

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



# לאפשה לה



קובץ ב (ח)

י"א ניסן ה'תשע"ג

## הערות זביאורים

דישיבת

תומכי תמימים ליובאוויטש קווינס



קובץ

# לאפשה לה

הערות וביאורים

בעניני גאומ"ש, תורתו של משיח  
נגלה וחסידות

ישיבת תורת"ל קווינס

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

הערות נא לשלוח לכתובת  
zohirtfei@gmail.com

הערות בעניני גאומ"ש נא לשלוח לכתובת  
MoshiachHeores@gmail.com

## פתח דבר

לקראת יום הביר יום עשתי עשר יום לחודש ניסן (חודש הגאולה) נשיא לבני אשר, אשר "הוא יתן מעדני מלך" – יום הולדת את מלכנו הבעל"ט, הננו מוציאים לאור בזה את הקובץ "לאפשה לה" השביעי, אשר, כשמו כן הוא – חידושי תורה והערות וביאורים מתלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש – קווינס.

אין צורך להפליג בתיאורים אודות החביבות המיוחדת שרוחש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, לקובצי הערות המכילים חידושי תורה מתלמידי התמימים שיחיו, ובמשך הרבה הזדמנויות אף דחף ועודד לעשותן.

ובזמן האחרון אף נתגלה שעי"ז מזרזים את הגאולה האמיתית והשלימה, ובלשון הרב (ש"פ נשא תנש"א)<sup>1</sup>: "ובפשטות – התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה . . . כידוע ש"כל איש ישראל יכול לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש בתורה, הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר, כפי בחי' שרש נשמתו, ומחוייב בדבר", כולל ובמיוחד – התחדשות והוספה בלימוד והפצת פנימיות התורה שנתגלתה בתורת החסידות, מעין ודוגמא ו"טעימה" מתורתו של משיח ("טועמי' חיים זכו"), שלכן עי"ז מזרזים וממהרים ופועלים ביאת דוד מלכא משיחא".

ובודאי יהי' קובץ זה לנח"ר לכ"ק אדמו"ר שליט"א, ויהי' גם ה"מכה בפטיש" ויביא בפועל ממש את הגאולה האמיתית והשלימה.

\* \* \*

ע"פ הכלל הידוע ש"פותחין בדבר מלכות" הדפסנו בתחילת הקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

\* \* \*

בהזדמנות זו אנו רוצים להודות לכל התמימים אשר עזרו רבות בהכנת קובץ זה לדפוס ושמו לילות כימים כפשוטו כדי שקובץ יצא לאור בתפארתו הנוכחית.

וכן רוצים אנו לנצל הזדמנות זו לבקש מכל הקורא קובץ זה: באם יש לכם הערות או הארות וכו' על הכתוב בקובץ זה, נא ונא לשלחו למערכת.

בעזה"ת י"ל בקרוב ספר הערות התמימים ואנ"ש בעניני גאולה ומשיח ומבקשים אנו מכל מי ששייך לכתוב משהו (ובאמת כל אחד שייך – כמובא בשיחה הנ"ל) לשלחו בהקדם הכי אפשרי.

\* \* \*

ויה"ר שע"י "לאפשה לה לאורייתא", שזוהי "טעימה" מ"תורה חדשה מאתי תצא" נזכה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "מלך ביופיו" יוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, וישמיענו נפלאות מתורתו – תורתו של משיח "תורה חדשה מאיתי תצא" כפשוטו, ותיכף ומיד ממש!

**יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!**

המערכת

ימים הסמוכים ל"א ניסן ה'תשע"ג  
ק"א שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

## תוכן הענינים

### 7 ..... דבר מלכות

#### גאולה ומשיח

- 19 ..... שני סוגי הכנסת א' בגולה
- 26 ..... "לא) ברצוננו נצא מהגלות".
- 28 ..... הכרות מלך המשיח מעל גג ביהמ"ק
- 33 ..... "באופן המתקבל"
- 36 ..... לא ציוה הקב"ה לתוהו
- 37 ..... בגדר משיח בודאי

#### תורתו של משיח

- 42 ..... ביאור בענין החיים אצל כ"ק אדמו"ר הקודם
- 43 ..... וירא הוי' אליו
- 45 ..... כל בית – מעין תומכי תמימים
- 46 ..... הדפסת תורת החסידות באותיות מרובעות בתקופה האחרונה
- 48 ..... ביאור בשיחות אחו"ק ואמור תנש"א

#### חסידות

- 51 ..... ביאור באהבת נפשי אויתיך וכברא דאשתדל
- 53 ..... ביאור בהסתעפות רע אחר התפילה
- 55 ..... מקום עליית הנשמה ע"י עבודת התשובה
- 58 ..... מצוות – מלובש או תפיסא בי'
- 59 ..... יראה עילאה בתפילה

**נגלה**

- 60 ..... ביאור בסוגיא לימא מתני' דלא כבן ננס
- 61 ..... ביאור בסוגיית "ההוא רעיא" ע"פ הפשט
- 62 ..... ביאור בדין "הילך"
- 63 ..... ביאור בשיטת ר' יהודה חסיד
- 64 ..... וידוי הנהרג
- 64 ..... חמש שלש שתים אבל לא ארבע
- 65 ..... חשיד אממונא (לא) חשיד אשבועתא
- 66 ..... תורה לא בשמים היא
- 68 ..... אויר חצירו קונה לו
- 69 ..... רשעים אומרים הרבה אפילו מעט אינם עושים
- 70 ..... ביאור בסוגית ההוא רעיא

**הלכה ומנהג**

- 72 ..... דיני נמלך

**שונות**

- 75 ..... מעלת הראי' על השמיעה



ועפ"יז י"ל שפלוגתא הנ"ל בהרמז להד' כוסות הוא נפקא מינה גם להלכה, ובהקדם:

כתב אדמו"ר הזקן בשולחננו<sup>5</sup>, בדיני הסיבה: "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית . . מצה . . ובשעת אכילת הכריכה . . אכילת אפיקומן . . ושתיית ד' כוסות – לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפ' וארא, והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי כו' לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות, אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו כו' אבל מ"מ המיסב בכל הסעודה ה"ז משובח ועושה מצוה מן המובחר".

מסגנון לשונו מוכח שכוונתו לבאר טעם ההסיבה הנצרכת בד' דברים אלו, והיינו משום ש"הם זכר לגאולה וחירות" – "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות".

וצריך להבין:

(א) בסימן זה (בסעיף קודם<sup>6</sup>) כבר ביאר טעם ההסיבה: ". . שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים כו' לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות".

א. איתא בירושלמי<sup>1</sup>: "מנין לד' כוסות (רמז מן התורה"<sup>2</sup>) ר"י בשם ר' בניי' כנגד ד' גאולות ("לשונות של גאולה שהוזכרו בפרשה כשנתבשרו על גאולת מצרים"<sup>2</sup>) לכן אמור גוי' והוצאתי גוי' והצלתי גוי' וגאלתי גוי' ולקחתי גוי"<sup>3</sup>.

ועוד טעמים נאמרו שם: "ריב"ל אמר כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'. ר' לוי אמר כנגד ד' מלכיות. ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות וכו'".

בפשטות ההפרש בין הטעמים האחרונים להטעם הראשון "כנגד ד' גאולות" הוא: להטעמים הנ"ל אין בד' הכוסות זכר ושייכות גלוי' לגאולת בני ישראל (ממצרים)<sup>4</sup>, משא"כ להטעם "כנגד ד' גאולות" הרי ד' הכוסות הם זכר (לשונות של) גאולה.

(1) פסחים פ"י ה"א. וראה גם ב"ר פפ"ח. ה. אוה"ת וארא (ע' קפה. ע' ב'תקצו).

(2) פני משה שם.

(3) פרשתנו ו, 1-1.

(4) במאירי פסחים צט, ב: שענינם (של ד' כוסות של פרעה) ה" סבה לגאולת מצרים. וראה ג"כ בקה"ע ופ"מ לירושלמי שם. ומפרשי המדרש בב"ר שם – אבל מובן, שזה רק סבה לסבה דסבה כו' ושייכות רחוקה לגאולה, משא"כ להטעם "כנגד ד' גאולות" הרי זהו ענין ה"גאולה" עצמה.

(5) או"ח סתע"ב סי"ד.

(6) ס"ו.

ב. ויובן כל הנ"ל בהקדים בירור כללי בגדר דין הסיבה – די"ל בב' אופנים:

א) הסיבה אינו חיוב בפ"ע, אלא הוא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה ושתיית ד' כוסות וכו', והיינו כשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, כך יש תנאי באופן האכילה והשתי' – צ"ל דרך הסיבה.

ב) הסיבה היא מצוה כללית בפ"ע – האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה ובשתי' ע"י הסיבה – אינו יוצא ידי חובתה של הסיבה כ"א באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'; ז. א. שאכילה ושתי' זו ה"ה פרטים במצות ההסיבה.<sup>9</sup>

לפי זה הרי אין אנו זקוקים לנתינת טעם למה צריך להסב בשעת אכילת הכזית וכו', כי כבר מבואר הוא ממ"ש לפ"ז; ואדרבה, בעיקר ה"י לו לבאר הטעם למה אינו צריך (אלא ה"רשות בידו") להסב ב"שאר כל הסעודה" (ולא משמע מסגנון לשונו שזוהי כוונתו בביאורו זה)?<sup>7</sup>

ב) למה כתב אדה"ז שד' לשונות של גאולה "אמורים בפ' וארא" – והלא אין דרכו לציין בפנים השו"ע מקום הפסוקים שמביא.

ג) בפרשת וארא נאמרו ד' לשונות אלו בסדר שונה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי [וכן הובא הסדר בדורז"ל (ירושלמי) הנ"ל]. ולמה שינה אדה"ז בסידרם?<sup>8</sup>

(7) ועד"ז צ"ע גם ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז שבהל' ו-ז כתב: בכל דור ודור חייב אדם להראות כו' לפיכך כשסועד (סתם) אדם בלילה זה צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מיסב דרך חירות. ואח"כ בסוף ה"ח: ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ושתיית ארבע כוסות האלו כו'. דלכאורה הו"ל לקצר ולכתוב בתחלה (בה"ז): לפיכך צריך אדם להסב בשעת כו' וכיו"ב.

(8) גם בפרשב"ם (פסחים צט, ב) שכתבם ג"כ בסדר שבשו"ע אדמוה"ז (וראה פרשב"ם ב"ב נח, ב) קשה כנ"ל. ואף ששמע שכן היתה גרסתו בב"ר (שממנו העתיק דבריו, וכמו שכתב: ומצינו בב"ר כו'), אינו מובן למה בחר בהגירסא שבב"ר, ולא בהגירסא שבירושלמי? ואת"ל (בדוחק עכ"פ) שכן

גריס גם בירושלמי, או שלא ה"י לפני הירושלמי (כידוע השקו"ט בזה) – בכל אופן קשה כנ"ל – כפי הגירסא שלו – בב"ר ובירושלמי.

(9) אלא שגם ע"פ ב"י זה חיוב הסיבה תקנוהו רק באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'. והטעם י"ל – כי הסיבה ענינה הוא בכדי "להראות א"ע כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים... ויצאת לחירות" (רמב"ם שם ה"ו. שו"ע אדה"ז שם ס"ז). ולכן חיובו דוקא ב"דברים אלו (ש) הם זכר לגאולה ולחירות, (משא"כ שאר הסעודה היא רק ל"מצוה מן המובחר"). וראה לקמן הערה 11.

אבל אחכ"ז – עצ"ע לפי הסברא דהסיבה מצוה בפ"ע: באם אא"פ לאכור"ש

מחוייב הוא לחזור ולברך "על אכילת מצה"<sup>12</sup>: אם החיוב לחזור ולאכול הוא רק בכדי לקיים מצות הסיבה (אבל מצות אכילת מצה כבר קיים בשלימות) – אין לברך שנית "על אכילת מצה"; אבל אם חיוב אכילה השני הוא לקיים מצות אכילת מצה (שלא קיימה כאשר אכל בלא הסיבה), צריך לחזור ולברך "על אכילת מצה".

ההנפקותא ביניהם: באם אכל את הכזית (לקיים מצות אכילת) מצה בלא הסיבה, אם יצא ידי מצות אכילת מצה או לא: אם נאמר שהסיבה היא תנאי לעיכובא במצות אכילת המצה, הרי אם לא היסב לא קיים גם מצות אכילת מצה (מדרבנן<sup>10</sup>) מכיון שההסיבה מעכבת בה: אבל אם אכילת הכזית מצה היא פרט בהסיבה, הרי באם לא היסב בה לא קיים מצות הסיבה, אבל אין חסרון בקיומה של מצות אכילת מצה.

לכאורה אפשר להוכיח מדין זה עצמו (שצריך לחזור ולאכול בהסיבה) שהסיבה הוא תנאי באכילת מצה, כי באם היתה הסיבה חובה בפ"ע, וכאשר אכל הכזית מצה שלא בהסיבה כבר קיים מצות מצה, מה מקום לחייבו לאכול עוה"פ את הכזית מצה בהסיבה, כיון שכבר קיים מצות מצה,

והנפ"מ בין שתי סברות החיוב שבהסיבה להלכה למעשה: באם אכל את הכזית בלא הסיבה שאז צריך לחזור ולאכול בהסיבה<sup>11</sup>, האם

אבל אינו – כי עפ"ז שהסיבה הוא חיוב בפ"ע, אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות (כנ"ל הערה 9). וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה. ולפי"ז צ"ל שמ"ש בירושלמי (פסחים שם) "אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאכול מיסב" (וכן מ"ש בשו"ע אדה"ז שם ס"ד בתחלתו) הוא ע"ד הרגיל. אבל באם עברו ואכל בלא הסיבה – צריך לחזור ולאכול בהסיבה. וראה לקמן הערה 23.

(נמצא בבית האסורים וכיו"ב) היש חיוב בהסיבה לחוד שהרי מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא. והא דלא הובא בפוסקים – י"ל מפני דלא שכיחא ללל. ולהעיר מדין סוכה עד"ז (ראה ט"ז סתר"ל ט ס"כ בסופו) אף שיש לחלק. ואכ"מ.

12 (לפמ"ש הרמ"א (סתע"ב ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סט"ו) דבכוס ג' ד' אם לא שתה בהסיבה לא יחזור וישתה דכדאי הוא ראב"ה לסמוך עליו דבזה"ו א"צ הסיבה במקום שיש חשש שנראה מוסיף על הכוסות – י"ל דה"ה שלא יצטרך לחזור ולברך בזה"ו, ממקום שיש חשש ברכה לבטלה, ולפי"ז המבואר בפנים הוא "מעיקר הדין".

10 דדוחק גדול לומר דבאכל בלא הסיבה אפקוה רבנן (שציוו להסב) מגדר אכילת מצוה ולא קיים מצות אכילת מצה מנה"ת. וראה ארחות חיים סדר ליל פסח ס"ב שיש "סמך להסיבה מה"ת".

11 – ולחידודי יש להעיר מהדעות האם הפקעת קנין מדרבנן מהני בדאורייתא (פס"ד להצ"צ אור"ח תמ"ח ס"ג).  
11 שו"ע שם ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סט"ו. וראה בתוד"ה כולה – פסחים קח, א, שנסתפקו לענין ד' כוסות. וראה פרי"ח סתע"ב ס"ז בטעם הספק. וראה שו"ת בית הלוי ח"ג ס"א אות ט בדעת הר"ן. ובדו"ח רעק"א כתבים ע' 176.

אין לא מיסב לא", דמזה משמע שכשאכל מצה בלא הסיבה לא יצא י"ח מצה; ודוחק גדול לומר שכוונת הגמ' למצות הסיבה, דא"כ מאי קמ"ל בלשון "מיסב אין לא מיסב לא" – הרי פשיטא דכשלא היסב לא יצא ידי חובת הסיבה.

ומפורש הדבר ברא"ש שם<sup>16</sup>, שנסתפק בשתה כוס ג' או ד' שלא בהסיבה אם יש לחייבו לחזור ולשתות בהסיבה מכיון ש"נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות הי' ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה". הרי כתב להדיא שכוס זה שהוא שותה שלא בהסיבה אינו ממנין הכוסות<sup>17</sup>, וה"ה בכזית מצה וכו'<sup>18</sup>.

לפלפולא הי' אפ"ל דכן משמע גם בירושלמי<sup>19</sup>: "יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון . . מכיון שהיסב חזקי' כיוון". ז. א. שיוצאים

ועוי"ל נפ"מ למעשה: אם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה, ואח"כ נשתנה המצב באופן ששוב אינו מחוייב בהסיבה – כגון שעכשיו יושב הוא לפני רבו – אם צריך לחזור ולאכול שלא בהסיבה: אם לא קיים מצות אכילת מצה כשאכל בלא הסיבה (שדינו כאילו לא אכל מצה), הרי מחוייב הוא עכשיו במצות אכילת מצה (אף שהיה שלא בהסיבה, מאחר שאינו מחוייב בהסיבה עתה) שלא יצא ידי חובתה עדיין<sup>13</sup>; אבל אם בפעם הראשונה כבר קיים מצות אכילת מצה, אלא שלא יצא ידי חובת הסיבה – וממצוה זו הלא הוא פטור בשעה זו שהוא יושב לפני רבו, אין מקום שיחזור ויאכל כזית מצה וכו'<sup>14</sup>.

ג. ויש להוכיח שחובת ההסיבה תנאי הוא באכילת מצה מהא דאמרינן בגמ'<sup>15</sup>: "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב

(13) אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה "ולא ירויח כלום". ולהעיר מהדעות בנוגע ליעו"י, באם לא הזכיר יעו"י במנחה של ר"ח ובלילה אינו ר"ח האם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתיים, אף שלא יאמר בה יעו"י, דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדה"ז סק"ח סי"ז. וש"ג).

(14) ואף את"ל שמכיון שכבר חל עליו חיוב הסיבה קודם שבא לרבו, מחוייב הוא לחזור אחר הזמנות לקיים מצות הסיבה – נפק"מ באופן שא"א לו עוד לקיים מצות הסיבה, לילך מלפני רבו (כגון שרבו צריך לו וכיו"ב). (15) פסחים קח, א.

(16) סימן כ.

(17) ודוחק גדול לומר שזה עצמו הוא ספיקו של הרא"ש כדמוכח בט"ז (סתע"ב סק"ה) וחק יעקב (שם סק"ד).

(18) ואין לחלק בין ד' כוסות ומצה – דבד' כוסות כיון שהוא מדרבנן מעכבת בה הסיבה דהם אמרו והם משא"כ במצה שהוא מה"ת – שהרי מקור דברי הרא"ש הוא מהמבואר בגמרא "מיסב אין לא מיסב לא" – בנוגע למצה, כדמוכח ברא"ש שם, ואם בנוגע למצה אין הסיבה מעכבת מנ"ל שמעכבת בד' כוסות. וכ"כ להדיא בראב"ן כאן: ואינו יוצא ידי מצה, אלא באוכלה בהסיבה.

(19) פסחים פ"י ה"ג, וראה צ"פ על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ו ה"ג.

משוכח ועושה מצוה מן המובחר<sup>24</sup>, דאם נאמר דכל ענינה של הסיבה הוא רק תנאי באופן אכילת מצה של מצוה וכו', מהו השבח ומצוה מן המובחר במה שמיסב בכל הסעודה – כיון שבהסיבה מצ"ע אין ציווי ואינה אלא תנאי באכילת המצה ועכו"ל שבעצם ההסיבה יש מצוה – וחיובה העיקרי הוא באכילת מצה וכו' ובכל הסעודה ה"ה רק "מצוה מן המובחר"<sup>25</sup>.

אלא שיש לדחות הוכחה זו, כי ביום טוב הרי "כל הסעודה" מצוה היא, ד"כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים... וירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו"<sup>26</sup> וא"כ י"ל דכשם שיש הסיבה שהיא תנאי לעיכובא במצות אכילת מצה, כך ישנה הסיבה שהיא

מצות אכילת מצה גם אם בשעת האכילה ממש לא כיוון לשם מצוה, והטעם הוא, דמכיון שהיסב, חזקה שכיוון בתחלה – אלא שאח"כ בשעת האכילה הסיח דעתו ונשכחה ממנו כוונה זו<sup>20</sup> – ונגרר הוא אחר מחשבתו הראשונה<sup>21</sup>. ואם נאמר שיוצאים מצות אכילת מצה גם בלא הסיבה, מהי הודאות שהיסב שאז "מכיון שהיסב כו" – הרי כמו שלא כיוון, אפשר (ואדרבא – מסתבר) שגם לא היסב, והול"ל... בין שלא כיוון אם היסב, וכיו"ב. ועכצ"ל שאין צורך לפרש בכרייתא דמיירי בהיסב, שהרי בלא הסיבה פשיטא שאינו יוצא י"ח, ו"מכיון (דע"כ מיירי<sup>22</sup>) שהיסב חזקי' כיוון"<sup>23</sup>.

אבל י"ל דא"צ לפרש "אם היסב" – דזה מובן מאמרו "מכיון שהיסב", ובפרט שהירוש' רגיל לקצר בלשונו.

ד. אולם לכאורה יש להוכיח גם להיפך – שהסיבה היא מצוה בפ"ע ואכילת מצה וכו' תנאי היא בהסיבה – מהא ד"המיסב בכל הסעודה ה"ז

24 וברמ"א כאן: ולכתחלה יסב כל הסעודה. וראה בט"ז סק"ו אבל בפר"ח סק"ז כ' ד"ליתא – דליכא אלא מצוה מן המובחר. ובשו"ע אדה"ז שם הוסיף: ואין בידינו להצריכו להסב. אבל מ"מ המיסב כו'.

וצ"ע בל' הרמב"ם בזה (פ"ז, ה"ח): ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה כו' ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משוכח ואם לאו אינו צריך – דלכאורה "ואם כו' צריך" – מיותר. ודוחק לומר דכוונתו להורות דרק "שאר אכילתו" א"צ לחזור ולאכול, משא"כ כזית מצה כו'. וראה לקמן הערה 31 בסופה.

25 ובפרט לפי מ"ש בפני משה בירושלמי (שם, ה"א) דפליגי אמוראי שם אי צריך הסיבה בכל הסעודה או רק בכזית מצה וכו'. ומשמע דלמ"ד בכל הסעודה, חייב להסב בכל הסעודה כמו בכזית מצה. 26 (26) שו"ע אדה"ז סי' תקכט ס"א וס"ד.

20 קרבן העדה שם.  
21 ראה שו"ע אדה"ז סתקפ"ט ס"ט.  
22 ראה בצפע"נ שם: בירושלמי כאן אמר דע"כ מיירי בהיסב.  
23 ולפי"ז מובן היטב הא דמבואר בירושלמי (שבהערה 11) דחיוב הסיבה הוא ב"אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח", שהרי ע"פ משמעות הירושלמי כאן לא יצא י"ח מצה אם לא היסב. וראה הערה הנ"ל.

מצוה בפ"ע. ב) תנאי במצות אכילת מצה וכו'. וכשאוכל כזית מצה וכו' בהסיבה – מקיים הוא המצוה דאכילת מצה כתיקונה ומצות הסיבה המיוחדת בפ"ע; ובמצות ההסיבה כמו שהיא בפ"ע – יש עיקר המצוה והוא באכילת כזית מצה ושתיית ד' הכוסות ו"מצוה מן המובחר" – בשאר כל הסעודה, היינו הידור בהמצוה של הסיבה.

ה. ולפ"ז מוסברים בטוב טעם דברי אדה"ז (בסעיף הקודם): "שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור וכו' (כל' הרמב"ם הנ"ל) לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות", והיינו שזהו חיוב כללי להתנהג בדרך חירות בזה הלילה. ועפ"ז מובן שמצות ההסיבה הנמשכת מזה, אינה פרט במצות אכילת מצה וכו' אלא ענין בפ"ע.

ואח"כ (לאחר כמה סעיפים) ממשיך ומבאר הדברים הצריכים הסיבה. כי בטעם וענין ההסיבה שביאר לפני"ז, מבוארת מצות הסיבה כחובה בפ"ע. וכאן כוונתו לבאר הענין ה' שבהסיבה – כפי שהיא פרט ותנאי במצות אכילת מצה וכו', וכמו שמסיים: "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות" (ולא "לפיכך צריך להסב בהם וכיו"ב), ז. א. שמחמת הטעם המבואר כאן הרי "הם" – מצות אלו – צריכים הסיבה.

והטעם: "לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות" – היינו שתוכן ענינם הזה, "זכר לגאולה

תנאי ל"מצוה מן המובחר" במצות עונג ושמחת יו"ט שבילילה זה.<sup>27</sup>

אמנם טעם החיוב בהסיבה מוכיח שהסיבה ענין בפ"ע, דהרי כתב הרמב"ם<sup>28</sup> (ועד"ז ל' אדה"ז כנ"ל): "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים. לפיכך<sup>29</sup> כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". ומאחר שענין זה ש"חייב להראות את עצמו כו'", הוא ודאי חיוב בפ"ע, וממנו מסתעף החיוב לאכול ולשתות בהסיבה, הרי עכצ"ל שגם ההסיבה היא חובה בפ"ע<sup>30</sup>.

והנה בכדי לתווכך את הענינים הנראים כסותרים זא"ז, יש לומר שישנם בהסיבה שני החיובים: (א)

(27) וכן במ"ש במאירי (פסחים קח, א): ארבע כוסות כולן צריכין הסיבה, הן שתייתם, הן הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון – אפשר לדחות שהסיבה הוא תנאי בדברים אלו, ואין להוכיח מזה דס"ל דהסיבה הו"ע בפ"ע.

(28) הל' חו"מ פ"ז הל' ו-ז. וראה ירושלמי שם: אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבודת לחירות.

(29) ועי' רוב אין דרכו של הרמב"ם ליתן טעם לפסקיו ולכן משמע שכאן אין זה רק טעם לחובת הסיבה אלא שהוא ג"כ הלכה וחיוב ש"חייב אדם כו'", ומזה מסתעף ש"לפיכך) כשסועד אדם כו'".

(30) והרי זהו טעמו של הפני משה שבה"ע 25 שכ' דלרב לוי בעי הסיבה בכל הסעודה, לפי שמבאר הטעם, להודיע שיצאו מעבודת לחירות.

את או"ה . . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות", שלכל אלו הטעמים הרי ד' הכוסות אינן זכר לגאולה וחירות של ישראל<sup>32</sup> – ולפיהם אינו מובן הטעם למה תהי' ההסיכה תנאי במצות ד' הכוסות.

וזהו שמדגיש ואומר: "האמורים בפרשת וארא": אין כוונתו לציין את המקור ללשונות אלו אלא

ולחירות", הוא המצריך בהן חיוב הסיבה (דרך חירות) כתנאי, בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שלהן יהי' שלם בכל הפרטים<sup>31</sup>.

וממשיך להוכיח בהדגשת הטעם (בשייכות להד' כוסות): "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשת וארא". ומזה, שמצוה זו ענינה גאולה וחירות, ושע"כ היא צריכה הסיבה כתנאי, משא"כ לפי טעמים האחרים לתקנת ד' הכוסות: "כנגד ד' כוסות של פרעה . . . כנגד ד' מלכיות . . . כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות

32) ראה פסחים ק"ז, ב: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ב"י מצוה. ובר"ן שם: דעיקר תקנתא משום חירות. ובשו"ע אדה"ז סי' תעד ס"ב: ד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל או"ה הוא חירות ומצוה בפ"ע. אבל ברשב"ם שם גריס: ארבע כסי תקנו להו רבנן (סתם) וכל חד וחד כו'. וא"כ י"ל דלטעמים אלו גרסינן כמ"ש הרשב"ם. (ולהעיר מל' שו"ע אדמוה"ז ריש סי' תעט).

וראה שם קח, ב: שתאן חי . . . ידי יין יצא ידי חירות לא יצא. ובפרש"י ורשב"ם: כלומר אין זו מצוה שלימה. ובשו"ע אדמוה"ז סי' תעב סי"ז: ידי חירות לא יצא כלומר שלא קיים מצוה מן המובחר. ולהמבואר בפנים דלדעת אדמוה"ז עיקר מצות ד' כוסות הוא משום חירות מובן מה שהוצרכו לדייק: כלומר (שאין הכוונה כפשוטו שלא יצא ידי חירות דא"כ לא הי' יוצא ידי יין ג"כ, אלא) שאין זו מצוה שלימה והיינו שאינה מן המובחר. אבל באם ד' כוסות אינם משום חירות מובן בפשטות שמה שלא יצא ידי חירות אינו ענין לחיוב ד' כוסות, ולכן "ידי יין יצא". וראה בר"ן (פסחים שם) בטעמו של ר"י דס"ל דא"צ לחנך התנוקות בד' כוסות: דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין הנהגין ושמהנין בו אין להם דרך חירות. וי"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דעיקר התקנה הוא משום חירות כנ"ל. וראה ברשב"ם שם שפי' בענין אחר.

31) ועד"ז יש ליישב גם הקושיא בדברי הרמב"ם שבה"ע 7, שבתחלה כתב "צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מסיב דרך חירות" וכו' – בהמשך למ"ש לפנ"ז: "בכל דור ודור חייב האדם להראות א"ע וכו' לפיכך וכו'", להדגיש שהסיבה היא מצוה בפ"ע ואינה תלו' במצות מצה וכו', וא"כ לאחרי שמבאר פרטי דיני הסיבה, ממשיך: "ואימת צריכין הסיבה וכו'", שבוז בא לבאר (לא רק אימת צריך להסב מצד מצות הסיבה, אלא גם) שהסיבה היא תנאי במצות מצה וכו'. ולכן המתין בזה עד לאחרי שמפרט שאר דיני הסיבה, ורק כשבא לבאר פרטי המצות (בהמשך הפרק) הקדים: ואימת צריכין כו' שיש בזה ב' הענינים כו'.

ומה שלא כתב הרמב"ם שאם לא אכל הכוית מצה בהסיבה צריך לחזור ולאכלו – אף שס"ל שהסיבה היא (גם) תנאי במצות מצה, י"ל: 1) לא כל התנאים שבמצות הם לעיכובא 2) מכללי הרמב"ם שאינו מביא דינים שלא הוזכרו בש"ס וכו' יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב. שד"ח כרך ט כללי הפוסקים סיג אות ה. סי"ה אות כג. 3) בדוחק – רמזה בפ"ט סוף ה"ח (כדלעיל הערה 24 בסופה).

פרטי זה, והרי דאין תקנת הד' כוסות משום ענין החירות בלבד.<sup>36</sup>

וזהו הטעם שאדה"ז משנה את סדר ד' הלשונות (והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי) מכפי שנאמרו בכתוב (והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי) – כ"א ע"פ סדר הד' כוסות – שבהם מדבר כאן – כי הד' לשונות הן הן הנותנין טעם לכל א' מהד' כוסות ולהענינים הנאמרים עליהם:

כוס ראשון אומר עליו קידוש היום,<sup>37</sup> ובקידוש אומר "זכר ליציאת מצרים" שזהו כנגד "והוצאתי". "כוס שני קורא עליו את ההגדה",<sup>37</sup> והחידוש שבמצות סיפור יצי"מ שבליל פסח על מצות זכירת יצי"מ שבכ"י הוא שבליל פסח צ"ל סיפור דברים באריכות ובביאור,<sup>38</sup> שזהו כנגד "וגאלתי", שבהמשך שלו מתאר הכתוב את גדול הנסים והמופתים דיצי"מ וכמש"נ: "וגאלתי אתכם בזרוע נטוי' ובשפטים גדולים", וחותרים בברכה "אשר גאלנו וגאל את אבותינו כו' בא"י גאל ישראל". "כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון",<sup>37</sup> שבה נזכרת ההודי' על "תורתך שלמדתנו" ואם לא הזכיר

לדייק ולפרש דבריו הנ"ל [דרך עפ"ז ש"ד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה", יתכן לומר שחיוב ההסיבה הוא כתנאי בד' הכוסות (משא"כ להטעמים "כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'")] משום שלשונות אלו "אמורים בפ' וארא", שהמדובר בפרשה זו הוא בגאולתם ויציאתם של בני"י ממצרים, וכנגדן תקנו ד' כוסות בליל הגאולה (משא"כ בד' כוסות של פרעה וכו', שאין בתוכן הפרשיות בהן נזכרים כוסות אלו, שייכות ליציאת מצרים<sup>33</sup>).

ו. אמנם אכתי אין הענין מבואר כל צרכו, שהרי "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר. . . דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון",<sup>34</sup> והיינו לפי "שכל כוס תקנו על דבר מיוחד",<sup>35</sup> דמזה משמע שיש במצות ד' כוסות עוד ענין חוץ מזה שהם זכר לגאולה וחירות. וע"כ צ"ל שכל כוס שייך גם לענין מיוחד שבשבילו תקנו כוס

(33) אף את"ל שגם לפי טעמים הנ"ל יש להכוסות שייכות לענין ה"גאולה" – ראה לעיל הערה 4.

(34) שו"ע אדה"ז סי' תעב ט"ז.

(35) ל' הבי" סתפ"ד – אלא שהוא סובר שסדר זה אינו מעכב. אבל ראה פ"ח שם. שו"ע אדה"ז סתע"ט ס"א ב חצע"ג ובהציון (על הצד). וראה לעיל הע-רה 32.

(36) ואף שאי"ז קושיא, שהרי מ"מ הואיל ועיקרם הו"ע של חירות שייך שהסיבה תהי' תנאי בהם – מ"מ יומתק יותר באם נאמר שענינו דכל כוס בפ"ג ג"כ שייך לגאולה וחירות, כדלקמן בפנים.

(37) ל' הרמב"ם שם ה"י.

(38) ראה במקומות שצויינו בהגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים ע' טו.



מבואר בלקו"ת<sup>44</sup> שיש ד' מדריגות בתשובה והן מרומזות בכתוב<sup>45</sup> "סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו": "סור מרע" – "שלא יפגום בעוונות גשמיים במחשבה דיבור ומעשה, וצריך לעשות תשובה – להתחרט על העבר ולעקור את רצונו מן הרע כו' שלא ירצה להפרד מיחודו ואחדותו ית'" אלא שיהי' גילוי אלקות בבחי' ממכ"ע. "ועשה טוב" – התשובה על "שהוא ממעט במצות ועשה טוב לייגע א"ע בתורה ותפלה" ו"כדי שיעשה תשובה שיתמלא גם האור שחסר בביטול מ"ע ע"ז צריך לעשות תשובה עצומה . . להתקשר ולהדבק בשם הוי' שהוא סוכ"ע ובחי' מקיף". וב' בחי' תשובה אלו הם בחי' תשובה תתאה. "בקש שלום" הוא בחי' תשובה עילאה שהוא ע"י התורה ש"משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה"<sup>46</sup> ו"דרכי" דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום", שעיי"ז מגיע "לעצמות אוא"ס שלמעלה מסוכ"ע וממכ"ע". ויש בזה ב' בחי', כנגד נגלה דתורה ופנימיות התורה.<sup>47</sup>

והנה מבואר באוה"ת<sup>47</sup>, שהד' כוסות הם כנגד ד' בחי' תשובה

תורה בכהמ"ז לא יצא י"ח<sup>39</sup>, וזהו כנגד "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים" דקאי על מ"ת כמ"ש<sup>40</sup> "היום הזה נהיית לעם לה' אלקיך"<sup>41</sup>. "כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר"<sup>37</sup> שזה שייך בעיקר להגאולה העתידה (שלכן מקרים ואומר "שפוך חמתך על הגוים כו"<sup>42</sup>), והוא מרומז ב"הוצלתי" – דבלשון זו לא נתבארה ההצלה בפרטיות, אלא (סתם) "הוצלתי אתכם מעבודתם", כמו כן הוא בנוגע לגאולה העתידה וכמ"ש הרמב"ם<sup>43</sup>: "וכל אלו הדברים . . לא ידע אדם איך יהי' עד שיהיו, שדברים סתומים הם אצל הנביאים".

ונמצא לפי"ז שגם הענינים שנאמרו על הכוסות מתאימים לד' לשונות של גאולה (בהסדר כאן – בשו"ע אדה"ז) ולתוכנה של גאולה וחירות, הרי שכל התקנה של הד' כוסות הן בכללה והן בפרטי' הוא "זכר לגאולה וחירות".

ז. הביאור של החילוקים בסדר הד' לשונות בפנימיות הענינים:

(39) ברכות מח, ב. מט, א. רמב"ם הל' ברכות פ"ב ה"ג. שו"ע אדה"ז סי' קפז ס"ד.

(40) תבוא כז, ט.

(41) מדרש הגדול וארא שם. רבינו בחיי שם. ארחות חיים ליל פסח סי"ג. מאירי פסחים צט, ב. ועוד.

(42) ראה ר"ן ר"פ ע"פ. בחיי וארא ו, ח. אבודרהם, ובשמחה"ר להחיד"א בפיקא שפוך חמתך.

(43) הל' מלכים פ"ב ה"ב.

(44) בלק עג, ב ואילך. וראה גם ביאורים לאגה"ת פ"א (נדפס בלקוטי ביאורים לס' התיא' (להר"י שי' קארף) ח"ב ע' סב ואילך).

(45) תהלים לד, טו.

(46) סנהדרין צט, ב.

(47) אוה"ת וארא ע' קפה. ע' ב'תקצו. והם ב' הבחי' דפמליא שלמטה ופמליא שלמעלה.

מלימוד, אז "והצלת" בא באחרונה<sup>55</sup> להיותו למעלה מכולם.

ובזה יבואר טעם הסידור של הד' לשונות בשו"ע אדה"ז ושינויו מה-סדר שהם כתובים בתורה: בתורה שבכתב (ובתשובע"פ במקום שאינו חלק ההלכה שבה) באה בחי' "וגאלתי" "ולקחתי", שהו"ע התורה כנ"ל, באחרונה, כי מצד התורה עצמה מורגשת ומודגשת מעלת התורה; אולם בשו"ע (אדה"ז), ששייך לחלק ההלכה והפס"ד והמעשה שבתורה, הרי ההכרעה היא שהמעשה הוא העיקר יתרון ומעלת המעשה, ולכן באה באחרונה "והצלת" שהו"ע המעשה, כנ"ל.

ח. ועוד יש לבאר בזה באו"א:

איתא בפע"ח<sup>56</sup> שד' הכוסות הם כנגד ה"ארבעה בנים", שאופן סידורם הוא: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול; וכסדר העולמות: אצילות, עשי', בריאה ויצירה<sup>57</sup>. ועד"ז סדר הד' כוסות: "כוס א' של קידוש נגד אצי' כו' כוס ב' סיפור הגדה שאנו אומרים מתחלה היו עו"ע"ז לכן אמר רשע נגד עשי' כו' כוס ג' כברהמ"ז כבריאה כו' כוס ד' ביצירה כו"ו"<sup>57</sup>.

הנ"ל. ולפ"ז הרי ד' הלשונות הן כנגד ד' בחי' אלו: "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" (היציאה מטומאת מצרים) הו"ע סור מרע. "והצלת" הוא מל' "צל"<sup>48</sup>, שהוא בחי' המקיף – אור הסוכ"ע שנמשך ע"י המצות כנ"ל, שע"ז נאמר<sup>49</sup>: "ובצל ידי כסיתיך גו"ו"<sup>50</sup>. "וגאלתי" הוא כנגד התורה כמארז"ל<sup>51</sup>: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת", ובפרטיות – כנגד נגלה דתורה כפשטות המחז"ל. "ולקחתי אתכם לי לעם", היינו היחוד האמיתי באו"א"ס ב"ה והו"ע פנימיות התורה<sup>52</sup> (ד"כ"מ שנאמר "ל"י" אינו זו לעולם"<sup>53</sup>, והיינו שזהו בבחי' שלמעלה מהתחלקות ושינויים, וזוהי פנימיות התורה "דלית תמן לא קושיא . . . ולא מחלוקת כו"ו"<sup>54</sup>). ולהיות שהן ד' בחי' בתשובה, שאופן עבודתה הוא מלמטלמ"ע, לכן גם ד' הלשונות הן בסדר של מלמטלמ"ע.

אמנם, סדרן של הד' בחי' בעבודה הנ"ל תלוי בהחשיבות דלימוד ועשי'. דאם לימוד חשוב ממעשה הרי "וגאלתי ולקחתי" הם האחרונים בסדר ד' הבחי' שנמנין מלמטה למעלה; ואם מעשה חשוב

(48) אוה"ת וראע' ע' רלו.

(49) ישע"י נא, טז.

(50) לקו"ת במדבר, ב, ד.

(51) אבות פ"ו מ"ב.

(52) ראה קונטרס עה"ח פ"ג ואילך.

(53) ויק"ר ב, ב. וראה תנחומא

(באבער) תצוה ט. לקו"ת במדבר ט, ג.

(54) זח"ג קכד, ב. הובא באגה"ק סי'

כו.

(55) ומ"מ בחי' "והוצאתי" שהו"ע סור מרע בא בתחלה כי באיזה סדר שיהיו צ"ל סור מרע בתחלה (כסדר דמלמטה למע'), "לאפרשי מאיסורא" ואח"ז תלוי סדר הענינים דאי מעשה חשוב או תלמוד חשוב.

(56) שער כא, פ"ה הופ"ז.

(57) פע"ח שם פ"ז.

כתיב<sup>60</sup> "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" – וע"י עבודתנו ב"והגדת לבנך" בכל הד' בנים, שיהיו כולם בבחי' "בנים אתם לה' אלקיכם"<sup>61</sup>, נזכה לכל הד' לשונות של גאולה<sup>62</sup> – בגאולתנו האמיתית והשלמה בקרוב ממש.

(משיחת חגה"פ וט"פ שמיני תשכ"ט)  
לקו"ש ח"י"א ע' 14 ואילך

ועפ"ז נמצא, דהסדר של הד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שהם כסדר הכוסות) הוא אצ"י עשי<sup>58</sup> בריאה יצירה.

והנה הטעם שבסדר ההגדה נסמך הרשע להחכם – ע"ה שלכאורה אין זה לפי סדר מדריגתם שצ"ל הרשע לבסוף – הוא בכדי שהרשע יהי' סמוך להחכם, כי דוקא החכם יכול לפעול עליו ולהחזירו מרשעתו<sup>59</sup>; ועד"ז בסדר העולמות, כמבואר בפע"ח<sup>57</sup>: "ולמה אצ"י סמוך לעשי' לפי שעשי' צריכה אור גדול כו' לכן המשיך לו מלמעלה מן אצ"י".

ולכן בסדר ההגדה, שענינה "וה-גדת לבנך" – לפעול על כל הד' בנים – גם על הבן רשע – צ"ל הסדר: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול, וכנגדם בסדר הכוסות והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. אמנם בשו"ע אדה"ז מונה אותם לפי מעלתם ע"פ שו"ע, ועפ"ז, הסדר (בד' הבנים) הוא: חכם, תם, שאי"ל, רשע. ובסדר הכוסות: והוצאתי, וגאלתי, ולקחתי, והצלתי.

(58) ראה פע"ח שם בפ"י דברי הרשע "מה העבודה הזאת כו'": "פ"י עבודה גי' אלקים ואין לי לבקש הרחמים, וכפר ב-עיקר השם ובשורש שהוא הוי' כו'". ועפ"ז מובנת השייכות למש"נ "והצלתי אתכם מ-עבודתם. (ראה פ"י השל"ה (הובא באוה"ת וארא ע' קפח): פ"י והצלתי אתכם מעבודתם היינו מהשר של מצרים שהוא עבודתם של מצרים שהם עובדים אליו כו'). (59) ראה לקו"ש ח"א ס"ע 249 ואילך.

60 מיכה ז, טו.  
61 ראה יד, א.  
62 ראה ריש ס"א (בפנים): וכנגד עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות כו'. ובבחי' (שמות ו, ח): "ומצינו דוגמתן ארבע לשונות של גאולה לעתיד לבא, והוא שאמר הנביא (יחזקאל לד, יג) והוצאתים מן העמים וקבצתים מן הארצות והביאתים אל אדמתם ורעיתים אל הרי ישראל".



# גאולה ומשיח

## שני סוגי הכנסת אל"ף בגולה

הרב שניאור זלמן שיחי' גאלדבערג  
ר"מ בישיבה

בשיחת ש"פ אח"ק תנש"א<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר ענין הגאולה הוא גולה בתוספת א. והנה בכללות מובן, אשר הפירוש של הנ"ל הוא אשר גאולה הוא גלות בתוספת גילוי אלופו של עולם, דהיינו גילוי אור אלקי. אבל כשנעיין בדברי הרבי נראה שיש בעצם (בשיחה זו עכ"פ<sup>2</sup>) ב' שלבים ואופנים בהוספת הא' לגולה בכדי לעשותה גאולה.

דהנה בסעיף ג' מבאר הרבי איך יכול להיות שגאולה היינו גולה בתוספת א אם גלות וגאולה הם (לכאורה) שני ענינים הפכיים (עיין סעיף ב).

וע"ז מבאר הרבי: "אלע (חיוב'דיקע) זאכן אין גלות פארבלייבן אויך ווייטער, נאר עס ווערט בטל זייער גלות-צושטאנד: עס ווערט בטל דער העלם והסתור וואס פארדעקט אויף זייער אמת'ע און פנימיות'דיקע מציאות, און די פארשקלאפונג צו די דרכי הטבע וגשמיות העולם וואס קומט דערפון ארויס". עכלה"ק.

(1) נדפס בסה"ש תנש"א ח"ב ע' 504.

(2) משא"כ בשיחה לש"פ אמור ע"ש.

ואח"כ מביא מהרמב"ם שעולם כמנהגו נוהג ושלא יבטל דבר ממנהגו של עולם.

ומבאר עפ"ו שגולה בתוספת א' הוא, שע"י העבודה להסיר ההעלם וההסתור ולגלות אלופו של עולם שבכל דבר בגלות, וזהו גאולה. זהו הביאור הראשון.

ועל זה מקשה בסעיף ד': "מ'דארף אבער האבן ביאור: פארוואס איז דאס (די עלי' פון גולה) אזא ענין עיקרי אין גאולה, ביז אז אין דעם באשטייט איר נאמען "גאולה" (גולה בתוס' אל"ף), וואס א נאמען באווייזט אויף מהות הדבר . . נאכמער: דער אויפטו פון גאולה באשטייט ניט נאר אין דער עלי' פון די עניני גלות ועניני העולם, נאר אין דער גאולה (בתקופה השני' – לאחרי התקופה הראשונה וועגן וועלכער דער רמב"ם הנ"ל רעדט) וועלן זיך אויפטאן נייע, גאר נייע ענינים בשינוי מנהגו של עולם (ביז דעם ענין עיקרי ויסודי פון תחיית המתים, וואס איז א חידוש במעשה בראשית). איז היתכן אז דער גאנצער מצב לעתיד לבוא (אויך דאס וואס איז למעלה מעולם וגלות – בתקופה שני') ווערט אנגערופן מיט א שם כללי: "גאולה" – "גולה" בתוספת אל"ף?!"

ומסעיף ה' מבאר בארוכה הנחיצות לעבוד עם העולם ולברר את העולם, שע"ז ממשיכים גילוי עצמותו ית'.

ומסיים (בסעיף ו): ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פארשטיין דער ענין פון "גאולה" אותיות גולה בתוספת אל"ף:

גאולה איז (ניט מבטל "גולה", נאר איז) אין זיך כולל "גולה", ואדרבה: זי הויבט אויף גולה דורך אריינשטעלן און מגלה זיין אין איר אלופו של עולם – ווייל די כוונה איז צו מאכן א דירה לו יתברך בתחתונים, כולל ווי די תחתונים זיינען אין גלות, צו מגלה זיין אלופו של עולם אין תחתונים במצבם ווי זיי שטייען איז גלות.

ואדרבה: אין דעם באשטייט דער תוכן ומהות פון גאולה [אויך די עניני גאולה שלמעלה מעולם וגלות, דער שינוי במנהגו של עולם, אזוי ווי תחיית

המתים] – "גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי", ביז אז עס ווערט א דירה לו יתברך בתחתונים, לו לעצמותו".

ולפום ריהטא נראה שזה ביאור אחד שהלשונות בסעיף ו' הם כמעט אותם לשונות כבסעיף ג', וגם בהתוכן נראים בדומה, בסעיף ג' מבאר שצריך להסיר ההעלם והסתר וע"ז לגלות אלוקות ושהגילוי אור אלקי יהי' בעל עניני העולם ובסעיף ה' מדבר על העבודה עם העולם ושעי"ז יהי' גילוי אלוקות.

ועפ"ז יש לעיין מה מוסיף הרבי בסעיף ה' וו' על המבואר בסעיף ג' בנוגע להוספת א' לגולה בכדי להוות גאולה.

וגם צריך ביאור שבהתחלת סעיף ה' מבאר הרבי שלשה דברים שבאבות פ"ג דהיינו שלא רק נעבוד על הקשר שלו עם הקב"ה, רק שצריך גם לעבוד עם העולם עיין שם בארוכה.

וצריך ביאור לכאורה בכדי לבאר הענין השלישי מספיק לומר רק שצריך לעבוד עם העולם ולמה צריך גם לדבר על עבודה עם עצמו (ואף שזה מתאים מאד עם דברי המשנה הסתכל בשלשה דברים אעפ"כ י"ל שיש כונה מיוחדת בזה עיין לקמן).

גם צריך ביאור שבהקטע "איז דערפון פארשטאנדיק) מבאר הרבי שירידת הנשמה למטה לא היתה בשביל עצמה כי הנשמה עצמה צריכה תיקון, רק ירדה בכדי לתקן הגוף ונה"ב וחלקו בעולם, וצריך ביאור על זה דלמה צריך לשלול שירידת הנשמה הי' לא בשביל עצמה ולכאורה מה הי' ההו"א לומר שירידת הנשמה לא הי' בשביל עצמה ולא כדי לעבוד עם העולם?

גם בהקטע שלאח"ז כותב הרבי "אז נוסף צו דעם אז די נשמה דערגרייכט צו א העכערע דרגא (שלמעלה ממקום שמשם ירדה) דער גילוי התוקף פון דער נשמה באקומט דער נשמה אויך א שייכות צו דעם גילוי פון עצמותו ית"ו".

ולכאורה למה צריך לשלול שהשכר הוא יותר מהגילוי של תוקף הנשמה דלכאורה, מספיק לומר מהו השכר ותו לא?

וגם בהקטע האחרון של סעיף ו' צריך ביאור, אומר הרבי "נוסף לזה וואס די (עלי' גדולה פון דער) גאולה, קומט דורך דער ירידה אין גלות [ע"ד גילוי תוקף אור הנשמה ע"י ירידתה למטה], ווערט גאולה אויפגעמאכט פון "גולה" (בתוס' אל"ף) עצמה – די דירה לעצמותו ווערט אויפגעטאן אין תחתונים עצמם [ע"ד דער עליוי וואס ווירט אויפגעטאן אין נשמה דורך דער דירה בתחתונים]".

וגם כאן הרבי מדגיש שע"י העבודה עם העולם נתוסף חידוש גילוי תוקף הנשמה כמו שהיא מצד עצמה, וצ"ע למה להדגיש החידוש בהשכר על עבודה עם העולם (דירה לעצמותו) על המעלה של ירידת הנשמה כשלעצמה, (בלי עבודה עם העולם העולם) (תוקף גילוי הנשמה)?

ולבאר זה יש להקדים א' מהמראה מקומות המובאים בהערה 48, מסה"מ מלוקט ח"ב עמ' ש"כ, ד"ה ציון במשפט שמבאר הרבי וז"ל:

"...העלי' דהנשמה שנעשית ע"י ירידתה למטה, שיש בזה שני ענינים. א', דעי"ז שגם בהיותה למטה ומלובשת בגוף ונה"ב היא עובדת את ה', מתגלה תוקף ההתקשרות שלה עם הקב"ה, שגם ההעלם וההסתר דהגוף ונה"ב אינו יכול לבטל ח"ו, ואפילו לא לעשות גרעון בהתקשרות שלה. וב', שע"י עבודת הנשמה למטה נעשה הבירור והזיכרון דהגוף ונה"ב וחלקו בעולם..."

ומשמע שהשני מעלות הם א) מעצם הירידה לעוה"ז, אפי' בלי לעבוד עם העולם רק מזה שנשאר מסור לאלוקות ומזה נעשה גילוי תוקף הנשמה, וב) בשעת הירידה יש העבודה עם העולם, ומזה נמשך גילוי הרבה יותר גבוה.

ולבאר שני אופני עבודה אלו י"ל באופן אחר שיש ב' מיני עבודה:

א. עבודה כתוצאה מעבודה פרטית.



ב. עבודה כללית, הנדרשת ממנו תמיד.

וע"ד המבואר בד"ה ואתה תצוה סה"מ מלוקט ח"ו, שיש סוג עבודה הבא כתוצאה מגזירה על היהדות ויש סוג עבודה שישנו כל הזמן, אפי' לא בזמן שיש סיבה מיוחדת להתעסק בזה.

ענין הא' בפרטיות יותר:

באגרת הקודש סי' י"א מבאר אדה"ז הענין שלפעמים יתכן מקרה שמשוהו רע קרה לו, ומבאר שזה אינו אמת, שמאחר שהאין המחי' היש הוא חכמה, ונמשך מלמעלה, ואין רע יורד מלמעלה במילא כשיתבונן בזה יראה שבאמת מה שקרה הוא טוב, ויתגלה ענין זה מלמע', עיין שם.

ועיין בהמשך תער"ב<sup>1</sup> שהאין הוא בתוך היש רק שהוא בעולם, אבל אינו מחי' היש בדרך מקיף מלמע', במילא כשהאדם מתבונן בהנ"ל, אי"ז שהוא צריך לגלות משהו מלמע', אלא זהו ממש הפנימיות של היש הנראה לא טוב<sup>2</sup>.

ומבואר יותר בלקו"ש ח"א פ' וישב ששם מבואר איך שהעבודה היא לקבץ הניצוצות הנמצאים בתוך הגשמיות.

ורואים ברור ברור כמה דברים א) שזהו דבר שקורה לפעמים, כמו באגה"ק סי"א הדבר שנראה רע, או בסי' כ"ה כשהגוי מבלבלו בתפילתו, אי"ז ענין תמידי, אלא דבר הקורה מזמן לזמן.

ב) שהסוג עבודה הוא שעובד עם עצמו, ע"י שמתבונן במוחו ומתעצם בהתחשבות, שמה שרואה אין זה אמיתי רק שבאמת טמון בפנימיות איזה ניצוץ והטעם שדבר זה אירע אליו, הוא בכדי לגלות הניצוץ האלוקי.

הענין הב' בפרטיות יותר:

1) בח"א עמ' צ"ו ובח"ב עמ"א – קנ"א.  
2) ולהעיר מהסיפור של אדה"ז שהתפלל עם הסטענדער

ענין כללי בעבודתו שבשבילו ירדה נשמתו לעוה"ז ושבשבילו נקרא הוא לעבוד עם העולם ולתקנו, בכדי שהעולם יהי' דירה לו לעצמותו ית'. ואין עבודה זה תלוי באיזה מקרה שקורה מפעם לפעם, אלא שהוא ענין תמידי שבו צריך לעסוק. ובהמילים של המקורות דלעיל אפי' כשאין גזירות או רע הנראה ואפי' כשאין גוי עומד לנגדו באמצע תפילתו, ישנו האחריות לעבוד עם העולם ולבררו ולתקנו שיהי' כלי לאלוקות.

ונמצא שבניגוד להמבואר באופן הא' בעבודה ישנו הב' נקודות, אבל שונים מהמבואר לעיל.

א. שזהו דבר תמידי.

ב. שאי"ז עבודה עם עצמו, רק עבודה דוקא עם העולם.

עפ"י כל הנ"ל אפשר לבאר כל הדיוקים דלעיל די"ל שהשני אופנים הם ב' ענינים בהתוס' א' של גאולה.

והיינו, שבסעיף ג' נראה מדיוק לשונו שהתוס' א' לתוך גולה הוא לגלות האלופו של העולם שהוא בפנימיות של כל דבר, ובלשון הרב "...דורך דעם וואס מ'איז אין (הדגשה שלי) אלע ענינים פון "גולה" דעם אל"ף פון אלופו של עולם. . מ'איז מגלה דעם אלופו של עולם שבוזה (הדגשה שלי) . . גאולה איז . . דער גילוי האמת והפנימיות פון אלע עניני הגלות..."

וא"כ י"ל שכאן עיקר העבודה שמביא לזה הוא לא עבודה עם העולם, בגלל שלהגיע להכרת הפנימיות של כל דבר הנראה כמו היפך אלוקות. וגם י"ל שעבודה זו היא לאו דוקא תמידי, אף שיתכן שמישהו ינסה למצא את ככל דבר שרואה, האלופו של עולם שבדבר מ"מ רק לפעמים מעוררים מלמע' לחפש הפנימיות כמו בהמקרים שהבאנו לעיל.

בניגוד לזה הוא המבואר בסעיף ה', אודות העבודה המוטל על על כ"א, וע"ז ירד הנשמה למטה, וחייב לעסוק בזה בכל זמן שאפשר. אף שבודאי ישנם זמנים שעובד עם עצמו, שלומד ומתפלל וכו', אבל התכלית של כ"ז

הוא לברר העולם, ולא רק שעוסקים בבירור המטה בזמן שיש התעוררות ע"ז מלמע', אלא תמיד מוטל עליו החוב הקדוש הזה.

ובחילוק הלשון (בין ס"ג לס"ו) רואים שבסעיף ג' כותב הרבי לגבי הוספת הא' "דורך אויסלייזן (כנ"ל) אלע ענינים פון גלות". ובסעיף ו' הלשון הוא "דורך אריינשטעלן (כנ"ל) און מעלה זיין אין איר אלופו של עולם". שהחילוק ביניהם י"ל, שהדגש ב"ארויסלייזן" הא' הוא שע"י גילוי הפנימיות בדרך ממילא כל עניני הגלות נגאלים משא"כ ב"אריינשטעלן" הפי' הוא שאחרי עבודת הבירורים לברר העולם הא' יהי' נמשך לתוך העולם שנתברר, וזהו אלופו של עולם שנמשך לתוך העולם.

וזהו הביאור בהשני דברים הראשונים (בהשלשה דברים שצריך להסתכל בהם), שי"ל שהם מרמזים לאופן העבודה בסעיף ג' שאף שהנשמה נמצאת במקום העולם, העיקר הוא העבודה שהאדם יראה הפנימיות של העולם, שכנ"ל הדגש הוא על האדם (לקונו) וע"ז כותב רבינו שצריך לעבוד עם העולם שזהו העיקר ולא לעזוב עבודה הזו.

ועפ"ז יש לבאר גם השלילה שירידת הנשמה אינה בשביל עצמה וגם מובן למה צריך להדגיש העילוי של גילוי עצמותו ית' על גילוי תוקף הנשמה בגלל שענינים אלו מורים על שכר ותוצאה של אדם לקונו, שע"י ירידת הנשמה למטה, אף בלי לעבוד לברר העולם, שאולי יתקן הנשמה ושיתגלה תוקף הנשמה. אבל כנ"ל בארוכה, אי"ז כולל העבודה עם העולם לבררו. ולכן שולל הרבי דברים אלו בתור התכלית בגלל שמגיעים לתכלית הרבה יותר גדול ע"י עבודה עם העולם.

## "(לא) ברצוננו נצא מהגלות"

הת' **אברהם משה שיחי' דייס**  
שליח בישיבה

בשיחת ש"פ תבוא ה'תנש"א<sup>1</sup> אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "ואע"פ אז ס'איז ידוע דער פתגם פון רבותינו נשיאנו (וועלכע איז אפגעדרוקט און מפורסם), אז "ניט מיט אונזער רצון זיינען מיר געגאנגען אין גלות און ניט מיט אונזער רצון וועלן מיר ארויס פון גלות, נאר ברצון ה' כו" – רעדט זיך עס ווי א איד געפינט זיך מיט אן אייגענעם רצון ("אונזער רצון", וואס איז באזונדער ח"ו פון רצון ה') אין עולם הזה הגשמי בעובדין דחול וכו'; אבער ווי א איד שטייט "חד" מיט קוב"ה, ובפרט אין חודש אלול (ווען ס'איז א מצב פון "אני לדודי ודודי לי") האט ער ניט זיין אייגענעם רצון, נאר בלשון המשנה – "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו" – דער רצון פון דעם אויבערשטן איז דער רצון פון א איד, דער רצון פון א איד איז דער רצון פון דעם אויבערשטן – האט א איד בכח צו (אויפטאן אז דער אויבערשטער זאל) מבטל זיין דעם גלות און ברענגען די גאולה תיכף ומיד ממש!"

ובהע' (135) מציינן למקור "שיחת ג' תמוז תרפ"ז – נדפסה בסה"מ תרפ"ז ע' קצ"ו. ובכ"מ."

אלא ששם נדפס בשינוי הלשון קצת: "ניט מיט אונזער ווילען זיינען מיר אוועק פון ארץ ישראל, און ניט מיט אונזערע כחות וועלן מיר צוריק קומען קיין ארץ ישראל, אבינו מלכנו יתברך האט אונז פארטריבען אין גלות, והוא יתברך וועט אונז אויס לייזען, ויקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ ויוליכנו קוממיות על ידי משיח גואל צדק לארצנו הקדושה במהרה בימינו אמן".

וצ"ע למה שינה כ"ק אד"ש מה"מ מהלשון שם<sup>1</sup> וכתב "ניט מיט אונזער) רצון וועלען מיר ארויס פון גלות" במקום "ניט מיט אונזער כחות"<sup>2</sup>, ובפרט שאפשר לומר ע"ד פירושו הנ"ל שיהודי יכול להביא את הגאולה כשרצונו הוא רצון ה', גם בנוגע להלשון "אונזער כחות" ע"פ מה שכתוב בקונטרס ר"ה תשנ"ב שגם "כשהמשכת הגילוי דשופר גדול הוא ע"י הביטול שלו) שייך לשון יתקע (תי"ו בקמ"ץ), יתקע מעצמו, כי כשעושה עצמו עני ורש, דענין העניה הוא שאין לו משל עצמו כלום והוא רק מקבל זה שנותנים לו בדרך צדקה, הוא מכיר ומרגיש דזה שע"י עבודתו נמשך הגילוי הוא לא מצד העלוי שלו (שבכחו להמשיך), אלא מצד חסד ה', יתקע מעצמו, וכאילו שהמשכה היא בלי אתערותא דלתתא כלל".

וכן בנוגע לגופו של ענין קשה שכותב שיהודי יכול להביא את הגאולה רק כשהוא במעמד ומצב ד"חד" עם הקב"ה ובמילא רצונו הוא רצון ה' משא"כ "ווי א איד געפינט זיך מיט אן אייגענעם רצון ("אונזער רצון", וואס איז באזונדער ח"ו פון רצון ה') אין עולם הזה הגשמי בעובדין דחול וכו", ע"פ מ"ש בשיחת ש"פ אחו"ק ה'תנש"א "...האט מען אן ענטפער צו די וואס וואנדערען זיך און שרעקן זיך דערפון וואס מ'שטורעמ'ט אז יעדער איד דארף טאן און פועל'ן אז די גאולה זאל קומען תיכף ומיד מממש. . בשעת משיח וועט באלד קומען, וואס וועט זיין - פרעגן זיי - מיט אלע פעולות און זאכן וואס זיי האבן אופגעטאן במשך כו"כ שנים אין גלות: די געשפעטן וואס זיי האבן אופגעבויט, דער רכוש און נכסים וואס זיי האבן געשאפן, דיי פריינט און פארבינדונגען, סיי צווישן אידן און סיי צווישן אוה"ע, וואס זיי האבן באקומען (ובפרט עסקני ציבור), ועוד כיו"ב?" וע"פ השיחה דש"פ תבוא הנ"ל למה צריך לענות להם תשובה שגם הם ירצו משיח, הרי יש להם רצון משלהם שעסוק בעובדין דחול (כנראה בחוש

1) ואע"פ שהמובא שהציטוט המובא בשיחה אינה מילה במילה (כנראה בחוש שבהשיחה כשכתוב סוף הציטוט כתוב רק "נאר ברצון ה'" משא"כ בשיחה כפי שהודפס בסה"מ שם מובא באריכות יותר), מ"מ צ"ע שמשנה מילה תוכני ואח"ז לומד דיוק שלם ממילה זו. ולהעיר ששיחת ג' תמוז הנ"ל הוא רשימה מאחד השומעים (דהיינו בלתי מוגה).  
2) ולהעיר שבהנחה הבלתי המוגהת של הפארברענגען כתוב "ולא עם כחותינו" כפי שהוא בספר המאמרים שם אבל הביאור שם הוא באופן אחר קצת.

משאלתם הנ"ל) ולכן עליהם חל האמרה "ניט מיט אונזער רצון וועלן מיר ארויס פון גלות!".

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בענין זה.

## הכרזת מלך המשיח מעל גג ביהמ"ק

הת' **אברהם משה** שיחי' דייס  
שליח בישיבה

איתא בילקוט שמעוני ישעי' רמז תצט:

"שנו רבותינו בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם"

והנה בענין הכרזת מלך המשיח מעל גג בית המקדש, מצינו בשיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שתי אופנים: א) שהכרזה זו יוכרו ע"י מה"מ על גג ביהמ"ק השלישי, וב) שהכרזה זו מכריז מה"מ במקומו בזמן הגלות כדלקמן.

א. בשיחת ש"פ ראה ה'תשנ"ג<sup>2</sup> (הפעם הראשונה שהכריז כ"ק אד"ש מה"מ את ההכרזה "ענוים, הגיע זמן גאולתכם") אחרי שציטט את כל המדרש אמר "וכן תהי' לנו, אז משיח צדקנו זאל בפועל קומען און שוין שטיין על גג בית המקדש און מכריז ומשמיע זיין, אז משיח איז שין געקומען! אמן כן יהי רצון".

(1) אבל מה שכתוב בלקו"ש לפ' בחוקותי ה'תנש"א (נדפס אח"כ בלקו"ש חל"ז ע' 80-81) שכותב בהע' 23 "כיון שחייבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכותלביאתו (רמב"ם הל' מלכים רפ"א. פיה"מ סנהדריןשם היסוד הי"ב. ועוד), ורוב בני, לפי מעמדו ומצבם עתה גומה"ז, לא יתעוררו לחכות בשלימות באם ידעו רק מהשכר והתועלת הרוחני, אלא רק כשידעו (גם) מהשכר ותועלת הגשמי". יש לומר שאינו קשה בגלל שהנ"ל הוא רק בשביל להוסיף בהחייבו לביאת המשיח, שלא כהפנים שמדובר בהדרך להביא את משיח.

(2) סה"ש תשנ"ח ח"ב ע' 641-640.

ובשיחת "יום זכאי" כ"ח סיון ה'תנש"א<sup>1</sup> אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "און דוקא דורך דעם סיום העבודה אין חצי כדור התחתון, ביז אין דעם תחתון תחתון ביותר – "הויבט מען אויף" און מ'איז מגלה דעם גאנצן בנין פון "מקדש אד' כוננו ידיך", ביז אויך דעם גג של הבנין, וואס "מלך המשיח . . . עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם" – ווערט דאס אלץ "אופגעהויבן" (אופגעטאן) דורך דער עבודה (הגבהה) פון דעם תחתון ביותר".

ועד"ז בשיחת י"א אלול תנש"א<sup>2</sup> יאמר בעתיד (בגאולה, בפשטות) וכאו"א יעמוד על גג ביהמ"ק ויכריזו: "ועוד ועיקר – שמכיון שכבר היו ניסים ונפלאות בשנה זו במלחמות בין אומות העולם, הרי תיכף ומיד הקב"ה אומר (כמ"ש בילקוט שמעוני) "בני אל תתיראו", זיי דארפן זיך אינגאנצן ניט נעמען צום הארצן – מכיון שהקב"ה עוסק בגאולתם, ועליהם לעמוד על גג ביהמ"ק, שהוא למעלה ממדידות והגבלות בביהמ"ק עצמו – כפי הענין הפשוט שגג מכסה ומקיף על כל הנמצא תחתיו ומכל הצדדים, אפילו קדש הקדשים".

ב. בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תנש"א<sup>3</sup> בהע' 108 על המילים של המדרש "מלך המשיח . . . עומד על גג בית המקדש" אומר: "להעיר מדיוק לשון המדרש "עומד על גג בית המקדש" – שגגין לא נתקדשו (פסחים פה, סע"ב. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו ה"ז), דיש לומר, שבזה מרומז שהכרזה "ענוים הגיע זמן גאולתכם" באה מחוץ לארץ שלא נתקדשה בקדושת ארץ ישראל, בדוגמת החילוק שבין גג המקדש להתוך דהמקדש עצמו".

(1) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 644.

(2) בהנחה הבלתי מוגהת שיחות קודש תנש"א ח"ד ע' 259. ההדגשות אינם במקור והינם על אחריות הכותב.

(3) סה"ש תנש"א ח"א ע' 139.

ובקונטרס בית רבינו שבבבל<sup>1</sup> מביא את הדיוק הנ"ל ומוסיף גם סברא לדבר: "ואולי יש לומר, שמ"ש במדרש (ילקו"ש ישעי' רמז תצט) ש"בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם" קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט בחוץ לארץ שהוא במקום המקדש בירושלים ("שנסע מקדש וישב שם"), כי, לאחרי שהמקדש העתידי יתגלה וירד למטה לא יהי' צורך להשמיע לישראל "הגיע זמן גאולתכם".

ובשוה"ג שם מוסיף: "ועפ"ז יומתק הדיוק "עומד על גג בית המקדש" – ש"גגות . . לא נתקדשו" (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו ה"ז), שרומז על חו"ל בערך לקדושת א"י".

ואולי יש לתווך בזה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בנוגע להכרזת אליהו הנביא בנוגע לגאולה העתידה שגם בזה מצינו כמה אופנים:

א. שיבוא לפני הגאולה לבשר עליה ולמחרת יבא משיח כדמשמע ממה שאמר בעת ביקור הרבנים הראשיים באה"ק<sup>2</sup> "במדרשי חז"ל מצינו שמשיח צדקנו (אליהו הנביא) יתגלה תחילה בגליל, ובגליל גופא – בטבריא, ש"טובה ראייתה"; אבל, איש לא יקפיד גם אם אליהו הנביא יבא בחוץ לארץ, אפילו בברוקלין, ולמחרתו יבא משיח לטבריא".

ב. שכבר אתא מאתמול לטבריא להכריז על אודות ביאת המשיח כדמשמע משיחת ש"פ ראה תשמ"ח<sup>3</sup> הערה 108 "ואף ש"לא אתא אליהו מאתמול" הרי יתכן ש"לבית דין הגדול (שאולי חזר כבר בטבריא) אתא".

(1) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 468 הע' 38.

(2) י"א אייר תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 751).

(3) סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 611.



ומפורש בשיחת יום ד' פ' ברכה, ז' תשרי תנש"א ביחידות לגבירים<sup>1</sup>: "ויש לומר, אז וויבאלד משיח קען קומען יעדער טאג, "אחכה לו בכל יום שיבוא", און אליהו הנביא דארף אנזאגן א טאג פריער אויף ביאת המשיח – קומט אליהו הנביא אין טבריא בפועל ממש יעדער טאג און זאגט אן אויף ביאת המשיח (במיוחד) צו די וואס שטייען אין א מעמד ומצב פון "אחכה לו בכל יום שיבוא" – אויך די וואס זאגן דאס ניט בדיבור (כמנהג חב"ד) נאר מ'טראכט וועגן דעם".

ג. שיבוא ביחד עם משיח צדקיננו, וכפי שאומר בשיחת ה' טבת ה'תשנ"ב<sup>2</sup>: "האט מען תיכף ומיד . . די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו (צוזאמען מיט אלי' הנביא זכור לטוב המבשר את הגאולה)". וכמבואר בשיחת אחש"פ תשמ"ג<sup>3</sup>: "בסוף הל' מלכים (פי"ב ה"ב) כותב הרמב"ם: "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא . . שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו גו", היינו, שלדעת הרמב"ם יבא אליהו הנביא בתחלת ימות המשיח – לאחרי ביאת משיח צדקיננו.

ועפ"ז יש לבאר את דברי הרמב"ם בהלכות נזירות (פ"ד הי"א) בדין ד"האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא כו", כידוע הקושיות דנו"כ הרמב"ם מדברי הגמרא "והא לא אתא אליהו מאתמול כו" – כי הרמב"ם פוסק שביאת משיח צדקיננו יכולה להיות לפני שיבוא אליהו הנביא<sup>4</sup>.

ועפ"ז – אין צריך לומר שכאשר יבא משיח צדקיננו יתרץ הוא כיצד הי' יכול לבא לפני בוא אליהו הנביא – כי לפי דעת הרמב"ם קושייא מעקרא ליתא".

(1) סה"ש תנש"א ח"א ע' 37.

(2) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 213.

(3) התועודיות תשמ"ג ח"ג ע' 1313

(4) ראה לקו"ש ח"ה ע' 419 בהערה.

וראה גם שיחת ש"פ ויקרא תשמ"ג<sup>1</sup> "איתא בגמרא<sup>2</sup> שר' יהושע בן לוי שאל את משיח צדקנו "לאימת אתי מר", והשיב לו: "היום", "היום אם בקולו תשמעו".

– הרי "לא אתא אליהו מאתמול" וכו' וכו'?! – הנה על זה ישנו פס"ד ברור בגמרא מסכת "סנהדרין" (שענינם של ה"סנהדרין" – לפסוק דינים, ויהודי שלומד "סנהדרין" כדבעי, נעשה הוא "א סנהדרין איד")! שמש"ח צדקנו הבטיח שהוא בא "היום" – כפשוטו, "היום אם בקולו תשמעו"! ולכן, אין נפקא-מינה כלל היכן נמצא אליהו הנביא וכו' – העיקר הוא שישנו הענין ד"בקולו תשמעו"<sup>3</sup>, ואז מובטח שמש"ח צדקנו בא "היום" – וזהו גם המענה לאלו ששואלים: כיצד יתכן שמש"ח צדקנו יבוא היום – ממש!"

ואולי יש לתווכך את שתי האופנים האחרונים ע"פ מה שאומר כ"ף אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהתוועדות ש"פ וילך תשנ"ב<sup>4</sup> "זוכים תיכף ומיד לבשורה שיבשר אליהו הנביא זכור לטוב, שלא רק שעוד מעט בא משיח צדקנו ביום זה עצמו, אלא שכבר בא, ברגע שלפני זה!..."

והיינו, שיש שתי הכרזות, (א) ההכרזה שמש"ח עוד מעט יבוא; (ב) ההכרזה שהוא כבר בא.

ואולי יש לבאר הכונה בהבשורה שבישר אלי' "שעוד מעט בא משיח צדקינו ביום זה עצמו", הוא להבשורה שבישר אתמול בטבריא "שעוד מעט בא משיח צדקינו" למחרת (שהרי לא מצינו אף מקום שכתוב שאלהו יבשר

(1) התוועדויות תשמ"ג ח"ב ע' 1156.

(2) סנהדרין צח, א.

(3) וראה שיחת ליל ויום שמחת תורה ה'תש"נ (סה"ש תש"נ ח"א ע' 57): "...השלמות דימות השיח ישנה כבר מצד הבריאה עצמה ומצד ישראל עצמם, ולכן, כששואלים אצל משיח "לאימת אתי מר", המענה הוא "היום", מבלי שיצטרכו להוסיף דבר; ורק כשרואים שבפועל עדיין "לא אתא", בהכרח "לתרץ" הקושיא היתכן שלא נתקיימו דברי המשיח שיבוא "היום", ע"י ההוספה ד"טם בקולו תשמעו", שכנראה, רצונו של הקב"ה (שיסיפו עוד יותר בהענין) ד"בקולו תשמעו" ע"ש.

(4) בהנחה הבלתי מוגהת, נדפסה בשיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 43.

שהיום יבא משיח), ומאחל כ"ק אד"ש שבנוסף לזה נזכה לעוד הכרזה שמשח כבר הגיע.

ואולי י"ל שעד"ז בנוגע לבשורת מלך המשיח "הגיע זמן גאולתכם" שיש בזה שתי שלבים: א) ההכרזה שהכריז מה"גג בית המקדש" מעט בחוץ לארץ שעוד מעט באה הגאולה, וב) ההכרזה שיכריז מעל גבי ביהמ"ק השלישי שכבר הגיעה הגאולה.

## "באופן המתקבל"

הת' שלום זנבער שיחי' ליבעראוו  
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את עבודת השליחות של דורינו, והיא "לקבל פני משיח צדקינו בפועל ממש".

וממשיך "ובפשטות מיינט דאס . . יעדער שליח דארף זיך צוגרייטן און צוגרייטן אלע אידן במקומו ובעירו וכו' צו מקבל זיין פני משיח צדקינו, דורך דעם וואס ער איז מסביר דעם ענין פון משיח כמבואר בתושב"כ ובתושבע"פ באופן המתקבל צו יעדערן לפי שכלו והבנתו, כולל במיוחד דורך לימוד עניני משיח וגאולה, ובפרט באופן פון חכמה בינה ודעת".

ובפירוש הענין ד"אופן המתקבל", ראיתי בגליון "חדור בד"ם" שרוצים לדייק: "ישנם אנשים שרצו להסביר שכוונת הדברים היא שאין לפרסם את העובדה שהרבי הוא מלך המשיח בכל מקום ובכל עת, אלא אך ורק במקומות ולאנשים שמסוגלים לקבל זאת, ובאם אין מסוגלים לקבל זאת – אין לומר להם את זאת". ומסיקים שהרי לא כתיב "דבר המתקבל" אלא כתיב "אופן המתקבל" ומסיקים מזה: "אין כוונתו שצריכים לומר רק דברים המתקבלים בעיני השומעים (ורח"ל, ה"ו כמקרב את התורה אל

(1) ספר השיחות תשנ"ב ח"א ע' 111 ואילך.

הבריות במקום לקרב התורה אליהם) אלא הכוונה שצריכים לומר זאת "באופן המתקבל".

ועיין בשיחת אחש"פ תשכ"א "וגם אם הלה מבעט אין צריך להתפעל. אדרבה כשהלה מבעט הרי זה ראי' שזה 'מזיז' לו" ובשיחת ש"פ ויגש תשמ"ז "לכל לראש צריך לדעת שאין מה להתפעל מהעולם, מה יאמרו וכו'. מכיון שזוהי האמת ע"פ תורת אמת יש להכריז ע"כ באופן גלוי". וכהנה רבות.

וראיתי שהקשו על דבריהם משיחה על פרשת חיי שרה<sup>1</sup> בו מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א החילוק בין הלשון שאמר אברהם אבינו אליעזר "ישלח מלאכו לפניך"<sup>2</sup>, והלשון איך שחזרו אליעזר לבתואל "ישלח מלאכו אתך"<sup>3</sup>. ש"מלאכו לפניך" פירושו "אז דער מלאך וועט גיין פאראויס און פארזיכערן פון פריער די הצלחה פון אליעזר'ס שליחות", משא"כ "מלאכו אתך" פירושו "אז דער מלאך וועט גיין צוזאמען מיט אליעזר'ן און אים העלפן". ולפי זה מסביר כ"ק אד"ש מה"מ בהשיחה שכשאליעזר דיבר עם בתואל הי' מוכרח לשנות דברי אברהם, "ווייל אויב אזוי (וואלט בתואל גע'טענה'ט), צו וואס די גאנצע רייד און משא-ומתן מיט עם? לדברין, האט דאך דער "מלאך" שוין אלץ אפגעטאן..."

ובהערה (29) מבהיר "ואין להקשות איך אמר אליעזר בשם אברהם דבר שלא אמרו – כי . . . לא הי' ענין של שינוי, כ"א רק שלא סיפר כל הענין [כי "ישלח מלאכו לפניך" כולל ג"כ שישלח מלאכו אתו לסייע אותו בכל פעולותיו, כמובן בפשטות]".

ומזה מסיקים שאף שאליעזר הי' שליח (ואף כ"ק אד"ש מביאו בתור דוגמא לשליח בשיחת ס"פ חיי שרה ה'תשנ"ב) מ"מ אמר רק דברים מתקבלים ומקשים מזה על מה שכתוב בגליון הנ"ל.

(1) לקו"ש חלק כ"ה ע' 99.

(2) בראשית כ"ד, ז.

(3) שם מ.

אך באמת אין זה פירכא כלל ובהקדם שגם המקשים וגם הגליון הנ"ל טעו לפענ"ד בהבנת השיחה.

א. הפירוש אופן המתקבל נראה בעיני פשוט והוא כמפורש בשיחה: "ובפשטות . . מסביר דעם ענין פון משיח כמבואר בתושב"כ ובתושבע"פ באופן המתקבל צו יעדערן לפי שכלו והבנתו" דהיינו שאין לומר רק דברים "אין לופטן אריין" אלא שיש להסביר זאת שיתקבל בשכלו של כל אחד! ובאותיות פשוטות אין הכוונה שההוא שצריך למעט בפירסום אלא שיש להרבות בהסבר. ועוד והוא העיקר "באופן המתקבל" בא לחייב, ולא לשלול.

ב. ומה שמקשים בנוגע לזה שאליעזר כביכול השמיט דברים בשליחותו, הנה שליחותו של אליעזר לא היתה לומר "אז דער מלאך וועט גיין פאראויס און פארזיכערן פון פריער די הצלחה פון אליעזר'ס שליחות" אלא למצא שידוך ליצחק ואם לשם כך הי' נצרך לשנות קצת מן האמת זו היא שליחותו אבל בשליחות עצמה אין לשנות מאומה ח"ו, וכדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת חיי שרה נ"ב "אין קיום דברי אברהם "ולקחת אשה לבני ליצחק" – האט אליעזר אלץ מקיים געווען בדיוק כדברי אברהם". היינו שאת שליחותו (למצוא שידוך ליצחק) קיים בשלימות מבלי לשנות כלום.

ובנוגע לענינו אומר כ"ק אד"ש בשיחה "אויב ער איז משנה פון דעת המשלח ווערט ער אויס שליח" ומוכן בענינו שאין לשנות כלל וכלל משליחות המשלח שהיא – להכין כל אנשי מקומו לקבל פני משיח צדקינו ע"י הסברה באופן המתקבל בשכלם.

## לא ציוה הקב"ה לתוהו

הת' שלום שיחי' פופר  
תלמיד בישיבה

בנוגע למה שהרמב"ם כותב בהלכות מלך המשיח ראי' מערי מקלט על ביאת המשיח מכיון שלא ציוה הקב"ה לתוהו ובמילא מכיון שעדיין לא נתקיים החלק הזה בתורה ד"ואם ירחיב..." הרי זה ראי' על ביאת המשיח שואל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>1</sup> "צע"ק ממחז"ל (סנהדרין עא, א) דבן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא הי' ולא עתיד להיות... (אלא) דרוש וקבל שכר"?"

וכותב: "ואולי יש לחלק ואכ"מ".

ובחילוק הדברים כתב הת' א.ד.ג. בקובץ "גאולה ומשיח" שבעיר הנדחת ובבן סורר ומורה אמנם לא נתקיימו כל הפרטים במצוה אבל חלקים ממנה כן נתקיימו למשל בבן סורר ומורה אף שלא נהרג לקה, ובעיר הנדחת אף שלא שרפו אותה מ"מ נתקיים "צרים עליה ועושים עמה מלחמה".

ולא זכיתי להבין תירוצו דממ"נ באם צריך להתקיים כל פרט במצוה בפו"מ, הרי במצוות אלו לא נתקיימו הפרטים ד"ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה..." ו"ורגמהו כל אנשי עירו באבנים ומת..."

ואם צריך להתקיים רק חלק מהמצוה הרי נתקיים "שלש ערים תבדיל לך..."

ולכן נראה לי לבאר החילוק בזה: כשיש מצוות לא תעשה או עונש על זה אזי אף אם לא הי' לעולם מ"מ אין זה לתוהו מפני שבגלל זה ימנעו אנשים מלעשות רע, משא"כ בערי מקלט ש"ואם ירחיב..." אין זה עונש לכן אם לא נתקיים הרי"ז לתוהו.

(1) לקו"ש חל"ד ע' 114 הערה 4.

ויש לתרץ גם באופן אחר קצת: באם הי' מתקיים "ואם ירחיב..." ולא היו מפרישים ערי מקלט לא הי' נקרא ציווי לתוהו מכיון שהקב"ה כשהוא מצווה משהו אינו נוטל הבחירה חפשית מהאדם האם לקיים או לא ולכן אין עיר הנדחת ובן סורר ומורה נקרא ציווי לתוהו אבל "ואם ירחיב" תלוי בהקב"ה ולא בנו (כדכתיב ואם ירחיב הוי' אלקיך) ולכן אם לא נתקיים הרי"ז לתוהו.

## בגדר משיח בודאי

הת' שלום שיחי' פופר  
תלמיד הישיבה

### א

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אומר<sup>1</sup> "ובפשטות – אז א איד איז מאמין באמונה שלימה, אז משיח צדקנו, "מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כו", און אלס "משיח ודאי" (דורך דעם וואס "עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל") – קומט איצטער ממש אריין אין דעם בית הכנסת, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, ער פירט אלע אידן בתוך כלל ישראל אין ארץ הקודש, אין ירושלים עיר הקודש, הר הקודש, לבית המקדש השלישי".

וצ"ל איך יכול משיח צדקנו לבוא עכשיו לתוך בית הכנסת באם: א) בכדי להיות משיח בודאי עליו לבנות מקדש במקומו אשר הענין בזה הוא (כמו שאומר כ"ק אד"ש בהערה לקונטרס בית רבינו שבבבל) שצריך להראות מקום המקדש וא"כ איך יכול להיות כאן בבית הכנסת "איצטער ממש" בתור משיח בודאי? ב) והוא העיקר, משיח בודאי הוא לאחרי אשר "קבץ נדחי ישראל" וא"כ באם הוא "פירט אלע אידן..." עדיין אין הוא משיח ודאי עד לאחר שמקבצם ואיך יכול להיות משיח בודאי עכשיו כשהוא נכנס לבית הכנסת.

(1) בשיחת ש"פ דברים, שבת חזון, ת"ב (נדחה), יו"ד אב (לפני ערבית) וי"א אב תנש"א.

## ב

ישנם הרוצים לתרץ ע"פ מה שאומר כ"ק אדמה"מ שליט"א בקונטרס בית רבינו שבבבל "ש"במקומו" רומז גם על מקומו של מלך המשיח בזמן הגלות (לפני ש"הרי זה משיח בודאי"), היינו, שבהיותו בגלות (ששם יושב וממתין ומצפה לגאול את בני"ו ושכינה עמהן מהגלות) בונה מלך המשיח מקדש (מעט) שהוא מעין ודגמת המקדש שבירושלים (כמו "בי כנישתא דשף ויתיב", "שנסע מקדש וישב שם"), בתור הכנה למקדש העתיד, שיתגלה תחלה שם, ומשם ישוב (עם הקב"ה ובנ"י) לירושלים.

ועפ"ז רוצים לומר ש"ובנה מקדש במקומו" כבר הי'.

ובנוגע ל"וקבץ נדחי ישראל" מביאים את שיחת שבת בראשית תנש"א שבה אומר כ"ק אד"ש: "עד ליציאתם של מאות אלפי יהודים לחירות – מעין ודוגמת והכנה לקיבוץ גלויות (בבחינת "טועמי' חיים זכו") בימות המשיח".

ועפ"ז אומרים שאינו מחוסר מעשה להיות משיח בודאי.

אבל באמת אי אפשר לומר כן כי: א) בנוגע ל"יבנה מקדש במקומו" אומר כ"ק אד"ש שם שזהו "לפני שהרי זה משיח בודאי" ובהערה שם מבאר את ענין "במקומו" שהסימן הוא שיוכל לכוון מקום המקדש. ב) בשיחה הנ"ל אומר אד"ש בפירוש "מעין ודוגמת והכנה" ואי אפשר לומר שרק מהכנה נהי' משיח בודאי.

## ג

ונ"ל לבאר שסימני "משיח בודאי" אינם אלא סימנים מזהים ואינו מוכרח שיהי' דוקא כך רק במקרה של לא זכו<sup>1</sup>.

1) וראה גם התשובה לשאלה 10 בקונטרס "קבלת פני משיח צדקנו" להרה"ג ר' שלום דובער וואלפא (נדפס גם בספרו "יחי המלך המשיח" ע' רנב), שהוכיח שם שבמקרה ע"ד המקרה שאודותיו מדבר הרמב"ם באגרת תימן, אין צריך את הסימנים האלו דוקא ל"משיח בודאי" אלא אפשר גם סימנים אחרים.



ומוכרחים לומר כן כי אם בית המקדש ירד "בנוי ומשוכלל" איך יתקיים הסימן שמשיח מכוין את מקום המקדש.

ועפ"ז י"ל שבמקרה של "בנוי ומשוכלל ירד" אין לך סימן גדול יותר מזה שהוא משיח בודאי; וע"פ מה שאומר כ"ק אד"ש בקונטרס הנ"ל שבית המקדש יתגלה תחילה ב770 אזי ברגע זה ממש יכול לירד בית המקדש ואז כ"ק אד"ש הוא משיח בודאי.

אך עדיין צ"ב בנוגע לסימן השני "וקבץ נדחי ישראל".

#### ד

וי"ל ע"פ מה שאומר כ"ק אד"ש בשיחת כ"ח סיון תנש"א ש"ווערט דוקא פון דעם ארט וועט אויפגעטאן די גאולה... ש"עפ"ז י"ל שקיבוץ גלויות יהי' 770 היינו שבנ"י יתקבצו לשם (שהרי הרמב"ם אינו אומר "וקבץ נדחי ישראל לירושלים" וכדו') ובית המקדש ירד ב770 ואז כ"משיח בודאי" ער פירט אלע אידן בתוך כלל ישראל אין ארץ הקודש, אין ירושלים עיר הקודש, הר הקודש, לבית המקדש השלישי".

והטעם שהביא דוקא מקרה כזה עיין בשיחה הנדפסת בקונטרס דבר מלכות יב שהרבי חילק (והגם שהטעם שם אינו שייך בנדון דידן מ"מ מכיון שהוא כבר מדבר במקרה כזה או לא פלוג גם בנדו"ד).

ואולי יש לבאר גם כן בדרך אפשר עד"ז בלשון הרמב"ם בספר הי"ד, אשר זה שאומר הרמב"ם שמש"ח אינו צריך לעשות מופתים אין הפירוש שסימני המש"ח אינן שעושה מופתים אלא ע"ד המבואר בהלכות נביאות שהרמב"ם אומר שנביא אין צריך לעשות נס אלא צריך לומר דברים העתידיים להיות וכו', שאין הפשט שדוקא כשאומר דברים העתידיים להיות הוא נביא, ואם לא אזי אף אם יעשה מופת אינו נביא; אלא שאפילו אם לא עשה המופת כזה אלא שאמר דברים העתידיים להיות הרי זה נביא, וכ"ש אם עשה מופת אחר.

ועד"ז י"ל בנדו"ד שזה שמש"ח אין צריך לעשות ניסים בכדי להיות מוחזק כמש"ח, הפשט הוא שאפילו לא עשה ניסים אלא שהוא ראוי להיות משיח, דהיינו שהוא מבית דוד ויש לו את כל הסימנים ד"בחזקת משיח" אזי אם עושה ניסים (כמובן דלא סגי בכל נס דא"כ יכולים לומר על כל אחד שהוא משיח בודאי, אלא נס שנראה מהנס שהוא משיח כגון שהחי' מתים [המתים שיחיו לפני קיבוץ גלויות]), או שאמר נביאות שהוא משיח בודאי, (וע"ד נביא שהעיד לו נביא אחר) אזי הוא בגדר משיח בודאי ואפילו עדיין לא קיבוץ נדחי ישראל וכו'. וצע"ג.

## ה

והעירוני כו"כ שלכאורה זה אינו כי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אומר בשיחה הנדפסת בדבר מלכות י"ב אשר משיח בודאי הוא רק כאשר אפשר לקיים את כל המצוות בשלימותם וזהו רק כאשר "כל יושביה עליה".

והנה אפשר לבאר ובהקדים:

ישנו מחלוקת בנוגע למשהו שעומד ליעשות האם נחשב כעשוי או לא<sup>1</sup>, ואם כופים משהו לעשות משהו הרי זה ודאי כעשוי.

ועפ"ז אפשר לבאר שקיבוץ גלויות יהי' בדרך כפי' (אף שלא יהי' בדרך כפי' ממש שהרי הגאולה העתידה תהי' ברצון<sup>2</sup> מ"מ זה יהי' כפי' ע"ד ויכוף כל ישראל<sup>3</sup>) הרי אף שעכשיו אין כל יושביה עליה מ"מ מכיון שידועים באופן ודאי (שהרי יש נבואה) שעומד ליעשות הרי"ז כעשוי דמי.

(או באופן אחר קצת: מכיון שידוע באופן ודאי שעומד לקבץ נדחי ישראל [בדרך כפי'] ולהיות משיח בודאי, הרי"ז כבר מעכשיו משיח בודאי ויש לעיין בזה עוד).

ועפ"ז אפשר לבאר גם את דברי הרבי במקום אחר:

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כותב בסימן ג' מ"דבר מלכות" – חידושים וביאורים בהל' מלכים<sup>4</sup> בהערה מספר 69 על דברי הרמב"ם אודות בן כוזיבא ש"ר"ע אמר עליו שהוא המלך המשיח" על המילים המלך המשיח "לא רק בחזקת משיח".

(1) עיין באנציקלופדי' תלמודית בערך כל העומד ל... בסופו.

(2) עיין לקו"ש חי"א שיחה א'.

(3) שזה אינו כפי' ממש אלא כפי' בדרך שלום שע"י דיבורו מתבטל האונס של היצה"ר כמבואר בכמה מקומות וראה גם המובא לעיל ע' 26.

(4) תרגום של לקו"ש חלק כ"ז ע' 191 ואילך.

ולכאורה הרי זה כמי שאומר שהוא משיח בודאי שהרי לא מצינו גדר  
בין משיח בודאי לחזקת משיח, וזה לכאורה אינו מובן שהלא הוא לא קיבץ  
כל ישראל ולא בנה מקדש במקומו?

אלא מפני שהיו בטוחים שזה כבר עומד ליעשות ה"ז כבר עכשיו  
כעשוי, וכנ"ל.

# תורתו של משיח

## ביאור בענין החיים אצל כ"ק אדמו"ר הקודם

הת' מנחם מענדל שיחי' בוימגארטן  
תלמיד בישיבה

בשיחת יו"ד אדר השי"ת<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בנוגע לאדמו"ר הקודם "במילא איז קיין אונטערשייד ניט פון רבי'ן ווי ער איז געווען ביז איצטער און ווי ער איז יעצט ווייל אויך יעצט איז דער רבי דא מיט אונז בגשמיות", ומזה משמע שהרבי הקודם חי בגשמיות כמו שהי' לפני יו"ד שבט.

וצ"ל דבשיחת ש"פ תרומה באותה שנה מבאר הרבי (סעיף ד')<sup>2</sup> החילוק של לפני יו"ד שבט השי"ת ואחרי יו"ד שבט וז"ל הק' "דער איינציקער שינוי ביי אונז, איז, ניט אז מיר האבען ניט דעם רבי'ן . . נאר דער אונטערשייד איז . . ווייל פריער איז דער רבי געווען א גשמי און יעצט איז ער א רוחני" ולכאורה משמע שהוא רוחני ולא גשמי, והרי זה אינו כמו בשיחה הנ"ל ששם משמע שהוא חי בגשמיות ממש?

ואולי אפשר לתרץ ע"פ שיחת יום א' דחווה"מ סוכות (שמחת בית השואבה) תשי"א, סעיף ד'<sup>3</sup> (בשני קטעים אחרונים) הרבי מבאר על שני

(1) גרפס בשיחות קודש כ"ק אד"ש ה'תש"י (הוצאה החדשה) ע' 13.

(2) שם ע' 11.

(3) שיחות קודש ה'תשי"א הוצאה הנ"ל ע' 9.

סוגי אנשים וז"ל הק' "באמת איז משה לא מת נאר דער פשט איז, אז למטה מעשרה טפחים האט ער זיך געפעלט . . ביי די אבער וואס אויך איצטער לעבט ביי זיי משה למטה מעשרה טפחים, דארפן זיי אויך איצטער ניט קיין חומה . . ווייל ביי זיי איז אויך איצטער "לעבט" דער מן, די ענגים א.א.וו."

והיינו שישנם כאלו שמושה הי' רק חי בגשמיות כשראו אותו ולכן היו נצרכים ל"חומה של תורה", משא"כ ישנם כאלו שעדיין משה חי אצלם בגשמיות אפי' לאחר פטירתו, ולכן אין נצרכים לחומה.

ועפ"ז יש לבאר את השיחות הנ"ל שבשיחה השני' מדובר אודות א' שאצלו לפני ההסתלקות הי' בגשמיות ואח"כ נהי' ברוחניות, משא"כ בשיחה הראשונה מדובר אודות מציאותו האמיתית שהוא איתנו למטה מעשרה טפחים<sup>1</sup> אף לאחר הסתלקותו.

## וירא ה' אליו

הת' יעקב יהודה שיחי' ברזן  
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ וירא ה'תשנ"ב<sup>2</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את "הסיפור הידוע" על כ"ק אדנ"ע בשייכות לפרשת וירא: "בהיותו בן ד' או ה' שנים נכנס אל זקנו הצ"צ בש"ק פ' וירא, והתחיל לבכות, באומרו: מפני מה נראה ה' אל אברהם אבינו ולנו אינו נראה. ויענהו הצ"צ: כשיהודי צדיק, מחליט בגיל תשעים ותשע שצריך למול את עצמו, ראוי הוא שה' יראה אליו."

ושואל כ"ק אד"ש מה"מ: "סיפור זה מדגיש, לכאורה, ש'וירא אליו ה'" שייך רק ליהודי צדיק שבגיל צ"ט שנה מחליט שצריך למול את עצמו, כלומר, אפילו צדיק (ע"ד הרגיל) אינו שייך להגילוי ד'וירא אליו ה'..

(1) וזאת כי חיי הצדיק אינם חיים בשריים ועוד יש להאריך בזה טובא ואכ"מ.

(2) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 85.

וצריך להבין: מהו הלימוד וההוראה מ"וירא אליו ה'" לכאו"א מישראל, גם מי שלא הגיע לדרגת (בפועל ובגלוי)!!?

ומבאר המעלה בהגילוי ד"וירא אליו ה'" שנעשה ע"י המילה: "בדרגת האלקות – כמו"ש "וירא אליו הוי", גילוי שם הוי', ודרגא נעלית בשם הוי'.. בהתגלות לאברהם – "וירא אליו הוי'" – שהגילוי היותר נעלה נתגלה אליו ונתקבל אצלו, שנעשה "כלי" להגילוי היותר נעלה, שנמשך וחדר בפנימיותו."

ובהערה (13) מדגיש (ומציין לאוה"ח עה"פ) שהלשון הוא "וירא אליו ה'" ולא "וירא ה' אליו", וז"ל האוה"ח הק': "וירא אליו ה'." יש לדעת למה שינה הכתוב להקדים הרואה קודם הנראה שהתחיל לדבר בו, שהי' לו לומר וירא ה' אליו. וכמו"כ מצינו שדיבר בכל המקומות הקודמות וירא ה' אל אברם וגו'.. ונראה כי כוונת הכתוב היא שבא להודיע שהשרה ה' שכנתו עליו ונעשב מרכבה לשכינה.. והוא אומרו וירא אליו ה' שגילה ה' שכינתו אליו ולזה הקדים תיבת אליו להזכרת ה' לומר שנתגלית עליו השכינה מה שלא הי' נשמע באומרו וירא ה' אליו כי ה' יפסיק בין הגילוי למתגלה בו והבן.. עוד ירצה.. באומרו וירא אליו ה' ולא אמר וירא ה' אליו שנתכוון לומר כי מה שהגיע מהראי' אליו הוא כל בחינת הוי' שם הנכבד. – דבזה מדגיש כ"ק אד"ש מה"מ דרגת הגילוי שנתגלה לאאע"ה משם הוי'.

ועכ"ז, בס"ח דהשיחה, מגיע כ"ק אד"ש מה"מ למסקנא אשר בכייתו של אדנ"ע "מפני מה נראה ה' אל אברהם אבינו ולנו אינו נראה", פירושה, שלנו אינו נראה כמו שנראה לאברהם אבינו, באופן שגם אנו נראה את ההתגלות ד"וירא ה' אליו"."

ומסיים במילים "וירא ה' אליו" דוקא, ולא "וירא אליו ה'", דלכאורה אינו מתאים לתוכן השיחה!?

## כל בית – מעין תומכי תמימים

הת' **אברהם משה שיחי' דייס**  
שליח בישיבה

בשיחת ש"פ תצא, י"ד אלול ה'תנש"א<sup>1</sup> הורה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "לפרסם בכל מקום ומקום ע"ד השליחות המיוחדת לתומכי תמימים – שנמשכת ופועלת בכל קצוי תבל באופן ד"נרות להאיר" – שנוסף לכך שכל בית יהודי צ"ל בית תורה תפלה וגמ"ח (כמדובר כמ"פ), צ"ל כל בית מעין ודוגמת ישיבת תומכי תמימים, ע"י לימוד תורת החסידות (נוסף על לימוד התורה בכלל)."

והנה אפשר לשאול ע"ז מהנאמר בהשיחה הידועה דאחש"פ תשל"ו<sup>2</sup>: "אפילו אלה שבעבר לא זכו להיות מתלמידי ישיבת תו"ת, אבל למדו תורת רבותינו נשיאינו, אפי' "פסוק א' או דבור א' או אפי' אות א" – הרי הם תלמידי רבותינו נשיאינו וכאילו למדו בהישיבה שלהם".

ולפי דרישת כ"ק אד"ש במשך כל השנים להפיץ המעיינות חוצה וללמד את כל אחב"י דא"ח יוצא שתמיד דרש שכאו"א יהי' תמים, ומהו החידוש של השיחה דתנש"א?

ואפ"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בקונטרס ר"ח כסלו תשמ"ח (ד"ה ושבתי בשלום תשל"ח)<sup>3</sup>: "עיקר החידוש . . . הוא בהבירור בחלקו בעולם, שהבירור דגוף ונה"ב מכיון שזה . . . של ישראל . . . אין זה חידוש כ"כ".

ואואפ"ל שכ"ק אד"ש דיבר על דבר זה דוקא בתנש"א כי רק אז לאחר גמר עבודת הבירורים התאפשר ענין כזה (לעשות לא רק את כל יהודי תמים, אלא גם את כל בית תו"ת).

(1) נדפס בספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 808.

(2) נדפס בלקו"ש ח"ד ע' 324.

(3) חולק ע"י בו ביום לכל השלוחים והשלוחות ונדפס אח"כ בסה"מ מלוקט ח"ב ע' קעג.

## הדפסת תורת החסידות באותיות מרובעות בתקופה האחרונה

הת' **אברהם משה** שיחי' דייס  
שליח בישיבה

בהתוועדות דנצו"י תש"י אמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

"כשהדפיסו את "תורת שמואל" היו כאלה שבאו בטענות על כך שמדפיסים באותיות כתב (עגולות) ולא באותיות מרובעות שנקל יותר (ובפרט באמריקא) לקרוא אותם. כיון שהטענות הגיעו אלי-בהיותי המביא לדפוס-נכנסתי לכ"ק מו"ח אדמו"ר וספרתי שישנם

הטוענים על כך שמלבד היגיעה על תוכן הענינים יצטרכו להתייגע על קריאת הכתב, והשיב כ"ק מו"ח אדמו"ר במשל : מספיק לסחוב את ה"שוקת" אל הסוסים, הגיע הזמן לסחוב את הסוסים אל ה"שוקת"!

החילוק בין ב' האופנים, הוא, שכאשר סוחבים את הסוס אל השוקת, ה"ו בניגוד לרצונו של הסוס, שחושב שרוצים לעשותו "אויס פערד" או עכ"פ לעשותו קצת פחות "פערד" מכמו שהי' לפני"ז, ולכן צועק שרצונו להשאר "פערד" בכל התוקף, ולכן העצה היא לסחוב את

השוקת אל הסוס, שאז, בשעת מעשה אינו מרגיש שהכוונה היא לעשותו אויס פערד, ואח"כ, כבר לא יהי' איכפת לו להיות "אויס פערד"... " (תו"מ ח"א ע' 215)

הנהה ידוע שבשפ' קדושים התשמ"ט הורה כ"ק אד"ש מה"מ להדפיס ספרי חסידות דווקא

באותיות מרובעות, ומבאר שם, וכן בשיחת ש"פ משפטים התשנ"ב (המפורסמת) בהע' 121, המעלה בזה שעי"ז נקל יותר להלומדים להבין את הדברים. וצריך להבין פי' הדברים שכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ מורה לעשות



משהו (אע"פ שאמר לו כנ"ל שאם היו מודפסות באותיות מרובעות היו מבינים יותר טוב) ואח"ז בא כ"ק אד"ש ומורה בדיוק ההיפך.

ואו"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בשיחת ש"פ וישלח תשמ"ט (סה"ש ח"א ע' 102) "ענין הביטול – אינו עדיין שלימות העבודה, כי, מזה גופא שצריך לבטל מציאותו ("להיות יותר שפל רוח למטה מטה") מוכח, ש"קרבת אלקים" לא חדרה את מציאותו לגמרי, אלא עדיין נשאר מציאות לעצמו, ולכן, צריך לבטל מציאותו. אמנם, שלימות העבודה היא – ש"קרבת אלקים" חודרת את מציאותו באופן שכל מציאותו אינה אלא המציאות דאלקות, שאז, אינו צריך לבטל את עצמו, מכיון שאינו מציאות לעצמו כלל, ובמילא, יכול להיות גם הרגש המציאות, מכיון שזוהי המציאות דאלקות, ע"ד "עבד מלך מלך"."

ומוסיף "בסגנון אחר קצת בעומק יותר: אע"פ שהעבודה מתוך רגש של ישות, שמינית שבשמינית, והעבודה מתוך רגש של ביטול בתכלית כב' הדעות הנ"ל הם ב' קוים מנוגדים – הרי, הניגוד שביניהם הוא רק כשעבודתו היא מצד כחות פנימיים, באופן של ציור והתחלקות, אבל כשעבודתו היא מצד עצם הנשמה, אין ניגוד ביניהם ויכולים להיות שניהם יחד, מכיון ששניהם חדורים בגילוי דעצם הנשמה שלמעלה מהם, וכוללת ומאחדת אותם."

ואולי עפ"ז י"ל הביאור בהוראה הנ"ל שבזמנו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ העבודה הי' כרוך בענין של ביטול, שיתייגעו, בכדי להבין האותיות, משא"כ בזמנו עתה כש"מהאלט שוין בא דעם מצב אז דער גוף הגשמי און אפי' גשמיות העולם, איז שוין אינגאנצן נתברר ונזדכך געווארן" (שיחת ש"פ ויצא תשנ"ב), אוחזים בדרגה הנעלית ביותר, בו אין צריך לביטול (באופן מסויים) מכיון שאינו מציאות לעצמו, אלא המציאות דאלקות.

ויומתק ע"פ המבואר בסגנון אחר קצת, "שעבודה זו, שביטול ומציאות, אינם מנוגדים, נעשה בכח העבודה בעצם הנשמה", והרי בשיחת ש"פ ויצא הנ"ל אומר שהיום העולם "איז א כלי מוכן אויף אלע הארות וענינים רחנניים.. ביז אויף גילוי פשיטות העצמות פון מהותו ועצמותו ית',

ווי עס ווערט נתגלה אין פשיטת העצמות פון משיח צדקנו (שלמעלה מבחי' יחידה ומכל השמות ודרגות והשפעות כו'), און דורך דעם – ווערט נתגלה אין דער פשיטות פון יעדער איד".

ולהעיר מהמבואר בשיחת ש"פ יתרו, כ' שבט, וליל ויום ב' פ' יתרו כ"ב שבט תשנ"ב שיש שלש דרגות בסיום העבודה לעשות לו ית' דירה בתחתונים שהם מקבילים לדורו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ, דורו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א והתקופה האחרונה דדור השביעי שהתחל בכ"ב שבט תשמ"ח.

ודוקא אחרי כ"ב שבט תשמ"ח, נעשה סיום עבודת הביורורים וה"תחתונים מצד ענינים הם ווערן א דירה לו ית', לעצמותו ית'" ולכן אוי"ל שדוקא אז הורה להדפיס ספרי חסידות באותיות מרובעות.

## ביאור בשיחות אהו"ק ואמור תנש"א

הת' שלום שיחי' פופר  
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ אהו"ק מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הטעם שגאולה היא אותיות גולה בתוס' אל"ף (תרגום חפשי):

"גאולה אין פירושה, שע"י היציאה מגלות מזניחים את החיים, הפעולות והעולם שהי' (קודם) בגלות. אדרבה: גאולה פירושה, שהמציאות שהיתה קודם משועבדת בגלות נעשית (לא בטלה ח"ו, אלא) משוחררת. . הכל משתחרר. אין שום ענינים שנשארים ח"ו "אבודים" בגלות, לא יותירו שום ענין בגלות. אפילו ה"נדחים" וה"אובדים" . . הגאולה תהי' גאולה אמיתית ושלמה. . בכל הדברים. . כל הענינים (החיוביים) בגלות נשארים גם הלאה, אלא שמתבטל מצבם הגלותי: שמתבטל ההעלם והסתר המכסה על מציאותם האמיתית והפנימית..."

וע"ז מקשה:

"מדוע (העלי' דגולה) הוא ענין כזה עיקרי בגאולה, עד שזהו תוכן שמה "גאולה" (גולה בתוס' אל"ף), כידוע ששם מורה על מהות הדבר?

ויתירה מזה: החידוש דגאולה מתבטא לא רק בעליית עניני הגלות ועניני העולם, אלא שבגאולה . . יפעלו ענינים חדשים, חדשים ביותר בשינוי מנהגו של עולם (עד הענין העיקרי והיסודי דתחיית המתים, שהוא חידוש במעשה בראשית). א"כ היתכן שהמצב דלעתיד לבוא כולו (גם מה שלמעלה מעולם וגלות - בתקופה שני') נקרא בשם כללי: "גאולה" - "גולה" בתוספת אל"ף?!"

וממשיך לבאר:

"גאולה (אינה מבטלת את ה"גולה", אלא) כוללת בתוכה את ה"גולה", ואדרבה: היא מעלה את הגולה ע"י שמכניסה ומגלה בה את אלופו של עולם - כיון שהכוונה היא לעשות דירה לו יתברך בתחתונים, כולל כפי שהתחתונים נמצאים בגלות, לגלות את אלופו של עולם בתחתונים במצבם כפי שהם נמצאים בגלות.

ואדרבה: זהו תוכן ומהות הגאולה [גם עניני הגאולה שלמעלה מעולם וגלות, השינוי במנהגו של עולם, ע"ד תחיית המתים] - "גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי", עד שנעשה דירה לו יתברך בתחתונים, לו לעצמותו".

וראיתי כמה שהעירו שהביאור כאן הוא רק מבאר השאלה הראשונה (למה זהו כל התכן של הגאולה) אך אין בזה ביאור על השאלה השני', והביאור על זה הוא רק בשיחת ש"פ אמור.

ונ"ל לבאר שלפי הביאור הראשון הטעם שגאולה הוא גולה בתוס' אל"ף הוא מפני שבגאולה יהי' אותם הענינים שיש בגלות ולא ישתנה שום דבר דהיינו שיהי' אותו עולם ולכן קשה לו הרי לא יהי' אותו העולם?

אך הביאור השני הוא שהגאולה הוא עשוי מהגלות ע"י העבודה בהכנסת הא' בגלות עי"ז מתהווה הגלות ובמילא לא שייך השאלה הרי לא יהי' אותו העולם.

---

וע"ז מקשה בשיחת ש"פ אמור דהלא ישנם גילויים מאד נעלים  
בגאולה שבודאי אינו בא ע"י הכנסת אלופו של עולם בגולה וע"ז בא  
הביאור בשיחה ההיא.

# חסידות

## ביאור באהבת נפשי אויתיך וכברא דאשתדל

הת' מנחם מענדל שיחי' הורוויץ  
תלמיד בישיבה

בתניא פרק מ"ד מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן, שני סוגי האהבה האהבה ד"נפשי אויתיך" והאהבה ד"כברא דאשתדל בתר וכו'", וכדי להוציאם מן ההעלם אל הגילוי, צריך "להיות רגיל על לשונו וקולו לעורר כונת הלב" שהקב"ה הוא "אבינו ומקור חיינו".

וממשיך "אף אם נדמה לו לכאורה שהוא כח דמיוני לא יחוש, מאחר שהוא אמת לאמיתו מצד עצמו, בבחי' אהבה מסותרת; רק שתועלת יציאתה אל הגילוי, כדי להביאה לידי מעשה". עכלה"ק.

ומפשטות לשונו של רבינו משמע, שהטעם ש"לא יחוש" הוא מצד זה שהאהבה הוא אמת ולכן היציאה מההעלם אע"פ שהוא נראה דמיוני מ"מ לא יחוש מכיון שהאהבה היא אמת.

אבל לפי זה צריך עיון דמה התועלת בזה, הרי גם לפני יציאתו אל הגילוי על ידי הרגל הדבר על לשונו, הי' האהבה אמיתית רק שהיתה בהעלם; וגם עכשיו האהבה היא בהעלם מפני שזה שיוצא אל הגילוי הוא רק כח דמיוני, ומה הועיל?

ואולי יש לומר הביאור בזה בדרך אפשר: שהעובדה שהאהבה היא גלוי היא בודאי אמת, שהרי דבר זה מורגל על לשונו תדיר!

ומשל למה הדבר דומה שבאם ראובן חושב על שמעון שהוא אביו ובאמת אינו אביו, אלא לוי הוא אביו, מ"מ יחוש אהבה לשמעון ולא ללוי אף שאהבה זו אינה אמיתית כי שמעון אינו אביו אלא לוי<sup>1</sup>.

אבל בכל זאת דואג העובד שמא אינו חושב באמת שהקב"ה הוא אביו ומקור חיותו, וע"ז באה תשובת אדה"ז שלא יחוש מכיון שאהבה זו היא אמיתית בטבע כל ישראל רק שצריך להוציאה מן ההעלם אל הגילוי והיינו על ידי הרגל על לשונו<sup>2</sup>.

וכ"ז הוא בדרך אפשר לפי עניות דעתי, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

---

(1) אך עיין בהערות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיעורים בספר התניא על פרק זה שמשמע שאינו כן.

(2) או י"ל בדרך אפשר שצריך להיות שני נקודות בכדי להביא למעשה בפועל, (א) שצריך להיות אהבה אמיתית (ב) שהאהבה צריכה להיות בגלוי בלבבו. ומכיון שאצלו יש את שני הנקודות הללו, וזה מביאו לידי מעשה בפועל, לכן לא יחוש אף אם אין האהבה בגילוי אמיתי. המערכת.

## ביאור בהסתעפות רע אחר התפילה

הת' מנחם מענדל שיחי' בוימגארטן  
תלמיד בישיבה

בתו"א<sup>1</sup> אומר כ"ק אדה"ז שאחר התפילה יכול לבא לידי כעס וכדומה "כי המדות בטבען כתולדותן יכולות להיות מעורבות טו"ר . . . ומוכרח להיות שגם בשעת התפילה הי' קצת תערובת זר שאם היתה בבבחי' אלוקות לבד שהוא גילוי אור הוי' על נפשו בשעת התפילה מאין בא אח"כ לידי כעס וכדומה שהוא בחי' יניקת החיצונים כנודע שאין יניקת החיצונים רק מבחי' אחוריים דשם אלקים שהוא ענין בחי' ההסתר כו"ל".

וקשה ממה שכתוב בסידור עם דא"ח<sup>2</sup> "ומכל שכן להממצא הרכבת טו"ר בהם כו' שהארי אין רע יורד מלמעלה כו' . . . שמסיבת ההתלהבות . . . מתהווה אחר התפילה כעס ובוודאי בשעת התלהבות לבבו לה' לא הי' . . . אפי' שמץ דבר זה בלתי להוי' לבדו".

וצ"ב בשני פרטים (א) מה שאומר אדה"ז כי המדות בטבען יכולות להיות מעורבות טו"ר והרי בסידור עם דא"ח אומר שא"א להיות שרע יורד מלמעלה? (ב) שבתו"א אומר אדה"ז שמזה שנתהווה כעס אחר התפילה מוכרח שהי' קצת תערובת זר משא"כ בסידור עם דא"ח אומר שבוודאי לא הי' אפי' שמץ דבר זר בלתי להוי' לבדו?

והנה קושיא הב' נ"ל לתרץ ע"פ מ"ש בד"ה וישב יעקב עת"ר<sup>3</sup> שמבאר שם שבאמת הנפ"א וכן הוא במידות העליונות אין בהם שום ענין של רע אלא מצד ההשפעה שבבחי' ריחוק נתהווה (כמו ענין בפ"ע) רע כמו"כ י"ל במידות האדם אפי' שא"א להיות תערובת רע מצד הנפה"א אבל מצד שמתלבשת בנה"ב בשעת התפילה היינו שגם הנה"ב מתלהבת ואם לא נתבטל הנה"ב לגמרי יכול להיות אחר התפילה שמהתלהבות נה"ב

(1) י"ט, ב.

(2) ח"א דל"א ע"א שורה המתחלת עיקר.

(3) ספר המאמרים עת"ר פרשת וישב ע' צא.

מסתעפת רע ולכן מוכרח שדם בשעת התפילה לא נתהפך הנפש הבהמית לגמרי (ויש להוסיף ע"פ המבואר בכמה מאמרים ד"ה פדה בשלום נפשי שדוקא ע"י השפעה מבחי' קירוב מתבטל כל מניעה מצד הנה"ב ובסה"מ עת"ר מבואר שהרע מתהווה דוקא ע"י בחי' ריחוק).

אבל צ"ב קצת מה שאומר אדה"ז שהמידות בטבע יכולות להיות מעורבות טו"ר שמשמע שהמידות באצ"י יכולות להיות ג"כ מעורבות טו"ר?

אך באמת בוודאי א"א לומר כן שהרי אין שום רע קיים בעולם האצילות (וי"ל אפי' במידות האדם כמבואר בעת"ר שם) וא"כ מה פי' מעורבות טו"ר? הנה בד"ה ושבתני בשלום עת"ר מבאר שהפי' מעורבות – יניקת החיצונים מה שאין עצם המידה שייכת כלל להרע שיונק ממנה אלא לפי שהמדות בטבען יש יניקה לחיצונים שזה נקרא תערובת טו"ר לכן צריך להיות הדעת שהוא התכללות כו' ובוה אין יניקה לחיצונים כמבואר בהמאמר שם, ובוה יובן גם מ"ש אדה"ז בתו"א שצ"ל הדעת דוקא.



## מקום עליית הנשמה ע"י עבודת התשובה

הת' **אברהם משה שיחי' דייס**  
שליח בישיבה

### א

בקונ' ר"ח כסלו תשנ"ג, ד"ה "בורא ניב שפתיים" תשמ"ח<sup>1</sup>, כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (סס"ג): "בנוגע לבריאת האדם וירידת נשמתו למטה, שהירידה היא דרך ג' העולמות בי"ע, אתה בראתה (בריאה) אתה יצרתה(יצירה) אתה נפחתה בי (עשי'), שהתחברות האדם באוא"ס והמשכת אוא"ס בהאדם הם ע"י עבודתו בג' הענינים תורה עבודה וגמ"ח. ועי"ז נעשה השבת והחזרת הנשמה לשרשה בעצמות אוא"ס. דנוסף לזה שהיא נתעלית לבחי' טהורה היא (אצילות, כמו שהיתה לפני הירידה דאתה בראתה), היא מתעלית לשרשה הראשון בעצמות אוא"ס, והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה. היינו, דגם כמו שהיא למטה, מלובשת בגוף גשמי, היא מיוחדת בו ית' בתחלית היחוד כמו שהיתה כלולה בעצמות אוא"ס (לפני הירידה דויפח)".

בקיצור היוצא מהנ"ל הוא שע"י תורה, עבודה וגמ"ח מתעלית הנשמה לא רק לאצילות אלא לשרשו הראשון באוא"ס<sup>2</sup>.

והנה בסעיף הבא (ס"ד) ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ: "והנה ענין זה דוהרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה הוא בעיקר ע"י עבודת התשובה. ויש לומר, שזה מרומז גם בלשון הכתוב והרוח תשוב גו'. תשוב מלשון תשובה, כי עיקר השבת הנשמה לשרשה (כמבואר בהמאמר), דעבודת הצדיקים (תורה עבודה וגמ"ח) היא במדידה והגבלה, ועבודת התשובה היא למעלה ממדידה והגבלה. וזהו שתשובה הוא בשעתה חדא וברגעא חדא.

(1) נדפס בסה"מ תשמ"ז-תנש"א בהוספות.

(2) ואולי יש לבאר החידוש בדבר שאע"פ שהאדם מקיים רק תורה, עבודה וגמ"ח שהם כנגד בריאה, יצירה, עשי' (כפי שביאר לפני' בסעיף), בכ"ז הנשמה מתעלית לא רק לבריאה אלא לאצילות ועוד יותר מזה לשרשו הראשון, בעצמות אוא"ס.

ולכן השבת הנשמה לשרשה שע"י תשובה היא נעלית יותר מההשבה שע"י תורה תפילה וגמ"ח (עבודת הצדיקים). וזהו שלום שלום לרחוק ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב, שהשחום שנעשה ע"י עבודת התשובה (רחוק שנתקרב) הוא נעלה יותר מהשלום שע"י עבודת הצדיקים (קרוב). עכלה"ק.

וצ"ע כי בסס"ג כבר כתב שע"י תורה, עבודה וגמ"ח (עבודת הצדיקים) משיבים את הנשמה לשרשה הראשון בעצמות אוא"ס וא"כ מהי כוונתו הק' כשממשיך לכתוב שע"י עבודת התשובה הנשמה שבה למקום נעלה עוד יותר.

## ב

והנה במאמר בד"ה מים רבים, תשל"ח, מבואר זה שהנשמה ע"י עבודתה למטה מגיעה לדרגה נעלית יותר משרשו בעצמותו ית', כדלקמן:

"והגם ששרש הנשמות הוא בעצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים, וכדוכח (גם) ממה שארז"ל במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים, שענין ההמלכה הוא גם על הגילויים הכי נעלים, הרי מובן שהנשמות שבהן נמלך הן למעלה מכל הגילויים, מ"מ שייך לומר שע"י התשובה (כירידתן למטה) נעשית בהן עלי' גם לגבי הדרגה שהי' בשרשן...דוזה מה שהנשמות מושרשות בעצמותו ית' ובהן נמלך כו' – הו"ע הנשמות כמו שהן בבחי' נברא (וכמו שהן יורדות למטה) ורק ש(גם) צורה זו היא חקוקה במחשבתו ית', לפי שאצלו העבר והעתיד אחד.. וכידוע בפירוש במי נמלך כו', שזהו מה שעלה לפניו ית' התענוג שיתענג כבי' בעבודת הנשמות למטה.

ועפ"ז יובן ענין העלי' שנעשה בהנשמות ע"י ירידתן למטה, הגם שגם לפני ירידתן הן מושרשות בעצמותו ית', כי זהו שהן מושרשות בעצמותו ית' (ובהן נמלך כו') הוא מצד ידיעתו ית' שתהי' אח"כ ירידתן למטה כו' וישלימו הכוונה. והגם שגם בתחילה יודעים בוודאות גמורה שישלימו הכונה, הרי זה בכח, ותכלית העלוי (והכוונה) הוא בפועל."

אבל עדיין קשה כי הנ"ל מדבר ע"ד עליית הנשמה ע"י עבודה למטה בכלל (וכפי שכותב בס"ד "הטעם שידרה הנשמה למטה..ענין התשובה [הגם שאינה על עבירות דוקא, כ"א השבת הנשמה למקורה ושרשה]" ) משא"כ בקונטרס ר"ח כסלו תשנ"ג כותב אחרת – שע"י עבודת ה' בכלל הנשמה מיוחדת בשרשו בעצמותו ית' ושהשבת הנשמה לשרשה שע"י התשובה (על עבירות, ראה שאלה ב', ס"ב) היא השבה נעלית יותר מההשבה שע"י עבודת הצדיקים.

ועפ"ז חוזרת השאלה לדוכתא מהו ההשבה נעלית יותר שנעשה בהנשמה ע"י עבודת התשובה דוקא.

ועוד קשה מה שכותב שע"י העבודה למטה מיוחדת הנשמה בו ית' כמו שהיתה כלולה בעצמות אוא"ס, כשמבואר בד"ה מים רבים שע"י עבודת הנשמה למטה מתעלית עוד למעלה מזה (כי התכלית הוא הבפועל).

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

## מצוות – מלובש או תפיסא ב'י

הת' **מנחם מענדל שיחי' הורוויץ**  
תלמיד בישיבה

כותב כ"ק רבינו הזקן בתניא (פ"ה) וזלה"ק: "וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצוות מעשיות, ואפילו על מצוות התלויות בדבור, ואפילו על מצוות תלמוד תורה שבדבור. כי על ידי כל המצוות שבדבור ומעשה, הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה אור ה' מראשה ועד רגלה; ובידיעת התורה, מלבד שהשכל מלובש בחכמת ה', הנה גם חכמת ה' בקרבו".

וצ"ל דפ"ד כותב רבינו שאף שבד"כ א"א לתפוס הקב"ה אבל יוצא מה"כ הוא כשמלביש הקב"ה א"ע בתורה אז אפשר להשיגו, וז"ל רבינו שם: "אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו, לית מחשבה תפיסא ביה כלל. כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ובמצוותיה, אזי היא תפיסא ומתלבשת בהקב"ה ממש, דאורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד".

וכגון דא מצינו (בפט"ז): "ולית מחשבה דילהון תפיסא ביה כלל, כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ובמצוותיה, כמשל המחבק את המלך הנ"ל".

ורואים בפירוש שע"י מצוות אזי תפיסא בהקב"ה (ולא רק מתלבשת).

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.

## יראה עילאה בתפילה

א' התמימים  
תלמיד בישיבה

בתניא פרק נ"ג אומר כ"ק אדה"ז "ובזה יובן למה גדלה מאד מעלת העסק בתורה יותר מכל המצות ואפי' מתפלה . . ומזה יוכל המשכיל להמשיך עליו יראה גדולה בעסקו בתורה".

שמזה משמע שרק ע"י התורה יכול להגיע למדריגת יראה עילאה אבל בתפילה אינו יכול שלכן "גדלה מעלת התורה". ולכאורה קשה שהרי מצינו בריבוי מקומות בחסידות<sup>1</sup> שבתפילת שמו"ע יכול להגיע למדריגת יראה עילאה, וא"כ למה אומר אדה"ז שרק בעסק התורה יכול להגיע למדריגת יראה זו?

ויש לתרץ שע"י תפילה אמת שיכול להגיע למדריגת יראה עילאה אבל רק ע"י קדימת יחוד כל העולמות העליונים (עשי' יצירה בריאה), ורק אח"כ יכול לבוא לבחי' יראה עילאה בשמונה עשרה<sup>2</sup>; משא"כ ע"י תורה ממשיך עליו היראה דכולא קמיה כלא חשיב והוא מתייחד עם רצון העליון ברוך הוא והכל למטה הוא כאין ממש, ועי"ז נתבטל במציאות אפי' בלי יחוד העולמות לפני"ז, ולכן גדלה מאד מעלת העסק בתורה.

(1) ראה קונטרס העבודה ועוד.

(2) ראה היום יום ה' כסלו.



## ביאור בסוגיא לימא מתני' דלא כבן ננס

הרב **מנחם מענדל שיחי' בראנשטיין**  
ר"מ בישיבה

גרסינן בגמ' (בב"מ ב:) "לימא ממתני' דלא כבן ננס דאי בן ננס האמר כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא [ומשני]: אפי' תימא בן ננס התם ודאי איכא שבועת שוא הכא איכא למימר דליכא שבועת שוא אימור דתרווייהו בהדי הדדי אגבהוה." וקשה האם לא ידע הגמ' שאפשר לאוקמיה "דתרווייהו אגבהוה" אז מעיקרא מאי קסבר בשאלה?

ועי"ז עונה התוס' ז"ל: שהגמ' באמת ידע לשני הכי "ומ"מ פריך שיחלוקו בלא שבועה אחרי שאפשר לבא לידי שבועת שוא ומשני התם ודאי איכא שבועת שוא". ולכ' אי אפשר לפרש פי' זה בדברי רש"י כי, בפרש"י ד"ה וחד משתבע לשיקרא משמע דודאי משתבע לשיקרא ולא רק שאפשר? ולכ' כנ"ל הרי אין זה ודאי ופשוט שיכול לומר דתרווייהו כו', גם בתשובת הגמ' אימור כו' פירש"י וכל א' סבור אני הגבתי, כו' ולכ' מה נוגע מה שהם סבורים הרי העיקר היא שאינו שבועת שוא ואפי' הם אכן משקרים בטענותם? הרי זה מתאים עם שיטת בן ננס.

ויש לבאר זה ע"פ דברי הריטב"א (הא') ד"ה מתני': פי' דמתניתין כפי טענותיהם שטענו בפנינו א' מהם נשבע לשקר, ולכ' מה נוגע טענותיהם כנ"ל? דבהו"א הסברנו שא"א לומר שבהדי הדדי כו' מכיון שאז יוצא

ששניהם משקרים כי שניהם אומרים כולה שלי, אבל באמת, חצי שלו וחצי שלו ושניהם משקרים, ולכן לא רצתה הגמ' ללמוד כן.

אבל למסקנה משני הגמ' "שאימור דתרוייהו בהדי הדדי אגבהוה", אבל לא משקרים ובלשונו של רש"י, כאו"א סבור אני הגבהתיה תחילה היינו שכל אחד סובר שהוא הגביה תחילה, ולא משקר אלא טועה!

## ביאור בסוגיית "ההוא רעיא" ע"פ הפשט

הת' מנחם מענדל שיחי' בוימגארטן  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ'<sup>1</sup> (בנוגע למקרה שרועה כפר שנתנו לו העדר ובאו עדים שראו שאכל שנים מהם): "אם איתא לר' חייא קמייתא (שהכופר בכל ובאו עדים והעידו על חצי, הרי הוא כמודה במקצת וחייב לישבע) משתבע" והקשו ע"ז שהרי הוא גולן ופסול לשבועה?

ותירצו "לכשנגדו קאמינא" דהיינו שהצד השני ישבע שחייב לו והוא צריך לשלם.

ואח"כ מקשה הגמ' "השתא נמי דליתיה לדר' חייא" דהיינו אפי' אם לא תפסוק כר' חייא, עדיין יהי' צריך לישבע שבועת היסת מדרב נחמן שרב נחמן אומר שאפילו כופר הכל צריך לישבע שבועת היסת.

ויש להקשות למה מקשה הגמ' את זה אחרי שאומרת "לשכנגדו קאמינא" ולמה אינה שואלת את זה מיד לאחר שאמרה "אם איתא לדרב חייא קמייתא משתבע"?

ויש לתרץ שלפני שאמר "לשכנגדו קאמינא" אין כאן קושיא כלל, כי הרי לשיטת ר' חייא מודה במקצת בעדים נשבע שבועה דאורייתא משא"כ השבועה דרב נחמן היא שבועה דרבנן.

(1) בבא מציעא ה, א.

ורק לאחר שאמרה לשכנגדו קאמינא – שאפי' לפי ר' חייא רק משתבע שבועה דרבנן, כי השבועה שהצד השני נשבע הוא שבועה דרבנן; **השתא** בין אם איתא לדרב חייא ובין אם לא איתא לדר' חייא, עדיין הוא נשבע שבועה דרבנן (או שבועת היסט או שבועה שהצד האחר נשבע אבל ודאי הוא דרבנן).

## ביאור בדין "הילך"

הת' **מנחם מענדל שיחי' בוימגארטן**  
תלמיד בישיבה

על מה שהגמרא<sup>1</sup> אומרת "אמר רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר איך לך בידי אלא חמישים זוז והילך" מפרש רש"י: "לא הוצאתים והם שלך בכל מקום שהם".

המפרשים<sup>2</sup> מדייקים שתי דיוקים: א. שאם נתן ממון אחר לא חשיב הילך ב. כל שלא הוציאם והם בעין רשותו אע"פ שאינם בבית דין הוי הילך.

ולכאורה איך זה יתאים עם פירוש רש"י בד"ה "טעמא דאמר שלש"<sup>3</sup> שאומר: "...וכל משמעות השטר הילך הוא שהרי הקרקעות משועבדים על כך..." שזה לכ' אינו מתאים לדיוק הא' במפרשים ברש"י לעיל שהרי אלו הקרקעות הוי ממון אחר ואיך הוי "הילך"?

ואולי אפשר לתרץ את זה בסברא: מה יש בהילך שנותן אותו הממון – הנה הממון שנתת לי – לא נגעת בו! אני מחזיר לך בדיוק מה שנתת לי! לכן יש בעי' אם משלם ממון אחר מפני שאין בו התוקף כל כך ש"זה מה שנתת לי", לפיכך הוי כשאר מודה במקצת. משא"כ בשטר שהמלוה סומך עליו, ועל זה טוען שהפירוש של סלעים בשטר זה חמש לפי המלוה – מצד הדין הפירוש בשטר הוא שנים – ויש לי מה לשלם לפיכך כאן לא שייך

(1) בבא מציעא ד, א.

(2) ראה ריטב"א מהדו"ב (הנקרא חי' הריטב"א החדשים).

(3) שם ד, ב.



הכלל הראשון שצריך להיות אותו הממון מכיון שכאן יש לו תוקף בלאו הכי.

## ביאור בשיטת ר' יהודה חסיד

הת' משה יעקב שיחי' בערקאוויטש  
תלמיד בישיבה

בתוס' ד"ה דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא<sup>1</sup> מביא טעם שגולן פטור משבועה מדאורייתא, והוא לפי "שהעולם נודעזע על לא תשא" דהיינו שאפי' אם אין לו בעי' לגזול אף על פי כן לא חשיד אשבועתא ואינו זה משנה שחשיד אממונא.

ואח"כ מביא עוד פירוש מר' יהודה החסיד ש"גולן ודאי כמו שמממון אינו פורש הוא הדין לשבועה". דהיינו רק מי שהוא בודאי גולן חשוד לשקר על שבועה, אך מי שהוא ספק רמאי אין חושדין אותו בשבועת שקר.

וקשה מאחר שאומרים כמו פירוש הא' שהעולם נודעזע על לא תשא איך אפשר לתלות השבועה בזה שהוא גולן ודאי, הרי שבועה הוא יותר חמור מממון? ואי אפשר לומר שר"י החסיד חולק על זה מפני שזה כתוב בפירוש בגמרא<sup>2</sup>.

ונראה לי לבאר בזה ע"י תיווך ב' הפירושים בתוס', ובהקדים ע"פ מה שכתוב בגמרא<sup>3</sup> "ממון אפשר בחזרה שבועה ליתיה בחזרה" ולכן "פרשי אינשי מספק שבועה ולא פרשי מספק ממונא", דהיינו שלא איכפת לו מה שנשבע לשקר, מפני שסומך על זה שיכול לחזור בו, ובאמת רוצה לחזור.

והראי' שלקמן בתוס' מתרץ למה ב"ההוא רעיא" נחשב לגולן, שזה שהשיב "אין זה השבה מעליא", דהיינו שאם לא היו עדים לא הי' חוזר, ואם

(1) בבא מציעא ה, ב.

(2) שבועות לט, א. יומא פו, א.

(3) בבא מציעא ו, א.

גוזל ממון בהידיעה שלא יחזור הרי גם משבועה לא יפרוש לפי שלא איכפת ליה מה שלא ניתן לחזרה, משא"כ ספק גזלן לא ברור שנטל ממון על דעת שלא יחזור ולכן סומכין על הכלל "שהעולם נודעזע על לא תשא".

## וידוי הנהרג

הת' לוי יצחק שיחי' דריהם  
תלמיד בישיבה

הרמב"ם ז"ל בסהמ"צ שלו (מ"ע ע"ג) כותב וז"ל: "יכול אף הנהרגין על פי זוממין [יתודה לה']? לא אמרתי אלא ואשמה הנפש ההיא כלאמר שאינו חייב להתוודות אם ידע שלא חטא."

אמנם בספרו היד (הלכות סנהדרין פי"ג) כותב "אפילו ידע בעצמו ששקר העידו עליו כך הוא מתוודה."

ואולי יש לבאר בזה דבסהמ"צ מדבר מה שמוכרח מן התורה ובספר היד מבאר גם דברים שהם בדין דרבנן. ודו"ק.

## חמש שלש שתיים אבל לא ארבע

הת' מנחם מענדל שיחי' הורוויץ  
תלמיד בישיבה

גרסינן בגמרא<sup>1</sup> "סלעים דינרים [שטר שכתוב בו פלוני לזה מפלוני סלעים ולא פירש כמה – רש"י] מלוה אומר חמש ולוה אומר שלש" ומביא מחלוקת תנאים בזה והולך ודן אם הלוה טוען שתיים מה הדין.

(1) בבא מציעא ד ע"ב.

ויש לדייק שהן המלוה והן הלוחה אינם טוענים שההלואה הי' ארבע ויש לומר הביאור בזה לפע"ד שארבע דינרים עולה סלע ולכן אף אחד לא יוכל לטעון שהוא ארבע דינרים כי אז הי' להם לכתוב סלע. למשל כשרוצים לומר "דולר" לא אומרים "100 סענטס" אף שסכום זה באמת עולה דולר. משא"כ חמש דינרים אין דרכו לכתוב "סלע ודינר" לכן כותב "חמש דינרים"<sup>1</sup>.

## חשיד אממונא (לא) חשיד אשבועתא

הת' מנחם מענדל שיחי' הוויץ  
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא בבא מציעא<sup>2</sup> (בהמשך למה שמבאר הטעם שקס"ד שהודאת פיו חייב שבועה והעדת עידיים פטור משבועה והולך ושולל קושי' אפשירת) וז"ל: "והאי בכלי בעי דלודי והאי דלא אודי אשתמוטי הוא דקמשתמיט". ומפרש רש"י [בביאור השאלה האפשירת איך אפשר שישבע אם חשוד לשקר] וז"ל: "וכי תימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, ולא נרמי עליה שבועתא, לא חשיד אממונא, לפי שברצונו היה מודה בכלו, אלא שאין בידו לפרוע, וסבר עד דהוי לי [זוזי], ופרענא ליה".

ומשיבים עליו התוס' בד"ה בכלי בעי דלודי לי' וז"ל:

"מה שפירש רש"י כיון דחשיב אממונא היכי נשבע נימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא ומשני דמשתמיט ולא חשיד ועל זה תימא דהא מסיק לקמן (דף ו.) דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא".

(1) וצע"ק שגם שקל הוא ב' דינרים ויש לומר שרואים במוחש שאין הגמרא משתמשת כ"כ במלה שקל כפי שרואים שכמה פעמים כתוב בגמרא ו' דינרים למשל בבא מציעא עו, ב; ולא מצאתי לע"ע שום מקום בגמ' שכתוב ד' דינרים. אמנם מצאתי רש"י א' בבבא מציעא קט, א (ד"ה סבר ר' אשי) ששם איתא ד' דינרים אך אפשר לבאר ששם אומר ד' דינרים מפני שהוא מוריד משש ואומר שנשאר ד', ודו"ק.

(2) דף ג ע"ב.

ובתוד"ה אבל העדאת עדים דליכא למימר אומר:

כל כך משתמיט כיון שכפר הכל אימא כיון דחשוד הוא לגזול חשוד נמי אשבועתא קמ"ל ק"ו דלא הוי גולן בהכי דאשתמוטי קא משתמיט דהכופר במלוה כשר לעדות ואע"ג דאמרי' לקמן (דף ו.ו.) דלא אמרינן מגו דחשיד כו' מ"מ גם התנא אשמעינן דלא אמרינן מק"ו מפיו ועד אחד".

וקשה טובא על דברי התוס' ז"ל דממ"נ: אם הקושיא דחשיד אממונא אשבועתא לא נחית (כמו שביאר בד"ה הא'), למה שואל אותו שאלה בדיבור שלאח"ז, ואם קושיא זו שפיר הוא, כמו שהלכו התוס' וביארו א"ע, למה יקשו על פירושם. ולפי אותו תירוץ שנתנו התוס' לפרש פירושם, תתרוץ לכאורה שיטת רש"י ז"ל?

וי"ל הביאור בזה, לחלק בין הדברים: לפי רש"י, הגמרא מבהיר השאלה. "וכי תימא מיגו דחשיד אממונא כו'" וע"ז מקשים התוס' שאיך אפשר לומר שהגמרא מבהיר ושולל דבר כזה? – הרי מסיק הגמרא בהדיא לקמן שחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא!

משא"כ התוס' כותבים (לא שהגמרא שולל סברא זו, אלא) שהתנא – למרות שידע שחשיד אממונא כו', בכ"ז – רצה ללמוד אף מעד אחד (אבל לא שהתנא חשב שחשיד אשבועתא ושוללו). משא"כ לשיטת רש"י הגמרא שולל סברא זו, וע"ז קשה לתוס' כנ"ל.

## תורה לא בשמים היא

הת' **דונער** שיחי' **נמירובסקי**  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ'<sup>1</sup> שכשמת רבי אלעזר בן ר' שמעון צוה לאשתו להניחו בעלי' מפני שהחכמים לא יטפלו בו כראוי, וממשיך בגמרא:

(1) בבא מציעא דף פד ע"ב.

"כי הוו אתו בי תרי לדינא הוו קיימי אבבא אמר מר מילתיה ומר מילתיה נפיק קלא מעיליתיה ואמר איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי". ע"כ לשון הגמרא.

ולכאורה קשה דהא ידוע הכלל ש"תורה לא בשמים היא"<sup>1</sup> ואיך פסק ר' אלעזר בר"ש דינים לאחר הסתלקותו.

וראיתי שתירצו<sup>2</sup> דלא הי' לזה הגדר דפסק דין תורה אלא כעין סוג של פשרה.

וגם תירצו, שלפי הכלל הידוע "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים"<sup>3</sup>, לכן אינו נקרא "תורה בשמים".

והנה התירוץ הראשון שהי' עושה כמין פשרה אינו מובן דהרי מפשטות לשון הגמרא "איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי" משמע שהי' לזה התוקף דפס"ד.

והתירוץ בנוגע ל"מה זרעו בחיים כו" אף הוא אינו מובן שהרי כ"ק אד"ש מה"מ אומר<sup>4</sup> בנוגע ל"יעקב אבינו לא מת" – שלפי שנדמה להם שמת היו בו כל ההלכות של מת על פי תורה, וכמובן שכן הוא הדין בנוגע להלכה ש"תורה לא בשמים היא"! ואע"פ ש"זרעו בחיים", מכיון שזה שהוא בחיים נוגע רק לאמיתית מציאותו של יעקב אבל "הקב"ה רוצה שפעולת קיום התומ"צ למטה תהי' בטבע העולם דוקא", אי אפשר לפסוק דינים שהרי זה היפך התורה ומצוות כפי שהם בטבע העולם, ולכן בודאי שעפ"ז אין מקום לפסקי דינים של ר"א לאחר מותו בגשמיות העולם, שאף שזרעו בחיים מ"מ צ"ל דוקא נשמה בגוף.

(1) בבא מציעא נט, ב.

(2) קנאת סופרים גליון ט"ו.

(3) תענית ה, ב.

(4) לקו"ש חלק ל"ה ע' 227.

וראה גם בר"ד ושקו"ט בעת ביקור של הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל<sup>1</sup> שכ"ק אד"ש אומר בנוגע לפס"ד של רבה בעת שיצאה נשמתו<sup>2</sup> "ובענין זה מודגש יותר שהפס"ד בתורה צ"ל ע"י נשמה בגוף דוקא (כנ"ל ס"ג), כי, פלוגתת הפוסקים אם הלכה כרבה בר נחמני תלוי' אם יש לו דין של נשמה בגוף אם לאו, "דכיון דבשעת יציאת נשמה הוא דאמר הכי הוי בכלל לא בשמים היא", או שחשיב עדיין נשמה בגוף".<sup>3</sup>

וכמובן שלרבה היו תלמידים חיים כמו שמסופר בהמשך הגמ' שם איך מצאוהו לקברו, ואעפ"כ הרי לכל הדיעות לא הי' אפשר לו לפסוק דינים לאחר מותו בגשמיות (והמחלוקת היא רק האם בשעת יציאת נשמה נחשב נשמה בגוף או לא, אך לכל הדיעות כשודאי מת אי אפשר לו לפסוק הלכות).

והנה במהר"ץ חיות תירץ "ואפשר דיני' ממונות שאני כיון דשמעו הבעלי דינים לדבר הנשמע מן העלי' הוי כנתרצו לזה וממון אתיהיב למחילה אבל פשיטא דבאו"ה אי"צ לשמוע לו". ועצ"ע.

## אוויר חצרו קונה לו

הת' יוסף יצחק שיחי' פופר  
תלמיד בישיבה

גרסינן בגמ' בבא מציעא [דף קב, א] שר' יוסי אומר וחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו [ומקשה] קולט מאוויר אמאי הרי הוא שלו? אויר חצרו הוא. משמע שר' יוסי ג"כ סובר שאוויר חצרו ג"כ קונה לו שלא מדעתו. ואח"כ אומר ש"ואם איתא להא דאמר רבי יוסי בר' חנינא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו קרי כאן כי יקרא פרט למזומן? אמר רבא ביצה

(1) ספר השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 450.

(2) בבא מציעא פו, א.

(3) עיין כסף משנה על הרמב"ם הלכות טומאת צרעת ספ"ב.

ביציאת רובה הוא דאיחייבה לה בשילוח ומיקנא לא קניא עד דנפלה לחצרו (אבל לכאורה הוא באוויר חצרו)... וקשה שבגמ' שלפני-כן אומרים שאוויר חצרו ג"כ קונה לו שלא מדעתו אז א"כ למה אומרים כאן שזה עדיין נקרא כי יקרא (פרט למזומן וזה לא נחשב שזה בחצרו) אם זה באוויר חצרו.

## רשעים אומרים הרבה אפילו מעט אינם עושים

הת' שמואל אייזיק שיחי' רייצעס  
תלמיד בישיבה

במסכת בבא מציעא (דף פז ע"א) איתא:

"רשעים אומרים הרבה ואפילו מעט אינם עושים מנלן מעפרון מעיקרא כתיב ארץ ארבע מאות שקל כסף ולבסוף כתיב וישמע אברהם אל עפרון וישקל אברהם לעפרון את הכסף אשר דבר באזני בני חת ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר דלא שקל מיניה אלא קנטרי" בתחילה אמר עפרון לאברהם שישלם ד' מאות שקל (שקל סתם) [דהיינו אומרים הרבה] ואח"כ כשהגיע לפועל אמר שצריך לשלם שקלים "עובר לסוחר" [אפילו מעט אינם עושים].

אבל לכאורה להוכיח שרשעים אומרים הרבה הו"ל להביא מהפסוקים שלפני זה שאמר עפרון שבכלל אין צריך לשלם ויתן בחנם דהוי רבותא טפי?

ויש לומר שזה שביקש 400 שקל היינו משום שאברהם אמר שאינו רוצה לקחתו בחנם משא"כ זה שעפרון אמר אח"כ שיהיו שקלים "עובר לסוחר" הי' זה על דעת עפרון בעצמו.

ועפ"ז זה שאמר עפרון בתחילה שיתן בחנם ואח"כ ביקש ד' מאות שקל הי' לא מפני ש"אומרים הרבה ואפילו מעט אינם עושים", ועדיין צריך עיון.

## ביאור בסוגית ההוא רעיא

א' התמימים  
תלמיד בישיבה

גרסינן בגמ' (בב"מ דף ה.) "ההוא רעיא דהוון מסרי ליה כל יומא חיותא  
בסהדי יומא חד מסרו ליה בלא סהדי לסוף אמר להו לא היו דברים מעולם  
אתו סהדי אסהידו ביה דאכל תרתי מינייהו א"ר זירא אם איתא לר' חייא  
קמייתא משתבע אשאר".

מפשטות הסוגיא משמע, שבני העיר תבעו אותו בהמות רבות, והי'  
הודעת עדים על שתים מהם, ולכן חייב שבועה על שאר הבהמות.

אבל לכאורה דין זה תמוה, כי רק היה הודעת עדים על שתי בהמות,  
וממילא שזה רק לא' או ב' מהאנשים, לכן איך יחייב שבועה גם לבני העיר  
שלא הודה להם?

והנה שוב ראיתי שהפורת יוסף שואל שאלה הנ"ל וז"ל: "לכאורה  
משמע דרבים היו ואיך יחייב על השאר משום שאכל תרתי דא' מהם".

ומסיים בתשובה אפשרי ודוחה אותו: "ודוחק לומר שהיו כולם  
שותפים" עכ"ל.

והנה צ"ל מאי אודחיקה להרב הנ"ל לפרש שמעתין "שחייב על שאר",  
הפי' הוא על שאר מבני העיר, לא לפרש (יותר פשוט) שעל השאר הוא  
הבהמות של אותו אחד או שתים דאכל מהם. ובהקדים עוד דייק על דין זה  
אפי' בלא שאלה הנ"ל שבאמת חייב שבועה לשאר הבהמות של אותו א'  
שאכל ממנה. הרי איך אפשר לדעת איזה מהם אכל לדעת למי חייב  
שבועה<sup>1</sup>?

(1) ואף שי"ל שהי' סימן מיוחד בכל בהמה - הרבה ממפרשי הג' (וביניהם הרשב"א  
והריטב"א) אינם מקבלים סברה זו.



ובסגנון אחר קצת (שלפי"ז יש להשיב השאלה על הפורת יוסף) הוי אומר: משום שאלה הנ"ל בוודאי אין הדין שחייב רק לא' מהם כי אינו יודע איזה הוא! אלא שחייב לכולם.

והדר קושיא לדוכתא למה יחויב לשאר בני העיר?

וכיון דאתינן להכי, יש להשאר דצריך עיון על דברי הפורת יוסף, למה זה דוחק לומר שהיו שותפין, כי הניחא שלא היו להם שותפות בבהמות עצמם, אבל התביעה היה רק א' של בני העיר ביחד, ומצידו (של השומר) הוא שומר כללי לכל העיר וכמו שמצינו לקמן (דף צ"ז). שעובדים לכל העיר כמו מקרי שתלא טבחא וכו', הם שאולים לכל העיר לכל הזמן לדין שמירה בבעלים, ועפ"ז יקשה טובא על דבריו, כי מאוד ניחא לומר, שהיו שותפין רק תביעה ושמורה אחת.

# הלכה ומנהג

## דיני נמלך

הת' **מנחם מענדל שיחי' הורוויץ**  
תלמיד בישיבה

בסדר ברכת הנהנין פרק ה' מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן דיני נמלך היינו:  
אם אחד החליט להפסיק לאכול ואח"כ רוצה להמשיך אם צריך לחזור  
ולברך או לא.

ובין השאר אומר כ"ק אדמו"ר הזקן<sup>1</sup> "ואין נמלך זוקק ברכה בסעודה  
אא"כ בשעה שבירך המוציא לא הי' לו אלא מעט לחם ולא הי' יודע כלל  
בשעת הברכה שיהי' לו יותר אחר כך, ואחר כך נתנו לו יותר או אפילו אחר  
כך נמלך וקנה מן השוק עוד לחם אבל אם יש לו לחם בביתו וחותרך לו  
חתיכה לאכול אותה ואחר כך רוצה לחתוך עוד אין זה נמלך שדרך אדם כן  
הוא". עכ"ל<sup>2</sup> ק.

ואח"כ ממשיך כ"ק אדה"ז ומביא חילוק בענין זה?<sup>3</sup>

"וכל זה באכילה אבל בשתיה אם גמר בלבו שלא לשתות עוד ואח"כ  
נמלך צריך לחזור ולברך. ואפילו לא גמר בלבו בפירוש, אם אמר תנו כוס

(1) סעיף א.

(2) סעיף ג.

ונברך בהמ"ז וכן אם אמר באו ונברך בהמ"ז הרי זה סילוק והיסח הדעת משתיה ואם נמלך לשתות צריך לברך בתחלה. אבל אם נמלך לחזור לאכילתו אוכל בלא ברכה ואם מחמת אכילה זו נגרר לו לשתות שותה ג"כ בלא ברכה; אבל אם נמלך לחזור לסעודתו וצמא לשתות מחמת אכילה ראשונה צריך לברך אבל אצ"ל ברכה אחרונה. וכן אם נמלך לאכול שאר דברים הבאים מחמת סעורה אף שאין בדעתו לאכול פת כלל א"צ לברך עליהם".

ואח"כ ממשיך אדה"ז ומביא דיעה אחרת בענין זה:

"וי"א שאין חילוק בין אכילה לשתיה שאפילו באכילה ואפילו בסעודת קבע אם הסיח דעתו מלאכול עוד ואח"כ נמלך לאכול פת או שאר דברים הבאים מחמת הסעודה צריך לחזור ולברך וטוב לחוש לדבריהם שלא לחזור ולאכול כלל אבל לא יאכל ויברך משום חשש ברכה לבטלה" עכ"ל ק.

והנה בביאור מחלוקתן אומר "בסדר ברכת הנהנין המבואר"<sup>1</sup> שהמחלוקת בסעיף ג' הוא רק בשאין לו עוד לחם בבית, אבל אם יש לו עוד לחם בביתו רק שחתך חתיכה לאכול ואח"כ רוצה לחתך עוד חתיכה ולאכל אזי כו"ע לא פליגי ושניהם סוברים דאין צריך לחזור ולברך.

ויש לעיין אם דבריו נכונים או לא ובהקדים:

תחילה מבאר רבינו שבשתי' אם גמר בליבו, או אמר דברים שמשמען שאינו רוצה לשתות עוד אזי צריך לחזור ולברך, ואח"כ אומר שכ"ז הוא בשתי' אבל באכילה יש חילוק בדברים, ש"אם נמלך לחזור לאכילתו אוכל בלא ברכה" ואח"כ מביא כ"ק את הדעה השני' שאינו סובר בחילוק הנ"ל בין אכילה לשתיה.

והנה זה שאומר שצריך לחזור ולברך הוא על המקרה השני ש"יש לו עוד לחם בביתו" ועל חילוק זה פליגי הדעה השני' שאף אם יש לו לחם

(1) להרב חיים שיחי' פרוס.

---

בביתו (כי כאין לו עוד לחם בביתו אזי אין חילוק בין אכילה לשתיה) צריך לחזור ולברך דלא כבספר הנ"ל.

ולא באתי אלא להעיר.



## מעלת הראי' על השמיעה

הרב ישראל נח שיחי' ליפסקער  
משפיע בישיבה

החילוקים בין ראי' ושמיעה היא בכמה ענינים:

א. הוודאות: מי שרואה משהו יודע בודאי שזה באמת קרה, ואף אחד לא יכול להכחישו ואפי' לא להחליש הודאות שלו. אחרים יכולים לא להאמין שני שמכחישו אבל הוא עצמו אין אפשרות שלא יאמין למה שראה, לדוגמא מי שרואה איך שראובן לוח משמעון מעות ואח"כ בא שמעון ותובע חובו מראובן, וראובן טוען להד"ם הדין הוא שראובן פטור (מיוסד על החזקה ד"אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו") אבל זהו רק מצד ההלכה אבל מצד הרואה הוא יודע בודאות שראובן משקר ואין ודאותו נחלשת מזה שיש חזקה ש"אין אדם מעיז פניו" (ע"ד ענין האמונה, שקושיא אינה מחלשת, ועוד יותר מזה הוא ראי' שאכן ראה), ואפילו יהיו כל החזקות בעולם לא יחלש בכי הוא זה מודאותו.

משא"כ כשרק שמע משהו אינו יודע שמה שמע קרה ובדוגמא הנ"ל שרק שמע הסיפור אינו יודע שום צד בודאות אלא ספק אצלו (פה לא מדברים על קול ששמע שזהו בודאות אצלו בדיוק כמו מישהו שרואה משהו או מי שמריח או ממשש שידוע כל הענינים

הנ"ל בודאות ואין לו ספק ע"ז כלל, כגון מי ששומע קול שופר הוא יודע בודאי ששמע קול שופר ואין ספק בידו אם שומע או לא (ורק מסופקים שיכול להיות ששמע קול שופר עצמו, או שמא שמע הברה או יכול להיות שאמנם שמע קול שופר אך הי' מב' שופרות, אבל על עצם השמיעה זה ששמע משהו אין לו ספק; וכן י"ל באופן אחר קצת מי ששומע סיפור, זה ששמע הסיפור זה הוא בטוח אבל אם הסיפור הוא אמת זה לא דווקא [וכן יש מעלות וחסרונות בעצם ענין השמיעה (בנוסף למה ששמע שבזה יש ודאי מעלות וחסרונות כגון השומע לה"ר ורכילות ולהבדיל ד"ת), כגון לשמוע לניגונים ולא לשמוע לניגונים אסורים או בלתי מתאימים כי עצם השמיעה (וזה הוא בעצם השמיעה כי אין שה דיבורים אלא קול הברה) פועלת או שמיעת קול הקב"ה (לא מה שהוא אומר אלא קולו) פעל ארץ יראה ושקטה צפור לא צווח] וכמו עד ששומע איך שראובן מודה לשמעון או מסית או מחרף וכדו' שהודאות כאן הוא כמו בראי"י) פה מדברים על ששמע ענין ששמע (סיפור וכדו') שקרה אינו יודע בודאי אם זה אמת או לא ובודאי אם מה ששמע לא מסתבר או זה היפך השכל שאז לא בטוח אצלו שזה אמת. משא"כ מי שרואה אפילו אם זה משהו שהוא היפך השכל, אעפ"כ אין לו ספק שזה קרה כי הוא ראה בעצמו ויכול להיות שהוא עצמו תמה על מה שראה (וע"ד הנ"ל, פה לא מדברים אם הוא יודע או שחושב שזה מה שקרה ע"ד אחיזת העינים זה לא נוגע לעניננו, רק מה שהוא יודע שהוא קרה). ובאו"א קצת מי שרואה סיפור כתוב בספר זה שראה את הסיפור כתוב (שזהו ע"ד שמיעה) זה בטוח אבל אם מה שקורה היא אמת לא דוקא (ופעמים שדווקא לא).

**לסיכום הרואה הוא בטוח משא"כ השומע.**

ב. הפעולה שיש להם על הנפש. ז.א. גם אם יש ודאות גמורה בהשומע ואין חילוק בינו לבין הרואה בענין הודאות אם זה קרה או לא, כגון ששמע הענין ממש רבינו גם אז יש חילוק בין השומע להרואה. שהרואה יתפעל יותר, לדוגמא: הקב"ה אמר למשה שחת עמך . . עשו להם עגל מסיכה, ועדיין משה רבינו לא שבר את הלוחות

(התבטאות של "ויחר אף") ורק אח"כ, וירא את העגל . . . ויחר אף וישלח. (ולמעליותא יש את הענין והמעלה דראיית פני הרב דוקא (להעיר שהרבי כתב למישהו ששאל איך להתאפק למלאות תאוותו להסתכל בתמונת הרבי וזה יפעול עליו), הגם שיודע מעלת הרבי ושמע את הקול מ"מ יש מעלת בראיית פני הרב וגופו הק').

וכפי שהרבי מסביר את המילים בתניא פ' מ"ב "בכל דור ודור יורדים ניצוצים מנשמת משה רבינו ע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור" ע"ש.

והמובא בחסידות, על הנוסח במוסף, ואין אנו יכולים לראות ולהשתחוות לפניך שיש ב' מיני כריעות כריעה והשתחויה, כריעה – על ברכיים השתחויה בפישוט ידים ורגלים והחילוק בתנועת הנפש בא מההרגש שבנפש, (וכפי שמובא בתניא שם בענין "וראה איך שהילוכם (של צבא השמים) כלפי מערב" ומבין שזה הוא "דרך השתחויה וביטול") שאם הוא מרגיש ביטול שהמוחין והשכל שלו ובדרך ממילא כל הנפש הם קטנים לפ"ע זה שבטל אליו, ולכן יורד ראשו בגשמיות, או שהוא מרגיש השוואה בין הראש להרגל, ואז מתבטאת הביטול בפישוט ידים ורגלים שהראש והרגל הם בשוה ממש לפ"ע גדלות זה שבטל אליו. והרגש הב' בא מראי' באלוקות ולכן אם יכולים לראות – דהיינו בזמן הבית [ועד"ז לע"ל שעל זמן ההוא נאמר וראו כל בשר] שעל זמן ההוא נאמר שבאו לראות כך באו לראות, ואז דרך ממילא יכולים להשתחוות לפניך משא"כ בזמן הגלות מצד זה שאין אנו יכולים לראות מצד זה אין אנו יכולים להשתחוות להרגיש ביטול דהשתוות הראש ורגל, מזה מוכח שראי' פועלת יותר משמיעה והבנה. (וראה עד"ז בשיחת ש"פ ויצא נ"ב על ענין שכיבת יעקב אבינו "במקום ההוא" מצד זה שיש גילוי העצמות) ואולי נוגע להרגיש שאין הפי' ששמיעת ענין אינו פועל, שבודאי פועלת שכן "שמועה טובה תדשן עצם", וכן להיפך וכידוע הסיפור שהובא בגמ' ע"ז. אלא שראיית ענין שכבר הבין ושמע עליו יותר ממה שלא שמע והבין לפני"ז .

ובחסידות מביא ראי' על ענין הראשון מפס"ד שאין עד נעשה דיין כיון דחזי לא מצי לי' זכות, ז.א. בגלל שראה יודע בודאי שהוא חייב. ובדיני

נפשות צריך להיות "והצילו העדה" שהדיין צ"ל לו אפשרות לפסוק שזה שחייב מיתה יהי' פטור (והצילו) ואם אין לו אפשרות כזו אינו יכול דיין, ולכן אם ראה בעצמו אי אפשר לו לחשוב ו(במילא) לפסוק שהוא פטור, וע"ד ענין השוחד שאם מישהו משוחד לאחר בגלל קורבה בשרית (משפחה וכדומה) או בגלל שהשני עשה לו טובה, הלוהו, דיבר עליו בשלטון וכיו"ב וכידוע הסיפורים שהובאו בכתובות, שהמשוחד רוצה שזה שעשה לו טובה וכיו"ב יהי' צודק ובמילא יבין באמת בשכלו שהוא צודק (כי לא יפסוק שהוא זכאי אם הוא סובר שהוא חייב כי שוהי רשעות וזה ודאי אסור, והחידוש הוא שאפילו מי שרוצה לדון דין אמת לא יקח שוחד כי יטה המשפט).

ג. הרואה יכול לראות הרבה פרטים בבת אחת משא"כ כשהרואה מספר לשומע, אז השומע תופס פרט אחר פרט עד שתופס לאחר זמן את הסיפור כולו.

ד. הרואה רואה גשמיות והשומע - רוחניות (ושוב לא מדובר על הקול כי הקול הוא גם גשמי, אמנם הרבה יותר דק מגשמי שראי' תופס ואדרבה, הראי' אינו יכול לתפוס הגשם שבקול וזה הי' החידוש במתן תורה שראו את הנשמע, ובפשטות הכונה היא שראו הקולות והרעמים אלא על סיפור וכדו' שהוא ענין וא"א למששו בידים או באחד מהחושים רק עם השכל ע"י ששומע ממישהו).

ה. הדבר שרואה נחקק בהרואה ולכן כשרואה משהו ולא הבין ואח"כ הסבירו לו מה שראה וראה פעם שני' אין הוא מתפעל כ"כ כמו שהי' מתפעל אם הי' מבין בפעם הראשונה כי כבר ראה אותו ורק נתוסף לו הבנה במה שראה וכבר חקוק בו ולכן אין לראי' השני' שום פעולה על הנפש, וזהו ענין "טביעת עין שהעין כאילו נטבע (מלשון "טובעו בים סוף") בהדבר הנראה ולכן כשרואה שוב את אותו הדבר יודע בודאי שזהו אותו הדבר או לא, משא"כ כששמע משהו יכול לשכוח ואח"כ כשישמע שוב יתפעל עוה"פ.



ולכאורה אינו מובן הטעם שאין עד נעשה דיין (מטעם הנ"ל) כי ענין הזכות הוא שמה שקרה קרה רק שהוא פטור מצד ענין אחר, ואי"ז שהוא מכחיש את הסיפור רק שהוא "מבאר" את הסיפור או שע"פ הלכה לא יהי' חייב הגם שמה שראו העדים קרה באמת וא"כ למה א"א לו להיות הדיין בשלמא זה שאינו זה שאינו יכול לדעת שמה שראה אינו, זה א"א לו אבל לכאורה גם עכשיו יוכל למצוא זכות?

ואם תמצי לומר שבכדי למצוא זכות צריכים לשמוע בכדי שיהי' לו האפשרות לשאול שי"ל שהמציאות היתה אחרת ולא ראו איזה שהוא פרט אחד משא"כ מי שראה חושב שראה הכל וא"א לו לחשוב שהי' משהו שם שלא ראה כנ"ל בחילוק הג' שהשומע שומע פרט אחר פרט ולא ראה את הכל ולכן אפשר אצלו למצוא עוד היכי תמצי פרטים איך הי' משא"כ הרואה.

אבל זה אינו כי זהו לא מצד ענין הודאות כי זהו ענין אחר לגמרי.

ואולי י"ל שבזה שרואה יש לו רק את ענין הזכות ז.א. שעצם המציאות יודע הוא בודאי רק שיכול למצוא איזו שהוא זכות, וזה שרק שומע מסופק בכל הענין ואז יכול להיות "והצילו העדה" יותר מזה שרואה.

אבל אי"ז מסביר זה שהגמ' משתמשת בהמילה מצי לי' זכות ז.א. שאם יכול למצוא זכות אזי זה מספיק ולא צריך יותר.

וי"ל באופן אחר שהרואה מבין מיד מה שרואה ומה שמבין אצלו הוא בודאות (ובספר השיחות תנש"א מובא לשון בנוגע ראי' שהוא רואה וקולט).

ואולי י"ל שלכן זה שכתוב במשנה שצריכים לדון לכף זכות הרי זה מילתא דחסידותא כי שורת הדין הוא לדון כמו שרואים וכמו שמבינים וזה טבעי, ועי"ז דווקא אדם פוסק ע"ע (וכידוע הפי' על לשון המשנה "דין וחשבון" "נפרעים מדעתו"...) ולכן מי שרואה ובטבע מבין הוא איך שהבין וזה ודאות א"א לו לדון כי א"א לו למצוא זכות ורק מצד מנהג חסידות וא"א לסמוך ע"ז שהדיין יכול להיות ויהי' חסיד (ובדרך הצחות כתיב השוחד

---

יעוור חכמים צדיקים ולכן א"א להם לדון כנ"ל אבל חסידים לא כתיב כי מצד חסידות יכולים לדון לכף זכות).



## לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך  
המשיח שליט"א

יה"ר שיראה הרבה נחת  
מבניו החסידים ויוליכנו  
קוממיות לארצנו  
וישמיענו נפלאות  
מתורתו – תורה חדשה  
מאיתי תצא תיכף ומיד  
ממש

