע"ז, וענה – עד שהעמדתי את אברהם, ונטלתי את ידיו והתפלל, והשכבתי אותו בחזרה, וכן עשיתי אח"כ ליצחק, וכן עשיתי אח"כ ליעקב, ולכן התעכבתי מלהגיע וכו'. (עיי"ש).

ופי' המהרש"א 42 דהא מבואר 43, שהצדיקים אפי' במיתתם קרואים חיים, והמיתה לגביהם אינה אלא כשינה, וכנוסח התפילה "ומקים אמונתו לישני עפר", וזהו שאמר שהעמידו משנתו ונטל ידיו לתפילה כדין הישן על מיטתו שצריך ליטול ידיו לתפלה, ואחר התפלה חזר והשכיבו. ע"כ תוכן דבריו. שמהנ"ל מוכח שצדיקים חיים גם בגופם, שהמיתה אינו אלא כשינה (וע"כ שקאי על הגוף), ואיך זה מתאים עם פירוש המהרש"א כאן, שנצחיות החיים הוא רק בנפש.

ואוי"ל הביאור בזה שבתענית מדבר בעיקר בנוגע להמיתה דצדיקים כפשוטו, ובב"מ מדבר בעיקר להחיים של צדיקים שלא כפשוטו.

וביאור הענין, דהנה כתב אדה"ז באגה"ק 44: ש"חיי הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים", דהיינו שכל חיי הצדיק הוא רק חיים רוחניים, לכן גם המיתה הוא רק "מיתה ניקרית" ו"כשינה", וזהו הענין שמבאר המהרש"א בב"מ. אמנם מה שמבאר המהרש"א בתענית, הוא בנוגע לענין המיתה כפשוטו, שהמהרש"א מבאר שמיתת צדיקים הוא רק בגופם ולא בנפשם. וד"ל.

40) ובזה אפשר לבאר מה שהרמב"ן (בראשית מט, לג.) הקשה, הרי יעקב אבינו אמר "הנה אנכי מת בקברי", וכיצד אמרו שלא מת. ותירץ, שאולי הוא לא ידע בנפשו שלא ימות, או שלא רצה לתת לבניו את הכבוד שאביהם לא מת. עיי"ש. וע"פ הנ"ל י"ל, שהמהרש"א יישב קושיא זו לדבריו, שהרי אמר "הנה אנכי מת בקברי" דייקא היינו בקברי שבא"י, דהיינו שהמיתה מתייחס להקבורה וכמו שהקבורה הי' בא"י, כך המיתה הי' בא"י – דהיינו באותו הגדר דא"י שהיא ארץ החיים כנ"ל.

41) פה, ב.

42) ד"ה אדאוקימנא.

43) ירושלמי שם פ"ב, ה"ג.

44) סי' כו.

אלא שעדיין א"מ, למה מחלק המהרש"א בשיטתייהו אם מיתת צדיקים הוא כפשוטו או שלא כפשוטו, דלכאו' מה ראה במס' תענית לחלוק על רש"י⁴⁵ ותוס'⁴⁶, וללמוד שהמיתה הוא כפשוטו, אם במס' ב"מ המהרש"א עצמו לומד שהמיתה הוא שלא כפשוטו.

ואוי"ל הביאור בזה בדא"פ שהמהרש"א סובר, שכל חיי הצדיק הוא חיים רוחניים כנ"ל, ולכן עיקרו אינו נגרר אחר הגוף, שגוף הצדיק הוא רק תנועת הנפש, ולכן במס' תענית מפרש, שיעקב אבינו לא מת, היינו שנפשו (עיקר חייו) עדיין חי משא"כ גופו⁴⁷, וזה שמפרש בב"מ שהמיתה הוא רק כשינה, הכוונה בזה, שאף שעיקר חייו של צדיק הוא נפשו, הרי בנפש יכול להיות תנועה דער ותנועה דישן, וכשהנפש מתלבש בגוף הוא כער, אבל במיתתו – היינו מיתת גופו נעשה הנפש כישן, כי אז חסר פעולת הגוף. וד"ל.



45 תענית שם ד"ה לא מת – "אלא חי הוא לעולם". וכן גם בד"ה מקרא אני דורש – "והאי דחנטו חנטיא סבורים היו שמת".

46 ד"ה יעקב אבינו לא מת – "וכן משמע דכתיב (בראשית מט, לג) "ויגוע" ולא כתיב וימת כדמפרש בסוטה (יג ע"א). גבי מעשה דחושים".

47 דהיינו שהמהרש"א חולק על רש"י ותוס' בנוגע להגוף, אם הוא ענין עצמי או שהיא רק תנועת הנפש, דרש"י ותוס' סוברים שהגוף הוא ענין עצמי, שלכן גם הגוף נשאר בחיים כמקודם, אמנם המהרש"א חולק עליהם וסובר שהגוף אינו ענין חשוב בפ"ע, אלא היא רק תנועת (לבוש ל) הנפש, שלכן צ"ל שלא מת קאי רק על נפשו שזהו עיקר חייו של הצדיק.

דין יחוד בשבת

הת' כתריאל יעקב הכהן שי' טראוריג
תלמיד בישיבה

א.

בשו"ע¹ הרב כותב אדה"ז, שאם אינו מקפיד על איזה כלי אפילו אם הוא מוכן ועומד לסחורה "אין להם דין מוקצה להאסר בטלטול", וממשיך דזהו דוקא בדבר שהוא כלי ממש, "אבל דבר שאינו כלי ממש אלא שיש עליו תורת כלי מחמת שראוי להשתמש בו איזה תשמיש בשבת כגון גיזין של צמר שראויין להסמך ולשבת עליהם וכן כל כיוצא בהם אם הכניסן לאוצר לסחורה ביטל תורת כלי שהיה עליהם ואסור לטלטלם אא"כ כו' חזר וייחדו לתשמיש לעולם".

ובסעיף ח' (שם) כתב: "אבל כל דבר שאין תורת כלי עליו כו' ואפילו דבר שהוא ראוי להשתמש בו איזה תשמיש המותר בשבת כגון אבנים שראויין לפצוע בהן אגוזים וצורורות שראויות לכסות בהן כלי וכל כיוצא בהם שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם כו'".

וצ"ל מה שבתחילה (בסעיף ג') כותב שדבר שאינו כלי אבל ראוי לעשות בו איזה מלאכה המותרת, ה"ה בגדר "תורת כלי" ויכול לטלטלו, אבל לאחר מכן (בסעיף ח') כותב שדבר שאינו כלי אף אם הוא ראוי לאיזה תשמיש, אין "תורת כלי" עליו ואסור לטלטלו?

ב.

וי"ל הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים:

בסעי' נ"ג (שם) מבואר, דבכלל כדי להשתמש בשבת בדבר שאינו בגדר כלי, צריך לייחדה קודם השבת, שעיי"ז נעשית לגדר "תורת כלי", ומותר להשתמש בה בשבת.

וביחוד גופה יש ב' דרגות:

(א) כשמייחד דבר להשתמש בו שלא כדרכו, כמו אבן לכסות בו כלי וכיו"ב, שאז צריך לייחדה יחוד עולם (לא רק לשבת הבא).

(1) סי' ש"ח סעי' ג'.

ב) כשמייחד דבר להשתמש בו כדרכו, כמו אבן לפצוץ או אגוזים, שאז די בכך שמייחדה לשבת זו בלבד.

ועפ"ז מובן הא דאמרינן בסעי' ח', שאפילו דבר שהוא ראוי להשתמש בו איזה תשמיש המותר בשבת, דאינו נחשב כ"תורת כלי", דהסיבה לזה הוא כיון שלא ייחדו להשתמשות זו (שכנ"ל כדי להשתמש בדבר שאינו כלי צריך לייחדה לפנ"ז).

אלא דלפ"ז צריך ביאור בנוגע למש"כ גבי גיזי צמר, שהם בגדר תורת כלי, בלי שום תנאים ואפילו בלא יחוד?! הרי ביאר בסעי' נג שהדרך היחידה להתיר השתמשות בדבר שאינו כלי, הוא רק ע"י יחוד.

זאת ועוד, דלכאור' הגיזי צמר היו צריכים להיות יותר חמור מהאבן לפצוץ או אגוזים, שממשמעות בסעי' ג' (שכתב שראויין לכך) מובן דאין דרכו של הגיזי צמר לשבת עליהן אלא ראויין הן לכך, שבכללות במקרה כזה צריכים יחוד עולם, ואעפ"כ אומרים גבי הגיזי צמר שאינם צריכים יחוד כלל, משא"כ האבן לפצוץ או אגוזים שדרכו בכך?

וגם לאידך גיסא אינו מובן, אם הם אמנם יותר קל מדברים שמייחדים להשתמש כדרכם, למה אם הכניסם לאוצר לסחורה כדי להשתמש בהם בשבת, צריך לייחדם יחוד עולם², והלא דברים שמייחדים אותם להשתמש כדרכם צריכין יחוד רק לשבת זו בלבד?!

ונמצא דיש חומרא בהגיזי צמר – שאם הכניסן לאוצר צריכים יחוד עולם, אבל יש בו קולא ג"כ – שהם בגדר "תורת כלי" אף בלי שום יחוד.

ג.

והנה בריש סימן רנ"ט כתב אדה"ז: "מוכין שטמן בהם הקדרה מבעוד יום דרך מקרה שלא יחדן לכך – אסור לטלטלם בשבת, לפי שהם מוקצים, שמן הסתם הם עומדים לעשות מהם לבדים ולא להטמין בהם קדרות או שאר תשמיש המותר בשבת, ואין עליהם תורת כלי כלל. אבל אם יחדם להטמנה, דהיינו שגמר בדעתו להטמין בהם לעולם – מותר לטלטלם, דכיון שהם ראויים להטמנה והוא יחדם לכך – הרי יש עליהם תורת כלי, מאחר שהן ראויים לתשמיש המיוחד להם.

אבל אם טמן בגיזי צמר, אע"פ שלא יחדן לכך – מותר לטלטלן, שאין הגיזין חשובין כ"כ, וכשמטמין בהם פעם אחת, מן הסתם עומדות הן להטמנה.

אבל הגיזין שנתנו לאוצר לסחורה וכו' שטמן בהן דרך מקרה – אסור לטלטלם בשבת, אא"כ יחדם לכך לעולם". עכ"ל.

ועפ"ז נמצא – דחוץ מיחוד – יש עוד אופן שע"י נעשית דבר בגדר "תורת כלי", והוא, דבר שאינו חשוב. שדבר שאינו חשוב ה"ה בתורת כלי (אף בלי יחוד), אלא שיש לעיין מה נחשב כ'דבר חשוב' לענין זה.

והנה המשמעות מסימן רנ"ט (שם) הוא, שהטעם שמוכין אסורים בטלטול הוא, כיון שמן הסתם הם עומדים לעשות לבדים לבד, היינו שדרכן הוא להשתמש בהם לדבר איסור, אבל גיזי צמר כיון שאין דרכן להשתמש לאיזה תשמיש מסויים – שאינם חשובים, לכן כשמטמין בהם מן הסתם עומדות הן לכך (פירוש לכל דבר שמשמשים בו), ולכן הם מותרים בטלטול.

ועפ"ז מובן מה שכמדובר אודות גיזי צמר בסעי' ג' כותב, אדה"ז שראויים הן לשבת עליהן, ולא שדרכם בכך כמו גבי אבן לפצוע בו אגוזים, שהרי כיון שאינן מיוחד לאיזה תשמיש מסויים, במילא ראויים הם לכל דבר.

ד.

ועפכ"ז י"ל בדא"פ, דבסעיף ג' שמדובר אודות גיזי צמר וכיוצא בהן, שמותרים להשתמש בהם אף בלא יחוד, הוא מפני שהן דברים שאינן חשובין כ"כ, כיון שאין דרכן לשבת ולהסמך עליהן אלא שהן ראויים לזה, וכנ"ל דברים שאינם חשובים ה"ה בגדר 'תורת כלי'. משא"כ בסעיף ח' שמדובר אודות דברים שאינן רק ראויים להשתמש בהן, אלא שההשתמשות בהן הוא כדרכן, כמו אבן לפצוע בו אגוזים, לכן נחשבים הם כ'דבר חשוב', ובמילא צריך יחוד או הכנה קלה אפילו לשבת זו בלבד.

וע"פ הנ"ל מובן ג"כ למה אחר שהכניס הגיזין לסחורה צריכין יחוד עולם משא"כ האבנים די ביחוד לשבת זו בלבד, כיון שכבר הוציא הגיזין מגדרם של דבר שאינו חשוב "ביטל תורת כלי שהיה עליהם", ואין דרכם לשבת ולהסמך עליהן, במילא כדי להתיר ההשתמשותם בשבת צריכים יחוד עולם. משא"כ האבנים שדרכן לפצוע בו אגוזים, די בכך שמייחדם רק לשבת זו. (וחלק הראשון דסעיף ח' מדובר אודות דברים שאינן ראויין בכלל).

ולפי הנ"ל נמצא דכל דבר שאינו כלי, ואין דרכו להשתמש בשום דבר אף אם הוא ראוי לאיזה דבר, אינו נחשב כ'דבר חשוב' ולכן מותרים לטלטל אף בלי שום יחוד.

כ"ז הוא לפלפולא בעלמא, ולהלכה למעשה ישאל אצל רב מורה הוראה.



בירור שיטת אדה"ז בחיוב דנשים בזכירת יצי"מ

הת' סעדי' שי' ליבעראוו

תלמיד בישיבה

בתשובה על השאלה האם גם נשים מחוייבות בהזכרת יציאת מצרים בכל יום, פסק השאגת אריה¹: "ואע"ג דקי"ל כו' ימי חיך הימים כל ימי חיך [להביא] הלילות, הרי שנוהג בימים ובלילות, מ"מ ה"ל מ"ע שהז"ג כיון דשל יממא חלף ועבר זמנה בלילה כו' ואע"ג דחייב נמי להזכיר יצי"מ בלילה, הא הזכרה אחריתי היא ומשום הזכרת הלילה היא כו' כיון דשל יום אין זמנה בלילה ושל לילה אין זמנה כל היום אלא עד הנץ החמה לחוד, ה"ל מ"ע שהז"ג ונשים פטורות".

אך בשו"ע אדה"ז² נפסק ההיפך ממש: "נשים ועבדים פטורים מקריאת שמע כו' ומ"מ חייבין בזכירת יציאת מצרים שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא שמצותה ביום ובלילה כו'".

וצלה"ב מה ראה אדמו"ר הזקן לחלוק על השאגת אריה, דלכאו' מסתברא מילתא דהשאגת אריה טפי, שהרי שתי חיובים מחולקים נינהו, וה"ל מ"ע שהזמן גרמא כנ"ל, ומדוע לא פסק כן אדה"ז?

וראיתי מבואר³ שלכאו' הי' אפשר לבאר שיטת אדה"ז ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בהגדה של פסח על מחלוקת בן זומא וחכמים בפירוש הפסוק "כל ימי חיך" שלפי כמה מפרשים⁴, גם החכמים סוברים שמזכירין יצי"מ בלילות, רק שחלוקים עם בן זומא על גדר המצוה, דלבן זומא הוי ב' חיובים, אחד ביום ואחד בלילה, ובפשטות משום דנלמד מריבוי, משא"כ לחכמים דאין לימוד מיוחד להזכרת יצי"מ בלילות, הוי חיוב אחד שזמנו ביום ובלילה.

ואפ"ל דשאלה זו – אי זכירת יצי"מ חשיב מ"ע שהזמ"ג או לא – תלוי במחלוקת הנ"ל, דאם חשיב ב' חיובים הוי מ"ע שהזמ"ג, כמו ק"ש, וכמו שמבאר השאגת ארי'. אבל אי הוי חיוב אחד רק שזמנה היא בשני פעמים יום ולילה, נמצא שאין הזמן גורם החיוב, דחיובו הוא בין ביום ובין בלילה, רק שצריך להזכירו בשני זמנים.

(1) סי' י"ב.

(2) סי' ע' סעי' א.

(3) קובץ כינוס תורה חוברת כ' ע' ריט.

(4) זבח פסח, של"ה, צל"ח ועוד.

ולפ"ו השאגת ארי' דאזיל לפי שיטת בן זומא שפיר כתב דהוי מ"ע שהזמ"ג, ולדעת חכמים דהוי מ"ע שאין הזמן גרמא, א"ש מה שפסק אדה"ז דנשים חייבות.

אמנם ראה בשו"ע אדה"ז⁵ וז"ל: "מ"ע מן התורה לזכור יציאת מצרים בכל יום ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. ימי חיך הימים, כל ימי חיך להביא הלילות". ומדבריו נראה שנוקט כדרשת בן זומא שלמידיים החיוב בלילה מריבוי תיבת "כל" וא"כ הוי לכאו' ב' חיובים כבק"ש, וכמו שמבואר בהגדה לעיל, ולמה פסק דחשיב מ"ע שלא הזמן גרמא.

ואוי"ל הביאור בזה ובהקדים:

בלקו"ש חל"א⁶ מביא כ"ק אדמו"ר מה דאיתא במכילתא ובמדרש רבה שבמ"ת לא נאמרו לנשים אלא הראשי דברים בלבד, אלא שבמכילתא כתוב: "בלשון רכה אמור ראשי דברים לנשים" ובמד"ר כתוב: "אמור להם ראשי דברים [ומוסיף] שהם יכולות לשמוע".

ומבאר בסעיף ג' שם, שיש שני אופנים איך לבאר הגדר ד"ראשי דברים":

(א) "ראשי דברים" ע"ד מחז"ל "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", דרב הלומד עם תלמידו, צריך לצמצם את כל אריכות השקו"ט וריבוי הפרטים, בתוך "ראשי דברים", דברים קצרים, כדי שיוכל התלמיד לקבלם.

(ב) "ראשי דברים" שהם, אדרבה, הכלל שממנו מסתעפים כל פרטי הענין. וע"ד לשון המשנה שהוא "דבר קצר וכולל ענינים רבים", שכל פרטי השקו"ט שבגמרא נרמזים בלשון המשנה.

וזהו החילוק בין "ראשי דברים" שבמכילתא ל"ראשי דברים" שבמדרש: בשניהם מדובר ב"כלל" שבתורה, אלא שבמדרש קאי בכללי התורה "שהם [הנשים] יכולות לשמוע", היינו דברים קצרים שהתלמיד יכול לקבל, דכיון שנשים דעתן קצרה לכן אומרים להן רק "ראשי דברים" ולא ריבוי הדקדוקים; ואילו "ראשי דברים" במכילתא היינו "ראשי דברים" בעצם, כללי התורה שמהם מסתעפים כל פרטי התורה.

ובסעיף ד' שם ממשיך לבאר שהנפק"מ בין המכילתא והמדרש היא לענין מצות עשה שהזמ"ג שנשים פטורות מהן:

(5) סי' ס"ז, סעי' א'

(6) ע' 93 ואילך.

(7) ומכאן העתקנו (על הרוב) לשונו הק' בהשיחה.

לפי המדרש, מלכתחילה לא ניתנו להן מ"ע שהזמ"ג, היינו שאינן מצוות עליהן כלל, כי לא ניתנו להן אלא "מה שהם יכולות לשמוע";

משא"כ להמכילתא, כיון שניתן להן "ראשי דברים", דהיינו כללי כל התורה כולה, הרי שייכות הנה לכל התורה כולה, והפטור הוא רק בענין קיומן במעשה, אבל כל התורה ומצוותי' (גם מ"ע שהזמ"ג) ניתנו גם לנשים, וזה שאינן חייבות בעשייתן אינו ממעט כלל מהנתינה והקבלה. עכתדה"ק.

ועפ"ז י"ל בדא"פ גם כאן:

ובהקדים, שמצות זכירת יצי"מ מצד עצמו לכא' אינה תלו' ומוגבלת לאיזה זמן משוער, אלא שלענין הלכה למעשה, מצוה זו מחייבת שני חיובים מחולקים המוגבלים לזמן, דהיינו חיוב אחד ביום וחיוב אחד בלילה, אבל המצוה עצמה אינה תלו' על זמן מסויים כלל.

הנה באם נאמר כאופן הא' (שמלכתחילה לא נצטוו על מ"ע שהזמ"ג), הרי מכיון שהמצוה דזכירת יצי"מ אינה מוגבלת לזמן, צ"ל שמצוה זו ניתנה להנשים ג"כ, ומה שמצוה זו מסתעף שני חיובים המוגבלים לזמן, אעפ"כ אין לומר שתהיינה הנשים פטורות מחיובים אלו, שהרי מה שהנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג אין זה ענין פטור מחיוב כלל, אלא שמלכתחילה לא נצטוו ע"ז, אמנם כאשר כבר נצטוו על המצווה (כבנדו"ד, היות שהמצוה עצמה אינה מוגבלת לזמן כנ"ל), הרי הן [לענין מצוה זו] כאנשים ממש, ולכן אינו שייך שתיעשנה פטורות מחיובים אלו דזכירת יצי"מ שהזמ"ג.

משא"כ לפי אופן הב' הנ"ל (שנצטוו על כל התורה ומצוותי', אלא שלפועל הן פטורות ממ"ע שהזמ"ג), הרי מכיון שהגדר דזה שנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג הוא שנתפטרו הנשים ממצוות שכבר נצטוו עליהן (היותן מוגבלים לזמן מסויים), הרי כן הוא הדבר גם בנדו"ד, שלאחרי שנצטוו על מצות זכירת יצי"מ כפרט בהראשי פרטים שניתנה להם, נעשו פטורות ממנה מדין מ"ע שהזמ"ג.

ולפ"ז יש לומר שאדמו"ר הזקן נקט כאופן הא', וע"כ פסק שהן מחויבות בזכירת יצי"מ כמו אנשים.



הבטה בהלבנה

הת' אהרן ליב שי' ראסקין
תלמיד בישיבה

כתב אדה"ז בסידורו¹: "ויביט בלבנה פ"א קודם הברכה וכשיתחיל לברך לא יראה בה כלל".

הנה מקור הדברים הוא משו"ע²: "ותולה עיניו ומיישר רגליו ומברך". ובמג"א שם כתב: "ותולה עיניו. ובשל"ה והגה' י"ב שלא יסתכל במ רק בפעם הראשון שיראה עמידתה ואח"כ אסור להסתכל בה".

ובשל"ה שם³ כתב: "אסור להסתכל בהלבנה, בשם רבנו מאיר הלוי. ויש סוד לדבר. רק רואה בה ראייה כשירצה לברך וכשמתחיל לברך אז אין מסתכל בה". וכן נפסק להלכה בכ"מ.

ולמעשה שאדה"ז השתמש בל' "ויביט בלבנה", ולא "ויסתכל בלבנה", וכיו"ב⁴, אף שלשון זה מובא בכ"מ. לדוגמא: בסידור חסידי אשכנז⁵: "ומיישר את רגליו ומכין את לבו ויסתכל בלבנה"⁶.

ואוי"ל שהא דנקט הל' "ויביט", הוא כמו שכתב במקור החיים קיצור הלכות⁷: "ותולה עיניו. ואין להסתכל בה רק בתחילת הברכה בהבטה כל דהו"⁸.

ועיין בשדי חמד⁹ שכתב: "אולי יתכן לחלק בין הבטה בעלמא להסתכלות"¹⁰.

(1) בסדר קידוש לבנה, קודם ברכת הלבנה.

(2) סי' תכו ס"ח.

(3) שער אותיות אות ק' (סל"ח).

(4) בשל"ה הנ"ל: "רואה בה ראייה" ובסידור של"ה: "ויאשר רגליו ויראה ראייה אחת קודם שיתחיל הברכה". וכ"ה בסדור אדה"ז שנדפס לראשונה בשנת תקס"ג (מיוסד לכאורה על לשון סידור האריז"ל של ר' אשר נדפס בלבוב שנת תקמ"ח וז"ל (ע' רפד)): "יאשר רגליו ויראה ראייה אחת קודם שיתחיל לברך וכשיתחיל לברך לא יראה בה כלל" (ראה קובץ הערות גליון תתריד). וראה בשיחת ש"פ תשא תשכ"ה.

(5) ר"י החסיד ובעל הרוקח.

(6) וכ"ה בשלחן שלמה (סי' תכו): "ותולה עיניו ומיישר רגליו ויסתכל בלבנה פעם א' קודם הלבנה".

(7) סי' תכו.

(8) וראה עוד בענין גדר ההסתכלות בס' שמירת הגוף והנפש סי' רלה, ובמג"א סי' קכ"ח סקל"ה וסי' רכ"ה סק"ב, מבאר ענין ההסתכלות היינו להסתכל בו ביותר ולא בהבטה בעלמא.

(9) מערכת ה' אות ד' [קה"ת].

(10) וראה בלקו"ש חל"ה ע' 80 הע' 32. וש"נ.

וראה בישעי'¹¹ דכתיב התם "ראיך אליך ישגיחו אליך יתבוננו וגו'". ובמצודת ציון שם חילק בין שתי הלשונות: "ישגיחו. ענין הבטה בכונת הלב. יתבוננו. ענין הסתכלות בעיון רב כמו ואתבונן אליו בבוקר (מ"א ג)".



קונטרס

משיח האחרון



ביאורים ובירורים בעניני משיח וגאולה
בהלכות מלכים להרמב"ם

פתח דבר

על פי סימני חז"ל והודעת רבותינו נשיאינו, אנו נמצאים בעקבתא דעקבתא דמשיחא ועומדים על סף ביאת המשיח והגאולה האמיתית והשלימה. מכיון שכן ישנה התעוררות מיוחדת בתקופתנו ללמוד עניני משיח וגאולה, כולל לימוד בדרך של משא ומתן, כדרך הלימוד דשאר סוגיות בתורה.

מאז שזכיתי לקבל מידו הקדושה של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו נשיא דורנו את הקונטרס "דבר מלכות – חידושים וביאורים בהל' מלכים" (בצעירותי בשנת ה'תנשא), זכיתי להצטרף ללימוד עניני משיח וגאולה בהישיבות הקדושות – דבר שנתחדש בעיקר בתקופה הזאת. הדגשה מיוחדת היתה על הנושא של קונטרס הנ"ל – הלכות מלך המשיח בהרמב"ם (כ"ה הכותרת בכמה דפוסים ישנים על הפרקים בסוף הל' מלכים), שהרי כאן מכריע הרמב"ם בהלכה פסוקה בענינים אלו.

וכדרך התורה בדיבוק חברים ופלפול התלמידים, התנהלו הרבה דיונים ועלו סברות לכאן ולכאן בפני דברי הרמב"ם. ותודה לא-ל במשך השנים נטלתי חלק בזה עד מקום שידי מגעת. וכאשר ע"פ ההשגחה העליונה הגעתי בשליחותו של כ"ק אדמו"ר לישיבתנו הק' – ישיבת ליובאוויטש בטאראנטא, התחלתי גם לסדר את הדברים בפני התלמידים שיחיו בשיעורים וחבורות וכו'.

ובמשך הזמן הצטברו אצלי כו"כ ביאורים ובידורים בהבנת שיטת הרמב"ם, הן ממה שליקטתי מכו"כ מקורות, הן מסברות ששמעתי או ראיתי בכתובים מכו"כ ת"ח ותלמידיהוּן – שעל כן רבים הם א"א לפורטם, והן מכמה נקודות שעלו ברעיוני בס"ד ע"פ כל הנ"ל. ולאחרונה נתעוררתי ע"י כו"כ מידידי ותלמידי שיחיו להעלות את הדברים על הכתב ולהוציאם לאור עולם.

כפי שיראה המעיין, הנה בכו"כ ענינים לא היתה כוונתי לחדש, אלא לסדר וללקט, ולכן כתבתי כמ"פ גם דברים פשוטים וידועים לשלימות הענין. אמנם ביחד עם זה מקום הניחו להתגדר, לבאר ולהגדיר וללבן כמה ענינים ע"פ הנראה לענ"ד בדעת הרמב"ם בעזה"י.

ואף שיתכן שנפלו בדבריי ענינים בלתי מדויקים (ואכן אבקש מהקוראים להאיר עיני ולהעיר על זה), מ"מ כדי לתרום את חלקי בתורה (וכמו שאומרים "ותן חלקנו בתורתך") לענין נשגב הנ"ל – שקו"ט בנושאי משיח וגאולה שנעשה מאז ע"פ הוראתו ועידודו של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו – סידרתי את הדברים בקונטרס הנוכחי, שבו י"א סימנים על פרק י"א מהלכות מלכים (שבהשגחה פרטית יו"ל

בספר "שי למלך" דישיבתנו הק' לרגל י"א ניסן השתא – מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר. והזמן גרמא – שהוא גם בסמיכות לסיום המחזור דלימוד הרמב"ם בשנה זו, שאז לומדים הלכות אלו).

תודה מיוחדת לראש ישיבתנו – הרה"ג הרה"ח רבי עקיבא גרשון וגנר שליט"א, שהודות למסירותו להצלחת ופריחת הישיבה בגשמיות וברוחניות זכיתי להגיע עד הלום. ויה"ר שימשיך לנהל את הישיבה מתוך שלימות הבריאות ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו ומתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות לאורך ימים ושנים בטוב הנראה והנגלה.

התודה והברכה לכל ידידי ותלמידיי שסייעו בידי, הן בשקו"ט בענינים המבוארים כאן, והן בנוגע להכנת הקונטרס לדפוס.

קראתי הקונטרס בשם "משיח האחרון" – ע"פ דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (פי"א ה"א) ש"שם ניבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל מיד בני עשו" – יה"ר שיבוא תיכף ומיד ממש ויוליכנו לארצנו הקדושה.

אהרן שלום קאמען

מפתח ענינים

- 431 סימן א. מלחמות ה'
- 438 סימן ב. אמונה בביאת הגואל או בביאת הגאולה.....
- 447 סימן ג. אי מן חייא אי מן מתייא.....
- 454 סימן ד. ראוי להיות משיח.....
- 459 סימן ה. דין מלך בנוגע למשיח.....
- 473 סימן ו. הגדר דחזקת משיח.....
- 480 סימן ז. הנ"מ דחזקת משיח.....
- 486 סימן ח. משיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים.....
- 490 סימן ט. סימני חזקת משיח.....
- 500 סימן יו"ד. בן כוזיבא.....
- 513 סימן יא. "אינו זה שהבטיחה עליו תורה".....

סימן א מלחמות ה'

א.

בריש פי"א מהלכות מלכים¹ מבאר הרמב"ם ענינו של משיח, וז"ל:

"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לישנה הממשלה הראשונה ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה".

והנה בהלכה ד' כשמתאר עמידתו של משיח בפועל, מזכיר – ועל הסדר: (א) "יעמוד מלך מבית דוד" (ענין הראשון שמובא כאן). (ב) "ויכוף כל ישראל לילך בה וכו'" – השפעתו על בני בנוגע לקיום תומ"צ (שלכאורה קשור למ"ש כאן שע"י משיח יחזרו "כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם וכו' ככל מצותן האמורה בתורה"). (ג) "ילחם מלחמות ה'" (ד) בנין המקדש (וכאן: "ובונה מקדש . . מקריבין קרבנות"). (ה) קיבוץ גליות (וכאן: "ומקבץ נדחי ישראל"). וזה גם גורם שנוכל לעשות "שמיטין ויובלות וכו'"².

ובפשטות התוכן של הלכה ד' אינו לחדש ולהוסיף עוד דברים בקשר למשיח, אלא רק לבאר סדר הדברים בנוגע לפועל (ע"ש). אבל הלכה א' הוא הגדר והתוכן של מלך המשיח ע"פ תורה.

וא"כ צ"ע מה שהשמיט כאן בהלכה א' הענין דמלחמות ה'.

ב.

ולהוסיף: בריש הלכות מלכים מביא הרמב"ם – "שלש מצוות נצטוו ישראל וכו' למנות להם מלך וכו' ולהכרית זרעו של עמלק וכו' ולבנות להם בית הבחירה וכו' מנוי מלך קודם למלחמת עמלק וכו' והכרתת זרע עמלק וכו' קודמת לבנין הבית".

(1) להעיר שפרקים אלו (י"א וי"ב) מכונים בכמה דפוסים הראשונים בשם "הלכות מלך המשיח" (כ"ה הכותרת דפרקים אלו בדפוס ויניצאה רפד. ש"י).

(2) דיובל נוהג רק כאשר כל יושבי' עלי' (הל' שמיטה ויובל פ"י). ובנוגע לשמיטה ראה נו"כ הרמב"ם שם פ"ד הכ"ה ועוד. ועכ"פ ודאי ששמיטת כספים בזמן הזה הוא מדרבנן (שם פ"ט ה"ב), ואכמ"ל. וראה שם פי"ב הט"ז: "וכן לע"ל . . יתחילו למנות שמיטין ויובלות".

וכ"ה גם הסדר בדברי הרמב"ם כאן בה"ד, שיעמוד מלך וכו' וילחום מלחמות ה', ורק אח"כ יבנה בית המקדש.

ובספר שושן עדות על מס' עדיות (פ"א מ"ה אות ד) מבאר שדבריו בה"ד כאן מיוסדים על הברייתא (בסנהדרין כ, ב) שהביא בריש הלכות מלכים (המובא בקטע הקודם), "דילפי להו מקרא סדרן וכו', אותן הראיות מן הפסוקים שהביאו בהברייתא שם, הנה הם מורים לנו הדין ההוא אף לעתיד. וכן משמע מדברי רבינו ז"ל שהביא להך ברייתא בריש הלכות מלכים, וידוע דדברים שאינם נוהגים עתה וגם לא ינהגו לעתיד וכו' חדל רבינו ז"ל להביאו בחיבורו וכו', אלא ודאי דס"ל לרבינו ז"ל שג' אלה נוהגים תמיד כשהיכולת בידינו לקיים שלשתן שנעשה אותן בסדר הזה, וכן יהי' לעתיד במהרה בימינו". ע"ש באריכות.³

ומכיון שכן צ"ע טובא מדוע מזכירו רק בה"ד ולא כאן בה"א, דלכאורה כאן הוא עיקר מקומו (כמו שאר הפרטים שמוזכרים כאן)?

ג.

הנה יש לחקור מהו הגדר של "מלחמות ה'" המוזכר כאן. דלפי מ"ש בספר שושן עדות יוצא לכאורה שהגדר ד"מלחמות ה'" כאן הוא מלחמת עמלק. ואם נפרש כן אולי אפשר לומר שזה גופא הוא הטעם שאינו מזכירו בפירוש בה"א. כי אע"פ שבפועל כן יהי' סדר הדברים, אבל מכיון שמדובר רק על מלחמת עמלק, י"ל שאי"ז ענין בפ"ע בענינו של משיח ופעולותיו, אלא זהו מצוה פרטית שנכלל בהכלל שכתב כאן בה"א שחוזרין כל המשפטים וכו'. ומה שמזכירו בה"ד י"ל מפני ששם ההדגשה הוא על סדר פעולותיו של משיח, ולכן מתאר מתי יתקיים ענין זה בפועל.

אלא שלכאורה קצת קשה לומר שכוונת הרמב"ם הוא למלחמת עמלק בלבד, כי א"כ לכאורה צ"ב מדוע משנה הרמב"ם מלשונו בריש הלכות מלכים, דשם מפורש שזהו הכרתת זרע עמלק דייקא, משא"כ כאן שסתם את דבריו (שכתב "מלחמות ה'" סתם)?

וי"ל ובהקדים השאלה הידועה איך שייך לקיים המצוה דהכרתת זרעו של עמלק אחרי שכל האומות נתבלבלו ונתערבו זב"ז?

3) וראה מהרש"א למגילה יח, א. לקוטי שיחות חט"ז ע' 304 (ע"ש בארוכה).

ומשמע מדברי הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קפז) שזה יתקיים לעתיד: "כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתהו עד אחריתו כמו שיהי' במהרה בימינו" (וראה הגהות מיימוניות הל' מלכים פ"ה ה"ה).

ומבאר במערכי לב (ח"א דרוש מב ערך זכירת עמלק) שדוקא בימות המשיח נוכל לקיים מצוה זו, כי אז "איכא אורים ותומים ונביא הרי יגידו לנו מי הוא עמלק ונכרות זרעו מן העולם".

אמנם כ"ז הוא בנוגע לאיבוד עמלק מכל וכל (שלימות קיום מצות מחיית עמלק שיהי' רק לעתיד), אבל מבאר שם שלצורך בנין בית המקדש לא נצרך לזה, דהעיקר הוא שיהי' מצב של מנוחה מאויביו, וכלשון הפסוק שמביא הרמב"ם (בריש הלכות מלכים שם) "וה' הניח לו מסביב מכל אויביו וגו'", שהי' מצב של שלווה, ועי"ז גופא חל החיוב לבנות בית המקדש.

ועפ"ז י"ל דכאשר נכנסו לארץ הוצרך להיות הכרת זרעו של עמלק מיד לאחרי מינוי מלך, שהרי עמלק הי' עם ניכר, והי' רצועת מרדות לישראל וכו'. משא"כ בנוגע למשיח, הרי כאשר מתחיל המלחמות ה' הוא עדיין רק בחזקת משיח, ואין הכרח שיהי' שם לא נביא ולא אורים ותומים, וא"כ משמע שהמלחמות של משיח יהיו כדי לבטל כללות עול האומות מעלינו⁴. וכלשון הרמב"ם (בנוגע למשיח ודאי) "נצח כל האומות שסביביו" (ה"ד כאן) – שלא משמע כלל שמדובר על קיום מצות מחיית עמלק גרידא אלא על ביטול כללי של עול האומות כנ"ל. (ומובן שע"כ באיזה שלב יתקיים ההכרחה המוחלטת של זרע עמלק הנ"ל, אבל י"ל שזה לא נוגע לסימני משיח, אלא לקיום המצוה הפרטית דמחיית עמלק כנ"ל).

ועפ"ז יוצא לכאורה שהמלחמות ה' שבה"ד אינו (רק) קיום מצוה פרטית דמחיית עמלק, אלא ענין כללי ויסודי בהגדר דימות המשיח. שהרי בפ"ב ה"ב כאן איתא: "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". ומשמע שלשיטת הרמב"ם זהו עיקר הגדר דימות המשיח. ובפשטות ביטול שעבוד האומות הוא התוצאה מהמלחמות ה' שיתנהלו ע"י מלך המשיח, כי ע"י ש"נצח כל האומות שסביביו" ישבור עול הגויים מעל צוארנו. (וכן מבואר גם בדברי השושן עדות עצמו, שהמטרה דהמלחמות ה' של משיח הם (גם) כדי לבטל שעבוד האומות באופן כללי ("הכנעת אומות המצירים לנו תחתנו" ע"ש)).

ולפי כ"ז יתחזק עוד יותר שאלה הנ"ל בנוגע להשמטת הענין דמלחמות ה' כאן (בה"א). כי אכן אם נאמר שקאי רק על מלחמת עמלק, יש מקום לומר שזהו מצוה פרטית שנכלל במ"ש שחוזרין כל המשפטים וכו'. אבל ע"פ הנ"ל ענינו הוא ביטול

(4) וראה הל' מלכים פ"ה ה"א שמלחמת מצוה כוללת "עזרת ישראל מצר שבא עליהם".

שעבוד האומות. ומכיון שלדעת הרמב"ם י"ל שזהו עיקר החידוש והגדר של ימות המשיח, איך שבק ענין זה כאן, כאשר מבאר גדרי מלך המשיח ופעולותיו?⁵

ד.

ולאיך גיסא, אף שאינו מפורש בתחילת ההלכה בנוגע למלחמות ה', הרי בהמשך דבריו מתאר שמלך המשיח הוא "משיח האחרון שיעמוד מבניו [של דוד] שמושיע את ישראל מיד בני עשו". ועד"ז בהראיות מהפסוקים – "ומחץ פאתי מואב זה דוד וכן הוא אומר ויך את מואב וקרקר כל בני שת זה המלך המשיח זה וכו' והי' ירשה שעיר אויביו זה המלך המשיח שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו'", שבפשטות הכוונה להמלחמות שיערוך משיח מול אומות העולם.

ה.

ואולי הי' אפשר לומר שמלחמות ה' נכללו במ"ש הרמב"ם שמלך המשיח יחזיר "מלכות בית דוד לישנה הממשלה הראשונה", דאפשר לפרש שהכוונה לתקפו הראשון ושליטתו השלימה על האומות. אבל באחרונים⁶ פירשו שהכוונה שיהי' מלך על כל ישראל – ולא כפי שנחלק אח"כ לשתי ממלכות, וכמ"ש "ומלך אחד יהי' לכולם".⁷

וגם אם תמצי לומר שתרווייהו איתנהו בי', הנה לענ"ד דוחק לומר שבנוגע להמצוה דמלחמות ה' יסתפק ברמזו בלבד, ובפרט שבשאר המקומות (בריש הלכות מלכים וכאן בה"ד) פירש דבריו.

ו.

וי"ל ובהקדים מ"ש הרמב"ם בריש פ"ו דהלכות מלכים: "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו לשלום, אחד מלחמת רשות ואחד מלחמת מצוה". וע"ש שמאריך שצריכים לקבל ע"ע שבע מצוות בני נח, וצריכים להיות כבושים תחת ידי ישראל, ומוכנים לעבודת המלך וכו'. וגם בנוגע לשבעה עממין ועמלק לשיטת הרמב"ם הורגים אותן רק אם לא השלימו (שם ה"ד). ואפילו בנוגע לעמון

(5) ראה לקו"ש חי"ח ע' 279 ובהערה 56.

(6) חיים שאל ח"א סצ"ז ועוד.

(7) יחזקאל לו, לט. ועד"ז פי' רש"י על המלים "ממשלה הראשונה" במיכה ד, ח.

ומואב שאין פותחין להם לשלום, מ"מ "אם השלימו מעצמם תחלה מקבלין אותן" (שם ה"ו).

ולפי זה יוצא שלדעת הרמב"ם עצם ענין המלחמה אינו דבר הכרחי כלל, ונוגע רק באם לא השלימו האומות.

ועפ"ז אפ"ל שמתעם זה השמיט ענין המלחמות בנוגע לביאור גדרו של משיח (בה"א כאן), מכיון שאינו דבר הכרחי.

אבל אם כן צ"ב מדוע מביאו בה"ד?

וי"ל שבנוגע לפועל הרי על הרוב (ואולי רובו ככולו) הוצרכו למלחמות, והתורה על הרוב תדבר, ולכן בה"ד, ששם מתאר ביאת המשיח בפועל, מזכיר ענין של מלחמה, כי בפשטות כן יהי' בנוגע לפועל. אבל מכיון שמדינא אי"ז הכרחי לכן אינו מזכירו בה"א, ששם מבאר רק מה שמוכרח.

אבל מובן שגם אם לא יצטרכו למלחמה, הר"ז כמ"ש הרמב"ם בפ"ו שם, שהם יהיו נכנעים לגמרי תחת יד ישראל ומלך המשיח, וא"כ התוצאה הוא ביטול שעבוד האומות לגמרי, וא"כ עדיין אפ"ל שהגדר של ימות המשיח הוא ביטול שעבוד האומות, גם אם אין מלחמות כלל. וגם מתאים לומר שמשיח יושיע את ישראל וכו', כי ע"י תוקף מלכותו יתבטלו כל הגוים מפניו וכו'.

ז.

והנה עד כאן ההסברה להשמטת ענין המלחמות בה"א הוא מצד זה שאינו מוכרח שיהי' כן בפועל. אמנם אפשר לומר בזה עוד מהלך – שיש מקום להשמיט ענין המלחמות בה"א מצד התוכן והמבוקש של המלחמות ה' דימות המשיח:

דהנה כאן בה"א מבאר שמי שאינו מאמין במשיח וכו' ה"ה כופר, וא"כ אין מקום לכתוב כאן פרטים שאינם חלק מעצם האמונה בביאת המשיח וגדרו. ולכן מבאר רק אודות עצם מלכותו, החזרת תומ"צ לשלימותם, בנין בית המקדש וקיבוץ גלויות (שכולם תלויים זב"ז).

משא"כ בנוגע למלחמות, הרי גם אם בפועל יהיו מלחמות, וכמ"ש בה"ד, מ"מ אין המטרה בעצם המלחמות, אלא בעיקר בהתוצאה שנעשה עי"ז, בזה שמשיח ישלוט על כל האומות. וא"כ גוף המלחמות אי"ז חלק מהגדר דמשיח, כי זהו רק הסרת מניעה ואמצעי להגיע להמטרה. משא"כ שאר הענינים שמונה הרמב"ם אינם אמצעי להגיע לענין אחר, אלא הם הם התכלית והמטרה (כמו בנין בית המקדש וכו').

ח.

ועפ"ז יומתק שבהפסוקים אודות מלך המשיח בנבואת בלעם שמביא הרמב"ם כאן לא נזכר עצם ענין המלחמה, אלא זה שמשיח ישלוט על האומות (שיכול להיות עי"ז שיקבלו ע"ע את מרותו המוחלטת גם בלי מלחמה כנ"ל). דבנוגע לדוד כתיב "ומחץ פאתי מואב", שפירושו "ויקטל רברבי מואב" (ת"א), משא"כ במשיח כתיב "וקרקר כל בני שת", שפי' "וישלוט בכל בני אנשא" (שם).

ואף שבראב"ע מפרש ש"וקרקר" הוא מלשון הירוס⁸, לכאורה צ"ל שהרמב"ם אזיל כפי' התרגום, שהרי מביא בקשר לזה מ"ש "ומשלו מים עד ים", שזהו התוכן דפי' התרגום. וכן בסוף פי"א מבאר שמלך המשיח "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים וכו'". ועד"ז בריש פי"ב "ויחזרו כולם לדת האמת וכו'", וא"כ אאפ"ל שמפרש שמשיח יהרס וימית את כל תושבי העולם⁹.

ט.

אלא שעצ"ע, דאף שלפי הנ"ל עצם הענין דמלחמות ה' אינו חלק מגדרו של משיח, אבל סו"ס ביטול שעבוד האומות הוא באמת חלק מזה. וא"כ הו"ל להרמב"ם לפרש עכ"פ הסרת שעבוד האומות בתחילת ההלכה?

ומכח קושיא זה אולי י"ל יתירה מזו: גם עצם שלילת שעבוד האומות וביטולם למלך המשיח אינו העיקר, אלא העיקר הוא התוצאה שבא מזה גופא, זה שבנ"י נמצאים במצב של מנוחה ושלום ויוכלו לעסוק בתומ"צ באין מונע ומפריע.

ועפ"ז יובן מדוע בריש ה"א, ששם מבאר הדברים הכי עיקריים במשיח שמבלעדם ה"ה כופר במשיח, אין הרמב"ם מזכיר גם לא עצם ענין השליטה על האומות (בנוסף לזה שמשמיט ענין המלחמות), כי סו"ס ג"ז הוא רק אמצעי, והמבוקש הוא רק שלימות התורה והמצוה שע"י בני"י עצמם (אבל עכ"פ מזכירו בהמשך ההלכה (בהרא"י מפר' בלעם) כנ"ל, כי סו"ס זהו גורם עיקרי שבו תלוי שאר הפרטים).

(8) ועד"ז ברלב"ג שם. וכן משמע בת"י.

(9) ראה לקו"ש חכ"ג ע' 172 ואילך.

יו"ד.

ועפכ"ז יובן עוד דבר פלא. בנוגע לזה שמשיח ילחם מלחמת ה' מצינו בכ"מ שמבואר שאין הכוונה למלחמות כפשוטו בגשמיות באופן טבעי.

וכמבואר בשו"ת כתב סופר (או"ח סוסנ"ג), שיש אופן דמלחמה עם אוה"ע כפשוטו, שלוחמים בכח, אבל יש עוד אופן, וז"ל: "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות, וגאולת מצרים היתה בלי אמצעית פעולתם ולא בטבעי, אלא הכל מיד ה' ע"י עבדו נאמן ביתו ויאמינו בה' ובמשה עבדו. . . וכן תהי' הגאולה העתידה. . . שלא יהי' הרודף צריך כח לרדפם, שנסו מאליהם מאימתה ומפחד. . . שלא נצטרך ללחום כדרך הלוחמים שנופלים מב' צדדים וכו'".

וראה עד"ז בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ה סי"ב) שמבאר שזהו כוונת הרמב"ם כאן בה"ד במ"ש וילחם מלחמות ה', ד"היינו לא מלחמה טבעיות עם הגויים. . . רק הוא מצות ופקודת המלך המשיח הקדוש, הוא לבדו יעשה זאת".

וזהו חידוש גדול, לבאר דברי הרמב"ם בספר היד שלא כפשוטו. וי"ל שיסוד הדבר הוא המבואר לעיל, שבעצם לא זקוקים מלחמה, וגם כשיש מלחמה העיקר הוא המסובב מזה, ולכן יש מקום לבאר שהמלחמה לא יהי' באופן טבעי, כי העיקר הוא הנפעל דביטול שעבוד האומות [או בעומק יותר כנ"ל: הנפעל דקיום תומ"צ דבנ"י במנוחה].



סימן ב

אמונה בביאת הגואל או בביאת הגאולה

א.

במס' סנהדרין (צח, ב) שולל הגמ' דעת רבי הלל – "לאפוקי מדרבי הלל דאמר אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיי". ובהמשך הסוגיא¹⁰: "אמר רב יוסף שרא לי מרי' לרבי הלל" ("מחול לו הקב"ה שאמר דברים אשר לא כן" – רש"י).

והנה גם לדעת ר' הלל לא היתה כוונתו שלא יהי' גאולת ישראל כלל מהגלות האחרון ח"ו, "אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם" (רש"י), רק שלא יהי' ע"י מלך המשיח בשר ודם¹¹. וזהו דיוק לשונו "אין משיח לישראל", ולא "אין גאולה" וכיו"ב¹².

ב.

והנה¹³ בשיטת הרמב"ם רואים שמגדיר האמונה בגאולת ישראל דוקא בצירוף כזה שיהי' ביאת המשיח בתור בנ"א. וז"ל בפ"א ה"א: "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו". ולא נקט שאינו מאמין בנבואת הגאולה ובהטובות לישראל וכו'.

והנה זה פשוט שנכלל בזה גם האמונה והחיכוך לכל ההבטחות שיתקיימו בימות המשיח (ולמעשה שהראיות שמביא כאן כוללים הבטחות להקמת מלך המשיח ("וקם שבט מישראל"), נצחון על אוה"ע ("ויך את מואב . . . וקרקר כל בני שת"), קיבוץ גלויות ("וקבצך מכל העמים וגו'") וכו'¹⁴), אבל מ"מ מלשון הרמב"ם רואים שגם ענינים אלו כולל בהאמונה "בו", במלך המשיח דוקא (כי יבואו על ידו).

(10) צ"ט, א.

(11) ראה הקדמת הכותב לעין יעקב בארוכה.

(12) רבו הביאורים בדברי ר' הלל, ראה לדוגמא ספר העיקרים מאמר א פ"א. ישועות משיחו עין א' פ"ג ועוד. הביאור כאן הוא ע"פ פירש"י ודעימי'.

(13) בהמבואר באות זה ובאות ד ראה לקו"ש ח"ח ע' 272. חל"ד ע' 114.

(14) ראה לקו"ש ח"ח ע' 282 ואילך (ושם שנכלל בזה גם "ויכוף כל ישראל", כי "שבט" פי' מלך רודה ומושל" – רש"י, וגם בנין בית המקדש, ראה הערה 74 שם).

ועד"ו בהלכות תשובה¹⁵, כשהרמב"ם מונה אלו שאין להם חלק לעולם הבא נוקט הלשון "והכופרים בתחית המתים ובביאת הגואל", ולא בביאת או בהבטחות הגאולה.

וראה שו"ת חת"ס¹⁶ בנוגע לדעת ר' הלל: "לית הלכתא כוותי, והאומר אין משיח וקים לי' כרבי הלל הרי הוא כופר בכלל התורה דכילי אחרי רבים להטות כיון שרבו עליו חכמי ישראל ואמרו דלא כוותי' שוב אין אדם ראוי' להמשך אחריו".

וי"ל שא' מיסודותיו של הרמב"ם בזה הוא סוגי' הנ"ל בסנהדרין (בנוסף להפסוקים שמביא מנבואת הבלעם ש"שם נבא בשני המשיחים"¹⁷).

ג.

וכן ניכר הדבר כאשר מונה הרמב"ם הסימנים דמלך המשיח ופעולותיו בהבאת הגאולה, שמדייק שהדבר הראשון הוא ש"יעמוד מלך מבית דוד" (כאן ה"ד), וכל הפרטים של גאולה באים על ידו דוקא.

ומובן מזה שלדעת הרמב"ם לא שייך שום התחלה של גאולה לפני ביאת מלך המשיח, אלא הכל מתחיל ע"י מלך המשיח דוקא. דלולא דברי הרמב"ם בזה, הי' מקום להבין – גם לפי מסקנת הגמ' – שאם בסופו של דבר משיח יגיע, אזי אפ"ל שדברים מסויימים ייעשו ע"י הקב"ה בעצמו עוד לפני זה. אבל רואים שדעת הרמב"ם הוא שג"ז מושלל.

ואולי גם ענין זה למד הרמב"ם משלילת דעת ר' הלל, שאם יש איזה התחלה בלי משיח, הרי בנקודה זו עכ"פ אזלינן בתר הדיעה שנדחה ש"אין משיח לישראל". וכנ"ל שגם לשיטה זו יתקיימו כל ההבטחות, אלא שיהיו ע"י הקב"ה, וזה גופא הוא מה שמושלל למסקנא דמילתא, שלא יהי' שום נקודה של גאולה ע"י הקב"ה עצמו בלי מלך המשיח (ראה להלן ביאור בזה).

ד.

ולהעיר שגם פסוקים שמשמעותם הפשוטה הוא שיתקיימו ע"י הקב"ה מפרש הרמב"ם שקאי על משיח, וכפי שממשיך בה"א שם (מיד לאחרי שמגדיר שהאמונה הוא במשיח דוקא): "שהרי התורה העידה עליו שנ' ושב ה' אלקיך את שבותך

(15) פ"ג ה"ו.

(16) בסופו, בתשובה שנו.

(17) להעיר שגם בהראי' מפסוקים אלו מסתמך על מדרשי חז"ל.

ורחמך ושב וקבצך מכל העמים וכו' אם יהי' נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלקיך ומשם יקחך והביאך ה' אלקיך וכו'" (נצבים ל, ג-ד).

ומוכן הדבר שמלך המשיח עושה פעולותיו בשליחותו של מלך מלכי המלכים הקב"ה. אבל בכ"ז מכאן רואים איך שפשוט כ"כ לדעת הרמב"ם שכל מ"ש בנוגע ליעודי הגאולה יהי' ע"י מלך המשיח דוקא, עד שמגדיר שפסוקים אלו הם עדות על מלך המשיח (ולא רק על הגאולה).

ולהעיר מתרגום יונתן עה"פ, שכל זה נעשה "על ידוי דמלכא משיחא".

ה.

אלא שלכאורה צ"ב לגופו של ענין, איזה ריעותא יש בזה ש"הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם?

ומהי באמת סברת החכמים שדחו שיטה זו מהלכה ומאמונת ישראל מכל וכל¹⁸?

ועוד יש לעיין בהבנת דברי רש"י הק' הנ"ל, כי לפום ריהטא לא משמע כן כ"כ מלשון הגמ'. שהרי ר' הלל עצמו מבאר סברתו, ש"אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה". ומשמע מדבריו שקאי לא רק על המינוי דמלך על ישראל, אלא גם על ההבטחות והטובות שיגיעו לישראל, שבנ"י כבר קיבלו ענינים אלו ("שכבר אכלוהו"), ושוב לא יזכו להם ח"ו¹⁹.

ו.

ויובן בהקדים הטעם והצורך דמלך ישראל בכלל – לדעת הרמב"ם.

בפ"ד ה"י מתאר כללות תפקידו של מלך:

18) ואף שמוכן שצ"ל מלך המשיח כדי "להחזיר מלכות בית דוד לישנה הממשלה הראשונה" (ל' הרמב"ם כאן בפ"א ה"א), אבל אם זה נצרך רק בתור א' ממצוות התורה (וע"ד המבואר בהמשך לשון הרמב"ם שם: "וחזרוין כל המשפטים וכו'"), אזי מספיק שיגיע בשלב מאוחר יותר, ולא נצרך מיד בהתחלה (וכנ"ל שהרמב"ם מדגיש שצ"ל מלך המשיח מיד בהתחלה). וכן לפ"ז לכאורה אינו חלק מהעיקר דביאת המשיח, אלא חלק מתרי"ג מצוות התורה שיתקיימו או. וראה לקו"ש ח"י"ח ע' 276 ששלימות תומ"צ בכלל תלוי במלכים, ע"ש. אבל לכאורה זהו כפי שנקבעו הדברים לאחרי שנפסק דלא כהלל, והשאלה כאן היא ע"ז גופא.

19) ראה שערי ציון (להרב"צ שטרנפלד) ב"ביאור מאמר תמוה".

"תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו".

ונמצא שיש ב' ענינים עיקריים שמונה הרמב"ם בתפקידו של מלך: (א) "לעשות משפט" בישראל²⁰. (ב) ולעשות "מלחמות" נגד אויבנו.

וראה עד"ז במו"נ, שמזכיר ענינו של מלך בקשר לעונשים (שבפשטות נכלל ב"לעשות משפט"), ומבאר: "מכיון שיש הכרח בעונשין הרי אין מנוס מלהעמיד שופטים מפוזרים בכל עיר . . . ואי אפשר ללא מלך שייראו ויפחדו ממנו, וירתיע בכל מיני ההרתעות, ויאמץ ידי השופטים ויחזקם"²¹.

ז.

אבל להלן במו"נ מבואר עוד נקודה שנעשה ע"י מלך:

"לפיכך בא הציווי שלא יבנה בית הבחירה כי אם אחר הקמת מלך, כדי שתהא ההחלטה ביד אחד ויסתלקו הקטטות כמו שבארנו בספר שופטים"²².

ומשמע שכאן לא מדובר רק על עשיית משפט כשיש כבר מחלוקת ומריבות וכו', אלא שהמלך מאחד כל כלל ישראל באופן של "מקדים רפואה למכה", שע"ז לא יהיו קטטות ומריבות בדרך ממילא.

ובדברים אלו נראה שהניח הרמב"ם יסוד בהתועלת הגדולה במלך ישראל, שהוא כדי לפעול אחדות בין כל העם.

וראה מ"ש בפ"ג ה"ו בתיאור מהותו של מלך: "לבו הוא לב כל קהל ישראל". שכאן מבואר יתירה מזו, שלא רק שהמלך פועל אחדות, אלא מהותו של מלך הוא בנ"א שמאחד בתוכו "כל קהל ישראל".

20 בנוגע לאיזה סוג משפט הכוונה, ראה בארוכה בשו"ת אבני נור יו"ד סי' שיש אותיות מו-נב וש"נ. אבל ראה להלן דברי הרמב"ם עצמו בזה שמגדירו באו"א (שמיפיה כח השופטים), ואולי אפ"ל שזהו כוונתו גם בספר היד.

21 ח"ג פמ"א (מתרגומו של הרב יוסף קאפח). ומסיים: "והנה נתבאר טעמי כל המצות אשר מנינו בספר שופטים". ולהעיר שמשמע מזה שעיקר תפקידו הוא ענין המשפט, ראה בשו"ת אבני נור שם.

22 ח"ג פמ"ה. וצ"ע אם המ"מ לספר שופטים הוא לכללות הדין שבנין בית המקדש תלוי במלך (ולפ"ז ביאור התועלת דמלך הוא כמו מאמר המוסגר), או שכוונתו להגדרה דמלך ג"כ (וא"כ אולי כוונתו גם למ"ש שהמלך הוא "לב כל קהל ישראל" – הובא להלן).

ואף שמזכירו כבדרך אגב, אולי י"ל שהגדרה זו של מלך הוא הוא מהותו של ענין המלך לדעת הרמב"ם, ומה שבפועל עושה משפט ולוחם מלחמות עבור בנ"י כשיש צורך בדבר מסתעף מנקודה זו, וכפי שיתבאר.

ה.

ליתר ביאור: בכמה תפקידים מצינו ב' דברים כלליים. (א) הפעולות המעשיות הקשורות להתפקיד. (ב) הכחות והתכונות וכיו"ב הדרושים למי שממלא תפקיד כזה.

[דוגמא לדבר בנוגע לשוחט, שיש בזה ב' ענינים: (א) פעולת השחיטה (ומובן שזה כולל גם ידיעת ההלכות הקשורות לזה ולימוד האומנות). (ב) שצ"ל "אדם כשר ודרכיו מתוקנים ויראת ה' על פניו"²³].

ועד"ו אפ"ל בנדו"ד: מ"ש הרמב"ם "שאינ ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות", מדבר על פעולותיו של המלך, והצורך להעמידו ולהמליכו בתור מלך בפועל. ועד"ו מ"ש במו"נ נכלל ג"כ בהפעולות שלו, אלא שזהו אופן נעלה יותר של הנהגה (כמבואר באות הקודם). אבל תכונות הנפש הנצרכות להיות מלך לא מוזכרים שם, די"ל שסומך על מ"ש לפני זה שצ"ל א' שיכול לאחד בתוכו כל קהל ישראל (ומובן שאזי יש ביכלתו למלאת תפקידו בפועל באופן הראוי).

לסיכום נמצא שיש ג' נקודות במלך: (א) ששופט את ישראל ולוחם מלחמות עבורם. (ב) שמאחד אותם ומונע קטטות מלכתחילה. (ג) שהוא בנ"א כזה שמאחד בלבו כל קהל ישראל.

ט.

אבל סו"ס טעמא בעי מדוע דוקא בנוגע לבית המקדש מדגיש הרמב"ם ענין זה של מלך, דלכאורה מעלה זו חשובה בנוגע לכל הענינים?

וי"ל הביאור בזה בפשטות: בד"כ כל א' מתעסק רק בהדברים השייכים אליו באופן פרטי. ועשיית משפט נוגע רק כאשר מזמן לזמן שני בנ"א מתקוטטים כשהענינים הפרטיים של שניהם מתנגשים זה בזה.

משא"כ כשמדובר על דבר כללי שעם ישראל עושים ביחד (כמו בנין בית המקדש וכיו"ב), אזי מלכתחילה כולם משותפים ומעורבים בו. ומכיון ש"אין

(23) שו"ע אדמו"ר הזקן יו"ד ס"א סק"ב, ועד"ו בכ"מ.

דעותיהן שוות", הרי מצד טבע הדברים עלול להיות מחלוקת ומריבות בקשר לזה. ולכן צ"ל בנ"א שמורם מכל העם שמאחד את כולם כדי שלא יתקוטטו וכולם יכוונו את כל כחותיהם להמטרה המשותפת.

י"ד.

ואולי יש להוסיף: בנוסף לזה שמדובר על דבר כללי, הרי בנין בית המקדש הוא דבר חשוב ומרכזי ביותר לעם ישראל, שעל ידו שורה השכינה בישראל. ומזה מובן שההשקעה של כאו"א מישראל במטרה זו הוא במדה גדולה ביותר, מכיון שזהו דבר גורלי ביותר שנוגע בעומק לבו ונפשו של כאו"א מישראל.

אבל מעלה זו גופא גורם לחשש וסכנה שכחות חזקים ותקיפים אלו יתנגדו זל"ז ויולידו קטטות ומריבות ח"ו.

(ולהעיר ממכתב אדמו"ר הזקן²⁴: "אשר רוב הצרות והתלאות הן ממחלוקת לשם שמים הרחמן יצילנו ממנה". ואולי המבואר לעיל הוא א' מהסיבות לזה²⁵.)

וראה ספר המאמרים תרנ"ט ע' ס (בד"ה החלצו ס"ח): "בכל מקומות מושבות בנ"י שיש חילוקי דיעות בכל דבר ובכל ענין מענינים הכללים, ובפרט בדברים שבקדושה (כמו בעניני הרבנים והשוחטים ועניני בית הכנסת וכדומה) שא"א להתאחד".

ומבאר שם ששרש הדבר הוא ה"ישות" של האדם, שבגלל זה אינו נותן מקום להזולת, ע"ש בארוכה דברים נוקבים בזה).

וראה במו"נ (שם – בנוגע לבית המקדש): "שלא יבקש כל שבט שיהא זה בנחלתו ויכבוש אותו, ויהי' שם מן המחלוקת והקטטה".

וזהו התועלת הגדולה במלך, דכאשר יש מלך וכולם בטלים ומסורים אליו אזי "יסתלקו הקטטות", וכל הכחות העצומים הנ"ל מצטרפים ביחד למטרה אחת ופועלים הפעולה הרצוי²⁶.

24 אגרות קודש שלו ח"א ע' פ.

25 וידוע ג"כ עוד נקודה בזה, דכאשר המחלוקת היא לשם שמים (עכ"פ בהרגש האדם), מונע האדם מלהתפשר עם בעל ריבו, כי טוען שא"א לו לוותר על כבודו של הקב"ה כביכול. ולהעיר מלקו"ש חכ"ב ע' 139.

26 ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 367 שעיקר ענינו של מלך הוא לבטל ענין הישות ולפעול ענין הביטול. וראה סהמ"צ לאדמו"ר הצ"צ מצות מינוי מלך (דרך מצותיך קח, א ואילך).

יא.

ונמצא מובן מזה שיש מעלה תוכנית בזה שיש מלך, ולכן זה שהגאולה תהי' ע"י מלך המשיח הוא הוא א' מההבטחות הטובות לישראל לע"ל.

וי"ל שמעלה נפלאה זו הוא מה שר' הלל סובר שלא יזכו לה לעתיד לבוא, מכיון שכבר אכלוהו בימי חזקי'. אבל שאר החכמים שללו דעתו, שהרי אי"ז רק הבטחה לטובה פרטית, אלא זהו ההבטחה שמחזק ומועיל והוא "הדבר המעמיד" לכל שאר ההבטחות, וכפי שנתבאר לעיל. ומכיון שימות המשיח ועניני הגאולה הם ענינים כלליים וחשובים כ"כ לכללות עם ישראל, לכן דוקא אז נצרך ונוגע ביותר שיהי' מי שירכו ויאחד כל הכחות של בני' למטרה אחת – וזהו תפקידו של מלך המשיח מהרה יגלה אכ"ר²⁷.

יב.

והנה גם שרש הדבר, זה שהמלך הוא לב כל קהל ישראל, נוגע במיוחד ביחס למלך המשיח, ואצל מלך המשיח ענין זה יהי' באופן נעלה ועמוק יותר.

וראה מ"ש המהר"ל בנצח ישראל (פמ"א) וז"ל:

"המלך המשיח . . יהי' מעלתו כוללת כל המעלות, שיש צדיק שיש לו מעלה אחת מיוחדת . . והמלך המשיח שיגלה במהרה בימינו יהי' לו הכל.

ועל דבר זה רמזו חכמים בסודותם בפרק חלק²⁸ – מה שמו, דבי ר' שילא אמרי שילא שמו . . דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו . . דבי רבי חנינה אמר חנינה שמו . . וי"א מנחם בן חזקי' שמו . . ורבנן אמרי חיוורא דבי רבי שמו...

הנה יש לך לתמוה מאד איך ר' שילא אמר כי שילא שמו – כשמו, ר' חנינא גם כן קורא אותו כשמו?

אבל דבר זה מורה על מעלת המשיח, אשר כולל הכל, ולפיכך הוא אל המעיין בו ומשיג בו כאשר הוא אותו המעיין . . לפי שהוא כולל מכל המעלות . . ולכן נדמה למשיג בו כפי מה שהוא. ואינו דומה לשאר צדיקים אשר יש להם שמות פרטיים.

27) ולהעיר גם מחידושי אגדות להמהר"ל (לסנהדרין צח, ב): "כי לעתיד יהיו ישראל לעם אחד לגמרי, לא כמו שהיו ישראל מחולקים לשנים מלך יהודה ומלך ישראל, ולעתיד מלך אחד לכולם וע"י המלך הם אחד לגמרי" (וע"ש שמבאר שלכן משיח צ"ל "נחמד ומקובל על הבריות", וכמ"ש גבי דניאל שנק' "איש חמודות", כי עי"ז יהי' בכחו לפעול ענין האחדות).

28) סנהדרין צח, ב.

ומפני שהוא כולל הכל לכך יקרא לו הקורא שם כפי שהוא הקורא, כי שם הקורא עצמו הוא יותר ראשון אליו. לכך תנא דבי רבי שילא אמר כי שמו שילה – כשמו, וכן דבי ר' ינאי אמרי ינון שמו – וזה גם כן כשמו. ולא פליגי אלו החכמים כלל, רק כי כל אחד אמר שהמשיח שיהי' במהרה בימינו יהי' כולל כל המעלות, ולכך אמר כל אחד שנקרא בשמו". עכ"ל.

ויוצא מדבריו שלא רק שמשיח הוא בנ"א כללי ושליח ציבור שמאחד בתוכו כל קהל ישראל, אלא שכולל בתוכו כל המעלות של כולם כנ"ל.

יג.

אולם בדברי הרמב"ם מצינו חידוש נוסף בזה. והוא, שלא רק שכל פרטי הגאולה גופא צריכים להיות ע"י משיח, אלא גם שלבי ההכנה להגאולה שיעשו בסוף ימי הגלות, צריכים להיות ג"כ ע"י משיח. והן הן הסימנים של חזקת משיח (המבוארים בה"ד).

ואולי א' מהיסודות להחידוש דהענין של חזקת משיח הוא ענין זה (של שלילת דעת ר' הלל). כי ע"י חזקת משיח יוצא שגם ההכנות להגאולה יהיו על ידי משיח, ודוקא ע"י פעולות אלו נקבע שהוא משיח. וי"ל שגם כאן שייך סברא הנ"ל, שדוקא הכח המאחד של מלך המשיח יש ביכלתו להביא את התועלת הנרצה בהשפעה על עם ישראל והצלחה במלחמות ה' ולגרום להגאולה השלימה (וראה עוד בזה לקמן בסימן ג).

יד.

ומכאן מודעה רבה לאורייתא בנוגע להדיעה הבלתי נכונה שמה שבני ישראל מתקבצים היום בארץ ישראל וכו' הוא איזה התחלה של גאולה. כי הרמב"ם פוסק באופן ברור שהכל ייעשה ע"י מלך המשיח דוקא, ואין פרט בהבטחות הגאולה שיתקיים בלי מלך המשיח, ואין שום פוסק חולק ע"ז.

וראה מ"ש בזה כ"ק אדמו"ר דברים חוצבים²⁹:

"דאה רמב"ם (הל' מלכים ספ"א) פס"ד ברור בזה וז"ל: יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם

(29) בלקו"ש ח"ה ע' 149. וראה גם אג"ק כ"ק אדמו"ר חכ"ו ע' מה.

מלחמות ה' . . עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל כו'. (וידוע
אשר מדייק הרמב"ם גם בסדר דבריו . .).

ואין שום פוסק חולק בזה. וידוע הכלל (ראה משל"מ הל' כלאים פ"ט, הי"א
ובס' שנסמנו בשד"ח כללי הפוסקים ס"ו סק"א) שבמקום שנ"כ הרמב"ם לא השיגו
עליו ה"ז הוכחה שמסכימים לדבריו. ובנדו"ד ה"ז הראב"ד, הכסף משנה (הב"י, מרן
המחבר), הרדב"ז וכו'.

...נוסף על הבלבול והטשטוש והחילוף והתמורה וכו' דגאולה של יחיד או של
יחידים וקבוצות רבות מן המיצר והשבי' . . – בגאולה מן הגלות, שמפני חטאינו
גלינו כו' וע"י משיח צדקנו נגאל". ע"ש בארוכה.



סימן ג

אי מן חייא אי מן מתייא

א.

במס' סנהדרין (צח, ב) שקו"ט הגמ' בנוגע לכמה פרטים אודות משיח, ושם מבואר: "אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש, אי מן מתייא הוא כגון דניאל איש חמודות".

ופירש"י (בד"ה אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש): "אם משיח מאותן שחיים עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה. . . ואם הי' מאותן שמתו כבר הי' דניאל³⁰ איש חמודות שנדון ביסורין בגוב אריות וחסיד גמור הי' והאי כגון לאו דוקא".

והיינו שלפי פי' זה כוונת הגמ' להצביע על צדיקים אלו ולקבוע שא' מהם יהי' משיח (והשאלה היא רק האם זהו מן החיים או מן המתים, ובהתאם לזה משיח יהי' או רבינו הקדוש או דניאל). ולכן מסיים שהלשון "כגון" הוא לאו דווקא, כי אין הכוונה לתאר דמותו של משיח בלבד ע"י אותם הצדיקים, אלא להצביע עליהם שא' מהם יהי' משיח (כמובן שבנוגע להצד שיהי' רבינו הקדוש מדובר באם משיח הי' מגיע בימיו).

ומביא רש"י עוד פי': "ל"א כגון רבינו הקדוש כלומר אם יש דוגמתו בחיים היינו רבינו הקדוש ואם דוגמא הוא למתים היינו כגון דניאל איש חמודות".

ולפי פי' זה "כגון" הוא בדוקא. כי כוונת הגמ' לא היתה להורות על צדיק מסויים ולקבוע שהוא יהי' משיח (כבפי' הראשון), אלא רק לצייר לנו איזה סוג צדיק יהי' משיח, וא' מצדיקים הנ"ל הוא דוגמא להדמות והמהות של מלך המשיח.

וראה מ"ש הר"י אברבנאל³¹ וז"ל: "ואל יקשה עליך שיהי' מלך המשיח מן הקמים בתחי', כי כבר נסתפקו על זה בפרק חלק ואמר רב אם מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש אם מן מתייא הוא כגון דניאל איש חמודות".

30) וברש"י שבע"י: "ואם הוא מאותן שמתו כבר היינו דניאל וכו'". ואולי הגירסא שלפנינו מחלק בהסגנון בין רבי שהי' חי אז, לבין דניאל שכבר נפטר וממילא שייך עליו לשון עבר.
31) ישועות משיחו העיון השני פ"א.

ולכאורה זה מתאים לפי' הראשון ברש"י, שאכן הצביעו על דניאל והעלו אפשרות שהוא יהי' משיח (אף שגם פי' הב' אינו שולל רעיון זה).

ב.

ובנוגע להכרעת הרמב"ם בזה, הנה בהשקפה ראשונה אפ"ל לדעת הרמב"ם שמשיח יהי' "מן הקמים בתחי'", שהרי ברור מללו בפ"א ה"ד כאן: "ואם יעמוד מלך מבית דוד וכו'", והיינו שמשיח יהי' בנ"א שחי בתוכנו, ויעמוד בתור מלך, ויעשה פעולות מסוימות וכו', ואזי יהי' משיח. וא"כ משמע שפוסק לפי הצד שיהי' "מן חייא" דוקא.

וכן כתב בקרן אורה (למס' נזיר דף טו): "לפי דבריו [של הרמב"ם] בהלכות מלכות דכן דוד מן חייא הוא ויקום מזרע דוד וילמד לעם תורה ומצות כמבואר שם באורך".

ויש לעיין מהי סברת הכרעתו בזה, וכן אם יש איזה מקום לשיטתו ג"כ שמשיח יהי' מן הקמים לתחי' (שהרי חידוש לומר שהאברבנאל [והשדי חמד דלהלן] בא לחלוק על הרמב"ם מבלי להזכירו), וכפי שיבואר כ"ז להלן.

ג.

והנה³² יש להקדים שגם בנוגע להפי' בדברי הש"ס הנ"ל צ"ב, שהרי בפשטות תחיית המתים יהי' לאחרי ביאת המשיח, וא"כ איך יתכן שמשיח עצמו יהי' "מן הקמים בתחי'"?

והנה לפום ריהטא לדעת הרמב"ם לא קשה מידי, כי הרמב"ם אינו קובע בספרו מתי יתקיים תחיית המתים, וגם אינו מקשר זה לביאת המשיח דוקא, ואדרבה, כותב שמשיח לא צריך להחיות מתים (שם ה"ג). וראה באגרת תחיית המתים (כפ"ו) – כאשר מתייחס לשאלות שהוקשו לו ע"ז שכאילו מתעלם ח"ו מתחיית המתים – שמבזה הרמב"ם שאין כוונתו בדברים אלו שנגיע למסקנא מוטעת "שהשם לא יחי' מתים ברצונו כשירצה ולמי שירצה, אם בימי המשיח או לפניו או אחרי מותו". ואם נפרש שכוונתו להיעוד הכללי דתחיית המתים (אבל ראה להלן), אזי יוצא שלשיטתו לאו דוקא שתחיית המתים יהי' לאחרי ביאת המשיח, ויכול להיות לפני

זה ג"כ. וא"כ אתי שפיר שמושיח יהי' מן הקמים לתחי', לפי הצד שתחיית המתים יהי' לפני ביאת המשיח³³.

ד.

אבל ההבנה המקובלת בזה הוא שתחיית המתים יתקיים לאחרי ביאת המשיח. וכן איתא בזהר³⁴: תנן בית המקדש קודם לקבוץ גליות, קבוץ גליות קודם לתחיית המתים ותחיית המתים הוא אחרון שבכולם כו' תנן ארבעים שנה קודם הקבוץ גליות לתחיית המתים.

והנה מובא בכ"מ שיהי' תחיית המתים לצדיקים עוד קודם להתחיית המתים הכללית. ראה יומא (ה, ב): "משה ואהרן עמנו". וכמבואר בחידושי הריטב"א³⁵: "ויש תחיית המתים אחרת בימות המשיח לצדיקי ישראל"³⁶. אבל מ"מ גם זה יתקיים לאחרי ביאת המשיח, וכלשונו "בימות המשיח" (ומהגמ' ביומא שם משמע שיהי' מיד בבוא המשיח)³⁷.

וגם הרמב"ם עצמו כותב בפרקי הצלחה: "וזאת היא ראי' גמורה על שתחיית המתים נתלית במשיח".

ומבואר בלקו"ש³⁸ שמ"ש הרמב"ם באגרת תחה"מ – "אינו חולק על מרוז"ל בכ"מ שתחה"מ תהי' בזמן מסוים, כ"א כוונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בנ"ך וש"ס וכו'".

ולהעיר ממה שמבאר במ"א³⁹: "וכידוע כמה סיפורים בש"ס ומדרשים ומצדיקים שהחיו מתים, וכמארוז"ל זוטי דאית בכו מחי' מתים (ע"ז י, ב)".

33 ראה גם יפה ענף לאיכ"ר (פ"א, נא).

34 ח"א קלט, א.

35 על מס' ר"ה (טז, ב).

36 ועד"ז מבואר בכ"מ, ראה: שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' א' סט. ערוך לנר על מס' נדה סא, ב. זהר שם קמ, א.

37 וראה יפה ענף שם: "דאיכא פלוגתא אם עולם המשיח קודם זמן תחיית המתים . . או אם הוא אחר תחיית המתים", ע"ש. והנה יסודו הוא מ"ש ביומא (הובא כאן). ומפרש שמוזה משמע שיהי' תחה"מ קודם ביאת המשיח. אבל לפי המבואר כאן שיש תרי גווני תחה"מ, ומ"ש ביומא קאי בהראשונה, וג"ז הוא מיד לאחרי ביאת המשיח ולא לפניו, אולי לא מוכרח לומר שיש פלוגתא בדבר. שם.

39 לקו"ש ח"ב ע' 518.

[וגם אם רוצים לפרש שקאי בהתחיית המתים הכללי, הרי אפ"ל שאין כוונתו לומר שאין הדבר מוכרע בעצם, אלא שהוא לא נחית כאן להכריע בזה, אבל כאשר יש לנו הכרעה מזה ממקורות אחרים בפשטות תופסים זה לעיקר].

ה.

אמנם כיון דאתינן להכי, שלכו"ע יש מושג של תחיית המתים שאינו קשור דוקא לביאת המשיח – תחיית המתים דיחידים שנעשה במשך כל הדורות, א"כ שוב רווחא איכא לומר שגם בנוגע למשיח יכול להיות שהקב"ה יחי' אותו ויהי' משיח.

ואף שמשמעות הרמב"ם הוא שיהי' בנ"א שחי בתוכנו כנ"ל⁴⁰, באמת אין זה מוכרח, שהרי בפשטות כאשר אומרים סברא שמושיח יהי' מאלו שכבר נפטרו, אין הכוונה שימלוך בתור מלך המשיח כשהוא בתוך קברו. וא"כ בודאי שקודם הגאולה יקום ויחי'. וא"כ אפ"ל שלאחרי שנעשה חי, יכול למלא את כל התנאים של הרמב"ם במילואם, ועי"ז יהי' לו דין של משיח גם לשיטת הרמב"ם.

ו.

אלא שאם כנים הדברים צ"ב מהו נקודת ההבדל בין ב' האפשרויות בהגמ', שהרי בין כך בפועל משיח הוא מן החיים, ומהו החילוק באם קודם שנעשה משיח נפטר ואח"כ קם או לא?

והנה בשדי חמד⁴¹ מבואר:

"ולפי שאמרו בגמרא דסנהדרין ל"ח ע"א שיש אופן א' שיהי' צדיק ונושע עני ורוכב על החמור, וגם אמרו שם היום אם בקולו תשמעו, ובאופן הנ"ל ראוי להיות רק א' מצדיקי הדור (היינו אם יזכו רק מעט) . . ולפי שיש עוד אופן בזכות גדול דעם ענני שמיא כבר אינש אתא וכמ"ש בסנהדרין צ"ח ע"א שם לכן אמרו על אופן זה . . אם מן מיתה הוא דניאל איש חמודות".

ומשמע שההבדל ביניהם הוא באופן הגאולה ובמדריגת צדקותו של מלך המשיח. דאם יזכו בנ"י רק מעט, אזי משיח יהי' "רק א' מצדיקי הדור" (ולכאורה כוונתו שיצטרפו להסתפק בצדיק במדריגה פחותה – לפ"ע הדור של עקבתא

(40) וראה סימן הבא.

(41) פאת השדה מערכת הא' אות ע'.

דמשיחא), ואם יהי' להם "זכות גדול", אזי משיח יהי' "דניאל איש חמודות" (ולכאורה כוונתו שהוא צדיק במדריגה גבוהה יותר – מדורות שעברו דוקא. ולפ"ז אפשר לבאר גם דיוק לשון הגמ' "איש חמודות", שהוא לשון שבת וגדולה מיוחדת, והוא בכדי להגדיר החידוש דאופן זה של ביאת המשיח).

ז.

אמנם נראה לומר על יסוד דברי הרמב"ם עוד מהלך בזה.

דהנה יש מקום לתאר ביאת המשיח בב' אופנים כלליים:

(א) שמשח עצמו יכין את בני" וישפיע עליהם שיהיו ראויים לגאולה.

(ב) שכל ההכנות והתנאים לביאת המשיח יתקיימו ע"י בני" עצמם בסייעתא דשמיא, אבל לא ע"י משיח. ורק לאחר שישגמרו כל ההכנות – יבוא משיח ויגאלם בפועל (שיסיים המלחמות וכו' או עכ"פ שיבנה בית המקדש ויביאם לא"י וכו').

וי"ל שהן הן ב' האופנים דמן חייא ומן מתייא.

דמן חייא הוא כאופן הא', שמשח יהי' מעורב בעניני ההכנה להגאולה בשלבים האחרונים של גלות.

ומן מתייא היינו שכאשר יבוא הזמן שמשח צריך להגיע יקים הקב"ה צדיק מדורות שעברו (שהשפעתו ומנהיגותו הי' על דורות שעברו, ולא על הדור דעקבתא דמשיחא באופן ישר), והוא יגאל את ישראל מיד (וגם לפי הבנה זו אפשר לבאר לשון הש"ס "איש חמודות", כי בזה מודגש שבוחרים בו מפני מעלותיו ופעולותיו המיוחדות שהשיג כבר בחייו בדורות שעברו).

והנה הרמב"ם פוסק כאופן הא', שהרי מבאר שמשח הוא הוא זה ש"יכוף כל ישראל לילך בה וכו'". וי"ל שזהו א' מהחידושים של הענין ד"חזקת משיח" (ענין שכמדומני אינו מופיע בפירוש בחז"ל – וראה לקמן סימן יו"ד), שמשח צריך לפעול על בני" גם בסוף גלותו, וזהו מהסימנים הקובעים שהוא מלך המשיח. וזה מתאים עם הדוגמא שבגמ' מרבינו הקדוש, שהוא הי' הנשיא והמנהיג של בני" בדורו.

וי"ל שזה נובע מנקודה כללית בשיטת הרמב"ם, שהכל צ"ל ע"י הגברא דמלך המשיח (ראה בזה לעיל סימן ב).

ח.

ונמצא לפ"ז שאכן הרמב"ם מכריע כהצד שמשיח יהי' "מן חייא", והסברא בזה הוא כדי שכל מה שנוגע לגאולת ישראל יהי' ע"י מלך המשיח.

וראה בספר השיחות תנש"א⁴² שמצטט כ"ק אדמו"ר הגמ' ורש"י הנ"ל "אם משיח מאותן שחיין עכשיו", ומעיר ע"ז וז"ל:
 "וע"פ פס"ד הרמב"ם (הל' מלכים ספ"א) "ואם יעמוד מלך מבית דוד כו" – היינו שהוא כבר מלך".

ואולי בקצירת האומר מתכוון ליסוד הנ"ל. שהגדר של "מאותן שחיין עכשיו" לדעת הרמב"ם "היינו שהוא כבר מלך", שצריך להיות מלך ומנהיג עוד לפני בוא הגאולה. וכנ"ל שלשיטת הרמב"ם משיח צריך להכין את העם לקראת הגאולה עוד לפני שזה מגיע בפועל, ושלדעתו זהו הגדר ד"אי מן חייא"⁴³.

ט.

והנה עפ"ז אפ"ל שיש מצבים שגם אדם שנפטר יכול להיות משיח, גם לדעת הרמב"ם. כי עיקר הנקודה כאן אינו באם בזמן מן הזמנים עבר עליו ענין המיתה או לא, אלא הכוונה היא שהוא צריך לעשות את ההכנות להגאולה. דוגמא לדבר: אילו יצוייר שהקב"ה יחי' בנ"א ואח"כ יעלה לגדולה וכו' ואח"כ ימלא הסימנים דחזקת משיח וכו', האם הוא ראוי להיות משיח?

אכן לפי הנ"ל בביאור דברי הרמב"ם הרי אופן זה הוא פרט בהאפשרות ד"מן חייא"⁴⁴. כי אע"פ שבפועל הי' איזה תקופה שלא הי' חי, אבל תפקידו בתור מלך המשיח נעשה עי"ז שהנהיג את בנ"י לקראת הגאולה, שע"פ הנ"ל זהו ההגדרה המחוייבת לשיטת הרמב"ם⁴⁵.

(ובנוגע למ"ש הרמב"ם בהמשך ה"ד שאם "נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה" – ראה להלן סימן יא).

(42) ח"ב ע' 496.

(43) וראה גם לקו"ש חל"ה ע' 206 וז"ל: "תחילת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד)".

(44) עוד אפשרות מעין זה – ראה להלן סימן יא.

(45) ופשוט שאין להקשות שהרמב"ם הו"ל לפרט דוגמא כזו, כי מה שנוגע להלכה כאן לדעת הרמב"ם הוא שיקיים הסימנים ד"יעמוד מלך וכו'", ומהו הנ"מ מה שעבר עליו לפני זה? ובפרט שאפשרות הנ"ל הוא מצב בלתי רגיל, ודיבר התורה בהווה.

יו"ד.

אמנם מובן שהאפשרות ד"דניאל איש חמודות" אינו בכלל זה. כי אע"פ שיכול להיות שהקב"ה יח' דניאל ואח"כ יפעול על בנ"י ויכין אותם להגאולה, אבל אי"ז התוכן של הצד בהגמ' ד"מן מתייא וכו'" – כפי המבואר לעיל עכ"פ לענ"ד. דמן מתייא אין פי' שיש (או שיהי') לפנינו בנ"א פלוני שעבר פעם מצב של מיתה ולאח"ז נעשה חי וימלא הסימנים של משיח ועי"ז נעשה משיח, אלא מצביעים על בנ"א שכעת אינו חי, וקובעים שהוא משיח עכשיו – כאשר אינו בחיים – בזכות מה שעשה כבר בדורו דוקא. וזה אינו מתאים עם מ"ש הרמב"ם שסיבת היותו משיח קשור למה שפועל בסמיכות לזמן הגאולה דוקא⁴⁶.

ועד"ז יובן בנוגע למ"ש בירושלמי⁴⁷ ובאיכ"ר⁴⁸ דמלכא משיחא "אין מי חייא הוא דוד שמי", אין מי דכייא הוא דוד שמי" (אם מן החיים הוא יהי' שמו דוד, ואם מן המתים הוא יהי' דוד בעצמו – פני משה). דלפי הכרעת הרמב"ם אין לומר כפי הצד שדוד המלך יהי' משיח, כי שוב, צד זה בוחר בדוד וקובע שיהי' משיח בזכות מעלותיו ופעולותיו בעבר, ואי"ז מתאים למ"ש הרמב"ם שזכותו להיות משיח בא מצד פעולותיו קודם הגאולה דוקא.



46) וכן אינו מתאים כ"כ עם עוד נקודה כללית בשיטת הרמב"ם (בכלל, ובפרט בהל' מלכים בנוגע למשיח), ש"עולם כמנהגו נוהג", ומבאר עניני משיח וגאולה ע"פ דרך הטבע, מבלי שיהיו זקוקים לנס, וכלשונו (בה"ג) "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים".

ואם קובעים שאדם מסויים שאינו בחיים הוא משיח, אזי דורשים שיהי' נס כדי שמשח יגיע. אבל נקודה זו מצ"ע אינו בסתירה לשיטת הרמב"ם (משא"כ הסברא דבפנים). ולכן עדיין אפ"ל מ"ש לעיל שא' יקום לתחי' וימלא אח"כ הסימנים של הרמב"ם. כי דיוק לשונו הוא שאין לחשוב ש"צריך לעשות אותות ומופתים", אבל אין חסרון בדבר אם יהי' כן בפועל (ולהעיר ממ"ש הרמב"ם באגרת תימן פ"ד שמשח יעשה אותות ומופתים) (אלא שצ"ע איך לתווך מ"ש שם שהן הראיות על אמיתתו – שמוזה משמע שצריך לעשות אותות ומופתים – עם מ"ש כאן שאינו צריך, ואכ"מ). וכ"ש שאינו מושלל שהקב"ה יעשה נס ויחי' אותו, ואח"כ יהי' לו הסימנים דמשיח (בלי נסים).

ובפרט באם אינו קובע שאדם מסויים שנפטר הוא משיח, ורק מעלה האפשרות שיש בדבר.

47) ברכות פ"ב ה"ד.

48) פ"א, נא.

סימן ד ראוי להיות משיח

א.

דברי הרמב"ם בפ"א ה"ד ("יעמוד מלך וכו'") מתייחסים לשלבים הגלויים בפעולתו של משיח בעוה"ז, ועד שנקבע ע"פ סימני התורה שהוא הוא מלך המשיח (ובפרטיות: בתחלה הוא בחזקת משיח ואח"כ משיח ודאי).

ויש לעיין לדעת הרמב"ם מהי ההתחלה הכי ראשונה שלו.

דלכאורה מובן מעצמו שגם לפני הפרטים שכותב הרמב"ם, הוא הי' ראוי להיות משיח, אלא שעדיין לא עשה פעולות בגלוי בקשר לביאתו, מכיון שעוד לא הגיע הזמן.

וכן מובן ממ"ש החת"ס בחידושו⁴⁹ (לאחרי שכותב שמשמע מהגמ' ורש"י שמשח יבוא מגן עדן עם ענני שמיא):

"מהרמב"ם בסוף הלכות מלכים לא משמע כן, אלא משיח הוא אחד מצדיקי הדור, וכשיגיע זמנו יתגלה אליו הקב"ה בנבואה . . . וכל מקום וכל עיר מקומו הוא, שאפשר הוא עמנו פה בעירנו".

דלכאורה מדוע כתב שרק "משמע" כן מדברי הרמב"ם, הרי מפורש הוא שמדובר בצדיק ומלך שפועל על בני ישראל ואומות העולם כאן בעוה"ז?

אלא בפשטות כוונת החת"ס הוא גם להשלב שעוד קודם חזקת משיח (שאינו מפורש בהרמב"ם). כי בנוגע לזה שיעמוד מלך וכו' ברור שמדובר במצב שמתקיים כאן בעוה"ז. אבל החת"ס מוסיף שמשמע מדברי הרמב"ם שגם קודם ש"גיע זמנו" להתגלות בתור מלך המשיח, גם אז הוא א' מצדיקי הדור כאן בעוה"ז, והוא יקבל הוראה מלמעלה להתחיל פעולותיו בתור מלך המשיח. אבל הרמב"ם מדבר בפירוש רק על פעולותיו אלו שלאחרי "שיגיע זמנו"⁵⁰.

(49) מס' עירובין דף מג, ב (בהוצאה החדשה).

(50) והנה כדי לשלול הסברא שמשח יבוא מג"ע מספיק הדברים המפורשים של הרמב"ם, כי דורש שמשח יתגלה ע"י פעולות מסוימות כאן בעוה"ז, ולכן מושללת הסברא שמשח יבוא משמים בתור גואל ישראל ובתור מלך המשיח "מן המוכן".

ב.

והנה מה שאפשר להבין ממשמעות דברי הרמב"ם, הוא לכאורה רק בנוגע למי שאכן עתיד להיות משיח בפועל ממש, אלא שבינתיים עוד לא עלה על כסא מלכותו כי עדיין לא הגיע העת.

אבל בנוסף לזה מבואר בכ"מ שנמצא א' בכל דור שראוי להיות משיח (ואולי גם לזה נתכוון החת"ס – וראה להלן שמפורש כן בדבריו, אבל לאו דוקא שלומד כן בדברי הרמב"ם).

דהנה בכ"מ בחז"ל מבואר שמיד לאחרי החורבן נולד משיח⁵¹, ומבואר בכ"מ שזה הי' המשיח שבדור ההוא⁵².

ובמס' סנהדרין⁵³: "מה שמו (של משיח – רש"י) דבי רבי שילה אמרי שילה שמו. . . דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו (כמו ינאי. כל אחד הי' דורש אחר שמו – רש"י). . . דבי רבי חנינה אמר חנינה שמו. . . וי"א מנחם בן חזקי' שמו⁵⁴. . . אמר רב נחמן אי מן חייא כגון אנא".

ומבאר בפרי צדיק (פר' דברים סי"ג):

"שבכל דור יש נפש אחד שראוי להיות משיח אם יהי' הדור זכאי, וכמו שמצינו שנחלקו בגמרא (סנהדרין צח, ב) דבי ר' שילא אמרו שילה שמו וכו', והיינו שכל אחד אמרו על רבם שהוא הנפש שראוי להיות משיח".

ובהמשך הגמ' שם: "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש" (אם משיח מאותן שחיים עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה – רש"י בפ"ה הא').

אולם מצד הדברים המפורשים בהרמב"ם עדיין יש מקום להסברא שהובא בסימן הקודם שיכול להיות מן הקמים לתחי'. הסברא שיקום ויהי' משיח (המבואר שם לדעת הרמב"ם), היא שלאחרי שקם ימלא הסימנים שברמב"ם כאן בעוה"ז (ועד"ז אילו יצוייר אם יבוא מג"ע וימלא הסימנים אח"כ). אלא שהחת"ס מעיר שלא משמע כן מפשטות לשונו של הרמב"ם, כי משמעות הפשוטה של הרמב"ם הוא שמדובר בבנ"א שחי בתוכנו כל הזמן, וכפי שכבר מוזכר בסימן הקודם – וע"ש בהערות 45-46 מה שאפשר לומר בזה.

51 איכ"ר פ"א נא. ועד"ז בירושלמי ברכות פ"ב ה"ד.

52 פרי צדיק ושדה חמד דלהלן ועוד.

53 צח, ב.

54 ולהעיר מהמבואר בכ"מ ש"משיח" כולל כל השמות הנ"ל בר"ת (מנחם, שילה, ינון, חנינה (ישועות משיחו העיון הראשון פ"ג ועוד)). וראה גם שדי חמד פאת השדה מערכת האל"ף כלל ע' ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים. . . והכל לפי אופן הגאולה ובאיה סיבה תהי' הגאולה".

ובפי' ר' עובדי' מברטנורה על מגילת רות (פ"ב): "בכל דור ודור נולד אחד מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל".

ובשדה חמד⁵⁵: "צריך להיות בכל דור הא' הראוי, אם יזכו יהי' השליח . . ובדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מי הוא . . וידעו שהוא המוכן . . וכן הוא בכל דור צ"ל אחד מוכשר שמא יזכו (ועפ"ז כתבו ג"כ תלמידי הארי ז"ל שבימיו הי' הארי ז"ל) וכ"ז הוא פשוט".

ובשו"ת חת"ס⁵⁶: "מיום שחרב בית המקדש מיד נולד אחד הראוי בצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו".

וכ"ז הוא המושג של משיח שבדור.

ואף שמושג הנ"ל אינו מוכרח מדברי הרמב"ם, אבל זה מתאים לדבריו, שהרי גם הוא מדגיש שיהי' א' שיפעול בעוה"ז (ודלא כסברות אחרות בזה), וא"כ מסתבר הדבר שבכל דור יש מי שראוי לכך. ומה שלא הביא ענין זה בספרו אינו ראוי שאינו מסכים לכך, אלא יכול להיות שאינו מביאו מפני שאינו נוגע להלכה⁵⁷, ורק באם ישנם הפעולות דחזקת משיח וכו' הוי גדר בהלכה (ראה סימנים ו-ז).

[אולם בספר החסידות מתורת בעלזא (ע' מב) מביא מהרה"ק מהר"א מבעלז' ש"מדברי הרמב"ם נראה שבכל דור ודור ישנו צדיק אחד שהוא המלך המשיח, וכשתגיע עת הגאולה יתגלה בב"א". שמזה יוצא שלומד גם מדברי הרמב"ם את המושג של משיח בכל דור. ויל"ע איך רואים כן בדברי הרמב"ם. וראה לקמן סימן ט קצת הסברה בזה].

ג.

אלא שבהשקפה ראשונה משמע באו"א מדברי הרמב"ם עצמו באגרת תימן, וז"ל (בפ"ד):

"דע, שלא תדע עמידתו קודם היותה, עד שיאמר עליו שהוא בן פלוני וממשפחה פלונית, אבל יעמוד איש שלא נודע קודם הראותו".

אמנם אפשר לפרש דבריו בב' אופנים:

(55) בפאת השדה שם.

(56) חו"מ בליקוטים סצ"ח.

(57) ואולי גם אילו יצויר שלא נמצא כן בכל זמן, אינו סתירה אליבא דהלכתא. וצ"ע.

א) משיח יהי' בנ"א שאינו ידוע ומפורסם כלל (וזהו דלא כפי המשמעות הפשוטה בגמ' בנוגע לרבינו הק', ועד"ז משאר מקורות שמבואר שבכל דור הי' משוער אצלם מיהו).

ב) יכול להיות שיהי' איש ידוע (בל' החת"ס "אחד מצדיקי הדור", שמשמע שכוונתו לצדיק ידוע). ויתירה מזו: יכול להיות השערה שבאם הדור זוכה הוא יהי' משיח. אבל בכל זאת אינו ידוע גם בעצמו שיהי' משיח בפועל. וזהו הכוונה ב"שלא נודע" – שלא נודע לפני זה שהוא משיח בפועל (וע"ד לשונו לפנ"ז – "שלא תדע עמידתו").

וכמו שמבאר החת"ס (בהמשך התשובה שם): "הצדיק הזה בעצמו אינו ידוע".

ומסתבר לומר כאופן הב' – לאחרי שבכמה מקומות מבואר המושג של משיח שבדור.

ד.

הנה הסברא נותנת, שמי שראוי להיות משיח יש בו איזה התחלה ו"צמיחה" של הסימנים שמונה הרמב"ם בנוגע לחזקת משיח. שהרי הרמב"ם מבאר ביאת המשיח באופן של סדר והדרגה, וא"כ מובן בפשטות שמי שביום מסויים עולה להמצב דחזקת משיח, הנה כבר לפני זה התחילו תכונות אלו להתפתח אצלו.

דכמו שהרמב"ם מבאר שפעולתו של משיח יתחיל עוד קודם להגאולה (ראה בארוכה בסימנים הקודמים), כמו"כ אפ"ל בנוגע לפעולתו גופא שלפני הגאולה, שזה מתחיל עוד לפני מילוי הסימנים בהלכה דחזקת משיח ומשיח ודאי.

שהרי הסימן שהוא "מבית דוד" הותחל מלידתו. ועד"ז זה שהוא "הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו", מתחיל בימי נעוריו והולך ומתחזק במשך כל שנותיו.

ומכיון שכן, עד"ז אפ"ל בנוגע לשאר הסימנים, שמסתבר שיש איזה התחלה מהם גם מקודם.

וראה במהרש"א לסנהדרין⁵⁸ שמדגיש התכונות של מלכות שמצינו אצל רבינו הק' ודניאל, וז"ל:

"מאותן הבאים מבני דוד ועדיין הי' להם ממשלה גם בגלות . . ועל זה נמי נאמר אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש, שהי' לו ממשלה בימי אנטונינוס קיסר. ואי מן מתיא הוא כגון דניאל כו', שהי' לו ממשלה אצל נ"נ וגם אצל מלך פרס".

דאף שבפשטות בגמ' שם לא מדובר על זה שהם מתגלים בפועל כמושיח, אבל גם זה שמצביעים עליהם שהם ראויים לכך, קשור לזה שרואים התכונה דמלוכה אצלם.

ועד"ז אפ"ל בנוגע לשאר הסימנים, לדוגמא הסימן ד"יכוף כל ישראל", שמסתבר לומר שעוד לפני שהוא בחזקת משיח יראו שהצדיק עוסק במיוחד להשפיע על בני"לקיים תומ"צ, וכיו"ב בנוגע לשאר הסימנים.



סימן ה דין מלך בנוגע למשיח

א.

לשון הרמב"ם (בפי"א ה"ד) הוא "יעמוד מלך מבית דוד וכו'". ויש לעיין מהו כוונתו בזה שהוא מלך, האם הכוונה לדין מלך ממש, או בשם המושאל, או באופן אחר.

והנה בנוגע להיותו משיח, הרי בתחילת עמידתו עוד לא מילא אפי' הסימנים דחזקת משיח (שהרי הסדר הוא יעמוד מלך וכו' ואח"כ יכוף כל ישראל וכו'), ולכן עדיין לא נתברר שהוא מלך המשיח שיגאל את ישראל.

אבל בכ"ז אולי הוא כבר בגדר מלך מבית דוד עכ"פ. די"ל שמה שמוטל בספק הוא רק היותו משיח, אבל זה שהוא מלך הוא ענין של ודאי. ולכאורה זה נכון אפילו אם לאח"ז יתברר שאינו משיח, וכלשון הרמב"ם בנוגע למי שלא מגיע להשלב דמשיח ודאי (בהמשך ההלכה – שנשמט ע"י הצנזור בכמה דפוסים): "והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים", מלך סתם, לא בתור מלך המשיח – גואל ישראל⁵⁹.

ב.

ויובן בהקדים: הרמב"ם פוסק בהלכות סנהדרין (ריש פ"ה) "שאינ מעמידין אלא על פי בית דין של ע"א". ועד"ז כאן (בפ"א ה"ג): "אין מעמידין מלך תחילה אלא ע"פ בית דין של ע"א זקנים וע"פ נביא"⁶⁰.

ומבואר בנוגע למשיחה (ה"ז) ש"מאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו לעולם, שהמלכות ירושה להם". וממשיך בנוגע לדוד: "כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים הכשרים עד עולם".

וזהו בנוגע למשיחה, אבל בנוגע למינוי מלך אינו מפורש בדברי הרמב"ם האם "בניו" צריכים מינוי עכ"פ, או שהמלוכה עובר אליהם בדרך ממילא ע"י ירושה.

59) אלא שלכאורה לשון זה קאי רק על מי שהגיע לחזקת משיח עכ"פ – ראה לקמן סי' יא.
60) בנוגע לזה שלא מזכיר נביא בהל' סנהדרין, ראה להלן הערה 76.

ויש מקום לשאלה זו אפילו בנוגע לבן מלך ממש, וכ"ש בנוגע למלך המשיח, שאביו לא הי' לו דין מלך, אבל הוא עכ"פ מזרע דוד.

ג.

ומצינו כמה אופנים איך לבאר הענין בשיטת הרמב"ם גופא, וקצרה היריעה מלהביא כל הסברות, וכאן יבואר עכ"פ ב' מהלכים בזה – ומן הקצה אל הקצה.

ובהקדים שבהרבה אחרונים דייקו בלשון הרמב"ם במ"ש כאן "אין מעמידין מלך תחלה", שדוקא כשזהו במצב של "תחלה" צ"ל ב"ד של ע"א ונביא⁶¹. ולכן אפשר לומר שבנוגע לבן מלך, כמו שאינו צריך משיחה כך אינו צריך מינוי, מכיון שלא מדובר כאן על מלך תחלה, אלא על המשך מאביו. וכמבואר בספרי דבי רב⁶² "שאם יש לו בן ממלא מקומו א"צ מינוי שהמלכות ירושה". אבל משמע שזהו רק באופן ישר, כשהולך מאב מלך לבן ממש⁶³, אבל כאשר יש איזה הפסק בזה צ"ל מינוי חדש (והיינו שזה נחשב כבר כ"תחלה"). ולפי זה פשוט שמשיח יצטרך למינוי. שהרי משיח אינו בן מלך, כי מלכי בית דוד (בגדרי ודיני מלך ממש) כבר נפסקו מדורי דורות, ומשיח הוא הגבר אשר "עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לישנה הממשלה הראשונה" (ריש פי"א), שעל ידו יקים את סוכת דוד הנופלת.

וכן מבואר במרכבת המשנה (פ"א כאן) וז"ל (בנוגע לפרטי דיני מינוי מלך): ודברי רבנו לעתיד . . . ואליהו נביא עיין פי"ב מהלכות מלכים הי"ב אמנם סנהדרין יהיו קודמין בזמן למשיח עיין פי"ד מה' סנהדרין הי"ב וזהו הבטחת התורה ואשיבה שופטיך כבראשונה והמה יבחנו את מלך המשיח⁶⁴.

והיינו שמפרש שלא רק שגם משיח יצטרך למינוי, אלא כל עיקר כוונת הרמב"ם בהלכה זו ד"אין מעמידין וכו'" הוא למלך המשיח⁶⁵.

61 ראה חסדי דוד על התוספתא סנהדרין פ"ד. היכל מלך כאן. אבות הרא"ש ח"א בקונטרס שמן ראש כה, ד. ועוד. והוציאו מזה כמה פי' בדעת הרמב"ם, וראה להלן.

62 פר' שופטים אות קנז.

63 וכן משמע בתירוש ויצהר בתפארת בנים סי' נו.

64 וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ב ע' רלג.

65 ולכאורה כוונתו לומר שהרמב"ם דיבר לשעתו, שכבר נפסקה שלשלת מלכות בית דוד ממש, ולכן פוסק הרמב"ם שכדי שיהי' שוב מלך – ע"י משיח, יצטרכו לעשות כסדר הזה.

ד.

אבל לאיך גיסא אפ"ל שמ"ש הרמב"ם שהמלכות הוא ירושה, ובפרט בנוגע לדוד, הוא גם לדורות הבאים – דכל זמן שבא בתורת ירושה, אין צריך מינוי כלל.

וכן מובן ממ"ש החינוך (מצוה תצו – מצות מינוי מלך): "ואל תהרהר בני אחרי דברי לומר ואיך יחשוב אבי זאת המצוה מן הנוהגות לדורות, והלא משנמשח דוד המלך נסתלקה זאת המצוה מישראל, שלא יהי' להם למנות מלך עוד, כי דוד וזרעו נשיאים עליהם לעולם עד כי יבא שילה שיהי' מזרעו וכו'".

ומשמע שמלך המשיח אינו צריך מינוי מכיון שהוא מזרעו של דוד.

ולפי זה אפשר לפרש שמה שמדייק הרמב"ם לכתוב "תחלה" – להורות שרק במלך חדש צריך מינוי – שייך רק אם מעמידין משפחה חדשה למלכות. אבל לאחרי שכבר העמידו דוד המלך, אזי מי שבא מזרעו אינו צריך מינוי כלל⁶⁶.

ה.

וכעת אפשר לבא לבירור הענין ד"יעמוד מלך" כאן. ולמען הבהירות הנה קודם כל יבואר הענין לפי השיטה שצריך מינוי.

והנה לפי צד זה, קשה לומר שכבר בתחילת התגלותו יהי' מלך כפשוטו, עם כל הדינים של מלך. כי אע"פ שברור שבסופו של דבר יהי' למלך המשיח דין מלך ממש, ואדרבה – הוא הוא השלימות דמלכות בית דוד, וכנ"ל שהוא מי שעתיד "להחזיר מלכות בית דוד וכו'", אבל כאן בהשלב דחזקת משיח (ועכ"פ בהתחלתו) לכאורה עוד לא מדובר ע"ז.

כי מבואר לעיל שצ"ל סנהדרין ונביא כדי למנותו בתור מלך. והרי:

(א) לא מבואר כאן בסימני חזקת משיח שצ"ל מתחילה סנהדרין ונביא. ובכלל צ"ע אם ענינים אלו יהיו כבר בשלב זה, כי בפשטות בזמן הגלות אין לנו סנהדרין ונביא (ראה מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (בהקדמת מנין המצות) בנוגע לנבואה, ובסוף דבריו מזכיר גם סנהדרין, ע"ש. אבל ראה לעיל אות ג ולהלן אות טו).

(ב) הלשון "יעמוד מלך" משמע קצת שיעמוד מעצמו, שלא ע"י ב"ד ונביא (לעומת הלשון הנ"ל "מעמידין", שפי' שאחרים מעמידים אותו)⁶⁷.

66 ראה אבות הרא"ש שם. לקו"ש ח"מ ח"א ע' 308.

67 ואף שגם בפ"א ה"ט הלשון הוא "אם יעמוד מלך", אבל שם בא בהמשך למ"ש לפני זה בה"ח: "נביא שהעמיד מלך". וכן כמ"פ בהלכות הקודמות מודגש שמעמידין אותו. וי"ל שסמך ע"ז וקיצר

ג) בכן כוזיבא לא הי' נביא שהעיד עליו ובכ"ז רע"ק אמר עליו שהוא מלך המשיח. והרמב"ם קורא אותו בשם "בן כוזיבא המלך"⁶⁸.

ומבאר כ"ק אדמו"ר בזה⁶⁹:

"...יעמוד מלך" – עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ ב"ד של ע' ונביא (הל' מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח, (ולא הי' שם נביא וכו') – כ"א ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך".

ובמ"א מפורש יותר⁷⁰: "עכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שבשעת העמידה תיכף יש לו דין מלך".

והיינו שכוונת הרמב"ם בהמלה "מלך" כאן (בב' מקומות הנ"ל) ("יעמוד מלך", ו"בן כוזיבא המלך", ולכאורה עכצ"ל כן גם בנוגע לסיום לשונו המובא לעיל – "ככל מלכי בית דוד וכו'⁷¹) הוא לא למלך ממש מדינא. ועפ"ז סרו תמיהות הנ"ל.

1.

אבל לאידך גיסא הרי הרמב"ם מדייק וקורא אותו בשם מלך, וא"כ צ"ב על איזה גדר או תוכן דמלך מדובר כאן?

והנה מכיון שבלשון הרמב"ם משמע שהוא מלך באותו משקל דבן כוזיבא, א"כ יש לעיין מה הי' גדרו דבן כוזיבא בתור מלך, ואולי זה יכול להכריע בנוגע לעניינו – בכוונת הרמב"ם ב"יעמוד מלך".

ולהעיר שבהל' תעניות (פ"ה ה"ג) כותב הרמב"ם על בן כוזיבא: "והי' להם מלך גדול ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח". וראה סנהדרין (צג, ב):

בלשונו. משא"כ כאן שזהו התחלת הענין. אבל סו"ס אי"ז מוכרח כי אפ"ל שגם כאן סומך על מ"ש בריש הלכות מלכים.

68) ולכאורה לא הי' שם סנהדרין של ע"א ג"כ, שהרי זה הי' אחרי שהתחיל כבר הגלויות של הסנהדרין, ולא מצינו בפירוש שבכל נידודיו הי' של ע"א. וגם אם הי' של ע"א הרי הי' שעת מלחמה ורדיפות ולא דוקא שהי' אפשרי לדון בנוגע לבן כוזיבא, ובפרט באם היו בריחוק מקום. וכן משמע ממ"ש הרדב"ז (בפי"א ה"ג כאן) ש"אין ספק שהי' מחלוקת בין החכמים מקצתם לא האמינו שהוא משיח וקצתם האמינו וכו' ע"ש – וע"כ שלא הכריעו הסנהדרין בזה דא"כ לא הי' שייך בזה מחלוקת בנוגע לפועל. ואף ששם מדובר על היותו משיח, אבל באם הסנהדרין דנו בענינו (בנוגע למינויו למלך) מדוע לא הכריעו בשאלה זו ג"כ? אלא משמע שלא דנו הסנהדרין בענינו.

69) לקו"ש ח"ח ע' 361.

70) שם חכ"ג ע' 197.

71) אף שהוא דוחק, שהרי בפשטות "מלכי בית דוד השלמים והכשרים" היו מלכים ע"פ דין. וראה להלן (אות ז) שיש אופן "ממוצע", שיש לו איזה גדר של מלך, ואולי הרמב"ם התכוון לכלול גם זה.

"בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא". אבל ראה ירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) שאמר כותי לבן כוזיבא: "טב לי מלכא קטל יתי ולא את" ("מוטב שמלך יהרוג אותי ולא אתה" – קרבן העדה), משמע שהי' פשוט שבן כוזיבא לא הי' מלך (ועד שאמר לו כן בפניו).

והנה לא מצאתי שהי' לו איזה גדר דמלוכה בהלכה. ומה שכן מבואר בירושלמי (שם) הוא גודל גבורתו והצלחתו בתור שר צבא. וגם התקופה הקטנה שאיתא בסנהדרין שמלך, הי' הזמן של המרד הגדול ברומיים. וא"כ ככל הנראה עיקר תקפו ומנהיגותו הי' קשור לזה גופא שעמד בראש העם בתפקיד של שררה, ואצלו זה התבטא בעיקר בנוגע למנהיגות בעמידה בקשרי המלחמה נגד אויבי ה' (ראה במהר"ץ חיות סנהדרין צג, ב: "והוא הי' השר צבא").

ואכן ברמב"ם (בפ"ד ה"י) מבואר שזהו א' התפקידים דמלך: "'תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו". (וזה מתאים להענין ד"ילחם מלחמות ה'" שבסימני חזקת משיח כאן).

וראה בתפארת ישראל (נגעים פ"ז מ"ד) אודות מלחמת בן כוזיבא: "בעת צאתם לקראת נשק, ונפשם בכפם תמיד, אפילו הכי הי' לבם קשור בהקב"ה ותורתו כשלהבת בגחלת".

וראיתי מובא בדעת סופרים שבזמן האחרון נתגלו בא"י שרידים ממכתבי בן כוזיבא שבהם רואים מסירותו לתומ"צ ואיך שדאג שיקיימו המצוות וכו' (שמתאים להענין ד"יכוף כל ישראל וכו'").

עכ"פ ככל הנראה הכוונה בהשם מלך כלפיו הוא במובן של מנהיג ישראל שעומד בראש העם ומדריכם בדרך העולה בית א-ל, ולא לאיזה גדר דמלך ע"פ דין. (ולהעיר מברכות (סד, א): "רבה מלך עשרים ושתים שנה וכו'", ע"ש).

ואולי זהו התייווך בין לשון הבבלי שהי' מלך ללשון הירושלמי שלא הי' מלך – כי הבבלי מתכוון למלך במובן של מנהיג, והירושלמי מדבר בנוגע לדין מלך. ולכאורה רק עפ"ז מובן מדוע החכמים שהתנגדו לבן כוזיבא ורצו להרגו⁷² לא היו נחשבים כמורדים במלכות ח"ו.

וא"כ עד"ז יש לומר בנוגע "יעמוד מלך" כאן, שהכוונה הוא למנהיג ישראל שעושה פעולות של מלך, אבל אין לו דין מלך (וראה בסימן ט-י"ד בפרטיות יותר)⁷³.

ז.

אמנם לכאורה יש מקום לומר שאע"פ שלא יהי' מלך גמור ע"פ סנהדרין ונביא, מ"מ אולי יהי' מלך ע"ד מ"ש הרמב"ם ש"ראשי גליות שבבבל במקום מלך הן עומדים וכו'" (הל' סנהדרין פ"ד הי"ג) וכיו"ב (ואכמ"ל פרטי האופנים השונים לדין מלך).

והנה ראה לקמן (אות ט) הצעה בביאור סדר הדברים בנוגע לחזקת משיח, שלפיו אינו מוכרח כלל שיהי' כן. וגם מלשון כ"ק אדמו"ר המובא לעיל ("עכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שבשעת העמידה תיכף יש לו דין מלך") משמע שלא יהי' לו דין מלך כלל⁷⁴.

אלא שכ"ז הוא "בשעת העמידה", ואכן יתכן הדבר שבמשך הזמן יהי' לו דין מלך בצורה הנ"ל – בתור מצב אמצעי בין מנהיג ישראל למלך גמור. אבל אין הכרח כלל שכן יהי' סדר הדברים, ויתכן גם שממנהיג ישראל יעבור באופן ישר לדין מלך בשלימות ע"פ סנהדרין ונביא.

ח.

והנה כיון דאתינן להכי יש לחקור מתי באמת יחול על מלך המשיח דין מלך גמור, וע"י איזה אופן יחול. דמכיון שלא מוזכר בדברי הרמב"ם בית דין של ע"א ונביא, איך יהי' מלך ע"פ דין (והרי א' מהענינים של משיח הוא להחזיר מלכות בית דוד לישנה כנ"ל)?

ועוד: הרי שיטת הרמב"ם הוא שבנין בית המקדש צ"ל ע"י מלך. וכ"ה סדר הדברים בריש הלכות מלכים שג' מצוות נצטוו ישראל וכו', למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ורק אח"כ לבנות בית הבחירה (ומבאר שם שהסדר הוא בדוקא). וכ"ה גם בדברי הרמב"ם כאן, שיעמוד מלך וכו', וילחום מלחמת ה', ורק

73 ולהעיר שבהמכתבים הנ"ל וכו' חתם בשם נשיא (ישראל). ואולי עשה כן בהדרכת רע"ק מכיון שלא הי' לו דין מלך. ואע"פ שרע"ק הי' קורא לו בשם מלך המשיח, מ"מ יתבאר לקמן (שם) שזהו ע"ש העתיד, ולא חשב שהי' כבר אז משיח ודאי בפועל. ועד"ז אפ"ל בנוגע לדין מלך. וכן אולי יש הבדל בין אמירה לכתובה רשמית.

74 וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר חל"א ע' קג, וגם משם משמע שלא יהי' מלך בגדרי ההלכה (ע"ש שנקט "אדם" [ובמ"א "איש"] ולא "מלך").

אח"כ יבנה בית המקדש. ומבואר במפרשי הרמב"ם שכוונת הרמב"ם הוא לסדר זה בדוקא גם בנוגע למשיח⁷⁵.

ולכן אף שמבואר לעיל "שבשעת העמידה תיכף" אין לו דין מלך, מ"מ ע"כ שבאיזה שלב כאן נעשה בגדר מלך מדינא, וצ"ב איך ובמה?

ט.

והנה מבואר לעיל שלכאורה מלך כאן ענינו מנהיג על העם. ומכיון שכן מובן שהיותו מלך אינו ענין שנעשה בזמן מסויים ומדוייק (ע"ד מינוי ע"י בית דין ונביא שנעשה בזמן מוגבל), אלא הולך ומתגדל לאט לאט. דככל שיש לו יותר השפעה, ויותר מבנ"י עומדים תחת מרותו, כך נתרחב "מלכותו". וכן משמע בהל' תעניות שם, שקורא בן כוזיבא בשם "מלך גדול" בהמשך למ"ש שהי' בביתר "אלפים ורבבות מישראל". דאולי זה גופא הוא הסיבה לזה שהי' מלך גדול – מה שהיו אלפים ורבבות תחת מנהיגותו.

ומזה מובן בנוגע ל"יעמוד מלך" כאן, שלכאורה פשוט שבתחילת עמידתו לא יהי' לו רוב עם תחתיו. דאם מלך נתמנה ע"י הסנהדרין ונביא, אזי בד"מ כל העם חייבים ללכת אחריו מיד, אבל באם נעשה מנהיג בדרך שנראה כמו "טבעי", ע"כ שזה יהי' במשך הזמן ויהי' הולך ומתפשט ועולה. וראה מ"ש הרמב"ם להלן (בפ"ב ה"א): "בימי מלך המשיח כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל", וגם מזה נראה שמלכותו יתרחב בשלבים (גם לאחרי שיהי' מלך מדינא, וכ"ש לפני זה).

י"ד.

והנה לפי ביאור זה בסדר הדברים, אולי יש מקום לומר שכאן הדין דמינוי מלך יתקיים באופן אחר, ע"י עצם הדבר שהעם מקבלים ע"ע את מלכותו ומרותו. ולפי זה כאשר רוב או כל ישראל יגררו אחריו, יהי' לו דין מלך.

ולכאורה יש להביא מקור לזה ממ"ש הרמב"ם בפ"י המשניות בכריתות (פ"א מ"א), דמבאר שם כמה אופנים במלך, שהוא ע"י "שהסכימו על אחד מהם או שנגררו אחריו הרוב או מינוהו סנהדרין או נביא". ולכאורה משמע ששייך להעמיד מלך בכ"כ אופנים – גם בלי סנהדרין ונביא, ורק ע"י קבלת העם גרידא וכו'.

75) שושן עדות מס' עדיות פ"א מ"ה אות ד. וראה לעיל סי' א. אבל ראה תורת מנחם ח"ג ע' 264 ואילך.

ומה שמבואר לעיל שב"יעמוד מלך" אין לו דין מלך וכו' עדיין נכון הוא, כי אכן מצ"ע ובתחילת הופעתו אין לו דין מלך (כי בתחלת ביאתו אין לו עדיין רוב העם, וכונ"ל שמלכותו מתרחב במשך הזמן), אבל ע"י שסו"ס (רוב) העם מקבלים ע"ע את מלכותו, הנה עי"ז גופא אפ"ל שיהי' לו דין מלך.

יא.

אבל באמת אין לומר כן, כי בדברי הרמב"ם בספר היד בנוגע לדיני העמדת מלך לא מצינו אופן כזה דמינוי מלך. וכונ"ל שצ"ל ע"י בית דין של ע"א ונביא. ומדגיש בלשונו שאופן זה הוא לעיכובא (אין מעמידין מלך אלא וכו').

ומ"ש בפיה"מ באמת לא שייך כלל לנדוד, כי לא מדובר שם על העמדת מלך בכללות, אלא קאי בבן מלך שיורש את אביו (וכלשונו שם: "מלך בן מלך"), רק שיש מחלוקת בין הבנים מי ימלא את מקומו, ולכן שם אפשר להכריע המחלוקת ע"י העם ועוד. ואי"ז בגדר העמדת ומינוי מלך, מכיון שיש כבר יורש לפנינו.

וזה מוכח מתוכו, שממשיך שם הרמב"ם (בהמשך ללשונו הנעתק לעיל): "...או כהן גדול, באיזה צד שיזדמן לעלות המלוכה ביד אחד". והרי אין שום מקור שיש בכח הכהן גדול למנות מלך, וכ"ש שאין שום סברא לומר שמינוי מלך נעשה "באיזה צד שיזדמן" (בתרגום הרב קאפח: "באיזה אופן שיהי'"), שהרי יש דינים בזה, ואי"ז ענין של הפקר ח"ו.

והרי כאן אזלינן להשיטה שמלך המשיח צריך מינוי (ואינו בא בד"מ בתורת ירושה), כי אינו בן מלך ממש, וא"כ שוב חוזרין לעיקרא דדינא דמינוי מלך, שצ"ל ע"י הסנהדרין ונביא⁷⁶.

76 והנה בפשטות צ"ל במינוי מלך ב' דברים, סנהדרין ונביא. אלא שמבואר בהיכל מלך כאן (וראה עד"ז בחסדי דוד על התוספתא פ"ד) שיש אומרים שכאשר הוא מזרע המלוכה (לא בן מלך, אלא מזרע המלוכה עכ"פ) אזי לא צריך נביא (כי כבר נבחר משפחתו ע"י הנביא). וזהו א' מהביאורים מדוע השמיט דין נביא בהלכות סנהדרין (לשונו הובא לעיל), כי אפ"ל שקאי במלך שמזרע המלוכה, ולכן השמיט שם גם המלה "תחלה". אבל גם לפ"ז יוצא שאפילו זרע דוד זקוק למינוי סנהדרין עכ"פ.

והסברא להמבואר בפנים (ע"פ מקורות הנ"ל) שצ"ל נביא ג"כ, הוא, די"ל שבהל' סנהדרין מזכיר רק מה שנוגע להשתתפות הבית דין, ולא כל פרטי הדינים של כל מקרה (ע"ש שגם בשאר הענינים המובאים שם לא מוזכרים כל התנאים). ורק בהל' מלכים, דשם מקומו לבאר פרטי דין מלך, מפרט ומפרש גם ענין זה. (ובכלל, דוחק לומר שבהלכות סנהדרין קאי רק על אופן מסויים של העמדת מלך). ולכן גם מלכי בית דוד צריכים סנהדרין ונביא. ועד"ז כתב באבות הרא"ש שם.

ועפ"ז מובן שרק בנוגע להכריע בין בני המלך ממש כתב הרמב"ם שאיזה הכרעה שיהי' מספיק כנ"ל, ואין צריך לא נביא ולא סנהדרין.

יב.

אמנם הר"י אברבנאל כותב בהקדמתו לספר שופטים וז"ל: "במלכים מבואר שאין מושחין אותם כי אם ב"ד הגדול והנביא, ומלבד זה היו העם ממליכים אותם. ושני הדברים האלה זכרה התורה באמרה (דברים י"ז ט"ו) שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו, הנה שימת המלך הוא הקמתו מהעם, והבחירה האלקית היתה ע"י נביא באמצעות המשיחה".

ומוכן מדבריו שקבלת המלכות ע"י העם הוא חלק מגדר המצוה דמינוי מלך. ולכאורה כן מסתבר, שהרי "אין מלך בלא עם" (בחי וישב לה, ל ובכ"מ).

אמנם גם לפי דבריו אינו מספיק קבלת העם בלבד, וצ"ל מינוי ע"י הסנהדרין ונביא. וממ"ש "ומלבד זה היו העם ממליכים אותם", משמע שיסוד מינויו של המלך הוא ע"י ב"ד הגדול (ונביא), וקבלת העם בא אח"כ (או עכ"פ שנעשה בבת אחת).

אמנם בלשון הפסוק הוא בסדר הפוך, שמקדים פעולת העם. וגם מלשון האברבנאל בביאור הפסוק משמע שזהו העיקר, כי כותב ש"שימת המלך הוא הקמתו מהעם", ולכן אפ"ל שהבחירה אלקית הוא רק כמו אישור על קבלת העם.

אבל איך שלא נפרש מהו העיקר, סו"ס גם לשיטתו צ"ל שני הדברים, ואין תוקף לקבלת העם בלי בחירת ה'. שהרי הגדר של מלך ע"פ תורה אינו ענין של הצבעה לפי רוב קולות, וגם אם העם רוצה במלך מסויים מי יאמר שכן יהי' הבחירה האלקית.

יג.

ויש לעיין אם גם הרמב"ם מסכים לזה שצ"ל המלכה ע"י העם כחלק ממצות מינוי מלך. ומפשטות לשון הרמב"ם לא משמע כן, שהרי לא מזכיר כלל ועיקר בהל' מלכים שמוטל על בני' להמליך את המלך עליהם.

וי"ל בב' אופנים:

(א) אפשר לומר שעצם מינוי המלך נעשה שלא ע"י העם, אמנם לאחרי שכבר נתמנה (ע"י סנהדרין ונביא) חל על העם דין שצריכים להכיר בו בתור מלך ולקבל עלולו ע"ע. וזה מתבטא בפועל בדיני כבוד המלך ויראתו וכו'.

וכן משמע מדברי הרמב"ם בזה, דבריש הלכות מלכים מבואר שיש מצוה למנות מלך הנלמד ממ"ש "שום תשים עליך מלך". ואח"כ ממשיך ומפרט אופן העמדתו,

שהוא ע"פ בית דין של ע"א זקנים ונביא, ובוה מקיימים מצות מינוי מלך – דוקא ע"י הב"ד ונביא. והרמב"ם מזכיר שייכות של כאו"א מישראל באופן פרטי למצוה זו רק בפ"ב, דשם מבואר שבנוסף לדיני מינוי מלך, יש דין של כבוד המלך ויראתו (שנלמד ג"כ מהפסוק שום תשים וגו' ע"ש), ומובן שזה שייך רק לאחרי שיש כבר מלך, שיש כבר מי שצריך לירא ממנו.

והנה גם לפי זה יכול להיות שהעם יבואו להסנהדרין ויבקשו מהם להמליך מלך (כפשטות לשון הפסוק), ואולי גם יכולים להציע מי יהי' המלך, אבל עצם המינוי לא נעשה על ידי העם.

ב) באמת נראה שהעם מעורב גם עם עצם המינוי – אך לא באופן ישר. שהרי מצוה זו מוטלת על הציבור, כמבואר בסהמ"צ בסוף המ"ע: "הנה תמצא מהם מצות שהם חובה על הצבור, לא לכל איש ואיש, כגון . . . הקמת מלך". ואינו מצוה לב"ד וכו'. ולכאורה צ"ל לדעת הרמב"ם שהציבור מקיים המצוה ע"י הב"ד, די"ל שהסנהדרין הם בגדר שלוחי הציבור בזה.

ולשני האופנים נמצא שאין כל דין של המלכת מלך ע"י כאו"א מישראל, שנאמר שמוטל עליו לקבל ע"ע עול מלכותו ולהכתירו כמלך.

יד.

והנה מדברי האברבנאל הנ"ל משמע קצת שמינוי המלך ע"י הב"ד הוא פרט בה"בחירה האלקית" (כי כולל הב"ד ביחד עם הנביא בתחילת הענין, ואח"כ מוסיף ש"מלבד זה יש המלכה ע"י העם). וי"ל הביאור בזה, כי יש לב"ד הכח להורות את המעשה אשר יעשון מצד כח התורה ולכוון לרצון ה'. ולהעיר שמצות מינוי מלך בכתוב בא אחרי הפסוקים על דבר כח הב"ד: "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך . . . על פי התורה אשר יורוך וגו'".

ואולי י"ל שלשיטת הרמב"ם מינוי המלך ע"י בית דין כולל בתוכו ב' ענינים אלו, הן שהם שלוחי הציבור בזה (כמבואר לעיל), והן שהמינוי שע"י הסנהדרין הוא חלק עכ"פ מבחירת ה' בהמלך, ונמצא שתרווייהו איתנהו ב'.

(אמנם מובן שנביא בא רק מכח ה"בחירה האלקית", אלא שזהו באו"א מהסנהדרין, שהם דנים ע"פ שכלם והבנתם בתורה וכו', משא"כ בנביא שמעביר אלינו דבר ה' ממש באופן ישר).

ונמצא לפי כל הנ"ל שקבלת העם בלי "הבחירה האלקית" ודיני מינוי מלך (ע"י סנהדרין ונביא) לאו כלום הוא לשיטת הרמב"ם. וא"כ אין לומר שזהו אופן העמדת מלך המשיח בתור מלך.

טו.

וא"כ עכצ"ל שגם במשיח העמדתו בתור מלך מדינא יהי' ג"כ ע"י בית דין של ע"א ונביא.

ובנוגע להשאלה דלעיל, מתי זה יתקיים, אכן אי"ז מוכרח להיות בתחילת דרכו (כאשר "יעמוד מלך"), ואדרבה, בפשטות זה לא יקויים אז. אבל עכ"פ באיזה שלב בינתיים יחזרו הסנהדרין ויהי' נביא ויכתירו אותו בתור מלך.

ואכן מפורש בדברי הרמב"ם שחזרת הסנהדרין יהי' כבר אז. וכמבואר בפיה"מ סנהדרין (פ"א מ"ג) שחזרת הסנהדרין "יהי' בלא ספק כשיכון הבורא יתברך לבות בני אדם ותרבה זכותם ותשוקתם לשם יתברך ולתורה ותגדל חכמתם לפני בוא המשיח"⁷⁷. ולהעיר גם ממ"ש בהלכות סנהדרין (פ"ד הי"ג): "וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחלה ומשם נעתקין למקדש". ומשמע קצת שחזרת הסנהדרין לטבריא יהי' לפני בנין המקדש (כי באם לאו מדוע לא ישבו לכתחילה במקומם הראוי להם). ואולי י"ל (בהתאם להמבואר כאן ובסימן הקודם) שהכוונה בפיה"מ ב"לפני בוא המשיח" היינו לפני שיהי' משיח ודאי⁷⁸.

וכן מצינו בדבריו (באגרת תימן פ"ג) בנוגע לנבואה: "ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח".

ומה שלא הזכיר הפרטים דסנהדרין ונביא כאן, י"ל שסמך עמ"ש בריש הלכות מלכים בדין מינוי מלך.

כן להעיר שלכאורה צ"ל נביא כדי לבנות בית המקדש (ראה הל' בית הבחירה רפ"ב ועוד), וא"כ גם העמדת משיח בתור מלך מדינא יכול להיות על ידו.

77) ובנוסף שנדפס ע"י הרב קאפח יש השמטה שבו מפרש דבריו יותר וז"ל: "ואני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח, וזה יהי' מסימניו".

78) כן להעיר מסברת הרמב"ם (בפיה"מ שם, ועד"ז בהלכות סנהדרין פ"ד הי"א) שאפשר להקים הסנהדרין ע"י הסכמת כל החכמים שבא"י – גם בכל עת בזמן הגלות.

וראה בהערה בשוה"ג כאן לביאור נוסף באופן וסדר הדברים⁷⁹.

טז.

ולהוסיף: גם אילו יצוייר שבכלל קבלת המלכות ע"י העם מצ"ע יש לו איזה משקל (שלדעת הרמב"ם נראה שאינו כן), הרי בנוגע למלך המשיח בפרט מבואר שעיקר ענינו אינו מה שהעם מקבל ע"ע את מלכותו, אלא מה שהוא מלך מצד עצמו – מצד הקב"ה.

בדיוק לשון הרמב"ם כאן שכתב "מלך מבית דוד", מבאר כ"ק אדמו"ר שזה מורה גם על מהות מלכותו של משיח, וז"ל⁸⁰:

79) ואולי אפשר לומר בזה לחדודי עכ"פ: גם אילו יצוייר שהקמת הסנהדרין והופעת נביא יהי' רק לאחר בנין בית המקדש וקבוץ גליות (וסברא יש בדבר בנוגע לסנהדרין עכ"פ, כי אז כל חכמי ישראל יהיו ביחד, וכן משמע קצת ממ"ש בריש פי"א: "וחזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" – וכותב כן לאחר קבוץ גליות – וראה לקו"ש ח"ח ע' 278), מ"מ יש פתח לומר שיחול עליו דין מלך למפרע, משעה שהצליח, או אולי אפילו משעת חזקת משיח.

והסברא בזה: התועלת של הנביא הוא כדי לברר שהוא המלך "אשר יבחר ה' אלקיך". והנה כאשר מלך המשיח מצליח בשליחותו ונעשה משיח ודאי, הרי נתברר הדבר למפרע שהוא הוא זה שה' תורה העידה עליו" (לשוננו כאן בריש פי"א). וכל הנבואות על מלך המשיח חלים עליו (כולל "וקם שבת מישאל" (מלך רודה ומושל – רש"י. ובת"א: ויתרבא משיחא מישראל)). ועד"ו בנוגע לדין מלוכה, שהרי מבאר הרמב"ם (כאן פ"א ה"ז) ש"לא תכרת המלכות מזרע דוד לעולם, הבטיחו הקב"ה בכך", וא"כ לאחר שיש הפסק במלכות בית דוד ע"י גלות, ושוב בא משיח ומחזיר מלכות בית דוד, הרי נתברר שהוא הוא זה שחל עליו הבטחה זו של הקב"ה, כי הוא ההמשך והקיום דמלכות בית דוד. וזה גופא הוא ה"בחירה האלקית" במלך המשיח (ולהעיר מל' הכס"מ כאן פ"א ה"ט: "שהקב"ה מעמיד מלכי ב"ד לעולם"). וממילא לא נצרך כאן נבואה חדשה עליו (ורק אם הוצרך להיות לו דין מלך בתחילת דרכו היו צריכים נביא לכך), ונמצא שזה שהעם נגרר אחריו ה' אילבא דאמת אחרי הבחירה האלקית (אלא שזה לא ה' ידוע להם, ולכן לא עשו כן בתורת מלך מדינא).

[ולהעיר מהפי' בדברי הרמב"ם שהעמדת מלך יכול להיות או ע"י סנהדרין או ע"י נביא, ומ"ש ע"פ בית דין של של ע"א זקנים וע"פ נביא, או או קתני. (אבות הרא"ש קונטרס שמן ראש כט, ג. ומה שמדמה ביאורו למ"ש בפי"ה דכריתות הנ"ל, ודאי אין כוונתו שזהו בדומה ממש, שהרי גם לדבריו מוכרח שיהי' או סנהדרין או נביא, ובפי"ה מ' מובא עוד אופנים, ועד שלא נוגע באיזה אופן (ראה לעיל בפנים). וע"כ כוונתו לומר שכמו ששם מבואר כמה אופנים, ומפרש דבריו שאין כוונתו לכולם, דכמו"כ אפשר לומר כאן בספר היד, שכונתו אינו לכולם אלא כל א' מהם בנפרד ג"כ מספיק].

ובנוגע להעמדתו ע"י הסנהדרין (לפי ההבנה הפשוטה בל' הרמב"ם שצריך שתיים), י"ל שאף אם העמדתו בפועל על ידם יהי' רק לאחר בנין בית המקדש וכו', בכל זאת אולי מכיון שזה ה' רק מחוסר מעשה (שהרי נתברר למפרע שבחר בו ה' והציבור הלך אחריו בצדק), לכן אולי יפסקו הסנהדרין את הדין שיחול עליו דין מלך למפרע.

ועפ"ו אפ"ל ש"עמוד מלך" הוא אכן בדין מלך למפרע, באם אח"כ נעשה משיח ודאי. ונמצא שכאשר לוחם מלחמות ה' ובונה המקדש, ה"ה עושה כן בתור מלך, וכנ"ל שמינוי מלך צ"ל לפני ענינים אלו. ועצ"ע.

"ומפשטות לשון הרמב"ם משמע שענין זה ("מלך מבית דוד") הוא (לא רק מצד ההבטחה ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם" (רמב"ם שם פ"א ה"ז), אלא) הגדר דמשיח.

ויש לבאר זה ע"פ הידוע (המשך תער"ב פק"ב) שבמלך – שני אופנים: (א) שהמלוכה וההתנשאות שלו באה (בעיקר) "מן העם שמנשאים אותו עליהם ועושים אותו למלך", ועל זה אמרו "אין מלך בלא עם". (ב) ש"אינו צריך להסכמה מזולתו כלל וכלל, להיותו מלך בעצם". . ויש לומר שמה שדוד זכה בכתר מלכות (רמב"ם שם), ו"עיקר המלכות לדוד" (שם ה"ח) הוא – שלמלכי בית דוד יש (גם) הענין ד"מלך בעצם". עכ"ל.

וראה המשך תער"ב (רפ"ק"ג) שמשיח במיוחד שייך להאופן ד"מלך בעצם".

וא"כ לא מתקבל לומר (כהסברא דלעיל) שדוקא מלכותו של משיח נקבע ע"י הסכמת העם, בה בשעה שמלכותו הוא באופן "שאינו צריך להסכמה מזולתו כלל וכלל".

ז.

אבל כל זה הוא לפי הצד שמלך המשיח צריך מינוי, וכעת יש לעיין לפי הצד שאינו צריך מינוי, מכיון שיהי' מלך מדין ירושה (כשיטת החינוך דלעיל).

והנה לפי מהלך זה לכאורה "יעמוד מלך" יכול להתפרש כפשוטו, שהוא אכן מלך גמור מדינא, כבר בתחילת התגלותו. כי גם בלי סנהדרין ונביא ה"ה מלך מדין ירושה ואינו זקוק למינוי.

ואזי השאלה שצ"ל מלך כדי ללחום מלחמות ה' ולבנות בית המקדש מעיקרא ליתא.

אלא שלאידך, אם באים מדין ירושה אזי – א) לכאורה צריך שיהי' הוכחות ברורות שהוא היורש. והרי לא מסתבר שלאחרי ריבוי שנים ודורות יצליח מישהו להוכיח שהוא מזרע דוד ע"פ עדי יוחסין או מגילת יוחסין (ראה כתובות כד, ב. וראה להלן סי' ט). ב) הרמב"ם פוסק ש"כל הקודם בנחלה קודם לירושת המלוכה" (פ"א ה"א). וא"כ לא מספיק שיוכיח שהוא מזרע דוד, אלא צריך להראות שהוא הבכור לירושה (והיינו לא רק בן אחר בן אלא בכור אחרי בכור וכו').

ומזה מובן שאע"פ שבעצם יכול להיות בדין מלך מיד מצד ירושה, אבל בנוגע לפועל לא מסתבר כלל שיהי' מלך בתחילת דרכו ע"י ירושה. והרי להיות מלך נוגע

לכמה דינים חמורים (כולל עניני ממונות ונפשות) ומובן שמי שנעשה מלך צריך לבסס הענין על יסודות מוצקות ולא בדרך של ספיקא.

ואפשר לומר ב' אופנים איך יהי' לו דין מלך (לפי הצד שאינו צריך מינוי): (א) יחוסו וכח ירושתו של משיח יתברר ע"י הסנהדרין. וראה מ"ש בהל' ביאת המקדש (פ"ו הי"א): בית דין הגדול היו יושבין בלשכת הגזית ועיקר מעשיהם התדיר שהיו יושבין ודנין את הכהונה ובודקין הכהנים ביוחסין ובמומין".

ולפי זה יוצא שהן אם זהו ע"י מינוי והן אם זהו מדין ירושה, הנה בפועל זה יהי' ע"י הסנהדרין⁸¹. ונמצא שאע"פ שיש נ"מ בדין, האם צריך מינוי או לא, אבל אין כאן מחלוקת במציאות בנוגע לזמן המלכתו בפועל, מכיון שבין כך זה צ"ל ע"י הסנהדרין.

ואולי יזדקקו לנביא ג"כ כדי לברר ולאמת יחוסו, ולהעיר ממ"ש להלן פי"ב (ה"ג): "יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו וכו"⁸².

(ב) או אפשר לומר שמישיח יהי' מלך ע"י עצם הדבר שנעשה משיח ודאי. כי אזי נתברר שהוא הוא מלך המשיח, וא"כ זה גופא הוא הוא ההוכחה שהוא היורש⁸³. ועצ"ע.



81) ובאופן זה בודאי יש סברא גדולה לומר שיחול עליו דין מלך למפרע משעת עמידתו עכ"פ (ראה הערה 79). שהרי אינו צריך מינוי כלל, והוא המלך בעצם, רק שזה לא הי' ידוע. ואין צורך לנביא כי גם הסנהדרין באים רק לברר יחוסו, וכאשר הדבר מתברר ה"ה מלך ממילא.

82) עיין בלקו"ש ח"מ שם היטב ודו"ק.

83) ראה לעיל הערה 79.

סימן ו הגדר דחזקת משיח

א.

בפי"א ה"ד מגדיר הרמב"ם שיש ב' שלבים כדי לקבוע שצדיק מסויים הוא משיח: חזקת משיח ומשיח ודאי, וז"ל:

"ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי".

וראוי להתבונן מהו הגדר של חזקת משיח, ומהו ההבדל בינו למשיח ודאי?

לדאורא אפשר לפרשו בכמה אופנים: א) שהוא אפשרות ע"פ הלכה שיהי' משיח (כלומר שאי"ז מושלל). ב) שמסתבר שהוא יהי' משיח. ג) שכעת מחזיקים אותו בתור משיח באופן החלטי – מכיון שיש לו סימנים אלו (אא"כ ישתנה המצב ויהיו ראיות שסותרים חזקתו).

ב.

ליתר ביאור בנוגע לאופן הג':

אולי אפשר לומר שהכוונה בהגדר דחזקת משיח הוא שלפי משפטי התורה ה"ה משיח. וכמו שמצינו בכ"מ שהמלה "חזקה" אינו מורה על מצב שעדיין מסתפקים בהענין, אלא שכבר יש לנו מסקנא, אלא שהמסקנא נקבעת – לא ע"י בירור ממש אלא – ע"פ החזקה.

ולדוגמא: בגמ'⁸⁴ מבואר ש"סוקלין ושורפין על החזקות. . איש ואשה תינוק ותינוקת נסקלין זה על זה ונשרפין זה על זה". דלמרות שאין לנו עדים ממש שהם קרובים (שנוגע לדיני ערוה) מ"מ סוקלין על סמך החזקה שכולם בני משפחה אחת הם.

ומעין זה כתב הרמב"ם לגבי נביא, שאע"פ שהדרך הרגיל לבדוק נביא הוא ע"י שאומר דברים העתידיים להיות והם מתקיימים, מ"מ אם אנו מכירים באדם "שהוא ראוי לנבואה . . והי' מהלך בדרכי הנבואה . . ואח"כ בא ועשה אות ומופת ואמר שהא-ל שלחו מצוה לשמוע ממנו . . [אע"פ ש]אפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא, וזה האות יש לו דברים בגו, ואעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול הוא וראוי לנבואה הוא, מעמידים אותו על חזקתו וכו"ו⁸⁵.

וכהנה רבות יש כו"כ דוגמאות שחזקה פי' ענין של מסקנא⁸⁶.

וגם כאן מדובר ע"ז שרואים סימנים מסויימים שעל ידם אפשר להגיע לידי מסקנא שהוא משיח. וא"כ י"ל שברגע שיש צדיק ש"בחזקת שהוא משיח", יש לנו מסקנא קבועה שהוא משיח, מצד דין חזקה עכ"פ. אלא שחזקה זו יכול להתהפך, באם אינו ממלא הסימנים של משיח ודאי.

ולהגיש: סברא זו שייכת גם אם במציאות אין כאן ענין של וודאות. אלא שאעפ"כ מצד כח החזקה אנו מתייחסים לזה ע"פ הוראת תורה כענין מוחלט.

ג.

והנה בד"כ זהו אכן ההגדרה הנכונה לחזקה. ואם משווים המדות אזי גם כאן יש מקום להבנה זו, ואולי אכן זהו כוונת הרמב"ם. אבל לענ"ד נראה שדרך אחרת יש כאן בהבנת הדברים.

ומצד כמה טעמים: בדרך כלל כשאומרים שמעמידים איזה דבר על חזקתו, אזי זהו המסקנא הסופית, ולא מחכים לפרטים נוספים (וכבדוגמאות דלעיל, שאין אומרים שהוא בחזקת בנו, ואם יהי' לו עוד סימנים יהי' בנו ודאי, וכיו"ב בנוגע לנביא). משא"כ כאן, הרי מיד לאחרי שמפרט הסימנים של חזקת משיח ממשיך ומונה הסימנים של משיח ודאי. וזה גופא מראה שעוד לא נקבע המסקנא. כי אם הכוונה שהחזקה גופא מורה לנו שהוא משיח באופן מוחלט, מדוע ממשיך ומוסיף עוד סימנים? דזה שמש"ח יבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל מבואר כבר בה"א, ואין צורך לכפול הדברים. ומזה משמע להדיא שהמצב של חזקה כאן אינו מסקנא סופית.

ולדידי אין זה רק משמעות, אלא זהו הפי' הפשוט בדבריו. דרק אם מוציאים המלים "בחזקת שהוא משיח" ולומדים אותם בנפרד לכללות ההלכה, הי' אפשר

85) הל' יסודי התורה פ"ז ה"ז.

86) וראה בארוכה באנציקלופדי' תלמודית ערך חזקה אופנים שונים בחזקה.

להגיע לידי הבנה שזהו ענין של מסקנא. אבל כשלומדים כל ההלכה מתחילתו ועד סופו, אזי הפי' הפשוט הוא שבהשלב של חזקת משיח עדיין אין לנו מסקנא.

עוד דבר: בחזקה רגילה לא מדגישים שזהו רק חזקה ואח"כ זה יכול להתהפך (וכמו בהדוגמא ממשפחה, שלא אומרים שבינתיים הוא נחשב כבנו, ואם יבאו עדים לשלול המסקנא אזי אי"ז בנו וכיו"ב), אלא אומרים שהחזקה כבר קובע המסקנא ותו לא. ואין צורך להדגיש שזה יכול להתהפך, ועוד לבאר איך בדיוק זה יתהפך.

אשר מזה מובן שמשמעות הפשוטה של דברי הרמב"ם, כולל ההמשך בב' אפשרויות, ענינו "התפתחות" של הענין, ואם יתברר שאינו משיח אי"ז גדר של "התהפכות" של חזקה גמורה.

ד.

גם מצד מצב ההווה (דחזקת משיח) גופא, לא נראה שיש כאן סברא להחזיקו כמשיח באופן של מסקנא ממש.

שהרי אי"ז דומה כלל לחזקות כאלו שהם "חזקה גמורה". שהרי בדוגמאות דלעיל המסקנא ניכר כבר, כמו הדוגמא דבני המשפחה (שרואים שחיים ביחד כמשפחה אחת), או נביא (שהרי כבר ניבא בפועל). ועד"ז בעוד אופנים דחזקה, כמו חזקה דמעיקרא או דהשתא, שהי' זמן מסויים עכ"פ שראו הדבר בפועל, ואז החזקה מועיל גם בנוגע להזמן שאינו ידוע בבירור. ולפעמים תוקף החזקה הוא מצד רוב, שגם זה לא שייך כאן (שהרי אין הכרח לומר שרוב אנשים שהיו בחזקת משיח נעשו משיח ודאי), וכיו"ב בשאר חזקות.

ולפום ריהטא לא מצאתי דבר שדומה לנדו"ד, שיש רק איזה התחלה של הענין, ויודעים מראש שיש אפשרות שימשיך הלאה ויש גם אפשרות שלא יצליח, ובכ"ז מחשיבים את מצב ההתחלה כחזקה ממש.

ולהוסיף: בהדברים שעשה, עדיין לא רואים ענינים שמורים שהוא משיח בפועל, שהרי גם מי שאינו משיח, אלא "ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים"⁸⁷ יכול לעשות פעולות כאלו, ואדרבה זהו תפקידו, להשפיע על בני לקיים תומ"צ וללחום מלחמות ה' וכו'. וכן אין לנו סיבה מכרעת לומר שימשיך בעתיד להיות משיח ודאי.

אבל לאידך, לומר שהוא רק אפשרות (כאופן הא') הוא לכאורה דוחק, כי כבר מבואר לעיל (בסימן ד) שבכל דור יש בנ"א שיכול להיות משיח, ובפשטות הרמב"ם מדבר על שלב נוסף בזה.

ולכן נראה לומר שהכוונת הרמב"ם הוא לאופן הב', ש**מסתבר** הדבר שיהי' משיח וכיו"ב.

ה.

והנה בנוסף להסברות דלעיל חיפשתי בספרים שמיימיהם אנו שותים למצוא איזה תיאור והגדרה בנוגע לחזקת משיח, ובפועל כמעט שלא מצינו באחרונים הגדרה בזה. אבל תודה לא-ל שמצאתי בכ"מ בשיחות כ"ק אדמו"ר שמתייחס להשלב דחזקת משיח, ומכל המקומות עולה מדבריו שאינו לומד כאופן הנ"ל (באות ב) – שהוא חזקה גמורה באופן של מסקנא.

ובהקדים: דברי הרמב"ם בהלכה זו היו שגורים בפיו הק' והי' חוזר עליהם פעמים רבות. וכו"כ פעמים הי' מוסיף דברי הסבר והגדרה⁸⁸.

ובכן אעתיק כמה מקומות שבהם ציטט כ"ק אדמו"ר דברי הרמב"ם, וגם הסביר והגדיר מה מורה לנו המצב דחזקת משיח⁸⁹:

מי שיש לו הסימנים דחזקת משיח – "עוד לא יודעים . . האם זהו משיח האמיתי, או שהוא רק יהודי צדיק, עוד לא יודעים אם "ירום קרן משיחו" . . יכול להיות ספק אפשר שהוא משיח".

ומבאר שם שרק לאחר הסימנים דמשיח ודאי – "אזי יודעים שהוא המשיח"⁹⁰.

ובעוד מקום מבאר שהסימנים דחזקת משיח – "אינם הוכחה ודבר ברור שהוא משיח . . אזי יכול להיות שהוא משיח"⁹¹.

ובמקום שלישי: "אזי [לאחרי הסימנים דחזקת משיח] יכול להיות שהוא משיח . . אזי עדיין לא יודעים"⁹².

88) למדת הדיוק כאשר מביא מדברי הרמב"ם בזה כדי שהגדרת דבריו יהיו ברורים – ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר חל"א ע' קג "ודייקתי לומר . . להוציא מטעות".

89) הציטוטים כאן בסעיף זה הם משיחות שאינן מוגהות, אבל הם לשון הרב מסרט ההקלטה בתרגום מאידיש.

90) משיחת ו' תשרי תשכ"ז.

91) משיחת י"ב תמוז תשכ"ז.

92) משיחת י"ב תמוז תשל"ג.

ולדעתי פשוט שכל לשונות וביטויים אלו אינם מתאימים כלל להגדר דחוקה כפי המבואר לעיל באות ב. דלפי הביאור שם, יש לנו מסקנא שהוא משיח מצד החזקה (למרות שאולי יש לנו ספק מצד המציאות), וא"כ לא נכון לומר שהוא "רק יהודי צדיק" שרק מ"ספק אפשר" ו"יכול" להיות שהוא משיח ו"לא יודעים" אם הוא משיח – כי לפי פי' הנ"ל התורה קובע שהוא משיח (דהאם גם במי שמוחזק כבנו מתאים לומר לשונות אלו?).

אלא זה אזיל כפשטות לשון הרמב"ם שחזקת משיח אינו ענין של מסקנא.

1.

עוד מקום שלדעתי אינו משתמע לתרי אנפי: בנוגע להנהגת ר' עקיבא לגבי בן כוזיבא המלך מבאר הרמב"ם (בהלכה הקודמת) ש"הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח".

ועל מלים אלו מעיר כ"ק אדמו"ר וז"ל: "לא רק בחזקת משיח"⁹³.

ומזה יוצא שהתואר "מלך המשיח" הוא יותר מחזקת משיח, ולכן קובע כ"ק אדמו"ר שזה שרבי עקיבא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח הוא "לא רק בחזקת משיח".

ולכאורה צ"ב בזה, דלפי הנחה דלעיל (באות ב) שחזקת משיח פי' שאפשר לקבוע שהוא משיח ע"פ החזקה עכ"פ, א"כ מהו ההכרח ללמוד שמה שקרא אותו רע"ק בתואר "מלך המשיח" הוא "לא רק בחזקת משיח", דהרי לפי פי' הנ"ל חזקת משיח הוא הסיבה לקראותו בתואר "מלך המשיח" (וכמו שהוא בנוגע למשפחה, שמצד החזקה אומרים שזהו בנו באופן החלטי), וא"כ לפי סברא זו מה שהי' אומר עליו שהוא המלך המשיח הוא מצד חזקת משיח גופא, והיינו הך?

אבל ע"פ הנ"ל מובן בפשטות: בנוגע לחזקת משיח עדיין אין לקבוע הדבר ולתארו בשם "מלך המשיח" סתם⁹⁴.

והנה רע"ק האמין בן כוזיבא באופן החלטי, ולא העלה בדעתו אפשרות שאינו משיח, ולכן קרא אותו מלך המשיח.

והמקור לזה שכן הי' דעת רע"ק הוא כל המאחז"ל שמדברים אודות היחס של רע"ק לבן כוזיבא, שבכולם רואים איך שאמר עליו שהוא מלך המשיח בלי שום

93 לקו"ש חכ"ז ע' 199.

94 ועד"ז כתב בחקרי זמנים ח"ב ע' דש, ע"ש.

הסתייגות. (וראה איכ"ר⁹⁵: "רע"ק כד הוי חמי לי' להדין בר כוזיבא, הוה אמר היינו מלכא משיחא כו").

משא"כ חזקת משיח הוא רק השערה והסתברות וכיו"ב, ולא בגלל זה נאמר על אדם מסויים שהוא המלך המשיח באופן החלטי.

ואין הכוונה לומר שלדעת הרמב"ם יש איזה איסור לומר על מי שהוא במצב של חזקת משיח שהוא מלך המשיח, רק לבאר שלכאורה אי"ז הגדרה מתאימה מבחי' ההלכה למצב זה⁹⁶.

(לגבי השאלה מדוע אכן ר' עקיבא אמר כן על בן כוזיבא, ואיך זה מתאים עם חזקת משיח וכו' – ראה לקמן סימן יו"ד).

ומכל הנ"ל מוכח לענ"ד כפירוש הפשוט בדברי הרמב"ם שחזקת משיח אינו מסקנא וקביעה, ועדיין יש ספק בדבר, והוא רק בגדר השערה או הסתברות וכיו"ב.

ז.

ואף שבד"כ הלשון חזקה פי' מסקנא דמילתא, (רי: א) א"א להוציא הלכה ברורה מפשוטו על סמך היקש הלשון – ואפשר לומר שכאן חזקה מובנו באופן אחר מבשאר מקומות, וכאן ענינו שהדבר מסתבר וכו'.

(ב) באמת מצינו וראינו אופנים בחזקה במקומות אחרים ג"כ שנחשבים כספק ולא כדבר החלטי (אם כי אינם דומים לנדו"ד ממש ע"ש).

כמה דוגמאות:

(95 ב, ד.

96) ויש לעיין אם במצב כזה נכון להשתמש בהשם "מלך המשיח" וכיו"ב עכ"פ בשם המושאל. דאולי גם משיח שבכל דור, בלי הסימנים של חזקת משיח, יש מקום לקראו משיח בשם המושאל, מצד היכולת שלו להיות משיח. ובפרט לפי המבואר לעיל בסימן ד שזהו שהוא משיח שבדור אי"ז רק שראוי לזה בנוגע להעתיד, אלא שייך לזה גם עכשיו מצד ההכנה לזה. וכ"ש בנוגע לחזקת משיח [ראה בשו"ת הריב"ש סתע"ח: "ילמדנו רבינו רוח אפינו משיח צדקנו". ובנתיות עולם להמהר"ל (ח"ב בנתיב הלשון ע' פג) מכתב מר' ישראל תלמיד המהר"ל בזה"ל: "מלאך ה' בתוכינו, ישכון כבוד בארצנו, משיח צדקנו, בראשנו מלכנו, מלך יהודה וכו' הגאון המופלא מוהר"ר יהודא ליווא יחי אדוננו לעולם". וראה בארוכה בקונטרס משיח שבכל דור. וראה חקרי זמנים שם].

אמנם אם ננים הדברים שוב צ"ב מהו ההכרח שרע"ק החשיב שכן כוזיבא הוא לא רק בחזקת משיח, דאולי קרא לו "מלך המשיח" בשם המושאל, מצד זה שהי' בחזקת משיח?

ואולי מכיון שרע"ק הי' רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור (ראה ספרי ס"פ ברכה) לכן הגדרותיו על אדם מסויים שהוא מלך המשיח הם כבר הצהרה שהו"ע של מסקנא וקביעת עובדא, ולא רק בשם המושאל או בדרך גוזמא [אבל ראה לעיל הערה 73, אמנם יש לחלק ואכמ"ל].

וראה עוד בזה בסימן ט הערה 129. סימן יו"ד אות יג.

1) "חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן", שלפי אוקימתא א' בגמ' הר"ז בגדר "ספק" ("דמספקא לן אי עשרינהו אי לא עשרינהו" – רש"י), ולכן סומכים ע"ז רק בגלל שגם זה שהי' טבל מוטל ספק⁹⁷.

2) "חזקה שליח עושה שליחותו" – שלדעת ר' נחמן הוי בגדר ספק, דלפעמים "שליח מתעצל", ולכן לא סמכינן על חזקה זו בדאורייתא⁹⁸.

ובדברי הרמב"ם עצמו:

3) בהל' שאר אבות הטומאות (פט"ז ה"ד): "תינוק טמא שנמצא בצד העיסה והבצק בידו הרי העיסה טמאה שדרך התינוק לטפח ובכך היא חזקתו. ואין שורפין על חזקה זו". [וזהו כדעת ר' יוחנן. ומבאר רש"י (נדה יח, ב) בסברת ר' אושעיא דפליג על ר"י וס"ל ששורפין: "חזקה זו . . חזקה גמורה החזיקה לעשותה כודאי ולשוף עליה תרומה". ומזה מובן שלדעת ר"י אין זו חזקה שמחשבים אותו כודאי, ולכן אין שורפין, אבל מ"מ הוי טמא מדין החזקה].

ח.

אמנם לאחרי שנתברר בדא"פ הגדר דחזקת משיח, ולפי המבואר כאן אי"ז דבר החלטי וענין של מסקנא בדבר היותו משיח אלא חזקת ספק, א"כ קשה טובא, מהו הנ"מ להלכה בכל הענין דחזקת משיח?

דמכיון שבין כך חזקת משיח אינו בירור סופי, לכאורה הו"ל להרמב"ם להשמיט כל הענין, ולכתוב רק הסימנים דמשיח בפועל – משיח ודאי?

וע"כ שיש איזה תוקף דין לחזקה זו – למרות שהוא בגדר ספק (וע"ד מקומות הנ"ל בחזקת ספק).

ויבואר בעזה"י בסימן הבא.



97) פסחים ט, א.

98) עירובין לא, ב ואילך. ועיין ברש"י שם ד"ה בשל תורה.

סימן ז

הנ"מ דחזקת משיח

א.

מכיון שהרמב"ם קובע סימנים להגדיר מיהו בחזקת משיח, בפשטות צ"ל שיש בזה איזה נ"מ להלכה. והיינו שנוגע להלכה לדעת אם מישהו הוי בחזקת משיח או לא. וצ"ב מהו באמת הנפקותא בזה?

ואין לומר שיש בזה נ"מ לגבי דין מינוי מלך, שכאשר רואים בו הסימנים דחזקת משיח צריכים העם לקבל ע"ע את מלכותו, ועי"ז שבנ"י יקבלו אותו בתור מלך יהי' לו דין מלך. שהרי כבר מבואר לעיל בארוכה (בסימן ה) שלדעת הרמב"ם קבלת העם אינו דבר הגורם בנוגע למינוי מלך.

ואולי יש לבאר באו"א, שזהו דין בהאמונה בביאת המשיח. דהנה בה"א כאן כותב הרמב"ם שיש חיוב להאמין בו ולחכות לביאתו. ובפיה"מ בהקדמתו לפרק חלק ביסוד הי"ב מבאר שכלול בזה ש"לא יחשוב שיתאחר". וא"כ אפ"ל שיש להגדר של חזקת משיח נ"מ בפועל בנוגע לאמונה זו. כי ברגע שידע שיש א' שהוא בחזקת משיח, אזי יש חיוב לחכות גם בנוגע לה"גברא", שיתקיים בו המשך הסימנים דמשיח ודאי ויגאל את ישראל.

וראה המשך לשון הרמב"ם שם: "ושיאמין בו . . . ולגדלו ולאהבו ולהתפלל בשבילו". ואף שבפשטות כוונתו למשיח יהי' מי שיהי', אבל י"ל שלאחרי שכבר יש מי שהוא בחזקת משיח, אזי יש לכוון בכ"ז עליו בפרט.

והיינו שאם עד כה האמונה שלו בביאת המשיח הי' ענין מופשט יותר, הנה כעת (כאשר יש חזקת משיח) זה צריך להצטייר ולהתייחס ולחול על אותו צדיק שהוא בחזקת משיח.

אולם לאחרי שנתבאר בדרך אפשר לעיל (בסימן ו) שחזקת משיח הוא חזקת ספק ולא חזקת ודאי, הנה דוחק גדול לומר שענין באמונה, ובי"ג עיקרי האמונה, יחול על דבר המוטל בספק⁹⁹.

99) אלא שא"כ אולי אפשר לדחוק ולהגביל ענין זה, דאפ"ל שאי"ז פרט באמונה בביאת המשיח, אלא בה"אחכה לו בכל יום שיבוא" בלבד. כי למרות שאין וודאות מה יהי' בסוף (כנ"ל), אבל מ"מ אפ"ל שהוא מצדו צריך לצפות ולייחל לכך שבנ"א זה יגיע למשיח ודאי ויגאל את ישראל.

ולהעיר ממ"ש אדמו"ר הצ"צ¹⁰⁰: "אמונה ואמת הם ענין אחד, ולפי דעת הרד"ק . . שניהם שרש אחד . . והאמונה היא על האמת דוקא, וכמארז"ל "ניכרין דברי אמת" . . האמונה הוא הצטייר האמת בנפשו".

וא"כ עדיין נשאר השאלה, מה נוגע כל הענין של חזקת משיח¹⁰¹?

ב.

וי"ל הביאור בכל זה: לאורך הדורות הנה מזמן לזמן עמדו אנשים שונים, והם אמרו (או שאחרים אמרו עליהם) שהם משיח, וכפי שהי' גם בזמן הרמב"ם. וידוע שהרמב"ם כתב אגרת ארוכה – אגרת תימן – על נושא זה במיוחד, כאשר הי' מקרה כזה בארץ תימן (וראה בסוף האגרת שמזכיר עוד אנשים כאלו. ולאחרי זמן הרמב"ם חזר הדבר ע"ע כו"כ פעמים, והדברים ידועים). וא"כ נשאלת השאלה, איך יש להתייחס לאנשים כאלו.

יכול להיות בזה כמה אופנים: (א) אם יש לבנ"י הרגש ו"אמונה" שאיש מסויים הוא משיח, אזי יש ללכת אחריו בכל הפרטים. (ב) אין להתייחס אליו כלל, ואדרבה יש להתנגד לו, ורק כשרואים בעליל שזהו משיח ה' (ע"י בנין בית המקדש וקיבוץ גלויות) אזי יש להצטרף אליו.

וא"כ הרמב"ם מוצא לנכון להבהיר הענין ולהורות הלכה למעשה איך להתייחס למצבים כאלו.

והנה אופן הא' מושלל הוא ע"פ תורה, מפני שמשיח הוא גדר בהלכות התורה ואינו הפקר לכל ח"ו. ועוד: אם הולכים כסומא בארובה לאחרי כל מי שמדמה

ואף שלכאורה יש מקום לסברא זו, אבל אי"ז מתיישב כ"כ על דעתי, כי חידוש הוא לומר שהחיכו למשיח כולל יחס לאדם פרטי, והדבר צריך יסוד ומקור מבוסס. דבפשטות מצד האמונה במשיח צ"ל ש"אחכה לו בכל יום שיבוא", אבל הרבה שלוחים ודרכים למקום, ואין בזה נ"מ מי זה יהי', ולא מצינו שיש אמונה מעבר לכך שמחכה לביאת המשיח כל היום. וראה הערה 101. (אף שלכאורה פשוט שאם זהו רצונו של האדם אין חסרון אם מתפלל לה' שכן יהי', וככל רצונו האדם לטובה ולברכה שאפשר להתפלל שהם יתקיימו).

והגם שמובן שיבוא יום ויהי' לנו משיח ודאי לפנינו, ואז פשוט שהקשר שלנו למשיח מצטייר ביחס לאיש פרטי (ואין מקום לטעון אז שמאמין בהדבר רק בכללותו), אבל אזי אי"ז בגדר של אמונה וחיכו על העתיד, אלא מציאות ע"פ דיני התורה מול העינים.

100 קיצורים והערות לספר התניא ע' קא.

101 ולהעיר שכ"ק אדמו"ר כתב על שאלה מסויימת (נוסח השאלה לא הגיע לידינו) בזה הלשון: "אין כל חיוב כלל לחפש מיהו משיח" (צילום הכתי"ק נתפרסם בכ"מ). ואם עכ"פ בהמצב דחזקת משיח יש חיוב על העם לקבל ע"ע עול מלכותו, או שיש דין שהאמונה והחיכו למשיח צריך להצטייר ביחס אליו, אזי יוצא שבאמת יש חיוב לחפש אם מיישהו ממלא הסימנים דחזקת משיח, כדי לקיים הלכת אלו. ומובן מזה שלא כן הוא דעת כ"ק אדמו"ר, כי ברור מללו שאין זה חלק מאיזה חיוב ודין.

לעצמו שהוא משיח אזי יכול להיות תוצאות בלתי רצויות ח"ו (וכפי שעשה א' מהנוכרים בדברי הרמב"ם ועוד כיוצא בו בדורות שלאחריו כידוע). אלא שא"כ מסתבר לנקוט כאופן הב', שאין ליכנס לספיקות ולהצטרף לאף אחד, ורק לחכות בתמימות עד שיתברר הדבר בודאות גמורה ממש.

אבל גם אופן זו מושלל לגמרי לפי שיטת הרמב"ם בנוגע לסדר הדברים בביאת המשיח. שהרי לדעת הרמב"ם אין "המלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם וכו'¹⁰²". וכפי שמוכיח מהנהגת רבי עקיבא, שקיבל בן כוזיבא כמשיח ולא שאל ממנו אות ומופת, ונמצא שביאתו יהי' ע"י סדר שנראה כטבעי (או עכ"פ יכול להיות ע"פ טבע, שהרי יש גם אפשרות שיעשה נסים, אף שהרמב"ם לא נחית לזה בספר היד¹⁰³). ומכיון שכן, ע"כ שאין מקום לומר שע"פ תורה אסור להשתתף ולהצטרף או להתנגד ח"ו למי שהוא בחזקת משיח עד שיסיים את שליחותו לגאול את ישראל, כי אזי אין מבוא ע"פ דרך הטבע שיצליח.

ומכיון שביאת המשיח הוא ע"פ סדר טבעי, מוכרח לומר שאכן יצטרפו אליו בנ"י, עכ"פ חלק גדול מהם, בכדי לציית להוראותיו ולעזור לו לעשות מה שתלוי בו להביא את הגאולה (אם זה בפעולות גשמיות או ברוחניות או שניהם יחד).

ומזה מובן שלדעת הרמב"ם א"א להיות משיח ודאי בלי חזקת משיח לפני זה. כי ע"פ טבע בלתי אפשרי שבן אדם א' בלבד ינוף כל ישראל וכו' וינצח כל האומות וכו' ויבנה בית המקדש וכו' – בלי כל עזר וסיוע מאחרים.

וי"ל שזה גופא הוא מיסודות הרמב"ם להדין דחזקת משיח.

ולכן מבאר הרמב"ם דרך שלישי, דרך המיצוע, והוא: באם רואים בבנ"א סימנים מסויימים וברורים שמורים ע"ז שהוא הולך בדרך להגאולה – והיינו, לא רק שהוא צדיק שראוי לאיצטלא זו, אלא שבפועל ממש עושה פעולות כאלו – אזי יש לשער שהוא משיח, למרות שאין הדבר החלטי. כי א"א להתחיל מהסוף, וע"כ שבתחילת הדרך לא יהי' ברור כשמש שהוא משיח, ומ"מ יש לקוות שהוא ימשיך בזה ויהי' משיח בפועל. וא"כ כאשר עולה השאלה איך צ"ל היחס לבנ"א כזה, הנה הרמב"ם מעניק לנו תשובה ברורה. ומובן שכאשר מכירים שזהו גישת התורה לצדיק זה, שהוא בחזקת משיח, הרי זה דבר טוב ומועיל להצטרף אליו ולקיים הוראותיו וכו' וכו'.

(102) פי"א ה"ג.

(103) וראה אגרת תימן פ"ד.

וממשיך הרמב"ם שיש אפשרות שהוא אכן יצליח בזה בשלימות ויהי' משיח ודאי, אבל ביחד עם זה מזהיר בפירוש שיכול להיות שבפועל לא יהי' משיח, אלא מלך כשר מבית דוד.

וא"כ יש נ"מ טובא בהענין דחזקת משיח, הן מצד השאלה איך צריך להיות הגישה למצב כזה בדעת בנ"א, והן בנוגע להצטרפות כל יחיד אליו – נ"מ למעשה, והן מצד הצלחתו בתור משיח בכלל, כי רק עי"ז אפשר להגיע למשיח ודאי כנ"ל (ומובן שגם במי שלע"ע אינו משתתף וכו' בפועל, הנה עצם הדבר שדעת בנ"א בזה ע"פ תורה הוא באופן חיובי ישפיע ג"כ על כללות הצלחתו, כי זה יהי' סיוע ויפוי כח לאלו העוסקים בזה בפועל).

(אבל אין הכוונה לומר שיש הכרח שלדעת הרמב"ם יש איזה חיוב או מצוה להתעסק בזה. אבל המציאות ע"פ תורה וע"פ הלכה הוא שזהו בגדר אפשרות או הסתברות, והרמב"ם פוסק וקובע התגובה ע"פ הלכה למצב כזה. ואם בפועל יש לאדם רצון להשקיע בזה הר"ז דבר טוב ומועיל, אבל חיוב אין כאן, גם לפי דברי הרמב"ם. (משא"כ אם זה הי' פרט בחיוב קבלת מלכות בית דוד או באמונה בביאת המשיח (כנ"ל אות א) שאזי זה הי' חיוב ממש). וכן משמע מתיאור הרמב"ם בהנהגת ר' עקיבא, שדוקא הוא תמך בו ועזר בידו הרבה יותר משאר החכמים (אף שגם הם חשבו שיהי' משיח¹⁰⁴), ולא מוזכר שר' עקיבא התלונן ע"ז שרק הוא הי' נושא את כליו וכו', דהכל לפי מה שהוא אדם¹⁰⁵).

ג.

ולהוסיף: יש ענינים מסויימים שמשיח צריך לעשות שאינם מתאימים כ"כ להנהגה בזמן הגלות ע"פ תורה, ואולי אף נראה שהם דברים בלתי רצויים. ובראש ובראשונה: לדעת הרמב"ם עיקר הפעולה של משיח יהי' שיבטל שעבוד האומות וכו'. וכן מובן שבכדי לבנות בית המקדש צריך להתגבר על שלטון האומות. וכ"ה הסדר ע"פ תורה, למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ורק אח"כ לבנות בית הבחירה (ריש הלכות מלכים). ועד"ז בנוגע למשיח, שיעמוד מלך וכו', וילחום מלחמת ה', ורק אח"כ יבנה בית המקדש (כנ"ל בסימנים הקודמים).

104) להעיר שמלשון הרמב"ם משמע ששאר החכמים רק חשבו במוחם ולבם שהוא משיח, ודוקא רע"ק אמר כן בדיבור ועשה פעולות גדולות בזה.

105) ואולי זה גופא בא הרמב"ם להשמיענו. דלכאורה מה נוגע האריכות אודות רע"ק בפ"ע, ואח"כ אודות החכמים, והול"ל שכל החכמים דימו שהוא משיח ותו לא. אלא שבוה מלמדנו שאין חיוב של הצטרפות (ובאופן מסויים) מחמת היותו חזקת משיח, ובעיקר ענינו זהו גילוי מילתא דמצבו ע"פ תורה ותו לא, וכנ"ל.

וכאן עולה שאלה פשוטה: הרי הקב"ה השביע את ישראל שלא ימרדו באומות העולם, ושלא לעלות בחומה ("יחד ביד חזקה" – רש"י)¹⁰⁶. וא"כ משיח עושה דבר בלתי רצוי לכאורה. וא"כ זה גופא יפסל אותו בעיני כל ישראל מלהיות משיח (שהרי צ"ל "עוסק במצוות").

וע"ד כמו שהי' בנוגע לבן כוזיבא, שלחם נגד הרומיים. ולכאורה ע"פ תורה במצב כזה הי' להם להשלים אתם¹⁰⁷ (וכמו שמצינו בזמן החורבן שר' יוחנן בן זכאי והחכמים רצו לעשות שלום אתם, ורק הבריונים רצו ללחום¹⁰⁸).

וכמבואר ביפה קול על שהש"ר¹⁰⁹ (ששם מובא ג"כ השבועות שהשביע הקב"ה שלא ימרדו על המלכותי ושלא יעלו בחומה וכו') שזה שרע"ק תמך בבן כוזיבא לא נחשב כעובר על השבועה הנ"ל, מפני שסבר רע"ק שהוא משיח והי' לבן כוזיבא הצלחה במלחמותיו ע"ש. ומבואר בדבריו שזה שחושבים שהוא משיח (כמובן ע"פ גדרי ההלכה), מתיר את השבועה.

ואולי יש סברא מעין זה גם בנוגע ל"יכוף כל ישראל", שהרי בד"כ יש להתרחק מרשעים וכופרים (ראה הלכות דעות פ"ו ה"א: "ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחושך", ע"ש. וראה בהלכות ע"ז פ"י ה"א אודות דינם של מינים ואפיקורסים וכו'), ואולי אין מקום להתעניין בהם ולקרבתם לתומ"צ, שהרי יש סכנה שהם ישפיעו על שאר בני"י (ראה לעיל שפשוט שההצלחה של משיח בעינינו אלו הוא בהצטרפות של הרבה משאר בני"י, ואולי בשביל אלו שאינם צדיקים ממש (דמועטין הן) זהו ענין בלתי רצוי).

אבל מצד החשבון של ביאת המשיח צ"ל מלחמה – "ילחום מלחמת ה'". וכן הגאולה תלוי בתשובה ("אין ישראל נגאלין אלא בתשובה" – הלכות תשובה פ"ז ה"ה), וצריך לעשות כלי להבטחת התורה ש"כבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותם ומיד הן נגאלין" (שם).

אלא ע"כ צ"ל שיש סימנים מסויימים שעל פיהם אפשר לדעת שבנ"א זה מותר לו לעשות דברים שבד"כ אין לעשותם, ועד שהוא דבר טוב, ועד שהוא התחלת הפעולות שיכולים להוביל להגאולה האמיתית והשלימה. והם הם הסימנים של חזקת משיח.

ומזה מובן שהנ"מ בפועל בנוגע לחזקת משיח הוא: לקבוע גישת התורה לצדיק שבמצב כזה. ושרצוי להשתתף עמו בכל דבריו ולציית לכל הוראותיו, וללחום

(106) כתובות ק"א, א.

(107) ראה לקו"ש חכ"ז ע' 194.

(108) גיטין נו, א.

(109) פ"ב, ז (כפי שנדפס בספר בפ"ע).

מלחמותיו ולסייע לו וכו'. ועי"ז מגבירים הסיכוי שבסייעתא דשמיא ימשיך להיות משיח בודאי ויגאול את ישראל מהגלות בפועל. ויה"ר שכ"ז יהי' במהרה בימינו ממש¹¹⁰.

ואע"פ שלפי המבואר בסימן ו זהו בחזקת ספק. מ"מ מכיון שכאן מוכרח ע"פ סדר הדברים שיהי' מצב של ספק (עכ"פ מצד סדר הטבעי), ע"כ שכאן התורה ציוותה לפעול גם ע"פ חזקה כזו (וראה שם שיש מצבים שאולינן בתר חזקת ספק).

כן יש להעיר שכאן לא מדובר ע"ז שעושים דברים אסורים ח"ו מצד זה שהוא בחזקת משיח, אלא מדובר על ענינים שהם דברים תמוהים שיש להסתפק האם הם חיוביים או שליליים (שהרי יכול להיות סברא שצריך ללחום מצד הסכנה וכיו"ב ואכמ"ל. וראה שם שחזקת ספק יכול להכריע אם הנידון הוא ג"כ ספק).

והיינו שזה שהרמב"ם מגדירו בשם "בחזקת משיח", לשון חיובי ולא לשון שלילי – שלע"ע לא ידוע, או שהוא ספק וכיו"ב, הוא כדי להורות שע"פ הלכה משעה שממלא הסימנים כאן צ"ל יחס חיובי אליו בהתאם להאפשרות או ההסתברות שיהי' משיח.



סימן ח

משיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים

א.

ז"ל הרמב"ם (בפי"א ה"ג):

"ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים . . אין הדבר כן, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה ה' והוא ה' נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא ה' אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעוונות, כיון שנהרג נודע שאינו משיח, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת".

והנה קודם ביאור פרטי הדברים כאן יש להקדים: לשיטת הרמב"ם לומדים הלכות מהמאורע עם בן כוזיבא. כלומר, רע"ק ודעימי' עשו כהוגן במה שחשבו שהוא משיח. וכדמוכח ממ"ש כאן שמזה שרע"ק ושאר החכמים סברו שהוא משיח ולא ביקשו ממנו אותו ומופת, למדים הלכה לדורות שאין לדרוש ממשיח אותות ומופתים (ואכן הראב"ד ועוד ראשונים דרך אחרת יש להם בהמאורע של בן כוזיבא, ואכמ"ל).

והנה לגופו של ענין לכאורה צ"ב מהו ההכרח ממעשה דבן כוזיבא שמשיח אינו צריך לעשות מופתים, שהרי פשוט שגם רע"ק והחכמים ידעו שבן כוזיבא עדיין לא עשה כמה וכמה דברים שהם מפעולותיו הבסיסיים של מלך המשיח, כמו בנין בית המקדש וקיבוץ גלויות וכו', וא"כ אולי באמת צריך גם לעשות מופתים, רק שציפו שבמשך הזמן יעשה גם דבר זה, וכמו שאר הדברים שעתידי לעשות?

ב.

ויובן בהקדים ביאור ההו"א שיהי' עליו לעשות אות: באמת יש סברא חזקה לומר שעליו לעשות אות. שהרי הגואל הראשון הראה לבני ישראל אותות כשנגלה אליהם. וזה ה' כדי שהם יאמינו בו (שמות ד). ולכאורה כן מסתבר לומר בנוגע להגואל האחרון ג"כ, שיבקשו (או שיראה מעצמו) אות כדי לאמת שהוא משיח [אכן בנוגע למשה ה' להם הסימן ד"פקד פקדתי", ולכן אמר הקב"ה שישמעו

למשה גם בלי המופתים. אבל סו"ס משה לא הסתפק בזה, וגם הקב"ה הסכים על ידו ונתן לו מופתים].

וראה בהלכות יסודי התורה¹¹¹ בנוגע לנביא, שכותב הרמב"ם: "כשמשלחים אותו ונתנים לו אות ומופת כדי שידעו העם שהא-ל שלחו באמת". וא"כ יש סברא לומר שגם בנוגע למשיח יהי' לו סימן לדעת שה' שלחו ושאינו סתם רמאי ח"ו. שהרי במשך השנים היו הרבה אנשים שהציגו א"ע כמשיח (כנ"ל בסימן הקודם), ולכאורה אין טעם לומר שבנ"י ילכו שולל אחרי כל מי שדורש טוב לעצמו, אלא לכאורה צ"ל סימן שהוא שליח ה' לגאול את ישראל.

והנה לפי הו"א זה מובן בפשטות שהאות הי' צריך להיות מיד בהופעתו, שהרי זהו ההבחנה האם נתייחס אליו כמשיח ה' או לא. ולכן מזה ש"לא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת" מיד, יש ראי' שלא זקוקים לזה כלל.

במלים אחרות: יש שני גדרים – משיח בתור גברא, והפעולות שלו. וההו"א שצריך לעשות אות (כפי המבואר ע"ע) הוא כדי לאשר שזהו הגברא הנכון, וא"כ מיד כשפוגשים בבנ"א שהוא אמור להיות משיח, צריכים לבדוק אם יש לו סימן זה. משא"כ בנין בית המקדש וקיומן גלויות וכו' הם חלק מפעולותיו של מלך המשיח, ולכן פשוט שלא צריך להיות מיד בתחילת דרכו.

ג.

אמנם¹¹² יש עוד סברא יסודי יותר מדוע יצטרך משיח לעשות אותות ומופתים. דהנה בנוסף להסברא שצ"ל אות ומופת בכדי לברר שה' שלחו, יש גם סברא חזקה שאותות ומופתים הם חלק מפעולותיו של מלך המשיח על העולם (גדר הב' הנ"ל), וכפי שבאמת מצינו בכמה וכמה פסוקים ומדרשי חז"ל.

אבל הרמב"ם פוסק שלא זהו הגדר של ביאת המשיח, וכמבואר בפ"ב מהלכות מלכים (שם מדבר ע"ד מצב העולם בימות המשיח – לעומת פי"א ששם מדבר בעיקר אודות הגברא דמלך המשיח): "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם. . . אלא עולם כמנהגו נוהג". ומפרש שענינים שלא ע"פ טבע שמבוארים בתורה כחלק של ימות המשיח הם משלים וכו' ע"ש¹¹³. אמנם שם אינו מביא ראי' לדבריו כמו שעושה כאן בפ"א. ומבאר כ"ק אדמו"ר שסומך שם

(111) פ"ז ה"ז.

(112) כמה ענינים הבאים להלן מיוסדים על לקו"ש חי"ח ע' 271 ואילך. חכ"ז ע' 191. ע"ש.

(113) וראה בלקו"ש חכ"ז שם ואילך בארוכה איך לתווך זה עם תח"מ וכו' ע"ש.

הרמב"ם על הראי' מרע"ק וחבריו, דכחו יפה גם לגבי כללות הגדר של ימות המשיח¹¹⁴.

אבל בהשקפה ראשונה אינו דומה, כי רע"ק וחבריו לא שאלו ממנו אות בתחילה, אבל אולי זהו עדיין חלק מפעולותיו של משיח על העולם אח"כ (שכנ"ל יש סברא לומר שזהו חלק מתפקידו של משיח אלא שזה יתבטא לאחר זמן)?

ד.

ונקודת הביאור בזה: אם אכן הגדר והחידוש של ימות המשיח הי' שינוי מנהגו של עולם, אזי גם הגברא דמלך המשיח צ"ל בנ"א כזה שפועל דברים כאלו, ואם לאו מוכח שאינו שייך וראוי לתפקיד זה. והיינו שאם זהו גדרו, אזי זה הי' צ"ל נכלל בהבחינה והבדיקה לאמיתתו. וכמו בכל תפקיד, שכדי לדעת אם בנ"א שייך לדבר מסויים בוחנים אותו האם הוא מוכשר לענין זה. וכמו בנביא, שמכיון שענינו הוא שהקב"ה מאציל מרוח קדשו עליו ומודיע לו דברים מידיעתו ית', לכן גם הבחינה לאמיתתו הוא בענינים אלו, שאומר "דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו"¹¹⁵, שזה מוכיח ש"רוח ה' דבר בו ומלתו על לשונו" (ע"פ שמואל-ב כג, ב). ומזה שלא דורשים ממנו ענינים כאלו מוכח שלא זהו ענינו של משיח.

ולפי זה מובן שגם אם מדובר על פעולותיו של משיח, בכ"ז באם זהו חלק מתפקידו וכו', זה צ"ל ניכר מיד בהתחלת מעשיו (אף שמובן שלא צ"ל בשלימות וכו') – ודלא כהסברא הנ"ל שאם זה חלק מפעולותיו יכול להיות רק לאחר זמן.

ואכן בנוגע לדברים אלו שהם חלק מתפקידו, באמת דורשים סימנים לזה מיד בביאתו. ולכן גם בתחילת דרכו, בהשלב דחזקת משיח, רואים בו את כל הענינים שקיום שליחותו תלוי בהם, שמנהיג את העם בנוגע לתומ"צ, ולוחם מלחמות ה' לבטל שעבוד האומות וכו', די"ל שכל הפרטים דמשיח ודאי הם הצלחה ושלימות בזה גופא.

ה.

ויש להוסיף ביאור בנוגע לכללות שיטת הרמב"ם בנוגע לביאת המשיח והגאולה – שהכל יהי' באופן טבעי ומסודר וללא צורך בנסים, "עולם כמנהגו נוהג". וידוע שהראב"ד (ועוד ראשונים) חולק ע"ז וסובר שיהיו נסים וכו'.

(114) לקו"ש שם ע' 200.

(115) הל' יסודי התורה פ"י ה"א.

והנה בנוסף להראי' מדברי רע"ק וחבריו יש לבאר גם סברא לשיטתו:

בפשטות חושבים שדוקא שיטת הראב"ד מבטא יותר את השאיפה של בני' למשיח ולגאולה העתידה, כי סובר שיהי' התגלות אלקית ממש שלמעלה מגדרי העולם, וזה לכאורה מתאים יותר להמושג של משיח כפי שזה מצטייר בשכלנו, ענין שיבוא מן השמים שלמעלה מעלה מדרכי הטבע וכו'. משא"כ תיאורו של הרמב"ם קשור יותר לטבע דעוה"ז, שיהי' באופן שנראה כמו טבעי וכל השינוי יהי' "שעבוד מלכיות בלבד".

אבל בעומק הענין אפ"ל להיפך: אם חושבים שמשיח הוא ענין שיבוא מן השמים באופן נסי, אזי אע"פ שזה מפליא הענין עוד יותר, אבל מטעם זה גופא נעשה ביאת המשיח ענין ש"מנותק" יותר מהמציאות העכשווית של גלות. אלא שיהי' שינוי קיצוני באופן נסי ופתאום תבוא הגאולה. משא"כ הרמב"ם סובר שמשיח אינו "חידוש", אלא זהו תהליך "טבעי" והמשך ישר מזמן הגלות, לא לגרועותא אלא למעליותא, שכבר בזמן הגלות יש קשר להגאולה, רק שבפועל צ"ל ענינים מסויימים בכדי שיחול ויתבטא בפועל ובשלימות. ולכן כאשר נמצאים בגלות הנה דוקא לשיטת הרמב"ם קל יותר לצייר ענין הגאולה, משא"כ לדעת הראב"ד זהו ענין שלמעלה מגדרי העולם שלא מתחבר כ"כ לה"עולם" שלנו (ואולי שיטת הרמב"ם גם עוזר שהאמונה תהי' יותר מוחשית – כאשר זה מצטייר כדבר טבעי וכו'. ולהעיר מהביאור שהטעם שמדגיש הרמב"ם בה"א ש"נבא בשני המשיחים" הוא להראות ש"כשם שנתקיימה נבואתו במשיח ראשון תתקיים באחרון" – קרית ספר שם)¹¹⁶.

1.

והנה ע"פ כל הנ"ל מובן היטב שיטת ברמב"ם שלא צריכים אות וכו'. אמנם סו"ס אם לא משתמשים באותות ומופתים לברר מיהו משיח צ"ל סימנים ברורים אחרים לקבוע זה. וע"ז מבאר הרמב"ם שאכן יש סימנים כאלו. ואליבא דאמת אינם סימנים בלבד, אלא הם הם מבטאים את תפקידו של מלך המשיח גופא (והיינו שאי"ז בתור סימן חיצוני שהוא רק לברר הענין. וע"ד החקירה הידוע בנוגע לסימני כשרות, האם הם בגדר סימן או סיבה¹¹⁷, וכאן הוא יותר קרוב לסיבה).

ויש כמה סימנים איך לקבוע אם מישהו הוא בחזקת משיח – וכפי שיתבאר בעז"ה בסימן הבא, ואח"כ יש עוד שלבים לקבוע שהוא משיח ודאי.

(116) וראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 504.
(117) ראה צפע"נ ריש הל' מאכלות אסורות.

סימן ט

סימני הזקת משיח

א.

בפי"א ה"ד קובע הרמב"ם הסימנים לחזקת משיח:

"ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח".

וראה בסימן ז בארוכה מה שנתבאר בדרך אפשר בביאור הנ"מ דחזקת משיח.

ומכיון שהסימנים המבוארים בהלכה זו הם הם המכריעים בזה, לכן כאן המקום לנסות לברר טיבם של סימנים אלו.

ב.

והנה יש להעיר שהרמב"ם אינו מסדר הסימנים כאן לפי סדר הזמנים. שהרי קודם כל נולד למשפחת בית דוד, וכאשר מתגדל ומתחנך – לומד תורה ועוסק במצוות. ורק אח"כ עולה לגדולה ונעשה מלך וכו' (ואם נקט כסדר זה הול"ל: "ואם א' מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות וכו' יעמוד כמלך וכו'" וכיו"ב).

ולכאורה הביאור בשינוי הסדר פשוט: זה שהוא מבית דוד ועוסק בתומ"צ כדוד אביו אינם חלק מהסימנים דחזקת משיח מצד עצמם. דיכול להיות רבוי צדיקים שממלאים תנאים הנ"ל אבל אי"ז שייך למשיח כלל, אלא הם תלמידי חכמים וצדיקים שעובדים את ה' בלי קשר לגאולה (באופן ישר).

וסימן הראשון המורה על שייכותו לחזקת משיח, הוא זה שעומד בתור מלך – ולכן מתחיל הרמב"ם ממלים אלו.

אלא שלאידך, לאו כל מלך שקם בישראל שייך להיות משיח, כי אם צ"ל מלך כזה שבא מבית דוד והוגה בתורה וכו'. ולכן דוקא לאחרי שעומד בתור מלך בודקים את הסימנים הנ"ל, כי אזי אכן הם נעשים גם סימנים של חזקת משיח.

(וראה לעיל בסימן ד שמזה מובן שכבר לפני הסימנים דחזקת משיח שייך שיהי' מי שראוי להיות משיח, ע"ש ובפרט בסופו).

ג.

עוד יש להקדים: הסימנים דמשיח ודאי הם דברים ברורים וקבועים יותר – נצחון שלם על כל האומות, בנין בית המקדש וכו'. ודברים כאלו אינם סובלים פי' שונים. משא"כ הסימנים דחזקת משיח אינם דברים חתוכים כ"כ, ולכן: א) יש צורך ללבן ולהגדיר אותם. ב) כמדומני שגם לאחרי זה יש עדיין "ריווח" מסויים איך לפרש הדברים, אם "להקטין" או "להרחיב" את מדת הסימנים.

דהנה מצד א' יש מקום לפרש הדברים בצורה רחבה ביותר, ולפיו יוצא שכל מי שהוא בעל השפעה באיזה אופן שיהי' ("מלך"), ובא מזרע דוד ("מבית דוד"), ויש לו קביעות עתים לתורה ושומר מצוות וכו' ("הוגה בתורה ועוסק במצוות וכו'"), וכאשר פוגש עוד יהודי הוא לוחץ עליו לקיים עוד מצוה ("ויכוף כל ישראל"), ועוסק בהגנה על שכונתו משודדי לילה ("וילחם מלחמות ה'"), ה"ה בחזקת משיח.

וכמובן ש"פירוש" מורחב כזה מופרך לגמרי ואינו עולה על הדעת מעיקרא.

לאידך גיסא אפשר לצמצם הדברים ולפרשם בקצה השני: צ"ל מלך ע"פ המבואר בריש הלכות מלכים ("מלך"). צ"ל גאון אדיר שבקי בכל התורה כולה על כל חלקיו, ומתעמק בו יותר מכל התלמידי חכמים שבדורו וגם מכל הת"ח והצדיקים שבדורות שלפניו, כי צ"ל בדרגת דוד המלך ממש ("הוגה בתורה... כדוד אביו"). צ"ל מלך שמושל ושולט על כל ישראל ממש, כי אם לאו איך יכול לקיים הסימן ד"יכוף כל ישראל". וצריך לנהל מלחמות גשמיות עם כל אוה"ע, שהרי צריך לערוך את המלחמות שבנצחונם ישחררו בני' מתחת עול הגויים, ועכ"פ צריך ללחום עם כל האומות שמסביב לא"י שמונעים מקיום יעודי הגאולה.

ומובן שגם פי' זה אין הדעת סובלתו, כי: א) רע"ק והחכמים החשיבו את בן כוזיבא כמשיח, ולא מילא סימנים כאלו כלל: לא הי' מלך לפי גדרי ההלכה (ראה לעיל סימן ה). ברור שלא הי' הגדול בדורו בלימוד התורה וכו', שהרי רע"ק ושאר התנאים היו בדורו וכו'¹¹⁸ (וראה סימן הבא בפרטיות יותר בנוגע לבן כוזיבא).

118) להעיר מהל' אישות פ"ח ה"ה שהמקדש את האשה "על מנת שאני חכם אין אומרין כרע"ק וחביריו אלא וכו'".

(ב) יש לזכור שהתוכן של סימנים אלו הוא לבאר הדרך ע"פ טבע איך שיבוא משיח, ושיתחיל פעולותיו בזמן הגלות – והרי ציור הנ"ל לא שייך לכאורה ע"פ טבע בזמן הגלות.

ג) גם אם נצדד שיתכן שבסופו של דבר יצליח באופן המתואר לעיל עוד לפני משיח ודאי, אבל זה ברור שע"פ דרך הטבע ההצטרפות של בני"א אליו חייב להיות מקודם לזה, דאיך יגיע למצב כזה מבלי שיתמכו בו ישראל לאט לאט? והרי נתבאר לעיל (בסימן ז, ע"ש) שהסימנים האלו ניתנים לנו כדי לדעת האם להצטרף אליו. וא"כ ע"כ צריך לומר שהסימנים עוסקים בשלב מוקדם יותר מהנ"ל.

ובכן הדרך של בירור הסימנים המוצע כאן יהי' בכללות בדרך המיצוע. וכאשר לענ"ד יש כמה אופנים איך לפרש הדברים בדרך זו, יבואו ביאורים שונים.

וכעת בנוגע לכמה מפרטי הסימנים:

ד.

"יעמוד מלך".

והנה כבר נתבאר לעיל (בסימן ה) שכוונת הרמב"ם בהמלה "מלך" אינו למלך מדינא ואליבא דהלכתא (שנתמנה ע"י הסנהדרין וע"פ נביא ע"ש¹¹⁹), אלא פי' מנהיג ישראל שעומד בראש העם.

אמנם לאידך גיסא, אין הכוונה שכל מנהיג בשם מלך ייקרא. דמלך עיקר ענינו ע"פ תורה הוא שעומד בראש בני ישראל במובן הגשמי. וכמבואר בפ"ד (ה"ה) "שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות".

ואע"פ שכאן לא מדובר על מלך מדינא ממש, אבל סו"ס הרמב"ם נוקט הלשון מלך בדוקא. וי"ל שכוונתו להורות שימלא התפקידים ויעשה הפעולות של מלך.

ולהעיר מפיה"מ פסחים (פ"ח מ"ב): "הוא דוקא במלך ומלכה . . מחמת קלות דעת השליטים וכו'"¹²⁰. ועד"ז בהל' קרבן פסח פ"ג ה"א: "משום שלום מלכות". והרי "אין מעמידין אשה במלכות" (הל' מלכים פ"א ה"ה). וע"כ שאין הכוונה לדין מלך, אלא לאלו השולטים ועומדין בראש העם בפועל. ובסמ"צ ל"ת שט"ו בנוגע לנשיא: "זה כולל . . כל מי שיש בידו מעלה שלטונית והוא במעלה הגבוהה ביותר וכו'".

(119) וראה שם ש"ל שגם לשיטת החינוך שא"צ מינוי מ"מ לא יהי' לו דין מלך תיכף בתחילת עמידתו, ע"ש.

(120) לפי תרגומו של הרב קאפח ע"ש.

והיינו שמדובר כאן במי שמנהיג את העם במובנו המדיני ג"כ. וגם ענין המשפט המוזכר בדברי הרמב"ם, לפי רוב המפרשים אין הכוונה שיהי' דיין בדיני תורה שיבואו לפניו, אלא לעניני משפט השייכים למלך דוקא – עניני משפט כלליים שנוגעים להמדינה והעם כולו¹²¹.

וגם במצב של שלום, שלא זקוקים למלחמות וכו', המלך מנהיג כללות עניני האומה וצרכי הציבור.

ויש להבהיר, שאין הכוונה לומר שמדובר על איש ממונה על הציבור בלי קשר לדברים רוחניים ח"ו. כי ע"פ תורה גם מלך הוא מנהיג רוחני במלא מובן המלה. וכמו שמבאר הרמב"ם אודות מלך (שם): "תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק". אלא הכוונה לומר שמנהיגותו אינו מתבטא בתחום הרוחני בלבד, כי הדרך שממלא "מגמתו ומחשבתו" הנ"ל הוא ע"י שררה כללית על העם בנוגע לכל עניניהם הגשמיים ג"כ.

וראה המשך לשון הרמב"ם ב"סמ"צ שם (בביאור התואר "נשיא"): "הוא במעלה הגבוהה ביותר, בין שזו מעלה שלטונית או מעלה תורנית". ועד"ז ברמב"ן עה"ת (שמות כב, כז) וז"ל: "ראש השררה על כל ישראל בין שתהי' השררה ההיא בממשלת מלכות בין שתהי' בממשלת התורה".

ומזה מובן שממשלת מלכות וממשלת התורה הם ב' מושגים שונים (אלא שהשם נשיא יחול על שניהם).

אבל ראה להלן בביאור הסימן ד"הוגה בתורה וכו'".

ועיין במ"ש לעיל בסימן ה, שמשמע שאין הכוונה שיהי' מלך על כולם מיד בתחילת הופעתו, אלא מלכותו יתפשט לאט לאט. והיינו שבתחילה יהי' מנהיג על מקצת העם, ואח"כ יתפשט מלכותו על כל ישראל (וראה שם שבסופו של דבר אכן יחול עליו דין מלך ממש).

ה.

"מבית דוד"

מכיון שהיום לא ידוע בבירור סדר היחס שלנו בנוגע לשבטים וכו', לכן קשה לומר שכוונת הרמב"ם היא שצריך שיהי' לו מגילת יוחסין עם הוכחות ברורות שהוא מזרע דוד (ראה לעיל סימן ה). והרי הרמב"ם בעצמו כותב (בפי"ב ה"ג) ש"בימי מלך המשיח כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל יתייחסו כולם על פיו

(121) ראה בארוכה בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' שיב אותיות מז-נב וש"נ. מו"נ ח"ג פמ"א.

ברוח הקודש שתנוח עליו . . שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני". ונמצא שלפני זה אין כאן בירור סדרי היחס ממש. וע"כ שזה שהוא מבית דוד יהי' ע"פ החזקה וע"פ הידוע לנו במסורת המשפחות וכו' גם בזמן הזה.

1.

"הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו".

והיינו לא רק שלומד תורה, אלא "הוגה" בו, שפירושו שבנוסף לידיעת התורה באופן דלמיגרס, לומד תורה גם באופן של עיון והעמקה. וכמבואר בגמ' ע"ז (יט, ב): ואמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ יהגה (יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ – רש"י).

ולא מספיק לימוד התורה וקיום המצוות ע"ד הרגיל, אלא צ"ל "כדוד אביו" דייקא (דלכאורה המלים "דוד אביו" באים בהמשך למלים אלו).

וזה פשוט שהכוונה בזה היא ללימוד התורה וקיום המצוות בשלימות ובהידור וכו' בנוגע לפועל.

וי"ל שנכלל בזה גם אופן קיום התומ"צ שמצינו אצל דוד המלך, ודוגמאות אחדות לזה:

(א) לימוד התורה וקיום המצוות באופן של "עול" דוקא (ע"פ ילקוט שמעוני רמז קסה).

(ב) קיום תומ"צ מתוך אהבת ה' ודבקות בה' (ע"פ תהלים קיט).

(ג) קיום תומ"צ מתוך שמחה מבלי להתחשב עם מציאותו (ע"פ שמואל-ב ז, ב. הלכות לולב בסופו).

והנה אפשר להוסיף כהנה וכהנה במעלותיו הרוחניות וצדקותו של דוד המלך מכל המבואר בכתובים ובדברי חז"ל (לרבות בדברי הרמב"ם שמזכירו ריבוי פעמים בספרו). ויש צד לומר שגם אצל משיח צריך לומר שכולהו איתנהו בי'.

אמנם יש מקום לומר שמכיון שהרמב"ם מזכיר רק "הוגה בתורה ועוסק במצוות", לכן כוונתו להענינים הקשורים יותר למעשה בפועל בעבודת ה'.

עוד נקודה כללית שאפשר לומר בזה:

אצל מלכי בית דוד מצינו שלא רק שהגו בתורה וכו' בתור עבודתם הפרטית, אלא זה גופא הי' חלק ממלכותם. וכמבואר בהל' סנהדרין פ"ב ה"ה ש"מלכי בית דוד . . דנין הם את העם". וכן מבואר בפרטיות בנוגע לדוד שעסק בהוראת איסור

והיתר וכו'¹²². עוד יש להעיר שהרמב"ם בהקדמתו לספר היד מונה "דוד ובית דינו" מכלל מקבלי ומעתיקי התורה ממשה רבינו – ענין שלא מצינו בנוגע לשאר מלכים (חוץ ממשה ויהושע, שגם בהם מלכותם הי' בממלכת התורה ג"כ¹²³).

ולכן אע"פ שבד"כ אין ממשלתו של מלך מתבטא בתפקיד של שררה בעניני תורה, מ"מ אפ"ל שכוונת הרמב"ם כאן הוא להוסיף שמשיח יהי' מלך גם ב"ממשלת התורה".

וראה גם בהל' תשובה (ספ"ט) בנוגע למשיח: "אותו המלך... ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'".

ז.

"ויכוף כל ישראל לילך בה".

לכאורה אפשר לפרש שהכוונה שצריך להשפיע על כל ישראל (או עכ"פ רובו – שהוא ככולו) ולפעול עליהם שילכו בדרך התורה והמצוה בשלימות. אבל באמת אין לומר כן, שהרי הסימנים דחזקות משיח הם רק התחלת פעולתו, ורק בהשלב דמשיח ודאי נאמר "ואם עשה והצליח וכו'". ומדוייק הוא בל' הרמב"ם, שאינו כותב "וכפה כל ישראל", שהי' משמעותו שכבר כפה אותם לקיים תומ"צ בשלימות, אלא "ויכוף" ל' הווה, והיינו שהוא עדיין באמצע עבודתו לפעול עליהם.

אלא שעדיין אפ"ל שצריך שיהי' לו יחס לכל בני ממש, ולהשפיע על כולם (או עכ"פ רובם) בפועל – אלא שעדיין לא הצליח לפעול עליהם בתכלית השלימות.

אבל אפשר לומר גם דרך אחרת: בפועל עוד לא הגיע השפעתו לכאו"א ממש. אבל בכ"ז הוא מצדו נוטל אחריות ומשתדל להגיע לכל יהודי (כמובן מדובר על השתדלות כזו שיש מבוא ע"פ דרך הטבע שעי"ז אכן יגיע סו"ס לכולם), וא"כ הוא מצדו כופה את כולם.

כן להעיר שאין הכפי' צריך להיות בזרוע, אלא ע"ד המבואר בתוס' יו"ט (אבות פ"ג מי"ד) שכפי' כולל "כפיית דברים, להמשיך לבם אל רצון קונם וחפץ צורם"¹²⁴ (ראה כתובות עז, א).

(122) ראה ברכות ד, א.

(123) ראה מגלה עמוקות אופן א.

(124) ומדבר על כפי' בנוגע לאוה"ע, ע"ש, ולכאורה כ"ש הוא בנוגע לבני".

ח. "ולחזק בדקה".

צ"ע מה מוסיף בזה על גבי מ"ש לפני זה ד"יכוף כל ישראל לילך" בדרך התורה והמצוה?

ואולי הכוונה לתקנות וסייגים שנצרכים לפי מצב הדור (ע"ד דוד שגזר על יהוד כיו"ב)¹²⁵.

ט. "וילחם מלחמות ה'".

בפשטות אפשר לפרש שצ"ל גבור חיל בגשמיות שהולך במלחמה בראש חייליו. ואכן זה הי' ציור הדבר אצל בן כוזיבא, שהי' גבור מלחמה ממש. אבל באמת אין הכרח שזהו כוונתו כאן. דהמלך אינו צריך ללחום בעצמו, ולפעמים מצינו שהקפידו שהמלך לא יצא למלחמה בעצמו וכמ"ש לגבי דוד "לא תצא עוד אתנו למלחמה וגו'" (שמואל-ב כא, ז). אלא הוא צ"ל המנהיג והמחליט וכו', וזה גופא נקרא שהוא לוחם מלחמות ה'.

עוד יש לומר שיכול להשתתף בהמלחמה ע"י עבודתו הרוחנית. וכמ"ש לגבי דוד אביו: "אלמלא דוד (שהי' עוסק בתורה - רש"י) לא עשה יואב מלחמה (אבל זכותו של דוד עומדת לו ליואב במלחמותיו של דוד - רש"י¹²⁶)" (סנהדרין מט, א).

ויתירה מזו כבר הובא לעיל (סימן א) משו"ת כתב סופר (או"ח סוסנ"ג) ש"כן תהי' הגאולה העתידה . . . שלא יהי' הרודף צריך כח לרדפם, שנסו מאליהם מאימתה ומפחד . . . שלא נצטרך ללחום בדרך הלוחמים שנופלים מב' צדדים וכו'".

וכן הובא משו"ת מנחת אלעזר (ח"ה סי"ב) שמבאר שכוונת הרמב"ם במ"ש וילחם מלחמות ה' "היינו לא מלחמה טבעיות עם הגויים"¹²⁷.

(125) וראה לקו"ש ח"ח ע' 358.

(126) ובדברי רש"י רואים ב' הפרטים - שנק' מלחמותיו של דוד (לכאורה מפני היותו המנהיג והמפקד עליון), והעזר להמלחמה בפועל ע"י זכותו של דוד דלימוד התורה.

(127) ועד"ז באגרות משה (או"ח ח"ד ספ"א): "וכמה מלחמות למלכים הצדיקים הי' בלא כלי זיין . . . ודאי מלך המשיח לא יצטרך לכלי זיין". אלא שמסתפק בזה בדעת הרמב"ם: "וברמב"ם אף שכתב בפ"א ממלכים ה"ד שמלך המשיח ילחם מלחמות ה' שיש מקום לומר שיהי' בכלי זיין . . . ובקראי דיחוקאל לא הוזכר כי מלך המשיח וישראל ילחמו בכלי זיין" (ומשמע שיש סברא שלא יהי' מלחמה כפשוטה גם לדעת הרמב"ם - דכותב רק "שיש מקום לומר שיהי' בכלי זיין"). וראה גם בדברות משה בבא בתרא ח"ב סנ"ח הערה קח.

אבל אף אם באים מכח פעולות רוחניות של משיח, מ"מ כדי שהם יהיו סימנים בשבילנו שהוא בחזקת משיח, הרי:

(א) ע"כ שהתוצאות יהיו בגשמיות.

(ב) ע"כ צריך שיראו איך שתוצאות הנ"ל מתייחסים ובאים מצד משיח (וע"ד כמו שהי' במשה, שראו במוחש שהמכות וכו' באו על ידו).

דאל"כ איך יהיו סימנים להכיר שהוא בחזקת משיח?

עוד אפשר לומר בנוגע להשפעה טבעית על אומות העולם, שגם השפעה על העמים וכניעתם ע"י פרסום דיבורו של המלך והוראותיו, וע"י השתדלותו ולחיצתו עליהם וכו' (בבחי' "דבר מלך שלטון") הוא בגדר ילחם מלחמות ה'. וכמו שרואים במוחש שכמה עיניים בסדרי הנהגת העולם מתחילים מ"מלחמה" בדעות, וכאשר שיטה מסויימת מתפשט בין ההמון, הרי זה גופא יכול לגרום לשינויים גדולים ועצומים במצב העולם. וא"כ גם מלחמותיו של מלך המשיח יכולים להתקיים בדרך כזו.

ואולי אפשר לומר שגם השפעה רוחנית על אומות העולם נכלל בזה. דהשפעה רוחנית על בני ישראל נכלל במ"ש "יכוף כל ישראל וכו'". אבל בנוסף לזה יש חיוב על בני"ל לכופ את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח" (הל' מלכים פ"ח ה"י). וא"כ אפ"ל שההתעסקות בזה נכלל ג"כ ב"מלחמות ה'".

יו"ד.

ובנוגע לכללות פעולותיו, הן על עם ישראל והן על אומות העולם, לכאורה פשוט הוא שיכולים להתקיים ע"פ ציוויו ע"י שריו ומשרתיו ושלוחיו. שהרי לא ימלט שאיש א' ישפיע על כל העולם כולו בלי שום יד באמצע. והרי "שלוחו של אדם כמותו" (ברכות לד, ב במשנה), וממילא הפעולות שנעשו על ידיהם מתייחסים אלין¹²⁸.

יא.

והנה יש כו"כ תכונות ומעלות שיהי' למשיח שאינם מבוארים כאן. ולדוגמא – מה שהרמב"ם בעצמו כתב בהל' תשובה (פ"ט ה"ב): "בעל חכמה יהי' יותר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו". וכל הספרים (דנ"ך ומאחז"ל) מלאים מדבר זה.

(128) וראה בהל' מלכים פ"ד ה"ב וה"ה.

אמנם משמע מדברי הרמב"ם כאן שאין צורך שיראו מעלות אלו בפועל ובגלוי כדי שיהי' בחזקת משיח (אף שלכאורה צ"ל שרואים ששייך ויש לו עלוליות לזה עכ"פ). ואולי אפ"ל בזה, שכו"כ ממעלות אלו ישיגם במשך הזמן (לאחרי הסימנים שמורים ש"הרי בחזקת שהוא משיח"), ע"י עבודתו בקודש או בדרך מתנה מלמעלה. (וראה בספר מתא דירושלים (על ירושלמי תענית פ"ד ה"ה) שמתרץ עפ"ז קושיית הראב"ד בנוגע לכן כוויבא, שאף שלא הי' מורח ודאין מ"מ רע"ק ודעימי' סברו שיגיע למעלה זו אח"כ).

ועוד י"ל שגם אילו יצויר שיהי' לו ממעלות אלו גם בתחילת התגלותו, מ"מ הרמב"ם אינו מזכירם כאן מכיון שאי"ז נוגע לעיקר תפקידו של משיח, שלימות תורה ומצות, וממילא אינם סימנים המובהקים שלו (ראה בארוכה בלקו"ש חי"ח ע' 271 ואילך).

יב.

הנהגה נזכר כבר לעיל שהסימנים כאן אינם דברים חתוכים כ"כ, ואפשר לפרשם בכו"כ אופנים. וראה לעיל בסימן ד, שם הובא מ"ש הרה"ק ר' אהרן מבעלז ש"מדברי הרמב"ם נראה שבכל דור ודור ישנו צדיק אחד שהוא המלך המשיח, וכשתגיע עת הגאולה יתגלה בב"א". ושם הובא שאלה דלכאורה לא מצינו משמעות כזו בדברי הרמב"ם. אמנם ע"פ הנ"ל אולי אפ"ל שאכן הוא למד הפי' בדברי הרמב"ם כאן באופן של הרחבת היריעה, לא באופן קיצוני ממש, אלא באופן שזה כולל צדיקים שבכל דור ודור. ולכן הבין מדברי הרמב"ם – לא שמוכרח להיות כן בכל דור, דזה לא כתוב בהרמב"ם – אלא שבפועל בכל דור יש צדיקים שממלאים סימנים אלו.

ויש לצרף לכאן מה שמבואר לעיל בסימן ז ששם מבואר בדרך אפשר שחלק מכוונת הרמב"ם בדברים אלו הוא כדי להכריע בנוגע לאנשים שעומדים במשך השנים בדמות של משיח. דמצד א' הסימנים של הרמב"ם אכן שוללים משיחי השקר למיניהם שלא הלכו בדרך התורה, אבל לאידך, יש כאן פתיחת הצינור במדה מסוימת להמושג של חזקת משיח אצל צדיקי כל דור ודור.

וי"ל שזה גופא הוא חלק מהמעלה דהגדרה זו דחזקת משיח. דגם אם טועים וחושבים שצדיק מסויים הוא בחזקת משיח ע"פ הרחבת סימנים אלו קצת יותר מדי, הרי לא יצא מזה הירוס וחורבן כלל, כי יודעים מראש שלא מדובר על ביאת משיח בפועל או התחלת הגאולה, אלא על מצב מסויים בזמן הגלות גופא (שאינו מוכרח שייגמר בגאולה).

אמנם מובן שאין הכוונה לומר שאין חסרון כלל בהרחבת הגדר דחוקת משיח שלא לאמיתתה של תורה, שהרי מבואר שם שיכול להיות שע"י חזקת משיח יעשו מעשים שבד"כ אין לעשותם. ולכן פשוט שהגדרת סימנים אלו צ"ל ע"פ הכרעת מורי הוראה ויושבים על מדין, כמו בכל הלכות התורה כשיש מקום לפרשם באופנים שונים.

– רק הכוונה היא שגם אילו יצוייר שטעו והרחיבו היריעה יותר מדי, מ"מ לא יהי' התוצאות הבלתי רצויות דמשיחי השקר. כי הרמב"ם "שמר" מזה עי"ז שקבע שכל זמן שלא השלים שליחותו אי"ז משיח ודאי ואנחנו נמצאים עדיין בגלות¹²⁹. ויה"ר שנזכה לביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.



(129) והנה מבואר לעיל בארוכה (בעיקר בסימן 1) שחזקת משיח הוא בתורת ספק. וע"פ המבואר כאן אולי יש מקום לומר שאין לתאר משהו בתור משיח באופן החלטי ע"פ הסימנים דחוקת משיח. כי יש מקום לומר שא' מהנקודות של חזקת משיח הוא למנוע מדבר זה, שלא יאמרו על א' שהוא משיח באופן סופי בלי הסימנים דמשיח ודאי. כי משיח באופן מוחלט שייך אך ורק כאשר יש כבר הגאולה (וכמפורש כאן בה"ד שרק לאחר נצחון על האומות (ביטול שעבוד האומות), בנין המקדש, וקיוון גלויות הוי משיח ודאי). ואכמ"ל בהתוצאות הבלתי רצויות כשמטשטשים בין גלות לגאולה, וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר חכ"ו ע' מה. ולפ"ז ביחס למשיח שבדור וחזקת משיח יש מקום לומר שיש לדייק ולהדגיש שעדיין אי"ז בתור ודאי. וצ"ע.

ובנוגע לזה שרע"ק אמר על בן כויבא שהוא "מלך המשיח" באופן מוחלט, ראה בסימן הבא.

סימן יו"ד בן כוזיבא

א.

ז"ל הרמב"ם (בפי"א ה"ג): "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים . . . אין הדבר כן, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה הי' והוא הי' נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעוונות, כיון שנהרג נודע שאינו משיח, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת".

וראה גם בהל' תעניות (פ"ה ה"ג): "והי' להם מלך גדול ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח".

והנה יש להדגיש, שלשיטת הרמב"ם לא עשו רע"ק והחכמים שלא כדין ח"ו בהמעשה דבן כוזיבא. ואדרבה, הרמב"ם לומד הלכה מהנהגתם, וכמפורש כאן.

ב.

ויש לעיין מה הי' סברת רע"ק וחביריו לחשוב שבן כוזיבא הוא משיח.

והנה בפשטות זהו מצד הגדר דחזקת משיח. ועל כן צ"ל שאכן בן כוזיבא מילא הסימנים דחזקת משיח.

ולכאורה מזה גופא למד הרמב"ם גם הדין דחזקת משיח שמביא מיד אח"כ בהלכה הבא (שהרי לפום ריהטא אינו מבואר במקום אחר שיש להחזיק מישהו כמשיח ע"פ סימנים כאלו).

ובאמת אפשר לראות בבן כוזיבא כל סימני חזקת משיח, וכפי שיתבאר לפנינו:

ג.

ראשית כל הי' מלך. ולהעיר שהרמב"ם קורא אותו בשם "מלך" – גם בלשונו, לאחר שנתברר שלא הי' משיח וכו'. אמנם כבר מבואר לעיל (סימן ה) שאין הכוונה בזה למלך ע"פ דין, אלא למנהיגן של ישראל ע"ש.

וכן מסתבר לנקוט כהדיעה שהי' מבית דוד. וכמבואר בעבודה תמה (שער ח):
 "וע"כ שהיו חושבין שהוא משיח בן דוד. . . ויצא חוטר מגזע ישי. . . ובס' יוחסין
 ובסדר הדורות כ' שהי' ממלכות בית דוד" (ובישועות משיחו (העיון הראשון פ"ד) כתב:
 "ואולי שבן כוזיבא הי' אומר שהי' מזרע דוד" וע"ש שזה מתאים גם עם מ"ש רש"י
 (סנהדרין צג, ב) שהי' מזרע הורדוס)¹³⁰.

ובנוגע ל"הוגה בתורה ועוסק במצות" – כבר נזכר לעיל (סימן ה אות ו) אודות
 דמותו הרוחנית והשפעתו החיובית בנוגע לתומ"צ. ועל זה יש להוסיף מה שמבואר
 ביבמות (עב, א) ש"הרבה מלו בימי בן כוזיבא" (שמשכום עובדי כוכבים באונס בכרך
 ביתר, וגברה יד בן כוזיבא ונלחם בהם ונצחם, ומלך על ישראל שתי שנים ומחצה,
 וחזרו ומלו בימיו – רש"י). ועד"ו בירושלמי יבמות (פ"ח ה"א). וראה בגמ' גיטין (נו,
 ב) שהי' בביתר (מקום המבצר של בן כוזיבא) ריבוי בתי כנסיות ומצאו הרבה תפילין,
 אשר מכל זה רואים איך שפעל להעמיד עניני תומ"צ על תלה, וזהו קיום הסימן
 ד"כוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה".

וראה פרי צדיק (דברים, ט"ו באב): "ומן הסתם כיון שטעה בו ר' עקיבא הי' באמת
 ראוי לכך" (וע"ש גם בנוגע לזה שהי' מזרע דוד)¹³¹.

וראה ויאל משה (מאמר ג' שבועות סל"ח): "וצ"ל שגם בן כוזיבא הי' איש קדוש
 ונורא וראוי לנבואה בכל המדות שחשב הרמב"ם ז"ל [בהלכות יסודי התורה פ"ז] . . . האיך
 חשבו החכמים בתחלה על בן כוזיבא שהוא מלך המשיח אם לא היו בו כל אלו
 המדות שראוי לנבואה".

(ואף שיש כמה מקורות בחז"ל שמשם משמע שלא הי' כראוי וכו', ויש כמה
 ראשונים שנמשכים אחריהם, אבל אנו בשיטת הרמב"ם עסקינן, שבירר והכריע
 שרע"ק נמשך אחריו בצדק (ואכמ"ל לתווך כל דברי חז"ל בזה), וכנ"ל שלמדים מזה
 הלכה לדורות.

כי אם לדעת הרמב"ם לא הי' ראוי להיות משיח מצד דרגתו הרוחנית וכו', אזי
 נמצא שזה שרע"ק והחכמים נמשכו אחריו הי' טעות מלכתחילה, וא"כ אולי גם זה
 שלא ביקשו ממנו אותו ומופת הי' טעות?

130) וראה גם ענף יוסף לאיכ"ר ב, ד שמביא מספר צרור המור שו"ת קץ הימין "שבן כוזיבא הי' מזרע
 דוד ושלמה".

131) ולהעיר ממ"ש בפרי צדיק שם בשם הבעש"ט "שראה ע"י עליות נשמה שרע"ק הוא שומר הפתח
 בהיכל משיח", והיינו שגם בעולם האמת רע"ק מכיר בנשמת משיח.

שהרי ע"פ סברא, באם אינו ראוי לזה בעצם מצד תכונות נפשו הרי זה פוסל אותו מעיקרא, ומופרך מלכתחילה שיהי' משיח. ואם אעפ"כ טעו אחריו בזה, אין ללמוד מזה לגבי התכונות של משיח אליבא דאמת.

ולאיך גיסא, אם אומרים שאע"פ שלא הי' כראוי ומ"מ למדים הלכה מהם, א"כ יש ללמוד מכאן שמש"ח אינו צ"ל בדרגא נעלה ברוחניות ובתומ"צ ח"ו, ומדוע כותב שהרמב"ם שאינו צריך לעשות אות ומופת אבל צ"ל "הוגה בתורה ועוסק במצוות וכו'?"

אלא ודאי שלדעת הרמב"ם הי' באמת ראוי להיות משיח¹³²).

וכן מפורסם הדבר שלחם מלחמות ה' וכו'.

– וזהו סימני חזקת משיח.

וראה תורת מנחם (ח"נ ע' 265): "בן כוזיבא . . . עכצ"ל שהיו לו (כל¹³³) הסימנים של משיח".

ד.

וכאן המקום להעיר: בנוגע למ"ש הרמב"ם שרע"ק הי' נושא כליו של בן כוזיבא המלך ידוע שאלת הכס"מ: "צריך עיון היכא מייתי לה". ומפרשי הרמב"ם ביארו בכמה אופנים. אמנם בימינו נתגלה כת"י תימן ממס' סנהדרין¹³⁴, ובהמשך להסוגיא דבן כוזיבא (צג, ב) מפורש שם בזה"ל: "תנא ר' עקיבא נושא כלים שלבן כוזבא הוה"¹³⁵.

ובנוסף לזה שיש כאן מקור מפורש על פרט זה, אולי י"ל עוד, שהוא הוא המקור למה שהכריע הרמב"ם שדעת רע"ק והחכמים דעמי' היא ההלכה. שהרי קטע זה הובא בגמ' לאחרי זה שבדקו החכמים אם מורח ודאין הוה, וכיון שראו שאינו, פסקו

132) אלא שבדוחק יש מקום לומר שלמרות שחשבו רע"ק והחכמים שמעשיו מתוקנים וכו', מ"מ היו דברים בהנהגתו (בסוף ימיו?) שעוררו איזה חשד אצלם בטיבו וענינו, וכאשר נהרג אזי נתאמת אצלם שהחששות שהיו להם מקודם היו צודקים. אבל גם לפי זה, צ"ל שראו בו לפני זה הסימנים שמורים שהוא שייך להיות משיח.

אבל מובן גודל הדוחק לומר שימשכו אחרי מי שהי' להם חששות ביחס להנהגתו בנוגע לתומ"צ ויר"ש וכו'. ובפרט שרע"ק הי' נושא כליו שלו (וכפי' האברבנאל (בישועות משיחו העיון הראשון פ"ד) שהכוונה כפשוטו – "נושא כליו ר"ל כלי מלחמתו"), וא"כ הי' לו ידיעה מקרוב על אופיו ומהותו, וא"כ בטח לא הי' נמשך אחריו אא"כ ראה בו שהוא באמת ראוי להיות משיח.

133) כ"ה בשיחות קודש תשכ"ז ח"ב ע' 306.

134) שצילומו נדפס בספר אלף דור ע' 116.

135) וידוע שיש כמה דברים בהרמב"ם שיסודותם במאמרז"ל או גירסאות שלא הגיעו לידינו.

עליו את דינו וכו' (ע"ש ורדב"ז כאן ואכמ"ל¹³⁶). ומיד אח"כ ממשיך הגמ' בקטע הנ"ל אודות רע"ק. ואולי מכאן למד הרמב"ם שזוהו מסקנת הגמ', שהגם שהיו חכמים שהתנגדו אליו, מ"מ רע"ק ודעימי' לא הסכימו אתם. ועצ"ע.

ה.

והנה ע"פ כל הנ"ל לכאורה מוכחא מילתא שמ"ש הרמב"ם "שנהרג בעוונות", הכוונה לעוונות הדור, והיינו שאע"פ שהי' אדם גדול וצדיק שראוי להיות משיח, מ"מ הדור לא הי' ראוי לזה. ולהעיר שהרמב"ם אינו כותב "עוונותיו", אלא עוונות סתם.

ואע"פ שי"א שנהרג בעוונות עצמו, בגלל זה שהרג את ר' אלעזר המודעי (אמרי בינה למהר"ץ חיות ס"ו), אבל לכאורה קשה להעמיס כן בשיטת הרמב"ם, כי אם חטא בחטא גדול כזה של שפיכות דמים ר"ל, הרי זה גופא פוסל אותו מלהיות משיח, שהרי צ"ל "עוסק במצוות כדוד אביו", וא"כ מדוע ממשיך הרמב"ם וכותב – "כיון שנהרג נודע שאינו משיח", הרי לפי סברא זו נודע להם שאינו משיח ע"י המעשה שבגללו נהרג, עוד קודם להריגתו בפועל¹³⁷.

וכן משמע באיכ"ר¹³⁸, שהוא לכאורה מקור ללשון הרמב"ם שבן כוזיבא נהרג בעוונות, דלאחרי שמתאר איך שהרג בן כוזיבא את ר' אלעזר ויצאתה בת קול נגדו, ממשיך בזה"ל: "מיד גרמו עוונות ונלכדה ביתר ונהרג בן כוזיבא". ואם הכוונה היא שזה גופא הוא העון, הול"ל "וגרם העון" וכיו"ב בל' יחיד. ויתירה מזו: אין סיבה לבאר כלום, שהרי מיד לפני זה תיאר מה שעשה ביחד עם הבת קול, וא"כ אם הי' ממשיך עם המלים "מיד נלכדה" . ונהרג וכו'" הי' מובן מעצמו שזהו מן השמים בסיבת החטא הזה¹³⁹. ומזה שהמדרש צריך לבאר סיבת הנפילה, ומדייק לכתוב עוונות ל' רבים, משמע שקאי על עוונות הדור (ולהעיר שנכלל בהעונש מה שנלכדה

(136) וראה לקו"ש חכ"ז ע' 199.

(137) וראה בסימן הבא שלכאורה הרמב"ם למד מזה שהריגה של מי שהוא בחזקת משיח הוא סימן מובהק שפוסל אותו מלהיות משיח. ואם באמת לא הי' "עוסק במצוות" כבר לפני זה, א"כ פיסולו הוא מחמת זה, וא"כ מניין להרמב"ם ללמוד מזה ש"נהרג" הוא סימן של פסול, ואולי רע"ק הפסיק לתמוך בו רק מצד ירידתו ברוחניות, בלי קשר להריגתו. ואם המשיך לתמוך בו ואכן ירד מצבו בנוגע לשמירת תומ"צ, א"כ הו"ל להביא רא' מזה שלא צריך להיות "עוסק במצוות כדוד אביו" ח"ו, כמו שהביא רא' כאן שלא צריך לעשות אות ומופת, וכנ"ל אות ג.

(138) ב, ד.

(139) להעיר שכ"ה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה: "מיד נלכדה ביתר ונהרג בן כוזיבא" (בהשמטת "גרמו עוונות" וכיו"ב). אבל גם שם בהמשך הסוגי' איתא הלשון "שגרמו עונות". ועיקר הדיוק שבפנים הוא בלשון האיכ"ר, כי לכאורה זהו המקור ללשון הרמב"ם שבן כוזיבא "נהרג בעוונות" (כנ"ל).

ביתר, שהי' אסון נורא לעם ישראל בכלל, ואם הכל הוא מצד החטא הפרטי של בן כוזיבא, מדוע נענשו כל ישראל ע"ז).

(ואף שגם הרמב"ם כתב "עוונות" ל' רבים, הנה מזה עצמו אין ראי' שהכוונה לעוונות הדור, כי מכיון שהרמב"ם לא מזכיר כל המאורע עם ר' אלעזר המודעי, א"כ עדיין אפ"ל שכוונתו לחטא זה, וכתב עוונות מכיון שאינו מפרט הדבר, ולכן נוקט הכלל – המושג הכללי של עוונות. משא"כ כאן שלשון זה מופיע מיד אחרי תיאור המעשה, וא"כ צ"ל סיבה שהלשון הוא עוונות ל' רבים).

וראה לקמן באותו מדרש בזה"ל: "חמשים ושתים שנה עשתה ביתר אחר חורבן הבית ולמה נחרבה על שהדליקו נרות לחורבן הבית וכו'" ע"ש. וא"כ מפורש שביתר נלכדה על עון הדור¹⁴⁰, וא"כ מסתבר שגם בן כוזיבא מנהיגם נהרג ג"כ בגלל זה (וכנ"ל שכולל נפילת ביתר והריגת בן כוזיבא ביחד. והרי ידוע שצדיקים סובלים מצד עון הדור וכו').

וכן משמע ממ"ש המלבי"ם בדניאל (יא, לד – המלים המודגשים הם לשון הפסוק): "בימי בן כוזיבא, ואז נלוו עליהם רבים לפרוק עול הרומיים, וגם מן המשכילים יכשלו כמו ר"ע שנשא כליו של בן כוזיבא, וזה הי' לצרף בהם וללבן עונותיהם, וכן יהי' עד עת קץ, שנהרגו חסידי עליון וכפרו על עונות הדורות".

ובנוגע לזה שהמדרש מקשר המפלה להריגת ר' אלעזר (ש"מיד גרמו עונות וכו'), יש מבארים שלמרות שהיו עוונות כבר מקודם, מ"מ תפילתו וצדקותו של ר' אלעזר היו מגינים על עם ישראל, וכאשר נהרג ולא הי' לבני ישראל זכותו – ממילא העוונות פעלו את פעולתם ונלכדה העיר ונהרג נשיאם בן כוזיבא. (ומה שנאמר לבן כוזיבא דברי מוסר על מה שעשה לר' אלעזר, הרי הקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה).

ואפילו את"ל שנהרג בעון הריגת ר' אלעזר, עדיין אפ"ל שכוונתו של בן כוזיבא היתה לטובה, מכיון שחשב שרצה למסרם לידי הרומיים, וא"כ חשב שיש לו דין רודף (בנוסף לזה שיי"ל שלא היתה כוונתו להרוג, אלא שבעט בו לענשו על מה שעשה). ומ"מ אליבא דאמת לא רצה ר' אלעזר לעשות כן, ולכן נהרג בן כוזיבא ע"ז (ועצם הדבר שנענש אינו ראי' על עוצם החטא, שהרי הקב"ה מדקדק עם צדיקים כנ"ל).

1.

אבל יש לעיין האם רע"ק וחביריו חשבו שהוא רק בחזקת משיח, או שחשבו שהוא משיח ודאי?

הנהגה כבר נתבאר לעיל שככל הנראה הגדר דחזקת משיח אינו דבר החלטי אלא חזקת ספק (ראה בארוכה בסימן ו). וא"כ מה שרע"ק והחכמים חשבו שהוא משיח בתור קביעות עובדא, לא מתאים לכאורה להענין דחזקת משיח.

ונתבאר שם ההוכחה לזה שלא היו מתייחסים אליו כחזקת משיח בלבד, כי כן מובן ממ"ש בחז"ל ע"ד היחס של רע"ק לבן כוזיבא, וכמו מ"ש באיכ"ר¹⁴¹: "רע"ק כד הוי חמי לי' להדין בר כוזיבא, הוה אמר היינו מלכא משיחא כו", וכ"ה בלשון הרמב"ם כאן "שהי' אומר עליו שהוא המלך המשיח".

ולהעיר, שאי"ז רק שרע"ק עצמו האמין בלבו פנימה שהוא משיח, אלא התבטא כן בדיבור. ולא רק בדיבור סתם (כשפנה לבן כוזיבא ביחידות וכיו"ב) אלא גם לאחרים (כמשמעות האיכ"ר), ומלשון הרמב"ם "שהי' אומר עליו", משמע שהי' אומר כן באופן קבוע.

ולהעיר שלדעת הרמב"ם זה לא הי' דיעה הפרטית של רע"ק בלבד, אלא "ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח", שגם החכמים דימו שהוא "המלך המשיח", ולא רק שדימו שהוא בחזקת משיח.

אלא ש"דימה" הוא ענין שבמחשבה, משא"כ רע"ק הוריד את המחשבה לדיבור ג"כ. והרי דברים שבמחשבה אינם מבוררים וחדים כ"כ כמו בדיבור. ולכן בנוגע למחשבת החכמים קשה לקבוע מה בדיוק היתה מדת הוודאות שלהם בנוגע לזה שבן כוזיבא הוא משיח. משא"כ אמירה והכרזה מוחלטת (ובפרט כשזה חוזר ונשנה) היא ברורה יותר, ולכן ממה שרע"ק "הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח", ברור ממש שהי' מוחלט אצלו שהוא משיח.

2.

אלא שכאן נשאלת שאלה גדולה לכאורה: מה באמת הי' היסוד של ר' עקיבא בזה?

דמכיון שברור שלא מילא בן כוזיבא את התנאים של משיח ודאי, ורק התנאים של חזקת משיח (שהרי לא בנה המקדש וכו' וכו'), א"כ מדוע סבר ר' עקיבא שהוא הי' משהו יותר מחזקת משיח?

ואם באמת חשב רע"ק שהי' משיח ודאי, נמצא שהוא וכל חכמי ישראל שעמו טעו בדין דסימני והלכות מלך המשיח ח"ו, כי אמרו על א' שהי' רק בחזקת משיח שהוא משיח ממש, ומובן שהוא דוחק הכי גדול לומר כן.

ובפרט לשיטת הרמב"ם שבודאי מופרך לומר כן, שהרי הרמב"ם לומד דינים למעשה מהנהגתם בזה (כנ"ל), ואם הי' בזה טעות איך אפשר להשתמש בזה בתור מקור להלכה למעשה?

(ובפרט לפי סברא הנ"ל שכל עיקר הדין דחזקת משיח ג"כ נלמד מהנהגת רע"ק והחכמים בעובדא זו, ולפי הנ"ל הם טעו בזה גופא, שחשבו שהוא משיח ודאי בשעה שהי' רק בחזקת משיח, וא"כ אולי טעו בכל הענין, ואולי אין מושג כזה של חזקת משיח?).

ח.

והנה בנוגע לזה שרע"ק (ושאר החכמים) סברו שהוא יותר מחזקת משיח גרידא, יש כו"כ סברות:

י"א שהטעם שבעיני רע"ק הי' מוחלט שהוא משיח ("לא רק בחזקת משיח"¹⁴²) הוא מ"ש בירושלמי¹⁴³ שר' עקיבא הי' דורש עליו הפסוק¹⁴⁴ "דרך כוכב מיעקב – דרך כוזבא מיעקב". ובאיכ"ר¹⁴⁵ מובא: "אל תקרי כוכב אלא כוזב (ר"ל בן כוזיבא – מת"כ)".

אבל קשה לפרש כן ולהתאימו לשיטת הרמב"ם, שהרי:

א) הרמב"ם מפרש שפסוק זה קאי על דוד המלך ולא על משיח (למרות שבהמאמרי חז"ל שכנראה מסתמך הרמב"ם עליהם בנוגע לבן כוזיבא מבואר שקאי על משיח כנ"ל)¹⁴⁶.

(142) לקו"ש חכ"ו ע' 199.

(143) שם.

(144) בלק כד, יז.

(145) שם.

(146) וראה לקו"ש ח"ג ע' 85 ואילך.

ב) בפשטות הדרשה בא לאחרי שכבר החשיבוהו כמשיח מצד מה שראו בו. שהרי לא כ"א שהוריו נתנו לו שם שהוא מעין המלה "כוכב" הוא משיח. ובפרט שהי' צריך לדרוש "אל תקרי וכו'". אלא שבפשטות היו לו סימנים שהוא משיח, ובהמשך וכתוצאה מזה דרש הפסוק כן באופן של אסמכתא ורמז.

ג) ולאידך אם אומרים שזהו דרשה גמורה, כלומר שהי' לו קבלה או רוח הקודש לדרוש הפסוק על בן כוזיבא (דוקא, מבלי להסתמך על סימנים בפעולותיו), אזי (בנוסף לזה שקשה שבאם כ"ה ע"פ תורה איך אפ"ל שלמעשה לא הי' משיח, הרי) נפל כל הראי' של הרמב"ם מרע"ק, דאם יש לנו צדיק כמו רע"ק שכל תורה בע"פ נשען עליו, והוא מגלה לנו שהתורה כבר פסק שבן כוזיבא הוא משיח, הרי פשוט שאין זקוקים לראיות נוספות (וע"ד מ"ש הרמב"ם¹⁴⁷ בנוגע לנביא, שאם נביא אחר העיד עליו אינו צריך לעשות אות). ולכן אין מזה ראי' כלל לדורות שכ"א שאמור להיות משיח לא צריך לעשות אות ומופת. כי באם אנו סומכים רק עליו בעצמו לברר את אמיתתו, אולי באמת צריך אות להוכיח שהוא משיח, ומה שלא ביקשו חכמים אות ממנו הוא מפני שידעו שהוא משיח בלאו הכי, מצד דרשת הפסוק.

ט.

ויש מפרשים שמכיון שבן כוזיבא השיג הצלחה מסויימת במלחמותיו, לכן זהו יותר מסתם חזקת משיח, אלא התחלת מילוי הסימנים דמשיח ודאי. אלא שלאידך אינו משיח ודאי ממש, כי עדיין לא השלים אותם.

אבל צ"ע אם אפ"ל כן, כי לפ"ז מחדשים מצב ביניים בין חזקת משיח למשיח ודאי שלא מופיע בדברי הרמב"ם.

ולכאורה ההבנה הפשוטה בדברי הרמב"ם הוא, שעד שלא ממלא כל הסימנים דמשיח ודאי במילואם, ה"ה עדיין בגדר חזקת משיח ותו לא. שהרי כל חזקת משיח הוא בעצם התחלת מילוי הסימנים דמשיח ודאי (עכ"פ בנוגע למלחמות ה' וההשפעה על בני" בנוגע לתומ"צ), ועל שם זה אכן נקרא חזקת משיח ותו לא.

ולהעיר מלשון הקרית ספר (כאן) בנוגע לחזקת משיח: "וכופה את ישראל לעשות כן ולוחם מלחמות ה' ועושה ומצליח הרי זה בחזקת משיח". ומובן שאי"ז סותר מ"ש הרמב"ם אח"כ שהצלחה הוא סימן של משיח ודאי, כי כאן מדובר שמצליח במה שעושה, ולא שהצלחה להשלים הכל (לפעול על כל בני" בפועל, ולכבוש כל האומות מסביב וכו' – וראה סימן הקודם). עכ"פ מדבריו מובן שהצלחה

מסויימת אינו יותר מחזקת משיח, אלא אדרבה, הוא הוא חזקת משיח. ואם לא מצליח כלל ועיקר לכאורה אינו אפילו חזקת משיח וק"ל.

י"ד.

יש אומרים שבאמת לא ידע רע"ק מכל ההבדל שבין חזקת משיח למשיח ודאי, ולכן חשב שבן כוזיבא הוא משיח על סמך הסימנים שהיו לו (דידע שיש כו"כ סימנים, וראה בו כמה מהם, וחשב שגם כמה סימנים מספיקים לקבוע שהוא משיח). אלא שכאשר נתגלה בכשלונו שאינו משיח, נתחדשה להם שיש מושג כזה של חזקת משיח, ובן כוזיבא הי' רק זה ולא יותר. ועפ"ז מובן מדוע רע"ק החשיבו כמשיח מוחלט, ומה שבנוגע לדורות הבאים אנו יודעים שמצב כזה הוא רק בחזקת משיח.

אבל לכאורה דוחק גדול ביותר ללמוד כן, כי:

כשלונו של בן כוזיבא מראה רק דבר א' בלבד – שהי' כאן טעות בשיקול הדעת. כי באם ע"פ תורת אמת הי' משיח אזי לא הי' נכשל ח"ו. וא"כ המציאות שלפנינו שלא הצליח להביא את הגאולה בפועל מראה לנו שהי' כאן איזה טעות, ובאמת לא כן היתה כוונת התורה, אבל בנוגע למהו הטעות – אין ביד המציאות להכריע. ואם כן אולי המאורע מראה לנו שאין מושג של משיח כלל לפני שמסיים פעולותיו, כלומר שלא קיים מושג של חזקת משיח, ואיך אפשר ללמוד מזה הדין דחזקת משיח דוקא?

או אולי באמת היו צריכים לשאול ממנו אות ומופת, וזה גופא הי' הטעות?

אמנם בדברי הרמב"ם לא משמע כלל שמעשה רע"ק לא מתאים לההלכה בפועל.

יא.

יש לומר הביאור בכל זה בדרך אפשר: רע"ק ושאר החכמים לא חשבו שבן כוזיבא אכן קיים התנאים של משיח ודאי. כי בפועל עוד לא סיים המלחמות, ולא בנה המקדש וכו' וכו' (וכנ"ל). וא"כ הגדר שלו אז ע"פ הלכה הי' ברור, שהוא רק בחזקת משיח. ופשוט שרע"ק והחכמים ידעו מזה. אלא שבנוסף להגדר שלו ע"פ הלכה, חשבו רע"ק וחכמי הדור, שבמציאות, בפועל ממש, הוא ימשיך בפעולותיו ויצליח בהם ויביא הגאולה האמיתית והשלימה.

הטעם שחשבו כן הוא מפני שעד אז לא הי' מקרה כזה לאחרי החורבן שיעמוד מלך מבית דוד ויעשה פעולות כאלו ואח"כ ייכשל. ובמילא לא עלה על דעתם דבר כזה. שהרי הם היו מחכים להגאולה (כפי שכל יהודי צריך לעשות), ולא חשבו שהדבר יימשך כ"כ [כפי שנעשה בפועל, שאנחנו נמצאים בגלות קרוב לאלפיים שנה ר"ל ועדיין לא נושענו], וא"כ כשראו שהקב"ה שלח בנ"א שממלא תנאים של מלך המשיח (גם תנאים של חזקת משיח), חשבו בפשטות שהוא ימשיך בסדר הדברים של משיח עד הסוף, וזהו רק שאלה של זמן וענין של פועל ממש עד שימלא גם שאר התנאים. ומדוע שיעלה על דעתם שיהי' כאן "רמאות" כביכול משמיא, שיהי' א' שיתחיל בהפעולות של משיח ובפועל לא יצליח?

והיינו שידעו שמילא רק הסימנים דחזקת משיח, אבל שיערו והיו בטוחים שימשיך הלאה וסו"ס יגיע בעתיד להשלב דמשיח ודאי. ויסוד סברתם היתה האמונה הפשוטה בהגאולה הקרובה שראו הצמיחה לזה מול עיניהם, וממילא לא הי' סיבה לחשוב שאולי אי"ז ההכנות להגאולה בפועל.

וזהו הפי' בלשון הרמב"ם ש"דימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח", ולא טעו וכיו"ב. כי ביסוד הענין היו צודקים, שהוא בחזקת משיח. אלא שהם חשבו שימשיך בזה ויהי' גם משיח ודאי, ולכן ע"ש סופו חשבו (ורע"ק אמר) שהוא מלך המשיח.

(אמנם להעיר שבלשון הרמב"ם בכל המקומות שראיתי – הל' דימה וכיו"ב פי' מחשבה בטעות, אבל סו"ס הוא לשון רכה יותר. והנה בד"כ משמעותו הוא וזהו טעות דמוכח שאפשר להתברר מיד¹⁴⁸, אבל לפעמים מצינו בלשונו שהוא טעות – לא בהמציאות כפי שהוא לפנינו – אלא בההשערה בנוגע למה שיהי' בעתיד¹⁴⁹, שאי"ז טעות ממש, וזה מתאים לנדוד"ד ג"כ).

ובפועל ראו חידוש גדול, שיכול להיות מצב שהוא לא ימשיך עד הסוף. ומיד נתברר להם שהוא באמת לא הי' משיח אלא ככל מלכי בית דוד הכשרים.

וזה חידוש להם – לא ענין של דין (כי דינו הי' ברור כל הזמן, שהי' רק חזקת משיח) – אלא ענין של מציאות, שלא דוקא שכל חזקת משיח ימשיך ויהי' משיח בפועל.

ועפ"ז מובן מדוע מצד א' אמר עליו ודימו שהוא מלך המשיח בלי שום הסתייגות, ובכל זאת אי"ז טעות בדין. כי גם הם ידעו שיש ב' דינים נפרדים, חזקת משיח ומשיח ודאי, אלא שהם חשבו שבפועל לא יהי' הפסק ביניהם, והם יהיו

(148) ראה לדוגמא הל' שבועות פ"ג ה"י ובכ"מ.

(149) ראה לדוגמא הל' ממרים פ"ב ה"ו.

חופפים זה עם זה. וענין זה אינו ענין של הלכה, אלא ענין מציאותי (ואולי באמת החכמים חששו במקצת עכ"פ שלא דוקא שזה יסתיים בהגאולה, ולכן לא אמרו כן בפירוש כ"כ כמו רע"ק).

ואכן מצד הסברא הפשוטה לא הי' להם להעלות על הדעת שזה לא יסתיים לטובה. ועד כדי כך שלאחרי שנתברר הדבר שיכול להיות חזקת משיח מבלי שזה יסתיים, צ"ב מדוע באמת עשה הוי' ככה?

וזהו שאלה שנוגע כ"כ עד שהרמב"ם רואה צורך להתייחס לזה ע"פ הלכה, ומבאר: "ולא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו רבים וכו'".

והיינו שאכן יכול להיות מצב כזה שהקב"ה מסבב הדברים כן בתור נסיון. (ולאור ביאור זה מובן עוד יותר מדוע לא עלה על דעת החכמים שיהי' כשלון אם לא שנעשה כן בפועל וראו כן כמו עיניהם, כי מצד הדרך הפשוט בהנהגת העולם הרי לאחרי גלות צ"ל גאולה, ולא הי' צ"ל כשלון. ורק ע"י המאורע נתגלה דבר חידוש (במציאות, ובאופני ההשגחה העליונה) שלפעמים הקב"ה עושה כן בשביל נסיון – וראה גם המשך דברי הרמב"ם בזה שנשמט ע"י הצנזור).

ועפ"ז מובן שאכן התואר שנתנו לבן כוזיבא הוא יותר מחזקת משיח סתם, אבל לאיך גיסא אי"ז שהחשיבו אותו כמשיח ודאי. אלא שמכיון שלא שיערו מצב כזה שיהי' בחזקת משיח ולא יימשך הדבר באופן ישר למשיח ודאי, לכן נתנו עליו תואר ולשון (עכ"פ במחשבה) שהוא יותר חזק מחזקת משיח כשלעצמו.

ומכיון שהיום אנו יודעים שלא כל חזקת משיח ימשיך למשיח ודאי, ואין שום החלטיות שהתהליך יסתיים בהגאולה בפועל, לכן היום אנו יודעים שחזקת משיח הוא לאו דוקא אותו בנ"א שיהי' מלך המשיח בפועל.

ועפ"ז אפשר לבאר מה שמצינו בכ"מ (גם אליבא דהרמב"ם) הלשון שרע"ק והחכמים טעו בזה¹⁵⁰. כי בפועל הי' טעות במציאות.

יב.

והנה הר"י אברבנאל (בישועות משיחו שם פ"א) מתאר שבזמן מסויים התחילו בנ"א לדבר יותר על משיח וביאתו, ומזכיר ישו הנוצרי, בן כוזיבא ש"עשה עצמו משיח", מחמד נביא הישמעלים, ועוד "רבים שעשו עצמם משיחים" בתקופות קרובות

150) ראה לדוגמא במהרש"א על סנהדרין צג, ב. שם גיטין נו, א. וראה חת"ס בחידושי מס' עירובין דף מג, ב (בהוצאה החדשה): "וכתב הרמב"ם [הל' מלכים פ"א ה"ג] שחכמים ור"ע טעו בן כוזיבא וחשבוהו למשיח".

יותר, ומסיים דבריו בזה"ל: "וכבר כתב הרב הגדול [הרמב"ם] בסוף חיבורו משנה תורה שהמשיחים המדומים האלה לא היו בעולם כי אם היישיר דרך למלך המשיח".

והפלא הוא שכולל בן כוזיבא בחדא מחתא עם כל משיחי השקר. ולכאורה הוא בסוג אחר לגמרי, שהרי הי' סברא אמיתית ע"פ תורה שיהי' משיח וכו'. וכנ"ל שלומדים דיני משיח ממנו.

ולכאורה ע"כ שהאברבנאל לומד בדעת הרמב"ם שמצד א' היו נקודות בקשר לבן כוזיבא שהיו ע"פ דין ממש, אבל היו איזה פרטים שלמסקנא דמילתא הכניסו את המאורע דבן כוזיבא בכלל "משיחים המדומים".

וי"ל שהן הן הדברים שנתבארו לעיל. דאם רע"ק וחביריו היו אומרים אך ורק שהוא בחזקת משיח, הרי אינו "משיח מדומה", ולא "עשה את עצמו משיח", כי הוא עצמו וכל הסובבים לו לא חשבו באופן מוחלט שהוא משיח. אבל בגלל שהוסיפו בזה והחשיבו אותו ל"מלך המשיח" ממש, הרי בזה נכנס בן כוזיבא לכלל משיחים המדומים.

אבל בכ"ז מכיון שה"טעות" הי' רק במציאות ולא בדין, לכן לומדים משם הלכות איך לקבוע מיהו חזקת משיח (וגם איך חזקה זו מתבטלת, ראה סימן הבא). ולומדים מהמאורע דבר חשוב בנוגע לסדרי הגאולה, שיכול להיות שחזקת משיח לא יסתיים במשיח בפועל, ולכן אין למהר ולקבוע שזהו משיח באופן מוחלט¹⁵¹.

יג.

והנה למסקנא יוצא לכאורה, שלאחרי שהרמב"ם בירר סוגיא זו, אין מקום לומר על מי שהוא משיח שבדור שהוא "מלך המשיח" באופן החלטי. ואפילו אם יש לו הסימנים של חזקת משיח עדיין אין לומר כן (ראה לעיל סימן ו). כי התואר "מלך המשיח" פי' שכבר נתברר שהוא אכן משיח. ומה שרע"ק אמר כן הי' מחמת הטעם המבואר לעיל שלא שייך היום.

אבל אולי י"ל שאי"ז מוכרח, וגם לאור הביאור הנ"ל בדברי הרמב"ם יש מצבים שיש מקום לומר כן. כלומר, מצד א' מובן שעד שמישהו ממלא הסימנים דמשיח ודאי אינו מוגדר בהתואר "מלך המשיח" ע"פ הלכה. אמנם אם יש א' שהוא משיח שבדור או יתירה מזו, שהוא בחזקת משיח, ויש לנו ידיעה "צדדית" שבמציאות

(151) וראה שיחת כ"ק אדמו"ר דש"פ וישב תשל"ד שמשם עולה ג"כ ב' קצוות אלו, שמצד א' לומדים הלכה מהנהגת רע"ק, ומצד שני טעה בזה, וכעת לאחרי שהרמב"ם בירר הכל לא שייך טעות כזה. וי"ל שהכוונה כהמבואר כאן בפנים.

הוא ימשיך להיות משיח ודאי (לדוגמא שנביא אמר לנו שכן יהי', או שנביא אומר שדורו יזכה להיות דור הגאולה וכיו"ב – וכנ"ל בסימן ה' שיהי' נבואה עוד קודם הגאולה), אזי אפשר לכנותו כבר בשם מלך המשיח. לא מצד גדר ע"פ הלכה, אלא מצד הידיעה שאנו יודעים שסו"ס יגיע לשלב זה בעתיד (וא"כ לכאורה ההגדרה הנכונה לזה הוא שזהו ע"ש העתיד). וגם בזה אנו הולכים בדרך של רע"ק, שלמרות שכן כוויבא הי' רק בחזקת משיח, מ"מ אמר עליו שהוא מלך המשיח בפשטות, מפני שחשב והי' לו בטחון שהוא גם יסיים את התפקיד. אלא שכיום אין לנו לסמוך בזה על ההשערה, וגם לא רק על סימני חזקת משיח, כי הקב"ה הראה לנו שאין זה מוכרח שיהי' המשיך ישר להשלב דמשיח ודאי. אבל אם יש לנו ידיעה ברורה בזה (כמו נבואה כנ"ל), ולא רק השערה שלנו, אזי לכאורה אפשר לקראתו בשם מלך המשיח ג"כ, עכ"פ לא מצד הדין אלא מצד המציאות (שיתקיים בפועל בעתיד).

ואולי משום זה דייק הרמב"ם להביא פרטים אלו אודות רע"ק ושהי' אומר עליו שהוא המלך המשיח. דלכאורה מכיון שע"פ הנ"ל אי"ז ההגדרה דחזקת משיח, א"כ מדוע מביא ענין זה, דמאי דהוה הוה, ובפרט שזה יכול להטעות את הלומד לחשוב שכן צריך לנהוג ביחס לכל מי שהוא בחזקת משיח. וי"ל כי כוונת הרמב"ם לרמוז בזה, שאם נמצאים במצב שדומה לרע"ק (כלומר שגם לאחרי שידועים כבר שחזקת משיח אינו מכריח שיהי' משיח ודאי אח"כ, אלא שבכ"ז יש סיבה נכונה להיות בטוח שימשיך להיות משיח ודאי, וכנ"ל), אזי אכן יש מקום לקרותו בשם מלך המשיח.

אלא שלאידך גיסא אולי י"ל שידיעה "צדדית" (וכמו בדוגמאות הנ"ל ע"י נבואה) אינו מכריע בזה, ורק אם הידיעה הוא מצד הגדר דמשיח ופעולותיו גופא יש מקום לקראו בשם מלך המשיח (וכמו ברע"ק שאז חשבו שזה גופא שהי' איזה התחלה דגילוי של משיח (ע"י חלק מהסימנים) מורה להם שהקב"ה כבר שולח מי שעתיד להיות הגואל צדק בפועל), ולכן כאשר הוא מצד ענין שלא קשור לזה באופן ישר אולי עדיין יש להקפיד לקרותו רק בשם "חזקת משיח" וכיו"ב, ולא בשם מלך המשיח, ועצ"ע.



סימן יא "אינו זה שהבטיחה עליו תורה"

א.

בהמשך להסימנים דחזקת משיח ממשיך הרמב"ם (בפי"א ה"ד) ומונה הסימנים דמשיח ודאי:

"אם עשה והצליח, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי"¹⁵².

והנה, בנוסף לזה שהרמב"ם קובע סימנים הנ"ל להכיר ולדעת מיהו משיח באופן חיובי, ה"ה גם נותן מה שאפשר לכנות 'סימני פסלות', שמכריעים שמי שאולי נראה כמו משיח – באמת אינו משיח. ונמצא שבדברי הרמב"ם יש גם בירור ע"פ הלכה ששולל מיהו משיח.

דלאחרי שמפרט הסימנים דמשיח ודאי הנ"ל ממשיך וז"ל:

"ואם לא הצליח עד כה או שנהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו".

ב.

והנה בהשקפה ראשונה יש כאן הגדרה פשוטה: כל מי שמת לפני שהצליח להביא את הגאולה אינו משיח ולא יהי' משיח.

אולם מצינו כו"כ מקורות שמהם עולה שגם צדיק שאינו בחיים יכול להיות משיח, וכמבואר בארוכה לעיל סימן ג. וראה שם שגם ע"פ כללות דעת הרמב"ם אפשרי הדברי, וא' מהנקודות המבואר שם הוא שמפורש יוצא בדברי הרמב"ם שתחיית המתים שיך בכל זמן, והקב"ה "יחי' מתים ברצונו כשירצה ולמי שירצה,

(152) וי"ל שב' הפרטים הראשונים הם השלימות של הפעולות שהתחיל כשהי' בחזקת משיח. ד"אם עשה והצליח" הוא הגמר של כפיית כל ישראל לקיים תומ"צ, ונמצא שכל ישראל עשו תשובה ומוכנים להגאולה. ו"נצח כל האומות שסביביו", היינו שסיים המלחמות ה' – שזה מבטל כל הפרעה מצד אומות העולם. ואח"כ מוסיף עוד ב' ענינים עיקריים (שבאים כתוצאה מהענינים הראשונים) – בנין בית המקדש וקבוץ גליות, וזהו הגאולה השלימה.

אם בימי המשיח או לפניו או אחרי מותו¹⁵³, ומבואר שם שכוונתו לתח"מ דיחידים (וע"ש בארוכה כי לא נכפיל הדברים כאן). אבל השאלה אם מ"ש כאן שולל סברא זו?

והנה שם הובאו מקורות בדברי רו"ל שנותנים מקום לזה שמשיח יהי' מן הקמים לתחי', והובא גם מדברי הר"י האברבנאל שבד"כ נושא ונותן בדברי הרמב"ם, וכן ממ"ש בשדי חמד, ואם באו לחלוק על דברי הרמב"ם לכאורה הו"ל לפרש דבריהם. ויש להוסיף עוד מקור (מדורות אחרונים):

בבעש"ט עה"ת¹⁵⁴ מובא: "הרה"ק ר' יעקב ישראל מטשערקאס זצוק"ל סיפר כי זקנו הרה"ק ר' נחום מטשרנוביל אמר שאע"ג דכתיב (קהלת א, ה) וזרח השמש ובא השמש, דור הולך ודור בא, אמנם הבעש"ט זי"ע לפניו לא הי' ואחריו לא יהי' עד ביאת הגואל, וכשיבוא המשיח וועט עהר זיין [=הוא יהי'], וכפל הדיבורים האלו שלש פעמים: וועט עהר זיין. ואמר הרה"ק ר' יעקב ישראל הנ"ל כי הי' המשמעות מדברי זקינו כי הבעש"ט יהי' משיח¹⁵⁵ (וראה להלן לעוד מקורות לזה).

ואינו מסתבר שכ"ז הוא נגד שיטת הרמב"ם – שהוא הפוסק אחרון בדינים אלו, ובפרט בענינים שלא חולקים עליו שאר הראשונים.

ויש לבאר הענין בב' אופנים. א) ששייך לומר כן לדברי הרמב"ם באם הצדיק לא הי' בחזקת משיח. ב) ועוד אופן אפילו באם הי' בחזקת משיח, וכפי שיבואר כ"ז לקמן בעזה"י.

ג.

ביאור אופן הא': י"ל שאין כוונת הרמב"ם כאן לקבוע כלל – שכל מי שפעם נפטר לא יכול להיות משיח. שהרי הרמב"ם מדבר על מקרה מסויים, שיש לפנינו צדיק שהוא בחזקת משיח, שעושה פעולות מסויימות שיש בהם איזה התחלה או השוואה עכ"פ לענינים של משיח, ואם אותו צדיק נתקע באמצע בדרך, ולא הצליח להגיע למשיח ודאי, אזי "בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה".

והיינו שמדובר כאן דוקא על מי שאכן הגיע להשלב דחזקת משיח – שהתחיל פעולות שנראים כקשורים להגאולה (המנויים בדברי הרמב"ם), שאזי פוסק

(153) אגרת תחיית המתים פ"ו.

(154) בהקדמה (אות כג).

(155) וראה בסוף הספר שם בדברי הרב העורך: "ע"פ מה שמבואר לעיל . . שהי' הבעש"ט מזרע דוד המלך ע"ה, ושם באות כג שהוא יהי' משיח ע"ש, לכן נתפרסם בכל ספרי הקודש שמזכירים שמו לברכה, שמזכירים אותו ע"פ רוב בקיצור לשון בר"ת "הבעש"ט" לפי שתיבה זו עולה בגימ' שפ"ו שהוא מכוון ממש מספר דוד בן ישי שעולה שפ"ו וכו'".

הרמב"ם שזה שהענין נפסק באמצע הדרך הוא ראי' על זה שאינו משיח, כי בזה נראה ונגלה שלילת הצלחתו בהבאת הגאולה.

וכמו שממשיך לבאר: "ולא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו רבים וכו'". דלכאורה אין ענינו של הרמב"ם כאן בספר הלכות לבאר לנו מחשבותיו של הקב"ה, ולכאורה מילתא דתמיהה הוא שנחית לזה. וע"כ שזה גופא מגדיר ומבהיר התוכן של ההלכה. וראה לעיל בסימן הקודם שזה שהקב"ה יסבב הדברים שיהי' איזה התחלה של עניני משיח בזמן הגלות הוא חידוש, וא"כ יש ב' אפשרויות, או שזהו כדי להביא הגאולה בפועל, או שהעמידו הקב"ה לעשות נסיון וכו'. אבל מובן שבשני האופנים יש כאן השגחה מיוחדת מאת הקב"ה והודעה מסויימת מלמעלה על דבר הגאולה. ובהמצב דלא הצליח, הנקודה הוא שזהו נסיון וזה מראה שעוד לא הגיע זמן הגאולה (ואכ"מ לבאר מהו התוכן של נסיון זה וכו'). ונמצא שמה שאומרים שאינו משיח הוא דוקא מצד זה שרואים בו איזה התחלה (דחזקת משיח) ואח"כ זה נתבטל (וראה להלן עוד בזה).

ולכן לענ"ד פשוט שאם מדובר על מי שנפטר ולא הי' בחזקת משיח (שלא התחיל סדר הדברים של חזקת משיח כלל – עכ"פ במישור של פשט והלכה¹⁵⁶), שלא ע"ז אמר הרמב"ם ש"בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה". וע"ז חל מ"ש לעיל בארוכה (בסימן ג) שאי"ז מושלל כלל בדברי הרמב"ם.

ונמצא לפ"ז דבר מעניין וקצת מחודש: בנוגע למי שנפטר, באם טוענים שהי' בחזקת משיח בחייו, הר"ז דבר שגורע בנוגע להשאלה האם אפשר שיהי' משיח, וזה שלא הי' בחזקת משיח הוא סייעתא לזה. ודלא כפי ההבנה השטחית, שחזקת משיח מוסיף ומסייע בזה.

ד.

ועדיין נשאר עלינו לבאר, אם גם מי שאכן הגיע להשלב דחזקת משיח יכול עדיין להיות משיח אם נפטר אח"כ – לפי ההלכה כפי שנפסק כאן בהל' מלכים? והנה זה פשוט שהרמב"ם במתק וקיצור לשונו כולל כל האפשרויות השונות של אי-הצלחה בנוגע למשיח, וכפי שיתבאר בהמשך הדברים.

156 כי מצד פנימיות הדברים באמת כל צדיק עושה איזה הכנה להגאולה ע"י עבודתו. ובמדה מסויימת כאו"א מבנ"י נכלל בזה, וכמבואר בתניא ריש פל"ז.

והנה נזכר כבר לעיל שהמשמעות הפשוטה של הלכה זו הוא שמי שמת לפני שהצליח להביא את הגאולה אינו משיח ולא יהי' משיח – אלא שבאות שלפני זה מבואר בדרך אפשר שזהו דוקא באם הגיע לחזקת משיח בחייו.

ולפי זה מדובר כאן רק על מקרה ותיאור א' של אי-הצלחה. אבל כד דייקת רואים שהרמב"ם כותב ב' אופני 'פסלות': א) "ואם לא הצליח עד כה". ב) "או שנהרג".

וצ"ב מהו כוונתו בזה, ולכאורה המלה "או" כאן אין לו הבנה. שהרי כבר לפני זה כתב לשון כללי של אי-הצלחה, וא"כ מהו הפי' "או שנהרג" – הרי נהרג הוא בסך הכל דוגמא או סיבה לאי-הצלחתו. ואם כוונתו שכ"ה הדבר הרגיל והשגור, שאי-הצלחתו יהי' קשור לזה שנהרג, א"כ הול"ל "כגון שנהרג", כלומר שהריגה הוא דוגמא (פשוטה ורגילה) לכשלונו.

ומזה גופא שהרמב"ם כתב "או" (וכידוע שלשון הרמב"ם מדוייק ביותר) משמע שיש ב' אופנים שונים איך לברר שאינו משיח, א' או ב'. וצ"ב מה הם באמת ב' האופנים ומהו ההבדל ביניהם?

ה.

ויש לומר הביאור בזה:

אופן הא' גדרו שפעולותיו שהיו יכולים להביא להגאולה נפסקו ונתקעו.

והנה אופן זה לאו דוקא שקשור למיתה. אלא עצם הדבר שלא הצליח להגיע למילוי כל הפרטים המנויים לעיל מוכיח שאינו משיח.

כמה דוגמאות לזה:

א) א' מצדיקי הדור עושה הפעולות של חזקת משיח, אבל לאחר זמן מה מפסיק כל זה, ואינו ממשיך להשתדל ולהתעסק עם הנהגת העם והשפעה עליהם ו-להבדיל – על האומות, אלא מסלק א"ע מתפקידו בצרכי ציבור וכו'. דאע"פ שהוא עדיין חי, מ"מ זהו גדר של "לא הצליח עד כה", כי לא השלים את הענינים של משיח ודאי.

ב) גם אם נשאר על עמדו, וממשיך להיות מנהיג ישראל בציוור של חזקת משיח, אלא שלא מצליח להגיע למשהו מעבר לזה, לא מצליח לכפות את כל ישראל, ולא

מצליח להתגבר לגמרי על האומות שמסביב, גם זה הוא דוגמא של "לא הצליח עד כה"¹⁵⁷.

ג) לא הפסיק במנהיגותו מרצונו הטוב, אלא מצדו ניסה להמשיך הלאה, אבל לא עלתה בידו כי גבר האויב וכיו"ב, והורידו אותו מגדולתו. דפשוט שזהו דוגמא של "לא הצליח עד כה".

1.

אלא שעפ"ז צ"ב בהמשך לשון הרמב"ם: "והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו". שהרי לפי המתברר כאן, יש סימני פסול גם מחיים, וא"כ מדוע מדבר הרמב"ם דוקא על מצב של מיתה?

כלומר, אם יש מנהיג ישראל שהצליח גם במדה מסויימת בהתפקיד שמתואר כאן כחזקת משיח, הר"ז דבר טוב ונעלה והצלה מסויימת לעם ישראל, וה"ה מלך מבית דוד שלם וכשר שעדיין חי, אבל נתברר שאינו מלך המשיח.

וי"ל הביאור בזה: כל זמן שהוא חי לא יודעים בכירור אם ימשיך בפועל ויצליח או לא. בדוגמא הראשונה: אע"פ שבינתיים עזב את מעמדו הקודם, מ"מ אולי רק עושה איזה הפסק ואח"כ יחזור וימשיך וביתר שאת וביתר עז. ועד"ז בדוגמא השני', שכל הזמן מנסה להצליח אבל אינו עולה בידו (מצד קשיים וכו'), דאע"פ שלע"ע לא הצליח בשלימות, הרי עדיין יכול להיות שבמשך הזמן ובריבוי השתדלות הנה סו"ס יצליח וינצח וכו' (וראה להלן בנוגע לדוגמא הג'). ולכן כל זמן שהוא חי, עדיין יש מקום שימשיך ויצליח. ורק כאשר מת נתברר הדבר שאכן פעולותיו הסתיימו ולא הצליח להגיע למשיח ודאי ולהביא את הגאולה. ולכן לשון הרמב"ם הוא "ככל מלכי בית דוד הכשרים שמתו", כי בשעת מיתה מתברר שנסתיימה עבודתו ולא ימשיך הלאה, וא"כ אז אפשר לקבוע באופן ברור ש"לא הצליח עד כה".

וי"ל שבנוגע לב' הדוגמאות הראשונות ההגדרה בזה היא שכאשר מת – אזי הר"ז איגלאי מילתא למפרע שלא הי' בחזקת משיח מאז שהפסיק הפעולות, ולא בשעת ומצד עצם המיתה. ולכן לדוגמא, אם הפסיק פעולות כאלו עשרים שנה לפני פטירתו (או נתקע ולא הי' שום התקדמות מאז), אזי בשעת פטירתו איגלאי מילתא שכבר לפני עשרים שנה נפקע ממנו הגדר דחזקת משיח.

(157) ראה עד"ו בשיחת ש"פ ראה תשל"ה (שיחת קודש ח"ב ע' 434).

אמנם בדוגמא השלישית לכאורה לא צריכים לחכות עד לשעת מיתה, כי מכיון שהורד מגדולתו ע"י אויביו, הרי זה כשלון ואי-הצלחה כבר מאז, עוד לפני שמת. ולכן במצב זה לכאורה גם אם חי כו"כ שנים לאח"ז, הנה מיד כשפעולותיו נפסקו נתבטל ממנו הדין דחזקת משיח.

אלא שאולי יש לומר שסו"ס מכיון שיש אפשרות שיחזור ויתגבר שוב (בבחי' שבע יפול צדיק וקם), לכן גם בדוגמא זו לא קובעים ש"בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה" עד למיתתו, ולכן אתי שפיר שהרמב"ם אינו מביא מקרה של אי-הצלחה בחייו כלל.

ונמצא לפ"ז שבכל דוגמאות הנ"ל, המיתה אינו הגורם שקובע שאינו משיח, אלא הגורם הוא הפסק פעולותיו, והמיתה הוא רק גילוי מילתא שפעולותיו נפסקו כבר מקודם.

וכ"ז הוא הסימן הא', ש"לא הצליח עד כה".

ז.

ומכאן נבוא לביאור אופן הב' ב'סימני הפסלות' – "או שנהרג".

שוב, לכאורה הכוונה הפשוטה בזה הוא שכל מי שמתחיל הפעולות דחזקת משיח – פעולות שיכולים להגיע למשיח ודאי והגאולה, אבל אינו מסיים הכל לפני פטירתו, הר"ז בירור שאינו משיח.

אמנם הרמב"ם כאן נוקט הלשון נהרג – שזהו ציור ואופן מסויים של מיתה, ולא כתב "או שמת" (וכלשונו לאחרי זה "ככל מלכי בית דוד . . שמתו"). ויש מקום לומר שמ"ש הרמב"ם כאן "שנהרג" הוא בדוקא, דרק אז פוסק הרמב"ם שזה מוכיח שאינו משיח. משא"כ אם מת מיתה טבעית אי"ז גורע.

אבל צ"ע אם דיוק זה הוא נכון, שהרי:

א) לכאורה אפ"ל שנוקט נהרג בהמשך להמדובר לפני זה שילחום מלחמות וכו' – ובדוגמת בן כוזיבא שלחם נגד הרומיים. שאזי המקרה הרגילה של אי-סיום המלחמה הוא שנהרג. ולשון הרמב"ם הוא המשך ישר של פשטות ההבנה במלחמות. אבל באם לא מדובר על מצב של מלחמות כפשוטו (כפי שיש מקום לפרש שאפשר ללחום מלחמות באופן של שלום וכו' – ראה לעיל סימן ט), אזי פשוט שנהרג אינו הדבר הרגיל, ואזי מיתה סתם הוא לכאורה ההוכחה על אי-הצלחתו.

(ב) מהו הסברא לחלק בין מת לנהרג כאן¹⁵⁸?

(ג) ועוד והוא העיקר: לפני מלים אלו כותב הרמב"ם לשון כללי יותר: "ואם לא הצליח עד כה". כלומר, שלא סיים הענין בשלימות – שלא בנה בית המקדש וכו'. וכאן אין שום תיאור של פרטי הדבר, ומזה מובן שלא נוגע מה בדיוק קרה, העיקר הוא ש"לא הצליח עד כה", דזה גופא שלא הצליח עד למשיח ודאי מוכיח ש"אינו זה שהבטיחה עליו תורה". וא"כ מה לי מיתה ומה לי הריגה או אופן אחר של העדר הצלחה?

אבל לפי הבנה זו עדיין לא מובן מה מוסיף הרמב"ם בהמלים "או שנהרג", וכנ"ל שמלשונו רואים שרוצה להוסיף עוד סימן שפוסלו מלהיות משיח. אבל לפי הנ"ל זהו עדיין רק דוגמא של "ואם לא הצליח", וא"כ שוב אינו מובן מדוע כותב הרמב"ם "או", והול"ל "כגון" וכיו"ב, וכנ"ל.

בסגנון אחר: לכאורה יש כאן רק אופן א' לקבוע שאינו משיח, ש"לא הצליח עד כה", ותו לא. רק שמככים עד למיתתו כדי לברר שלא יהי' לזה איזה המשך. וא"כ הול"ל "ואם לא הצליח עד כה ומת בידוע שאינו זה וכו'", ובזה נכלל הכל והמסקנא ברורה.

ומזה שהרמב"ם מדייק לכתוב "או" מוכח שיש גדר אחר של פסלות שלא נכלל באופן הראשון, וצ"ב מהו?

ח.

ונקודת הביאור בזה לענ"ד הוא שיש כאן ב' אופנים שונים לברר שאינו משיח:

(א) "לא הצליח עד כה". ופירושו הפשוט הוא שלא עשה כל הפעולות המנויות לעיל במשיח ודאי. ולא רק שבפועל לא השלים אותם, אלא הפעולות שלו (שהיו אמורים להביא את העולם לקראת הגאולה) נפסקו ונתקעו באמצע הדרך. ובזה פוסק הרמב"ם שעיי"ז מתברר שאינו משיח (וכנ"ל כמה דוגמאות לזה).

(ב) לא (רק) שנפסקו או שנכשלו פעולותיו, אלא שהוא בעצמו נכשל (ובדרך ממילא וכתוצאה מזה נפסקו גם פעולותיו), "שנהרג".

158) אמנם מצינו שיש חילוק בדין בין מת לנהרג בנוגע לכמה ענינים, ראה הל' טומאת מת פ"ג ה"ד: "ולא אמרו רקב אלא למת בלבד אבל הרוג אין לו רקב". ובשו"ע יו"ד סשע"ו בט"ז סק"ו: "וחילוק זה של מת או נהרג הוא תלמוד ערוך". אבל מובן שדוגמאות הנ"ל מצ"ע אינם מספיקים, כי צ"ל הסברה בנוגע לעניננו לחלק ביניהם.

ולפי זה יובן הדיוק ד"נהרג" דוקא ולא "מת". כי באמת יש בין ב' הלשונות הבדל ותוכני: הריגה הוא סימן ברור על כשלונו, שהרי ניסה ללחום נגד האומות, ובמקום הצלחה (והצלחה אלקית), נהרג באותם המלחמות. והרי אין לך כשלון גדול מזו שמברר שלא הצליח למלא את מבוקשו, לבטל מעלינו שעבוד האומות וכו', וא"כ נתברר שאינו זה שהבטיחה עליו תורה (אף שהוא עדיין ככל מלכי בית דוד הכשרים שמתו, כי אין הכוונה שנכשל מצד החסרון שלו דוקא, כי יכול להיות שזהו מצד עוונות הדור, או שאין הזמן גרמא וכו', אלא הכוונה שזה מראה שאין הקב"ה מתכוון להביא הגאולה על ידו ואי"ז זמן הגאולה).

אבל מיתה טבעית אינו מראה על נקודה זו כלל, שהרי אי"ז סימן של כשלון, אלא ענין טבעי (חולי או זקנה). ולדוגמא: ידוע שמתתיהו כה"ג נפטר באמצע המלחמה עם היוונים¹⁵⁹. ואעפ"כ בפשטות לא עלה בדעת אף א' שזהו כשלון בהמלחמה נגד היוונים, אף שהוא ה' המנהיג וה"מלך", כי מת במיטתו ולא בהמלחמה. ואף שמוכן שהיו בצער גדול וכו', ובטח בניו תלו את הצלחתם בצדקותו ומנהיגותו וכו', אבל סו"ס אין זה סימן כלל על העדר הצלחתם במלחמתם. (אלא שבמקרה זו אולי אף אם ה' נהרג בעת המלחמה לא היו מרגישים שזהו כשלון, כי מלכתחילה זה ה' קבוצה שעמד בראש העם, החשמונאים, משא"כ בנוגע למשיח שיהי' מלך אחד דוקא, ואכמ"ל).

הפסול הב' הוא מה שקרה אצל בן כוזיבא. שמצדו ה' רוצה להמשיך ולנצח, אבל בפועל נהרג ואזי "נודע שאינו משיח" (ל' הרמב"ם לעיל).

וזה שהסימני פסלות ענינם להראות מאת ה' על כשלון של ההשתדלות להביא את הגאולה, מובן מהמשך דברי הרמב"ם, וכנ"ל אות ג בפרטיות. ויש להוסיף שזה מובן גם מלשון הפסוק שמביא הרמב"ם (ובלשון הרמב"ם גם פסוק שמביא מגדיר ההלכה¹⁶⁰), וז"ל (לאחרי שמבאר שזהו נסיון): "ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהן ולברר וללבן עד עת קץ כי עוד למועד" (דניאל יא, לד). והיינו שההוראה מן השמים כשיש כשלון בנוגע לביאת המשיח (שהי' צדיק שהי' בחזקת משיח ולא הצליח להגיע לודאי משיח וכו') הוא שעוד לא הגיע הזמן המיועד להגאולה וצריך עוד לחכות 'עד עת קץ', 'כי יש עוד' זמן 'למועד' הגאולה. ונמצא שבנוסף לההוראה מן השמים בנוגע להגברא, שהוא אינו משיח, יש גם הודעה בנוגע לכללות התקופה וכללות מהלך הדברים, שאי"ז המבוא להגאולה, ויבוא בדרך אחרת¹⁶¹.

159) ראה סדר הדורות באלף הרביעי.

160) ראה לדוגמא חידושי הגרי"ז על הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ה ה"א שמייסד גדר ההלכה ע"פ הפסוק שמביא הרמב"ם. ובלקו"ש ח"ח (ע' 271) ואילך לומד כאן בריש פרקין כמה יסודות מהלימודים מהפסוקים שמביא הרמב"ם ע"ש.

161) ראה דבר מלכות (ג.י. תש"פ) ע' תיב.

ט.

והנ"מ מכל זה הוא: מהו אם נפטר (ולא נהרג), אבל בכ"ז לא נפסקו פעולותיו? הרי במקרה כזה אין לו לא את ה"פסול" הראשון וגם לא השני.

אלא שצ"ב איך שייך היכי תמצוי כזו, שהרי בד"כ כאשר מת הרי בזה נפסקו פעולותיו בד"מ (בדיוק כמו בנהרג, וכנ"ל (אות ו) שאז יש ההבחנה (לפעמים למפרע) שהכל נפסק)?

אבל באמת אין זה מוכרח. כי תלוי איך מסדר המלך המלוכה שלו. אם הכל הוא ע"י שהוא בעצמו מתעסק בכל הדברים אזי בפשטות במיתתו יפסקו בד"מ פעולותיו. אבל אפשר לצייר ציור אחר: המלך מסדר מלוכה גדולה ופועל על בנ"י לקיים תומ"צ וכובש ולוחם וכו', בעיקר ע"י אנשים שהוא ממנה בתור נציגים שלו, והם ממנים עוד אנשים תחתיהם וכו'. והמלך גם מוסר להם הוראות וכתבים שמבארים מה לעשות בכל מקרה, וגם מה לעשות באם יש איזה ספק בפי' הדברים וכו', עד שיוצר מערכה שלימה שמבצע פעולותיו. והנה אם מדובר על מקרה כזה, שהפעולות של המלך הם ע"י ממונים ושלוחים, ואח"כ נפטר המלך, אזי כאשר הממונים ממשיכים לבצע רצונו ופעולותיו של המלך כמו שעשו בחיים חיותו בעלמא דין (ובהוספה), הרי נמצא שלא נפסקו פעולותיו, ואדרבה הולכים ומוסיפים במשך הזמן. ומצב כזה לענ"ד אינו מושלל בדברי הרמב"ם. ולהעיר משיטת הקצות החושן (סקפ"ח סק"ב) בדעת הרמב"ם שהכח של שליחות נמשך גם לאחר מיתה, ומעשי השליח מתייחסים עדיין להמשלח¹⁶².

וזהו הדיוק ד"נהרג דוקא כנ"ל (ולא נקט מת – שכולל ג"כ נהרג, כי מת הוא המצב, והריגה הוא תיאור ציור ואופן המיתה כנ"ל). כי כאשר נהרג דוקא, וזהו כשלון של המלך עצמו שמראה שלא הצליח, אזי נתברר שאינו משיח. ובפשטות הריגה מבטל בד"מ גם פעולותיו, כי אחרי שנצחו אותו והרגו אותו אזי לא שייך שפעולותיו ימשיכו (הן בפועל ממש והן מצד הסיוע מלמעלה). וכמו שרואים בבן כוזיבא, שלאחר מיתתו נכשל ונתבטל כל המרד נגד הרומיים. אבל בנוגע למיתה אין זה נחשב לכשלון, וממילא יכול להיות המשך לפעולותיו.

162) ואף לפי החולקים עליו, י"ל שמה שנוגע כאן הוא הנפעל דהשפעתו של משיח בבנ"י ובעולם. וראה עוד להלן (אות יד) בנוגע לשמשון הגבור, שגם לפי זה מובן ששייך גדר דמנהיג ישראל לאחר מותו.

ונמצא שלא מושלל מדברי הרמב"ם שמי שנפטר ופעולותיו ממשיכים יהי' משיח. ואולי אפ"ל יתירה מזו, שיכול להיות עדיין בחזקת משיח גם במצב כזה (ראה להלן (אות יג) קצת הסברה לזה).

אבל מובן שכדי להמשיך ולהיות הגואל צדק בפועל, חייב להיות אדם בשר ודם נשמה בגוף, ולכן כדי להגיע למשיח ודאי צ"ל אצלו תחה"מ (של יחיד כנ"ל). וזהו חידוש מסויים שדורש שינוי בטבע. אבל הרי כאן מדברים על חזקת משיח, שהוא מצב של אפשרות ולא ענין של ודאי, וכבר נתבאר לעיל שגם הרמב"ם אינו שולל האפשרות לנסים (ראה לעיל סימן ג ובהערה 16346). והיינו שאין הכוונה לומר שהכל יתנהל בלי משיח ח"ו, אלא לבאר שי"ל שההפסק שבינתיים אינו פוסל אותו מלהיות משיח (בעתיד).

י"ד.

ויש להדגיש: למסקנא דמילתא ב' הסימנים מורים על הפסק פעולותיו. כי באם נהרג הר"ז סימן שלא יהי' לזה המשך. שהרי לאחר שנהרג בן כוזיבא לא ציפה רע"ק לאיזה המשך של פעולותיו בתור מלך המשיח, אלא כלשון הרמב"ם: "כיון שנהרג נודע שאינו משיח", בלי שום חקירה ודרישה נוספת. וזה גופא הוא החידוש של אופן הב', שבאם נהרג א"א שיהי' המשך לפעולותיו, כי בזה מראה הקב"ה שההזדמנות להביא משיח במצב ובזמן ההוא לא הצליח. ואף שמבואר לעיל שבמיתה אפשר שיהי' לזה המשך, ולכאורה ע"פ סברא כ"ה בנוגע לנהרג, אבל כ"ז הוא מצד מחשבת האדם, אבל הרמב"ם מבאר לנו שנהרג הוא פסק מן השמים ש"והיא לא תצלח".

והנה באיכ"ר¹⁶⁴ מבואר שלאחרי שבן כוזיבא הרג ר' אלעזר המודעי יצאתה בת קול ואמרה "זרועו של אותו האיש [בן כוזיבא] יבש תיבש ועין ימינו כהה תכהה". ומקשה ביפה ענף שם "והלא מיד נהרג, ומה עוד ענין זרועו ועינו". ומתריך: "וי"ל כנגד מה שהי' זרועו לבני ישראל עד שנחשב למשיח כדלעיל, וכן היו מתנהגים בפרנסתו והנהגתו שהי' להם לעינים, על זה אמר שיאבד זה מישראל".

163) עוד נקודה בזה (בנוסף להמבואר שם): הנס דתחה"מ כאן אינו לבחון אותו הם הוא משיח, אלא כדי שיוכל להמשיך שליחותו בהבאת הגאולה. וע"ד באם א' שהי' בחזקת משיח הי' במצב של סכנה, שע"פ דרך הטבע א"א להנצל מזה, האם נאמר שכבר אינו יכול להיות משיח מכיון שכעת הצלתו תלוי בנס?

ולכאורה תירוצו אינו מובן, דאף שמבאר שאין הכוונה לזרועו ועינו הגשמי, אבל סו"ס "והלוא מיד נהרג", וא"כ גם זה שהי' משיח ומנהיגם ג"כ נאבד בדרך ממילא, "ומה עוד ענין זרועו ועינו" – זה שהוא משיח ומנהיג?

אבל ע"פ הנ"ל מובן, כי בעצם יש סברא שיהי' המשיך של השפעתו וכו' גם אח"כ, אבל בנוגע למי שהתחיל פעולות של משיח, הנה הריגתו הוא סימן מלמעלה של כשלון, וא"כ ברור הדבר שגם פעולותיו לא יחזיקו מעמד כלל.

יא.

יש להוסיף בנוגע לדיוק הלשון "שנהרג" – שהרי סו"ס חידוש הוא לומר שזהו הריגה בדוקא ולא מיתה סתם:

בד"כ מקשרים מלך המשיח עם חיים נצחיים, ואכן יש כו"כ מקורות שמורים ע"ז, ואכ"מ. ולכן המושכל ראשון שלנו הוא שמיתה הוא סתירה למשיח. אבל להרמב"ם שיטה אחרת בזה. דהרמב"ם כותב בפירוש בפיה"מ (הקדמה לפרק חלק) שמש"ח ימות (אלא שבפשוטו כוונתו למשיח ודאי), וז"ל: "והמשיח ימות, וימלוך בנו תחתיו וכן בנו וכבר ביאר הנביא את מיתתו וכו'" ע"ש (וכן באגרת תחה"מ המובא לעיל מזכיר ענין מיתת משיח). וכן מובן גם מספר היד, וכמ"ש בהלכות מלכים (פ"ד ה"ח): "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד משלש עשרה, ודבר זה חוק לו ולבניו עד עולם".

ומכיון שעצם ענין המיתה שייך למשיח לדעת הרמב"ם, הרי אם הי' סובר הרמב"ם שזה מושלל כאן בשלב זה עכ"פ, הול"ל "שמת" (שכמובן כולל נהרג כנ"ל).

ולהוסיף עוד: באמת במקורות בחז"ל מצינו הלשון "מת" כדי לפסול צדיק מלהיות משיח, ובאופן מפורש יותר מבבן כוזיבא (ששם איתא רק שנהרג, ואינו מפורש שבגלל זה הכירו שאינו משיח). והוא בבראשית רבה (פצ"ח, יד), וז"ל: "לפי שהי' יעקב אבינו רואה אותו [שמשון הגבור] וסבור בו שהוא מלך המשיח, כיון שראה אותו שמת אמר אף זה מת (לשון תימה, מאחר שאף גם זה מת צריך אני לצפות עוד לתשועת ה' וכדמפרש ואזיל – מתנות כהונה), לישועתך קויתי ה'". ומכיון שכן הו"ל להרמב"ם לנקוט כלשון חז"ל בזה, ואזי הכל הי' ברור בלי שום מקום לספקות (וכמ"ש בפרי חדש (יו"ד סצ"ט ס"ק כ"א) שדרך הרמב"ם הוא "להעתיק דיני התלמוד כצורתן וכלשונן". ומזה מובן שאם משנה מלשון חז"ל זהו בדוקא ומפני סיבה).

במלים אחרות: פשוט לכל מי שלומד הלכות אלו שהרמב"ם מכון במיוחד למנוע טעויות השונות ביחס למשיח וכו', וכמרומו בדבריו כמ"פ, וכמפורש בדבריו

בסיום ההלכה כאן (וראה לעיל סימן ז). וא"כ לדידי פשוט שאם הרמב"ם הי' סובר שמיתה הוא דבר החלטי שמורה שאינו משיח, הי' כותב כן בפירוש, כדי למנוע טעות בזה.

לאידך: מובן ופשוט שאין הכוונה כאן לומר שהרמב"ם התכוון ללמד אותנו שמי שנפטר עדיין ראוי להיות (בחזקת) משיח, דברור שאין הרמב"ם אומר כן בסגנון חיובי, שהרי גם לפי הביאור כאן הרי ע"ד הרגיל כאשר מת מסתיימים פעולותיו ג"כ. ובכלל הרמב"ם מבאר הענינים ע"פ דרך הטבע, משא"כ לאופן כזה של ביאת המשיח נצטרך לפעולה של תחיית המתים (עכ"פ של יחיד) כדי שיהי' הגאולה (כנ"ל). רק הכוונה להראות שאין אפשרות כזו מושללת בדברי הרמב"ם, ושהרמב"ם מדייק בלשונו, ואפשר להעמיס אופן הנ"ל בין בתרי דברי הרמב"ם כדי לקיים דברי חכמים.

יב.

והנה יש עוד היכי תמצוי פשוטה יותר, שג"כ אינו מפורש בדברי הרמב"ם: אם המלך שהי' בחזקת משיח נפטר, אבל הניח בן יורש אחריו, שהוא ממשיך דרכו ופועל פעולותיו והצלחותיו. דגם כאן אין שום סימן פסול בנוגע לביאת המשיח. אמנם במצב כזה בפשטות עינינו יהיו תלויים על הבן להיות משיח ודאי, ולא האב – שכבר נפטר. אבל סו"ס נוגע להדגיש שאי"ז כשלון, ואין כאן הוראה מלמעלה שעוד לא הגיע זמן הגאולה, ולכן עדיין יש לקוות שע"י שממשיכים בהפעולות שהתחילו ע"י המלך הראשון, נזכה סו"ס להגאולה השלימה, ע"י בנו.

ולהעיר שיש מקום לומר שאי"ז רק סברא בעלמא, אלא כבר הי' לעולמים, בהמעשה דבן כוזיבא גופא. דהנה י"א שבאמת הי' איזה המשך לבן כוזיבא הראשון, ומי שנהרג לבסוף הי' נכדו של הראשון. וז"ל בספר הקבלה (להראב"ד הראשון – לא הראב"ד בעל ההשגות):

"עמד אדם אחד שהי' שמו כוזיבא וטען שהוא משיח בן דוד . . ומת במלכותו. ומלך בנו ושמו רופוש . . ומת גם הוא ומלך בנו ושמו רומלוש. ונקבצו אל כוזיבא ואל בניו עם רב מאד מישראל ששבו מכל מקומותיהם. ובימי רומלוש בן רופוש בן כוזיבא התחזק אדרינוס ועלה אל ארץ ישראל ולכד ביתר בתשעה באב . . והרג את רומלוש והכה בישראל מכה גדולה וכו'" (וממשיך לפרט כמה תנאים שנהרגו ע"י הרומיים ובתוכם רע"ק)¹⁶⁵.

165) ועד"ז בבית הבחירה להמאירי בפתיחתו למס' אבות: "עמד בן כוזיבא . . ומת ומלך בנו אחריו וכן בן בנו . . והרג את בן בנו של בר כוזיבא" וכו'. וראה גם סדר הדורות (באלף הרביעי).

ונמצא לפי זה שהי' שלשלת של מלכים דכן כוזיבא. והנה אינני בקי בטיב דברי ימי ישראל, ומסתמא יש בזה חילוקי דעות וכו'. אבל הרי לאפושי מחלוקת לא מפשינן, ובפרט בנוגע למחלוקת במציאות. ולכן באם הנ"ל מתאים גם לדעת הרמב"ם¹⁶⁶ אזי יצא לנו מסקנא מחודשת: בן כוזיבא הראשון כבר החשיבוהו למשיח, אבל הפסול של הרמב"ם דנהרג התקיים רק בנכדו. וא"כ מה הי' ההגדרה דמלכות בן כוזיבא בנוגע למשיח בינתיים? ולכאורה ע"פ המבואר לעיל יוצא שלא הי' אז שום סימן דסימני הפסלות של הרמב"ם, כי המשיכו בהמלחמות נגד הרומיים וכו', וא"כ אינו נכון לומר שלא הצליח. ולא הי' בזה שום כשלון בנוגע לעצמו, שהרי בן כוזיבא הראשון "מת במלכותו", ומשמע ברור שלא נהרג, ועד"ז בבנו. ולפ"ז מסתבר שרע"ק והחכמים החשיבו את בנו כמשיח לאחרי מותו, בתור יורש וממשיך דרכו, ואח"כ את נכדו. ורק כאשר נהרג בן כוזיבא הנכד, אזי נתברר שאי"ז קשור למשיח וגאולה¹⁶⁷.

וראה לעיל (אות ח) שמהפסוק שמביא הרמב"ם כאן מובן שלא רק שהגברא אינו משיח, אלא הזמן והתקופה אינו מסוגל לגאולה. ובירור זה לא הי' עד שנהרג הנכד, ואז נסתלק הסיוע האלקית ונתגלה מלמעלה שלא זו הדרך ישכון אור הגאולה, אלא ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר¹⁶⁸.

ולפ"ז, הציור הנ"ל שגם אם מת עדיין מקווים שהוא עצמו יהי' משיח, שייך יותר כשאין יורש וממלא מקום, שאזי יש סברא שהוא עדיין יהי' משיח ויקום לתחי' ויעמוד הוא בעצמו בראש מלכותו (וראה להלן עוד מהלך בזה).

יג.

אלא שלכאורה עדיין צ"ב, שהרי בהתקופה שאינו בחיים, למרות שפעולותיו נמשכים, אבל הוא בעצמו איננו פה (בגשמיות ומבחי' ההלכה). ומכיון שאין לפנינו מלך בפועל ממש, איך אפ"ל שעדיין מדובר במי שהוא בחזקת משיח?

ויובן ע"פ מה שמצינו בנוגע לשמשון הגבור שהי' שופט את ישראל אחרי מותו. דמבואר בירושלמי (סוטה פ"א ה"ח): "כתוב א' אומר וישפוט את ישראל מ' שנה,

166) להעיר שהרמב"ם מכנהו בן כוזיבא, בלי שמו הראשון – ואולי זהו כדי לתת מקום להדיעה המובא כאן.

167) אבל ראה תשובות פאר הדור סי' רכה, ושם מבאר שבן כוזיבא הראשון ג"כ נהרג – אבל ע"פ בית דין. ואכמ"ל.

168) מובן מעצמו שכל המבואר באות זה ע"ד שלשלת בן כוזיבא אינו הכרחי לכל המבואר ע"ע, והוא רק הוספה בדרך אפשר כדי להתאים המאורעות, וזה גם מוסיף וממחיש קצת המבואר לעיל. וגם אם בפועל מצד דברי הימים לדעת הרמב"ם אי"ז נכון, מ"מ לכאורה הסברא נכונה.

וכתוב א' אומר והוא שפט את ישראל כ' שנה. אמר ר' אחא מלמד שהיו הפלשתים יראים ממנו כ' שנה לאחר מותו כדרך שהיו יראים ממנו כ' שנה בחייו".

והיינו "שגם לאחרי מותו נמשכה הנהגתו וממשלתו . . הרי זה חשיב כמו ששפט את ישראל ארבעים שנה . . שיכול להיות המשך הנהגתו גם לאחרי ההסתלקות כמו בחייו"¹⁶⁹. דמכיון "שבכתוב נאמר "וישפוט את ישראל", מובן שזהו העיקר, אלא שהי' אפשרי עי"ז שהיו הפלשתים יראים כו"¹⁷⁰.

ואף שאי"ז הסדר הרגיל, מ"מ זהו מקור מפורש ששייך שיהי' מנהיג ישראל שימשיך בתפקידו גם לאחרי הסתלקותו¹⁷¹.

אבל צ"ב בזה, דלכאורה מאי שנא משאר ענינים שצ"ל בחיים כדי לפעול אותם?

וי"ל קצת הסברה בזה: הדרך של הנהגת מלך והשפעתו על העם אינו כמו רב המלמד לתלמידים וכיו"ב, שצריך להתייחס לתלמידים פנים אל פנים וכו', אלא אדרבה, בד"כ המלך נשאר במקומו וצ"ל רק ששמו של המלך נקרא על כל אנשי המדינה, והם מכירים בדעתם שהם משועבדים אליו. וראה המשך תער"ב (פשו"ו): "ענין המלוכה הוא רק התפשטות שמו לבד . . עצם המלך אינו מתפשט במדינה, רק שמו לבד הוא שמתפשט במדינה".

וראה גם בד"ה באתי לגני תשמ"א: "היראה – שכל מדינות יראים ממנו – היא מציאותו של המלך".

ולכן באם היראה והשם של המנהיג עדיין מרחף ושורה על עם ישראל, א"כ עדיין יש כאן הגדר של מלך.

ואולי זהו קצת סברא לומר שגם אז הוא עדיין בגדר חזקת משיח ג"כ.

אמנם יש גם מקום לומר שבאמת פקע ממנו הגדר דחזקת משיח מכיון שסו"ס אינו בחיים, אבל בכ"ז לא נפסל מלהיות משיח בעתיד מצד כל המבואר לעיל.

ובאם נקטינן כהמבואר כאן, לכאורה הגדר דהיותו משיח הוא ענין שבעתיד ולא שבהווה. שהרי גם אם לומדים שלא פקע החזקת משיח, סו"ס א"א להיות משיח במצבו ההווה, וא"כ ההגדרה הנכונה היא שהוא יהי' משיח (ואכן כ"ה לשון הרה"ק ר"נ מטשרנוביל אודות הבעש"ט). ועצ"ע.

(169) תורת מנחם ח"ג ע' 186.

(170) אג"ק כ"ק אדמו"ר הכ"ו ע' רעת.

(171) ובנוגע להמובא לעיל מב"ר שכיון שמת שמשון הבין יעקב שאינו משיח, הנה באם אינם מדרשות חלוקות אפ"ל שהכוונה במיתה בב"ר הוא להפסק הנהגתו שנעשה בסיום העשרים שנה שלאחרי מיתתו כפשוטו (כי י"ל שאצל שמשון לא הי' בגדר שנהרג ע"י אויביו, ואכמ"ל). ועצ"ע.

י.ד.

ואולי י"ל שזהו עוד אופן לבאר מה שמצינו שגדולי ישראל אמרו גם על צדיק שנפטר שיהי' משיח, שזה יתכן גם אם הגיע להמצב דחוקת משיח (בנוסף להמבואר לעיל באם לא הי' בחזקת משיח). ואולי זה הי' כוונת הרה"ק ר' נחום מטשרנוביל במה שאמר על הבעש"ט¹⁷² שיהי' משיח למרות שנסתלק, דמכיון שעבודת הבעש"ט לעורר בני" בעבודת ה' וכו' נמשך עדיין ע"י תלמידיו ותלמידי תלמידיו וכו', שהם ממשיכי דרכו, לכן אי"ז נחשב כהפסק בפעולותיו הק' להשפיע על העולם ולקרב את הגאולה (וראה בבעש"ט עה"ת כו"כ מקורות שזה הי' עבודתו של הבעש"ט, ע"ש).

ובנוסף להמקור לזה מדברי הרה"ק ר' נחום מטשרנוביל, יש להוסיף מה שמצינו שכ"ק אדמו"ר אמר כן על כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ. וכמה דוגמאות לזה:

"בכל דור ישנו א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח", ובדורנו נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר, ולאחרי ארבעים שנה מהסתלקותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר ישנו גם "לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע וכו"¹⁷³.

"וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו . . . המשיח שבדורנו היחידי . . . נעשה התחי' של נשמתו דכ"ק אדמו"ר בפועל ממש בתור נשמה בגוף וכו"¹⁷⁴.

(אבל להעיר שלא מפורש כאן הענין דחזקת משיח, ומשמע שהכוונה הוא רק ל"משיח שבדור" (ראה לעיל סימן ד))¹⁷⁵.

טו.

ויש להוסיף בביאור הדברים: לכאורה אם אפשר לומר שצדיק שאינו בחיים יהי' משיח, א"כ מהי הסברא לבחור בצדיק מסויים על פני צדיקים אחרים. דאם מדובר על מי שהוא בחיים, אזי צ"ל צדיק שעכ"פ שייך למלאת הסימנים דחזקת משיח

(172) שהרי הי' לו כל המעלות להיות משיח שבדור. ובנוסף לזה י"ל שהיו לו הסימנים דחזקת משיח, שהרי ידוע ומפורסם איך שפעל גדולות ונצורות לעורר לב ישראל לאביהם שבשמים. ובנוגע למלחמות ה' ידוע שלחם מלחמות עצומות נגד כת מסויים שהאמינו במשיח שקר ר"ל, וראה שו"ת השבי"ט ח"ז ע' ה שגם מלחמה ברשעי ישראל ר"ל נחשב כמלחמות ה', ואכמ"ל.
(173) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 152 (בתרגום מאידיש, ההדגשות אינם במקור).
(174) שם ע' 111 (וכנ"ל).

(175) להעיר מזכרונות הרה"ג הרה"ח ר' נחום שמריהו סאסאנקין (אב"ד באטום) שדיבר עם הרה"ג הרה"ח ר' יצחק הלוי הורוויץ הי"ד (הנודע בכינויו ר' איטשע דער מתמיד) ע"ז שאדמו"ר הריי"צ הוא בחזקת משיח ע"פ דברי הרמב"ם (זכרונותי פל"א).

בדור זה. אבל אם מדובר על צדיק שנפטר אזי זה שייך לכל הצדיקים שנסתלקו במשך כל הדורות?

אמנם מבואר כבר לעיל (בעיקר בסימן ב) שלדעת הרמב"ם משיח יהי' צדיק שהוא יכין את בני' בתקופה האחרונה של גלות לקראת הגאולה. ונמצא שכאשר אומרים שצדיק מסויים יהי' משיח, אינו מוכרח שהכוונה בזה היא שהוא הצדיק הכי נשגב מכל גדולי ישראל במשך כל הדורות, אלא זהו מפני שרואים שהוא הרועה שהכין את ישראל להגאולה¹⁷⁶.

ועוד י"ל בזה: הפרנס הוא לפי הדור, והיינו שזהו בהשגחה פרטית נפלאה שצדיק מסויים נשתל בדור מסויים, וזהו מפני שדוקא אותו צדיק מתאים לדור זה וענינו נסיונותיו וכו'. ולכן באם ראוי להיות משיח, וגם עשה כמה ענינים שמורים ע"ז שהוא בחזקת משיח, פעולות שמוליכים עם ישראל לימות המשיח, ולא רואים עוד צדיק שממלא מקומו בזה, אזי יש סברא חזקה לומר שהוא עדיין יהי' משיח, מכיון שהוא הוא המנהיג של הדור שיזכה לקבל פני משיח צדקנו.

ואולי זהו גם ההסברה במה שאמר הרה"ק הר"נ מטשרנוביל שהבעש"ט דוקא יהי' משיח. דלכאורה זה יכול להיות צדיק שלאחריו. ובאמת הוא עצמו שואל שאלה זו על עצמו, שהרי הכלל הוא "וזרח השמש ובא השמש, דור הולך ודור בא, אמנם הבעש"ט זי"ע לפניו לא הי' ואחריו לא יהי' [כמוהו]". ולכן סבר שהבעש"ט עצמו יהי' משיח, ולא הצדיקים הבאים וכו'.

ולאידך גיסא, מה שאמר שיהי' הבעש"ט דוקא ולא צדיק מדורות הקודמים (והרי בגמ' סנהדרין (צח, ב) מבואר שיהי' דניאל איש חמודות ועוד מארוז"ל בזה), י"ל שקשור להמבואר לעיל שעבודתו של משיח צ"ל בסמיכות להגאולה (והרי הרה"ק ר"נ מטשרנוביל הי' תלמידו וחי בזמן הסמוך לו).





הוספות

קיצורים מביאורים על קאפיטל קכ"א מלוקט ממאמרים, שיחות ואג"ק הרבי ושו"ע אדה"ז

נערך ע"י הרב נחמי' משה דייטש שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר בטאראנטא

שיר למעלות אשא עיני גו'

[כ"ף מרחשון תשמ"א סמ"ה (סיום שנת הק"כ של אדמו"ר הרש"ב נ"ע)]
עה"פ שיר למעלות גו' דזה שכת' שיר למעלות עם למ"ד ולא המעלות עם ה"א
כמו בשאר ט"ו שיר המעלות, כתוב במפרשים:
ילקוט שמעוני כת' שפר' זה קאי על מלך המשיח.
ובמדרש תהילים "דוד אמר שיר למעלות משנתת עלינו, מעלה זו אין אנו
יורדין, משיושיענו ממלכות עשיו שוב אין אנו יורדין עוד לשעבוד מל' כו", ד.ה.
היא קשור עם גאולה שאין אחרי' גלות, עלי' שאין אחרי' ירידה ח"ו...
והחיד"א מוסיף שהלמ"ד רומז לל' מעלות שיהי' במשיח. והמשיח בא מיהודה,
ול' בגימט' יהודה נקט למעלות רמז שהמלכות נקנית במעלות, שלימותה.

מאין יבא עזרי

[לקו"ש ח"א ויצא ס"ז]

אברהם און יצחק האבן געהאדעוועט זייערע קינדער אין א"י און ניט אין גלות
פונדעסטוועגן האט געקענט פאסירן אז עס זיינען געווען קינדער ווי ישמעאל און
עשו – דאקעגן יעקב וואס ער מיט זיינע קינדער זיינן געווען אין גלות, ניט געהאט
אויף וועמן צו פארלזן זיך. ווי ער האט געטענה'ט מאין יבא עזרי, ער האט שווער
געארבעט . . געדארפט באווארנען אז די קינדער, זיין און טעכטער, צוועלעף
קינדער צווישן א גאנצן פרעמדן פאלק זאלן ניט איבערנעמן די הנהגות פון חרן . .
און דורכדעם דווקא . . "ויפרוץ" האיש מאד מאד, אז מען וועט דערציען קינדער
אין דער תורה וועג פון ישראל סבא . . דאן וועט זיין מטתו שלימה . . אז משיח

(1) ע"פ המנהג לומר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (מכתב כ"ק אדמו"ר (מוהרי"צ)
נ"ע, נדפס בקובץ מכתבים ע"ד אמירת תהלים. אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"י ס"ע נג) –
מתחילים ב"א ניסן שנה זו לומר מזמור קכ"א שבתהלים.

וועט קומען, וועלן מיר מיט בארעכטיקע שטאלץ קענען זאגן: אט זיינען אונזערע סאלדאטן, אונזערע ארמיי "מייד אין אמעריקע" . . גאנצע אידן גרייט צו דער גאולה.

[לקו"ש ח"כ עמ' 404]

ווי אזוי וועט מען קענען דורכמאכן און ביישטיין דעם ענין הגלות? . . מאין יבוא עזרי? שאלה בתורת אמת . . איז אַ שאלה וואס האט אַן אָרט אין תורה . . אויף דערויף זאגט מען אַ אידן, אז ווי אזוי קען דורכגיין און דורכמאכן דעם ענין הגלות, דורך די ט"ו שיר המעלות שבספר תהילים . . ע"ד ווי ס'איז געווען ביי יעקב אבינו . . און דעמאלט האט מען דעם ענטפער . . "מאין יבוא עזרי", דער עזר קומט פון דער דרגא פון אַין . . אז אַין איז נאך העכער פון אלע שמות הקדושים, און אז מ'טענה'ט דאך החושך יכסה ארץ . . האיך יכול להיות בשמחה וכו', אלא אדרבה כל הסימנים מסוף מס' סוטה . . והוכחה "והנה זה עומד אחר כתלינו גו", ורק רגעיים לשיר למעלות, עלי' שאין אחרי' גלות, ולכן צ"ל בשמחה.

[ש"פ וישב תיש"א ס"ו]

ביאור המדרש "ומה הי' אומר יעקב כל כ' שנה שלא שכב בבית לבן, ט"ו שיר המעלות כו", ולכאו' א"מ שאלת המדרש ומה הי' אומר, מה עשה יעקב בלילות שלא שכב, הרי הי' עוסק בשמירת צאן לבן? אלא בשביל שמירת הצאן בוודאי לא הי' יעקב מוסר נפשו שלא שכב כל כ' שנה, כ"א בשביל בירור הניצוצות הקדושה שם. ובאיזה כח יכול הי' יעקב לעבוד, עד שלא פעלו ירידה אצלו? והמענה לזה ע"י כחו של הקב"ה. וזהו "לולי ה' שהי' לנו" בקאפ' קכ"ד, א. וכולל גם שיר . . מאין יבוא עזרי שהרגיש, אז מיט אייגענע כחות אי אפשר לפעול מאומה, ורק "מאין" שמורה על ביטול לגמרי, יבוא עזרי מעם ה' שמגלה שהקב"ה הוא בעה"ב לא רק בעניני שמים אלא גם בארץ, והנתינת כח לכל זה, שהנהגתו כל י"ד שנה בבית לבן, ולא שכב, הוא ע"י שהוקדשו ללימוד התורה יומם ולילה, וזה פעל יעקב בעצמו שכל מציאותו יהיו חדורים בקדושה ואלקות, מרכבה. ובכח זה עסק כל כ' שנה בבירור העולם.

[כ"ף מ"ח תשמ"א ס"ט ואילך (סיום שנת הק"כ של אדמו"ר הרשב"ב נ"ע)]

פי' "מאין יבוא עזרי", הוא לא תמי' ושאלה מאין? רק הוא אמר שיבוא עזרי הוא "מאין", גימט' מאה ואחד, היינו אז א אידן'ס עזר בא מלכתחילה "מאין", "ומאין יבוא עזרי", ובכדי שהאין לא ישאר ברקיע השביעי, במזל שבנשמה, וביחידה, וצ"ל שיהי' גם בטוב הנראה והנגלה, לכן ממשיך מיד עזרי . . עושה שמים וארץ, שנכלל בה כל סדר השתלשלות עד לעוה"ז התחתון . . ודווקא בעוה"ז התחתון צריך לבאוארעניש מיוחדת, ושמירה מיוחדת. ובוה ממשיך בהמזמור הנה

לא ינום ולא יישן, שומר ישראל, שלא יישן ממצות. וזה בא מדרגת "עינא פקחא", שלא שייך שם שינה, דרגת עתיק, וכ"ז נמשך מדרגת "מאין".

עזרי מעם ה' עשה שמים וארץ

[ליל ג' דחגה"ס תשמ"ג – התוועדות תו"מ ח"א ע"מ 188]

כאשר יהודי נמצא במעמד ומצב של גלות . . ומתעוררת אצלו שאלה "מאין יבוא עזרי", אז אומרים לו: עזרי מעם ה' "עושה שמים וארץ" . . זאת אומרת: היות שהקב"ה "עושה שמים וארץ" ל' הוה, וכתורת הבעש"ט שבכל רגע ורגע מהוה הקב"ה את כללות הבריאה מאין ואפס המוחלט ליש, באותו אופן שהי' ברגע הראשון בברה"ע ואין זה פלא כלל כיצד יכול להיות עזרי מעם ה'! ומאחר שעזרי מעם ה' . . מובן שהשמים והארץ וכל צבאם נעשים עזר וסיוע לבני" בכל עניניהם . . גם כאשר נמצאים בזמן הגלות, כי עושה שמים וארץ הרי"ז גם בזמן הגלות, ובלשון הכתוב: "זהיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך".

הנה לא ינום גו' שומר ישראל

עיין קאפ' מ"ב, כד.

[ד"ה היושבת בגנים תשי"ז]

ודומה לצבי, דגם בזמן הגלות הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל, דעינו אחת פתוחה אף בעת השינה, או לעופר האילים שמחזיר ראשו לאחוריו, היינו, שהקב"ה משגיח על ישראל בגלות, אבל התכלית הוא לעתיד דיתגלה בחי' הרי בשמים, שלעתיד יתגלה גילויים בדרך אי"ע כלל.

[ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה]

ע"י שעמדו במס"נ, אזי לא ינום ולא יישן.

[ד"ה והנה פרח תשל"ד]

מ"ש הנה גו' שומר ישראל:

ישראל היינו ז"א ושומר ישראל היינו המקיף שלמעלה מז"א, ודווקא בבחי' זו שייך תכלית הבטחון.

(עיין לעיל קי"ח, ט.)

[ד"ה פדה בשלום תשל"ח – מוגה]

ע"י עבודת האדם בג' קוין, העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור, פועלים הנה לא ינום וגו', שהקב"ה שומר את ישראל, הן ברוחניות והן בגשמיות, אז קיין זאך זאל זיי ניט קענען אנרירען ח"ו.

[לקו"ש חי"ג הוספות עמ' 286]

דורכן פארשטארקן דעם פארבונד מיט'ן אויבערשטן . . . וועט מען זיכער באשיינפערלעך אז "לא ינום ולא יישן שומר ישראל", און עס וועט זיין "תפול עליהם אימתה ופחד", אויף די שונאי ישראל, ביז אז זיי וועט גארניט איינפאלן קיין מחשבה צו טשעפן זיך און פארפירן זיך מיט אידן.

[לקו"ש חכ"ט עמ' 306]

אויך אין די לעצטע רגעים פון גלות איז "לא ינום ולא יישן שומר ישראל", און ער היט אידן בכל מקום שהם, וואו נאר אַ איד געפינט זיך, ועאכו"כ די אידן וואס געפינען זיך אין ארצנו הקדושה . . . אז מען וועט זיך אנהאלטן בא תורה בשלימותה . . . ניט אנרירן דעם בטחון פון אַ אידישע ישוב . . . (נכלל אויך די ערטער וואס זיינען ניט אין גבולות פון ארץ ישראל, וויבאלד אז דאס איז נוגע צום בטחון פון ארץ ישראל).

[אג"ק חל"ג יב'תריא]

ארשה לעצמי להוסיף, שכיון שיש לו תפקיד אחראי בשטח הבטחון, ובזה גופא הכל מודים שתמיד זקוקים לשמירת ה' שומר ישראל לא ינום ולא יישן, הרי צריך להשתדל במדה המקסימלית להגביר השמירה הרוחנית של כל יהודי, שזה קשור ברוחניות שנשמת העם, התורה ומצוותי'.

ה' צלך

[ד"ה ואלה המשפטים תשי"ד]

מביא פי' הבעש"ט דכמו שהצל עושה מה שהאדם עושה, דהיינו תלוי בהאדם, כמו"כ הוי' הוא צלך, ע"י קיום המצוות ועשיתם אותם, עי"ז הנה ועשיתם אתם, כאילו עשאוני. הוי' הוא צלך של המצוות שלנו.

[ד"ה וידבר אליהם אנכי תשי"ד]

מוסיף:

דבכדי שיהי' הוי' צלך צ"ל עבודה בשם הוי' דוקא, העבודה של יו"ד – ביטול, שלמעלה מטו"ד, ה"א – השגה, ו"ה – היא תומ"צ, עי"ז הנה הוי' צלך, ובכדי להמשיך הוי' שהוא למעלה מהשתלשלות שהמשיך בפנימיות, לזאת הנה במ"ת הי' בשם אלקים וזהו מ"ש וידבר אלקים גו' אנכי הוי' אלקיך.

[ובהמשך המאמרים ד"ה זה היום תשל"א ועוד]

מוסיף:

פי' המגיד דכמו שמריבוי האור נעשה צל, כך מחמת רוב בהירות התענוג באור המקיף, התענוג והאהבה של הקב"ה לישראל, נעשה הצל, היינו, שהקב"ה מתנהג כביכול לפי מה שהאדם מתנהג. וזה ע"י עבודת ישראל בבחי' 'ארומך', קבעומו"ש באופן דפלא. ע"ש.

[בד"ה את הוי' תשל"א]

מוסיף:

בתוכן תורת הבעש"ט, עה"פ הוי' צלך מביא הרה"ק רלוי"צ מבארדיטשוב דמרגלא בפומי' דבעש"ט, דרך כביכול בישראל, שההמשכות דהוי' תלויים במעשה ישראל.

[בד"ה החודש הזה לכם (ב) תשל"ב]

מוסיף:

הלשון דתורה זו של הבעש"ט, הי' רגיל לומר וכו'.

[ד"ה בלילה ההוא נדדה תש"כ]

מבאר שבליילה ההוא הוא תקפו של נס, אף שאין שינה למעלה, דהרי הנה לא יום ולא ישן, אלא מבאר ע"פ פי' הבעש"ט עה"פ הוי' צלך, דכמו שהצל נעשה כן בהנהגה שלמעלה, דעלמא עילאה כגוונא דעלמא תתאה. . . וכן בענין השינה שע"י שהאדם שלמטה, הנה עי"ז נעשה גם למעלה ענין השינה, וצריך לחפש עצות שיהי' עורה למה תישן גו'. ומבאר ששינה למטה הו"ע הגלות, ומצד האהבה שישנה תמיד מהקב"ה לישראל, הוא דופק וצועק ואומר פתחי לי, וע"י עבודה במס"נ, ממשיכים נדדה שנת המלך, ונמשכת עד למטה בגשמיות בני חיי ומזוני רויחי למטה מעשרה טפחים.

[ד"ה ובחמשה עשר יום גו' תש"ל]

מביא מהזהר שהעשר ספירות שלמעלה מתעוררים ע"י הע"ס התחתונות שבאדם התחתון, "כי בצלם אלקים עשה את האדם" שהכל כפי עבודת האדם למטה, כפי הבעש"ט ה' צלך, שהקב"ה כביכול כמו צל של האדם למטה, וכן פי' המגיד עה"פ "ועשה האדם וחי בהם" שהאדם מכניס חיות בהמצוות, וכן בתורת אדה"ז "דע מה למעלה ממך" שכל הענינים שלמעלה הם ממך, מהאדם למטה. וצלה"ב דהרי האדם הוא למטה – לתתא, והספירות הם למעלה, בריחוק מקום אמיתי שלא בערך זל"ז והאיך יכול לעורר למעלה האלקות שבספירות? ומבאר באריכות, שדוקא מצד למעלה מסדר השתלשלות, שבכח התורה ומצות, שהם גילוי חכמתו ורצונו שלמעלה מהעולמות יש ביכולת האדם לפעול שהאוא"ס ב"ה יהי בקירוב בכל העשר ספירות, ע"ש ליתר ביאור.

[ד"ה באתי לגני ס"י תשל"א מוגה בתנש"א]

ע"י העבודה דאתכפיא, שינוי הרגילות והטבע נמשך הגילוי דהוי' . . י"ל ע"פ מ"ש בתורת הה"מ כמראה אדם, שהקב"ה הוא כמו מראה אדם. כמו שנתעורר בו (בהאדם) כן נתעורר אצלו ית' [וכמ"ש ה' צלך, שה' הוא כמו הצל שלך], ולכן ע"י שהאדם כופה את עצמו לעשות כנגד רצונו וטבעו, המשכת הגילויים דלמעלה, הוא לא כפי הטבע שלהם . . שגם האור שמצד "טבעו" הוא למעלה מגילוי . . נמשך בגילוי בעולם.

[לקו"ש חי"ד הוספות י"ג תשרי עמ' 402]

וואס דאס איז אויך פארבונדן מיט תורת הבעש"ט – וואס ר' לוי יצחק בארדיטשעווער שרייבט אז דער בעש"ט האט עס אָפּט געזאגט און געחזר'ט און גערעדט צום עולם – אופן פסוק הוי' צלך, אז דער אויבערשטער איז ווי א צל (שאַטן) פון א אידן: פונקט ווי אַ צל מאכט די זעלבע באוועגונג וועלכע עס מאכט דער מענטש (פון וועמען עס ווערט דער צל), אזוי אויך דער אויבערשטער איז "הוי' צלך", אז ווי א איד פירט זיך למטה, טוט די זעלבע זאך אויך, כביכול, דער אויבערשטער . . אז כגוונא ווי א איד ווייזט זיין פנים מלמטה, אזוי ווייזט מען אים אויך מלמעלה, און בשעת א איד באווייזט א פנים של חדוה, באווייזט מען אים חדווה מלמעלה.

[לקו"ש חי"ח עמ' 167]

על מ"ש שיהושע וכלב אמרו לבני"י "אך בה' אל תמרודו גו' סר צלם מעליהם", ופי' רש"י "צלו של המקום סר מעליהם", דער פי' פון "צלו של המקום" איז, אז די פעולות האדם טוען אויף אַ ענין למעלה בדוגמת (ובציור) הפעולה, וע"ד פי' הבעש"ט עה"פ ה' צלך . . מעין זה איז אויך צלו של המקום בנוגע אוה"ע: עס איז דאך אינו מקפח שכר כל ברי', איז זייערע פעולות טוען אויף כביכול אַ המשכת צל

– אַ ענין מלמעלה איז נמשך צו זיי. ד.ה. אז בשעת זיי טוען אַ פעולה טובה . . . (ז' מצות ב"נ) – גיט מען זיי שחר, און ווען זיי זיינען עובר עבירה – ווערט נמשך מלמעלה אַ צל, אַ ענין דוגמת פעולתם (היזק) אן עונש. דאס איז שייך לדעת הרמב"ם אז אוה"ע זיינען בגדר "מציאות". . . גם הם הוה גדר השגחה פרטית. משא"כ לדעת הראב"ד אז זיי זיינען בגדר "העדר" – איז ניט שייך צו זאגן אז זייערע אַ פעולה זאל ממשיך זיין אַ ענין דוגמתו מלמעלה . . . ד.ה. ביי אוה"ע, איז די השגחה פון אויבערשטן . . . בבחי' "צל" ומקיף אויף זיי, אבער ביי אידן וה' אתנו, ער מיט זיין השגחה איז זיך מתייחד מיט אונז.

[ש"פ נצו"י תשט"ז סי"ג]

על העבודה באופן דלפנים משורת הדין. ישנם הטוענים: מי אני ומה אני ומה נוגע עבודתי וכו', אמנם ישנו מאמר הבעש"ט וכן של הרב המגיד ואדה"ז, על הוי' צלך, שכפי שהיהודי עושה למטה, כך נעשה כביכול למעלה, כי הוי' צלך בדוגמת האדם, כמו צל, ותורת המגיד דע מה למעלה ממך, שכל הענינים שלמעלה הם ממך, והחילוק בין הפתגמים: דע מה למעלה ממך, הוא בבחי' גילויים, ומצד האורות יש שינוי מצד המקבלים, והיצה"ר יכול לטעון שלפי מעמדו אין לו שייכות. אמנם הוי' צלך, קאי על עצמות, שם העצם, ואני הוי' לא שנית, שנמצא בכל מקום בשוה, ער גיט זיך אוועק לכל אחד, וע"י קב"ע יכולים ליקח עצמותו "עם אליין" וזוכים ש"שפוט תבל בצדק".

[יום שמח"ת תשל"ב סוס"ח]

ישנה רשימה קצרה מהצ"צ שמקשר ענין של י"ד סעודות עם סוכות, "שתי סעודות ביום". ומקשר זה עם הפסוק "ה' צלך על יד ימינך" שענין הצל קשור עם יד, שענין הסוכה – צל, ויש בה יד סעודות. וענין הצל נשאר סביב האדם, ואינו מגיע לתוך פנימיותו, וזהו "ימין מקרבת ושמאל דוחה". וזהו "ה' צלך על יד ימינך" שה' עושה מדה כנגד מדה, שכאשר האדם מכבד ומגין זה פועל שגם ה' יעשה זה, וה' צלך וגו', ולכן בשעה שיש חיוב אכילה, הוא בולט בענין י"ד סעודות. וי"ל בזה עוד כו"כ אבל דערוויילע קען מען פאר הונגערט ווערן...

[ש"פ תרומה תשמ"ג סמ"ג]

גודל העילוי דמצות מזוזה, שעל ידה נפעל ענין השמירה ע"י הקב"ה בעצמו "ה' ישמר צאתך ובואך גו' . . . שהיא שמירה שלמעלה מענין הגילויים, וענינה מוסיף חיות והתלהבות כו' בכל הקשור למבצע מזוזה.

[ש"פ שפטים תשמ"ג ס"ה]

מבצע מזווה: במצות מזווה ישנה סגולה מיוחדת לשמירה כמ"ש ה' ישמר **צאתך ובואך**, כידוע ר"ת שם שד"י – שומר דלתות (או דירת) ישראל. . ועד כדי כך ידוע ומפורסם אפי' אצל אינם יהודים, כפי שרואים במוחש מקרים שאינם יהודים ביקשו לרכוש מזווה כסגולה לשמירה. . כמסופר במדרז"ל ירושלמי ריש פאה שרבינו הקדוש שלח מזווה לארטבון.

[אג"ק ח"ז ב'צג]

...ומ"ש מאין **יבוא עזרי**, הנה ידוע הפירוש ע"פ חסידות, שזהו לא רק שאלה אלא גם המענה שמאין היינו עתיקא קדישא, דלית שמאלא בהאי עתיקה ובמילא ממשך טוב מבלי העלמות והסתרים והוא הנותן עזר בכל מצב בכל זמן ובכל מקום...

[אג"ק חל"ג י"ב תקט"ז]

מענה לאחת שכתבה אודות הספקות שלה וכו' שאין מקום לפחד ולמחשבות מבלבלות כיון שהשם בצדה "ע"י ימינך".

ה' ישמר צאתך ובואך

[ד"ה וכתבתם תשל"ד]

מביא הזהר דמזווה הו"ע הוי' **ישמר צאתך**. שגם לאחרי שישנו כבר הבנין, צ"ל הענין דהוי' ישמר עיר, שזה נמשך ע"י המזווה, והנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל (פסוק ד) שהוא למעלה משם הוי', מ"מ נמשך ע"י שם הוי'.

[ד"ה בשעה שהקדימו תשל"ו]

המזווה מגינה ומצילה ומעלה כל הנמצא בבית, אפי' בשעת צאתך מהבית מפני שמקומה על מזוזת ביתך ובשעריך כמ"ש ה' **ישמר צאתך וגו'**, כמבואר בירושלמי ובמדרשים ובכ"מ. ובסידור אי' ומצות מזווה כוללת כל המצות.

[ד"ה באתי לגני וגו' תשמ"ג]

לימוד בענינים דקליפות עוה"ז ענינים כשהם המטה מטה ע"י לימוד בתורה, בספרי ע"ח וזהר וגמ' וכו', אין שום חשש כלל ח"ו שיפעל על האדם להתדבק לקליפ' ואדרבה זה פועל הבריור שלהם, כי הלימוד בזה פועל שהקב"ה גם לומד זה, כי הקב"ה קורא כנגדו כו'. וכתורת הבעש"ט שהרלו"צ מברדישטוב הי' חוזר עליה אותה שהקב"ה הוא צל האדם, ולכן כמו שהקב"ה יכול להשפיל עצמו גם בהענינים דלמטה מטה, ולא רק שאינו נתפס בזה ח"ו, אלא אדרבה עי"ז נפעל

הבירור שלהם, הנה כח זה נותן הקב"ה להאדם, ועי"ז הלימוד שלו בענינים אלו יפעול הבירור שלהם. וזה כיון שהאדם ברכו בתורה תחלה. במילא הוא קשור להקב"ה, וזה פועל גם היעוד אהפוך אל עמים, ובגילוי במהרה בימינו ממש.

[ד"ה ת"ר נר חנוכה תשד"מ]

ענינה דהמזווה כתוכנה בפשטות, להורות שכל עניני האדם והעולם קשורים עם אלקות, כמ"ש שמע גו' שהקב"ה אחד בעולם. ומזווה ג"כ ענין השמירה, ה' ישמר צאתך ובואך.

[ש"פ ויגש ה' טבת תנש"א ס"י ובשולי הגליון]

בית מלא ספרים, היינו שנוסף לכך שיש בבית ספרי קודש . . נעשה הבית כולו חדור בתוכנם, ועד שמציאותו של הבית כולו היא בית מלא ספרים. וי"ל שפועל גם מחוץ להבית כמו מזווה, שפועלת השמירה גם מחוץ לבית "ה' ישמר צאתך ובואך". ולהעיר מהזהר "בי מקדשא נטירו דילי". . בקב"ה" שקשור עם לימוד התורה, היינו שע"י לימוד התורה (תוכן הענין ד"בית מלא ספרים") נעשית השמירה באופן דה' ישמר צאתך ובואך גו' כמו במזווה.

הלכה:

ה' צלך על יד ימינך

[שו"ע אדה"ז או"ח סי' צז, ס"ב]

הרק בתפלתו כאלו רק בפני המלך, לפיכך אסור לרוק לרצונו . . אסטניס שמאוס עליו להבליעו בכסותו, או שמאוס עליו להשהותו בפיו עד שיבלענו, זורקו לאחוריו . . ואם א"א לו . . זורקו לשמאלו אבל לא לימינו משום שנא' ה' צלך על יד ימינך. ואם א"א לו לרוק, כ"א לפניו מותר כדי שלא יטרד.

[שו"ע אדה"ז או"ח סי' קלא, ס"א]

ונהגו במקומות הרבה להטות על צד שמאל, לפי שמצינו כשאדם מתפלל שכינה מימינו שנ' ה' צלך על יד ימינך. וכו' נמצא כשהוא מוטה על שמאלו פניו כלפי שכינה.



תניא עם הגהות ומראה מקומות

לפנינו פאקסימיליא של דפי תניא דפוס ווילנא תר"מ, עם הגהות ומראי מקומות, המתפרסם כאן לראשונה. ספר התניא עצמו נמסר לספריית אגודת חסידי חב"ד ושם שוכן כבוד.

גוף התניא הוא הנדפס בשנת תר"מ בוילנא, בתיאור כ"ק אדמו"ר ב"כתבי יד ודפוסי תניא" כתב שהוא בדומה לדפוס ווילנא תרל"ב, ומתאר פרטי הדמיון.

וזלה"ק:

"בהקדמת המלקט נשמטו כמה ענינים ומסיימת – אכ"ר. אחר הקדמת המלקט "אמר המחבר . . ." (ע"ד הביטוי עכומ"ז).

הקדמת המלקט, הקדמת ח"ב וההגהות – באותיות רש"י. באגה"ק חסרים: סו"ס א – הקטע וכגון דא. סו"ס יט – הקטע אותיות הנגלות. סו"ס כב – הקטע אהוביי אחיי. סו"ס כד – הקטע והעובר ע"ז. סו"ס כה – הקטע ואם משום טומאת. בקו"א ד"ה להבין פרטי ההלכות.

בתניא שלפנינו נוספו ב' הגהות מכת"י חסידים.

(א) כת"י עבה יותר שהוא תיקונים על הדפוס, וכולל ההשמטות של הפרטים החסרים לדוגמא: בהקדמת התניא כנ"ל; תיקונים, ובפרט כל מקום ששינוי מפני הצנזורה.

(ב) כת"י של חסיד שונה בעט דק, והוא מראה מקומות לפסוקים ומאמרי רז"ל, והוא בכל מקום שלא ציין אדה"ז בפירוש, ויש להעיר שהוא מציין מ"מ גם למקומות שאדה"ז רק מביא לשון של פסוק בלי לכתוב "כמ"ש" וכיו"ב.

ומצו"ב צילום א' מכל א' מהכת"י. ומי שיודע מיהו הרושם של ההגהות, מטוב לזכות את הרבים, בפרסום הדבר.

**צילום התניא מוגש ע"י הגה"ח הרב אברהם מאן שליט"א,
שמסרו לנו ע"מ לפרסמו לטובת הרבים, וזכות הרבים תלוי' בו.**

דאנשי בכל אנש לאמר כי
 זינו דומה שמיעה דברי מוסר לראיה
 וקריאה בספרים שהקורא קורא לפי
 דרכו ודעתו ולפי השגה וחפיסה שכלו
 באשר הוא שם ואם שכלו ודעתו
 מבולבלים ובחשכה יתהלכו בעבודה ה'
 בקושי יכול לראות את האור כי טוב
 הגנו בספרים חף כי מוחק האור
 לעינים ומרפח לנפש ובר מן דין הגה
 ספרי היראה הבטיים ע"פ שכל חושי
 בודאי חינן שוין לכל נפש כי חין כל
 השכלים והדעות שזה וחינן שכל אדם
 זה מחפעל ומחפורר ממה שמהפעל
 שכל חבירו וכמו שאר"ל גבי ברכה
 חכם הרזים על ששים רבוא מישראל
 שאין דעוהיהם דומות זו לזו וכי' וכמ"ש
 הרמב"ן ז"ל במלהמות שם בפירוש
 הספרי גבי יהושע שאמר בו איש אשר
 רוח בו שיסל להלך נגד רוחו של כל
 אחד ואחד וכי' אלא אטילו בספרי
 היראה אשר יסודוהם בהררי קודש
 מדרשי חו"ל אשר רוח ה' דבר גם ומלחו
 על לשונם ואורייתא וקב"ה כולא חד
 וכל ששים רבוא כללות ישראל ופרטיהם
 עד יתון קל שבקלים ופחותי הערך
 שבטמטו ב"י כולו ומתקשרן באורייתא
 ח"ש

אך ביודעי ומכירי קאמינא הם כל
 אחד ואחד מאנש שבמדינתנו
 וסמוכות שלה אשר היה הדבור של
 חיבה מאוי בימינו ונילו לפני כל העלמות
 לבם ומוהם בעבודה ה' החלויים בלב
 אליהם השוף מלחי ולשוני עט סופר
 בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי
 אמרים מלוקטים מפי ספרים ונפי
 סופרים קדושי עליון נשמהם עדין
 המפורסמים אללנו וכולן הן השוכות על
 שלוח רבוח אשר שואלין בעצה כל
 ח"ש

וקדושי ה' רבוי
 חכמים גדולים
 וקדושי ה' רבוי
 חכמים גדולים
 וקדושי ה' רבוי
 חכמים גדולים

הקדמת המלקט

הנה מודעת זאת כי מרגלא בפומי דאינשי בכל אנ"ש לאמר כי (אינו) אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראייה וקריאה בספרים . .

. . ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל שכל חבירו וכמו שארז"ל^א גבי ברכת חכם הרזים על ששים ריבוא מישראל שאין דעותיהם דומות זו לזו וכו' . .

(א) ברכות נ"ח.

. . וכל ששים רבוא כללות ישראל ופרטיהם עד ניצוץ קל שבקלים ופחותי הערך שבעמינו ב"י כולו (מתקשר^א) מתקשראן באורייתא . .

. . אף בהלכות איסור והיתר הנגלות לנו ולבנינו מצאנו ראינו מחלוקת תנאים ואמוראים מן הקצה אל הקצה ממש עירובין י"ג. ואלו ואלו דברי אלהים חיים לשון רבים . .

. . אך ביודעיי ומכיריי קאמינא הם כל אחד ואחד מאנ"ש (שבמדינתנו) שבמדינותינו . .

הקדמה

4

א"ש דמדינותינו יחיד כל אחד לפי עוד חס אה רעהו וגו' כי כולם ידעו
 פרחו לשה עלה בנפשם בעבודה ה' וכו' חוטי וגו' כי מלאה הארץ דעה אה ה'
 (כ) חכנו וחינו לימים אשר לא ילמדו וגו' אמן קי יהי רצון : ק *

[Handwritten text in Hebrew script, likely a preface or introduction, written in a cursive hand. The text is dense and covers most of the page. It begins with a section titled 'הקדמה' (Introduction) and continues with several paragraphs of text. There are some larger, bolded words that appear to be section headers or key terms within the text, such as 'אמר' (said) and 'דבר' (word/matter). The handwriting is somewhat faded and the ink is dark, typical of an old manuscript. The text ends with a decorative flourish at the bottom.]

. . התלויה בלב אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטריסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלינו וקצת מהם נרמזין להכימין באגרות הקדש מרבתינו שבאה"ק תובב"א וקצתה שמעתי מפיהם הקדוש בהיותם פה עמנו וכו' וכולן הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש דמדינתנו תמיד כל אחד לפי ערכו לשית עצות בנפשם בעבודת ה' להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל או"א על שאלתו בפרטות וגם השכחה מצויה על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות למשמרת לאות להיות לכאו"א לזכרון בין עיניו ולא ידחוק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות כי (בהם) בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה' ונכון יהיה לבו בטוח בה' גומר בעדינו. ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו והם יבוננוהו ואליהם בקשתי שלא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר ח"ו וכנודע עונש המר על מונע בר וגודל השכר ממארז"לא' ע"פ ב' מאיר עיני שניהם ה' כי יאיר ה' פניו אליהם אור פני מלך חיים. ומחיה חיים: יזכנו ויחיינו לימים אשר (וה') יזכנו ויחיינו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כולם ידעו אותי וגו' כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו' אמן כן יהי רצון: ב*'

(א)תמורה ט"ז ב)משלי כ"ט י"ג.

ב* והנה אחר שנתפשטו הקונטריסים הנ"ל בקרב כל אנ"ש הנ"ל בהעתקות רבות מידי סופרים שונים ומשונים הנה ע"י ריבוי ההעתקות שונות רבו כמו רבו הט"ס במאוד מאוד ולזאת נדבה רוחם של אנשים אפרתים הנקובים הנ"ל מע"ל לטרוח בגופם ומאודם להביא את קונטריסים הנ"ל לבית הדפוס מנוקים מכל סיג וט"ם ומוגהים היטב ואמינא לפעלא טבא יישר חילא ולהיות כי מקרא מלא דבר הכתוב ג' ארור מסיג גבול רעהו וארור בו קללה בו נידוי ח"ו וכו' ע"כ כיהודה ועוד לקרא קאתינא למישדי גודא רבא על כל המדפיסים שלא להדפיס קונטריסים הנ"ל לא על ידי עצמן ולא על ידי גירא דילהון בלתי רשות הנקובים הנ"ל משך חמש שנים מיום כלות הדפוס ולשומעים יונעם ותבא ברכת טוב כה דברי המלקט לקוטי אמרים הנ"ל

(ג)דברים כ"ז י"ז.

לקוטי אמרים

ספר של בינונים

פרק א

תניא

(נכס"ף למה) משביעים אותו הרי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע וצריך להבין דהא תנן (אבות פ"ב) ואל תהי רשע בפני עצמך וגם אם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו ויהיה עצב ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה ובטוב לכב ואם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות ח"ו. אך הענין כי הנה מציינו בנמרא ה' חלוקות צדיק וטוב לו רשע וטוב לו רשע ורע לו ובינוני ופירשו בנמרא צדיק וטוב לו צדיק נמור צדיק ורע לו רשע שאינו נמור וברע"מ פ' משפטים ט' צדיק ורע לו שהרע שבו כפוף לטוב וכו' ובנמרא פ"פ ט' דברכות צדיקים יצ"ט שופטין כו' רשעים יצה"ר שופטין בינונים זה וזה שופטין וכו' אמר רבה כגון אגא בינוני א"ל אביי לא שביק מר חיי לבל בריה וכו' ולהבין כל זה באר היטב וגם להבין מה שאמר אוב (נ"ג פ"א) רשע בראת צדיקים בראת רשעים מו' והא צדיק ורשע לא קאמר. וגם להבין מהות מדרגת הבינוני שבודאי אינו מחצה זכיות ומחצה עונות שא"כ איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני ונודע דלא פסיק פוטיה מניסא עד שאפילו מלאך המות לא היה יכול לשלוט בו ואיך היה יכול למעות במחצה עונות ח"ו. ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע נמור (ואם אח"כ עשה השובה נקרא צדיק נמור) ואפילו העובר על איסור קל של ד"ס מיקרי רשע כדאיתא בפ"ב דיבמות' ובפ"ק דנדה' ואפילו מי שיש בידו למחות ולא סיחה נקרא רשע (נפ"ו למטעות) וכ"ש וק"ו במבטל אינו מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת חברת וגו' ופשיטא דמיקרי רשע מפי מעובר איסור דרבגן וא"כ (ומ"ס נוטר ח"ג ד' ל"א ע"כ הבינוני אין בו אפילו עון ביטול תורה ומש"ה טעה כל שמועטין עונותיו וכו' רבה בעצמו לומר שהוא בינוני והא דאמרינן בעלמא הוה סגלת רב כמנונא דמחצה על מחצה מיקרי בינוני ורוב זכיות מיקרי צדיק הוא שם המשאל לענין שבר ועונש לפי שנתן אתר רובו ומיקרי צדיק ברינו מאד שזו"ב בדק אבל לענין אמתת שם התואר והמעלה של מעלות ומדרגת חלוקות צדיקים ובינונים ארז"ל צדיקים יצ"ט שופטין שנאמר' ולבי חלל בקרבי שאין לו יצר הרע כי הרעו בתענית אבל כל מי שלא הניע למדרגת זו אף שזכיותיו מרובים על עונותיו אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל ולכן ארז"ל במדרש ראה הקב"ה בצדיקים שהם כעשנים עשר ושתלן בכל דור דור וכו' וכמ"ש וצדיק יסוד עולם אך ביאר הענין על פי מ"ש ררז"ו ז"ל בשער הקדושה (ובצ"ח ענ"ב פ"ג) דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב' ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות נפש אחת מצד הקליפה ונשמה אחת והיא המתלכשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב כי נפש הבשר בדם היא ומכנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה החיות כעם ונאוו מיסוד האש שננבה למעלה. והאות התענונים מיסוד הכים כי הכים מצמידים

והוא
אך הענין כי
והא צדיק ורשע לא
ע"כ הבינוני אין בו
רבה בעצמו לומר
הוא שם המשאל
רובו ומיקרי צדיק
צדיקים ובינונים
ולבי חלל בקרבי
מדרגת זו אף שזכיותיו
ארז"ל במדרש ראה
וכו' וכמ"ש וצדיק יסוד
הקדושה (ובצ"ח ענ"ב
נשמות דכתיב' ונשמות
וכמ"ש ררז"ו ז"ל בשער
בדם היא ומכנה באות
וכדכתיב כי נפש הבשר
בדם היא ומכנה באות
כל המדות רעות מארבע
יסודות רעים שבה החיות
כעם ונאוו מיסוד האש
שננבה למעלה. והאות
התענונים מיסוד הכים
כי הכים מצמידים

פרק א.

תניא (בספ"ג א' דנדה) . . וצריך להבין דהא תנן (אבות ב' פ"ב) ואל תהי רשע בפני עצמך . . ופירשו בגמרא^א צדיק וטוב לו . . ובגמרא ס"פ ט' דברכות^ד צדיקים יצ"ט שופטן כו' . . וגם להבין מה שאמר איוב (ב"ב ה' פ"א) רבש"ע בראת צדיקים בראת רשעים כו' . . ואפילו העובר העובר על איסור קל של ד"ס מיקרי רשע כדאיתא בפ"ב דיבמות^ה ובפ"ק דנדה^ו ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נקרא רשע (בפ"ז דשבועות) וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו ה"רז"ל^ט כי דבר ה' בזה וגו' . . ארז"ל^י צדיקים יצ"ט שופטן שנאמר^א ולבי חלל בקרבי . . ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור וכו' וכמ"ש^י צדיק יסוד עולם . . דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב^א ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב^י כי נפש הבשר בדם היא...

- (א) ל. ע"ב
 (ב) משנה י"ג.
 (ג) ברכות ז' ע"א.
 (ד) ס"א ע"ב.
 (ה) ט"ז ע"א.
 (ה) דף כ"ה ע"ב [הערת המערכת, כ ע"א]
 (ו) דף י"ב
 (ז) לט, ע"ב
 (ח) סנהדרין צ"ט
 (ט) במדבר טו
 (י"ד) ברכות ס"א ע"ב
 (יא) תהלים ק"ט כ"ב
 (יב) משלי י' כ"ה
 (יג) ישעיה' נ"ז
 (יד) ויקרא י"ז י"א

פרסום ראשון

לפנינו צילום של מכתב כללי באנגלית מאת כ"ק אדמו"ר, שנשלח בי"א ניסן לקראת חג הפסח תשמ"ז, עם הגהות בכת"ק שמתפרסם כאן לראשונה.

המכתב הוא המשך ממכתב הנשלח "קמי שבתא פ' ויקהל פקודי ופ' החודש, כ"ה אדר" דשנת תשמ"ז, שבו מדובר על תוכן הענין של חפזון, הקשור בחג הפסח וביציאת מצרים, שהוא אחד מן הנקודות המיוחדות שבהן שונה חג הפסח מכל שאר החגים. כפי שהדבר מתבטא בשמו של החג – "פסח" – (במשמעות של "דילוג"), ובמיוחד כפי שמושג זה בא ומתבטא ב"חפזון דקדושה" בחיי היום-יומיים היהודיים ע"פ התורה והמצוות.

במכתב זה מוסיף כ"ק אדמו"ר, איך שענין הנ"ל ד"חפזון" בא לידי ביטוי בחיי ישראל בהכנות לחג הפסח. יהודים במיוחד עקרות בית, ילדים וילדות, מתמסרים להכנות לחג הפסח ועושים זאת בזריזות ובחיפזון. ויש להכיר היטב את המדות של "ביישנים רחמנים גומלי חסדים" – המשתקפים בכל מקום ובכל זמן, המהווים סימנים לצד הטוב את תקופתינו מאפיינות תופעות והתפתחויות בלתי רגילות בתחומים שונים, הן בצד הטוב והן בצד השלילה, הבאים כולם באופן של חיפזון. ובימים אלה יש לברר מהו "חמץ" ומהו "מצה", לפעול בזריזות כדי לזרו את הגאולה.

צילום המכתב בפרסום ראשון מוגש ע"י מערכת RebbeDrive, שמסרו לנו ע"מ לפרסמו לטובת הרבים, וזכות הרבים תלוי בהם.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

Free Translation

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

By the Grace of G-d,
Erev Shabbos ^{Kodesh} HaGodol, ^{Shabbos} Tzav
11 Nissan, Nassi: Asher⁴
5747. Brooklyn, N.Y.

To the Sons and Daughters of
Our People Israel, Everywhere
G-d bless you all!

Greeting and Blessing:

Pursuant to the letter of Erev Shabbos-kodesh Mevorchim Chodesh Nissan, in which the discussion centered on the concept of חֲפִזּוֹן ("haste") that is connected with Yetzias Mitzrayim and is one of the special features that distinguish the Pesach festival from all other festivals, as this is also emphasized in the name of the festival - Pesach (in the meaning of "passing over"); and particularly as to how this concept is actualized and expressed in terms of חֲפִזּוֹן יְקִדְוֶה ("haste in the realm of holiness") in everyday Jewish living according to Torah and Mitzvos -

It is well to consider several additional points in connection with the above.

* * *

It has often been discussed that the Torah pervades the world in all its aspects. This is what our Sages taught when they said: "The Creator looked into the Torah and created the world."⁵ In other words, the Torah is, so to say, the Divine "blueprint"⁶ according to which the entire world was created and exists. Most explicitly and clearly this is manifested in

.. Erev Shabbos **Kodesh Shabbos HaGodol**, ~~א~~ Tzav ..

the Jewish ~~world~~^{life}, down to the individual Jew,⁷ in every detail.

In light of the above it is more readily understandable why all matters and aspects of Jewish daily life are connected with Torah and Mitzvos; and certainly more so during the holy days of Shabbos and Yom Tov, including the preparations they entail; and particularly so in all matters relating to Pesach - the first (and foremost) of all our Festivals.

The said connection expresses itself in all activities of the mind and heart,⁸ and most importantly - in actual deed,⁸ namely, the performance of Mitzvos and customary practices, since Jewish customs also have the force of Torah,⁹ whether they are customs followed by all Jews (Klal Yisroel), or customs that are followed by many Jews, or by a "holy Jewish congregation," and so forth.

In regard to Pesach - the emphasis is on "haste" and alacrity. Thus we see, for example, how Jews, particularly Yiddishe ~~Balebotes~~^{housewives}, also children big and small, involve themselves enthusiastically in the preparations for Pesach many days in advance. Even in exceptional cases of Jews who relocate¹⁰ for Pesach to a "Pesachdige abode,"¹¹ they, too, nevertheless find an ample array of preparations for Pesach and carry them out eagerly and enthusiastically.

* * *

A similar connection exists in relation to the two topics on which special attention has been focused recently, both orally and in writing.¹²

the Jewish ~~world~~, **life** . .

. . the mind and heart **and body** . .

. . particularly Yiddishe ~~Balebotes~~ **housewives** . .

. . to a **ready** "Pesachdige abode" . .

-3-

The three "quality indicators" discussed, namely, humility, compassion, and benevolence,¹³ are not limited to, or by, a particular place or time. In a truly humble person, humility is reflected in his conduct wherever he or she is and at all times. The same is true of the pertinent qualities of compassionate and benevolent individuals.

As for the second topic, namely, that of the month of Nissan, it ~~was~~ ^{has been} emphasized that ~~the~~ ^{this} "Month of Geula" is related to, and connected with, the Geula Shlema, the complete, final, and eternal Geula of ^{אחרית הימים},¹⁶ the "Latter Days," of which Torah declares: At the time of the End (Ketz), many shall clear themselves and cleanse themselves and purify themselves.¹⁸

This ^{process} ~~state~~ ^{is} clearly discernable in our ~~day~~ ^{day} and age - an era which ~~the~~ ^{shows} signs (indicated in Torah) of the "Latter Days," with its extraordinary phenomena and developments in various areas and directions: in the direction of the positive - displaying uncommon "strength and speed"; as well as in the direction of undesirable things that have ~~yet~~ ^{yet} to be refined and purified to their completeness and perfection. It is an ongoing process that has been accelerated by leaps and bounds, in a manner of ^{התזוין}, with suddenness and wonderment.

Now comes the Month of Geula, and from the beginning of Nissan to Erev-Pesach we are reminded daily that we are approaching the end of the "Mitzrayim" ^{of the} Golus, in the last days of clarification, to determine what is "Chametz" and what is "Matza," and it is necessary to make haste to search and clear out the Chametz "by

clean

- .. in a truly humble person . .
- .. it ~~was~~ **has been** emphasized that ~~this~~ **the** "Month of Geula" . .
- This ~~state~~ **process** . .
- .. in our ~~day~~ **day** and age - an era which ~~the~~ **shows** signs . .
- .. that have ~~yet~~ **yet** to be refined . .
- .. the end of the "Mitzrayim" - **of the** Golus . .
- .. and ~~clear~~ **clean** out . .

the light of a candle," i.e. by the light of the soul which is "G-d's Candle":²⁰ to search out even hidden "Chametz" and to throw out and nullify anything that is the opposite of goodness and holiness.²¹

There is need for an increasing effort to strengthen within and around one's self, and in the world at large, the urgency of kedushah and soulsearching illumination. This will hasten still more the complete Geula through Moshiach Tzidkeinu - as we pray with David, the Sweetener of the Melodies of Our People Israel:²²

A prayer by David.. I am but a poor and wanting man - though he is David the King he is humble and deeply feels his spiritual inadequacies. And what does he pray for to HaShem: Guard Your servant²³ (in the realm of "turn away from evil")²⁴ and Help Your servant (in the realm of "do good"); all this in such complete measure that he can say: Bring joy to the soul of Your servant²⁵ - through serving HaShem with joy and gladness of heart;²⁶

And being concerned also in behalf of all humanity,²⁷ ~~he~~ ^{David goes on to} confidently predict: All the nations²⁸ that You have created will come and worship before You, O G-d -²⁹

Because by our actions and service we will hasten the fulfilment of HaShem's commandment through Moshe (quoted by Rabbeinu Moshe Ben Maimon, the Rambam)³⁰ that makes it obligatory for Jews to promote the Seven Noahite Laws (with all their moral ramifications)³¹ among all the nations of the world.³²

* * *

.. he David goes on to predict confidently. .

.. (with all their ~~moral~~ ramifications) . .

-5-

May HaShem help and grant Hatzlocho that all preparations ~~fr~~ Pesach, including those that have been touched upon in this letter and the foregoing one, should be carried out in a way that will effectively and manifestly permeate all the days of the year in all matters, "in all your ways" and "all your actions," and with a sense of urgency and eagerness. And the urgency and eagerness in the realm of holiness here on earth will bring forth a corresponding urgent and speedy end of the Golus, followed immediately by the Geula, without delay as much as an eye wink, as in the days of your going out of Mitzrayim (in a manner of) manifest wonders,

With the true and complete Geula through Moshiach Tzidkeinu in our very own days, *immediately.*

With blessing for Hatzlocho in all above,
and for a Kosher and Joyous Pesach,

/Signed:Menachem Schneerson/

.. for ..

.. ~~and~~ "in all your actions," and "in all your ways" ..

.. as much as **even** an eye wink ..

.. in our very own days, **immediately.**

לזכות

ראש ישיבתינו הרה"ג הרה"ח

הר"ר עקיבא גרשון וגנר שליט"א

יברכו השי"ת בכל מכל כל

וימשיך להעמיד תלמידים הרבה

עוסקים בתורה וביר"ש ע"פ דרכי החסידות

ויזכה לראות פרי טוב בעמלו

מתוך בריאות הנכונה

בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו

ומתוך מנוחת הנפש והגוף בטוב הנראה והנגלה

עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו ממש

לע"נ

הרה"ת וו"ח אי"א

ר' רפאל מנחם נחום ב"ר יצחק

אייזיק ז"ל וגנר

נלב"ע ד' ניסן ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד הקיצו

ורננו שוכני עפר והוא בתוכם תיכף

ומיד ממש

לע"נ

ר' דוד משה ע"ה

ב"ר אפרים ז"ל

ענתבי

נלב"ע כ"ד אד"ר השתא

ת.נ.צ.ב.ה.

✻

נדבת משפחתו שיחיו

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' יונה בן הרה"ח
ר' מאיר ע"ה

אבצן

עסק בהפצת מעיינות החסידות חוצה

SICHOS IN ENGLISH מייסד

נלב"ע ג' שבט תשע"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



שירוח נחת רוח רב מבניו ובני בניו
בלימודם ובעבודתם בקודש
נדבת בניו שיחיו

לזכות התמימים שיחיו
והצלחת הישיבה בגו"ר
ולזכות ראש הישיבה הגה"ח
ר' עקיבא גרשון וגנר שליט"א



נדבת הרה"ת ר' חנוך שי' נעלקען
הכרת הטוב על הזכות להתפלל
לפני העמוד בתפלת המנחה

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' חיים ב"ר יהושע
שניאור זלמן ע"ה סערעבריאנסקי

נלב"ע ו' ניסן תשע"ה

✽

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף בנציון ב"ר שמואל
יצחק ע"ה

נלב"ע ט"ו אייר תש"פ

וזוגתו מרת נחמה רחל בת ר' חיים יהושע
ע"ה

רייצעס

נלב"ע כ"ד ניסן תשמ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

✽

נדבת משפחתם שיחיו

לע"נ
הרה"ח הרה"ת ר' זלמן יודא
ב"ר שלום ישעי' ע"ה
דייטש

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו כ"ק אדמו"ר

נדפס ע"י ולזכות

ר' יוסף בן רעכיל וזוגתו מרת גיסא חוה בת לאה

בנם שמואל וזוגתו מרים מירל חנה בת תקוה

בנם שלום זכרי', בתם רויזא רחל, בנם אברהם חיים ישראל ובתם מאירה

בתם צבי' חי' מושקא ובעלה פסח בלל בן שרה נעמי

בתם רעלקא, בניהם אהרן, מנחם מענדל, אברהם וארי' ליב

בנם מרדכי צבי וזוגתו שטערנא ברכה בת יוכבד

בנם אברהם חיים ישראל, בנותיהם חנה ורחל ובנם מנחם מענדל

בתם רבקה

בניהם מנחם מענדל ואהרן דוד

בתם בת שבע ובעלה ישראל יעקב בן שיינדל מלכה,

בניהם שלום ולוי יצחק ובתם מנוחה רחל

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות

ולנחת רוח יהודי וחסידותי מתוך שמחה שמחה וטוב לבב

לזכות

הת' שלום מרדכי שי' ראזענבלום
שימשיך לגרום נחת רוח רב להוריו
וזקניו שיחיו מתוך התמדתו ושקידתו
בתורה ויראת שמים



לזכות

הת' מאיר שלמה שי' זלצמן
לרגל בואו בקשרי שידוכין עם ב"ג תחי'
יזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי
עד על יסודי התורה והמצוה
לנח"ר כ"ק אדמו"ר

לזכות כל חברי המערכת
וכל התמימים שעזרו בהכנת הקובץ
לדפוס שיחיו
יברכם השי"ת שיצליחו בעבודתם
בלימוד התורה בשקידה והתמדה
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויזכו לקבל פני משיח צדקנו

לזכות

הת' חיים ארי' שי' יעקבסאן
והת' יוסף חיים שי' פאגעלמאן

ששמו לילות כימים באופן ד"לא ינום ולא יישן" בעבודתם
על החומר בשביל הדפסת הספר

יה"ר שימשיכו ויוסיפו להיות חסידים יראי שמים ולמדנים
ויצליחו בעבודתם הן בין אדם למקום והן בין אדם לחבירו
ויוסיפו אומץ בשקידה ובהתמדה בלימוד התורה וקיום
המצוות בהידור

וילכו מחיל אל חיל בכל עניני קדושה ובאופן ד"מוסיף והולך
ואור"

ויזכו ליתן נחת רוח רב אמיתי לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ויזכו
- בתוך כלל ישראל - לקבל פני משיח צדקינו תיכף ומיד
ממש

לזכות

הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

במלאות

מאה ועשרים שנה

להולדתו

