

ב"ה

קובץ

תורת התמימים

גליון ב'



יוצא לאור

לכבוד יום הבהיר - י"א ניסן ה'תשפ"ו

על ידי ישיבת תו"ת - נייאק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושש לבריאה

מאה ועשרים וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

יו"ל ע"י "מערכת הערות":

הת' יוסף יצחק שי' אייזנמאן

הת' שמואל שי' הערצאג

הת' מנחם מענדל שי' ראזנבערג

יהי רצון שיתברכו בכל המצטרך להם
בגשמיות ורוחניות בטוב הנראה והנגלה

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

KovtzimDrive.com

פתח דבר

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה – יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן – חודש הגאולה – נשיא לבני אשר, אשר "הוא יתן מעדני מלך" –

יום הולדת הקב"ד של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

ולאור הוראת כ"ק אדמו"ר אשר תלמידי התמימים ש"תורתם אומנתם"* ,
 ילמדו ויהגו בתורה (ובכל חלקי התורה) בשקידה והתמדה באופן ד"לאפשא לה"* , ויעלו חידושיהם* , וכפס"ד אדה"ז (הל' ת"ת פ"ב ה"ב) "לחדש חידושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו", וכידוע שכל אחד יש לו חלקו (לחדש) בתורה – ותן חלקנו בתורתך", ועד לפירסומם בדפוס –

הננו מוצאים לאור את קובץ "הערות וביאורים – תורת התמימים" (חוברת ב'), שכולל פלפולים וביאורים בכל מקצעות התורה, שעלו לנו לברר וללבן בריתחא דאורייתא.

פותחים בדבר מלכות* , הננו מדפיסים כאן חלק משיחת כ"ק אדמו"ר בהתוועדות כ"ף מר"חשון ה'תשמ"ה, בו ביאר כ"ק אדמו"ר פרק קכ"ה בתהלים – הקאפיטל השייך לשנה זו* (תשפ"ו) – אשר בו מלאו קכ"ה שנה ליום הולדתו. נכון לציינ דכמה מהערות הנדפס בקובץ זה הוא מתלמידי התמימים משנה שעברה – ה'תשפ"ה.

ועי"ז, בודאי נמהר ונזרו את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא – וכבר בא", ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים" בגאולה האמיתית והשלימה, און מזועט זיך זעהן מיט'ן

תורתם אומנתם: שבת יא, ב.

לאפשא לה: זח"א יב, ב.

ויעלו חידושיהם: ראה שיחת ש"פ במדבר, שבועות תנש"א. ובארוכה בספר 'דעם רבי'נס קינדער' ע' עה ואילך, וש"נ.

פותחים בדבר מלכות: י"ב תמוז ה'תש"ח (סה"ש תש"ח ע' 241).

הקאפיטל השייך לשנה זו: ראה אג"ק – אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' לא.

רביץ דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו" – תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח*.

המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן. ה'תשפ"ו
מאה ועשרים וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

וחג הפסח כשר ושמח: ראה שיחת י"א ניסן תש"מ (על מה שאומרים "א כשר'ן אין פריילכן פסח").
שע"י ש(היו"ט פסח) הוא "א כשר'ן" עי"ז נעשה "א פריילכן".

תוכן ענינים

9..... **דבר מלכות**

משיחת כ"ף מר' חשון ה'תשמ"ה

שער גאולה ומשיח

22..... **ירידת ביהמ"ק מן השמים**

הת' יוסף יצחק שי' קלאפמאן

שער תורת רבינו

40..... **מעשה ידיו של הקב"ה**

הרב יחזקאל שי' שייקביץ

42..... **בשיחת בר מצרא**

הרב מנחם מענדל שי' וילהלם

45..... **"כמלאך ה' צבאות"**

הת' השליח יוסף יצחק שי' העכט

47..... **מה שמוז'?!**

הנ"ל

50..... **ארונו של יוסף במצרים**

הנ"ל

52..... **בגדר בריתו של אברהם אבינו**

הת' השליח לוי יצחק שי' אודבא

53..... **ד"ח שיר המעלות ה'תשל"ד**

הת' משולם שי' פייזקוב

55..... **ההכרח שידיעת ה' אינו תוצאה ממעשה הדבר**

חבורת הדרן על הרמב"ם

58..... **"ואם" יעלה על הדעת**

הת' שניאור זלמן שי' יפה

59..... **הערת כ"ק אדמו"ר באגה"ק סי"א**

הת' שמואל שי' הלוי לעוויטין

65..... **הערת כ"ק אדמו"ר לסש"ב**

הת' מנחם מענדל שי' וועב

66..... **הערת כ"ק אדמו"ר בפ"ח תניא**

הת' צמח יהודה שי' לי

- 68.....מאמר ד"ה מרגלא תש"מ
הת' מנחם מענדל שי' הערסאן
- 70.....טעם הנס דהפיכת מטה אהרן לתנין
הת' מנחם מענדל שי' שכטר
- 73.....חשיבותה של אסתר בעיני אחשורוש
הת' פסח בצלאל משה שי' מייערס

שער הנגלה

- 76.....מיטב שדהו לר' ישמעאל
הת' משה חיים שי' אייזנער
- 79.....הב לי בינונית טפי פורתא
הת' יעקב שי' ניומאן
- 81.....קבלת העדים
הת' יוסף מענדל שי' סילבערבערג
- 83.....להרבות מים
הת' יצחק שי' דריזין
- 85.....דרש דרש חזיון של תיבות
הרה"ח ר' מאיר שי' הלוי העלער
- 87.....אשה הדרא לניחותא
הת' אליעזר ליפמאן שי' דובראווסקי
- 90.....ישוב דברי רבינו קרשקש
הנ"ל
- 94.....כמה הערות עמ"ס סוטה
הת' יעקב יוסף שי' היידינגספלד

שער החסידות

- 104....."תכלית המכוון" דדירה בתחתונים
הרה"ח בנימין שי' וילהלם
- 107.....השגת הנשמות הגבוהות בהמשך עת"ר
הת' דוד צבי שי' מנקס
- 108.....השגת הנשמות הגבוהות בהמשך עת"ר (גליון)
הת' צמח יהודה שי' לי
- 111.....השגת הנשמות הגבוהות בהמשך עת"ר (גליון)
הת' דוד צבי שי' מנקס

- 115.....מקור המאמר דתחילה עלה במחשבה וכו'.....
הנ"ל
- 117.....ההו"א דהעולם הוי דמיון.....
הת' שמואל שי' מטוסוב
- 125.....מיצות התלויות בדיבור.....
הת' שניאור זלמן שי' יפה
- 126.....התענוג היותר גבוה.....
הת' אליעזר ליפמאן שי' דובראווסקי
- 127.....סיכום וביאור על "רשימו".....
הת' דוד צבי שי' מנקס
- סיכום וביאור ע"פ חסידות מאמרו של הלל "דעלך סני לחברך לא תעביד"
130.....
הת' מנחם מענדל שי' וועב
- 135.....מעלת הזהב על הכסף.....
הנ"ל
- 137.....איך כל עניני עוה"ז נכללים בבני חיי ומזוני.....
הת' משה שי' הלוי ספירשטיין
- 139.....הפירוש בסלח לנו אבינו 'כי' הטאנו.....
חבורת לקוטי תורה
- 142.....שני סוגי הקירה וחוקרים.....
הת' צמח יהודה שי' לי
- 146.....בענין הוד קודם לנצח.....
הנ"ל
- 149.....ההיקף ושומר ההיקף.....
הנ"ל

שער הלכה ורמב"ם

- 152.....ברכת שהכל להוציא הפת.....
הרה"ח בנימין שי' וילהלם
- 155.....חלות ברכה בדבר שאינו לפניו.....
הת' זאב שי' בראוד
- 160.....ברכה אחרונה דיין.....
הת' שלמה זלמן שי' הבלין

- 164.....**טעם ברכת העץ על אגוזים**
הת' מנחם מענדל שי' גרינוואלד
- 165.....**גדר עם הארץ**
הת' חיים יצחק שי' רוזנפלד
- 167.....**שיטת הרמב"ם בהיכר קורה במבוי**
הת' מנחם מענדל שי' גרינוואלד
- 171.....**סתירה ברמב"ם הל' דעות והל' ת"ת**
הת' מנחם מענדל שי' ראזענבערג

שונות

- 174.....**וא"ז המהפכת**
הרה"ח ר' מאיר שי' הלוי העלער
- 175.....**ונהי בעינינו כחגבים**
א' מאנ"ש
- 177.....**"אוהביו" ו"חכמיו" דהמן**
הת' אליעזר ליפמאן שי' דובראווסקי
- 178.....**ער ואונן**
הנ"ל
- 181.....**רשי" ד"ה וישובו העירה**
הת' זאב שי' בראוד
- 183.....**האם הי' לכ"ק אדמו"ר הצ"ע שמונה בנים**
א' התמימים
- 185.....**צ"ע באגות קודש אדמו"ר האמצעי**
הת' דוד צבי שי' מנקס
- 186.....**מדת הבטחון מהו**
א' התמימים

דבר

מלכות

שיר המעלות הבוטחים בה' וגו'

משיחת כ"ף מר-חשון ה'תשמ"ה

(א) מ'האט דאך דערמאנט פריער אז פון די ענינים וואס נתחדשו בשנה זו, אין דעם יום הולדת פון דעם בעל יום ההולדת, לגבי שנה שעברה – אז דער מזמור תהלים המתאים, איז אנשטאט פון קכ"ד, איז געווארן קכ"ה.

און ווי גערעדט פאראיארן בנוגע צו קכ"ד, ווי שוין אפגעדרוקט¹, דערנאך אין קכ"ה רעדט זיך גאר וועגן אנדערע ענינים, וואס דארפן האבן א ביאור פשוט אין דרך הפשט.

ס'הויבט זיך אן מיט "שיר המעלות הבוטחים בהוי' כהר ציון לא ימוט". און דערנאך זאגט ער "ירושלים הרים סביב לה" איז אזוי דער אויבערשטער אז את עמו אויך אין אן אופן פון "עד עולם".

וואס אט דא איז אינגאנצן ניט פארשטאנדיק:

דער פירוש הפשוט אין דערויף איז², אז פונקט אזוי ווי "הר ציון" איז "לא ימוט" – אזוי איז "הבוטחים בהוי'" דארף זיין זייער בטחון אין אן אופן פון "לא ימוט".

וואס אט דא איז ניט פארשטאנדיק: איז דאך וואס איז דא פארבונדן דוקא מיט "הר ציון", ס'איז והארץ לעולם עומדת³, ס'איז דא כמה וכמה, סיי הרים סיי גבעות און סיי ארץ המישור, וואס ס'שטייט בל תמוט, ס'רירט זיך ניט פון ארט, כללות ענין הדומם איז בל ימוט, על אחת כמה וכמה א דומם וואס דאס איז אין אן אופן בשינוי פון דעם מישור איז דאך ווי מ'זעט בפשטות, כדי פון דעם שינוי משנה-זיין דארף מען האבן א השתדלות מיוחדת, על אחת כמה וכמה אויב דאס איז נאך א הר וואס איז העכער פון א גבעה, און דא איז ער מדייק "כהר ציון לא ימוט".

נאך א גרעסערע קשיא – וואס איז אינגאנצן ניט פארשטאנדיק:

אז מ'וויל זאגן, אז דער אויבערשטער איז מגין אויף אידן, איז מיט וואס דארף מען דאס אנהויבן: אזוי ווי "ירושלים הרים סביב לה" איז אזוי הוי' יסוב אויף עמו ישראל אויך אין אן אופן פון "עד עולם". וואס דארף מען דא האבן די דוגמא אזוי ווי ירושלים הרים סביב לה", איז אט אזוי וועט דער אויבערשטער מגין-זיין אויף אידן,

און וואס איז דאס מוסיף ווען מ'וואלט געזאגט בסתם, אז דער אויבערשטער איז מגין אויף אידן "עד עולם", תמיד;

(1) שיחת כ"ף מר-חשון ה'תשמ"ה (התוועדויות תשמ"ח מ"א ע' 480 ואילך).

(2) פרש"י ומצו"ד. ועוד.

(3) קהלת א, ד.

און וואו איז דא די שייכות און דער קשר מיטן ענין האמור,

(ב) איז דאך מבואר אין כמה דרושים פון דעם בעל יום ההולדת⁴, מיוסד אויך אין לקוטי תורה⁵ וכיוצא בזה⁶, וואו סרעדט זיך וועגן דעם ענין פון "ציון", אז "ציון" איז דאס מלשון סימן, וואס דאס איז א סימן פארבונדן מיט פנימיות,

און ווי גערעדט אמאל בארוכה⁷ דער ענין אין הלכה, אז ס'איז ניט א סימן מערניט ווי א סימן וואס איז מברר, נאר ס'איז א סימן וואס ער איז עושה – ער טוט-אויף די זאך,

וואס דאס איז דער ענין אין עבודת האדם, אין נפש האדם, איז דער חלק הנשמה שבו וואס ווערט אנגערופן בשם "ציון", וואס על שם זה ווערט אנגערופן דער איד אינגאנצן על שם "ציון", ולאמר לציון עמי אתה⁸, און ביז וואנענט אז די אלע אידן צוזאמען, עם ישראל ווערן אנגערופן בשם "ציון", איז דאס דער פנימיות הנפש, דער פנימיות פון ירושלים. וואס "ירושלים" לגבי "ציון" ווי דאס איז בפשטות, איז דאך "ציון" די פנימיות פון ירושלים.

און אט דאס זאגט מען: "הבוטחים כהוי' כהר ציון לא ימוט", אז דאס איז פארבונדן ווען איז דאס אן אמת'ער בטחון בהוי', ווען דאס איז בדוגמא ווי "הר ציון". וואס "הר ציון" אין דעם מענטשן גופא, אין דעם אידן גופא, איז דאס זיין פנימיות הנשמה, אבער ווי זיין פנימיות הנשמה שטייט אין אן אופן פון א "הר" בגלוי, וואס דאס איז דאך דער ענין פון "הר" – ער איז נאכמער בגלוי ווי "מישור", על אחת כמה וכמה ווי א זאך וואס איז באהאלטן בבקעה.

און דאס זאגט מען, אז דער "שיר המעלות", וואס דאס באווייזט דאך אויף אן עלי, און אין אן אופן פון "שיר", וואס שיר איז דאך אויך, "בעלי השיר" איז "יוצאין בשיר ונכנסים בשיר"⁹, וכמבואר¹⁰ ענינו פון "שיר" – איז דאס "שיר המעלות הבוטחים בהוי'" אין אן אופן פון "הר ציון", וואס דעמאלט איז דאס "לא ימוט": וויבאלד אז ביי אים איז דאס פארבונדן אזוי איז זיין פנימיות הנפש, וואס דארט איז ניט שייך, ווי ער זאגט אין לקוטי תורה, דער ענין פון שבי¹¹, על אחת כמה וכמה אז דאס שטייט אין אן אופן פון "הר", אין אן אופן פון גילוי –

אט דעמאלט איז דאס א זיכערע זאך אז דאס ווערט אן ענין פון "לא ימוט" – דאס איז א דבר תמידי ביי אים, און דאס פועל'ט ביי אים און דאס איז מושל ושולט, בדוגמא פון א הר וואס ער איז למעלה וגבוה ומושל ושולט על השטח שסביבו.

(4) המשך תער"ב ח"א ע' ע' ואילך. שם ע' תקסד ואילך.

(5) דברים א, סע"ב ואילך.

(6) אוה"ת דברים ס"ע לג ואילך. שם ע' לו. וראה גם ציון במשפט תפדה תשל"ה (סה"מ מלוקט ח"א ע' קנא).

(7) לקו"ש חכ"ע' 154 הערה 39. וש"נ.

(8) ישעי' נא, טז. וראה גם המ"מ שציינו בהערה ו.

(9) שבת נא, ב (במשנה).

(10) תו"א בראשית ז, ג. ובכ"מ.

(11) ראה ישעי' א, כו.

ג) דערנאך זאגט ער נאך אן ענין, אז ס'איז דא ווי אזוי דער ענין פון "ירושלים הרים סביב לה",

וואס "סביב לה" איז דאס ניט "הר ציון"; "הר ציון" איז געווען אין ירושלים, און "ירושלים" לגבי "ציון" איז אן ענין פון חיצוניות לגבי פנימיות, ווי ער איז מבאר אין לקוטי תורה אין דברים בתחילתו,

זעט מען אבער, אז ירושלים דארף אנקומען צו הגנה, און וואס איז די הגנה – אין אן אופן וואס "הרים סביב לה": דער אויבערשטער האט געמאכט אין אזא אופן, אז ארום ירושלים זאל זיין "הרים", וואס די הרים האבן ניט די קדושת ירושלים, ווארום זיי זיינען "סביב לה", במילא זיינען ניט מוקפות חומה מיט דעם גאנצן שטורעם און די קדושה וואס ירושלים האט, און אף על פי כן, איז די "הרים סביב לה" – זיי זיינען מגין על ירושלים.

פארוואס איז דאס און מיט וואס האבן זיי דעם כח, אז זיי זאלן קענען מגין-זיין על ירושלים, איז דאך דאס ווי דער ענין איז בפשטות, וואס דאס ווערט נשתלשל ווי די ענינים זיינען בפנימיות:

דער ענין בפשטות, פארוואס די "הרים סביב לה" האבן מגין געווען אויף ירושלים – בשעת דער אויב, ווי די מפרשי תהלים¹² זיינען מפרש, דער אויב האט ניט געקענט אריינגיין אין ירושלים, דערפאר וואס די הרים זיינען געשטאנען באמצע און האבן ניט צוגעלאזט. וואלט דאס געווען א מישור – וואלט זיי געקענט גיין גלייך; אז ס'איז געווען צווישן א הר – האט מען געדארפט קלעטערן אויפן בארג און דערנאך קלעטערן פון דעם בארג, וואס אט דעמאלט קען מען מעכב-זיין את האויב, ווי דער ענין איז בפשטות. וואס דער בארג, כאמור, איז דער דין זיינער, אז ער האט ניט קדושת ירושלים.

וואס איז דא דער ביאור בזה על פי חסידות, ווי אזוי קען דאס זיין, איז דאך חסידות מבאר¹³ ווי ס'איז געווען אין ירושלים גופא די מעלה אז זי איז געווען "מוקפות חומה", וואס חומה איז דוקא מאבנים, און קדושת ירושלים איז פארבונדן דערפאר וואס דאס איז די שטאט אין וועלכע דער אויבערשטער האט אריינגעשטעלט די בית הבחירה, דעם בית המקדש, משא"כ משכן איז געווען במדבר, און געווען אין אזויפיל און אזויפיל מסעות, מ"ב מקומות, פארשידענע מקומות, און דערנאך אויך אין נוב און אין גבעון און אין שילה און גלגל וכו', מיט אלע טלטולים שבדבר, "ואתהלך באוהל"¹⁴, דערנאך איז געווען "באתם אל המנוחה ואל הנחלה"¹⁵, וואס שלמות בזה איז דאך דער ענין פון ירושלים, וואס די מעלה פון ירושלים איז דאך פארבונדן מיט קדושת בית-המקדש, כמובן פון דעם רמב"ם בתחילה פון הל' בית הבחירה, פרק ראשון, כמדובר כמה פעמים, און ווי ער ברענגט דארט אויך אראפ ווי אזוי דאס איז פארבונדן מיט הר המוריי, וואס דארט איז געווען נבנה בית המקדש.

(12) ראב"ע.

(13) תו"א ותו"ח ר"פ ויגש. לקו"ת ברכה צט, ד. סידור (עם דא"ח) כא, ב. וראה לקו"ש ח"ו ע' 17 ואילך.

(14) שמואל-ב ז, ו.

(15) דברים יב, ט.

וואס כאמור, איז דער בית-המקדש געווען דוקא פון אבנים, משא"כ דער משכן איז געווען פון צומח, און פון צמר וכיוצא בזה וואס דאס איז פארבונדן מיט חיי.

איז דאך חסידות מבאר בארוכה, אז דוקא מצד דערויף וואס דאס איז דומם, וואס דאס איז למטה מטה יותר – האט דאס אין זיך אט דעם כח און די ניצוצי קדושה וואס געפינען זיך דארט בתוכם, וואס זיי זיינען העכער נאך פון די ניצוצי קדושה וואס געפינען זיך אין דעם ענין וואס ער איז מוקף חומה של אבנים.

ועל דרך זה די מעלה פון מקדש לגבי משכן: אף על פי וואס משכן איז געווען פון צמר, און "ועשית את הקרשים . . עומדים"¹⁶ – פון צומח, משא"כ מקדש האט געדארפט דוקא זיין פון אבנים, און אויב ניט אבנים איז על כל פנים לבנים¹⁷, וואס דאס דארף אויך זיין דוקא אין אן אופן פון דומם, איז דוקא מצד דערויף וואס דאס איז דומם, וואס דומם איז למטה מצומח, איז זייענדיק אין בית-המקדש – ווערט ביי אים נתגלה די ניצוצי קדושה, דער כח הקדושה וואס איז דא אין דעם דומם:

בשעת ער שטייט אין אן אופן פון "הר" וגילוי – אט דעמאלט איז בכוחו להגן אויף ירושלים,

ועל דרך זה דארטן גופא, די חומת ירושלים איז בכוחה להגן על כל הנמצא בירושלים, כולל אויך דעם הר הבית מיטן מקדש על הר הבית, ועל דרך זה אויך אין מקדש גופא, איז דאך געווען כמה חומות, דער "חיל" ו"חומה" און דערנאך אויך די כתלים פון דעם בית-המקדש עצמו, און דערנאך איז געווען אט דאס וואס ס'איז געווען בתוכם ובפנימיותם. און דוקא מצד דערויף וואס זיי זיינען געווען "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח הוי' אלקיך", דוקא פון אבנים און דומם, אפילו אז מ'האט גענומען עץ – האט מען אים געדארפט צודעקן אז דער עץ זאל זיך ניט אנזען קיין עץ בולט, אז ס'זאל זיך אנזען מערניט ווי דער ענין הדומם, כמבואר בארוכה אין די הלכות בית הבחירה¹⁸.

ג) ועל פי זה אויך מובן בהנוגע צו עבודת השם, עבודת האדם לקונו,

אז ס'איז דא די עבודת האדם לקונו ווי זי קומט מצד דעם ענין ה"צומח" שבו, אדער מצד דעם ענין ה"חיי" שבו, אדער נאך העכער – מצד דעם ענין ה"מדבר" שבו; דערנאך איז דא די עבודת האדם ווי אזוי זי קומט מצד דעם ענין ה"דומם" שבו, וואס דער ענין ה"דומם" שבו איז דאך למטה מכל עבודות אלו,

וואס דערפאר איז דאך אין עבודת התפילה, הליכה ממטה למעלה, "כשיעור משנתו", אז ער כאפט זיך אויף פון שלאף, הויבט ער דאך אן גיין ממטה למעלה – הויבט ער אן מיט אן עבודה פון "דומם", "מודה אני לפניך", אן שכל, אן מדות, אן הבנה והסברה וכו', און דערנאך גייט ער ממטה למעלה, דורך די אלע ד' שלבים, די אלע דרגות און שלבים פון עבודת התפילה¹⁹, און פארענדיקט אויך מיט "כעבדא קמי מרי", וואס דער דין איז דאך אין שולחן-

(16) תרומה כו, טו.

(17) רמב"ם הל' ביהב"ח א, ח.

(18) להרמב"ם – שם, ט.

(19) ראה לקו"ת בשלח ב, ב (ובהנסמן במ"מ שם). ויחלום תש"ח. ובכ"מ.

ערוך²⁰ אז ס'טאר ניט זיין קיין ענין של הזזה און קיין קפיצה והליכה, נאר עבודת התפילה דארף זיין דוקא אין אן אופן של "עמידה", "אין עמידה אלא תפילה", וואס דאס איז אויך דומם – אבער ווי אין דומם שטייט בגלוי, אז מ'זעט אין אלע זיינע ענינים אז ער שטייט "כעבדא קמי מרי", ניט קיין מציאות פאר-זיך. וואס דערפאר איז דאס מגין אפילו וואס דאס איז אין מדריגה תחתונה, דער "מודה אני", איז דאס איז די התחלה, ועל דרך ווי געזאגט פריער "ירושלים הרים סביב לה", איז אזוי איז אויך איז דער אויבערשטער טובב ומגין על ישראל.

נאכמער דער דמיון ושיווי בזה: וואס אין דעם משל זיינען דאך אידן פארבונדן מיט ירושלים, דאס הייסט, אז אפילו ווען די "ציון" שבישראל שטייט אין אן אופן אז דאס איז בפנימיות און זעט זיך ניט אן בגלוי, מערניט ווי עס זעט זיך אן "ירושלים" – איז אט דעמאלט איז ירושלים האט אויך דער "הרים סביב לה",

און נאך מערער – דאס ברענגט פון דעם משל ווערט דערנאך אויך נתגלה, אז דער אויבערשטער איז מגין אויף אידן אין אן אופן פון "לא ימוט", ווארום ביי אידן גופא, איז דער ענין וואס ער איז עובד עבודתו מצד קבלת עול מלכות שמים איז דאס ניט נאר אן ענין של הכנה והתחלה, כאמור המשנה²¹ אז "תחילה יקבל עליו עול מלכות שמים" און ערשט דערנאך איז ער מקבל עול מצוות און מקיים מצוות, איז דערנאך איז אויך דער תכלית השלימות – כלשון הכתוב "ויצונו הוי' אלקיננו לעשות את כל התורה הזאת"²² כדי מ'זאל צוקומען "ליראה את הוי' אלקיננו", און ווי די גמרא זאגט אין שבת²³, אז ס'איז דא צוויי ענינים פון יראה, ווי יראה איז דאס "תרעא לדרתא"²⁴, מערניט ווי "זה השער להוי"²⁵, און דערנאך איז דא ווי תורה ווערט א "תרעא לדרתא" און די "דרתא" – "הן יראת הוי"²⁶, "הן" לשון יחיד, ווי די גמרא זאגט דארטן ומבואר בארוכה בכמה מקומות אז דאס איז דער חילוק פון יראה תתאה ויראה עילאה, וביחד עם זה איז דאס גופא וואס אלע יראות האבן דעם זעלבן נאמען, "יראה" – אט דאס גופא איז א הוכחה, אז אין איזה דרגא שביראה וואס ס'זאל זיין האט זי אין זיך פון די דרגא הכי נעלה שביראה,

וואס דערפאר קען זי זיין "הרים סביב לה" – ארום ירושלים און ארום "הר ציון", און מ'זאגט אויף דערויף די דוגמא, אז אזוי איז אויך דער אויבערשטער איז מגין אויף די ענינים וואס זיי געפינען זיך בדוגמא ווי ירושלים געפינט זיך צווישן די "הרים".

ד) וואס דאס איז דאך אויך דער אויפטו און די הדגשה און דער ביאור בארוכה בכמה מקומות, אנהויבנדיק פון קונטרס התפילה און קונטרס העבודה פון דעם בעל יום ההולדת, אז טאקע "תלמוד תורה כנגד כולם", און טאקע ס'איז אן ענין אז ער איז יוצא בזה בשעת ער

(20) או"ח סצ"ה.

(21) ברכות יג, א.

(22) דברים ו, כד.

(23) לא, ב.

(24) זח"א ת, רע"א.

(25) תהלים קיח, כ.

(26) איוב כח, כח.

דאוונט-אפ באיזה אופן שיהי' בבית-הכנסת, און דערנאך גייט ער און זעצט זיך לערנען בבית המדרש – ס'דארף אבער זיין דער ענין אין אן אופן, אז בשעת לימודו דארף זיין ניכר, אז דאס איז אן ענין פון "ירושלים הרים סביב לה", אז ער איז אזא וואס ער האט געדאוונט, במילא איז ביי אים די תפילה צוזאמען מיטן לימוד התורה אין אן אופן פון "וזאת התורה"²⁷, ווי ער איז מבאר בארוכה אין די קונטרסים האמורים,

ובפשטות, אז ס'מוז זיין על-ידי הקדמת עבודת התפילה, און ניט די הקדמת עבודת התפילה און ס'ענדיקט זיך די הקדמה און דערנאך הויבט זיך אן דער לימוד התורה און די הקדמה בלייבט בפני עצמה – נאר ס'דארף זיין אין אן אופן פון "יחודא", און פון "יחודא תתאה" קומט מען אין "יחודא עילאה".

וואס דאס איז דאך אויך בפשטות דער ענין הבטחון, כמבואר אין הלכה, אז דער ענין הבטחון איז ניט אז ער טראכט בא זיך אז "גם זו לטובה"²⁸, במילא איז ער בוטח, אז ווי דער אויבערשטער וועט אים פירן, וועט דאס זיין גוט – דאס איז א באזונדער אופן אין עבודה פון "גם זו לטובה". בטחון על פי הלכה איז, אז ער איז בוטח בהוי', אז דער אויבערשטער וועט ממלא-זיין כל צרכיו.

– אויב חס ושלום דערנאך פעלט אים עפעס דארף ער דערנאך זאגן "גם זו לטובה" על פי ציווי תורתינו תורת אמת; אבער דאס איז ניט די עבודה פון "בטחון", עבודה פון בטחון כאמור, על פי הלכה, איז, וכמבואר בכמה מקומות, סיי אין ספרי הלכה סיי אין ספרי מוסר סיי אין תורת הבעל שם טוב הידועה²⁹ מיט כל הפרטים שבדבר, וואס די נקודה בזה איז, אז עבודת הבטחון איז אז ער איז בוטח בפשטות אז דער אויבערשטער וועט אים ממלא-זיין כל צרכיו!³⁰ ובפשטות – ניט אין עולמות הרוחניים.

און ווי אזוי איז דאס ביי אים ב"לא ימוט", ער געפינט זיך דאך אין אן עולם השינויים, און ער געדענקט וואס ס'האט געטראפן נעכטן אדער אייער-נעכטן, אז ס'איז געווען א רגע וואס ביי אים האט עפעס געפעלט אויך – ביי אים איז אבער א בטחון "לא ימוט", און ס'איז פארבונדן מיט פנימיות נפשו – ניט שייך זאגן דארט אן ענין של שבי' וכיוצא בזה, דאס שטייט ביי אים אלעמאל בשלימות.

על דרך זה אויך בלימוד התורה, וואס אין לימוד התורה זאגט מען דאך אז ס'מוז זיין דוקא "יגעת ומצאת"³¹:

ער וועט זיך זעצן לערנען און וועט לערנען מיט א הנחה – וואס דאס איז א הנחה אמיתית – אז "נתן לנו את תורתו", במילא איז א זיכערע זאך, אז אלץ וואס שטייט אין דעם ענין וואס ער גייט לערנען און לערנט – איז דאס אן אמת לאמיתתו, במילא, איז וואס האט ער דא וואס צו הארעווען, און ס'ווערט ביי אים א שאלה און א קשיא און ער פארשטייט ניט אן ענין אין

(27) דברים ד, מד.

(28) תענית כא, א. סנהדרין קח, סע"ב.

(29) כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סימן מא (פ, סע"א-ב). וש"נ.

(30) ראה לקו"ש ח"ג ע' 883. חכ"ז ע' 96 ואילך.

(31) מגילה ו, רע"ב.

דעם דבר שלומד – וואס האט ער דא וואס צו הארעווען; ס'איז א זיכערע זאך אז "ריק הוא – מכם", דער חסרון איז אין אים, און ס'איז א זיכערע זאך אז דאס איז אמת לאמיתו, דארף ער ניט הארעווען – וואס וועט ער דא אויפטאן!

זאגט מען: ניין! תורה פארלאנגט פון אים, אז ס'זאל זיין "יגעת", ער זאל הארעווען ביז וואנענט דאס וועט זיך לייגן אין זיין שכל, וואס דאס איז דער שכל פארבונדן מיט שכלו האנושי ביז פארבונדן מיט זיין שכל פון נפש הבהמית, און דער ענין וועלכן ער לערנט דארף זיך דאס אפלייגן ביי אים אין שכלו פון נפש הבהמית.

(ה) דער המשך אין קאפיטל קכ"ה אין תהלים, איז זאגט ער דארטן "הטיבה הוי לטובים ולישרים בלבותם",

זאגט ער אויף דערויף אין מדרש תהלים: "הטיבה הוי לטובים" – אז דאס איז פארבונדן מיט "יבוא טוב ויקבל טוב מטוב ליתן לטובים", ווי די גמרא אין מנחות³² בארוכה, וואס דער "יבוא טוב" גייט דאס אויף משה – "ותרא כי טוב הוא"³³, און ער וועט מקבל-זיין "טוב", וואס דאס איז תורה, "לקח טוב"³⁴, מטוב פון דעם אויבערשטן, "טוב הוי"³⁵, און וועט דאס געבן "לטובים" ווי ער זאגט אין דעם קאפיטל, אז אידן זיינען "טובים".

וואס תורה האט דאך זיך כמה לשונות וכמה שמות, און ווי אין די גמרא אין מנחות גופא זאגט ער, פאר דערויף ווי ער זאגט "טוב", זאגט ער אויך "יבוא ידו ויקבל ידו" אויף געבן "לידידים", און טייטשט דאס אויך אפ אויף משה רבינו און אויף תורה און אויף דעם אויבערשטן, און פאר דערויף "יבוא אדיר" – "אויך אויף דעם אויבערשטן וואס ער איז "אדיר", און וועט געבן תורה וואס איז "אדיר", "לאדירים", וואס זיינען אידן, דורך משה רבינו וואס ער איז "אדיר", און נאך דערויף, נאך "טוב", זאגט ער אויך "יבוא זה ויקבל זאת" און וועט דאס געבן צו אידן וואס זיי ווערן אויך גערופן "עם זו יצרת"³⁶. זעט מען דאך אין דער סוגיא גופא, אין דער גמרא גופא, אז ס'איז דא פיר ענינים.

(ו) וואס יש לומר דער ענין פון ספירות, על פי המבואר בכמה מקומות, אז דער ענין פון "אדיר" איז דער צמח צדק מבאר אין תהלים³⁷ גייט דאס אויף ספירת הכתר, דער ענין פון "ידיד", ווי ס'איז משמע דארטן אז דאס איז אברהם, איז דאס אדער חסד, אדער חכמה, און דערנאך איז דא דער "יבוא טוב" – איז דאס די מדת היסוד און קו האמצעי בכלל, און דערנאך איז דער "יבוא זה" – ווי דאס קומט אראפ אין ספירת המלכות.

(32) נג, א-ב.

(33) שמות ב, ב.

(34) משלי ד, ב.

(35) תהלים קמה, ט.

(36) ישע'י מג, כא.

(37) אוה"ת לתהלים (יהל אור) ע' שמא ואילך.

וואס ווי בסגנון פשוט בנוגע צו תורה: אין תורה איז דאך "אסתכל באורייתא וברא עלמא", און תורה איז דאך דאס דער ענין פון די מפות און "דיפתראות"³⁸ וואס דער גאנצער סדר ההשתלשלות איז באשאפן געווארן און געמאכט געווארן לויט ווי עס שטייט אין תורה, איז דאך אין תורה גופא דא די אלע דרגות, במילא איז דא אין תורה די דרגא ווי דאס איז כתב, און על דרך זה די דרגא ווי דאס איז אלע עשר ספירות, וואס זיי זיינען כולל כל אופני ויכולת ואפשריות וואס ס'איז דא אין סדר השתלשלות.

ובפשטות – דער ענין אין תורה ווי דאס איז רצונו של הקדוש ברוך הוא, ביז אין אן אופן פון "חוקה" – "אין לך רשות להרהר אחרי"³⁹, ס'איז מערניט ווי א רצון און א רצון תקיף און א רצון פשוט, וואס דאס איז איין ענין אין תורה,

און דערנאך איז דא אין תורה ווי תורה איז אן ענין של "ידיד" אדער "טוב" אדער "זה": "זה" איז ענינו בפשטות – דער ענין פון הלכה, "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא" וואס אט דעמאלט קען ער באווייזן אין תורה "מראה באצבע ואומר זה"⁴⁰, "אלו ואלו דברי אלקים חיים" האט ער א דיעה, מ"ט פנים טהור און פארקערט מ"ט פנים להיפך⁴¹, על אחת כמה וכמה אז ס'קען זיין צוויי דרכים, אדער מקיל אדער מחמיר, במילא קען ער ניט זאגן "זה", אז "כזה ראה וקדש"⁴², אדער "כזה ראה ועשה"⁴³, בשעת תורה קומט אראפ אין די דרגא פון "זה" – אט דעמאלט ווערט דאס אן ענין וואס דאס איז ווי תורה איז הלכה למעשה.

על דרך זה איז אויך דא תורה ווי תורה איז אן ענין פון "טוב", וואס דער ענין פון טוב, אין ענין יוצא מידי פשוטו, אז ס'זאל מאכן טוב בעולם, און א טוב אן הגבלות, במילא איז ער טוב לו און "טוב לשמים און טוב לבריות"⁴⁴ און "טוב לכהנים און טוב לבעלים און טוב למזבח", על דרך ווי מ'זאגט בהנוגע צו שלמים⁴⁵, ווי רש"י ברענגט דאס אויך אראפ בפירושו על התורה⁴⁶.

וואס אט דאס זאגט מען "הטיבה הוי' לטובים", און מ'זאגט אז דאס איז פארבונדן מיט תורה אין "טוב", ווארום מדתו של הקב"ה איז דאך מדה כנגד מדה⁴⁷, במילא, אויב מ'ויל האבן פון דעם אויבערשטן "הטיבה" – דארפן אידן שטיין אין א מעמד ומצב פון "טובים", ווי אזוי איז דער מעמד ומצב פון אידן, – איז תלוי אין דערויף ווי אזוי ס'איז דער מעמד ומצב אין זייער לערנען תורה.

(38) ב"ר פ"א, א.

(39) פרש"י במדבר יב, ב. וראה יומא סז, ב.

(40) ראה תענית בסופה.

(41) ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב.

(42) מכילתא ופרש"י שמות יב, ב. רמב"ם ריש הל' קידוש החודש.

(43) תרומה כה, מ.

(44) ראה קידושין מ, א. אוה"ת הראשית לג, א ואילך. משפטים ע' א'קסא ואילך. ועוד.

(45) תו"כ ויקרא ג, א.

(46) עה"פ שבהערה הקודמת.

(47) שבת קה, ב. נדרים לב, א. סנהדרין צ, סע"א. וראה סוטה ה, סע"ב (במשנה).

אויב זיי ווילן שטיין אין א מעמד ומצב פון "טובים" – דארף זיין אזוי אויך אין תורה, לימודם אין תורה אויך אין א מעמד ומצב ווי תורה ווערט אין ענין פון "טוב".

ז) און איצטער האט מען די הוראה, די נתינת כח פון דעם קאפיטל, אז דאס ווערט דער "מזמור שיר" פון דעם יאר", הטיבה הוי' לטובים", אז מ'לערנט תורה אין אן אופן פון טוב, במילא איז מען מקרב רחוקים, על אחת כמה וכמה אז מ'טוט-אויף מיט קירוב הקרובים, על אחת כמה וכמה אז מ'טוט-אויף מיט זיך אליין, וואס "אדם קרוב לעצמו"⁴⁸, אויף ארויברענגען פון זיך אלע ענינים טובים שבו, אף על פי וואס ער מוז מאכן א חשבון צדק בנפשו – זאגט מען אים אבער, אז ס'דארף זיין אז ער טרעפט "חמור"⁴⁹ – זעט ער אז דאס איז "שונאך", היפך ענין פון אהבה וידידות, אף על פי כן איז "עזוב תעזוב עמו", דארף ער הארעווען מיט זיך אויך, אז ס'זאל זיין" ואהבת לרעך כמוך"⁵⁰ אויך "לרעך", וואס דאס גייט ווי ער איז "רעך" פון זיין "ציון", פון זיין פנימיות הנפש.

וואס דאס איז דאך אויך געווען די נטי' און די הוראה פון דעם בעל יום ההולדת, כידוע די השתדלות שלו בכמה ענינים פון גמילות חסדים וצדקה וכיוצא בזה, ווי ס'איז געווען דעמאלט בשעת די מלחמה אין רוסלאנד מיט די יאפאנעזער וכו', וואס ער איז געווען אט דער וואס איז געשטאנען בראש פון מארגן-זיין די שילוח מצות צו בני-ישראל וואס געפינען זיך אין דער ארמיי, און האט צוזאמענגעקליבן גדולי ישראל, און געמאכט א גאנצן "ועד" וכו', אבער די זאך איז געטאן געווארן ביזמתו, דורך דערויף וואס ער האט דאס אנגעהויבן און ער האט דאס מארגן-געווען און געשטאנען דערנאך בראש און האט געשטופט וכו' וכו', כידוע די פרטי הדברים שבוה, וואס שוין א טייל פון זיי איז שוין נתפרסם-געווארן.⁵¹

ועל דרך זה אויך בשעת די מלחמה וואס זי ווערט אנגערופן "מלחמה הראשונה" – מיט כמה ענינים של מעשי טוב וגמילות חסדים, און בפרט נאך על פי המבואר בארוכה אין דעם מאמר שלו וואס הויבט זיך אן "כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים"⁵², וואס איז שוין אויך געדרוקט על-ידי נשיא דורינו און נתפרסם געווארן וכו'⁵³,

ח) און דער עיקר, אז ס'זאל נתפרסם ווערן אין אן אופן פון "נרות להאיר" – "פועל זיין בכל תלמידיו ותלמידי-תלמידיו, וואס כאמור לעיל גייט דאס אויף יעדער איד, סיי מאן און סיי פרוי, פון דורנו זה, אויף טאן אין דעם אופן פון" לטובים",

במילא ווערט דאס דעמאלט "הטיבה הוי'" – אז דער אויבערשטער איז ממשיך טובה, און במדתו של הקב"ה, וואס זי איז כמה פעמים ככה, ביז די "טובה" העיקרית, וואס דאס איז דער ענין וואס מ'נעמט ארויס יעדער אידן און אלע אידן פון גלות, און מ'נעמט דאס ארויס אין אן

(48) יבמות כה, ב. סנהדרין ט, סע"ב ואילך. כה, א.

(49) שמות כג, ה.

(50) ויקרא יט, יח.

(51) אגרות קודש אדמו"ר מהורש"ב ח"א ע' שיח ואילך. קונטרס חנוך לנער ע' 12. שם ע' 14. סה"ש

קיצ ה"ש"ת ע' 60. תש"ב ע' 89. ועוד.

(52) שבת קנא, ב.

(53) סה"מ תש"ט ע' 7 (השני).

אופן פון טוב הנראה והנגלה, און מ'גייט אלע צוזאמען לארצנו הקדושה, וואס ווערט אנגערופן "ארץ טובה ורחבה"⁵⁴ – "טובה", און וואס אויך וואס ס'ווערט אין דעם אופן פון שלימות אין קיום המצוות, וואס כללות כל המצוות כולם איז דאך ווי דער לשון הכתוב "תורת חסד": אפילו די וואס זיי זיינען בגלוי ניט אן ענין של חסד, איז דאך דאס בפנימיות ובעיקר איז דאך דאס אן ענין של חסד, אבער מ'בעט אז ס'זאל זיין "הטיבה הוי' לטובים", און אז ס'זאל זיין בטוב הנגלה – "הטוב לנו תפתח"⁵⁵, אז ס'זאל זיין אין טוב הנראה והנגלה⁵⁶.

ובענין העיקרי – די גאולה האמיתית והשלימה, וואס דעמאלט וועט דאך זיין "גואל ראשון הוא גואל אחרון"⁵⁷ – "טוב זה משה רבינו", במהרה בימינו ממש, און מתוך שמחה וטוב לבב, "ומלאה הארץ דיעה את הוי' און כמים לים מכסים".

לחיים.

(54) משלי לא, כו.

(55) פיוט "שערי שמים" דנעילה והושע"ר.

(56) ראה סה"מ תרפ"ז ס"ע כא-כב. תרצ"ו ע' 40.

(57) ראה שמו"ר פ"ב ד. זח"א רגג, א. שעה"פ להאריז"ל פ' ויחי. תו"א משפטים עה, ב. לקו"ש חי"א

ע' 8 ואילך.

שער גאולה

ומשיח

ירידת ביהמ"ק מן השמים

הת' יוסף יצחק שי' קלאפמאן

(א) ידועים דברי חז"ל⁵⁸ אשר בית המקדש השלישי יבוא ויתגלה "בנוי ומשוכלל" מן השמים.

דברים אלו נכללו אמנם בחלק המדרש והאגדה שבדברי חז"ל, אך למעשה הובאו הדברים אליבא דהלכתא בדברי הראשונים בביאורם לסוגיא ד'יום הנף כולו אסור' אשר במס' סוכה (מא, א) וראש השנה (ל, א-ב), והכי איתא בראש השנה:

"משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי . . ושיהא יום הנף כולו אסור (יום הנפת עומר כולו אסור לאכול מן החדש, ומדאורייתא משהאיר מזרח מותר כדאמרינן במנחות כתוב אחד אומר עד עצם היום הזה וכתוב אחד אומר עד הביאכם וגו' הא כיצד בזמן הבית עומר מתיר ובזמן שאין עומר עצם היום מתיר) . . מאי טעמא, מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח, עכשיו נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר - האיר מזרח התיר, השתא דאיכא עומר - עומר מתיר. דמיבני אימת (שיהא לנו לחוש עכשיו לכך) אילימא דאיבני בשיתסר הרי האיר מזרח, אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום . . אי נמי דאיבני בלילא (ליל ששה עשר)".

בדברי הגמרא מבואר, דהטעם לכך שגזר ריב"ז שלא לאכול את העומר ביום ט"ז בניסן כולו (אף שמדאורייתא מותר מבוקרו של יום ט"ז), הוא מגזירה שמא יבנה המקדש ולא ידעו שאיסור חדש שב להיות תלוי בהקרבת העומר ולא בבוקרו של יום ט"ז. אמנם האופן בו שייך חשש זה הוא (כמבואר בגמרא וברש"י שם) רק באם בית המקדש יבנה בליל ט"ז (מוצאי יו"ט) או בט"ו ניסן, יו"ט של פסח.

וכתב רש"י:

"ואם תאמר היכי משכחת לה דאיבני בחמיסר ביי"ט ודאיבני בלילא והא קיימא לן במסכת שבועות (טו, ב) דאין בנין בהמ"ק לא ביי"ט ולא בלילה. הני מילי בנין בידי אדם אבל בנין העתיד לבא בידי שמים הוא".

58 הובאו בראשונים בשם מדרש תנחומא, ועי' מכילתא עה"פ (טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידוך"; וראו הנסמן בלקו"ש חכ"ז ע' 204 הערה 91.

ובדומה לכך כתב רש"י בסוכה (שם):

"ואי קשיא דקי"ל בשבועות . . ה"מ בנין הבנוי בידי אדם אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך",

וכן כתבו בתוס' וריטב"א בסוכה.

(ב) הנה תירוץ זה אפשר להבין בב' אופנים שונים בתכלית (האופן הראשון יתבאר כאן, והאופן השני יתבאר לקמן ס"ד):

האופן הראשון בו יש לבאר את התירוץ (וכן ההשקפה הראשונה) הוא שאת בית המקדש השלישי לא נצטרך לבנות (וליכנס לשאלה של בנין ביהמ"ק בלילה וביו"ט) משום שהוא כבר עומד בנוי בשמים וממילא אינו בכלל האיסור, ואילו ירידת בית המקדש מן שמיא ג"כ אינו בכלל האיסור דבנין ביהמ"ק בשבת ויו"ט או בלילה, אלא רק הבניה בעצמה⁵⁹.

אמנם יש בכך לכאורה מן התימה: מאחר והדברים נאמרו בכדי לבאר דין הנוגע להלכה, עכצ"ל שהדברים הם כפשוטם, היינו שישנו בנין גשמי של בית המקדש העומד ובנוי ומשוכלל בשמים, ואינו חסר אלא שירד ויתגלה אלינו שוכני בתי חומר, והרי פלא הוא, שכן אין אנו רואים בשמים ובשמי השמים שום בנין עומד מוכן, וחכמי התכונה בימינו רואים עד למרחקים גדולים ועצומים ביותר, ועדיין לא שמענו שראו כדבר הזה.

[אף שבדוחק אפשר כמובן לומר שבית המקדש נמצא בחלל שמחוץ לכדור הארץ בריחוק כה גדול ונפלא עד שאפי' חכמי התכונה דימינו אינם יכולים לראותו].

ולכאורה אין לתרץ שהוא בנין רוחני העומד בשמים הרוחניים, ולכשיבא הקץ יתגשם ויתגלה מן הרוחניות אל הגשמיות, דהרי בפשטות זהו גם כן בגדר 'בנין בית המקדש', שכן זהו התהוות יש מאין ממש, ואיך נאמר שדבר כזה מותר בשבת ומותר בלילה, ואם התהוות יש מאין אינו בגדר 'בנין' - למה צריך לומר שהבנין עומד קיים באופן רוחני, (ורחוק לומר דדוקא משום שהוא קיים ברוחניות, לכן אין

59 ולציין דלפי אופן זה יצא נפק"מ להלכה, דהנחת חלקי בית המקדש בהר הבית לבד אינו בכלל האיסור דבנין ביהמ"ק בלילה, ורק עצם ההכנה - והוא חידוש גדול, ולכאורה איפכא מסתברא.

התהוותו להיות דבר גשמי אינו בנין, דהא הגשמי והרוחני אין להם ערך זל"ז כלל), ומה הועילו רש"י ותוס' בתירוצם.

ג) הנה בדוחק - אם יוכרח לנו לקיים הבנה זו בדברי הראשונים, ה' אפשר לבאר זאת ע"פ מ"ש באור התורה (בראשית ח"ז ע' תתשסג, א - לשון א' מהשומעים מפ"ק מו"ר נ"ע) לבאר דבר הדומה לזה, וזלה"ק:

"... צ"ל מהות ג"ע התחתון מהו אם הוא דבר רוחני איך הוא בגדר מקום בקו השוה כידוע, וגם איך הלך אדם וחוה בג"ע בגשמיות ואיך אכלו מהעץ אכילה גשמיות ונתנו גם לכל החי לאכול ולאחר אכילתו גירש אותו ה' מהגן, וכ"ז אינו שייך רק בדבר המוגבל במקום גשמי ואם הוא גן גשמי ופירותיו הם גשמיים יפלא למה לא נמצא במפה בכל המדינות וגם ידוע דמקומו הוא בקו השוה ולמה לא נראה שם כלל, ועוד יפלא הוא הוא דבר גשמי איך שייך לומר שהנשמו' בעת פרידתם מהגוף התענוג הראשון הוא להם בגעה"ת כידוע אשר הנשמו' בלא גוף אין להם שום חוש בתענוג' גשמיים כלל ואיך יתענוגו בג"ע ופירות גשמיים, וגם זה צ"ל מה שמבואר בדרז"ל בכמה מקומו' ענין הג"ע בל' גשם כמו מקום בג"ע או שחר הצדיק בג"ע מ"ג נהרי אפרסמין אשר ידוע שלהנשמה אינו שייך כלל מלשון וריח גשמי מהאפרסמין כו' . .

. . הנה ידוע שהדצח"מ דעשי' שרשם בעולמו' עליוני' פי' מה שנמצא בעשי' בחי דומם כמו אבן טוב הוא נשתלשל מאבן טובה הרוחני' שביצי' וכן כל מיני פירות מהצומח שבעשי' שרשם מרוחניו' הפירות שביצי' וכן בחי' החי כו', וגם המקום גשמי שבעשי' שרשן ממקום הרוחני שביצי' והפירות שביצי' הם רוחניים בתכלית הרוחניו' ונשכיל מקום מהפירות דעשי' למשל תפוח גשמי יש בו ב' דברים גשם ממשות התפוח הנתפס ביד וטעמו אינו נרגש בגשמיות ביד רק החיך מרגישו והטעם לגבי גשם ממשו הוא כמו ערך רוחני לגשמי כי גשם התפוח נתפס ביד בגדר מקום ורוחניו' טעמו אינו נתפס בגדר מקום ואעפ"כ נוכל לומר שאף הטעם הוא בגדר מקום כי ידוע שרק במקום גשם ממשות התפוח יש טעם ולא להלאה, והנה שרש התהוות גשם התפוח וטעמו, והנה כאשר חופרים בארץ לא נמצא מהות כח הצומח לא בחוש המישוש ואף לא נראה לעין כלל ומ"מ ידוע שישנו בארץ והוא ג"כ אינו נתפס בגדר מקום כי אינו נרגש ונראה כלל במקום ומ"מ נגדר הוא בבחי' מקום כידוע שבמקום הזה הנה מובן שהכח הצמח הוא תכלי' הרוחני' לגבי גשם התפוח שאף רוחניו' טעם התפוח לגשם ממש יחשב אף לגבי כח הצומח להוות גשם התפוח כי הטעם אף שהוא רוחני שאינו נרגש בממשות היד וגם אינו נראה בחוש הראות מ"מ יש בו הרגשה לחיך אבל כח הצומח אינו בבחי' שום הרגשה כלל וכלל, והנה שרש התפוח וכח המצמיחו הוא

מהתפוח דיצי' ויובן שגם כח הצומח אשר הוא בחי' רוחני ממש לגבי גשם התפוח מ"מ הם מעולם העשי' אבל תפוח דיצי' הוא רחוק מערך כח הצומח דעשי' יותר ויותר לאין ערוך מערך ריחוק רוחניו' כח הצומח לגשם התפוח כי הוא מעולם אחר מיצי' וגם בתפוח דיצי' יש ברוחניותו גשם התפוח ורוחניו' טעמו ועריבות ומתיקות טעמו הוא רוחני ודק יותר באין ערוך לטעם ועריבות הנרגש בעשי' מהשגת שכל עמוק ודק כמו השכלה עמוקה משלמה המלך ע"ה אשר מזה יתענג בעריבו' החיך הרוחני מהנפש ומ"מ התפוח הרוחני דיצירה הוא שרש לתפוח הגשמי דעשי' וגם רוחני' דעשי' ,

וזהו בחי' געה"ת אשר באמת יש בו כל מיני פירות הנמצא בגשמי' בעולם העשי' רק שהם רוחני' בתכלי' עד שהנשמה בלי גוף יכול להתענג מטעם הפירות שבגן כנ"ל יותר ויותר מטעם העריבות משכל עמוק ומ"מ מקומו הוא בארץ הלזו בקו השוה, ומה שאינו נמצא במפה ואינו נראה שם כלל אין זה פלא כי גם כח הצומח דגשם העשי' אינו נראה כלל לעין ומ"מ ידוע בביאור שישנו בגשם הארץ".

דעד"ז אפשר לומר גם בנדו"ד, דאף שהוא בגדר דבר הגשמי העומד בגשם העולם, מכל מקום אינו נראה לעין.

וראי' אלימתא לענין זה יש להביא מדברי הגמרא במס' שבת (לט, ב) בפלוגתא דר' יוסי ורבנן אם מותר לבשל בתולדות החמה:

"ת"ש מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין וכו' . . והכי קאמרי ליה רבנן לר' יוסי, הא מעשה טבריא דתולדות חמה הוא ואסרי להו רבנן, אמר להו ההוא תולדות אור הוא דחלפי אפיתחא דגיהנם".

פירוש: רבנן סברו דחמי טבריא הוחמו ע"י החמה, ומכך שחכמים אסרוהו הביאו ראי' שאין לבשל (או להטמין) בתולדות החמה, אמנם ר"י השיב דחמי טבריא נעשו חמים ע"י האור, דמי חמי טבריא עוברים על פתחה של גיהנם.

וחזינן מינה, דשפיר אפשר להשיב בסוגיא הנוגע להלכה למעשה בהלכות שבת, ממציאיות של גיהנם הדומה בפשטות למציאות גן עדן התחתון הגשמי הנמצא בזה העולם, ובפרט לפי מ"ש התוס' להדיא בחולין (ח, א ד"ה בחמי טבריא) לגבי דברי ר' יוסי "דהאי אור בידי שמים", ואינו כאש רגילה, ואעפ"כ דחה ר"י בכך את טענת רבנן במשנה.

ד) אלא דיש לערער על כל היסוד לביאור זה, דלכאורה לא מצינו זכר בדברי רש"י ותוס' שבנין ביהמ"ק השלישי כבר עומד בנוי בשמים, ורק נזכר שבנין ביהמ"ק יבוא מן השמים.

ואף שא"כ לכאורה אינו מובן כיצד נתרץ את קושיית רש"י, דהא אסור לבנות את ביהמ"ק בזמנים אלו, הנה את התירוץ לדבר זה כן כתבו להדיא בדבריהם

"והא קיימא לן במסכת שבועות . . . הני מילי בנין בידי אדם אבל בנין העתיד לבא בידי שמים" (ל' רש"י בר"ה).

היינו ש"הא דקיימא לן" - פירוש עצם האיסור דבנין בהמ"ק בזמנים מסויימים "הני מילי" - קיימא לן הכי רק באופן מסוים, והוא בבנין שבידי אדם, אבל בבנין בידי שמים אינו בכלל הא דקיימא לן.

והנה בלשון רש"י בסוכה מבואר כך ג"כ, אלא דשם יש יותר נתינת מקום ללמוד כהאופן נ"ל משום שכתב שם

"ה"מ בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים".

פירוש: תיבת "הוא" העומד בין "בנוי ומשוכלל" ל"יגלה ויבא משמים" נדרש לשני פנים, דאפשר לקרוא "בנוי ומשוכלל הוא", היינו שהוא כבר בנוי (ולפ"ז צ"ל דההוספה ד"יגלה ויבא משמים" הוא כעין תפלה, או סתם סיפור דברים), או אפשר לקרוא "בנוי ומשוכלל, הוא יגלה ויבא משמים", היינו שכאשר יבוא העת הוא יבוא בנוי ומשוכלל ולא יצטרך לתוספת עבודה מדרי מטה.

ובתוס' שם העתיק מלשון רש"י בהשמטת תיבת "הוא", וכתב רק "בנוי ומשוכלל יגלה ויבא משמים", ולפי"ז עולה ברור שהכוונה היא רק לתאר באיזה אופן ירד הבהמ"ק מן שמים, ולא לומר שני דברים, המציאות של ביהמ"ק היום, ושהוא יבוא מן שמים.

וברור מזה מצינו בלשון התוס' בשבועות (טו, ב ד"ה אין בנין בית המקדש בליה) "ויש לומר דהיינו בית המקדש דלעתיד שהוא עשוי מאליו בידי שמים", היינו דעיקר ויסוד התירוץ הוא שהבנין אינו נבנה בידי אדם⁶⁰.

60) אגב אורחא: לשון "מאליו" שבתוס' יש לבאר לכאורה על פי המבואר בלקו"ש חי"א עמוד 185, ובפרט הערה 41, עיי"ש.

ולהעיר גם מלשון רש"י בפירושו על התורה בפסוק (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידך":

"חביב בית המקדש שהעולם נברא ביד אחת שנאמר אף ידי יסדה ארץ ומקדש בשתי ידים, ואימתי יבנה בשתי ידים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבא שכל המלוכה שלו",

דאף שמפרש שבהמק"ד דלעתיד יבנה בידי שמים, מ"מ מפרש להדיא דהזמן לכך הוא באותו הזמן דוקא.

ה) ובאמת יש לחקור בטעם הדבר שבנין הבנוי בידי שמים אינו בכלל הדין, ואפשר לומר בשני אופנים:

א. דינים אלו בבנין בהמ"ק אינו דין ב'חפצא' דבהמ"ק כ"א דין ב'גברא'⁶¹ (ולכאורה נפק"מ לפי"ז דאם בדיעבד בנו את הבית ביו"ט או בלילה, אין צריך לבנותו מחדש), ולכן כאשר הוא נבנה ע"י הקב"ה אין כאן שום חסרון.

ואף שידוע מדברי חז"ל בכ"מ (ראה שמו"ר פ"ל, ט) שגם הקב"ה מקיים את המצות (ועד שמקשים כל היכא שמצינו באופן אחר), וא"כ אפילו אם הוא חיוב גברא, איך יעבור הקב"ה על חיוב זה אשר ציוונו.

הנה לגבי איסור מלאכה בשבת מבואר שאינו שייך במציאות גבי הקב"ה, היינו דכל מעשיו אינם בגדר 'מלאכה' וממילא מותרים הם בשבת אף מצד הלכות שבת עצמם, וכמבואר בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת בשלח, וזלה"ק:

61) דהנה לגבי האיסור לבנותו בשבת ויו"ט ודאי אפ"ל דהוא איסור גברא, דהא בפשטות אין זה איסור מיוחד בדיני ביהמ"ק שאסור לבנותו בשבת, אלא הוא מדין מלאכת השבת, וכלשון הגמרא בשבועות (שם) "אין בנין מקדש דוחה יום טוב", ומפורש יותר ביבמות (ו, א) "יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, כולכם חייבין בכבודי" (וברש"י שבועות שם כ' ד"מים טובים נמי שבתות איקרו"). אמנם י"ל דאף האיסור לבנותו בלילה אינו פסול בבית המקדש, אלא איסור גברא (ועי' בצפ"ע"ג על הרמב"ם מהד"ת ג, ד משמע כצד זה). . ועד"ז הוא תוכן שאר הדינים שבהלכה זו ברמב"ם, לא כ"כ בחיובי ואיסורי גברא, כ"א מצד החפצא דמקדש: "אין בונין את המקדש בלילה שנא' וביום הקים את המשכן ביום מקימין ולא בלילה" - שלכמה מפרשים (ראה ביאור הרי"פ פערלא לסה"צ רס"ג עשה יג - קיג, סע"ב ואילך), אינו מצד האיסור שבדבר, אלא משום הביהמ"ק, דהקמת לילה פסולה להקרבת היום (ירושלמי יומא פ"א ה"א) . . "ואין בנין ב"ה דוחה יו"ט" ג"כ אינו (רק) משום האיסור שעל הגברא במעשי הבנין, כ"א מצד החפצא דביהמ"ק עצמו, שהרי למדוהו מהכ' (קדושים יט, ל) "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ה'" (כולכם חייבים בכבודי כו').

"דנהנה איתא במדרש ששאל מין אחד מר"ע אם כדברייך שהקב"ה מכבד את השבת אל ישב בה רוחות אל יוריד בה גשמים אל יצמיח בה עשב, והשיב לו משל מעירוב והוצאה שברשות אחד אין צריך עירוב להוצאה, כך כל העולם שלו הוא וכו' (ומקשה הרבי) ולכאו' תמוה: בתשובתו של ר"ע מתורצת רק הקושי' בענין מלאכת ההוצאה מרשות לרשות - והלא כל שאר המלאכות אינן תלויות בהוצאה מרשות לרשות?

ועכצ"ל שמלאכת ההוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת והיא היסוד והשורש שממנה מסתעפים כל אבות מלאכות, תולדותיהן ושבותים דרבנן, ולכן מכיון שלגבי הקב"ה לא יתכן הענין דהוצאה מרשות לרשות (כי כל העולם כולו שלו), במילא בטל היסוד ונתנית מקום גם לשארי המלאכות שאינן אלא הסתעפות ממלאכת הוצאה".

אמנם לגבי האיסור לבנותו בלילה, לע"ע יש ליישב (עכ"פ ע"ד הצחות), דמכיון שלגבי ית' כתיב (תהלים קלט, יב) "גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר", א"כ אין שייך אצלו המציאות דלילה ג"כ.

[ולכאורה אפשר אפילו לתת טעם בדבר, דהא ידוע דלילה אינו ענין 'עצמי' - שנאמר דיש זמן שהוא בעצם לילה וזמן שהוא בעצם יום, אלא בכל רגע ורגע יש מקום שאצלם הוא יום ויש שאצלם הוא לילה - וכמפורש בזהר (ח"ג י, א): "ועל דא אית אתר בישובא, כד נהיר לאלין חשיך לאלין, לאין יממא ולאין ליליא", ואף יש מקומות בעולם בהם רוב השנה הוא יום, וכפי שמביא גם זאת בזהר שם: "ואית אתר דכוליה יממא ולא אשתכח ביה ליליא בר בשעתא חדא זעירא".

ולפי"ז: בשלמא אם היה הלילה זמן שוה בכל העולם, והי' זה ענין עצמי, הי' קשה כיצד מתנהג הקב"ה בלילה באופן שאינו מתאים עם הלכות התורה עבור זמן זה דלילה, אמנם מכיון שהלילה הוא מעיקרא ענין שאינו תלוי בזמן אלא במקום עמידת האדם בארץ ביחס אל השמש, יש יותר מקום לומר דלגבי הקב"ה אין שום זמן שהוא לילה. וילע"ע⁶²].

62 ובפרט, דלכאורה עדי"ז יש לומר בנוגע לכל זמני התורה כולל שבתות ויו"ט, שהרי בזמן שבמקום אחד הוא שבת, הרי במקום אחר הוא חול (וראה באורך תשובות הרדב"ז ח"א סע"ו), ועכצ"ל בנוגע לזמנים אלו ביאור כיצד אף למעלה יש שייכות לאותו הזמן, אם הוא לפי הזמן דאי' (ראה פרשת דרכים דרוש כ"ג), או ע"ד המבואר בשו"ע אדה"ז מהדר"ב ס"א ס"ח. וראה הנסמך בהערות שם (בהוצאות החדשות) באורך; ובפרט דעיקר הנדון בשו"ע שם הוא זמן (תיקון) חצות הלילה. אמנם יש קצת מקום לחלק ואכ"מ.

ב. יש לומר דבאמת הוא איסור חפצא⁶³, אלא דבנין בידי שמים הוא סוג חפצא אחר.

וכן משמע טפי בלשון רש"י שכתב בסוכה "ה"מ בנין הבנוי בידי אדם", דלכאורה הול"ל דהני מילי "כשנבנה בידי אדם", ובהדגשה יתירה מצינו זאת בלשונו בר"ה כאשר השמיט את התיבה "הבנוי", וכתב רק "הני מילי בנין בידי אדם אבל בנין העתיד לבא בידי שמים הוא", היינו שהוא דין בבנין.

אלא דצלה"ב לפי"ז מהו גודל השינוי בסוג החפצא דבהמ"ק אם נבנה בידי שמים או בידי אדם, ורק דבפנימיות התורה מצינו חילוק בין "בנינא דבר נש" ל"בנינא דקוב"ה" (ראה זהר ח"א כת, א, ועוד), שהוא בנין נצחי ד"קיימא לדרי דרין" (שם. וראה לקו"ש ח"ט ע' 26 ואילך).

ומרומז הדבר גם בנגלה דאורייתא בדברי הגמרא בפסחים (פח, א):

"מאי דכתיב והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב וגו' . . לא כאברהם שכתוב בו הר . . ולא כיצחק שכתוב בו שדה . . אלא כיעקב שקראו בית",

ובצירוף דברי הגמרא בשבת (קיא, א-ב):

"כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר . . נחלת יעקב אביך וגו' לא כאברהם שכתוב בו קום התהלך בארץ לארכה וכו' ולא כיצחק

63 האיסור לבנותו בלילה ודאי יכול להיות איסור ודין בחפצא דבהמ"ק וכן משמע בירושלמי יומא (פ"א ה"א) "הקמת הלילה פסולה לעבודת היום", ואף איסור שבת יש הלומדים (ראה בית האוצר לר"י ענגיל כלל קכה, קכו) שהוא איסור חפצא מסוגיית הגמרא בברכות (נב, ב) דברכת הבדלה צריכה להיות על 'נר ששבת' ואפילו נר של עכו"ם (שאינו מצווה על השבת) איקרי "נר שלא שבת", ואכמ"ל בזה (וראה בכ"ז בשיחות אחש"פ, ש"פ אחרי תשל"ו).

ואפילו לולא זאת שנאמר שאיסורי שבת בכלל הם איסורי חפצא, הרי כבר נקט להדיא בלקו"ש ח"ל (ע' 119 הערה 36*), וזלה"ק:

". . ועד"ז הוא תוכן שאר הדינים שבהלכה זו ברמב"ם, לא כ"כ בחיובי ואיסורי גברא, כ"א מצד החפצא דמקדש: "אין בונין את המקדש בלילה שנא' וביום הקים את המשכן ביום מקימין ולא בלילה" – שלכמה מפרשים (ראה ביאור הר"פ פערלא לסה"צ רס"ג עשה יג – קיג, סע"ב ואילך), אינו מצד האיסור שבדבר, אלא משום הביהמ"ק, דהקמת לילה פסולה להקרבת היום (ירושלמי יומא פ"א ה"א) . . "ואין בנין ב"ה דוחה יו"ט" ג"כ אינו (רק) משום האיסור שעל הגברא במעשי הבנין, כ"א מצד החפצא דביהמ"ק עצמו, שהרי למזוהו מהכ' (קדושים יט, ל) "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'" (כולכם חייבים בכבודי כו')."

שכתוב בו כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל אלא כיעקב שכתוב בו ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה",

היינו שנחלת יעקב הוא בלי הגבלות ומצרים (וראה באורך ד"ה כל המרחם תש"ט). ועוד י"ל דק"ו הוא ממעשה ידי משה שהמה נצחיים (עי' סוטה ט, א), ק"ו למעשה ידי שמים.

הנה אף שמזה מבואר שהם סוגי בנינים שונים, עדיין לא נהירא כ"כ מהיכי תיתי שחילוק זה נוגע לדינים אלו, וממנ"פ אם ע"י בניא דקוב"ה מתקיים המצוה ד"ועשו לי מקדש" אם כן הוא בכלל כל דיני בניית בית המקדש.

אלא נראה לומר דהחילוק הוא בנוגע להגדרת האיסור דבנין בית המקדש בלילה וכו', דאף שהאיסור הוא איסור חפצא, מכל מקום אין האיסור על כל דבר הגורם למציאות בית המקדש להיות, אלא דוקא בנין ידי אדם – אשר סוג הבנין הנעשה בידי אדם הוא הרכבת דבר לדבר (ובלשון החקירה: 'שינוי מיש ליש'), והוא דוקא סוג זה הנלמד מן הפסוק 'וביום הקים את המשכן', דהקמת והרכבת המשכן היינו בנייתו, והוא בנין יש מיש.

אמנם בנין בידי שמים, אינו באותו סוג בנין אלא הוא התהוות יש מאין, ואין שום סברא וסיבה לומר שאף זה הוא בכלל האיסור והדין הנ"ל, כל זמן שאינו בגדר "הקמת" והרכבת צורת בית המקדש; ולפי"ז יומתק ביותר ההדגשה שבית המקדש ירד "בנוי ומשוכלל", היינו שיתהווה בבת אחת בצורתו הגמורה, ולא יהי צריך ל'בנין' כפי שהוא בידי אדם.

ובקיצור: האיסור הוא שיבנה הבית ולא שיתהווה הבית. וילע"ע.

ו) והנה מצינו להדיא בערוך לנר (סוכה שם) שלמד בדברי רש"י כהאופן הא' דלעיל דבית המקדש השלישי כבר עומד בנוי ומוכן בשמים, ומצאנו א"כ סמך ומקור לאופן זה בלימוד דברי רש"י, אלא שבערוך לנר גופא מבואר דמכיון שכך הבין את דברי הראשונים – לכן דחה את פירושים (והציע פירוש חדש בדברי הגמרא), וז"ל:

"בנוי ומשוכלל הוא, אף שגם התוספ' והריטב"א הסכימו לזה לענ"ד דוחק הוא לפרש הגמרא כן מדקאמר מהרה יבנה ביהמ"ק, ולפי דברי רש"י הל"ל מהרה יגלה ביהמ"ק, וכן הלשון דאיבני דקאמר משמע בנין ממש. . . וכן מה שנאמר במשנה תמיד (פ"ז) ומה שאנו מתפללים בכל תפלותינו יה"ר שיבנה

ביהמ"ק במהרה בימינו יהיו תפלות שוא כיון שכבר נבנה הוא והי' לנו להתפלל שיגלה ביהמ"ק במהרה,

ולכן הי' נלענ"ד דודאי ביהמ"ק לעתיד לבא יבנה בנין ממש בידי אדם ומה שנאמר מקדש אד' כוננו ידיך שנדרש בתנחומא שירד למטה הוא ביהמ"ק רוחני שיבא לתוך ביהמ"ק הנבנה גשמי כנשמה בתוף הגוף וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים, וכן נראה במכילתא דדרש מפסוק מכון לשבתך פעלת ד' שבית המקדש של מעלה מכון כנגד בית המקדש של מטה ועל זה קאמר מקדש ד' כוננו ידיך שלעתיד לבא כשימלך ד' לעולם ועד לעיני כל באי עולם ישכון למטה בתוך מקדש שכבר בנוי הוא ומכון כנגד ביהמ"ק של מטה והיינו שירד למטה תוך המקדש שיבנה . . ומה שיש לומר ביישוב קושיות רש"י שאין בנין בלילה ובי"ט כתבתי לקמן בתוספ".

[ולהעיר דבריש דבריו העתיק מרש"י התיבות "בנוי ומשוכלל הוא", ולפי מה שנתבאר לעיל מובן דבזה תלוי הבנתו בדברי רש"י].

אמנם לפי האופן הב' בדברי הראשונים, בטלו השגות הערוך לנר על רש"י (לבד מה שהקשה דלכאורה משיח הוא זה אשר יבנה את ביהמ"ק, אשר זה מתורץ בכמה אופנים ותיווכים).

(ז) אך למרות גודל הצד לבאר דברי רש"י כהאופן הב', והפליאות שישנם בהאופן הא', הרי שבדברי כ"ק אדמו"ר משמע בכ"מ כהאופן הא':

דוגמא לדבר מצינו בשיחת ש"פ שופטים תנש"א (סה"ש ח"ב עמוד 195):

"ויהי רצון . . און צוזאמען דערמיט איז דער בית המקדש עצמו (וואס איז בנוי ומשוכלל למעלה) יורד מלמעלה למטה . .",

היינו שהבית בנוי למעלה.

אלא שבדברים אלו הי' אפשר לפרש דהכל נכנס בכלל ה"יהי רצון", דיה"ר שיבוא עת הגאולה וירד הבית מוכן מן שמים (והציון בהערה לפרש"י ותוס' בסוכה הוא רק למקור הלשון בלבד).

אך זה לא יתכן לכאורה לפרש בשיחת ש"פ בלק (שם עמוד 691): "ועוד ועיקר – שהלימוד הוא מתוך ידיעה והכרה בוודאות גמורה שאין זה "הלכתא למשיחא", כי אם, הלכה למעשה בפועל ברגע שלאח"ז, כיון ש"מקדש העתיד שאנו מצפין

בנוי ומשוכלל (כבר עתה למעלה, ותיכף) יגלה ויבוא משמים" ברגע כמימרא!", היינו שמכניס הוספה זו ד"כבר עתה למעלה" בתוך לשון רש"י, ומשמע דכך למד בדברי רש"י גופא (אף שבדוחק ממש, אפ"ל דגם כאן לישנא דרש"י נקט).

וצ"ע איך ליישב לפי"ז כל הקושיות דלעיל: א. היכן ראינו בשמים בנין גשמי הבנוי ומשוכלל כבר. ב. כל קושיות הערוך לנר במה שאנו אומרים תמיד "שיבנה בית המקדש", וג. לשון הגמרא "דאיבני". ד. עוד יש להוסיף, ממה שמבואר בתורת כ"ק אדמו"ר דיתכן והדבר תלוי ב"זכו" ו"לא זכו" (וראה לקמן באורך), ותימה לומר שביהמ"ק כבר עומד ב' אלפים שנה בשמים, ורק אם זכו אז ירד בפועל מן השמים. ה. ובהמשך לזה יש לחקור מתי א"כ נבנה הבית בשמים, אם הוא מיד בשעת חורבן בית שני, בחורבן בית ראשון או קודם לכן. ו. ביאור כל הלשונות ד"הני מילי בנין בידי אדם" כאילו הדבר תלוי בסוג הבנין, וכנ"ל באורך.

וצע"ג.

ח) נתבאר באורך, דדברי המדרש דבית שלישי ירד מן שמיא מובאים ע"י הראשונים בכדי לתרץ גמרא מוקשה בו מבואר דחיישינן שמא יבנה הבית בט"ו ניסן או בליל ט"ו ניסן, אשר שני זמנים אלו אינם כשירים לבנין בית המקדש⁶⁴.

אמנם לכאורה יש להקשות לפי שיטת הרמב"ם דפסק להדיא בהל' מלכים (פי"א ה"א) "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש", ושוב כתב (שם ה"ד) "ואם יעמוד מלך מבית דוד... ואם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו", היינו דבנין ביהמ"ק הוא ע"י משיח דוקא.

64) ויש להוסיף כאן השלמה קצרה לדברים הקודמים: הובא משיחת כ"ק אדמו"ר מש"פ בלק תנש"א: "ועוד ועיקר - שהלימוד הוא מתוך ידיעה והכרה בוודאות גמורה שאין זה "הלכתא למשיחא", כי אם, הלכה למעשה בפועל ברגע שלאח"ז, כיון ש"מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל (כבר עתה למעלה, ותיכף) יגלה ויבוא משמים "ברגע כמימרא!", דמשמע דהפשט בדברי רש"י הוא שהבית כבר בנוי למעלה". ולהעיר דב'עלי הגהה' לשיחה זו ניתן לראות, דמעיקרא ה' כתוב כל הנ"ל ללא התיבות שבמוסגר, ומוסגר זה נוסף בכתי"ק; פירוש: לולא תיבות אלו, יוצא פירוש אחר לגמרי בדברי כ"ק אדמו"ר, דמכיון שבית המקדש יורד מלמעלה, הרי הוא יכול לבוא מוכן ברגע כמימרא, ולא ימשך הדבר זמן מה עד שיהי' בית מוכן בפועל - והוא ממש לפי האופן הא' הנ"ל בדברי רש"י; ולהדיא ובדוקא הוסיף כ"ק אדמו"ר תיבות אלו אשר מהם עולה להדיא כהאופן הב', והוא הוספה שלימה על הפשט הראשון בשיחה, דאי"ז בלבד שביהמ"ק ירד בב"א, כ"א מצד עצם זה שביהמ"ק כבר בנוי למעלה מובן שאין זה "הלכתא למשיחא" סתם [ובפשטות על פי הוספה זו, נכתב הלשון גם בשיחה דשופטים נ"א אשר הובא שם].

ט) ובספר 'משיח לאור ההלכה' (לר' מיכאל פרץ) סימן ט' דן בשאלה זו, והביא כמה תירוצים בדבר, אך דחאם ולבסוף הביא את תירוצו שלו.

[בין התירוצים, מביא מספר אוצרות אחרית הימים (עמוד סט) המבאר שהרמב"ם יתרץ כתירוץ המאירי בסוכה שכתב:

"ואף על פי שאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, וכן אין בית המקדש בלילה - דהא כתיב וביום הקים את המשכן, חשש לבין דין טועים שתהא חיבת הקודש מביאתך לכך".

אך דחה זאת (בעל המל"ה) ד"תמוה לבאר את הרמב"ם בשיטה זו, שהרי איירי שהמלך המשיח יבנה את המקדש. והיאך יתכן ח"ו שנחשוש לתקלה כזאת מידו, שיטעה ויתיר לבנות ביום טוב ובלילה. ע"כ לא נראה לתרץ כן".

ונראה לבאר ולהוסיף בדבריו (דבפשטות אין כוונתו לדחות את דברי המאירי ח"ו), דהנה גם לפי הדיעות שביהמ"ק לא ירד משמיא ישנם ב' דיעות אם הוא יבנה ע"י מלך המשיח או ע"י שאר העם⁶⁵.

וא"כ שפיר אפשר לומר שהמאירי עצמו לא פסק שביהמ"ק יבנה דוקא ע"י משיח, ולכן יכול ה' לפרש דברי הגמרא שיהיו ב"ד טועין, משום שיתכן והדבר ימסר לידי כלל ישראל ללא משיח; אמנם לפי הרמב"ם פירוש זה לא יתכן באמת, משום שכתב להדיא דמלך המשיח בעצמו יבנה את ביהמ"ק].

ומסיק: "והנראה לומר, שאין הכונה שהמשיח או שלווחיו יבנו במו ידיהם את המקדש, אלא הכונה שעל ידי הכנתו את עם ישראל ומקום המקדש, הם שיביאו לבנין בית המקדש משמיא. ועל כן על שמו נקראים בניית המקדש. שסוף סוף על ידי שקיבץ את עם ישראל והחזרת מלכות בית דוד כבראשונה וגרם ללימוד תורה וחיזוק בדקה, והכנת מקום המקדש וההכנה מסביב, זהו הגורם לבנין בית המקדש,

65 וכפי שמצויין בלקו"ש חכ"ז (עמוד 204), שם מוזכר הפלוגתא אם ביהמ"ק ירד מלמעלה או יבנה בידי משיח, ולהצד שיבנה בידי משיח מצייין בהערה 93: "ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויק"ר פ"ט, ו. במדב"ר פ"ד, ב. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב) - לגי' ופי' המנ"ח מצוה שפ". אך שוב בהערה 96 - על מה שהזכיר שהבנין יהי' "בנין בידי אדם (ע"י משיח)" כתב (על התיבות "ע"י משיח"): "כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אליעזר בויק"ר ובמדב"ר שם - משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח - כי זה שמש"ח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק - ר"א שהי' לאחר זמן ריב"ח".

ונקרא שהוא הבונה את המקדש. וכשם שנאמר על דוד שהוא בנה את בית המקדש אע"פ ששלמה בנה, ודו"ק היטב כי נכון הוא. ואתי שפיר שיטת הרמב"ם כשיטת רש"י ותוס".

והרי כל שומע יצחק לשמע אלו הדברים, דכוונת הרמב"ם במה שכתב "ובונה המקדש", ובפרט במה שנתן הרמב"ם סימן לידע מיהו משיח ממזי שיבנה את המקדש – אינו שמיח יבנה את המקדש.

ואף שפשוט הדבר ואין זה מהדברים שצריכים חיזוק, נראה שיש עוד סימוכין לכך ששיטת הרמב"ם הוא דמשיח יבנה את המקדש, ממה שהביא בספרו את כל דיני הלכות בית הבחירה, דהא אם הבית דלעתיד יבוא מן שמים, איזה צורך לדורות ישנו בהלכות אלו.

וע"ד מ"ש הרמב"ם בעצמו להדיא בהקדמה לפירוש המשניות:

" . והביא אחר תמיד מדות ואין ענין אחר אלא ספור שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו. והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה במהרה בימינו יש לשמור ולעשות התבנית ההיא והתבניות והצורות והערך מפני שהוא ברוח הקדש כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".

נמצא א"כ קושיא במקומה עומדת.

(י ידוע אמנם שבתורת כ"ק אדמו"ר נתבארו כמה וכמה תיווכים בין שיטת הרמב"ם (המיוסד על דברי הירושלמי, כנ"ל בהערה) עם דברי המדרש ותוכנם בקצרה:

א. ביהמ"ק ירד מלמעלה, ומשיח יעמיד את הדלתות ועש"ז נקרא שהוא בנאו (לקו"ש ח"א עמוד 98 הערה 61). ב. משיח יבנה את ביהמ"ק, אך יתלבש בו ביהמ"ק רוחני מלמעלה (לקו"ש ח"א ע' 418; ולהעיר, אשר מקור פירוש זה בדברי המדרש יסודו ומקורו הוא בדברי הערוך לנר הנ"ל). ג. את החלקים אשר אנו יודעים כיצד לבנות יבנה משיח, והשאר ירד מלמעלה (לקו"ש שם). ד. תלוי אם "זכו" או "לא זכו" (לקו"ש ח"א עמוד 84 הערה 36).

הנה לפי ג' התיווכים הראשונים מובן ופשוט שאין בהם כדי לתרץ את הקושיא הנדונה בנדו"ד, דהא סו"ס לפי שלשתם עולה שמיח יצטרך לעשות פעולות של בני', והרי אי אפשר לבנות את המקדש בלילה וביו"ט.

אמנם לפי התיווך הד' יש מקום לומר דפירוש דברי הגמרא דחיישינן לשמא יבנה המקדש בלילה או ביו"ט היינו שחיישינן למצב של "זכו" בו אכן ירד ביהמ"ק מן השמים.

ויש להביא ראי' לדבר ד"חיישינן לזכו":

נחלקו התנאים (ראש השנה יא, ב) בדבר הגאולה העתידה, אם "בניסן עתידין ליגאל" או "בתשרי עתידין ליגאל", והקשה בטורי אבן (וכן הקשו בכמה מפרשים):

"וק"ל הא תניא בפ"ד דעירובין (מג, א) הריני נזיר ביום שבן דוד בא מותר לשתות יין בשבתות ויו"ט דאין אליהו בא בע"ש ועי"ט כדמפרש התם, ואסור לשתות יין בימי החול, והשתא אמאי אסור לשתות כל ימות החול אי לר"א לא יהי' אסור אלא בתשרי ולר"י בניסן לחוד".

ומתרץ:

"ומסתבר לי בהא מילתא דב' מיני קיצין איכא לביאת בן דוד כדאמר בפ' חלק (צח, א) ריב"ל רמי כתיב בעתו וכתיב אחשינה, זכו אחשינה לא זכו בעתו והאי דשמעתין מיירי מבעתו ובדלא זכו דלמר עתו בתשרי ולמר בניסן, אבל בקץ דאחשינה ובדזכו אין זמן קבוע לדבר אלא כל יומא זימני' הוא וכדא"ל משיח התם לריב"ל היום אם בקולו תשמעו, מש"ה בנדר ביום שב"ד בא אסור כל ימות החול ביין דילמא זכו וכל יומא זימני' הוא"⁶⁶.

וכשם שלגבי נזיר אסור לו לשתות יין בכל יום ויום מחשש 'שמא זכו' ומשיח יבוא באותו היום, כמו"כ י"ל לגבי החשש שמא יבנה המקדש ביו"ט או בלילה דהוא משום שחיישינן ל'שמא זכו'⁶⁷.

אלא דלפי"ז לכאורה עולה שהתיווך הרביעי הוא המוכרח בשיטת הרמב"ם, ורק לפי תיווך זה יתיישבו דברי הגמרא, וא"כ היאך ימצא מקום לומר תיווכים אחרים?

יא) לכן נראה לבאר באופן פשוט יותר: במס' מנחות (סח, א) תנן:

66 ולהעיר, דבגוף דבריו לתרץ הדין דנזירות יש לעיין, דלכאורה אם הוא ספק שמא זכו שמא לא זכו, למה לא יהי' זה בכלל הדין מיוחד ד"ספק נזירות להקל" (נסמן לקמן), וילע"ע.

67 אף שתירוצים אחרים נאמרו לקושית הטו"א (ויש המתרצים ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ג ע' 394), מכל מקום אין סיבה וסברא לומר שהוא משום האי טעמא דוקא.

" . . משחרב בהמ"ק התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור, אמר ר' יהודה והלא מן התורה הוא אסור שנאמר עד עצם היום הזה".

ונמצא א"כ ברור, שדבר זה שנוי במחלוקת.

ויתירה מזו: בגמרא במנחות, וכמו"כ בהמשך הסוגיא בסוכה ור"ה מיד לאחרי שנתבאר הטעם והחשש דגזירה דריב"ז (דאיבני בחמיסר, אי נמי דאיבני בלילא) מובא שיטת רב נחמן בר יצחק, דהוא סבר שאף ריב"ז לא סבר שיום הנף אסור מטעם גזירה וחשש, ובלשון הגמרא (בסוכה):

"אמר רב נחמן בר יצחק רבי יוחנן בן זכאי בשיטת ר' יהודה אמרה דאמר עד עצם היום הזה עד עצמו של יום וקסבר עד ועד בכלל".

ועולה מכ"ז ב' דברים: א. ישנו "שיטת ר' יהודה" בתנאים, אשר ס"ל דאיסור ט"ז בניסן בעומר הוא איסור דאורייתא, וממילא אין שום צורך לומר שהדין תלוי בחשש וגזירה. ב. ישנו שיטה באמוראים שאף לפי ריב"ז כך הוא הדין, וממילא אין דיעה החוששת וגוזרת כלל.

והרי הלכה ערוכה לפנינו ברמב"ם הל' מאכלות אסורות (פ"ה ה"ב):

" . . אלא שבזמן שיש מקדש משיקרב העומר הותר החדש בירושלים . . ובזמן שאין בית המקדש כל היום כולו אסור מן התורה". ומבואר בנו"כ על אתר דפסק ד"ריב"ז בשיטת ר' יהודה אמרה".

[וכ"כ בבאר הגולה לשו"ע יו"ד סי' קצג בביאור לשון המחבר:

"אסור . . והאידינא אסור" דפסק כר"י, ויל"ע מנ"ל לדייק בלשון "אסור" שהוא מן התורה, והרי בהמשך הדברים כתב שבמקומות רחוקים אף ביום י"ז "אסור", והרי זה ודאי מדרבנן]⁶⁸.

(68) ובנוגע לצד החולק על רנב"י:

הנה בסוגיא דסוכה ור"ה לא הובא שמו של אמורא דס"ל כהצד הראשון בדברי ריב"ז, אמנם במנחות איתא דרב, שמואל, רב יוחנן ור"ל כולהו סברי דיום הנף מדאורייתא מותר משהאיר המזרח, ולר"י ור"ל אף בזמן הבית אין איסור קודם הנף, ואין זה אלא למצוה מן המובחר (עיין תוס' שם ד"ה והא כתיב), ובפשטות משמע לפי"ז דשיטת ריב"ז הוא משום חשש וגזירה.

ושמא ס"ל להדיעה הראשונה כפי שמבאר המאירי, דלאו משיח יבנה את הבית אלא כלל ישראל יבנו את הבית וחישינן לב"ד טועה, ואילו רנב"י ס"ל דמשיח דוקא יבנה את הבית - דהרי בדבר זה איפליגו אמוראי בירושלמי, כנ"ל.

ונמצא דבפועל ממש אין בדברי והלכות הרמב"ם שום סתירה וקושיא, כיון שפסק כהדיעה אשר איננה תלוי' בשום חשש וגזירה, ולשיטה זו אין צריך לומר שביהמ"ק ירד מן השמים.

יב) אמנם יש להעיר בכ"ז מדברי המנחת חינוך במצוה קנב סק"ט, המביא את פסק הרמב"ם בהל' ביאת המקדש (פ"א ה"ז) דכהן המכיר משמרתו אסור לשתות בכל השבוע ואם מכיר בית אב שלו אסור רק באותו היום, ואם אינו מכיר – דהיה מן הדין דאסור לעולם אך – קלקלתו תקנתו, ועל דין זה מבהיר ומבאר המנ"ח:

"ולא תקשה, למה אסור לשתות יין מן הדין . . בכל יום, הא בסוגיא דעירובין מ"ג ע"א מבואר דהריני נזיר ביום שבן דוד בא מותר לשתות בשבת ויו"ט עיי"ש בסוגיא דאין אליהו בא בערב שבת, א"כ הכא נמי יהיה מותר לשתות בשבת ויו"ט דהא בן דוד לא בא".

ועל קושיא זו, למה אסור לכהנים לשתות יין בשבת ויו"ט רצה לתרץ דאף שמישיח אינו בא בשבת (כיון שאלוהו אינו בא בע"ש), מ"מ יתכן ובית המקדש יבנה בשבת – קודם ביאת משיח (שיבוא בזמן אחר), וכמבואר בירושלמי, ומכיון שהחשש בכהנים הוא רק שמא יבנה המקדש אין זה נוגע אם משיח בא א"ל.

אך מקשה ההמנ"ח על תירוצו זה, משום דאף שביהמ"ק יכול להבנות קודם ביאת משיח, מ"מ ממקום אחר למדנו שאף בית המקדש אינו נבנה בשבת – כמבואר

או שמא (אף לשיטת הרמב"ם אפ"ל ד) הם סברו כדברי המדרש שביהמ"ק ירד מן שמיא, ומהאי טעמא פליג עלי' רנב"י.

אמנם יש להעיר:

במנחות ובר"ה ובסוכה לחד גירסא איתא "אמר רב נחמן בר יצחק", דמשמע דלא פליג אדברי הגמרא שלפניו (ורק לחד גירסא בסוכה איתא "רנב"י אמר") – וכתב המהרש"א שם עפ"ז, דרנב"י לא פליג על עצם היסוד והחשש ד"שמא יבנה המקדש", ולא מטעם זה ס"ל הכי בשיטת ריב"ז, אלא "משום קושיא אחרת" ס"ל הכי, דבמנחות הקשו על דברי ר' יוחנן ור"ל "ומשום מצוה ליקום וליגזור", ולכן פירש רנב"י לריב"ז באו"א.

אך מציין שבתוס' במנחות (סח, ב ד"ה בשיטת) ס"ל להדיא דרנב"י פליג על תירוץ הגמרא בסוכה ור"ה ולא משום אותו הקושיא דמנחות; וא"כ שפיר י"ל שנחלקו משום הסברות הנ"ל באופן בנין ביהמ"ק השלישי.

[ויש לתמוה קצת בדברי המהרש"א, איך אפ"ל דמשום הקושיא ד"משום מצוה ליקום וליגזור" בא רנב"י בשיטתו, והרי קושיא זו נאמרה רק על פרט אחד שנתחדש רק אליבא דר"ל ור"ל, ואילו לרב ושמואל דקאמרי שבזמן הבית ישנו איסור דאורייתא לאכול חדש קודם הנף לא קשה מידי, וממילא לא הי' צריך רנב"י לומר אלא כרב ושמואל, וצ"ע].

בגמ' שבועות (כנ"ל באורך), ועל זה מתרץ על פי דברי רש"י בראש השנה דביהמ"ק ירד מן השמים, ומסיק ד"אם כן הכא נמי".

הנה, העיקר הנוגע לכל הנ"ל הוא סוף דבריו, בו מיישב את שיטת הרמב"ם על פי דברי רש"י הנ"ל אשר זהו פלא, מאחר ודברי רש"י הפכיים הם משיטת הרמב"ם.

ורק לפי מה שנתבאר לעיל ד'חיישינן לשמא זכו' אפשר להצדיק את דברי המנ"ח, דר"ל דמכיון שחיישינן לשמא זכו' לכן אסור לכהנים לשתות יין בכל יום.

[אמנם לבד זאת יש להעיר דשאר דבריו הם ג"כ פלא:

א. תימה מה שהקשה מהדין דנזיר, דהנה מהגמרא שם עולה דספק הוא אם משיח יכול לבוא בשבת א"ל, וכפי שפסק הרמב"ם להדיא בהל' נזירות (פ"ד הי"א):

"האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא בו . . שהדבר ספק אם יבא בשבת או ביום טוב או לא יבוא והואיל והוא ספק, ביום שנדר לא חלה עליו נזירות שספק נזירות להקל".

והרי "ספק נזירות להקל" הוא כלל מיוחד בנזירות (ראה טהרות פ"ד, יב. וראה נדרים יח, ב ואילך), ואילו בשאר ספיקות התורה ודאי נחמיר, וא"כ מכח אותו ספק אסור לכהנים לשתות יין בשבת ויו"ט. וצ"ע.

ב. מה שרצה לתרץ לדברי הרמב"ם מדברי הירושלמי, דבנין בית המקדש יתכן להיות קודם ביאת בן דוד, אף הוא מן התימה, דהרי כנ"ל באורך – שיטת הרמב"ם להדיא היא שמשיח יבנה את בית המקדש, ורק אם "זכו" ירד בנוי ומשוכלל מן השמים, אך כיצד ירצה ליישב דברי הרמב"ם עם שיטה זו.

ורק לפי מסקנת דבריו – דבית המקדש ירד מן שמיא (אם זכו, כנ"ל) – יש מקום לדון האם לפי הרמב"ם יתכן והוא ירד מן שמיא קודם ביאת משיח, או שמא סבר הרמב"ם דבין כך ובין כך, יבנה בית המקדש רק לאחר ביאת משיח וא"כ אפי' אם ירד מלמעלה, יהי' זה רק לאחר שיתגלה ויבוא מלך המשיח, וצ"ע].

ולגופו של שאלה דבי' עסיק המנ"ח (מדוע אין הכהנים מותרים בשתיית יין בשוי"ט) נאמרו כבר תירוצים רבים, וכגון שאנו חוששים שישתכר עד למחר (אמנם זה דחוק ביותר, שא"כ יש לנו לאסור תמיד יום לפני ג"כ וזה לא מצינו), או דבאמת לא הי' שבויו"ט בכלל איסור הרמב"ם מעיקרא. ובפרט: יו"ט אינו זמן שמשמשים בומשמרות, וא"כ בלא"ה אינו בכלל האיסור, ואכמ"ל.

שער תורת

רבינו

מעשה ידיו של הקב"ה

הרב יחזקאל שי' שייקביץ

משגיח בישיבה

בתו"א ד"ה ואתה תצוה (פב, א) מבאר איך שהשגת הנשמות שבג"ע היא רק בזיו הנמשך מהמצות שנק' מעשה ידיו של הקב"ה ("שבח מעשה ידיך"), דהיינו שהזיו המאיר בג"ע הוא רק מבחי' כזאת שהיא בדוגמת הכח דמעשה ידיים (שהוא מבחי' הכי תחתונות שבכוחות הנפש).

והנה במפתח ענינים לספר תו"א (שנערך ע"י כ"ק אדמו"ר) ערך "מצות" (מציין למאמר דידן ו) כותב: ". . מעשה ידיו של הק". והיינו שהמצוות עצמם נק' מעשה ידיו של הקב"ה.

אך בספר 'תו"א המבואר' כתבו בביאורם למאמר דידן ש"מעשה ידיו של הקב"ה" קאי על זיו השכינה שבג"ע (ולא על המצות עצמם) ואכן בהערה 23 שם הביאו דברי כ"ק אדמו"ר שבמפתח הנ"ל, אך העירו שלכאורה אי"ז משמעות הפשוטה בדברי כ"ק אדמוה"ז ונשארו בצ"ע.

ותמי' לי איך הפכו היוצרות – להכניס בפנים הביאור לדא"ח הפשט הנראה בעיניהם מתאים יותר, ואת הפי' המוסכם בודאי מכל צדדיו לאמיתתה של תורה (בהיותו מפורש כתוב ומודפס ע"י כ"ק אדמו"ר) שמו בהערה בשולי העמוד כדברים סתומים.

והנה בגופו של ענין איני מבין מהו הצ"ע על דברי כ"ק אדמו"ר. דהלא כה הם דברי כ"ק אדמה"ז שם:

"והיינו זיו הנמשך מהמצות שנק' מעשה של הקב"ה כי באתעדל"ת בקיום המצות למטה אתעדל"ע הקב"ה מניח תפילין . . ומזה נמשך הזיו בג"ע להתענג על הוי' בהשכלתם והשגתם בהמשכה זו".

והלא מפורש כותב דהמצות הם מעשי ידיו של הקב"ה וההשגה שבג"ע היא בהזיו שמתפשט מהם.

והגם ד(כפי שהעירו בספר הנ"ל) בהמשך הענין אח"כ כ' כ"ק אדה"ז שהמצות נק' "אברים דמלכא", הרי איני רואה סתירה להנ"ל. ואדרבה, זהו לכאורה ביאור וראי' לפי' הנ"ל (שהמצות גופא הם מעשה ידיו של הקב"ה):

דהנה פשיטא שכאשר עד"מ משבחים מעשה ידי אדם, להבדיל, הרי הגם שמה שהזולת רואה (במראה עיניו הברייים) הם רק הפעולות ותנועות ידיו הגשמיים, הלא ברור דהשבח שמשבח הוא להפנימיות ורוחניות (שמשיג בעיני שכלו) דהיינו כח המעשה של נפשו (ולא גוף ותנועות מעשה הידיים) היוצא מההעלם אל הגילוי ע"י פעולת ידיו.

וזהו מה שמבאר כ"ק אדמה"ז דמעשה המצות שלמטה (אתעדל"ת) הם האברים שבהם נמשך התגלות כחותיו דהקב"ה (אתעדל"ע). ומהתגלות זו נמשך זיו להנשמות בג"ע. וזהו מה שהם משבחים: ההארה המתפשטות מן המצות – שהן התגלות מעשה ידיו דהקב"ה.

ועם כי פשוט הוא שאין לי שום השגה באמיתית כוונת דברי כ"ק אדמו"ר, אך עכ"פ איני מבין מהו הצ"ע שהקשו על דברי קדשו בספר הנ"ל.

בשיחת בר מצרא

הרב מנחם מענדל שי' וילהלם

בלקו"ש חלק יח (ע' 28) מבואר בענין טענת המלאכים 'תנה הודך על השמים' מצד 'דינא דבר מצרא', ומבאר שמכיון שהמטרה בנתינת התורה היא עשיית "דירה" (בתחתונים), ואם אחד קונה ל"דירה" והשני לחרישה, אין דין ד'דינא דבר מצרא', וכאן שבני ישראל קיבלו את התורה כדי לעשות דירה בתחתונים אין טענת המלאכים מועלת כלום (מצד דינא דבר מצרא), דאין ביכולתם להשלים ענין זה.

ולפום ריהטא תמוה הוא מתחילתו ועד סופו, לכל לראש אינו מובן הכרח השייכות של 'דינא דבר מצרא' לדיון משה עם המלאכים, שהרי בפשטות אין המלאכים 'בר מצרא' ושכנים של הקב"ה, והרי 'כשם שאין ערוך עשי' לגבי אצי' יותר מזה אין ערוך אצילות לגבי אוא"ס", וא"כ למה יהי 'חמדה גנוזה זו' ניתן להמלאכים יותר מאשר לבני ישראל?

ועוד צלה"ב, שמריבוי התירוצים בספרים (שחלקם מובא בשיחה) מובן שאין שום מקום 'דינא דבר מצרא' שייך הכא, וכמעט כל דין שיחייב דינא דבר מצרא לא שייך הכא,

מתחיל ממה שכתבנו לעיל שאין המלאכים שכניו של הקב"ה ח"ו, וממשיך לזה שאין דינא דבר מצרא במטלטלין, במתנה, בבנים, במקרה שהלוקח לא יכול לקבלו במקום אחר, ועוד שמי יאמר שמלאכים קרובים יותר, וגם שבני ישראל שותפים להקב"ה במעשה בראשית ועוד ועוד.

ודחייתו העיקרית של הרבי לתירוצים אלו שאין הם נכללים בטענתו של משה רבינו עדיין אינה מסבירה מה הי' הצד של המלאכים כיון שרובם של הפרטים הנ"ל אינם שייכים בנידון דידן.

ואם כן אינו מובן מה הכריח את המפרשים שדינא דבר מצרא הוא העומד ביסוד הדיון כאן?

ונראה לבאר קצת, ובהקדם, שמריבוי הדיון בספרי הקדמונים בשאלה זו ניכר שהיתה איזה קבלה בידם שזה הוא העומד במרכז הדיון, היינו שאין הקישור לדינא דבר מצרא מהכרח הפשט בסוגיא אלא שכך הי' מקובל מדורי דורות שבזה היתה

טענתם של המלאכים, וראה בהערה 6 בשיחה, בה מצטט הרבי מאחרונים הכותבים שכך 'שגור' ושכן ביארו כת ה'קודמים וראשונים', שזה הוא העומד ביסוד טענתם של המלאכים.

וא"כ הנשאר בידינו הוא רק להבין מה הקשר לטענה זו, אך עצם זה – שזה הוא הדיון כאן – זו היא קבלה של הקדמונים.

ועוד צריך להבין איך היתה נראית תורה זו אם היתה ניתנת למלאכים, וכפי שאכן ענה להם משה רבינו למצרים ירדתם? אב ואם יש בינכם? היינו שהרי התורה מדברת בתחתונים, ואינה שייכת כלל למלאכים,

ומביא הרבי (בפנים ובהע' *34) שטענתם לא היתה לקבלת התורה הגשמית אלא לחלק הסוד שבתורה – התורה כפי שמדברת בעליונים, ועוד זאת שלא דוקא שהתנגדו לזה שהתורה תינתן גם לבני ישראל אלא שלא הבינו מדוע ניתנת בישירות רק להם ולא ניתנת תחילה ובעיקר למעלה (וכפי שמבואר בהע' הנ"ל).

ועל פי זה נראה לבאר מה עומד מאחרי טענתם של המלאכים,

דהנה יסוד דינא דבר מצרא הוא מהפסוק "ועשית הישר והטוב"⁶⁹ היינו שאינו דין פרטי לגבי 'שכנים' אלא היא סברא כללית שאין להתעלם מהשכן ולמכור את השדה למישהו אחר כיון ש'טוב וישר' למכרו למי שירוויח יותר (שלכן במקרה ש'הישר והטוב' הוא להתעלם מ'דינא דבר מצרא' דין זה לא שייך, ולמשל במוכר לאשה).

ולכאורה הי' טענת המלאכים (לא שהם שכנים להקב"ה ח"ו, אלא) שהם שכנים לתורה⁷⁰, והיינו שטענו המלאכים דמכיון שהתורה יסודה בעליונים ובעולמות רוחניים, הנה 'הטוב והישר' הוא שהמלאכים שמקומם גם כן בעולמות רוחניים ושייכם יותר למהותה של תורה יקבלו את התורה תחילה ובישירות אליהם ולא דרך עם ישראל מכיון שהם נמצאים 'קרוב יותר' לתורה כפי שהיא במקורה אצל הקב"ה.

(69) דברים ו, יח. וראה בב"מ קח, א. ועוד.

(70) אך עדיין צ"ע בכמה מהתירוצים שמשמע שהמלאכים הם שכנים להקב"ה (שישראל הם שותפים להקב"ה במעשה בראשית וכו').

ועפ"ז מובן שאף שרחוקים הם ממהותה של תורה סוף כל סוף קרובים הם יותר מבני ישראל, ומובן גם כן למה חשבו שהתורה צריכה להגיע אליהם מדין דינא דרב מצרא אף שאינה קרקע (אלא מתנה). כי סוף כל סוף שייך כאן דין 'הישר והטוב', ובפרט שלא הי' בדעתם לטעון שלא יקבלו בני ישראל את התורה כלל אלא שלא הבינו מדוע אין בני ישראל מקבלים את התורה דרך המלאכים ומדוע מדלגים עליהם?

ועל זה ענה להם משה רבינו שמכיון שכל ענין נתינת התורה הוא עשיית 'דירה לעצמותו יתברך' וזה שייך דוקא ע"י שהתורה תינתן לבני ישראל ישירות כיון שדוקא כאן למטה במקום שיש 'מצרים' ו'יצר הרע' ('יצה"ר יש בכם") שייכת המשכת העצמות וא"כ אין כאן טענה צודקת.

וביאור זה מבאר הרבי גם ע"פ כללי דינא דבר מצרא דכשהלוקח הבא מרחוק להשתמש בשדה לעשיית דירה לדור ולהתיישב שם הרי הוא קודם ללוקח ה'בר מצרא' שאינו רוצה (ויכול) אלא רק להשתמש בו כשדה,

ויתירה מזו שאף 'גילוי התורה' אל המלאכים תהי' ביתר שאת דוקא אם יזכו בה על ידי בני ישראל כיון שאז יש גם לעולמות העליונים חלק בהמשכת העצמות שנעשית ע"י בני ישראל כמבואר בשיחה.

”כמלאך ה' צבאות”

הת' השליח יוסף יצחק שי' העכט

בשיחת פורים ה'תשמ"ז⁷¹ (שיחה ד') מבאר כ"ק אדמו"ר, בענין "עשה לך רב" שאפשר לטעון שאיך יכולים לבחור ברב, ואינו יודע אם יכול לכוין.

ועל כך בא המענה בגמ' (מו"ק יז, א) עה"פ (מלאכי ב, ז) "ותורה יבקשהו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא", אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשהו תורה מפיהו, ואם לאו... (ח"ו) צ"ל ההנהגה להיפך!

ועל זה מקשים העולם "קלאץ קשיא": איך אפשר לצוות לאדם "עשה לך רב", שהרב יהי' בדומה למלאך ה' צבאות – כאשר מעולם לא ראה מלאך? ומהו התועלת במינוי הרב כאשר מעולם לא ידע דהרב שלו הוא בדומה למלאך ה' צבאות?

והמענה לזה מפורש ברמב"ם⁷², ואינו צריך לחפש ביאורים בזה מאחר שכבר נפסק להלכה ברמב"ם, ובפרט שהרמב"ם עצמו קבע⁷³ שלאחר לימוד חמשה חומשי תורה וכו' א"צ לחפש בשאר ספרים:

שבעולם הבא יהי' נשמת הצדיקים בלא גוף כמלאכי השרת, ומקורו הוא מגמ' ברכות (יז, א) שבעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי'. . . ולא קנאה ולא שנאה ולא תכרית כו'.

ועפ"ז מובן דבכדי להיות דומה למלאך ה' צבאות צריך להיות במעמיד ומצב שהנפש אינה משוחדת מהגוף, כבעוה"ב.

ע"כ תוכן השיחה (בשינוי לשון) הנוגע לענינו.

ויש לעיין, שהרי כמה פעמים בהשיחה מדגיש החשיבות שבהלכה ברמב"ם, "לשון צחה וברורה" "לקטן ולגדול" וכו' וכו', – דרוצה להדגיש דהענין הובא גם בהלכה שבתורה,

(71) התוועדויות תשמ"ח"ב ע' 632 ואילך.

(72) הל' תשובה פ"ח ה"ב.

(73) בהקדמתו לספר היד.

והמענה ד"אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשהו תורה מפיהו וכו", הביא הרבי מגמרא הגם דהובא גם ברמב"ם הל' תלמוד תורה (רפ"ד)?:

ויש לתרץ, שהרמב"ם מביא מארוז"ל זה (אם דומה הרב וכו') כראי' ע"ז ש"זוכן הרב שאינו הולך בדרך טובה, אף על פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו, אין מתלמדין ממנו עד שיחזור למוטב, שנאמר וכו'. ". והיינו: שמארוז"ל זה הוא בענין לימוד התורה מהרב שזהו רק אם "דומה הרב למלאך"⁷⁴;

משא"כ בהשיחה רוצה לבאר בנוגע "עשה לך רב" – להתנהג על פי הוראות הרב ולכן מביא מארוז"ל זה מהגמ', ששם מודגש בכילות שאם דומה למלאך ה' צבאות יכול ליקרא אותו בשם רב ש"יבקשהו תורה"⁷⁵ מפיהו", והרי זה כולל – שיקיימו הוראותיו ודיניו.

[ומה שהשקו"ט בהמשך השיחה הוא ע"פ הרמב"ם (אף שמארוז"ל זה מביא הרמב"ם רק לענין לימוד תורה מהרב כנ"ל), הרי המארוז"ל כולל גם הענין של קיום הוראות הרב בק"ו – שאם אין (גם) ללמוד מרב שאינו דומה למלאך, אף כשאינו מורה לו לעשות דבר, כמובן שאין לקיים הוראות רב זה, שיש חשש שיורה לו לעשות דבר נגד התורה מפני שאינו הגון⁷⁶.

ולכן מביא הביאור – מהו "כמלאך ה' צבאות" מהרמב"ם (אף שעצם הדין הביא מגמ'), מפני שזהו כמובן גם לשיטת הרמב"ם, וברמב"ם ישנו המעלה ד"לשון צחה וברורה" "לקטן ולגדול" וכו'⁷⁷].

74) וכמודגש מזה שהובא בהל' תלמוד תורה.

75) ואולי י"ל ש'תורה' כולל גם הענין של הוראה (דיניו) – תורה מל' הוראה.

76) ולהעיר מהטעם שלמד ר"מ תורה מאחר אף שלא היה הגון, מפני שלא היה ירא שילמד ממעשיו.

77) ולכן יש לומר, מה שאינו מפרש כשאר מפרשים, שהפירוש "כמלאך ה' צבאות" הוא שהרב הוא הגון, או שעומד תמיד בדרגא א' ואינו נופל ממנה – שהרי מאחר שידועים שהרב הוא צריך להיות כמלאך (כמובן יותר מהגמ' אף שהוא גם לפמ"ש הרמב"ם) הרי הביאור מהו מלאך צריך להיות להלכה בלשון צחה וברורה וכו', שזהו דוקא ברמב"ם (וכהובא זה גם מהרמב"ם).

מה שמו?!

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ו שמות ג' (עמ' 22 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר פירוש רש"י עה"פ בפרשתינו (ג, יג. טו):

"ויאמר משה אל האלקים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אלקי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהם. ויאמר עוד אלקים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו' שלחני אליכם זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר".

ומפ' רש"י על "אהי אשר אהי":

"אהי עמם בצרה זאת אשר אהי עמם בשעבוד מלכיות וכו'".

ועל "זה שמי לעולם":

"חסר וי"ו לומר, העלימהו, שלא יקרא ככתבו".

ועל "וזה זכרי":

"למדו האיך נקרא, וכן דוד הוא אומר ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור דור".

ומבאר כ"ק אדמו"ר על פי פש"מ שהשאלה "מה שמו" הוא ע"פ הידוע (וכדפי' רש"י בראשית א, א ד"ה ברא אלקים) ש'שמות הקב"ה הם לפי פעולותיו, וא"כ ישאלו בני"י (אחר שישמעו על בשורת הגאולה) איזה "שם" והנהגה הוא זה שהניח בני"י בגלות מצרים במשך הרבה שנים, ורק לאחר שפרעה רחץ בדמם וכו' ואלפים מישראל מתו שולח הקב"ה שליח להצילים?! והתירוץ (מה שענה להם) על זה: "אהי עמם בצרה זאת", שהקב"ה נמצא כביכול בתוך צרתם של בני"י, ולא יחשבו שהקב"ה אינו מרגיש (ח"ו) צרתם.

ומקשה דעדיין צריך ביאור, איך זה מתאים עם מה שהניח הצרה להימשך? וע"ז מבאר, ש"הוי" – שם של מדת הרחמים – "שלחני אליכם זה שמי לעולם", "העלימהו שלא יקרא ככתבו", שגם בגלות יש מדת הרחמים של הקב"ה אלא שהוא בהעלם. וממשיך "וזה זכרי" "למדו האיך נקרא", שמדת הרחמים עצמה פועלת, אלא שהוא בהעלם, כמו ששם הוי' מתגלה ע"י קריאתו בשם אדני-י. ע"כ תוכן השיחה.

ולכאו' צריך ביאור:

(א) לפי ביאור זה, שמדברים על "מדת הרחמים" שהוא בהעלם, למה כותב רש"י בסגנון של דין בפועל "העלימהו שלא יקרא ככתבו".

(ב) במה מתבטא פעולת שם הוי' – מדת הרחמים – בגלות מצרים אם הוא בהעלם. [ובהביאור שהרחמים עצמו "נקרא" ונתגלה גם ע"י שם אדני-י, איך מתורץ בזה השאלה (בסעיף ז') מהו התועלת של "אהי' עמם בצרה" אם הרחמים הוא בהעלם].

ויש לבאר כ"ז בדא"פ:

(א) לפי הביאור בהשיחה, מפרש רש"י הענין שהרחמים הוא בהעלם וכו' על פי ההלכה כפשוטו שמעלימים שם הוי' בקריאתו, שכמו שצריך להעלים שם הוי' שלא יקרא ככתבו (לא כשאני נכתב אני נקרא⁷⁸), אלא שגם כשאומרים אדני-י הרי זה הקריאה של שם הוי' – עד"ז הוא במדת הרחמים, שבגלות הרחמים הם באופן של העלם, וביחד עם זה – הרי ישראל מזכירים וקוראים ומגלים שם הוי' – רחמים – בעצמו ע"י אמירת אדני-י, היינו שהרחמים בעצמו פועל, (אלא שהדין ששם הוי' לא יקרא ככתבו הוא גם בגלות, עד ביאת משיח צדקנו, כמו שמבאר בשיחה שזהו הוספת רש"י "וכן דוד הוא אומר וכו').

(ב) הענין בזה שהרחמים פועל, אבל באופן של העלם – יש לבאר על פי משכ' בהערה 39 (על המילים "נאר ווי הוי' (רחמים) ווערט נקרא (ונתגלה)"):

"דוגמה בפש"מ (ויגש מה, ה-ז): מכרתם אותי הנה – כי למחי' שלחני אלקים גו' לשום לכם שארית גו' – לאחרי כב שנה!". דהיינו (אולי י"ל) שכמו שבמכירת יוסף למצרים הרי ענין הרחמים הוא בהעלם⁷⁹, ונשאר בהעלם עד לאחרי כב שנה, הרי בעצם – המכירה הוא גם "מדת הרחמים", כי הכוונה בזה הי' "למחי" ו"לשום לכם שארית".

ועד"ז כאן, אף שבכל משך זמן הגלות הרי הרחמים הם באופן של העלם והסתר, הרי זהו מדת הרחמים עצמה, ומהו הפעולה שלה, שיתגלה לאחר מכן – בגאולה מהגלות. וראה בהנחת בלתי מוגה⁸⁰ שע"י שמזכירים שם הוי' ע"י קריאתו בשם

(78) פסחים נ, א.

(79) וראה שיחת ה' טבת תשמ"ז (התוועדיות תשמ"ז ח"ב עמ' 171) שזהו משם אלקים וכו'.

(80) משיחת ש"פ שמות תשמ"ג (התוועדיות תשמ"ג ח"ב עמ' 807).

אלקים, פועלים שיהי' הגילוי דשם הוי', כלומר שפעולתיו של הקב"ה יתגלו לכל באופן של רחמים (ולא רק שבהעלם יהי' בזה ענין של רחמים).

ויש להוסיף, שזהו מש"כ בהערה 38:

"...וראה פרש"י וילך (לא, יז) והסתרת פני – כמו שאיני רואה בצרתם (נת' בלקו"ש חל"ד ע' 194 ואילך⁸¹).

ובשיחה שם מבאר שאף שהקב"ה מסתיר פניו מבנ"י, הרי זה רק כמו שאינו רואה בצרתם, שהרי בפשטות – כשאדם מסתיר פניו ממישהו אחר, הרי השינוי הוא רק לגבי הזולת אבל הפנים עצמם לא משתנים, ועד"ז הוא בענין "והסתרת פני", שרק נדמה לבנ"י שהקב"ה "אינו רואה בצרתם" אבל האמת הוא שרואה ומרגיש צרתם, ועי"ז בטוח שיהי' "יודע אלקים" "נתן עליהם לב ולא העלים עיניו", "ומיד הן נגאלין"⁸².

81) משיחת ש"פ וילך תשמ"ב (התוועדויות תשמ"ב ח"א ע' 38 ואילך).

82) רמב"ם הל' תשובה ז, ה.

ארונו של יוסף במצרים

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ה ויחי א' (עמ' 272 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם שדוקא יוסף נשאר במצרים לאחר פטירתו, ולא יעקב, כי יעקב הוא למעלה מגלות מצרים, לכן לא הי' גופו של יעקב יכול כלל להישאר במצרים אפילו בדרך עראי, משא"כ יוסף שצריך לפעול במצרים, נשאר ארונו במצרים כל משך זמן הגלות כדי שיהי' ביחד עם בני"י.

וממשיך כ"ק אדמו"ר לבאר שהשביע יוסף את אחיו "והעליתם את עצמותי מזה"⁸³, כי הכוונה של הירידה הוא העלי' שלאח"ז, שע"י העלאת עצמות יוסף ביציאת מצרים העלו ג"כ כל הניצוצי קדושה שהי' במצרים.

והנה בהערה 21 כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל:

"להעיר שמנוחתו-כבוד של כ"ק מו"ח אדמו"ר – ששמו (הראשון) יוסף ועבודתו דומה בכמה פרטים לעבודת יוסף – היא ב"חצי כדור התחתון" דוקא, ולהעיר מתו"א "כשצריכים להגביה איזה דבר צריכים לאחוז בחלקים התחתונים שבו דוקא".

ויש לדייק, שהערה זו מקומו לאחרי הקטע שמדבר על העלאת יוסף וניצוצי הקדושה ממצרים, ולא על הקטע הקודם – שיוסף נשאר במצרים כדי להיות ביחד עם בני"י.

ונראה מזה, שהביאור כאן בהערה הוא לא להדגיש שיוסף שבדורינו נמצא ביחד עם בני"י, אלא שזהו הנתנית כח להעלות הניצוצית של כל העולם, כי צריכים להגבי' אותו מ"תחתיתו" – "חצי כדור התחתון"⁸⁴.

ויש לבאר המעלה בהביאור כאן (בהערה) על מה שמבואר בלקו"ש ח"ל ויגש ב', ששליחתו של יוסף למצרים הי' (גם) כדי ליתן לבני"י התוקף שלא להתפעל

(83) שמות יג, יט.

(84) ולפ"ז – הביאור כאן הוא דלא כהביאור בשיחת ש"פ ויחי ה'תשמ"ז (התועדויות תשמ"ז ח"ב עמ' 52 ואילך) שהטעם שיוסף (וכן יוסף שבדורנו) נמצא "במצרים" הוא כדי לחזק את בני"י נגד הנסיונות והעלמות והסתרים שבזמן הגלות.

מהגלות ולהשאר דבוק באלקים חיים, אך עיקר בחידוש של יוסף ועיקר פעולת ירידתו ממצרים הוא כשמו, ע"ש "יוסף הוי' לי בן אחר"⁸⁵ – שעושה מה"אחר" "בן" להקב"ה⁸⁶, וכן בנוגע למצרים, ששולט ומושל על עניני מצרים וכובשם ומכניסם לקדושה.

ועפי"ז י"ל שהביאור בלקו"ש חכ"ה הוא ע"ד ענין הב', שלא רק שנותן כח ותוקף לבנ"י לעמוד חזק נגד עניני הגלות, אלא עוד יותר – שנותן הכח שישלטו על הגלות ויעלו כל הניצוצות שבגלות מצרים לקדושה.

(85) ויצא ל, כד.

(86) ראה אוה"ת רכ, א ואילך. ויחי שפו, א ואילך. שצא, א ואילך. שצז, ב ואילך.

בגדר בריתו של אברהם אבינו

הת' השליח לוי יצחק שי' אזדבא

בלקו"ש חלק יו"ד (ע' 44 ואילך) מביא מה שבנוסח הברכה של ברית מילה אנו מסיימים "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו".

[הטעם הפשוט לכך שנקרא בריתו של א"א הוא, שלהיותו אבינו הרי הוא מוריש כח (להיכנס בברית עם הקב"ה) לבניו. ומכיון שהיורש נכנס במקום המוריש ממש לכן בריתו של כל אחד מישראל הרי הוא בריתו של א"א].

וצ"ל, שהרי המצוות שאנו עושים לאחר מ"ת אינו אלא בגלל ציוויו של הקב"ה למשה בהר סיני, ולמה נק' מצוה זו בריתו של א"א?

ותמצית הביאור הוא, שבמצות מילה מצינו יתרון על שאר מצוות בזה שנעשה שינוי בבשר הגשמי. וענין זה מודגש יותר בהיותו נימול בן שמונה ימים דוקא, כי בזמן זה – שאינו שייך להבנה והשגה – מתבטא יותר איך שענין הברית מילה הוא שבשר גופו הגשמי מתקשר עם הקב"ה.

ועפ"ז מובן מה שקיום מצות מילה של כל אחד מישראל הוא בריתו של א"א. שמכיון שהברית מילה אינו קשור עם איזה דעה או פעולה של הנימול, א"כ בזה שכל אחד מבנ"י המקיים מצוה זו בלא דעה (ביום השמיני) "הרי הוא ג"כ בבחי' "ראשון" א"כ הוא נכנס "בבריתו של א"א" ממש". שהרי זהו מעלתו של אברהם שהי' ראשון.

יוצא לפכהנ"ל לכאן' שמה שאנו אומרים בנוסח ברכת ברית מילה "להכניסו גו" אינו קשור עם אברהם אבינו עצמו אלא בזה שכשם שהוא היה ראשון, אבל אין בזה שום נתינת כוח מאברהם אבינו.

א"כ לכאן' א"מ מהי מעלת ענין הראשון עד כדי כך שמצד מעלה זו הנוסח של הברכה אינו "להכניסו בבריתו עם הקב"ה" אלא של א"א.

ד"ה שיר המעלות ה'תשל"ד

הת' משולם שי' פייזיקוב

בד"ה שיר המעלות ה'תשל"ד (סעיף א') מקשה כ"ק אדמו"ר:

"גם צריך להבין מ"ש (ממעמקים) קראתיך, שמלשון זה משמע שאינו צריך לזה השתדלות מיוחדת, אלא רק קריאה בעלמא, כאדם הקורא לחבירו, ולכא' כיון שמדובר כאן ע"ד ההמשכה מבחי' מעמקים (מעמק שלמעלה מעומק, ובזה גופא ב' מדריגות, כנ"ל), הרי בודאי צריך להיות לזה השתדלות מיוחדת".

וצ"ב במש"כ שמדובר כאן ע"ד המשכה מבחי' מעמקים, והוא לא נזכר כאן לשון המשכה כלל, ויתכן דרך קוראים לו שהוא ימשיך מעצמו [היינו דאין לומר לתרץ קו' רבינו שאין רוצים להמשיך כלל כי א"כ למה ממשיך "ה' שמעה בקולי גו" ו"ע"כ שרוצים להמשיך, אולם מי יאמר שעצם ענין הקריאה הו"ע ההמשכה] ולא שע"י הקריאה אנו ממשיכים ממנו, וע"ד מה שהביא בנוגע קריאת אדם לחברו שאינו בכדי להמשיך ממנו כ"א סתם מבקש ממנו.

[ואכן לפי מסקנת המאמר בביאור ענין שיר המעלות ממעמקים יש כאן ענין של המשכה הנפעלת ע"י הקריאה גופא שהוא ההמשכה מרדל"א לצורך בנין המלכות, ועפ"ז לכאו' אפ"ל שקושייתו כאן הוא לפי מסקנת הדברים בביאור ענין מעמקים דלפ"ז צ"ב איך נפעל ענין זה ע"י קריאה בעלמא, אולם זה דוחק, דבפשטות זה עוד קשיא על הפסוק גופא].

ויתכן לומר בפשטות, דגם לזה צריך השתדלות מיוחדת, היינו שאם קורא סתם בלי השתדלות מיוחדת ודאי שלא יתרצה להמשיך ולא כלום, וא"כ אין סיבה ותכלית לקרוא, ואם קורא הרי ודאי שזה בכדי שאולי ע"י קריאה זו אכן יתרצה להמשיך, וזה אפ"ל רק אם עושים השתדלות מיוחדת שע"ז יתרצה כו'.

ועוד אפ"ל שעצם הקריאה הוא תמיד בשביל המשכה, וגם באדם הקורא לחבירו הרי זה רק אם חבירו יאזין אליו וזה גופא נקראת המשכה, ובענינינו זה ה'המשכה' ממעמקים הנעשה ע"י הקריאה (שאכן אי"ו המשכה בהבנתו הרגילה כ"א שהשני יאזין אליו), והקו' הוא שגם לזה צריך השתדלות מיוחדת לכאו' [ואכן לפי מסקנת

המאמר אין ענין הקריאה רק להאזין, אלא ענין הקריאה הו"ע המשכה מרדל"א בכדי שיהי' בנין המלכות, אכן מ"מ קושינו בתחילת המאמר מובנת שעכ"פ גם אם אינו המשכה ממש מרדל"א כו', מ"מ הרי צ"ל בזה איזה המשכה והאזנה ואל"כ למה קורא] וזה מחודש קצת.

עוד יתכן לבאר בזה (באופן מרווח יותר), דחלוק קריאה לבשר ודם מקריאה להקב"ה, והוא בהקדים המבואר בענין התפילה דלכאו' צ"ב הניחא לבקש דבר מבן אדם הרי הדבר מובן שע"י בקשתו אליו יכול להיות שיתרצה ויענה לו כי הוא נתפס בבקשתו, אולם הקב"ה הרי אם רצה לעשות דבר מסויים ויש לו סיבה ע"ז למה יחליף רצונו בשביל תפילת הבנ"א? ומבואר אשר אכן תפילה הו"ע של המשכה, היינו שההשפעה פשוט לא יכול לירד ולהגלות בעולמות בלי התפילה [היינו שאין ענין התפילה לשכנע הקב"ה לעשות דבר מסויים, כ"א זהו ענין ע"פ טבע רוחני, שתפילה עושה שינוי בעולמות העליונים להמשיך שפע].

ולפ"ז מבואר שפיר קו' רבינו, דהניחא קריאה מבו"ד הרי אין עצם הקריאה ממשיך שום דבר, אולם הקריאה להקב"ה הרי עצם הקריאה ממשיך (דאם אין עצם הקריאה ממשיך אין תכלית לקרוא כי אם רצונו כן יעשה ואם לאו לא יעשה), וא"כ צ"ב לשון מעמקים (מעמק שלמעלה מעומק כו').

ההכרח שידיעת ה' אינו תוצאה ממעשה הדבר

חבורת הדרן על הרמב"ם

א.

ב"הדרן על הרמב"ם – תשמ"ו⁸⁷, ביאר כ"ק אדמו"ר איך שהקב"ה אינו מוגדר בגדרי השכל כלל, היינו שגם הכללים הכי מחוייבים [כגון: שלא שייך להיות מקום הארון אינה מן המדה], הוא אינו מוגדר בהם ח"ו.

ועפ"ז כותב בהערה 14, וז"ל:

"ועפ"ז יש לבאר מ"ש הרמב"ם (הל' תשובה ספ"ה) בענין השאלה ד"ידיעה ובחירה", ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו" ו"ש"אין בנו כח לידע היאך יודע הקב"ה כל הברואים והמעשים" (וראה השגת הראב"ד שם)

– דלכאורה תמוה, הרי מובן בפשטות, שבידיעת איזה דבר – אין הידיעה סיבה להדבר, אלא להיפך, הידיעה מסובבת מהדבר. ואותו הדבר הוא (לכאורה) בענין ידיעת הקב"ה, דמה שיודע גם העתיד להיות, הוא מפני שלגבי' ית' ישנו כבר הדבר, מכיון ש"לפניו ית' אין קדימה ואיחור שאינו בחוק הזמן". ועפ"ז, ה"קושיא" (מדוע הידיעה אינה מכרחת את הבחירה) מעיקרה ליכא, דמכיון שמה שהוא ית' יודע (מקודם) היאך יבחור האדם הוא מפני שלגבי' ית' הייתה כבר הבחירה – הרי זה ממש כמו הידיעה הבאה אחר הבחירה. ...

"ויש לומר הביאור בזה: כלל הנ"ל ידיעה מסובבת מהדבר שיודע – הוא ע"פ גדרי השכל. ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל – הרי ידיעתו ית' היא לא מצד הדבר שיודע, כי אם, שיודע מצד עצמו."

היינו שעפ"ז מבואר מש"כ הרמב"ם שדבר זה (ידיעה ובחירה) אין ביכולת האדם להבינו, שהרי הרמב"ם מדבר איך שהוא ית' למעלה מהשכל.

ב.

וצריך ביאור, לכאורה אע"פ שאכן מפני שהוא ית' אינו מוגדר הכללי השכל הרי יכול להיות שיכול להיות שיש לו ידעיה שאינה מסובב מהדבר שידוע, מ"מ מהו ההכרח לומר שידעיתו אינה תוצאה מהדבר שידוע, אלא הסיבה לדבר עד שהרמב"ם כותב שדבר זה אין ביכולת האדם להבינו על בוריי – הרי אפשר דאף שהוא ית' אינו מוגדר בשום דבר, ויכול לדעת גם בלא שתהא ידיעתו תוצאה מדבר הידוע, אלא סיבה אליו, מ"מ בחר שידעיתו ית' תהא באופן שידוע כתוצאה מדבר הידוע. ולפ"ז אין מקום לקושיית הרמב"ם איך ידיעתו ית' אינה סתירה לבחירה, משום שהוא ית' למע' מהזמן הרי יודע כל העתיד להיות, ולגבי ית' הייתה כבר הבחירה, כנ"ל. וא"כ מה מבאר רבינו בדבריו בזה ש"הוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל", והרי אפשר שבחר שתהא ידיעתו באופן המובן בשכל – שידעיתו היא תוצאה מדבר הידוע (ומהו קושיית הרמב"ם)??⁸⁸

ג.

ויש לומר הביאור בזה, בהקדים, שדבר זה שהוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל עד שיכול לעשות דברים שנגד השכל – לא הי' דבר המוסכם לשיטת החוקרים, שאף שהוא ית' בלתי מוגדר, ולכן יכול לשנות טבע הבריאה וכיו"ב, מ"מ לעשות דבר והיפוכו (כמו רוכב ואינו רוכב בב"א), זה אינו ביכלתו (ח"ו), ואינו נחשב לחסרון.

והטעם שאין זה נחשב לדבר שמחוץ לכוחו ויכלתו, כיון שאין דבר זה נחשב למציאות דבר כדי שנאמר עליו שדבר זה אין ביכלתו ית' לעשותו, שהרי במציאות העולם אין דבר זה שייך שיקרה, וא"כ דבר זה מושלל ג"כ מיכלתו ית'. אבל דבר שיתכן שיקרה במציאות הרי ביכלתו ית' לעשותו כשירצה.

ולפ"ז, אחר שביאר כ"ק אדמו"ר (ע"פ תשובת הרשב"א סתי"ח) שגם דברים כאלו ביכלתו ית' לעשותם, מצד 'נמנע הנמנעות', הרי נחשב זה כחלק משלימותו ית', ושלילת דבר זה ממנו לחסרון יחשב.

88 וכדמצינו בשיחה דיו"ד שבט תשמ"ה (שנלמד בשנה שעברה), שביאר כ"ק אדמו"ר שאף שהוא ית' יכול לברוא העולמות בלי הצימצומים שלפני צימצום הראשון, כיון שהוא ית' אינו מוגדר ח"ו, מ"מ בחר לברואם ע"י צימצומים הנ"ל (עיי"ש שדבר קיבל אדה"ו 'מעצמות ומהות אליין').

והנה אם נאמר שידיעתו ית' היא רק כתוצאה מהבחירה, ואין לו ידיעה שלפני הבחירה, נמצא שבפועל חסר אצלו ידיעה, והרי הוא תלוי על בחירת האדם כדי יהי' אצלו הידיעה, ודבר זה לחסרון יחשב.

[ואף שלגבי שאר דברים – כגון רוכב ואינו רוכב בב"א – העיקר הוא שיש ביכלתו לעשות כן, ואינו צריך לעשות זאת בפועל, מ"מ בענין הבחירה אינו כן, שהרי בפועל יש לו ית' אי-ידיעה קודם בחירת האדם, אף שבחר שכן יהי' לפועל (וא"כ אי"ז חסרון ביכלתו – שהוא כל יכול), מ"מ מכיון שידיעתו היא בשלימות – במילא (כיביכול) הרי יש לו ידיעה שלפני הבחירה, ופשוט].

ועפ"ז מבוארים שפיר דברי כ"ק אדמו"ר, דמכיון שהוא ית' שלם בתכלית – הרי ע"כ אין ידיעתו תוצאה מהבחירה, אלא ידיעה שלפני הבחירה (דרק בזה הוה ידיעתו שלמה), וע"ז הקשה הרמב"ם שלכאורה הידיעה היא סתירה לבחירה.

ד.

אולם מלשון השיחה לא משמע כן לגמרי, דהרי דייק לכתוב "ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל – הרי ידיעתו ית' היא לא מצד הדבר שיודע, כי אם, שיודע מצד עצמו", והיינו שהטעם שיודע הדבר לפני הבחירה, אי"ז משום דרק עי"ז תהי' ידיעתו ית' בתכלית השלימות, אלא מכיון ש"אינו מוגדר בגדרי השכל", משמע שרצונו לומר שלמעלה מגדרי השכל אין סיבה שתהי' ידיעתו תוצאה מבחירת האדם, וזה קשה כנ"ל.

וליישב הדברים עם לשון השיחה, יש לומר, שכוונתו שאם הוא ית' הי' מוגדר לפי גדרי השכל לא הי' אפשר לומר שאין ידיעתו מסובבת מבחירת האדם, אלא ע"כ צריכים לומר שאינו מוגדר בגדרי השכל – כדי שיהי' אפשר לומר שידיעתו אינו מסובבת מהבחירה, וזהו היסוד וסיבת הדבר, אמנם אין כוונת רבינו להכנס לפרטים שמשום מה אין ידיעתו מסובבת מהבחירה. והטעם הוא כמו שנת' לעיל (פ"ג) ⁸⁹.

89 הערת המערכת: נראה לפרש, שמכיון שהוא ית' למעלה מגדרי השכל גם מה שבחור שידיעתו תהי' בפועל מסובבת מהדבר, אי"ז בסתירה שהוא ית' יודע גם קודם בחירת האדם, כיון שרק ע"פ שכל ב' דברים אלו הם בסתירה אחד לשני, משא"כ לגבי ית'.

"ואם" יעלה על הדעת

הת' שניאור זלמן שי' יפה

ב"הדרן על הרמב"ם – תשמ"ו⁹⁰ (סעיף ז), איתא:

"וי"ל דהלכה זו מרמז הרמב"ם גם מקודם (בהל' ב') בהלשון "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" . . ועל זה ממשיך (בה"ב) "יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" – שצריך להיות עלי' בדעת, ידיעה נעלית יותר, שמצדו ית' הי' אפשר להיות ההתהוות גם באופן שאינו מצוי בהנמצאים..."

לכאורה כוונתו לבאר, שתיבת "ואם (יעלה על הדעת)" כאן הוא חובה, וכמו "ואם מזבח אבנים תעשה לי" "אם כסף תלווה את עמי", והראי' הוא ממה שהרמב"ם הוסיף "הוא שהנביא אומר כו'", עיי"ש בהקטע שלפני'.

וכדמוכח מתירוץ הרמב"ם (ע"פ המבואר בשיחה, וש"ג), שמכיון שהוא ית' למעלה מגדרי השכל – לכן אי"ז ידיעתו סתירה לבחירת האדם, היינו כנ"ל שמכיון שהוא למעלה מגדרי השכל אין ב' הדברים סתירה אחד לשני, ודו"ק.

(90) לקו"ש שם ע' 253.

הערות כ"ק אדמו"ר באגה"ק סי"א

הת' שמואל שי' הלוי לעוויטין

[הקדמה: אדה"ז כתב אגרת מיוחדת להחסידיים, הנקרא 'להשכליך בינה', ובו מבואר ענינים יסודיים מאוד בדא"ח ועבודת ה' (מהו האמונה האמיתית ביוצר בראשית, מהו הדרך לביטול הרצונות לגמרי, הכרח שכלי לזה שאין רע יורד מלמעלה, איך שייך על האדם לשמוח בכל עת ושעה ממש, איך אפשר להפוך טוב נעלם לטוב גלוי, ועוד).

זכינו, שכ"ק אדמו"ר כתב הרבה הערות לסימן זה בשיעורים בספר התניא (יותר מע"ד הרגיל) המאירים אגרת זו באור חדש, ובהם יש גם ענינים יסודיים מאוד בדא"ח בכלל.

ידוע שהערות אלו נכתבו בקיצור נמרץ, ולכן נשתדל אי"ה לבאר ענינים אלו באותיות פשוטות לאנשים כערכי, וגם נשתדל לבאר החידושים העיקרים היוצאים מתוך דברי רבינו].

(א) באגה"ק סי' י"א מתחיל כ"ק אדה"ז וז"ל "להשכילך בינה, כי לא זו הדרך ישכון אור ה' להיות חפץ בחיי בשרים וכו'".

וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר (בהערותיו לשיעורים בסה"ת) וזלה"ק:

"לכאורה אינו מובן כלל: איך אפ"ל שזו הדרך ישכון כו' להיות חפץ בחיי בשרים?! וצ"ל השכלה בבינה לשלול זה!".

ובפשטות כוונת כ"ק אדמו"ר הוא להקשות מהו ההו"א שאותו הוצרך אדה"ז לשלול, והלא פשיטא שאין החפץ ורצון בחיי בשרים ממשיך אור ה'.

אך לכאורה צלה"ב בקושיא זו: אמנם מובן שאין צורך לשלול הו"א שעצם החפץ בחיים בשרים יפועל שישכון אור ה', מ"מ יתכן עדיין להיות הו"א דהחפץ בחיים בשרים אינו סתירה עכ"פ להמשכת אור ה',

היינו דאפ"ל שאף אם נאמר עצם הדבר דהשכנת אור ה' ודאי נפעל ע"י ענין אחר (כגון תו"מ וכו') ולא ע"י החפץ בחיי בשריים, מ"מ הו"א דהחפץ בחיי בשריים

אינו סותר ל"ישכון אור ה'", וקמ"ל אדה"ז אשר "לא זו הדרך ישכון כו'", היינו שאם חפץ בחיי בשריים, אי אפשר להיות "ישכון אור ה'" כלל.

[אשר באמת כן יוצא בין כך מדברי רבינו בהערותינו (עי' בזה להלן), שהדרך היחיד לפעול אשר ישכון אור ה' הוא רק ע"י ביטול הרצונות].

ולכאור' צ"ל, שהדיוק כאן הוא מלשון אדה"ז, דממש"כ "לא זו הדרך כו' להיות חפץ כו'", ולא כתב "לא בזו ישכון אור ה'", משמע שההו"א הוא שעצם ה'חפץ' הוא 'דרך' להמשיך אור ה', ושפיר מקשה כ"ק אדמו"ר שאף אם שהו"א שהחפץ בזה אינו סתירה להשכנה אור ה', מ"מ בודאי אי"ז הדרך שממשיך אור ה'.

[ויזמתק בזה מה שכ"ק אדמו"ר ציין את הערתו על התיבות "הדרך", דבפשוטו למה כתב הערה זו על אמצע חידושו של אדה"ז, והרי לפי הפשטות (כדלעיל) הקושיא הוא על עיקר החידוש דאדה"ז כאן - דלכאורה פשיטא, וא"כ הי' צ"ל בסוף משפט זה ("להיות חפץ כו'"), ולמה נקט הקושיא על תיבת "דרך" דוקא. ולהנ"ל ניחא, דהא בלי תיבה זו הי' אפשר לפרש חידושו של רבינו באו"א וכנ"ל, ודוקא משום שכתב אדה"ז "דרך" קשה מאי קמ"ל].

(ב) עוד יש להעיר בלשון כ"ק אדמו"ר כאן בסוף קושייתו "וצ"ל השכלה בבינה לשלול זה!".

היינו שהגדיר דברי אדה"ז כאן, שמה שהתחיל דבריו שבא כאן "להשכילך בינה", הכוונה הוא שבא לפעול "השכלה בבינה".

והנה פירוש התיבות של "השכלה בבינה" הוא שהאדם ישכיל בכח הבינה שלו, ולא אשר אדה"ז משכיל אותנו סברא מסויימת (דאם פירושו ש'בינה' הוא הסברא עצמה, איך נפרש לשון כ"ק אדמו"ר דאדה"ז בא לעשות "השכלה בבינה", והרי הוא בא לפעול השכלת הבינה בעצמה), ודבר זה מפרש כ"ק אדמו"ר בפשטות דברי ולשון אדה"ז "להשכילך בינה".

ויש להעיר אשר פירוש זה בדברי אדה"ז הוא מחודש בפשטות: ראשית, דברי אדה"ז נלקחו מפסוק בדניאל (ט, כב) דשם לכאורה הפי' הוא להשכיל אותך סברא של בינה, עיי"ש, וכן פירשו מפרשי הנ"ך שם, ואילו כ"ק אדמו"ר כאן מבאר ד"להשכילך בינה" היינו שאתה תשכיל בעצמך בכח הבינה שלך, ודלא כפי' הפסוק שם (בדניאל).

[ויש להעיר שגם בשיעורים בספר-התניא-אידיש פי' כן תיבת להשכילך - צו מאכן דיר קליגן פארשטאנד" והיינו ממש כמו פי' כ"ק אדמו"ר כאן בההערה. אולם עי' להלן].

ובאמת בכלל דיוק זה שני פרטים, דהא אף אם נפרש תיבת "להשכילך" - שאתה תשכיל, ולא שאדה"ז משכיל אותנו - מ"מ יש לחקור בכוונת תיבת "בינה", אם הפי' הוא שאנו נשכיל 'סברא', או שאנו נשכיל בכח הבינה שלנו, ומתוך דברי כ"ק אדמו"ר כאן מוכח כאופן הב' (דהשכלה בכינה היינו ע"י כח הבינה) כנ"ל, וזה חידוש.

[ויש להעיר שבזה דברי כ"ק אדמו"ר הם שלא כדברי השיעורים בסה"ת, דשם פי' בינה "פארשטאנד" ולא "מיט דיין פארשטאנד" וכיו"ב. וילע"ע].

ג) עוד יש להעיר:

דהנה יש לחקור בכוונת אדה"ז במש"כ "להשכילך בינה", אם כוונתו הוא שנשכיל סברא זו אשר א"א להמשיך אור ה' ע"י החפץ בחיי בשרים, או שהכוונה הוא שאנו נשכיל התוכן דסימן זה, ובכלל זה הידיעה אשר כל דבר נתהווה בכל רגע מחכמתו ית' שהוא מקור החיים והטוב והעונג.

ואף זאת החקירה מוכרעת ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר כאן, דמבואר להדיא שלמד כדרך הא' (שה"השכלה" היא שלילת הסברא דהחפץ בחיי בשרים ממשך אור ה'), שהרי הקשה למה צריך "השכלה בכינה" כדי לשלול סברא זו דחפץ בחיים בשריים.

משא"כ להאופן הב' (דקאי על הידיעה שהכל נתהווה בכל רגע מחכמתו ית') - אשר לכאורה כ"ה הפשטות (ועי"ע לקמן) - הי' מובן שפיר למה צריך להיות "השכלה בכינה", כי בכדי להתחבר עם דבר זה במוחו וליבו עד שיתבטלו הרצונות בכל עניני עוה"ז כולם, צריך כל אחד להשכיל בכח הבינה שלו (וכדברי אדה"ז בהמשך האגרת "וכשיתבונן האדם כו' ויצייר בדעתו"⁹¹) וממילא לא הי' שייך פרט

91) ואגב יש להעיר בענין זה דיוק מעוניין בלשון אדה"ז כאן, דבתחילת דבריו בנוגע "האמונה האמיתית ביצר בראשית" כתב אדה"ז "הבריאה הזאת היא בכל עת ורגע" (במה שנקט הל' 'עת ורגע' עי' בהערת כ"ק אדמו"ר בסוף האגרת, שביאר שיתכן סברא שכלית לחלק, יעו"ש), אולם בנוגע להתבוננות כתב "וכשיתבונן האדם בעומק הנבון ויצייר בדעתו הווייתו מאין בכל רגע ורגע ממש", שמה שדוקא כאן כתב "בכל רגע ורגע ממש" ולא כמו לעיל בכל עת ורגע, היינו כי כאן אומר להאדם לצייר הדבר בדעתו, ולצייר הדבר בדעת לא די לידע שנתהווה מאין בכל עת ורגע, כ"א בכל רגע ורגע ממש. והיינו כמובאר בפנים, שבכדי שיהי' בינה

זה בקושיית כ"ק אדמו"ר - למה צריך לזה השכלה בבינה (ורק דמ"מ יוקשה דסו"ס הוא פשיטא ומאי קמ"ל דאין החפץ בחיים בשרים ממשיך אור ה').

ויש להעיר דבשיעורים בסה"ת (ומקורו מהלקח והליבוב כאן) פי' מש"כ אדה"ז "להשכילך" ל' יחיד, אף דלכאורה כותב אגרת זו וענין זה לכל עדת החסידים, שהוא בכדי לבאר שאף שעבודה זו, לבטל כל הרצונות לגמרי, היא לכאורה נפלאית וגבוהה, מ"מ זהו דבר השייך לכל יחיד ויחיד ממש.

ולכאורה פירוש זה א"ש רק אם נפרש דברי אדה"ז כאופן הב' הנ"ל, שה"השכלה" שבא לבאר כאן הוא כללות הסימן, דלפ"ז מובן מה שאדה"ז מרמז כאן שתוכן השכלה זו המדוברת שייכת לכל יחיד.

אולם אם נפרש כאופן הב' הנ"ל (וכפי שלומד כ"ק אדמו"ר - כנ"ל) שהכוונה הוא שצריך להשכיל אשר א"א להמשיך אור ה' ע"י רצונות לעוה"ז, א"כ א"א לפרש כן שכן דבר זה הוא סיפור המציאות - דלא עי"ז ישכון אור ה', ואין כאן מקום לומר שהוא 'שייך' לאחד ולא לאחר; ולפ"ז הדרא דיוקא לדוכתא למה נקט "להשכילך" בלשון יחיד באם מדבר לכל קהל החסידים, וצ"ב.

[ואולי אפ"ל שאף שלא קאי בתיבות אלו על עצם העבודה דביטול הרצונות, מ"מ מה שנקט לשון יחיד הוא משום שהו"א שהמשך הסימן שמדבר אודות ביטול הרצונות אינו שייך לכאו"א, ולכן קובע בראש הסימן שכל המובא לקמן (היינו הן ההשכלה שמתחיל בו שלא זו הדרך והן העבודה דביטול הרצונות) שייך לכאו"א. וילע"ע בזה].

(ד) ותירץ כ"ק אדמו"ר שם וז"ל:

"ויל"פ (בקיצור) דקס"ד דאדרבא ע"י אתכפיא דוקא ישכון אור ה' . . ולהשכילך דאין הכי נמי . . אבל לא זו הדרך ישכון כו'. וכדלקמן (הערה 3)."

היינו שכ"ק אדמו"ר מבאר כאן מהו אכן אותו הסברא שהוצרך אדה"ז לשללו, והוא דהו"א שהחידוש כאן שעבודת האתכפיא אינו מה שפועל שיהי' ישכון אור ה' (ודבר זה יבאר כ"ק אדמו"ר ביתר אריכות בהערה הבאה).

בוה ודאי צריכים לעבוד ע"ז, ולא שייך להקשות ע"ז פשיטא ומאי קמ"ל. אמנם כ"ק אדמו"ר לא פירש ככפנים, וצ"ע בהסבר דיוק הזה.

והנה כבר נת"ל (ס"א) ד(עכ"פ בהשקפה ראשונה) לא היתה כוונת כ"ק אדמו"ר בתחילה להקשות מהו חידושו של אדה"ז במש"כ שלא זו הדרך ישכון כו', דודאי טובא קמ"ל אשר החפץ בעוה"ז הוא סתירה להשכנת אור ה', אלא כוונת כ"ק אדמו"ר הוא שמשמע מדברי אדה"ז (כנ"ל בארוכה) ששולל סברא והו"א שהחפץ בחיים בשריים הוא עצמו מה שפועל גילוי אור ה', וע"ז הוקשה דלכאורה פשיטא שאי"ז מה שימשיך אור ה'.

אמנם אם כן צלה"ב תירוץ כ"ק אדמו"ר שהו"א שע"י האתכפיה דוקא ישכון אור ה', דהא מ"מ אף לפי הו"א זו אין החפץ בחיי בשרים מה שממשיך אור ה', ואדרבא – למרות שיש לו רצונות אלו מתגבר עליהם ועובד את ה' מכל מקום ועי"ז הוא שממשיך מאור ה'.

וא"כ צלה"ב מה הועיל כ"ק אדמו"ר בביאור זה, וממנ"פ: באם משמע מל' אדה"ז שהו"א שעצם החפץ בחיי בשרים ממשיך אור ה' א"כ לא תירץ מידי, דאף בתירוץ זה אין החפץ כו' ממשיך אור ה' כ"א האתכפיה (שלמרות שיש לו חפץ זה עובד ה'), ולאידך באם א"א לדייק שההו"א הי' שעצם החפץ כו' ממשיך אור ה' (דלפ"ז יתכן לומר שהאתכפיה הוא מה שממשיכו) א"כ אין צריך לומר שהאתכפיה על רצונות אלו הוא מה שממשיך אור ה', אלא שהו"א שהחפץ כו' אינו סותר להמשכת אור ה'.

ולכאו' צ"ל דס"ל לי' לכ"ק אדמו"ר, דמל' אדה"ז כאן א"א לדייק שההו"א הוא שעצם החפץ בחיי בשרים הוא מה שממשיך אור ה', אולם מ"מ ממשיך "לא זו הדרך ישכון כו' להיות חפץ כו'" אפשר למידק שההו"א הוא שהחפץ בחיי כו' הוא פרט ותנאי לעיכובא בהמשכת אור ה', היינו שאף שדבר זה עצמו אינו מה שממשיכו, מ"מ הדבר שממשיכו יתכן רק באם חפץ בחיי בשרים, וע"ז הוקשה לי' איזה הו"א היא זו והרי בודאי שהחפץ בחיי בשרים לכאורה אין בו שום מעלה כלל וא"א לומר שזהו תנאי ב"ישכון אור ה'".

וע"ז תירץ דאע"פ שהחפץ עצמו כו' אין בו מעלה מ"מ דוקא עי"ז אפשר לבוא לאתכפיה [דדוקא כאשר האדם מונח בתוך תענוג כו' יש אתכפיה לעבוד את הבורא, שמי שאין לו שום רצון כלל א"כ לא קשה לו לעשות, ובאם יש דבר קשה הרי זה אומר שבאמת יש לו רצון לעשות ההיפך מזה, ואצל מי שאין לו רצון כלל הכל שוה הוא לו, וא"כ נקל מאוד לעבוד ה' גם בזמן הכי קשה כי הכל בשוה ולא

שייך אתכפיא], ולכן דוקא עי"ז אפשר שיהי' ישכון אור ה', וע"ז מחדש שאף שאתכפיא הוא ענין גדול, מ"מ בכדי שיהי' הדרגא המיוחדת של "ישכון אור ה" צריכים ביטול הרצונות (כמו שיבאר כ"ק אדמו"ר בהערה שלאח"ז).

הערות כ"ק אדמו"ר לסש"ב

הת' מנחם מענדל שי' וועב

בספר "מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב" מעיר כ"ק אדמו"ר מש"כ בשעהיוה"א פ"ז "להיות עולם כמות שהוא עכשיו", ומציין על המילים "כמות שהוא": "ברכות נז. ? שבת נ"א".

[ובנדפס פיענחו בהערות שוליים אשר "כן צויין בערוך⁹² השלם⁹³ ערך כמות: ברכות נז. וע"ז ציין רבינו סימן שאלה, כי בברכות נ"ז ליתא ונמצא לראשונה בשבת נ"א"⁹⁴].

וקשה קצת למה לא העיר כ"ק אדמו"ר ע"ז כבר בפעם הראשונה שמופיעים מילים אלו, בלקו"א פמ"ח.

92) נתחבר ע"י חנוך יהודה קוהוט, נולד ב-22 (באפריל 1842 למנינם), י"ב אייר ה'תר"ב ב'קישקינפלידיהאזה שבהונגריה, ונפטר ב-25 מאי 1894 למספרם (י"ט אייר ה'תרנ"ד) בניו יורק ארה"ב. הספר י"ל בין השנים 1878-1892 והוא מיוסד על ספר "הערוך" של ר' נתן ב"ר יחיאל מרומא. 93) שרבינו מרבה לציין לספר זה, כידוע ללומדי תורת רבינו. 94) אמנם ק"ק מדוע בא – כ"ק אדמו"ר – בהערותיו לתניא לתקן טה"ד בערוך, ועצ"ע.

הערת כ"ק אדמו"ר בתניא פי"ח

הת' צמח יהודה שי' לי

בתניא פי"ח כותב אדה"ז:

"הנה (א) החכמה היא מקור השכל וההבנה, (ב) והיא למעלה מהבינה שהוא הבנת השכל והשגתו, (ג) והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה והיא מקור להן. וזהו לשון חכמה כ"ח מ"ה שהוא מה שאינו מושג ומובן ואינו נתפס בהשגה עדיין ולכן מתלבש בה אור א"ס ב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה כלל כו".

ובפשטות תמוה כפילת הלשון כאן, ומשמע לפום ריהטא שחוזר את דבריו ג' פעמים.

ובשיעורים בסה"ת פירש, שזה שהחכמה היא מקור לשכל הוא ענין ה"כח" שבחכמה, וזה שהחכמה היא למעלה מהשכל הוא ענין ה"מה" שבחכמה. ועש"ז נקרא החכמה "כח מה", שהיא מקור לשכל (כח), וגם למעלה מהשכל (מה).

ועפ"ז נראה שאדה"ז אינו כופל את דבריו, אלא ר"ל שיש ב' ענינים בחכמה, (א) ענין ה"כח" שבה ("החכמה היא מקור השכל וההבנה"), (ב) ה"מה" שבה ("והיא למעלה מהבינה"), (ג) מסכם ב' הענינים הקודמים ("החכמה היא למעלה... והיא מקור להן"). ואח"כ ממשיך לבאר שב' ענינים אלו מרומזים בתיבת 'חכמה'.

והנה כ"ק אדמו"ר מעיר על קטע זה בתניא, וז"ל:

"מההמשך ומהלשון משמע (ואולי גם מוכח) דמדבר במדרי' אחת, ומפרש כ"ח מ"ה – ג"כ ענין אחד – כח שאינו מושג, ונקודת הביאור – דכח היא מקור השכל (ולכן מתפשט מהנפש, וכשמתגלה פועל אפי' במחדו"מ – כדלעיל וכדלקמן) – אבל זהו מקור שאינו נתפס ונמצא למע' כח ושאינו מושג (ולכן אוא"ס מתלבש בו)."

ונראה שהכוונה בדבריו הוא כך: אף לפי המתבאר לעיל מכפילת הלשון (שיש ב' ענינים בחכמה), יש להבין בלשון התניא שיש כמה מדריגות בחכמה, שבחכמה יש כמה פרטים שונים (ופועלים באופנים שונים), וזה בא רבינו להדגיש והבהיר שמדובר כאן במדריגה אחת, "כח שאינו מושג" חכ-מה.

ומש"כ רבינו "ומהלשון משמע (ואולי גם מוכח)", יש לומר, שע"פ הביאור דלעיל (בלא דברי רבינו), עדיין יש להקשות מדוע הי' צריך לכפל הלשון בפעם הג', דהיינו לסכם את האמור, וגם זה ביתור לשון לכאורה, שהרי הי' יכול לומר ש"החכמה היא מקור השכל, וגם למעלה מהשכל, וזהו כח מה", ואין צורך באריכות הלשון. [ובפרט שלא הזכיר בדבריו – מה שהחכמה היא מקור לשכל – כשביאר איך מרומזים ב' פרטים אלו בתיבת 'חכמה'].

אבל לפי דברי רבינו מובן היטב טעם להאריכות ["ומהלשון משמע (ואולי גם מוכח)"], שהרי בא לבאר איך שני פרטים אלו הם במדריגה אחת. יתכן שזהו הכוונה בהערותו של כ"ק אדמו"ר, ואם שגיתי ה' הטוב יכפר.

מאמר ד"ה מרגלא תש"מ

הת' מנחם מענדל שי' הערסאן

במאמר ד"ה מרגלא דרבא ה'תש"מ⁹⁵ מביא כ"ק אדמו"ר מד"ה מרגלא דרבא תרפ"ט⁹⁶, על דברי רבא "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים"⁹⁷, שהפשט של המילה "תכלית" כאן זה "עיקרה" – וכמ"ש רש"י שם.

ובשולי הגליון מעיר, שיש לקשר זה עם פירוש האבן עזרא (עה"פ "לכל תכלה ראיתי קץ" (תהלים קיא, י)): "קץ בלשונינו פעם ראש ופעם סוף". ומבאר אדמו"ר הרשב"ב בהמשך תרס"ו (ע' כ [כח]) שלפי זה פי' "תכלה" הוא תחילה.

ומזה מובן שגם "תכלית" לפעמים פירושו הוא תחילה וראש.

ולכאורה תמוהים הדברים, כי שם בס"ו לפני שמביא פי' האבן עזרא מביא פי' רש"י על הפסוק: "לכל סיום דבר", ומבאר – "ומפרש תכלה הוא סיום".

וא"כ לכאורה זה ראי' לסתור! כי כאן רוצה לבאר פרש"י ש'תכלית' היינו 'עיקר' – תחילה וראש, ומביא ראי' לזה מפי' האבן עזרא שחולק על רש"י ואומר ש'תכלה' היינו 'ראש', ולא כרש"י שאומר שפירושו הוא סוף?

וי"ל הביאור בזה: ש'שולי הגליון' הנ"ל קאי על הערה 7, ששם מבואר שההכרח של רש"י לפרש כך הוא בגלל שהגמ' הביאה ראי' מהפי' "ראשית חכמה יראת ה'", ומזה מוכרח לומר שיראת שמים – ענין של תשובה ומעשים טובים – בא לפני החכמה. וא"כ צ"ל שרבא רצה לומר בהמילה 'תכלית' שזהו 'עיקר' 'ראשית'.

ולפי"ז אפשר לבאר שיטת רש"י, [שלפי פשוטו של מקרא – אם אין הכרח לפרש להיפך – אזי פירושו של 'תכלה' ו'תכלית' הוא סוף],

אבל כיון שכאן קשה להבין דברי רבא, לכן הי' רש"י מוכרח להסכים עם דברי האבן עזרא. ולכן בשולי הגליון הביא שאין הפשט שמשנים מצד ההכרח, והראי'

(95) סה"מ מלוקט ח"ה ע' צג.

(96) סה"מ תרפ"ט ע' 104.

(97) ברכות יז, א.

שישנם מפרשים אחרים שאפי' בלי הכרח מפרשים ש'תכלה' היינו תחילה, והוא שע"פ פשש"מ נכון יותר לומר שהפי' הוא 'סוף', אך כאן כיון שקשה לפרש הכי הסכים רש"י לפי' האבן עזרא.

ועוד שמובן ופשוט שדברי הכתובים מדוייקים יותר מדברי חז"ל (ולכן מצינו שמדייקים על הוספת אות א' בפסוק, משא"כ במשנה (ששם מדקדקים רק על מילים מיותרים) כדמוכח מכ"מ). ולפ"ז י"ל שרש"י על הפי' 'לכל תכלה' לא רצה לומר שהפי' הוא תחילה, כי מדוייק יותר בלה"ק להשתמש במילה זו לתוכן של סוף, אך בדברי חז"ל אין חסרון להשתמש במילה זו גם ללשון של תחילה, ולכן אפשר להביא ראי' משיטת האבן עזרא לפי' רש"י על הגמ'.

טעם הנס דהפיכת מטה אהרן לתנין

הת' מנחם מענדל שי' שכטר

בלקו"ש חכ"ו (ע' 49) מחדש הרבי, שהנס של בליעת מטה אהרן את מטות המצריים המסופר בפרשתנו⁹⁸ הוא סוג של נס שונה מהנסים של עשרת המכות, ומבאר עפ"ז את ענינו של הנס (הקודם לזה) של הפיכת מטה אהרן לתנין, וזלה"ק שם (ס"ח - ע' 54):

"אויף דער פסוק "תנו לכם מופת" טייטשט רש"י: "מופת - אות להודיע שיש לי צורך (צורך) במי ששולח אתכם". ווי מפרשים טייטשן, מיינט "צורך (צורך)" בפרש"י דא - "לשון יכולת וממשלה".

דאס הייסט, אע"פ אז די מכות עצמן האבן געוויזן דעם כח וממשלה פון דעם אויבערשטן (ווי עס שטייט פריער אין פסוק (כנ"ל) "והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים... וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי על מצרים"), האט אבער דער אויבערשטער געוואלט אז אלס הקדמה צו די מכות זאל ארויסגעבראכט ווערן די יכולת וממשלה פון אויבערשטן אויף מצרים אלס אן ענין בפני עצמו, ניט בשייכות מיטן עונש ומכות אויף מצרים.

לפ"ז איז מובן אז דער אות המטה איז ניט געווען סתם צו באווייזן נסים פון דעם אויבערשטן, נאר צו מודיע זיין דעם "צורך", "יכולת וממשלה", פון אויבערשטן אויף די מצרים.

ובמילא איז מובן בפשטות, אז דער "ויבלע מטה אהרן את מטותם" איז ניט געווען א דבר נוסף וואס איז געקומען צוליב דער הוספה וואס "וישליכו איש מטהו ויהיו לתנינים" (היינו לומר, אז בעיקר איז דא געווען נויטיק נאר אז אהרן'ס מטה זאל ווערן א תנין לפני פרעה), נאר דאס גופא (די בליעת (מטה אהרן) את מטותם) איז געווען דער צוועק פון דעם מופת המטה, ווייל דאס האט געוויזן כחו וממשלתו של הקב"ה, ביז אז י"ל אז דער "ויהי לתנין" איז געווען בלויז א הקדמה לזה.

והיינו, שעיקר המכוון בנס מטה אהרן הי' בליעתו את מטות המצריים, כדי להראות בזה את יכולתו וממשלתו של הקב"ה על מצרים (כהקדמה לעשרת

המכות), ואילו הנס הקודם של הפיכת מטה אהרן לתנין היתה – ע"פ "פשוטו של מקרא" – רק הקדמה לנס זה.

אלא שאעפ"כ הי' צורך⁹⁹ שמטה אהרן יהפך לפנ"ז לתנין – במקום לבלוע מיד את מטות המצריים, ללא הפסק בנתיים – שכן כוונת הקב"ה כשצוה את אהרן שישליך את מטהו לארץ על-מנת שיהפך לתנין¹⁰⁰ הייתה, שזה יעורר את פרעה לבקש מחרטומי מצרים להפוך גם הם את מטותם לתנינים, כדי שאח"כ יבוא מטה אהרן (אחרי שחזר להיות למטה) ויבלע את מטותם, וק"ל.

ולהעיר, דהנה בסוף השיחה מבאר הרבי מה ההוראה שיש ללמוד מסיפור נס זה, וזלה"ק שם (סי"ד – ע' 57):

"און אין דעם גופא איז מען מוסיף נאך א הוראה – אז די פעולת ה"בליעה" (ע"י אהרן) דארף זיין דורך א "מטה", ניט א "תנין":

ס'איז ניט גענוג וואס די סיבה אויף דער פעולה איז מצד אהבת ישראל (מדתו של אהרן), נאר די פעולת הבליעה ("ירגז אדם") גופא, טאר ניט געטאן ווערן ווי עס טוט א "תנין", מיט א רגש של כעס כו' (ווי א תנין וואס תכונתו וטבעו איז להפחיד ולהזיק) – נאר בלויז ווי א "מטה": דער משפיע, דער טוער, דארף עס טאן ווי א "שטעקן", אן קיין רגש של רוגז וכעס ח"ו, אדער אפילו א הרגשה של מציאות עצמו, נאר אן הרגשת עצמו (אין דעם ענין ההכאה והבליעה) ווי א שטעקן, ובלשון חז"ל, כנ"ל, אז דער מוכיח איז לא נתעבה דורך דעם."

והיינו, שמזה שמטה אהרן בלע את מטיהם של המצריים דוקא בהיותו מטה יש ללמוד, שפעולה עם הזולת אסורה להיעשות כפי שמתנהג "נחש" ועל המשפיע להיות בדוגמת "מטה", ללא רגש של כעס וכו'.

וי"ל (לחידודא עכ"פ), שעפ"ז יומתק גם ע"פ פנימיות הענינים מה הטעם שהנס הי' מלכתחילה באופן כזה דוקא, די"ל שזה בא להדגיש את הנקודה-הוראה הנ"ל.

שכן אילו הי' מטה אהרן בולע את מטות המצריים מיד, ללא ההפיכה לתנין באמצע, לא הי' מזה הכרח – וממילא הלימוד להנהגת המשפיע על הזול – על

99) שכן ידוע הכלל "לא עביד קוב"ה ניסא למגנא".

100) וראה בארוכה בשיחה שם הערה 43, וש"נ.

הצורך שפעולת ה"בליעה" תהי' ע"י "מטה" דוקא, ולכן סיבב הקב"ה שהמטה יהפך תחילה לתנין ואח"כ יחזור ויהי' למטה לפני שיבלע את מטות המצריים, כדי להדגיש שפעולת הבליעה צריכה להיעשות דוקא ע"י מטה ולא ע"י תנין, שמזה ניתן ללמוד את ההוראה הנ"ל בנוגע להנהגת משפיע בעת ההשפעה לזולת, ודו"ק.

חשיבותה של אסתר בעיני אחשוורוש

הת' פסח בצלאל משה שי' מייערס

ב"תוכן ענינים בדא"ח לחזור בבתי כנסיות" לפורים ולש"פ צו פ' פרה תשי"ט, בביאור השתדלות מרדכי ואסתר לבטל את גזירת המן שלא ע"פ דרך הטבע, כותב כ"ק אדמו"ר:

"נאך מער: אסתר האט געזאגט צו מדרכי, גם אני ונערותי אצום כן. ולכאורה, אסתר'ס חשיבות בא אחשוורוש'ן איז געווען, דער "ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות", און זעלבסטפארשטענדליך אז דורך פאסטן דריי מלע"ל, וועט איר חן (על פי טבע) גרעסער ניט ווערן און אדרבה, קלענער ווערן, היינט ווי איז בא איר געווען רעכט צו פאסטן?".

וב"עלי ההגהה" דשיחה זו ניתן לראות, שמעיקרא הי' כתוב "אסתר'ס גאנצע חשיבות בא אחשוורוש'ן איז געווען, דער "ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות", וכ"ק אדמו"ר מחק תיבת "גאנצע".

והיינו, שלא זו ("ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות") הייתה כל חשיבותה של אסתר בעיני אחשוורוש, ז.א. שזו לא הייתה המעלה היחידה של אסתר בעיניו שרק משום זה מצא חן בעיניו.

וכפי שהענין הוא לכאורה ע"פ פשטות הכתוב (אסתר ב, יז) שהיו בזה ב' ענינים, הא' ש"ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים", ונוסף ע"ז "ותשא (וא"ו המוסיף) חן וחסד לפניו מכל הבתולות", וק"ל.

וכ"כ בפירוש בס' "אור חדש" למהר"ל מפראג על מג"א, וז"ל (עה"פ שם):

"ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות וגו'. ונראה פירושו ויאהב את אסתר מכל הנשים כאשר הי' יודע שהיא הגונה, ובזה לא שייך לומר בתולה דלא תליא בהא, רק שמבקש אשה הגונה הי' אוהב את אסתר מכל הנשים. ואמר עוד ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות ודבר זה בודאי לענין היופי, ובזה שייך לומר בתולות כי הבתולות נושאות חן יותר כך נראה לפרש פשוטו".

שער הנגלה

מיטב שדהו לר' ישמעאל

הת' משה חיים שי' אייזנער

בב"ק (ז, ב) איבעיא בגמרא הא דאמרה התורה "מיטב שדהו ישרם", באם הכוונה שהמזיק צריך ליתן היפה שבשדותיו ("בשלו הן שמין"), או שנותן אחד משדותיו הנחשבות מיטב לגבי כל העולם ("בשל עולם הן שמין").

בצדדי הספק, מכיון שגדר מיטב נקבע לפי מה שקל למכור (ראה בגמרא לעיל), א"כ יכול לתת קרקע שלכל העולם נחשב מיטב, דאז קפצו עלייהו זביני, או נאמר דאף שמיטב הוא קל למכור, מ"מ בא הפסוק להחמיר על המזיק ולהכריחו ליתן הכי יפה שבנכסיו (דהוה יותר יפה ממיטב דעלמא (דקפצי עלייהו זביני)).

ובישוב האיבעיא אמר רבי אבא שמכיון שהמשמעות הפשוטה של "מיטב שדהו" היא השדה היפה ביותר של המזיק – לכן בשלו הן שמין.

והנה, איבעיא זו היא רק לשיטת ר' עקיבא דסבר דמיטב שדהו קאי רק על המזיק, אבל לר' ישמעאל דסבר שמיטב שדהו קאי על הניזק, אין מקום לאיבעיא זו.

וביאר התוס', דכיון שר' ישמעאל למד דמיטב שדהו קאי על הניזק מדין גזירה שוה, אין מקום לסברה אחרת ועל כרחך צריך ליתן מיטב דניזק.

אמנם הרשב"א ביאר באופן אחר, דכתב להיפך, דאדרבא, מכיון שמצינו שרבי ישמעאל מיקל לגבי רבי עקיבא, שלדעתו מיטב שדהו הכוונה דניזק ולא דמזיק, אם כן בודאי שיסבור גם כן דבשל עולם הן שמין, והיינו שמיטב דניזק לר' ייחשב על פי היפה שבשדותיו, אלא על פי אחד משדותיו שלכולה עלמא נחשב יפה.

והקשה המהרש"א על הא דאיתא בתוספות דלשיטת רבי ישמעאל אין מקום לאיבעיא הנ"ל משום דיליף מגזירה שוה, והרי אמרינן בגמרא לעיל (ו, ב) דסבר רבי ישמעאל דהיכן שאין למזיק קרקע השוה למיטב דניזק, צריך ליתן לו קרקע יותר משוכחת שיש לו, ויליף לה ממשמעות הפסוק "מיטב שדהו", היינו שדהו דמזיק, ואף דלמד מגזירה שוה שהכוונה "מיטב שדהו" קאי על מיטב דניזק, מכל מקום במקרה אחד ילפינן גם ממשמעותה הפשוטה דהפסוק.

ועפ"ז הקשה המהרש"א על התוספות, דלכאורה יש מקום לאיבעיא גם לדעת רבי ישמעאל, דהיינו שבמקרה שאין למזיק קרקע השוה למיטב דניזק, שאז יצטרך ליתן יותר ממיטב דניזק, אזי יהי' להסתפק האם צריך ליתן מיטב דמזיק או מיטב דעלמא, ואם כן צ"ל מדוע כתבו התוספות שאין מקום לאיבעיא זו לדעת רבי ישמעאל?

ותירץ המהרש"א שאפילו במקרה נ"ל אין מקום לאיבעית הגמרא, שהרי בודאי לדעת רבי ישמעאל אין צריך ליתן עידית דמזיק, אלא יכול לפטור עצמו על ידי עידית דעלמא, שהרי סוף סוף נותן לו יותר מעידית דניזק, נמצא שאין מקום כלל לעיבעיא זו אליבא דרבי ישמעאל.

וז"ל: "ואפשר דפשיטא ליה לתלמודא לר"י דמצי יהיב לי' מעידית דעלמא כיון דיהיב לי' טפי מעידית דניזק, דהא אי הוי לי' זיבורית כעידית דניזק הוי מצי יהיב לי', ודו"ק".

הקשו האחרונים על המהרש"א שהרי (ללא קשר לאיבעיא דבשלו הם שמין או בשל עולם) דין זה במחלוקת שנוי – בין הרא"ש (ס"ג) ויש אומרים שהובא ברא"ש – לדעת רבי ישמעאל כשאין למזיק קרקע השוה למיטב דניזק האם יכול לפטור עצמו על ידי קרקע מעולה יותר, אף שאינה עידית שלו, שלדעת היש אומרים יכול לפטור עצמו בזה, שהרי סוף סוף נותן לו יותר מעידית דניזק, ולדעת הרא"ש אינו יכול לפטור את עצמו בזה, שהרי התורה חייבה לתת מיטב, וצריך שיהי' או מיטבו של הניזק או מיטבו של המזיק.

וא"כ הכא בתירוץ המהרש"א שכתב שבוודאות לרבי ישמעאל נותן מיטב של עולם משום שסו"ס נותן לו יותר מהעידית דניזק – במחלוקת שנוי! דלרא"ש אינו יכול לפטור את עצמו מזה, ואיך לא הזכיר המהרש"א שהרא"ש חולק עליו.

ותי' א' מהרמ"ם בשיבה, דכד דייקת שפיר בלשון המהרש"א לית קושיא מעיקרא – שהרי כתב המהרש"א בפירוש "דמצי יהיב לי' מעידית דעלמא" שמזה משמע שכוונת המהרש"א לומר שמכיון שנותן לו מיטב מסוג אחר ("עידית דעלמא") יוצא בזה, ואין זה כפלוגתת הרא"ש והיש אומרים, ששם אינו נותן לו עידית כלל רק יותר ממיטב דניזק.

[והוסיף המהרש"א "כיון דיהיב ליה טפי מעידית דניזק" ואין הכוונה שיכול לתת עידית דעלמא משום שנותן יותר מעידית דניזק (שאו משמע כהיש אומרים הנ"ל), אלא ר"ל שהוודאות שרבי ישמעאל סובר ששמין בשל עולם ונותן עידית דעלמא, ולא מספקא לן כמו אצל רבי עקיבא, משום שרבי ישמעאל מקיל לומר שנותן עידית דניזק ולא דמזיק. וכמו סברת הרשב"א לעיל].

אמנם, מ"מ יוקשה על דברי המהרש"א, שהרי למסקנת הגמרא אמר רבי אבא שלרבי עקיבא אלזינן בתר פשט הכתובים ושמין בשלו, דכתיב "מיטב שדהו".

וא"א לומר שרבי ישמעאל סבר שכשאזלינן בתר פשטות הכתובים אמרינן ששמין בשל עולם, דלרבי עקיבא שאזל גם כן בתר פשטות הכתובים אמר בשלו הן שמין!

ורצה לתרץ שקושי' זו היא גם קושיא על הרשב"א הנ"ל, ולא על המהרש"א תלונותיכם כי אם על הרשב"א,

שהרי גם הרשב"א סבר שאמרינן שמכיון דחזינן שרבי ישמעאל מיקל יותר מרבי עקיבא, כמו כן מיקל לענין ששמין במיטב של עולם.

אמנם זה אינו – שהרי הרשב"א עוסק בשיטת רבי ישמעאל היכן דיליף מגזירה שוה, שאז לא אכפת לו משמעות הפסוק, ובקל אפשר לומר שהוא סבר בשל עולם הן שמין, אף שפשטות הכתובים אומרים דבשלו הן שמין, אבל המהרש"א עוסק היכן שרבי ישמעאל אזיל בתר פשטות הכתובים שאז בהכרח שלא פליג על רבי עקיבא בזה.

וא"כ תירוץ המהרש"א עדיין תמוה.

[ואין להוכיח מזה שהתוס' דלא תירץ כהרשב"א משמע דלא סבירא לי', וא"כ אין לתרץ עפ"ז את דברי המהרש"א – שהרי המהרש"א אינו מקיל כל כך כהרשב"א, שהרי הרשב"א סבר שלרבי ישמעאל נותן פחות ממיטב דניזק, וזהו קולא גדולה מאוד מאשר לומר שכשנותן יותר ממיטב דניזק אינו נותן כל כך יותר – מיטב דמזיק, אלא מיטב דעלמא), ולכן אפשר שלקולא זו יסכימו התוספות].

הב לי בינונית טפי פורתא

הת' יעקב שי' ניומאן

בב"ק (ז, ב) איתא בגמרא:

"אי א"ל איהו הב לי בינונית טפי פורתא א"ל אי שקלת כדיך שקול כדהשתא ואי לא שקיל כיוקרא דלקמי".

וחלקו הראשונים בדין זה:

כתב הרא"ש שדין זה שהניזק יכול לתבוע מהמזיק קרקע בינונית או זיבורית, הוא רק אם המזיק גילה דעתו שמוכן ליתן לו¹⁰¹, שבהו"א נוטל כיוקרא דלקמי, ולמסקנא כוולא דהשתא¹⁰². אבל אם לא גילה המזיק דעתו שמוכן ליתן לו קרקע זה, אזי נוטל כדיני' – עידית.

והביא סמך לדבריו, מהא דאין הניזק יכול לתבוע קרקע מסיומת שבעידית, אלא נוטל מה שהמזיק רוצה ליתן לו. ומזה למדים שאינו יכול לתבוע קרקע מסיום בבינונית או זיבורית.

והמאירי פליג עלה, וסבר דאין דין זה נכון, ויכול הניזק לתבוע איזה קרקע שירצה, וראיית הרא"ש אינה נכונה, אלא גם בין העידית יכול הניזק לברור לעצמו.

וטעם הדבר הוא משום, שקרקע שבורר הניזק לעצמו – לזה יש דין מיטב, ובמילא חייב המזיק ליתן לו קרקע זו.

101 והקשה הי"ש מהו הגדר של גילוי דעת הנ"ל, וביאר הסמ"ע שמעיקר הדין יכול הניזק לתבוע איזה קרקע שירצה, אבל תיקנו חכמים תקנה למזיק שלא יטול אלא עידית, כדי שלא יאבד "קרקעות החביבות עליו". אבל כשהמזיק מגלה שאין בדעתו לשמור קרקעות אלו, במילא יכול הניזק לתבוע אותם קרקעות.

102 וק"ל לשון הגמ' שהניזק תובע בינונית בלי גילוי דעת של המזיק, ולכ' תביעה זו היא לגמרי מיותרת.

ומצינו עוד שיטה ברבינו יונה בבבא בתרא (מג, א) שסבר שאין הניזק יכול לברור בין העידית (כמ"ש ברא"ש), אבל יכול לברור קרקע מסיום בבינונית וזיבורית,

וטעם משום, "שנתנה התורה ברירה ביד הניזוק עד מיטב", כלומר שהתורה לא באה למעט זכויות הניזק אלא לחזק זכויותיו – שיכול ליטול איזה סוג קרקע שירצה.

וא"כ יש לו יכולת ברירה בין כל שדות המזיק מדין כ"ש, שאם נתנה לו התורה עידית כ"ש שיכול ליטול בינונית וזיבורית.

אבל לברור בין העידית לא נתנה לו התורה, וצריך לקחת בע"כ איזה עידית המזיק רוצה לית לו. אבל לברור בין הבינונית וזיבורית נחשב עדיין שמקבל פחות מעידית¹⁰³ ("עד מיטב"), ואין זה יותר כח מאשר לקבל איזה עידית שהמזיק רוצה ליתן.

ונראה ששיטת רש"י בזה הוא כרבינו יונה, משום שכתב רש"י (בד"ה ואי א"ל) שיכול הניזק לכפות למזיק ליתן לו קרקע בינונית או זיבורית, מדין כ"ש.

וזה משמע כרבינו יונה שיכול לברור בינונית וזיבורית אבל לא עידית, ולא כמאירי שסבר שכאשר הניזק בוחר קרקע נחשב זה כמיטב שלו, ואפילו בין העידית.

אמנם בחידושי הרי"ם (שם. ובחו"מ סימן מג) כתב להדיא שרש"י סבר כמאירי ויכול לברור בין העידית ג"כ.

וזה צריך עיון.

וגם ק"ק שבהגהות אשר"י לרא"ש שם כתב שתוס' והא"ז חולקים על הרא"ש ולא הזכיר רש"י.

103) וק"ק להבין סברא זו, שהרי הא שיכול לתבוע סוג קרקע (בינונית או זיבורית) – ניחא, מדין כ"ש. אבל לתבוע קרקע מסיום בין הבינונית או הזיבורית אינו נדון כ"ש, שהרי אינו יכול לתבוע קרקע מסיום בין העידית, ונמצא שמקבל יותר מעידית.

קבלת העדים

הת' יוסף מענדל שי' סילבערבערג

בב"ק (עג, ב) מובא ברייתא וזה תוכנה: כת עדים שהעידה שראה רב (אדון) פלוני מפיל שן עבדו ואח"כ סימא עינו; ולאחר מכן בא כת אחר והעידה שתחילה סימא ואח"כ מפיל שינו, והוזמו הכת השני' – דינם שצריכים הכת השני' לשלם דמי עין לעבד שהרי רצו להפסידו דמי העין (שהי' צריך הרב לשלם).

מכאן מוכיחה הגמרא שהכחשה תחילת הזמה, שהרי כת עדים השני' כבר הוכחשו ורק אח"כ הוזמו – ומ"מ חייבים לשלם לעבד דמי עינו.

והק' הגמ' להלן (עד, א) דמדוע נחשב שהוחכשו כת השני', והרי סו"ס הצליחו לפעול מה שרצו, והיינו להפסיד העבד דמי עין, ושרק יקבל דמי שן, שהרי בכלל מאתיים מנה, והיינו ששני כיתי עדים מסכימים שחייב הרב דמי שן לעבד, ולכן שינה רבא ראייתו עיי"ש.

וכתב בעל המאור (שם), שבהו"א סבר הגמ' שלא אמרינן סברא זו דבכלל מאתיים מנה, אלא ס"ל שאין הרב משלם באופן זו (של ההכחשה – קודם שהוזמו כת השני') אף דמי שן¹⁰⁴, ולכן שני העדיות נתבטלו לגמרי, וממילא לא קיבלו הבי"ד שום עדות מהכת השני'.

אבל מ"מ נחשב שנגמר הדין על פיהם (דאל"כ אין כאן דין הזמה כלל) משום שסו"ס הצליחו לסתור גוף עדים הראשונים, וזה נחשב שנתקבלה עדותם בבי"ד (לענין הזמה).

[והקשה המלחמות שממ"נ אם נחשב שנתקבלה עדותם, מדוע נחשב שהוכחשו ונתבטלה עדותם, הרי סו"ס נתקבלה עדותם לענין לפסול העדות הראשונה, שלא ישלם הרב כלום].

והנה בסיפא דברייתא הובא המקרה באופן הפוך, שכת הא' אמרו שסימא עינו ואח"כ הפיל שינו וכת שני' אמרו הפיל שינו ואח"כ סימא עינו, ובמקרה זה כתב

104) ראה בהפלאה שביאר הסברת הדבר.

רש"י (ד"ה ואזמינהו) שלא נחשב שנגמר הדין על פיהם, ולא נתקבלה עדותם כלל, שהרי הרב אינו נותן לעבד דמי עין אלא דמי שן (למ"ד בכלל מאתיים מנה) או אינו כלום (למאן דס"ל דלא אמרינן בכלל מאתיים מנה).

וצריך להבין מדוע לא נאמר כמו ברישא שע"י שהוכחשו כת הראשונה וסתרו גופא של עדות – נחשב כאילו נגמר הדין על פיהם, ומאי שנא סיפא מרישא.

ואולי י"ל שברישא באו העדים להרע כח העבד, ולחזק כח הרב, ולכן כשהצליחו לגרום שלא יתן כלום, נחשב כאילו נתקיימה עדותם בבי"ד; משא"כ בסיפא שבאו להרע כח הרב ולחזק כח העבד, א"כ כשגרמו שלא יתן הרב כלום לעבד לא נחשב שנגמרה עדותם בבי"ד. ועדצ"ע.

להרבות מים

הת' יצחק שי' דריזין

בב"ק (פ, ב תוס' ד"ה אומר לנכרי ועושה), יש מחלוקת ראשונים האם מותר בשבת לומר לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא לצורך מצוה, דלדעת התוס' אסור ולדעת הבה"ג מותר.

והביאו התוס' מהא דאיתא בעירובין (סת, א) שנשפך חמין של תינוק ואמרו שאופן היחיד להחם מים בשביל התינוק כדי למולו הוא רק אם גם אמו צריכה למים, דאז מותר להוסיף גם בשביל התינוק.

ולכ' לדעת הבה"ג קשה שהרי מדוע א"א להחם ע"י נכרי, וכתבו התוס' שצ"ל הכוונה שם – לדעת הבה"ג – הוא שאסור לישראל להחם כ"א אגב אימו, אבל מותר לנכרי להחם אפילו שלא אגב אימו.

אמנם התוס' דחו פירוש זה משום שאיתא בחולין (טו, ב) "גזירה שמא ירבה בשבילו", היינו שאסור להרבות בשבת יותר מכדי הצורך, וא"כ בודאי שאסור לישראל להוסיף חמין בשביל התינוק אגב אימו – וא"כ א"א לאוקמי הגמ' בעירובין בישראל שמחמם.

וכתבו התוס' ואף שלהוסיף מים הוא איסור שבות, מ"מ מוטב שנכרי יעשה איסור דאורייתא (בישול) מאשר ישראל יעשה איסור דרבנן (להוסיף מים) – והביאו ראי' ע"ז מעירובין (שם) עיי"ש.

וז"ל התוס':

"אבל אין נראה, דעל ידי ישראל הוה אסור להרבות בשביל התינוק כדאמרין בפ"ק דחולין (דף טו, ב) . . טפי אית לן למישרי על ידי נכרי איסורא דאורייתא מאיסורא דרבנן על ידי ישראל כדמסיק התם".

ויש שואלים, דלכ' להרבות מים בשביל הבריא הוה איסור דאורייתא ולא איסור דרבנן¹⁰⁵, ולכן בחולין (שם) אסרו לאכול ממה שנתבשל לחולה בשבת – "גזירה

105) וכן יש להקשות על תחילת דברי התוס' שכתבו להדיא שלהרבות מים הוה איסור דרבנן.

שמה ירבה בשבילו" היינו שיבוא לידי איסור דאורייתא שירבה גם בשביל עצמו (הבריא), ומהו כוונת התוס' ש"להרבות בשביל התינוק" הוא איסור דרבנן, ומייתי ראי' מעירובין שלא יעשה ישראל איסור דרבנן במקום שיש נכרי?

ונ"ל שסבר שלהרבות לפני הנחת הקדירה ע"ג האש אינה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן¹⁰⁶, וכוונת התוס' היא שאין מתירין לישראל להרבות מים לפני הנחת הקדירה על גבי האש, דהוה איסור שבות – במקום שיש נכרי.

ואמנם קשה לי לשיטת הר"ן (חולין שם) שסבר שלהרבות הוא איסור דאורייתא – מדוע לא התירו לומר לנכרי לבשל בתחילה ואפילו שלא אגב אימו, וצ"ע.

(106) וכשיטת הרשב"א שם בחולין, ודלא כהר"ן (שם).

דרש דרש חציין של תיבות

הרה"ח ר' מאיר הלוי שי' הלוי העלער

מנהל הישיבה

איתא בגמ' קידושין ל, א: "לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה שהיו אומרים וא"ו דגחון חציין של אותיות של ס"ת, דרש דרש חציין של תיבות, והתגלח של פסוקים...".

ועל גמרא זו כבר הקשו רבים¹⁰⁷ שאין מספרם אלו עם הנראה לפנינו בס"ת?

והנה על מספרי האותיות והפסוקים כבר אמרו בגמ' (שם) "אנן לא בקיאין", והגם שהדין הוא שס"ת שחסר אפילו אות אחת נפסל, הנה דעת רוב האחרונים שס"ת לא נפסל אם חסר אותיות של ניקוד – היתירות ויתירות¹⁰⁸.

אמנם על זה שכתב בגמ' ש"דרש דרש הוא חצי התיבות" אינו מובן, שבספר תורה נמצא מספר אחר של פסוקים מזה שהזכיר הגמרא.

והנה בספר 'אהבת תורה'¹⁰⁹ מובא תירוץ מחודש שהשתי התיבות דרש נכתבו כתיבה אחת פעמיים, ונמצאים בספר תורה שבעים ושבעה פעמים שתיבה אחת נכתב ברצף פעמיים, והתיבות דרש דרש הם בדיוק האמצעיים מבין התיבות הכפילות.

אך תירוץ זה נראה דוחק: א) מפני מה מודיע לנו הגמ' איזה תיבות כפולות הם האמצעיים כאשר אינו מודיע לנו איזה תיבה היא האמצעית, ב) מהו התוכן של התיבות הכפולות שהראשונים ראו לתועלת לספור אותם?

ולבאר זה יש להקדים הטעם שספרו הראשונים את האותיות והתיבות של הספר תורה, וכתב ראב"ע¹¹⁰: "שהם כשומר חומות העיר, כי בעבורם עמדה תורת ה' וספרי הקודש על מתכונתם בלי תוספות ומגרעת"; שכוונת חז"ל היה להודיע לנו מספר כל האותיות, שאם יפול ספק בס"ת נוכל לספור ולדעת אם צריך תיקון.

(107) ראה מהרש"א בשם ת"י. ועי' פנ"י, רש"ש. ועוד.

(108) ראה שו"ע יו"ד רעה, ו (כל הדברים האלו למצוה מן המבחר ואם שנה לא פסל"). וש"נ.

(109) קראקא תרס"ה - הובא בגמ' ארטסקרול.

(110) בספרו 'סוד מורה' (תחילת שער ראשון).

והנה בין הטעויות בתיבות הנמצאות ביותר, הם הטעות הקשורים עם תיבות כפולות, לדוגמא: א) כאשר נמצא לפני המעתיק תיבה אחת בתורה פעמיים, הנה לפעמים לא ישים לב שכתוב פעמיים, ומעתיקה אחת, או ישים לב שכתוב פעמיים ונדמה לו שבטעות כתוב כן ומעתיק אחת, ב) ולפעמים יעתיק המעתיק תיבה בודדות, ולא ישים אל לבו שכבר העתיקה ויוסיף להעתיקה פעם שני'.

ועל פי כ"ז מובן שכאשר רבותינו ז"ל באו לספור את תיבות הס"ת, היה היותר נחוץ להם ידיעת מספר תיבות הכפולות,

ואם כן מובן היטב הטעם שהגמ' מזכיר את התיבה האמצעים של תיבות הכפולות דוקא.

אשה הדרא לניחותא

הת' אליעזר ליפמאן שי' דובראווסקי

במשנה כתובות (יד, ב):

"א"ר יוסי מעשה בתנינוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה, אמר רבי יוחנן בן נורי אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה הרי זו תינשא לכהונה".

ובגמ' (טו, א) מוקמינן דברי רבי יוחנן בן נורי כשיטת ר' יהושע – שסבר שהאשה שנבעלה בחזקת (שנבעלה לפסול לה, ו)פסולה לכהונה, אלא מכיון שבשעת קרונות של ציפורי הי' מעשה, שיש שיירות שבאות ממקום אחר, לכן יש לנו רוב שהאשה כשרה לכהונה – שהרי כל דפריש מרובא פריש, והרוב הם כשרים לכהונה¹¹¹.

ובתוס' (ד"ה דלמא) כתבו שיוצא מסוגיא זו דאמרינן כל דפריש מרובא פריש אפילו גבי אדם, שפרש אחד מציפרי ובעל, והקשו מהא דאיתא בגמ' נזיר (יב, א):

"האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם – אסור בכל הנשים שבעולם. . לא ידע הי ניהו קידש (דלמא זו היא אמה או בתה או אחותה של אותה איזה שקידש – רש"י)".

והקשו בגמ':

"אימור בשוקא אשכח וקידש, התם הדרא לניחותא",

פירוש: והיכן שקידשה בשוק מדוע שלא יהי' מותר בכל הנשים, שהרי אז אין האשה קבועה כדי שנאמר ש"כל הקבוע כמחצה על מחצה דמי", ותירצו שהיא "הדרא לניחותא", והיינו דחוזרת לביתה שאז הוא לי' בגדר קבועה.

נמצא איפה שלא אמרינן כל דפריש מרובא פריש לגבי אדם, שהרי אדם קבוע לעולם, ואין לאדם דין כל דפריש מרובא פריש.

(111) ובפרטיות יותר בעינין שיהא תרי רובי, והיינו שגם אנשי העיר רובם כשרים וגם אנשי השיירה,

עיי"ש בגמ' באריכות.

ותירצו התוס' שהכוונה במה שהקשו בגמ' "אימור בשוקא קידשה" היינו שכשבא המשלח לקדש אשה שני', ומצאה בשוק – אזי נאמר שאשה זו פרשה מרוב העולם, וכל דפריש מרובא פריש ומותר לו להינשא לה.

ותירצו בגמ' שהטעם שנאסר לכל העולם הוא מפני שמ"מ בשעה שבא להינשא לאשה השני' יכול להיות שכשקידש השליח את האשה הראשונה הייתה היא קבועה, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והוא כאילו קידש חצי נשים שבעולם ("מחצה על מחצה"), כולל הקרובים של אשה זו שהוא רוצה לישא עכשיו (ואינו מועיל מה שאשה זו השני' פרשה משאר העולם). משא"כ בנדו"ד שפירש אחד מציפרי – בשעה שבעל "היה נייד", ואמרינן כל דפריש מרובא פריש, וגם לגבי אדם.

אולם עי' בתוס' בנזיר (יב, א ד"ה בשוקא) דלא פירש את הגמ' שם כפי תוס' כאן, ופירש, שהכוונה במה שתירצה הגמ' "אימור בשוקא קידשה" היינו שהשליח מצאה את האשה הראשונה בשוק וקידשה – שאז אין האשה קבועה כדי שתאסור את כל העולם (להיחשב שכאילו קידש חצי נשים שבעולם), וא"כ יהי' מותר להינשא לאשה השני'.

ותירצו שכיון שהאשה הראשונה "הדרא לניחותא" היינו שאחר תחזור לביתה אחרי שקידשה השליח – תאסור את כל העולם. [ועדיין יש לתרץ את קושיית התוס' בכתובות, שיש לחלק שבכתובות "בשעה שאוסרה הרי הוא נייד" משא"כ בנזיר "בשעת האיסור – כשזה בא על שום אשה – הדרא לניחותא האשה שקידש השליח"].

ובקובץ שיעורים (כתובות אות לו) הקשה על פירוש זה, דלכ' מדוע תחזור האשה ותאסור את כל העולם, והרי הספק נולד בשוק דלא הוה מקום קביעות, ומה בכך שאח"כ תחזור לניחותא (ביתה)? ולכאורה הי' צריך להשאר בהתירא הראשון, וכמו שמצינו בחתיכת בשר שנמצא חוץ לחנות, שכיון שנמצא חוץ לחנות (שאינו מקום קביעות), א"כ הלך אחר הרוב – ומותר, ולא אמרינן שאם יחזור ויכניסנו לחנות יאסר, כפשוטו. ומאי שנא אשה (משא"כ לתוס' בכתובות ניהא כיון שבשעה שקידש האשה השני' הייתה האשה הראשונה כבר בביתה (במקום קביעות) ולא הותרה – האשה השני' – מעולם). [ועיי"ש תירוצו, ודא"כ אין תירוץ לקושיית התוס' בכתובות].

ונראה לבאר בזה, דיש לחלק בין אשה לחתיכת בשר, דאצל חתיכת בשר אין לומר שיהפך לאיסור אחרי שכבר הותר, שהרי כבר נקבע דינו להיתר (שפרש מחנות כשרה),

משא"כ אצל אשה השני' (שקידשה המשלח) אין זה שכבר נקבע הספק בשעת קידושי הראשונה – שהיו שלא במקום קבע (שאו אינה אוסרת את שאר העולם), אלא הספק חל בשעה שמקדש את האשה השני'; האם היא קרובת אשתו הראשונה אם לאו, ובשעה זו האשה הראשונה כבר הוקבעה, והוה דינו "דכל הקבועה כמחצה על מחצה דמי".

תדע, שאפילו אם הי' השליח מקדש את האשה הראשונה במקום קבועה, מ"מ לא הוקבע דינה של אשה השני', דהרי עדיין מותרת היא על כל העולם, ואיסורה הוא רק כלפי המשלח, ודין זה – שאסורה למשלח – (הוה כדין חדש ו) נקבע רק בשעה שמקדשה המשלח.

משא"כ לגבי הבשר, אין כאן ספק חדש, וכל זמן שבא לאכול חתיכת הבשר, כבר הוקבע דינו (להיתר) כשמצאו מחוץ לחנות.

ישׁוב דברי רבינו קרשקש

הנ"ל

תנן בכתובות (לז, א):

"תניא הגיורת והשבוי' והשפחה שנפדו ושנתגייירו ושנשתחררו יתירות על ג' שנים ויום אחד צריכות להמתין ג' חדשים, דברי ר' יהודה, רבי יוסי מתיר להינשא מיד".

ובגמ' מוקים ברייתא זו בראוה שנבעלה ומעיקרא הו"א דטעמא דר' יוסי ד"אשה מזנה משמשת במוך שלא תתעבר", אך דוחה הגמרא ד"בשלמא גיורת כיון דדעתא לאיגיורי מינטרא נפשה כו' אלא יוצאה בשן ועין מאי איכא למימר", כלומר, דבשלמא גיורת ושבוי' וכיו"ב שידועים מראש אשר בדעתן להתגיייר ולהשתחרר ולבוא למצב בו ירצו לינשא לישראל, אתי שפיר דזימנו לעצמן מוך לשמש בו, אך היוצאה בשן ועין הרי לא ידעה מעיקרא שתשתחרר, ואיזה סיבה הי' לה מעיקרא לשמש במוך.

ומבאר הגמרא דיתכן הדבר ובאמת ס"ל לר"י דביוצאה בשן ועין צריכה להמתין ג' חדשים.

ומקשה ע"ז הגמרא:

"הרי אנוסה ומפוחה דממילא, ותניא אנוסה ומפוחה צריכות להמתין כו' דברי רבי יהודה, רבי יוסי מתיר לינשא וליארס".

היינו דאף האנוסה ומפוחה אינה חייבת להמתין, אף שאינה יודעת מעיקרא להביא עמה מוך לשמש בה, וא"כ איך התיר ר' יוסי.

ולמסקנא מתרצת הגמרא:

"אלא אמר רבה קסבר רבי יוסי אשה מזנה מתהפכת כדי שלא תתעבר (שיצא הזרע ולא יקלוט, והא אפילו במידי דממילא מצו למיעבד וכולן עושות כן – רש"י)",

והנה בתוס' (ד"ה אשה) כתב להדיא דתירוף זה ד"אשה מתהפכת", הוא רק כדי לקיים את התירוף הראשון של הגמרא, ובאמת ביוצאה ס"ל לרבי יוסי שצריכה

להמתין ומטעם זה גופא שאין היא יודעת שהיא תצא בשן ועין, ומה שבאנוסה ומפותה אין צריכה להמתין, אף שגם היא לא ידעה להביא מוך מקודם, הנה על זה הוא התירוץ שהאנוסה יכולה להתהפך ועי"ז למנוע את העיבור, אבל היוצאה בשן ועין מכיון שלא ידעה שתצא, לא הי' לה שום טעם אף להתהפך.

אבל רש"י (ד"ה מתהפכת) כתב בסוף דבריו: "וכולן עושות כן", ומשמע דס"ל לרש"י דאף היוצאות בשן ועין מותרות מהאי טעמא, דאמרינן שאף הן עשו כן והתהפכו, ויותר מפורש איתא ברש"י ביבמות (לה, א ד"ה מתהפכת): "ואף יוצאה בשן ועין נמי ליכא השתא למפרך, דכיון שהיפוך קל הוא לה ואין בו טורח מתהפכת היא דכל אשה מזנה אינה רוצה להתעבר".

עוד עולה חידוש מתוך דברי רש"י שהברייתא מיירי בגיורת שהיתה פנוי' ושפחה פנוי', שהרי "כולן עושות כן" היינו אלו שאינם רוצים בנים מזנות, ואם עסקינן בגיורת ושפחה נשואים מדוע תרצה להתהפך כשהיא תחת בעלה.

והקשה רבינו קרשקש (בד"ה אלא אמר רבא) על רש"י, וז"ל:

"אמנם זה תימה, דהא מעיקרא הי' משמע בגמרא דלא ס"ל טעם זה ש"לא ניחא לה בנים דרך זנות", כדמוכח מדקאמר גבי שבו' וגיורת דהטעם הוא דוקא משום שיודעת שעתידה להשתחרר ולהתגייר, ולא מצד עצם היות הילדים מזנות,

ולאידך קשה, דמאחר ואנו אומרים שאף השפחה שאינה יודעת שתשתחרר אינה רוצה להתעבר, א"כ למה אי אפשר לפרש דהטעם שאף היוצאה בשן ועין אינה צריכה להמתין הוא משום ד"משמשת במוך", היא תכין לעצמה המוך".

ולכן מסיק דאין אומרים טעם זה ד'לא ניחא לה בנים דרך זנות', אלא אם יש עוד טעם אחר שיודעת שבעתיד היא תרצה לינשא לישראל, וממילא ס"ל דביוצאה בשן ועין צריכה להמתין לר"י כיון שאין לה טעם אחר. ומביא מה שיש מפרשים בדברי רש"י ודוחה לדבריהם.

ומסיים:

"ועוד דשפחה היכא שנישאת לעבד [לא¹¹²] קא מתהפכה דהא לא דמיא בנפשה כמזנה".

היינו שאפילו אם נאמר שישנו כלל בזנות בעלמא ד"לא ניחא לה בבנים דרך זנות", מכל מקום למה נאמר על בני' של שפחה זו שהם בגדר זנות, והרי היא נשואה לבעלה העבד.

ולכאורה יש לדקדק ולהקשות על דברי רבינו קרקש "נשאת" מאן דכר שמי'? דהרי בפשטות רש"י מדבר רק אודות פנוי' (כנ"ל) ואיך הוא יכול להקשות על רש"י בדבר דלא סבירא לי'?

[ובפרט שכנראה רבינו קרקש בעצמו סובר שהברייתא מיירי רק בפנוי' כיון שהוא מפרש שהיא "אינה מתהפכת אלא בטענה כגון גיורת דדעתה לאיגורי או שבוי' משום דלא ידעה להיכא אזלא וישראל שונא זימה הם הא לאו הכי ניחא הוא בבנים ודאי ואפילו דרך זנות", ואם הוא סובר שגם בנשואה אינה צריכה להמתין למה הוא לא כותב טעם שהולך גם על נשואה וגם על פנוי' כמו כדי להבחין בין זרע שנולדה בקדושה (היינו הורתה) לאינה נולדה בקדושה¹¹³].

ואף שיכול לפרש דבריו ש"ישראל שונאי זימה הם" הולך רק על הטעם דשבוי' ולא על גיורת והטעם ש'דעתה לאיגורי' הוא סיבה להתהפך הוא מפני שהיא רוצה להבחין ולא שישראל שונאי זימה הם, אך אינו משמע כן דלמה יש צורך ליתן תוספת ביאור רק לשבוי' ולא לגיורת].

ואולי אפשר לומר שבתחילה הקשה על הפשטות לשון רש"י, שסבר שהברייתא עוסקת בפנוי' ואז יקשה לרש"י ששפחה היוצאת בשן ועין נמי מתהפכת דאם כן למה אנו צריכין להטעם דמתהפכת, הרי ודאי מכינה לה מוך כיון דאין טירחא כ"כ כנ"ל.

ואם תמצא לומר שרש"י מדבר גם בנשואה ואז יכול לומר שיש טירחא במוך לכל הפחות לגבי שפחה כיון ששפחה נשואה עומדת לבנים והיא יראה שמא

(112) ברוב גירסאות אינו, אבל בתוס' הרא"ש (הוצאת ירושלים) הביאו גירסא זו, וכצ"ל.

(113) וראיתי לאחד מן המפרשים שפירש כן.

יודע¹¹⁴ להאדון¹¹⁵ משא"כ היפוך אין מי שיודע (וי"ל שגם בגוי' נשואה הבעל יקפיד כיון שהוא רוצה להוליד בנים ואפילו אם הוא גם מגייר יכול להיות שלא איכפת לי' (כ"כ) להבחין בין זרע שנולדו בקדוש לשאינו. ואם הוא לא רוצה להתגייר והיא רוצה בחשאי כל שכן שיקפיד). ואז אינו יכול לדחות דברי רש"י מטעם שבודאי היא משמשת במוך אם לא ניחא לה בבנים, כיון שכאן יכול לומר שיש טירחא,

משו"ה מביא (רבינו קרשקש) דחי' שני' על פירש"י שאנו מדברים בנשואה, ד"היכא שנישאת לעבד לא קא מתהפכה דהא לא דמיא בנפשה כמזנה".

[ובזה יובן דחיתו השני', שבהשקפה ראשונה נראה שקשה רק על הסברה דבר פלוגתי', אחר שכבר הביא דחי' גמורה, אמנם לפי מש"כ ניחא – והוה דחי' על מה שהיינו לתרץ לפירש"י].

(114) ע"י שימצא את המוך שלה, או ש'בעלה' יקפיד ויבא לאזני האדון [אפילו כשהמוך הוא לא בשעת תשמיש אלא אחר כך, ואז אין ל'בעל' הקפדה בהבעילה (עיין חתם סופר לט, א ד"ה משמשת במוך), זהו רק בנוסף כיון שלא איכפת לי' בבנים, אבל בעלה יקפיד גם על מוך לאחר תשמיש כיון שמתמא הוא רוצה גם להוליד בנים].

(115) ואף שהאדון משחרר אותה, יכול להיות שהוא רוצה לשחרר אותה אבל לא את עוברה (שזה מועיל – ראה רמב"ם הל' עבדים פ"ז ה"ה).

כמה הערות עמ"ס סוטה

הת' יעקב יוסף שי' היידינגספלד

איתא בסוטה דף טז, א:

"איבעיא להו אין שם עפר מהו שיתן אפר".

ויש להעיר, דאיתא לעיל מיני' בדף טו, ב:

"תנו רבנן ומן העפר אשר יהיה יכול יתקן מבחוץ ויכניס תלמוד לומר לומר בקרקע המשכן אי בקרקע המשכן יכול יחפור בקרדומות תלמוד לומר אשר יהיה הא כיצד יש שם הבא אין שם תן שם.

ומזה משמע, דבנדון שאין שם עפר תיחוח ה"ז קל יותר להביא עפר ממקום אחר מלחפור בקרדומות.

ועפ"ז יומתק האיבעיא, דמן הסתם אין למצוא עפר תיחוח תחת רצפת ההיכל שהוא מקום קר ומכוסה, בנוסף לזה שלכאורה לאו כל יומא איתרחיש השקאת סוטה, ומן הסתם לא הגביהו הטבלא שהי' בקרקע ההיכל אלא לעתים רחוקות, דמזה יש להוכיח שכל פעם שהביא איש את אשתו כדי להשקותה היו צריכים להביא עפר מחוץ למקדש.

ועל זה שואלים מהו שיתן אפר, היינו דבמקום לטרוח ולהביא עפר מחוץ למקדש, נקל יותר ליתן אפר שהי' נמצא במקדש תמיד בכמה מקומות¹¹⁶.

שם, בהמשך בסוגיא:

"ת"ש דא"ר יוחנן משום ר' ישמעאל בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא התורה אמרה (ויקרא יז-יג) 'בעפר' והלכה בכל דבר התורה אמרה (במדבר ו-ה) 'בתער' והלכה בכל דבר התורה אמרה (דברים כד-א) 'ספר' והלכה בכל דבר ואם איתא ליחשוב נמי האי",

(116) עיין רש"י לקמן דף כ' ע"א ד"ה על בית הדשן, ועוד. ולהעיר שלכאורה אינו שייך לכאן הפלוגתא דמס' מעילה דף ט' סע"א, ואכמ"ל.

דאם איתא שמותר ליתן אפר הו"ל לכוללה כאן בנוסף לכיסוי הדם גיטין ונזיר. ודחינן דבאמת גם סוטה יחשב בכלל דברים שהלכה עוקבת מקרא, אלא ד"תנא ושייר, ומאי שייר דהאי שייר, שייר מצורע, דתניא וכו'".

אך גם זה דחינן בג' טעמים שאין במצורע משום שוור, ואח"כ ממשיך הגמ' "מאי הוי עלה, ת"ש וכו'".

וע"ז כתבו התוס' (בע"ב – ד"ה מאי הוי עלה):

"תימה מאי קא בעי כיון דלאו שוירא הוה אם כן תפשוט. וי"ל דלא איתבריר להו האי דשיירא אי משום טעמא כדפרי' ולא שוירא הוא אי משום דתנא נחת לשיורא".

ויש להעיר, דהנה כתב רש"י כאן (בע"א – ד"ה והלכה בכל דבר):

"דתנן נזיר שגילח בין בזוג בין בתער או שספסף כל שהוא חייב וא"ת אין זו עקירה אלא תוספת איברא עקירה היא וכו' ובמסכת קידושין ירושלמי מצאתי משנה זו דר' ישמעאל ואין תער מן השלשה אלא מרצע והכי תניא התם התורה אמרה ספר והלכה בכל דבר התלוש התורה אמרה עפר והלכה בכל דבר המגדל צמחים התורה אמרה מרצע והלכה אמרה אפי' סול וסירה והוא נראה בעיני מאד דהך דתער מוספת הוא".

ועפ"ז נמצא דשפיר יש לומר תנא ושייר אע"פ שמצורע לאו שוירא הוא, ודקא קשיא לך מאי שייר דהאי שייר י"ל דשייר מרצע, דהתורה אמרה מרצע והלכה אמרה אפילו סול וסירה. ולכן שפיר בעי מאי הוי עלה.

להלן איתא דף יח, א:

"כתב אות אחת ומחק אות אחת וכתב אות אחת ומחק אות אחת פסולה דכתיב (במדבר ה-ל) ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת", ומפרש"י "כתב אות אחת ומחקה. על המים וחזר וכתב אות שלאחריה ומחקה עד שהשלים את כולה פסול דכתיב את כל התורה עד שתהא כולה כאחד".

ויש לשאול, דלכאורה הוה עדיף לנקוט 'כתבה לחצאין פסולה', או 'כתבה כולה חוץ מאות אחת ומחקה וחזר וכתב אות אחת ומחקה פסולה', ועוד, מהו הסברא לעשות כן, וכי בשופטני עסקינן.

ויש לתרץ בפשטות, שבאם יכתוב אות אחת וימחוק ויחזור ויכתוב, ה"ה יכול למחוק כל הפרשה מבלי למחוק האזכרות שבו, ולא יעבור על "שלא לאבד דברים שנקרא שמו עליהם". ואדרבא, אם מותר לכתוב ולמחוק לכאורה יהי חיוב לעשות כן.

ולהלן איתא כא, א:

"ויש זכות תולה ג' שנים כו': זכות דמאי, אילימא זכות דתורה הא אינה מצווה ועושה היא. אלא זכות דמצוה, זכות דמצוה מי מגנא כולי האי, והתניא את זו דרש רבי מנחם בר יוסי (משלי ו-כג) 'כי נר מצוה ותורה אור' תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור את המצוה בנר לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה ואת התורה באור לומר לך מה אור מגין לעולם אף תורה מגינה לעולם וכו'.

משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הליסטין ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הליסטין ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הליסטין ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך. הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם וכו'".

ומפרש רש"י:

"נזדמנה לו אבוקה של אור. כך זכה לקיים מצוה ניצל ממקצת פורעניות: והגיע עמוד השחר. ואף כאן זכה לתורה ניצל מן החטא ומן היסורין: ועדיין אינו יודע כו'. שמא יכפנו יצרו ליבטל וישיב עליו יצה"ר ופורענות: הגיע לפרשת דרכים. ושם הכיר את דרכו ואף כאן הגיע ליום המיתה ולא פירש מן התורה עד יום מותו ניצל מכולן והכי מפרש לה לקמיה".

וממשיך הגמרא:

"מאי פרשת דרכים א"ר חסדא זה ת"ח ויום מיתה רב נחמן בר יצחק אמר זה ת"ח ויראת חטא מר זוטרא אמר זה ת"ח דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא".

ומפרש רש"י:

"מאי פרשת דרכים. מהו מדמה להגיע לפרשת דרכים דהא אבוקה היינו מצוה עמוד השחר היינו תורה אלא פרשת דרכים מאי היא: ויום המיתה. והוא תלמיד חכם ביום מותו וידע שלא פירש לפרוק מעליו עול תורה: ויראת חטא. זכה ליראת חטא אחר שזכה לתורה ניצל מכולן שהתורה מלמדנו דברי מצוה ודברי איסור וממה שהוא צריך לפרוש ויראת חטא מונעו מלרדוף אחרי יצרו: דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא. וה"ק עלה עמוד השחר ניצול מן החיה כו' זכה לתורה ניצול מיצה"ר ומן החטא ועדיין אינו יודע באיזו דרך מהלך אם יזכה שיסייעוהו מן השמים להתקבל דבריו בין חבריו להורות כהלכה וכמשפט הגיע לפרשת דרכים כלומר זכה לכך ניצול מכולם".

ומזה משמע, דמי שיש לו זכות דמצוה ניצל במקצת מן היסורין, ומי שיש לו תורה מסתמא ניצל מיסורין אך עדיין יש ספק בדבר, וכשמצרף תורה עם זה שהגיע לפרשת דרכים נתפשט הספק.

וע"ז יש לשאול, דלפי רב חסדא שפרשת דרכים היינו ת"ח ויום המיתה לכאורה אינו מובן, שהרי אפילו אם הוא בור וע"ה כיון שהגיע ליום המיתה ניצל מכולן בלא"ה, שה"ה כבר ביום מותו ועדיין לא באו עליו יסורין ולכן ה"ה מובטח שעוד לא יבואו וימות בלי יסורין.

ויש להשיב דאח"כ, ומי שהוא ביום מותו ה"ה כבר לאחר המעשה ואינו צריך זכות כלל כדי שלא יבואו עליו יסורין, אך אין כוונת רב חסדא על להבא אלא למפרע. היינו, שמה שמגין מן היסורין אינו אלא תורה (ומצוות) ולא יום המיתה, וביום מותו ה"ה רואה למפרע שמה שהגינה עליו תורה הי' למשך כל ימי חייו ולא גרם החטא. ויש לדמות ענין זה למש"כ 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך', דמזה משמע תרתי, חדא שעד יום המיתה אל תאמין בעצמך ולכן יש לדאוג שיתבטל הגנת התורה, ועוד קמ"ל דביום מותך תאמין בעצמך, שכבר אין שהות לחטוא כנ"ל.

וכן יש לדייק מלשון הברייתא, דהנה מה שניצל מכולם הי' גם קודם שהגיע לפרשת דרכים מכיון שהי' כבר בדרך הנכונה, אלא דלא הכיר בזה עד שהגיע

לפרשת דרכים. וכן יש לומר על יום המיתה, שכבר הי' בדרך הנכונה קודם לכן אלא שלא הכיר בזה.

ועד"ז י"ל לפי רב נחמן בר יצחק ומר זוטרא, דאין כוונתם שלא ינצל מכולם אלא לאחר שזכה להתכונה דיראת חטא בשלימותה ולאחר דסלקא שמעתתא אליבא דהלכתא, אלא שדברים אלו הם סימנים שכבר הי' בדרך העולה בית א-ל, דאי לאו הכי היאך זכה ליראת חטא וסליקת שמעתתא אליבא דהלכתא.

מיהו כל הנ"ל דחוק הוא ואינו עולה יפה בלשון הש"ס ופירש"י, ובפשטות קאי אלהבא ולא למפרע, היינו שכוות הברייתא היא שכל זמן שלא הגיע לפרשת דרכים ואינו יודע בבירור שמהלך בדרך הנכונה, עדיין יש לחוש אולי יטה ממנה מאחר שאינו מכיר במעלתה, אך כשמכיר במעלתה בפרשת דרכים מובטח הוא שעוד לא יטה הימנה.

ובנמשל, מי שזכה ליראת חטא ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא רואה בעליל שכבר הי' בדרך העולה בית א-ל ועוד לא יטה הימנה משא"כ קודם לכן אפשר שישנה הנהגתו, ולכן בנוגע לשיטת רב חסדא דקאי איום המיתה לכאורה עז"ע.

ולהלן איתא כה, א:

"איבעיא להו בעל שמחל על קינויו קינויו מחול או אינו מחול וכו' ת"ש 'ומוסרין לו שני ת"ח שמא יבא עליה בדרך' ואי אמרת בעל שמחל על קינויו קינויו מחול לחליה לקינויה ולבעול". ומשני, "מי"ש תלמידי חכמים, דגמירי, דאי בעי למיבעל אמרי ליה אחליה לקינוייך ובעלה". ת"ש דאמר ר' יאשיה וכו' ש"מ בעל שמחל על קינויו קינויו מחול ש"מ.

...פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר קודם סתירה מחול לאחר סתירה אינו מחול וחד אמר לאחר סתירה נמי מחול ומסתברא כמאן דאמר אינו מחול וכו' אלא ש"מ לאחר סתירה אינו מחול שמע מינה".

ויש לשאול, דבשלמא אי אמרינן בעל שמחל על קינויו קינויו מחול אפילו לאחר סתירה, מובן למה קדייק לנקוט שני ת"ח דוקא, היינו לומר לו "אחליה לקינוייך ובעלה", אבל לפי הסברא שאין קינויו מחול לאחר סתירה, למה צריכים שיהיו ת"ח דוקא, הרי אינם צריכים אלא עדות בעלמא שלא בא עלי' בדרך ותו לא מידי.

ויש לומר הביאור בזה דהיא הנותנת, דמכיון שיש אומרים שמותר למחול לאחר קינוי חיישינן שמא ימחול הבעל ויבעול, ולכן מוסרים ת"ח דוקא דידיעי שמחילה לאחר סתירה לא מהני.

אך עדיין צ"ב, דממש"כ שב"ד מוסרים לו ת"ח שמא יבוא עלי' בדרך משמע שהאמינוהו שלא בא עלי' לאחר סתירה קודם שבא לפניהם. ולכאורה הרי הדברים ק"ו, ומה אם האמינוהו כשהוא בביתו, כשהוא בדרך כשאסור לכל אדם לבעול לא כש"כ.

ולהלן איתא כו, א:

"אמר לך רב נחמן תנאי היא ואנא דאמרי כי האי תנא, דתניא ר' שמעון בן אלעזר אומר איילונית לא שותה ולא נוטלת כתובה שנאמר (במדבר ה-כח) ונקתה ונזרעה זרע מי שדרכה להזריע יצאתה זו שאין דרכה להזריע. ורבנן האי 'ונקתה ונזרעה זרע' מאי עבדי ליה, מיבעי להו לכדתניא, 'ונקתה ונזרעה [זרע]' שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' ישמעאל אם כן יסתרו כל העקרות ויפקדו וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה. אם כן מה תלמוד לומר 'ונקתה ונזרעה זרע' שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים קצרים יולדת ארוכים שחורים יולדת לבנים".

וע"ז כתבו התוס' (בד"ה אמר לו רבי ישמעאל):

"תימה ור' ישמעאל לימא ליה לנפשיה יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה".

ואולי יש לתרץ ע"פ מש"כ לעיל דף כב, ב:

"ר"ש אומר אין זכות תולה במים המרים ואם אתה אומר הזכות תולה במים המאורין מדהא אתה את המים בפני כל הנשים השותות ומוציא אתה שם רע על הטהורות ששתו שאומרים טמאות הן אלא שתלתה להן זכות".

וי"ל עד"ז כאן, דלפי ר"ע הרי רואים פעולת המים בין אם נטמאת ובין אם לא נטמאת, משא"כ לפי הסברא ד"אם כן יסתרו כל העקרות", רואים פעולת המים רק אם נטמאת, ובזה יש לחוש שירננו על הטהורות ויאמרו שלא בדקוה המים, ולא ימנעו מלעבור אקינוי וסתירה. ולכן, הן אמת שהרווחת שלא יסתרו העקרות, אך

הפסדת שיסתרו הפרוצות. ומשום זה הוצרך ר' ישמעאל לומר שיש איזה פעולה נראית כששתתה ולא נטמאת, אך ממעטה משום "אם כן יסתרו העקריות".

אך עדיין צ"ב, שהרי משמע מדף כ' שכתוב זה מיבעי לי' לר"י לדרשא אחרינא ומה גם דהתם משמע דאין מי שחולק בדבר.

שם, (על מש"כ במשנה בדף כד, א "אשת כהן שותה ומותרת לבעלה"):

"פשיטא מהו דתימא (במדבר ה-יג) 'והיא לא נתפשה' אסורה הא נתפשה ומותרת, וזו הואיל ונתפשה אסורה אימא לא תשתה קא משמע לן: ומותרת לבעלה: פשיטא. אמר רב הונא במתנוונה. מתנוונה, הא בדקוה מיא. במתנוונה דרך אברים, מהו דתימא הא זנויי זנאי, והא דלא בדקוה מיא כי אורחיה משום דבאונס זנאי, ולגבי כהן אסירא קא משמע לן".

ומפרש רש"י (בד"ה במתנוונה דרך אברים):

"שאינה מתנוונה במעים ובירכים אלא ראשה ושאר אבריה כבידים עלי' מהו דתימא הא לאו זכות תלה לה דאם כן הוה לה להתנוונה דרך בדיקת המים אלא באונס זינתה לפיכך מתנוונה שלא כדרכה ולכהן מיהא תיתסר".

ויש לשאול מהו הסברא לומר שמתנוונה דרך איברים מורה על מי שנבעלה באונס.

ויש לבאר, דהתנן לעיל דף ת, ב:

"במדה שאדם מודד בה מודדין לו, היא קשטה את עצמה לעבירה המקום נוולה, היא גלתה את עצמה לעבירה המקום גלה עליה, בירך תחילה בעבירה תחילה ואחר כך הבטן לפיכך תלקה הירך תחילה ואחר כך הבטן, ושאר כל הגוף לא פלט".

ומפרש רש"י:

"ירך התחיל בעבירה תחילה. בדרך תשמיש הירך נהנה תחילה בקירוב בשר לפיכך תלקה ירך תחילה לקלל אותה דכתיב בתת ה' את ירכך נופלת ואת בטנך צבה".

ומשמע מזה, דסדר ניוול האברים הוא משום מדה כנגד מדה, ומובן בפשטות שאם נבעלה באונס יש סברא לומר שתלקה שלא כסדר הזה. ואדרבא, אם נבעלה

באונס הי' לה צער במקום עונג (כדמוכח מזה שהמאנס צריך לשלם דמי צערה), ובפשטות התחיל הצער בירך ובטן, ולכן יש סברא לומר להיפך שאברים אלו ילקו באחרונה.

ולהלן איתא כו, ב (על מש"כ במשנה בדף כד, א "ע"י כל עריות מקנין חוץ מן הקטן וממי שאינו איש"):

"איש' אמר רחמנא ולא קטן. 'ושאינו איש' למעוטי מאי, אילימא למעוטי שחוף, והאמר שמואל שחוף מקנין על ידו ופוסל בתרומה.

...מקנין על ידו, פשיטא. מהו דתימא (במדבר ה-יג) 'ושכב איש אותה שכבת זרע' אמר רחמנא והא לאו בר הכי הוא קמ"ל. ופוסל בתרומה, פשיטא. מהו דתימא (ויקרא כא-טו) 'לא יחלל זרעו' אמר רחמנא, דאית ליה זרע ליחלל דלית ליה זרע לא ליחלל קמ"ל.

...ואלא למעוטי עובד כוכבים. והאמר רב המנונא עובד כוכבים מקנין על ידו ופוסל בתרומה. מקנין על ידו פשיטא. מהו דתימא וכו' קמשמע לן. ופוסל בתרומה, פשיטא. מהו דתימא וכו' קמשמע לן כו'. ואלא למעוטי מאי א"ר פפא למעוטי בהמה וכו'."

ויש לשאול, דממש"כ 'אילימא למעטי' משמע, די לאו להני מילי דשמואל ורב המנונא הייתי אומר שבא המשנה למעוטי שחוף ועובד כוכבים, משום שבהשקפה ראשונה הייתי אומר שמקנין על ידם. אך ממש"כ 'פשיטא' משמע שבהשקפה ראשונה הייתי אומר דאין מקנין, ולכן דורש ביאור למה צריכי מילתייהו דהני אמוראי. ולכאורה סתרי אהדדי וצע"ק.

ולהלן איתא דף כו, ב:

"בו ביום דרש ר' יהושע בן הורקנוס לא עבד איוב את הקב"ה אלא מאהבה שנא' (איוב יג-טו) 'הן יקטלני לו אייחל'. ועדיין הדבר שקול לו אני מצפה או איני מצפה ת"ל (איוב כז-ה) 'עד אגוע לא אסיר תומתי ממני' מלמד שמאהבה עשה. אמר רבי יהושע מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית דורש כל ימיך שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה שנאמר (איוב

א-ח) 'איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע' והלא יהושע תלמיד תלמידך למד שמאהבה עשה".

יש להביא כאן מש"כ בב"ב דף טו, א:

"משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב. מסייעא ליה לר' לוי בר לחמא דא"ר לוי בר לחמא איוב בימי משה היה כו' רבא אמר איוב בימי מרגלים היה כו' יתיב ההוא מרבנן קמיה דר' שמואל בר נחמני ויתיב וקאמר איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה", ומפרש רש"י, "משל היה. ללמוד ממנו תשובות למקטרגים על מדת הדין ושאין אדם נתפס על צערו".

וע"ז יש להעיר דסוגיא זו דסוטה אזיל גם להדעה דאיוב לא הי' ולא נברא, ואדרבא אין כאן מחלוקת כלל ובין ריב"ז ור' יהושע בן הורקנוס ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, היינו שיש לדרוש כל הספר הן על העובד מאהבה והן על העובד מיראה.

שער

החסידות

"תכלית המכוון" דדירה בתחתונים

הרה"ח בנימין שי' וילהלם

משפיע בישיבה

בד"ה שובה ישראל תרנ"ט (ע' כז [לז]) מבאר הטעם למש"כ במדרש שבתחילה עלה הקב"ה לברוא את העולם במדה"ד, ש"תכלית המכוון בברה"ע ידוע שהוא לפי שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, היינו להמשיך בחינת עצמות א"ס למטה", וכפי שנת' בארוכה שם (ע' כד [לג] ואילך) שהמשכת העצם הוא ע"י עבודה בבחי' הגבורה דוקא.

וממשיך לבאר הטעם ששיתף עמו מדה"ר, ש"אין העולם יכול לקבל בחי' זו"עיי"ש. ובלשון המדרש: "ראה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדה"ר"¹¹⁷.

וצ"ב, דבהתאוה בדירה בתחתונים ישנם ב' הפרטים (ראה סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 334 ועוד), שיהי' דירה לו – לעצמותו ית', ושהדירה תהי' במציאות וגדרי (ה)תחתונים. ומכיון שע"י העבודה שמצד מדה"ד "אין העולם יכול להתקיים" (כלשון המדרש), א"כ גם מצד "המכוון בברה"ע ... שהוא לפי שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" – צריך שתהי' העבודה לפי גדרי התחתון.

אך מהמאמר משמע שבשביל המכוון דדירה בתחתונים צ"ל העבודה בבחי' הגבורה שמצד מדה"ד, וזה ש"אין העולם יכול לקבל בחי' זו" הוא רק טעם צדדי שלכן שיתף עמו מדה"ר.

ויש לבאר ע"פ המבואר בשיחת ש"פ יתרו תשנ"ב (סה"ש שם ע' 338) אשר תכלית שלימות המעלה בדירה בתחתונים הוא שמציאות התחתונים בעולם אינו כדירה שהיא מציאות בפ"ע מהדייר שבתוכה, אלא כל מציאותם היא שהם מגלים את דבר ה', עד לגילוי כח העצמות שנמצא בעולם (שהוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין כו' (תניא אגה"ק ס"כ – קל, ריש ע"ב)).

117) היינו שהפירוש במדרש שבתחילה עלה באופן א' וראה שא"א לעשות כן, הוא לא כפשטו ח"ו, אלא שתכלית המכוון הוא לבוא למעמד ומצב כמו שהוא מצד מדה"ד, אלא שהאמצעי והדרך לזה הוא ע"י מדה"ר. והדברים פשוטים.

הרי שתכלית הכוונה הוא לא שהעולם יהי' רק כלי להעצמות, אלא שהעולם לא יהי' מציאות בפ"ע. וא"כ התכלית הוא המשכת העצמות, אלא שזהו באופן שהעולם מצד גדריו יתאחד עם העצמות, וע"כ צריך שהעבודה תהי' בגדרי התחתון בכדי שבסופו של דבר התחתון בגדריו הוא יתאחד עם העצמות.

אלא שצ"ב, שהרי בכו"כ מקומות בדא"ח¹¹⁸ מבואר להיפך, שתכלית המכוון הוא דוקא העבודה שבבחי' המשכה, ומטעם זה גופא – כיון שהכוונה הוא שיהי' דירה בתחתונים, שזה נפעל דוקא העבודה שבבחי' המשכה. ומאי שנא שכאן מבואר באופן אחר ממקומות אלו.

ואוי"ל, ע"פ המבואר בכ"מ¹¹⁹ שיעקר הדירה בתחתונים הוא ב(נשמות¹²⁰) ישראל דוקא, כיון ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", וא"כ הם הדירה האמיתית לעצמותו ית', שהם חד עם העצמות.

משא"כ בעולם, שאי"ז באופן של חד ממש, כמבואר בכ"מ ואכ"מ.

הרי שישנם ב' ענינים (מדרגות) בדירה בתחתונים: כפי שהוא בעולם, וכפי שהוא בישראל. ומשמע¹²¹ שבעולם מודגש בעיקר הענין של דירה בתחתונים, היינו להמשיך האלקות בגדרי התחתון, משא"כ בישראל מודגש בעיקר ענין הדירה לו לעצמותו, כיון שבנ"י מתאחדים עם העצמות.

ולפ"ז י"ל שדוקא במאמר זה – שובה ישראל תרנ"ט – מבואר שתכלית המכוון הוא המשכת העצמות דוקא, וזה שההמשכה תהי' בגדרי התחתונים הוא לא "תכלית המכוון", כיון שמאמר זה הוא בהמשך למאמר ד"ה יחינו מיומיים, שם מבואר בארוכה מעלת נש"י ששרשם הוא בהעצם.

(118) לקו"ת שלח ד"ה להבין ענין הנכסים. ד"ה טעמה תש"ט. ועוד.

(119) המשך תרס"ו ע' תסח [תריז], לקו"ש חט"ז ע' 477 ועוד.

(120) כ"ה הלשון בהמשך תרס"ו שם, אך ע"פ המבואר בכ"מ (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 118 ובהערות שם וש"נ) שגם הגוף של יהודי מתאחד עם העצמות, י"ל שכ"ה גם בנוגע לגוף. וכ"ה גם בפשטות, שכן דוקא כפי שהנשמה היא בגוף ה"ז דירה בתחתונים, וראה גם מאמר ד"ה באתי לגני תש"ל ס"ז (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קמ) וש"נ.

(121) ראה לקו"ש שם.

וע"פ הנ"ל י"ל מדרש המובא לעיל בתחילת ההמשך, בד"ה יו"ט של ר"ה (בכדי לבאר מדוע עלה במחשבה לברוא את העולם במדה"ד):

"דבמד"ר בראשית ס"פ י"ב אמר משל ע"ז למלך שהי' לו גוסות דקים . . אמר המלך אם אני נותן לתוכן חמין הן מתבקעין . . צונן הם מקריסין . . ומה עשה המלך, עירוב חמין בצונן . . כך אמר הקב"ה אם בורא אני את העולם במדה"ר, הוי חטאין סגיאין . . במדה"ד איך העולם יכול לעמוד, אלא הריני בורא אותו במדה"ד ובמדה"ר".

וצ"ב, מדוע שינה בנמשל והקדים את מדה"ר למדה"ד בשונה מהמשל שמקדים החמין לצונן, ובפרט שהרי "עלה במחשבה לברוא את העולם במדה"ד".

וע"פ הנ"ל אוי"ל, דהנה במשל ד"כוסות דקין" מרמז אודות כנס"י כמבואר במאמר שם, ואילו בנמשל מדבר אודות בריאת העולם. ומובן א"כ שבנוגע לישראל המכוון הוא מדה"ד, ולכן מקדים במשל החמין לצונן, משא"כ בנמשל שמבאר אודות העולם, ששם בעיקר מודגש שהכוונה הוא להמשיך אלקות בגדרי העולם, ע"כ מקדים מדה"ר למדה"ד.

השגת הנשמות הגבוהות בהמשך עת"ר

הת' דוד צבי שי' מנקס

בד"ה לך אמר לבי עת"ר, כתב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע (ע' טו [כ]):

"וגם הנשמות הגבוהות שהשגתם הוא במדרי' העליונות דאלוקות, וכל בכל ענין ההשגה אצלם בבחי' הפשטה ובבחי' העצם דהאור האלקי כו' וכן ההתפעלות היא בלתי מורגשת כו' . . מ"מ, אין זה כלל כמו שהי' נשמתם למעלה בגעה"ע קודם שירדו למטה כו' . . משום דבירידתם למטה הרי מ"מ הכוחות נתפסים בחושי הגוף, וממילא, ההשגה, הגם שהיא במדרי' נעלית כו' . . ה"ה מ"מ בבחי' יש לגבי כמו שהיתה קודם כו'". היינו שצדיקים, אפילו שהשגתם הוא נעלות ביותר, מ"מ זהו באין ערוך לגבי כשהיו בג"ע".

ולהעיר מד"ה החודש תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' [קסו]), וזלה"ק:

"ונמצא יש ג' מדריגות. נשמות שבגופים למטה שמשיגים בחי' המציאות לבד, ומ"מ זהו השגה, וכמ"ש שאו מרום עיניכם וראו כו', שנק' ראי', כי גם בבחי' זו יכול להיות השגה גמורה כאילו רואה כו'. ומלאכים משיגים בחי' המהות דזיו והארת המל' שמאיר בעולמות להחיותן כו'. ו[נשמות בג"ע] משיגים בחי' מהות אלוקות שלמע' מעולמות, והיינו בחי' ג' ראשונות כו'".

היינו, שזהו כמו עת"ר שם, שהשגת הנשמות כשהם מתלבשים בגוף, הוא השגת המציאות אמנם לפני שירדו למטה (כמו שהם בג"ע) השגת הנשמות הוא השגת המהות.

אבל זה קשה, כי בד"ה בסוכות תשבו עת"ר (סה"מ עת"ר ע' כה [לג]) איתא:

"... אבל לע"ל, לאחר גמור הבירורים, יהי' בכאו"א גילוי בחי' המהות דאלוקות כו', וכמו"כ הוא גם עכשיו בצדיקים הגדולים ובנשמות גבוהות המופשטים מן הגשם כו'".

היינו שצדיקים וכו', השגתם אפילו כשהם מתלבשים בגוף יש להם השגת המהות, וצ"ע.

השגת הנשמות הגבוהות בהמשך עת"ר (גליון)

הת' צמח יהודה שי' לי

א. הת' הנ"ל הקשה בענין השגת הנשמות הגבוהות בהמשך עת"ר, ובסוף ההערה, ביקש מקוראי הגליון להאיר עיניו בזה, ועל כן, ראיתי אני לבאר למיטב יכולתי מה שידוע לי בענין זה, ואם שגיתי ה' הטוב יכפר.

מה שמוכיח מתרס"ה שההשגה בג"ע הוא השגת המהות, ושזהו הכוונה בעת"ר, שהשגת המהות הוא רק בג"ע ולא למטה הוא לכאורה לאו דוקא; כי מבואר בכ"מ¹²² שמדרגת הנשמה בג"ע קודם ירידתה למטה אינה כלל כמו מדרגת הנשמה בג"ע לאחר עלייתה מלהתלבש בגוף. שקודם ירידתה למטה היא היתה משגת רק ידיעת המציאות דאלקות, ולאחר ירידתה למטה (ומצד מעלת הגוף) היא משגת השגת המהות דאלקות. וא"כ, מה שמבואר בעת"ר שהשגת הנשמות הגבוהות בירידתם למטה אינו כלל כמו לפני ירידתה כשהיו בג"ע, אין כוונתו לומר שבג"ע היתה להם השגת המהות ובירידתם למטה השגתם פחותה מזה, כי מדובר בג"ע שלפני ירידתם למטה, ואין להם אלא ידיעת המציאות בלבד. וע"פ מה שמבואר שם, בירידתם למטה ניתוסף בהם בהשגתם, ודוקא למטה משיגים עצם האור האלקי. ועכ"ז אין זה כלל כמו השגתם בג"ע, כי אפילו שההשגה עצמה נעלית יותר, אופן ההשגה מגושמת יותר¹²³, והמעלה הוא החסרון, כדלקמן.

(122) סה"מ תרנ"ט ע' י. סה"מ תרנ"ד ע' רסב ואילך.

(123) למרות התמי' בדבר, שלמטה ישיגו מדרגות באלקות נעלות יותר מאשר בג"ע, כך מבואר בסה"מ תרנ"ט דלעיל, שדוקא בירידת הנשמה בהגוף ניתוסף בידיעתה באלקות. וכן משמע בסה"מ עת"ר ע' כ המדובר, שהלשונוט שם הם שמו"מ השגתה אינה כמו קודם לכן בג"ע, כלומר, ההשגה ה' אמור להיות כמו קודם או אפילו יותר מזה, ומ"מ בגלל הגשמת הגוף אין זה כמו קודם. ומזה מובן שההשגה אינה נמוכה יותר, אדרבה, רק שאופן ההשגה אינה כמו קודם.

ואם תקשה, מניין שגם הנשמות הגבוהות קודם התלבשותם בגוף אינם משיגים אלא ידיעת המציאות בלבד, לכאורה אצליהם ההשגה הוא נעלית יותר ורק הנשמות הנמוכות מוגבלים לידיעת המציאות? יש לומר, מזה שמבואר שהשגת המהות הבאה לנשמה לאחר עלייתה מן הגוף הוא מצד מעלת הגוף, אין לכאורה בזה כל הפרש בין נשמות גבוהות לנשמות נמוכות.

ב. בהמשך תער"ב ח"ב ע' תשכח מבואר, שבירידת הנשמות למטה הם מבררים הגוף והנה"ב עי"ז שמתבוננים ביש מאין. וההתבוננות הוא איך שכל דבר הוא בעצם האין המהווה אותו, ואפילו שאינו רואה מהות האין אלקי עכ"ז הוא משיג בהשגת המציאות שישנו. ויש מעלה בזה על השגתו בג"ע קודם ירידתה למטה, שהשגת המציאות שלו כאן למטה הוא בבחי' ראי' ממש בהתאמתות גדולה, וזהו שדוקא למטה באים לידי ידיעת אלקות במוחש, כמש"כ מבשרי אחזה אלקה, כלומר דוקא מבשרי. אך זהו רק מעלה באופן ההשגה אבל עצם ההשגה הוא השגת המציאות בלבד. ומבואר שם בקצרה בנוגע לנשמות הגבוהות במיוחד, שאע"פ שלא ניתנה רשות לעין לראות, הרי הם אכן רואים את האין אלקי מצד נשמתם.

ונמצא מובן שבג"ע רק משיגים ידיעת המציאות דאלקות¹²⁴, ובירידת הנשמה למטה ניתוסף בה בהשגת אלקות, אצל הנשמות הנמוכות ידיעת המציאות שלהם באה במוחש יותר, ואצל הנשמות הגבוהות הם רואים ממש את האור אלקי בהשגת המהות. וא"כ, הנשמות הגבוהות שרואים אלקות למטה, המעלה שניתוסף בהם למטה הוא הראי' מוחשית¹²⁵, אך בהדי הדדי ראי' זו הוא יותר מגושם מאשר ההשגות בג"ע, וזהו בדיוק המעלה בזה, המוחשיות.

ואין כל סתירה למה שמבואר במקום אחר בעת"ר, ששם מבואר שאפילו למטה הנשמות הגבוהות משיגים השגת המהות. כי כנ"ל, בג"ע אין השגת המהות, והידיעה באלקות למטה הוא נעלה יותר מהידיעה בג"ע, וממילא מובן שמה שהידיעה למטה נחשב ליש לגבי ג"ע אינו קשור למדרגת ההשגה, אלא לאופן ההשגה שהוא בא במוחשיות.

ג. ואת"ל שהנשמות הגבוהות גם למעלה בג"ע קודם ירידתם למטה משיגים השגת המהות דאלקות, יש לבאר החילוק בין ההשגה בג"ע להשגה למטה בעומק יותר.

124) ומה שמבואר שם בהמשך תער"ב שהשגת הנשמה בג"ע הוא השגת המהות, לכאורה הכוונה הוא לאחר עלייתה מן הגוף, והמטרה שם הוא רק להראות שהנשמה אינה מוגבלת לעולמות כמו הנבראים דבריאה.

125) ומה שכתוב בעת"ר שם שהם משיגים את עצם האור האלקי, הכוונה הוא להאור אלקי שנמצא בהיש, הע"מ, שהם משיגים את האור אלקי עצמו ולא רק ידיעת המציאות עליו.

והענין יובן ע"פ מה שמבואר בסה"מ תר"ס ע' פב, שהמשמעות שם הוא שיש ג' מדריגות בהשגה, ידיעת המציאות, השגת המהות, וראיית המהות. ועפ"ז יש ליישב שלמטה יש השגת המהות כאילו רואה, ובג"ע יש ראיית המהות ממש. עד"מ, מי שמספר לחבירו על אחר, ומסביר בטוב טעם מהותו ותכונותיו, וכן ציורו הגשמי וקומתו וכו', עד שחבירו משיג את מהות אותו האיש עד כדי כך שהוא אפילו רואה אותו בעיני שכלו בהשגת המהות ממש. ועכ"ז מובן לכל, כשחבירו יפגש עם אותו אחד, זה יפעול אצלו לא רק השגת המהות אלא ראיית המהות, שזהו התאמתות באופן אחר לגמרי. וכידוע בענין ראי' ושמיעה, שבראי', המחזה תופס אותך עד שמציאותך בלתי מורגש מרוב דביקות בהדבר¹²⁶. וא"כ, כל שאופן הראי' חזקה יותר, כך פחות יורגש מציאותך, שזהו ענין "בחי' יש" – הרגשת עצמותו. ועפ"ז יובן החילוק בין השגת המהות וראיית המהות.

ויש לומר, שההשגה למטה הוא אכן השגת המהות ועכ"ז הוא בחי' יש לגבי הראי' שבג"ע. וזהו מה שכתוב מבשרי אחזה אלקה לשון תרגום, שאינו בא בראי' ממש אלא דוגמת הראי' בלבד, כי שכל האנושי אינו יכול לתפוס את אמיתת הענינים איך שהם¹²⁷. ולכאורה כן הוא בהנשמות הגבוהות, אע"פ שמשגיגים השגת המהות, כל זמן שהוא ראיית אלקות בענינים גשמיים אין זה דומה לראיית המהות בג"ע. ע"ד מה שהשגת המהות לא תופס אמיתית הענין, ורק בראיית המהות ניתן לתפוס אותו. ומטעם זה הוא נחשב לבחי' יש לגבי ההשגה בג"ע.

ויש לומר באופן אחר מה שנק' בחי' יש, הראיית אלקות למטה הוא בהדבר הוי' המחי' את היש, משא"כ הגילוי בג"ע הוא הארת התענוג כמבואר במאמר ד"ה זה היום תרס"ו. וא"כ, אפילו אם נאמר שאופן ההשגה הוא באותו אופן, מ"מ מדרגת האור אלקי נמוכה יותר, ולגבי המדרגה העליונה הוא בחי' יש, כמבואר בכ"מ ענין זה שמדרגות נמוכות באלקות הם בחי' יש לגבי מדרגות עליונות יותר.

וכל הנ"ל הוא בדרך אפשר בלבד (כמובן).

(126) סה"מ תרס"ב ע' רמב.

(127) סה"מ תרצ"א ע' קלג.

השגת הנשמות הגבוהות בהמשך עת"ר (גליון)

הת' דוד צבי שי' מנקס

א. הנה אף שכל הנ"ל הוא מיוסד על מאמרי רבותינו נשיאנו, מ"מ לענ"ד נראה דמ"מ אי"ז הכוונה בעת"ר, ובהקדים:

בהמשך עת"ר ישנם כ"ח מאמרים, אבל באופן כללי ההמשך מתחלק לכמה חלקים, והחלק הראשון הוא בנוגע אור להאיר את החשך, וכ"ק אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע מבאר שהנשמה עצמה הוא האור להאיר את החשך דהיינו להאיר את חשכת הגוף, ומבאר שיש ב' סוגים בעבודת ה' (שע"י הולדת מדות מן השכל). התבוננות בפנימיות השכל, או בחיצוניות השכל, ומבאר שם בד"ה לך אמר לבי ואחת שאלתי, העבודה שע"י החיצוניות השכל, מה הוא ואיך ובמה להתבונן כו', וזה פועל בדרך ממילא על המדות, להיות כפי השכל, דהיינו כשיתבונן על כל דבר מהו מקורו ושרשו, ואיך כל דבר גשמי בטל ומבוטל לאלקות, וזה יפעול על המדות (ומדות אלו הבאים מהתבוננות זה הם נקראים פה (ע' יח-יט) אהוי"ר המגולים) לאהבה וליראה לאלקות כו', ומבאר שזהו העבודה של הנשמות הנמוכות, דהיינו שהנשמה ירדה ובאה להאיר את הגוף כו', וכתב בד"ה לך אמר לבי (ע' יח) וזלה"ק:

"והשגת הנשמות בג"ע הוא שמשיגין בחי' מהות האור והזיו כו' . . . ואח"כ בהתלבשותן בגוף, עם היות שגם אז כל ענינה הוא בהשגת אלקות כו' . . . הרי השגה גופה היא בבחי' השגה מורגשת ומגושמת, שהיא בבחי' יש ממש לגבי ההשגה שהי' לה קודם כו'..."

מזה מובן שהשגת הנשמות כמו שהן בג"ע קודם ירידתם הוא נעלה יותר מכפי שהיא בהתלבשותן בגוף.

ועוד כתב שם וזלה"ק:

"וא"כ ההשגה האלקית שמתקבל גם בשכל הטבעי, בהכרח שאינו אלקות, והוא בבחי' הגשמה ובבחי' יש כו', ואמיתית ההשגה האלקית כמו שהיא בנה"א באמיתית הכחות שלו כמון שהן טרם התלבשותן בנה"ט, ה"ז א"א באמת להתקבל בשכל הטבעי דנה"ט כו'. והנה, מה שמתקבל ממש בשכל

הטבעי, הוא רק במדרי' תחתונות באלקות כו', וההשגה במדרי' עליונות באלקות ה"ה נתפסים רק בשכל דנה"א, לא בשכל דנה"ט".

דהיינו ג"כ שהנשמה כמו שהוא למעלה בג"ע השיג אלקות באופן נעלה ביותר ועוד עד שהשגה שהשיג כשהיא בגוף הוא לא אלקות כלל. כי גדרי שכל הטבעי לא יוכלו להשיג עניני אלקות.

וממשיך שם:

"אמנם בעבודת הנה"א להביא הביטול בנה"ב (שבשביל זה ירדה למטה כו'), שההשגה שלה היא בבחי' התלבשות בשכל הטבעי, הרי קודם התלבשותה, לא היתה בבחי' השגה כזאת כלל כו'".

דהיינו שאע"פ שהנשמה קודם ירידתה למטה הי' משיג אלקות כו', וע"י שהנשמה מתלבשת בגוף כו' היא אינה יוכל להשיג ההשכלות שהשיג לפני"ז, עכ"ז הנשמה ירד למטה, כי זהו הכוונה.

וממשיך שם (ע' כ) וזלה"ק:

"וגם הנשמות הגבוהות שהשגתם הוא במדרי' העליונות דאלקות . . מ"מ, אין זה כלל כמו שהי' נשמתם למעלה הגעה"ע קודם שירדו למטה, שהייתה אז השגתם ואהוי"ר שלהם באופן אחר לגמרי כו', משום דבירידתם למטה הרי מ"מ הכחות נתפסים בחושי הגוף, וממילא, ההשגה, הגם שהיא במדרי' נעלית, שמופשטת מן הגשם, ה"ה מ"מ בבחי' יש לגבי כמו שהיתה קודם כו'".

זאת אומרת שגם הצדיקים השגה שלהם אינם כמו שי' בג"ע.

ומכל זה מובן שהנשמה אפילו של צדיקים, משגת אלקות באופן נעלה יותר כשהיא בג"ע, ולא כפי שהת' הנ"ל הי' רוצה להוכיח, שהנשמה משגת יותר למטה מכשהי' קודם ירידתם בגוף, כי כתוב כאן בפירוש להיפוך מזה כנ"ל.

וא"כ זה עדיין קשה, כי כתוב בד"ה בסוכות תשבו, שהנשמה כן משגת בחי' המהות אלקות אפילו כשהוא מלובש בגוף.

ב. ואולי י"ל כל הנ"ל ממה שמבואר בד"ה בסוכות תשבו, ובהקדים:

בנוגע לנשמות הגבוהות מבואר שם, שהעבודה שלהם הוא ע"י פנימיות השכל, דהיינו להוליד מדות ע"י פנימיות המדות, (אמנם עיקר הביאור הוא בנוגע להמדות

שנמשכים ע"י פנימיות השכל) ושם מבאר (בתחילת המאמר ע' לא-לה) באריכות איך שבאמת הנשמה באה בגוף עם ההשגה שהי' לפני זה, אבל מצד הגוף, הנשמה לא יוכל לגלות זה, ושם כתב (-אשר מדבריו אלו שאלתי-) וזלה"ק:

"אבל לע"ל לאחר גמר הברורים, יהי' בכאו"א גילוי בחי' המהות דאלקות כו', וכמו"כ עכשיו בצדיקים הגדולים ובנשמות גבוהות המופשטים מן הגשם".

דהיינו פה אומרים שיש חילוק גדול בין הנשמות של צדיקים ונשמות של אנשים כערכנו, דברך כלל הגוף מכסה על הנשמה (לא רק פעולת הנשמה, אלא גם על השגת הנשמה), ואי"ז חסרון, שכן זהו הכוונה שאעפ"כ יעשה לקב"ה דירה בתחתונים, כמבואר שם (בד"ה לך אמר לבי), ובנשמות הגבוהות הגוף לא מכסה על פעולת הנשמה וגם לא מכסה על השגת הנשמה, והיא יכולה להשיג השגת המהות דקדושה.

ובהמשך של תשרי תרצ"ב (שחלק מההמשך הוא מיוסד על עת"ר) ד"ה יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו¹²⁸, אות כה (ספה"מ תרצ"ב-ג, ע' סא-ס"ב) אמר זה בפירוש וזלה"ק:

"וכמו"כ הוא גם עכשיו בצדיקים הגדולים ובנשמות הגבוהות המופשטות מן הגשם, דהגשם אינו חוצץ וכו', ובפרט נשמות הכללים דראשי אלפי ישראל".

דהיינו שהחילוק בין הנשמות הגבוהות ונמוכות הוא, אם הגוף חוצץ או לא.

וי"ל, שהיסוד של התירוץ הוא מה שמוסיף כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שם, שהחילוק הוא אם הגוף חוצץ או לא, דפה (בד"ה בסוכות תשבו) מדברים על נשמות הכי גבוהות שהגוף שלהם אינו מסתיר כלל על הנשמה, וזהו דיוק לשון כ"ק אדמו"ר הריי"ץ "ובפרט נשמות הכללים דראשי אלפי ישראל", דהיינו רק הנשמות הכי גבוהות יש להם השגת המהות.

(128) שמאמר זה מיוסד על ד"ה בסוכות תשבו עת"ר. (ולהעיר שבהביאור של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ על המשך עת"ר פה בתרצ"ב, כשהו מבאר המאמר ד"ה לך אמר לבי, הוא לא דיבר על הנשמות הגבוהות).

ובד"ה לך אמר לבי, מדברים על נשמות גבוהות אבל הגוף כן חוצץ, וזהו הטעם שהוא לא יוכל להשכיל השגת המהות, ומשמע כן ממה שכתוב שם (ע' כ) וזלה"ק:

"ה"ה מ"מ בבחי' יש לגבי כמו שהיתה קודם כו'. וגם, הרי משכיל השכלות גשמיים, היינו שיודע ומשיג את הענינים הגשמיים כו', דעם היות שאינם מצד הנה"א מצ"ע, דהשכל דנה"א בעצם אינו שייך לאיזה השכלה והשגה בדבר טבעי, כ"א ע"י התלבשות בשכל הטבעי דנה"ב",

דהיינו שהנה"א מצ"ע אינה יכולה להשכיל דברים גשמיים, אבל היות שהיא כן מלובשת בגוף, הגוף - דהיינו השכל הטבעי - פועל עליו, שהנה"א עצמו משכיל השכלות גשמיים¹²⁹.

ולסיכום: הי' סתירה בהמשך עת"ר, אם יש להנשמות הגבוהות השגת המהות או לא, ובד"ה לך אמר לבי כתוב שאין להם השגת המהות, ובד"ה בסוכות תשבו כתוב שכן יש להם השגת המהות, ובגליון האחרונה הת' צ. י. ל. כתוב שהתירוץ הוא שכן יש להם השגת המהות, ובנוגע לשם שכתוב שאין להם השגת המהות שם התוכן הוא שלמעלה אין להם אבל כשהם בלובשים יש להם, ומוכיח זה מד"ה הנ"ל, אבל זה קשה, כי כתוב שם בפירוש שקודם ירידתם יש להם השגת המהות, וא"כ מהו התירוץ, ואי"ל שהחילוק הוא אם הגוף חוצץ או לא.

129) ומה שגם בצדיקים הכי גדולים יודע חכמת חיצוניות, אולי י"ל שהחילוק הוא שבד"ה לך אמר לבי, שמדבר בהנוגע לנשמות הגבוהות, אבל הגוף חוצץ, הוא יודע החכמות הנ"ל ע"י שהנה"א מתלבשת בשכל הטבעי, ובד"ה בסוכות תשבו, הוא שבנוגע להצדיקים שמבואר שם, הנה"א לא מתלבש בשכל הטבעי, דהיינו שיש לו שכל טבעי ואלא מאי שהנה"א לא מתלבש בתוכו.

מקור המאמר דתחילה עלה במחשבה וכו'

הנ"ל

איתא בריש המשך "ראש השנה – תרנ"ט" (ע' ב):

"ולהבין כ"ז ילה"ק תחילה משארז"ל במד"ר כו",

והנה, מה שמביא שם מהמדרש רבה לא נמצא במד"ר, וכמו שהעיר כבר המהדיר בהע' 13024, אבל הוא נמצא במדרשים אחרים (והובא גם בפרש"י עה"ת בראשית א, א). והדבר תמוה א"כ למה מציין למד"ר אם אינו נמצא שם?

ובאמת דהתמי' מתגדל בכפלי כפליים אם מסתכלים בהמשך דברי אדמו"ר הרש"ב שם: "אך הענין הוא דבמד"ר בראשית ס"פ י"ב¹³¹ אמר משל ע"ז וכו", יעו"י"ש. ולשונו צ"ב, מה שבפעם הראשון שמביא המד"ר (שלא נזכר במד"ר) אינו מציין המקור ע"ז, משא"כ בפעם השני' שמביא מקור מהמד"ר מציין המקור ע"ז.

והנה בגוכתי"ק כ"ק אדמו"ר הרש"ב (נדפס ב(מהדורה חדשה ב) סוף הספר ע' שיח), לא ברור כ"כ מה שכתב שם, שמה שכתוב אדמו"ר הרש"ב שם (בתחילת המאמר) הוא: במד"ר ומאוד יתכן ששם כתוב: במד"ר וזהו הגוכתי"ק:

נשתדל לפענח הכת"י:

130) בהוצאה החדשה 'סה"מ תרנ"ט – קה"ת תשע"א'. – ושם: "בב"ר פיי"ב, טו (הובא לקמן בפנים): 'הרי אני בורא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים והלואי יעמוד'. בפסיקתא רבתי פרשה מ (בחודש השביעי), ב: "מבקש לבראות את העולם ולא הי' יכול בשביל מעשה הצדיקים ומבקש לבראתו ברחמים ולא הי' יכול בעבור מעשה הרשעים, מה עשה, שיתף שניהם מדת הדין ומדת רחמים וברא את העולם שנאמר ביום עשות ה' אלקים ארץ". בפרש"י בראשית א, א (ד"ה ברא אלקים): "שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, והיינו דכתיב (ג) ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים".

131) ההדגשה אינו במקור.

בשורה העליונה המובאה כותב כ"ק אדמו"ר: פק [=פרק קמא]

הקו"ף יורד לתוך הרי"ש [של במדר'] ולכן הרי"ש נראה קצת מתוששת,

לפ"ז הרי נמצא שמה שכתב בשורה התחתונה הוא רק במדר ואינו כותב שום סמני ר"ת בתוכו [כי הסימן הנראה בהציור הוא חלק מהקו"ף] ולא לאחריו.

ואם תסתכל בכל העמוד, תראה שיש כמה מקומות שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע עושה סימני ר"ת ולפעמים לא.

ולפי כל הנ"ל לכאורה אין שום רמז מעצם הכת"י אם הפיענוח צ"ל במד"ר [=במדרש רבה] או במדר' [ש] – שזה יכול להיות במדרש אחר ממד"ר, והיות שלכתוב כאן במד"ר תמוה מב' טעמים הנ"ל לכן נראה שצריך לתקנו במדר'.

[ושאלתי מומחה שעוסק הרבה בכת"י של רבותינו נשיאינו, ואמר שמאוד יתכן שאכן צריך לפענחו במדר' [ש] ולא במד"ר].

אפי' קל שבקלים מוסר נפשו

הת' יעקב יוסף שי' היידינגספלד

א.

מבואר בתניא¹³² שיש בכאו"א מבנ"י בחי' החכמה שהוא למעלה מההשגה¹³³ ולכן מתלבש בו א"ס ב"ה שאין להשיגו, וזלה"ק:

"הנה החכמה היא מקור השכל וההבנה וכו' ולכן מתלבש בה אור א"ס ב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה כלל ולכן כל ישראל אפילו הנשים ועמי הארץ הם מאמינים בה' שהאמונה היא למעלה מן הדעת וההשג' וכו' ולכן אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב וסובלים עינים קשים שלא לכפור בה' אחד ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה'. וגם במעט שיודעים אין מתבונני' כלל ואין מוסרי' נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל. אלא בלי שום דעת והתבוננות רק כאלו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד בלי שום טעם וטענה ומענה כלל והיינו משום שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש ע"י התלבשותו בבחי' חכמה שבה שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג ומובן".

ובהמשך הענין מבואר¹³⁴ שבחי' זו היא בבחי' גלות ושבי' ברשעים והרוח שטות מכסה על האמת:

"כל זמן שעסוקים בדעתם ובינתם בתאות העולם. אך כשבאים לידי נסיון בדבר אמונה שהיא למעלה מהדעת ונגעה עד הנפש לבחי' חכמה שבה אזי היא ניעורה משנתה ופועלת פעולתה בכח ה' המלוּבש בה".

ומבואר¹³⁵ שאין זה אלא בנוגע לע"ז ולא גבי שאר מצות:

"ולכן אמרו רז"ל על פסוק כי תשטה אשתו אין אדם עובר עבירה וכו' דאפי' אשה המנאפת שדעתה קלה היתה מושלת ברוח תאותה לולי רוח שטות

(132) פי"ח.

(133) היינו יחידה שבנפש – עצם הנשמה, כמבואר בכו"כ מקומות, עי' ואתה תצוה תשמ"א ס"ב ואילך.

ועוד.

(134) פי"ט.

(135) פכ"ד.

שבה המכסה ומסתיר ומעלי' את האהבה מסותרת שבנפשה האלהית לדבקה באמונת ה' ויחודו ואחדותו ולא ליפרד ח"ו מאחדותו אפי' נוטלים את נפשה ממנה לעבוד ע"ז ח"ו ואפי' בהשתחואה לבדה בלי שום אמונה בלב כלל וכ"ש לכבוש היצר ותאות הניאוף שהם יסורים קלים ממיתה ה' ישמרנו וההפרש שאצלה בין איסור ניאוף לאיסור השתחואה לע"ז הוא ג"כ רוח שטות דקליפה המלבשת לנפש האלהית עד בחי' חכמה שבה ולא עד בכלל מפני אור ה' המלוּבש בחכמה כנ"ל. אבל באמת לאמיתו אפי' עבירה קלה הרי העוברה עובר על רצון העליון ב"ה והוא בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו ית' יותר מס"א וקליפה וכו' וא"כ החוטא ועובר רצונו ית' אפי' בעבירה קלה בשעת מעשה הוא בתכלית הריחוק מקדושה העליונה שהיא יחודו ואחדותו ית' וכו'¹³⁶."

וכעין זה הוא פתגם כ"ק אדה"ז המובא בכו"כ מקומות¹³⁷ "א איד ניט ער וויל און ניט ער קאן זיין אפגעריסן פון אלקות".

ב.

אלא שעל זה יש לשאול כמה "קלאץ קשיות":

(א) דהנה אדה"ז מבאר שבאמת כל פעם שאדם עובר על איזה מצוה הוא מפריד את עצמו מהקב"ה, ואיך שייך לומר שא"א להיות נפרד מאלקות כתוכן פתגם הנ"ל, והרי מעשים בכ"י שרוב עם ישראל עוברים על רצונו ית' (ועי"ז לכאורה מפרידים את עצמם מאלקות), כי בנוגע לרוב עם ישראל שייך מש"כ¹³⁸ "שהוא רחוק מאד ממדרגת צדיק והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו", ו"ג' עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום"¹³⁹ וכו' וכו'.

(136) ועייג"כ בפ"ד, ש"כ"א יכול לומר לעצמו: "איני רוצה להיות רשע אפי' שעה אחת כי איני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן כדכתיב עונותיכם מבדילים וגו' רק אני רוצה לדבקה בו וכו' ואפי' קל שבקלים יכול למסור נפשו על קדושת ה' ולא נופל אנכי ממנו בודאי אלא שנכנס בו רוח שטות ונדמה לו שבעביר' זו עודנו ביהדותו ואין נשמתו מובדלת מאלקי ישראל וכו' אבל אני איני רוצה להיות שוטה כמוהו לכפור האמת".

(137) ראה "היום יום" כ"ה תמוז. ועוד.

(138) תניא, פכ"ז.

(139) שם, פי"ב.

(ב) ולבד מזה, מה שנאמר שא"א להיות נפרד מאלקות משמע שא"א לעבור על רצונו ית', "והא צדיק ורשע לא קאמר"¹⁴⁰.

(ג) ולבד מהמעשה בפועל, הנה מבואר בתניא בכו"כ מקומות¹⁴¹ שהבינוני יש לו תאוה לעבור על רצונו ית' אלא שאינו עושה כן בפועל, דלכאורה נראה כסותר מה שנאמר "א איד ניט ער וויל" וכו'.

(ד) והעולה על כולנה, דהגם שאמת הוא שהיו כו"כ שמסרו נפשם על קידוש שמו הגדול ולא המירו דתם ובתוכם כמה נשים ועמי הארץ, אך מ"מ גם היו כאלו שהמירו דתם¹⁴², ולכאורה ה"ז סותר לכל הנ"ל.

ג.

ואולי יש לבאר כל זה עפמש"כ בפכ"ד:

"אלא שלאחר מעשה החטא וכו' הרי גם נפשו החיוני' הבהמית המלובש' בגופו וכן גופו חוזרים ועולים מהס"א וקליפה זו ומתקרבים לקדושת נפש האלהית המלובשת בהם המאמינה בה' אחד וגם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית' רק שהיתה בבחי' גלות וכו'",

ובענין זה מבאר כ"ק אדמו"ר¹⁴³ דזה קאי על עצם הנפש שאפילו בשעת החטא היתה באמנה אתו ית' ואין שייך בה פגם ופירוד, שענינים אלו שייכים רק בחיצוניות. ועפ"ז י"ל, שמה שנאמר שכשעובר עבירה ה"ה נפרד מאלקות קאי על חיצוניות הנפש ומה שנאמר "א איד ניט ער וויל וכו'" קאי על פנימיות ועצם הנפש.

ולכאורה נמצא שיתכן דאולי יש לומר בדרך אפשר דעפ"ז יש לבאר מה שמצינו בעה"ר שישנם כאלו שממירים דתם, דמהנ"ל נמצא שמה שפועל על אדם מישראל למסור נפשו באופן דלמעלה מטעם ודעת הוא התגלות היחידה שבנפש (שמצד בחי' זו א"א להיות נפרד מאלקות כנ"ל), וכשיש התגלות של בחינה זו ה"ז פועל

140 שם, פ"א.

141 ראה פי"ב, פכ"ז. ועוד.

142 ויש לדייק כן גם מדברי כ"ק אדה"ז עצמו שכתב שמוסרים נפשם "על הרוב". ולהעיר מהגזירות דספרד של קנ"א ורנ"ב, שהיו שם אלפים ורבות שהמירו דתם, דהגם שכידוע עשו כן רק בחיצוניות מ"מ מובא לעיל מפכ"ד שגם זה א"א, ולהעיר שכידוע עשו כן משום ש"ונדמה לו שבעבירה זו עודנו ביהדותו" - מחשבה שע"פ מה שמבואר בתניא לכאורה אינו נופל לאדם בנוגע לעניני אמונה.

143 בסוכות תשבו תשכ"ג ס"ה. השקיפה תשכ"ז ס"ט. ועוד.

שגם בחיצוניות לא יהי' פגם ופירוד¹⁴⁴. וכשאין זה בהתגלות, הרוח שטות מכסה על האמת ואפשר שיעבור על רצונו ית¹⁴⁵.

ועפ"ז יש לפרש שיש כמה דרגות בחומר השבי' של עצם הנפש בתוך הגוף, וגודל ועובי הרוח שטות המכסה עלי':

בנוגע לצדיק, עצם נפשו הוא בהתגלות תמיד¹⁴⁶, ולכן אינו עובר על שום איסור מאחר שהוא מואס ברע ומכיר שאפי' איסור קל של דברי סופרים וכדומה¹⁴⁷ הוא תועבת הוי' אשר שנא¹⁴⁸.

בנוגע לההמון, רק עניני אמונה והנסיון דעבודה זרה פועלים עליהם שיתגלה בחי' עצם הנפש, ולבד מע"ז אינה בהתגלות, והרוח שטות מסתיר על האמת.

ועד"ז זה יש לומר, שישנם כאלו שאפילו הנסיון דע"ז אינה יכולה לפעול התגלות היחידה משום פחיתות ערך נפשם וגודל השבי' דעצם הנפש בתוך הגוף¹⁴⁹.

ויש להביא ראי' שכן הוא הדבר (שישנם חילוקים בהתגלות היחידה), דהנה כתיב בד"ה באתי לגני ה'שי"ת¹⁵⁰:

144) ואפילו בחיצוניות ממש כשאין פיו ולבו שוין כמבואר בספי"ט.

145) ומה שמזכיר לעצמו שע"י העבירה ה"ה מפריד את עצמו מאלקות ואין חילוק בין ע"ז לשאר עבירות כנ"ל מפכ"ד ו"ד, ה"ז מצד השכל ולא מצד התגלות היחידה, ולכן אין עמי הארץ נוהגים כן, וכפשוט. 146) יש להוכיח שיש התגלות היחידה בצדיקים ממש כ בפ"ט, שכשיש התגלות עצם הנפש ברשע ה"ז פועל עליו "להתגבר על הקליפות ותאוות עוה"ז בהיתר ובאיסור שהורגל בהם ולמאוס בהם וכו", ומכיון שהצדיקים מואסים ברע תמיד (תניא פ"י) לכאורה יש להוכיח שתמיד יש להם התגלות היחידה. ובסגנון אחר, מכיון שאין להם שום רע בחלל בשמאלי הרי נמצא היחידה בהתגלות בדרך ממילא לפי שאין שם רוח שטות שיסתיר עלי'.

ובנוגע לנשיא הדור עאכו"כ, לפי שהוא היחידה הכללית והוא פועל התגלות היחידה בכאו"א, (ראה מאמר ואתה תצוה, שם), ועכצ"ל שיש לו התגלות היחידה (ולא שמה שאינו עובר על שום עבירה הוא רק מצד השכל).

147) שם, פ"א.

148) שם, פ"ד.

149) אך מ"מ אין זה סותר הראי' שמביא כ"ק אדה"ז ממה שלפעמים יתגלה עצם הנפש, כי מכיון שיש עכ"פ מקצת אנשים שמוסרים נפשם באופן דמוכה שאינם עושים כן מצד השכל, ה"ז מוכיח שנתגלו בהם איזה בחי' שלמעלה מהשכל, שהיא עצם הנפש, ועאכו"כ שכן הוא "על הרוב". ובנוגע להמיעוט שבהם לא נתגלה היחידה, הנה כבר ידוע מאמר החכם "לא ראיתי אינו ראי", ואין בזה משום ראי' כלל שאין עצם הנפש ח"ו, וכפשוט.

150) ס"ד.

”דהנה כתיב יעקב חבל נחלתו, דהתקשרות הנשמה באלקות הוא חבל השזור מתרי”ג נימין וכו’ והנה ענין הכפירה ר”ל או עבירה שהיא בכרת ח”ו הלא הם נוגעים לעצם ההתקשרות וכו’ ולזאת כאשר בא איזה דבר הנוגע בכללות התקשרות נפשו שיכול להיות נפרד עי”ז מאלקות ח”ו וכנ”ל דאיש ישראל אינו רוצה בשום אופן ואינו יכול ח”ו להפרד מאלקות ולכן נרגש אצלו דבר זה. אבל בשארי עבירות שאינם בכרת ה”ה נימין פרטים ולכן אינם נרגשים אצלו כ”כ.”

ומזה משמע שגם שאר עבירות שהם בכרת פועלים התגלות היחידה ולא רק עי”ז¹⁵¹, ונראה כסותר מש”כ בתניא אי לאו דאית לך למימר שיש מדריגות חלוקות בהתגלות היחידה, וכנ”ל.

וע”פ כל הנ”ל נמצא, דהגם שבכל מקום מביאים הפתגם ”א איד ניט ער וויל ניט ער קאן וכו’” כדי להוכיח שאין שום אדם מישראל שממיר דתו, הנה באמת קאי אפילו על מי שהמיר דתו ואפילו אם עשה כן ברצון, משום שפתגם הנ”ל קאי על עצם הנפש שהיא באמנה אתו ית’ אפילו בשעת החטא ואין שייך בה פגם כנ”ל, וגם לעבריין כזה שאין הנסיון דע”ז פועל עליו התגלות עצם הנפש משום פחיתות ערך נפשו¹⁵², מ”מ יש לו עצם הנפש שהיא באמנה אתו ית’, אלא שאינה בהתגלות.

ובנוגע לכל מה שכתבתי, או שהם דברים פשוטים או שהם דברים בטלים, ולא כתבתי אלא א) כדי שאוכל לראות דעת החולקים, וב) להעיר.

151) ובפשטות ה”ז כולל גם מיתת ב”ד החמור מכרת בכל מקום.

152) וכאן המקום להעיר בנוגע לכמה מאחב”י בזמננו שהמירו דתם משום טענות ומזמות הנוצרים ימ”ש, שהרי מובא לעיל שמה שפועל התגלות היחידה הוא ”כשבאים לידי נסיון בדבר אמונה שהיא למעלה מהדעת”, ומכיון שהגיעו למצב כזה ע”י טענות שכליות ”שבעבירה זו עודנו ביהדותו ואין נשמתו מובדלת מאלקי ישראל” (משום העדר הידיעה ומזמת הנוצרים), לכאורה נמצא שאין להוכיח ממה שהמירו דתם שיש להם נפשות פחות ערך.

ההו"א דהעולם הוי דמיון

הת' שמואל שי' מטוסרוב

בד"ה האומנם (סה"מ תרמ"ג ע' צד) כותב כ"ק אדמו"ר הרש"ב (בס"ו), וז"ל:

"העולמות בטלים נגדו ית' ומה שנראה לנו עולם ליש הוא שקר גמור דבאמת אינו במציאות כלל רק שנראה לנו ליש. אך באמת א"א לומר שמה שנראה העולם ליש הוא שקר גמור דבאמת אינו במציאות כלל כו".

ומבואר דקס"ד שהעולם אינו במציאות כלל.

וצ"ב, דאה"נ שאפשר להיות שהעולם אינו קיים רק שאנו מדמים את העולם כו', אך מ"מ יוקשה שהרי אנו בעצמינו עכצ"ל שקיימים, דאל"כ איך אנו מדמים שאנו קיימים ושיש עולם ומלואו, הרי רק דבר הקיים יש לו חוש הדמיון ויכול לדמות, אך דבר שאינו קיים אינו יכול לדמות כלל, וכפשוט. ואין לומר שמה שאנו חושבים הוא רק הדמיון של הקב"ה ולא הדמיון שלנו, דא"כ למה אנו בפועל מדמים שאנו קיימים, והרי אם זה רק דמיון דהקב"ה אז למה אנו מדמים כן, דכנ"ל אדם שאינו קיים אין לו חוש הדמיון כלל. זאת ועוד דמה שאנו יודעים שאנו קיימים אינו בחוש הדמיון כלל, כ"א זהו ידיעה עצמית שהוא נעלה מבחי' רא' וכמובאר ע"ז בדא"ח שידיעה של הנפש שהוא קיים הוא וודאות מוחלטת.

ויש שביארו בזה, שלעולם לא הי' קס"ד שהעולם אינו קיים, כ"א קס"ד שהעולם הוא כאן רק בכדי שאנו נבטלו כו' והיחס שלנו להעולם צ"ל באופן שהוא כאן אך ורק לנגד עבודת השי"ת ועלינו לבטלו וזהו הכוונה שהוא דמיון היינו שאין לו שום חשיבות מצ"ע וכל ענינינו הוא לבטלו, ובאמת שפיר קיים במציאות ולכן אפ"ל שאנו מדמים כי אנו והעולם קיימים גם לההו"א.

ומביאים דוגמא לזה ממה שנתבאר גבי נסינות דהוי דמיון כיון שכל מציאותם הוא בכדי שנבטלו כו' וא"כ רואים שכל דבר שמציאותו קיים רק בכדי לבטלו נקרא דמיון (והאריכו בזה בקובצי הערות דישבת נתני' כמדו' בשנת תשע"ז לערך).

אולם [מלבד מה שעצם הביאור תמוה לומר שכיון שהעולם נברא בכדי לשלול לכן לא יהי' מזה סתירה מזה לאחדותו¹⁵³] פי' זה לכאור' קצת צ"ע, ראשית כל כי הלשון במאמר דידן הוא "שמה שנראה העולם ליש הוא שקר גמור דבאמת אינו במציאות כלל", דמל' זה לכאור' ברור שאי"ז רק בהחשיבות של העולם כ"א בהעולם עצמו (הגם שיש ליישב זה בפשטות דקאי על הנראה לנו, שהדרך שאנו רואים ומקבלים אותו הוא כך, ובאמת מכאן ליכא הוכחה כלל).

זאת ועוד דלפי הנ"ל העיקר חסר מן הספר, דהעיקר הרי הוא שהעולם הוא כאן בכדי שנבטלו כו' ואין לו סיבה אחרת וכמבואר בארוכה בהסוגיא דנסיונות הנ"ל, וכאן מבואר רק שהעולם כפי שנראה לנו הוא שקר גמור ותו לא מידי ובלי ההסבר הנ"ל.

זאת ועוד דלכאור' הדבר סותר דברי אדמו"ר מהר"ש ריש ד"ה מי כמוכה הלא כתיב בראשית ברא כו' שנבראו הרבה דברים בששת ימי בראשית", ומל' זה מוכח לכאור' שכל הראי' הוא "שנבראו" כו', ולא שכיון שהקב"ה כותב בתורה שבראו לכן צ"ל שיש לזה חשיבות.

אך עיקר הצ"ע הוא מהלשון שם בס"ה "דאל"כ מהו שנברא בששת ימי בראשית, שאם נאמר שזהו רק מה שנדמה לנו, א"כ מהו שכתוב בראשית ברא הלא לא נברא כלל כי אם שנדמה לנו וכו' עיי"ש וזהו לכאור' לישנא דלא מישתמע לתרי אנפי.

גם מה שדימה ענין זה בגז"ש לענין הנסיונות, הנה (מלבד מה שאין אדם דן גז"ש מעצמו, הנה זאת ועוד) במאמר דידן לא מוזכר הל' דמיון כלל כ"א הלשון "שנראה העולם ליש) הוא שקר גמור" וא"כ בטלה הגז"ש מכאן. אך יתכן שכוונתו להמאמר מי כמוכה בס"ה ששם כן מוזכר הל' שנדמה וכו"ל.

153) ואין להביא ראי' מהבואר שכיון שהצמצום הוא בשביל הגילוי לכן הוי' ואלקים כולא חד, דשם כל מציאות וגדר הצמצום הוא להעלים ולנגד אחדותו ואם אי"ז למעשה עושה תפקידו (כיון שהוא בשביל הגילוי) אי"ז צמצום כלל, משא"כ בעולם שיש לו גדר כו' הנה אף אם כל סיבת בריאתו הוא לבטלו הנה מ"מ אי"ז משנה מה שהוא למעשה קיים בגדרים גשמיים וכ"ז פשוט.

ומלבד כ"ז לא ברור שזהו הסיבה למה הנסיונות נקראים דמיון¹⁵⁴ ויש בזה כמה שקו"ט מתורת כ"ק אדמו"ר בזה בכ"מ, ואכמ"ל ולעצם הקושיא בביאור הקס"ד שהעולם הוא דמיון דלכא' מיהו המדמה, הנה כבר מזמן נתקשו רבים בקושיא זו, ואפ"ל בפשיטות גמורה עד שקושיא מעיקרא ליתא ולק"מ, דהרי כבר מבואר (שער היחוד והאמונה פ"ח ואילך) שמציאות אלקי כמו הספירות דאצי' אינם סתירא לאחדותו, וא"כ אפ"ל שההו"א הוא שאנו מציאות אלקי מהספירות דאצי' (ולא סתם ענין רוחני) שמדיימים העולם וכדלקמן ולכך אין סתירא לאחדותו.

ולפ"ז אפ"ל דהו"א שאנו מציאותים רוחניים (או אלוקיים) שמדמים שיש מציאות גשמי (ואע"ג שבד"כ אנו מדמים רק ע"פ מה שאנו רואים, הנה זהו כיון שאין זה שאדם שני נותן בנו הדמיון הזה (ודאי הקב"ה נותן כו', אך זה גם בלבוש טבע) אלא זה בא ע"י ראיית מאורעות העולם וא"כ צ"ל ע"פ מה שראה, אך ודאי שהקב"ה יכול לתת בתוכנו דמיון מענין שלעולם לא ראינו), וא"כ הו"א שהשי"ת נותן לנו דמיון שיש עולם, וא"ש בפשיטות.

ועפ"ז יש לבאר גם קצת דברים תמוהים בהמשך הקטע שם בהראי' מקישואים כו', כמו שכל אחד רואה שהל' שם מאוד תמוה וכל השקו"ט הו"א והמסקנות (וגם בעל המימרא דהביאור הנ"ל הראשון, אמר בעצמו שהמשך הקטע תמוה, ולכן נראה ברור כמו שביארנו דלפ"ז לק"מ), ולהנ"ל א"ש ואי"ה יבואר בגליון הבא אם יש פנאי.

154) בקיצור דאפ"ל שרק מה שהוא מונע ומעכב – דוהו עיקר הנסיון – הוא הדמיון, וזה אכן דמיון כי אינו מונע ומעכב, ואף אם נראה בו קצת מניעה ועיכוב הנה כל מציאותו למעשה הוא לנסות (ואף אם בא ממנו מניעה הנה אי"ז מציאות הדבר), אך דבר גשמי שיש לו גם גדר גשמי (ולא רק גדר 'מניעה ועיכוב') הנה מהיכי תית לומר שבאם זה נברא בכדי לשללו הרי בזה נכנס בגדר דמיון, הרי גדרו הוא גם מה שקיים (אף שנברא בכדי לנסות כו') ולא רק מה שמונע. ויש בתורת רבינו כמה צדדים לכאן ולכאן, ויש שכתבו שבכל זה גופא יש ב' סוגים ואכ"מ.

מצות התלויות בדיבור

הת' שניאור זלמן שי' יפה

איתא בתניא פל"ה:

"והנה כשהאדם עוסק בתורה אזי נשמתו שהיא נפשו האלהית עם שני לבושיה הפנימים לבדם שהם כח הדבור ומחשבה נכללות באור ה' א"ס ב"ה . . אך כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית שהיא החיונית המלובשת בגופו ממש צריך לקיים מצות מעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש שאז כח הגוף ממש שבעשי' זו נכלל באור ה' ורצונו ומיוחד בו ביחוד גמור והוא לבוש השלישי של נפש האלהית . . מאחר שהוא הוא הפועל ועושה מעשה המצוה . . והגוף גשמי וחומרי".

ועד"ז מצינו בפל"ז, וז"ל:

"וגם במצות תלמוד תורה וק"ש ותפלה וכיוצא בהן אף שאינן בעשיה גשמית ממש שתחת ממשלת קליפת נוגה . . כי אי אפשר לנפש האלהית לבטא בשפתיים ופה ולשון ושיניים הגשמיים..."

וצריך להבין מהו החילוק בין דיבור למעשה, הלא דיבור הוא ג"כ ע"י פעולת הגוף, ולמה נחשב "מעשה זוטא" ו"אינן עשי' גשמית ממש שתחת ממשלת קליפת נוגה", והרי "שפתיים ופה ולשון ושיניים" הם ג"כ בכלל הגוף, ורק מפני שקל לעשותו יגרע בזה?

ולכ' יש לתרץ ע"פ מה שמבואר בלולב וערבה רנ"ט (ע' לט [נב־ג]), וז"ל:

"שאינן מציאות האותיות מהמוצאות . . שאין המוצאות סיבה להמצאת האותיות, אלא שהאותיות הם בעצם הנפש, והמוצאות הם כלים לבד..."

עפ"ז יש לפרש מש"כ בתניא שאף שצריך להמוצאות כדי לדבר זהו טפל ולא עיקר סיבת האותיות, שבאמת אין האותיות מהגוף אלא מהנפש, נמצא שעיקרם של המצוות התלויות בדיבור הוא ענין רוחני, ולא הענין גשמי שבהם, וא"כ הברור שנעשה ע"י עיקרו הוא ברוחניות.

התענוג היותר גבוה

הת' אליעזר ליפמאן שי' דובראווסקי

במאמר ד"ה כי חלק ה'תש"ט (עמ' מד) מבואר שעם היות שהכחות הם למעלה מהתענוג – דהם חיות פנימי, אבל מ"מ יש בו יתרון גדול על הכחות, והוא מה שהתענוג העצמי שבנפש, והמשכת העצמות הוא בהחושים דוקא (וכמבואר שם בארוכה).

וראה במאמר ד"ה היושבת בגנים ה'תש"ח (ע' 135):

"ולמעלה מזה הוא התענוג בהשגה שבשכל וחכמה . . . וזהו הטוב התענוג האמיתי והנעלה ביותר".

וצריך להבין שהרי מכאן משמע שתענוג שכלי הוא יותר ("האמיתי והנעלה ביותר") מתענוג שבחושים, ואיך ייתישבו ב' המאמרים.

ונראה לבאר שבאמת התענוג שבחושים הוא תענוג היותר גדול, וזה דמבואר בהיושבת בגנים דהוא "תענוג האמיתי והנעלה ביותר" אין הכוונה שיש בזה יותר תענוג מבשאר התענוגים, אלא שהוא "נעלה יותר" באופן התענוג, שיותר נעלה במדריגה, היינו שזה הוא התענוג היותר ראוי לאנשים נעלים (ולא כתענוגים כאלו שהם יותר שייכים לבהמות).

והנה ראה בקונטרס ומעיין (מאמר ג' פ"ב) דאחר שאומר: "וזהו הטוב והתענוג האמיתי והנעלה באמת" ממשיך בסוגריים:

"(ובתנאי שהחכמה עצמה טובה ואמיתית היא, כ"א החכמה היא רע מצד עצמה ה"ה מכלל הדברים האסורים שאסור לעסוק בה)".

ואם מדבר על גודל התענוג (ביחס לכל התענוגים האחרים – אפי' בנוגע להחושים) אזי מה משנה אם הוא שכל המותר או שכל האסור.

וכ"ז פשוט ולא באתי אלא להעיר.

סיכום וביאור על "רשימו"*

הת' דוד צבי שי' מנקס

איתא בע"ח (היכל א' ענף ב'):

"דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחי' אויר ריקני וחלל, אלא הכל היה ממולא מן אור א"ס פשוט ההוא . . וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים . . אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו באמצע . . והנה אחר הצמצום הנ"ל אשר אז נשאר מקום החלל ואויר פנוי וריקני באמצע אור הא"ס ממש כנ"ל הנה כבר היה מקום שיוכל להיות שם הנאצלים והנבראים ויצורים והנעשים, ואז המשיך מן אור א"ס קו א' ישר מן האור העגול..."

ובד"ה חסידים ואנשי מעשה עת"ר¹⁵⁵, מקדים לבאר:

"וענין הרשימו היינו בחי' כח הגבול שבא"ס, כי הוא ית' כל יכול, ויש בו גם כח הגבול כו', וכמ"ש העה"ק ש"א פ"ח, דא"ס הוא שלימות מבלי חסרון ח"ו, וא"ת שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול, אתה מחסר שלימותו, אלא כשם שיש לו כח הבע"ג, כן יש לו כח הגבול כו'."

וענין הרשימו הוא הגילוי של כח הגבול (דמש"ה נקרא רשימו).

והנה בענין הרשימו שמגביל את אור הבל"ג מביא על זה ד' משלים¹⁵⁶: (א) מהשונה בדרך קצרה. (ב) מרושם הבנין. (ג) אות וסימן על איזה ענין. (ד) הרמז המורה על שכל עמוק.

ומשל הד' הוא המשל היותר מתאים על ענין הרשימו (דאין לו שייכות (בגילוי) עם עצם הדבר), דבג' משלים הרי הרושם יש לו ערך ושייכות עם הדבר שהוא רושם ממנו.

* מתוך "קן" שנמסרה בישיבה (ליל ד' פרשת משפטים) – ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר.
 (155) להבא לקמן ראה גם ד"ה זה תשכ"ט.
 (156) ראה בארוכה בד"ה ולהבין בתוס' ביאור תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' קמד).

[במשל הא' - ה'דרך קצרה' (משל וכדו') שהרב משפיע להתלמיד ישנו בהעלם שכל הרב; במשל הב' - ע"י יודעים איך לבנות את הבנין; במשל הג' - (מבואר בהמאמר ד) הוא ע"ד לימוד הלכות שישנם עליהם תיבות ואותיות (ר"ת וכדו') שהם סימנים על ההלכה; דבכל הג' משלים הנ"ל הדבר הרושם יש לה שייכות להדבר שהוא רושם ממנו].

משא"כ בהמשל הד' הדבר הנרמז עליו הוא בתכלית ההעלם, ועד שאפי' חכם תופס את הענין רק בדרך רמז.

והנמשל ע"ז הוא נגד הכלים דד' עולמות אבי"ע, דבעולם האצ"י מאיר גילוי אוא"ס ולזאת גם הכלים הם אלקות; בעולם הברי' שם הוא התחלת התהוות המציאות והישות (אפשרות המציאות¹⁵⁷), ומאיר שם בחי' המציאות דאלקות ולא בחי' מהות האלקות; בעולם היצי' הוא התגלות מציאות והיש, ושם אינו מאיר גם בחי' המציאות דאלקות כ"כ; ובעולם העשי' שם האור מתעלם ביותר, וזהו כמו הרמז שהוא בחי' העלם לגמרי.

ומכל הנ"ל יובן ד'רשימו' הוא כח הגבול שבאוא"ס איך שהוא מתגלה בעולמות.

והנה צלה"ב למה צריכים ע"ז הקו, למה לא יוכל להיות רשימו בלי קו? וע"ז מתרץ (ד"ה שמיני עצרת ע' לח-ט [נג]), דכיון שכוונת המאציל הוא שיהי' האור והגילוי בעולמות, ויהי' בחי' הביטול, וגם מציאות אצ"י בבחי' אור, א"כ אם הי' רק בחי' רשימו בלבד הי' הכל בבחי' גבול, וע"ז צריכים הקו בבחי' מדה שע"י יוכל להיות המשכת האור, וע"י הרשימו יוכל להיות במדה נכונה (ראה שם אריכות הביאור).

וזה הוא ההבנה בדרך כלל בענין הרשימו, וכאן מוסף ומקשה שלמסקנא יש כח הגבול וכח הבלי גבול, לפנה"צ וגם יש אור הבל"ג לפנה"צ, ומה פעל הצמצום שהרי עכשיו אין אור הבל"ג בגלוי כיון שסילק אור הבל"ג על הצד, וא"כ יש עכשיו אחר הצמצום אור הגבול.

וא"כ קשה, כי כתיב (בראשית א, ד"ה) "ויבדל אלקים וגו' ובין החושך", ובדרך כלל אומרים שהגבול הוא הצמצום שהיא מגביל שיהי' אור הגבול (וראה ד"ה לך אמר לבי ובד"ה אחת שאלתי למה נקרא האור בשם חושך) ואור הבל"ג, אבל כאן

(157) ראה ד"ה ציון תרס"ב. צעקו תרפ"ח. ועוד.

מבאר עוד ביאור מפני שמשמעות הפשוט מהפסוק הוא שהוא עשה הגבלה לפנה"צ, שיהי' לאחר הצמצום. דהיינו שיש לו רק אור הבל"ג לפנה"צ אלא שיש גם אור הגבול לפה"צ. ואלא מאי לפנה"צ הי' האור הבל"ג מאיר בכל התוקף וא"כ אין מקום שהאור הגבול שהגדרתו הוא "צו ניט זיין" להתגלות, אלא לאחר שהי' הצמצום בדרך סילוק, שסילק אור הבל"ג על הצד והי' מאיר רק אור הגבול, אבל מאור הגבול לא יוכל לברוא עולם אם שייכות והרגש וכו', ומפנ"ז החזיר והאיר את הקו.

סיכום וביאור ע"פ חסידות מאמרו של הלל "דעלך סני לחברך לא תעביד"*

הת' מנחם מענדל שי' וועב

איתא בגמ' שבת (לא, א):

"שוב מעשה בנכרי אחד . . א"ל גירני ע"מ שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת . . בא לפני הלל גיריה אמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור".

ופשטות כוונת הגמ' הוא, שהלל אמר להגר אופן בהתבוננות איך להגיע לעשיית כל מצות שבתורה, דאם תתבוננן שכל מה שאתה שונא שעושים לך אל תעשה לחברך אזי יבוא לקיום כל התורה כולה.

וצלה"ב איך ע"י התבוננות בדבר זה יבוא לעשיית מצות בין אדם למקום¹⁵⁸!?

והנה ברש"י מצינו שתי תירוצים:

א) שהמילים "לחברך לא תעביד" אינם כפשוטו אלא ש'חברך' הוא הקב"ה¹⁵⁹, היינו מה דעלך סני (כשעוברים על חוקי רצונך), לחברך – להקב"ה לא תעביד (אל תעבור על חוקי רצונו).

וביאורו קשה מאד: א) למה אמר הלל להגר בלשון רמז "לחברך" ולא אמר בפשטות להקב"ה וכיו"ב¹⁶⁰, ב) למה אמר בדרך שלילה (לחברך לא תעביד) ולא בלשון¹⁶¹ חיוב¹⁶⁰. ואת"ל שלכך התכוון הלל בתיבת חברך קשה – ג) איך עי"ז יגיע לעשיית כל המצוות, כי בנוגע להקב"ה כתיב (איוב לה, ז) "אם צדקת מה תתן לו" [ז. א. שהכל עובר אצלו בהשוואה גמורה, א"כ איך זה יעזור – שהוא יחשיב כמו

(* מתוך ר"פ שנכתבה בשביל "קן" – שמסיבת שונות לא נמסרה לע"ע.

(158) סהמ"צ להצ"צ שבהערה 164.

(159) ע"ד הקרא (משלי כו, י) "רעך ורע אביך".

(160) לקו"ש חי"ז ע' 220 הערה 48.

(161) משא"כ לפי ביאור הב' ברש"י, עיין לקמן.

שאצלי אין אני אוהב כשעוברים על רצוני ועד שאני שונא אותו, כך גם אצל הקב"ה? וכי איכפת לו? (וכ"ש וק"ו כשאין לו צער מזה¹⁵⁸)!].

(ב) דהלל לא התכוון אלא למצות בין אדם לחבירו, שמפרשים תיבת "כל התורה כולה" רק על מצות 'בין אדם לחבירו' היות דרוב מצות הן¹⁶².

וגם ביאור זה קשה מאד: (א) הגר ביקש שילמידהו כל התורה כולה בשביל שהוא רצה להתגייר מכיון שגר צריך לקבל על עצמו כל תרי"ג מצות, עכצ"ל שכוונת הלל היה לכל התורה¹⁶⁰ כולה¹⁶³, (ב) הלל והגר כפלו לשונם באמרם כל התורה כולה. ומה שמתרץ רש"י על זה דאין זה כל המצות אלא רוב מצות הן, קשה "והדבר מכחיש את המופת" – (ג) שהמצות בין אדם לחבירו הם מיעוטא דמיעוטא דמצות, כמו היבין שמיעה (בגמ' שבת שם) מתמיהה על רש"י: ניתי ספר ונחזי דהמה המיעוט מן התרי"ג מצות,

א"כ הדרא קושיא לדוכתא איך עי"ז יבוא לידי אהבת ישראל,

אבל ע"פ מה המבואר בחסידות¹⁶⁴ יבוא הכל במקומו בשלום,

ובהקדים הקשיא הידועה¹⁶⁵ איך מקיימים מצות אהבת ישראל, כי בפשטות האהבה של אדם לעצמו היא אהבה עצמית, והאהבה לזולתו בא מצד משהו שיש בו (אהבה התלוי בדבר), יוצא מזה שא"א להיות "כמוך" ממש [מאמר המוסגר – משום קושי זה פירשו הרבה קדמונים¹⁶⁵ שמדובר בעניין "הנהגה", אבל כמובן דוחק גדול היא – היות שאינו המשמעות של הקרא כלל].

אלא הביאור בזה היא¹⁶⁶ שהדרך היחידי היא שהגוף יהי' טפל והנשמה עיקר, היינו לעלות הנשמה מעל הגוף ע"י שגופו יהי' נבזה ונמאס בעיניו, ומצד הנשמה כולם חד ולכן שייך אהבה אמיתת ביניהם,

(162) ברש"י שם: ל"א חבירך ממש כגון גולה גנבה ניאוף ורוב המצות.

(163) ולא כפי שכתבו בפירוש 'חסידות מבוארת' – עיונים אות מו, שעל כן "מסתבר לומר שכוונת הגר היה לכל התורה כולה", ודו"ק.

(164) ראה תניא פרק לב (מ, א). מאמרי אדה"ו – פרשיות ח"ב ע' תקצא. סהמ"צ מצות אהבת ישראל (כח, א). לקו"ש ח"ט ע' 162. לקו"ש ח"ז ע' 215. ועוד.

(165) ראה לק"א פל"ב פירוש חסידות מבוארת הערה 14, וש"נ.

(166) תניא פרק לב.

וכמו שאיתא בירושלמי (נדרים פ"ט ה"ד):

"כתיב לא תקם ולא תטר, היך עבידא (איך תבוא לידי כך) הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידי (מי שהי' חותך בשר ונפל הסכין וחתך ידו השני') תחזור ותימחיה לידיה (וכי יעלה על הדעת שיחזיר היד ויחתוך היד שני')"

– עד"ז בנוגע אהבת ישראל שכולם גוף אחד – מצד הנשמה – לכן אפשר שיהי אהבת אחים אמיתית, היות שאהבת האדם לחבירו אינו בא מצד איזה מעלה שיש בחבירו.

ועפ"ז מתורץ למה אמר הלל שזהו כל התורה כולה וכו', כפי שביארנו לעיל שיסוד מצות אהבת ישראל היא שגופו יהיה טפל לבד, והנשמה יהיה עיקר, ובמילא תמורת הרגש הגוף תחדור בי ההרגשה של נשמתו – ובמילא¹⁶⁷ לא יראה את עצמו כ"יש" ו"מציאות" בפ"ע, אלא כדבר הבטל לאלקות, שאין לו שום עניין ותוכן לעצמו זולת מילוי רצונו ית'.

וזהו "יסוד ושורש כל התורה" כי התוכן של כל מצוה ומצוה, היא שהאדם ירגיש שכל גופו היא רק למלאות הכוונה (ולדוגמא כשאדם יניח תפילין אז ירגיש שידו היא רק בשביל כוונה אחרת ואינו מציאות לעצמו¹⁶⁸, וכן הוא בכל מצות התורה).

ועפ"ז מבואר היטב למה ע"י מצות אהבת ישראל יבוא לידי קיום כל התורה כולה כי כאשר יקיים אהבת ישראל יבטל גופו ורק יסתכל מצד הנשמה ויראה גופו

167) בכל הבאה, עיין פי' 'חסידות מבוארת' לתניא פרק לב בארוכה, ודפח"ח ושי"י.

168) לשלימות הענין הובא כאן מלקו"ש חכ"ד (ע' 181): "דער בעש"ט האט מגלה ומדגיש געווען דעם פנימיות ואמיתית ענין פון "אין עוד מלבדו" – או ס'איז ניטא קיין מציאות זולתו ית', ובמילא זיינען ניטא צוויי זאכן – א מציאות (דער מענטש) וועלכע איז מקיים תומ"צ – ווארום עס איז ניטא א מציאות אויסער דעם אויבערשטן; נאר עס איז פאראן נאר איין זאך: דער אויבשטער תורתו ומצותיו (שהוא וחכמתו ורצונו אחד),

ובמילא איז דא איין מציאות, זיין לעבן איז תורה ומצות.

בדוגמת ענין הלידה, עס ווערן געבארן ניט צווי זאכן, א גוף מיט א נפש אין עם, נאר איין לעבעדיקע זאך.

און דאס איז מודגש בלשון חז"ל "אני לא נבראתי (ס'איז ניטא קיין בריאה פון מציאות האדם) אלא (נאר – וואס איז באשאפן געווארן) לשמש את קוני (זיין מציאות איז וואס ער איז משמש את קוני)" – ווייל בכדי עס זאל זיך אויספירן רצונו וחכמתו של הקב"ה – תורתו ומצוותיו – דארף זיין א איד בעוה"ז הגשמי וואס זאל דאס דארכפירן. קומט אויס, או ס'איז מלכתחילה ניט באשאפן געווארן א נברא – א מציאות – בפ"ע, נאר בלויז א פרט אין (אופן קיום) רצון השם, וואס דורך אים פירט זיך אויס רצונו ית'."

כטפל לנשמתו, אזי, בדרך ממילא יקיים כל המצוות, כי יסתכל על ידיו וראשו וכו' לא בשביל להשלים גופו אלא כדי שיוכל למלאות רצונו ית'.

[ולכאורה עדיין צ"ב ע"פ מה שביארנו לעיל – היסוד של כל מצוה ומצוה היא להעלות הנפש על הגוף, א"כ למה בחר הלל דוקא במצות אהבת ישראל, לכאורה הול"ל מצות ק"ש שהיא מצות אחדות ה' (כמה גדלה מעלת מצוה זו שכל המצות תלויה בו, כי כל מי שאינו מאמין ביחידו ית' ביטל עשה זה, וגם כל המצות שבתורה¹⁶⁹)?

והביאור בזה, שיש חילוק יסודי בין מצות אהבת ישראל לכל המצות שבתורה, שאה"נ שבכל המצות שבתורה תכליתן ושלמותן קיומן, הוא ע"י הגבהת הנפש על הגוף, אבל אפשר לקיים המצוה בלא להעלות הנפש על הגוף, משא"כ במצות אהבת ישראל, עשיית נפשו עיקר וגופו טפלה, היא תנאי המעכב בקיום המצוה].

אבל עדיין צ"ב למה תיאר הלל להגר את המצוה בדרך השלייה "דעלך סני לחברך לא תעביד" ולא אמר באופן פשוט יותר – כדת"א הגר (עה"פ (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך": "ותרחמיה לחברך כוותך"¹⁷⁰?

והביאור בזה¹⁶⁰, ע"פ מה שמבואר בחז"ל ד"אין אדם רואה חובה לעצמו"¹⁷¹, ולכאורה תמוה ביותר וכי אין אדם יודע שחטא, ולהיפך דהיא יודע הכי טוב במה חטא, שהרי חבירו אינו רואה אלא לעינים והוא יראה ללבב?

והביאור בזה, מפני גודל אהבת עצמו, יתכסה על כל הפשעים שעשה, כדכתיב (משלי י, יב) "על כל פשעים תכסה אהבה", ואין הפירוש שהוא שוכח מזה, אלא הוא בבחינת מקיף אצלו, וגורם שלא יתקרב לפנימיותו ולהרגשתו – להתפעל ולשנוא את הרע שקיים בו,

169) ראה חינוך מצוה תי"ז (מכון ירושלים), וש"נ. וראה גם במנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם בתחילתו, וז"ל: ספר ראשון כולל בו כל המצות שהם עיקר דת משה רבינו ע"ה וצריך אדם לידע אותם תחילת הכל כגון יחוד השם וכו', עיי"ש.

170) ראה חדא"ג מהרש"א שבת, שם.

171) כתובות קה, ב.

אבל כשחבירו יבחין בחסרונו אז ירגיש מאד, והלא דבר הוא, כי הוא יודע היטיב שדברי חבירו הם אמתים, אלא עכצ"ל דרוגזו אינו משום שלפתע גילה שיש לו חסרונות אלא משום שעכשיו מרגיש חסרונו.

וזהו הפירוש "דעלך סני" – היינו שחבירו יגלה חסרונו – "לחברך לא תעביד", שלא תראה חיבותיו ופשעיו – למה כי אהבת חבירו גדולה כ"כ, עד שאינו רואה בחסרון חבירו –

נמצא שתיאורו של הלל אכן היה עוסק בצד החיוב של מצות אהבת ישראל, כי בהגדרתו של הלל אהבה זו צריך להיות לחבירו עד שמפני אהבה זו כל החסרונות והפשעים נעלמים ואינם נרגשים.

מעלת הזהב על הכסף

הת' מנחם מענדל שי' וועב

בתניא פרקים מג - מז (סא, ב'סו, ב) מבאר אדה"ז שתי מדריגות באהבה:

(א) "אהבה רבה" (וב) "אהבת עולם". "אהבה רבה" היא מדריגה נעלית באהבה, שהאדם מקבלו באופן דמתנה מלמעלה ולא ע"י עבודה ויגיעה, ותכוננו היא שהאדם מתענג באלקות, ואילו "אהבת עולם" בא ע"י התבוננות שכלית באלקות.

וממשיך לבאר (פרק מד), איך מדריגת "אהבה רבה" "קרוב מאוד" להאדם להשיגו, ומבאר שאע"פ שמדריגה זו אינה "קרוב מאד" לכל אדם, אבל יש לכל אדם לעורר מדריגה של אהבה שנכלל בתוכה שתי בחינות הנ"ל,

וממשיך, דיחנו ב' מדריגות באהבה שמעלתם הם שבו נכללו את ב' מדריגות האהבה הנ"ל, והוא האהבה בבחינת 1) "נפשי אויתיך" ובחי' 2) "כברא דאשתדל בתר אבוי' ואימי'".

בחי' "נפשי אויתיך", היא אהבה שבא בירושה מאבותינו, לכן היא אהבה טבעית (אהבה רבה); ולאידך, היא אהבה שכלית (אהבת עולם), כי הדרך לגלותה היא ע"י התבוננות.

ובחי' "כברא דאשתדל בתר אבוי' ואימי'", היא אהבה טבעית (אהבה רבה) היות דכל או"א מישראל בטבעו רוצה לעשות נח"ר להקב"ה כבן האוהב את אביו וכו', וחפץ לגרום נח"ר; ולאידך, הדרך לגלותה היא ע"י התבוננות (אהבת עולם).

וממשיך¹⁷² דאע"פ ששתי מדריגת באהבה הנ"ל שנתגלים ע"י התבוננות הם נעלות יותר מדחילו ורחימו שכליים (אהבת עולם) כי יש להם גם המעלה דאהבה רבה, ובכל זאת ישתדל האדם לעורר אהבת עולם הבאה ע"י התבוננות בגדולת ה'.

והטעם ע"ז מפני שיש לה המעלה דאהבה "כרשפי אש", והוא כלות הנפש ממש, עיי"ש בארוכה, וז"ל:

"רק שאעפ"כ צריך לטרוח בשכלו להשיג ולהגיע גם לבחי' אהבת עולם הנ"ל הבאה מהתבונה ודעת בגדולת ה' כדי להגדיל מדורת אש האהבה ברשפי אש ושלחבת עזה ולהב העולה השמימה עד שמים רבים לא יוכלו לכבות וכו' ונהרות לא ישטפוה וכו' כי יש יתרון ומעלה לבחי' אהבה כרשפי אש ושלחבת עזה וכו' הבאה מהתבונה ודעת בגדולת א"ס ב"ה על שתי בחי' אהבה הנ"ל כאשר אינן כרשפי אש ושלחבת כו' כיתרון ומעלת הזהב על הכסף וכו' כמ"ש לקמן".

וממשיך לבאר בפרק נ, דישנו מדריגה באהבה העולה על כולנה – כמעלת הזהב על הכסף, והיא האהבה בבחי' רשפי אש, בבחי' גבורה, עיי"ש, וז"ל:

"והנה כל בחי' ומדרגות אהבה הנ"ל הן מסטרא דימינא ובחי' כהן איש חסד ונק' כסף הקדשים מלשון נכסוף נכספת לבית אביך. אך יש עוד בחי' אהבה העולה על כולנה כמעלת הזהב על הכסף והיא אהבה כרשפי אש מבחי' גבורות עליונות".

ולפי זה קשה מה שמבואר בפרק מד על אהבה ד"אהבת עולם" דמעלתה הוא **כמעלת הזהב על הכסף?**

הערת המערכת:

שוב ראיתי בביאור על התניא – "המאור שבתורה" (פרק מד הערה ב) שהעירו ג"כ בנידון זה, ומתרצים דמה שמבואר בפרק מד על "אהבת עולם" דמעלתה הוא "כמעלת הזהב על הכסף", הוא רק על הב' מדריגות "נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל בתר אבוי' ואימי'", אבל המבואר כאן (פרק נ) דמעלת האהבה בבחי' 'רשפי אש' מעלתה כמעלת הזהב על הכסף קאי גם על האהבה דבחי' 'אהבת עולם'.

וצ"ל לפי¹⁷³ דזה שאדה"ז כותב בפרק מד "כמ"ש לקמן" (פרק נ), כוונתו אלא לציין מה שמבואר שם בנוגע "מעלת הזהב על הכסף", דהרי (כמבואר בפרק נ) אינו מבואר התם המדריגה דאהבה המבואר כאן (פמ"ד), דהתם מבואר מדריגה נעלה יותר באהבה, וילע"ע.

173) ע"פ המבואר באג"ק אדמו"ר מהורש"ב (ח"ב ע' תשי"ג – הועתק בקונטרס עץ חיים ע' 88): "ורק בעניני עבודה יכולים להרחיב בלימוד התניא כאשר מפורש שמעתי . . . אשר עניני עבודה שיכלים לקשר בדברי התניא, עם היות שאין זה הכוונה האמיתית בהדברים האלו, מותר לדבר ולהרחיב בהם הדיבור".

איך כל עניני עוה"ז נכללים בבני חיי ומזוני

הת' משה שי' הלוי ספירשטיין

מבואר בכ"מ (אגה"ק סי"א) שכל עניני עוה"ז נכללים ב"בני חיי ומזוני".

והנה בד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב, כותב כ"ק אדמו"ר, וז"ל:

"וממשיך בנוגע לחיי, והסירותי מחלה מקרבך, ויתרה מזה את מספר ימיך אמלא, שהו"ע אריכות ימים",

ומבואר שהענין של "והסירותי מחלה מקרבך" נכלל ב'חיי'.

אך מקור הדברים (דד"ה הנ"ל) כנראה נלקח מד"ה לא תהי' משכלה שבתורת חיים, ושם (שמות ח"ב דף תמ) נכתב קצת להיפך וז"ל:

"והנה הזכיר כאן ג' דברים בכלל בני חיי ומזוני, תחלה הזכיר מזוני שהוא סיבת החיות הטוב והוא כשיברך לחם ומים ויסור מהם כל חולי רעה",

היינו שמבאר שענין המחלה הכלל במזוני, כי סיבת החולי הוא כשאין ברכה בהמזון, וא"כ צ"ע למה במאמר הנ"ל נכתב שמחלה הוא בגדר חיי להיפך ממקור הדברים.

[ולהעיר שזהו הנחה בלתי מוגה, ואולי אי"ז מדוייק כ"כ, ויל"ע].

ובאמת דמצד סדר הפסוקים משמע יותר כמ"ש בתורת חיים שם, דהנה סדר הפסוקים הוא שבתחילה הזכיר "ובירך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך", ואח"כ כתב "לא תהי' משכלה ועקרה בארצך", ורק אח"כ כתב "את מספר ימיך אמלא"; והנה לפי התורת חיים שם הדבר מובן ומבואר שבתחילה הזכיר מזוני אח"כ בני ואח"כ חיי, משא"כ לפי ההנחה הנ"ל דלא תהי' משכלה תשי"ב (ש"והסירותי מחלה מקרבך" הוא ענין החיי) לא מובן למה מתחיל במזוני ואח"כ הולך לחיי ("והסירותי כו") ואח"כ לבניי ואח"כ חוזר לחיי, ולמה הפסיק בבני באמצע חיי, והדבר צ"ע. ואולי נפל טעות בההנחה דד"ה הנ"ל, ויש לעיין.

[ולהעיר גם שברש"י כת"י (בד' עוז והדר) מועד קטן כח, א כשהוזכר הענין ד"חיי" כותב שם רש"י שהוא ענין אריכות ימים, ולכאור' זהו המקור למש"כ אדמו"ר שם שענין אריכות ימים נכלל בחיי, ופשוט].

הפירוש בסלח לנו אבינו 'כי' חטאנו

חבורת לקוטי תורה

שלוש פעמים ביום מתפללים להקב"ה בתפילת שמונה עשרה (בברכה השישית) "סלח לנו אבינו כי חטאנו". והקשה אדה"ז (לקו"ת דרושים לר"ה נד, ב):

"דלכאורה אינו מובן מהו כי חטאנו, וכי זהו נתינת טעם על הסליחה והל"ל סלח לנו אבינו על אשר חטאנו",

ובל' הצ"צ דרך מצותיך מצות וידוי תשובה (ע' לט),

"כי זה אינו מובן דמשמע כאילו הוא נתינת טעם למה יסלח לנו – מפני שחטאנו, וזה פלאי, והול"ל אשר חטאנו".

לבאר זאת מייסד שענין הסליחה הוא המשכת רצון העליון שלמעלה מהשתלשלות, שכל העבירות פוגמים בתוך דרגות אלקיות שבתוך ההשתלשלות וע"י המשכת רצון העליון שלמעלה מהשתלשלות ממלאים כל הפגמים ויש סליחה ומחילה, דעפ"ז יש לתרץ קושיא הנ"ל, ובלשונו:

"שלפי שחטאנו וחסרנו המשכת השתלשלות אור א"ס ב"ה במצותיו ותורתו, לכן סלח לנו לעורר מקור הרחמים והסליחות, דהיינו גילוי רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה מסדר השתלשלות כדי למלאות כל החסרונות".

ולכאור' דברי אדה"ז לא מובנים כלל, דבתחילה הקשה שהלשון 'כי' משמע נתינת טעם על הסליחה והרי מה ש'חטאנו' אינו טעם על הסליחה כ"א התשובה הוא הטעם לזה, וא"כ מהו תירוץ אדה"ז שענין הסליחה הוא המשכת רצון העליון שלמעלה מהשתלשלות, הרי עדיין קשה ש'חטאנו' אינו טעם להקב"ה שימשיך האור שלמעלה מהשתלשלות כ"א התשובה הוא הטעם לזה?

מיהו לכאור' אפשר לומר דכוונת אדה"ז לתרץ, ד'כי' כאן הכוונה לנתינת טעם על מה שאנו צריכים המחילה, דכיון שחטאנו וחסרנו המשכת אור א"ס לכן צריכים שיהי' המשכת רצון העליון שלמעלה מהשתלשלות למלאות הפגמים (וכן משמע מל' הצ"צ שם "וכ"כ למה כי חטאנו ונסתלק ממנו רצון שהי' נמשך המצות, ומאחר שעשינו תשובה כמ"ש והחזירנו בתשובה כו' א"כ צריך לגלות לנו רצון העליון להיות מחילה").

מיהו הדבר עדיין תמוה וצ"ע דא"כ גם בההו"א שסלח לנו הוא רק סליחה וכפרת עוונות גרידא ללא המשכת אוא"ס שלמעלה מהשתלשות אפשר לומר ביאור זה, שהסיבה למה אנו צריכים סליחה מחילה וכפרה הוא לפי שחטאנו (דבלי החטאנו לא צריכים כפרה על דבר שלא הי'), ואיך נופל לכאן הענין שתשובה הוא המשכת רצון העליון כו'? והדבר צע"ג.

אולי יש לומר בביאור דברי אדה"ז:

רוב הברכות אינם אומרים הטעם שאנו צריכים ומבקשים דבר זה, וכגון בברכת 'אתה חונן' לא אומרים שהטעם שהקב"ה יתן לנו חכמה הוא 'כי אנו צריכים חכמה ודעת' אלא מבקשים סתם 'חננו מאתך חכמה ובינה ודעת', וכן בברכת רפאינו ובכל הברכות. והטעם למה אין אומרים 'כי חלינו' וכדו' הוא כי זה פשוט והיינו הך, והיינו שאין ענין לבקש מאדם לעשות בשבילו בקשה משום שאין לו דבר זה, הרי השני כבר יודע שאין לו דבר זה ממה שמבקש בקשה זו, ולא צריך לומר לו בפירוש שהסיבה שהוא מבקש דבר זה הוא כי אין לו.

אם כן, כשאומרים בברכת סלח לנו 'כי חטאנו' הנה אין הכוונה ליתן טעם למה אנו צריכים בקשה זו, כי הרי זה פשוט שאם מבקשים לסליחה הרי זה על עבירות, אלא עכצ"ל שהכוונה הוא נתינת טעם, שהטעם ל'סלח לנו' הוא 'כי חטאנו', וע"ז מקשה אדה"ז שהוא פלאי איך אפשר לומר כך שהטעם ל'סלח לנו' יהי' משום שחטאנו?

זאת דוקא אם נאמר שאכן 'סלח לנו' הכוונה הוא שיבוטל הענין ופגם של 'חטאנו' ותו לא, שא"כ אכן צריך לומר ש'כי' הוא נתינת טעם וקשה דלכאו' אי"ז טעם כלל וכנ"ל;

אולם באם נאמר ש'חטאנו' הוא ענין אחר לגמרי, שאינו רק כפרת עוונות אלא המשכת אוא"ס שלמעלה מהשלשלות, אלא שממילא מכפר העוונות, א"כ מובן מה שאומרים 'כי חטאנו' שאכן הכוונה הוא לאמר למה אנו צריכים בקשה זו, דמכיון שכשמבקשים המשכת אוא"ס שלמעלה מהשלשלות אין זה 'אומר' להדיא שזהו משום שחטאנו, דהא יכול להיות כמה סיבות לבקשה זו כו', לכן כשאומרים להקב"ה הטעם שאנו צריכים להמשכה זו צריכים לפרט שהטעם הוא 'כי חטאנו' כדי להראות כמה שהדבר נוגע ומוכרח לנו שיהי' המשכה זו.

וזהו כוונת אדה"ז בהבאת הענין שסליחה הוא המשכת אוא"ס ב"ה שלמעלה מהשלשלות שדוקא עי"ז מובן איך שייך לומר ש'כי' הוא לבאר למה אנו צריכים לזה, דאת"ל שסליחה הוא כפרת עוונות ל"צ לומר שהסיבה למה אנו צריכים לכפרת עוונות הוא משום שיש לנו עוונות דהרי זה פשוט וכנ"ל, ודוקא כשאומרים שסליחה הוא המשכת אוא"ס ב"ה שלמעלה מהשתלשלות אפשר לבאר ש'כי' הוא נתינת טעם, דזהו הטעם שאנו צריכים אור זה, בכדי למלאות הפגמים והחסרונות שנגרם להשתלשלות ע"י ש'חטאנו'.

והנה לכאור' יש להקשות על כל הנ"ל מדברי אדה"ז בקושינו שכתב בתוך הדברים וז"ל "והל"ל סלח לנו אבינו על אשר חטאנו" (ועד"ז בדברי הצ"צ שם), דאם סבר כיסוד הנ"ל של"צ לומר הטעם שאנו צריכים בקשה זו כי הוא פשוט וכנ"ל, א"כ גם לא צריך לומר על מה הכפרה דהרי פשוט שהכפרה הוא על העבירות. ואולי אפשר לומר דכיון דזהו בתוך משפט אחד, היינו שמבקשים מהקב"ה לסלוח לנו על העבירות לא קשה כי הרי רוצים להסביר הכל באופן ברור ולכן מבקשים שיסלח לנו על העבירות¹⁷⁴, אולם אם זה נתינת טעם לשם מה צריכים הכפרה, הנה זה כבר נכלל בתוך מה שכבר אמרו קודם לכן, דכשמבקשים סליחה הרי סיבת הבקשה הוא משום שחטאנו ולא צריך לפרש זה. ועדיין צ"ע בהגדרת הדברים¹⁷⁵.

174) אכן באמת לכאור' צ"ע דעדיין קשה דבכל הברכות לא מפרשים גם דבר זה דעל מה מבקשים כי זה פשוט, וכמו בברכת רפאינו לא אומרים 'רפאינו על אשר חלינו' וא"כ למה בברכת סלח לנו ה' לנו לומר כן ('הוא לי' למימר על אשר חטאנו'), וצ"ע. וראה הערה הבאה.

175) ויתכן לומר בזה ביאור מחודש, דהנה כתב אדה"ז ריש אגרת התשובה וז"ל "כפרה היא לשון קינוח שמקנח כללון החטא", והנה צ"ע מהו הפי' של סליחא, ויתכן דגם זה הוא ע"ד הנ"ל וצ"ע, וא"כ או י"ל דהרי כשאומרים סתם לשון קינוח הרי אין כאן ביאור מה יקנח, ולכן צריכים לפרש להדיא את עצם מציאות הדבר מה רוצים לקנח שזהו 'על אשר חטאנו' [משא"כ בשאר הברכות ל"צ לפרש כי ברפאינו הרי מובן וברור שהכוונה לרפואה על חולי וכיו"ב], רק דמקשה דמ"מ הרי אין ענין כלל לפרש סיבת הבקשה, דהרי ממ"נ אם מובנת הבקשה שהכוונה הוא לכפרת עוונות ל"צ לפרש סיבת הבקשה וכנ"ל בארוכה, ואם אין כוונת הבקשה ברורה אז הול"ל לפרש על אשר חטאנו. וצ"ע אם אפשר לומר דזהו הכוונה.

לאחר כתיבת הדברים מצאתי ביאור מחודש לגמרי בספר 'דרך מצותיך – המבואר' דשם (מצות תשובה פ"ג הערה 11) ביאר שכאן שאומרים "כי חטאנו" מבארים "מה אנו מבקשים" בהברכה סלח לנו, שמבקשים המשכת רצון כזה שכשימשך יהי' מילוי כל הפגמים.

אולם לכאור' לא משמע כן מל' הצ"צ שם "וכל כך למה כי חטאנו ונתסלק ממנו רצון שהי' נמשך המצות, ומאחר שעשינו תשובה כמ"ש והחזירנו בתשובה כו' א"כ צריך לגלות לנו רצון העליון להיות מחילה". וצ"ב.

שני סוגי חקירה וחוקרים

ע"פ מאמר ד"ה ויהי בימי אחשורש ה'תרס"ט

הת' צמח יהודה שי' לי

א. בד"ה ויהי בימי אחשורש ה'תרס"ט¹⁷⁶ מבאר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, בנושא האמונה והשכל, שבשעה שאדם מאמין חוקר בשכלו בענין בו הוא מאמין, אזי דוקא כיון שהוא מאמין אין הוא חושש לחקור ולהקשות את עניין זה, ועוד זאת שאין הוא סובל מפניות לצד זה או אחר, ואדרבה – היות שהוא מאמין ללא חשש שכך הוא העניין, מסוגל הוא להיות חופשי בחקירתו, ודאי שלבסוף ירד לאמיתית העניין כמו שהוא.

ובמאמר ד"ה קץ שם לחשך ה'תשכ"ד¹⁷⁷ מעיר כ"ק אדמו"ר מהמאמר הנ"ל (שם הערה 33) וז"ל הקדוש:

"ומפני שידוע שהדבר בעצם הוא אמת ע"פ יסוד האמונה החזקה שבו אינו ירא לנפשו להעמיק בזה ביותר ואינו מגביל את כח שכלו לעיין ולחפש ולשקול כל דבר עד שיבוא על אמיתית הדבר".

כלומר, חוקר חפשי שאינו מאמין ירא לנפשו ויגביל את שכלו שלא לבוא למסקנה בלתי רצויה אצלו. וממילא כשישכיל לעצמו באופן שנוח לו לאו דוקא שימשיך לחקור ולהעמיק יותר מזה – שמא יבוא לתוצאה שאינה לרוחו. משא"כ המאמין, היות שכבר מונחת אצלו האמת, לא יחשוש להמשיך ולהשקיע בחקירתו עוד ועוד עד שיבוא לעצם הדבר ויונח בשכלו לגמרי. ואם תעלה בפניו דרך חקירה ומחשבה נוספת לא יחשוש להמשיך בה, כיון שאין לו פניות כנ"ל.

ב. אך צריך ביאור, שלכאורה המציאות היא הפוכה – שהרי לחוקר החופשי אין הטיות מוקדמות לנושא ואין לו כל מטרה גלוי' להגיע למסקנה מסויימת. הן אמת שבפנימיותו של כל אדם קיימים פניות כאלה ואחרות, אך בגלוי נראה שלחוקר החופשי אין כל צד מוקדם בנידון, ולא יהיה אכפת לו אם התוצאה תהיה מסויימת, וכן לא תהיה לו כל סיבה שלא להמשיך ולחקור עד שיבוא למסקנה שתספק אותו.

(176) סה"מ תרס"ט ע' קנא.

(177) סה"מ מלוקט חלק ה ע' שכט.

אך לעומת זאת אצל החוקר המאמין – לכאורה בפשטות הוא המגיע עם אמונה מוקדמת ודאות מוחלטת שכך הוא האמת, וכל מטרתו תהיה להוכיח את אמיתתו שלו, ובדרך ממילא יהיה שכלו סגור יותר לרעיונות הסותרות את אמונתו. ועוד והוא העיקר – באם יבוא למסקנה ההפוכה מהשקפתו, יסרב לקבל את המסקנה ורק ימשיך לחקור עד שיבוא למסקנה המתאימה לאמונתו. אך אם יבוא למסקנה הנוחה לו, לא יחפוץ להמשיך בחקירתו כי הנה השיג הוכחה לאמת ומה לו להמשיך ולחקור.

ועפ"ז אינה מובנת כלל ההנחה שהאדם המאמין הוא זה שאינו משוחד, ולא להיפך.

אלא יש לומר, שהיא הנותנת. החוקר החפשי מחפש לדעת מהי האמת. החוקר המאמין יודע כבר מהי האמת אלא שהוא מחפש להלביש את אמונתו – הקיימת כבר – בשכל. ולכן בשעה שהחוקר החפשי יבוא למסקנה מסויימת, יסתפק בה ולא ימשיך בחקירתו כיון שכבר שוכנע באמת, ומה לו להמשיך. אך בשעה שהחוקר המאמין יבוא למסקנה מסויימת, בין אם היא תוכיח את שיטתו ובין אם לא, ימשיך הוא בחקירתו עד למסקנה הסופית, כי מטרתו היא להשיג את תכלית החקירה והעומק, ללא חשש שמא תופרך אמונתו – כיון שהיא לא תלויה בחקירה זו כלל.

ג. אמנם, בהמאמר ד"ה קץ שם לחושך הנ"ל, מבאר שרצון משחד ומטה את השכל, שחשבון שכלי לא יהיה כפי האמת אלא כפי הרצון. וזהו החסרון בשופט משוחד, שפסק דינו אכן נובע מחשבון שכלי, אלא שבעקבות השוחד נוטה דעתו ושכלו של השופט. ולפ"ז יופרך הביאור הנ"ל, כי לכאורה, מטרתו של המאמין היא להוכיח את אמונתו בשכל, וא"כ כמה שינסה לחשב את חקירתו באופן נטול פניות, יכשל. והדרא קושיא לדוכתא, איך שייך לומר שלמאמין ישנם פחות הגבלות ופניות בחשבונותיו מהחוקר החופשי, ושאמונתו רק תגרום לו לעיין יותר ולא להיפך? הרי דעתו עקומה מלכתחילה!

ויש לומר ע"פ מה שנתבאר לעיל באות ב' שזה אינו סתירה לזה, הן אמת שההטיות והעדפות פנימיות משפיעות על חשבונות, אך כן הוא אצל כל אדם ואדם ללא שייכות לאמונתו, אלא ע"י תכונות נפשו הטבעיות. ומצד זה אין בחוקר החפשי מעלה על החוקר המאמין, כיון שאין ביכלתם של שניהם לחשוב בכנות מלאה.

ואם תרצה לומר שאמונתו מהוה חסרון, הרי שאפכא מסתברא – אילו לא הי' מאמין, ומטרתו בחקירה היתה לחדש לעצמו מה היא האמת – הרי שכנ"ל הי' הוא מוגבל מעצם החיפוש אחר האמת, כיון שהי' מחפש מסקנה ולא חקירה. דוקא כיון שכוונתו של המאמין איננה להוכיח לעצמו שהאמת היא אמת, אלא כנ"ל – שלאחר שהוא מאמין באמת בודאות, רצונו להוריד ולהמשיך את האמונה הקיימת כבר בצורה שתתלבש גם בשכל, מה שמוביל לכך שאין הוא חושש מתוצאה שתהווה סתירה לאמונתו כיון שלא בכך היא תלוי' – הרי שאין לו שום הגבלות, וביכלתו להגיע לאמת, משא"כ החוקר החפשי.

והיוצא מכל הנ"ל – מעלתו הנפלאה של החוקר המאמין על החוקר החפשי, שדוקא המאמין מסוגל להגיע לאמיתית העניינים, ללא הגבלות שקיימות אצל כל חוקר אחר.

ד. אך יוקשה ע"פ כל הנ"ל, שלכאורה היותו והחוקר המאמין אינו מחפש מסקנה אלא חקירה, וכמה שיעלו במחשבתו סברות יחפש לפרוך אותם, אזי הן אמת שאין לו את הגבלותיו של החוקר החפשי וחשבונותיו הם ללא פניות, אך היותו והוא מכיר באפשרות ששכלו יחייב מסקנה ההפכית מן האמת, שהרי יתכן שמסקנתו תהי' מנוגדת לאמונתו – אזי היאך יסמוך כלל על חשבונותיו אלו להוכיח את אמיתת אמונתו?

אלא באמת יש לומר שחסרון זו הינה בכלל החסרון של שכל, שהוא לעולם לא מוחלט בודאות. והכרתו של המאמין בהגבלות אלו איננו מהוה חסרון עבורו, כיון שאף ללא שיסתרו את אמונתו מכיר כל חוקר בגבולותיהם של מסקנותיהם השכליות, וכולם יודעים שלעולם לא יוכלו להחשיב את מסקנותיהם שלהם כמסקנה מוחלטת.

והחילוק בין החוקר החפשי למאמין הוא בצורת התייחסותם לגדר של תוצאה שכלית. החוקר החפשי מחפש לגלות באמצעות השכל את האמת, והוא מתייחס למסקנה שכלית מוחלטת כאל אמת מוחלטת, רק שהוא תמיד מסופק אם הוא עצמו כבר הגיע לאמת זו או לא. ואילו המאמין, אינו מחשיב את התוצאה השכלית המוחלטת כאמת, אלא לא פחות ולא יותר מאשר דבר שכל, שמסוגל להוות סתירה לאמת.

והיות שכך הוא דרכו של השכל, שלעולם לא תהי' בו ודאות מוחלטת, הרי שעד כמה שיד השכל מגעת מוכיח הוא את אמיתת אמונתו, ומכיר בכך שזהו התוצאה

השכלית המוחלטת. אך הוא גם מכיר בכך שבסופו של דבר השכל הוא דבר מוגבל. ולכן אין הכרתו זו מהווה חסרון בגדר של מסקנתו השכלית.

ה. וע"פ כל הנ"ל נראה לומר כי יש ב' מעלות בחקירתו של המאמין על חשבונו של החוקר החפשי:

(א) הוא איננו מחפש אמת אלא שכל, לכן הוא ימשיך להעמיק ולחקור גם לאחר שהגיע למסקנה.

(ב) פניותיו ודעתו אינם מגבילות את החקירה והוא אינו חושש להמשיך בה אף אם היא סותרת אותם, כיון שאמונתו האיתנה איננה תלוי' בחקירה שכלית כזו או אחרת אלא עומדת בפני עצמה.

שני מעלות אלו נראות מלשון המאמר, וז"ל הקדוש:

"[א] אינו ירא לנפשו להעמיק בזה ביותר [ב] ואינו מגביל את כח שכלו לעיין ולחפש ולשקול כל דבר".

ו. ונראה לי להוסיף עוד שני מעלות והם:

(ג) החוקר חושב על שכל ואמת כהיינו הך. בעיניו האמת מוכרחת על פי שכל ומה שמוכרח ע"פ שכל הוא אמת. משא"כ המאמין מתייחס לאמת כדבר הנעלה מהשכל, ושרק אם הוא יזכה יוכל להשיגו מעט בשכלו. וממילא יחסו לאמת עדין יותר ויהי' מסוגל לקלוט ולקבל אמיתות מעודנות הדורשות שכל מפותח להבנתם.

(ד) המחנך של החוקר – השכל – הוא המחונך של המאמין, כיון שהחוקר מחפש את האמת באמצעות השכל, והמאמין כבר יודע את האמת ורק מחפש להמשיך אותו לשכל. החוקר מחפש להוכיח את האמת לעצמו, והמאמין מחפש להוכיח את האמת לשכל.

ואשר לכן, היות ועבור המאמין השכל הינו מטרה ולא אמצעי, הוא מוכן להתבונן בסגנון שכלי שהוא פחות רגיל בו, ולחשוב באופן אחר מהרגיל לו, כי השכל עצמו הוא המטרה ולא אמצעי לאמת.

בענין הוד קודם לנצח

הנ"ל

א במאמר ד"ה קול דודי ה'תש"ט (סה"מ תש"ט ע' 108 ואילך) מבואר, שבזמן הבית הי' גילוי אלקות, וזה פעל על נש"י ביטול פנימי באהוי"ר. משא"כ בזמן הגלות שאין גילוי אלקות ולא בנקל לעורר אהוי"ר, העבודה צריכה להיות באופן דנצחון והודאה, שזהו עבודה עם הכחות דנצח והוד שהם לבר מגופא.

ומבואר שם (פרק ב – ד) הגדר דנצח והוד, שנצח הוא להתגבר על עצמו בקיום תו"מ למרות שאין לו שום הרגש וחיות פנימי בזה¹⁷⁸. והוד הוא הביטול לפני דבר הנפלא ממנו. ואין זה כמו אמונה שהיא למעלה מטו"ד, אלא שע"י התבוננות והבנה נעשה אצלו הסכם חזק שראוי לאהבו. וההסכם הוא מה שמתבטל אליו בהנוגע לפועל אפי' שמדותיו לא התעוררו. ונמצא שהודאה הוא הסכמה וביטול למה שמשגיג, ונצחון הוא התגברות במעשה בפועל.

ולכאורה אינו מובן, מדוע בהמאמר העבודה דנצח מבואר לפני העבודה דהוד, וכן הוא הסדר בסדר עמידת הספירות זה תחת זה, נצח קודם להוד. כי ע"פ הגדרת הענינים לעיל, הוד הוא סיבה לנצח וצריך לבוא לפניו בסדר הכחות והספירות, וצריך להבין למה נצח קודם להוד?

[ולהעיר שיש כמה ביאורים שונים בדא"ח בנוגע למהותם, ומהם.]

א. מאמר ד"ה טוב טעם תרס"ה (ע' כז): נצח הוא בסור מרע והוד הוא בועשה טוב, ולא באופן דהתגברות אלא בלי להתחשב בהמנגד כאילו אינו.

ב. המשך תער"ב (ע' א'רכא): נצח הוא עקשנות לעשות היפך טבעו, והוד הוא עשי' ע"פ הדרכת וציווי הזולת והוא בעצמו אין לו כח להתגבר.

(178) הערת המערכת: לכאורה יש בנצח ב' ענינים, ובלשון המאמר: "יתגבר על עצמו להיות שלם וחזק בקיום התו"מ צ". והיינו שמלבד להתגבר להיות שלם יש גם ענין החזוק ב(אופן) קיום התו"מ צ. ולכ' עפ"ז מתורץ קושייתו בפנים, שהרי בזה"ג א"א להתחיל בעבודת ה' באופן של הודאה (וכמבואר שם באריכות ההתבוננות בזה) קודם שיש לו ענין הניצחון ("להיות . . חזק" – קב"ע).

[וע"ד שמצינו שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה (תחילת פרק יד), ואח"כ מבואר ענין ההתבוננות ש"כך יאתה לו" (פרק טז) – ענין ההודאה].

ועיין אגה"ק סימן טו, ודו"ק.

והנה לפי הביאורים הללו קושיא מעיקרא ליתא, אמנם לפי הביאור במאמר ד"ה קול דודי תש"ט, לכאורה אינו מובן כנ"ל].

(ב) ויש לומר הביאור בזה ע"פ המבואר במאמר ד"ה לך לך תרמ"ג (סה"מ תרמ"ג ע' יג), וז"ל:

"והנצח הוא בחי' עבודה כל היום להיות נשאר הסכם חזק אצלו כל היום בל תמוט כי הרי לא יוכל להיות בהתבוננו' כל היום כ"א בעת תפלה או בעת מן העתים שיבחר להיות בהתבוננות, ועל כל היום צריך להיות הסכם חזק על בחי' סומ"ר ועשה טוב, והוד הוא בחי' ההודאה שהרי בשכלו הדל לא יוכל להבין הכל ולכן צריך להודות שכן הוא וכמ"ש כי לך טוב להודות וכת' טוב להודות לה".

ומזה מובן שיש שני קוים בנפש, הקו של הרגש פנימי והקו של הודאה. וא"כ, הנצח שייך להקו של הרגש פנימי, ומהוד מתחיל קו חדש שאינו שייך להקו הקודמת (ראה סה"מ תרס"ה ע' רמ ואילך, וסה"מ תרנ"ד ע' שטז ואילך). ואין הכוונה בזה לשלול נצח מהקו של הודאה, אלא לומר שנצח שייך להקו של הרגש פנימי, ונצח ג"כ שייך להקו של הודאה. וההפרש ביניהם הוא, שהנצח ששייך להרגש פנימי: בשעה שמורגש אצלו ההרגש פנימי אין לו כל צורך לכח הנצח, כי הקיום התו"מ שלו נמשכים ממילא מההרגש פנימי. והנצח הוא בשביל לאחר התעלמות השכל ומידות, שאז מפני העדר ההרגש באלקות, הקיום תו"מ שלו באים בסיבת מדת הנצח. ובמדת הנצח הזה אין כל הרגש פנימי באלקות, אבל מיוסד על ההרגש באלקות של השכל ומידות שנתעלמו הוא מתגבר על עצמו היפך טבעו בקיום התו"מ. הנצח ששייך להודאה: כל עבודתו לכתחילה בא בסיבת הודאתו לה' למעלה מטו"ד, שזהו ביטול נפשו לאלקות. ומזה ג"כ נובע מדת הנצח להתגבר על עצמו בקיום התו"מ למרות העדר ההרגש שלו באלקות.

(ג) ובאמת, ע"פ ההגדרה של הוד כ"הודאה שכן הוא" למרות שאינו יכול להבין מהו, לכאורה אין בזה הבדל אם אינו יכול להבין או שאינו מבין בפועל אע"פ שיכול להבין. כמו שמצינו בנוגע לנצח ששייך להרגש פנימי, שלפועל לאחר התעלמות ההרגש אלוקי, אין לו בשעת מעשה הבנה באלקות, אלא הודאה בזה. כי כבר השכיל בה וידוע לו שכן אמת, ולכן כל היום נשאר אצלו הודאה על מה שהשכיל שזהו הסכם חזק לקיים תו"מ בפו"מ.

ולפי הגדרת הנצח, הוא כולל שני המדריגות דנו"ה (כפי שמבוארים במאמר ד"ה קול דודי תש"ט) בנצח עצמו, וההוד קודם לנצח. ועפ"ז יש לומר, שגם הנצח ששייך להרגש פנימי בא לאחר ההוד, וכ"ש שהנצח ששייך להודאה בא לאחר ההוד.

ויש לומר סיבת הסדר דנצח קודם להוד, הוא כי עיקר ענין ההוד הוא בהקו של הודאה, ומה שהוד נמצא בקו של הרגש פנימי כנ"ל אין זה עיקר ענינו. ובנוגע לנצח, הוא אכן שייך לשני הקוים ב' ו'א"כ, אבל מזה שהקו דהרגש פנימי יותר קרובה להנפש ולכן נעלים יותר בסדר הכחות, והנצח הוא חלק מקו זה, לכן הוא נמנה עמהם, אע"פ שהוא ג"כ מופיע אח"כ בהקו דהודאה.

ועפ"ז מתורץ הקושיא דלעיל, כי נצח שייך לשני הקוים, ובכל קו באופן אחר קצת כנ"ל סעיף ב'. וא"כ, בסדר המוכר של חב"ד חג"ת נה"י צריכה להיות הפסק בין הנצח לההוד, כי עד הנצח ועד בכלל הוא הקו של הרגש פנימי והוד ואילך הוא הקו של הודאה. ולמרות שבסדר המוכר הנצח נמצא למעלה מההוד, כשמדובר בהקו של הודאה הוא למטה ממנו, והר"ת דשם צריכים להיות הנ"י.

ד) ויש להוכיח שכן הוא ממאמר ד"ה סמכוני באשישות תר"ס (סה"מ תר"ס ע' ז), ששם מבואר ענין ההוד ואח"כ מבואר ענין הנצח, ומפורש שבא בסיבת ההוד, וז"ל:

"דההוד הו"ע ההודאה והיינו כשלא יש שום התבוננות בענין אלקות בגדולתו ורוממותו להיות מתעורר בבחי' אהוי"ר כו' כ"א בבחי' הודאה לבד שמודה שאתה הוא ה' אלקינו כמו שאו' מודים אנחנו לך כו' אבל לא נגע ללבו להיות מתפעל באהוי"ר כו', והנצח הו"ע הנצחון שמנצח א"ע בקיום התו"מ להיות סו"מ וע"ט והוא רק מצד ההסכם החזק אצלו לקבל עליו עומ"ש כל היום ולמשול ברוחו ותאות לבו ולחשות כל מה שמצווה ע"פ הרצון העליון ב"ה כו'. וע"פ המבואר לעיל מובן למה כאן ענין הנצח מבואר לאחר ההוד, כי בהקו של הודאה נצח בא אחריו.

ועפ"ז אתי שפיר, ודו"ק ותמצא נחת.

ההיקף ושומר ההיקף

הנ"ל

א. במאמר ד"ה בכ"ה בכסלו תר"ס (סה"מ תר"ס ע' סג) מובא מתשובות הרשב"א שיש ימים ההיקף, והוא מספר ז', ושומר ההיקף הוא מספר ח'. וביאר במאמר הטעם ש'ימי ההיקף' נקראים היקף, והביאור, כיון שהם מקיפים וחוזרים על עצמם, דאם היות שעברו אלפי שנים, הם נשארו באותה סדר כיום הבראם.

אמנם במאמר חסר הסברה בנוגע לשומר ההיקף, שהרי לא מבואר מדוע וע"ש מה נקרא.

ב. במאמר ד"ה ביום השמיני תש"ד (סה"מ תש"ד ע' 193) מבואר שמספר ח' (שומר ההיקף) מגיע מהעצם, משא"כ מספר ז' (ההיקף) מן הגילויים. וכמו שעצם השמש שומר על אור השמש בזה שבלעדי העצם לא יאיר אור, כמו"כ למעלה העצם שומר על הגילויים, היינו משום כי הגילויים הם רק כשיש עצם, עיי"ש.

וזהו"ע השומר ע"פ חסידות, ומבואר הטעם שנקרא "שומר ההיקף".

אך עדיין אינו מובן מדוע נרמז ענין זה במספר ח', דהן אמת שח' הוא מרובה מז', מ"מ מה שייכותו לענין השמירה על מספר ז'?

ויש לומר הביאור (בפשטות), שיש להקשות מדוע יום ראשון בשבוע נקרא יום ראשון, ולכאורה כבר עברו אלפי ימים מאז יום ראשון, ומה שייכותו (של יום פרטי זה) ליום ראשון (שהי' בתחילת הבריאה), והיו צריכים לקרותו לפי מספר הימים שעברו מאז יום ראשון דבריאת העולם.

והטעם משום שאף שעברו כו"כ אלפי ימים, מ"מ יש דברים שחוזרים על עצמם, ומהם ימי השבוע, ולכן קוראים ליום הראשון בשבוע זה 'יום ראשון' ע"ש יום הראשון דששת ימי בראשית, וזהו ענין 'ההיקף' – שיש דברים שחוזרים חלילה, יוצא א"כ, שבזה שימי השבוע אינם עולים למספר ח' – הרי זה שומר עליהם שיהיו חוזרים ליום ראשון וכו', ויתבטל הקיפם, דבלאו זאת אין לימי השבוע כל תוכן, וכפשוט.

שער הלכה

ורמב"ם

ברכת שהכל להוציא הפת

הרה"ח בנימין שי' וילהלם
משפיע בישיבה

א.

כתב בבדה"ש סי' לו ס"ק כד, שבספק אם יצא ידי חובת ברכת המוציא, ושוב אינו יכול לברך מטעם ספק ברכות להקל והוי ספק ברכה לבטלה:

"מיהו נראה דיכול להוציא עצמו מידי ספק על ידי שיברך שהכל על חתיעת צוקער (שאינו נפטר מחמת דברים הבאים בתוך הסעודה) ויכוין הברכה גם על הפת דבדיעבד אם בירך שנ"ב יצא, וצ"ע שלא הזכירו הפוסקים עצה זו".

וכן הביא עצה זו בס"ק ל"ד.

ובסמ"ט ס"ק כו הביא רא"י לדבריו מקיצור שו"ע סמ"ג ס"ז. אלא ששם מיירי לענין לפטור ברכת שתיית הקפה בתוך סעודה (שדעתו שם שצריך לברך, אלא שמחמיר לברך על הצוקער) שברכתו ג"כ שהכל.

ואולי יש לבאר קושייתו ד"צ"ע שלא הזכירו הפוסקים עצה זו", בהקדים דברי אדה"ז בשו"ע סי' רו ס"ב:

"היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ וברך תחלה על פרי האדמה . . אם נתכוין לפטור בברכתו גם פרי העץ יצא".

אך בסדר ברה"נ כתב:

"ויש חולקין על זה ואומרים שאפילו נתכוין לפטור בברכת בורא פרי האדמה את פרי העץ המונח לפניו לא יצא וצריך לחזור ולברך בורא פרי העץ".

ומסיים:

"לפיכך למעשה צריך לזהר שלא להתכוין לעולם לפטור פרי העץ בברכת בורא פרי האדמה כדי לברך לדברי הכל".

הנה לדעה זו הב', ודאי שה"ה לברכת שהכל על דבר א' ומכוין לפטור את הפת, שג"כ לא יצא. (עיין במה שית' לקמן בס"ד) וא"כ נמצא שע"י עצה זו של הבדה"ש אינו מוצאי עצמו לגמרי מידי ספק, אלא רק לשיטה אחת.

אך עדיין י"ל שטוב לעשות זאת כדי לצאת ידי שיטה אחת עכ"פ.

אך יש להוסיף שדעת אדהצ"צ בחידושים על הש"ס י, ב נוטה ביותר כדעה הב' שלא יצא, ועד שמתוך דבריו משמע דס"ל שמי שכיון להוציא פרי העץ בברכת האדמה על פרי האדמה:

"בחששא דספק ברכה נראה דאין להחמיר כ"כ למנוע מלברך כשעיקר הדין נוטה כן הגם שיש סברות דלא כן".

– והוא דלא כמ"ש בקצות השלחן סי' מט ס"ד שיצא –.

וא"כ צ"ע אם יש צורך לעשות עצה שתועיל רק לדעה אחת שאין חוששין לה כ"כ.

[ולהעיר שגם בסדברה"נ לא כתב שאם כיון אינו יכול לברך, אלא רק סיים לאחור דעה הב' ש"צריך ליוזור שלא להתכוין לעולם לפטור פרי העץ בברכת בורא פרי האדמה כדי לברך לדברי הכל", אך י"ל שאם כיון – יכול לברך על פרי העץ, כפסק אדהצ"צ].

ב.

הנה כל הנ"ל נכתב בהבנה שאם אין ברכת האדמה על פרי האדמה לא יועיל לברכת העץ, הוא הדין לברכת שהכל שלא יועיל להוציא הפת.

אך לכאורה יש מקום לומר שדוקא בנוגע לברכת האדמה על פרי העץ חולקים כנ"ל, משא"כ בברכת שהכל לכו"ע יועיל.

דהנה טעם הי"א דאין ברכת האדמה פוטרת פרי העץ, מבאר אדהצ"צ שם שהוא משום דס"ל שאין האילן נחשב כקרקע, וע"כ דוקא כאשר בירך על פרי העץ האדמה יצא, מטעם שסוף סוף יש גם יניקה מן הקרקע, אך אם לא בירך עליו אינו יוצא.

ולפ"ז יש לומר דברכת שהכל עדיף טפי, שברכת שהכל ודאי כולל כל מיני מאכלים.

[וכן מש"כ אדה"ז בסדברה"נ שם בדעת היש חולקין:]

"ולא אמרו שאם בירך על פרי העץ בורא פרי האדמה יצא אלא בדיעבד, כשאי אפשר לתקן לחזור ולברך כראוי ברכה המיוחדת לו, שאם כן תהא ברכת בורא פרי האדמה לבטלה. אבל כשאינה לבטלה הרי זה כלכתחילה וצריך לברך כתיקון חכמים".

הנה י"ל דהיינו דוקא בברכת האדמה ומטעם הנ"ל, משא"כ בברכת שהכל].

אך לפועל אין נראה דעת אדהצ"צ כן, ובהקדים דבמס' ברכות מב, א תנן "ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת". ופי' רש"י דפרפרת היינו "כגון פרגיות ודגים". והקשו התוס' (בד"ה ברך), דלפרש"י "מאי קמ"ל דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת".

וכתב אדהצ"צ בחידושו יד, א:

"ואפשר י"ל משום דקיי"ל אם בירך על הפת שנ"ב יצא, ע"כ הוה קס"ד שאם בירך על הפרפרת שהוא דגים שנ"ב דיצא ג"כ על הפת, קמ"ל דלא יצא".

הרי לנו שלשיטת רש"י שהמברך שהכל, אינו מועיל להוציא הפת. ומשמע בפשטות דהיינו אפי' כיון להוציא. ולהעיר שרש"י הוא אבי דעה הב' הנ"ל שאף ברכת האדמה לא יועיל להוציא פרי העץ אפי' כיון, והרי לנו שאינו מחלק בזה.

ג.

ולענ"ד יש להוסיף ולומר שאף לדעה הא' שברכת האדמה על פרי האדמה יועיל לפרי העץ כשמכוין, היינו דוקא ברכת האדמה על פרי העץ, משא"כ ברכת שהכל.

שכן הטעם שברכת האדמה מועיל לברכת העץ לדעה זו, היינו כמש"כ אדהצ"צ י, א-ב דס"ל כהטעם שבגמ' מ, א "דעיקר אילן ארעא היא", וא"כ אוי"ל שאף לדעה זו דוקא האדמה יועיל לפרי העץ, משא"כ המברך שהכל על דבר אחד – לא יצא ידי ברכת דבר אחר שאין ברכתו שהכל. ועצ"ע.

מכל הנ"ל יוצא לענ"ד שאין ענין לעצה זו שיברך שהכל על צוקער בכדי לצאת ידי ספק ברכת המוציא על הפת.

ולהלכה למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.

חלות ברכה בדבר שאינו לפניו

הת' זאב שי' בראוד

א.

בשו"ע אדה"ז סימן רעא סכ"ח:

"אבל אם קידש על כוס מלא מים כסבור שהוא יין צריך לחזור ולקדש על היין אף אם הוא בענין שאין צריך לחזור ולברך בורא פרי יהגפן כגון שהיה בדעתו לשתות עוד יין אחר הקידוש וכמו שנתבאר בסימן ר"ט דכיון שתקנו חכמים לומר הקידוש על היין וזה אמרו על המים צריך לחזור ולקדש.

ומכל מקום אם בשעה שקידש על המים היה לפניו רביעית יין בכלי אחד על השלחן או על הספסל אצלו מוכן לשתות אזי אינו צריך לא לברכת בורא פרי יהגפן ולא לחזור ולקדש אלא ישתה מיד מן המוכן שלפניו שהרי זה כאילו קידש על היין ההוא שאף שכוס של קידוש צריך שיאחזנו בידו מכל מקום אין זה מעכב בדיעבד".

ובקו"א (ד"ה מוכן לשתות כו):

"אפשר דאף המג"א מודה בזה, ומיירי כשהביאו לו [= ואע"ג דלא הי' לפניו בשעת הברכה] ואפילו הכי אין צריך לברך אם היה דעתו עליו. ומ"ש בסי' ר"ו סק"ז [וז"ל מג"א: זה לשון הרב ב"י אין מברכין עד שיבואהו לפניו וא"ת מ"ש מדין אמת המים כמ"ש ססי' ו' י"ל דשאני הכא שאפשר שלא היבואו לו אבל המים סופן לבוא (מוכח מזה דאע"פ שהיה דעתו עליו לא מהנו דשמא לא יביאו לו)], היינו לפי דעת הטור אבל לפ"ד ר"ת אינו כן כמבואר בהדיא בהגהות מיימוניות ע"ש בב"י ובט"ז ס"ק ח' וט' ודו"ק. ואף אם תמצי לומר דהמג"א חולק על זה [= שסבר כדעת הטור וצריך לחזור ולברך. מ"מ ה"ה מחלוקתו] קיי"ל ספק ברכות להקל".

נמצא, דאדה"ז נקט הכי (במקדש על היין והי' לפניו מים) כדעת ר"ת – דאין צריך לחזור ולברך (כשהדבר על מה שבירך אינו לפניו),

ולכאורה קשה ממה שאיתא בסי' ר"ו¹⁷⁹:

(179) סעיף ט'. וכ"ה בסדר ברה"נ פ"ו הי"א. לוח ברה"נ פ"ט הי"ז.

"ואם לא אחזו כלל אם היה לפניו כשבירך עליו יצא ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו אף שבירך על דעת כן צריך לחזור ולברך."

והרי זה הוא כדעת הטור¹⁸⁰ דלא מהני ברכתו על דבר שאינו לפניו?

ועוד קשה, ממה שכתב לאחר זה¹⁸¹:

"נטל בידו פרי לאכלו ובירך עליו ונפל מיזו ונאבד או נמאס עד שאינו ראוי לאכילה ויש ממין זה לפניו עוד צריך לחזור ולברך עליהם אפילו היתה דעתו עליהם כשבירך לפי שהברכה חלה על זה שאחז בידו כשבירך וזה פוטר את כולם אבל כשלא אכל את זה לא נפטר בברכה שבירך על זה.

...ויש אומרים שהברכה חלה על כל מה שמוכן לפניו ודעתו עליו וא"צ לחזור ולברך עליו אם נפל מיזו הפרי שבירך עליו וכן אם בירך על הכוס ונשפך וחוזר וממלאו מן הקנקן שעומד לפניו על השלחן או על הספסל שאצלו מוכן לשתייה אין צריך לחזור ולברך עליו וכן עיקר להקל בספק ברכות".

הרי פוסק כר"ת, וכדלעיל בקו"א,

ואח"כ ממשך:

"והוא שהיתה דעתו בברור לאכול ולשתות ממה שלפניו אף אם לא היה נופל מיזו מה שבירך עליו אבל בסתם אין הברכה חלה אלא על מה שבידו בשעת הברכה".

הרי באותה הלכה ובאותה ענין ממש פוסק דזהו רק כשהיתה לפניו, וכדעת הטור?

וגם יל"ע, מה שבסדר ברה"נ (בהטעם למה באמת המים א"צ לחזור ולברך על המים שלא היו לפניו בשעת הברכה) כתב טעם נוסף (ממה שכתב בשו"ע – "דנתכוין לכך מתחילה"): דהברכה חל על אמת המים "מפני שהוא כגוף אחד"?

וזה הי' אפשר לתרץ, דבאמת המים לא מספיק הטעם ד"נתכוון לכך מתחילה", דהרי אינו לפניו, וכמבואר לפני"ז (ובהלכה ט') דצריך להיות לפניו, וע"ז מבאר דבאמת המים א"צ להיות לפניו (והוא רק מהטעם "דהם כגוף אחד").

180) על אתר ס"ה. וגם שפוסק שו"ע סי' ו' כאן כדעת הטור. וכדמציין בהערות על שו"ע אדה"ז.

181) סעיף יא. וכ"ה בסדר ברה"נ פ"ט ה"ח. לוח ברה"נ פ"ו ה"ח.

אבל אאל"כ, דהרי לפני"כ בביאור דיעה הא' הרי אמר טעם זה, וז"ל:

"דמפני שהמים סופן לבוא חל הברכה עליהם, משא"כ בהביאו לפניו דשמה יהיה אונס ולא יבוא".

וצלה"ב למה א"א לומר כן (ג"כ) בדיעה הב'? [ובפרט שדיעה זו הם דעת המקילן, ומקילן בענין זה גופא – דא"צ לעולם לחזור ולברך (וכמו שכתבתי לעיל דבכלל צ"ע למה מחמירין דצ"ל לפניו), ולמה צריך לחדש טעם אחר¹⁸²?]

ב.

ויש לבאר כ"ז (בד"א) בהקדים שאלה כללית, דאיך יוכל לברך ברכת הנהנין על דבר קודם שאפשר לו ליהנות ממנו? ועל מה מברך (דהברכה אינו על האוכל אלא על ההנאה שיש לו מהאוכל¹⁸³)!

והתירוץ מובן בפשטות, כי אף שזהו לפני האכילה מ"מ מפני שיש לו שייכות להאכילה (שהרי מברך עליו ע"מ לאוכלו), א"כ הברכה חל על (הנאת) האכילה. ומטעם דין זה אין יכול להפסיק בין ברכה לאכילה וצריך (לכתחילה) לאחוז האוכל בידו בשעת הברכה.

וזה שבדיעבד מועיל אם לא אחז בידו האוכל בשעת הברכה (דלכאורה איך יש להברכה שייכות (להנאת) האכילה דיחול עליו הברכה), יש לומר בזה ב' טעמים:

א) כיון שהדעת – שיאכל אותו הוא באופן מוחשי כ"כ כיון שהוא לפניו ויכול לאוכלו כל זמן, א"כ דעתו נסמכה עליו אע"פ שאינו בידו; ואי אמרינן הכי, צ"ל דהוא אלא במעמיד ומצב שקרוב מאד לאכילה דאז הרי ראה אותו באופן מוחשי¹⁸⁴ וע"כ דעתו עליו,

או י"ל הטעם ב) שכיון שמסכים בדעתו שבודאי אוכלו, אזי אין נפק"מ אם אחז בידו או לא; ואי אמרינן הכי, צ"ל דהוא גם במעיד ומצב שאינו קרוב לאכילה, שכיון שמסכים כן בדעתו ברכתו חל אף על זה.

182) ולא מצאתי טעם לזה לע"ע במג"א.

183) ראה שו"ע ריש סי' קע"ז. ובריש לוח וסדר ברה"ג. וראה ג"כ בלקו"ש חכ"ד ע' 71.

184) ולא דוקא שראה אותו (כגון אם סותם עיניו), אלא אפילו הוא רק בפניו, מ"מ יכול לראותו – וכנ"ל (בפנים) דהטעם משום סמיכת דעת, ואז אין נפק"מ אי ראה אותו בפועל ואי אלא יכול לראותו, ודו"ק.

וי"ל שבזה נחלקו הטור ור"ת, שר"ת סובר כדטעם הא', ומש"ה סבר דצ"ל לפניו ממש; משא"כ דעת הטור הוא כטעם הב', ומש"ה סבר דא"צ להיות לפניו.

ג.

וע"פ יסוד זה יכול לבאר ולסדר כל דבר על מקומו:

דהנה מש"כ בסעיף ט' (דאם היה לפניו כשבירך יצא) זהו לדעת הטור, וזה שב"הביאו לפניו" לא יועיל מה שמברך על דעת לאוכלו, זהו כמבואר בט"ז (וכמבואר בהרבה פוסקים), מפני שאפשר שיארע אונס ולא יבוא לאוכלו (ועפ"ז יובן ג"כ למה בדיעבד אם מביא אותו צריך לחזור ולברך), ולפיכך אין לו שייכות לאכילה באופן שיוכל לחשב שודאי יביאו לו אוכל זה, ובדין זה גם ר"ת מודה דצריך לחזור ולברך אבל לאו מטעמי', דלפי ר"ת הוא מפני שאינו יכול לראות אותי ואיך חל הברכה על דבר שאינו יכול לראות.

ועפ"ז יכול לבאר הטעם שצריך לחזור ולברך בסעיף יא לפי דיעה הא' (הטור) דזה שהברכה חל על דבר היא מפני שהסכים בדעתו ובורר בדעתו שיאכל זה, וע"ז זה יש שייכות ההנאה לאכילה (ועי"ז פוטר כל משיאכל אח"כ שאע"פ דאין הנאה זו שייכות (כ"כ¹⁸⁵)) להברכה מ"מ הרי כבר נהנה וכבר יש לו דבר שחל הברכה עליו, ויובן מש"כ "לפי שהברכה חלה ע"ז שיאחז בידו כשיברך וזה (ע"י שאוכל אותו) פוטר את כולם".

אבל מפני שהסכים בדעתו שיאכל דוקא זה אין הברכה יכול לחול על דבר אחר (והרי זה (כמעט) כאילו היה בדעתו שלא יחל על ד"א חוץ מזו), ומ"מ באמת המים אין חשש כלל שהרי לכך נתכוון לכתחילה גם לפני שבירך. ועפ"ז יומתק הלשון¹⁸⁶ "שלכך נתכוון בתחילה שלא לשתות וכו'", היינו שהסכים צ"ל כ"כ חזק וברור עד ששולל דברים אחרים.

אבל לפי דיעה הב' (ר"ת) אם יש לו פירות אחירות לפניו א"צ לחזור ולברך, שהטעם שחל הברכה הוא מפני שהוא לפניו ולפיכך הברכה חל על כל מה שהי' לפניו (ומ"מ צריך להיות דעתו לאוכל ולשתות גם זה דאם (ולא די מה שהוא לפניו) אין דעת חסר העיקר, דזה שהוא לפניו הוא כדי שהדעת יהי' שייך לאכילה), וזהו

185) אבל יש שייכות מעט ולפיכך צריך לברך גם על דעת שיאכל זה.

186) ולא כמו שהוא בסדר ולוח ברה"ג.

הטעם שצריך טעם נוסף באמת המים שאף שסופן לבוא מ"מ צריך גם להיות בפניו במוחש.

ועפ"ז יובן מש"כ בסימן רע"א (דלכאורה לפי המבואר כאן שאף לפי דעת ר"ת צריך לחזור ולברך שהרי אינו לפניו) וי"ל דאע"פ שאינו לפניו מ"מ אין זה מעכב כלל שהרי זה שצריך להיות לפניו הוא כדי שהדעת יהא באופן מוחשי ואף שלפועל לא היה לפניו מ"מ סבור הוא שב"יין" הדעת יהי' באופן מוחשי.

אבל לפי דעת הטור צריך להיות דעת חזק כ"כ עד שיאמר שיחל דוקא על זה ולא על זה, נמצא שחל על המים שהיה בכוס דוקא ולא על דבר אחר ואין הגפן יכול לחול על מים ולפיכך צריך לחזור ולברך.

ואולי י"ל, שזה שאדה"ז לא למד כהט"ז (וסבר דלפי דעת ר"ת והרמ"א דא"צ שיהא לפניו), הוא מפני קושית הט"ז על מש"כ הרמ"א¹⁸⁷ למה לא אמר בהלכה לפני זה דאם הביאו לפניו אין צריך לחזור ולברך, ולפי דעת אדה"ז לא קשה מידי דהרי הרמ"א מודה דצריך לחזור ולברך, ועוד שמשמע¹⁸⁸ ברמ"א ד'דעת' לא מועיל אלא כשהי' לפניו.

(187) סק"ח.

(188) ואף שיכול לתרץ בדוחק כמ"ש הט"ז דהכל תלוי בדעת.

ברכה אחרונה דיין

הת' שלמה זלמן שי' הבלין

א.

בסדר ברכות הנהנין (א, יד) איתא:

"אם אכל תפוחים ושתה יין וברך 'על הגפן ועל פרי הגפן' – צריך לברך 'בורא נפשות רבות' על התפוחים ואפלו חתם 'על הארץ ועל הפירות'."

וביאור דבריו: המברך ברכת 'על העץ' לשאר פירות (האילן) שאינם משבעת המינים – יצא (שם), כיון שהם בכלל ברכת 'על העץ ועל פרי העץ'. אבל בברכת 'על הגפן' דלא מזכיר בברכה 'עץ' – לא יצא. אמנם אם הזכיר בחתימה 'על הפירות' – יצא, כיון דהזכיר פירות.

והנה מלשונו משמע שאם חתם ברכת 'על הגפן' בתיבות 'על הפירות' – יצא גם ברכת מעין ג' של יין, וזה צ"ע כדלהלן.

ב.

והנה ברכה אחרונה ליין לא נזכר בגמרא להדיא (ברכות מד, א), ויש מחלוקת ראשונים מהו נוסח הברכה:

א. הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח הי"ד) ור"י (תוס' שם ד"ה על) סבירא להו דבכלל ברכות הפירות הוא, ומפני שאין ברכתו שונה – לא נזכר בגמרא.

ב. רבינו יונה (עמ' פו ד"ה וכן על) והראב"ד (בהשגות שם) והרא"ש (פ"ו סי' מב) סבירא להו ש(מתחיל ב'על הגפן') חותם 'על הארץ ועל פרי הגפן'.

והנה המחבר הביא ב' הדעות ולא הכריע להלכה. וכתב הב"ח (סעיף י') שיש לחתום 'ועל הפירות' כדעת הרמב"ם. וט"ז סקי"ד כתב דאף שהמחבר לא הכריע, מ"מ יש לברך 'על פרי הגפן', דכיון דהרמב"ם ור"י מודים דגם אם מסיים 'על הגפן' שפיר עביד, משא"כ הר"י והראב"ד ורא"ש סברי דלא סגי ב'על הפירות', לכן יש לברך מה דמהני לכו"ע. וכן כתב המג"א (סקט"ז) שכן המנהג, וכן הובא בב"י (סעיף יא) בשם הרשב"א (שם ד"ה רב) שכן עמא דבר.

נמצא, שאם חתם בברכת מעין ג' של יין – 'על הפירות' יצא לשיטת הרמב"ם ור"י, ומשא"כ לשיטת הר"י והראב"ד והרא"ש.

ורבינו פסק בסידור לומר 'על הארץ ועל פרי הגפן'.

[ולאידך, אם אכל פירות משבעת המינים ושתה יין חותם 'על הארץ ועל פרי הגפן והפירות'. והנה בתוס' (שם) וברא"ש (שם) ובטור ושו"ע (שם) כתיב "ועל הפירות". ובטעם נוסח רבינו לומר "והפירות", יש לומר, משום החשש שלא יהי' חותם שתי ברכות ע"י ברכה אחת, ומכיון שיש דעה שברכת היין חותם ג"כ 'על הפירות', חשש לדעתם לענין שלא לחתום 'על פרי הגפן ועל הפירות', בהשמטת 'ועל', כך שהפירות הוא המשך של 'ועל פרי הגפן', ולא חתימה נוספת. נמצא שחשש רבינו לשיטת הרמב"ם והר"י].

ועפ"ז יוצא לנו שמה שכתב רבינו בסעיף יד שאם חתם 'על הפירות' בברכת מעין ג' של יין – יצא, היינו רק לחד מ"ד, שאין הלכה כמותו(?). וזה תמוה. ואאת"ל שאינו חוזר ומברך מצד "ספק ברכות להקל", הרי לא הזכיר רבינו כלל שפסק זה במחלוקת שנוי, ושאינו חוזר מטעם ספק ברכות להקל.

[וראה רא"ש (שם) שאם בירך 'על הפירות' יצא (אם גם הפתיחה הייתה 'על העץ ועל פרי העץ') נמצא, שאפילו מ"ד דצריך לברך 'על הגפן' מ"מ יצא ע"י 'על העץ'].
ג.

ולכן נראה לומר שאפילו לשיטת הר"י והראב"ד והרא"ש אפשר לצאת בדיעבד אם חתם 'על הפירות'.

דהנה נראה שמחלוקת ראשונים הנ"ל תלוי' בהבנת הגדר דברכה ראשונה דיין, דיש לבארו בב' אופנים, א) שהיין מפני חשיבותו גורם ברכה לעצמו, ב) שהוציאו מברכת שאר פירות.

נמצא לכאורה, שמה שהדין מחייב לגבי ברכה ראשונה דיין, ה"ה לברכה האחרונה. דאם ברכת 'בורא פרי העץ' פוטרת ברכת 'בורא פרי הגפן', אזי ה"ה בברכה אחרונה דדמברך 'על הפירות' יצא מעין ג' של יין.

והנה יש מחלוקת ראשונים האם ברכת 'פרי העץ' מוציא ברכת היין.

הרא"ה (לה, ב ד"ה כיצד) והריטב"א (לה, א ד"ה חוץ מן היין) ושיטה מקובצת (ומ, ב ד"ה על כולם) כתבו כל שיש לו ברכה פרטית ובירך עליו ברכה כללית יצא, כגון בירך על היין בורא פרי העץ.

ולאידך בפנים חדשות (סוף הל' ברכות) בשם שו"ת ר"י הלוי כתב דלא יצא. וכן בשער הציון (רח סקס"ז) ציין דמדברי התוספות (ברכות יב, א ד"ה לאתויי) משמע שלא יצא.

וכתב המג"א, וז"ל:

"טעה וברך על היין בורא פרי העץ צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן".

ותמה עליו רעק"א בהגהותיו "תמהתי על זה דהא שם פרי עליו דהא מברכים בורא פרי הגפן וא"כ ממילא שפיר מברך בורא פרי העץ אלא דלא בירר איזה עץ. וא"כ גרע מאם בירך שהכל, דיצא [אתמהה]". וכן בשו"ת פנים מאירות (סימן נח) סבירא לי' דיצא כיון שייין עיקרו פרי.

וביד אפרים מסיק דכדי לצאת מן הספק – אם הוא בתכ"ד יסיים בורא פרי הגפן.

והצ"צ פסק (חידושים ז, ב. י, ד) שיוצא י"ח כשמברך בורא פרי העץ. (אלא שמסתפק לגבי אם בירך בורא פרי האדמה).

והנה בשיטת רבינו יש ספק האם יצא י"ח אם בירך העץ על היין, דהנה בלוח ברה"נ (א, ב) כתב להדיא שלא יצא י"ח אם בירך בורא פרי העץ על היין, אלא שבסדר ברה"נ סתם ולא פירש דינו כלל.

ועיין בסימן רב, י בהגהה מאחיו מהרי"ל וז"ל:

"וכמדומה לי ששמעתי מפיו הקודש נ"ע שחזר בו ופסק כאבן העוזר (סימן רח) שיצא בברכת בורא פרי העץ".

ולכן נראה לומר שבסדר ברה"נ סבר כדברי הצ"צ.

נמצא לפ"ז, שאפילו מ"ד שצריך לחתום 'על פרי הגפן', סובר שבדיעבד יכול לברך 'על הפירות'.

ועפ"ז אפשר לכאר שמש"כ רבינו בסעיף יד שאם חתם 'על הפירות' בברכת מעין ג' של יין – יצא, היינו לכו"ע, כיון דבדיעבד יכול לברך בורא פרי העץ על יין. וכן איתא בבדה"ש (סימן ס סק"ו).

ד

אמנם קשה לפרש כן, דהרי דין זה הביא רבינו גם בלוח ברה"נ (א, יב), ושם כתב (שם, ב) להדיא "ואם בירך בורא פרי העץ לא יצא".

וא"כ א"א לפרש כנ"ל, שהרי גם בברכה ראשונה דיין אינו יוצא בברכת העץ, וכ"ש בברכה אחרונה, וצ"ע.

וכן קשה לדעת המ"א (הובא לעיל) שסבר כרבינו שאינו יוצא ברכה ראשונה דיין ע"י ברכת העץ, ולא ידך משמע שסבר (שם סקכ"א) שאם בירך על העץ בברכה מעין ג' דיין – יצא.

ובאמת יש להקשות על עצם הסברא (דאם ברכת בורא פרי העץ פוטרת יין בברכה ראשונה – ה"ה לברכה אחרונה), שהרי מצינו שאף שברכת 'שהכל נהי' בדברו' פוטרת ברכת יין בברכה ראשונה (סדברה"נ א, ד), אבל לענין ברכה אחרונה הרי אין ברכת בורא נפשות רבות פוטרת מעין ג' (שם, יח).

וצריך לומר שיש הבדל בין ברכה ראשונה (דאז ברכת הגפן אינה נפטרת ע"י ברכת העץ), לבין ברכה אחרונה (שאז 'על העץ' פוטר 'על הגפן').

ונראה לומר שהביאור בזה הוא, בהקדים שמצינו דבר פלא, שלגבי ברכה ראשונה הרי ברכת שהכל פוטרת אפילו פת ויין, כיון שהיא ברכה כללית, וכן האדמה פוטר העץ, היינו ככל שהברכה יותר כללית ואינה מפורטת, כך כולל יותר מיני אכלים, משא"כ ברכה אחרונה הרי ככל שהברכה יותר חשובה כך פוטרת יותר מאכלים, כדמצינו שברכת בורא נפשות רבות אינה פוטרת מעין ג', אבל מעין ג' בכמה מקרים פוטר מברכת בורא נפשות רבות.

והסברא בזה לכאורה הוא, שבברכה אחרונה בעצם צריך לברך (מעין) ג' לכל מאכל, משא"כ ברכה ראשונה.

טעם ברכת העץ על אגוזים

הת' מנחם מענדל שי' גרינוואלד

איתא בשו"ע או"ח סי' רה ס"א:

"ותומי (פירוש שומים) וכרתי (פירוש פור"ט בלע"ז) כשהם חיים בורא פרי האדמה, לאחר שבישלם שהכל. הגה"ה: דמחשבי נשתנו לגריעותא ואפילו בשלם עם בשר ונשתבחו אין השבח מצד עצמן אלא מחמת הבשר".

ועל זה הקשה הט"ז, שלגבי אגוז המטוגן בדבש שגם שם השתבח מחמת הדבש ולא מצד עצם הבישול ומ"מ ברכתו הוא בורא פרי העץ ולא שהכל, ומאי שנא התם שהולכים אחר התיקון ולא האגוז, וז"ל:

"קשה דגבי אגוז המטוגן בדבש אמרינן לעיל (סי' רב סי"ג) שברכתו העץ, אע"ג שנשתנה לגריעותא כשבישלו בלא דבש מ"מ הולכין עכשיו אחר התיקון ומברך בפה"ע".

ומתריך:

"וצ"ל דוקא במיני ירקות שברכתן תחלה בורא פרי האדמה אמרו שאחר כך אם נשתנה לגריעותא על ידי הבישול אבד ברכתו העיקרת אפילו נתקן על ידי בשר. אבל דבר שתחלתו בפה"ע לא הפסיד ברכתו זאת כל זמן אח"כ ע"י דבש".

ויש לתמוה בלשונו, כי מדבריו נראה שהסיבה שמברכים בפה"ע על אגוזים הוא, כי התיקון של דבש מועיל לשבח את האגוזים – היינו שהולכים בתר התיקון, אבל בסי' רב ס"ק יא כתב (בהטעם למה מברכין על אגוזים בפה"ע), וז"ל:

"לפי שהאגוז עיקר לא הדבש, דהדבש אינו בא רק למתקו".

ומכאן נראה שאין הטעם על ברכתו העץ מפני שהדבש משנה למעליותא, אלא מפני שהדבש בטל לגבי האגוז ולכן אינו משנה ברכתו? וצ"ע.

גדר עם הארץ

הת' חיים יצחק שי' רוזנפלד

איתא ברמב"ם (עדות יא, א):

"מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם. שכל מי שירד עד כך חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו".

ובכס"מ כתב דמקורו הוא בקידושין (מ, ב). ושם במשנה:

"וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן היישוב",

ובגמ' שם,

"א"ר יוחנן ופסול לעדות..."

וצריך להבין, דמאי קמ"ל ר' יוחנן דהא תנינא חדא זימנא בפסחים (מט, ב):

"תנו רבנן ששה דברים נאמרו בעמי הארץ. . ואין מקבלין ממנו עדות..."

נמצא שמי שלא במקרא ולא וכו' הוא בגדר עם הארץ, ובמילא פסול לעדות,

ומה קמ"ל ר' יוחנן.

ויל"ב לפע"ד, דבגדר ע"ה מצינו מחלוקות תנאים בברייתא (ברכות מז, ב) –

בנוגע צירוף לזימון, שאין לצרף בו ע"ה – במה יחשב ע"ה, ומונה שם הרבה שיטות

בזה, וא"כ יל"פ דר' יוחנן (בקידושין שם) צריך לומר דדוקא מי שאינו לא במקרא

ולא וכו', דוקא הוא פסול לעדות, דאיל"ה הי' מקום לטעות לומר דאפי' באלו

הגדרים דע"ה הנזכר בכרכות – אף הוא יהי' פסול לעדות, ואומר דדוקא מי שאינו

לא במקרא ולא וכו'.

והנה מצינו ברמב"ם (שם, ב) שכתב,

"...אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצות ובגמילות חסדים ונוהג בדרכי

הישרים ויש בו דרך ארץ מקבלין עדותו אע"פ שהוא עם הארץ ואינו לא

במקרא ולא במשנה",

משמע שגם באופן שאינו במקרא וכו' אינו נחשב ע"ה.

ויל"פ דהרמב"ם סבר דשני דינים הם, ובנוגע זימון כל היכי דמקרי ע"ה הוא פסול לזימון, משא"כ בנוגע לעדות שקר.

ונראה לענ"ד לפרש החילוק בין דין ע"ה בעדות לדין ע"ה בזימון, דבנוגע עדות 'דאורייתא', אינו פסול אלא מי שמקרי "רשע" דעובר על לאו 'דאורייתא' שחייבין עליה מלקות שנקרא ע"י "רשע", דנאמר בי' (דברים כה, ב) "והי' אם בן הכות הרשע", וכתוב "אל תשת ירך עם רשע", ומפי השמועה למדו אל תשת רשע עד, אלא שפסלו חכמים כל החשודין על העדות כגון הבזויין, משום שנצטוו הדיינים "בצדק תשפוט עמיתך", ומניעת קבלת עדות מחשד שמא אין מכוון הדבר – "בכלל הצדק יחשב" – ורק בכאלו האופנים פסלו חכמים, אבל אם מבטל מ"ע לא ראו חכמים צורך לחושדו ולכך לא פסלו, (דאין לפסול אחד מבנ"י סתם בשעה שהתורה אומרת "על פי שנים עדים יקום דבר"), ואלא משום הטעם דלעיל פסלו החשודים, משא"כ גבי זימון שאין חיובו מה"ת אלא מדרבנן (כדי לברך את ה' באופן נעלה), מלכתחילה לא רצו לתקן אלא לג' כשרים והם המנויים בברייתא בברכות (שם).

שיטת הרמב"ם בהיכר קורה במבוי

הת' מנחם מענדל שי' גרינוואלד

א.

תנן בריש מסכת עירובין (ב, ב):

"מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה ימעט ר' יהודה אומר אינו צריך והרחב מעשר אמות אימו ימעט ואם יש לו צורת הפתח אע"פ שהוא רחב מעשר אמות אין צריך למעט".

ונחלקו הראשונים בדין מבוי: יש אלו שסברו שמן התורה דינו כרשות היחיד, אלא שהחכמים גזרו להחמיר בו שלא לטלטל שם בלי לחי או קורה, ויש אלו שסברו שמן התורה דינו ככרמלית וצריך לחי או קורה לעשותו מכרמלית לרשות היחיד.

וישיטה הב' הוא דעת הרמב"ם בהל' שבת (פרק י"ז ה"ב):

"היאך מתירין מבוי הסתום. עושה לו ברוח רביעית לחי אחד או עושה עליו קורה ודיו. ותחשב אותה קורה או אותו לחי כאילו סתם רוח רביעית ויעשה רה"י ויהיה מותר לטלטל בכלו. שדין תורה בשלש מחיצות בלבד מותר לטלטל ומדברי סופרים היא הרוח הרביעית ולפיכך די לה בלחי או קורה".

ויש להקשות, הרי כתב הרמב"ם שקורה היא משום היכר בלבד, והאיך יתכן שיעשה מכרמלית לרשות היחיד בלי מחיצה רביעית?

והמגיד משנה (שם, ה"א) כבר עורר על דרך זה בנוגע לשאלה של אחד:

"דע שדעת רבינו היא שדין מבוי שלו שלש מחיצות דבר תורה כדין כרמלית, וכבר ידעת שדין הכרמלית ד"ת הוא כדין מקום פטור ושניהם דין אחד להם מן התורה. . . וכל זה מבואר פי"ד ולא הוצרכתי לשנותו כאן אלא מפני שראיתי רבנים מקשים בספריהם מדברי רבינו לדבריו, וזה לשון אחד מהם. בפ"ד (ה"א) כתב דלא מקרי רה"י כי אם בג' מחיצות ולחי ברוח רביעית, וכאן [פי"ז ה"ב] כתב דבג' מחיצות מותר לטלטל דין תורה. . . ולקמן (ה"ט) כתב במבוי שהכשרו בקורה דהזורק לתוכו פטור דלא מיקרי רה"י, וצ"ע גדול ליישב דבריו עכ"ל. [ומתוך המ"מ]. . . ודברי רבינו מבוארים שמ"ש בכאן שדין תורה בשלש מחיצות מותר לטלטל הוא כדין כל כרמלית

שבעולם כמו שנתבאר. וכן מ"ש ויעשה רה"י ויהיה מותר לטלטל בכלו כבר הזכיר שאינה כרה"י גמורה ולא שהזורק לתוכו יהיה חייב. והענין שהחכמים שגזרו בכרמלית בזה שיש לו לחי או קורה עשאוהו כרה"י לכל דבריו, אבל ד"ת אינו כרה"י להתחייב עליו עד שיהיו לו ד' מחיצות...".

והיינו: שהיו אלו שהקשו על הרמב"ם שסותר עצמו באומרו (פי"ד ה"א) שדין מבוי היא כרשות היחיד גמורה – שהוא מקום חיוב; ובהמשך הפרק הוא (ה"ט) אמר שהזורק לתוכו פטור מן התורה, היינו שדינו ככרמלית – שהוא מקום פטור? והשיב המגיד משנה ע"ז, שודאי אין הרמב"ם סובר שנעשה רשות היחיד מן התורה לכל דבר ממש, ורק לגבי גזירת חכמים שרצו להתיר לטלטל בתוכו נקרא (לענין זה) רשות היחיד.

וע"פ דבריו נראה לומר בנדו"ד ג"כ, שלפי דבריו אין המבוי נעשה רשות היחיד ממש (לאחר שמניח לחי\קורה – וכנ"ל דרק לענין טלטול הוי כרשות היחיד), וממילא מתורץ, שאין הנחת הלחי\קורה משנה את הרשות להיותו רשות היחיד גמורה.

אבל לפי"ז א"מ, שאם הלחי\קורה אינו פועל שנחשב מבוי זה לרשות היחיד, מה היא כן עושה, היינו מהי הגדרת ההיכר שהגם שאינו משנה את המבוי לרשות היחיד מ"מ נקרא רשות היחיד גמורה לטלטל בתוכו.

ב.

ויש לומר הביאור בזה, שיש שתי דינים בדין היכר על פי סברא, אחד הוא שההיכר הוא מדין 'זכירה', שאנשי הרשויות לפני שמעבירים בין רשות לרשות יזכרו שאין המבוי חלק מהרשות הרבים אלא רשות אחר, ולזה אנו זקוקים להיכר – מדין 'זכירה'. והשני הוא היכר שיהיה ניכר שמבוי זה הוא רשות בכלל, שבהיכר זה יחשב המבוי כמו רשות היחיד.

ונראה שסבר הרמב"ם שגדר ההיכר הוא שיהיה המבוי חשוב כרשות אמיתי – שאין ההיכר רק לזכור וכו', אלא דנחשב כרשות ססתום ברוח רביעית; הגם שאינו נעשה רשות היחיד ממש אבל הוא נחשב כמו רשות היחיד לגבי טלטול מפני שנחשב כאילו סתום. וממילא אין הקורה משנה בעצם את הרשות אלא רק מחשיבתו כאילו הוא רשות היחיד.

וזה יתכן במה שכתב הקרבן נתנאל בעירובין ה"א ס"ק ג':

"...והרמב"ם פרק י"ז מה' שבת פסק כמ"ד קיני ולא ידעתי למה. ואית לן למימר ס"ל הא דקאמר בגמרא אלא משום דחשיב אית ליה קלא דלית למ"ד פסקי ארזי אלא טעמיה דאלמרתא הוא משום דחשיב אית ליה קלא והיינו כמ"ד קיני כי פסקי ארזי לאו חשיבי המה..."

היינו שתמה על שיטת הרמב"ם בנוגע אלמרתא שפסק כשיטת מ"ד הקיני דוקא ולא פ"א וכתב הק"נ שפסק הכי משום שקיני אית ליה קלא והם חשובים יותר וזה מסתבר עם הנ"ל שבעצם כל מציאות הקורה כולה הוא בכדי שיהיה רשות זה נחשב (כרה"י).

והגם שבהגיד משנה מביא מהרשב"א (ולא מצאתי זה ברשב"א שלפנינו ואולי היה לו גירסא אחרת וצ"ע) שפסקי דארזא הוא משום קלא ג"כ, וז"ל:

"והרשב"א פסק כמ"ד פסקי דארזא וכן כתב היתא למעלה אם עשה בסמוך לה חתיכת חשובים כשר שכל שיש לה דבר חשוב יש לו קול..."

ואפשר לתרץ שהא גופא חלקו, היינו שהרשב"א פסק שמספיק בפסקי דארזא מפני שסובר שאין המבוי זקוק לחשיבת יתירה כי מן התורה הוא רשות היחיד גמורה ולכן תיקונה היא בהיכר של דין זכר ולזה יספיק פסקי דארזי שהם מספיק חשובים בכדי לפעול שאנשים יזכרו להיות זהירים לא להעביר עליו אולם הרמב"ם מצריך שיהיה כרמלית זה חשוב כרשות היחיד וזה גם תפקידו של היכר זו וממילא לא מהני פסקי דארזא לבד שאינו חשוב מספיק לעשות רשות חשוב כסתום ולכן זקוקים לקיני שהם חשובים יותר.

ומכל הנ"ל יוצא שיש לחלק לפי הרמב"ם, בין ההכשר דמבוי שהוא בקורה שנח בתוך עשרים כדי שיהיה ניכר, ומטרת התיקון שיש בהמבוי. והיינו לפני שידון בפרטי הכשרת התיקון יש לדון למה בכלל הצריכו החכמים לתקן מבויות, ועל זה יש לתרץ לפי הרמב"ם, שמפני שהמבוי אינו חשוב מספיק הצריכו החכמים היכר, היינו שהיכר זה יש לו מטרה, והוא לשנות את המבוי להיות נחשב רשות, וכדי לעשות כן הוא חייב להיות ניכר. אבל לפי שאר הראשונים, אין לחלק בין ההיכר להכשרתו כי אין ההיכר באה לשנות את המבוי אלא באה להיות זכר בלבד וממילא מטרתו הוא להיות ניכר וזהו גם הכשרתו שחייב להיות ניכר.

ונראה שבכלל סבר רש"י כאן כמו הרמב"ם, שהרי כתב (שם):

"...ואי נמי רחב הוא אינו מפולש אלא ראשו אחד פתוח לרה"ר וראשו אחד סתום דאי הוה מפולש לא הוי משתרי בקורה כדאמר' בגמ' וכיון דלאו רה"ר הוא שרי לטלטולי ביה מן התורה בלי שום תיקון..."

ונראה שדק רש"י בזה שלא אמר שהמבוי הוא רשות היחיד אלא אמר דלאו רשות הרבים הוא, וכן משמע שרש"י סובר שדינו ככרמלית מן התורה (הגם שבשבת נראה שרש"י סובר שמבוי מן התורה הוא רשות היחיד כדכתב במ' שבת דף ו. ד"ה "לא" וצ"ע).

[וכן משמע מזה שהביא טעם אחד בלבד בנוגע טעמו של תקנת חכמים, ולעומת זה רבינו יהונתן הביא שתי טעמים והטעם הנוסף שהביא הוא שתיקנו מפני שאפשר להעביר מרשות הרבים למבוי בטעות ויהיה חייב מן התורה ... (וטעם זה אינו שייך לאלו שסוברים שהמבוי מן התורה הוא כרמלית, כי מותר להעביר בין רה"ר לכרמלית) ומזה שרש"י לא הביא טעם זה נראה שסובר דאין המבוי רשות היחיד מן התורה ולא היה לחכמים לחשוש לזה, אלא שרש"י הביא טעם אחד בלבד והוא שמפני שמבוא נראה כרשות הרבים חששו חכמים שאפשר לטעות ולחשוב שמותר לטלטל ברשות הרבים דעלמא ממז ולכן גזרו חכמים לעשות היכר].

ובזה אפשר גם לתרץ בדרך אפשר מה שהקשה רעק"א בגליון הש"ס שם, שלמה רש"י שלא דייק בפירושו כשפירש מבוי שהוא גבוה, שפירש שהניח הקורה למעלה מעשרים אמה והקשה עליו רעק"א שהיה צריך לומר שהחלל הוא למעלה מעשרים ולא רק הקורה שפסקינן לקמן שאפילו שחללו הוא בתוך עשרים כשר? אפשר לומר שלא היה כוונתו של רש"י לפרש הפסול במבוי שלמעלה מעשרים כי זה חלק מהכשר מבוא אלא רצה בכלל לפרש בענין מטרת המבוי שאין כאן היכר להיות המבוי חשוב ולכן לא דייק. ועצ"ע.

ובזה אפשר גם לפרש בדא"פ קושיית התוס', אמאי לא מתחלינן בהכשר מבוא, כי דין היכר הוא מפני שצריך המבוא להיות חשוב ולכן זה קדום להכשר מבוי.

סתירה ברמב"ם הל' דעות והל' ת"ת

הת' מנחם מענדל שי' ראזענבערג

בקובץ שיר למעלות (י"א ניסן המאה ועשרים – ישיבת צרפת)¹⁸⁹ הקשו שלכאו' יש סתירה בדברי הרמב"ם, שבהלכות דעות (ד, ד) כתב הרמב"ם:

"די לו לאדם לישן שלישי שהוא שמונה שעות, ויהיו בסוף הלילה כדי שתהיה מתחלת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות, ונמצא עומד ממטתו קודם שתעלה השמש".

אמנם בהלכות תלמוד תורה (ג, יח) כתב:

"אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה, אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה, וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לא-ל חיי, וכל בית שאין נשמעים בו דברי תורה בלילה אש אוכלתו שנאמר כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח".

ומקשה, שנראה שסותרים דברי הרמב"ם, דמצד א' צריך לישון שמונה שעות אבל מצד שני אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה?

והם רוצה ליישב שהרמב"ם בהל' דיעות מדבר רק לגבי עניני רפואה, אבל בהל' ת"ת קאי על עבודה של יהודי, כמו שמביא לעיל מיני' (שם) "ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה...". שזוהו הדרך לקנות התורה.

אבל לכאורה יש לתרץ בפשטות:

עי' בפסקי תשובות¹⁹⁰ שהביא בשם הזוהר שעיקר לימוד התורה בלילה הוא מחצות הלילה ואילך.

189 ע' 240.

190 הל' לימוד בלילה.

ולפי"ז אפ"ל דמי שהולך לישון מיד אחר שנחשך יש לו שמונה שעות עד חצות, ואין סתירה בדברי הרמב"ם שמי שהולך לישון אחר שנחשך יש לו זמן לישון שמונה שעות עד חצות שזהו עיקר זמן הלימוד בלילה.

[ויש להעיר, שהפסוק שהביא הרמב"ם "חצות לילה אקום להודות לך", ראי' לנו שעיקר לימוד התורה הוא בלילה אחר חצות].

אבל יש להקשות ע"ז שהרמב"ם מפרש שהדרך לקנות תורה הוא רק במי שממית עצמו עלי', היינו מי שאין הולך לישון בלילה.

שונות

וא"ו המהפכת

הרה"ח ר' מאיר שי' הלוי העלער
מנהל הישיבה

בספר ארוגת הבשם ('דקדק' – פרק ב') כתב שלאות וא"ו יש עשרים שימושים ואחד מהם הוא וא"ו הנוספת, וז"ל:

"ו' הנוספת כמו ואלה בני צבעון ואיה וענה (בראשית לו, כד), נרדם ורכב וסוס (תהלים עו, ז), ותשב תמור ושוממה (שמואל-ב יג, כ), ביום השלישי וישא אברהם את עניו (בראשית כב, ד)".

והקשה ע"ז התוי"ט (ב'לקט שושנים¹⁹¹), וז"ל:

"ביום השלישי וישא וכו'. תמיהני שהוא מהפכת העבר לעתיד",

כלומר ישא וגו' משמע לשון עבר, ועכשיו שמוסיף וי"ו – וישא וגו', מהפכו ללשון עתיד.

ובד"א נראה הביאור בזה, שו' המהפכת משמש תמיד שני שימושים (עי' ארוגת הבשם – שמושי הוי"ו פ"ב¹⁹²), דאם רוצים לחבר תיבה, וגם להפוכה, אז ראוי לכתוב ו' המהפכת;

לאידך אינו ראוי לכתוב ו' לשמש רק כמהפכת, אלא צריכים לכתוב התיבה ההפוכה. ובפסוק המדובר, אם הו' לא היה משמש לשימוש נוסף (והכוונה היה רק להפכו), היה כתוב "ביום השלישי נשא".

(191) הגהותיו על ספר ארוגת הבשם.

(192) ושם: "ויו המהפכת עבר לעתיד ועתיד לעבר . . וגם אמנם תשמש גם לחבור...".

ונהי בעינינו כחגבים

א' מאנ"ש

עה"פ בפרשת שלח (יג, לג):

"ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם".

מפרש רש"י (בד"ה וכן היינו בעניהם):

"שמענו אומרים זה לזה נמלים יש בכרמים כאנשים".

וצ"ל:

(א) לפי רש"י, דשמעו המרגלים מהענקים אומרים שהם נראים כנמלים, למה בחרו המרגלים לשנות ממה ששמעו – ואמרו ונהי בעינינו כחגבים?

(ב) מהו הכרחו של רש"י לפרש שהענקים אמרו שנדמו לנמלים, כשהפסוק אומר "חגבים"?

(ג) לשון רש"י הוא: "(שמענו . . נמלים יש) בכרמים", וצלה"ב מנ"ל לרש"י ומהו הנפק"מ היכן היו?

[הנה כמה מפרשי רש"י¹⁹³ מצד קושיא הנ"ל (למה משנה רש"י מל' הקרא – חגבים וכתב נמלים) משנים מגירסא זו וגורסים ברש"י חגבים במקום נמלים.

אבל עדיין צריך לתרץ ע"פ הנוסח (הנפוץ) – נמלים, למה ומהו ההכרח של רש"י לפרש כן כשהפסוק אומר חגבים].

אלא י"ל שמה שדייק רש"י לכתוב "נמלים", להגיד ש(הענקים) אמרו כן כשהמרגלים נשאו ה(שמונה) גפנים ביחד¹⁹⁴, שזה דומה מאוד לאופן עבודת הנמלים שנושאים דברים כבדים ביחד, משא"כ חגבים ושאר שרצים.

193) מזרחי, רא"ם, באר בשדה. אבל ראה גו"א, באר היטב, נחלת יעקב, וצידה לדרך – שמתרצים גירסת רש"י נמלים.

194) ראה סוטה לד, א וברש"י.

וזהו ג"כ דיוק לשון ב"כרמים", שמה שהיו נראים כנמלים הוא בשעת נשיאת הענבים, היינו בכרם.

והטעם ששינו יש לפרש ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר¹⁹⁵ ליהרר שלא ימצא אצל ילדי ישראל הצורות של בהמות או שרצים לא טהורים;

ומכיון שהמרגלים היו נשיאי ישראל ובמדרגה גבוהה וכו', אף ששמעו שהענקים מדמים אותם לנמלים (שרץ שאינה טהורה), לא רצו להזדהות עם שרץ טמאה (נמלה), ושינוי ואמרו חגבים ש(כשיש לה הסימנים) הוא שרץ טהור, ומזה שרש"י לא ראה צורך להסביר הנ"ל, משמע שבזמן רש"י הי' המנהג כל כך פשוט שלא ליחס יהודי לצורת דבר טמא, עד שאין צריך להסביר שמטעם זה שינוי המרגלים לומר חגבים (בהמה טהורה).

ועוד יש לדייק מה שכתוב רש"י "שמענו אומרים זה לזה", משמע שסיפרו למשה רבינו (בפני כל ישראל) שהענקים קראו להם נמלים, ומ"מ בחר הכתוב לכתוב (דבר הדומה) חגבים, מכיון שנמלה הוא שרץ טמא!

(195) התועדות תשד"מ ע' 488 ואילך. ועוד.

”אוהביו” ו”חכמיו” דהמן

הת' אליעזר ליפמאן שי' דובראווסקי

במגילת אסתר מסופר בשני מקומות אודות דברי המן אל ידידיו, אמנם בפעם הראשון כתיב (ה, י'): "וישלח ויבא את אוהביו", וכשענו לו כתיב (שם, יד) "ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו" וגו'; ואילו בפעם השני' כתיב (ו, יג): "ויספר המן לזרש אשתו ולכל אוהביו", אך כאשר השיבו לו נאמר (שם): "ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו".

ויש לבאר זאת ע"פ דברי המשנה (אבות ב, ג) "נראין כאוהבין בשעת הנאתן ואין עומדין לאדם בשעת דחקו", היינו שבשעה שהדבר טוב עבורם, הרי הם אוהבים שלו, אבל תיכף כאשר נכנס לעת צרה, הרי הם עוזבים אותו לנפשו, ואין זה 'נוגע' אליהם, והם רק בגדר 'חכמיו' היכולים להשיאו עצה.

וממילא לא הי' חסרון בעיניהם לומר להמן דבר שיפיל עליו אימה ופחד בלבבו (עי' במלבי"ם בשאלות עה"פ).

ויומתק ע"פ מה שכתוב בביאור הגר"א שהמן סבר שזה הי' רק מקרה ושעדיין הוא רם ונשא ובגבורתו ולכן הוא קרא להם בשם אוהביו אבל הם ידעו שכשהיהודים עולים הם עולים עד לרקיע ולכן אין תקוה להמן, וממילא סברו שאפשר לו כבר לעשות שלום עם מרדכי, ולכן ענו לו בתור "חכמיו" גרידא ולא אוהביו¹⁹⁶.

196 הערת מערכת: ולהעיר דעפ"ז מתבאר מ"ש במאמר ד"ה זכור תשח"י דבהמן מצינו ב' דרגות בהתנשאות, על פי טעם ודעת, ושלמעלה מטו"ד. ומבאר דההתנשאות שעל פי טו"ד הוא ההתנשאות בדבריו בפעם הראשונה אל אוהביו, כאשר סיפר להם רוב עשרו וכו', אמנם ההתנשאות שלא ע"פ טעם ודעת הוא ההתנשאות שלאחרי המעשה דהולכת מרדכי ברחוב העיר; דיש שהקשו על דברי המאמר, היכן מצינו במגילה שהמן התנשא גם לאחרי אותו המעשה. ולפי המבואר בדברי הגר"א א"ש הענין בכללות, ובפרט לפי המבואר בפנים שזה נרמז במה שהמן חשב שהם אוהביו.

ער ואונן

הנ"ל

א בפרשת וישב (לח, זי - ובפרש"י על הפסוקים) מסופר אודות מעשה ער ואונן: בתחילה ער הי' נשוי לתמר ומאחר שלא רצה שהיא תתעבר ועי"ז יופי' יוכחש, הי' "דש מבפנים וזורה מבחוץ" (אף שלשון זה נאמר באונן, אבל ממנו למדנו, שכן ער עשה "כרעתו של אונן").

בחומש 'אשל אברהם' הקשה מדוע נהג ער באופן כזה ולא השקה אותה כוס של עיקרין? [וכפי שמצינו בדור שלפני המבול (בראשית ד, יט - בפרש"י)].

ומתרץ: "י"ל שלא רצה לעקר אותה לגמרי אלא שלעת עתה לא רצה להוליד ממנה ילדים".

אבל יש להקשות על דבריו:

בשלמא גבי ער שפיר י"ל הכי, אמנם לגבי אונן אשר נישא לתמר לאחריו אין ביאור זה מספיק (ואדרבה ילפינן לער ממה דכתיב גבי אונן), דהנה בקרא כתיב בהדיא "וידע אונן כי לא לו יהי' הזרע", דהיינו (כפי שפירשו כל מפרשי המקרא, וכ"ה בתרגום יונתן), שידע אונן אשר בנו אשר יולד לו לעולם לא יחשב ויקרא על שמו לבד כ"א בנו יחשב "זרע לאחיק" (כמו שאמר לו אביו יהודה בפסוק לפנ"ז), ומטעם זה הוא אשר "אם בא אל אשת אחיו ושחת ארצה - לבלתי נתן זרע לאחיו".

ומכיון שזה הי' טעמו של אונן, מובן שודאי לא הי' בדעתו להוליד ממנה בן גם בעתיד שלאחר זמן - כיון שסו"ס כאשר יוליד ממנו בן, לא יקרא ויחשב על שמו - ואם כן אינו מובן מדוע לא השקה אותה אונן בכוס עיקרין?

ב ואולי אפשר לומר שלא הי' איכפת לו אם אחד מבניו יהי' לו שייכות לאחיו, אלא לא רצה שבכורו יהי' שייך לאחיו כידוע שהבכור קשור לאביו יותר משאר האחים, לכן קורא ה' לבני ישראל "בני בכורי ישראל", ויש חיוב לכבד אח הבכור כ"ש "שנכנס במקום אב" (בית לחם יהודה).

ולכן אפשר לומר שהי' בדעתו של אונן לישא אשה אחרת בזמן אחר, ואחרי שהי' לו בכור מאשה האחרת ילד גם מתמר בן על שם אחיו.

המערכת:

ג) ראשית יש להעיר, דדבר זה מחודש ביותר, שכן בכל המפרשים נתבאר שהטעם ששחת זרעו ארצה הוא אך משום שלא רצה להוליד בן אשר יקרא ע"ש של אחיו (ועיין ברמב"ן שהבין בדברי רש"י שהכוונה אף כפשוטו – שיצטרך לקרותו בשם אחיו מאחר ונולד בן זה מיבתו), ולא יקרא על שם עצמו, ולדוגמא:

בספורנו כתב: "כי לא לו יהי' הזרע: ידע שלא הי' הוא לבדו הזוכה בכל אותה המצוה שהרי בקדושי אחיו יקיים הזרע ונמצא אחיו זוכה במקצתם. לבלתי נתן זרע לאחיו: שלא יזכה אחיו על ידו שיושג התכלית המכוון בקדושו", וברמב"ן פירש (כפי שנתבאר ונלקט בהערות "זכרון יצחק" (לרמ"צ איינושטט) על הרמב"ן (אשר נדפס בראשו מכתב-הערות מכ"ק אדמו"ר)) דידע אונן מסוד היבום ע"פ תורת הגלגולים, וידע אשר נפש בנו יהא גלגול נפש אחיו, ולא רצה בכך.

ד) על כן נראה להוסיף כמה אופנים לתרץ קושיא זו:

א. מסבב הסיבות יתברך ויתעלה גרם לו שלא יעשה כן, כיון שעתיד הי' לצאת מתמר פרץ וזרח.

ב. ידעו ער ואונן שכך נהגו דור המבול, וחשבו שהנהגה זו רעה יותר בעיני ה' וממילא יהא עונשם קשה יותר.

[ולהעיר דבגמרא שבת (קי, ב - קיא, א) שקו"ט באיסור שתיית כוס עקרין – ולמסקנא התיירו באשה אפי' אם אינו לשם רפואה אלא לשם עקרות, אמנם (לבד מה שלר' יוחנן בן ברוקא הני מילי רק באשה זקינה או עקרה, הנה גם בראשונים דנו בדין זה למעשה – וראה שו"ע אה"ע ס"ה סי"ג) לכאורה אין מכך כ"כ קושיא על סברת ער ואונן אשר לא עסקו בסוגיא דתלמודא].

ג. עוד יש לומר דכוס של עיקרין אינו מועיל תמיד, דהנה במעשה דנשי למך (אשר שם מבואר מנהג זה של אנשי דור המבול) מצינו דאף שכוונת למך מעיקרא היתה ש"עדה" תהי' עבור פו"ר ואילו את "צלה" השקה כוס של עקרין (כמבואר ברש"י ד, יח), הנה בפסוקים מיד לאחר י זה כתיב "ותלד עדה. . . וצלה גם הוא ילדה".

וכתבו במפרשי רש"י (ברא"ם גו"א, ועוד), וכן פירש בדעת זקנים דאף על גב שנתן לה כוס עקרין "לא הועיל לו" וילדה, ובפשטות הכונה שהי' זה בדרך הטבע (לבד מאשר חידש בנחלת יעקב פירוש חדש, עיי"ש).

וממילא לא סמכו ער ואונן על דבר זה.

[אמנם יל"ע טובא בביאור זה, דהנה בסוגיא דשבת הנ"ל מבואר בדברי הראשונים (ראה תוס' ד"ה תלמוד לומר) דודאי שתיית כוס עקרין הוא בגדר "פסיק רישי" שיעשה עקר, ולכאורה לפי מעשה זה מוכח שיתכן שישתה אדם כוס עקרין ולא יעשה עקר.

ואין לחלק דבאיש נעשה עקר ודאי ובאשה ל"ד, דא"כ למה הוצרכו לבאר דבאשה מותר מטעם שאינה מחוייבת בפו"ר (ואף שעל פי טעם זה עולה נפק"מ דאפילו אם מתכוונת לשם איסור זה מותר לה – הנה כל עיקרו של אותו הסוגיא הוא לבאר מה שנזכר במשנה שם דין של שתיית כוס עקרין בשבת, דמשמע שהדבר בעצם מותר בחול, ולבאר זה סגי להעמיד את המשנה באופן ששונה לשם רפואה), וצ"ע].

ד. בדעתו של אונן יש לבאר, דאף הוא לא רצה לעקר אותה לגמרי, לא משום שהי' בדעתו להוליד ממנה בן לאחרי זמן, אלא שהי' בדעתו שמא יגרשה או שמא ימות לפני' ואזי תוכל לינשא לאחר, שהרי אין זה משמע מהכתוב, שהי' אונן חפץ כ"כ לישא את אשת אחיו, ורק משום מצות אביו עשה כן, ואם כן לא חשב לעשות אותה עקרה עבור זה.

משא"כ דור המבול שהם הרי נשאו את נשותיהם על דעת כן ולמטרה זו שישארו ביופים, וממילא עשו מעשה אחד אשר יועיל להם למשך כל ימי חייהם.

רש"י ד"ה וישבו העירה

הת' זאב שי' בראוד

בפרשת מקץ עה"פ (מד, יג) "וישבו העירה וגו'", מפרש רש"י (ד"ה וישבו העירה):

"מטרפולין היתה, והוא אומר העירה, העיר כל שהוא, אלא שלא היתה חשובה בעיניהם אלא כעיר בינונית של עשרה בני אדם לענין המלחמה".

וצלה"ב בדברי רש"י: (א) מה מכריח רש"י לפרש "ו(ישבו) העירה" – עיר קטנה (בינונית), (ב) למה מעתיק רש"י (גם) תיבת 'וישבו'.

וראה בבאר בשדה דמתרין:

"הא ודאי הדבר ברור דבלשון מקרא עיר נקראת בין קטנה בין גדולה כדמוכחי קראי, אמנם מאי דדריש הכא עיר כל שהיא היינו דוישבו העירה הוי מיותר דהא כתל' ויבא יהודה ואחיו בית יוסף, אלא ודאי כי כתיב וישבו העירה הוי לדרשה שלא היתה חשובה בעיניהם וכו'".

אבל עדיין צלה"ב:

(א) למה צריך הקרא להודיע לנו 'דלא הי' נחשבה בעיניהם וכו'.

(ב) ברש"י שלפני' (ד"ה ויעמס איש על חמורו) מפרש תחילת הקרא – למה נאמרה בל' יחיד – דהפסוק בא להודיע לנו ד"בעלי זרוע היו ולא הוצרכו לסייע זה את זה לטעון", ולמה צריך הפסוק להודיע לנו זה.

וגם צלה"ב מה שמביא רש"י ממד"ר (במקומו – פ' צב):

"וישבו העירה וגו', אמר רבי אבהו מטרופולין היתה ואת אמרת וישבו העירה, אלא מלמד שלא היתה חשובה בעיניהם אלא כעיר של עשרה בני אדם".

וישנו כמה שינויים ברש"י ממקורו במד"ר: (א) דבמדרש כתיב "...אלא מלמד שלא היתה וכו'", וברש"י אינו מעתיק מלת "מלמד", (ב) דרש"י כתב "שלא היתה

חשובה...לענין המלחמה", ובמדרש בלי הוספה זו "לענין המלחמה", (ועוד כמה שינויים, ואכ"מ).

ואולי י"ל הביאור בזה – מה שהמדרש מוסיף 'ללמד' – דממקרא זה (שאע"ג ד"מטרופולין היתה" חזרו למצרים לחזור בנימין) אנו למדין דהשבטים הי' חזקים,

משא"כ רש"י בא לפרש ע"פ פש"מ, שקס"ד שהשבטים באו למצרים באופן של יאוש למסור בנימין ליוסף, וע"ז כתיב וישבו – שבאו או לפדות את בנימין או להרוג את יוסף (וכל ארץ מצרים), וכדמצינו בפרשת ויגש ברש"י עה"פ (מד, יח) "כי כמוך כפרעה", דמפרש "אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדוניך", דהשבטים היו כ"כ חזקים ובטוחים שיצאו לבסוף עם יוסף,

ועפ"ז מובן מה שמוסיף רש"י בד"ה תיבת 'וישובו' דכל סיבת ישובתם הי' אלא משום שהי' 'עירה' – קטנה – 'נחשבה בעיניהם כקטנה'.

ולכן מוסיף רש"י 'לענין מלחמה', משא"כ להמדרש הוא (רק) שבח בנוגע להשבטים – ולא צריך לפרש במה הי' חזקים, משא"כ רש"י רצה לפרש למה חזרו מצרים, ומש"ה מוסיף 'לענין מלחמה'.

האם הי' לכ"ק אדמו"ר הצ"צ שמונה בנים

א' התמימים

א. ידוע הפתגם מפורסם¹⁹⁷ אצל חסידים "לאדמו"ר האמצעי היה בנות כמספר הבנים של כ"ק אדמו"ר הצ"צ".

ובמשך השנים הי' ידוע שלאדמו"ר האמצעי היה שבע בנות. אבל בשנת תש"נ מצאו בבית החיים בליובאוויטש, מצבה על שם בת נוסף של אדמור האמצעי, ושמה אסתר מרים, ונתגלה דהי' לאדמו"ר האמצעי שמונה בנות בסך הכל. ומעתה פתגם הנ"ל תמוה וצ"ע, דהרי לכאור' להצ"צ היו רק שבע בנים (כמובא בריש היום יום), וא"כ הי' לאדמו"ר האמצעי יותר בנות מאשר בני הצ"צ.

ואולי אפשר לומר בזה, ובהקדם, דהנה בספר לשמע אוזן (בערך "כ"ק אדמו"ר הצ"צ", אות ט"ו) מובא סיפור:

"ביי אדמו"ר צ"צ זי"ע זיינען דאך בחייו נסתלק געווארן צוויי זין, איינער ר' ירחמיאל אין ארשע. איז אז די רעביצען איז געקומען שרייען, האט ער געענפערט: וה' העלים ממני. און אויף ר' יעקב'ן האט ער געזאגט: אין חבוש מתיר אז עצמו".

היינו שיש עוד בן להצ"צ הנקרא "ירחמיאל" (שלא מובא בהיום יום), וגם הוא מת (בנוסף ליעקב שכבר מובא בהיום יום).

ועפ"ז אולי יש לבאר כוונת הפתגם הנ"ל, שלאדמו"ר האמצעי אכן הי' בנות כמנין הבנים שהי' להצ"צ, כי להצ"צ הי' באמת שמונה בנים וכנ"ל.

ב. והנה יל"ע באיזה שנה נולד בן חדש הזה "ירחמיאל":

באג"ק כ"ק אדמו"ר הצ"צ (ע' קכא-ב) מובא כל בני הצ"צ ולא הובא שם ירחמיאל, ולכאור' אם הי' קיים בשעת כתיבת אגרת הזה הי' צריך להיות נזכר בו, א"כ מוכח שנפטר כבר לפני כתיבת האגרת שנכתב בשנת תקצ"ד.

ולפי הנ"ל זהו הסדר בבני הצ"צ:

1) הרב"ש נולד בשנת תקס"ו (2) המהרי"ל נולד בשנת תקס"ט (3) הרבנית דבורה לאה נולדה בשנת תקס"ט (4) ר' ירחמיאל נולד בשנת תקע"ב (5) הרחש"ז נולד בשנת תרע"ג (6) הרבנית ראדע פריידע נולדה בשנת תקע"ה (7) המהרי"ן נולד בשנת תקע"ז (8) הרייץ נולד בתקע"ח (9) הר' יעקב נולד בשנת תקע"ט (10) כ"ק אדמו"ר המהר"ש נולד בשנת תקצ"ד.

ועדיין צ"ע.

צ"ע באגרות קודש אדמו"ר האמצעי

הת' דוד צבי שי' מנקס

באג"ק כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע (ע' כח-כט) כתב רבינו כמה כסף ילך לכל אחד מבני ביתו של כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע.

וצ"ע למה רבינו לא כתב בנו הרה"ח ר' ברוך (שנולד בשנת תקס"ח – כמה שנים לפני שכתב מכתב זה בשנת תקע"ג)?

וי"ל, כי הכסף הי' ניתן רק למי שהי' נשוי כבר (או בקרוב), כמו שכתב שם (ע' כט):

"ועבור בנו הצעיר ברוך שמואל, מתנה בסך 1,000 רובל למעשים טובים לרגל חתונתו במזל טוב וכיוצא בזה".

ור' ברוך הי' אז (- בעת כתיבת המכתב – בשנת תקע"ג) רק בן ה' שנה, וע"כ לא קיבל חלק מהירושה של כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע.

אבל עדיין צ"ע שהרי כתב לפני"ז (ע' כח):

"לרב בערקע שניאור אשתו ובנותיו הקטנות, עבור בתים . . . 8,000 רובל".

הרי כולל בנותיו הקטנות ולא בנו ובנותיו הקטנות וכו', וצ"ע.

מדת הבטחון מהו*

שיר המעלות הבוטחים בה'

הנה¹⁹⁸ בכלל חובת האמונה¹⁹⁹ הוא לידע אשר יש "ביכולת ה' להטיבו ולחלצו מצרה", בין אם נראה שיש מקום בטבע לישועתו בין אם נראה שאין בטבע שום סיכוי להצלתו, ובנוסף לחיוב זה (דאמונה) נצטוונו במצות²⁰⁰ הבטחון בה', והוא מנוחת הנפש גמורה ע"י שוודאי אצלו שהשי"ת "יעזרו לפועל", וצריך ביאור "מהו היסוד לוודאות זו".

רבותינו נשיאנו מבארים סוגיא זו בריבוי אופנים, וכולם משלימים זא"ז ואלו ואלו דברי אלוקים חיים²⁰¹:

הנה ה'מהלך' הראשון הוא שאפשר להיות מנוחת הנפש גמורה גם באם יודע שיתכן ויבואו עליו ייסורים, ובוזה שלשה מהלכים איך לבוא למנוחת הנפש:

א. הכל בידי שמים,

(* הערה כללית: בפנים חלוקת ענין הבטחון ליי"ב מהלכים. יתכן ובאמת יש כמה מהמהלכים שהולכים זה בצד זה והם חלק ממהלך אחד, אך החלוקה בפנים הוא רק כפי הנראה לעיני הכותב מפשטות הענינים. ועוד להעיר, דיתכן שבתוך מהלך אחד יהיו כמה דרגות בזה גופא, ובקצת מהם נעיר אי"ה בהערות, אולם יתכנו ויש בזה עוד. והמעייין יעשה החשבונות בעצמו בעזה"י.

(198) התוכן והציטוטים דקטע זו הוא מלקו"ש חל"ו ע' 1 סעיף ב'.

(199) וזהו גם אחד מהיי"ג עקרים של הרמב"ם "לידע שהוא עשה ויעשה את כל המעשים" וממילא שיש יכולת בידו להצילו מכל צרה.

(200) המקורות לציווי זה – צויינו בלקו"ש חל"ו ע' 3 הע' 27, עיי"ש, ולכאו' כ"ז הוא למצוא מקור שיש ציווי על זה, אך על עצם ענין הבטחון כל הני"ך והתהלים מלא בזה, ועיי' עוד בחובת הלבבות שער הבטחון בפתיחה מקורות לזה.

(201) הגם שיתכן שישנם כמה סתירות בין האופנים השונים [ובפרט אופנים ד' וח' הם לכאו' סתירה גלויה וכמשי"ת להלן הע' 227], אבל מ"מ אלו ואלו דא"ח וכידוע.

[ולהעיר מהמובא בספר נר לישאל "סיפר רבינו זי"ע (מרוז"ן) אשר בין תלמידי המגיד הגדול ממעזריטש ה' וויכוח – אחר שחזרו על התורה ששמעו מרבים זי"ע – זה אמר שכה אמר הרבי וזה אמר שכה אמר הרבי, נכנסו התלמידים לרבים לברר אמיתיות הדברים, ואמר להם שבאמת אלו ואלו דברי אלקים חיים, והדיבורים שאמרתיו כולל דברי כולם" (ושמעתע שיעד"ז אירע פעם אצל כ"ק אדמו"ר וענה כנ"ל). אך יל"ע אם בהסיפורים הנ"ל היו שני המהלכים דברים שסותרים זא"ז, או רק היו דברים שונים דלפ"ז לא יהי' קשר לעניינינו].

ע"ש 2025 שהאדם מאמין "שהכל מאת הבורא ית" בלבד ואין לשום נברא כוח להזיקו כלל, הנה עי"ז הוא מבין אשר אם הוא בצרה, אין הצרה עצמו דבר המפחיד כלל כי הענין אינו יכול לעשות דבר מצ"ע ו"אם לא מגיע לו שום רעה, הרי וודאי שהקב"ה יחלצהו מזה" אפילו אם אין מקום בטבע כלל, ורק נשאר שהוא ירא אולי²⁰³ "אינו ראוי לחסד זה (ומגיע לו עונש)" – "וא"כ אין יראתו אלא מהקב"ה לבד" ולכן "עדיין נפשו במנוחה גמורה"²⁰⁴, כי יודע שהכל בחשבון ואין דין בלא דיין²⁰⁵.

ב. הכל לטובה,

(202) התוכן והציטוטים דקטע זו הוא מלקו"ש שם סעיף ג'.

(203) ובאמת בזה גופא יש שני דרגות: א) שעצם הידיעה שהכל מהקב"ה והכל בחשבון מביא לו מנוחת הנפש, גם אם הרעה יכול להיות לא מתוך מעשיו כ"א משום שזה נוגע עכשיו לכוונה העליונה הנה מ"מ יש לו מנוחת הנפש כי הוא יודע שהוא עובר זה לתכלית וכוונה מיוחדת [וכ"ז הוא נוסף על ענין "האמונה שביכולת ה' להטיבו ולחלצו מצרה", שזהו רק שהוא נח כי יודע אולי ינצל אולם אי"ז מכריח שבאם לא ינצל יש בזה סיבה], ב) במנוחת הנפש והוא המבואר בהשיחה כאן שיודע שבעצם ה' צ"ל לו רק טוב הנראה והנגלה אלא שאם עושה עבירות אז מגיע לו עונש, וא"כ כל ענין הצרה הוא תלוי אך ורק בו ובשליטתו והוא מחליט באם יבוא או לא [ע"י שהוא מחליט אם שומר תו"מ או לא] – בשם א' המשפיעים. ודפח"ח.

(204) עד"מ, שכאן למטה העונשים שנותנים צוות המדינה למי שאינו מקיים פקודה כו' שאי"ז גורע כ"כ ממנוחת הנפש, כיון שיודע שהעונש הוא עם סיבה, ואם לא יהיה סיבה אז לא יענש. משא"כ באם היה במדינה אשר שם "איש את רעהו חיים בלעו", הנה אף אם בכמות היה מפסיד אותו סכום ממון, הנה מ"מ אין לדמות הפסד ממון הבא ע"י עונש מדיני, לבין הפסד ממון שבא ע"י גולנים כו'.

(205) זהו ביאור הא' דלקו"ש שם, ועי' בהמשך השיחה שאי"ז המסקנה. ויש שנוקטים כן גם למסקנא, ובראשם הפלא יועץ ערך בטחון (ויש מביאים שבמ"א סתר א"ע בזה), והחזו"א בקו' אמונה ובטחון (ויש שרצו לכתוב שבאמת החזו"א סובר שאפ"ל בטחון בטוב הנראה ונגלה, ומפרשים דבריו שם בענין אחר (ולענ"ד דבריהם צ"ע), עי' בזה בספר חיים של בטחון פ"ב, ובספר שלוות הנפש חלק בטחון פ"ב, ועי' בספר אגרת על בטחון שדן באריכות בדבריו, והביא שלמעשה הוא עצמו ה' מורה לתמידיו לבטוח גם שיהי' טוב בטוב הנראה ונגלה). ובאמת דבהשקפה ראשונה ה' נראה ברור שזהו שיטת החוה"ל וכדמוכח מדבריו לכאו' בכמה דוכתי בשער הבטחון ואכמ"ל, אך למעשה כל גדולי ישראל נוקטים הדחוחה"ל ס"ל שאפ"ל בטחון שיהי' טוב הנראה ונגלה, (וצ"ע איך להתאים הדברים עם המבואר בחוה"ל, ויש שמישיבים קצת מהמקומות, אולם יש עדיין עוד מקומות שם שלעת-עתה לא מצאתי עליהם יישוב נכון, וצע"ג). עי' בזה בספר שלוות הנפש שם הע' ח' וציין לספר אחת שאלתי, וכ"ה שיטת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם ס"ה, ובתורת מנחם תשמ"ה ע' 2719.

בנוסף²⁰⁶ להנ"ל, אין הקב"ה נותן שום 'עונש' במובן של 'נקמה' כי גם להאדם החוטא משפיע השי"ת רק טוב²⁰⁷, אלא ענין העונשים הוא טובה מאת השי"ת, דכאשר הנשמה מתלכדת ע"י עוונות אז השי"ת ברחמיו המרובים מנקהו ע"י יסורים וזה דוקא הוא טובתו (הן טובתו עכשיו²⁰⁸ שיש לו נשמה נקייה, והן טובתו בעתיד, כי רק ע"י זיכוך יוכל הנשמה ליהנות מזיו השכינה בגן עדן, וזיכוך קל

206) תוכן קטע זו והציטוטים הוא מלקו"ש שם – במוסגר.

207) הגה זה ודאי שא"א כלל לומר שהעונשים הם במובן של נקמה דהא כתיב 'טוב ה' לכל', אולם יל"ע למה הי' א"א לומר שהעונשים הם אופן היחיד כביכול שמצא הקב"ה איך לזרו את בני"י לעשות תו"מ לטוב להם כל הימים, וא"כ הענין הוא לטובתם. ולכאן צ"ל, דמ"מ לאחר המעשה שעשה העבירה אי"ז ענין טוב. ויומתק ע"פ המבואר (אגה"ק סי"א, ונאריך אי"ה בהערה ..) שא' ההוכחות לומר שהכל טוב הוא משום שהכל נברא מהאין שהיא חכמתו ית' יעו"ש, דלפי זה אי"ז רק שמטובתו ית' א"א להיות דבר רע (דמצד זה הי' אפשר לבאר ענין העונשים ח"ו) אלא כי בעצם אי אפשר שמהאין יתהווה ענין רע דלפ"ז הוא ענין בכל רגע ואם אינו טובה ממש לא אז לא יוכל לקרות. גם יומתק ע"פ המבואר (לקו"ש ח"ג פרשת עקב) בענין 'גם זו לטובה' שהדבר עצמו צ"ל טוב ולא רק לגרום טובה (ואולי ההכרח לזה גופא הוא מענין הנ"ל שהכל נתהווה מהאין) דלפ"ז ודאי א"א לבאר שענין העונשים הוא רק לזרו על תו"מ, ושפיר מוכיח חסיי שעכצ"ל שהוא לניקוי הנשמה ודו"ק.

208) כן דייק כ"ק אדמו"ר בהערה לשיבסה"ת אגה"ת פי"ב שיש כאן ב' ענינים הא' טובתו עכשיו לנקות הנשמה והב' טובתו לעתיד להינצר מדברים חמורים, וכבפנים.

בעוה"ז מצילו מזיכוכ קשה בעוה"ב²⁰⁹; "ואם כן אין מקום לדאגה ויראה" כלל, כי בלי ספק יהיה לו רק טוב והעונשים "הם חסדו של הקב"ה" וכן²¹⁰.

ג. לחשוב טוב,

209) הענין שזיכוכ קל בעוה"ז מציל הרבה באין ערוך לגמי מדיני בעוה"ב כתב הרמב"ן בשער הגמול. ובטעם הדבר שיסורים קטנים בעוה"ז מצילים מיסורים חמורים בעוה"ב מבאר אדה"ז (אגה"ת פי"ב) ב' טעמים (כן לכאו' מוכח שהם ב' טעמים, וגם כבר ראיתי מי שהעיר בזה שע"כ הם ב' טעמים נפרדים): א) כי עולם חסד יבנה וממילא יסורים קטנים מצילים, ב) כי כל דבר קטן למטה הוא ענין גדול למעלה, עיי"ש המשל מצל השמש. ולהעיר שאף שענין הב' הוא גם לגבי השכר בעוה"ז, שכשאר הקב"ה משלם שכר בעוה"ז לפעמים (עי' בהמשך ההערה שזוהו דוקא לרשעים) זה יכול ליטול שכר בעוה"ב ח"ו, מ"מ ענין הא' שעולם חסד יבנה הוא רק מועיל לשני הצדדים (וזה רק מקטין העונש עוד יותר מהחשבון שהי' צ"ל ע"פ ההשוואה דבר קטן למטה לדבר גדול למעלה), וגם בזה יפה כח ההטבה מכח הפורענות ב"ה.

והנה יל"ע למה יש בכלל זיכוכ בעוה"ב, דלכאו' מצד רחמי המרובים הי' צ"ל הזיכוכ תמיד בעוה"ז. וביותר תמוה המבואר לגבי "ומשלם לשונאיו אל פניו להאבדו (מעוה"ב)", דלכאו' למה השי"ת משלם להם בעוה"ז בשביל שלא יהי' להם עוה"ב, הרי לכאו' מצד טבע הטוב להטיב צ"ל הרצון להשפיע להם הכי טוב דהיינו טוב בעוה"ב. ושאלתי דבר זה מכמה רבנים, ותוכן תשובתם הוא בב' פרטים א' שלפועל לא צריך לדאוג על זה כי מבואר שזה מדובר רק במי שאין לו אפי' רצון להיות טוב, והב' והעיקר שלמעשה זהו הכי טוב לאלו שהם יקבלו שכר רק בעוה"ז ולא יקבלו בעוה"ב. ולכאו' יל"ע טובא בזה, והדבר צ"ע, אולם לכאו' יש גם עוד ראיות ברורות לדבר זה (הגם שמחוסר הסברא) ואי"ה נאריך במ"א. ועכ"פ לפ"ז אולי הי' אפשר לתרץ גם קושיא הא' על מהלך הזה, שלא לו יש מעלה בהזיכוכ בעוה"ב (ח"ו וח"ו), וצ"ע רב.

ועוד צ"ב – דלכאו' כיון שמבואר שגם היסורים דעוה"ב שוים בשביל גן עדן, א"כ הי' צ"ל שהרשעים שמקבלים שכרם בעוה"ז היו צריכים להיות שכר כ"כ גדול עד שכל היסורים בעוה"ז עכ"פ שוים לזה. ולא רק שוה כ"א היסורים צ"ל קטנים הרבה יותר כי כנ"ל יש גם חשבון דעולם חסד יבנה. ולמעשה לכאו' לא רואים שום אדם שיש לו כ"כ תענוג עד שהי' מסכים לילך משום זה דרך כל יסורי עוה"ז. ואולי עכצ"ל שעיקר רובו השכר גם לרשעים השי"ת נותן בעוה"ב, רק מעט מן המעט משלם בעוה"ז, אלא שגם זו כמובן הוא להאבדם ממעט זו דעוה"ב ששוה באין ערוך יותר מכל עוה"ז ומשל צל השמש הנ"ל. ועיל"ע בכ"ז ולחפש אם יש סתירה לא' היסודות הנ"ל, ואם שגיתי אנא רחום כפר.

ובאמת בלאה"כ א"א להבין חשבונות הבורא ית"ש וכמו שהאריך כ"ק אדמו"ר בכ"מ, שאדברא כל מה שאפשר להבין הוא החידוש, ולפ"ז בכל הנ"ל דיין מה שגילתה התורה בזה בפירוש, אולם להוסיף שאלות וקושיות אינו ענין כלל, ולפ"ז כל הנ"ל הוא לפלפולא בעלמא ולהשתעשע בריתחא דאורייתא ולא להסיק מסכנות כלל וכלל [וכ"ו] בנוסף על מה שמובן שענינים אלו עמוקים וצריכים יותר יישוב הדעת אף להתחיל לחשוב בזה].

210) הנה יש שרצו לכתוב שזה היה עיקר כוונת כ"ק אדמו"ר בכל הסעיף הזה, ואין הידיעה שהוא תלוי בידי שמים מביא לבדו מנוחת הנפש אלא ע"י שידוע שגם העונשים הוא לטובתו, ולפ"ז אין כאן ב' ביאורים בסעיף זה אלא כולו אחד, אך ממה שהובא במוסגר מוכח שזוהו ענין נוסף וראה מה שכתבתי בזה בהערה בפ"ע בקובץ זה בדחיית מהלך הנ"ל ובביאור דברי השיחה, ע"ש.

דמחשבתו²¹¹ של האדם הרי תלויה בידו, וע"ז נצטוינו "שלא לחשוב ולדבר כלל" על האפשרויות שיוכל להיות רע "אלא לצד ההיפוך", "ומיד שלא יחשוב בזה כלל, ממילא יתבטל גם הפחד שבלב²¹². ועכ"פ מיד יהיה הפחד כאלו הוא ישן ואינו נרגש בגוף, ובמשך ימים אחדים יתבטל לגמרי, עד שלא יפול במוחו כלל" [והטעם לזה . . . לפי שכל המדות קיומן מהדעת . . . והתלבשות הדעת במדות הוא ע"י אמצעות המחשבה, ולכן ע"י סילוק המחשבה הרי זה ממילא היסח דעת מהמדה, ואז אין המדה מתעוררת והי' כלא הי'²¹³] והדרך להסיח דעת הוא ע"י שישמור מחשבתו להלבישה בענינים אחרים, דהיינו אפילו בענינים דהאי עלמא הנצרכים ומשמחים, ובתורת ה' המשמחים לב²¹⁴ דבר יום ביום בקביעות עתים לתורה ובפרט עם עוד אחד²¹⁵, וגם יש לזוהר בדיבור "לא לדבר בעניני דמרה שחורה ח"ו", ועי"ז יהי' לו מנוחת הנפש (וכנ"ל במוסגר).

והנה²¹⁶ גם לפי כל ביאורים האלו אין להאדם 'וודאות' שיהיה לו טוב הנראה ונגלה, אלא יודע שהכל לטובתו גם אם יהיו יסוריים (לנקותו כו') [וגם מבטל הפחד לגמרי ע"י היסח דעת בכח המחשבה וכנ"ל] וענין הבטחון הוא מנוחת הנפש, אולם "בטחון בפשטות" הוא 'וודאות' שיהיה לו טוב הנראה ונגלה, וגם בטחון זה צריך

(211) התוכן והציטוטים דקטע זו הוא מאגרות הצ"צ אגרת טו.

והנה בדברי הצ"צ שם לא נזכר שזוהו מצות הבטחון, ושם הדברים מובאים כאופן לבטל פחדים ולבוא למנוחת הנפש, אולם כ"ק אדמו"ר באגרותיו להגרשנ"ז גוראי' כותב כו"כ פעמים שענין זה, להיזהר במחשבה ודיבור שיחשוב במחשבה שיהי' טוב (ולא ידבר שיוכל להיות ההיפך), הוא ענין הבטחון.

(212) ועיקר יסוד זה שהתורה יכול לצוות להאדם לבטל מידה או פחד ע"י היסח הדעת, מביא הצ"צ שם ראי' מהציווי (שופטים כ, ג) "אל ירך לבבכם" שלא לערוך ולפחד במלחמה, שע"כ שהציווי הוא להסיח דעתו מאפשרויות הרע. וגם מביא ראי' ממשארז"ל (יבמות נג, ב) אין אונס באיש (ומוסיף שיש על זה חיוב סקילה) ע"ש. ועוד מביא מהמשמע בדרז"ל (ברכות ס, א) שביכולת האדם להתפחד או לא להתפחד. ולהמשך דברי הצ"צ, עי' להלן באופן השישי.

(213) הנה לפי זה נראה שבאמת יש כאן ב' ענינים נפרדים, הא' הוא היסח דעת מהדבר המפחיד שע"י ממילא מתבטל הפחד כי המידות תלויים במחשבה, והב' לחשוב במחשבה שיהי' צד הטוב (וכלשונו שהובא בפנים "אלא לצד ההיפוך").

ולכא' יל"ע טובא בשני ענינים האלו, האם באמת היסח הדעת מועיל לגמרי לבטל המידה דוה לכא' צ"ע קצת וילע"ע ואכ"מ. וגם בענין השני יל"ע עד כמה מחשבה לבד שזה יהיה טוב יועיל. אך זה יתכן דאין הכוונה רק על מחשבה אלא גם ממש לדמות שכן הוא המציאות, ואולי זה יועיל יותר, ועדיין צ"ע.

(214) זהו כבר ענין שלישי לכא', להשתדל לבוא לשמחה ע"י לימוד התורה.

(215) לכא' זהו בכדי לשמור על הריכוז בדברי תורה, שאכן ע"י הלימוד הוא יסיח דעת, ולא יחזור למחשבותיו באמצע. אך גם יתכן שזוהו בכדי להוסיף בהשמחה מלימוד התורה, שע"י שנים הלומדים יהיה יותר שקו"ט ופלפולא דאורייתא.

(216) התוכן והציטוטים דקטע זו הוא מלקו"ש שמות ל"ו סעיף ד'.

להיות ביכולתו של כל אחד²¹⁷ גם אצל מי שירא 'שמא גרם החטא' (ואז הרי יצטרך ניקוי), וצריך ביאור "מהו היסוד של מדת הבטחון, שהאדם בטוח שהקב"ה יטיב לו (אף אם אינו ראוי לכך)" בטוב הנראה ונגלה.

ואכן מצינו בכמה מקומות שמה שהאדם בוטח בהשי"ת בוודאות שיהיה לו טוב הנראה ונגלה אינו ענין שמובן ע"פ שכל, אלא:

ד. הבטחון - ציווי שסותר השכל

אף²¹⁸ שהאדם מאמין ויודע ש'כל מה דעביד רחמנא לטב עביד' (וגם בכדי לנקותו) וכנ"ל, מ"מ היות והוא מצווה מאת השי"ת להיות 'בטוח' שיהיה לו טוב הנראה ונגלה לכן הוא בוטח שיהיה כן בלי הסברא²¹⁹ (ולא רק שהוא חושב

217) כן מדייק אדמו"ר בלקו"ש שם מדברי החובת הלבבות (ויש הרבה אריכות בהרבה ספרים על שיטת החוה"ב בכ"ז). ואי"ה נאריך במ"א לגבי ראי' זו מהחוה"ל, ולגבי שיטתו בכ"ז בכל דבריו שם בשער הבטחון, ועוד חזון למועד.

218) כן הוא פשוט המשמעות דלקו"ש ח"ג בשלח סעיף י"א, יעו"ש, ותורת מנחם תשמ"ח ח"ה (שיחת כ"ף מנחם אב) ע' 2719 ואילך ע"ש. והנה באמת אפשר לדון בזה אם המבואר שם הוא שהם בסתירה ממש או רק 'תנועות הפכיות' זמ"ז (כמו שמובא לפני' בלקו"ש שם לגבי קב"ע ועבודה פנימיות), ובאמת אינם סתירה גמורה, וילע"ע [גם יל"ע, דאם אינם סתירה בפועל, למה שיהיו תנועות סותרות, ועי' הערה הבאה]. אך עי' בלקו"ש שם מה שהביא בשולי הגליון מכתב מכ"ק אדמו"ר הריי"ץ, ומשם לכאן מוכח שיש אופן של בטחון שהוא בלי הסברא ממש, ולכן העתקתי כך בפנים (דלכא' רק עי"ז אפשר להסביר מש"כ שם שאע"פ שהוא בוטח בה' באמת מ"מ 'נפשו מרה עליו'. ושם הוסיף, שהבטחון האמיתי ע"פ שיטת הבעש"ט אין נפשו מרה עליו, וילע"ע אם הכוונה שהוא חדור כ"כ בציווי זה של הקב"ה עד שאין נפשו מרה עליו כלל, או הכוונה שלפי הבעש"ט בטחון הוא טבע בנשמה דמשום זה הרי זהו מציאותו, וכאופן הבאה, שהוא גם בשם הבעש"ט).

219) הנה בפשוטו אפ"ל שאף שהוא בלי הסברה, מ"מ אי"ז סתירה גמורה להשכל, דהא אע"פ שלפעמים הטוב אינו נראה ונגלה מ"מ הרי לפעמים [ובאם נחשוב נכון – הרי זה ברובא דרובא ממש, ורק בענינים מסויימים אינם כן] הטוב נראה ונגלה, והציווי הוא לבטוח שיה' הטוב נראה ונגלה (אף שלפי מהלכים אלו, אין הבטחון משנה המציאות אם הטוב יהי' נראה ונגלה, ועכ"פ לא עי"ז מיוסד הבטחון, מ"מ הציווי הוא לבטוח שלפועל יהי' טוב הנראה ונגלה). ולפ"ז רק כללות ענין הבטחון הוא סתירה לשכל, דהשכל מחייב שא"א שיהי' בוטח שיהי' טוב הנראה ונגלה כי אולי לא, אולם ענין הבטחון עצמו אינו שהוא בוטח בדבר שהוא סותר השכל, כי הרי גם ע"פ שכל יתכן והטוב יהי' נראה ונגלה. ויסוד הדברים מבוארים בספר חיים של בטחון [באופן אחר קצת, עי' בהערות הבאות] פרק ד', ע"ש.

אולם יל"ע דלכא' חשבון זה הוא רק לגבי אם הטוב יהי' נראה ונגלה מצד הטבע או לא, דלפעמים הטבע מחייב שהטוב בזה יהי' נראה ונגלה, ולפעמים הטבע מחייב שיהי' הטוב סתום ונעלם [זהו הפשטות, ועי' לקמן שע"פ חסידות אינו כן], אולם הרי יש עוד חשבון שאם עשה עבירות הרי הוא צריך ייסורים לזכך נשמתו, ודבר זה הרי הוא בפשטות ענין שכך צריך להיות, ואיך על האדם להיות בטוח שיהי' לו טוב הנראה ונגלה.

במחשבתנו על צד הטוב ומבטל הפחד וכו"ל אופן הג', אלא שהא אכן בטוח בפנימיות נפשו שיהי' כן), והיכולת של האדם לקיים ציווי זה הוא משום שהיהודי

וביאר בזה בספר הנ"ל (שם) שמ"מ שייך שפיר שיבטח שעכשיו במעשה וענין זו שעליו הוא מודאג עכשיו יהי' הטוב נראה ונגלה, דהא ע"פ שכל אין הכרח שיהי' העונש דוקא במעשה הזה ואפשר שיהי' לענין אחר ולאחר זמן. ולפ"ז, בעל הבטחון כאשר הוא ניגש אל כל ענין, הוא בוטח שאע"פ שחטא וכו' ומגיע לו צריך (היינו שנשמתו צריך זיכרון) מ"מ בפרט זו ודאי יהי' טוב הנראה ונגלה. אולם לפ"ז הרי ענין הבטחון הוא מוגבל למעשה זו, וא"א שיהי' לו בטחון על כללות חייו שיהי' לו רק טוב, כי הרי ע"ז יש סתירה גמורה כי הרי עשה עבירות וממילא יצטרך זיכרון. ובספר הנ"ל מוסיף, שבאמת אפ"ל שבטחון הוא גם על כללות חייו שיהי' לו רק טוב, והוא בנוסף על מה שהוא בוטח שעכשיו לא יהי' הזמן שהקב"ה יפרע ממנו על חטאיו, הנה הוא גם בוטח שהשש"ת יזכהו לעשות תשובה שלימה באופן שלא יצטרך לייסורים, ואף שגם לזה אין לו על יסוד מה לבטוח שהוא יזכה לעשות תשובה זו [אך לזו י"ל שבטחון במילי דשמיא שאני – יש בזה אריכות גדולה בהספרים ואכ"מ], וא"כ על העכשיו הוא בוטח מחשבון הקודם, ועל העתיד הוא בוטח על סמך שהשש"ת יזכהו בעשיית תשובה.

ועדיין י"ל עוד פרט, והוא ע"פ המבואר שהטובות הגדולות של עלמא דאתכסייא א"א שיבואו לעולם באופן של טוב הנראה ונגלה כ"א להיפך, א"כ איך על האדם לבטוח שיהי' טוב לו בטוב הנראה ונגלה, הרי בזה הוא דוקא מגביל א"ע לטוב מוגבל (הגם שאנו רואים שגם טוב 'המוגבל' הזה יכול להיות הרבה מאוד, וכנראה בחוש, מ"מ הרי הוא מגביל א"ע מטובה יותר גדולה), ואיך אפשר שמצד הציווי של בטחון הוא יבטח שיהי' לו טוב המצומצם (היינו בלי היסוד שהבטחון ממשיך גילוי עלמא דאתכסייא – שזוהו כבר ממהלכים הבאים). ואולי צ"ל דהא", חובת הבטחון הוא שיבטח שיהי' לו דוקא טוב המוגבל הזה של עלמא דאתגלייא (וכנ"ל לגבי ההשגות שלנו בטוב אי"ז ממש הגבלה) ולא הטוב של עלמא דאתכסייא, והאדם בוטח בזה מחמת ציווי הקב"ה וכו"ל.

[ולפ"ז אולי אפשר לפרש מש"כ בלקו"ש בשלח ח"ג שאמונה ובטחון הם הפכיים, גם באם נלמד שגם שיחה זו הולך עם המהלך שבטחון פועל שיהי' טוב הנראה ונגלה אולם לא שזה ימשיך הטוב דעלמא דאתכסייא בגלוי, כ"א שיפעול שלא יהי' השפעה מעלמא דאתכסייא כ"א מעלמא דאתגלייא, ולכן הוי אמונה ובטחון סתירה, כי איך יבטח בהקב"ה שיהי' לו דוקא טוב המוגבל, הרי הקב"ה צריך לעשות לו הכי טוב. ועפ"ז יומתק מה שמדגיש בהשיחה שם שהטוב שאינו גלוי הוא טוב נעלה יותר, דע"פ הנ"ל אפ"ל שדוקא משום זה אמונה ובטחון הוי הפכיים, משא"כ לפי' הפשוט אמונה ובטחון הם הפכיים משום שאולי מה שלפועל טוב לא אינו נראה ונגלה, הנה לזה לא נוגע מה שהוא טוב יותר נעלה. אך לאידך יש להעיר שיש גם חסרונות בלימוד פשט בהשיחה כמהלך הו, ועיי' בלשון השיחה היטב והמעייני יבחר].

וכ"ז הוא באם נאמר שבטחון אף שענינינו הוא בסתירה להשכל והסברא, מ"מ על מה שהוא בוטח למעשה אינו סתירה גמורה להשכל וכו"ל. אולם באם נאמר שגם על מה שהוא למעשה בוטח הוא סתירה לשכל, א"כ לא צריך לכל זה, ואפ"ל בפשטות שאע"פ שהוא יודע שעל עבירות צריכים עונש או ניקוי, מ"מ למעשה הוא בוטח מחמת ציווי הקב"ה שלמעשה יהי' טוב הנראה ונגלה [ובזה גופא יש לחקור, אם מה שהוא בוטח הוא ממש סתירה גמורה לשכל וכו"ל, או שמ"מ יש קצת אחיזה בדבריו, והיינו שהוא בוטח שלא יצטרך ניקוי והעבירות ילכו ממילא בלי ייסורים, דגם זה ממש סותר להשכל שאומר שבכדי לנקות העבירות צריכים ייסורים (ולא כמו הביאור הא' שאפ"ל שהוא מסכים שצריכים ניקוי, רק שלא יהי' ממש עכשיו, ולגבי העתיד יעשה תשובה) אך מ"מ יש קצת אחיזה לדבריו שהוא בוטח בדבר מסויים שהעבירות ילכו ממילא בלי היסורים ובאופן פלאי, משא"כ לאופן הא' במהלך הו (הב') אין שום אחיזה לדבריו, והוא בוטח שאע"פ שעשה עבירות והוא צריך יסורים, מ"מ לא יהיו לא יסורים וצ"ע].

הוא קשור עם עצמו"ה שהוא 'נושא הפכיים' הנה משום זה אפשר לתבוע ממנו ענין של הפכיים, שיהיה לו הן האמונה שכל מה דעביד רחמנא לטב עביד (וכאשר אי"ז בגלוי אז זה דוקא טובה נעלית ביותר), והן הבטחון שיהיה לו טוב בטוב הנראה ונגלה.

ה. בטחון - טבע עצמות הנשמה (למעלה משכל)

ענין²²⁰ הבטחון הוא (לא רק ביכולת של הנשמה כנ"ל, אלא גם) טבע של הנשמה שבטוחת בהשי"ת בוודאות גמורה שיהיה לו טוב בטוב הנראה ונגלה [וכמו בן קטן בעריסה הבוטח באימו בלי הסברה²²¹], והציווי של האדם הוא רק לגלות בעצמו חלק זה (ולא רק שגילוי הנשמה נותן לו 'יכולת' לעשות הפכיים כנ"ל, אלא שעל ידי גילוי הנשמה הוא 'ממילא' בוטח בו ית').

והנה גם על ידי דרכים אלו, אין ב'שכל' שום ודאות שיהיה לו טוב הנראה ונגלה, ולכן מחדש חסידות 'יסוד'²²² אשר ע"י 'עבודת הבטחון' האדם פועל למעלה בדרך

220) כן הוסיף כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם, ובביאור טעם ההוספה ראה אופן אחד בהערה הקודמת בחצי ריבוע. אולם בפשטות י"ל שהוא להדגשת הענין, שלא רק שענין הבטחון סותר להאמונה שהכל טוב דלפ"ז הרי לפעמים הטוב אינו נראה ונגלה (וא"כ על יסוד מה בוטח) אלא עוד זאת שהוא גם סתירה בחסדי השי"ת, האם יאמין שיהי' לו טוב הכי גדול (שהוא נסתר) או טוב המוגבל (שהוא נגלה) וק"ל.

והנה להעיר שכל ענין זה הוא חידוש, שהענין שיש טוב שאינו נגלה אינו ענין ע"פ טבע גשמי אלא כי כן באמת צ"ל ע"פ ההשפעה האלוקית, ויש להאריך ועוד חזון. גם צריך לבאר שאם הטוב הכי נעלה אינו נגלה, אז למה אין השי"ת בחסדיו הגדולים נותן תמיד טוב כזה, ועוד חזון. רק ע"ז התי' פשוט, שראה שאכן בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, אלא שראה שאין העולם מתקיים שיתף עימו מידת הרחמים.

כן שמעתי מכמה משפיעים שביארו כן בד"ה מי מנה תשי"ב יעו"ש. ואם נכונה המובא בהערה הבאה, אז זה ממש בשם הבעש"ט עצמו. ולהעיר גם מהמובא לעיל הערה 219 ממכתב אדמו"ר הריי"ץ בשם הבעש"ט.

[ועי' בספר חיים של בטחון שהוסיף, שהרי אנו רואים שיש בטבע קצת בני אדם בטחון טבעי, היינו שתמיד הם ב'ודאות' שיהי' להם טוב, אף אם נראה שיש צרה, אע"ג שאין לו יסוד. (ויתכן שיש ענין זה בכל אדם, רק לפעמים בהעלם, וצריך בירור בספרי פסיכולוגיה) ולפ"ז כתב, שעד"ז יש בהנשמה בטחון בבורא עולם שיהי' טוב הנראה ונגלה, גם בלי שום יסוד. עיי"ש].

221) ראיתי שמובא משל זה בשם הבעש"ט, וצ"ב בפרטי המשל, דבפשטות קטן בעריסה אין הכרח שיהי' לו בטחון בפרט כשרואה שלפעמים אינו משיג רצונו, ויש להאריך].

222) באמת זהו כבר מספר העקרים ומספר כד הקמח המובא בלקו"ש שם בהערה 40, שע"י בטחון יבוא טובות; אך קא דייקת שפיר יש חידוש גדול יש בדברי כ"ק אדמו"ר על המובא בספרים הנ"ל, דבספרים הנ"ל עיקר הענין הוא שאף שהוא ראוי לעונש הנה מ"מ השי"ת יצילו [עיי"ש היטב] אך כ"ק אדמו"ר מחדש יותר שזה יהיה גם בטוב הנראה ונגלה, דהנה בפשטות אי"ז מובן כלל איך אפשר שיהפך טוב סתום לטוב

'מידה כנגד מידה' שיטיבו עימו בטוב הנראה ונגלה, וממילא שייך אח"כ שיבטח שיהיה לו טוב הנראה והנגלה כתוצאה (מידה כנגד מידה) מ'עבודת הבטחון' שלו. ועל זה באים הביאורים הבאים לבאר מהי בדיוק 'עבודת הבטחון', ובאופנים שונים:

[וראשית להעיר אשר יכול להיות שגם ע"י קיום אופני הבטחון הנ"ל הרי הוא ממשיך שיהיה טוב הנראה ונגלה, תלוי איזה מאופנים²²³, ועכ"פ הננו מביאים כאן רק האופנים החדשים].

ו. עבודת הבטחון²²⁴ הוא לבוא לידי שמחה גלויה, והתחלתו הוא ע"י המבואר לעיל אות ג' להסיח דעת לגמרי מכל צד רע ולהלביש המחשבה בדברים המשמחים

נגלה, דהרי תמיד היה הדבר מה שטוב עבורו (וכידוע המשל שמביא כ"ק אדמו"ר מאדם זר שנכנס לחדר הניתוחים), וא"כ אם מה שהיה טוב עבורו היה שיהיה צרה מסויימת, איך אפשר שהדבר יתהפך שעכשיו יהיה טוב לו מה שנראה ונגלה לו שהוא טוב [דאין הכוונה רק שהוא יראה הטוב שבתוך הצרה, אלא שלא יהיה הצרה כלל, כמו שכתב כ"ק אדמו"ר בכמה אגרות, ומוכח גם משיחה זו גופא שאם משה היה בוטח אז "הי' הדבר נשכח כו", ולא רק שיראה הטוב במה שפרעה שמע זה (אף שודאי גם זה היה לטובה)]; והנה אכ"מ להאריך בביאור הענין, אך נקודת הענין כבר ביאר אדה"ו בתניא פכ"ו ובאגה"ק סי"א שהסיבה למה יש יסורים או מניעה בבני חיי ומוזני, הנה בנוסף למה ש"גם זו לטובה", הנה גם הוא באמת טובה נעלית יותר, וזה גופא הסיבה שאינו יכול להגלות בטוב הנראה ונגלה כי הוא טוב נעלה בבחי' עלמא דאתכסייא, היינו שאי"ז רק ענין טכני שהצרה הוא באמת טובא, אלא זאת ועוד שהוא כך ע"פ סדר השתלשלות העולמות, ולפ"ז מיד שנשנה סדר ההשתלשלות שיהיה אפשר לגלות (עכ"פ קצת מן) הטוב דעלמא דאתכסייא, הרי זה יהיה טוב הנראה ונגלה באופן פלאי בלתי מובן. וזהו פעולת הבטחון (וכמ"ש באגה"ק לגבי ענין האמונה כו' שע"ז מתגלה הטוב הנעלם ונעשה טוב הנראה ונגלה, וכ"ק אדמו"ר הביא זה בשיחה זו הע' 43 ומשמע שגם בטחון עושה משהו עד"ז, אף שעיקר הלשון בפנים הוא שזהו ענין של "מידה כנגד מידה".

223) הנה לפי זה נראה שבאמת יש כאן ב' ענינים נפרדים, הא' הוא היסח דעת מהדבר המפחיד שע"ז ממילא מתבטל הפחד כי המידות תלויים במחשבה, והב' לחשוב במחשבה שיהי' צד הטוב (וכלשונו שהובא בפנים "אלא לצד ההיפוך").

ולכא' יל"ע טובא בשני ענינים האלו, האם באמת היסח הדעת מועיל לגמרי לבטל המידה דזה לכא' צ"ע קצת וילע"ע ואכ"מ. וגם בענין השני יל"ע עד כמה מחשבה לבד שזה יהיה טוב יועיל. אך זה יתכן דאין הכוונה רק על מחשבה אלא גם ממש לדמות שכן הוא המציאות, ואולי זה יועיל יותר, ועדיין צ"ע.

224) צ"צ אגרות שם, ועד"ז בה' בלתי מוגה שמות תשכ"ו (ובלקו"ש חל"ז הוא באו"א לגמרי).

הנה מבלי לאריך בכל פרטי הראיות נראה שיש בזה לכה"פ ב' ענינים, הא' הוא פעולת המחשבה שהמחשבה כוחה גדול והוא פועל דברים במציאות העולם ופועל שהטוב יהיה נראה ונגלה [ובזה גופא חלוק מחשבה רגילה ממחשבה עיונית, והאריך בזה אדמו"ר הריי"ץ בתחילת לקוטי דיבורים עיי"ש דברים נפלאים, ומבלי להאריך הנה ענין זה נכון גם לפי חכמות האומות ועשו בזה כמה ניסויים בדברים שלא היו תלויים כלל בשום אדם (כגון מטבעות הנופלות) ונתברר שיש למחשבה כח גדול, ום אמרו שיש חילוק כמה מרוכז הוא בזה ובאיזה חלקי המח הוא חושב כן ואכ"מ, אך מה שעדיין ויל"ע הוא דבכל הניסויים אף שנמצא שיש כח למחשבה, הנה למעשה כח זה לא הועיל במאה אחוז אלא באחוזים קטנים יותר, ויל"ע אם זהו גם בשיחות הנ"ל שזה רק אפשר יעבוד, או באמת י"ל שליחודי יש כח יותר ע"י כח המחשבה וא"כ אצלנו זה כן

כנ"ל, וגם "להראות בעצמו תמיד תנועות משמחות כאלו הוא מלא שמחה בלב, אעפ"י שאין בלבו כן בשעת מעשה, וסופו להיות כן. והטעם בזה הוא כי לפי המעשים והפעולות אשר האדם עושה נקבע אחר כך בלבבו, וכמ"ש כו" ע"ש. וע"י שמחה זו "יערה ה' רוח ממרום בשמחה ובטוב לבב" ויטיב לו בטוב הנראה ונגלה, כי "כפי המדה שהאדם מראה מלמטה כך מראין לו מלמעלה" וע"ש עוד (וממילא עכשיו יכול לבטוח שיהיה לו טוב בטוב הנראה ונגלה).

ז. עבודת הבטחון²²⁵ "מהותה וגדרה – שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד השם, כמ"ש (תהלים נה, כג) "השליך על ה' יהבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית", ואח"כ "ע"י שהאדם סומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבד, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה)", וממילא עכשיו יכול לבטוח שיהיה לו טוב בטוב הנראה ונגלה.

ח. בטחון²²⁶ מתחיל ע"י שהאדם מאמין ויודע "שגם זו לטובה אמיתית" אשר עי"ז "נהפך ממש הרע המדומה לטוב" [זהו לשון הצ"צ, ולשון אדה"ז הוא "ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלוי, שבאמונה זו שמאמין שהרע הנדמה בגלוי כל חיותו הוא מטוב העליון שהיא חכמתו ית' שאינה מושגת והיא העדן שלמעלה מעוה"ב, הרי באמונה זו נכלל ומתעלה באמת הרע המדומה בטוב העליון הגנוז"²²⁷]

יכול לעבוד מאה אחוה, וילע"ע בזה ואכ"מ], והב' הוא ענין השמחה, שע"ז נפתחים שערי מעלה ובאים כל ההשפעות, כמו"ש בזהר שעלמא עלמא מסתכל בעלמא תתאה ואם למטה יש שמחה או נותנים ההשפעה [וזה מלבד מה שענין השמחה ממשך מהנפש כוחות נעלמים לעזור בכל נושא, הנה מלבד זה הוא גם ממשיך שפע מלמעלה].

225 לקו"ש חל"ו שם סעיף ה'.

הערה חשובה: בביאור מהלך הבטחון הזו ובביאור שיחה זו בכלל, האריכו הרבה בזה בקובץ הערות וביאורים גליונות תת"ח א"מ ועוד ועוד, וכתבתי במקום הזה כאן אריכות גדולה בביאור הענין ושיטות השונות שהובאו בקובצי הערות שם, אך למעשה זה נעלם מסיבות טכניות (ואי"ה נמצאו בקרוב) ולכן אין כאן אריכות בזה, הגם שיש להאריך הרבה, וזה באמת אולי העיקר הנוגע לענינינו ונפרט לשבוע זו שבו נאמר השיחה.

226 מכאן עד סוף אופן הי"א הוא מביאורי הזהר להצ"צ ע' קצד ואילך. יעו"ש (החל מע' קפח ואילך) אריכות גדולה בכל המבואר בד' מהלכים דלקמן.

227 הנה מל' הצ"צ קצת משמע שעצם האמונה שגם זה לטובה פועל שיהי' טוב הנראה ונגלה, ולפ"ז הרי זה ממש המשך לאופן הב' דכפנים (שהוא הידיעה שהקב"ה חנון ורחום). אבל מל' אדה"ז הנעתק בפנים משמע שצ"ל שיאמין בפרטיות שזה בא מחכמתו ית' ובחי' עדן וכי'. ויסוד החילוק לכאור' הוא, דלהצ"צ היסוד כאן הוא שהאמונה שהוא טוב מגלה הטוב שבו, ולאדה"ז היסוד הוא שההתבוננות אשר שרשו הוא

ועי"ז הרי יכול להיות "בטחו באוא"ס ממש" שיהי' טוב הנראה ונגלה כיון שכבר פעל שיהיה המתקת הגבורה וכו"ל.

ט. "הבטחון בה' היינו בחי' הדביקות בבחי' תגבורת העצומה של המדות" לעורר בעצמו "תגבורת של המידות כמו אהבה לה' או יראה כו", ועי"ז הוא יכול להיות בטוח בה' "שלא יעזוב ג"כ חסדו ואהבתו ממנו לעוזרו בכל צרה וכיוצא", והיסוד לזה הוא כי "באתעדל"ת דאהבת כנ"י" מעוררים גילוי אהבתו ית', וכשיש גילוי אהבתו ית' למטה (דהרי א' התוצאות של אהבה הוא ליתן לו חסד, וגילוי ענין) זה פועל שיהי' טוב הנראה ונגלה [ובטחון זו שייך רק לאלו ששורש נשמתם מבחי' מדות ולא לאלו ששורש נשמתם מבחי' מוחין].

י. הוודאות שיש להאדם שיהי' טוב הנראה ונגלה הוא תוצאה מהתורה שלמד והמצוות שקיים, שכיון שקיים תו"מ הרי המשיך אלקות למטה, והמשכת אלקות למטה פועל שיהי' טוב הנראה והנגלה, ולכן הוא בוטח שיהי' כן. ובטחון זה שייך רק לאלו שעבודתם בבחי' המידות אבל בבחי' מוחין אי"ז שייך [אך בבחי' ע"ק "עדי עד" זה שייך שייך].

יא. בטחון הוא לאחר שהאדם קורא וממשיך מבחי' הכתר "עדי עד" (שהוא כהמשך הפסוק "כי בי-ה הוי' צור עולמים" בחי' י-ה' שלמעלה משם הוי'), אשר מצד בחי' הכתר נמשך ההשפעה למטה במהירות גדולה מבלי שום מניעות ועיכובים [משום גדלותו, ועד"מ נהר גדול ששום סתימה לא יעכבו] ונמשך למטה כמו למעלה ממש בטוב הנראה והנגלה. והדרך להמשיך מבחי' "עדי עד" הוא ע"י שהוא קורא להשי"ת "מן המיצר" מתוך עינוי ויסורים עד אשר "כשל כח הסבל" שע"ז הוא קורא וממשיך מבחי' עדי עד – "ענני במרחב י-ה" (בחי' י-ה שלמעלה משם הוי' כנ"ל).

והנה לפי כל אופנים אלו, בטחון מתחיל בעבודה בפ"ע, ולאחר שמקיים עבודה זו (שממשיך טוב הנראה ונגלה) יכול לבוא לידי ה'בטחון' שיהי' לו טוב הנראה ונגלה. אולם מבואר בכ"מ שיש עוד מהלך בבטחון [וזה אכן אולי הכי ידוע, הגם שהוא מחודש מאוד]:

טוב פועל עליו למטה שיהי' טוב גלוי בדומה לשרשו (ע"ד המבואר בענין ההתבוננות בהביטול של שורש הנפה"ב למעלה בהשרפים כו' שזה פועל ביטול בו למטה). אבל מל' הצ"צ שם משמע שלמד בדעת אדה"ז שכל מה שצריך הוא האמונה שגם זו לטובה וזה עצמו מהפכו לטוב וצ"ע. וגם מל' כ"ק אדמו"ר בספר השיחות תשמ"ח ע' 201 משמע שס"ל כן (וע"ש) וצ"ע. ואי"ה נאריך במ"א בכ"ז.

יב. האדם בוטח שיהיה לו טוב הנאה ונגלה, על סמך שבטחון זו עצמו יעורר אצל הקב"ה מידה כנגד מידה, וישפיעו לו טוב הנראה ונגלה, ונמצא שה'יסוד' להבטחון הוא הבטחון עצמו.

לעילוי נשמת
מרת **מרים** בת ר' **ישראל**
נפטרה יום ד' ניסן ה'תשפ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.

* * *

נתנדב ע"י נינה הת' **דוד צבי שי' מנקס**

לזכות

תלמידי התמימים דישבתנו

להצלחה רבה ומופלגה

בכל עניניהם

מתוך הרחבה ומנוחת הנפש

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ובהענין הכי עיקרי

שהזמן גרמא

"קבלת פני משיח צדקינו"

יחד עם כל בני ישראל שליט"א

בכל מושבתיהם

תיכף ומי"ד ממ"ש נאו!!

מוקדש

לחיזוק התקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו