

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

עיונים וביאורים

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

גליון ד (קטז)

ז"ך אדר ראשון

יוצא לאור על ידי

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

שע"י ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש

צפת עיה"ק ת"ז

רח' ירושלים 17

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וארבע לבריאה

ה' תהא שנת דירה לעצמותו - ימות המשיח

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

חברי המערכת:

הת' יוסף יצחק שי' אקסטרוד

הת' שמואל שי' גינזבורג

הת' יוסף יצחק שי' וילהלם

הת' שרגא פייבל שי' הכהן פרידמן

כתובת המערכת:

רחוב ירושלים 17, ת.ד. 331, צפת ע"ה"ק

פאקס: 1534.697.0810

דוא"ל: heorestz@gmail.com



צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה"שופטייך" ו"יועצייך" ונביא הדור, שיורה הוראות וייתן עצות בנוגע לעבודת בני"י וכל האנשים דדור זה, בכל עניני תורה ומצוות, ובנוגע להנהגת חיי היום יום הכלליים, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)" ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)",
עד - הנבואה העיקרית - הנבואה¹¹⁶ ש"לא לתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

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

משיחת ש"פ שופטים, ד' אלול ה'תנש"א – מוגה – תרגום מאידית



ישיבת חסידי חב"ד ליבאוויטש - צפת

. . בבית - לפעול התיישבות וקביעות,

ישיבת חסידי חב"ד - שהעבודה ככל הענינים האמורים היא באופן דהתיישבות (כנ"ל) וחסידותי, לפני משורת הדין וחודרת באופן פנימי, ונקבעת (בית) בכל פרטי הכחות דחכמה בינה ודעת, כולל ובמיוחד - הפצת פנימיות התורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, "יתפרנסון", באופן של הבנה והשגה בחב"ד שבנפש, **ליבאוויטש** - ע"ש ענין האהבה ("ליובא" בשפת המדינה היא), היינו שהעבודה הפצת התורה והיהדות חדורה באהבת ישראל ואחדות ישראל, **צפת עיה"ק ת"ו** - המפורסמת במעלות שבה, ובפרט בנוגע להגאולה, אלי' קיוונו כל היום ומצפים, שאז ת"ו. .

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

בבית . . התיישבות וקביעות: ראה ש"ב ז, היז (בית לגבי אהל). מפרשים (חדא"ג עיון יעקב ועוד) לפסחים פת, א (בית לגבי הר ושדה).
דחכמה בינה ודעת: אמות ומקור למדות (תניא רפ"ג).
יתפרנסון: תקו"ז ת"ו בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הע' 35. וש"נ.
ליובא . . ההיא: ראה ספר הזכרונות ח"א ס"ע 17. וראה גם שם ריש ע' 342.
צפת . . במעלות שבה: ראש לקו"ש חי"ז ע' 514 ואילך.

פתח דבר

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

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

גליון זה יוצא לאור בקשר יום כ"ז אדר ראשון, עשרים ושתיים שנה מאז הפסקנו לראות את כ"ק אד"ש מה"מ 'מלך ביופיו' ולשמוע את קולו הק' בריבוי שיחות וכו' כלפנ"ז. אשר מאורע זה - ובפרט שעבר מאז ריבוי זמן עצום והננו עדיין לע"ע בגלות "ועדיין לא בא" - מביא כאו"א מאיתנו למצב ד"כתית", וכהלשון הידועה דכ"ק אד"ש מה"מ² שכשיהודי נמצא בגלות הינו "אינגאצן צוטרייסלט" [כולו מזועזע] מכיוון שרצונו האמיתי הוא גילוי אלוקות. ואנן חסידים נענה אבתרי, שכשחסיד נמצא במשך זמן כ"כ ארוך במצב שאינו רואה את כ"ק אד"ש מה"מ, אינו יכול לסבול זאת והינו במצב של "אינגאצן צוטרייסלט", וזועק הוא להקב"ה שיביא את התגלותו המיידית של כ"ק אד"ש מה"מ תיכף ומיד ממש.

אך ביחד עם זאת, ככל שעובר הזמן, מתחזק הבטחון בנבואתו של נביא הדור - כ"ק אד"ש מה"מ - ש"הנה זה משיח בא"³ וש"ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש"⁴! וכדברי כ"ק אד"ש בדברי-מלכות ש"פ כ"י תשא תשנ"ב (כדלקמן במדור 'דבר מלכות') שהירידה גופא הינה חלק מהעליה וכל ההעלם והסתר הינו רק מכיוון "שהקב"ה בחסדו הגדול רצה להביא את בני" לעלי' הכי גדולה . . . לכן "עלילה נתלה בו" ונעשית

1. בהמשך לקבצים ש"ל ע"ע: א (קיג) יום הבהיר ר"ח כסלו, ב (קיד) יום הבהיר י"ט טבת, ג (קטו) יו"ד י"א וכ"ב שבט.

2. במאמר ד"ה "ואתה תצווה" תשמ"א (נדפס בקונטרס פורים קטן תשנ"ב, ובאותו יום חילקו לכאו"א בידו הק').

3. דברי-מלכות ש"פ שופטים ה'תנש"א ובכו"כ מקומות.

4. דברי-מלכות ש"פ וירא ה'תשנ"ב.

ירידה לפי שעה (ע"ד מש"נ "ברגע קטן עזבתיך") ובחיצוניות (רק למראה עינים), בכדי להביא את העלי' שלא בערך, ולא רק עלי' לרגע קטן (כנגד "רגע קטן עזבתיך"), אלא עלי' נצחית שאין אחרי' הפסק כלל".

* * *

ההערות בקובץ באו ע"פ סדר הא"ב של שמות הרבנים ותלמידי התמימים - לבד ממדור הנגלה בו באו ההערות על סדר הדפים, תחילה במס' שבת - הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל ברחבי תבל, ואח"כ הובאו ההערות על שאר המסכתות והנושאים.

תודתנו נתונה בזאת לצוות הישיבה, ובפרט לרב אשר שי' גרשוביץ, לרב מנחם מענדל שי' הלפרין, לרב שלום דובער שי' וואלף, לרב מאיר שי' ווילשאנסקי, לרב יעקב שי' לנדא ולרב שבתי יונה שי' פרידמן, על עזרתם הרבה בהגהת והוצאת הקובץ לאור.

והננו לבקש את קהל הקוראים, שיואלו לשלוח גם הם את חידושיהם אל המערכת (בכתובת דלעיל), ע"מ שנוכל להדפיסם בקבצים הבאים אי"ה.

ויה"ר, אשר הוצאת והדפסת קובץ זה, כרצונו והוראתו של כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי שיחות ומכתבים, תגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ותהי' ה"מכה בפטיש" שיביא את התגלותו השלימה, ונשמע תורה חדשה מפיו, "תורה חדשה מאיתי תצא", תיכף ומי"ד ממ"ש.

יחי אדונו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

שע"י ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש

צפת

ימות המשיח⁵,

ימים הסמוכים לז"ך אדר ראשון ה'תשע"ד (הי' תהא שנת דירה לעצמותו)
צפת עיה"ק ת"ו, אה"ק.

5. ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בי"ט כסלו ה'תשנ"ב, מענות קודש מתקופה זו. ועוד.

תוכן ענינים

דבר מלכות

9 הירידה גופא - דרך למצב נעלה יותר.....

תורתו של משיח

17 דרגות הקדושה שבמקדש.....

23 על מוצא פי ה' יחיה האדם.....

25 ידיעת יוסף על עונשו של יעקב.....

26 'לועג לרש' בשבירת הלוחות.....

28 היינו למדים צניעות מחתול!?

29 הפלא והקושי בקריעת ים סוף.....

31 מחלוקת חכמי ישראל ואוה"ע.....

32 ר"ע לשיטתיה ב'מקושש זה צלפחד'.....

36 קשה לזווגן כקרי"ם.....

גאולה ומשיח

38 מעלת גמ"ח בלימוד עניני גאומ"ש בעשרה.....

40 המעלה דאתכפיא בגאולת מצרים (גליון).....

41 נשיא דורנו, משיח שבדור.....

43 קיום "ואל עפר תשוב" ע"י ביטול.....

47 באיזה תקופה מצוות בטילות.....

נגלה

49 רשויות השבת.....

- 51 'קלוטה כמי שהונחה' בדעת רבי.
- 57 מידת האורך לרשות היחיד.
- 58 'וכן בגומא' - ארישא או אסיפא?
- 60 "רמא וזקפיה" - לשיטת תוס'.
- 63 גדר המקום שבין הגזוזטראות.
- 65 עד דנפקא ליה לרה"ר תנוח.
- 67 בטעם הספק בספרים דבי אבידן.
- 69 כמה סעודות ביד העני.
- 70 באופן הבאת שמן לילדה.
- 71 מיהו 'אחרים אומרים' - בדברי הר"ן.
- 73 בענין רכוב ומנהיג ברגליו.
- 75 קפץ אחד מן המנויין לתוכן.

חסידות

- 77 "דבר אתה עמנו" - מתי היה.
- 79 תואר 'הקדוש' בספר התניא.
- 81 בענין הל' שורש ומקור.
- 81 בענין שינויים בכוח המשכיל.
- 82 הסדר בב' הדוגמאות דאכילה לשם שמים.

הלכה

- 84 טלטול המגילה בשבת ערב פורים.
- 86 אכילת פת בדוחק - ע"י מפה או סכו"ם.

פשוטו של מקרא

- 88 בפרש"י עה"פ "מהרו ועלו אל אבי".

דבר מלכות

הירידה גופא - דרך למצב נעלה יותר

התורה), (ג) גמר ושלמות הכל – בגאולה האמיתית והשלמה, כשמתמלא "תכלית ושלמות בריאת עולם הזה שלכך נברא מתחתו"⁶.

ויש לומר, שג' ענינים אלו מרומזים בשלשת האותיות הראשונות א' ב' ג': כל התורה כלולה בעשרת הדברות⁷ הכלולים בתיבה הראשונה "אנכי"⁸ הנכללת ומתחילה באל"ף⁹. בריאת העולם – "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"¹⁰ – מתחיל בבי"ת¹¹, כי ב"בי"ת

א... הקב"ה קבע שכל העינים נחלקים בכללות לשלשה: ראש, תוך (אמצע) וסוף¹. לכל לראש בא הראש והתחלת הכל – שכולל בתוכו (כוונת ותכלית) כל הדבר. לאחר מכן – בא הדבר עצמו, התוך והאמצע, שעל – ידו נעשה התכלית (כי "סוף מעשה במחשבה תחלה"²).

ובכללות ה"ז נחלק בג' העינים של (א) תורה – היסוד והתחלת כל העינים, כדברי חז"ל³ "ש"תורה נקראת⁴ ראשית דרכו", כי היא קדמה לעולם⁵, וזהו התכלית והכוונה דכל העינים, "בראשית בשביל התורה שנקראת ראשית"³. (ב) בריאת העולם (וסדר השתלשלות בכלל) והעבודה בבריאה כדי למלאות את תכליתה (בשביל

6. תניא פל"ו.

7. ראה ירושלמי שקלים פ"ו ה"א. פרש"י משפטים כד, יב. וראה תו"ש כרך טז מילואים ס"א. וש"נ.
8. כידוע שתיבת "אנכי" כוללת כל הפרטים שבדיבור אנכי (ראה פורת יוסף (כג, ד) בשם הבעש"ט), ש"אנכי ולא יהי' לך הם כללות כל התורה כולה" (תניא רפ"ב. וראה תו"ש שם. וש"נ), ויתירה מזו – שדיבור אנכי כולל גם הדיבור לא יהי' לך (ראה "הדרן על הרמב"ם" (קה"ת תשמ"ה) ס"ו).

9. ראה פנים יפות (לבעל ההפלאה) יתרו כ, ב.

10. ר"פ בראשית.

11. והטעם שהתחלת התורה ובריאת העולם אינה

באות אל"ף (דאנכי), ראשון כל האותיות, ואל"ף דאנכי

משיחת ש"פ תשא ה'תשנ"ב – אותיות ד, ז (חלקו), י"ד ואילך – מוגה. נדפס בספר השיחות תשנ"ב ח"ב עמ' 422 ואילך. תרגום מאידית.

1. ראה גם ספר השיחות ה'תשנ"ב ח"ב ע' 464 ואילך.
2. פיוט "לכה דודי".
3. פרש"י ורמב"ן ר"פ בראשית. וראה תנחומא שם ה.
4. משלי ח, כב.
5. שבת פת, א. ועוד.

וסוף): שלאחר ראשית הענין (אל"ף) יבוא אמצע הענין (בי"ת) על-ידו מתמלאת התכלית, דוקא זה מביא לגמר ושלמות הענין (גימ"ל), כמדובר לעיל.

ויש לומר שדרגת הבי"ת היא לא רק בנוגע לכללות הבריאה (הצמצום), אלא גם בנוגע לתוצאות שבאים מזה, עד לענין החטא ושכירה כו' (שנעשה ע"י הצמצום כו', כנ"ל ס"ו), כפי שחסידות¹⁷ מבארת את מאחז"ל¹⁸ עה"פ¹⁹ "נורא עלילה על בני אדם", שחטא עה"ד בא עי"ז ש"עלילה נתלה בו" (באדם הראשון) – שזה ש"לפעמים גובר הרע דיצה"ר על האדם ויחטא" ה"ז משום ש"מלמעלה הסיתו עליו היצה"ר להביאו לחטא זה"²⁰.

שכן בני" מצד עצמם אינם שייכים כלל וכלל לענין החטא ח"ו²¹, וכל הענין בא רק בגלל זה שהקב"ה בחסדו הגדול רצה להביא את בני" לעלי' הכי גדולה (למעלה ממצבם מצ"ע), לכן "עלילה נתלה בו" ונעשית ירידה לפי שעה (ע"ד מש"נ "ברגע קטן עזבתך"²²) ובחיצוניות (רק למראה עינים), בכדי להביא את העלי' שלא בערך, ולא רק עלי' לרגע קטן (כנגד "רגע קטן עזבתך"), אלא עלי' נצחית שאין אחרי' הפסק כלל. כפי שיהי' בגאולה האמיתית והשלימה – שבאה ע"י הירידה הגדולה

נברא העולם", כמבואר בחז"ל¹². וראש התיבה דגאולה – האות גימ"ל.

ובפרטיות יותר ישנם ג' ענינים אלו בסדר השתלשלות הבריאה עצמה: (א) קודם כל – עלה ברצונו יתברך לברוא את העולם. (ב) הבריאה בפועל. (ג) שלימות הבריאה – בגאולה העתידה – ע"י "מעשינו ועבודתינו" להמשיך ולגלות אלקות בעולם¹³. ובלשון הקבלה והחסידות¹⁴: (א) לכל לראש, אור אין סוף ממלא כל המציאות – אוא"ס לפני הצמצום. (ב) לאח"ז – צמצום האור כך שנשאר חלל ומקום פנוי. וכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי – שיהי' גילוי אלקות בעולם, עד שמגיעים אל (ג) שלימות הגילוי, שממשיכים בתוך החלל ומקום פנוי – אוא"ס, עד לאוא"ס הבלי גבול שלפני הצמצום, עד שנעשה – דירה¹⁵ לו יתברך – לו לעצמותו¹⁶ – בתחתונים.

ב. . ג' הענינים ושליבים הנ"ל הם סדר שהקב"ה קבע, שכל הענינים יתחלקו לשלש – אל"ף, בי"ת וגימ"ל (ראש תוך

קדמה לעולם והוא תכלית הבריאה – ראה לקמן סעיף ו. והתיווך עם הביאורים בזה במדרשי חז"ל שבהערה הבאה והביאור ע"ד החסידות (אוה"ת בראשית תקסו, א. וראה לקו"ת ראה יט, ב. ועוד) – ראה שיחת ש"פ שלח תשמ"ז ס"ו ואילך.

12. ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב. ב"ר פ"א, י. תנחומא (באבער) יתרו טז. ועוד – הובאו בתורה שלימה ר"פ בראשית.

13. ראה תניא רפ"ז.
14. ראה ע"ח בתחלתו. המשך תרס"ו בתחלתו. ובכ"מ.

15. ראה תנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפ"ו. ובכ"מ.
16. ראה סה"מ תקס"ה ח"א ע' תפט. הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רמא הערה 32.

17. תו"ח תולדות ד"ה ויתן לך פ"י ואילך (יג, א ואילך). ובכ"מ (נסמן בלקו"ש ח"יח ע' 395 הערה 45).

18. תנחומא וישב ד.

19. תהלים סו, ה.

20. ל' התו"ח שם.

21. ובלשון הזהר (ח"ג יג, רע"ב. טז, א) "נפש כי תחטא – תוהא".

22. ישע"י נד, ז.

דוקא הלוחות האחרונות – שבאו ע"י הירידה למטה לפעול עבודת הבירורים (שזה נפעל ע"י הלוחות האחרונות) – פועלים את הגילוי ד"תעלומות חכמה כפלים לתושי"28 בתורה, בחי' פנימית ועצמית החכמה, למעלה מחכמה הגלוי' בלוחות הראשונות. שלכן ניתוסף עי"ז במשה רבינו (מקבל הלוחות האחרונות) "קרן עור פניו" (ע"ד "חכמת"29 אדם תאיר פניו"30) – שזהו אור עצמי שלמעלה מהתלבשות.

ולאידיך: היות שהמעלה דלוחות האחרונות באה דוקא ע"י הירידה והתלבשות למטה בעולם (הבי"ת ד"בראשית"), "פסל לך" דאבנים בעולם (לא כמו הלוחות הראשונות שהם "מעשה אלקים"), עד שמהפכים גם את הענינים הבלתי רצויים – לכן ה"קרן עור פניו" פעל "וייראו מגשת אליו", ולכן "ויתן על פניו מסוה"31, בכדי להסתיר32 גילוי אלקות שבתורה מה"התלבשות בענין הבירורים"33;

אבל הסתר המסוה הוא לא בנוגע לבנ"י מצד עצמם – שכן "פנים בפנים דיבר ה' עמכם"34 (בלי הסתר כלל). ולכן, בשעה

בגלות – גאולה נצחית שאין אחרי' גלות²³, ואדרבה – מיתוספים עוד עליות, עלי' אחר עלי' עד אין קץ, "ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון"24.

נוסף להכלל שכל ירידה היא צורך עלי', הרי בנוגע לבנ"י – הירידה עצמה לאמיתתה היא אינה ירידה, אלא הדרך לעלי' נעלית יותר שלא בערך.

ועד"ז בנוגע לחטא העגל (שבדוגמת חטא עה"ד) – כמפורש בגמרא²⁵, ש"לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה", "לא היו ישראל ראויין לאותו מעשה", אלא "גזירת המלך היתה כו' כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה"26.

כמודגש גם בכך שהבי"ת (ד"בראשית") – שכולל את הירידה והחטא – מצד עצם ענינו מבטא שקודם לזה בא האל"ף (דאנכי), היינו שהבי"ת (הירידה בחיצוניות) היא באמת רק שלב שני שבא לאחר האל"ף ומוליך לגימ"ל (הגאולה).

ג. . . ע"פ הנ"ל יוכן ג"כ החידוש דקרני ההוד של משה שניתוספו ע"י לוחות האחרונות²⁷ [שזהו ע"ד העילוי דגימ"ל, שבא ע"י העבודה דבי"ת, חטא העגל ושבירת הלוחות]:

28. איוב יא, ו.

29. קהלת ח, א. וראה נדרים מט, ב.

30. אוה"ת שם.

31. פרשתנו שם, לג.

32. ביאור ופירוש ענין המסוה – ראה תורה שלימה

כרך כ"א מילואים סימן ו. וע"ד הקבלה והחסידות – ראה שער הפסוקים וסי' הליקוטים (להאריז"ל) סוף פרשתנו.

אוה"ת פרשתנו ע' בפא. המשך תער"ב שם. תורת לוי יצחק ע' קצט. ועוד.

33. המשך תער"ב שם. וראה פירוש העקידה

והאברכנאל סוף פרשתנו (נעתקו בתו"ש שם).

34. ואתחנן ה, ד.

23. מכילתא בשלח טו, א. תוד"ה ה"ג ונאמר –

פסחים קטז, ב. ועוד.

24. תהלים פד, ח.

25. ע"ז ד, סע"ב.

26. פרש"י שם.

27. בהבא לקמן – ראה אוה"ת פרשתנו ס"ע ב'עה.

ע' בעזרע. סה"מ תרס"ח ע' קלב. המשך תער"ב ח"ב ע' א'קעז. עטר"ת ע' תכ. ועוד.

עצמו כשקוראין – וצריך לחיות עם⁴¹ כל הפרשה:

ליהודי ניתן הכח לפעול את כל הענינים כולם – מתחלתם ועד סופם וכל מה שבינתיים, מ"אל"ף עד תי"ו, ובכללות – כפי שנחלקים בשלשת האותיות הראשונות, אל"ף ביי"ת גימ"ל.

החל כפי שכל ג' ענינים אלו נמצאים בעבודתו בכל יום ויום:

מיד כשניעור משנתו (כשנעשה "ברי" חדשה"⁴²) הוא אומר "מודה אני לפניך כו" שהחזרת כי נשמתו"⁴³.

האל"ף – היסוד והתחלה – של עבודתו של יהודי הוא: הביטול וההודאה להקב"ה (האל"ף דאנכ"י).

עד שכל מציאותו, האל"ף ד"אני" – "מודה . . לפניך", שכן ה"אני" של יהודי (גם כפי שנמצא למטה) הוא דבר אחד עם ה"אני" ד"אנכי" שלמעלה (ישראל וקוב"ה כולא חד⁴⁴) – וכמרומו בצורת אות א': יו"ד (יהודי) למטה ויו"ד (הקב"ה) למעלה וקו המחברם⁴⁵. וכידוע שפשיטות של יהודי היא דבר אחד עם פשיטות העצמות⁴⁶. וענין הפשיטות בא לידי ביטוי בגלוי באמירת "מודה אני" (ענין ההודאה, למעלה מכל

שמשו "דיבר אל בני ישראל את אשר יצוה"³⁵ הוא הסיר את המסוה "וראו בני" את פני משה כי קרן עור פני משה"³⁶. ורק בשעה שלמשה ובני יש שייכות לעניני העולם (בכדי לפעול שם את הברור בדרך התלבשות) – אז "והשיב משה את המסוה"³⁷, בכדי שהעולם יוכל לקבל את הגילוי ולא להתבטל ממציאותו. כלומר, שגם המסוה כוונתו – לא העלם, אלא בכדי שהגילוי יוכל להתקבל בעולם.

וע"י עבודתו של יהודי בברור וזיכוך העולם הוא פועל, שגם כפי שיהודי נמצא בעולם הוא יוכל לקבל את הגילוי ד"קרן עור פניו", כפי שיהי' בשלימות בגאולה האמיתית והשלימה (גימ"ל) – ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך"³⁸ בבני" גם כפי שנמצאים ומתעסקים עם העולם, עד שעד"ז יהי' גם בעולם עצמו – ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו"³⁹, "אבן מקיר תזעק"⁴⁰, הגילוי דכח הפועל בנפעל.

ד. מג' ענינים אלו בפ' תשא ישנו לימוד בעבודת האדם בכל הזמנים, כאמור לעיל, שבהייתה פרשה שקוראין אותה פעם אחת בשנה, ישנו מזה לימוד לכל השנה כולה, ועאכו"כ בעמדנו בשבת פ' תשא

41. כתורת אדה"ז הידועה – "היום יום" ב' חשון. ובכ"מ.

42. שו"ע אדה"ז או"ח רס"ד. רס"ו.

43. "סדר היום" – הובא בעט"ז ריש שו"ע או"ח. שו"ע אדה"ז ס"א ס"ה (ובמהדו"ת שם ס"ו). סידור אדה"ז בתחלתו. וראה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ט. וש"נ.

44. ראה זח"ג עג, א.

45. ראה "היום יום" ח' אדר א'.

46. ראה כתר שם טוב הוספות סקנ"ד.

35. פרשתנו שם, לד.

36. שם, לה.

37. שם.

38. ישע"ל, כ. וראה תניא פל"ו.

39. שם מ, ה.

40. חבקוק ב, יא. וראה תענית יא, א. חגיגה טז, א.

היום, ובכללות – הוא עושה זאת בתפלת ערבית, עד לסיומה – "אך צדיקים יודו לשמך גוי"⁵², הודאה לה' (כמו "מודה אני" בבוקר), אבל כגמר ושליומות העבודה, עד – קריאת שמע שעל המטה, ומוסר עצמו לגמרי להקב"ה – "בידך אפקיד רוחי"⁵³.

ועד"ז ישנם ג' ענינים אלו בכללות עבודתו של יהודי במשך ימי חייו – לאריכות ימים ושנים טובות – תחלת העבודה, אמצע העבודה, עד סיום ושליומות העבודה. ועאכו"כ בדורנו זה – הדור האחרון בגלות והדור הראשון דהגאולה – לאחרי שישנו כבר הריבוי הכי גדול ד"מעשינו ועבודתינו" דבנ"י במשך כל הדורות והשנים שלפני זה, וכעת סיימו גם את הבריורים האחרונים – כעת ההדגשה בעיקר ולכל לראש על סיום ושליומות וגמר העבודה – להביא את הגימ"ל דגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש!

ה. והכח לכך שכל יהודי יכול לפעול את כל הענינים (מתחלתם ועד סופם) בא מהאל"ף הראשון – שה"אני" של כל יהודי קשור ודבר אחד עם "אנכי" שלמעלה, עד שאפילו כפי שיהודי יורד למטה בעולם – אזי כל העולם נברא "בשביל ישראל שנקראו ראשית", הראש וראשית דכל הבריאה כולה.

ויש לומר שהכח לגלות זאת בכל יהודי בא ממשו רבינו, ועד"ז אתפשטותא דמשה שבכל דור⁵⁴, ובדורנו זה – כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שעלידו נפעלים כל

ענין השמות)⁴⁷. שלכן מנהג ישראל שכל בנ"י – אפילו ילדים קטנים וקטני קטנים – אומרים "מודה אני".

יתירה מזו: אפילו תיבת "מודה" טפלה ובטלה אל (האל"ף של) "אני", שכן העיקר כאן (לכאורה) הוא תיבת "אני" – כי מיד כשניעור משנתו ישנו לכל לראש מציאותו של האדם (עם רמ"ח אברים ושס"ה גידים), ורק לאח"ז הוא (ה"אני") עושה פעולה, החל מהאמירה והפעולה ד"מודה . . לפניך". ואעפ"כ אומרים "מודה אני" ולא "אני מודה" – כי עד כדי כך ה"אני" של יהודי קשור עם הקב"ה, שהגם שבזמן קודמת מציאות ה"אני", אעפ"כ ה"אני" תיכף במצב דהודאה לפניך.

ולאחרי זה באים ברכות השחר ותפלת שחרית, ומביהכנ"ס לביהמ"ד⁴⁸ – כללות האל"ף דעבודת היום.

לאח"ז בא הבי"ת בעבודתו היומית של יהודי – יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב⁴⁹, הוא יוצא (מביהכנ"ס וביהמ"ד) לעולם (הבי"ת ד"בראשית ברא גוי") לעשות את העבודה במשך כל היום כולו, "הנהג בהן מנהג דרך ארץ"⁵⁰, התלבשותו והתעסקותו בעניני העולם באופן דמשאו ומתנו באמונה⁵¹.

לאח"ז, בסיום וחותם היום בא הגימ"ל – גמר ושליומות עבודת היום, כשעושה חשבון הנפש וסך הכל דכל עניניו ומעשיו במשך

47. ראה קונטרס שבהערה 130 ס"א.

48. ראה סוף ברכות. ועוד.

49. תהלים קד, כג.

50. ברכות לה, ב.

51. ראה שבת לא, א.

52. תהלים קמ, יד.

53. שם לא, ו.

54. זחי"ג רעג, א. תקו"ז תס"ט. וראה תניא פמ"ד.

לפי"ז צריך להבין לאידך גיסא: איך מתאים לומר שאצל משה (ומשה שבכל א') ישנו ענין ד"זוטרטא" (קטנות)?

ויש לומר, שבמשה גופא ישנם כמה וכמה דרגות: רגלו של משה, גופו של משה, עד לראשו וכתרו של משה. ובנוגע ליראה תתאה⁵⁹, הקשור עם רגלו של משה (ע"ד "רגלי העם אשר אנכי בקרבו"⁶⁰), נאמר הלשון "מילתא זוטרטא". אבל למעלה מזה ישנם במשה ענינים שהם בדרגת בינוני, עד בדרגת רבתי, דרגת הראש ולמעלה מזה – כתר שלמעלה מהראש, שזהו הענין דקרני ההוד של משה – דרגת הכתר⁶¹, כתר מלכות, כידוע⁶².

ועד"ז מובן ג"כ בנוגע לבחי' משה שבכל ישראל – שמצד זה יהודי כולל בתוכו כל הדרגות, מ"זוטרטא", "בינוני", עד "רבתי", עד – לענין הכתר (קרני ההוד). והחידוש בדבר הוא⁶³ – שענין הכתר (אמיתי) לא שייך בלעו"ז וניתן דוקא ליהודי (שכן הם "בני מלכים"⁶⁴ ויתירה

הג' ענינים דלוחות הראשונות, שבירת הלוחות ולוחות האחרונות, יחד עם קרני ההוד.

ועאכו"כ כשנמצאים בשבת שקוראין את כל הפרשה ד"כ"י תשא את ראש בני ישראל" (תשא – משה רבינו) – שנוסף לכך שבנ"י הם ראש בכלל, נעשה גם – בכחו של משה רבינו – הנשיאת ראש דבנ"י, שזה נתן את הכח לאח"ז לפעול את תוכן המשך הפרשה – הענין דאל"ף (לוחות הראשונות), הענין דב"ת – העבודה בעולם, עד אפילו במצב דתחתון שאין תחתון למטה ממנו, ולהפכו ולהעלותו להדרגת דלוחות האחרונות, עם הגילוי דקרני ההוד, שבכחו של כל יהודי לקבל, עד שע"י העבודה בעולם הוא פועל שגם בהיותו בעולם יוכל לקבל זאת.

יתירה מזו: נוסף לכך שכל יהודי מקבל את הגילוי דקרני ההוד, נפעל הענין דקרני ההוד ביהודי עצמו⁵⁵ – מצד בחי' משה שבקרבו:

אדה"ז מבאר בתניא⁵⁶ במאחז"ל⁵⁷ עה"פ⁵⁸ "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך", "אטו יראה מילתא זוטרטא היא? אין לגבי משה מילתא זוטרטא היא" – שמצד בחי' משה שבכל אחד "יראה מילתא זוטרטא" אצלו.

55. ראה איכ"ר פ"ב, ו: עשר קרנות הן כו' קרנו של משה דכתיב כי קרן עור פניו כו', וכולן היו נתונות בראשן של ישראל וכיון שחטאו ניטלו מהן כו', וכשישראל עושין תשובה הקב"ה מחזירן למקומם.

56. רפמ"ב.

57. ברכות לג, ב.

58. עקב י, יב.

59. ראה תניא שם.

60. בהעלותך יא, כא.

61. ועפ"ז יש לבאר הקשר דתחלת הפרשה וסיומה (ד"נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן"): ע"י "תשא את ראש בני ישראל" (ע"י משה רבינו) נעשית ההתנשאות והעלי' לדרגת הכתר שלמעלה מן הראש. ושלימות גילוי זה הוא בקרני ההוד של משה (בסוף הפרשה), ומעין זה בבחי' משה שבכל א' מישראל.

62. ראה תנחומא ישן בהעלותך טו (תורה שלימה פרשתנו אות רלג). וראה פרש"י שבת פח, א (שקרני ההוד באו מכתרים שלקח משה). ובצפ"ע נ"ע"ת כאן, שקרן עור פניו "הוה גדר מלוכה דאז נעשה מלך וכתר מלכות".

63. תוי"א מגילת אסתר צא, סע"ב ואילך.

64. שבת סז, א.

וזה נמצא בגלוי יותר ב"מאן מלכי רבנן"⁷¹, ה"שופטיך" ו"יועציך" בכל דור דור, עד לדורנו זה, החל מכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, כהכנה ל"ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך ככתחלה"⁷², ובראשם – מלך המשיח, ו"ירם קרן משיחו"⁷³, והוא יחזיר "מלכות בית דוד ליושנה ולממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות וכו'"⁷⁴.

ו. ויהי רצון, שבעמדנו בחודש אדר-ראשון, המהוה הכנה לאדר שני – ו"מיסמך גאולה לגאולה"⁷⁵, גאולת פורים (באדר שני) לגאולת פסח בחודש ניסן, חודש הגאולה – שתיכף ומיד ממש תבוא הגאולה האמיתית והשלימה, ובדרך ממילא יהיו חודש אדר שני וחודש ניסן חדשי הגאולה, באופן ד"מיסמך גאולה לגאולה".

ובפרט עי"ז שמוסיפים בקיום הוראת חז"ל⁷⁶ "משנכנס אדר מרבין בשמחה", ובפרט שנמצאים כבר כו"כ ימים לאחר הכניסה לחודש אדר ראשון, ולאחר פורים קטן, ושושן פורים קטן, המהוים הכנה לפורים גדול ושושן פורים גדול – באופן ד"זה הקטן גדול יהי"⁷⁷, ולא רק "יהי" לשון עתיד, אלא "יהי" לשון עבר

מזו – "מלכים"⁶⁵, שבכל הזמנים ובכל המצבים – אפילו בזמן ומצב הגלות – יש ליהודי את הכתר מלכות דקרני ההוד.

ובכחות הנפש – כתר קאי על כח הרצון עד למסירת נפש⁶⁶. שהרצון לה' של יהודי נמצא בתוקף בכל הזמנים, שלכן הי' ויש תמיד לבני הכח לעמוד בגלות – כי אפילו כשרצונו בעניני קדושה ותומ"צ לא ניכר – גם אז רצונו האמיתי הוא לקיים את רצון ה', כפס"ד הרמב"ם הידוע⁶⁷.

ולא מיבעי בתחלת זמן הגלות, כשעוד הי' הענין ד"ותותר בימי רבי"⁶⁸, ובמשך זמן המשיכו לקדש ע"פ הראי"⁶⁹, אלא גם לאחר זה⁷⁰ – אפילו בעומק הגלות – מאיר בכל התוקף והגילוי הכתר דקרני ההוד בבני".

65. תקו"ז בהקדמה (א, ריש ע"ב).

66. ראה תו"א שם.

67. הל' גירושין ספ"ב.

68. רות ב, יד. שבת קיג, ב.

69. ראה הרמב"ם הל' קדו"ח פ"ה ה"ג.

70. ולהעיר שב"ד סמוך אפשר לקדש ע"פ הרא"ה גם לאחר החורבן (ראה רמב"ן בסהמ"צ מ"ע קנג. וראה מג"א שם בסופו). כמו שהי' כנראה בב"ד של הרי"ף (ראה בארוכה שיחות ליל ערה"ה וש"פ בראשית (התוועדות ב') (תשמ"ה). וידועה שיטת הב"י בדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד ה"א) בנוגע לסמיכה בזמן הזה, ועד שהבי' קיבל סמיכה ממהר"י בי רב (ראה קונטרס הסמיכה שבסוף שו"ת מהרלב"ח. תו"ש ח"י"ב במילואים. וראה שיחות ש"פ בראשית הנ"ל), וז"ל הרמב"ם: "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים, ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים". ובפירוש המשניות (סנהדרין פ"א מ"ג) מבאר, שאם לא תאמר כן שאפשר לסמוך גם היום אי אפשר שתמצא ב"ד הגדול לעולם והקב"ה הבטיח שישונו שנאמר "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך ככתחלה".

71. ראה גיטין סב, סע"א.

72. ישע"א, כו. וראה בארוכה סה"ש תנש"א ח"ב

ע' 780 ואילך.

73. ש"א, ב, י.

74. רמב"ם הל' מלכים רפ"א.

75. מגילה ו, ב.

76. תענית כט, סע"א.

77. נוסח סדר המילה.

וע"י שמחה פורצים כל הגדרים⁸⁰, עד לעיקר – שמהרגע האחרון דהגלות נעשה הרגע הראשון דהגאולה, ועוד והוא העיקר – תיכף ומיד ממש.

והוה, עי"ז שחגגו את פורים קטן ושושן פורים קטן בשמחה גדולה, ומוסיף והולך ואור ושמחה מיום ליום באופן ד"מעלין בקודש"⁷⁸, שאז ה"גדול יהי" דפורים גדול ושושן פורים גדול יהיו עוד יותר, גדול למעלה מגדול⁷⁹.

78. ברכות כח, א. וש"נ.

79. ויש לקשר מועדים אלו (פורים קטן ושושן פורים קטן) עם המבואר לעיל בפרשת השבוע (כידוע שבכל המועדים של השנה יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן – של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (רצו, א)):

בימי הפורים "קיימו מה שקבלו כבר" במ"ת (אסתר ט, כז. שבת פח, א) ע"י המס"נ של היהודים בזמן ההוא

(ראה סה"מ מלוקט ח"ו ע' קל-לא. וש"נ), ע"ד המעלה של לוחות האחרונות לגבי לוחות הראשונות (והרי יום הכפורים, שהוא רק כ-פורים, הוא מ"ת של לוחות האחרונות (משנה תענית כו, ב ובפרש"י. גמרא שם ל, ב)). ובכח זה – מהפכים גם הענינים דלעו"ז (כמו חטא העגל), "ונהפוך הוא".

ועפ"ז מובן המאחז"ל (מגילה ז, ב) "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ולכאורה – היתכן לומר בעניני קדושה שא"פ להבחין בין "ארור המן" ו"ברוך מרדכי"? ! ויש לומר הביאור בזה (ע"פ המבואר לעיל בפנים), שכל הכוונה ב"ארור המן" היא אך ורק כדי להביא עלי' נעלית יותר, למעלה מהעלי' בקדושה מצ"ע. וענין זה נעשה ע"י השמחה (לבסומי) בפורים, שמגלים הפנימיות ב"ארור המן" (מעלתו הכי נעלית), עד שמשום זה א"פ להבחין בינו ובין "ברוך מרדכי" (ע"ד המדובר לעיל שכל הג' ענינים בפרשתנו (גם החטא והשבירה) תוכנם חד הוא – הענין ד"כי תשא את ראש בני"). ולהוסיף, שהבירור של "ארור" (באות אל"ף) הוא למעלה יותר מענין של "ברוך" (הבי"ת של "בראשית"), המורה על הברכה שמצד טבע הקדושה.

יש לומר שבשושן פורים ניתוסף חידוש נעלה יותר (לגבי פורים) – כמודגש בשמו שנקבע לדורות "שושן פורים" (ולא פורים דמוקפין וכיו"ב), ע"ש עיר הבירה של לעו"ז, אחשוורוש מלך פרס [אף שלדינא ה"ז נוגע לכל עיריות מוקפות חומה מזמן יהושע בן נון, ולא רק עיר שושן. ובפרט ע"פ דברי הרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"ה) "ולמה תלו הדבר בימי יהושע כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותו הזמן... ויחשבו כאלו

הם כרכין המוקפין חומה אע"פ שהם עתה כרכין"] – כי בשושן פורים מודגש שגם הלעו"ז (שושן) הוא ענין של פורים (דקדושה). היינו לא רק הבירור של ק"ג, אלא גם של גקה"ט, ולא רק באופן שדוחים הרע, אלא שהרע עצמו נעשה טוב (ראה לקו"ש חט"ז ע' 413).

ובזה גופא – ניתוסף בשנה מעוברת, שיש בה פורים קטן ושושן פורים קטן, אשר "זה הקטן גדול יהי", כמ"ש (עמוס ז, ב. וראה חולין ס, ב) "מי יקום יעקב כי קטן הוא", שע"י הביטול (תשובה) בדרגא בי"ת, נעשית העלי' וגדלות יתירה (ע"ד דלוחות האחרונות – ראה לקו"ש חכ"ו ע' 250) בפורים ושושן פורים גדול. [וכמודגש בלשון "יקום" – המורה על אתהפכא ממעמד ומצב בלתי רצוי].

80. ראה סה"מ תרנ"ז ע' רכג ואילך.



תורתו של משיח



דרגות הקדושה שבמקדש

הרב חיים הלל שי' שפרינגר
משגיח בישיבה

הקדמה

בלקו"ש חל"א, שיחה ג' לפר' תרומה, מביא כ"ק אד"ש מה"מ את ההבדל בחלוקת דרגות הקדושה בבית המקדש לשיטות המשנה, הרמב"ם והזוהר.

דהנה איתא במשנה (כלים א, ו): "עשר קדושות הן . . . עיירות המוקפות חומה, לפני מן החומה וכו'", וכך פסק הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ז הי"ג). אמנם בזוהר מצינו חלוקה אחרת וז"ל (ח"ג קסא, ב): "שובא דעלמא אסחר לירושלים, וירושלים אסחרא להר הבית, והר הבית אסחר לעזרות דישראל, ואינון עזרות סחרן ללשכת הגזית דתמן סנהדרי גדולה יתבין כו', ולשכת הגזית אסחר למזבח, והמזבח אסחר לבית האולם, והאולם להיכל, והיכל לבית קדש הקדשים דתמן שכינה שריא, וכפורת וכרובים וארון".

ובדברי הזוהר ישנם כמה וכמה קושיות ונקודות הטעונות ביאור, שאותם מבאר כ"ק אד"ש בשיחה הנ"ל וכדלקמן:

בהל' ביהב"ח (פ"א ה"ה) כתב הרמב"ם: "עושין בו קדש וקדש הקדשים, ויהיה לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלתן נקראים היכל", ועל זה כתב הרב המבי"ט¹, דאע"פ ששלשתן יחד נקראים היכל (- היינו שקודש הקדשים, הקודש

1. בקרית ספר, נדפס בסוף רוב ההוצאות (הישנות) דספרי היד החזקה.

והאולם יחד יוצרים את המציאות הנקראת 'היכל'), מכל מקום "אין קדושתם שוה וקדושת היכל ואולם לאו קדושה חדא היא", ומכך מובן, שבמקדש ישנם כמה אופני השוואה והתחלקות. כלומר: מבחינה 'טכנית' האולם, קה"ק והקודש הם מציאות אחת המרכיבה את ההיכל, אך יחד עם זה, מצד דרגות הקדושה שלהם, הם שונים זה מזה; ועל פי זה י"ל, דגם בשאר החלוקות שבמקדש יתכן ויהיו מקומות שחלוקים זה מזה בקדושתם, אך מצד ענינים אחרים הם שווים וקשורים זה לזה, וכן להיפך, ועוד.

ועל פי זה ניתן גם לבאר את החלוקות במשנה ובזוהר.

המשנה (וכך הוא ברמב"ם בפ"ז) מבארת את חילוקי הדרגות בקדושת המקומות בביהמ"ק, וכפי שיש לזה השפעה על הנכנסים להר - שבכל מקום ישנם הגבלות מסויימות לפי קדושתו. אך הזוהר כלל לא בא לבאר את גדרי הקדושה (השונים) שבכל מקום, וגם לא לבאר כיצד דרגות הקדושה שבכל מקום קשורות או תלויות זו בזו, וגם לא לבאר את דיניהם השונים, אלא בא למנות המקומות שמהותם וענינם שונה ממקום אחר (ותלוי בו - ולכן הוא 'אסחר') בבית המקדש, ובה מתבארים (רוב) השאלות שהקשה כ"ק אד"ש שם.

ומביא על זה כ"ק אד"ש דוגמא אחת מתוך דברי הזוהר עצמו:

דכתב הזוהר (שם): 'לשכת הגזית אסחר למזבח', ועל פסקה זו הקשה כ"ק אד"ש כמה קושיות ובתוכם (ראה שאר הקושיות בשיחה שם):

- א. מדוע כתב הזוהר אסחר למזבח ולא כתב את מקום המזבח עצמו - עזרת כהנים?²
- ב. הזוהר מחשיב את לשכת הגזית כעליונה מעזרת ישראל - על אף שקדושתם שוה, שהרי כתב "והר הבית אסחר לעזרות דישאל" ורק אח"כ - "ואינון עזרות סחרן ללשכת הגזית דתמן סנהדרי גדולה יתבין כו", ולשכת הגזית אסחר למזבח".

וביאר קושיות הנ"ל על היסוד האמור לעיל בדברי הזוהר, דאכן ישנו קשר בין כל דרגא ודרגא, אך בעוד שבמשנה (שם, וברמב"ם פ"ז שם) הקשר הוא קשר של דרגות בקדושה, הרי הזוהר מונה את המקומות שיש ביניהם קשר במהותם, ולא דווקא שקשר זה בא לידי ביטוי בדרגות קדושתם או בסמיכותם הפיזית; ולכן, גם הקשר בין לשכת הגזית למזבח - שלכן הם 'אסחר' זה לזה - אינו בגלל עניני קדושה או כל כיוצא בזה, אלא קשר פנימי במהותם הבא לידי ביטוי בדין 'תשים סנהדרין אצל

2. ומוסיף כ"ק אד"ש להקשות (בלקו"ש שם הערה 9), שבכללות - המזבח נקרא רצפה (זבחים כז, ב), ונק' בניין (פרש"י שם), ולדעת ר"י קידש שלמה את כל רצפת העזרה בקדושת מזבח (זבחים נט, סע"א ובפרש"י שם), וע"ז כתב כ"ק אד"ש שם 'זאכ"מ'.

מזבח' (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו, מכילתא ס"פ יתרו, שם משפטים ספ"ה, רש"י ריש משפטים), וכפי שרואים, שמעת שגלו סנהדרין ממקום המזבח לחנות ("מקום בהר הבית ושמו חנות" - רש"י) פסקו מלדון דיני נפשות (עבודה זרה ח, סע"ב ובתוד"ה מלמד), ולדעת הרמב"ן (בהשגותיו לסה"מ צ"מ קנ"ג), אף יתירה מזו - בטלו כל הדינין התלויין בב"ד הגדול!

ובזה סרו הקושיות דלעיל, כ"י: א. לעניין זה לא נוגע כלל 'מקום המזבח' אלא המזבח עצמו; ב. דווקא לשכת הגזית תלוי' במזבח, ולכן בזוהר זה נמנה כפנימי יותר לעזרה, אף שקדושת (חלק מ) לשכת הגזית ועזרת ישראל שווים.

עד כאן ביאור שיחת כ"ק אד"ש בלקו"ש חל"א שם.

אמנם, אין כ"ק אד"ש מסביר בפירוש ועל פי הסדר איך ומהו הקשר בין כל שאר המקומות המנויים בזוהר, אלא חלק מן המקומות מסביר כ"ק אד"ש ברמז או בהערות זה בכה וזה בכה במהלך השיחה, וחלק אחר אינו מסביר כלל, ולהלן בא נסיון לסדר את העניינים, ולהסביר את מה שאינו מבואר מפורשות בשיחה, ואם שגיתי, איתי תלון משוגתי וה' הטוב יכפר; אמנם לאחר העיון, יראה הקורא כי ב"ה נמצא סמך גדול לענין בתוך השיחה עצמה.

חלק א' - הדרגות אותם מבאר כ"ק אד"ש בגוף השיחה.

ישובא דעלמא אסחר לירושלים (הובא בשיחה שם אות ד'): בישובא דעלמא אין שום גדר קדושה, אלא שכך הוא בכריאת העולם ש'ירושלים באמצעיתא דכל ישובא שריא' (לשון הזוהר שם), ע"כ המובא בשיחה שם.

ואולי אפשר להוסיף על הנ"ל מה דאיתא במדרש (תנחומא קדושים סי' י'): "כשם שהטיבור הזה נתון באמצע האיש - כך ארץ ישראל טיבורה של עולם, שנאמר "יושבי על טבור הארץ" (יחזקאל לח, יב). וראה עוד בתנחומא שם, וכן הוא שם פ"ה פסוק ה: "זאת ירושלים בתוך הגויים שמתיה וסביבותיה ארצות", וכן הוא בעוד מקומות רבים.

לעניין הנאמר שבישובא דעלמא אין גדר קדושה, והסבר מדוע זה נמנה בדרגות שבזוהר, ראה בפירוש הרע"ב למשנה ט' בפרק א' במס' כלים.

ירושלים אסחורא להר הבית (אות ג' בלקו"ש שם, ובהערה 19): "המקום אשר יבחר ה' - הבחירה היא בהר הבית כולו, בבת אחת ובשווה, ו"ירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית" (וראה תוד"ה מאי, זבחים ס' ע"ב).

הר הבית אסחר לעזרות דישראל (אות ד' בלקו"ש שם, ובהערה 27): כל העזרות, אף שדיניהם וקדושתם שונה, מכל מקום, מרכיבים הם יחד את מציאות המקדש; ולכאורה, זהו מה שאומר הרמב"ם ב"פ ה"ה "ועושי"ן מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו, כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אוהל מועד הוא הנקרא 'עזרה'", ולא חילק הרמב"ם בין העזרות לגבי הקדושה שבהם.

לשכת הגזית אסחר למזבח: נתבאר לעיל בהקדמה.

חלק ב' - הדרגות אותם לא מבאר כ"ק אד"ש בגוף השיחה.

עזרות סחרן ללשכת הגזית: אולי יש לבאר על פי הדין ש'אין מוסיפין על העיר ועל העזרות, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, (משנה סנהדרין א, ה), היינו שישנו קשר פנימי ומהותי בין העזרות לסנהדרין. וכך פסק הרמב"ם (פ"ו הל' י), ש"אין מוסיפין על העיר או על העזרות, אלא ע"פ מלך, נביא, אורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד זקנים".

ואולי על פי זה יש לבאר מה שהקשה כ"ק אד"ש על לשונו של האור החמה' על הזוהר (להר"א אזולאי, זקנו של החיד"א), שכתב לבאר, שלשכת הגזית קדושה יותר מהעזרה כי היא "פנימה לעזרה נידונית שהנשיא במקום המלך (- שיכול לשבת בעזרה - הכותב), והיא רמז למקום פנימי בעזרה". ומקשה ע"ז כ"ק אד"ש (בהערה 12) וזה תוכן דבריו: שיטת הר"א אזולאי שהקשר בין המקומות המנויים בזוהר הוא גם קשר של דרגות בקדושה, ואיך יכול להיות שלשכת הגזית היא 'מקום פנימי' לגבי העזרות, בשעה שקדושתן שווה?

ועל פי המובא לעיל מהרמב"ם, מובן; דאמנם קדושתם שווה, אך מבחינה מהותית - קדושת עזרה תלויה בלשכת הגזית כי יש שם סנהדרין ומלך.

המזבח אסחר לבית האולם: סוגיה ערוכה היא בגמ' יומא (מג, סע"ב ואילך), בפירוש הפסוק 'וכל אדם לא יהיה באוהל מועד בכואו לכפר בקודש עד צאתו' (ויקרא טז יז), היכן ומתי 'כל אדם' לא יכול להיות מלבד הכהן גדול. וחלקו האמוראים שם: דלרבא קדושת היכל ואולם חדא מילתא היא, ורבנן גזרו שאסור לעמוד גם בין האולם ולמזבח. ולמסקנת הגמ' שם: אולם ובין האולם ולמזבח - חדא קדושה היא, וכשגזרו על האולם - שהוא סמוך להיכל - גזרו יחד איתו על המקום שבין האולם ולמזבח.

ובאמת פליגי בזה תנאי במסכת כלים (א, ו) כשהמשנה שם מונה את חילוקי הקדושות בביהמ"ק: דלת"ק חילק בין המקום שבין המזבח והאולם - ששם "אין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסים לשם", לבין ההיכל - "שמקודש ממנו, שאין נכנס לשם שלא רחוץ ידיים ורגלים", ובאמרו 'היכל', כולל ת"ק גם את האולם בכלל זה; ולרבי יוסי שם איתא: "שבחמשה דברים בין האולם ולמזבח שוה להיכל, שאין בעלי מומין, ופרועי ראש, ושתויי יין, ושלא רחוץ ידיים ורגלים נכנסין לשם, ופורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה' (וראה בפ"י הרע"ב שם שאפשר גם לומר שר"י ות"ק היינו הך, עיי"ש).

וזהו יסוד המחלוקת האם אמרינן 'מעלות דאורייתא' או 'דרבנן', היינו האם ההבדלים שהיו בבית המקדש (בין המקומות השונים המנויים בכלים שם) הם מדאורייתא או מדרבנן.

וגם בגמ' מנחות (כו, ב) פליגי רבנן ורבי יהודה לגבי דיני טמאים הנכנסים לביהמ"ק; דלרבנן קדושת אולם והיכל שונה, ולכן - 'מעלות דרבנן', היינו: שהם לא מתחשבים במעלות לעניין חלוקת הקדושה (והחיובים השונים), משא"כ לרבי יהודה ס"ל, דקדושת אולם והיכל שוה, והם שונים מקה"ק, ו'מעלות דאורייתא', ונפק"מ לדינא בכמה וכמה ענינים, וראה: יומא מד, ב (אי אמרינן מעלות דרבנן), זבחים יד, א (לעניין מחשבת פיגול), שם נח, ב (לעניין הקרבת הקרבנות, שם נט, א (בעניין מקומו של הכיור - שלא יכול להיות בין האולם והמזבח), ועוד.

ומכאן מוכח, שישנם ב' שיטות כלליות: שיטה א' (והיא דעת ת"ק במשנה דכלים, ודעת רבא בגמ' יומא), שקדושת היכל ואולם חדא מילתא היא; ושיטה ב' (והיא דעת רבי יוסי במשנה שם, וכן היא מסקנת הגמ' ביומא), שקדושת היכל לחוד, וקדושת אולם ו'בין האולם ולמזבח' לחוד.

ואם כנים דברנו יצא, שלדעת הסוברים 'מעלות דאורייתא' - קדושת היכל ואולם שווה, ושונה מהם המקום ש'בין האולם ולמזבח'; ולדעת הסוברים 'מעלות דרבנן' - הרי קדושת מקום ש'בין האולם ולמזבח' והאולם שווה, בשונה מההיכל עצמו. ולעניין הלכה:

מפרשי המשנה בכלים שם סבירא להו בפירוש ש'מעלות דרבנן', וראה ברע"ב שם דכתב בפירוש: "בגמרא בהקומץ רבה (מנחות הנ"ל) מוכיח דכל הני מעלות דתני השתא - כגון הנכנס לעזרת כהנים שלא לצורך, וכן בעלי מומין ופרועי ראש שנכנסו בין האולם ולמזבח - כולהו מעלות דרבנן הן, וכך קבלתיה מרבותי".

אמנם הרמב"ם סבירא לי' שמעלות דאורייתא, כפי סוגיית הגמ' ביומא (מד, ב): "אמר רב אחא בר אהבה: שמע מינה מעלות דאורייתא, והכי גמירי להו", וכך גם כתב הרע"ב בכלים שם: "אבל רמב"ם סבירא ליה דכולהו מדאורייתא", ובכמה דינים אכן פסק הרמב"ם לפי זה, ומהם:

בהל' ביהב"ח פ"ז הלכה כ"כא כתב: "בין האולם ולמזבח מקודש ממנה . . . ההיכל מקודש מ'בין האולם ולמזבח". וכן הוא בהל' ביאת המקדש פ"א הל' טו: "ראה לי, שכל כהן הכשר לעבודה; אם נכנס מן המזבח ולפנים והוא שתוי יין או שכור משאר המשכרין, או פרוע ראש, או קרוע בגדים כדרך שקורעין על המתים, אע"פ שלא עבד עבודה, הרי זה לוקה - הואיל והוא ראוי לעבודה, ונכנס בשעת העבודה מנוול ככה, והרי הוא מוזהר שלא יכנס.

ובב' מקומות אלו השיג הראב"ד על הרמב"ם - כי לדעתו כל החלוקה בין המקומות היא מדרבנן.

ומעתה ניתן לומר, שהרמב"ם סבירא לי' ש'מעלות דאורייתא³, ולכן יש הבדל בין ה'אולם' לבין המקום ש'בין האולם ולמזבח', אך הזוהר ס"ל ש'מעלות דרבנן, וקדושת 'בין האולם ולמזבח' והאולם שוה, ולכן 'המזבח אסחר לאולם' - כי ישנו קשר פנימי ביניהם (והדברים מרומזים בתחילת השיחה).

יתירה מזה, ע"פ כהנ"ל תתבאר קושיה עצומה שמביא כ"ק אד"ש בסיום אות א', שישנה גרסא בזוהר (והיא גרסת המקדש מלך, (להר"ר שלום בוזגלו זצ"ל, נדפס לראשונה בתק"י)) "והאולם אסחר למזבח, והמזבח אסחר להיכל", וחשיב מזבח לאחר אולם. ומזדעקת הקושיה: איזה מזבח נמצא בין האולם להיכל - שהוא אסחר להיכל?

אלא שלפי המובא לעיל מובן, כי לשיטת הסוברים ש'מעלות דאורייתא' - יש הבדל בין המקום ש'בין אולם ולמזבח' וה'אולם', ואכן היה מתאים יותר לכתוב ש'המזבח אסחר לבית האולם' - שהוא (בית האולם) אסחר להיכל; אך מכיון שהזוהר ס"ל ש'מעלות דרבנן' וקדושת המקום ש'בין האולם והמזבח' וה'אולם' שוה - הרי המזבח (שהוא צריך להיות 'לפני הוי' - בדווקא!) אסחר להיכל (ולא לאולם, כי קדושתו שוה ל'בין האולם למזבח'), וכל המקום שבין המזבח וההיכל צריך להיות פנוי מאנשים (בשעת הקטרה) וכלים (כיוור) על מנת שיהיה 'לפני הוי'.

3. ולהעיר, דבערה 4 בשיחה שם כותב כ"ק אד"ש: ". . . אף שלהלכה מעלות אלו (דחיל ודעורת נשים) הן מדרבנן", ומצייין גם לרמב"ם כאן. ואולי יש לחלק בין המעלות של החיל ועזה"נ לשאר המעלות, ואכ"מ.

[אולי אפשר להצביע על קשר נוסף שישנו בין ההיכל והמזבח, מה שמצינו בהל' תמידין ומוספין להרמב"ם (פ"ג הלכה יג): "נר מערבי שכבה - אין מדליקין אותו אחר דישנו אלא ממזבח החיצון" (ומקורו בתמיד פ"ו משנה א, יומא מה, ב)].

והאולם להיכל: אולי יש לומר, שהקשר הפנימי ביניהם הוא מה שהם יחד יוצרים את מציאות ההיכל; וכתב כ"ק אד"ש (לקו"ש שם, הערה 27), שלכאורה בזה מדבר הרמב"ם (פ"א ה"ה) - "ועושין בו קדש וקדש הקדשים, ויהיה לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראים היכל".

והיכל לבית קה"ק, דתמן שכינא שריא, וכפורת וכרובים וארון: כפשוט.

על מוצא פי ה' יחיה האדם

הת' נחמי' שי' גרייזמאן
מבוגרי הישיבה

בלקו"ת צו (יג, ב ואילך) כותב אדה"ז: "ולהבין כ"ז צריך להקדים ענין מ"ש כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וכו', דבזה מתורץ הקושיא איך יש בכח המאכל להחיות את האדם הלא הלחם הוא בחי' צומח והאדם הוא בחי' מדבר וא"כ איך יהיה הצומח בחי' מחיה להמדבר שלמעלה ממנו הרבה. אלא כי לא על הלחם לבדו מצד עצמות הלחם יחיה האדם, אלא על כל מוצא פי הוי' שמלוכב ממש בהלחם, דהיינו ממאמר תדשא הארץ דשא, וכמ"ש בלק"ת פ' עקב כי אותו דבר ה' נכנס באותו המזון והוא זן ומחיה את האדם. אך צ"ל דהלא גם באדם מלוכב דבר ה' ממאמר נעשה אדם. וא"כ למה יקבל חיות מהלחם שמלוכב בו ממאמר תדשא כו'. אך הענין הוא ע"פ המבואר בכמה מקומות [ועמ"ש בפ' בשלח בד"ה להבין ענין לחם משנה] דבחי' דצ"ח שרשן הוא מבחי' עולם התהו שקדם לבחי' עולם התיקון כו' אלא שנשתלשלו בריבוי המדרגות וע"י שבה"כ עד שירדו למטה מטה ונתהווה מהם דברים גשמיים . . .".

וממשיך שם: "וזהו הטעם שהמאמר נעשה אדם הוא האחרון בעשרה מאמרות שהמאמרו' תדשא ותוצא הארץ כו' כולם הם קודמים למאמר נעשה אדם והיינו מטעם הנ"ל להיות ששרשן בעולם התהו שקדם לעולם התיקון ששם שרש האדם. ולכן אמר רב נחמן והאי דלא אמרית לך באורתא דלא אכלי בישרא דתורא (בב"ק דע"ב), שנמצא מובן מזה שהמאכל מוסיף חיות ג"כ בכח החכמה והשכל של האדם. וכן ארז"ל שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן והיינו מטעם הנ"ל

להיות כי שרש המאכלים הן למעלה בעולם התהו שהוא למעלה מהחכמה דתיקון ע"כ יש בהם הכח והיכולת לחזק ולהוסיף גם כח החכמה של האדם.

וצ"ע, דלפי המובא לעיל - דמה שחיות האדם הוא מ"מוצא פי הוי"ו הוא לפי שורש הדבר ולכן חיות האדם הוא מדצ"ח כיון שבשורשם הם נעלים יותר (ע"פ הכלל ד"כל הגבוה גבוה יותר יורד למטה מטה יותר") - לפי"ז צ"ל דשורש הצומח גבוה משורש החי.

וא"כ אי"מ מדוע אמר רב נחמן דלא ידע לדקדק בטעמו של דבר (פי' רש"י) כיון שלא אכל בשרא דתורא, דמשמע דדוקא מין החי נעלה יותר ומועיל ללימוד תורה ולא מין הצומח.

ואע"ג דכתב התוס' (שם ד"ה "דלא אכלי") ד"שרוי בתענית היה", מ"מ הרי מהא דאמר דלא אכל דווקא 'בשרא דתורא' (ולא שלא אכל דגן וכדו') משמע שיש בו מעלה גם לגבי הצומח.

ויש לחזק הקושיא ע"פ המבואר בריבוי מקומות (עיין בספר הליקוטים דא"ח צ"צ ערך חטה ובכ"מ), שזה שתינוק אינו קורא אבא עד שיטעום טעם דגן - הוא מכיון ששורש מין החי אינו גבוה כשל מין הצומח ולכן אינו מספיק בשביל שהתינוק יקרא אבא, וא"כ אי"מ, מדוע רב נחמן היה צריך דווקא בשר שור בכדי לעמוד על טעמו של דבר?

ואולי י"ל הביאור בזה ובהקדים:

בלקו"ש ח"ט (שיחה א' לפר' תצא עמ' 139) שואל כ"ק אד"ש מה"מ מדוע לא כתבה התורה את ג' הפסוקים ("כי תבנה בית", "לא תזרע כרמך", "לא תלבש שעטנז") לפי סדר ההכרחיות: בתחילה "לא תזרע כרמך" שקאי על מאכל אדם, הנחוץ וחשוב לו ביותר, ורק לאחר מכן "לא תלבש שעטנז" שקאי על בגד האדם הפחות חשוב ואח"כ "כי תבנה בית" הפחות חשוב, ומדוע שינתה התורה את הסדר וכתבה את "כי תבנה בית" קודם "לא תזרע כרמך".

והנה, בהערה 31 מביא כ"ק אד"ש דאין זה בסתירה למובא בלקו"ת ברכה בסופו (צט, א), דבית הוא הכי חשוב לאדם, ואילו לבוש פחות נחוץ, ומזון עוד פחות מלבוש - כיון שהם ב' עניינים:

מצד חיות וקיום האדם - אכן האוכל הוא החשוב ביותר ואילו הלבוש פחות חיוני לחיות וקיום האדם, ובית הכי פחות חיוני. אך מצד מה שנוגע לשלימות האדם (שבו

מתיחד האדם - מין האנושי, ולכן כשחסר בענין זה אינו נקרא אדם) - הרי שהבית הוא הכי נצרך לאדם, כיון שאדם בלי דירה אינו אדם כי אינו יכול לחיות לדור בלא בית אפי' רגע אחד, פחות ממנו הוא הלבוש שאינו חשוב כבית אך גם צ"ל תדיר, והכי פחות חשוב הוא המזון - שיכול לאכול גם לעיתים רחוקים (ביחס ללבוש שמוכרח להיות תדיר).

ועפ"ז י"ל גם בנוגע לנדו"ד: דאכן מצד חיות וקיום האדם - מין הצומח חשוב יותר לחיות האדם, ולכן שביעת האדם היא מצומח דווקא וכו' ("ולחם לבב אנוש יסעד"), אך לעניין לימוד בהבנה והשגה (שהשכל הוא הדבר שבו מתיחד מין האנושי, ובמילא נוגע יותר לשלימות האדם) - "דקדקתי טעמו של דבר", הנה לזה צ"ל מאכל דווקא ומאכלים "שמנים" דווקא (בשר שור) ולא די באכילת הצומח.

(ולהוסיף, ששמן קשור עם בחי' החכמה (תו"א תולדות כ, ג. ועוד), ואולי י"ל דוזהו הסיבה שלא מספיק חי סתם - כ"א חי שיש בו שומן רב דוקא).

ידיעת יוסף על עונשו של יעקב

הת' חיים יהודה שי' הלפרין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ו (שיחה א' לפר' ויגש) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, דהטעם שאמר יוסף "מהרו ועלו אל אבי", הוא מכיון שכעת נגמר העונש של כ"ב השנים בהם נגזר על יעקב שלא יראה אותו, כבר אין שום סיבה שיצטער אפי' עוד רגע אחד מיותר.

וצ"ע, דהנה בלקו"ש ח"י (שיחה א' לפר' מקץ) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, דבשעת המכירה, האחין שתפו את הקב"ה בסוד המכירה - כדי שגם אם כל האחין יתחרטו לא יגלו ליעקב קודם הזמן שיקבע הקב"ה. ומכיון שהקב"ה לא גילה ליעקב, הבינו יצחק ויוסף - שאם הקב"ה לא רוצה לגלות, כנראה שלא הגיעה עדיין השעה לגלות.

ומשמע מכאן, שיוסף לא ידע כמה זמן הקב"ה רצה להעלים מיעקב שהוא חי, וכ"ש שלא ידע על מה ולמה נענש.

ואולי י"ל הביאור בזה:

בתחילה, יוסף אכן לא ידע שליעקב מגיע עונש (וכמובן בפשטות, שהרי יעקב ירד לבית לבן ע"מ להתחתן ובגלל זה התעכב רוב השנים - ומדוע שיענש על דבר שעשה מצד כיבוד אב ואם),

אך כאשר נודע לו שהקב"ה הסכים ורוצה לגלות ליעקב שהוא חי, חישב את השנים והסיק: מכיון שזה בדיוק כ"ב שנה - כנראה זה עונש שהיה חייב לקבל על הכ"ב שנה הנ"ל, ולכן אמר "מהרו ועלו אל אבי", מאחר שנגמרו כ"ב שנים וממילא לכאורה נגמר העונש.

'לועג לרש' בשבירת הלוחות

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין
תלמיד בישיבה

בשיחת הדברי-מלכות דש"פ תשא תשנ"ב בתחילתו, מקשה כ"ק אד"ש מה"מ מדוע בפרשתנו - המדברת בעיקר על שבירת הלוחות הראשונות (וקבלת הלוחות השניות) - מובא ובאריכות המעלות הרבות של הלוחות הא' (מעשה אלוקים, מכתב אלוקים וכו') ולא במקומם הראוי להם, ומוסיף דלכאורה הרי זה 'לועג לרש' (ועיי"ש בשאר קושיותיו).

ומבאר בהמשך השיחה (ס"ד ואילך), דכל דבר בעולם יש לו ראש, תוך וסוף. וכמו שהעולם נברא מלכתחילה באופן שהיה אוא"ס ממלא מקום החלל, ואח"כ היה צמצום ולבסוף מגיע הגאולה - עצמות בעוה"ז התחתון - שהיא למעלה הרבה מהדרגא דלפני הצמצום; כך גם כל דבר בעולם ש" . . . "עלילה נתלה בו" ונעשית ירידה לפי שעה ובחיצוניות, בכדי להביא את העלי' שלא בערך, ולא רק עלי' לרגע קטן, אלא עלי' נצחית שאין אחרי' הפסק כלל. כפי שיהי' בגאולה האמיתית והשלימה - שבאה ע"י הירידה הגדולה בגלות . . . , "עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז מבאר, דאכן הירידה שהיתה בלוחות אינה אלא חלק מהעליה ולכן, מכיון שהלוחות הראשונות באות כחלק מכל העניין של השבירה והלוחות הב' - וזה ממש 'המשך' אחד, לכן שייך גם פה לבאר מעלת הלוחות.

ולכאורה צ"ע, דאף שמתרץ את כל הקושיות שם, הרי לא תירץ את הקושיא הנ"ל מ'לועג לרש'. דאף דזהו המשך אחד, הרי היה עדיף להביאם במקום שאינו מבזה אותם כלל - בפר' משפטים.

ואוי"ל הביאור בזה בב' אופנים:

א. מצינו גבי לועג לרש, דאין זה אמור להפריע אלא רק כשאפשר - מתייחסים לאיסור זה. ולדוג': בהל' תפילין כותב כ"ק אדה"ז, שאם אדם הוציא התפילין לפני הטלית - שיניחם, כי אין מעבירין על המצוות, אך אם הוציא התש"ר לפני התש"י - צריך להניח התש"י תחילה - כי הפסוק כותב שצריך להקדימו (משא"כ בטלית שזה רק תדיר).

ולכן אפ"ל, דגם כאן - שרוצים להדגיש גודל הירידה וממילא גודל העליה - מותר ללעוג לרש.

ב. יתירה מזו, בשיחה הנ"ל כותב שזהו ע"ד צמצום הראשון (כנ"ל), והנה ידוע, שצמצום הראשון אינו כפשוטו וכל הצמצום הוא רק לגבי הנבראים אך לא לגבי הקב"ה, דלגבי הקב"ה ולגבי האמת האמיתית - לא היתה ירידה כלל (וכמובא לעיל לשון כ"ק אד"ש מה"מ "ירידה לפי שעה ובחיצוניות").

והנה לגבי איסור לועג לרש רואים, שאין מסתכלין לפי הרגש האדם אלא לפי האמת, ולכן: אף דהנשמות משתוקקות להניח תפילין ומשיגים את כל ההשגות יותר מאדם גשמי למטה שלא מרגיש ולא משיג כלום, הרי בכ"ז אסור להכנס לביה"ח עם תפילין - כי באמת הנשמות לא עושות את אמיתית רצונו ית' במצוה זו (דירה בתחתונים) והאדם למטה כן.

ועפ"ז י"ל גם בנוגע לענייננו, שאין מסתכלין על מה שאנו רואים בחיצוניות - שהלוחות נשברו וכו', אלא לגבי הפנימיות - שלא היה כאן ירידה כלל והכל רק בחיצוניות. וממילא שפיר דלפי המסקנא בשיחה שזה המשך אחד - אין לועג לרש.

היינו למדים צניעות מחתול!?

הת' מנחם מענדל שי' מאירי
תלמיד בישיבה

בדבר מלכות ש"פ משפטים תשנ"ב מביא כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הגמרא (עירובין ק, ב) ש"אלמלא נתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה".

והיינו, שחוקי התורה היו מובנים לנו בשכל אנושי ולא היה צריך את התורה בכדי ללמוד ולדעת אותם.

והנה, בהמשך השיחה כותב כ"ק אד"ש, דמאחז"ל (רש"י ר"פ משפטים) "מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני" בא להדגיש (ובלשונו): "שגם הסיבה להחיוב השכלי ד"משפטים" הוא "מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם (כמו הראשונים [החוקים, שאינו מחייבם])".

ולכאורה קשה, דהרי חידושו של כ"ק אד"ש סותר לכאורה את דברי הגמרא (ח"ו), בדגמרא שהביא משמע - שגם לולא נתינת התורה היינו מקיימים את המשפטים שבה?⁴

וי"ל הביאור בזה ובהקדים, דהנה במאמר ד"ה "וידבר אלוקים" תשכ"ט (קונטרס דה"ש תש"נ, נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד עמ' רעא ואילך) מביא כ"ק אד"ש "שמצד גדר

4. הערת המערכת: שאלה זו נשאלה כבר בקובץ ס"ט דישיבתנו (עמ' 45 ואילך), ומביא שם ב' תשובות: א. להתורה הייתה גם קודם נתינתה ואילולי ניתנה לישראל - היינו לומדים אותה מחתול ונמלה, אך אילו לא הייתה נכתבת כלל - לא היה כן בעולם, ב. לולי התורה היינו לומדים את המושגים של צניעות וגזל, אך לא היינו לומדים את כל פרטי הדינים.

וצ"ע:

א. דלשון כ"ק אד"ש מה"מ בישיחה הנ"ל היא: "לולי נתינתם מ'סיני' לא היה שכל האדם מחייבם", ולהעיר מיומא (סו, ב): "את משפטי תעשו - דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו...". " (ועד"ו ברש"י פ"ר אחרי יח, ד), והיינו שקאי על עצם כתיבתם בתורה - גם קודם נתינתם.

ב. הרי פרטי הדינים שבין אדם לחברו הם חוקים גם היום (ראה לקו"ש חל"ב ריש עמ' 179 ובכ"מ) ופשוט שהכוונה ש'היינו לומדים צניעות מחתול' היא על כללות הדין. אך ע"פ המבואר בפנים א"ש.

הבריאה שהקב"ה גזר - כך מוכרח להיות כהוראת התורה, וזה שיש לאדם בחירה חופשית - זה מצד שיכול להתנהג היפך הטבע".

ומזה מובן, דהנהגה ע"פ שכל אינה מוכרחת להיות הנהגת הטבע, אלא יכול להיות, שהטבע פועל בשכל אנושי (שכל הישר) שיחשוב באופן א', אך מצד זה שהשכל אינו מוגבל - אדם יכול בשכלו לחשוב היפך השכל הישר ולעשות אחרת.

ועפ"ז ניחא, דאכן "אילמלא ניתנה תורה", אמנם היינו יכולים ללמוד צניעות מחתול, אך אין זה היה שכל המוכרח - זה היה עניין שיכול להלמד מהנמלה, אך גם היה אפשר ללמוד אחרת - בשכל הישר, ובל' כ"ק אד"ש מה"מ "לא היה שכל האדם מחייבם".

אך כיון שניתנה תורה - הטבע השתנה, ומעכשיו, גם אם משהו יחשוב וישכיל בשכלו אחרת, זה לא ישנה במחשבת השכל הישר שע"פ הטבע וה'נורמאל' - שאדם צריך להיות צנוע וישר.

הפלא והקושי בקריעת ים סוף

הת' שמואל שי' הלוי עמית
תלמיד בסניף הישיבה בחיפה

במאמר 'באתי לגני' ה'תשל"ד (מאמר א', בלתי מוגה) מביא כ"ק אד"ש מה"מ דברי אדמו"ר האמצעי ב'שער האמונה' אודות מעלת קריעת ים סוף, והקושי שהיה בו מצד זה, שבשביל קריעת ים הוצרך להיות חיבור ההפכים דאור הבלי גבול והגבול, וז"ל:

"בענין הפך ים ליבשה, דהנה מצינו במאמרי רבותינו ז"ל כמה דברים שהם קשים כקריעת ים סוף, ולכאורה אינו מובן, מדוע נאמר ענין הקושי על קריעת ים סוף דווקא, ולא על מעשה בראשית שלפני זה. ומבאר, דהלשון קשה נאמר רק כשיש שני הפכים בנושא אחד, הינו שהנס אינו באופן של קו אחד, אלא באופן שיש שני הפכים. וזהו החילוק שבין בריאת העולם לקריאת ים סוף, שבריאה יש מאין היא בקו אחד, ולכן אין זה בגדר קושי, ועל דרך זה ביטול מציאות העולם הוא גם כן בקו אחד, ואין זה קושי. מה שאין כן בקריעת ים סוף, הרי לא נתבטלה מציאות העולם ומציאות הים, אלא שבתוך העולם ובתוך הים היה קריעת ים סוף, באופן של חיבור ההפכים,

שהים נשאר במציאותו, ואף על פי כן היו בו ענינים של יבשה, וכלשון הכתוב הפך ים ליבשה".

ויש לומר בדיוק לשונו, שמביא את החילוק שבין בריאת העולם לקריעת ים סוף בלשון של "קושי", היינו, דהמעלה שבקריעת ים סוף על בריאת העולם היא מצד הקושי שבהם:

דהנה בתניא (שער היחוד והאמונה פ"ג) מבאר אדה"ז את הפלא שבבריאת שמים וארץ שנברא יש מאין וז"ל:

"... למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין, והוא פלא גדול יותר מקריעת ים סוף עד"מ שהולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה, ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה בלי ספק, אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין, שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח, רק שטבע המים אינו כן, וכ"ש וק"ו בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף, עאכ"ו שבהסתלקו' כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו והן הן בחי' אותיות הדבור מעשרה מאמרות שבהם נבראו".

ובפשטות יש לומר, דהחילוק שבין המבואר ב'באתי לגני' תשל"ד להמבואר בשער היחוד והאמונה (דבתניא מבוארת המעלה והפלא שבבריאת שמים וארץ ביחס לקרי"ס, ואילו ב'באתי לגני' מבואר הקושי שבקרי"ס ביחס לבריאת העולם) הוא:

ד'ב'באתי לגני' מדבר בענין הקושי שבהם, ובענין זה גדולה מעלת קרי"ס - כיון שבשביל קרי"ס הוצרך להיות חיבור שני הפכים דאור הבלי גבול עם אור הגבול, ומצד זה הוא ענין קשה יותר מבריאת העולם דלא הוצרך להיות בה חיבור דשני הפכים אלו.

משא"כ בשער היחוד והאמונה מדבר בענין הפלא שבהם, ובענין זה גדולה מעלת בריאת שמים וארץ שנפעלה באופן של יש מאין, שהוא פלא גדול יותר מקרי"ס - שהיא רק באופן של יש מיש. וכ"ז פשוט ולא באתי אלא להעיר.

מחלוקת חכמי ישראל ואזה"ע (פסחים צד, ב)

הת' שלום שי' פופר
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (פסחים צד, ב): ת"ר חכמי ישראל אומרים - גלגל קבוע ומזלות חוזרין, וחכמי אומות העולם אומרים - גלגל חוזר ומזלות קבועין. . חכמי ישראל אומרים - ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי אומות העולם אומרים - ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע. אמר רבי, ונראין דבריהן מדברינו - שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין".

והנה רבים⁵ הסבירו, ששני מחלוקות אלו תלויות אחד בשני, וכשם שהודו במחלוקת השני' כן הודו במחלוקת הראשונה.

ונחלקו רבים, האם המציאות היא אכן כחכמי או"ה, או; שבראיות - נצחו או"ה, אך אין אנו מחזיקים כמוהם.

והנה בשיעורים בספר התניא על אגה"ת פי"ב העיר כ"ק אד"ש: "כאן סתם כמ"ד גלגל חוזר ומזל קבוע. . .", שמזה מוכח ב' דברים: א. החכמים הודו לחכמי או"ה בשני המחלוקות (כנ"ל), ב. המציאות היא כחכמי או"ה.

והנה אכן צ"ל מדוע שני המחלוקות קשורות זב"ז, וגם איך הא דאמרו חכמי ישראל שהשמש עולה מעל לרקיע - מסתדר עם הידוע שהעולם הוא כדורי - והשמש עושה סיבוב מסביבו (אמנם יש שגרסו אחרת בגמרא אך צלה"ב לפי גירסתנו).

ואולי יש לבאר זה ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ (ש"פ חיי שרה תשנ"ב בלתי מוגה⁶), שכשכתוב 'חמה' הכוונה בעיקר לחום השמש, ולא כ"כ לשמש עצמה.

5. עיין בספר "קו התאריך הישראלי" ע' כא ואילך וש"נ.

6. אין זה מופיע בשיחות קודש אך כאן הוא ע"פ הנחה שנדפסה בקונטרס בתשע"ג שמשולבים בו ענינים מכמה הנחות, וראה גם אור התורה בראשית י, ב.

ועפ"ז אפשר לבאר שנחלקו בלילה - כשהשמש מתחת לארץ (בחציו השני של הכדור) - מהיכן מגיע החום אז, דחכמי ישראל סוברים שמגיע מהרקיע וחכמי או"ה סוברים שמגיע מהארץ.

ועפ"ז אפשר לבאר הקשר בין המחלוקות, דאם אומרים שהשמש עצמה מסתובבת ברקיע והרקיע אינו זו, אזי יש מקום לומר שהשמש חיממה את הרקיע - והחום בלילה מגיע משם, אך אם אומרים שהרקיע מסתובב ומסובב ביחד איתו את השמש, אזי חלק הרקיע שמעל הארץ בלילה אינו אותו חלק שנתחמם ע"י השמש, ודר"ק.

ר"ע לשיטתיה ב'מקושש זה צלפחד'

הת' אביחי שילו שי' קופציק
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (שבת צו, ב): ת"ר, מקושש זה צלפחד, וכן הוא אומר "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש וגו'" ולהלן הוא אומר "אבינו מת במדבר": מה להלן צלפחד אף כאן צלפחד - דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' יהודה בן בתירא: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין: אם כדבריך - התורה כיסתו ואתה מגלה אותו?! ואם לאו - אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואלא הא גמר גזירה שוה, ג"ש לא גמר. אלא מהיכא הוה? מויעפילו הוה."

והנה בבית האוצר (כלל א' אות ד') כתב: " . . . ר"ע לטעמיה דס"ל בחגיגה (ו, ב) דכללות ופרטות נאמרו בסיני . . . וא"כ, כיון דכבר ניתנה כל התורה כולה בסיני - שוב שפיר שייך סברא דלא בשמים הוא גם תוך המ' שנה ושפיר יכול לסבור דמקושש לש"ש נתכוון וכדין עשה דהו"ל משאצל"ג וכמהרש"א הנ"ל [חידושי אגדות שבת קיט, ב] ואעפ"כ שפיר נסקל ולא נאמר למשה בנבואה דפטור משום שלא היה זה מועיל לפוטרו מטעם דלא בשמים הוא וכנ"ל. וע"כ שפיר אמר מקושש זה צלפחד ואין זה הוצאת לעז כלל כיון דבדין עשה וכנ"ל, משא"כ ריב"ב י"ל שפיר דס"ל דמ"ת היה נמשך כל המ' שנה וכדברי הגור אריה הנ"ל [הובא ב'בית האוצר' שם ללא מקור]."

ביאור דבריו: במס' בבא בתרא (ק"ט, ב) כתבו התוס' (ד"ה "אפי' קטנה"), די' מדרש (נעלם) שבו נכתב ד"מקושש לש"ש נתכוון, שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחוייבים במצוות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים"; וב'בית האוצר' שם מחלק, דכל דברי המדרש לש"ש נתכוון הם רק לפי ר"ע כי ס"ל שגם אז היה הכלל 'תורה לא בשמים היא' והרגוהו ע"פ ב"ד דלמטה; אך לפי ריב"ב י"ל דאז לא היה הכלל ד'תורה לא בשמים היא' - כי עוד לא ניתנה כולה, ולכן, אי נתכוון לש"ש - היה הקב"ה מגלה זאת למשה בנבואה ומהא דלא - ס"ל דאכן לא התכוון לש"ש.

ב

ולכאורה י"ל בעומק יותר, דגם ריב"ב ס"ל כהמדרש הנ"ל בתוס' דמקושש לש"ש נתכוון והם חולקים בעניין אחר.

ויובן זה ובהקדים, דהנה בלקו"ש חכ"ח (שיחה ב' לפר' שלח) מאריך לבאר כ"ק אד"ש מה"מ, דהמקושש עשה דווקא מלאכת שבת - אע"ג דהיא עון חמור, וסקילה, ולכאורה יכל להראות שמחוייבים במצוות ע"י שיעבור עבירה קלה יותר - כיון שבדיני שבת "מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה", ולכן לא הוי איסור כלפיו: כי הרי הוא לא התכוון לקיים המלאכה לשם המלאכה, אלא רק להראות לבנ"י שחייבים במצוות. אמנם מצד הבי"ד - "אין לדיין אלא מה שעניו רואות"; ולכן, מכיון שהעידו בפניהם שעשה העבירה - הרגוהו ע"פ תורת אמת (עיי"ש במראי מקומות).

היינו, שמצד אחד מקושש אכן לא עבר עבירה - מצד כוונתו הפנימית, אך כיון שבחיצוניות נראה שעבר עבירה, חייב מיתה ע"פ תורה.

ועפ"ז י"ל, דנחלקו ר"ע וריב"ב בזה עצמו: דריב"ב סבר, דמכיון שבפועל נהרג ע"י ב"ד - ז"א שעבר עבירה, וע"כ המגלה את שמו הוי כמוציא לעז; משא"כ ר"ע סבר, דכיון שכלפיו - מצד כוונתו - לא עבר עבירה, ואדרבה, התכוון למעשה חיובי - אע"ג שהרגוהו ע"פ תורת אמת - אי"ז לעז לומר את שמו.

ג

ולכאורה י"ל, דר"ע אזיל לשיטתיה בעוד ב' מקומות.

דהנה גבי המכות שהביא הקב"ה על המצרים, נחלקו ר"ע ור"א (מכילתא בשלח י"ד, מדרש תהילים מזמור ע"ח ובהגדה של פסח): דלר"א, כל מכה היתה של ארבע מכות; ולר"ע, כל מכה הייתה של חמש מכות.

ומבואר ב'כלכו' בשם 'בעל המלמד' (בפירושו להגדה, הובא בלקו"ש חט"ז שיחה ה' לפר' וירא, וש"נ): דר"א סבר, שכל מכה חדרה בכל ד' יסודותיו של הדבר המוכה (ומביא בלקו"ש שם דוג' ממכת דם - שהוכו גם יסודות האש, הרוח והעפר הנמצאים במים), ור"ע מוסיף ואומר, שהמכה חדרה גם בחומר ההיולי של החפץ - שאינו מורכב מהיסודות ו'רוחני' מהם ולכן כל אחת מהם מורכבת מחמש מכות.

והיינו, דדעת ר"ע היא שמסתכלים על כל דבר בפנימיותו ובעומקו, ולכן מחשיב גם חומר ה'היולי' שאינו נראה כלל.

ועוד איתא בסיום מס' מכות, דהלכו ר"ג וראב"ע ור"י ור"ע לירושלים, "כיון שהגיעו להר הצופים - קרעו בגדיהם; כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים?! אמרו לו: מקום שכתוב בו "הזהר הקרב יומת" ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק דכתיב "ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו" וכי מה ענין אוריה אצל זכריה - אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני? אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה: באוריה כתיב "לכן בגללכם ציון שדה תחרש", בזכריה כתיב "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים". עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה - הייתי מתיירא שלא תקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: "עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו", עכ"ל הגמ'.

ומבאר כ"ק אד"ש בלקו"ש ח"ט (עמ' 69 ואילך), דר"ע הסתכל על הפנימיות של החורבן, ולכן: אע"ג דיש כאן חילול ה' גדול במאוד - ה"ז משובח; כי ככל שתגדל נבואת זכריה על החורבן - תגדל נבואת אוריה על הגאולה.

היינו ששיטתו של ר"ע היא לראות את הפנימיות שבכל דבר, עד כדי כך שלא מסתכל (כ"כ) על החיצוניות, כבמקרה הנ"ל דהשועל שיצא מבית קה"ק.

ועפ"ז מובן שזוהי אכן שיטת ר"ע פה - במקושש, דלכל הדיעות נתכוון לש"ש, אך לר"ע שמסתכל על הפנימיות (ובפנימיות הרי לא חטא - אע"פ שהרגוהו) אין זה גנאי.

אך ריב"ב מסתכל על (החיצוניות) שבפועל הרגוהו, וא"כ צריך לומר דזהו דבר לא טוב (ואולי זה ע"ד חכמים, דכיון שראו שועל יוצא מבית קדשי הקדשים - התחילו בוכין; דאע"ג דידעו שככל שיגדל ה'חילול השם' - יגדל ה'קידוש השם, הרי כעת זה צער וגלות קשה).

[ולהעיר מרש"י סוף מס' סוטה (ד"ה זרועי תורה), שלר"ע היה 'עומק סברא'. וראה בארוכה בלקו"ש ח"ב (שיחה א' לפר' בחוקותי), דכן היה גם ר"מ תלמידו.

וראה בספר 'קובץ יסודות וחקירות' (נתניה, תשס"ו) בסופו (עמ' 806), ד'סברא לעומק' היא הן שיטת ר"ע, והן שיטת ר"מ ור"ש תלמידיו (- משא"כ שיטת ר"י)].

ד

והנה החת"ס כתב (שבת, צו, ב), דר"ע לא סבר כמ"ד לשם שמים נתכוין. וזה משום, דבגמ' (ב"ב קיט, א) אמר תלמיד ר"ע ש"ראויה היתה אותה פרשה שתכתוב ע"י משה אלא שמגלגלין חובה ע"י חייב, א"כ לא היה כוונתו לשם שמים".

ונראה לתרץ, דאמנם היה תלמיד ר"ע - אך הוא חולק על ר"ע רבו, וכמו שמצינו בכו"כ מקומות שר"ש (בן יוחאי) נחלק על ר"ע וכמו שמביא רש"י על הקרא ד'צלפחד' שר"ש (דגם הוא היה תלמיד ר"ע) ס"ל דמן המעפילין הוה (וכן כמובא לעיל, דנחלקו ר"מ ור"ש על ר"י 'לשיטתייהו' - אע"ג דשלתם היו תלמידי ר"ע).

ולגבי הא דנחלקו ר"ש ור"ע אי היה צלפחד ה'מקושש' - אע"ג דשניהם בעלי 'עומק סברא' (ולכאורה אזלי תרוויהו לגבי הא דלא עבר עבירה כמבואר לעיל) - י"ל, דר"ש סבר דאף למעפילים היה כוונה טובה (כמבואר בלקו"ש ח"ח שיחה ב' לפר' פנחס), ולכן העדיף לומר דזהו צלפחד.

ולשיטת החת"ס אולי י"ל, דדייק מגמ' הנ"ל דב"ב דכתבה "שמעון השקמוני היה לי חבר מתלמידי רבי עקיבא וכך היה רבי שמעון השקמוני אומר . . .", והיינו, דהסמיכה הגמ' דהוא תלמיד ר"ע, לדבריו ש'מקושש' לאו לש"ש נתכוון. ועצ"ע.

קשה לזווגן בקרי"ס

הת' מנחם מענדל גדלי' שי' הכהן רוזנפלד
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "באתי לגני" תשל"ד (הא') מביא כ"ק אד"ש מה"מ את ביאורו של אדמו"ר האמצעי על הל' "קשה . . כקריעת ים סוף" - שהכוונה ב'קשה' הוא לא נס מאוד גדול (כי בריאת העולם הוא נס יותר גדול מקרי"ס) אלא חיבור של ב' הפכים - שהציל את היהודים והרג את המצרים.

ולכאורה עפ"ז אפשר לתרץ קושיא ידועה, דהנה איתא בגמ' (ריש מס' סוטה):
"א"ר שמואל בר רב יצחק, כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי: אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנא' "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים". אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: וקשין לזווגן כקריעת ים סוף, שנאמר "אלהים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות" [היינו, דשני מעשים אלו שוין בקושים]. איני, והא אמר רב יהודה אמר רב: ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני. לא קשיא, הא בזוג ראשון הא בזוג שני".

היינו, דקושי הגמ' בין ב' המימרות הוא: דהרי קודם יצירת הולד נקבע למי הוא שייך ולכן אין קשה לזווגן, ואי"ז מסתדר עם הא ד'קשה לזווגן כקרי"ס'. וע"ז עונה הגמ' ד"הא בזיווג ראשון, הא בזיווג שני".

ולכאורה צ"ע בשאלת הגמ', דהנה במד"ר (ה, ה) איתא: "אמר רבי יוחנן, תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, הדא הוא דכתיב: וישב הים לאיתנו - לתנאו שהתנה עמו".

ועפ"ז היה מקום לומר, דכמו שמתחילת הבריאה נקבע שהים יקרע - ובכ"ז זה נק' ש'היה קשה לקורעו', כן בזיווג ראשון; דאע"פ שנקבע בתחילת עיבורו שבת פלוני תהיה אשתו - בכ"ז קשה בפועל לזווגן.

אך ע"פ דברי כ"ק אד"ש הנ"ל י"ל, דאכן בזווג ראשון אשה היא "לפי המזל", ואינה ההיפך ממנו, ולכן לא שייך לומר ש"קשה לזווגן". משא"כ קריעת ים־סוף, דאע"ג שנקבע מלכתחילה שיקרע - הרי בפועל להרוג המצרים ולהיות ישראל יחדיו היה קשה, ועפ"ז שפיר מדוע היה קשה לגמ' שאין הזיווג דומה לקרי"ס.

(משא"כ בזיווג שני, שאין האשה לפי המזל (אלא לפי מעשיו - רש"י שם ד"ה "זוג שני") - אכן הם ב' הפכים, ולהושיבם בבית אחד ("מושיב יחידים ביתה") קשה כקרי"ס שענינה הוא (כנ"ל) חיבור ב' הפכים).



גאולה ומשיח



מעלת גמ"ח בלימוד עניני גאומ"ש בעשרה

א' התמימים
תלמיד בישיבה

בשיחת הדבר-מלכות דש"פ תזריע-מצורע תנש"א (סי"ג), כותב כ"ק אד"ש מה"מ:

"כדי לפעול התגלות וביאת המשיח תיכף ומיד - על כאו"א מישראל . . להוסיף בלימוד התורה (במיוחד) בעניני משיח וגאולה. ומה טוב - שהלימוד יהי' (ברבים) בעשרה, כי, נוסף על המעלה ד"עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרוי' ביניהם", יש מעלה מיוחדת כשלומדים עניני משיח והגאולה ברבים בנוגע להתפעלות והשמחה ברגש הלב, שעיי"ז הולכת וגדלה ההשתוקקות והצפי' לביאת המשיח"¹.

וממשיך שם בנוגע לנתינת הצדקה: "ועוד ועיקר כפשוט - להוסיף בקיום המצוות בהידור, ובמיוחד בההידור במצות הצדקה (כללות כל המצוות) ש"מקרבת את הגאולה". וכדאי ונכון לקשר ההוספה בצדקה עם ההוספה בתורה בעניני משיח והגאולה - עיי"ז שההוספה לצדקה היא מתוך כוונה לקרב ולזרז את הגאולה, כיון שכוונה זו כשלעצמה היא חלק מלימוד התורה בעניני הגאולה - הלימוד (במחשבה - מזמן לזמן) דמאמר חז"ל "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה" . . ."

ומוסיף שם בהערה 119: "ולכן, גם אלה שרוצים ללמוד בעיון ושקו"ט (ועד לחדש חידושי תורה בעניני משיח וגאולה), מתוך מנוחה וישוב הדעת, ע"י הלימוד לעצמו

1. ועד"ז בדבר-מלכות ש"פ ואתחנן ה'תנש"א (סי"א).

או בחברותא – ישתדלו (מזמן לזמן) להשתתף גם בהלימוד בעשרה, כדי שיהי' אצלם גם המעלה שע"י הלימוד בעשרה (כפנים), עכ"ל"ק.

ונראה בהסתכלות שטחית, דיש כאן ב' מעשים ובכ"א מהם יש מעלה שאין בזולתה: דבנתינת צדקה עם לימוד ש"מקרבת את הגאולה", אין את המעלה של "ההתפעלות והשמחה ברגש הלב"; ובלמוד בעשרה, אין את המעלה של "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה".

והנה כתב אדמו"ר מוהרי"צ (סה"מ תרפ"ז, ד"ה "וקיבל היהודים" ס"ו):

" . . . וכמו עד"מ כשעושי קביעות לימוד תורה ברבים, והלימוד הוא לפי ערך הרבים - היינו לימוד הלכה או אגדה וכו', דקביעות זו היא רמה ונשאה וכמ"ש "הסכת ושמע ישראל", ואמרו רז"ל "עשו כתות ועסקו בתורה שאין התורה נקנית אלא בחבורה", הנה צריכים להשתתף בלימוד זה גם אלו שיכולים ללמוד לימוד עיוני. דלא מיבעי דמי שהוא לומד לפני רבים שגדול שכרו ומרומם את נפשו כנודע, אלא גם ההשתתפות בלימוד הוא ענין גמילת חסדים בנפשו, כי בזה שמחזקים את הלומדים ברבים הוא 'תמכין דאורייתא' . . ."

והיינו, דבלימוד בעשרה ישנו עניין של גמילות חסדים - שתומך בתורה, ואע"ג שאז לומדים עניינים 'פחותין' לפי ערכו - צריך להשתתף בזה (ולתרום ול'הפסיד' מזמנו²).

ועפ"ז י"ל, דעניין הלימוד בעשרה יותר נעלה מנתינת צדקה מתוך כוונה לזירוז הגאולה.

דאע"ג דבנתינת הצדקה - הרי גם נותן צדקה וגם לומד, הנה מי שלומד ענייני גאומ"ש בעשרה - יש בו ג' מעלות: דנוסף על ב' המעלות המבוארות בשיחה (על לימוד גאומ"ש בכלל, ועל לימוד בעשרה שמעורר את התשוקה גאולה), ישנו גם העניין של גמ"ח לזירוז הגאולה כי הוא 'תמכין דאורייתא' וכמ"ש אדמו"ר הרי"צ.

ולא באתי אלא להעיר.

2. ולהוסיף, דאע"ג דבדרך כלל 'גמילות חסדים' היינו צדקה, הרי בפרטיות יותר גמ"ח הוא 'הלואה' ויותר נעלה מצדקה וכמו שאמרו רז"ל (סוכה מט, ב): "א"ר אלעזר גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה, שנאמר (הושע י"ב) 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד': אם אדם זורע - ספק אוכל ספק אינו אוכל, אדם קוצר - ודאי אוכל". וכ"ה בענייננו, דאע"ג שלומד תורה בעשרה, אין הוא מפסיד, שהרי כתב אדה"ז דשכרו של המלמד חברו הוא ש'נעשים מוחו וליבו זכים אלף פעמים ככה' (וראה מ"ש הצ"צ באוה"ת שם - דוהו אלף פעמים ממש).

המעלה דאתכפיא בגאולת מצרים (גליון)

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין
תלמיד בישיבה

בגליון צד דישיבתנו הביא הת' מ.מ.מ. דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ שמות
תשנ"ב (ס"ה):

דמקשה שם מדוע יזכירו יציאת מצרים בימות המשיח, ומקדים ביאור החידוש
שביצי"מ, שמכיוון שאז התחדש כללות עניין הגאולה (פתיחת הצינור על כל
הגאולות) לכן יש בזה מעלה. ויתירה מזו, שאילו זכו, הייתה יציאת מצרים גאולה
שלימה שאין אחריה גלות. ועפ"ז מסביר כ"ק אד"ש דאמיתית העניין דיצי"מ היא
ימות המשיח. וממשיך כ"ק אד"ש: "עפ"ז מובן ג"כ מדוע מזכירין יציאת מצרים לימות
המשיח (אף על פי שאז יהיו במצב של גאולה, וגאולה שלא בערך לגאלת מצרים) -
כי: (א) יציאת מצרים היא ההתחלה ו(יתירה מזו) הפנימיות דימות המשיח, וכן (ב)
יציאת מצרים פועלת חידוש בימות המשיח, שישנה גם המעלה דיציאת מצרים (כמו
שהיתה בפועל, בגלל שלא זכו שתהיה זו מיד גאולה שלימה) - המעלה ד"אתכפיא
סטרא אחרא", מכיון שהרע היה עדיין בתקפו.

והקשה: דבביאור על מעלת גאולת מצרים (בס"ה), לא כתב כ"ק אד"ש את המעלה
דאתכפיא שהייתה אז, וא"כ מדוע בהמשך אומר "עפ"ז מובן . . (יציאת מצרים פועלת
חידוש בימות המשיח) שישנה גם המעלה דיציאת מצרים . . המעלה ד"אתכפיא
סטרא אחרא", והרי לא דובר אודות זה קודם בשיחה.

ותירץ, שמדבר אודות העניין ד"אתכפיא, ברמז עכ"פ, בסעיף הקודם (ס"ד) -
ששם מסביר החידוש בכך שיזכירו את יצי"מ בימות המשיח, וזאת למרות שהגאולה
העתידה היא שלא בערך ליצי"מ שהרי אין אחרי גלות, משא"כ יציאת מצרים הי'
אחרי גלות, ועדיין נשאר רע "כי הרע שבנפשות ישראל עדין הי' בתקפו" (ולכן
הוצרך להיות "כי ברח העם"), ונשאר בצ"ע.

ולכאורה יש להקשות על דבריו, דהנה דברי כ"ק אד"ש אלו הם בהמשך למ"ש
בסיום ס"ד: "והיות שיזכירו אז את יצי"מ, ה"ז ראי' שזהו עבור תועלת - בגלל המעלה

והחידוש [ההדגשה אינה במקור] שיצי"מ תפעל גם אז, כדלקמן". והיינו, שבסעיף הבא יבואר המעלה והחידוש.

ומוכח מכאן, דב' העניינים שמביא בסוס"ה (שיצי"מ היא הן התחלה ופנימיות דהגאולה והן חידוש על הגאולה האמיתית והשלימה) מבוארים בין סוס"ד לסוס"ה ולא לפניו.

ואולי י"ל הביאור בזה:

בס"ה שם כותב כ"ק אד"ש, שאמיתת העניין דיצי"מ הוא ימוה"מ "אלא בנוגע לפועל - בגלל סיבות צדדיות - יש ביניהם הפסק זמן בחיצוניות".

ולכאורה זוהי כוונתו בהמשך שיציאת מצרים פועלת חידוש בימוה"מ: דבגלל שלא זכו לכן בפועל יש חידוש ביציאת מצרים על הגאולה - אתכפיא, משא"כ אם היו זוכין.

נשיא דורנו, משיח שבדור

הת' צמח דוד שי' נאָטיק
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ משפטים ה'תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב עמ' 365) כותב כ"ק אד"ש מה"מ, שהחלטות מנהיגי אומות העולם על-דבר צמצום וביטול כלי הנשק (בכדי-כריז שבט תשנ"ב), היא כתוצאה מפעולותיו של מלך המשיח.

וממשיך שם, שזה מודגש בזה שפגישת המנהיגים התקיימה בעירו של נשיא דורנו (ניו-יורק), שבזה "מרומז שכל זה בא כתוצאה מהפעולות דהפצת התורה והיהדות, צדק ויושר, בכל העולם, שנעשו ונעשים ע"י נשיא דורנו, משיח שבדור (ההדגשה במקור)".

ועל המילים "משיח שבדור" כותב כ"ק אד"ש (בהערה 25): "ראה לקמן ע' 469-70 שנשיא הדור הוא המשיח שבדור".

ובפשטות כוונת כ"ק אד"ש היא לקטע המופיע בשיחה שם (קונטרס 'בית רבינו שבבבל') עמוד 470: "רבינו נשיא הדור, הוא גם המשיח (גואלן של ישראל) שבדור, כמו משה רבינו (הנשיא הראשון), "גואל ראשון הוא גואל אחרון", כידוע שבכל דור ודור ישנו אחד הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו

כו' ומסתבר לומר שהוא נשיא הדור, כמפורש בגמרא בנוגע לרבי יהודה הנשיא: "אמר רב אי מן היא הוא כגון רבינו הקדוש", "אם משיח מאותם שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש", הנשיא שבדור, עכלה"ק.

אך עדיין יש לעיין מהי כוונת כ"ק אד"ש מה"מ בצינו לעמ' 469.

והנה, בעמ' 469 מסביר כ"ק אד"ש, שהשכינה שורה היכן שנמצאים ישראל. ולכן: 'כל בי עשרה שכינתא שריא', וככל שיש יותר יהודים - השכינה שורה יותר, ולכן גם עיקר השכינה היתה בבית המקדש - כי כל בני"א באים לשם. וממשיך, שעפ"ז, בזמן הגלות - שאין בית המקדש - השכינה שורה בבית רבינו שבבבל, כי "הנשיא הוא הכל, שכולל כל הדור"³.

וצ"ל מה הקשר בין תוכן זה לתוכן ההערה הנ"ל בשיחה דמשפטים - דנשיא הדור הוא המשיח שבדור.

ואולי יש לומר ובהקדים, שכוונת כ"ק אד"ש היא גם למ"ש בהערה 53⁴, דאע"פ שהערה זאת מופיעה בעמוד 470, אך היא מיוסדת על המבואר בעמוד 469:

בהערה 53 מסביר כ"ק אד"ש: כיון שהנשיא הוא הכל, הוא כולל את כל הניצוצות דמשיח - בחי' היחידה - שבכל אחד ואחד מישראל, ונמצא, שנשמתו היא היחידה הכללית (שהיא נשמת משיח) ולכן הוא המשיח שבדור.

ולכאורה היה אפשר לשאול: הרי הפשט בזה ש'הנשיא הוא הכל' הוא (בהבנה ראשונה) - שהוא כמו כל הדור כי הוא מנהיג אותם, ומה הקשר לכך שהוא כולל את כל ניצוצות היחידה (ניצוץ משיח) שבכאו"א מישראל?

ולכן מציין כ"ק אד"ש גם לעמוד 469 - כי שם מבואר כנ"ל, שנשיא הדור כולל את כל הדור כפשוטו ממש.

וי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש חלק ל"ג (שיחה ב' לפרשת חוקת) בהבדל שבין לשון המדרש ולשון רש"י בביאור הפסוק "וישלח ישראל מלאכים" (במדבר כא, כא), דידועה הקושיא במפרשי התורה: הרי לכאורה משה שלחם ולא ישראל?

3. ולהעיר, דכן הוא לענין ברכת חכם הרזים: דאע"ג שברכה זאת היא רק כאשר רואה 600.000 איש יחד - מברך גם כאשר רואה את נשיא הדור, כי כנ"ל, הוא כולל את כל הדור (רמב"ן במלחמות ברכות נח, א).

4. וראיתי בהוצאת הדבר-מלכות עם פיענוח המראי מקומות, דהביאו כאן (נוסף על הקטע מהשיחה עצמה) גם את הערה זו.

והנה המדרש כתב (מד"ר שם פרשה כח, ועוד), שבא ללמדנו ש"ראש הדור הוא כל הדור", אך רש"י כתב "נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל".

ונקודת הביאור בזה (בקיצור): במדרש שכתוב "שראש הדור הוא כל הדור" הפירוש הוא שכל הדור מונהגים ע"י א' שהוא הראש (- המנהיג) שלהם, אבל אינו שונה מהם בעצם מציאותו. הוא מנהיג - אך בעניניו הפרטיים הוא בן אדם רגיל.

אך רש"י כתב "נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל", והיינו, שהוא בעצם מציאותו נשיא - מנושא ומרומם מאנשי הדור, ולכן: א. שכל דבר שעושה הנשיא - הוא באופן שונה ומנושא משאר העם; ב. מכיון שהוא ככל הדור (לא כהמדרש שהוא 'כל הדור') הרי כל עניניו שייכים ו(ממילא) נמשכים בכל הדור.

ובלשונו הקדוש של כ"ק אד"ש: "היינו דנשיא הדור הוא (איש) ציבורי בעצם מהותו ובמילא מה שהוא עושה הרי זה עשיית ישראל". וממשיך שם, שכל מה שיש לבני ישראל בא מהנשיא.

ויש לומר, שזהו כוונת כ"ק אד"ש בזה "שכולל כל הדור" - כפירוש הנ"ל ברש"י (שזהו המקור ל"הנשיא הוא הכל") שהוא הנשיא בעצם מציאותו, ועשייתו היא עשיית ישראל, וכל מה שיש להם זה נמשך ממנו - ולכן הוא גם כולל את כל הדור.

ועפ"ז מובן מ"ש בהערה 53: כי מצד זה שהנשיא הוא הכל - הוא אכן כולל את כל בחי' היחידה שבכאו"א, ולכן הוא גם המשיח שבדור. ולכן מציין כ"ק אד"ש גם לעמ' 469, כי דווקא ע"י ב' העמודים מבואר העניין ד'נשיא הדור - הוא המשיח שבדור' בכל הפרטים ממש.

קיום "זאל עפר תשוב" ע"י ביטול

הת' שלום שי' פופר
תלמיד בישיבה

א

בסה"ש תשמ"ח (ח"א עמ' 227-8) כותב כ"ק אד"ש מה"מ (מוגה, בתרגום מאידיט): "והקיצו ורננו שוכני עפר, ובעל ההילולא בתוכם ובראשיתם, ויחד איתם - כל

היהודים של דורנו זה בתור נשמות בגופים. מכיון שאע"פ שכתוב שאצל כל אדם צ"ל "אל עפר תשוב", עכ"פ "שעה אחת קודם תחיית המתים" - מובן שיכולים כעת לצאת יד"ח "ואל עפר תשוב" בעבודה רוחנית - עבודת הביטול (עפר), ענין המיתה בעבודה רוחנית⁵.

והיינו, דא"צ במיתה ממש בכדי להגיע לעילוי ד'אל עפר תשוב'.

והנה, בעת ניחום אבלים אצל חדב"נ הרש"ג גורארי' (י' אדר תשל"ד) הביא כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הגמ' (שבת קנב, ב) על השקו"ט בין רב נחמן לרב אחאי בן יאשי' (לאחר מיתתו): האם יתקיים "וישוב העפר על הארץ כשהי'" (קהלת יב, ז) - גם בצדיקים, או שיתקיים בהם מ"ש "ורקב עצמות קנאה" (משלי יד, ל), והיינו, דרק מי שיש בו קנאה עצמותיו מרקיבין, משא"כ הם - הצדיקים; ומסיק שם בגמ' - דאין עצמותם מרקיבים, והפס' דקהלת - קאי על קודם שעה אחת קודם תחה"מ דאז ישובו לעפרן.

ובהמשך שם אמר כ"ק אד"ש מה"מ: "אמנם בדברי הגמרא בהכרח לפרש שהכוונה היא למיתה כפשוטה, שלכן על שאלת ר"נ "והכתיב, כי עפר אתה ואל עפר תשוב" לא השיב רב אחאי בר יאשי' שיצא ידי חובת ענין זה ע"י הנפילה ממדרגתו מצד ענין של שכחה, אלא תשובתו היתה - "ההוא שעה אחת קודם תחיית המתים".

ועפ"ז צריך להבין, מדוע לא ענה רב אחאי בר יאשי' כבשיחה הנ"ל - שפעל ענין זה ע"י הביטול ד"ונפשי כעפר לכל תהי".

ב

וי"ל הביאור בזה ובהקדים:

הטעם ע"ז שצריך להיות הענין ד"ואל עפר תשוב" מבואר בשיחת פורים תשח"י (תרגום מאידית ע"פ סרט ההקלטה):

"איתא, שאפילו צדיקים "חוזרין לעפרם שעה קלה" ולאח"ז יקומו לתחי'. דלכאורה אינו מובן: מכיון שצדיקים הם, ובשעה קלה ממילא יקומו שוב - מדוע צריך את ה"חוזרין לעפרם"?! אמנם הגמ' לומדת זאת מהפסוק "עפר אתה ואל עפר תשוב", אך זה גופא אינו מובן: מהו ההכרח של "ואל עפר תשוב"? אלא מאי - זה קשור עם

5. וכן הוא בכ"מ, וראה גם שיחת ש"פ תזו"מ תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב עמ' 496) ובהערה 58 שם.

ה"עטיו של נחש", שה"עטיו של נחש" פעל שאפילו צדיק גמור צריך לעבור את הענין ד'ואל עפר תשוב", ע"כ.

והיינו, ש"ואל עפר תשוב" הוא כדי להעביר את ה'זוהמא' דהנחש - "עטיו של נחש".

ו'הזוהמא' של נחש הוא, כמו שמבאר אדה"ז בתו"א ס"פ משפטים: "והוא עיקר נקודת קליפת 'גסות הרוח' שנעשה בטבע האדם בחטאו מעץ הדעת טוב ורע, דהיינו: שרואה א"ע ומכיר חסרונו או יודע שזה טוב לו", היינו שהזוהמא הוא זה שמרגיש את עצמו.

ג

והנה, בלקו"ש חכ"ד (שיחה א לפרשת תצא) כותב כ"ק אד"ש, שסיבת המיתה בגלל 'עטיו של נחש (חטא עץ הדעת)' אינו שייך בפנימיות הנשמה, ולכן, כשמאיר אצלו בגילוי פנימיות הנשמה - עד שחודרת גם בחיצוניותו - אין שייך אצלו ה'עטיו של נחש'.

ומבאר בהמשך השיחה שם, אשר הדרגא ד"אין שייך אצלו 'מת בעטיו של נחש', אינה שייכת לכאו"א ב'רמת העיקרון; אמנם בזמננו, אחרי ש(כדברי האריז"ל) "מצוה לגלות זאת החכמה [- פנימיות התורה]", יכול כאו"א להגיע לדרגא שמאיר אצלו פנימיות הנשמה - עד שלא שייך אצלו זוהמת הנחש (וזהו גם תוכן העניין של "ונפשי כעפר לכל תהיה" - דדוקא ע"י שמתגלית עצם נשמתו מגיע הוא לביטול האמיתי).

ועפ"ז יובן הקושיא הנ"ל, דאכן רב אחאי בר יאשי' לא הי' יכול לתרץ שאצל כל הצדיקים ישנו ה'ואל עפר תשוב' ע"י הענין ד"ונפשי כעפר לכל תהי'" (הביטול שמצד התגלות עצם הנשמה), כי הי' זה לפני זמן האריז"ל ולא כל הצדיקים היו שייכים לגילוי עצם הנשמה. אמנם, בדורותינו אלה ש'ניתן לגלות זאת החכמה', אפשר לפעול ביטול שמצד התגלות עצם הנשמה ע"י לימוד פנימיות התורה, ולא צריכים למות בשביל לקיים הענין ד'ואל עפר תשוב'.

ד

ועפהנ"ל יומתק עוד ענין בהמשך השיחה דפורים הנ"ל, דשם אומר ש"לכן מביא אדה"ז ע"פ נגלה, שלמ"ד מצוות בטלות לע"ל - זהו לאחר תחיית המתים, כי כל זמן שאחד מבנ"י לא עבר את הענין ד"ואל עפר תשוב" - ישנו עדיין שמץ מנהו מה"עטיו

של נחש, ואינו יכול להיות תכלית השכר, אלא ע"י תיקון הדבר, וע"י מה מתקנים זאת? ע"י עניני המצוות, ובמילא אי אפשר שמצוות יבטלו".

דהיינו, שטעם הדבר שמצוות בטלות לאחר התחי' הוא, כי המצוות עניינם לתקן ה'עטיו של נחש', ואחרי שמתקנים ה'עטיו של נחש' שוב אין צורך במצוות.

והנה בקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינם בטלים לעולם" (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 29) מבאר כ"ק אד"ש, שאי אפשר לומר שהמצוות יבטלו - שהרי המצוות הם רצון פשוט ללא כל טעם. ובלשונו: "היינו, שהרצון דמצוות אינו בשביל מטרה ותכלית אחרת, לברר ולזכר את האדם והעולם שיהיו בשלימות [שאז יש מקום לומר שכשהאדם והעולם מתעלים לדרגא נעלית יותר יצטרכו מצוות אחרות, או שלא יצטרכו למצוות כלל], אלא רצון מצד עצמו, שלכן, אין בו שינוי, גרעון או הוספה". עכ"ה"ק.

ומוכח משיחה זו, שמצוות אין בטלות כלל - גם לא לאחרי התחי' (כי אין להם טעם כלל), ודלא כשיחת פורים הנ"ל - שאכן יבטלו לאחרי התחי' (כי יש להם טעם - לתקן זוהמת הנחש).

אך ע"פ הנ"ל בתחילת דברינו י"ל, דענין ה'עטיו של נחש' הוא זה שמרגיש את עצמו, והרי כ"ק אד"ש כותב שם שבזה"ז המצוות נק' ציוויים כיון דהיום - דאין ישראל בטלים בתכלית - שייך לשון ציווי, משא"כ לעת"ל. ובלשונו: "הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם - שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד", כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא - לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע [הדגשה זו אינה במקור]), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות". עכ"ה"ק.

ועפ"ז א"ש, דאכן כאשר יבטל עטיו של נחש, יבטלו המצוות (כבשיחה הנ"ל) מצד עניני הציווי - כי לא יהיה שייך ציווי כשלא יהיה האדם מציאות בפ"ע⁶.

6. ועצ"ע לשון כ"ק אד"ש - דמשמע בהשיחה דפורים הנ"ל שיבטלו לגמרי. ואולי יש לומר, שזהו דיוק הלשון ע"פ נגלה: "שמצד נגלה אכן המצוות ניתנו (רק) לצרף בהן את הבריות. אך י"ל, דלשון כ"ק אד"ש שם ע"פ נגלה" היא, כי ע"י חסידות אפשר לקיים "ואל עפר תשוב" עוד לפני תח"מ.

ועפ"ז א"ש נמי הסתירה אי המצוות הם עם טעם או בלי: דמצד הציווי - אכן יש להם טעם, אך מצד עצם המצוה - אין להם טעם כלל.

באיזה תקופה מצוות בטילות

הנ"ל

כותב כ"ק אד"ש מה"מ בלקוטי שיחות חלק ט"ו שיחה לכ' מרחשון⁷ סי"א (בתרגום ללה"ק): בהזמן של עולם התחי' גופא תהיינה⁸ ב' תקופות - תקופה ראשונה עלי' כאו"א אומר: ושם נעשה לפניך כמצות רצונך, כי אז מצות קיימות, ולכן ישנן גם העליות שע"י מדרגא לדרגא; ותקופה שני' שאז מצות בטילות.

יש להבין מהם שתי התקופות עליהם מדבר, מתי הוא הזמן שעליו כאו"א אומר ושם נעשה לפניך כמצוות רצונך ובו מצוות קיימות, ומהו הזמן שבו מצוות בטילות.

ואין לומר שהתקופה הראשונה עליה מדובר כאן היא ימות המשיח - ותחיית המתים עליה מדובר פה היא תחיית המתים של יחידים שתהיה לפני תחית המתים הכללית⁹ - מכמה טעמים:

א. המארז"ל שעליה השיחה נסובה הוא "תלמידי חכמים (צדיקים) אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב". ומפרש כ"ק אד"ש שהפירוש עוה"ב כאן הוא או גן עדן או עולם התחי' (ומסביר מהו הפירוש לפי כ"א מב' הגרסאות שבמארז"ל זה עיי"ש), ומזה מובן שאי אפשר לומר שמדבר על ימות המשיח כיוון שלא מצינו שימות המשיח נקראו בשם עולם הבא.

7. מהדר"ק של שיחה זו בלה"ק נדפס ב"המאור" (אלול תשל"ה), ואח"כ בהוספות ללקו"ש חלק י"ד על כ' מנחם אב (התרגום ללה"ק כאן הוא מהמהדר"ק).

8. ולהעיר שלכאורה יש כאן הבדל תוכני בין המהדר"ק למהדר"ב שבמהדר"ק אומר שבהזמן של תחיית המתים תהיינה ב' תקופות, ובמהדר"ב אומר שהזמן של עולם התחי' גדרו (באשטייט) הוא ב' תקופות (היינו שאין זה רק ענין טכני כ"א גדר ומהות עולם התחייה), ויש להאריך בזה ובעוד שינויים שבין המהדר"ק והמהדר"ב ואכ"מ ואי"ה עוד חזון למועד.

9. כמ"ש בלקו"ש ח"ב עמ' 518 (בתרגום ללה"ק): "למרות שבכלל הסדר הוא: ביאת משיח, בנין בית המקדש, קבוץ גלויות תחית המתים, אבל תחית המתים של יחידים הייתה ותהיה גם לפנייזה. וכידוע כמה סיפורים בש"ס ומדרשים ומצדיקים שהחיו מתים. וכמאמר רז"ל זוטי דאית בכו מחי' מתים".

ב. כ"ק אדמו"ר שליט"א אומר על התקופה הראשונה דתחיית המתים, שעליה אומר כאו"א מישראל (ומדגיש המילים כאו"א¹⁰) ושם נעשה לפניך כמצות רצונך, שמזה משמע שתחה"מ זאת היא לכל ישראל. ואם נאמר שמדובר פה על ימוה"מ שאז ישנה תחה"מ רק ליחידים, א"כ מדוע אומר ע"כ כ"ק אד"ש מה"מ שכאו"א אומר ושם נעשה לפניך וכו' (ובפרט שכל בני"ב בכל הדורות אמרו זאת ולא רק בדורנו)?

ג. אחד הטעמים שכ"ק אד"ש מה"מ מכריח שישנם שתי תקופות בתחיית המתים גופא, הוא מארז"ל "צדיקים אין להם מנוחה . . בעוה"ב", ובנוגע לזה מביא בהערה 5 שהוא בכל ישראל, כמארז"ל (סנהדרין ר"פ חלק) "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים", שמשמע מזה אשר צדיקים אין להם מנוחה קאי על כל ישראל וזה יהי' בתקופה הראשונה דתחיית המתים.

ולפענ"ד י"ל ששתי התקופות כאן הן תחיית המתים ו'חד חרוב'¹¹. מכיוון שבשיחה (הערה 38) מציין להמשך תרס"ו ע' צז ואילך, ושם שתחילה יהי' בחינת תענוג פשוט הבא במורגש ואח"כ יהי' "מדרי' הב' דעוה"ב הוא שיתעלו נש"י בבחי' עצמות התענוג הנעלם שבעצמות א"ס ממש, שנק' שעשועים העצמיים ממש, שלא בא בגילוי כלל בבחי' עונג מורגש אפי' בטעמי תורה, רק נשאר בבחי' מקיף והעלם כו".

וע"ד לשון זה ישנו במאמרי אדמו"ר האמצעי (נביאים וכתובים ע' תסט ואילך) בנוגע לחד חרוב וז"ל: "ולכך נקרא אלף הז' שהוא העוה"ב חד חרוב . . להיותו למעלה מכל השגה ועונג מורגש" (עיי"ש שלשונו היא ממש ע"ד לשון כ"ק אדנ"ע בהמשך ס"ו).

ונמצא מובן דב' הזמנים בעולם התחיה הם תחה"מ והזמן שלאח"ז דהיינו חד חרוב.

[ואף ששם מבאר בנוגע לשני תקופות באלף השביעי גופא ולא בתחה"מ שהיא קודם האלף השביעי, בהכרח לומר שכוונתו כאן במילים 'אלף השביעי' היא כללית (וכמו שאומר "ובכללות אלף השביעי הוא תחה"מ שאחר ימוה"מ") ולא לאלף השביעי ממש שהוא ה"חד חרוב"¹², כי ממה שאומר שחד חרוב יהי' בתקופה שני' של אלף השביעי משמע שכוונתו במילים אלף השביעי היא לעולם התחיה בכללות ולא לאלף השביעי ממש].

10. הן במהדור'ק והן במהדור"ב.

11. עיין סנהדרין צז, א. "אמר רב קטינא שית אלפי שני הוו עלמא וחד חרוב שנאמר ונשגב ה' לבדו ביום ההוא".

12. סנהדרין צז, א ואילך וראה לקו"ש חז"י שיחה א' לפר' בחוקותי בסופה.



רשויות השבת

הרב חיים יצחק אייזיק שי' לנדא*
 ר"מ בישיבה

איתא בגמ' (שבת ו, א): "ת"ר ד' רשויות לשבת; רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור. ואיזו היא רה"י: חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד', וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' - זו היא רה"י גמורה. ואיזו היא רה"ר: סרטיא, ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין - זו היא רה"ר גמורה; אין מוציאין מרה"י זו לרה"ר זו ואין מכניסין מרה"ר זו לרה"י זו, ואם הוציא והכניס - בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת ונסקל. אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית - אינה לא כרה"ר ולא כרה"י, ואין נושאין ונותנין בתוכה, ואם נשא ונתן בתוכה - פטור. ואין מוציאין מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה, ואין מכניסין מרה"י לתוכה ולא מתוכה לרה"י, ואם הוציא והכניס - פטור."

והקשו התוס' (ד"ה ארבע רשויות לשבת): "ק' לרשב"א ליתני ה' רשויות, דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה - הזורק מר"ה לתוכו או איפכא חייב, ואין מטלטלין בו אלא בד"א. וי"ל, דההיא רה"י גמור אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד' אמות עשאוה ככרמלית, והרי כבר שנה רה"י וכרמלית - ולהכי נמי לא תני חצר שלא עירבו."

והיינו, שלדעת התוס', הגדר של רשות חדשה היא - אם אינה דומה לשאר הרשויות. ולפי זה קשה: הרי גבי כלים ששבתו בחצר שלא עירבו איתא (לקמן קל, ב), שאמנם

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נרשם ע"י א' התמימים שי'.

אסור להוציא מבית לחצר ומחצר לבית - אך מותר לטלטלם בתוך חצר זו. וא"כ, אין החצר לא ככרמלית ולא כרה"י (וכ"ש לא כרה"ר²) והוי רשות חמישית!?

ועוד צ"ע, דהנה התוס' בעירובין סז, ב כתבו (בד"ה ומאי טעמא): "מכאן התיר ר"ת בגינה אחת - יתירה מבית סאתים - שלא הוקפה לדירה, לטלטל מתוכה לחוץ - הואיל ולא היתה רה"ר גמורה - כגון סרטיא ופלטיא - עוברת לפניה. והתיר להטמין המפתח בתוך הגינה - אע"פ שעומד בחוץ ונותן בתוך הגינה, או ליטול מתוכה לחוץ . . מהא דתניא בפ"ק דשבת (ו, א) ארבע רשויות לשבת ואם היה אסור לטלטל משאר כרמלית לקרפף יותר מבית סאתים משכחת להו חמשה".

היינו, דלשיטת התוס' כנ"ל, כל שהיא אינה דומה לרשויות אחרות - נק' רשות לעצמה.

ולכאורה יש להקשות, דלפי מה שאמר לעיל בדף ו, ד"ה היא רה"י גמור אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד"א עשאוה ככרמלית, והרי כבר שנה רה"י וכרמלית, היינו שיש רשות המורכבת מב' רשויות יחד, ולפ"ז, הרי גם פה יש רה"י וכרמלית יחד: כרמלית מצד טלטול, ורה"י מצד הוצאה לכרמלית (שבו צריך להיות אסור), ונמצא שאינה נקראת רשות לעצמה, ומדוע תוס' מכריח שמותר להוציא מקרפף זה, דאל"כ - אינו רה"י.

ויובן זה ובהקדים ד"ל ב' אופנים לבאר מהו המחלק בין הרשויות, ויקבע לנו - מה נקרא רשות נפרדת:

א. דינים אחרים. היינו, דאף אם ההנהגה בפועל שוה היא - אסור או מותר וכדו', מ"מ עדיין נחשב רשות אחרת כי הדינים שונים (חייב, פטור אבל אסור וכדו').

ב. הנהגות שונות - אפי' אם החיובים שווים. והיינו, שאם ההנהגה בפועל שוה - שאסור לטלטל וכדו', אף שדין האיסור שונה - דהוי רק מדרבנן, ואינו חייב אלא פטור אבל אסור, עדיין אינה נחשבת לרשות שונה.

ולכאורה י"ל בדעת התוס', דס"ל כאופן הב' הנ"ל - דחילוק הרשויות הוא בהנהגה בפועל.

2. וראה ל' הגמ' שם: "אחד גגות ואחד קרפפות ואחד חצירות כולן רשות אחד הן לכלים ששבתו בתוכן ולא לכלים ששבתו בתוך הבית", דמכאן משמע דהיא רשות בפ"ע.

ועפ"ז יובן כהנ"ל: בקרפף - ההנהגה היא ממש ככרמלית, דהרי אסור לזרוק ממנה לרה"ר ורק ישנו שינוי בחיוב - דהוי מדרבנן (אבל אין שינוי בהנהגת האדם בפועל), כי מצד ההנהגה - אין הבדל, ובשניהם אסור לזרוק לרה"ר - בין מרה"י ובין מכרמלית.

ולכן: אם נתיר לטלטל המפתח (כשיטת התוס' בעירובין) - ה"ז הנהגה ככרמלית ממש, משא"כ אם נאסור - אף דיהיה זה רק מדרבנן - יש פה הנהגה שאינה כרמלית (איסור הוצאה מקרפף לכרמלית), וממילא אין הנהגתה כשאר ד' רשויות.

ולעניין חצר שאינה מעורבת, שבה ההנהגה היא לא כרה"י ולא כרה"ר - דאסור לטלטל ממנה לרה"י אף דמותר לטלטל בה, י"ל:

חצר הינה רה"י גמורה, וכל מה דאסור לטלטל בתוכה אין זה איסור עצמי על החצר, אלא הצרכוהו לערב משום סימן - שלא יבוא לטלטל ברה"ר. היינו: זה לא שיש איסור על החצר ומתירין אותו ע"י עירוב תבשילין, אלא שאין איסור כלל, ורק רבנן חייבו היכר (ולא שאסרו הטלטול בהם לכתחילה) ורק אם לא קיים תקנת חכמים לערב - אסור לו לטלטל, וממילא ההנהגה היא אכן כרה"י ממש.

[ולגבי ההבדל בין רה"ר לכרמלית (דשניהם רשויות שוות בהנהגתם), י"ל דזהו ההיתר לקשור רצועת סנדלו (רמב"ם שבת י, ד), להעביר קוץ (שם יד, יא) ועוד, וממילא אין הנהגתו כרה"ר, ועצ"ע].

'קלוטה כמי שהונחה' בדעת רבי

הרב מאיר שי' ווילשאנסקי*
ר"מ ומושפיע בישיבה

א

איתא בגמ' (שבת צז, א): "ת"ר, מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע: רבי מחייב וחכמים פוטרין. רב ושמואל דאמרי תרוייהו: לא חייב רבי אלא ברה"י מקורה, דאמרין 'ביתא כמאן דמליא דמי', אבל שאינו מקורה - לא".

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נכתב ע"י המערכת.

והיינו, דבפשטות היה ניתן לומר בדעת רבי, דאמרינן 'קלוטה כמי שהונחה'; ולכן אומרים רב ושמואל דזה דווקא ברה"י ומטעם 'ביתא כמאן דמליא', משא"כ חצר שאינה מקורה - דרבי אינו מחייב אי זרק מרה"ר לרה"ר דרך חצר כזאת (וכ"ש מרה"י לרה"י דרך רה"ר).

ולכאורה צ"ל במה מחלוקת של רבי וחכמים. דאף שע"פ הפשט משמע דנחלקו אי אמרינן 'ביתא כמאן דמליא דמי', הנה בעירובין (צו, א) איתא: "חלון שבין ב' חצירות ד' על ד', בתוך עשרה - מערבין שנים ואם רצו מערבין א', פחות מד' על ד' או למעלה מ' - מערבין שנים ואין מערבין אחד . . אמר רב נחמן: לא שנו אלא חלון שבין ב' חצירות, אבל חלון שבין ב' בתים - אפילו למעלה מעשרה נמי - אם רצו לערב מערבין אחד. מ"ט, ביתא כמאן דמלי דמי".

וכן פסק אדה"ז להלכה (בהל' עירובין סי' שעו, ס"ו): "חלון שבין ב' בתים שרוצים לערב יחד - כגון שלא עירבו החצרות זו עם זו - יכולים לערב אפילו הוא גבוה למעלה מ' טפחים, לפי שהבית - כיון שהוא מקורה הרי הוא - כמלא והרי זה כאלו אין החלון גבוה י' טפחים - כיון שהבית כולו ממולא. ובלבד שיהא . . ד' על ד'".

ומכ"ז משמע, שגם לדעת חכמים (דהלכה כמותם לגבי הנחה ברה"י) אמרינן 'ביתא כמאן דמליא דמי', ומחלוקתם היא רק לענין הנחה בשבת; וא"כ צ"ל במה מחלוקתם.

ב

והנה, ה'שבת של מי' (כאן) כתב וז"ל: "וכוונתו [דרש"ל], דרבי דווקא באויר רה"ר כשהו' מקורה ס"ל קלוטה כמי שהונח' - משום דראוי לנוח שם והוי כמונח, משא"כ באויר ר"ה - לא ס"ל קלוטה כמו שהונחה. ופליג בהא לר"ע, דר"ע ס"ל - אף ברה"י קלוטה כמי שהונחה, וזהו שבא לחדש לן . . וטעמא דרב יהודה בר שמואל הוא, משום דרבי לא נקט מילתיה כר"ע אלא מציאות אחר - שמע מינה דדוקא באויר רה"י ס"ל כך ולא באויר ר"ה". ומציין שם לתוס' ד"ה "לא מחייב" (לעיל ת, א). דכן כתב הרשב"א שם.

ומכאן רואים, דדעת רבי היא דעה אמצעית בין ר"ע לחכמים: דר"ע ס"ל דאמרינן 'קלוטה כמי שהונחה' בכ"מ, רבנן ס"ל דלא אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה', ורבי ס"ל, דהא דלא אמרינן 'קלוטה' הוא רק ברה"ר, אך ברה"י אמרינן - ומטעם 'ביתא כמאן דמליא'.

ויש להוסיף, דלכאורה כן יהיה לגבי הצורך שהנחה תהא ע"ג מקום ד' על ד': דהרי ר"ע ס"ל דא"צ להניח על גבי מקום ד' על ד', ורבנן ס"ל דצריך (והא דהנחה ביד אדם שמיה הנחה הוא משום ש"ידו של אדם חשובה לו כד' על ד' (כמפורש לעיל ד, א)), ולכאורה גם כאן רבי יהיה דעה אמצעית: דברה"ר צריך הנחה ע"ג מקום ד' על ד' וברה"י אין צריך, וצריך להבין מאי שנא וכדלקמן.

ג

והנה רש"י (כאן בד"ה 'כמאן דמליא') כתב: "מתוך שהוא חושך ומלא הבלא", וצ"ל מהי כוונתו, דלכאורה, אין סברא לומר שאם יש אור בבית - הוא כבר לא רה"י, ולכן מוכרחים לומר שהכוונה כאן היא לעניין אחר.

והנה רש"י ביאר לעיל (ה, א בפ"י לדברי רב ושמואל) בד"ה "כמאן דמליא": "דבר סתום מכל צד הוי כמלא חפצים עד גגו דאין אירורו חשוב אירור [והתוצאה היא -] דכל הנזרק לתוכו הוי כמונח.

ובפשטות ניתן לומר שכתב שם את תוכן דבריו כאן:

א. דבר סתום מכל צד - היינו 'שהוא חושך'. ז.א. שחושך הוא ביטוי לכך שאין כניסת אירור מבחוץ, כי מקום חושך הוא סתום מכל צדדיו;

ב. דאין אירור חשוב אירור - היינו 'מלא הבלא', דכיון שמלא הבלא אין אירור נק' אירור אלא משהו סמיך ומורגש יותר.

והנה, רש"י שם (בדף ה, א) הוסיף עוד פרט שאינו אצלנו - "הוי כמלא חפצים עד גגו". וביאר הפנ"י, שיש לרש"י ב' דגשים בדברי רב ושמואל (בדעת רבי): א. שנחשב הנחה, ב. שנחשב הנחה ע"ג מקום ד' על ד'. ולכן:

לעיל בדף ד - הדיון הוא על עקירה והנחה ע"ג מקום ד' על ד', והחידוש שם הוא, שאינו סובר כר"ע שא"צ ד' על ד', אלא שהוא כן מצריך ד' על ד' ברה"י; ולכן מדגיש רש"י: מלא בחפצים - ודווקא זה מדגיש שההנחה היא על מקום ד' - על החפצים.

משא"כ אצלנו בגמ' - אין הדגשה על מקום ד' על ד', אלא על עצם ההנחה - אי נח ברה"י או לא; ולכן מדגיש רש"י: ומלא הבלא - זה לא אירור זה משהו אחר ולכן בכל מקום הוא נחשב נח ע"ג מציאות כלשהי (מציאות של הבלא). והיינו, דברה"ר יש רק

אזכור ואינו נחשב למציאות כלל, משא"כ ברה"י יש הבל (שהוא סמיך מעט⁴) ולכן הוי ממשות⁵.

ד

ויוכן וזה בתוספת ביאור ובהקדים, דהנה ידוע דבמלאכת הוצאה צריך שהחפץ נוח, ויש לבאר זה בב' אופנים⁶:

א. גמר מלאכה - הנחה כגמר מלאכת הוצאה. והיינו, דבזה שהגיע לרה"ד והונח - מוכח שאכן יצא וכל עניינה הוא לגמור את ההוצאה.

ב. (נוסף לזה) מעשה הנחה - צריך שיהיה פה חשיבות להנחה, הנחה חשובה⁷.

דהנה, לעיל (צג, א) איתא: "במאי קמיפלגי, בהאי קרא - 'ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשותה': ר"ש סבר, תלתא מיעוטי כתיבי: נפש תחטא, אחת תחטא, בעשותה תחטא. חד - למעוטי זה עוקר וזה מניח, וחד - למעוטי זה יכול וזה יכול, וחד - למעוטי זה אינו יכול וזה אינו יכול. ורבי יהודה, חד - למעוטי זה עוקר וזה מניח, וחד - למעוטי זה יכול וזה יכול, וחד - למעוטי יחיד שעשאה בהוראת ב"ד. ור"ש, יחיד שעשאה בהוראת ב"ד חייב. ור"מ, מי כתיב 'נפש תחטא אחת תחטא בעשותה תחטא'? תרי מעוטי כתיבי! חד - למעוטי זה עוקר וזה מניח, וחד - למעוטי יחיד שעשאה בהוראת ב"ד".

וכתבו התוס' (ד"ה "חד למעוטי זה עוקר וזה מניח"): "וזה כתב אות אחת ובא חבירו וכתב אות שניה - לא איצטריך קרא, אלא אהוצאה; דה"א אהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא וליחייב אפי' בלא הנחה". ומדבריו מוכח, שכל עניינה של ההנחה היא לגמור את המלאכה - שעד שהחפץ לא נח, אי"ז נקרא שנגמרה הוצאתו.

משא"כ לעיל (ד, א) גבי הנחה על גבי מקום ד' על ד' כתבו (בד"ה "והא בעינן"): אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד', וכן היה מסתמא במשכן, ועוד אומר

4. ואף במקרה של רה"י מקורה עם ריבוי חלונות פתוחים (דלכאורה אי"ז מלא הבל), הרי בכ"ז רואים שתמיד יש יותר אזכור ברה"ד מאשר ברה"י, וכדמוכח, שאדם שרוצה 'לשאוף אויר' יוצא למרפסת ואינו נשאר בבית - אף אם יש הרבה חלונות, ועוד.

5. ע"כ תוכן דברי הפנ"י עם הסברת גוף דברי רש"י ע"פ הנראה לענ"ד.

6. ראה גם 'אפיקי ים' כלל ד' ענף ח' ד"ה "והנראה לפענ"ד".

7. ויש לקשר זאת לחקירה האם עיקר מלאכת 'הוצאה' היא הוצאה מהרשות הא' (ולכן ההנחה היא רק גמור מלא' כה) או ההנחה ברשות הב' (וההנחה כן חשובה); אך אי"ז מוכרח, שניתן לומר בדעת רבי שלומד שצריך את שניהם (גם גמור וגם הנחה חשובה), ואכ"מ.

ר"י: דאל יצא איש ממקומו - משמע דקאי נמי אחפץ . ואין מקום חשוב בפחות מד'.
ורש"י (ד"ה "מעל גבי מקום ד") כתב: "דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו
עקירה".

ורואים מכל הביאורים, דיש כאן משהו חדש - דההנחה היא לא רק גמר המלאכה
אלא היא הנחה מיוחדת, היא מעשה חשוב בפ"ע.

ולכאורה זה מתבטא בפרט הנ"ל - האם צריך הנחה במקום ד' על ד' או לא: אם
צריך ד' על ד' (כמדובר בפי' בדרך ד') - צריך מעשה הנחה, אך אם אין צריך ד' על
ד' - אין צריך מעשה הנחה אלא גמר הוצאה בלבד.

ה

וע"פ כהנ"ל יש לבאר פלוגתת ר"ע ורבנן, ובהמשך לזה את דעת רבי - שהיא
ממוצעת ביניהם:

ובהקדים, שאת הלשון 'קלוטה כמי שהונחה' אפשר להבין בב' אופנים:

א. שמסתכלים ומחשיבים את החפץ כאילו נעצר ונח ואז נעקר שוב (וראה שו"ת
אבני-נזר סי' ר"מ, דבזה גופא שנעצר י"ל בב' אופנים: האם הוא כמי שנעצר באויר, או
שהוא כמי שהונח ממש בקרקע, ועיין ג"כ תוצאות חיים סי' יא, וש"נ).

ב. אין הכוונה להחשיב החפץ כמי שנעצר ונח, אלא אפ"ל שהחפץ ממשיך לעוף אך
כאשר הוא נקלט ברה"ר - נחשב כגמר מלאכת הוצאה. דמתי שהולך עם החפץ - הרי
יכול לחזור ולהניח החפץ במקומו הראשון, ולכן, אי לא הניח - אין כאן גמר מלאכה;
אך כאשר זרק את החפץ - הוא כבר לא יכול לעכב את הנחת החפץ, ולכן, ברגע שזה
נקלט ברה"ר - נגמרה לה ההוצאה מהרשות הקודמת, וממילא נחשב שהונח ברשות
החדשה אפי' שזה באויר ולא נעצר ונח כלל (ויותר מזה - שהמשיך אח"כ לרשות
אחרת).

ולכאורה י"ל, דאי אמרינן שענין ההנחה הוא מעשה הנחה - לא היה כאן מעשה
הנחה ואין 'קלוטה כמי שהונחה', אך אם כל ענין ההנחה הוא בשביל גמר מלאכת
ההוצאה - כאן נגמרה ההוצאה.

ועפ"ז אפ"ל דבהא פליגי:

ר"ע ס"ל דאי"צ מעשה הנחה ולכן אין צריך שהחפץ יונח ברה"ר כלל. אך רבנן חולקים עליו וסוברים, שעניין הנחה הוא מעשה הנחה - הנחה חשובה, ולכן אין שייך כלל לומר 'קלוטה כמי שהונחה' כי צריך הנחה בפועל ולא רק גמר. ולכן גם אין מספיק לשיטתייהו שהחפץ נח ע"ג משהו, אלא צריך שינוח ע"ג מקום ד' על ד'. ולכן חולקים עליו ואומרים, שהנחה חשובה היא הנחה פיזית - שהחפץ נעצר בפועל ונח ע"ג מקום ד' על ד' דווקא. ולכן, בחפץ שעבר מרה"י לרה"י דרך רה"ר (וכן להיפך) - לא אמרינן שהוא כמי שהונח ופטור.

וסובר רבי - שהוא דעה אמצעית - שהנחה היא אמנם גמר מלאכה בלבד אך גם גמר מלאכה צ"ל יחד עם הנחה חשובה - אמנם לאו דווקא מעשה הנחה, אך הנחה חשובה (כמו למשל ע"ג מקום ד' על ד') צריכה להיות.

ולכן, ברה"ר שזה רק קלוטה ואין הנחה חשובה - פטור, אך ברה"י - ששם זה מלא 'הבלא' (בגלל שהוא 'חושך' - סתום מכל צדדיו) וא"כ יש חשיבות לאויר שבתוכו, א"כ - אפשר לקרוא לזה שנח ע"ג משהו וא"כ זה אכן הנחה חשובה (אף שאין כאן מעשה הנחה), ויתרה מזו, הוא נחשב כמלא חפצים (מצד הבלא) ולכן זה נחשב הנחה חשובה גם ע"ג מקום ד' על ד'.

ורבנן (שחולקים על רבי אף ברה"י) ס"ל, שצריך מעשה הנחה ואף שה'הבלא' יחשב כהנחה 'חשובה' לגמר מלאכה - לא יחשב כמעשה הנחה כי צריך הנחה 'פיזית' חשובה, ורק מתי שהחפץ נח בפועל, וע"ג ד' על ד' ממש - אז נקראת הנחה זו הנחה גם לדיני שבת.

ועפ"ז את"ש גם הגמ' דעירובין: דאכן אין מחלוקת ברעיון של 'ביתא כמאן דמליא' - שהבל הבית שהוא 'סמך' נחשב 'מלא' ולא 'חלל' (כברה"ר), ולענין עירובין - שחלון שלמעלה מי' טפחים מהקרקע יחשב בתוך י' טפחים של רה"י - שפיר אפי' לרבנן, אך גם ב'ביתא כמאן דמליא' אין מעשה הנחה ולכן שם פוטרים רבנן.

מידת האורך לרשות היחיד

הת' מנחם מענדל שי' בן-שמואל
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (ו, א): "ת"ר, ד' רשויות לשבת: רה"י, ורה"ר, וכרמלית ומקום פטור. ואיזו היא רה"י? חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד'. וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה".

והיינו, הגמרא מביאה את דיניה של כל רשות לענין שבת. ולענין רשות היחיד מביאה הגמרא שני דוגמאות: חריץ וגדר.

ואולי יש לומר הטעם לצריכותא דשני המקרים בדא"פ:

דהנה לא נקטה הברייתא מידת אורך רשות היחיד, אלא מדת רק רוחבו (ד' טפחים), ולכן, אם הברייתא הייתה כותבת רק חריץ (דאין שיעור לרוחבו), היה אפ"ל דס"ל לברייתא זו דאין שיעור לאורכו, ולכן הביאה הגמ' אף גדר (כותל - רש"י) - דכותל סתם - אורך ד' טפחים לפחות.

ולגבי הצריכותא דגדר י"ל, דאילולי נקטה הברייתא הכי הו"א דס"ל דרה"י הוא רק אם גבוה יותר מרה"ר ולא אמרינן 'גוד אסיק מחיצות' - שיחשבו כתלי החריץ כעומדים ברה"ר.

ובטעם הדבר שגם בור (עמוק) הוי רה"י י"ל, דהנה לקמן (ה, א) אמר עולא, דעמוד ט' ברה"ר ורבים מכתפין עליו - ה"ה כרשות הרבים (וכן הוא בבור ט'), והיינו, שסוג המקום נקבע לפי השימוש בו.

ועפ"ז י"ל, דכ"ה ברה"י: דכיון שהיחיד משתמש בו - ה"ה רה"י. ובחריץ הרי ניתן להניח חפצים וכה"ג לאורך זמן בלי שאחרים ישתמשו בו.

אך אי אינו עמוק י' ואין בו ד' על ד' - אין שייך להניח בו חפצים לאורך זמן וממילא אינו תשמיש היחיד אלא תשמיש הרבים⁸.

'וכן בגומא' - ארישא או אסיפא?

הת' שניאור זלמן פרץ שי' גולדשטיין
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמרא (שבת ח, א): "אמר עולא: עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו וזרק ונח על גביו חייב, מ"ט פחות משלשה מדרס דרסי ליה רבים משלשה ועד תשעה לא מדרס דרסי ליה ולא כתופי מכתפי, תשעה ודאי מכתפין עילויה. א"ל אביי לרב יוסף: גומא מאי? אמר ליה: וכן בגומא. רבא אמר: בגומא לא, מ"ט תשמיש על ידי הדחק לא שמיה תשמיש".

וממשיכה הגמרא "איתיביה רב אדא בר מתנא לרבא: היתה קופתו מונחת ברה"ר גבוהה עשרה ורחבה ד' אין מטלטלין לא מתוכה לרה"ר ולא מרשות הרבים לתוכה, פחות מכן מטלטלין, וכן בגומא" שואלת הגמרא "מאי לאו אסיפא" שלכאורה מה שכתוב בבבביתא "וכן בגומא" הולך גם על הסיפא ד"פחות מכן מטלטלין" ותשמיש ע"י הדחק שמיה תשמיש? ומתוצת הגמרא "לא ארישא" ולא מוכח מהתם דתשמיש ע"י הדחק שמיה תשמיש.

היינו דר' אדא בר מתנא לומד בדברי הבריייתא כך: קופה ש"גבוהה עשרה ורחבה ד" הרי היא רשות היחיד ואין מטלטלין ממנה ולתוכה, משא"כ "פחות מכן מטלטלין" ונידונה כרשות הרבים לגמרי כמו שפירש רש"י (ד"ה מאי לאו) "אלמא רה"ר חשיב ליה" (לגומא וכ"ש לקופה), והלכך מותר לטלטל ממנה ולתוכה בין אם שימושה הוא בלי דוחק ובין אם הוא בדוחק, וממשיכה הבריייתא ואומרת "וכן בגומא" ומכך מקשה על רבא שאומר שבגומא הדין אינו כך.

8. הערת המערכת: אך ראה 'טל חיים' שבת (שיעורי ר' שמואל טל שליט"א, נוה דקלים תשס"ה), מלאכת הוצאה, ב'הגדרת מהות הרשויות' (עמ' 426 ואילך) ועוד, דלאו דווקא דרה"י נקבע לפי השימוש בו, ואכ"מ.

ב

ולכאורה צריך להבין פשט הברייתא דמשווה קופה לגומא שהרי אינו דומה: רבא הרי דיבר על גומא שהוא דבר עמוק ט' טפחים ורחב ד' טפחים ותשמישיה ע"י הדחק (דלכן אם זרק מתחילת ד' לסוף ד' בתוך הגומא פטור משום כרמלית), ובאה הברייתא ומשווה (ב'קא סלקא דעתך) את הגומא לקופה על כל דיניה?

דלכאורה:

א. הגומא היא דבר עמוק ולא גבוה ואע"פ שרש"י לומד שרשות היחיד "עומקה כגובהה" (בד"ה "מא"י") עדיין מקום לתמוה שהרי בגמרא עצמה יש דעות לכאן ולכאן לגבי הגומא אם "שמיה תשמיש" או לא, ואילו בקופה אין שום ענין של דוחק ולמה הביא מקרה של "קופה" שהוא רחוק מ"גומא"?

ב. בכלל יש לתמוה, שהרי ב"קופה איננו יודעים כלל מהו אפן ה"תשמיש" שלה ואילו בגומא ידוע שתשמישה בדוחק רק דנסתפק לנו אם "שמיה תשמיש" או לא ולמה לומד "גומא" מ"קופה"?

ג

ויש לומר שהיא הנותנת: זה שב"קופה" בכל מקרה נידון כרשות הרבים (שהרי רשות היחיד היא לא כי אין לה י' טפחים, וכן כרמלית לא דהרי "אין כרמלית לכלים", וכן מקום פטור היא לא, אזי ודאי שהיא רשות הרבים) גם אם יש לה תשמיש וגם אם לאו, דווקא מזה לומדת הברייתא ל"גומא" דלפעמים יש לה שימוש יותר מ"קופה" שודאי תהיה רשות הרבים.

אבל עדיין אינו מובן: דהרי "פחות מכן" כולל גם מקרה שה"קופה" פחות י' וכן פחות מד' ובמקרה כזה אין לנו לומר דהוי רשות הרבים אלא מקום פטור, ובמקרה זה ודאי דגם רבא יודה שמותר לטלטל דהוי מקום פטור דפחות מד' הוא, וכן לא שייך המחלוקת אם "תשמיש ע"י הדחק שמיה תשמיש" או לא, דהרי עכ"פ יהיה מותר ואם כן מאי פירכא היא לרבא?

ועוד: לגבי ה"קופה" אין שייך כלל להיות דין כרמלית אלא או רשות הרבים או מקום פטור, ואילו לגבי ה"גומא" שייך דין כרמלית וא"כ איך שייך לומר "וכן בגומא" שמותר לטלטל?

ד

ואולי יש לומר: דמה שהגמרא דחתה למסקנא "מאי לאו אסיפא לא ארישא" אינה דחיה בדרך אפשר, אלא זהו דבר ודאי דבגלל כל הקושיות והבעיות הנ"ל שבשום אופן אין להשוות כלל בין "גומא" ל"קופה" אין לנו אלא לומר שה"וכן בגומא" אינו נאמר כלל על הסיפא אלא רק על הרישא ששניהם רשות היחיד.

אבל עדיין צ"ע: דאם כך היה לו לומר "וכן בגומא" מיד לאחר הדין ד"אין מטלטלין" ולא לאחר הדין השני "ופחות מכן מטלטלין", ומזה דהביא זה לאחר הדין השני מובן בפשטות שהולך על כל הברייתא. וצ"ע.

"רמא וזקפיה" - לשיטת תוס'

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמרא (שבת ח, ב): "אמר רב יהודה האי זירזא דקני - רמא וזקפיה, רמא וזקפיה, לא מחייב עד דעקר ליה". ומפרש רש"י: "רמא וזקפיה רמא וזקפיה. הוליכו אמות הרבה ברשות הרבים כענין הזה שלא נטלו כולו מן הקרקע אלא זקפו והשליכו וחזר וזקפו והשליכו אין זו עקירה", היינו דלשיטת רש"י אינו חייב, מאחר ד"אין זו עקירה".

ובתוס' (ד"ה "לא מחייב") הקשו דלכאורה "מאי קמ"ל פשיטא דלא מחייב כיון דלא עקר" ותיצו "דקמ"ל דאע"ג דדרך להוליכם בענין זה (שאינן קלין לנושאן והוי כמו עומד לכתף דאמרי' לעיל (דף ה:)) דחייב) אפ"ה פטור" ובהמשך התוס' מחלק בין "רמא וזקפיה" למגרר, שבמגרר יהיה חייב (כדאמרינן בהמצניע צא, ב) כיוון שמלאכתו נעשית בבת אחת משא"כ "רמא וזקפיה" לא מחייב "דכשהניח ראשו האחד חוץ לד' אמות עדיין ראשו השני מונח בתוך ד' וכשחזר ומשליך ראשו [הב'] חוץ לד' אמות עדיין אינו מתחייב".

ב

ולכאורה קשה, דבקושיית התוס' משמע שפטור משום דלא עקר ובתירוצם משמע שעקר אלא שפטור משום דהמלאכה (מה שמעביר) לא הוי בבת אחת, וצ"ל מה נשתנה בין הקושיא לתרוץ?

ובראש יוסף כתב: "דהתו' התחילו בפירוש רש"י (שכתב שפטור משום שלא הוי עקירה מעל גבי קרקע) ותירצו דלא כרש"י דעקירה לא בעינן מעל גבי קרקע רק דלא הוי בבת אחת".

ונראה לבאר בזה, דבתחילה חשבו התוס' שלא נחשב עקירה כיון שלא עקר מהקרקע ועל זה הקשו דלכאורה פשיטא דפטור כיון דלא עקר, ותירצו דכיון שדרך להוליכם בענין זה נחשב עקירה אף שלא עקר מהקרקע (כיון דדמי לעומד לכתף) והו"א לחייב, וקמ"ל שפטור כיון דלא הוי בבת אחת.

וכן משמע בשפת אמת שהקשה כעין זה, שהתוס' בקושייתם פשיטא ליה דפטור דלא עקר, ומשמע דלא דמי למגרר ויוצא דשם ודאי עקר, ובהמשך דחק להבין ההבדל בין "רמא וזקפיה" למגרר ויוצא?

וביאר דבקושיא סבירא ליה לתוס' שאין רגילות כלל להוליכן בעינן זה ולכן לא יחשב עקירה ופטור ולא דמי למגרר, דבמגרר ויוצא כיון שכך דרכו יחשב עקירה, ובתירוצם סבירא ליה דאיירי אפילו בדרך להוליכם בענין זה אלא דפטור כיון דלא הוי בבת אחת.

ג

אך לכאורה צ"ל למה דחקו לתרוץ כך: דהנה בתוס' הרא"ש כתב כהתוס' אצלנו רק שהפך את הסדר, שבתחילה האריך לבאר את ההבדל בין "רמא וזקפיה" לבין מגרר ויוצא, ולאחר מכן הקשה דלכאורה מילתא דפשיטא היא דפטור שהרי לא עקר ומתרוץ "דקמ"ל אע"פ שחפץ זה אין דרכו לטלטלו בעניין אחר מפני כובדו" פטור, ומשמע שהיא מילתא דפשיטא דפטור מכיון דלא עקר אף שמקודם כבר פירש שהוא משום דלא הוי בבת אחת?

גם צלה"ב: דלפי ביאור הראש יוסף והשפת אמת יוצא דלמסקנא "רמא וזקפיה" דומה לעומד לכתף ולכן הו"א לחייב דנחשב עקירה (רק שר' יהודה חידש שפטור משום דלא הוי בבת אחת), ובתוס' הרא"ש משמע שהדמיון בין "רמא וזקפיה" לעומד

לכתף הוא רק בהו"א, שכתב וז"ל: "וי"ל דקמ"ל אע"פ שחפץ זה אין דרכו לטלטלו בעניין אחר מפני כובדו סד"א כיון דאורחיה בהכי ליחייב כדאמרינן לעייל בעמד לכתף דלא הוי הנחה כיון דאורחיה בהכי..", ומזה יותר משמע דהדימיון לעמד לכתף לא נשאר למסקנת הגמרא והוא רק כסד"א.

(והגם שניתן להכניס פשט זה בדוחק שהסד"א הוא לענין לחיוב, אך זה שדומה לעומד לכתף נשאר גם למסקנא, אך א"כ היה לו לומר בפירוש דהוי ליה עקירה כיון שחפץ זה אין דרכו להטלטל בענין זה ודמי לעומד לכתף ולאחמ"כ לומר דסד"א לחייב משום זה ולפרט דמ"מ פטור כיון דלא הוי בבת אחת ומזה שלא פירט כך משמע שלא חזר בו מכך שלא הוי עקירה)?

גם יש להקשות: דלפי השפת אמת משמע דלפעמים דרך להוליכם בענין זה ולפעמים לא ותוס' הרא"ש נוקט בפשטות שאין דרכו להטלטל בענין אחר?

ד

ולענ"ד נראה לומר⁹ דהתוס' לא חזרו בהם וגם למסקנא ס"ל שפטור כיון דלא הוי עקירה וא"כ ההשואה לעומד לכתף שנקרא עקירה הוא רק בהו"א ולא נשאר למסקנא וקמ"ל שעל אף שאין דרכו בענין אחר פטור כיון דלא הוי עקירה ולא דמי לעמד לכתף כבתוס' הרא"ש¹⁰, ולאחמ"כ הקשה דלפי זה מדוע מגרר ויוצא חייב והא לא עקר מעל גבי קרקע [ואין לומר דזהו משום שכך הרגילות, דא"כ ה"ה ברא וזקפיה]?

ולזה חילקו דבמגרר ויוצא הרי הוציא בבת אחת א"כ אף שלא עקר מעל גבי הקרקע מ"מ עקר את החפץ ממקומו, שעכשיו אינו מונח במקום שהיה בו מקודם כיון שבבת אחת הזיזו משם ותוך כדי שגורר את החפץ החפץ לא נח אלא אז על ידו (דהגם שעל כל טפח וטפח שהוא עובר הוא נח בו לא נחשב מונח כיון שגוררו בבת אחת ואינו מתעכב במקום מסוים), משא"כ ב"רמא וזקפיה" לפי "דכשעקר ראשו אחד והוליכו או הוציאו עדיין ראש השני מונח במקומו וכשחזר והגביה ראש השני והוליכו לא נעשה מלאכתו בבת אחת ודמי להא. . קופה שהיא מלאה פירות. . פטור עד שיוציא כל הקופה", כלשון תוס' הרא"ש.

9. ולהעיר מהידוע דהמפרשים בדורות הקודמים לא ראו את תוס' הרא"ש.

10. ובסברת החילוק בין רמא וזקפיה לבין עומד לכתף י"ל, שכאן, החפץ עצמו נח, משא"כ בעומד לכתף רק האדם עצר, אלא ש"הנחת גופו כהנחת חפץ דמיה", ובעומד לכתף לא אמרינן הכי.

וכוונת התוס' היא, שכיון שלא גורר את החפץ בבת אחת אלא כל פעם הראש השני מונח, לא נחשב עקירה כיון שמלאכתו לא נעשית בבת אחת הינו שכל פעם צד אחד מתעכב ונשאר מונח במקומו (שכן תוך כדי שהופכו נקודה אחת נשארה במקומה ועל כן הכל נחשב כמקומו הראשון) ולכך אף פעם לא יצא ממקומו ולא הוי' עקירה, היינו דלשיטת התוס' ותוס' הרא"ש ש"לא נעשית המלאכה בבת אחת" הוא טעם אמאי לא הוי עקירה.

ה

והנה בתוס' הרא"ש הביא ראייה לדבריו - מקופה שהניחה בפתח וחזר והוציאה שפטור, כיון דלא הוי המלאכה בבת אחת. וע"פ הנ"ל יקשה, דלכאורה שם היה עקירה לגמרי ממקום הראשון, רק שההוצאה לא נעשתה בבת אחת אלא בשתי חצאים וא"כ מהי הראייה?

ונראה לבאר דתוס' הרא"ש סבירא ליה דעיקר העקירה הוא מה שעוקר מהרשות, דהיינו שעקר מרשות היחיד, וא"כ, גם כאשר עקר את החפץ ממקומו הראשון לא נשלמה העקירה עד שיוציא מהרשות, וכיון שבקופה הניחה בפתח ולא הוציאה לגמרי, הרי שלא נפעל העקירה בשלמות. וכשחזר והוציאה, הרי כבר היתה מונחת חציה בחוץ. וכמו כן ברמא וזקפיה, כיון שלא עקר את החפץ ממקומו בבת אחת אלא ראשו השני נשאר במקום, א"כ גם כש"רמא וזקפיה" לצד השני לא פעל בזה עקירה.

גדר המקום שבין הגזזטראות

הת' קלמן מלך שי' תמרין
תלמיד בישיבה

איתא במתניתין (שבת צו, א): "הזורק . . מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרין, כיצד שתי גזזטראות זו כנגד זו ברשות הרבים - המושיט והזורק מזו לזו פטור. היו שתיהן בדיוטא אחת - המושיט חייב והזורק פטור".

היינו דכאשר מעביר מגזוטרא לגזוטרא, כלומר מרה"י לרה"י דרך רה"ר באורך רה"ר (היינו כשהגזוטראות באותו צד של רה"ר כמ"ש רש"י בד"ה 'היו שתיהן בגזוטרא אחת') חייב משום שכך עשו הלויים בבית המקדש.

ולבאר מהי גזוטרא כתב רש"י בד"ה 'גזוטראות': 'זיזין היוצאין מן הכותל ומניחין עליהן נסרים להלך'.

אבל לפי ביאור זה צ"ל דהרי אינה רה"י מכיוון שאין לה מחיצות עשרה טפחים אלא היא רק זיזין ועליהם מונחים נסרים ללא גדר.

ולהבין זה כתבו התוס' (צט, א ד"ה "שתי גזוטראות כו"): "מיירי שסתום למטה בשום דבר ואין גדיים בוקעים תחתיהם, או שיש מחיצות למעלה מן הגזוטרא דתו לא חיישינן לבקיעת גדיים. וכן עגלות היו רה"י אע"פ שתחתיהם רה"ר לפי שיש מגוף העגלה עד למעלה מן הקרשים הרבה יותר מעשרה".

היינו דישנם ב' אפשרויות להעמיד שהגזוטראות היו רה"י א. שמתחת הגזוטראות לא היה חלל ריק כ"א סתום באופן שגדיים לא יכולים לבקוע שם, ב. שיש לגזוטרא מחיצות.

ולכאורה צ"ל את ביאורו הראשון: דהנה איתא בגמ' לעיל (ז, א) "כי אתא רב דימי א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר, דאע"ג דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה, כיון דלא ניחא תשמישתיה כי כרמלית דמי". וכתב רש"י בד"ה 'לא נצרכה': "כגון קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר". ובד"ה 'לא ניחא תשמישתיה': "שאיין יכולין להכנס לה להדיא דרך הילוכו אי נמי בית שפניו עומד באלכסון שזויתו אחת סמוכה לרה"ר והשניה משוכה מרה"ר ולפנים זוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס בהדי' בתוך כניסה של זוית האחרת".

היינו דכאשר יש ברה"ר מקום שנכנס לרה"י כגון בית שנמצא לפנים מן השורה, מקום זה אינו רה"ר אלא כרמלית מפני שלרבים קשה ללכת שם.

ולפי"ז לכאורה קשה הכא דבאופן הראשון שתוס' מסביר מהם גזוטראות (סתום תחתיהן) נמצא דהמקום שבין שתי הגזוטראות הוא אינו רה"ר כ"א כרמלית מכיוון שהוא קרן זוית, וממילא מקום ההושטה הוא כרמלית וא"א לחייב בו כלל לכו"ע. וממילא לכאורה א"א להעמיד כך את דברי המשנה!

ואו"ל הביאור בזה דהגדר של קרן זוית הוא כשרה"ר 'נכנסת' לרה"י (היינו מ"ש בגמ' שם בית שנמצא לפנים מן השורה והותר מקום לרה"ר) משא"כ כשרה"י 'יוצאת'

לרה"ר (היינו גזוזטרא לפי אופן הא' בתוס') אין לזה גדר של קרן זווית ומקום זה נשאר רה"ר.

וסימוכין לדבר ניתן להביא מדברי רש"י (בד"ה 'לא נצרכה' וד"ה 'לא ניחא תשמישתיה' שבדף ז, א) דכתב: "כגון קרן זווית שכנוס בו בית לתוכו, והניח מקרקעו סמוך לרה"ר. . אי נמי בית שפניו עומד באלכסון שזויתו אחת סמוכה לרה"ר והשניה משוכה מרה"ר ולפנים, זוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס בהדי' בתוך כניסה של זוית האחרת", והיינו, שמב' הדוגמאות בדברי רש"י נראה בבירור שקרן זווית היא דווקא כאשר רה"ר 'נכנסת' לתוך השטח דרה", שדווקא אז תהיה קרן זווית ככרמלית, משא"כ בנדו"ד היינו במרפסות שרה"י 'נכנסת' לתוך רה"ר, כלומר, שהשטח עליו דנים מעיקרו הוא רה"ר (ורק הגזוזטראות לכאורה יגרמו לו להיות קרן זווית במקרה זה) ישאר דינו רה"ר.

אך ביאור זה (הן הביאור בדברי תוס' והן הביאור בשיטת רש"י בנוגע לקרן זווית) דחוק קצת, דהסברא שמביאה הגמ' לדין של קרן זווית הוא "כיוון דלא ניחא תשמישתיה" ובפועל אין הבדל בין שתי המקרים (אם רה"ר נכנסת לרה"י או להיפך) ובשתיהם לא ניחא תשמישתיה, ויהא דינם ככרמלית.

ואולי לכן הביא תוס' גם את הביאור השני ולא הסתפק רק בביאור הראשון מפני קושי זה. ועצ"ע.

עד דנפקא ליה לרה"ר תנוח

הת' שמואל שי' גינזבורג
תלמיד בישיבה

לגבי מס' החטאות שאדם חייב אי עשה אב ותולדתו בשבת, איתא בגמ' (שבת צז, ב) דלכאורה ס"ל לר' יהודה דחייב ב' חטאות, ובל' הגמ': "דתניא מרה"י לרשות הרבים ועבר ארבע אמות ברה"ר: רבי יהודה מחייב וחכמים פוטרין. אמר רב יהודה אמר שמואל: מחייב היה רבי יהודה שתיים - אחת משום הוצאה ואחת משום העברה, דאי ס"ד חדא הוא דמחייב - מכלל דרבנן פטרי לגמרי?! הא אפיק לה מרה"י לרה"ר! ממאי, דילמא לעולם אימא לך - ר' יהודה חדא הוא דמחייב ורבנן פטרי לגמרי, והיכי משכחת לה: כגון דאמר 'עד דנפקא ליה לרה"ר תנוח' ובהא קמיפלגי: דר' יהודה סבר

- אמרינן קלוטה כמה שהונחה ואיתעבידא ליה מחשבתו, ורבנן סברי - לא אמרינן קלוטה כמה שהונחה ולא איתעבידא ליה מחשבתו.

והיינו, שדעת ר' יהודה היא (לדעת ר' יוסף): אם אדם רצה שהחפץ ינוח בתחילת רה"ר, חייב ב' אף אם לא הונח שם, דכיון דאמרינן 'קלוטה כמי שהונחה' - אם נקלט בתחילת רה"ר הרי נח שם, והרי נח בסוף גם לאחר ד"א. ודחינן, דר"י מחייב אחת ורבנן פטרי לגמרי - כיון שרצה שכש"נפקא ליה לרה"ר תנווח" והרי לא נחה שם.

וכתב הרמב"ן (כאן) בביאור הל' "כגון דאמר עד דנפקא לי לרה"ר תנווח": "פי, לא שאמר 'תנווח' סתם, דא"כ, תנווח ותעמוד משמע והרי לא נחה אע"פ שלענין שבת הויה כמונחת; אלא ה"ק: רוצה אני שתהי' כמונחת לענין שבת עם יציאתה - שלא אתחייב בהוצאתה אלא בהנחת יציאתה ברה"ר. ומשום הכי, מחייב לר"י כיון דקלוטה כמי שהונחה".

ולכאורה קשה, דהרי (כמבואר בהמשך הגמ') המשנה מדברת על מצב שאדם אמור להתחייב ב' חטאות - אחת על הוצאה ואחת על העברת ד"א ברה"ר, והרי פשוט, דכל הדיונים על חיובים כפולים בשבת - הם רק על חטאות ובשוגג, דהרי החיוב על מזיד הוא סקילה ואי אפשר להרוג אדם פעמים (וכן איתא לעיל בתוס' ד"ה "והא קמ"ל" (ו), ב): "דאטו בתרי קטלי קטלינן ליה".

ולפי דברי הרמב"ן הנ"ל משמע, שהאדם הוא מזיד במעשהו (שהרי אמר 'רוצה אני שתהא מונחת לענין שבת', ואי שוגג הוא - למה שיחשוב אודות איסורי שבת), ואי מזיד הוא - איך רצינו לחייב אדם ב' חיובים?

ולכאורה י"ל הביאור בזה בפשטות, דהנה לעיל (סח, ב ואילך) איתא, דישי ג' דיעות מהו שוגג. לדעת 'מונבז': אף אם ידע שאסור בשבת ורק לא ידע שבשוגג חייב חטאת, לדעת ר' יוחנן: אף אם ידע שאסור לעשות זאת בשבת אך לא ידע שיתחייב כרת, ולדעת ר"ל: רק אם לא ידע שחייב על מלאכה זו.

ועפ"ז י"ל, דרבי קאי בשיטת ר"י - דאי ידע שהוא לאו אך לא ידע על כרת ה"ה שוגג, ולכן גם אם אדם אומר שמתכוון על חיובי שבת במפורש - יכול להיות שלא ידע על הכרת והוא שוגג¹¹.

11. הערת המערכת: ניתן לומר עוד בפשטות, דאין כוונת הרמב"ן דרצה שתנווח לענין שבת ממש וידע ששבת היום, אלא כל' חידושי הריטב"א כאן: "פי' לא שאמר תנווח סתם, דאם כן תנווח ותעמוד משמע והרי לא נחה, אף על גב דלענין שבת הויה כמונחת, אלא הכי קאמר בכל מקום שתהא דינא כמונחת ברה"ר ניהא לי". והיינו, דכל רצונו הוא שתצא מרשותו, ולכן עיקר רצונו הוא שתנווח ברה"ר ועי"כ זה יצא מרשותו ממש, ולכן לא אכפת לו אם תנווח באמת

ולהעיר, דהרמב"ם (הל' שגגות פ"ב הל' ב - לגבי כללות השגגות, ופ"ז הל' ג - לגבי איסורי שבת בפרט) פסק כר"י וממילא א"ש דרבי קאי כוותיה.
וכ"ז פשוט הוא לפענ"ד.

בטעם הספק בספרים דבי אבידן

מנחם מענדל שי' אקסלרוד
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (שבת קטז, א) "בעי מיני' רב יוסף בר חנין מר' אבהו הני ספרי דבי אבידן מצילין אותן מפני הדליקה או אין מצילין - וענה רבי אבהו - אין ולא (זימנין אמר לי' אין זימנין א"ל לא. רש"י) ורפיא בידי'". והיינו שזהו ספק.

והנה בפירוש ספרים דבי אבידן כתב רש"י (ד"ה בי אבידן) "ספרים שכתבו להם המינין להתווכח עם ישראל. ומקום שמתווכחים שם קרי לי' בי אבידן".

וכתב ר"ח (ד"ה ספרי) "חצר ידועה ויש בה ספרי חכמות מכל אומה, ויש בה ספרי תורה קדש ונביאים וכתובים כתובים בלשה"ק", - וממשיך ומבאר את צדדי הספק - "ומפני שאינו יודע מי כתבו או ישראל או זולתן אמרו על ר' אבהו שהי' הדבר רפיא בידי' להורות עליהן להצילן או לא. וזה (בי) אבידן היו מתקבצים שם חכמים ונבונים מכל אומה ונושאים ונותנים בדברי חכמה".

ב

והקשו כמה מהמפרשים:

או שזה רק 'קרא' מונח. וממילא אפ"ל, דאכן לאו דווקא שידע שעכשיו שבת, אך מכיון שלא היה אכפת לו היכן תנוח - ממילא עזרת גם הנחה לעניין שבת, וחייב.

דהנה איתא לעיל (בסמוך, והוא מתוספתא פי"ד ה"ד) "הגליונים וספרי מינין אין מצילין אותם מפני הדליקה", ויתירה מזו איתא התם דאף בחול חובה לשורפם (ונחלקו ר' יוסי ור"ט בדין האזכרות הכתובות בהם).

ולפי"ז מפני מה שאני ספרים דבי אבידן מספרי מינים דעלמא דבספרי מינים פשיטא שצריך לשורפם משא"כ ספרים דבי אבידן?

היינו דלפירוש ר"ח דיש להסתפק בספרים אלו מי כתבם, ניהא, דמשו"ז דוקא נסתפקו בדין ספרים אלו שמה אינם מספרי המינים דעלמא.

אך לפרש"י, דפירש "ספרים שכתבו להם המינין להתווכח עם ישראל. ומקום שמתווכחים שם קרי לי' בי אבידן" אי"מ, דמאחר שמפרש דאף ספרים אלו כתבום המינים דוקא, מפני מה נסתפקו אם מצילים אותם מפני הדליקה דלא כשאר ספרי המינים בעלמא?

ג

וכתבו ליישב הדבר בכמה אופנים:

א. בחידושי הב"ח כתב, דכיון שכתבום להתווכח עם ישראל משו"ז יש להסתפק, אם נימא דעיקר הכתיבה על דעת עצמן היא ואין מצילין, או דלמא כיון דכתבו להם על דעת להתווכח עם ישראל כאילו כתבו על דעת שילמדו בהם ישראלים דמי ומצילים.

ב. בהגהות יעב"ץ כתב, שהוא משום דמספקא לי' אי הוו מינין ממש. דשמה לא היו אלא פלסופים חוקרים בלבד.

ג. בספר צבי קודש (זולצבאך, תק"ח) כתב ליישב, די"ל דספרים אלו כיון שנתווכחו בהם ישראל מסתמא תשובת ישראל כתבוה בצידם (בשולי הספרים וכדו'). ומשו"ז נסתפקו, דמשא מחמת תשובת ישראל הכתובה בהם מצילים לכל הספר כולו.

ד

ולפענ"ד עוד יש לומר בזה:

הטעם לחובת שריפת ספרי המינים הוא מ"ש בברייתא הנ"ל "א"ר ישמעאל ק"ו, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו [גבי סוטה] אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה

ימחה על המים, הללו שמטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהן שבשמים על אחת כמה וכמה". ונמצא דמקור הדין הוא מחמת שהמינים במעשיהם הרעים מסיתים ישראל מאביהם שבשמים.

ועפ"ז לכאורה י"ל דלא נאמר דין זה (דמותר וחובה לשרוף ס"ת שכתבו מין), אלא היכא דאכן קיים קיום חשש הנ"ל בפועל - דע"י ס"ת זה שכתבו ה"ה מטילים קנאה איבה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים. משא"כ היכא דאינו כן.

והנה גבי בי אבידן איתא לקמן (בסמוך) דכמה מהאמוראים היו הולכים לשם להתווכח, וכגון שמואל ומר בר יוסף. ומהמשך הגמ' מובן, שהמינים לא היו מצליחים בוויכוח שם להסית ישראל מאביהם שבשמים, כיון שהלכו האמוראים להתווכח עמם שם והיו חכמי ישראל מנצחים בוויכוחים. כדמשמע מהא דרב ורבא היו מתייראים ללכת לשם, דשמא מתוך שיתווכחו יעמדו עליהם ויהרגום, וכהא דבעו לסכוני' למר בר יוסף אף שהי' מכירם. דמכ"ז מובן שהאמוראים היו מנצחים בוויכוחים אלו ולכן נתייראו מללכת כיוון שחששו שכשינצחו בוויכוח יפגעו בהם.

וע"פ הנ"ל דההיתר והחובה לשרוף ספרי מינים הוא כיון שמסיתים ישראל מאביהם שבשמים, לכאורה י"ל דשאני ספרים דבי אבידן בדין זה, דמאחר שבאים חכמי ישראל ומשיבים על דברי המינים ברבים, נמצא דבפועל אין ספרים אלו מסיתים ישראל מאביהם שבשמים אף שנכתבו ע"י המינים לצורך זה.

ומטעם זה נסתפקו האם מצילים אותם מן הדליקה, דהיינו האם הם ככל ספרי מינים שצריך לשורפם וממילא מובן דאין מצילים אותם מן השריפה, או שהם כספרי קודש רגילים דמצווה להצילם מן הדליקה.

כמה סעודות ביד העני

א' התמימים

איתא בגמ' (שבת קיז, ב): "ת"ר, כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת - שלש; רבי חידקא אומר - ארבע . . . והא דתנן: אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכרך בפונדיון מד' סאין בסלע, לן - נותנין לו פרנסת לינה, ואם שבת - נותנין לו מזון ג' סעודות. לימא רבנן היא ולא ר' חידקא? לעולם ר' חידקא - כגון דאיכא סעודה

בהדיה, דאמרינן ליה: הא דאיכא בהדך - אכליה. וכי אזיל בריקן אזיל? דמלווינן ליה סעודה בהדיה".

וצ"ל, מהי סברת הגמ' לומר שיש לעני סעודה בהדיה, ואם יש לו - מדוע לומר שיש לו דווקא אחת ולא יותר - שלכן נותנים לו ג' סעודות?

והנה הביאור בזה פשוט:

דהנה סיום משנה הנ"ל (ד'אין פוחתין' - פאה ה, ז) היא: "מי שיש לו מזון שתי סעודות - לא יטול מן התמחוי, מזון ארבע עשרה סעודות - לא יטול מן הקופה" (תמחוי - מזון סעודות שהגבאים מחלקים בכל יום, ולכן מי שיש לו שתי סעודות - המספיקות ליום אחד - לא יקח. קופה - כסף שהגבאים מחלקים משבועו לשבוע, ולכן מי שיש לו י"ד סעודות לא יקח שהרי יש לו מזון לשבוע זה).

וממילא ע"פ משנה זו י"ל, דאכן עני משאיר לעצמו כל מה שיכול להשאיר, אך אינו רוצה שזה יפגע בזכויותיו ולכן משאיר לעצמו רק סעודה אחת, כי כנ"ל - אם יש לו שתי סעודות יפסיד את ה'תמחוי' ויאלץ לקחת רק מן הקופה.

וע"ד סיפור הגמ' (ירושלמי סוטה ג, ד, הובא בתוס' שם כא, ב ד"ה "זה הנותן"), שהיה תלמיד שהיה לו דווקא מאתיים זוז חסר דינר - ע"מ שיוכל לקחת מעשר עני.

באופן הבאת שמן ליולדת

הת' דוד שי' אקסלרוד

תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (שבת קכח, ב): "ת"ר: אם היתה יולדת צריכה לנר - חבירתה מדלקת לה את הנר. ואם היתה צריכה לשמן - חברתה מביאה לה את השמן ביד, ואם אינו ספק ביד - מביאה בשערה, ואם אינו ספק בשערה - מביאה לה בכלי. [ומקשה הגמ'] . . תיפוק ליה משום סחיטה? רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו: אין סחיטה בשער. רב אשי אמר: אפילו תימה יש סחיטה בשער - מביאה לה בכלי דרך שערה (כורכת הכלי בראשה בשערה - רש"י), דכמה דאפשר לשנויי משניינן".

ולכאורה צריך עיון בדברי רב אשי (דמיירי בברייתא במביאה דרך שערה), דבסיפא איתא "ואם אינו ספק בשערה - מביאה לה בכלי"; וא"מ, אם כלי אינו מספיק - מה ההבדל אם זה בשערה או ביד, בכל מקרה הכלי לא מספיק.

ונראה לומר הביאור בזה בפשטות:

בכלי התלוי בשערה סו"ס אי אפשר להביא מספיק שמן כבכלי שמביאה בידה; דכיון שאין הכלי תלוי אלא בשערה - מובן ופשוט הוא הדבר שלא יתכן הדבר אלא בכלי קטן או עכ"פ בכמות קטנה של שמן. משא"כ ביד דאפשר להביא כלי גדול. וכ"ז הוא פשוט בעיני ועצ"ע.

מיהו 'אחרים אומרים' - בדברי הר"ן

הת' פנחס צבי שיחי' מרגליות
קבוצה 770, בית משיח

איתא בגמ' (קידושין ז, ב): ההוא גברא דאקדיש בשיראי [בגדי משי]; רבה אמר - לא צריכי שומא, רב יוסף אמר - צריכי שומא. אי דאמר לה בכל דהו - כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא. אי דאמר לה חמשין ולא שווי חמשין - הא לא שווי. כי פליגי דאמר חמשין ושווי חמשין: רבה אמר לא צריכי שומא - דהא שווי חמשין, רב יוסף אמר צריכי שומא - כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה. איכא דאמרי, בכל דהו נמי פליגי: רב יוסף אמר - שוה כסף הרי הוא ככסף מה כסף דקיץ אף שוה כסף נמי דקייץ.

ופסקה הגמ' (לקמן ט, א) לגבי כל הסוגיות האחרונות: "והלכתא אינה מקודשת, והלכתא שיראי לא צריכי שומא, והלכתא כר"א, והלכתא כרבא אמר ר"נ".

וכתב ע"ז הר"ן (ג, ב בדפי הרי"ף): "ומקשו הכא, אמאי פסקה כהאי לישנא? הוה ליה למימר 'והלכתא כרבה' כי היכי דאמרינן בהדיא בגמ' 'והלכתא כר' אלעזר'".

ומתריך: "אחרים אומרים. . היינו משום דאיכא לישנא אחרינא בגמ' דבכל דהו נמי פליג ר' יוסף: [מאי טעמא] שווה כסף ככסף מה כסף דקיץ אף שווה כסף דקיץ. ומשום הכי: אילו אמר 'הלכתא כרבה' אתי למעוטי דבכל דהו דווקא הלכתא כוותיה - כלומר כשקדשה סתם, ולאפוקי מלישנא בתרא - דרב יוסף פליג אפילו בכל דהו.

ומשום הכי אמר 'והלכתא שיראי לא צריכי שומא', דמשמע - בשום עניין אפילו אמר לה בחמשיין ושווה חמשיין וכ"ש בסתם".

היינו, דאם היה כתוב 'הלכתא כרבה', היינו חושבים שהלכה כמוהו דווקא כשלא אמר לה סכום ('בכל דהו'), אבל בחמשיין (כשאמר לה ששוין חמשיין) ושווה חמשיין - נפסוק כר' יוסף דצריכי שומא. ולכן כתבה הגמ' דווקא 'שיראי לא צריכי'. דמשמע, ששיראי לא צריכים אף פעם שומא בין בחמשיין ושווה חמשיין ובין בכל דהו.

והנה בגמ' דהוצאת עוז והדר (תשס"ו) ציינו על הר"ן ד'אחרים אומרים' הם "ט. תוד"ה והלכתא". דשם כתבו התוס': "עוד י"מ, מש"ה לא קאמר הלכתא כרבה; דלא תימא דהיינו רבה דאיכא דאמרי דבכל דהו לא צריכי שומא, אבל אמר לה חמשיין ושווה חמשיין בעי שומא. לפיכך פסק דבשום עניין לא בעי שומא. לפי זה הטעם, יתיישב הא דאצטריך לפסוק כרבה אע"ג דבכל דוכתא קי"ל כוותיה".

אך לכאורה לא דק שם, דהנה המהרש"א לא פי' כן בתוס', דכתב (ח, א. בסד"ה "מנא אמנא לה"): "אלא שהנראה מדבריהם דלקמן שכתבו בד"ה והלכתא שיראי כו' עוד י"מ מש"ה לא קאמר כו' לפי זה יתיישב הא דאצטריך לפסוק כרבה אע"ג דבכל דוכתי עכ"ל - דלא הוי גרסי' בגמ' דאיכא דאמרי אלא בכל דהו פליגי ולא גרסינן מילת נמי".

והיינו, דהמהרש"א לומד במפורש בדעת התוס': אין גורסים מילת נמי בגמ', ולכן ברור דאינם חולקים בב' פרטים לכו"ע (אלא ההבדל בין שני הגי' היא האם הם חולקים בכל דהו (ובחמשיין רבה יודה לר' יוסף) או שחולקים בחמשיין (ובכל דהו ר' יוסף יודה לרבה)).

משא"כ הר"ן הביא בשם אחרים, דללישנא בתרא הם חולקים בב' הפרטים ובשניהם הלכה כרבה.

ולכן ברור לענ"ד, ד'אחרים אומרים' שבר"נ אמנם הוא תי' דומה לתי' התוס', אך אינו זהה וממילא ברור שלא אליו התכוון הר"ן באמר "אחרים אומרים".

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

בענין רכוב ומנהיג ברגליו

הת' אליהו שיחי' אקסלרוד
קבוצה 770, בית משיח

א

תנן (ריש מס' ב"מ) "היו שנים רוכבין על גבי בהמה או שהי' אחד רוכב ואחד מנהיג זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי' וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי' ויחלוקו". ואיתא בגמ' (לקמן ח, סע"א) "אמר רב יוסף אמר לי רב יהודה שמעית מיני' דמר שמואל תרתי רכוב ומנהיג חד קני וחד לא קני ולא ידענא הי מינייהו . . . [ומסיק] רכוב לחודי' לא קני, וכ"ש רכוב במקום מנהיג. [והקשו] מיתבי היו שנים רוכבין ע"ג בהמה וכו', מני אילימא ר"מ השתא יושב קני רכוב מיבעי אלא לאו רבנן וש"מ רכוב קני. [ותירצו] הכא במאי עסקינן במנהיג ברגליו. אי הכי היינו מנהיג? [ותירצו] תרי גווני מנהיג. מהו דתימא רכוב עדיף דהא מנהיג ותפיס בה קמ"ל".

ולכאורה צלה"ב בקושיית הגמ' מה שהקשו ממתני' עד שהיעו לחידוש הנ"ל דרכוב ומנהיג ברגליו לא עדיף ממנהיג לחודי':

דהנה ביסוד הדברים איתא הכא דאין לפרש דמנהיג קנה משום דתופס במוסירה (ותנן בקידושין (כה, ב) "בהמה גסה נקנית במסירה"), משום ד"אמר רבי חלבו אמר רב הונא מוסירה מחבירו קנה במציאה ובנכסי הגר לא קני.

ולכאורה אי"מ, דהנה על הא דתנן ברישא דמתני' שנים אוחזין בטלית וכו' יחלוקו, איתא בגמ' (לעיל ב, א) "למה לי למתנא זה אומר אני מצאתי' וזה אומר אני מצאתי' זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי ליתני חדא? [ולבסוף תירצו] אמר רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי ואמרי לה כדי רישא (זה אומר אני מצאתי' וכו') במציאה, וסיפא (זה אומר כולה שלי וכו') במקח וממכר". והיינו דלשון "זה אומר כולה שלי" פירשו דלאו במציאה מיירי, אלא בשכ"א טוען לטענת מקח וממכר - שקניתי' מיד פלוני.

והנה המתבונן יבחין דבסיפא דמתני' גבי היו שנים רוכבין ע"ג בהמה לאו תנן "זה אומר אני מצאתי" וזה אומר אני מצאתי", אלא "זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי" בלבד. וא"כ לכאורה משמע דבמקח וממכר דוקא מיירי.

ועפ"ז אי"מ מנ"ל לגמ' חידוש זה דמתני' קמ"ל בהא דרכוב ומנהיג ברגליו לא עדיף מרכוב לחודי' - דשמא במקח וממכר מיירי (וכדמשמע מלשון המשנה כנ"ל), וברכוב מיירי בתופס במוסירה ומוש"ז קנה (דמוסירה מחבירו קנה כנ"ל).

ב

עוד צלה"ב, דהנה לעיל איתא (ח, רע"א) "אמר רמי בר חמא זאת אומרת (מתני' דקתני שנים שהגביהו מציאה קנאוה ויחלוקו, רש"י) המגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו . . אמר ליה רב אחא בריה דרב אדא לרב אשי דיוקי' דרמי בר חמא מהיכא . . [ומציעים] אלא מהא היו שנים רוכבין על גבי בהמה הא תו למה לי אלא ממשנה יתירה שמע מינה המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. [ודוחים] ודלמא הא קמשמע לן דרוכב נמי קני. אלא מסיפא בזמן שהן מודין או שיש להן עדים חולקין בלא שבועה וכו'".

ולכאורה אף הכא אי"מ, דהיאך הו"א למילף דין המגבי' מציאה לחבירו דבמציאה דוקא מיירי מסיפא דמתני' דהיו שנים רוכבין ע"ג בהמה - דלכאורה הי' אפשר לפרוך מצד מה דבסיפא במקח וממכר מיירי (וכשם שאכן פרכו התם בגמ', דאין ללמוד דין זה מייתור הרישא גבי שנים אוחזין בטלית דתנן זה אומר כולה שלי וכו' - דדלמא במקח וממכר מיירי).

ומכ"ז מובן דפשיטא לגמ' דבסיפא דמתני' (גבי היו שנים רוכבין ע"ג בהמה וכו') מיירי במציאה דוקא ולא במקח וממכר. ובאמת כן משמע מפרש"י במתני' שכתב (ד"ה היו שנים רוכבין כו') "לאשמועינן אתא דרוכב ומנהיג שניהם שוין לקנות בהמה מן ההפקר". ומשמע דבמקח וממכר ליכא כלל לאוקמי לסיפא. וצלה"ב טעם הדבר, דמלשון הסיפא לכאורה יותר משמע דבמקח וממכר מיירי כנ"ל.

ג

ואולי יש לומר הביאור בזה, דהוא משום דעפ"ז דבסיפא במציאה דוקא מיירי את"ש החידוש בייתור הסיפא:

דהנה דבר פשוט הוא, דאחר דשמעינן לעיקר דין חלוקה מרישא דמתני' (דהיו שנים או חזין בטלית יחלוקו) כ"ה הדין בכ"מ דוגמתו, וכגון בשנים מוחזקים בבהמה. ומשו"ז צ"ל דבסיפא דמתני' לא מיירי בחלוקה דבהמה אלא לחדש דין נוסף בענין.

והנה תנן בקידושין (כה, ב) "בהמה גסה נקנית במסירה", ותניא התם (כב, ב) "כיצד במסירה אחזה בטלפה בשערה באוכף שעלי' בשליף שעלי' בפרומביא שבפי' ובזוג שבצוארה קנאה". והיינו דקנין מסירה קנין גמור הוא כקנין משיכה (דאיתא התם בגמ' דאף במשיכה קנה).

וכיון דהן משיכה והן מסירה מצ"ע שניהם קנינים גמורים הם, ע"כ פשיטא דאף בהצטרף שניהם יחדיו תרווייהו קנו. ומשו"ז אין לפרש דבסיפא מיירי במקח וממכר ורכוב תופס במוסירה ומשו"ז קנה, דא"כ אין חידוש נוסף בסיפא יתר על עצם דין החלוקה דכבר שמעינן מרישא - דאחר דשמעינן דהיכא דשנים מוחזקים בטלית יחלוקו פשיטא דכ"ה אף בשנים מוחזקים בבהמה.

ועפ"ז את"ש מה דפשיטא לגמ' דבסיפא דמתני' במציאה דוקא מיירי ומה דרכוב קנה הוא משום דמנהיג ברגליו, דעפ"ז דוקא את"ש חידוש הסיפא יתר על מה דכבר מרישא שמעינן לעיקר דין החלוקה - דבהא דוקא קמ"ל דין נוסף, דמנהיג ברגליו לא עדיף טפי לקנות בהמה ממנהיג לחוד.

ואף את"ש מה דהו"א בגמ' דמסיפא שמעינן דהמגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו ולא הי' אפשר לפרוך ודלמא במקח וממכר מיירי כשם שפרכו גבי הרישא - דהוא משום דעכצ"ל דבסיפא במציאה דוקא מיירי כנ"ל.

קפץ אחד מן המנויין לתוכן

הת' שלום דובער שי' צ'ופין
קבוצה 770, בית משיח

איתא בגמ' (ב"מ ו, ב): "אמר אביי לאו מילתא היא דאמרי דספיקא לאו בר עשורי היא, דתנן: קפץ אחד מן המנויין לתוכן - כולן פטורין. ואי ס"ד ספיקא בעי עשורי, לעשר ממה נפשך: דאי בר חיובא הוא - שפיר מעשר. ואי לאו בר חיובא הוא - נפטר במנין הראוי, דאמר רבא: מנין הראוי פוטר. אלא מאי אית לך למימר - עשירי ודאי

אמר רחמנא ולא עשירי ספק, הכא נמי - עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, עכ"ל הגמ'.

ובתוס' (ד"ה "קפץ כולם פטורין"): "תימה דלבטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר . . ואין לומר שלא נשאר בעדר רק אחד - דליכא רובא, דלשון לתוכן לא משמע הכי", עכ"ל.

והנה הריטב"א ותוס' הרא"ש תירצו שכאן אין הבהמה בטלה ברוב כיון שהתורה אמרה "העשירי" - דווקא עשירי וודאי ולא עשירי ספק. וכאן, אפי' אם הכבש שקפץ יצא החמישי - העשירי יהיה תשיעי ולכן הכבש לא בטל ברוב.

אבל לפ"ז נשאלת שאלה, מדוע תוס' לא ענה זאת הרי תשובה זו פשוטה ביותר כפי שמפורש בגמ' לקמן מיד.

ואולי י"ל ובהקדים "א קלאץ קשיא", דבתוד"ה 'לפוטרו' (שם) הקשה: מדוע לפטור את הספק מעשר' במניין הראוי - הרי יכול לקדש כל ' ויא מספק ואם העשירי הוא אכן עשירי - עישר, ואם לא הרי ה"א קודש מספק וגם עישר.

ולכאורה צ"ע: כיצד לפי תוס' ניתן לעשר ' ויא מספק, הרי כנ"ל אסור לעשר ספק עשירי. אלא, דמזה שהגמ' שואלת "ליפטר במנין הראוי" משמע, דבשלב זה עדיין אין הגמ' יודעת (כביכול) את הדין של "עשירי וודאי", ולכן מובן קושיית התוס' שיעשר ב' מספק.

ועפ"ז י"ל גם בתוד"ה "קפץ":

מה שתוס' הקשה "תימה דלבטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר" הוא עדיין בהו"א של הגמ' לפני שהגמ' יודעת את התירוץ של "עשירי וודאי אמר רחמנא" ולכן לא יכל לתרץ את תירוצם (הפשוט) של הרא"ש והריטב"א מכיוון שתירוצם הוא כבר לפי המסקנא ש"עשירי וודאי אמר רחמנא". וממילא לדעת תוס' בהבנה זו (לפי ההו"א) א"א לשאול את שאלת הגמ' "דמה נפשך אי בר חיובא הוא שפיר קא מעשר אי לאו בר חיובא הוא תשעה לאו בר עשורי נינהו" מכיוון שיש את דין ביטול ברוב וממילא שואל תוס' "תימה דלבטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר" שזו שאלה פשוטה יותר.

ולכן תוס' נשאר בשאלה ולא היה יכול לתרץ את התירוץ הנ"ל (של הרא"ש והריטב"א), מכיוון שרוצה לתרץ הכא לפי פשט הגמ' בשלב זה שעדיין לא יודעים ש"עשירי וודאי אמר רחמנא".

אך עצה מדוע לרא"ש והריטב"א אין הדבר כן ויכלו לתרץ כתירוצם.



”דבר אתה עמנו” – מתי היה

הרב אשר שי' גרשוביץ
משפיע ונו"נ בישיבה

בגמ' (מכות כד, א) אמרו רז"ל, ד"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" ואת כל השאר שמענו מפי משה¹.

והנה אמרו רז"ל (שבת פח, ב): "אריב"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתן של ישראל", ועיי"ש במהרש"א שמתו מומש ' פעמים (ופי' דברי הגמ' "מפי הגבורה" לפ"ז הוא, דגם אם עבר דרך משה - הרי יצא מפי הגבורה ולכן מתו).

וא"כ צריך ביאור:

א. מדוע בקשו בנ"י לאחר מ"ת (יתרו כ, טז) "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות" (דמשמע, שאם שמושה ידבר - יוכלו להמשיך לחיות), הרי הם ראו בפועל, שגם כשמושה דיבר עמם - מדיבור הג' ואילך - פרחו נשמתם, ומה היתה התועלת שמושה ימשיך לדבר ולא הקב"ה בעצמו?

ב. מה ההבדל בין שתי הדברות הראשונות ששמענו מפי הקב"ה לבין שאר הדב' רות ששמענו מפי משה רבינו, ומה ההבדל בין שניהם לבין שאר התורה - שגם אותה קבלנו על ידי משה?

וי"ל הביאור בזה:

1. ועיין רשב"ם יתרו שם שאת כל ' הדברות שמענו מפי ה', ואינו כהגמ' הנ"ל (ואולי פי' כן משום שזה יותר קרוב לפשוט"מ).

בתניא פרק כ' כותב אדה"ז: "והנה מודעת זאת לכל, כי מצות ואזהרת ע"ז - שהם שני דברות הראשונים אנכי ולא יהיה לך - הם כללות כל התורה כולה: כי דבור אנכי - כולל כל רמ"ח מצות עשה, ולא יהיה לך - כולל כל שס"ה מצות לא תעשה; ולכן שמענו אנכי ולא יהיה לך - לבד - מפי הגבורה כמאמר רז"ל, מפני שהם כללות התורה כולה (ועיין שם בהמשך הפרקים, דאכן מבאר כיצד ב' דברות אלו כוללים בתוכם את כל התורה כולה ממש)".

ועפ"ז י"ל, שהסיבה לכך ששמענו ישירות מפי ה' רק את ב' הדברות ולא את השאר, אינו מפני שלא יכלנו לשמוע את כל השאר מפיו, כי אם שכך הייתה ה'כוונה' דהקב"ה מראש - שרק את ב' דברות הראשונות נשמע ישירות מפי ה' וללא כל ממוצע (יהיה איזה שיהיה).

וזאת (כמבואר בתניא שהובא לעיל), מפני שב' דברות אלו הם מצוות כלליות ביותר, עד כדי כך, שאינן יכולות להתצמצם אפילו דרך פיו של משה רבינו. ואמנם, גם שאר ח' הדברות הינם מצוות כלליות ביחס לכל התורה, אך לא כמו ב' הראשונים. ולכן, אמנם שאר הדברות כן נמשכו דרך משה רבינו, אך בהיות גם הם מצוות כלליות (ביחס לשאר התורה) - גם אז פרחו נשמתם ולא יכלו לסבול.

וכמו שכתב אדה"ז (תניא פל"ז) ביחס לשאר הדברות: "דלית אתר דלא מליל מיניה עמהון כו'; והיינו, מפני גילוי רצונו ית' בעשרת הדברות, שהן כללות התורה, שהיא פנימית רצונו ית' וחכמתו, ואין שם הסתר פנים כלל - ולכן היו בטלים במציאות ממש כמארוז"ל שעל כל דיבור פרחו נשמתן כו'", עיי"ש.

וכמו כן ממשיך לקמן בפל"ד: "ומדרגת משרע"ה היא העולה על כולנה: שאמרו עליו "שכינה מדברת מתוך גרונו של משה". ומעין זה זכו ישראל במעמד הר סיני - רק שלא יכלו לסבול, כמאמר רז"ל שעל כל דיבור פרחו נשמתן כו'", עיי"ש.

והיינו, שבשעת מתן תורה, קול ה' - שעבר (בדרך מעבר בלבד) דרך פיו של משה - עדיין היה כללי מאוד, ולכן עדיין פרחו נשמתם כמו בב' הדברות הראשונות.

והנה, בני ישראל שראו כך, חששו שמא כך יהיה הסדר של כל התורה כולה (גם לפרטיה ודקדוקיה): שבכל פעם שיקבלו בעתיד ציווים מאת ה' - תפרחו נשמתם, ולכן פנו למשה רבינו ובקשו "דבר אתה עמנו". היינו, שמשה רבינו יעצור בתוכו את העצ"מה הרבה של הגילוי וימשיך להם זאת בעוצמה המתאימה לבני אדם רגילים כמותם.

ועל זה ענה להם משה שלא יחששו, כיוון שהדברות שהיו עד עתה - אינן אלא כללי התורה, ורק אותן החליט הקב"ה לתת להם ישירות ובעוצמה כמו זו, כי הם מצוות

כלליות, ו"לבעבור נסות אתכם . . ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו" - כדי שהמצוות הכלליות יהיו נתינת כח לקיום כל פרטי התורה והמצוות לכם לכל הדורות כולם.

תואר 'הקדוש' בספר התניא

הנ"ל

כותב אדמו"ר הזקן בסוף פרק כ"ט בתניא: "גם הסטרא אחרא עצמה אין לה ספיקות כלל באמונה, רק שניתן לה רשות לבלבל את האדם בדברי שקר ומרמה להרבות שכרו - כפיתוי הזונה לבן המלך בשקר ומרמה ברשות המלך, כמ"ש בזוהר הקדוש". ועד"ז (בקיצור יותר) כותב גם בסוף פרק ט': "אך נפש הבהמית שמהקליפה, רצונה להפך ממש - לטובת האדם שיתגבר עליה וינצחה, כמשל הזונה שבזה"ק".

ולכאורה צריך להבין: ספר הזוהר מופיע בתניא ריבוי פעמים, אך דבר פלא הוא, שברוב המקומות - אם לא כולם (למעט ההקדמה) - הנה הפעם (כמעט) יחידה שמ"זכיר אדה"ז את המילה "הקדוש" לגבי הזוהר, אינה אלא כשמזכיר את המשל מהזונה ("שבזוהר הקדוש"), ובב' הפעמים (כנ"ל)!

ולכאורה יש לומר הביאור בזה, דמכיוון שמוזכר כאן משל הנראה על פניו כי אינו מן הקדושה כו', לכן, דוקא כאן רוצה אדה"ז לציין ולהזכיר, כי מקור המשל אינו אלא מספר הזוהר - ספר קדוש ביותר.

וי"ל עוד, דענין זה - שדייק אדה"ז לכתוב "זוהר" הקדוש" גבי המשל ד'זונה' - יש לו סימוכין בדברי חז"ל, דהנה אמרו רז"ל (ויקרא רבה פרשה כד, ו עיי"ש): "אמר רבי יהודה בן פזי, מפני מה נסמכה פרשת עריות לפרשת קדושים, אלא ללמדך, שכל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה - אתה מוצא קדושה".

ועפ"ז י"ל ובעומק יותר, דמשל דבן המלך והזונה - המדבר על דבר שיכול להביא את האדם לשאול תחתית - צריך להביא את האדם להיפך - ל"גדר ערווה"; וזה עצמו גם נתינת כח לעניין הקדושה, וזאת: בידעו שאף המסיתו יודע את האמת, ואין לו ספיקות כלל - כיצד יהיה הוא הטיפש שיתפתה להצעותיו?! ואדרכה, כל ענינו ורצונו של המסית הוא שלא ייענה להצעותיו!

ובספר "כתר שם טוב" (סי קטו) מופיע משל נוסף לענין הנ"ל, וז"ל שם: "משל למלך אחד - מושל בכיפה, ושלח אחד מעבדיו שינסה המדינות כאילו הוא עבד מורד באדונו. וקצת מדינות עשו איתו מלחמה ושלטו עליו, וקצת מדינות השלימו (עמו). ובמדינה אחת, היו חכמים והרגישו שזהו רצון המלך עושה. והנמשל מובן: שיש בני אדם, שעושין מלחמה עם היצר הרע שעושה עצמו כאילו עבד מורד באדונו - שמי פתה בני אדם שלא יעשו רצון הבורא (ית' שהוא) מלך העלם, ועומדים כנגדו עד ששלטו ביצרם על ידי גודל המלחמה וסיגופים גדולים. ויש בני אדם, שהרגישו שהוא עושה רצון הבורא ושם מלובש שמו הגדול", עיי"ש.

והיוצא מכל הנ"ל הוא, שדווקא משל זה מהזוהר הקדוש מביא 'גדר ערוה' גדול וכח להתגבר על היצר הרע, היות שבו מתגלה "סודו" של היצר הרע - שאינו אלא כאותו 'פְּרוּבוֹקטוֹר' הנשלח על ידי אחרים כדי לתהות על קנקנם, וכשיוודע להם מטרתו של ה'פרובוקטור' - הרי כל מה שיעשה יהיה לשוא, ואדרבה יתחזקו יותר ויותר.

ולכן דווקא כאן - כשמביא אדה"ז משל זה - מוסיף את המילה קדוש ("הזוהר הקדוש"), שכן כאמור, הרי אמרו חז"ל: "כל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה - אתה מוצא קדושה".

בענין הל' שורש ומקור

הר' יואל שי' דובקין
מאנ"ש צפת עיה"ק

בכו"כ מקומות בחסידות מובא הל' "שורש ומקור" ולכאורה מדובר בכפל לשון, אבל היות ולגבי לשונות בדא"ח (וכגון: "אור ושפע", ועוד) מבואר דאינו כפל לשון אלא שני אופני השפעה שונים, לכאורה יש לעיין מהו 'שורש' ומהו 'מקור'.

והנה, בהמשך תער"ב אות ס' כתב: "ומשם באמת מקור הכח לפעולת האדם וכו', ולא בבחי' מקור שהרי אינו בגדר מקור, אלא שמשם שרשו האמיתי". ומשמע לכאורה מזה ש'מקור' הוא בחי' נעלית יותר מ'שורש'.

אך בלקוטי לוי"צ על התניא פל"ב מבאר מש"כ בתניא פל"ב "מי יודע גדולתן ומי עלתן (של נשמות) בשרשן ומקורן באלוקים חיים" וז"ל: "גדולתן - בחסידים, ומעלתן

- בגבורות (שיש נשמות ששרשן מחסדים ויש ששרשן מגבורות), וב' לשונות שורש ומקור הם כנגד גדולתן ומעלתן. ולפ"ז נראה, דאין כאן נעלה יותר ונעלה פחות, אלא שהם שני קוין - קן החסד וקו הגבורה.

ועצ"ע כיון שייטכן שבמקום שנאמרו ב' לשונות אלו על דבר אחד יש חילוק בייניהם, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

בעניין שינויים בכוח המשכיל

הת' מנחם מענדל שי' קורנט
תלמיד בישיבה

כתב כ"ק אדמו"ר נ"ע בד"ה "ואברהם זקן" תרס"ו (המשך תרס"ו עמ' פג), דהראייה לזה שכח המשכיל אינו אלא הארה בלבד מהנפש הוא ממה שאנו רואים שיש בו שינוים, דבימי הגדלות "ירבה להתחכם", משא"כ בהיותו קטן "יתמעט להתחכם".

ומקשה (בחצאי עיגול): ומה שבעת הזקנה מתחלש כוח השכל, וע"ז מתרץ "זהו רק חלישות כלי המוח אבל אין זה נוגע לעצם כח השכל שאדרבה מתחזק יותר כו".

וממשיך: "ובמ"א מבואר דבזקנה מתחלש כח שכלו בעצם כמו בתינוק וכו', אבל מה שבהעדר השינה לא יוכל להשכיל וע"י השינה ישכיל אח"כ יותר אין זה מעלה ומוריד לעצם כוח השכל כ"א זהו בהירות כלי המוח כו' וכמ"ש במ"א".

ואולי י"ל בד"א, שאין סתירה בין ההסבר הראשון לזה שבעת הזקנה מתחלש כח השכל (שזהו רק חלישות כלי המוח) להסבר שמביא ממקום אחר (שכח השכל בעצמו נחלש ולא רק הכלי).

ובהקדים מה שכתוב לעיל בביאור מה שבימי הגדלות ירבה להתחכם, דזהו כמ"ש רז"ל גבי זקני ת"ח דכ"ז שמזקינים דעתם מתיישבת עליהם דמקורו הוא בגמרא (שבת קנב, א) דאיתא התם: "תניא רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם שנאמר (איוב יב, יב) "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה". ועמי הארץ, כל זמן שמזקינין טפשות נתוספת בהן שנאמר (איוב יב, כ) "מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח" וכו'".

ועפ"ז י"ל דמה שכתב כ"ק אדמו"ר נ"ע בתחלת דבריו קודם החצאי עיגול דבימי הגדלות ירבה להתחכם, מיירי בזקני תלמידי חכמים (וכמו שאכן מזכיר שם בפירושו), ומה שהביא בהמשך דבריו בחצאי עיגול ממה שכתוב במ"א דבזקנה מתחלש עצם כוח שכלו, מיירי בזקני עם הארץ דזקני עמי הארץ "כל זמן שמזקינן טפשות נתוספת בהן".

ונמצא דכוח המשכיל הוא כשאר כוחות הנפש - דכל זמן שמשתמשים בכוחות הנפש ופועלים פעולתם הרי הם מתחזקים, וכן להיפך, כל זמן שאין משתמשים בכוחות הנפש ובטלים מפעולתם הרי שלא זו בלבד שאין הם מתחזקים, כ"א להפך דה"ה אף מתחלשים.

הסדר בב' הדוגמאות דאכילה לשם שמים

א' התמימים

בלקו"א פרק ז, מביא אדה"ז דוגמאות כיצד מעלים את החיות שבקליפת נוגה לק' דושה וז"ל: "כגון דרך משל, האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם - להרחיב דעתו לה' ולתורתו, כדאמר רבא: "חמרא וריחא" כו', או בשביל כדי לקיים מצות עונג שבת ויום טוב; אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה ועולה לה' כעולה וכקרבן".

ובספר פניני התניא (להר' חלוי"צ גינזבורג שליט"א) הביא, דהמילים "כעולה וכקרבן" מרמזות על ב' אופני עבודה שהביא לעיל:

א. כעולה - שעלתה כליל לה' ולא נהנו ממנה הבעלים, וכן האוכל בשבת - שכל האכילה היא לשם עונג שבת.

ב. כקרבן (דסתם קרבן הוא קרבן שלמים) - שהבעלים גם נהנו מהקרבן, וכן האוכל לשובע ע"מ שיהיה לו כח - יש פה גם הנאה אישית אלא שעושה זאת לשם שמים.

ולכאורה צ"ב, הרי לפי המבואר בפניני התניא הנ"ל בב' אופני העבודה (דהאופן של קרבן הוא יותר נעלה - כולו לקדושה), היה מתאים יותר להביא הדוגמא ד'אוכל לשם עונג שויו"ט' כדוגמא ראשונה, כי שם - ע"י האכילה עצמה נפעלת העליה; ואח"כ לה' ביא את החידוש, שאף האוכל לשובע ולא דווקא שאכן ילמד ויתפלל בכח האכילה ההיא - ה"ז עולה (וכהסדר במילים 'כעולה וכקרבן' - קודם האכילה דשויו"ט).

ואולי י"ל הביאור בזה בדא"פ, שאמנם מבחי' הוודאות (הנ"ל) - יותר פשוט ב'לשם עונג שבת', אך מצד זה שאכן אדם אוכל לש"ש ולא מרמה עצמו - יותר פשוט ב'לשם תפילה ולימוד' שאינו מרמה את עצמו, וכדלקמן.

דהנה ידוע הסיפור דהבעש"ט (הובא בפניני התניא שם), שהראה לתלמידיו שור עם שטריימל והסביר להם, שהיות שאוכל בשר שור כדי להנות מהשור ולא לשם עונג שבת - הנה במקום מחשבתו של אדם שם הוא נמצא ולכן נהיה בהמי כשור, אך מצד שני - את השטריימל הוא אכן לבש לשם שבת ולכן נשאר השטריימל, והיינו, דמאד קשה לדעת אם אדם אוכל דבר ממש לשם 'עונג שבת' או לשם העונג האישי שלו.

וליתר ביאור: כאשר האדם אוכל תענוגים ביום חול, אינו מרמה עצמו שאוכל כדי שיהיה לו כח - קל יותר לשים לב שזה תאוה אישית שלו, אך כשזה שבת, אדם יכול לרמות עצמו ולחשוב כנ"ל - שהכל קדוש.

ובמילים אחרות: קשה להתבלבל בין כח לתענוג (אם זה נותן לו כח או שממלא תענוגו), אך בין תענוג לתענוג (אם זה עונג שלו או של השבת) הבלבול הרבה יותר קשה.



טלטול המגילה בשבת ערב פורים*

הרב שבתי יונה שי' פרידמן
ר"מ ונו"נ בישיבה

בשיחת ש"פ תצוה ערב פורים תש"נ בהערה 130 (ספר השיחות תש"נ ח"א עמוד 351) כותב כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "כולל גם הזהירות שלא לטלטל המגילה עד לאחרי צאת השבת (ראה השקו"ט בזה בשערי תשובה או"ח ר"ס תרצג. ערוך השולחן שם ס"ג. ועוד)".

ולכאורה היה אפ"ל שכוונתו כאן לאסור לגמרי לטלטל את המגילה בשבת שחלה בערב פורים, ודינו כדין המגילה בט"ו אדר שחל בשבת שהוא פורים דמוקפין, שכתב הפרי חדש (סימן תרפח ס"ו): "לטלטל המגילה בשבת מסתברא לאסור, וכן מוכח מהא דאמרינן בפרק הניזקין (גיטין ס, א) האי ספר אפטרתא אסור לטלטולי מ"ט דהני לא חזי למקרי ביה, דכשאסור לקרות בו אסור לטלטלו. וכיון דמגילה אין קורין בה משום גזירה דרבה, מינה דאסור לטלטלה".

היינו שאין לטלטל כלל את המגילה בשבת שחל בה פורים, והיא מוקצה מחמת שגזרו חכמים שלא לקרוא המגילה ביום השבת מחשש שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר.

אך כשמעיינים במראי מקומות שאליהם מפנה שם רואים שאין הדברים כן, כיון שכל הדיון שם הוא בנוגע לטלטול המגילה לבית הכנסת בשבת מבעוד יום, מצד

* כהקביעות דשנה זו.

הכנה משבת לחול ולא מצד מוקצה. שהשערי תשובה מתיר להביא בצינעה אם מעין בה קצת אחר כך - לפני צאת השבת, והערוך השולחן מחמיר בכל מקרה ואוסר להביאה בשבת לביה"כ דה"ז מכין משבת לחול. אבל לגבי עצם טלטול המגילה כותב בשע"ת שם בפירושו שמותר לטלטלה ודינה כשאר כתבי הקודש².

ומה שכתב הפרי חדש שאין לטלטל המגילה בשבת, מפרש שם שכוונתו היא על ט"ו באדר שחל בשבת, שהוא פורים דמוקפין, שכיון שגזרו שאין לקרוא בשבת כלל גזירה שמא יעביר ד' אמות ברה"ר, לכן אסור אפי' לטלטל המגילה משום מוקצה (וגם בנוגע לזה כתב המשנה ברורה סימן תרפ"ח סקי"ח: "אבל כמה אחרונים חולקים עליו ומתירין", ועד"ז בפסקי תשובות שם מביא הרבה דעות המקילות לטלטל המגילה גם בט"ו שחל בשבת, ובמקראי קודש (לרב הררי) פורים, פט"ו ס"כ מכריע כאותן דעות המקילות).

ונמצא שאין כוונת הדברים לאיסור טלטול מצד מוקצה אלא מצד הכנה משבת לחול, ולכן בפשטות יהיה מותר לטלטלה ע"מ להכין את הקריאה וכיו"ב ביום השבת.

אלא שעדין צריך עיון קצת ממ"ש בשיחת ש"פ תצוה תשט"ז (שיחות קודש תשט"ז עמ' 173, בלתי מוגה) ששם כותב ששונה שבת ערב פורים משאר שבתות השנה, שבכל שבתות השנה המגילה מותרת בטלטול (כשאר כתבי הקודש), אבל בערב פורים שחל בשבת מזמן פלג המנחה אין לטלטל את המגילה, מכיוון שבשעת הדחק התיירו לקרוא את המגילה מפלג המנחה, ומכיוון שהוא זמן קריאת מגילה לכן אסרו אפי' לטלטלה מחשש שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר וציין שם למג"א ובפשטות הוא בסימן תרצ"ב סק"ו.

והדברים צריכים עיון גדול כיון שכנ"ל אפילו כשט"ו חל בשבת הרבה פוסקים מתירים לטלטל את המגילה וכ"ש כשערב פורים חל בשבת אין להחמיר בזה ומה שציין למג"א שם הרי המג"א כתב "נ"ל דאפי' בשבת מותר לעשות כן כשיש לו איזה אונס כמ"ש סי' רצ"ג, אך יש לאסור דאין קורין המגילה בשבת".

ונמצא שאי אפשר לקרוא לצאת ידי חובה קריאת המגילה בשבת מזמן פלג המנחה ואילך, למרות שכשפורים חל בשאר ימות השבוע מותר לאנוס לקרוא מגילה מפלג המנחה. וצריך להבין אמאי הסיק בשיחה שם בפשטות שאסור לטלטל המגילה אף שבפועל אסור לקרוא בה בזמן זה, ואף אם היה מותר לקרותה בזמן זה מנין שזה אוסר את טלטולה?

2. וכ"כ למעשה בספרי המלקטים פסקי תשובות סימן תרפ"ח אות י"ה נטעי גבריאל פכ"ח ס"ד.

ואולי יש לומר שכוונתו בשיחה הנ"ל היא לטלטול המגילה לצורך קריאה לשם מצווה ולא סתם טלטול לצורך הכנת הקריאה ללילה וכדומה³. או שאפשר לומר שכ"ק אד"ש מה"מ לומד שמ"ש הפר"ח לאסור את טלטול המגילה בשבת, קאי על ט"ו שחל בשבת וכן על שבת ערב פורים, שמפלג המנחה ישנה אותה גזירה של שבת ט"ו אדר, שאדם לא יקרא במגילה שמא ישכח ויעבירונו ד' אמות ברה"ר, ולכן אסור לגמרי לטלטל המגילה. ועצ"ע.

אכילת פת ברוחק - ע"י מפה או סכו"ם

הת' שניאור זלמן פרץ שי' גולדשטיין
תלמיד בישיבה

בפסקי הסידור (הל' נטילת ידים בסופו - לגבי אכילת דבר שטיבולו במשקה) כותב אדה"ז, דאי אוכל דבר שטיבולו במשקה ע"י כף או מזלג - פטור מנטילת ידים, ומסיים (בסעיף כ"ב): "אין כף וסכין מועילין אלא במרקחת וכיוצא בו שרגילין להאכל על ידי כף או סכין פעמים רבות. אבל דבר שטיבולו במשקה שאין דרכו לעולם להאכל על ידי כף או סכין, אינם מועילים לפטור מנטילת ידים; ובשעת הדחק שאין מים מצויים - כגון בדרך - אפשר להקל לאכול על ידי מפה לכוון על שתי ידיו. אבל לאכול פת, אין שום צד היתר בעולם לא על ידי כף או סכין ולא על ידי מפה; ויש מקילים למהלך בדרך ואין לפניו מים עד יותר מד' מילין - לכוון שתי ידיו במפה ולאכול, ויש חולקים, והמחמיר תבוא עליו ברכה", עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין:

בשו"ע (קנח, ג) כתב אדה"ז: "ואפי' לאכול ע"י כף צריך נטילת ידים אם מים מצויין לפניו בתוך מיל או ד' מילין כמו שיתבאר בסימן קס"ג. . . גזירה שמא יטבלנו בידו כדרכו או יאכלנו בידו כשהוא מטובל ומלוחלח במשקה - כיון שדרכו להאכל ביד". והיינו, שאם אין מים מצויין אפשר לאכול ע"י כף ומזלג; וכאן שינה וכתב "אפשר להקל לאכול ע"י מפה".

3. ויש להעיר משו"ת חכם צבי (סק"ג, יד מלאכי כללי שאר הפוסקים אות ג) "אין להוציא דין חדש מדברי איזה מפרש או פוסק אם לא שהוא מוכרח בהכרח גמור, כי אין מדרך הפוסקים להביא דרך אגב ובלוי שום ראייה, ודבר זה ראוי להיות נגד המעיין בכל מקום שהוא כלל גדול בתורה".

וצ"ל טעם השינוי בדבריו מהשו"ע לסידור, דלכאורה - הרי בשניהם האדם לא נוגע במאכל, ובשניהם יש לגזור שמא יטבלנו בידו בפעם אחרת.

ולכאורה י"ל הביאור בזה, ובהקדים דברי הגמ' (פסחים קטו, ב) גבי דבר שטיבולו במשקה (כרפס), דאף אם אינו נוגע במשקה עצמו אלא שידו נוגעת בחלק היבש של המאכל - אסור, דכיון שהמאכל עצמו נוגע במשקה - חיישינן שמא יגע.

ועכצ"ל, שגם החשש בכף ומזלג אינו רק שמא בפעם אחרת יאכל בלי כף ומזלג, אלא שגם כעת - כאשר יש לו כף ומפה - חיישינן שמא יגע.

ועפ"ז י"ל, שאכן חשש זה קיים הן כאשר אינו מחזיק במקום הרטוב, והן כאשר אוכל ע"י כף או מזלג - כשאין זו רגילותו ויגע בטעות. אך כאשר אוכל ע"י מפה, גם כאשר אין זו הרגילות, אין כל אפשרות שהיד תגע במשקה - כי היא מכוסה, וכל החשש הוא רק שמא בפעם אחרת לא יאכל ע"י מפה, ולכן גזרו רק לכתחילה.

ולהעיר מלשון אדה"ז בהמשך דבריו (סי' קנח שם): "אבל דבר שדרכו לאכול על ידי כף לא גזרו שמא יגע בו בידיו. ולפיכך, אף אם נגע בידיו דרך מקרה בתוך הכף א"צ נטילת ידים". וכנ"ל - שיש חשש שמא יגע בטעות (נגע', ולא 'יגע') גם כאשר יש לו כף ומזלג.



פשוטו של מקרא



בפרש"י עה"פ "מהרו ועלו אל אבי"

הת' מנחם מענדל שי' אקסלרוד
 הת' שמואל שי' גינזבורג
 תלמידים בישיבה

א

עה"פ "מהרו ועלו אל אבי וגו'" (ויגש מוה, ט) פרש"י "ועלו אל אבי: ארץ ישראל גבוה מכל הארצות". ובפשטות כוונתו לבאר בכך לשון "ועלו" שנאמרה בפסוק, שהוא משום שההליכה ממצרים לארץ ישראל עלי' היא.

אך לכאורה צלה"ב:

א. מצינו שההליכה ממצרים לארץ ישראל נזכרה בתורה ריבוי פעמים בלשון עלי' - וההליכה מארץ ישראל למצרים בלשון ירידה - עוד לפני הלשון 'ועלו' בפסוק זה - שנאמר קרוב לסיום החומש בהתוודע יוסף אל אחיו,

- החל מאברהם שנאמר בו "וירד אברם מצרימה" (לך יב, י) ו"ויעל אברם ממצרים" (שם יג, א), ממשיך במכירת יוסף עצמו שנאמר בה "הולכים להוריד מצרימה" (וישב לז, כה), "ויוסף הורד מצרימה" (שם לט, א), ועד לאחי יוסף שבאו לשבור בר ממצרים שנאמר בהם "רדו שמה ושברו לנו משם" (מקץ מב, ב)¹, "וירדו אחי יוסף עשרה" (שם ג), "לא ירד בני עמכם" (שם לה), "ויקומו וירדו מצרים" (שם מג, טו), "ירד ירדנו

1. הערת המערכת: להעיר דפסוק זה גופא אינו הוכחה כ"כ, וכמו שכתב רש"י עצמו: "רדו שמה. ולא אמר לכו, רמז למאתים ועשר שנים שנשתעבדו למצרים כמנין רד"ו".

בתחלה" (שם כ), "וכסף אחר הורדנו בידנו" (שם כב), "ואתם עלו לשלום אל אביכם" (שם מד, יז), "הורידוהו אלי" (ויגש מד, כא), "אם לא ירד" (שם כג), "לא נוכל לרדת אם יש אחינו הקטון אתנו וירדנו" (שם כו), "והנער יעל עם אחיו" (שם לג) ו"כי איך אעלה אל אבי" (שם לד) -

וא"כ אי"מ מפני מה לא פרש"י ללשון זו עד השתא.

ב. גם אי"מ מש"כ רש"י על פסוק זה "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות" (ומקורו בברייתא בקידושין סט, א וסנהדרין פז, ב), דכיון שמפסוק זה אין מוכח שארץ ישראל גבוה מכל הארצות אלא ממצרים בלבד (וכמובן גם מהא שלא הוכיחו כן בברייתא שם אלא מפסוק אחר שנאמר בנביא) לכאורה לא הי' לרש"י - שבא ליישב המקרא על אופנו - להוסיף שגבוה גם משאר הארצות.

ב

ואולי יש לומר דב' הקושיות מתורצות האחת בחברתה, דמה שלא פרש"י עד הכא דא"י גבוה ממצרים הוא משום דאי"ז צריך לראי' (דכן מובן מפשטות הכתובים), ואכן חידושו דרש"י הכא הוא שגבוה אף מכל הארצות. ומש"כ לפירושו זה הכא (אף שאי"ז מוכרח מפסוק זה כנ"ל), סו"ס כתב ענין זה ליישב קושיא המתעוררת בלימוד הפסוק - ע"פ פשוטו של מקרא.

ובהקדים, דהנה בלשונות ירידה ועלי' שנזכרו בהליכה מא"י למצרים ולהיפך - לכאורה הפרש יש בין לשונות אלו שנזכרו בפסוקים עד השתא ללשון עלי' שנזכרה הכא, דבפסוקים עד השתא אין לשון זו מיותרת כיון שבאה לבטא - הן הירידה או העלי' והן ההליכה למקומות אלו וממילא א"א בלעדה, אך הכא לשון עלי' לכאורה מיותרת היא וא"צ לה לבטא ההליכה לא"י כיון שכבר נאמרה תיבת "מהרו" והוה מצי למימר "מהרו אל אבי" ללא תיבת "ועלו". וא"כ קשה, כיון שלשון עלי' הכא מיותרת היא - מפני מה נזכרה?²

2. בלקו"ש ח"י עמ' 123 ואילך מבואר, דבכ"מ (או עכ"פ ברוב המקומות) שזכר בפסוק לשון ירידה או עלי' הוא מאיזו סיבה. ובהערה 15 שם מבואר, דההליכה מא"י למצרים נזכרת בלשון ירידה והעלי' ממצרים לא"י נזכרת בלשון עלי', משום שההליכה למצרים מורה בד"כ על כניסה למצב של צרה וכו', וההליכה משם מורה בד"כ על יציאה ממצב זה. אך אף אחר כ"ז עדיין אי"מ לכאורה מש"כ בנדו"ד תיבת "ועלו" - מאחר וסו"ס תיבה מיותרת היא, והי' אפשר לכתוב הפסוק בלעדה.

ג

וי"ל, דלתרץ קושיא זו הביא רש"י ענין מה שא"י גבוה מכל הארצות, וכוונתו בדבריו לתרץ הקושיא ע"פ מה שא"י גבוה מכל הארצות דוקא ולא רק ממצרים:

דהנה הפרש ישנו במה שבפועל א"י גבוה מכל הארצות על פני מה שהי' אילו הי' א"י גבוה ממצרים בלבד, דאילו הי' א"י גבוה ממצרים בלבד - לא הי' שייך הזכרת לשון עלי' בהליכה ממצרים לא"י אלא לבטא אופן ההליכה, דכיון שא"י גבוה ממצרים - ע"כ אופן ההליכה ממצרים לא"י הוא עלי' דווקא ולא ירידה. אך במה שבפועל א"י גבוה מכל הארצות שייך הזכרת לשון עלי' בהליכה ממצרים לא"י לא רק ע"מ לבטא את אופן ההליכה אלא אף לבטא את יעד ומטרת ההליכה - דכיון שא"י גבוה מכל הארצות, ע"כ יעד ומטרת ההליכה היא - להכנס למקום הגבוה (אשר הוא א"י).

ובזה מתורץ הצורך בלשון עלי' שנזכרה הכא - "מהרו ועלו אל אבי" - אף שנאמרה אף תיבת "מהרו"; דכיון שבדבריו אלה התכוון יוסף לא רק לבטא אופן ההליכה (שתהי' באופן דעלי') בלבד אלא אף יעד ההליכה, ע"כ הוסיף ואמר אף תיבה זו.

ד

אך לכאורה עדיין אי"מ, דמאחר ולשון "ועלו" מיותרת היא והי' אפשר בלעדה, שוב אי"מ מה שאמרה יוסף - דאע"ג שבכך מבאר יעד ההליכה, סו"ס עדיין אי"מ מהו הצורך בדבר.

ונראה לומר, דהוא משום דבזה דוקא מתורץ מה שביקש יוסף מאחיו לומר לאביו (כהמשך הפסוק) "ואמרתם אליו כה אמר בנך יוסף שמני אלקים לאדון לכל מצרים רדה אלי אל תעמד", ולא רק לבשר לו שהוא חי וקיים - דמאחר ואביו דר בא"י אשר שם רעב, על-כן, מן הראוי שירד למצרים אשר שם יכלכלו יוסף (כהמשך הפסוקים שלאח"ז). והיינו, דמה שאמר יוסף "ועלו אל אבי" הרי זה לבאר דבריו משום מה נחוץ ודחוף (ומשו"ז "מהרו") לקרוא לאביו; דבמה שאמר להם לשון "ועלו" - דבה מודגש יעד ההליכה דהוא א"י דוקא, מבואר הצורך להוריד את אביו למצרים.

ואת"ש מה דלא פרש"י דא"י גבוה מכל הארצות עד השתא ואילו הכא פירש, דעד השתא לא הי' צורך לענין זה ע"פ פשטות הכתובים, משא"כ הכא דצורך יש בדבר - דעפ"ז דוקא תתורץ קושיא ע"פ פש"מ. ונתתרצו ב' הקושיות הנ"ל הא' בחברתה ע"פ יסוד הנ"ל כנ"ל.

לזכות

ראש הישיבה

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' זוילשאנסקי

וכל הנהלת הישיבה, הרמ"ם, המשפיעים,

משגיחים, נוני"ם והצוותות הגשמיים

תלמידי התמימים ובוגרי הישיבה

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

בוגר ישיבתנו

הרה"ח הרה"ת, מקושר בלו"נ לכ"ק אד"ש מה"מ, פעל ללא
לאות בהפצת הנבואה ד'הנה זה משיח בא', ובפרסום זהות
הגואל' שופט דורנו, יועץ דורנו ונביא דורנו, קירב רבים
מאחבנ' לתורת החסידות, שליח כ"ק אד"ש מה"מ לעיר

בית-שאן

הר' יעקב אריה ע"ה

ב"ר יבדלחט"א קלמן שי'

שמולביץ

נלב"ע יום ה' לפר' בשלח, ח' שבט התשע"ד

ויה"ר, שיקויים היעוד ד'זהקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם
בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומי"ד ממ"ש

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת

רבי חנניה בן מו"ר אהרן ומרת מזל ז"ל

מנגמי

נלב"ע ערב שבת קודש פרשת וארא, כ"ה טבת, ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומי"ד ממ"ש

*

ולזכות כל בני משפחתו שליט"א לכל המצטרך בגשמיות

וברוחניות בכל הפרטים, והעיקר שנזכה כבר להתגלות הרבי

שליט"א מלך המשיח תיכף ומי"ד ממ"ש

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת

לע"נ ר' יוסף שמואל בן ר' חיים יצחק הלוי
נלב"ע ער"ה, כ"ט אלול ה'תשע"ג
ת.נ.צ.ב.ה.

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומי"ד ממ"ש

לזכות החייל בצבאות השם
אליהו בן חנה שי'
הראל

לרגל יום הולדתו השישי - כ"ו אדר ראשון תשע"ד
יה"ר שיגדלוהו הוריו לתורה חופה ומעשים טובים
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

*

ולזכות הוריו, הרה"ח ר' מנחם מענדל וזוגתו תי'

*

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מוקדש לז"נ

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק מאיר הכהן

ב"ר דוד משה הכהן

ערנטריי

נלב"ע י"ג שבט ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

- 'והקיצו ורננו שוכני עפר' -

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומי"ד ממ"ש

*

ולזכות כל בני משפחתו שיחי' לכל המצטרך בגשמיות

וברוחניות בכל הפרטים

*

ולזכות כ"ק אד"ש מה"מ - להתגלותו המיידית תיכף ומיד ממש

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

החיילת בצבאות השם

דינה פעשא בת דבורה לאה שתחי'

הלפרין

לרגל הולדתה בשעטו"מ

י"ט אדר ראשון תשע"ד

יה"ר שיגדלוה הוריה לתורה חופה ומעשים טובים

מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות

לנחת רוח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

*

ולזכות אביה

הרה"ת החסיד מנחם מענדל שי'

שסייע רבות בהגהת והכנת קובץ זה לדפוס

תהא משכורתו מן השמים

- בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומי"ד ממ"ש

ולזכות אמה ושאר בני משפחתה שיחי'

*

הוקדש ע"י חברי המערכת שי'

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

התמימים היקרים, חיילי בית דוד, מבחירי תלמידי

ישיבתנו הק'

שנפטרו בדמי ימיהם

הת' מנחם מענדל דוד ע"ה ב"ר יבלחט"א הרב שמעון שי'

אברהמי

נלב"ע ג' ניסן ה'תשע"ג

והת' שניאור משה ע"ה ב"ר יבלטח"א הרב נחום שי'

יצחק

נלב"ע ו' אייר ה'תשע"ג

שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומי"ד ממ"ש

*

ולזכות בני משפחתם שיחיו

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות התמימים שהתעסקו בהכנת והוצאת קובץ זה לדפוס

יוסף חיים בן רייזל
יוסף יצחק בן ורדה בת־ציון
יוסף יצחק בן ציפורה שרה בתיה
עקיבא יוסף הכהן בן עדינה
שמואל בן חנה
שניאור זלמן בן חפציבה חנה
שרגא פייבל הכהן בן עדינה

תהי משכורתם שלימה מן השמים
- בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ
בגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומי"ד ממ"ש

* * *

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת זלאטע

בת הרה"ח התמים ר' אלכסדר סנדר ע"ה

ווילשאנסקי

נלב"ע י"ד אדר ה'תשי"ד ומ"כ צפת עיה"ק

*

ולע"נ אמה

מרת איידה

בת הרה"ח התמים ר' חיים צבי ע"ה

מענקין

נלב"ע ז' אדר ה'תשל"ה ומ"כ צפת עיה"ק

שתזכנה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומי"ד ממ"ש

*

ולזכות כל בני משפחתה שיחי' לכל המצטרך בגשמיות

וברוחניות בכל הפרטים

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד