

ב"ה

# קובץ הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פש"מ,  
רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי  
- ה'תש"מ -

שנה לט

גליון ט [אלף-קלט]

יו"ד שבט - ש"פ בשלח

- חיי"ם שנה -

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה

מאה וחמש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע

## פתח דבר

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש" - יום הסתלקות-הילולא של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ויום בו יתמלאו "חיי"ם" שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע - הננו מוציאים לאור גליון מוגדל, "הערות וביאורים" בתורת כ"ק אדמו"ר, ובכל חלקי התורה, נגלה וחסידות.

\*\*\*

כאשר מלאו ששים ושמונה שנה מהסתלקות כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, וקבלת הנשיאות ע"י אדמו"ר מהוריי"צ (ב' ניסן תשמ"ח),

ביאר כ"ק אדמו"ר בשיחת קודש בארוכה ענין הנשיא, שהוא "לב כל קהל ישראל" - ועל ידו נעשה המשכת החיות לבני ישראל. ובבוא יום התחלת הנשיאות מידי שנה בשנה, ניתוסף בענין ה"לב", הוספה בענין החיים, ו"מודגש ביותר בב' ניסן דשנה זו - ס"ח שנה (פר"ת - תשמ"ח) לנשיאות כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ס"ח בגימטריא "חיים".

\*\*\*

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המצעיד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן יום זה התחלה חדשה של פעילות רבת מימדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות הרבי.

אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שמטרתו לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין ביום זה סיום של שנה

מליאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

אך אין קובץ בלי כותבים. אי לזאת, פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

\*\*\*

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים,

**המערכת**

ימים הסמוכים ליום הבהיר יו"ד שבט ה'תשע"ח  
קט"ו שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע  
קראון הייטס, נ"י. "כאן צוה ה' את הברכה"

יו"ד שבט – פרשת בשלח  
גליון ט [אלף-קלט]

# תוכן הענינים

## עניני משיח וגאולה

- 8 ..... עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת.....  
הרב שלום צירקינד

## תורת רבינו

- 19..... מהותה של מצות תפלה.....  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 25..... הערה בהגהות לד"ה יהודה אתה.....  
הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
- 25..... אריות ודובים בפש"מ (גליון).....  
הת' מנחם מרדכי אלמליח

## אגרות קודש

- 27..... רב בקעה מצא וגדר בה גדר (ב).....  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 35..... הזמן כנברא.....  
הת' מנחם מענדל אלטיין

## חסידות

- 55..... ביאור הלשון בתניא פי"א 'שעת הכושר לעסוק בתורה'.....  
הרב אברהם אלאשוילי
- 58..... הערה בפרק ח' דמאמר באתי לגני.....  
הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
- 58..... לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד.....  
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 63..... נמנע הנמנעות.....  
הרב אברהם בערגשטיין

- 85..... כפי' על המצוות נחשבת כרצונו .....  
 הרב משה מרקוביץ
- 86..... השגת השלילה.....  
 הנ"ל
- 87..... משל מאדם הנופח בכח בגולם.....  
 הנ"ל
- 87..... הערה בתניא פרק ל"ה.....  
 הרב יוסף שאול הויזמן
- 88..... מקור נשמות ישראל בתניא פ"ב (גליון).....  
 הרב יצחק מאיר גורארי'

## נגלה

- 92..... הערות בהגדרות המזיקין.....  
 הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 99..... בסוגיא דצער במקום נזק.....  
 הת' משה דוד הומינר

## רמב"ם

- 108..... מ"מ וציונים לרמב"ם הל' שבת פרק י"ח ה"ח.....  
 הרב שלום דובער הלוי וולפא
- 114..... גדר ספק לשיטת הרמב"ם.....  
 הרב מנחם מענדל וילהלם
- 117..... דיוק ברמב"ם בענין ברכת נרות חנוכה והלל.....  
 הרב פרץ בראנשטיין

## הלכה ומנהג

- 118..... תערובת דגן עם שאר מינים.....  
 הרב לוי יצחק ראסקין
- 120..... אין לך כשרה בנשים אלא אישה שעושה רצון בעלה - בדבר האסור.....  
 הרב חיים רפפורט
- 125..... דעת אדה"ז בספק פסיק רישא.....  
 הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 127..... המקוה ברוסטוב.....  
 אלעזר הלוי רייטשיק

- 138.....מעיד עדות שקר בק"ש בלא ציציט.....  
 הרב מרדכי רובין
- 148.....בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה.....  
 הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
- 152.....לסמוך על זמן מוצ"ש של אדה"ז במקומות הצפוניים (גליון).....  
 הרב מאיר צירקינד
- 153.....הגהות הרבי בענין נשיקת התפילין (גליון).....  
 הת' לוי יצחק אסטער

## פשוטו של מקרא

- 155.....הלשון של "ודברו" או "ונסיב" שבתרגום אונקלוס (גליון).....  
 הת' שלמה צירקינד

## שונות

- 157.....אם 'בעצם' זהו שם המושאל או שם העצם.....  
 הרב ישראל אליעזר רובין
- 165.....בהא דאמרינן בעלמא מאן דלא קפיד, לא קפיד בהדיה.....  
 הרב לוי יצחק ניו
- 170.....שאלות בעצות גשמיות את הצדיק (גליון).....  
 הת' אברהם גולדשמיד

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד כ"ב שבט - ש"פ משפטים ה'תשע"ח  
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', כ"א שבט ה'תשע"ח  
 "ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים  
 און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"  
 (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

## לזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הת' דובער שי' גראנער

הת' מנחם מענדל שי' לוינזון

הת' מנחם מענדל שי' עהרענרייך

הת' מנחם מענדל שי' ראזענבלוה

הת' לוי יצחק שי' שטראקס

להצלחה בכל עניניהם בגו"ר



## ברכת חברים

בשם מרגן ורבגן תלמידהון ותלמידי תלמידהון די בכל אתר ואתר, מתכבדים  
אנו לשלוח את ברכותינו ברכת "מזל טוב מזל טוב" להאי גברא רבה ויקירא,  
ידידנו היקר והאהוב, מבחירי וממצוייני תלמידי התמימים,

ומגדולי המקושרים לרבינו נשיאנו, חריף ובקי בחדרי תורה, ובפרט בתורת  
רבינו,

מסור ונתון בכל נפשו להצלחת הקובץ עוד מימים ימימה, וחפץ ה' בידו  
מצליח

ה"ה התמים הנעלה והמצויין מצאצאי רבותינו נשיאנו

לוי שי' טלזנר

לרגל יום הולדתו ביום ט' שבט בשטומ"צ

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר, וימלא ה' כל  
משאלות לבבו לטובה, וימשיך להצליח בעבודתו הקדושה מחיל אל חיל  
לנחת רוח רבינו הק' ובכל עניניו בגו"ר, לאורך ימים ושנים טובות

## המערכת

# עניני משיח וגאולה

## עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת\*

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

במס' שבת<sup>1</sup> כתוב "ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש, עתידה ארץ ישראל<sup>2</sup> שתוציא גלוסקאות [=לחם אפוי] וכלי מילת [=בגדי צמר נקי<sup>3</sup>, ויש מפרשים בגדי משי<sup>4</sup>] שנאמר (תהלים עב, טז) יהי פסת בר בארץ, (משמע גלוסקאות שרחבות כמין פס יד, ומשמע כלי מילת כמו כתונת פסים<sup>5</sup>, רש"י).

(\* בכמה ענינים דלקמן, ראה מה שכתבתי בארוכה בגליונות א"ב, א"סא, א"ע-א"עב.

1) ל, ב. ועד"ז בכתובות קיא, ב, בשם רב חייא בר יוסף (שהוא אמורא. ואע"פ שכבר הובא במס' שבת בשם ר"ג שהוא תנא - ראה הביאור בזה בשיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 97 ואילך). ועד"ז במדרש תהלים (בובר) בסוף מזמור ע"ב, ילקוט שמעוני ירמ"י רמז שיד, ספרי על הפסוק האזינו לב, יב (בסוף הדרש). מדרש ארקים (אוצר מדרשים איינשטיין ח"א ע' 71).

2) לכאו' יש להעיר, שמלשון זה משמע, שזה יהי' דוקא בא"י, (ולהעיר מב"ח סי' קס"ז ד"ה ויברך המוציא). ולכאו' לפי הביאור שמובא להלן, שלע"ל תחזור טבע העולם לקדמותו, אולי יהי' כן בכל העולם. ועי' בלקו"ש חכ"ז ע' 193 ואילך, ושם ע' 202 לגבי מאחז"ל בלשון דומה, ואכ"מ.

3) ראה שבת נד, א ורש"י ד"ה מכבנין וד"ה למילת. ומס' גיטין נו, א רש"י ד"ה נגררת. (וכן משמע ממה שפרש"י כאן "ולענין כלי מילת, בר נקי" דנראה שמפרש צמר נקי). וכן פירש בערוך, ערך מל ("ד"). וראה דיון ארוך בפי' "מילת" בס' עץ יהודה (בהאק) בתוספת ומלואים לפרשת ויחי ע' 36 ואילך.

4) ראה בפי' הרמ"ע מפאנו שהובא לקמן. וכן פירש בשער התשובה לאדמו"ר האמצעי נח, ב. אג"ק מיום י"א ניסן תשל"ג. ובכ"מ. ולהעיר מס' השרשים לר' יונה בן גנאח ערך הפא והסמך ועוד שכתבו, שכתונת פסים (שדומה ללשון "פסת בר") נעשה ממשי. ולהעיר מקהלת רבה א, ז שמבואר שלע"ל ילבשו הצדיקים בגדי משי, "ולמחר אולוסריקון".

5) וממשיך רש"י "בר - כמו לשוב בר (בראשית מב, ג), ולענין כלי מילת, בר נקי, כמו ברה כחמה (שיר השירים ו, י). ובכתובות קיא, ב פרש"י "גלוסקאות וכלי מילת - דרוש פסת בר לשון פיסת היד שהיא רחבה, וחטה רחבה לא משכחת אלא פת אפוי". וכלי מילת דרוש פסת ל' כתונת פסים". ובשיטה מקובצת על מס' כתובות שם "יהי פסת בר - דבר שנגמר תקונו, דהיינו גלוסקאות. ל"א פיסת משמע תרתי, לשון פת ופספסת, כמו חתיכות".

ליגלג עליו אותו תלמיד ואמר אין כל חדש תחת השמש<sup>6</sup>. אמר לי' בא ואראך דוגמתן בעולם הזה?<sup>7</sup> נפק אחוי לי' כמיהין ופטריות (שיוצאין כמות שהן בלילה אחד ורחבין ועגולין כגלוסקאות, רש"י), ואכלי מילת - נברא בר קורא (סיב כמין לבוש מצוייר גדל סביבות הקור של דקל כשהוא רך<sup>8</sup>, רש"י)".

### האם הוא כפשוטו או בדרך משל

הרמב"ם<sup>9</sup> מפרש ענין זה בדרך משל, שכל הדברים יהיו מצויים בשפע בלי צורך השתדלות יתירה, עד שייחשב כאילו הארץ הוציא לחם אפוי ובגדים ארוגים<sup>10</sup>.

(6) ל' הפסוק - קהלת א, ט.

(7) עי' בס' נצח ישראל פ"נ, שמבאר שהעוה"ז הוא עולם אחד עם עולם המשיח, ומאחר שהוא עולם אחד, אין ראוי שיהיה נמצא בו חידוש, שאם כן היה זה העולם מחולק.

וע"ע בפירושי יפה תואר הארוך על מדרש רבה שמות פט"ז, כ, האם הפסוק אין כל חדש תחת השמש, קאי גם על לע"ל.

(8) וממשיך רש"י "קור - ענף האילן כשהוא רך יוצא בכל שנה קודם שיתקשה קרוי קור". (וראה ג"כ רש"י חולין דף נא, ב ד"ה נברא. ושם דף ע, א ד"ה כרכו בסיב).

(9) ראה פירוש המשניות להרמב"ם, הקדמה לפרק חלק (סנהדרין פ"י), מהדורת קאפח: "אלא שבאותם הימים תוקל על בני אדם פרנסתם מאד, עד שכשיעבוד האדם איזה עבודה מועטת שתהיה ישיג תועלת גדולה, וזהו ענין אמרם "עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות וכלי מילת", לפי שדרך בני אדם לומר אם מצא אדם איזה דבר מוכן בשפע, מצא פלוני לחם אפוי ותבשיל מבושל, והראי' לזה מאמר הכתוב (ישעי' מא, ה) "ובני נכר אכריכם וכורמיכם", משמע שיהא שם החריש והקציר. ולפיכך כעס החכם הזה שאמר את הדברים הללו על תלמידו בעת שלא הבין בדבריו את הענין הזה וחשב שהדברים כפשוטן, והשיבו לפי ערך השגתו, ולא זאת היא התשובה, והראי' שלא אמר לו את האמת מה שלמד בפסוק (משלי כו, ד) "אל תען כסיל כאולתו (=עיי"ש בתחלת הסוגיא)". (וראה שם בתחלת הקדמתו, אודות הכת השני שסוברים שבימות המשיח "תצמיח הארץ בגדים ארוגים ולחם אפוי").

ועד"ז הביא בפירושו "הכותב" לעין יעקב על מס' שבת שם.

(10) הטעם למה הרמב"ם מפרשו שלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שאחוי לי' ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו, - הוא מפני שהרמב"ם ס"ל שבתקופה הראשונה דימות המשיח לא יהי' ביטול מנהגו של עולם. ואע"פ שגם להרמב"ם, הרי בתקופה השני' של ימות המשיח יהי' חידוש במעשה בראשית, מ"מ לא פירש מאחז"ל הנ"ל כפשוטו אלא שיהי' בתקופה השני', כי הכתוב "יהי' פיסת בר בארץ", (שממנו דרש ר"ג שעתידיה א"י להוציא גלוסקאות כו'), בא בהמשך להכתוב שם (פסוק א) לשלמה אלקים משפטין למלך תן וצדקתך לבן מלך, דקאי על מלך המשיח והגאולה שיהי' על ידו (דהיינו תקופה הראשונה), ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע (דהיינו בתקופה השני', שאינה באה בהמשך ישר

אמנם הרבה מפרשים<sup>11</sup>, פירושוהו כפשוטו<sup>12</sup>. ובכ"מ מבואר<sup>13</sup> שגם לשיטת הרמב"ם יתכן שיתקיים כפשוטו, עכ"פ בתקופה השני' של ימות המשיח, שאז ישתנה מנהגו של עולם<sup>14</sup>.

לביאת המלך המשיח והגאולה על ידו). ראה לקו"ש חכ"ז ע' 202 ובהערה 77, וע"ע שם בע' 192 הערה 14\*.

ועי' בפירוש יפה תואר הארוך על מדרש רבה שמות פט"ו, כ, מה שדן באריכות בדברי הרמב"ם האלו. (ולכאן יש להעיר שאע"פ שהרמב"ם הביא ראי' מן הפסוק "ובני נכר אכריכם וכורמיכם", הרי אי משום זה לבד, אפשר לפרש שפסוק זה מדבר בתקופה הראשונה, ומאחז"ל הנ"ל מדבר בתקופה השני').

11 ראה לקמן. וכן פירש המהר"ל בס' נצח ישראל פ"נ בפירוש הראשון. וע"ע בתשובות הרשב"א ח"א סי' תי"ח, קטע ד"ה החלק השני "כאמרם עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, באמת היינו משאירים פשוטו של זה המאמר מפני שיש בו הגדלת הארץ ופרסום הישועה, אבל זה המאמר נדחה מפני אמרם על הכלל שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". וע"ע בלקו"ש חכ"ז ע' 192 הערה 14\*. וראה לקמן, שגם לשיטת הרמב"ם שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, אפשר שיתקיים כפשוטו.

12 ואע"פ שהרמב"ם הביא ראי' לשיטתו מן הפסוק "ובני נכר אכריכם וכורמיכם", שמשמע שיהי' שם חריש וקציר, הרי אפשר לפרש שהצורך בבני נכר הוא לצורך הגלוסקאות, וכמ"ש בפ"י יפה תואר שם, - או כדי לקצור הגלוסקאות (ולהעיר מפ"י הספורנו עה"פ בחוקותי כו, י, ואור פני משה ריש פ' בהר), או בכדי לחרוש ולזרוע (להשיטות שס"ל שיהי' צורך בחרישה וזריעה בשביל הגלוסקאות, כדלקמן).

13 ראה באג"ק מיום י"א ניסן תשל"ג הערה ד"ה טבע, ובשיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 76 ואילך, מייסד על דברי הרמב"ם עצמו באגרת תחיית המתים, שמה שכתב בהלכות מלכים שלע"ל ישתנה מנהגו של עולם, אינו החלטי. וע"ע בלקוטי שיחות חלק כ"ז ע' 198 ואילך. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 392 הערה 76.

14 וראה בתורת חיים בשלח (מהדורה החדשה) רלה, א, שמארז"ל דעתידה הארץ שתוציא גלוסקאות מדבר באלף הו', אבל בימות המשיח (שהוא לפני אלף הו') יורעו ויקצרו כו' (וראה שם כב, ד. מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' קמג). וראה ג"כ בשו"ת רב פעלים ח"א א'ונטרס סוד ישירים סי' י"ז שכתב דמאחז"ל זה וכיוצא בהם יתקיים רק בתחיית המתים שלאחר ימות המשיח (ולאח"כ יעלו הגופים לעוד מדריגה נעלית יותר כו', ע"ש). אמנם בכ"מ משמע שמארז"ל זה יתקיים כפשוטו מיד בתחילת ימות המשיח, ראה ראה לקו"ש חכ"ז ע' 202 ובהערה 77, תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 279, ובכ"מ.

המהר"ל כתב<sup>15</sup>, שאפשר לפרש, שמצד "צורת" הארץ לע"ל, היא תהי' מוכנה להוציא גלוסקאות וכלי מילת, אלא שמצד "חומר" הארץ, אפשר שהדבר לא יצא לידי פועל בשלימות כפי שהוא מצד ה"צורה".

### גידול הגלוסקאות

בכ"מ מבואר<sup>16</sup>, שקודם חטא עץ הדעת, הוציא הארץ גלוסקאות, ולע"ל כאשר יתוקן החטא, תחזור הטבע לכמו שהיתה קודם החטא. ומהמבואר בכ"מ<sup>17</sup>, נראה שקודם החטא גדלו הגלוסקאות על עץ (כמין אילן), וכן יהי' לעתיד.

הרמ"ע מפאנו מבאר עוד<sup>18</sup>, שלע"ל יהי' כח השמש שמ"ג פעמים יותר חזק מאשר עכשיו (כמו שהי' בתחילה, קודם חטא עץ הדעת), ולכן קליפת החטין שממנה הסובין

(15) ספר נצח ישראל, סוף פרק ג' ע"ש בארוכה. (אבל ראה בלקו"ש חל"ז ע' 83 ואילך).

(16) ראה בראשית רבה פרשה ט"ו סי' ז. ירושלמי ברכות פ"ו ה"א. ננחומא עקב ז. ועי"ש שיש מחלוקת חכמים אם כך הי' קודם החטא או לא, (וע"ע בס' חקרי זמנים (הילביץ) ח"ב ע' תר"מ ואילך, מש"כ באריכות בזה). ובכ"מ מבואר בפשטות שזה שלע"ל הארץ תוציא גלוסקאות הוא מפני שתחזור לכמו שהיתה קודם החטא: ראה רבינו בחיי בספרו שלחן של ארבע שער ראשון, ובס' כד הקמה ערך ברכה. אור החיים הקדוש ריש פ' תזריע. אלשיך עה"פ בראשית פרק ג, פסוקים יז, יט. הפלאה כתובות קיא, ב. שער האמונה לאדמו"ר האמצעי נט, ב. ובכ"מ. וע"ע בתורת חיים בראשית לב, ב ואילך בדרגת הגלוסקאות לגבי לחם שקודם החטא. ואכ"מ.

(17) ראה בראשית רבה פט"ו, ז. עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו מאמר חקור דין ח"ב סופ"ב, ובפי' יד יהודה שם. תורת חיים על סנהדרין דף ע' ע"א ד"ה ר' יהודה אומר. פרי צדיק על פרשת בחוקותי אות י', ועל ט"ו בשבט אות ב', ועל פסח אות א'.

(18) בס' עשרה מאמרות מאמר חקור דין חלק ב' פרק ג': "הובטחנו לימות המשיח יהי פסת בר בארץ, ודרשו בו עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מלת, כי ממגד תבואות שמש וכבר נתמעטו המאורות בעון ראשון ועמדה חמה על אחד משמ"ג חלקים ממה שהיתה כדברי יונתן בן עוזיאל זכור אזכרנו עוד, ומאין כח במאור הגדול לבשל התבואה הנשארה במציאות החנטה בלבד, והוא טעם שם חטה חסר נו"ן בהוראת הדגש, ובשוב המאורות לקדמותן אז קליפת החטין שממנה הסובין תתבשל היטב, והקמה שבפנים יהיה מקובץ החלקים לא נפרד, ויהי' הכל יחד כאשר בתחלה גלוסקא יפיפי' כארך ראשי שכולת, ושיעור כל גלוסקא וגלוסקא עשירית האיפה..." עי"ש בהמשך דבריו, ובפירוש יד יהודה שם.

וראה בפי' הספורנו בראשית א, ג "ויהי אור. הוא אור שבעת שמים שהי' לצורך המתהוים בלתי זרע, והוא יהי' לעתיד כדברי רבותינו וזכרונם לברכה שהי' אז לצורך מה שעתידיה להוציא גלוסקאות וכלי מילת שלא מכח הזרע".

תתבשל היטב, והקמח שבפנים יהיה מקובץ יחד כגלוסקא יפיפי', ושיעורו יהי עשירית האיפה.

### גידול הכלי מילת

הרוקח<sup>19</sup> כתב שהכלי מילת יגדלו סביב האילנות<sup>20</sup>.

והרמ"ע מפאנו<sup>21</sup> כתב שעתיד הקב"ה להגדיל כח תולעת המשי, ואז תעשה בגדים גדולים (כמו מעילים) ממשי.

ויש מי שכתב<sup>22</sup> שנראה לפרש שאז יתגדלו ויתפשטו הפרחים בעלים רחבים מאד, ויהיו יפים וחזקים וראויים למלבוש.

---

וראה גם בפ' עץ יוסף על עין יעקב כתובות קיא, ב. ובפ' עיני יצחק (הובא ב"ליקוטים" על עין יעקב שם).

19 ראה פי' סידור התפלה לבעל הרוקח, ח"א ע' קצב, בביאור הפסוק (תהלים עב, יח) עושה נפלאות לבדו "ועוד שהזכיר פלאות יהי פיסת בר בארץ, כמו כתונת פסים סביב האילנות".

20 וכנראה שראיתו הוא ממה שהראה רבן גמליאל הסיב שסביב הדקל, כדוגמא להכלי מילת שלע"ל.

21 רמ"ע מפאנו שם "וכן עתיד הקב"ה להוסיף כח בתולעת המשי, שזכרו רבותינו מפליאות הדוגמא שיש במאורעות שלה, והנראית לעין כל היא הרמז לתחיית המתים, ולקרני הוד ולכנפים שעתידים להתחדש להם כנשרים, ואז תעשה לעצמה בית גדול שכולו משי נקי ויפתח מאליו עם גמר מלאכתו בצאת ממנו התולעת לאויר העולם, והי' פי ראשו בתוכו כדכתיב בראש הרים, והוא כעין מעשה המעיל כיין וצדיק ילבש". (ועי' בפירושו יד יהודה שם).

ולכאור' יש להעיר, דבכ"מ (ראה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי נח, ב ועוד) מפרשים לשון חז"ל "עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת", שהכלי מילת יצאו מהארץ עצמה, אמנם הרמ"ע מפאנו כנראה מפרש באופן אחר.

22 פי' עיני יצחק על עין יעקב כתובות שם "נראה גם בזה לפרש שתתגדל ותתפשט הפרחים בעלים רחבים מאד כמה וכמה אמות, ויהיו מיופים בכל מיני צבעונים יפים, וגם יהיו חזקים מאד, ועל ידי זה יהיו ראיים לעשות מהם מלבושים ובגדי כבוד כמו בגדי משי היום, ואין זה נקרא דבר חדש, רק שאותם הפרחים יתגדלו ויתייפו ויתחזקו יותר בכמות ואיכות".

הגלוסקאות והכלי מילת שיהיו לע"ל, יהיו משובחים ביותר: הגלוסקאות יהיו משובחים בטעמים, ע"ד "לחם פנג" (לחם של תענוג) הנזכר בזוהר<sup>23</sup>, והלבושים יהיו בגדי כבוד ותפארת<sup>24</sup>.

הגלוסקאות וכלי מילת יצמחו בכל יום<sup>25</sup>, ויצמחו במהירות, תיכף ומיד<sup>26</sup>.

### האם יצטרפו לחרישה וזריעה

בכ"מ מבואר<sup>27</sup>, שלע"ל יגדלו הגלוסקאות וכלי מילת מעצמם, בלי צורך חרישת וזריעת האדם. כי הצורך למלאכות האדם להוציא דבר מתוקן, הוא רק מפני הקליפה

(23 ראה זוהר חלק א מז, ב. רלה, ב. רמו, א. רנ, ב. שער האמונה לאדמו"ר האמצעי פל"ב. תורת חיים שמות כג, א.

(24 ראה תורת מנחם תש"נ ח"ג ע' 219. תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 25.

(25 כן הובא בפירוש הרא"ש על התורה, פרשת בהר כה, לח. וע"ע מה שביאר בזה בס' פנים יפות (מהדו"ת, שנדפס לאחרונה ע"פ כת"י) על פרשת בשלח טז, ד.

ומה שבגירסא שבגמ' שלנו כתוב שלע"ל יוציאו האילנות פירות בכל יום, והאשה תלד בכל יום, משא"כ אצל הגלוסקאות וכלי מילת לא הוזכר שיצא בכל יום, ראה מש"כ בזה המהר"ל בס' נצח ישראל פ"ג "ויש לך להתבונן מאוד, כי אצל האדם ואצל פירות העץ אמר, שיהיו מוציאים תולדות כל יום, ואצל הארץ אמר שתוציא דברים שלמים. כי זכר אצל כל אחד ואחד - מה שראוי לו. כי האדם ו(ה)עץ השדה יותר שלם, והדבר השלם מעכב ומשהה תולדתו ביותר. והארץ היא ממחרת להוציא תולדות, ומוציאה פרחים וצמחים כל שעה, רק שאינם שלמים, כי הארץ בעצמה היא אדמה ועפר. ועל זה אמר כי הארץ תוציא דברים שלמים, ולא תוציא הארץ דבר חסר". ומזה משמע קצת שגם הגלוסקאות יצאו בכל יום, אלא שלא הובא פרט זה בגמרא כי אין זה עיקר החידוש כאן.

(26 ראה תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 279, שבנוגע לזה שעתידיה אשה שתלד בכל יום, מבואר ברשימות הצ"צ שלע"ל במקום ט' חדשים יהי' העיבור במשך ט' שעות, אמנם בנוגע לגלוסקאות וכלי מילת, מכיון שלא שייך בהם ענין העיבור, לא יהי' צורך להמתין ט' שעות ואפילו לא ט' רגעים, אלא תיכף ומיד ממש. ע"ש.

והנה שם מבואר שהגלוסקאות לא יצטרפו לחרישה וזריעה. אמנם גם לפי הביאור דלקמן שהגלוסקאות יצטרפו לחרישה וזריעה, לכאן י"ל שיגדלו תיכף ומיד, וכמו שיהי' לע"ל שהארץ יהי' נזרעת ועושה פירות בו ביום, כמבואר בתורת כהנים בחוקתי עה"פ ויקרא כו, ד, וכמבואר בהערה לעיל.

(27 לקוטי תורה ושער המצות להאריז"ל פרשת בהר. אור החיים הקדוש ריש פ' תזריע. אלשיך עה"פ בראשית ג, פסוקים יז, יט (וראה שם, שגם קודם החטא הוציא הארץ גלוסקאות בלי חרישת וזריעת האדם). וראה ספורנו בראשית א, פסוקים ג, כא. קדושת לוי סוף פרשת בחוקתי. ביאורי זוהר

ורוח הטומאה השורה בארץ, ובפרט לאחר חטא עה"ד שאז נתקלה האדמה ויש צורך אליגעה וטירחת האדם. אבל לע"ל כשרוח הטומאה יעביר מן הארץ<sup>28</sup>, הארץ תוציא מעצמה דברים מתוקנים, בלי צורך למלאכת האדם.

ובמק"א מבואר<sup>29</sup>, שמצד מעלת עבודת האדם התחתון, גם לע"ל יצטרכו לחרישה וזריעה בשביל הגלוסקאות וכלי מילת.

---

להצ"צ ח"ב ע' תתכ"ז-ח, הובא בספר השיחות תשנ"א ח"ב ע' 548 הערה 136. ועוד. וראה פרקי דרבי אליעזר פי"ב שקודם החטא לא ה' צורך לחרישה וזריעה.

ובכ"מ משמע, שמהלשון "עתידה ארץ ישראל שתוציא" משמע שתוציא מעצמה, ראה לקוטי תורה בחוקות נ, א. מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' שי"א. ובכ"מ מבואר שזה ה' באלף השביעי, שאז ה' יום שכולו שבת, ולכן "בחריש ובקציר תשבות" (שמות לד, כא), ראה תורת חיים חיי שרה קלה, א. שער התשובה לאדמו"ר האמצעי סו, א. ובכ"מ.

(28) זכרי' יג, ב.

(29) ראה שיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 128 ואילך. (וע"ש, שאע"פ שרבן גמליאל הראה לתלמידו כמקין ופטירות שאינם צריכים חרישה וזריעה, ולהעיר מביאורי זוהר להצ"צ שם), מ"מ הראה לו ג"כ נברא בר קורא, שבא ע"י נטיעה). וע"ע בתורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 279.

ולהעיר מרד"ק עה"פ (הושע יד, ח) יחיו דגן ויפרחו כגפן וגו' כ' "יש מפרשים יחיו דגן שיהי' שינוי טבע בדגן לעתיד בבא הגואל שיחיו אותו כמו הגפן ולא יצטרכו לזרוע הדגן אלא פעם אחת כמו הגפן וכיוצא בזה זכרו רבותיו ז"ל בשינוי טבע שיהי' לעתיד בחטה". (אלא שלכאו' כוונתו להדרש בכתובות קיא, ב, שלע"ל החטה תתמר כדקל, ולא לגבי הדרש שם אודות גלוסקאות).

הנה במאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' שי" ואילך (הובא במאמר ד"ה ויצא תשכ"ו) מבואר בנוגע מאחז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום, שיהי' בזה ב' תקופות. בתקופה הראשונה תלד ע"י זכר, ואח"כ יתעלה האשה (מדרגת המלכות) למעלה יותר מהזכר (ז"א, המשפיע) ותלד מעצמה ממש. ועפ"ז לכאו' ה' אפ"ל שעד"ז הוא בנוגע מאחז"ל זה (המובא סמוך להמאחז"ל הנ"ל) שיהי' בזה ב' תקופות. בתחילה יצטרכו לחרישה וזריעה, ולאח"כ תוציא הארץ מעצמה. אמנם כד דייקת שפיר צ"ע אם אפשר לומר כן. שהרי א) במאמרי אדמו"ר האמצעי שם (ע' שי"א) גופא, מפרש מאחז"ל זה, שהארץ תוציא מעצמה דוקא. (וב) ועוד ועיקר: לגבי תקופה הראשונה שבה תלד אשה בכל יום ע"י זכר, מבאר שם שזהו כמו שהי' קודם החטא. והנה בנוגע לענין זה הוצאת הגלוסקאות וכו' הרי קודם החטא הוציא הארץ מעצמה שלא ע"י זריעה, כמבואר בשער האמונה נט, ב. ועצ"ע.

### הצורך והתועלת בזה

התועלת בזה שהארץ תוציא גלוסקאות וכלי מילת, הוא בכדי לאפשר שבנ"י לא יצטרכו לעסוק במלאכה, ויוכלו להיות פנויים בתורה וחכמתה<sup>30</sup>.

### המעלה בזה שהארץ הגשמי תוציא גלוסקאות וכלי מילת

בתורת החסידות מבואר שבזה שעתידה ארץ ישראל (הגשמי) שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, מתבטא שבימות המשיח יתגלה אוא"ס הבלתי מוגבל, שלכן ביכלתו לירד ולהתגלות גם למטה בגשמיות<sup>31</sup>. וזה גם מורה שהארץ הגשמי יהי' בהתאחדות עם שרשו ומקורו שהוא דבר ה' שלכן הארץ הגשמי תוציא דברים בתכלית השלימות<sup>32</sup>, ועל עליית הטבע לדרגא שלמעלה מן הטבע<sup>33</sup>. ועוד מבואר, שמכיון שבימות המשיח

---

30 ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"ב. הלכות מלכים פי"ב ה"ד. לקו"ש חל"ז ע' 79. חתם סופר עה"פ המעט כי העליתנו וגו', במדבר טז, יג. שיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 214.

31 מאמר ד"ה להבין ענין תחיית המתים, ש"פ אחרי תשמו"ו, ס"ה "שהגילוי דג"ע הוא דוקא לנשמות בלא גופים, והגילוי דימות המשיח יהי' גם למטה בעוה"ז הגשמי (וכמו עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות). והטעם לזה הוא, כי בג"ע הוא הגילוי דאור הממלא, אור מוגבל, ולכן אינו נמשך למטה, משא"כ בימות המשיח יהי' גילוי אוא"ס הבלתי מוגבל, ולכן יהי' הגילוי גם למטה". ועד"ז בהמשך תער"ב ח"ב ע' תשפ"א.

וראה גם לקוטי שיחות ח"ל ע' 6 "על ידי התשובה מתגלה בעולם יכלתו ית' שלמעלה מן העשרה מאמרות (ועשר ספירות), שאינה מוגדרת בגדר הבריאה והיא המנהגת את העולם – ע"ד שיהי' גם בגשמיות העולם לעת"ל שארץ ישראל תוציא גלוסקאות וכלי מילת וכיו"ב".

וע"ע באור התורה על הסידור ע' פ' "לע"ל יומשך ודאי השמע בשמים ובארץ מע"ק, ולכן עתידה ארץ שתוציא גלוסקאות כו".

וראה בחתם סופר עה"ת פ' ויקרא כה, ב.

32 לקוטי שיחות חל"ז ע' 83 ואילך. ע"ש.

33 אג"ק מיום י"א ניסן תשל"ג "טבע ועוט דערהיבן ועורן צו דער מדריגה פון למעלה מדרך הטבע ... ארץ ישראל תוציא גלוסקאות וכלי מילת".

יהי' דירה בתחתונים<sup>34</sup>, לכן גם הארץ, שהוא בחינה הכי תחתונה, תוציא גלוסקאות וכלי מילת<sup>35</sup>.

### התוכן הפנימי ביעוד זה

בתורת החסידות מובא כמה ביאורים בתוכן הפנימי של יעוד זה:

(א) גלוסקאות הוא מזון, ומורה על דרגת אור פנימי. וכלי מילת, לבושים, מורים על דרגת אור מקיף. ולע"ל יתגלו כל האורות הנעלים (הן האורות פנימיים ומקיפים) מאליהן, (ע"י ספירת המלכות שנקראת ארץ העליונה).

ונקודה נוספת המרומז בזה שהארץ תוציא מעצמה, הוא שיומשכו האורות הנ"ל מדרגא נעלית כזו שאפשר להמשך רק מעצמו, כי עבודת האדם אינו יכול להמשיכן<sup>36</sup>.

(34) ראה תניא פל"ו. ובכ"מ.

(35) לקוטי שיחות חלק ז' ע' 218 "כי הענין דימות המשיח הוא שאו יהי' דירה לו ית' בתחתונים - שגם הארץ, בחינה הכי תחתונה, תוציא גלוסקאות כו".

(36) ראה לקוטי תורה בחוקותי נ, א "משארז"ל שלהי כתובות עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת כו" פ"י הארץ הוא בחי' מלכות דאצילות מקור הנשמות והמלאכים ותוציא מעצמה בלתי עבודת אור הזרוע לצדיק כו" כי תתעלה אז המלכות ותהיה עטרת בעלה ... וגלוסקאות היינו כמו הלחם הנאפה בתנור כן מה שע"י עבודת הל"ט מלאכות אור הזרוע של הנשמה נכללת באחד בזמן העוה"ז אבל לע"ל תגמר הנשמה בבחי' האפייה ובישול ממילא ומאליה כי כל האורות עליונים יתגלו במל' דוקא ויבואו כולם לקבל ממנה כמ"ש והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים כו', ועיין בשל"ה פ' ויצא ע"פ ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש שפי' עד"ז ברכת המוציא לחם מן הארץ ובמ"ש גלוסקאות וכלי מילת דוקא בא לרמוז על כללות ההשתלשלות דאורות פנימים ואורות מקיפים הפנימים בגלוסקאות והמקיפים בכלי מילת והוא בחי' לבושים ומקיפים".

וראה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי נט, ב "וזה יהי' לע"ל שיקראו כנ"י בשם ארץ חפץ וכן חפצי בה מלמעל' למט' לפי שיהי' בהם הביטול דרך לבך בבחי' עצמיות ממש שנבדל בערך מביטול דכח מ"ה הנ"ל שאין הבירורים דלחם לאכול כו' יכול להגיע שם כלל והוא למעלה מיחוד ה' אלקים שבתו"מ ואו נאמר א"ח עט"ב וכן נבק' תסובב גבר לפי שכל שעכשיו עוש' פרי למעל' ע"י עבוד' דבירורים דרפ"ח כו' בתו"מ ואו"יר כו' יהי' כ"ז מכח כנ"י עצמם רק מצד כח העצמי בחי' יחיד' שבנשמתם וכנ"ל ולזה יקראו בשם ארץ חפץ שכל חפץ נמצא בה מצד עצמ' שא"צ לעשות בארץ שום עבוד' ותיקון כלל וזהו מאמר הנ"ל דעתידיה הארץ שתוציא גלוסקאות וכלי מילת פ"י גלוסקאות היינו כמו ענין לחם לאכול שנקרא מזון לנשמה ע"י בחינת החכמ' כח מ"ה כנ"ל וכלי מילת הן לבושים דמצו' שנק' בגד ללבוש לנשמ' שכ"ז עתה בא ע"י תו"מ ואו"יר כנ"ל ולע"ל תוציא הארץ כ"ז מכח עצמ' שלא ע"י עבוד' ותיקון

ב) ובכ"מ מבואר, שיעוד זה מורה על עליית ספירת המלכות (מקבל), הנקראת בשם ארץ, שלע"ל תתעלה למעלה מדרגת ז"א (משפיע), שלכן תוציא הארץ מעצמה גלוסקאות וכלי מילת, בלי צורך לזריעה<sup>37</sup>.

ג) התוכן הפנימי בזה שלע"ל יגדלו הגלוסקאות בלי קליפה (מוץ) ותבן ולא יצטרך הכנות לאכילה, הוא, שלע"ל יהי' הגשמיות מבורר ומזוכך בתכלית<sup>38</sup>, וגם מורה ע"ז שיהי' גילוי אלקות בלי קליפות, ושיהי' גילוי פנימיות התורה (שנמשל ללחם) כפי שהוא, בלי לבושים והעלמות<sup>39</sup>.

---

כלל מטעם הנ"ל וזהו שתקרא ארץ חפץ שכל חפץ העליון דתו"מ עכשיו נמצא בה הכל מכח עצמ' לבד שלמעל' מבחי' הברור' דתו"מ עכשיו כנ"ל וד"ל". ע"ש.

וראה אור התורה על שיר השירים, כרך ג' ע' תתקנ"ו "וזהו שלעתיד כתיב בחריש ובקציר תשבות שלא יצטרכו עוד לבחי' חרישה הנ"ל מאחר שלא יהי' בלל בחי' רוח הטומא' וקליפו' כמ"ש ואת רוח הטומא' אעביר מן הארץ .. וגם על לע"ל ארז"ל עתידה א"י שתוציא גלוסקא' וכלי מלת פי' גלוסקאות הוא מבחי' אור פנימי' וכלי מלת הם בחי' אורו' מקיפי' ולא יצטרכו להמשיכן באתדל"ת בהעלא' מ"ן כ"א מעצמן יצמיחו ויציצו כל בתי' או"פ ואו"מ שירדו מלמעלה בלי אתדל"ת כלל, והיינו עוד גילוי עליון מבחי' שאין אתדל"ת דתורה ומצות מגעת שם כלל ולכן בזה לא שייך זריעה כ"א מעצמם יצמיחו וכו' רק היינו אחר שיהי' הצמיחה שע"י האתדל"ת אזי עתידה א"י שתוציא גם מה שלמעלה מאתדל"ת". וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"ג ע' תתקנ"ו. אור התורה בראשית כרך ב' ע' ש"ז.

37) ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' ש"י "והמדרגה הב' בעלי' המל' הוא למעלה יותר והוא שלא תהי' בחי' מקבל כלל ממשפיע רק מכח עצמו שיש בה מכח עצמי' אור א"ס ב"ה ... וזהו ענין עוה"ב עצמו כאלף הו' שנא' בו ועמך כולם צדיקי' לעולם ירשו ארץ ארץ החיי' העליוני' שנא' בה והארץ אזכור שלא יהי' בה עבודה כלל רק תצמיח הכל מכח עצמה לבד וכמ"ש עתידה ארץ שתוציא כו' וכמ"ש כי כארץ תוציא צמחה מעצמה שלא ע"י גשמי' וזריעה כלל כו'". וראה בארוכה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי נט, ב ואילך.

38) ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תש"ט. ובכ"מ.

39) ראה ביאורי הזוהר להצ"צ ח"ב ע' תתקה-ו. אור התורה ויקרא כרך ג' ע' תתצ"ז. אור התורה על מגילת אסתר ע' ע"א ואילך. וראה אור התורה בראשית כרך ב' ע' רנ"א "ואפ"ל שיהו שארז"ל עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת ור"ל שעכשיו התבן והמוץ קדמו לחטה, מחמת כי קליפה קדמה לפרי, אבל לע"ל יהי' צמיחת הפרי בלי קליפה זהו ענין גלוסקאות כו', וכלי מילת מקיפים היינו שגם המקיף דלבונה יתברר מתוך ההיפך וייתחד עם האו"פ דיעקב שה"ע אז אהפוך כו' וזהו גלוסקאות אור פנימי וכלי מילת אור מקיף הכל יהי' בלי קליפה כו'".

ולהעיר מחתם סופר עה"ת (החדש) עה"פ במדבר יא, ה "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שהכוונה שתוציא אנשים בדעות ישרות בלי תערוכות סובין ומורסן".

ד) האכילה של הגלוסקאות (שאי"צ לבירור של מוץ ותבן אלא מבוררת כל צרכה), מורה על דרגת האכילה דלע"ל, שאינו כמו האכילה דעכשיו שהוא בירור והעלאת דבר הגשמי, אלא ענינו יהי' להעלות הדברים בעילוי אחר עליוי באלקות עצמו<sup>40</sup>.

ה) ובכ"מ מבואר, שהגלוסקאות הם לחם פנג (לחם של תענוג) הנזכר בזוהר<sup>41</sup>, והוא ענין אכילה רוחנית של תענוג אלקי ומתיקות התורה<sup>42</sup>. ולאח"ז יהי' זמן ודרגא נעלית יותר, שעלי' אמרו<sup>43</sup> לע"ל ש'עולם הבא אין בו אכילה ושתי', גם לא אכילה ושתי' רוחנית (של לחם פנג וכו'), כ"א גילוי תענוג האלקי הפשוט הבלתי מורכב<sup>44</sup>.



40 ראה מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ע' שסט-שע. מאמרי אדמו"ר האמצעי שמות ח"א ע' קנ"א. וראה באריכות בתורת חיים שמות (מהדורה החדשה) ע' תכח, ב ואילך.

ועד"ז ראה בנוגע להלבושים לע"ל - מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים שם ע' שע. אור התורה שמות כרך ד' ע' א'שיו.

41 ראה זוהר חלק א מז, ב. רלה, ב. רמו, א. רנ, ב. שער האמונה לאדמו"ר האמצעי פל"ב. תורת חיים שמות כג, א.

42 ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי שמות ח"א ע' קנא. ויקרא ח"א ע' קלו. שם במדבר ח"ג ע' תתקלו. תורת חיים שמות ח"א כג, ב. ח"ב תכב, ד. סדור עם דא"ח שער חג המצות רצב, ג-ד.

43 ברכות יז, א.

44 אמרי בינה שער הק"ש פ"ה (יז, ד), ושם פפ"ח. מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' קמה. ובארוכה ראה ד"ה וישלח יעקב תרס"ו (המשך יו"ט של ר"ה תרס"ו, במהדורה החדשה ע' קל"ט ואילך). אבל ראה תורת חיים שמות תכב, ד. סדור שער חג המצות רצב ג-ד, ששם משמע שענין אכילת הגלוסקאות ולחם פנג ברוחניות יהי' באותו הזמן שאין בו אכילה ושתי'. וראה באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ב ע' עו הערה 23. ואכ"מ.

ובנוגע לגלוסקאות בגשמיות כפשוטו, ראה מסכת כלה רבתי פ"ב ה"ג, ששם משמע להדיא, שזה שהארץ תוציא גלוסקאות הוא רק קודם הזמן של עוה"ב שעלי' אמרו שאין בו אכילה ושתי'.

# תורת רבינו

## מהותה של מצות תפלה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ ביישיבה

### דעת הרמב"ם ואדה"ז

בלקו"ש חכ"ב (פ' אמור א' הערה 34) - בביאור מהותה של "מצות התפלה" - כתב וז"ל: לכאורה זהו עיקר גדר מצות התפלה - בקשת צרכיו, משא"כ שבחו של הקב"ה ה"ז בעיקר הקדמה לתפלה. וכפשטות לשון הגמ' (ברכות לב, א) "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל" (וראה בית אלקים שעזר התפלה פ"ב ועוד. וראה עקידה שער נח). ולכאורה י"ל שזהו דיוק לשון הרמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ב): "ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואח"כ גותן שבח והודי' לה' על הטובה שהשפיע לו" דשבחו של הקב"ה גדרו (בעיקר) "מגיד" הגדה, משא"כ בקשת צרכיו ושלאח"ז, הוא עבודה ורגש שבלב. וכן משמע בחינוך מצוה תלג: גם הרמב"ם ז"ל.. אבל מ"מ חיוב התורה הוא להתחנן לא-ל בכל יום ולהודות לפניו כו' (ואינו מזכיר סידור שבחיו בתחלה), אבל בשו"ע אדה"ז סי' קפ"ה סוס"ב "סידור שבחיו של מקום.. שזהו עיקר מצות התפלה, וכ"מ בסי' ס' שם<sup>45</sup>. ואכ"מ עכ"ל.

וז"ל הרמב"ם שם: "אלא חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך גותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו", דממ"ש "אלא חיוב מצוה זו כך הוא" משמע שכל הני ג' חלקים - סידור שבחיו, בקשת צרכיו, נתינת שבח והודי' - נכללו במצות תפלה מן התורה, אלא דלפי שנת' בהשיחה יוצא דעצם מהות התפלה הוא הענין **דבקשת צרכיו**, וסידור שבחים ונתינת הודי' ושבח הם באים בשביל בקשת צרכיו, דבכדי שבקשת צרכיו יהי' כדבעי צריכים מקודם סידור שבחיו וכו'.

45) שכתב בסעי' ה' שם: "אבל קריאת שמע ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים אינו בדין שיהי' לבנו פונה לדברים אחרים" הרי נדקט בתפלה הענין דסידור שבחים.

וכן איתא גם בחל"ה פ' ויצא ב' (סעי' ג'), שהביא קושיית המפרשים על הרמב"ם שם בה"א שכתב: "מ"ע להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' (משפטים כג, כה) מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם (דברים יא, יג), אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה" וקשה למה הביא הרמב"ם קרא דועבדתם וגו' ולא הביא רק הקרא דולעבדו וגו' כיון שבלאו הכי צריך לקרא זה? ומבאר שם משום דבסיפא דקרא דועבדתם וגו' כתוב וברך את לחמך ואת מימך וגו' שהם צרכיו של האדם בכל יום, ומשום זה הביא הרמב"ם בתחילה פסוק זה לגלות דמהות ענין התפלה הוא "בקשת צרכיו", והענין דעבודה שבלב הוא כדי שבקשה זו תהי' כדבעי ב"בקשה ותחנה", וממשיך שם שזהו ע"ד שמצינו בתפלה גופא שצ"ל תחילה סידור שבחיו של מקום ואח"כ לסיים בשבח, שכל זה הוא בכדי שבקשת צרכיו יהיו באופן המתאים.

### לשיטת הרמב"ם האם יוצא יד"ח בבקשת צרכיו בלבד

ובמגן אברהם סי' ק"ו סק"ב כתב דלדעת הרמב"ם דמה"ת די להתפלל פ"א ביום אחד ובכל נוסח שירצה, לכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרין מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה עכ"ל, והקשה עליו בס' סדר משנה שם שהרי לדעת הרמב"ם צריך גם סידור שבחו של מקום והוא מן התורה, א"כ איך הן יוצאות באיזה בקשה גרידא חיובן מדאורייתא? ונשאר בצ"ע, ועי' גם פמ"ג שם בא"א שרמז לקושיא זו על המג"א.

ולפי הנ"ל יש לומר ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ב פ' בהר א' שמביא שם<sup>46</sup> דגם בדאורייתא מצינו חילוק בין לכתחילה ובידיעבד, ומבאר שם עוד יותר, שיש מצוות שמלכתחילה ניתנו לקיימן באופן של לכתחילה, וגם לקיימן באופן של בדיעבד, כמו במצוות שמחה ביו"ט דזמן שביהמ"ק הי' קיים הי' המצוה בשלימות ע"י קרבנות, משא"כ בזמן הזה הוה הקיום שמחה בלי קרבנות וכו' עיי"ש בארוכה, ולפי"ז י"ל גם הכא דכיון שעצם מהות התפלה היא בקשת צרכיו בלבד, משא"כ הענין דסידור שבחו וכו' אינו אלא בכדי שבקשת צרכיו יהיו כדבעי, לכן נקטינן דהא דבעינן סידור שבחו בתחילה ואח"כ נתינת שבח זהו רק בנוגע ללכתחילה, אבל בדיעבד אין זה מעכב במצוות התפלה, ולכן כתב המג"א שנשים יוצאים יד"ח ע"י איזה בקשה בלבד.

ויש להביא ראי' לזה ממ"ש הרמב"ם שם פ"ד הי"ט וז"ל: היה מהלך במקום סכנה כגון מקום גדודי חיות ולסטים והגיע זמן תפלה מתפלל ברכה אחת, וזו היא: צרכי עמך

ישראל מרובים ודעתם קצרה יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה וכו' ברוך אתה יי' שומע תפלה, ומתפלל אותה בדרך כשהוא מהלך ואם יכול לעמוד עומד וכשהוא מגיע לישוב ותתקרב דעתו חוזר ומתפלל תפלה כתקנתה תשעה עשר ברכות, עכ"ל, ובאור שמח שם הביא בזה לשון הרמב"ם בפיהמ"ש בנוגע לתפלה זו (ברכות פ"ד מ"ד): "וכשיגיע לישוב ונשאר זמן שאפשר להשלים אותה תפלה חייב להתפלל כראוי", וביאר דהו ג"כ כוונתו בס' היד דכשמגיע לישוב וכו' חוזר ומתפלל תפלה כתקנתה דהיינו תפלה בזמנה דוקא, (כמ"ש בפ"ג ה"א) אבל אם שהה בדרך אחר שעבר זמן תפלה אינו מתפלל תפלת תשלומין כיון שכבר התפלל תפלה קצרה.

ולכאורה כיון דמן התורה צריך גם לסידור שבחיו של מקום וכו', והוא לא קיים זה בתפלה קצרה, א"כ לא קיים המצוה אפילו מן התורה, ולמה לא יתפלל אח"כ תפלת תשלומין? ומוכח מזה כנ"ל דבדיעבד יצא יד"ח מן התורה גם בבקשת צרכיו גרידא, ולכן אינו חייב בתשלומין שהוא - תפלה שלא בזמנה.

ובהערה הנ"ל הובא מדברי החינוך (מצוה תל"ג) שלא הזכיר כלל אודות סידור שבחיו של מקום לדעת הרמב"ם וז"ל: גם הרמב"ם ז"ל בעצמו כתב שאין מנין התפלות ולא מטבע התפלה מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע ביום מן התורה, אבל מכל מקום חיוב התורה הוא להתחנן לאל בכל יום ולהודות לפניו כי כל הממשלה אליו והיכולת להשלים כל בקשה, ע"כ. ומן הדומה כי בהיות עיקר מצות התורה בכך ולא יותר, תקנו זכרונם לברכה למי שהוא במקום סכנה ואינו יכול לעמוד ולכוין תפלה, כדי לצאת ידי חובתו במצות התורה לומר צרכי עמך ישראל מרובין וכו' עכ"ל, דמבואר גם בדבריו דבבקשת צרכיו בלבד יצא יד"ח מן התורה כנ"ל, אלא דאכתי אינו מובן בתחילת דבריו דאיירי אודות המצוה לכתחילה, דלמה לא הזכיר שצ"ל סידור שבחיו של מקום כמ"ש הרמב"ם? ויל"ע.

### תפלה לדעת אדה"ז בשו"ע

וראה שו"ע אדה"ז סי' ק"ו סעי' ב' שהביא דברי המג"א הנ"ל וז"ל: נשים ועבדים אע"פ שפטורים מקריאת שמע חייבים בתפלה מפני שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא שזמני התפלה הם מדברי סופרים ועיקר מצות התפלה היא מן התורה שנאמר<sup>47</sup>

(47) השמיט הפסוק דועבדתם את ה"א המובא בהרמב"ם, ולכאורה הי' אפ"ל לפי הנ"ל בהערה, דלשיתו עיקר התפלה הוא סידור שבחו של מקום ולא בקשת צרכיו, אלא דלפי"ז איך כתב אח"כ דנשים יוצאות יד"ח עם איזה בקשה ויל"ע.

ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שבלב זו תפלה אלא שאין לה נוסח ידוע מן התורה ויכול להתפלל בכל נוסח שירצה ובכל עת שירצה, ומשהתפלל פעם אחד ביום או בלילה יצא ידי חובתו מן התורה, ועל פי סברא זו נהגו רוב הנשים שאינן מתפללין י"ח בתמידות שחר וערב לפי שאומרות מיד בבקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומן התורה יוצאות בזה וכו' עכ"ל, ולכאורה כיון דסב"ל לאדה"ז כנ"ל דסידור שבחיו של מקום הוא עיקר מצות התפלה א"כ איך כתב דנשים יוצאות יד"ח ע"י אמירת איזה בקשה? ואולי י"ל דזה קאי רק לפי שיטת הרמב"ם, משא"כ לדעת אדה"ז עצמו, הרי מביא שם אח"כ דעת הרמב"ן שנשים חייבות בתפלת שחרית ומנחה וכן עיקר עיי"ש, וכן בסי' ק"י סעי' ג' פסק כהרמ"א שם בנוגע לתפלה קצרה דאם הגיע לביתו אחר זמנה, דינו כשכח ולא התפלל לגמרי שצריך להשלים אותה בזמן תפלה שלאחריה הואיל ולא אמר בה אפילו מעין י"ח עיי"ש ולא כדעת הרמב"ם.

### ביאור פלוגתת הראב"ד והרמב"ם

וראה רמב"ם שם פ"א ה"י וז"ל: ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד. וכתב ע"ז הראב"ד .. וכן מה שאמר הגאון שאסור להתפלל נדבה בשבתות ויו"ט לפי שאין מקריבין בהן נדבות אלא חובת היום בלבד, אני דעת אחרת יש עמי בכל אלה, דרבי יוחנן לא אמר הלואי שיתפלל אדם כל היום אלא י"ח שהיא תפלת רחמים ובקשה ושוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו, ויתכוין דעתו לבקש רחמים, אבל תפלת שבת ויו"ט שאינו אלא הודאות, לא אמר ר' יוחנן, ואם יודה ויחזור ויודה ברכה לבטלה היא, וכן ברכות יוצר וברכות דערבית וברכת המצות וברכת הפירות והדומה להן עכ"ל.

הרי מבואר בזה דלפי הרמב"ם הא דלא שייך הענין דתפלת נדבה בשבת אין זה כסברת הראב"ד משום דאינו בקשת רחמים אלא הודאות, אלא הביא בזה טעם אחר, גם לא סב"ל כהראב"ד דהדין דשוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו ויתכוין דעתו לבקש רחמים הוא רק בימות החול ולא בשבת שאינן אלא הודאות, דהרי כתב בהדיא בפ"י הט"ו שצריך לשהות אפילו בשבת ויו"ט בין שחרית למוסף כדי שתתחונן דעתו עליו, ועי' צ"ח (ברכות ל, ב) על הגמ' "לעולם ימוד אדם א"ע אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל", שכתב שזה שייך רק בימות החול שעיקרה על בקשת צרכיו, משא"כ בתפלת שבת שאינה לבקש צרכיו רק להזכיר קדושת היום אפשר שבוה לא אמרינן ואם לאו אל יתפלל עיי"ש, ולפי הרמב"ם נראה שאין לחלק בזה.

ויש לבאר פלוגתתם עפ"י הנ"ל, דלפי המבואר בשיחות הנ"ל, הרי שיטת הרמב"ם היא דעיקר מהות התפלה הוא בקשת צרכיו, וכיון דלשיטתו הרי יש חיוב להתפלל בכל

יום, א"כ עכצ"ל דגם בשבת ויו"ט יש קיום מצות תפלה ע"י בקשת צרכיו, וא"כ צ"ל דגם הבקשות דאמרינן בתפלת שבת נכללו בגדר "בקשת צרכיו" שבתפלה<sup>48</sup>, ולכן אינו מחלק בין תפלת שבת לחול לענין כוונה ולענין נדבה וכו', משא"כ הראב"ד י"ל סב"ל כדעת אדה"ו, שעיקר קיום התפלה היא ע"י סידור שבחו של מקום או הודאות וכו' ולא ע"י בקשת צרכיו, ולכן סב"ל דתפלות שבת ויו"ט אין בהם הענין דבקשת צרכיו אלא הודאות כיון דלשיטתו גם לולי זה מתקיים מצות התפלה, ולכן שפיר חילק ביניהם לענין כוונה ולענין תפלת נדבה וכו'.

ואין זה סותר למ"ש הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סי' קל וז"ל: ואלו התחינות והבקשות ותפלות אשר העתיקו מספרי הגאונים, לא חזי לי אמירתם לא ליחיד ולא לציבור לא בשבת ולא בימים טובים, מפני שחכמים ז"ל כאשר תיקנו דבר כדי לומר בשבת לחולה וכיוצא, אמרו שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא ורחמיו מרובין, והוא הודעה לבד, ולא מנעו ברכות אמצעיות של י"ח כי אם מפני שהיא רחמים ותחנונים, והטעם כי התפלה עבודה נכונה לכבוד הא-ל יתברך וצריך להזכיר בכל יום עניני דיומא, ובבוא יום שבת ויום טוב צריך להיות שמח ונעלה ולהודות לא-ל אשר נתן מנוחה לעמו ישראל שבתות ומועדים לשמחה לא שיהי' יום תענית וזעקה ויגון ואל יאמר בהם אלא הדברים הנאותים והמשמחים ולהזכיר נפלאותיו אשר עשה עם אבותיו ולנו עכ"ל, דלכאורה משמע מזה דסב"ל דתפלת שבת אינו בקשת צרכיו כלל, אבל אפ"ל דכוונתו רק לומר שלכן לא תקנו בקשות גשמיים שיצטער וכו' אבל בבקשות רוחניות לית לן בה.

ובלקו"ש ח"ב ע' 390 כתב וז"ל: בכללות איז דאס דער חילוק פון תפלה דחול, וואס דארטן איז פאראן בקשת צרכיו של אדם, ביז תפלה דשבת וואס דאס איז נאר שבחו של מקום עכ"ל. וע"פ הנ"ל זה מתאים לשיטת אדה"ו.

### צ"ע לדעת הרמב"ם למה כוונת תפלה מעכב רק רק באבות?

אמנם יל"ע ממ"ש הרמב"ם בהל' תפלה רפ"י: "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך" ומקורו מברכות לד, ב: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכלן ואם אינו יכול לכוין ככולן יכוין את לבו באחת א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות" והובא גם להלכה בטוש"ע ובשו"ע אדה"ו סי' ק"א, והטעם בזה הוא כמ"ש אדה"ו בסי' קפ"ה סעי' ב' "לפיכך כיון

(48) ומ"מ אין זה סתירה להא דאסור לבקש צרכיו בשבת, כיון שאינם על ענינים פרטיים וכו'.

שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקב"ה לא הצריכו לחזור ולהתפלל כיון שקיים עיקר מצות חכמים שסידר שבחיו של מקום בפיו ובלבד בברכה ראשונה שזהו עיקר מצות התפלה שהרי אם לא כיון לבד בברכה ראשונה אע"פ שכיון בכל שאר התפלה לא יצא ידי חובתו וכו' עכ"ל, ולפי"ז קשה דכיון דסב"ל להרמב"ם דעיקר מצות התפלה היא בקשת צרכיו, א"כ למה סב"ל דכוונה מעכב רק בברכה ראשונה בלבד שהוא "שבחו של מקום"?

ולכאורה ה' אפשר לומר ע"פ מ"ש בסמ"ק שם בביאור ענין בקשת צרכיו וז"ל: ומה שאני מבקש ממנו כדי להזכיר אל לבי כמה אני משועבד לבוראי שאני צריך ממנו מזה ומזה. ואין זולתו יכול להביא ולעשות שאלתי", ובבית אלקים שער התפלה פ"ב כתב שתכלית התפלה היא להורות שאין מי שימלא חסרונו אלא הוא ית', עוד הובא בשם הראשונים דעיקר התפלה היא להזכיר את עצמו כי יש בורא עולם וכל צרכיו תלויים בו, ולפי"ז אי נימא (לדעת הרמב"ם) שזהו עיקר המכוון בבקשת צרכיו, הרי ענין זה גופא מתקיים ביותר ע"י סידור שבחיו של מקום בברכה ראשונה, שהרי מרגיש עי"ז שהקב"ה מנהיג את העולם וכו', וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 291 ואילך, וחכ"ג ע' 218 ואילך, וחל"ד ע' 73 דאמיתית בקשות צרכיו של ישראל הוא מצד רוחניות וכו'.

אמנם מ"ש בהשיחה בחל"ה לא משמע כן, שהרי מבאר שם דידוע הכלל בהלכה דבמעשה בראשית היום הולך אחר הלילה, ובקדשים לילה הולך אחר היום, ומבאר דבענין התפלה תרווייהו איתנהו בה שיש בענין התפלה גדר של "קדשים" שמצד זה לילה הולך אחר היום, וגם גדר של "מעשה בראשית" שבזה "היום הולך אחר הלילה" דענין העבודה שבלב שבתפלה הדביקות בה' ה"ז כמו גדר "קדשים" כמו ענין הקרבנות כפשוטו שהוא הקרבה לה' ובבית ה', כך הו"ע התפלה, והענין ד"בקשת צרכיו" שבתפלה ה"ז ע"ד הענין ד"מעשה בראשית", שהאדם חושב ע"ד צרכי עצמו, ולהלכה למעשה נקטינן דבתפלה היום הולך אחר הלילה כי עפ"י הלכה עצם החפצא דתפלה היא בקשת צרכיו משא"כ הענין ד"עבודה שבלב" הוא רק תיאור מצב הגברא המתפלל דכדי שתהי' החפצא דבקשת צרכיו כדבעי צריך הגברא להיות במצב של "עבודה שבלב" ובלעדה חסר בעצם הבקשה אבל מ"מ אין זו מהות התפלה וכו' עיי"ש עוד, הרי משמע דנקטינן דהענין דבקשת צרכיו הוא כפשוטו שהאדם חושב ע"ד צרכי עצמו, וא"כ למה פסק הרמב"ם דעיקר התפלה היא בברכה ראשונה? וצ"ע.

עוד יש לעיין מלשון אדה"ז (סי' ק"ו ס"ד) "מי שתורתו אומנתו כגון רבי שמעון בן יוחאי וחביריו מפסיק לקריאת שמע ומברך לפניו ולאחריה אבל אינו מתפלל כל עיקר כיון שמבלעדי כן אינו מבטל מלימודו אפילו רגע גם בשביל התפלה לא יבטל .. הואיל ואינה אלא בקשת רחמים על עניני עולם הזה אין לו להניח חיי העולם ולעסוק בחיי

שעה". (וראה שם סעי' ב' שכתב דמן התורה יוצאים יד"ח תפלה אפילו באיזה בקשה עיי"ש), דלכאורה איך זה מתאים לשיטתו דעיקר ענין התפלה הוא סידור שבחו של מקום, דבשלמא אי נימא דעיקר התפלה הוא בקשת צרכיו ושבחו של מקום הוא הקדמה לזה, א"ש כיון דעיקרו של התפלה הוא בקשת רחמים, אבל כיון דאדה"ו סב"ל דשבחו של מקום הוא עיקר, למה אמרינן דאינו אלא בקשת רחמים על עניני עולם הזה? ויל"ע בכל זה עוד.



## הערה בהגהות לד"ה יהודה אתה

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

ראש מכון "חסידות מבוארת" – ברוקלין, נ.י.

לאחרונה נתפרסמה הגהת הרבי למאמר ד"ה יהודה אתה דשנת תשל"ח. ויש להעיר על השינוי בין יהודה ראובן שמעון ולוי:

בתחילת המאמר מביא מתו"א דיהודה על שם הפעם אודה את ה' – והרבי הוסיף מלת "הוא", שיהודה הוא על שם כו', ואילו להלן בההנחה היה רשום "ראובן הוא על שם כי ראה ושמעון הוא על שם כי שמע" – וכאן גבי שמעון מחק הרבי מלת "הוא" (אבל גבי ראובן לא מחקה), ולהלן גבי לוי מלכתחילה בההנחה לא נכתב מלת הוא ורק ובחי' לוי על שם כו'.

ויש לעיין בטעם השינוי.



## אריות ודובים בפש"מ (גליון)

הת' מנחם מרדכי אלמליח

תלמיד בתות"ל המרכזית - 770

בגליון הקודם (א'קלח) הקשה הרב מ.מ.ר. שי' מה שבלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' וארא שקו"ט בדברי רש"י (וארא ח,יז) אודות מכת ערוב שלא פירט איזה חיות היו כיוון שאין הכרח שהיו חיות אלו דווקא, ומעיר דמ"ש מפירש"י בנח וסיוע לו מפירש"י ביחזקאל שכן מפרט בע"א שהיו אריות ודובים ומהו ההכרח שם?

ואולי כמה ההערות בדא"פ:

(א) פירושו בפ' נח הוא לא בפשש"מ שהרי מיד מביא פי' נוסף וז"ל: "ופשוטו של מקרא סגר כנגדו מן המים", משא"כ אצלינו רש"י מפרש כפשש"מ, וכן הוא הלשון בשיחה: "אין כלל הוכחה בפשש"מ".

(ב) בגוף השיחה, הביאור של הרבי אינו – שכאשר אומרים חיות רעות הכוונה לאלו שהיו באותה הסביבה ולא ממקומות אחרים – אלא שכאן "אם היה רש"י מפרט "דובים אריות ונמרים" היה משמע שאם לא נמצאו אז בסביבות מצרים הביאן הקב"ה ממקום רחוק ממצרים, והרי זה יהיה נס נוסף" היינו שמה שהוכרח לרש"י לומר כך הוא מפני שאם לא, יהיה זה נס נוסף, והוא כבר חידוש [וכמו שמובא קודם בס"ד אודות הבהמות "וא"כ מוכרח לומר שרק חיות היו ב"הערוב" ולא בהמות דאם גם בהמות באו והשחיתו וכו' כמו החיות, הרי דבר זה הוא חידוש גדול ונס במכה זו – ובכתוב (בתיבת "ערוב" מוכח שכל עיקר הנס הי' רק ה'ערוב' ערבוב החיות] משא"כ בנח כל נס יכול לעשות הקב"ה למענו של אותו צדיק, ואין שום מונע לעשות דווקא נס אחד, וז"פ.

(ג) רש"י לא שולל שיכול להיות שהיו שם גם דובים ואריות וכו' ואפי' זאבים כמו שפי' כמה מהמפרשים, אך רש"י בפשש"מ שבא לבאר מהי המכה, ומה תוכנה, לא זהו תוכן המכה, שהגעו חיות אלו וכו' אלא העירוב הערוב! כפי שנתבאר באריכות בשיחה.

(ד) הראיה שהביא מיחזקאל. הוא תמוה, ראשית: דאין להשוות בין פי' לתורה לפי' בנ"ך [ראה כללי רש"י פרק ב' כלל 1]. ובעצם הראי' הרי שם מדובר אודות פירוש שונה לגמרי לא כפרש"י בפ' נח שמדבר אודות האנשים שרצו ליכנס לתיבה להינצל מפני מי המבול והקב"ה עצר בעדם ע"י החיות רעות. אלא המדובר הוא אודות הבע"ח עצמם שרצו להינצל ועשה הקב"ה נס והם נפגעו אחד אחד ששם וודאי אין לחלק ולומר שרק החיות שהיו באיזור הגיעו אלא כל הבע"ח שברחו מפני מי המבול הגיעו ורש"י נקט כדוגמא איך החיות המיוחדות נפגעו "בשעה שנכנס לתיבה בקשו כל החיות ליכנס ולא הניחן הקב"ה דכתיב 'זיסגור ה' בעדו' אין וסגר אלא מחיות ארי בא ליכנס והיו שיניו כהות דוב בא ליכנס והיו רגליו מתערסלות, כו' בב"ר" עכ"ל. וכמודגש גם בכו' שמשמע שהיו עוד.



# אגרות קודש

## רב בקעה מצא וגדר בה גדר (ב)\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר

וונקובר, ב.ק. קנדה

### מצא בקעה – זלזול במצוות

א. הנה בגליון שעבר (א'קלח) הבאנו מכתבו הק' של רבינו ב'אגרות קודש' ח"ו עמ' ריח-ריט בביאור הנהגתו של רב אשר "בקעה מצא וגדר בה גדר" (ראה עירובין ו, א ועוד בכ"מ) ע"ד הרמז, ובהתאם לזה גם ההוראה שניתן לנו ללמוד מהנהגתו בעבודה ה'.

ותוכן הדברים בקצרה, דהנה בכ"מ בש"ס מובא בקשר לרב אשר כי איקלע להווא דוכתא "בקעה מצא וגדר בה גדר", ומפרש רש"י (עירובין שם) וז"ל "בקעה מצא, עמי הארצים היו ומזולזלין במצוות, והחמיר עליהן לעשות סייג להרחיקן מן העבירה, כאדם הגודר בקעה פרוצה לשומרה".

ומבאר רבינו הפירוש בזה ע"ד הרמז, והיינו דכשבא רב מארץ ישראל, שנקראת כן על שם "שרצתה לעשות רצון קונה", שמורה על מעמד ומצב נעלה בשמירת התורה והמצוות, והגיע לבבל מלשון "בלל", שמורה על מקום ומעמד ומצב בו בחינת האור והחושך משמשים בערבובי', והיינו שיש בו תערובת טוב ורע, וערבוב בין קודש לחול ובלבול הגבולים, הנה בבבל עצמה התרחק רב למקום שלא הי' בו תורה.

וזהו פירוש הענין "דרב איקלע לדמחריא וכו' בקעה מצא" (עירובין שם), דהיינו כפירוש רש"י שם שהיו "מזולזלים במצוות" [וממשיך רש"י – ומבהיר בזה גם טעמו וסיבתו של דבר שהיו מזולזלים במצוות – כיון ש"עמי הארצים היו"], והיינו שירד והתרחק רב למקום שלא הי' בו תורה עד כי היו שם ישראל עמי הארצים ומזולזלין במצוות.

(\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.)

## גדר בה גדר – חומרות במקום פשרות

והנה במצב שכזה, אשר קיימות רוחות המנשבות בעולם ומורים להקל עול התורה והמצוות ולעשות פשרות כדי להמשיך את לב עמי הארצים ולקרבתם לתורה ולמצוות על ידי שיקלו מעליהם עול מלכות שמים, ומלבישים זה בלבוש של יראת שמים כביכול באמרם אשר כדאי לוותר על הטפל כדי לשמור על העיקר.

הנה רב, שהוא רבן של כל בני הגולה, כש"מצא בקעה" ומצב שכזה, הרי אדרבה – הוא "גדר בה גדר", שקבע בה מסמרים ו"והחמיר עליהן לעשות סייג" לתורה (כפירוש רש"י שם), שכן לא זו הדרך לעשות בה פשרות וכו', אלא אדרבה, במצב שכזה יש לגדור גדר ולעשות סייג נוסף כדי לשמור על הבקעה ועל האנשים אשר בה.

ומזה הוראה גם לימינו אנו, שהוא זמן של טשטוש הגבולים ובלבול הערכים מאין כמוהם, שיש ללמוד מהנהגת רב אשר במקום "בקעה" אין לוותר ולעשות שום פשרות בשמירת התורה והמצוות, אלא אדרבה לגדור בזה גדר וכו' וכמוש"נ במכתב שם.

ובגליון שעבר כתבנו להעיר בזה כמה הערות בדא"פ עיי"ש, ויש להעיר בזה עוד כמה הערות, וכדלהלן בס"ד.

## עמי הארצים היו

ב. דהנה יעויין בפרש"י לעירובין שם שכתב וז"ל "בקעה מצא, עמי הארצים היו ומזולזלין במצות וכו'".

ובמכתב שם מפרש רבינו וזלה"ק " . . . הנה בבבל עצמה התרחק למקום שלא הי' בו תורה (אגרת רש"ג), וכלשון רש"י: בקעה מצא שהיו מזולזלים במצוות (ולכאורה תמוה, איך אפשר שאיש יהודי יזלזל במצוותיו של אביו שבשמים, שהן חיותו והפורש מהן – כדגים הפורשים מן הים, וכידוע פתגם רבינו הזקן: א איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אפגעריסן פון אלקות – לכן מבאר רש"י הסיבה להזלזול) עמי הארצים היו".

והנראה לומר דבזה מבהיר רבינו אגב אורחא דיוק בפרש"י, דלכאורה בהשקפה ראשונה לפי פשטות הענין הרי יש לדייק בפרש"י הנ"ל, דלמאי נפק"מ לענייננו שאלו האנשים "עמי הארצים היו" ומאי קמ"ל בזה.

והרי עיקר הפירוש אהא ד"רב בקעה מצא וגדר בה גדר" הוא הך פרט ש"היו מזלזלין במצות", שזהו פירוש ה"בקעה" שמצא רב שלא היו נזהרים בשמירת המצוות, ועל כן "גדר בה גדר" דהיינו ש"החמיר עליהן לעשות סייג להרחיקן מן העבירה כאדם הגודר בקעה פרוצה לשומרה", אמנם אינו נוגע לזה כ"כ הך ענין ש"עמי הארצים היו", ומה הטעם הוסיף רש"י הך פרט וצ"ע.

אמנם לפירושו של רבינו הרי מעתה דברי רש"י מיושבים ומדויקים היטב, דבזה קמ"ל טובא, והיינו משום דלכאורה תמוה "איך אפשר שאיש יהודי יזלזל במצוותיו של אביו שבשמים וכו'", וזהו ש"הוכרח" רש"י להקדים תחילה ש"עמי הארצים היו", שמעתה מובן איך אפשר שהיה מצב כזה בו יהודים היו "מזלזלין במצות", ובלשון רבינו "לכן מבאר רש"י הסיבה להזלזול – עמי הארצים היו". וק"ל.

### שמות המסכתות – עירובין וחולין

ג. והנה בסוף המכתב שם שוב מוסיף רבינו להעיר בביאור הרמז שמאמר רז"ל זה "רב בקעה מצא וגדר בה גדר" מובא בשלושה מקומות בש"ס.

הא' בעירובין ו, א לענין דיני מבוי ועשיית מחיצה בין רה"ר לרה"י, דאיתא שם "אמר רב חנין בר רבא אמר רב מבוי שנפרץ מצידו בעשר מראשו בארבעה וכו', ורב הונא אמר אחד זה ואחד זה בארבעה, וכן א"ל רב הונא לרב חנן בר רבא לא תפלוג עלאי, דרב איקלע לדמחריא ועבד עובדא כוותי, א"ל רב בקעה מצא וגדר בה גדר".

והב' שם ק, ב לענין איסור שימוש ועלי' באילן בשבת, דאיתא שם "תני חדא אחד אילן לח ואחד אילן יבש, ותניא אידך במה דברים אמורים בלח אבל ביבש מותר וכו', לא קשיא כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים, בימות החמה הא נתרי פירי, בדליכא פירי, והא קא נתרי קינסי [שמשיר את הענפים בעליתו ובירידתו], בגדודא [יחור שנשרו ענפיו כולם, רש"י], איני והא רב איקלע לאפסטיא ואסר בגדודא, רב בקעה מצא וגדר בה גדר [כלומר, אינן בני תורה שידעו להזהר, כבקעה זו שאין לה שומר והכל פרוץ, רש"י]".

והג' בחולין קי, א לענין איסור בשר בחלב והמסתעף מזה בדין כחל, דתנן שם לעיל מיני' קט, א "הכחל קורעו ומוציא את חלבו, לא קרעו אינו עובר עליו [על אכילתו ללקות ולא על בשולו דלאו חלב מקרי, רש"י]", ואיתא בגמ' שם קט, ב ללישנא בתרא "ואיכא דאמרי א"ר זירא אמר רב אינו עובר עליו ואסור", והיינו דלרב איכא מיהא איסורא דרבנן.

ובהמשך הגמ' שם קי, א "כי סליק רבי אלעזר אשכחיה לזעירי, אמר ליה איכא תנא דאתנייה לרב כחל [יש כאן מי ששנה לרב כחל שבשלו בלא קריעה אסור באכילה, ולישנא בתרא דרב הוה שמיצא ליה לרבי אלעזר, רש"י], אחוייה לרב יצחק בר אבודימי, אמר ליה אני לא שניתי לו כחל כל עיקר, ורב בקעה מצא וגדר בה גדר [כלומר, ראה שהיו מזוללים באיסור בשר בחלב והחמיר עליהן, רש"י], דרב איקלע לטטלפוש שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתה ריבעא דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי, אמר לא גמירי דבשר בחלב אסור, איעכב וקאסר להו כחלי".

ד. ומבאר רבינו הרמז שבדבר וולה"ק "ואפיניי הדבר, אשר בשלושת המקומות המובאים בש"ס שרב בקעה מצא וגדר בה גדר, הנידון הוא הקמת מחיצה ומניעת טטשוש גבולים – הן בדומם, הן בצומח, הן בחי".

וממשיך ומבאר הכוונה שבזה ע"ד הרמז, דסוגיא הא' דעירובין ו, א קאי "בענין מחיצה והבדל בדומם, במקום – בין רשות היחיד (יחידו של עולם) לרשות הרבים", וסוגיא הב' דעירובין ק, ב קאי בענין "הפרש בין (האדם) עץ השדה לח וחי (על ידי ואתם הדבקים בה' אלקיכם – חיים) ויבש ומת", וסוגיא הג' דחולין שם קאי עוד "בענין בשר בחלב . . . שענינו ענין כלאים בחי ותערובות מין שלא במיני", שבכל ג' הסוגים דדומם צומח וחי גדר רב גדר ומחיצה יתירה למנוע טטשוש הגבולים וכמוש"נ.

ה. ואולי יש להעיר ולדייק גם בשמות המסכתות בהן הובאו הני ג' מארז"ל ד"רב בקעה מצא וגדר בה גדר", דשתי מקומות הובאו במסכת "עירובין" וסוגיא שלישית הובאה במסכת "חולין".

ולחידודא יש לומר שגם בזה מרומז תוכן הנהגתו של רב שענינה למנוע "ערבוב" הגבולים בין "קודש לחול", וכמו שכתב רבינו לעיל מיני' במכתב שם שבכל הוא מלשון "בלולה", ושם הנה "אור וחושך משמשים בערבובי', תערובת טוב ורע, קודש וחול, בלבול הגבולים", ועניינו של רב הוא לגדור גדר ולהבדיל בין תערובת טוב ורע ובין קודש לחול.

וזהו שהובאו מארז"ל אלו ב"עירובין" וב"חולין", שכן זהו תוכן הנהגתו של רב לגדור גדר ולמנוע את ה"ערבוב" של ענייני "חולין" בקדושה.

#### מניעת טטשוש הגבולים – במקום בנפש ובזמן

ו. עוד יש להעיר, דהנה שתיים מהמקומות [דמסכת עירובין שם] עוסקים בשמירת קדושת השבת, והיינו הן הסוגיא דעירובין ו, א דקאי אדיני עירובין ומבוי בין רה"י

לרה"ר בשבת, והן הסוגיא דעירובין ק, ב דקאי אדיני איסור שימוש ועלי' באילן בשבת עיי"ש.

ונראה שיש למצוא גם בזה רמז לתוכן הנהגתו של רב, והיינו שגדר גדר למנוע טשטוש הגבולים גם ברובד ה"זמן" – שמירה וגדר בין קדושת יום השבת לשאר ימות החול.

ויעויין בהמכתב שם שביאר רבינו דג' המקומות רומזים למניעת טשטוש הגבולים בג' העניינים דדומם צומח וחי, ועיי"ש דבענין ה'א' דדומם [סוגיא דעירובין ו, א] כתב רבינו שרומז למניעת טשטוש הגבולים בענין ה'מקום' [מחיצה בין רה"י לרה"ר] שהוא בחינת דומם, ובענין ה'ב' דצומח [סוגיא דעירובין ק, ב] הוסיף רבינו בסוגריים שרומז [גם] למניעת טשטוש הגבולים בענין ה'אדם' [שכן האדם נמשל ל"עץ השדה"<sup>49</sup>].

ולהנ"ל אולי יש להוסיף בזה דבתוכן הנידונים דב' הסוגיות דעירובין שם דקאי אאיסור שבת, מרומז בעצם גם ענין מניעת טשטוש הגבולים ברובד ה"זמן" [בין שבת לחול], ונמצא לפ"ז שבכל העניינים דעולם שנה ונפש מצינו ש"רב בקעה מצא וגדר בה גדר".

### לשיטתיה דרב בדרך לימוד הכתובים

ז. ויתכן עוד להוסיף בכל זה ולקשר את תוכן הנהגתו של רב הנ"ל ד"בקעה מצא וגדר בה גדר" לשיטתיה הכללית בדרך לימוד הכתובים.

דהנה יעויין בלקו"ש חט"ז שמות א' שביאר רבינו יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בש"ס בכ"מ דאולי לשיטתייהו הכללית בדרך לימודם בפירוש הכתובים, האם פירוש תיבות הכתוב בדיוק מכריע או תוכן וכללות הענין והמשך הכתובים.

49) ואולי נתכוון בזה רבינו להוסיף ולרמוז בדקדוק לשונו דבהני מקומות מרומז ענין מניעת טשטוש הגבולים דרב גם בסוג ה'ד' מדבר, וזהו שבתחילה כתב רבינו "אשר בשלושת המקומות המובאים בש"ס שרב בקעה מצא וגדר בה גדר, הנידון הוא הקמת מחיצה ומניעת טשטוש גבולים – הן בדומם, הן בצומח, הן בחי", שכן מתבאר מנידון הסוגיות בפשטות, אלא ששוב הוסיף לאחמ"כ בענין ה'ב' דצומח בסוגריים גם "האדם" [ובלשונו ה'ק' "הפרש בין האדם (עץ השדה לח וחי) על ידי ואתם הדבקים בה' אלקיכם – חיים (ויבש ומת)], כלומר, שגם אם פשטות הסוגיא מדובר בענין של "צומח", הרי מרומז בזה גם הן סוג ה'ד' מדבר" שכן האדם נמשל לעץ השדה.

וזלה"ק [לפנינו בתרגום ללה"ק] "בכמה מחלוקות דרב ושמואל בפירוש הכתובים שהגמרא מביאה – ובמיוחד בסגנון של "חד אמר" "וחד אמר" – רואים "לשיטתו" של כל אחד מהם: הראשון – רב – לוקח בתור עיקר את המילה (או מילים), הגם שלפ"ז לא לגמרי ברור תוכן הענין. השני – שמואל – מכריע לפי תוכן הענין של הפסוקים, הגם שלפ"ז לא לגמרי ברור פירוש המילה (או מילים)".

ועיי"ש שמבאר על יסוד זה כמה פלוגתות דרב ושמואל בפירוש הכתובים, בעיקר מאלו הפלוגתות שהביא רש"י בפירושו עה"ת ועל מג"א, יעיי"ש בארוכה.

יעויין בלקו"ש שם הערה 14 שכתב רבינו וזלה"ק "הובאו כאן (בפנים) רק מהפלוגתות שהביא רש"י בפירושו עה"ת (ומג"א) דעת שניהם או דיעה אחת. . אמנם ככה יש לפרש בעוד כמה וכמה מימרות דרב ושמואל גם בפלוגתא ממש וגם אלו שאינם רק בפירוש הכתובים"<sup>50</sup>.

#### גדר גדר – גם בדרך לימוד התורה

ת. ואולי יש לקשר גם תוכן הנהגתו של רב הנ"ל ד"ב"קעה מצא וגדר בה גדר" ע"ד הרמז [עשיית גדר וסייג נגד אותן רוחות המנשבות בעולם להקל עול התורה והמצוות בפשרות וכו'] לדרך לימודו בפירוש הכתובים [פירוש תיבות הכתוב בדיוק]<sup>51</sup>.

50 והנה על יסוד דברי רבינו אלו הארכנו במ"א לחקור ולעיין בפלוגתתם ומאמריהם הרבים דרב ושמואל המפוזרים בש"ס ובמדרש ולמצוא בהם את נקודת הסברה הכללית המשותפת ביניהם, אם פירוש התיבות בדיוק מכריע או תוכן וכללות הענין, ובהמסתעף מזה גם בעוד כמה חקירות וענינים, גם בפלוגתא ממש וגם אלו שאינם רק בפירוש הכתובים, ועוד חזון למועד בע"ה.

51 להעיר מדרך לימוד ה"לשיטתייהו" של רבינו בכ"מ לחבר ולקשר השיטה הכללית עם שאר עניניו של בעל השיטה, ומהם בשמו, במקום מושבו, במאורעות חייו, בייחוסו, ברבותיו, בעיסוקו, בהנהגתו, בתפקידו, או אף באופן פנימי עמוק יותר – בסוד שורש נשמתו של בעל השיטה [וראה מה שכתבנו בזה בספר 'מוסדי האיתנים' (רבי אליעזר הגדול (סימן א' עיי"ש בארוכה)].

ולדוגמא, בעיסוקם והנהגתם דרב ושמואל [דבי' עסקינן בפנים], דהנה בלקו"ש חט"ז שם נתבאר עוד "לשיטתייהו" נוסף דרב ושמואל, דפליגי בכ"מ אם לפרש הענין כמו שהוא מצד "בין אדם למקום" [שיטת רב] או כמו שהוא מצד "בין אדם לחברו" [שיטת שמואל].

ועיי"ש שמקשר זה גם עם עיסוקם והנהגתם, דרב היה רגיל לדקדק בהוראות איסור והיתר ולכן הילכתא כרב באיסורי (ראה בכורות מט, ב וברא"ש ב"ק פ"ד ס"ד, שו"ת 'חות יאיר' סי' צד, ולכן נוטה לפרש הענין כמו שהוא מצד בין אדם למקום – 'איסורי', משא"כ שמואל שהיה רגיל תמיד לפסוק

הוא די ש לומר דבמצב כזה שבו רוחות מנשבות בעולם לעשות פשרות להמשיך את לב עמי הארצים וכו', הנה בבואנו לפרש את פירוש הכתובים שבתורה ושתי דרכים לפנינו, הא' לפרש פירוש התיבות בדיוק אלא שלפ"ז יש לדחוק קצת בתוכן וסברת הענין, או הב' לפרש את כללות תוכן הענין אלא שלפ"ז נצטרך לדחוק בפירוש התיבות של הכתוב דאין הכוונה בדיוק, הרי פירוש התיבות בדיוק מכריע.

והיינו משום דבמצב כזה ש"עמי הארצים היו", ו"אינן בני תורה שידעו להזהר", ורוחות מנשבות בעולם לעשות פשרות וכו', יש להחמיר ולהבהיר שלא יבואו ח"ו לזלזול בקדושת התורה, שלכן עדיף ליזהר לפרש תיבות הכתוב בדיוק מלפרש את תוכן הענין ולדחוק בפירוש התיבות, שלא יבואו ה"עמי הארצים" ללמוד מזה לזלזול בפירוש דברי תורתנו הק' ח"ו.

ולכן הוא דרב, בהתאם למקום מושבו בבבל במקום שלא הי' בו תורה וכו' והיו עמי הארצים "מזולזלין במצוות" וכו', הנה "בקעה מצא וגדר בה גדר" גם בנוגע לדרך הלימוד בפירוש התורה, שנוהר לפרש פירוש התיבות בדיוק דייקא.

ודלא כדעת שמואל שהיה מקום מושבו בנהרדעא שהוא מקום תורה והיו שם ישראל בני תורה וכו', שהכריע מצידו לפרש את הכתובים בהתאם לתוכן וסברת הענין, גם אם לפ"ז נצטרך לדחוק בפירוש התיבות דקרא, שכן בהתאם למקומו אין לחשוש בדרך לימוד זו לפשרות וכו' ולזלזול בקדושת התורה.

### בין אדם למקום

ט. ואולי יש לקשר עוד הנהגתו של רב הנ"ל ד"בקעה מצא וגדר בה גדר" לסברת ה"לשיטתי" השנית דרב, דהנה יעויין בלקו"ש חט"ז שם בהמשך השיחה שביאר רבינו "לשיטתייהו" נוסף דרב ושמואל בכ"מ בש"ס, והיינו שנחלקו אם לפרש הענין כמו שהוא מצד איסורי "בין אדם למקום" או כמו שהוא מצד ממונא "בין אדם לחבירו".

וזלה"ק [לפנינו בתרגום ללה"ק] "החילוק בין "איסורי" ו"דיני" (ממונא) הוא – "איסור והיתר" הוא ענין של "בין אדם למקום", דיני ממונות כוללים (בעיקר) הענינים

---

דיני ממונות והיה מדקדק בהן ויורד לעמקן ולכן הילכתא כשמואל דיני (שם, ולכן נוטה לפרש הענין כמו שהוא מצד בין אדם לחבירו – "ממונא" עיי"ש).

ואולי יש לומר עד"ז גם לענייננו, דשיטת רב בדרך לימוד הכתובים לדייק בפירוש הכתוב בדיוק מישן שייך למקום מושבו דרב בסורא, מקום שלא הי' בו תורה ואשר שם מצויים ישראל עמי הארצים שמזולזלין במצוות, ולהנהגתו המבוארת בכ"מ בש"ס ד"בקעה מצא וגדר בה גדר", וכמוש"נ להלן בפנים.

של "בין אדם לחבירו". ולכן כשמדובר על ענין שיתכן בזה שייכות הן לבין אדם למקום והן לבין אדם לחבירו – רב נוטה לפרש כמו שהוא מצד איסורי – בין אדם למקום, ושמואל – כמו שהוא מצד ממונא, בין אדם לחבירו.

ומבאר שם דהדברים מיוסדים על דברי הגמ' בבכורות מט, ב דהלכתא "כרב באיסורי וכשמואל בדיני (בממונא)", וכמוש"נ ברא"ש לב"ק פ"ד ס"ד בטעם הדבר, כי "שמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין, ולכן היה מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר, לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר", ומציין גם לשו"ת 'חות יאיר' סי' צד יעוי"ש.

יוד. ועפ"ז מבאר רבינו יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ, ולדוגמא עה"פ (שמות א, ח) "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף", שנחלקו רב ושמואל בעירובין שם "רב ושמואל ח"א חדש ממש וח"א שנתחדשו גזירותיו".

ומבאר, דכוונת התורה כאן להדגיש רשעותו של פרעה, ונחלקו רב ושמואל אם ההדגשה יותר על הרשעות ש"בין אדם למקום" או ש"בין אדם לחבירו".

שמואל נוטה לפרש שלא היה "מלך חדש" ממש אלא אותו מלך "שנתחדשו גזירותיו", כי לפירוש זה נמצא שהרשעות "בין אדם לחבירו" (בנ"י בכלל ובני יוסף בפרט) גדולה יותר מהרשעות ש"בין אדם למקום", שהרי כלפי שמיא שפיר יש לו בזה אמתלא (לפי דעתו) על שליטתו וגזירותיו על בני"י, דהיות כי יעקב אבינו נתן לו כבוד מלכות, ובנ"י קיבלו את מלכותו ושליטתו, ממילא שפיר יש לו לשלוט על בני"י כרצונו, משא"כ מצד "בין אדם לחבירו" הרי אין האמתלא הנ"ל מצדקת את התנהגותו וגזירותיו כלפי בני"י לאחרי כל הטוב והחסד שקיבל מיוסף.

אכן רב נוטה לפרש "חדש ממש", כי לפירוש זה נמצא שהרשעות "בין אדם למקום" גדולה יותר מהרשעות ש"בין אדם לחבירו", דהרי לפירוש זה נמצא שאין לו אמתלא כלפי שמיא היות כי לא אליו נתן יעקב אבינו כבוד מלכות, וכמו"כ לא קיבלו בני"י מלכותו ושליטתו (אלא מלך אחר), משא"כ כלפי בני"י הרי אין הרשעות גדולה כ"כ שהרי לא הוא זה שקיבל את הטוב והחסד מיוסף, יעוי"ש בכל זה בהשיחה בארוכה.

יא. ויתכן לומר דכל זה עולה בקנה אחד גם עם דברי ימי חייו והנהגתו של רב הנ"ל ד"בקעה מצא וגדר בה גדר", דיש לומר דגם בהנהגה זאת רואים הידור ונטי"י בענינים של "בין אדם למקום".

והיינו שהיה נוסע למקומות רחוקים כדי לקרב לבן של ישראל למקום, "והחמיר עליהן לעשות סייג להרחיקן מן העבירה", שגדר גדר בענינים של איסור והיתר ש"בין אדם למקום" דייקא, שכל זה מתאים לעניינו ושיטתו שהיה נוטה בכלל לענינים ש"בין אדם למקום", ו"היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר" וכמוש"נ.



## הזמן כנברא\*

הת' מנחם מענדל אלטיין

תות"ל המרכזית - 770

א. באג"ק (ח"א ע' רצ"ג, ח"ב ע' רכ"ד) כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל:

"בס' ועשה טוב קרוב לתחלתו וז"ל שם: ויש למי שראיתי (וכ"כ גם בסדור שער הק"ש רד"ה להבין פ"ר דק"ש, אף שא"י אם כוונתו להסידור) כתב בשם הר"ר מהרד"ב נבג"מ (כוונתו לה"מ ממעזריטש) תירץ לזאת הקושיא (למה לא נבה"ע קודם) כי הזמן ג"כ נברא ומתחלה לא היה זמן, ובאמת איני מאמין שיצא זה מן הקדוש כו' ומה יעשה הרב במד' ב"ר (הוא רפ"ג) שאמר מלמד שהי' סדר זמנים קודם ובגמרא אמרו אלפיים שנה קדמה תורה לעולם כו' ומרמז לס' מו"נ והוא ח"ב פ"ל. - עיין בשומר אמונים ויכוח שני מי"ז עדכ"ו. והנה מלבד דעת הרמב"ם (שם) שהזמן נברא כ"כ בפירוש כמה מגדולי ישראל וגאונים: רס"ג (אמונות ודעות מ"ג ד"ה והראי' הד') רשב"א (שו"ת תי"ח) רמ"ע מפאנו (ע"מ מאכ"ח ח"א פט"ז) ספורנו בתחלת פי' עה"ת ועוד. ובעומק יותר י"ל: דהנה ב' ענינים בזמן: זמן המשוער ונמדד (ע"י תנועה איזה שתהי') עצם המשך הזמן (והוא הנקרא בל' חוקרי ישראל במו"נ ח"ב פי"ג שעור זמן, דמות זמן, או בלשון ספר העיקרים פ"ב מי"ח זמן בלתי משוער). וגם עצם המשך הזמן נברא הוא (ודלא כדעת העיקרים שם) עיין סהמ"צ לבעל הצ"צ מצות האמנת האלקות סי"א ובכ"מ בס' עשרה מאמרות (שם)."

והנה בס' ועשה טוב שם המדובר הוא ביאור דברי האריז"ל (ע"ח היכל א"ק שער א' ענף א', שהובא שם בהסידור ד"ה להבין פ"ר דק"ש): "למה בריאת עוה"ז היה בזמן שהיה ולא קודם או אח"כ. . האור העליון כו' הנקרא א"ס. . לא היה בו זמן התחלה וראשית כי תמיד הוא נמצא וקיים לעד. . אצילות א"ק הוה ומכ"ש שאר עולמות

שתחתיו כנ"ל היה להם ראש וסוף והיה להם זמן התחלת הויתן ואצילותן משא"כ בא"ס הנ"ל. והנה מן העת וזמן אשר התחיל התפשטות והשתלשלות האורות והעולמות הנ"ל מאז התחיל היות הנבראים כולם זה אח"ז עד שבא הדבר אל המציאות אשר הוא עתה... ולא היה אפשר להקדים או לאחר בריאת עוה"ז כי כל עולם ועולם נברא אחר בריאת עולם שלמעלה ממנו. . עד שהגיע זמן בריאת עוה"ז ואז נברא בזמן הראוי לו..."

דבהסידור שם מקשה ע"ז "ובזה התירוץ אינו מיושב כלל דעדיין הקושיא במקומה עומדת למה היתה סדר ההשתלשלות מעילה לעילה בזמן הזה ולא בזמן מוקדם או מאוחר לזה הזמן כו", "ומתריך "אך התירוץ האמיתי ידוע בשם הה"מ ז"ל משום דהזמן עצמו הוא בא ונמשך בבחי' בריאה יש מאין והוא בחי' נברא ומחודש כו' כשאר כל הנבראים, וכן בבחי' האצ"י הזמן דשם הוא בבחי' נאצל מאין ליש כו', והיינו שנמשך ובא מלמעלה מהזמן דאין שם בחי' זמן כלל. דהנה בחי' זמן הוא ג' אלה עבר הווה ועתיד, ולמעלה מהזמן אין שם לא קדימה בעבר ולא מאוחר בעתיד אלא העתיד והעבר שניהם כא' והמוקדם מאוחר והמאוחר מוקדם אחר שמושגלל מבחי' זמן בעבר ועתיד והווה כו'. וא"כ אין כאן קושיא כלל למה לא היתה האצילות או בריאה בזמן מוקדם לזה או מאוחר מאחר שלפני ההשתלשלות דאבי"ע עדיין הוא למעלה מענין הזמן בעבר ועתיד הרי המאוחר מוקדם והמוקדם מאוחר כו'. ואיך שייך לומר בו למה לא ברא בזמן מוקדם אחר שהזמן נברא ומחודש כו' וד"ל". ובפשטות משמע<sup>52</sup>, שה"תירוץ האמיתי בשם הה"מ ז"ל" הוא תירוץ אחר על הקושיא למה לא נבה"ע קודם, ושמכח זה ש"עדיין הקושיא במקומה עומדת" לא מקבלים תירוץ האריז"ל שבע"ח.

ובס' ועשה טוב אינו מקבל התירוץ שבהסדור מכח ב' טעמים: 1] "כי יקשה גם על זה למה לא נברא הזמן קודם". 2] "במדרש ב"ר שאמר מלמד שהיה סד"ר זמנים קודם שנברא העולם, ובגמרא אמרו אלפים שנה קדמה התורה לעולם ומה זה שנ"ה, - אלמא היה הזמן קודם". ומוסיף, ש"הרמב"ם בספר המורה אומר זאת הסברא (שהזמן נברא) לענין אחר (לא לתרץ למה לא נבה"ע קודם), אינו כעת תחת ידי". ובאג"ק הנ"ל כתב ע"ז "ומרמוז לספר מו"נ והוא ח"ב פ"ל".

[וממשיך שם שהכוונה בתירוץ הע"ח הוא, שעפ"ז שרצון ה' הוא שבהבריאה יהי' סדר השתלשלות - מוקדם ומאוחר, מובן שרצונו זה כולל שהבריאה תהיה מחודשת ועולם תחתון תימצא דוקא לאחר עילתו, דאם היה העולם קדמון לא היה התחתון משתלשל מהעליון שהרי הוא קדמון כמו העליון. "ומאחר שתאמר שהוצרך להיות

(52) ראה לקמן שע"פ הביאור בהע"ח לה מציין כ"ק אדמו"ר, דברי הע"ח מכוונים על קושיא אחרת.

מחודש וממנו ישתלשלו כל השתלשלות המחודשים מחודש אחר מחודש ישמעו לאזנך מה שפיך מדבר - ואם יהיה נברא קודם בעת, בוודאי לא יהיה מחודש, ובעל כרחך היה צריך לזמן וראש וסוף שלא יהיה ולהיות העדר קודם להויתו. . . ונמצא לפי דברינו התירוץ מהרח"ו על חכמת התורה מיוסדים, כי על ידי השתלשלות באה הבריאה מעולם ועד עולם מן א"ק, וא"ק נאצל מראש וסוף, ועל כן היה לו זמן שלא יהיה, כי מה שהוא בעל גבול יש לו זמן שלא היה והעדר קודם להיותו".

והנה, מעין תירוץ זה<sup>53</sup> – שמכריחים שהעולם צ"ל מחודש, וממילא נופלת השאלה 'למה לא נברא קודם' שכל תוכנה למה לא היתה הבריאה תמיד גם קודם חידושו, ומהי הסיבה שנתחדש בזמן מסוים – נמצא בספר החקירה<sup>54</sup> להצ"צ בדעת ה"ר חסדאי שסובר שהזמן אינו מחודש, ושגם קודם הבריאה יש זמן משוער בקודם ומתאחר, לאחרי שמבאר בארוכה<sup>55</sup> שגם לשיטה זו א"א כשהעולם נמצא שמרגע אחד יומשך הזמן בפועל בלי גבול עד לרגע שני, שהרי כל הגדר של שני רגעים אלו הוא המציאות שנמצא בהזמן דרגעים אלו, ומכיון שמדובר כשיש מציאות העולם שהוא בעל גבול, נמצא שכל גדרם הוא הגבול זמני של העולם ברגע זה וברגע שני, ולומר שיש ביניהם בל"ג הוא רק ביטול התואר דשני רגעים<sup>56</sup>, משא"כ כשמדובר על הזמן שקודם הבריאה, הרי מכיון שאז נמצא רק הבורא שהוא בלי גבול, נמצא שענין הרגעים קודם הבריאה (לשיטה זו) הוא רגעים דהמשך מציאות בלי גבול, וא"כ אין ענינם הגבול דהזמן שביניהם, כ"א הרגשת מציאות דבלי גבול, וממילא הרי כשעובר זמן בלי גבול בין שני רגעים דקודם הבריאה – אף שאינו מובן איך שזה ייתכן, מ"מ אין זה ביטול כל מציאותם של רגעים אלו כ"א דבר שלמעלה מהבנת שכל אנושי<sup>57</sup>. וז"ל התירוץ:

53 (תירוץ עד"ז מובא בס' מפעלות אלקים מאמר ו' פרק ב' בשם הרלב"ג.

54 עמוד קי"ח.

55 מתחיל בעמוד קט"ו. וראה בסוף עמוד 68 ואילך, שזהו גם לדעת הרשב"א שאין לנמנע טבע קיים.

56 וכמו שלומר שבשנה של שס"ה יום יש ששים רבוא ימים, זהו רק ביטול המציאות של שנה דשס"ה יום.

57 וכמו שגם בהענין ד'מקום הארון אינו מן המדה', המדובר הוא על המקום שגם נתפס במדידה (מגדרי מקום גשמי) וגם אינו נתפס, וכמו"כ כאן המדובר הוא על הקב"ה (והזמן דקודם הבריאה הוא רק המשך המציאות שלו, וא"כ אין ענינו מדידה). אבל לומר שבהמדידה עצמה של 'אמתים וחצי' יש יותר מאמתים וחצי הוא רק שקר, וכמו"כ בהזמן דמציאות בעל גבול, הרי כל מציאות הזמן הוא מדידה.

"ולא יקשה א"כ ה' לו לברוא העולם מקודם מזמן אין תכלית לו, כיון שאי אפשר שהנברא יעבור עליו זמן בלתי בעל תכלית. . אי אפשר להיות עולם נברא רק מזמן מוגבל, ובטל הקושיא שהקשו אמאי לא ברא העולם קודם זה הזמן, כיון דהא עכ"פ אי אפשר שיברא העולם בענין שיעבור עליו זמן בבע"ג כי זהו נמנע כנ"ל, וא"כ הרי בראו בזמן". וממשיך, "וכל זה הטורח הוא אף לסברת ה"ר חסדאי, ולדעת רוב החכמים שהוא יתברך למעלה לגמרי מהזמן, אין צריך לכל זה".]

והנה בנוגע לביאור דברי האריז"ל מציין כ"ק אדמו"ר באג"ק הנ"ל "עיין בשומר אמונים ויכוח שני מ"ז עדכ"ז". ושם (סוף מט"ז) מקשה אותה הקושיא על דברי הע"ח שבהסדור, וז"ל:

"וזו אינה תשובה, כי עדיין יש לשאול מדוע לא נאצלו קודם לכן העולמות העליונים, ובוה יברא העולם הזה קודם הזמן שבראו, באופן כי אעיקרא דדינא פירכא".

ובתירוצו במ"ז מבאר שדברי האריז"ל מכוונים לשאלה אחרת מזו שבהסדור ואינם סתירה להתירוץ שמובא בהסידור בשם הה"מ, וז"ל:

"...מאחר שהעולם הזה בעונתו נברא, מוכרח לומר שקודם לו היה בונה עולמות (רוחניות- סדר השתלשלות) אחרות עד שהגיע ההשתלשלות לבריאת עולם הזה, וזהו ממש תשובת האר"י זלה"ה על זמן בריאת עולם הזה. אמנם על זמן העולם הראשון שהוא עולם א"ק מדוע לא נאצל קודם לכן, לא השיב כלום האר"י זלה"ה כי לא רצה להרחיב הביאור בזה הענין בכל הצורך מפני מה שאמרז"ל כל המסתכל בד' דברים ראוי לו שלא בא לעולם וכו' וכמו שהקדים בתחלת דבריו. . כלל העולה, דכיון שלפי האמת לא היה הזמן בהיות האין סוף לבדו, אין מקום כלל לשאול אעיקרא דדינא מדוע לא האציל את א"ק קודם הזמן שהאצילו, שהרי קודם שהאציל את א"ק אין שם קודם, כי קודם ואחר הם ממשיגי הזמן, ואז לא היה זמן, ולא יאמר בו קודם ואחר. הרי ביארתי

---

בסה"מ עזר"ת ע' כ"ח ועוד, מבואר שמצד האלקות שבכח הגבול יתכן שהמשך הזמן יהיה נצחי, ומצד נמנע הנמנעות יתכן שיהיה זמן ובלי זמן בנושא אחד וכמו שהראה הקב"ה לאדה"ר דור דור ודורשיו בפרט והכל ברגע אחת. אבל גם שם, הרי בזה שהזמן יהיה נצחי "הזמן בעצם הוא בחי' גבול, כמו כל יום וכל שנה הוא מוגבל בעצם, רק שיהיו ימים ושנים במשך בלי הפסק", ובמילא הרי בין רגע אחד לשני לא יעבור זמן בלי גבול. ובוה שמצד נמנע הנמנעות יתכן זמן ובלי זמן בנושא אחד, הרי המדובר הוא על הדבר שנושא הזמן – 'דור דור ודורשיו', שמצד נמנע הנמנעות יתכן שיהיה שני ההפכים דומן ובלי זמן בו ביחד והזמן שמחלק הדורות לא יגבילם מהיות בכלי זמן – רגע אחד, אבל לומר שהזמן עצמו יהיה גדול או קטן ממדידתו הוא רק שקר, כמבואר בספר החקירה הנ"ל ע' 68. (ואולי זהו תוכן 'החילוק דק מן הדק' שמוזכר בשיחות קודש תש"מ ח"ג ע' 957.)

לך כוונת האר"י בסתימת דבריו . . כל מה שאנו אומרים שעלה ברצונו קודם זה, ואח"כ פעל זה . . אינו אלא הוראת הסדר וקדימתו בלימוד או בטבע וסיבה . . מצא אם כן, דאפילו בספירות אין שם מציאות הזמן ממש".

ולפ"ז, הרי בהסידור דוחה תירוץ הע"ח מלתרץ הקושיא למה נתחדש הסיבה לעצם ההתהוות בזמן אחד ולא היה תמיד, אבל באמת דברי האר"י ל"שסדר ההשתלשלות יצא "בזמן רב" (זמן רוחני – של הספירות כנ"ל) באים לבאר הטעם הפנימי לזה שהתחלת הזמן הגשמי של עולם הנה היתה בסוף סדר ההשתלשלות ולא קודם או אח"כ, שזהו מפני שמציאות עולם הזה נשתלשל ובא כתוצאה מהעולמות שלמעלה ממנו, ורק הסדר השתלשלות כפי שהוא מביא מציאות עוה"ז, ואינם קשורים להקושיא שבהסדר או שבס' ועשה טוב<sup>58</sup>.

ונמצא, שמדברי כ"ק אדמו"ר באג"ק מתורצות שתי נקודות ממ"ש בס' ועשה טוב – על מ"ש שהזמן אינו מחדש, ע"ז כתב שכמה מגדולי ישראל וגאונים כותבים שהזמן מחדש, וגם בנוגע המשך הזמן הבלתי משוער (ובהמשך האגרת מבאר המארו"ל שהביא – כפי המבואר בדא"ח), ובנוגע לביאור דברי הע"ח מציין לשומר אמונים, שם הם מבוארים כפי השיטה המקובלת שהזמן נברא. אבל בנוגע לקושייתו הראשונה "כי יקשה גם על זה למה לא נברא הזמן קודם", לא כתוב באגרת זו דבר.

והנה, בספר החקירה להצ"צ<sup>59</sup> מביא דברי הרס"ג באמונות ודעות, וז"ל הצ"צ:

"עוד סיים ס"פ הנ"ל 'ואם נאמר למה לא בראם קודם הזמן הזה, נאמר כי לא היה אז זמן שנשאל עליו. ועוד, מדרך בעל בחירה לפעול בעת שירצה' עכ"ל (הרס"ג). ועיין בסידור שער הק"ש בד"ה להבין פ' ראשונה דק"ש, מענין קושיא זו למה לא היתה הבריאה בזמן קודם ותירץ משום דהזמן עצמו הוא בא ונמשך בבחי' בריאה יש מאין והוא נקרא מחדש כו' ע"ש, וזה כעין תירוץ רס"ג."

"ומ"מ מ"ש הרס"ג ועוד מדרך בעל בחירה כו', נראה שלא הונח לו בתירוץ הראשון משום שיש להשיב דאף שקודם בריאת העולם לא היה אז זמן והזמן מכלל הנבראים, מ"מ היה יכול לברוא הנבראים והזמן גם מקודם, דכמו שברא הזמן והנבראים זה חמשה

58) ואולי יש לזה רמז בהמאמר שבסדר גופא, שלאחרי זה מבאר ענין הזמן ברוחניות - סיבה ומסובב, שזהו תוכן ההשתלשלות שבדברי הע"ח. ולכאורה גם בדברי הע"ח מרומזת התירוץ 'שהזמן נברא' להקושיא שמובא בהסדר, בתחלת דבריו שהא"ס עצמו לא היה בו זמן ואין בו ראש וסוף כלל.

אלפים ת"ר שנה, כמו כן היה יכול לברוא אותם מקודם לזה מאה אלף שנה עד"מ, שהרי הוא ית' קדם להתהוות הזמן והעולם המשך אין תכלית לו רק שאינו בבחינת זמן וכמ"ש הרמב"ם ח"ב פי"ג, ור"ל שלא שייך בהמשך ההוא קודם ומתאחר כי הוא היה הוה ויהיה הכל יחד. אבל מ"מ הוי' זו גדולה יותר ממצייאות זמן ממש בהמשך בלתי בעל תכלית, ולכן כינו הכתובים ושנותיך לא יתמו, וכת"י, א-ל עולם ה', וכת"י אלף שנים בעיניך כיום אתמול, והמכוון שבחינת עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד, היינו היה הוא ושמו עד"מ המשך זמן אין תכלית לו ממש, רק שאינו בבחי' זמן כ"א גבהה מדריגתו אין קץ מבחי' זמן וכמ"ש הרס"ג שענין הזמן הוא רק השארות הנמצאות האלה אשר מהגלגל, ומה שלמטה ממנו, שכמו שהם בבחי' מקום כך הם בבחי' זמן, והזמן הוא המשך מציאותם. אבל מציאותו ומהותו של הבורא יתברך כמו שאינו בבחי' מקום כך אינו בבחי' זמן. אבל ענין זה גדול מאד מהמשך זמן אין תכלית לו, והכתובים כדי לשבר האזן במה שהיא יכולה לקבל כינו לו שנים וימים ושהוא בבחי' ושנותיך לא יתמו, וא"כ עדיין יקשה מדוע לא נברא הזמן שלנו והעולם קודם. והתירוץ כי לא היה אז זמן אין מספיק לגמרי על זה. ולכן הוצרך הרס"ג לצרף לזה 'ועוד מדרך בעל בחירה לפעול בעת שירצה', ותירוץ זה הוא מבואר במד"ר בקהלת דצ"א ע"ג ע"פ את הכל עשה יפה בעתו, א"ר תנחומא בעונתו נברא העולם ולא היה ראוי להבראות קודם לכן אלא לשעתו נברא שנאמר את הכל עשה יפה בעתו" וכו'. ובפשטות נמצא, שלביאור הצ"צ, הרס"ג עצמו הקשה על תירוץ שהזמן נברא אותה הקושיא שהקשה בס' ועשה טוב על התירוץ שהזמן נברא - "היה יכול לברוא הנבראים והזמן גם מקודם" - ומכאן קושיא זו תירץ תירוץ שני, שמדרך בעל בחירה לפעול בעת שירצה, שבפשטות תוכנו, שכיון שהבריאה היתה לא מצד איזו צורך ותכלית כ"א מצד הרצון, הנה כשם שאין קושיא על עצם הבריאה 'למה נבראה' שהרי זהו רק מצד רצון ולא מצד הטעם, כך אין קושיא על מה שנבראה בזמן מסוים<sup>60</sup>.

וצריך ביאור: א] באג"ק הנ"ל מביא מהרס"ג שסובר שהזמן הוא נברא, סיוע למ"ש בהסדור שמכיון שכך, מתורצת הקושיא למה לא נבה"ע קודם. והרי בספר החקירה מבאר הצ"צ שהרס"ג עצמו אינו מקבל תירוץ זה?

ב] לאידך, מהו תוכן ביאור הצ"צ שהתירוץ 'כי לא היה אז זמן' אינו 'מספיק לגמרי' לתרץ מדוע לא נברא הזמן קודם מפני שאף שהבורא הוא למעלה מן הזמן מ"מ הויה זו גדולה יותר מן מציאות זמן ממש בהמשך בלתי בעל תכלית? - לכאורה אין כאן קושיא, שהרי אין טעם לחשוב שבהבורא נתחדש ח"ו בזמן מסוים סיבה לברוא העולם,

60 וע"ד 'הדרך השני' במו"נ ח"ב פי"ח בתירוץ קושיא זו, דכשם שאין להקשות מדוע יש תשע גלגלים ולא עשר, כך אין להקשות קושיא זו.

שהרי הוא למעלה מן הזמן ולא נתחדש בו כלום, והתחלת הזמן הוא בעת הבריאה, והרי הצ"צ שם (אות ח') מביא מהרס"ג שסובר שקודם שנברא העולם לא היה שייך אף המשך בלתי משוער.

ג] בספר החקירה כותב שמ"ש בהסדור דהתירוץ הוא שהזמן נברא הוא 'כעין תירוץ הרס"ג' (הראשון, ש'לא היה אז זמן שנשאל עליו). מהו הדיוק בזה שאינו כותב שזה אותו התירוץ ממש ומדגיש שזה רק כעין תירוץ הרס"ג, מהו החילוק בין מ"ש בסדור להתירוץ הראשון של הרס"ג?

ד] בס' ועשה טוב מסיים ש"הרמב"ם בספר המורה אומר זאת הסברא (שהזמן נברא) לענין אחר (לא לתרץ למה לא נבה"ע קודם), אינו כעת תחת ידי". ובאג"ק הנ"ל כתב ע"ז "ומרמז לספר מו"נ והוא ח"ב פ"ל". ולכאורה, מכיון שהרמב"ם ס"ל שהזמן נברא, מדוע הרמב"ם עצמו אינו מתרץ בזה הקושיא למה לא נברא העולם קודם ובמקום זה מתרץ תירוצים אחרים (במו"נ ח"ב פי"ח)?

ב. ואולי יש מקום להציע ביאור שיתרץ קושיות אלו (אף שלא דוקא זהו המובן בהשקפה הראשונה מדברי הצ"צ), והוא, שגם אם סוברים שהזמן נברא, עדיין יש מקום להקשות 'למה לא נבה"ע קודם' מצד תוכן גדר הזמן, והפירוש של התירוץ השני של הרס"ג הוא באופן דמתרץ קושיא זו:

דהנה, בלקו"ש ח"כ ע' 333 כ' וז"ל: "יעדע 'התהוות' [כולל אויך התהוות פון מקום] איז א שינוי לגבי קודם ההתהוות. ובמילא קומט אויס, אז פאר יעדער התהוות (אויך די התהוות פון מקום), איז שוין געווען די מציאות פון א ענין וואס איז דערנאך נשתנה געווארן – וואס דאס איז (תוכן ענין ה)זמן. . ואע"פ אז זמן איז פארבונדן מיט מקום. . – אעפ"כ איז מובן (כנ"ל) אז אין דעם גופא קומט זמן פאר מקום." ובהערה 79, על התיבות 'א שינוי לגבי קודם': "וזה שייך לומר אפילו בהתהוות דרגע הראשון דהזמן, אף שאין שייך לקרותו עבר ממש – כיון שזהו מגדרי הזמן – אבל יש בזה קדימה ואיחור, וע"ד סיבה ומסובב בשכל. ועוד." והיינו, שתוכן<sup>61</sup> רגע דזמן הוא הגבול שלו בתחלתו ובסופו, שאינו הרגע הקודם ואינו הרגע שלאחריו. ובמילא נמצא, שהתחלת מציאותו של רגע אחד הוא מסובב מזה שהרגע שקדם אליו נפסק, ומזה מובן שהגבול של הרגע הקודם, זה שהרגע שקדם נפסק, הוא סיבה להתחלת הרגע שלאחריו שמסובב ממנו. דתוכן הקשר בין סיבה למסובב הוא שבבוא שלימות הסיבה

61 (עד"ז בקובץ פלפול התלמידים של 770 חוברת י' עמוד מ"ד ואילך.

יבוא המסובב בדרך ממילא כתוצאה ממנו, ובכך המסובב תתעלם הסיבה<sup>62</sup>, כי אם הסיבה לא תתעלם הרי זו עדיין הסיבה ואין מקום להמסובב. ומזה מובן שכן הוא גם בהרע הראשון דהזמן, שתוכנו הוא שלא היה קודם, וא"כ הוא מסובב מזה שלא היה זמן קודם שנתהווה, ומה שלא היה זמן קודם הוא סיבה להתחלת מציאות הזמן. וע"ד שגם בענינים שאינם נתפסים בזמן, וכמו בשני סברות שאחת היא סיבת השניה, הרי תוכן הסברא הראשונה אינה אותה התוכן של הסברא השניה, ונמצא שהסברא השניה היא שינוי לגבי הסברא הראשונה, ולאידך הסברא הראשונה מחייבת ומביאה הסברא השניה, והיינו שסברא א' מחייבת דבר אחר שאין לו ממש אותו התוכן, אלא שקשורים זב"ז.

[וכמו שהוא באמת, שיש השתלשלות קודם התהוות הזמן הגשמי, וכל מדריגה 'מוגבלת' בענין מדרגתו, וזהו הסיבה שלמטה ממנו יש מדרגה אחרת<sup>63</sup>, דזהו ענין 'זמן רוחני' – קדימה ואיחור, - תוכן דברי הע"ח הנ"ל שהובאו בהמאמר שבהסדור, כמבואר לעיל מס' שומר אמונים לה מציין כ"ק אדמו"ר.]

והנה, השאלה 'למה לא נברא העולם קודם' כוללת בתוכה כמה קושיות<sup>64</sup>, אמנם הפירוש הפשוט בהשאלה הוא שני פרטים<sup>65</sup>: 1] אם הרצון לבריאת העולם הוא קדום כקדמותו ית', מה מנע מהעולם שגם הוא, כתוצאה מהרצון, יהיה קדום. תוכן שאלה זו היא על מציאות העולם ולא על רצון הבורא. 2] ואם הסיבה לזה שלא נברא קודם הוא שהרצון לבריאת העולם נתחדש בעת הבריאה, מה גרם שהרצון יתחדש בעת הבריאה, ולמה לא היה הרצון קודם לכן. תוכן שאלה זו היא שאלה על רצון הבורא ולא על מציאות העולם.

ובס' מפעלות אלקים להאברבנאל<sup>66</sup> מביא תירוץ "שקודם הבריאה לא היה . . המשכות זמני כלל ולא קודם ולא מתאחר . . ולא ישאל אדם למה נברא העולם בעת ההיא ולא קודם ולא אחרי כן כמו שלא ישאל למה היה העולם במקום שהוא בו ולא במקום אחר", ומקשה על תירוץ זה "אם אין ראוי לשאול למה נברא בעת זולת עת

62 ראה סה"מ תרס"ה ע' רמ"ח, ע' עד"ר ובכ"מ.

63 ראה ד"ה להבין פ"ר דק"ש הנ"ל שבהסדור, ויכלו תרס"ו ובכ"מ.

64 ראה מו"נ ח"ב פי"ד, מפעלות אלקים להאברבנאל מאמר ששי.

65 ראה שם שכל שאר השאלות יוצאות משאלה הראשונה.

66 מאמר ו' פ"ג.

מפני שלא היו אז עתות, ככה לא נוכל לומר שרצה שתתחדש הבריאה בעת זולת עת, כיון שלא היו אז עתות כלל... ומי יחס מציאותו (של העולם) לעת זולת עת".

ואולי י"ל ביאור קושייתו ע"פ מה מה שמבואר בלקו"ש הנ"ל, ועפ"ז הקושיא הנ"ל ע"ז שהזמן נברא של האברבנאל, שבס' ועשה טוב, ושבביאור הצ"צ בדברי הרס"ג, היא אותה הקושיא. והיינו, שתוכן התירוץ 'שהזמן נברא' (לדעת האברבנאל) על שני הפרטים הנ"ל (שהאברבנאל מביא) הוא, שלגבי העולם אין שאלה שהרי לא היה זמן קודם שנשאל עליו, ולגבי הרצון להוות, אין קושיא למה נתחדש מההעדר, דכשם שהבורא הוא למעלה מהזמן – שנברא ממנו, כך הרצון שלו הוא למעלה מהזמן, וא"כ הרצון קודם ואינו מחודש בעת הבריאה.

וע"ז מקשה האברבנאל, דכיון שתוכן הבריאה של 'הרגע הראשון דהזמן', ה'עת מן העתים', הוא הגבול להתחלתו, שהוא מסובב מזה שמה שקדם לו 'נפסק' והמהות של הרגע אינו מה שקדם לו, מובן שהסיבה שלו הוא זה שיש דבר שקדם לו וזה נפסק, ובלא זה א"א שיהיה המציאות של הרגע. וכיון שמה שקדם לו הוא רצון הבורא להוות, והרי הרצון 1] הוא קדום ולמעלה מן הזמן ואינו נפסק מצד ענין הזמן שהרי לגמרי אינו בגדר הזמן, 21] אינו מדרגה שמוגדרת בענינה, דאל"כ הרי א"א שהרצון יהיה קדום<sup>67</sup>, הרי אינו מובן איך יתכן שיהיה רגע ראשון זה להתחלת הזמן [שבהכרח קודמת להתהוות דמקום העולם כנ"ל מלקו"ש], דא"כ מאיפה יתחיל רגע זו? מי יחס מציאותו לעת זולת עת? – הרי מה שקדם לו לא הביאה אותו לרגע מסויים בזמן גשמי או לסוף מדרגה דזמן רוחני, ומאיין יבא התחלה זמנית? ואף שהבריאה היא 'יש מאין', אבל תוכן בריאה זו, הרגע הראשון שלו, מחייבת שהיה סיבה רוחנית שמוגבלת במדרגתה – יש – קודם שנתהווה (כנ"ל בתוכן וגדר הזמן והרגעים). משא"כ אם גם להרצון היה התחלה שנתחדש בעת הבריאה ובמילא יתכן לומר שהרצון הוא מהות פרטי, או לאידך אם העולם היה ח"ו קדמון, זה יהיה כמו כל סיבה ומסובב.

מובן מזה, שקושיא זו של האברבנאל היא שאלה נוספת על שני הפרטים הנ"ל בהשאלה 'למה לא נברא העולם קודם', היינו שקושיא זו אינה הפרט הראשון שהוא השאלה על התהוות העולם שיתהווה קודם שנברא, שהרי אין 'קודם שנברא', שהרי הזמן וה'קודם' נבראו ביחד עם העולם. וגם אין מקום לפרט השני – למה לא היתה התהוות הרצון קודם, שהרי לפ"ז הרצון הוא קדום. קושייתו היא על הזמן עצמו, דאף שהזמן נברא ולא היתה קודם התחלת העולם, מ"מ עדיין יוקשה על הרגע להתחלת הזמן גופא – מה הביאו, ואיך יתחיל זמן כמסובב מלמעלה מן הזמן? וגם על משך זמן

67) ראה המשך תרס"ו ע' רכ"ו [בהוצאה החדשה].

הכי גדול עדיין יוקשה על הרגע הראשון שלו מה הביאו, הרי בהרצון להוותו – סיבתו – אין זמן.

לכאורה, קושיא זו היא ממש אותה הקושיא שבביאור הצ"צ בדברי הרס"ג הנ"ל: "דאף שקודם בריאת העולם לא היה אז זמן והזמן מכלל הנבראים, מ"מ הי' יכול לברוא הנבראים והזמן גם מקודם, דכמו שברא הזמן והנבראים זה ה' אלפים ת"ר שנה, כמו כן היה יכול לברוא אותם מקודם לזה מאה אלף שנה עד"מ, שהרי הוא ית' קדם להתהוות הזמן והעולם המשך אין תכלית לו רק שאינו בבחי' זמן". היינו שתוכן הקושיא הוא, דתוכן התחלת הזמן היא שהסיבה להתהוותה באה לקצה, וממנו נעשה דבר חדש – התהוות הזמן. אבל כיון שהסיבה להתהוות הזמן ש'קדם' להזמן היא הבורא ש'אין תכלית לו', א"כ לעולם לא יבא קצו, ואיך יתהווה הזמן. ועד"ו יוקשה אם נאמר שהתחלת הזמן באמת היתה קודם הזמן הראשון שדברנו עליו, וא"כ הרי אותו רגע דהתחלת הזמן בא לקצה וממנה בא הרגע שדברנו עליו בדרך סיבה ומסובב, דגם ע"ז יוקשה מאין בא אותו רגע דהתחלת הזמן, וכן עד שנאמר שהתחלת הזמן היתה מלפני 'מאה אלף שנה עד"מ', וכן הלאה. ובמילא נשארה השאלה למה לא נברא העולם קודם.

אלא שיש חילוק בכללות הצעת השאלה ד'למה לא נבה"ע קודם' בין האברבנאל למה שהביא הצ"צ מהרס"ג: דהאברנאל מקשה גם על התחדשות הרצון, דאם זוהי הסיבה להתחדשות העולם בזמן מסוים מה גרם להרצון שיתחדש. אבל הרס"ג אינו מדבר כלל על התחדשות הרצון כ"א על התחדשות העולם, וא"כ אין תירוץ שהזמן נברא מחייב שהרצון קודם.

ומכיון שכן, ע"ז תירץ רס"ג ש'מדרך בעל בחירה לפעול בעת שירצה'. והיינו<sup>68</sup> דמכיון שהקב"ה הוא 'בעל בחירה', לכן פעולתו של חידוש העולם הוא תוצאה מרצונו, ותחלת הזמן של העולם נעשה 'בעת שירצה' ובהמשך להרצון. וכיון שכפי ההבנה הפשוטה אין הרצון קודם כקדמותו ית' (ולמעלה מגדר סיבה ומסובב) כ"א מחודש, מובן שהסיבה להתחלת הרגע הראשון דהבריאה – הדבר שקדם לו ואשר בא לקצו – הוא הרצון להתהוות. דכיון שלדעתו הרצון מתחדש 'בעת שירצה', בעת הבריאה, מובן שיתכן לומר שהרצון הוא 'ענין פרטי' וסוף הגדר שלו – השלמת ומילוי פעולת רצונו – הוא ה'עבר' ברוחניות ובמילא הסיבה להרגע הראשון דהזמן, והתחלת הרגע

68 אין לפרש כוונת רס"ג כדלקמן סוף אות ג', שהרי כ' שמדרך בעל בחירה, היינו שכ"ה גם למטה ולא רק אצל ה'.

הראשון דהזמן הוא מסובב מזה שלהרצון יש גדר. וזהו ע"ד דברי הע"ח הנ"ל שיש זמן רוחני, דהיינו קדימה ואיחור, והוא הסיבה למה שנברא עוה"ז בזמן שנברא.

ובנוגע להשאלה מה גרם להרצון שיתחדש, הרי הרס"ג סובר דהזמן הוא נברא, ואל"בא דהאמת מבואר בדא"ח<sup>69</sup> שאין הפירוש בזה ש'הרצון הוא מחודש' שהיה זמן שלא היה הרצון, שהרי הזמן הוא חלק מבריאת עוה"ז והרצון להבריאה הוא למעלה מן הזמן, ובמילא אין שאלה למה לא היה הרצון קודם בנוגע זמן גשמי, דתמיד היה הרצון, כי אין 'קודם', – אלא הכוונה שהרצון הוא גדר פרטי ועכ"פ אינו העצמות, ולכן ה"ז 'כמו שקדמו ההעדר', ובנוגע להשאלה מה גרם עלות הרצון (ע"ד השאלה 'שלא הונח' מהתירוץ שהזמן הגשמי הוא נברא כנ"ל), הרי אדרבה, מבואר בדא"ח<sup>70</sup> בזה ש'נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים' שזהו בהעצמות ממש, וגם הגילויים הכי עליונים נתגלו בשביל דירה לעצמותו בתחתונים, והיינו שהרצון להתהוות העולם הוא ביטוי להעצמות ממש, וזהו המקור לעלות הרצון, רצון הגלוי מרצון המוחלט וגילוי האור מעצם האור ומה'יכולת' שקדום כקדמותו<sup>71</sup>, כמבואר בחסידות<sup>72</sup>.

ונמצא, דעל השאלה למה לא נברא העולם קודם בזמן גשמי, תירץ הרס"ג שהזמן הוא נברא. ועל השאלה איך יתכן שהזמן נברא דלאיזה דבר בא הרגע הראשון בהמשך אליו, דאם הסיבה היא הבורא עצמו הרי לסיבה זו אין סוף וגדר ולמה לא נברא העולם קודם, תירץ הרס"ג שאופן פעולת ההתהוות הוא ע"י הרצון, ולהרצון יש מהות פרטי – היותו רצון – וסוף, הוא מילוי פעולת הרצון, והוא הסיבה שלאחריו באה הרגע הראשון דהזמן, מילוי הרצון. ונקודת תירוץ – שיש זמן רוחני שהוא השרש לזמן גשמי, כמבואר באותו מאמר בהסדור ובכ"מ בדא"ח. ועפ"ז שני התירוץ של הרס"ג אינם זה במקום זה, כ"א שלאחר שיש התירוץ השני ניחא גם התירוץ הראשון. ובאמת שניהם נצרכים זל"ז, דאם הרצון הוא מחודש והזמן הגשמי לא היה נברא, יוקשה ע"ז

(69) המשך תרס"ו ע' רכ"ה ורכ"ו [בהוצאה החדשה].

(70) ראה ד"ה באתי לגני תשי"א אות ד', תשל"א אות ג', ובכ"מ.

(71) ראה המשך תרס"ו ע' רמ"א [בהוצאה החדשה] ובכ"מ.

(72) מובן שהענין דדירה להעצמות נתגלה בתורת החסידות, ולכן להאברבנאל, מוכרח שהרצון להוות העולם הוא קדום כהעצמות ח"ו דאל"כ מה גרם חידושו, ולכן מקשה על התירוץ ד'הזמן נברא' כנ"ל, וכמו שכותב שם.

מה גרם להרצון שיתחדש<sup>73</sup>, ואם לא היה זמן רוחני – הרצון – לא מובן איך שהזמן הוא נברא. ועפ"ז יובן לשונו של הצ"צ 'ולכן הוצרך הרס"ג לצרף לזה' תירוצו השני.

ג. והנה, לכאורה ניתן לפרש זה שהזמן הוא נברא בשני אופנים: 1] שהמציאות דומה הוא נברא, והראיה על זה הוא "כי הזמן נמשך אחר התנועה (גשמי או רוחני) והתנועה מקרה במתנועה והמתנועה ההוא בעצמו אשר הזמן נמשך אחר תנועתו מחודש<sup>74</sup>". ובמילא בהבורא שאינו משתנה ח"ו, לא יתכן ענין הזמן, שענינו שינוי מרגע אחד לשני. וגם ההמשך הבלתי משוער מכיון שאין מציאות או תנועה שניה שאפשר לשער בו (דלא כהזמן בעוה"ז שמשוער ע"י הגלגל), ענינה "תנועה", שהרי מציאות ההמשך הוא דבר נוסף על עצם הדבר שיש בו ההמשך, וזה שייך רק בהבריאה ולא קודם כשיש רק עצם הבורא. 2] שעצם המושג דומן הוא נברא, ומצד הבורא הרי הוא יכול לברוא העולם והנבראים מבלי שיהיה מציאות הזמן, אף שהזמן הוא מקרה בכל מציאות שיהיה שהרי עצם ענין המציאות הוא שינוי מקודם שהיה מציאות זו – תוכן ענין הזמן, כי גם מושג זה נברא הוא. והראיה לזה הוא<sup>75</sup> היות עצם הבורא המציאות היחידי קודם הבריאה, וא"כ גם השכל הוא נברא<sup>76</sup>, והוא למעלה מהשכל כולל המושג של זמן. ולפ"ז גם בנוגע למציאות הזמן<sup>77</sup> לא צריכים להיזקק להטעם הנ"ל בדרך הראשון שקודם הבריאה אין להזמן כמה להימצא, דקודם הבריאה עצם מושג הזמן אינו בנמצא.

דהנה, ידוע<sup>78</sup> שלדעת החוקרים שלא דברו מענין הספירות (או מהמשכתם בדרך ריחוק) התוארים של ה' (היינו המקור של פעולותיו, 'חסדן' – ע"ש החסד שמשפיע) הם בעצם הבורא, באופן ד'תוארים שליליים'. דמצד אחד, מכיון שעצם הבורא הוא

73) אלא ששאלה זו שנוי במחלוקת, שהרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ח מבאר שאין זו שאלה אצל רצון הבורא, והאברבנאל הנ"ל מקשה ע"ז. ואם לדעת הרס"ג אין זו שאלה, הרי תירוצו השני לא צריך להתירוץ הראשון, אבל מ"מ כתב התירוץ הראשון שהרי באמת הזמן נברא וזה מתרץ עיקר הקושיא, ועל השאלה בנוגע הרגע הראשון כתב התירוץ השני בכדי לחזק התירוץ הראשון.

74) לשון המו"נ ח"ב פ"ג המובא בספר החקירה להצ"צ ע' 224.

75) ראה לקמן שזה מדויק בלשון הסדור, ועד"ז הוא בכ"מ בדא"ח.

76) שער היחוד והאמונה פ"ט, דרמ"צ ע' מ"ז ובכ"מ.

77) ומדויק בהלשון בדרמ"צ ע' נ"ז "כי הזמן הוא בעל גבול להיותו נברא". וראה מאמרי אדה"ז תקס"ו ח"א ע' נ"ט, "שזולת זה שעפ"י קבלה זמן היא נברא כנ"ל שא"צ לראי' בשכל אנושי, אלא אפי' עפ"י שכל אנושי יש ראיות", ומביא ראי' מזה שזמן ק"ש וזמן שבת הם ככל מקום לפי זמן המקום ההוא, אף שהענין רוחני שבהם הוא אחד בכל המקומות.

78) מו"נ ח"א פנ"ח שהובא בד"ה באתי לגני תשט"ו ובכ"מ.

המחוייב המציאות, לא שייך בו כל ענין שאינו העצם שלו, שהר"ז הגבלה או הרכבה, ולכן לא שייך בו תוארים חיוביים. ומצד שני, הרי העדר התוארים החיוביים ('אכזרי' – העדר החסד) מושלל גם בפעולותיו ולא רק בהעצם, שהרי עצם ענינם הוא הגבלה (שאינו לו חכמה או חסד). משא"כ התוארים החיוביים מושללים רק מהעצם כנ"ל, אבל בפעולותיו אדרבה, זה שביכולתו לעשות חסד הוא חלק משלמותו והבלי גבול שלו. ונמצא, ד'תוארים שליליים' היינו שפעולתיו של העצם אינם מוגבלים בהגבלה זו או אחרת של היפך התואר, וזה גופא הוא המקור לזה שיומשך ממנו הפעולה של התואר, דמכיון שאינו מוגבל מהיות לו פעולה זו, ממילא יכול לעשותו כשבא לפעול. ומכיון שעכ"פ החסרון דהעדר תואר אינו שייך בו, הרי כששוללים אותו החסרון, ההשגה קרובה יותר לעצם הבורא מכמו קודם ששלל החסרון (וחשב שהחסרון ח"ו שייך בו ית'), דעכשיו הוא יודע שלהבורא יש שייכות להיפך של החסרון – להשלימות של מעשה החסד, וזה לא מושלל ממנו, ובוזה מתארים עצם הבורא.

אבל ע"פ המבואר בדא"ח<sup>79</sup>, גם תוארים שליליים אינם שייכים בהעצמות. שהרי מקורי הפעולות, התוארים, הם הספירות, שנמשכו בדרך ריחוק מהעצמות (או ע"י צמצום), וביחד עם זה אינם פעולות שחוץ ממנו כ"א אלקות. ונמצא, דמזה שהעדר החסד – אכזריות – מושלל מהעצמות, לא יבוא פעולת החסד בהבריאה בלא אמצעות הספירות. ומזה מובן שהסיבה לזה היא, שזה גופא שהעדר החסד מושלל ממנו גם הוא מושלל מהעצמות מפני שהוא הגבלה, ובדרך ממילא לא יבוא ממנו פעולת החסד. והטעם הוא מפני ששלילת העדר החסד היא שלילת ענין פרטי – העדר החסד, וא"כ גם השלילה היא ענין פרטי, והרי א"א שענין פרטי יהיה בלתי מוגבל דזה שהוא פרט זה גופא הוא הגבלתו, ולכן לא שייך לומר שבהעצמות שהוא למעלה מכל ענין פרטי, מושלל ענין פרטי זה. ואף שבאמת הרי העדר החסד אינו שייך בו ית', אין זה באופן שהעדר החסד בפרט מושלל ממנו, כ"א באופן שהעצם הוא רק העצמות, וכל דבר אחר אינו שייך בו, גם השלמות דפעולת החסד. וע"ד שגם החוקרים הנ"ל סוברים בנוגע תוארים חיוביים של שלמות (חסד, חכמה וכו') שאינם שייכים בהעצמות. ובמילא, כששוללים חסרון פרטי מהעצמות, לא מתארים העצמות כלל בזה שמבינים שההיפך של החסרון אינו מושלל ממנו, כי האמת היא שגם ההיפך של החסרון מושלל ממנו באותה מידה שהחסרון מושלל, כי שניהם אינם העצמות.

ונמצא, שאופן השלילה של כל דבר ע"פ חסידות אינה רק שלפועל החסרון הפרטי אינו בהעצמות, כ"א "שלילה מוחלטת", שהעצמות וכל דבר אחר הם באין ערוך לגמרי, ולא שייך להיכנס לשקו"ט באם ענין הוא שלמות או חסרון לגבי העצמות,

(79) ראה בד"ה באתי לגני הנ"ל, המשך תרס"ו ע' רכ"ג [בהוצאה החדשה] ובכ"מ.

דלגביו אין שום דבר זולת העצמות, ולשלול ממנו חסרון פרטי הוא "כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידיים מפני עומק המושג שכל השומע יצחק לו"<sup>80</sup>. משא"כ לדעת החוקרים הנ"ל, אופן השלילה הוא רק שענינים שמגבילים (העדר החסד) מושללים ממנו, וענינים שאינם מגבילים (חסד) אינם מושללים (אלא שגם אינם נמצאים באופן חיובי, דאז היו מגבילים). הרי שלדעתם ענינים אלו אינם באין ערוך לגמרי להעצמות, דא"כ היו גם הם מושללים לגמרי.

ועפ"ז מוכן, שע"פ חסידות גם מושגים שהשכל מחייבם הם מושללים מהעצמות באופן ד'שלילה מוחלטת', שהרי אינם העצמות, ולכן השכל עצמו הוא נברא<sup>81</sup>. משא"כ לדעת החוקרים, הרי אף שמציאותם של ענינים שאינם מורים על חסרון (לדוגמא השפעת החסד) אינם נמצאים באופן חיובי בהעצמות, מ"מ המושג עצמו (שאינו מציאות דבר), שלגבי פעולותיו ית' הוא ענין של שלמות ובל"ג, קיימת. כי אם המושג עצמו אינה קיימת לגבי העצמות, לא יתכן שהפכו מושללת והוא אינו מושלל, שהרי כל המושג הוא נברא ובמילא ה"ה בגדר אחר לגמרי מהעצמות.

ולכן<sup>82</sup>, לדעת החוקרים א"א שיהיה נס באופן של שני הפכים בנושא אחד (רוכב ובלתי רוכב, הקוטר שוה לצלעו) אף שהקב"ה אינו מוגבל ח"ו, מכיון שהגבלה כאן אינה הגבלת הקב"ה כ"א הגבלת העולם, דאף שהקב"ה יכול לשדד הטבע – מציאות העולם, מ"מ איך אפשר שיהיה העולם והגבלות הטבע ובאופן דשני אופנים הפכים, דכשאדם רוכב בדרך ממילא מתבטל זה שאינו רוכב. משא"כ ע"פ המבואר בחסידות, הרי גם השכל עצמו הוא נברא ואינה קיימת לגבי העצמות, שה"ה דבר אחר. וא"כ, כשם שביכלתו לשדד הטבע כי הוא למעלה ממנה, כך יכול לשדד השכל כי הוא למעלה ממנה, ולכן הוא 'נמנע הנמנעות'.

ולכאורה, כן הוא בענין הזמן: לפי דעת החוקרים, הנה אף שמציאות הזמן הוא נברא שה"ה ממקרי התנועה, מ"מ המושג שכשיש תנועה הרי היא בדרך ממילא תחת הזמן, קיימת גם כשאין מציאות הזמן. ומפני שלשיטתם דבר שאינו מגביל – הפכו מושללת מהעצמות ובמילא הוא אינו מושלל, לכן ראייתם לזה שאינו כך בנוגע הזמן, והוא נברא

(80) שער היחוד והאמונה פ"ט.

(81) ראה דרמ"צ ע' מ"ז.

(82) ראה בספר החקירה להצ"צ ע' 68, סה"מ תרמ"ט ע' עד"ר.

ומושלל לגמרי מהעצמות, הוא תיאור ההגבלה של הזמן, שהוא מקרה בתנועה והתנועה ה"ה הגבלה.

משא"כ ע"פ חסידות, כל המושג של זמן הוא נברא, והוא מפני שמושג זה אינו העצמות<sup>83</sup>. ולכן הלשון בהמאמר הנ"ל שבהסדור הוא: "משום דהזמן עצמו הוא בא ונמשך בבחי' בריאה יש מאין והוא בחי' נברא ומחודש כו' כשאר כל הנבראים".

ולכאורה זהו כללות הכוונה בלקוטי שיחות חי"ז סוף ע' 59, וז"ל: "ס'איז ידוע דער מאמר פון מגיד אז זמן איז א נברא פונקט ווי אלע נבראים. און דאס מיינט, ניט נאר אז פאר בריאת העולם זיינען ניט געווען נבראים וואס אויף זיי איז חל די מדידה (און הגבלה) פון זמן [ווארום אויך נאך בריאת העולם זיינען דא כ"כ זאכן (עד"מ א סברא שכלית) וועלכע זיינען ניט מוגבל – ובכלל ניט בגדר – פון זמן], נאר דער עצם מציאות הזמן איז א נברא; פונקט ווי די גופי הדצח"מ זיינען נתהווה געווארן בשי"מ יש מאין, אזוי איז אויך עצם מציאות הזמן א בריאה און התהוות חדשה".

ובזה יובן דיוק נוסף, דב'רשימות' על התניא כתב כ"ק אדמו"ר בשער היחוד והאמונה פ"ז וז"ל: "המקום . . הזמן והתהוותם מאין ליש' כי המקום והזמן מחודשים לגמרי ודלא כדעת החוקרים. יעוין מו"נ ח"ב פי"ג. עיקרים מ"ב פי"ח<sup>84</sup>. ע"מ מאכ"ח ח"א פט"ז<sup>85</sup>. שומר אמונים ו"ב יז'. ולכאורה, הרי בהמכתב שבאג"ק הביא כ"ק אדמו"ר כו"כ חוקרים שסוברים שהזמן הוא נברא, וגם בנוגע ההמשך הבלתי משוער<sup>86</sup>, ואיך כתב כאן 'ודלא כדעת החוקרים' וע"פ הנ"ל יובן, דההדגשה כאן היא 'מחודשים לגמרי', היינו לא רק מציאותם, כ"א גם עצם המושג.

ואולי י"ל, דאם עצם המושג של זמן הוא נברא, מובן שאין להקשות הקושיא שנתבארה לעיל אות ב' דאיך נתהווה הרגע הראשון אם כל ענינו הוא שבא בהמשך למזה שקדם לו, שהרי כשם שהקב"ה ברא הזמן בכלל, כך ברא הרגע הראשון עם

83) אולי י"ל שזהו תוכן החילוק בספר החקירה להצ"צ עמוד ל"א, בין סברת הרמב"ם כפי שביארה רש"ט שאף שהבורא הוא למעלה מן הזמן (גם מההמשך הבלתי משוער גם לסברת רש"ט כמפורש בע' 224), מ"מ לאחר שנברא הזמן ה"ז עושה אותו 'יותר גדול' בהצטרף הזמן ללמעלה מן הזמן, לבין מ"ש הצ"צ שם "אין הזמן נחשב להוספה עליו כלל, כמו שאין שייך צירוף האבן אל השכל לומר שעי"ז נעשה השכל גדול יותר".

84) שם כתב שההמשך הבלתי משוער היה גם קודם שנברא העולם.

85) שם כתב שגם ההמשך הבלתי משוער הוא נברא.

86) כמבואר בספר החקירה ע' 224 שכ"ה דעת הרמב"ם, הרס"ג, וכו'.

ה'רגש' שבא בהמשך למה שקדם לו, אף אילו יצוייר שלא קדם לו כלום גם לא סיבה רוחנית, שהרי כל המושג נברא עכשיו.

ולכאורה זהו הכוונה במ"ש בסה"ש תשמ"ט ח"א ע' 355 הע' 5, וז"ל: "הטעם ששייך לומר שבריאת העולם היתה בכ"ה באדר (או בכ"ה באלול), אף שמציאות הזמן הוא נברא ונתחדש כשנברא העולם, ולפנ"ז לא הי' ענין הזמן שנוכל לקרוא ליום הראשון כ"ה אדר (או כ"ה אלול), כאילו קדמו לו כ"ד ימים (וכמה חדשים) . . שכיין שהזמן נברא מאין לישי, הרי, כשם שביכלתו ית' לברוא את הזמן כיום ראשון, ביכלתו לבראו לכתחילה בתור סיומה של שנה, כ"ה אלול או כ"ה אדר (אף שלא קדמו מציאות דומן לפני זה)". שהרי כל המושג שרגע אחד בא בהמשך להרגע שקדמו אינו מחוייב המציאות, כ"א הוא בריאה שבראו הקב"ה, וכך יכול לברוא שבהרגע הראשון יהיה נרגש שהיום כבר כ"ה אלול.

משא"כ אם רק המציאות של הזמן הוא נברא אבל המושג קיים בעצם, אינו מובן איך יתכן רגע הראשון בלא סיבה כנ"ל אות ב', ואין לומר שברא הרגע עם הרגש זה, שהרי המושג שהרגע צריך סיבה הוא ענין אמיתי ומחוייב מצ"ע ובכלל אין לומר שהקב"ה 'ברא' הזמן כשם שברא כל הברואים, כ"א שמכיון שברא העולם, בדרך ממילא יש זמן.

ד. עפכ"ז יתורצו כל השאלות הנ"ל: א] באג"ק מדובר ע"ז שמציאות הזמן הוא נברא, ולכן מביא כ"ק אדמו"ר סיוע מהרס"ג. גם לאחרי התירוץ השני הרס"ג סובר שהזמן הוא נברא כנ"ל אות ב'. ב] הקושיא שהצ"צ מבאר שגם התהוות הזמן היה צריך להיות קודם, אינה מצד הבורא, שהרי הוא למעלה מן הזמן, כ"א מצד עצם מציאות הזמן שמחייב שהיה זמן קודם לו, כנ"ל אות ב'. ג] הרס"ג מדבר רק על מציאות הזמן, ובהסדור מדובר על עצם המושג של זמן, ורק לדעת החוקרים יש קושיא ע"ז שהזמן נברא שצריך ליישבו בזה שיש זמן רוחני (סיבה ומסובב) קודם הזמן, משא"כ ע"פ חסידות אין כאן קושיא כלל, ועפ"ז מובנת הדגשת הצ"צ שהתירוץ שבהסדור הוא כעין תירוץ הרס"ג ולא אותו התירוץ ממש. ד] אולי י"ל שהרמב"ם, אף שסובר שהזמן נברא, אינו משתמש בזה לתרץ למה לא נבה"ע קודם, מפני דלשיטת החוקרים יוקשה גם ע"ז בהמשך לאיזה דבר בא הרגע הראשון, ולכן מלכתחילה תירץ התירוץ של הרס"ג, שהרצון הוא מחודש, ולדעתו אין להקשות ע"ז מה גרם להרצון שיתחדש כמבואר שם (ח"ב פי"ח), ולכן זה מספיק אף אם המקשים סברו שהזמן אינו נברא.

ה. עפ"ז שגם אם המציאות של הזמן הוא נברא עדיין יוקשה איך נתהווה הרגע הראשון של הזמן, יובן ענין נוסף. דהנה לפעמים (רד"ה ויכולו תרס"ו) כשמדובר

בחסידות על 'קושיית החוקרים למה נברא העולם בזה הזמן ולא בזמן הקודם', מבואר התירוץ דמכיון 'דזמן הוא בבריאה' אבל 'אצילות הוא למעלה מן הזמן', לכן 'אינו שייך להקשות למה לא נברא בזמן קודם, מאחר שלא היה אז זמן'. ולכאורה ייפלא, שהרי מבואר בדא"ח<sup>87</sup> שהפירוש בזה ש'זמן הוא בבריאה' אינה שבבי"ע יש זמן גשמי, דהרי בי"ע הם עולמות רוחניים, וכבר הובא לעיל שזמן גשמי הוא מקרה בתנועה גשמית, אלא הפירוש הוא שמכיון שהנבראים והספירות שבעולם הבריאה אינם כלולים בהבורא שהרי כבר נבראו ממנו, לכן מובן שההתחלקות דהמדרגות הוא באופן ברור ובמילא יש ממש קדימה ואיחור, שמדרגה העליונה היא הסיבה להמדרגה התחתונה. משא"כ בעולם האצילות הרי הספירות לא נבראו כ"א הם אלקות וכלולים בו, ולכן התחלקותם אינה באופן של הגבלה, כ"א באופן ד'הרכבה פשוטה'<sup>88</sup>, ועיקר מציאותם הוא אחד – אלקות, וא"כ, מדוע לא מספיק לתרץ השאלה על הזמן דעוה"ז 'למה לא נברא קודם', בזה שבעולמות בי"ע אין זמן גשמי, ובמילא אין 'קודם'? וע"פ הנ"ל יובן, דמכיון שמהות הזמן הוא שרגע זה מסובב מהרגע שקדם לו, לכן השאלה 'למה לא נבה"ע קודם' כולל שאם הוא נברא, מהי הסיבה שקדם לו. וע"ז כבר ביאר בע"ח יש סדר השתלשלות, סיבה ומסובב, והרגע הראשון דהזמן הגשמי הוא המשך ומסובב להמדרגה התחתונה שבסדר השתלשלות שממנה נברא הזמן הגשמי. אבל השאלה היא גם ע"ז (כמובא לעיל באות א' מהסידור), איך נבראה תחילת הזמן הרוחני, תחילת ההשתלשלות דבי"ע, שהרי מהותה של מדרגה רוחנית היא התוכן והגדר שלה – שאינה מהות אחר, וא"כ ה"ז שייך רק כשיש מהות אחר, ולכן אם התירוץ היתה דבבי"ע אין זמן גשמי, היו מקשים מהי סוף המדרגה הקודמת, הסיבה, שגרם תחילת הזמן הרוחני, ואם הסיבה היא עוד מדרגה וסיבה קודמת, יוצא שיש זמן רוחני, סדר השתלשלות, קודם תחילת הזמן רוחני, ולמה לא נברא קודם.

וע"ז בא התירוץ ש'אצילות היא למעלה מן הזמן', דהכוונה, שאצילות היא למעלה גם מזמן רוחני דהתחלקות המדרגות, "ולכן"<sup>89</sup> נאמר בהם לשון בחינות, וכמו בחי' כסף שזהו שיש בהכסף גם סיגים ופסולת ואעפ"כ הם דבר אחד שהרי אינו ניכר הפסולת בפ"ע כ"א הוא דבר אחד שיש בו כ"כ חלקים כסף וכ"כ חלקים סיגים והכל מעורב יחד, כמו"כ הוא בע"ס דאצילות הגם שיש בהם חב"ד חג"ת נה"י אעפ"כ אינם בהתחלקות כ"א הכל הוא דבר אחד". וא"כ, הרי עצם המושג של זמן, דהיינו גם זמן רוחני – מה

87 בכ"מ, וראה המשך תער"ב ח"ב ע' תתקכ"א, ובקובץ פלפול התלמידים של 770 חי"ג ע' מ"ט ואילך ביאור פרטי לשונות המאמרים עם ראיות וכו'.

88 מבואר בהמשך תער"ב פרק של"ה ושל"ו.

89 המשך תער"ב פרק של"ו.

שמדרגה אחת מחולקת מהמדרגה שלמעלה ממנה, הוא נברא כנ"ל אות ג', ומכיון שכן, הרי כשם שבאצילות "המאוחר מוקדם והמוקדם מאוחר", כך בתחילת ההתחלקות דעולם הבריאה, בראו הקב"ה באופן שמחלק ממה שקדם לו אף שמה שקדם לו אין לו התחלקות בסופו. ולאידך, אין להקשות כל כך מהי הסיבה הקודמת שגרם התחלת המדרגה הראשונה דעולם האצילות, שהרי המדרגות דעולם האצילות אינן מחולקות זמ"ז, וה'קדימה ואיחור' שבהם הוא רק 'בחינות' – הבנת חילוק המדרגות מהחילוק בהשפעתם שמחוץ להם, ובמילא אין גבול להתחלת האצילות, שהרי גם אצילות היא אלקות.

אלא דמ"מ, הרי באצילות יש התחלקות המדרגות אלא שזהו באופן דק כנ"ל, ולכן עדיין יש קושיא (לא חזקה) איך מתחיל האצילות, הרי תוכן התחלת כל מדרגה הוא שמה שקדם לו בא לסוף מדרגתו וגדרו ונפסק, ובהמשך לזה מתחיל המדרגה שמשתלשל ממנו, ולמעלה מאצילות "אי אפשר לומר גם זה שיש מדרגות חב"ד כו' בבחי' התאחדות", וא"כ מהו תוכן התחלת הגדר דאצילות. וזהו מה שמקשה בהמאמר הנ"ל שבהסודר "למה לא היתה האצילות . . בזמן מוקדם לזה או מאוחר". וע"ז מתרץ שם כנ"ל, שעצם המושג של זמן, דהיינו גם זמן רוחני – מה שמדרגה אחת מחולקת מהמדרגה שלמעלה ממנה, הוא נברא, "וכן בבחי' האצילות הזמן דשם הוא בבחי' נאצל מאין ליש כו' והיינו שנמשך ובא מלמעלה מהזמן דאין שם בחי' זמן כלל", וא"כ כשם דלמעלה מאצילות "המאוחר מוקדם והמוקדם מאוחר", כך בבריאת התחלקות המדרגות בראו הקב"ה באופן שיש התחלקות תחלת המדרגה ממה שקדם לו, אע"פ שאין 'מדרגה' עם התחלקות בסוף מדרגתו שקודמת לו.

ועפ"ז גם יש לבאר מ"ש בכתר שם טוב סימן שמ"ח וז"ל: "דיש לתרץ הקושיא שהקשו כל הראשונים, וז"ל, למה לא ברא הקב"ה את העולם קודם ה' אלפים שנה, דהרי פעולה טובה מהעדר, ולמה נשתנה רצונו מלא רוצה אל רוצה בעת שברא לבד לא קודם, דהרי אינו ית' בעל שינויים. והתירוץ על זה . . יש לומר דהרצון לברוא העולם לא נתחדש לו זה הרצון בעת בריאתו העולם, אלא כמו שהוא קדמון כן היה רצונו, ומקדמת דנא היה ברצונו לברוא העולם בעת שברא אותו, לא קודם לכן, ואח"כ כשברא העולם נברא בעתו ובזמו כמו שהיה ברצונו הקדום לברוא אותו בעת הזאת דווקא, א"כ לא היה שינוי רצון . . אע"פ שידע דפעולה טובה מהעדר, אעפ"כ רצונו היה מנגד לידיעה, כי מקדמת דנא היה רצונו לברוא העולם דוקא בעת הזאת . . ולא תקשה הלא פעולה טובה מהעדר, כי הקב"ה אינו בעל חסרון שיצטרך הפעולה ההיא לטובתו." ולכאורה צריך ביאור: א] בכש"ט עצמו (סי' רי"א) כ' "כי למעלה אין שם שעות וזמן, כי ברגע א' באה ההשפעה מהמעין העליון הנובע תמיד . . רק כשיהיה

המקבל ראוי לקבל". וא"כ מהו הפירוש בזה ש"מקדמת דנא היה ברצונו לברוא העולם בעת שברא אותו"? [ב] מדוע באמת אינו מתרץ הקושיא בזה ש'הזמן נברא'?

ולכאורה י"ל הביאור, ובהקדים מ"ש בד"ה והיה כי תבא תער"ב (פרק ס') וז"ל: "ידיעתו ית' אינה מכרחת ענין ההתהוות דהגם שיודע כל ההתהוות קודם שנתהוו, מ"מ אין זה מכריח את ההתהוות. . והגם דהתהוות העולמות בפועל הוא ג"כ מידיעה זו. . זהו כשעלה ברצונו ית' להיות מזה ההתהוות כו'. . אך הרי הי' הרצון והידיעה עוד קודם שנתהוו העולמות וכמ"ש מגיד מראשית אחרית ומקדם אשר לא נעשה כו', והרי לא נתהוו בפועל מידיעה זו כו'. שזהו ג"כ מכח הכל יכול דכשם שכחו הכל יכול הוא שתהיה ההתהוות מידיעתו ית', כמו"כ כחו הכל יכול הוא שהגם שיודע כל ההתהוות ומ"מ לא תהי' מזה ההתהוות בפועל כו', והיינו מפני שהידיעה היא בבחי' הבדלה לגמרי ע"כ אינה מכרחת ההתהוות כו'". וע"פ כל המובא לעיל מחסידות בענין בריאת הזמן מובן, שמ"ש בהמשך תער"ב 'שיודע כל ההתהוות קודם שנתהוו', אין הכוונה בקדימה זמנית, שהרי הזמן עצמו נתהווה מידיעה זו, אלא הכוונה שגם בהמדריגה שלמעלה משייכות לעולמות ולהתהוות, מה שהוא 'בהבדלה לגמרי', יודע כל ההתהוות, שהרי ההתהוות הוא רק המשכה ממדריגה זו ולמעלה 'אין כח חסר פועל'.

ועד"ז יובן שמ"ש בכש"ט "כמו שהוא קדמון כן היה רצונו, ומקדמת דנא היה ברצונו לברוא העולם בעת שברא אותו", אין הכוונה קדימה זמנית, אלא ש'הרצון לברוא העולם לא נתחדש לו זה הרצון בעת בריאתו העולם", שהרי הזמן הוא נברא, ובמילא רצונו לברוא הזמן הוא למעלה מן הזמן כמו שהבורא הוא למעלה מן הזמן. ובזה כבר מתורצת עיקר הקושיא 'למה לא נבה"ע קודם', שהרי אין 'קודם'. אלא שעל זה מוסיף עוד ענין, שהרצון הזה שהוא למעלה מן הזמן – 'קודם' - היה 'לברוא העולם בעת שברא אותו', 'לברוא אותו בעת הזאת דוקא', ובזה מתורצת עוד פרט בהקושיא, שהוא כנ"ל, שהגדר דהרגע הראשון דהבריאה הוא התחלקות ממה שקדם לו, ולכן הסיבה של הרגע הראשון הוא סוף המדריגה דמה שקדם לו, ומכיון שבהבורא שלמעלה מן הזמן, 'קדמון', אין גדר של סוף מדריגה, א"כ מהי סוף המדריגה שהפסקתו גורם שממנה משתנה הרגע הראשון, וע"ז הוא התירוץ שרצונו הוא לברוא אותו 'בעת הזאת דוקא', והיינו שמכיון שכל המושג של ההתחלקות והזמן גם הוא נברא ככל הברואים, לכן כשם שביכלתו לברוא המושג דהתחלקות וזמן, כך ברא הרגע הראשון באופן שהוא מתחלק ממה שקדם לו ומתחיל ענין הזמן, על אף שמה שקדם לו לא נפסק. ואח"כ מבאר עוד פרט, כמ"ש בהמאמר הנ"ל, דכיון שבהמדריגה דקודם הבריאה, ידוע לו כל מה שיברא, שהרי הכל נמשך ממנו, וגם הרי 'פעולה טובה מהעדר' וא"כ רצונו וחכמתו מדמרי' זו מחייבים ההתהוות, א"כ גם בהמדריגה שלפני הבריאה, כשהכל כלול בו, היה

צ"ל הבריאה. והיינו, שגם בלא מדריגה נוספת – 'כשעלה ברצונו ית' להיות מזה ההתהוות" – הרי כיון ש'פעולה טובה מהעדר' מצד מדריגה זו עצמה, הרי זה מחייב הבריאה בלא רצון יותר גלוי 'להיות מזה ההתהוות', וא"כ 'למה לא נבה"ע הזה הגשמי קודם', קודם המדריגה שממנה התחיל, בלא ההשתלשלות. וע"ז מבאר, ש'רצונו היה מנגד לידיעה, כי מקדמת דנא היה רצונו לברוא העולם דוקא בעת הזאת", והיינו 'כחו הכל יכול' הנ"ל בהמאמר, ומזה ראי' שמדובר במדריגה שאין לה כבר קשר להבריאה, דאל"כ הרי כבר יש ההתהוות ואיך נוכל לומר שכחו הכל יכול פועל שלא תהיה מזה ההתהוות, אלא מדובר במדרי' ש'בהבדלה לגמרי'.

ואח"כ מתרץ השאלה, האם לפי זה יוצא דמצד כחו הכל יכול פועל חסרון והגבלה בעצמו, שהרי השלימות היא ש'פעולה טובה מהעדר'? וע"ז מתרץ ש"הקב"ה אינו בעל חסרון שיצטרך הפעולה ההיא לטובתו", והיינו שג"ז שפעולה טובה מהעדר הוא מושג שהקב"ה ברא מפני שרצונו בכך, וממילא אין זה חסרון במדרי' שהוא 'בהבדלה לגמרי'.



# חסידות

## ביאור הלשון בתניא פי"א 'שעת הכושר לעסוק בתורה'

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תניא מבואר ועוד

בתניא פרק יא מביא אדה"ז את מלחמת הנפש הבהמית לכבוש את גופו של האדם במעשה דבור ומחשבה, שאז נקרא האדם "רשע וטוב לו", וכשמדבר על רצונו לכבוש את מחשבתו של האדם, מביא בין השאר דוגמא: "או שהיא שעת הכושר לעסוק בתורה והוא מפנה לבו לבטלה, כדתנן באבות (פ"ג מ"ד): הניעור בלילה כו' ומפנה לבו כו'", שאז "נקרא רשע בעת ההיא, שהרע שבנפשו גובר בו ומתלבש בגופו ומחטיאו".

ויש לעיין מהו שדייק לכתוב "או שהיא שעת הכושר לעסוק בתורה", ולא כתב שיש לו פנאי לעסוק בתורה, וגם למה שינה ממה שכתב בפרק א: "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק .. דמקרי רשע"?

והביאור בזה, ישנם שני אופנים של ביטול תורה:

א) ביטול תורה בזמן, שיש לו זמן לעסוק בתורה ואינו עוסק, והמדובר אף אם בזמן הזה האדם טרוד ואינו יכול לעסוק בתורה בעיון, אלא למיגרס בלבד, או בקריאה בתורה בלבד, ועל זה מדבר בתניא פרק א, ועל כך מביא שם את דרשת רז"ל (סנהדרין צט, סע"א) עה"פ (במדבר טו, לא): "כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו'". וכמו שמבאר אדה"ז הטעם על עונש חמור זה בהל' ת"ת פ"ג ה"ו: "שדבר ה' אינו יקר וחשוב בעיניו כל כך לעסוק בו, וכאלו מתלוצץ מדברי תורה".

[ולהעיר שבהל' ת"ת אדה"ז כותב: "עליו הכתוב אומר כי (את) דבר ה' בזה", דהיינו שזהו פשט הכתוב, ואילו בתניא כותב: "שעליו דרשו רז"ל". ויש לומר שבתניא הדגש הוא על העונש "הכרת תכרת", ולכן כותב שזהו רק דרשת רז"ל, ואילו בהל' ת"ת הדגש הוא על "כי את דבר ה' בזה" (ולא הביא את המשך הפסוק "הכרת תכרת" אף שרמזו ב"וגו"), שבביטול תורה הוא מבזה את דבר ה' גם בפשטות].

ועל ביטול תורה זו כותב בתניא פ"ח: "וכן מי שאפשר לו לעסוק בתורה ועוסק בדברים בטלים – אין כף הקלע לבדו מועיל לנפשו למרקה ולזככה, רק עונשים חמורים שמענישים על ביטול תורה בפרטות".

(ב) ביטול תורה בנפש, והכוונה שיש לאדם "שעת הכושר" לעסוק בתורה, דהיינו שראשו ומחשבתו מוכשרים אז לעסוק אז בתורה בעיון המתאים, ובמקום זה הוא מפנה לבו לבטלה. ביטול תורה זו פועל אז בנפש יותר מסתם ביטול תורה, משום שזהו ביטול תורה במחשבה, והמחשבה מאוחדת עם הנפש יותר משאר הלבושים (וכמובא באגה"ק סי' כב בסופו), וכידוע שמטעם זה "הרהורי עבירה קשים מעבירה".

וההדגשה כאן היא שהוא "מפנה לבו לבטלה", שלא זו בלבד שאינו עוסק אז בדברים הנצרכים לו, שאז הביטול תורה היה חמור פחות, אלא מפנה לבו לבטלה לגמרי, שזה מורה שהרע גובר במחשבתו לגמרי (מן הקצה אל הקצה).

ודוגמא לשעת כושר זו מביא אדה"ז מהמובא במשנה באבות: "הנעור בלילה .. ומפנה לבו לבטלה", שכן לילה זהו זמן ראוי ומוכשר ללימוד תורה, כיון שאז ראשו ומחשבתו של אדם פתוחים יותר לעסוק בתורה, וכמובא ברמב"ם הל' ת"ת פ"ג הי"ג (הובא גם בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ח): "אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה". ולכן בשעת כושר זו המפנה לבו לבטלה – הרי זה נקרא רשע בעת ההיא, ו"מתחייב בנפשו" (כלשון המשנה), שכן בביטול תורה זה הוא פוגם בנפשו יותר מסתם ביטול תורה בזמן, כי כאן נפשו היתה מוכשרת לעסוק ולהבין בתורה, ובמקום זה הפנה לבו ומחשבתו לדברים בטלים.

ולכאורה עפ"ז ניתן ליישב קושיית הרבי ברשימותיו על התניא בפרק יא: "וצ"ע מה היא הראיה ממתניתין דאבות, דכאן קאי בעוון בטול ת"ת, ושם קאי מפנה לבו אניעור בלילה. . . דמתחייב בנפשו, דחסר שמירה מהמזיקין". והכוונה לפירוש הברטנורא שם שלילה הוא זמן למזיקים, וכשאנו עוסק בתורה אזי מתחייב בנפשו, ואילו היה עוסק בתורה – התורה היתה משמרתו.

אך לפי האמור לעיל דמה שנקט במשנה "הנעור בלילה" דוקא משום שזהו "שעת הכושר", מובן שאדה"ז אינו לומד את המשנה כפירוש הברטנורא, אלא מפרש שזה שהאדם מתחייב בנפשו, הוא משום שבזבז את "שעת הכושר" המתאים ללימוד תורה בעיון לדברים בטלים.

ולפי זה צריך לומר שגם המשך המשנה באבות שם: "והמהלך בדרך יחידי ומפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו", אין הטעם משום שאם אינו עוסק בתורה אזי הוא עלול להנוק בדרך, כיון שהוא יחידי ואין עליו שמירה (כמובא במפרשים), אלא להיפך, כיון שהולך בדרך ואינו טרוד אז בעניניו, מלבד ההליכה, והוא גם יחידי, דהיינו שאין לו חברים שמפריעים לו לעסוק בתורה כרצונו, הרי שגם זה נקרא "שעת הכושר" בשבילו לעסוק בתורה, ואם אינו עוסק אז בתורה ובמקום מפנה לבו לדברים בטלים – הרי זה מתחייב בנפשו, כמו "הנעור בלילה".

[ועד"ז מבואר בלקו"ש חל"ה ע' 199 ואילך, גבי חיוב לימוד תורה בהליכה בדרך המובא בשוע"ר סי' קי"ט, שאין זה מצד שמירה בדרך, אלא מצד חיוב ת"ת גם כשהולך בדרך, יעוין שם בארוכה].

אלא שאדה"ז הביא דוגמא מ"הנעור בלילה" דוקא כי רצה להביא דוגמא מ"שעת הכושר" ממש, שאצל "רשע וטוב לו" הנפש הבהמית משתלטת בנפש האדם גם בשעת הכושר היותר גדולה של האדם, וכלשון אדה"ז בתניא "שהרע שבנפשו גובר בו ומתלבש בגופו ומחטיאו". משא"כ כשהולך בדרך יחידי שעת הכושר שלו פחותה משעת הכושר של הנעור בלילה, ויותר קל לנפש הבהמית להשתלט אז על מחשבתו של האדם, כיון שבלאו הכי יש לו טירדה מסויימת מעצם ההליכה בדרך.

ולכן חיוב הלימוד בדרך בכלל הוא חידוש, וכמובא בהל' ת"ת לרבנו פ"ג ה"ו: "ואפילו כשהולך בדרך, כמ"ש ובלכתך בדרך", דהיינו שאדם חייב לעסוק בתורה "אפילו כשהולך בדרך", ויש לכך לימוד מיוחד מהפסוק "ובלכתך בדרך". ומשמע שוליי לימוד זה לא היו מחייבים את ההולך בדרך לעסוק בתורה, כיון שבכללות בהליכה בדרך יש טירדה והיה מקום לפטור אז מלעסוק בתורה, אבל לאחר שהתורה חייבה את ההולך בדרך לעסוק בתורה, אנו למדים שההולך בדרך אינו יכול לפטור עצמו מכך, ולכן "אם מהלך יחידי ומפנה לבו לבטלה מתחייב בנפשו, ושנים שמהלכין בדרך ואין ביניהם דברי תורה ראויים לישרף באש", כהמשך דברי אדה"ז בהל' ת"ת שם.

בנוסף לכך יש עוד מיגבלה בהמהלך בדרך יחידי לעסוק אז בתורה כראוי, כמובא בשוע"ר סי' קי': "וכשהוא בדרך יעסוק בתורה (שנאמר ובלכתך בדרך), ולא יעסוק בעיון הלכה שלא יתעה בדרך, אלא א"כ יושב בעגלה ואיש אחר מנהיג הסוסים". דהיינו שמצד אחד ההולך בדרך יחידי "יעסוק בתורה", אך מאידך "לא לא יעסוק בעיון הלכה, שלא יתעה בדרך". ורק כשיושב בעגלה ואיש אחר מנהיג הסוסים, יכול ואף צריך לעסוק בהלכה בעיון הראוי, וכמובא באריכות ביאור סעיף זה בלקו"ש חל"ה ע' 199 ואילך.

ומכל זה מובן, מדוע אדה"ו בתניא הביא מהמשנה דוקא את הדוגמא של "הנעור בלילה" כדוגמא לשעת הכושר לעסוק בתורה, ולא את הדוגמא של "המהלך בדרך יחידי", אף שיחסית לשאר הולכי דרכים ההולך בדרך יחידי, זהו שעת הכושר שלו לעסוק בתורה ללא הפרעות.



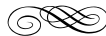
## הערה בפרק ח' דמאמר באתי לגני

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

ראש מכון "חסידות מבוארת" – ברוקלין, נ.י.

במאמר באתי לגני השי"ת פרק ח (פרק שנה זו) מבאר אשר בקדושה מן אות ד' נעשה אות ה', ובקליפה מן אות ר' אות ק'. ומשמעות המשך לשון המאמר דאות ד' מקבל מאות ג' שקדם אליו, ולהלן שע"י שהד' מקבל מהג' נעשה אות ה', דזה שמאות ד' נעשה אות ה' הוא לא רק בגשמיות מחמת אופן כתיבת האות בגשמיות, אלא שכמו שאות ד' מקבל מאות ג' שלפניו, כך אות ה' מקבל מאות ד' שלפניו (כלומר: סדר אותיות הא"ב מורה על סדר המשכה מאות לאות).

ונשאלתי לגבי אותיות ר' וק' שמבואר שמאות ר' נעשה קוף, שלכאורה אה"נ שכתבת הק' היא ע"י אות ר' שאח"כ מוסיפים רגל שמאלי, אבל הרי בסדר הא"ב אות ק' קדם לאות ר'?



## לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ספר ה'תניא' מיוסד על הפסוק (דברים ל, יד): "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפין ובלבבך לעשותו" - והיינו שמטרתו "לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד" (לשון רבנו בשער ה'תניא'). ותוכן הדברים מבואר בפרקים (יב ואילך) - שלא די לעבוד את ה' בדיבור ("בפין") ובמעשה ("לעשותו") אלא צריכה להיות גם התעוררות אהבת ה' ויראתו בלב ("ובלבבך"), ואדרבה, עבודת האהבה והיראה בלב היא השרש והיסוד לקיום רמ"ח מצות עשה ושס"ה מצות לא תעשה. ויתירה מזו, דוקא על ידי העבודה

שבלב ("בלבבך") - "קרוב אליך הדבר מאד" לעבוד את ה' בקיום כל תרי"ג מצות התורה בדיבור ובמעשה ("בפיך . . לעשותו).

הנהגה, גם על התעוררות האהבה והיראה בלב ("ובלבבך") מוסבים דברי הכתוב "כי קרוב אליך הדבר מאד".

ועל כך הקשה רבנו (ריש פי"ז): "לכאורה הוא בלבבך נגד החוש שלנו . . שאין קרוב מאד הדבר להפך לבו מתאוות עולם הזה לאהבת ה' באמת?"

וביאר (שם), שאכן להגיע לידי אהבה לה' "בהתגלות לבו כרשפי אש", ו"תשוקה מורגשת בלב לדבקה בו", איננו דבר קל לכל אדם, אך מכל מקום, קרוב מאד ונקל לכל אדם" להוליד "במוחו על כל פנים האהבה לה'". כלומר, אהבה זו איננה גלוי' ומורגשת בלב אלא נמצאת "במוחו ותעלומות לבו" של האדם, והיינו שעל ידי ההתבוננות בגדולת ה' הוא בא לידי הכרה ברורה במוחו ותעלומות לבו, שכך ראוי לו להידבק בה' בכל לב ונפש ומאד, על ידי קיום התורה ומצותי' [וכפי שביאר בארוכה (פט"ז) גדרה של אהבה זו].

ובלשון רבנו (פי"ז) - "ודבר זה קרוב מאד ונקל לכל אדם אשר יש לו מוח בקדקדו, כי מוחו ברשותו ויכול להתבונן בו ככל אשר יחפוץ, וכשיתבונן בו בגדולת אין סוף ב"ה, ממילא יוליד במוחו על כל פנים האהבה לה' לדבקה בו בקיום מצותיו ותורתו".

[ועי' רשימות על ה'תניא' (ע' קיג) ב'לקוטי פירושים' שמקשה: "עי' בפמ"ב שכתב שהנפש צריכה ליגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת כו' להתבונן בזה שעה גדולה בכל יום, ורק אז בכח כל אחד לבוא ליראה תתאה, וא"כ הרי כל שכן אהבה שצריכה לכל הנ"ל, וכאן כתב שהוא קרוב מאד ונקל לכל אדם. וצ"ע"].

וממשיך רבנו (בפי"ח): "ולתוספת ביאור באר היטב מלת מאד שבפסוק כי קרוב אליך הדבר מאד וגו' [כי עדיין לשון הכתוב "מאד" אינו מיושב כל צרכו, דאיך אפשר לומר על התעוררות אהבה זו קרוב אליך הדבר מאד? - אלא], צריך לידע נאמנה כי אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדולת א"ס ב"ה להוליד ממנה דחילו ורחימו אפי' במוחו ותבונתו לבד אעפ"כ קרוב אליו הדבר מאד לשמור ולעשות כל מצות התורה ות"ת כנגד כולן בפיו ובלבבו ממש מעומקא דלבא באמת לאמיתו בדחילו ורחימו שהיא אהבה מסותרת שבלב כללות ישראל שהיא ירושה לנו מאבותינו" וכו' עכ"ל (מלבד החצ"ר). ע"ש באורך.

ויש להבין, איך לכאורה גם זה "קרוב מאד ונקל לכל אדם אשר יש לו מוח בקדקדו" וגם בכל הזמנים? וגם מה יעשה מי שאין לו אפילו את זה?

ואולי יש לבאר בזה, ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר. . . ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל? - שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מיישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", עכ"ל.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'היכל מנחם' ח"ב (עמ' סב) [במכתב מכ"א סיון תשכ"ח] מבאר בדעת הרמב"ם: "בתמצית הוא אומר כך: ישנם ענינים מסויימים בהלכה היהודית שקיומם דורש בחירה חופשית ללא כפייה, ואולם באותם מקומות שבהם ההלכה דורשת מעשה מסוים מותר לנקוט אמצעי כפייה עד שהצד המסרב יאמר 'רוצה אני', ועדיין מעשהו הוא בר תוקף ונחשב כאילו נעשה מרצון. ולכאורה יש כאן סתירה: אם מותר לכפות עשייה מדוע צריך שאותו אדם יצהיר על עצמו שהוא 'רוצה'? ואם לעשייה מתוך כפייה אין תוקף מה התועלת בכך שאותו אדם מכריז על עצמו מתוך כפייה 'רוצה אני'?"

"וכאן באה הנקודה העיקרית בהסברו של הרמב"ם: כל יהודי, יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו, ואולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את מה שעליו לעשות ע"פ התורה, לפיכך כאשר בית דין כופה על יהודי לעשות משהו, אין זה מתוך מגמה ליצר אצלו רצון חדש, אלא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה את רצונו ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, בנסיבות אלו האמירה 'רוצה אני' היא הצהרה אמיתית", עכ"ל, וע"ש עוד באורך בזה. - ובלקוטי שיחות ח"ג (ע' 981 הערה 13) וח"ח (ע' 167 הערה 42).

ועי' בשיחת מוצאי ש"פ עקב כ' מנ"א תש"מ: "עד שהרופאים של זמנינו זה סבורים כי זהו ה"חידוש" הכי גדול שהם "גילו", כי אותו חלק בנפש שנמצא עמוק יותר מאשר חלק הנפש שבא לידי השגה והבנה וידיעה, אינו נתון לשינויים מצד האדם - דבר

שמובא בפשטות כפסק דין ברמב"ם, שהבחירה נתונה על כל העניינים, מלבד הרצון הפנימי של יהודי, שאינו משתנה: איך שהוא לא יהי' בחיצוניות הרצון שלו, עאכו"כ איך שלא יהי' מעמדו ומצבו במחשבה דיבור ומעשה שלו - תמיד פנימיות רצונו, דהיינו אמיתית הרצון שלו, הוא לרצות להתנהג כפי רצון ה'".

ועי' עד"ו ב'לקוטי שיחות' חלק טו (ע' 122) גבי אברהם אבינו שהאכיל עוברים ושבים ואח"כ ביקש מהם להודות לה', ומי שסירב דרש לשלם עבור האוכל. ולכאור' איזה תועלת היה לו מזה שהודו לה' בכפיה? וכי זו הדרך לפרסם ולהפיץ את שם ה' בעולם? - אלא שהכפיה הזאת גרם להכניע את יצרים ובכך נפתח הפתח שיוכלו אח"כ לקבל דברי אברהם ולהודות באמת לה' א-ל עולם. ע"ש.

וראה מ"ש אאזמו"ר הי"ד בשו"ת 'משנה שכיר' (הוצאת 'קרן רא"ם') או"ח ח"ב (סי' רלט) אודות מצות וידיי בפה שמעכב התשובה, שמביא מספר החיים לרבינו חיים אחי מהר"ל מפראג בספר סליחה ומחילה סוף פ"ו, שכתב בטעם הוידוי, משום דאולי אין התשובה מעומקא דליבא עד שכמעט שהתשובה בטלה בלבו של אדם, על כן צריך להתוודות את חטאיו בפירוש בפיו, שאז לא יוכלו הדברים שבלב לבטל את דברי פיו וכו'. ובוה מיושב מה שמצינו בכמה מקומות [ב"ב מת, א. ר"ה ו, א. ערכין כא, א. יבמות קו, א. קידושין נ, א] שאמרו רבותינו ז"ל כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שיש להקשות דמה לנו באמירתו רוצה אני? הול"ל כופין אותו עד שיעשה, אבל לפי שהלב אינו מסכים על הדבר שהאדם מוכרח לעשותו, ע"כ הצריכוהו לומר בפירוש שרוצה כדי שיבטלו דברי פיו הדברים שהיו בלבו, עכ"ד - ע"ש שמיישב עפ"י קושיות המנחת חינוך. והביאור בזה י"ל כנ"ל

ועד"ז יש לבאר גם בנדו"ד, היות שכל יהודי יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו, כולל גם התעוררות אהבת ה' ויראתו בלב ("ובלבבך"). אולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לכיין ולהרגיש במוחו ובעולמות לבו את האהבה המסותרת כדבעי, לפיכך כאשר רק מצהיר על ("בלבבך"), דהיינו על ההתעוררות האהבה והיראה שבמוחו ותעלומות לבו ואומר זאת בפיו, מקיים גם במצב כזה את המצוה, הגם שאינו מרגיש בלבו כדבעי, מ"מ האמירה כאן אינו מתוך מגמה ליצור הרגשה חדשה, אלא שהוא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה אותו מן ההרגשה האמיתית לקיים המצות וההתעוררות אהבת ה' ויראתו בלב ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, שבנסיבות אלו האמירה הזאת היא 'הצהרה' אמיתית - ע"ד ה'רוצה אני' שברמב"ם הנ"ל ומצות וידיי שבפה הנ"ל. ודבר זה באמת "קרוב מאד ונקל לכל אדם".

ועפ"ז יש לתרץ מה שהקשה הרבי זי"ע בתורת מנחם כרך י - תשי"ד ח"א (עמ' 247), בשיחת י"ט כסלו (סכ"ג): "ויש לבאר מ"ש ב'דף השער' "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיו ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד וכו'":

"הפירוש ד'בפיו ובלבבך לעשותו' הוא - ש'בפיו' קאי על דיבור, 'בלבבך' קאי על מחשבה, ו'לעשותו' קאי על מעשה.

"ולכאורה, כשמבארים 'איך הוא קרוב מאד', צריך להיות הסדר בא' מב' האופנים: מלמטה למעלה - לעשותו בפיו ובלבבך (מעשה דיבור ומחשבה), או מלמעלה למטה - בלבבך בפיו לעשותו (מחשבה דיבור ומעשה); ואילו 'בפיו ובלבבך לעשותו' הוא לא בסדר דמלמעלה למטה ולא בסדר דמלמטה למעלה!?"

"ועכצ"ל, שסדר העבודה דכל אחד ואחד - שאליו נאמר 'קרוב אליך', ולא רק 'קרוב' סתם, אלא 'קרוב מאד', היינו, שמבלי הבט על החילוקים שיש מי שמגיע לזה 'בדרך ארוכה' ויש מי שמגיע לזה 'בדרך קצרה', הרי על כל אחד ואחד נאמר 'קרוב אליך הדבר מאד' - הוא באופן ד'בפיו ובלבבך לעשותו' דוקא, היינו, שלכל לראש ישנו ענין הדיבור [של ההצהרה], ולאח"ז מחשבה, ולאח"ז מעשה", עכ"ל. וע"ש מה שמבאר שם בארוכה.

ומעתה ע"פ הנ"ל י"ל שסדר העבודה דכל אחד ואחד - שאליו נאמר 'קרוב אליך הדבר מאד' הוא בסדר ד'בפיו ובלבבך לעשותו' דייקא, היינו, שלכל לראש ישנו ענין הדיבור - ההצהרה שאומר "רוצה אני" הנ"ל, ולאח"ז המחשבה - גילוי האהבה המסותרת במוח ובתעלומות הלב, ולאח"ז המעשה, והיינו ד'בפיו' הוא ה'דיבור' הנ"ל, ודבר זה באמת קרוב מאד ונקל לכל אדם ממש ובכל הזמנים, וא"ש.



## נמנע הנמנעות

### הרב אברהם בערגשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – פייר לאן, נ. דז.  
מנהל מכון שמואל שע"י מכון רוהר ללימודי יהדות

### פרק א

#### יסוד אמונת ישראל

א. אמונת ישראל מושתתת היא על יסודי התורה ודברי רבותינו המסורים לנו בתלמוד ומדרשי חז"ל. "כל שהקבלה או הנבואה הנחתו", אומר הרשב"א<sup>90</sup>, "לא תנצחנו החקירה, כי החקירה למטה מן הנבואה. . חכמת השם למעלה מחקירתנו. וככה יקרה לנו מן הדין בכל דבר שיש קבלה ביד הזקנים והזקנות מעמנו. . ואין קבלה פושטת ביד עמנו רק שקבלו אותה דור אחר דור עד משה רבינו ע"ה או עד הנביאים"<sup>91</sup>.

בזה קובע הרשב"א שהתורה והמסורות שבידינו מאבותינו – לעומת החקירה האנושית – היא היא מקור אמונתנו.

הרעיון הזה והיסוד שבו מופיע גם בדברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, בסדרת השגות על ספר העיקרים<sup>92</sup>, ואלו דבריו: "מה שצוותה לנו התורה להאמין, אנו נאמין אף שלא יצויר בשכל. . באמונה שלימה, שהתורה אמת. . וכל מה שצוותה התורה ומה שבא בה נאמין ולא נסתפק באמיתתם. . וכל מה שנגד התורה, או מכחיש לאחד מהעיקרים או מהשרשים, אותו נרחיק ולא נאמין בהם כלל, וכל מה שבא בתורה וצוותה עלי' נאמין בהם אף שלא יצוירו בשכל"<sup>93</sup>.

90 שו"ת הרשב"א (א, ט).

91 כנראה חולק הרשב"א על דעת הכוזרי (א, טז) שכתב: "חלילה לא-ל שתבוא התורה במה שידחה ראייה או מופת", עיי"ש.

ולהעיר מ'נזר הנצחון' (א, ע' כז).

92 סה"מ תרמ"ט (ע' עדר) לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

93 דלא כדעת העיקרים (א, כג) שרק "אחר שיצויר מציאותו אצל השכל, כבר אפשר שתבא האמונה בו ויפול תחת היכולת בלתי בעל תכלית" – ראה לקמן פ"ה.

ב. נקודה נוספת כתב הרשב"א שם, והוא שסברת החוקרים ש"יש לכל הנמנעות טבע קיים" (היינו שהנמנע קיים בנמנעותו וא"א לשנותו בשום צד הן מצד הטבע והן מצד השכל) – בנוי על זה "שאינ מדרגה באמתות למעלה ממדרגת חקירתם". כלומר, אי אפשר שהמציאות האמיתית לא תתאים עם החקירה ושכל האנושי. ועל כך חולק הרשב"א ואומר שיסוד אמונתנו הוא "שהוא יתברך לא תושג מהותו", היינו שאין בכחו של הנברא להבין ולהשיג מהותו ועצמותו ית'. ומכאן – לעוד נקודה, שהיות ו"הוא וחכמתו אחד", היינו שהתורה מתייחדת עם הקב"ה (לא שהקב"ה מוגבל ח"ו בענין החכמה – ובסגנון הקבלה והחסידות<sup>94</sup>, "החכמה נחשבת אצלו כמו עשי' ממש" אשר לכן "הוא יתברך שקראו רו"ל בשם הקדוש ברוך הוא ולא נקרא השכל ברוך הוא"<sup>95</sup> – אלא שהתורה מתייחדת בו ית'), הרי אין פלא שאין כח באדם להבין ולהשיג (לא רק מהותו ועצמותו ית', אלא אפילו לרדת לסוף) דעתו וחכמתו ית'. ומהיכי יתתי לשלול יסודות האמונה הנובעים מתורתו ית' על יסוד החקירה האנושית!?

ובלשון הרשב"א<sup>1</sup>: "ובאמת כי לא יכזיב שום דבר שהוא מקובל ביד עמנו רק מי שהתחייב אצלו בטול כל מה שהוא כנגד הטבע והנמנע במציאות. כאמרם שיש לכל הנמנעות טבע קיים. וכאלו יחייבו שאין מדרגה באמתות למעלה ממדרגת חקירתם עם היותם מאמינים שהשם יתברך וחכמתו אחד והיותם מאמינים שהוא יתברך לא תושג מהותו. ואחר שהוא וחכמתו אחד והוא לא יושג רק לעצמו יתברך חכמתו לא תושג".

94 לקוטי תורה לאדה"ו (ויקרא ד, ב-ג). תניא פ"ב בהגהה. ובלקו"ת שם (ועד"ז בתניא) ממשיך בתיווך דעת המהר"ל והרמב"ם: "לפי קבלת האריז"ל עולה שדברי שניהם אמת, דבא"ס ב"ה עצמו לא שייך כלל לתאר בחי' חכמה כי החכמה נחשבת אצלו כמו עשי' ממש... ומ"מ בהתלבשות אור א"ס ע"י צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצילות כיון דאיהו וחייהו וגרמוהי חד בהון זהו מ"ש הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע כו' וכמאמר התיקונים אתח חכים ולא בחכמה ידעיא כו'". וראה דרמ"צ (קל, ב ואל"ך) באריכות, עיי"ש.

95 גבורות השם (הקדמה שניה): "ואנחנו תלמידי משה ע"ה אין אומרים כך וח"ו לומר כך עליו, אבל הוא יתברך שקראו רו"ל בשם הקדוש ברוך הוא ולא נקרא השכל ברוך הוא, כי אמיתת עצמו לא נודע רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר קדוש ברוך הוא, שענין קדוש נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו, אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו ואם כן הוא יודע הכל והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן כמו שיתבאר".

העולה מדבריו: א) יסוד אמונתנו הוא לא תורת החקירה והפילוסופי' אלא תורת ה' שממנה נובעות עיקרי ושרשי האמונה הנתבארים בתושבע"פ ומדרשי רז"ל. ב) בגדר זה נכללים גם הענינים הבאים בתורת מסורת מאבותינו. ג) טעות החוקרים היא שמגבילים האמונה ביכלתו של הקב"ה ("כאמרם שיש לכל הנמנעות טבע קיים") לממדי החקירה האנושית, דהרי כשם שמהותו של הקב"ה לא תושג, כך חכמתו לא תושג.

### פרק ב

ג. והנה אמרו רז"ל ש"מקום הארון אינו מן המדה"<sup>96</sup>. דהיינו, שהארון "אינו אוהז למעט מדת קרקע [=בקדש הקדשים] לכל צדדיו כלום" (רש"י)<sup>97</sup> אע"פ שהי' ארכו אמתיים וחצי ורחבו אמה וחצי.

וראה זה פלא: בכל שלשת המקומות שהובאו הדברים בש"ס הדגישו רז"ל ש"דבר זה מסורת בידינו מאבותינו", ואף בא<sup>98</sup> בהמשך אחד לשאר דברים שקיבלו חז"ל במסורה<sup>99</sup>. איזה משמעות יש בדבר?

לפי דברי הרשב"א, ש"כל שהקבלה או הנבואה הנחתו לא תנצחנו החקירה. . וככה יקרה לנו מן הדין בכל דבר שיש קבלה. . שקבלו אותה דור אחר דור עד משה רבינו ע"ה או עד הנביאים", מובן שמקבלים מסורת זו כפשוטו כמשמעו – שהארון הי' בבחינת מקום ובלתי מקום בבת אחת. נמצא, "שבכוח יכולת הבורא להיות מקום

96 יומא (כא, א). מגילה (י, ב). בבא בתרא (צט, א). ילקוט שמעוני (מלכים א', רמז קפא).

97 רש"י מגילה (י, ב): "אינו מן המדה – אינו אוהז למעט מדת קרקע לכל צדדיו כלום, כדקתני יש לו עשר אמות לכל רוח, באמצע בית קדש הקדשים היה יושב, ויש ריוח בינו לבין הכתלים עשר אמות לכל צד, וכל הבית אינו אלא עשרים על עשרים, נמצא שאינו ממעט כלום".

98 במגילה שם.

99 ראה מגילה (שם): "דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה כו' . . דבר זה מסורת בידינו מאבותינו: אמוץ ואמציה אחים הו" עיי"ש.

ובלתי מקום בנושא אחד<sup>100</sup>, היינו שבכחו של הקב"ה לפעול שיהיו שתי הפכים בנושא אחד, ובלשון החסידות, "נמנעו הנמנעות" בחיק<sup>101</sup> הבורא ית'.

ד. ואכן מפורש בדברי הרשב"א שהאמין בדברי רז"ל אלו פשוטם כמשמעם, ולא הסיטם לצדדים אחרים<sup>21</sup>. בקשר לפולמוס הפילוסופי כתב הרשב"א דברים כדרבונות נגד הסבורים שמה שאמרו "מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין וארון אינו מן המדה, אינו מן האפשר", ועליהם אומר הרשב"א: "יסכר פי דוברי שקר, על מי שתולה ארץ על בלימה"<sup>102</sup>. הרי שהאמין בהדברים פשוטם כמשמעם<sup>103</sup>. [לגבי השוואת שתי הניסים ("מ"ם וסמ"ך שבלוחות" ו"מקום הארון") ועוד דוגמא ומקור בהלכה בענין זה – ראה בהערה<sup>104</sup>].

100) סה"מ תרמ"ט (שם): "הארון שהי' במדה ועמד במקום, ומ"מ לא נתפס בגדר מקום שהרי לא פחת את המדה כנ"ל".

101) הלשון "חיק הבורא" (לעומת "חוק הבורא") מופיע בספרי גדולי האחרונים – לדוגמא: שו"ת מהרל"ח (סי' עו): "ואתה בטלת דבריו מטעם שהוא עול בחיק השי"ת". ובתורת העולה לרמ"א ז"ל (ג, מו): "נמנע בחיק הקדוש ברוך הוא". ובסוגיא זו עצמה, ב"שם עולם" להר"י אייבשיץ (ע' 46): "כבר הקדמתי למכ"ת שמה שהוא חסרון בחיק הבורא, לא יהיה קטנות יכולת בחיק הבורא" – ושלשתם באו ממקומות שונות כך שאין הגיון בהצעה שמדובר בטעות שמקורו בשינוי מבטא וכו'.

102) ראה מכתב הרשב"א המובא ב'מנחת קנאות' (מכתב סא): "עוד העיד בפנינו, כי האיש אשר דמה לנו ולתורתנו, היה בקהל ואמר כי מה שאמרו, מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין וארון אינו מן המדה, אינו מן האפשר, כי כל גוף מטרוד גבול ואינו עומד באויר בלא משען, ותחבולה היתה בלוחות בפנים שמעמידתם, יסכר פי דוברי שקר, על מי שתולה ארץ על בלימה, ועל אדניה הטבעו שמים על מה, נוסעים ויסעו, תלאות יסובבוהו, המעט ממנו הלאות אנשים כי תלאו גם את ה"ו".

ויש לציין גם לדברי ר' שמעון בן יוסף (הובא בהשלמות ל'מנחת קנאות' לאחרי מכתב מרבי מנחם בר שלמה פרפייאן) שכתב דברים דומים ואף הוא הזכיר שאלו המתפלספים כפרו בזה, ואלו דבריו בין השאר: "בספורי יצחק על דבר ד' הבארות, אמרו לא יאמנו כפשטן כי יש בהם כמה סתירות. . ומקום ארון שאינו מן המדה רחוק מכליותיהם, כל אשר לא יחיבהו הטבע יכחידוהו תחת לשונותיהם, שעלים שעלים קטנים כרם ה' לעיני הנוטרים מחבלים".

103) ולהעיר שאלו הבאים חדשים לבקרים להתאים דעת הרשב"א עם דעת שאר החוקרים – מתעלמים מדברי הרשב"א אלו, ובוחרים להתמקד על דברי הרשב"א בתשובה ח"ד סי' רלד (ראה לקמן פ"ד) ולדעתם אין צורך ליישב הדברים בדעת הרשב"א – ראה לדוגמא מכתבו של ר' י. גרוסמן למערכת 'חקירה' (גליון ה, ע' 30) בתגובה לדברי ב'הערות וביאורים' גליון תתק"ט (ע' 58). לגבי שאר טענותיו – מקצת מהם נדון בהם לקמן בפנים ובהערות, ועל השאר – עוד חזון למועד.

104) יש להעיר ממכתב הגאון הרגצ'ובי המובא ב'רשימות' כ"ק אדמו"ר זי"ע (חוברת קסב) שהביא שתיים בחדא מחתא, ומדמה נסים אלו להחידוש שביובל: "ויובל קדש לה", עצם אפקעתא דמלאכא, בבא מציעא ק"ט [ע"א] ושם ל"ט [ע"א] וק"ו [ע"א], ויובל לא מהני רק בקנין גמור צמיתות וזה מפקיע

והדברים עולים בקנה אחד עם הנתבאר (לעיל פ"א) מתשובת הרשב"א<sup>1</sup>, שאי אפשר להשיג מהותו ית'. והיינו, שאין בכח שכלו של הנברא להחליט מדת יכולתו ית', שהתולה ארץ על בלימה יכול גם לפעול שיתקיימו שני הפכים בנושא אחד (כ"מקום הארון אינו מן המדה").

אכן סגנון דומה מצינו בדברי הרמ"ק<sup>10</sup> ש"כמו שנמנע ממנו ידיעת מהותו כן נמנעה ממנו ההשכלה בהתקבץ בו ב' ההפכים האלו", והן הן הדברים.

ה. מארז"ל זה (ש"מקום הארון אינו מן המדה") משמש כנקודה המרכזית בהשגותיו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע על בעל העיקרים<sup>105</sup> השולל האמונה ב"נמנע הנמנעות", ומסביר שבשתי פרטים שהזכיר בעל העיקרים – "לא דק" (וראה גם לקמן פ"ה).

העיקרים (כתב: א) ש"באלו הנמנעות אי אפשר שתבא הקבלה להאמין במציאותם ולא במה שהוא ממינם", (וב) "ואי אפשר לחוש שיעיד לעולם על המצא זה ולא כיוצא בו, אחר שאי אפשר לשכל לצייר מציאותם". ובשתי נקודות אלו מסביר כ"ק אדמו"ר הרש"ב שאינו – א) ברור הוא ומפורש בדברי רז"ל ("הקבלה") שבכחו של הקב"ה שיתקיימו שני הפכים בנושא אחד, ב) כבר העיד עליהם החוש, היינו שנתקיים כן

---

יובל, ובלא זה לא, וכמבואר בבא מציעא ע"ט [ע"א] דגבי מכירה לזמן לא מפקיע יובל, וזה רק אפקעתא דמלא, מקום ארון וכו' אינו מן המדה, וכן מ' וס' שבלוחות".

ביאור דבריו בקיצור (ע"פ 'צפונות הפרשה' לידידי הרה"ג ר' אפרים בנימין ביטון שליט"א): אין הפקעת היובל חלה אלא אם כן היתה המכירה עולמית, "לצמיתות". אם אמנם מכר שדהו למשך תקופת זמן מסויימת, לששים שנה למשל, מכירה זמנית היא, וכך אין השדה חוזרת ביובל. אמנם, הרי בסופו של דבר, כל מכירה, גם המוכר שדהו 'לנצח' כביכול, היא מכירה זמנית במהותה, שכן מאחר וסוף סוף יוצאת השדה ביובל, הרי כאילו נמכרה מלכתחילה רק לתקופת השנים הנשארות עד שנת היובל בלבד; ושוב, אם אין המכירה לצמיתות, איך אפוא יוצאת השדה ביובל, שכן הלוא אמרנו – רק מכירה עולמית נפקעת ביובל, מכירה זמנית אינה נפקעת? וחזר הדין...

אלא זהו שאמרנו רז"ל שענינו של יובל הוא "אפקעתא דמלא"; דהיינו, הפקעת היובל – פעולה אלוקית היא, והואיל והקב"ה נושא הפכים, שייך גדר כזה שמחד המכירה היא אמנם לצמיתות, ומאידך יוצאת השדה ביובל; ושוב, גם לכשיוצאת ביובל, נשארת המכירה עולמית במהותה. שכן, להיות הפקעת היובל פעולת המלך, אלוקית היא בטבעה, וכך אינה מבטלת את צמיתות המכירה, אלא שוכנת איתה למרות התנגדותה.

וראה גם צפע"נ על התורה (לך לך ע' סו).

בפועל במקום הארון, היינו שאכן "אפשר לחוש שיעיד . . על המצא זה"<sup>106</sup>. והואיל  
ודבר זה מפורש בדברי רז"ל ובנוסף לכך גם נתאמת בחוש בבית המקדש, פשוט  
שחייבים להאמין בזה<sup>107</sup>.

[ומה שישנם ביאורים מגדולי ישראל בענינו הרוחני של הארון<sup>108</sup> אין כוונתם ח"ו  
לשלול פשטות הגמ' אלא להוסיף רובד נוסף של הבנה, ופשוט].

### פרק ג

1. והנה מיסודות אמונתנו שהקב"ה הוא "שלימותא דכולא"<sup>109</sup> ומכח אמונה זו נובע  
היסוד שהקב"ה הוא "כל-יכול" ואצלו ית' "נמנעו הנמנעות". זאת אומרת שביכלתו  
ית' לקיים שני הפכים בנושא אחד אף על פי שלא יצויר מציאות כזו בשכל האדם.  
דמזד "שלימות האין סוף הרי הוא נושא ב' הפכים כאחד, שזהו אמיתית השלימות,  
דמה שהוא בפרט אחד אין זה שלימות אמיתי, כי אם אמיתית השלימות שנמנעו

---

106 וכמו ר' יחיאל מפיסא ב'מנחת קנאות' שבאופן כללי התנגד לדעות הפלוסופים ויצא נגד דברי  
ר' ידעי' הפניני (המופיעים בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תיח) אבל בענין הנמנעות חילק גם הוא בין גדרי  
הנמנעות – נמנעות בטבע ונמנעות בשכל (ע' 114, "אנחנו נודה על דבריו בזה, כי חלוקתו אמיתית  
והכרחית ולא תפול תשובה עליה כי האמת מעצמו נכר"), ולכן הוכרח לומר (עמ' 116) לגבי מאמרז"ל  
המורים על ענין של "נמנעו הנמנעות" – ש"מאמרים שיש בהם שינוי טבע מהמין השני מהנמנעות  
קיימות ואמ' שנוציאים ממשוטים, ודאי אלו המאמר' וכיוצא בהם לא נקחם על פשוטם וגם לא נפרשם  
כאשר חשב הוא ז"ל ואף כי פירושו על דרך הפשט נכוני' לא להם כוונו רז"ל".

ולפי הנתבאר בפנים אין בדבריו מענה ל'מסורת אבותינו' ש'מקום הארון אינו מן המדה' א) שהובא  
בקבלה, ב) גם נתאמת בחוש.

107 סה"מ תרמ"ט (ע' עדר): "הרי שבכוח יכולת הבורא מקום ובלתי מקום בנושא אחד וכמו"כ יוכל  
להיות שארי הפכים בנושא אחד וצריכ' להאמין בזה באמונה שלימה וכבר נתאמת בחוש כו' כנ"ל".

108 ראה רמ"א בתורת העולה (א, כה) שכתב: "כמו שנפשו של אדם אינו מן המדה של הגוף ובנס  
הוא נקשר הכח השכלי בכח חומרי, כן היה הענין בארון ובכרובים, וכמו שהנשמה נושא את נושאו שהוא  
הגוף ולולי הנפש אין שום תנועה וחיות בגוף ואף על פי כן הגוף נושא הנפש במקרה, כי ידוע כשאדם  
הולך ממקום למקום גם נפשו נעתקת עמו, כן היה הדבר בארון".

109 הקדמת התיקוני זהר (ד"ה פתח אליהו): "ואנת הוא שלימו דכלא". וראה זהר תזריע (מח, א),  
ובכ"מ.

הנמנעות ונושא שני הפכים כאחד. ובשכלינו אי אפשר לנו להשיג זאת איך יהיה יש  
ובטל כאחד אבל מצד שלימות האין סוף יצדקו שניהם כו"מ<sup>110</sup>.

ואף שכתב אחד מהמקובלים ש"אין זה חסרון בחק אלו-ה ית' לומר ח"ו שאינו  
יכול ונמנע אצלו כי זה הוא מן הנמנעות והנמנעות אינם חסרון בחקו יתעלה ויתברך  
כי אינם נופלים בגדר הכח והיכולת. . כי השכל מכחיש זה ואין לו ציור אצל השכל  
ודבר שלא יצוייר אצל השכל הוא מן הנמנעות<sup>111</sup> – נעלם ממנו שכבר השיב על כך  
הרמ"ק ז"ל<sup>112</sup>: "ח"ו רחמנא ליצלן מהאי דעתא שאין נמנע מצדו – שאם כן יגבר עליו  
הנמנע".

### פרק ד

ז. אולם, בתשובה אחרת כותב הרשב"א דברים שמשמעם כאילו מסכים לדעת  
החוקרים<sup>113</sup> השוללים האמונה בנמנע הנמנעות ומחלקים בין שני סוגי נמנעות: א)  
נמנעות בטבע, ב) נמנעות בשכל. ואלו דבריו שם<sup>44</sup>:

"ואצלי שני חלקים בנמנע. האחד ההכרחי וישר מצד עצמו להיות צלע המרובע  
גדול מאלכסונו. או מה שהיה שלא היה והרבה כיוצא בזה. וזה נמנע גמור מצד עצמו  
לא ישוער בו האפשרות. והשני לא מצד עצמו אלא מצדו וממניעת החכמה מצד

(110) סה"מ תרנ"ח (ע' מ).

(111) שפע טל (שער א, פרק ב, הגה"ה ג').

(112) אילמה רבתי (שם): "האלו-ה העליון שאין מעלה למעלה ממנו וסוף העליון הוא כי כאשר  
תתעלה כל סוף עליון הוא א"ס ואין עוד ורוממותו רוממות שאין רוממות למעלה ממנו בענין שכאשר  
ידומה שום מעלה היא מעלה למטה ממעלתו שאנו חייבים לתת לו כל רום וכל תכלית מעלה. ועם היות  
שהחוקרים אמרו שהנמנע אינו גנאי, ח"ו רחמנא ליצלן מהאי דעתא שאין נמנע מצדו שא"כ יגבר עליו  
הנמנע. אמנם יגרע כח הנמנע שאינו נפעל ממנו שהרי הוא פועל יש מאין כ"ש יש מיש. ועכ"ז הוא  
נעלם שאין מהותו מושג כלל מה שאין אפי' הכתר שידענו קצת מהותו בסוד תיקוניו עם היות שאינם  
עצמותו ממש אמנם הם כלולים בו. מה שא"כ בא"ס שלא נודע לו מהות שאין שום תיקו' כלל בו. אמנם  
מה שנדעוהו ידיעה גמורה בלי ספק כלל. . . ואם שלא יכיל שכלינו וידיעתינו הדרוש הזה ולא נבין האיך  
ב' הפכים האלו יתקבצו כא' היותו יודע העניינים אפי' אחר ריבויים ופירודם והוא א' מיוחד. זה  
השכלות יבוא לנו מחמת שנשכל ידיעת מהותו וכמו שנמנע ממנו ידיעת מהותו כל [כן?] נמנעה ממנו  
ההשכלה בהתקבץ בו ב' הפכים האלו ולא יחוייבו הרבוי והשינוי כלל בענין שדרך כלל אנו מחוייבים  
להאמין התקבץ בו אלו הב' בחי' מכיר הנמצאות קודם היותם ואחר היותם והוא בעצמותו יודעם".

(113) מו"נ ח"ג פט"ו. ספר העיקרים (כב, א). עקידת יצחק שער פ'. ועוד.

הנמנע בטבע. שלא מצינו סלע מוציא מים והים יקרע לשעה<sup>114</sup> וישוב לשעה ושיעמדו השמש והירח לא יסבבו ולא יזווזו ממקומם או ישוב השמש לאחרונית והרבה כיוצא באלו. ותחיית המתים בכללם.”

לפי זה נשאלת השאלה, איך ניתן לתווך בין שתי עמדותיו של הרשב"א: מצד אחד צוות על הכופרים לגבי האמונה במקום הארון אינו מן המדה ("נמנע הנמנעות"), ולאידך מחלק בין שני סוגים בנמנעות, לפיה סוג הנמנעות בשכל ("נמנע הנמנעות") מופרך הוא "מצד עצמו" והוא "הכרחי וישר"<sup>115</sup>?

ת. והנה, כדי לפענח דברי ראשונים כמלאכים, מובן מעצמו עד כמה חשובה הדיוק בלשונם. ולפענ"ד בנדון דידן חייבים להעמיד דברי הרשב"א מול דברי שאר החוקרים זה כנגד זה, ומתוך השוואה זו יצא לאור שיטתו המיוחדת של הרשב"א.

נפתח בלשון הרמב"ם במורה נבוכים שממנו שבאו החוקרים הבאים אחריו, ואלו דבריו<sup>116</sup>: "לנמנע טבע קיים קיום עומד, אינו מפעולת פועל, אי אפשר השתנותו כלל, ומפני זה לא יתואר השם ביכולת עליו”.

וכן כתב החכם ר' אברהם בדרשי (ר' ידעיה הפניני) בהגנתו על דעת הרמב"ם (במכתב התנצלותו להרשב"א)<sup>117</sup>: "החלק השני, הנמנע אשר נבין מניעתו אפילו בחק השם ית' משבושי האמונות. ושלא יתואר האל ביכולת לשנותו מפני שנדין לטבע הדבר ההוא חלק מהמציאות בשום צד" – וכן הוא הלשון בשאר החוקרים הנמנים על דעה זו.

אולם תמורת זה שהרשב"א יעתיק דברי החוקרים (מו"נ וכו') כלשונם, השמיט הרשב"א משפט שלם מה ששאר החוקרים בלי יוצא מן הכלל הניחו. העדר מובהק

114) ראה להלן הערה 38.

115) וכבר הקשה כן דודי הרה"ח ר' גבריאל שי' שפירא ב'הערות התמימים ואנ"ש' (ויקהל תשל"ו, ברוקלין נ.י, ע' ד).

עוד יש להעיר שתשובה זו צויינה בלקו"ש (לג, ע' 19, הערה 29) לגבי מדריגת הנבואה שהשיגו ישראל בשעת מ"ת. הרי בוודאי שהקושיא העולה מדברי התשובה בענין הנמנעות יתורץ מתוך העיון הראוי.

116) מורה הנבוכים (ג, טו).

117) שו"ת הרשב"א (א, תיח).

בדברי הרשב"א הוא שנמנע זו "לא יתואר השם ביכולת עליו"<sup>118</sup>. ניסוחו של הרשב"א משמיטה כל איזכור על כחו של הקב"ה, רק: ש"האחד ההכרחי וישר מצד עצמו . . . נמנע גמור מצד עצמו לא ישוער בו האפשרות" – ואינו מוסיף ומסיים בלשון שאר החוקרים ש"לא יתואר השם ביכולת עליו" וכל לשון כיוצא בזה! והלא דבר הוא ואומר דרשני!

ט. התשובה לשאלה זו נעוצה, לפענ"ד, בשני פרטים:

א) השאלה עליה דן הרשב"א בתשובה זו עוסקת במעמדו של האדם בתוך מסגרת הבריאה כמו שהוא בהגבלותיו העצמיים. זאת אומרת, שהרשב"א מדבר מנקודת מבטה של הבריאה: איזה מה"נמנעות" בכחה של הבריאה כשלעצמה, בצורתה ותבניתה, לקלוט. הואיל והעולם נברא כשהוא נתון לחוקים מסויימים, האם מצד מסגרת הבריאה אפשר לנבוא להשיג מדריגה רוחנית נעלית ומיוחדת כשלא הזדככה ונתעלה כראוי.

ובפרטיות יותר, השאלה עליה משיב הרשב"א נוגעת לחזון הנבואה שהיה בישראל במתן תורה – דבר שהוא מן הנמנע לשיטת הרמב"ם: "מן הנמנע שיגיע למדרגת הנבואה רק מי שהשיג הקדמות הראויות לה", שכדי לזכות לנבואה חייבים להתעלות ולהזדכך כראוי.

ב) כפי שנתבאר בדברינו לפני כמה שנים<sup>119</sup>, חייבים להתייחס ליעדה של התשובה. הרשב"א כתבה להחכם ר' שמואל הסלמי שהי' פילסוף, ואכן במקום אחר מוצאים אנו

118) השווה ללשון העיקרים (א, כב): "אם נמנעות קיימות בעצמם שלא יתואר השם ביכולת על חלופן, כמו שהכל יותר גדול מן החלק או שקוטר המרובע גדול מצלעו, כי לא יתואר השם ביכולת על שיהיה החלק שוה אל הכל, או שיהיה קוטר המרובע שוה לצלעו, או שיהיו זוויות המשולש יותר משתי נצבות, או שיתקבצו שני ההפכים יחד בנושא אחד בעת אחת, או שיהיו החיוב והשלילה צודקים יחד על דבר אחד מצד אחד".

שהרשב"א הוכיח אותו על שהכניס מתפלסף א' בשם ר' לוי<sup>120</sup> לביתו ללמוד ממנו חכמה<sup>121</sup>.

י. מעתה נרחיב את הדיבור בהנקודה הראשונה:

ישנו הבדל משמעותי בין הקביעה ש"לנמנע טבע קיים עומד" מצד **מציאות הבריאה** או מצד **יכולתו של הקב"ה**. אפשר להודות בכך שמצד חוקי וטבע הנברא כפי שיסדו הבורא ית' לא יתכן מציאות כזו של "רוכב ואינו רוכב בבת אחת", וביחד עם זה לטעון שהגבלות אלו של הבריאה אינם מחייבים את הקב"ה ח"ו שגם הוא יהי' מוגבל בהם. הקב"ה נשאר "כל יכול" ואצלו ית' "נמנעו הנמנעות" אף שמצד חוקי הבריאה ענין מסויים הוא מן הנמנע, כי הוא ית' ברא אותו בצורה ותבנית כזו שיהי' מוגבל.

אכן חילוק זה נתבאר היטב בספר החקירה לכ"ק אדמו"ר הצ"צ, ואלה הם דבריו (ההדגשות אינן במקור)<sup>122</sup>: "זה החלק השני שהם [=החוקרים] קוראים יש' לנמנע טבע קיים', וזה הנמנע מצד הנברא, שאין יתכן שראובן יהיה רוכב ולא רוכב. נמצא אין המניעה מצד הבורא ית' כי אם מצד הנברא. וכמו שכתב רס"ג שאי אפשר שיכניס חלל העולם בנקב הטבעת, מבלי שירחיב זה או יקצר זה"<sup>123</sup>.

והרחיב הדיבור בזה כ"ק אדמו"ר זי"ע<sup>124</sup>: "מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ (בספר החקירה) בענין אם אפשר שיהי' מציאות של כל יכול ונמנע הנמנעות **בנבראים**, דלכאורה, מכיון שהתהוות הנבראים היא בכח העצמות שאין לו עילה וסיבה שקדמה

120) אודותיו – ראה 'אוצר הגדולים' (ערך ל' אות י', 'הר"ר לוי ב"ר אברהם ב"ר חיים ז"ל בן רבי ראובן מנרבונא').

121) מנחת קנאות (מכתב טו): "ועוד שמענו מפי כל הבא, כי יחטאו רבים בדבה, להביא לפניך האיש החכם אל תוך ביתך חלף עבודתם, לעמוד על התורה אשר קבלו בסיני אבותם, יעיר בבוקר בבוקר להניח התורה, ולשגות בורה, ואל תאמר כי זו דבה מפי איש מלשני בסתר, רק מוצא בפי כולם לא יגידו בהסתר, ולא ילחשו לחש בנעלם, אוכלי לחמך יספרו בטוב הנהגתך, אך יחייבו כולם המעשה הרע הזה".

122) להעיר שבזמנו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ טרם נדפס (או נפרסם) חלק ד' מתשובות הרשב"א, ויתכן שלא ראה תשובה זו (ח"ד סי' רלד), אבל לפי הביאור בספר החקירה מובן שאין סתירה מתשובה זו לפי הדיוק בדברינו בפנים, ואדרבה.

123) ספר החקירה (לד, ב – לה, א).

124) ספה"מ תשל"ד (ע' 73).

לו ח"ו (כמבואר באגה"ק) והעצמות הוא נושא הפכים, הרי ה' יכול להוות הנבראים ג"כ באופן שיהי' אצלם שני הפכים בנושא אחד. אך אעפ"כ מבאר הצ"צ, דנמנע הנמנעות הוא רק בחיק הבורא, כי בריאת סדר השתלשלות היתה באופן כזה שיתאים לכללי השכל וטעם ודעת ולכן אין בנבראים ענין של שני הפכים בנושא אחד. וכיון שהבריאה היתה באופן שיתאים לטעם ודעת, לכן כשיש שני הפכים בנושא אחד הרי זה ענין של קושי<sup>125</sup> אפילו כלפי מעלה כביכול (וכמו שאמרו רז"ל "קשין לזווגן כקריעת ים סוף"<sup>126</sup> שהנס ה' "היפוך סדר השתלשלות"<sup>127</sup>, ועד"ז בענין מחצית השקל<sup>128</sup>).

125 ועוד שם (ע' 81): "בסגנון כ"ק אדמו"ר הצ"צ בספר החקירה, דהגם שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות, מ"מ מביאים כמה ראיות על כמה ענינים שבקדושה, מזה שענין מסויים אין לו מקום כי זהו מן הנמנעות (כמו ענין שני הפכים בנושא אחד). ומבאר בזה הצ"צ דאין כאן סתירה, כי כאשר אומרים שהוא ית' נמנע הנמנעות הרי זה לגבי הבורא, דבבורא אין שייך להיות הבנה והשגה והשכלה, וגם אין שייך בו ענין הטבע, ובמילא אין אצלו ענין הנמנעות, משא"כ כשאנו באים לומר שבהנברא בתור נברא יהי' בו שני הפכים, הנה זהו דבר נמנע".

126 סוטה (ה, ב). פסחים (קח, א). זח"ב (קע, א).

127 שער האמונה לאדמו"ר האמצעי (פרקים כט, לב) – הובא בסה"מ תשל"ד (שם) וצויין בלקו"ש דלהלן (הערה 39).

וראה לקו"ש (כז, ע' 252) שכתב: "יש לומר דמ"ש בכמה ספרי חוקרי ישראל (הובאו בספר החקירה (שם) דיש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא – כוונתם היא להבורא ית' כפי שצמצם עצמו בגדרי השכל".

ביאור דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע: אף שנחלקו החוקרים והרשב"א בפועל אם נמנעו הנמנעות אצל הקב"ה, הרי בשורש הדברים מחלקותם נעוצה בנקודת המבט שלהם על הקב"ה – שכן, התייחסות החוקרים להקב"ה והבחנתם ביכלתו ית' הוא בהתאם למידת ההתלבשות של הקב"ה בגדרי השכל ותפיסתם השכלית ביכלתו של הקב"ה מוגבלת להבנתם באלקות המתלבשת בהבריאה. ומכאן למסקנת החוקרים שכן הוא המציאות האמיתית. אבל מכיון שתפיסת הרשב"א בהקב"ה (שהי' מודע מפנימיות התורה והאמין בסודות הקבלה) אינה צמודה לגדרי הבריאה והשכל וגם לאחרי בריאת העולם "אני הוי' לא שנית" והוא ית' עומד למעלה מגדרי הבריאה והשכל לכן גם לאחרי הבריאה לא הועמס עליו הגבלות הנמנעות. ולפי ביאור זה יובן שמה שנחלקו החוקרים על דעת הרשב"א, אין זה בגלל שבעצם ובפנימיות כן הוא באמת, אלא שדיברו לגבי האלקות מצד סדר השלתשלות כי תפיסתם הם באלקות היתה מוגבלת באלקות השייכת לעולמות. ובהיות שספריהם הם חלק מתורת אמת, הנה כיוונו אל האמת כפי שהוא מצד סדר השתלשלות, ובאופן כללי כן הוא סדר עולם עד שאפילו הנס דקריעת ים סוף ה' "קשה" כלפי מעלה כביכול. אבל לאחרי ככלות הכל, האמת הוא שהקב"ה הוא למעלה מהגבלות הטבע והשכל, וכנ"ל בארוכה בפנים.

128 ראה לקו"ש חכ"ו (ע' 234 הערה 39): "ועפ"ז יומתק יותר מה שתמה משה במחצית השקל – כי חיבור הפכים ד"מטבע" (גשמית) ו"אש" הו"ע של קושי למעלה, כביכול".

כלומר, שמציאות הנברא אין ביכלתה מצד עצמה לקיים שני הפכים בנושא אחד, ואין הנברא מצד עצמו יכול להכיל מציאות כזו שראובן רוכב ובלתי רוכב כאחת (משא"כ הנסים שבחלוקה הראשונה). אבל מצד הבורא ית', אין זו מניעה כלל, וכמו שצווח הרשב"א על השוללים האמונה ב"מקום הארון אינו מן המדה" – "יסכר פי דוברי שקר, על מי שתולה ארץ על בלימה" – שאין לומר ח"ו על הקב"ה, התולה ארץ על בלימה, שנמנע ממנו שני הפכים בנושא אחד.

יא. ומעתה מובן שפיר שינוי ודיוק לשון הרשב"א בתשובתו לר' שמואל הסלמי. שאצל הנברא – בתור נברא – ישנם שני גדרים בנמנעות:

א) האחד מצד עצמו [קרי: מנקודת מבט המציאות של הנברא], להיות צלע המרובע גדול מאלכסונו, ובזה לא ישוער בו האפשרות, שאין ביכולת הנברא לדמיון מציאות כזו, ומצד הבריאה ("מצד עצמו") אין הדבר בגדר אפשרי. [אבל מצד הבורא יתברך זה כן בגדר אפשרי, ולכן לא הזכיר המשך לשון החוקרים כולם "שלא יתואר הא-ל ביכולת לשנותו" כי אין כוונתו לשלול יכולתו של הקב"ה ח"ו "התולה ארץ על בלימה", אבל מצד שני לולי זאת ש"מסורת בידינו מאבותינו" ש"מקום הארון אינו מן המדה" לא היינו מקבלים שכן ה' בפועל, כי בלעדי המשכתו של הקב"ה בעצמותו בגדרי הבריאה, אין הדבר בגדר אפשרי.]

ב) והשני, מצד חכמתו – "שלא מצינו סלע מוציא מים והים יקרע לשעה<sup>129</sup> וישוב לשעה ושיעמדו השמש והירח לא יסבבו ולא יזוזו ממקומם או ישוב השמש לאחורנית . . ותחיית המתים בכללם" – שלגבי סוג זה של "נמנעות" הנה אף שבכח השכל לשער האפשריות בהם, מצד מיעוט חכמת הנבראים ("שלא מצינו סלע מוציא מים וכו'") אין הדבר נחשב בגדר אפשרי.

אבל כל זה אינו אלא בנוגע סוג הנמנעות השייכות להנברא מצד עצמו, אבל מצד הבורא ית' "התולה ארץ על בלימה" – נמנעו הנמנעות<sup>130</sup>.

129) ומה שהרשב"א הגדיר קריעת ים סוף כנס הנמנע בטבע (ולא בשכל), אין בזה שום סתירה כלל להאמור. כי בתורה הובאו כמה פרטים בנס דקריעת ים סוף, והנס שאירע לעיני בשר ברובד המציאות הגשמי – שהים נבקע ("נקרע הים") אינו שולל כלל שבפנימיות היתה הנס בענין נעלה יותר עד ש"הפך ים ליבשה" – שינוי עיקרי בסדר ההשתלשלות (ראה לקו"ש ח"ה ע' 361), ופשוט.

130) ופשוט שלגבי נקודה זו לא מעלה ומוריד מה שהעתיק בדרשות אבן שועיב (פ' בשלח ד"ה וכתב מורי) דברי רבו הרשב"א בענין זה.

יב. ביאור זה יוצר שאלה לאידך גיסא, דאם כך סבירא ליה להרשב"א, מדוע לא פירש דעתו ברורות לר' שמואל הסלמי שבאמת אצל הקב"ה נמנעו הנמנעות?

התשובה, לענ"ד, נמצאת בדברי הרה"ג ר' הלל מפאריטש בספר 'פלח הרמון'<sup>131</sup>. ר' הלל מסביר שבזמנו של הרשב"א היו כמה כתות: כתת אחת – כפרה באותות ומופתים שבתורה; כתת אחרת – סברו ש"יש לנמנע טבע קיים גם בחיק הבורא" ושללו האמונה בנמנע הנמנעות אבל האמינו באותות ומופתים שבתורה; ועוד כתת אחרת – ידעו מחכמת הקבלה ולכן האמינו אף בנמנע הנמנעות – אבל לא גילו חכמה זו באותן הימים רק ליחידי סגולה, ולדברי ר' הלל השתייך הרשב"א לכתת זו (ואכן מצינו אזכורים שונים בדבריו שידע והאמין בתורת הסוד<sup>132</sup>).

והנה כשהרשב"א החרים לימוד הפילוסופי' כיון שהביא לידי כפירה באותות ומופתים שבתורה לא עמד בתוקף על נקודת האמונה בזה שהקב"ה הוא "כל יכול" ו"נמנע הנמנעות", הואיל וגם לפי סברת החוקרים יתקיימו האותות ומופתים שבתורה. ולכן הניח להם הרשב"א להאמין לפי הבנתם אף שלא הסכים לדעתם בכל הפרטים. אבל לפי האמת, סבירא ליה להרשב"א כדעת חכמת הקבלה שנמנעו הנמנעות בחיק הבורא (על פי מאמר הזהר "איהו תפיס בכולהו עלמין ולית מאן דתפיס ביה"<sup>133</sup>).

ובלשונו של ר' הלל: "ואף על פי ששתק להם הרשב"א – היינו מפני שכפי תירוצם אין סתירה לאותות ומופתים שבתורה כו' ונסתרות לא רצה לגלות בימים ההם שלא היו מגלים חכמת הקבלה רק ליחידי סגולה כו"<sup>134</sup>.

131) פלח הרמון שיר השירים (קבו, א).

132) ראה לדוגמא, שו"ת הרשב"א (א, צד): "ודע כי לכל אלו יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאד. אף כי בעון הדור נסתתמו מעינות חכמה אחר שגרם החטא ונחרב בית קדשנו ותפארתנו שמשם היה משך הנבואה והחכמה נמשך לחכמים ולנביאים". ומסיים דבריו: "ואיני יכול לפרש יותר ומשכיל על דבר ימצא".

133) וראה אמרי בינה (ציוין לקמן הערה 57) באריכות.

134) פלח הרמון (שם): "ידוע המאמר דאיהו תפיס בכלהו עלמין ולית מאן דתפיס ב' כו', נמצא שאעפ"י שכל עצמותו נתפס במקום אחד מ"מ הוא בלתי נתפס, ולכן יכול להתפס ג"כ בכל עצמותו במקום אחר כו' [ולאפוקי מדעת הפילוסופים ונמשכו אחריהם קצת מעמינו ב"ה' יכפר לנו שאומרים לנמנעות טבע קיים כו' יעוין בתשו' הרשב"א ואעפ"י ששתק להם הרשב"א היינו מפני שכפי תירוצם

ואף אנו נעני' אבתרי': באותה מדה שלגבי דברי הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" נאמר ש"דברים אלו כתב הרמב"ם כדי להניח את דעתם של "הנבוכים", שעדיין אינם ראויים לקלוט ולהבין את אמיתית הענין בטהרתו", "כדי שקושיותיהם לא יפריעו ויבלבלו אותם מלימוד התורה, ובמשך הזמן יגיעו להבנת אמיתית הענין"<sup>135</sup> – הנה כך נאמר גם לגבי דברי הרשב"א בתשובה זו: הרשב"א סגן את דבריו באופן כזה שיתקבל תשובתו העיקרית אצל החכמים המתפלספים, אבל גם נזהר מלשולל הענין דנמנע הנמנעות אצל הקב"ה "התולה ארץ על בלימה".

### פרק ה

#### שאלת הכפלת הא-ל (ח"ו)

יג. עוד אדבר בענין הקשור בהדברים שנתבארו עד הנה. החוקרים הסבירו שקיימת בעיה קיומית בהאמונה ב"נמנע הנמנעות". ובלשון העיקרים 136: "לא יתכן שתבא האמונה על זה [=נמנע הנמנעות]. . כמו שאי אפשר שתבא הקבלה להאמין בשיתואר השם בשהוא יכול לברוא אחר דומה לו מכל צד". כלומר, הדרך לשלילת אמונות תפלות – "שבושי האמונות", כגון "שיחלק [הא-ל] כמותו הנכבד או שיגשים או שישנה בעצמו שום שנוי או שיברא כמותו מכל צד או דומה לו בשום דבר"<sup>137</sup> – הוא דוקא על ידי שלילת האמונה בנמנע הנמנעות, כי כל אמונה שאינה מבוסס על שכל האדם עלול להתמוסס לאמונות תפלות ח"ו.

אין סתירה לאותות ומופתים שכתו' כו' ונסתרות לא רצה לגלות בימי' ההם שלא הי' מגלים חכמת הקבלה רק ליחי"ס כו"י]."

וראה גם 'רשימות סיפורים ומנהגים' (אהלי שם, ב ע' 54): "כתבו חכמי פרויניצע, מן הנמנעות טבע קיים בחק הבורא וכתב הרמב"ן [\*לכאו' צ"ל: הרמב"ם] לומר ראובן רוכב ובלתי רוכב זה אי אפשר, כיון להוציא מלב המכחישים ניסים שבמצרים והים, כי בימיו נמשכו אחרי חכמי אומות ההם שזה [אי] אפשר. אבל באמת גם שני הפכים בנושא אחד אפשר, כמאמר איהו תפיס בכ"ע ולית מאן דתפיס ביה, הוא מקומו ש"ע ואין העולם מקומו".

(135) תורת מנחם תשמ"ג (ג, ע' 1571).

(136) מאמר א, כב.

(137) לשון החכם ר' אברהם בדרשי בשו"ת הרשב"א (א, תיח): "כאמרנו באל שיחלק כמותו הנכבד או שיגשים עצמו או שישנה בעצמו שום שנוי או שיברא כמותו מכל צד או דומה לו בשום דבר. שיאמר על שניהם באמת שלא על דרך השתוף הגמור שאלו הענינים החמשה לא נאמין בשום פנים שיתואר האל ביכולת על אחד מהם".

כי בלעדי יסוד זה, טוען העיקרים, "מהיכן יודע אם הדבר שתבא האמונה בו הוא אמתי בעצמו כדי שנאמין אותו אמונה שלמה, או איננו אמתי כדי שנרחיק האמנותו?" – לכך הגיע לפתרונו לחלק בין שני סוגי הנמנעות (כהסדר שנתבאר לעיל): לשלול האמונה ב"נמנעות בשכל" ("נמנע הנמנעות") ולאידך לקיים ה"נמנעות בטבע"<sup>138</sup>.

יד. על דבר זה השיב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שהפתרון כולו בטעות יסודו<sup>139</sup>:

"ולתרץ קושית הבעל העקרים איך נדע במה להאמין ובמה שלא להאמין (אשר מזה הוכרח לחלק בב' מיני הנמנעות כו'). אף אנו נאמר, מה שצוותה לנו התורה להאמין, אנו נאמין אף שלא יצוייר בשכל, מ"מ נאמין בזה באמונה שלימה, שהתורה אמת כאשר הוכיח בפרקים הקודמים. וכל מה שצוותה התורה ומה שבא בה נאמין ולא נסתפק באמיתתם. וכמו מציאות ה' כו' וכדומה העקרים והשרשים שבאו בתורה (ע' לעיל פי"א ולהרמב"ם הוא מן המצוות כו' ואין כאן מקומם לבאר זה כו') וכמו"כ הענינים שאמרו ז"ל במדרש הכתובים (ע"ל פכ"ג) נאמין וכל מה שנגד התורה או מכחיש לאחד מהעקרים או מהשרשים, אותה נרחיק ולא נאמין בהם כלל, וכל מה שבא בתורה וצוותה עלי' נאמין בהם אף שלא יצויירו בשכל, מ"מ לא נסתפק כלל באמיתתם. ובזה סרה קושיית בעל העקרים כו' וד"ל".

כלומר, אמונת ישראל מיוסדת על האמונה בתורה שממנה נובעות עיקרי ושרשי האמונה, ובזה מודה הבעל העיקרים בעצמו בכתבו לעיל<sup>140</sup> שכל האריכות בתיאור פרטי הבריאה בתורה – "לא נכתב אלא להורות על העקר הראשון שהוא מציאות הפועל לכל הנמצאות בלבד". ובזה מלמדת התורה שאין מציאות אחרת כמותו ח"ו, וכן נאמין באמונה שלימה.

הרי אין שלילת האמונה בבריאת א-ל כמותו (ח"ו) נובע מזה ש"אי אפשר לשכל לצייר מציאותם" ושלכן אי אפשר שגם התורה יודיע לנו מציאות כזו, אלא בדיוק הפוך: התורה שוללת אמונה זו ובמילא אין מקום לשכל לאמר אחרת.

138 וראה גם 'מגן וחרב' (לר' יהודה ארי' מודינה (1648-1571), י"ל בפעם הראשונה ירושלים תש"ך מערכה ב' ע' 36).

139 סה"מ תרמ"ט (ע' עדר).

140 מאמר א, יא.

טו. אמת זו היא ברורה ומשכנעת דוקא לגבי שתי הדוגמאות העיקריות שהביאו החוקרים: א) שאלת ההגשמה, ב) שאלת הכפלת הא-ל.

א) בענין שלילת סברת המגשימים (שהקב"ה הוא בעל גוף או כח בגוף ח"ו), הרי התורה מצהירה בפירוש: "כי לא ראיתם כל תמונה"<sup>141</sup>, "ואל מי תדמיוני ואשוה"<sup>142</sup>, ונצטוינו להאמין ש"הוי' אלקינו הוי' אחד" (היינו שאין הקב"ה בעל גוף ח"ו<sup>143</sup>), ועוד.

ואף שיש להוכיח שלילת הגשמות גם על פי שכל<sup>144</sup>, עיקר הטעם לשלילת הגשמות הוא כי התורה שוללת זאת כפי שיוכיחו הכתובים הנתבארים בתורה שבעל פה ונקבעו בי"ג עיקרים שנתקבלו בכל תפוצות ישראל. ולכן יהי' הביאור ב"מקום הארון אינו מן המדה" מה שהיה<sup>145</sup> – אין שום אפשריות שיבואו ח"ו לטעות בהגשמה כל שנצמדים ונאמנים לי"ג עיקרי התורה.<sup>146</sup>

(141) דברים (ד, טו).

(142) ישעיה (מ, כה): "וְאֵל מִי תְדַמְיוּנִי וְאֲשֶׁנָּה יֹאמַר קְדוֹשׁ".

(143) רמב"ם יסוה"ת (א, ז).

(144) ראה אור התורה (ויקרא ח"ג ע' תתפח) וספר החקירה (קמד, ב) שמוכיח כ"ק אדמו"ר הצ"צ ע"פ שכל שגם לדעת הרשב"א אי אפשר שהקב"ה הוא בעל גוף או כח בגוף: "כי הא"ס כל יכול וגם על ב' הפכיים בנושא א' לדברי הרשב"א דפליג עמ"ש הרמב"ם שיש לנמנע טבע קיים . . . ואעפ"כ אין זה סותר למה שהכריחו החוקרים שהבורא ית' אינו כח בגוף מפני שא"א שיהי' כח בלתי בע"ג מלושב בגוף שיש לו גבול . . . כי זה אמת לאחר שכבר ידענו מציאת הבורא יתברך האין סוף ממש ואין לו תחלה ותכלה הפשוט בתכלי' הפשיטות ומושלל משום הרכבה כמו נשמה וגוף כ"א יחוד ממש ובאמת הוא למעלה ג"כ מבחי' אא"ס . . . ע"כ יתכן שהוא כל יכול".

(145) וראה אמרי בינה (פתח השער אות ה-1). לקו"ש (ז, ע' 202 הערה 20). ספר הערכים (ד, ע' תב-תג).

(146) ומכאן תשובה להטעות שאפשר להיווצר אצל המתעקשים לכפור ב"כל-יכול" ו"נמנע הנמנעות", שכאילו המאמינים בהקב"ה כ"כל-יכול" ו"נמנע הנמנעות" שייכים לכת המגשימים ח"ו או שאר אמונות תפלות (ראה "חקירה" שם), ועד ששייך שיעמיסו פירושים מעוותות ומסולפות בדברי רבותינו נשיאינו מתוך התעלמות ועד להשמטת משפטים עיקריים בדבריהם כדי להוכיח סברתם.

דוגמא לכך: בלקו"ש (טו, ע' 85 בלה"ק) דן כ"ק אדמו"ר זי"ע בזה השאלה: "בתחילת הלימוד של 'בן חמש למקרא' מלמדים אותו את הפסוקים המדברים על הקדוש ברוך הוא בביטויים כגון 'היד הגדולה' 'היד החזקה', כפשוטם. ככל שיסבירו ויפשיטו לילד את הכוונה בביטויים אלו, עדיין יתאר לעצמו שמדובר ביד גשמית, אלא שהיא גדולה וחזקה הרבה יותר מהיד שהוא רואה אצל מלמדו, למשל".

[היסוד האמור שייך גם לקביעת יסודות בעיני קבלה, שההלכה נקבעת במיוחד על ידי אלה אשר בידם מסורה של ההבנה האמיתית בדברי הזוהר והאריז"ל. ואף על פי שהובאו ריבוי הוכחות על פי שכל ליסודות אלו בחסידות – כל זה הוא להוכיח במישור השכלי שגם השכל יודה לאמיתיות המסורה, אבל אין בביאורים אלו היסוד הראשון והעיקרי לשיטות אלו. ודוגמא לדבר מענין מחלוקת המקובלים לגבי הצמצום, שההלכה בזה נקבעה דוקא (על ידי ו)לפי אלה שבידם מסורה אמיתית בפירוש הדברים<sup>147</sup>].

ועל כך שואל רבינו: "לכאורה זוהי סתירה לעיקרי האמונה שאין לו גוף ולא דמות גוף וכיצד דורשת התורה שילמדו ילד או קטן בידיעה פסוקים וביטויים שמוכרחים ללמדם כפשוטם?" והולך ומסביר בטוב טעם איך שהידיעה המצומצמת של הילד והבנתו יש בו גרעין האמת שהקב"ה מופשט מגשמיות – עיי"ש.

על רקע זה מעיר רבינו (הערה 33) שאין הילד – בגלל הבנתו השגוי' בהקב"ה – בגדר "מין" כיון ש"זהו במי שידוע ומבין למעלה מזה כו', משא"כ בתינוק". וממשיך רבינו, שכמו שאין הילד נכנס בגדר "מין" בגלל הבנה מוטעית כזו, כך אלו שסברו – מתוך עיונם במקראות ואגדות – שהקב"ה הוא בעל גוף ח"ו, אינם בגדר מין, כי לא ידעו ולא הבינו (כטענת הראב"ד\*). וממשיך רבינו בהסבר סברת המגשימים (שאף שהגשמה הוא נגד עיקרי האמונה, הרי), שמכיון שהקב"ה הוא כל יכול ונמנע הנמנעות טעו בעיונם כנ"ל וסברו שהוא בעל גוף.

כוונת רבינו ברורה: הטעם שאין הילד "מין" ח"ו הוא מכיון שאינו מסוגל להבין בשכלו ולתפוס ענינים מופשטים כמציאותו של הקב"ה המופשטת מכל גשם, ולכן פשוט שאין להגדירו כ"מין" בגלל הגבלה טבעית זו. ועד"ז אלו שטעו ושגו בעיונם בתורה ובאגדה (טרם שנפסקה ההלכה שאינו כן) וסברו שהקב"ה הוא בעל גוף וגוי\*\* (בגלל האמונה ב"כל-יכול" ו"נמנע הנמנעות") אין להגדירם כ"מין" (אף שמי שיאמר כן לאחר שנפסקה ההלכה (ע"י הרמב"ם) ונתפשט ונתקבל בכל תפוצות ישראל – הוא כן בגדר "מין" לכל הדעות).

ועל כך מוסיף רבינו עוד (בשולי הגליון), שגישה זו שייכת גם לאלו ש"שגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל" וסברו שהצמצום הוא כפשוטו, שיסוד סברתם נעוצה בזה שהקב"ה הוא "כל-יכול" ו"נמנע הנמנעות", ואעפ"כ זו היתה טעות ולא נפסקה ההלכה כדבריהם (וראה הערה הבאה).

\* וראה 'קובץ היובל' (ח"א ע' 228 ואילך) בענין ה"שוגג" בעיקרי הדת, עיי"ש באריכות.

\*\* ראה דברי ר' משה בן חסדיא מתקו (אוצר נחמד, ג 55): "וברא מלאכים ובני אדם לעבודתו ובראם בצלם דמות תבניתו, כמו שיש לעדות תורה ונביאים וכתובים משנה ותלמוד ואגדות" – עיי"ש באריכות.

147) ראה המלך במסיבו (ב, ע' ריח ואילך, על פי רשימת השומעים – בלתי מוגה): "...שאדמו"ר הזקן ידע ווי עס איז געווען אנטפלעקט שעל פי חסידות צריך לומר שהצמצום אינו כפשוטו. . וכך קיבל מהמגיד ומהבעש"ט". וקיבל פירוש המקראות שלפיהם מושללת האמונה בצמצום כפשוטו. ויש להאריך ועוד חזון למועד.

ב) בענין שלילת הסברא שימציא הקב"ה כמותו ח"ו, הנה סברא זו משולל האמונה דהרי נאמר בתורה<sup>148</sup> "יֵשׁ אֶחָד וְאֵין שְׁנַי גַּם בֶּן וְאֵין לוֹ" (נתבאר בארוכה בספר החקירה לכ"ק אדמו"ר הצ"צ<sup>149</sup>). וכן נאמר "והוי' אלקים אמת"<sup>150</sup>, וביאר הרמב"ם "שהוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת 'אין עוד מלבדו'<sup>151</sup>, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו"<sup>152</sup>.

וגם כאן אפשר להוכיח על פי שכל אפסיות המצאה זו, כי אין הגיון בכך שהקב"ה ש"מציאותו מעצמותו"<sup>153</sup> ימציא עוד א' כמותו ח"ו שגם הוא "מציאותו מעצמותו", ופשוט. ומה גם שהקב"ה הוא "שלימותא דכולא" אין מקום בשכל לומר שבריאת א' כמותו לא ימעט בשלימותו.

### פרק ו

טז. והנה הציר עליו סובב כל הדיון בעיקרים ובדברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב הוא – לא שאלת בריאת א-ל אחר כמותו ח"ו (כי דבר זה הוא נגד עיקרי האמונה וכפי שכבר הוכיח כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בשתי שורות לפני כן שהם הם הקובעים בעניני אמונה) אלא הדיון הוא על האמונה בזה שהקב"ה הוא כל-יכול. ובלשון העיקרים, "לא יתכן שתבא האמונה על זה [=נמנע הנמנעות]. . כמו שאי אפשר שתבא הקבלה להאמין בשיתואר השם בשהוא יכול לברוא אחר דומה לו מכל צד". היינו שאפסיות האמונה בבריאת א' כמותו מכרחת אפסיות האמונה בנמנע הנמנעות.

ועל נקודה זו השיג עוד כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב והוסיף סיפור מכ"ק אדמו"ר הצ"צ. הסיפור מופיע בכמה גרסאות ומשולב הוא לפנינו בקומה אחת שלימה. וזה תוכנו:

---

ולהעיר מ'עבודת הקודש' לר"מ בן גבאי (ג, ל) לגבי פירוש הלשון "כבוד ה'": "ואנו על מי נסמוך בזה ובכיוצא בו, האם נסמוך על מי שהיה מקובל מן הנביאים ע"ה, או על הרב המקובל משקול דעתו, עם הקדמות היוני הממרא המזיזי וסותר האמת בפתייו".

148 קהלת (ד, ח).

149 וראה ספר החקירה לכ"ק אדמו"ר הצ"צ (סו"ע 30). וראה להלן הערה 68.

150 ירמ' (י, י).

151 דברים (ד, לה).

152 רמב"ם יסוה"ת (א, ד).

153 תניא אגה"ק (סי' כ).

כשבא כ"ק אדמו"ר הצ"צ מאסיפת הרבנים בפטרבורג, המשכיל בצלאל שטערן שהי' גם הוא מהנבחרים לאסיפה הנ"ל מצד המשכילים, וראה את המס"נ של כ"ק אדמו"ר הצ"צ – התעניין להתחקות על דרכי כ"ק אדמו"ר והנהגתו בליובאוויטש, לכן בא לליובאוויטש, וכ"ק קירב אותו<sup>154</sup>.

וישאל המשכיל שטערן<sup>63</sup>: הלא הקב"ה כל יכול הוא ומדוע לא יברא עוד אלו-ה אחד. ויאמר לו אדמו"ר, אם כי הזהירנו החכם [משלי כו, ד] 'אל תען', מכל מקום אקיים 'ענה' [שם, שם, ה] כי גם זה לא תברא<sup>155</sup>, והלא באמת ארו"ל<sup>156</sup> ע"פ<sup>157</sup> ויקרא לו אל אלקי ישראל, הקב"ה קרא ליעקב אל<sup>158</sup>, אמר אתה אלו-ה בעליונים ואני אלו-ה בתחתונים, והרמב"ן פירש שהקב"ה אמר לו כן<sup>64</sup>. ואתה בשכלך לא תבין את זאת<sup>63</sup>.

יז. מה היתה כוונת הצ"צ? הנה מהלשון "אם כי הזהירנו החכם 'אל תען' וכו'" ברור שכוונתו היתה לדחותו בקש ולהעלות קושייתו עד שיהי' נשמע אבסורד – לא רק ש"יכול" הקב"ה לברוא א-ל כמותו ח"ו אלא אף עשה כן בפועל, ביעקב. אולם בזה שסיים ש"אתה בשכלך לא תבין את זאת" מובן שכוונת הצ"צ היתה שטמונה בזה ענין עמוק אלא שהמשכיל – עם כל השכלותיו – לא יבין הדברים.

154) רשימות דברים (חיתריק, ע' 131, בשם מהרשג"א).

155) 'אגרת השלום' (לר' ברוך ב"ר רפאל הלוי יפית, ע' 42-41, הובא ב'כרם חב"ד' ח"א, ע' 87).

ב'רשימות דברים' שם הובא לפני כן שבצלאל שטערן סיפר לכ"ק אדמו"ר הצ"צ, שחכמי הטבע בימים אלו מצאו ששושנה כל גידולה ע"י טל השמים. הוציא כ"ק אדמו"ר הצ"צ מדרש, ויאמר: זה הספר נכתב לפני קרוב לאלפיים שנה, ואין אתם מודים בו, ואמרו חז"ל על הפסוק 'אהי' כטל לישראל' – מה שושנה זו אין גידולה אלא מטל, כך ישראל אין גידולם אלא ע"י תורה.

156) מגילה (יח, א): "ואמר רבי אחא אמר רבי אלעזר: מנין שקראו הקדוש ברוך הוא ליעקב א"ל? – שנאמר ויקרא לו א"ל אלקי ישראל. דאי סלקא דעתך למזבח קרא ליה יעקב א"ל – ויקרא לו יעקב מיבעי ליה, אלא ויקרא לו ליעקב א"ל, ומי קראו אל – אלקי ישראל".

ולהעיר גם מדרז"ל (בראשית רבה צח, ג) על הפסוק (בראשית מט, ב) "הקבצו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם", "ורבי פנחס אמר: 'אל' – הוא ישראל אביכם, מה הקדוש ברוך הוא בורא עולמות אף אביכם בורא עולמות, מה הקדוש ברוך הוא מחלק עולמות אף אביכם מחלק עולמות".

157) בראשית (לג, כ).

158) סה"מ תרמ"ט (ע' עדר).

למה, א"כ, הכוונה? על כך עלינו לשאול את פי כ"ק אדמו"ר הצ"צ בתורתו לביאור מדרש תמוה זו, ועל פי דבריו נבין כוונת תשובתו להמשכיל. הבא לקמן מיוסד על ד"ה הקבצו באור התורה להצ"צ (בראשית ח"ב ע' 716 ואילך). ובהקדמה:

נאמר בתיקוני זהר בהקדמה (ג, ב) "איהו וחייהי חד ואיהו וגרמוהי חד". פירוש: הוא והחיות (היינו ה"אורות") של עשר הספירות דאצילות – אחד, והוא וה"כלים" של עשר הספירות דאצילות – אחד, שהוא ענין יחוד אור אין סוף ב"ה עם הספירות העליונות. היינו שנוסף לזה שה"כלים" עצמם אינם דברים נפרדים ממנו ית' (ככלי אומנות הנפרדים מהאומן עצמו), אלא הם "אלקות" ("געטליך" בלשון אידיש), "כלומר התפשטות כוחות אלקיים. . וכמו שנק' המחשבה והדיבור כחות נפשיות [אף שאינם ממהות הנפש; משום] שהם התפשטות אור הנפש [שהנפש היא מקורם, ממילא הם כוחות הנפש ממש]"<sup>159</sup>.

וכל זה בעולם האצילות, אבל בעולמות בי"ע, לאו איהו וחייהי חד ולא איהו וגרמוהי חד (ת"ז שם), שלהיות שמרגישים את עצמם ליש ומציאות, הרי המקור שלהם באלקות הוא בהעלם מהם. וזהו כל עבודת המצות – להמשיך היחוד דעולם האצילות גם בעולמות בי"ע<sup>160</sup>, וכפי שיהי' בפועל לעתיד לבוא<sup>161</sup>.

מה ששייך בעולמות וספירות, שייך גם לנשמות: אמרו<sup>162</sup> "עתידים צדיקים שיקראו על שמו של הקב"ה". וישנם צדיקים מיוחדים שאצלם האיר הגילוי דלעתיד עוד בהיותם בעולם הזה הגשמי, והוא מה שאמרו ז"ל<sup>163</sup> "שלשה הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עולם הבא, אלו הן אברהם יצחק ויעקב". דעל נשמות צדיקים אלו נאמר בזהר (לאחר שמונין כמה מדריגות בנשמות התלויות בזכויותיו של אדם<sup>164</sup>),

159) על פי תניא (פ"ב) ע"פ חסידות מבוארת (ע' קיח; קכא).

160) לקו"ת (צו יז, א).

161) ראה ד"ה בעצם היום הזה בתו"א (ס, א) שחידוש זה התחיל על ידי הנביאים. וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר הרש"ב (א, ע' קיד).

162) ב"ב (עה, א).

163) ב"ב (טז, סוע"א)

164) זוהר (ב. צד, ב): "תא חזי, בר נש כד אתיליד יהבין ליה נפשא, מסטרא דבעירא. . זכה יתיר יהבין ליה רוחא מסטרא דחיות הקודש, זכה יתיר יהבין ליה נשמתא מסטרא דכרסייא. . זכה יתיר יהבין

"זכה יתיר יִהְיֶה לִיהוָה בְּשָׁלְמֹו דְאִתּוֹן יו"ד ה"א וא"ו ה"א דְאִיהוּ אָדָם בְּאַרְחָ אֲצִילוֹת דְעֵילָא", (ובפרטיות יותר, נשמות אלו שייכות לספירת הכתר והתפארת, "דהיינו בחינת כתר עליון כו' והאי איהו שולטנותא בכל רקיעין כו'. ויעקב ת"ת בריח התיכון המבריח מן הקצה דכתר עליון עד מל' כו' לכך שולטנותי' בכל רקיעין כו' ע"כ נקרא אל") שאחדות ה' כפי שהיא למעלה האירה בנשמתם כפי שעמדו למטה<sup>165</sup>.

ומה שיכול להיות כן – שגם למטה יהי' איהו וגרמוהי חד אף על פי שהדבר נמנע מצד סדר ההשתלשלות, הוא בכח העצמות הכל יכול שאינו מוגדר בשום גדר. ובלשון הצ"צ: "מה שנק' יעקב אל דכיון שהקב"ה כל יכול להיות איהו וגרמוהי חד בבי"ע כמו באצילות מכש"כ שהי' יכול להיות כן ביעקב אף שהוא נשמה כיון שהוא נשמה מאצילות העליון ממש שלמעלה מעלה מבחי' בי"ע<sup>166</sup>".

היינו שביעקב אבינו (עוד קודם להגילוי דמתן תורה) האיר הגילוי דלעתיד שאיהו וגרמוהי חד גם למטה בעולמות בי"ע, והוא בכח הכל יכול דוקא<sup>167</sup>.

---

ליה נפשא בארץ אצילות . . זכה יתיר יִהְיֶה לִיהוָה רוחא דאצילות מסטרא דעמודא דאמצעייתא, ואקרי בן לקודשא בריך הוא . . זכה יתיר יִהְיֶה לִיהוָה נשמתא מסטרא דאבא ואמא".

165) להעיר מסה"ש ה'תש"ג (ע' 102) שהרבי – רבינו הזקן – הוא כאן למטה כמו אדם העליון למעלה, עיי"ש.

166) וראה גם מאמרי אדה"ז תקס"ו (ע' רפט).

167) וראה ספר החקירה (ע' 30): "והרי נמנע היות השם ממציא כמותו, ומשארז"ל עתידים צדיקים שיאמרו לפניהם קדוש, אין זה כמותו ח"ו . . שאינו בגדר אחד כלל כי אין ערוך בין נברא לבורא".

ולגבי מה שנאמר בשיחת ש"פ שמיני מבה"ח אייר ה'שי"ת, ראה לקו"ש ח"ב (הוספות יו"ד שבת ע' 511) ובהמצויין שם. וראה אוה"ת שמות (ב, ע' תפט) בביאור ענין התלבשות האלקות בהספירות דאצילות, "הרי כשיהי' לו ביטול זה לא יהי' בחי' נפרד ויש כלל לעצמו וזהו בחי' אלהו"ת כדלעיל שבחי' אצ"י הוא שיש בהם הביטול הזה ואינן נפרדים כו' והריני קורא בו שנתהפך ממהות נברא למהו' אלקות, אבל לא חלילה למהות הבורא ית' שאין לו דמיון כלל ומרומם ונשגב כנ"ל ואדרבה כשנתהפך למהות אלקות ה"ו שמרגיש יותר איך שהוא באמת כלא חשיב לגבי הבורא ית' וכל הקרוב קרוב להבורא ית' ענינו שמרגיש' הביטול יותר ויותר" (וראה לקו"ש שם ע' 377 שזוהי הכוונה במה שנאמר "ונתתי עשב", והן הן הדברים). ואין לכך כל שייכות לענין ההגשמה ח"ו וש"מקבל לאלו-ה מה שאינו אלו-ה" (כלשון הרמ"ק, אילמה רבתי מעין א פרק ה). וכבר האריך בזה בספר 'על הצדיקים' (לרא"ב פשוטנער, כפר חב"ד תשנ"ב). וראה 'יסודות ושרשים בשער היחוד והאמונה' (להר"י ישראל נחום וילהלם, תשע"ז) ע' עא-עג. ועוד חזון למועד להרחיב הדיבור גם בזה.

יח. מעתה נבין דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שלאחרי שהוכיח אמיתת האמונה ב"נמנע הנמנעות" מתורתם של חז"ל, וביסס האמונה על הנאמר בתורה דוקא ולא המצוייר בשכל, הביא דברי העיקרים שהוסיף עוד נופך לטענתו נגד האמונה בנמנע הנמנעות מתוך שלילת האמונה בבריאת אחר כמותו ח"ו.

ועל כך בא סיפור הצ"צ להוכיח שדוקא בכח הכל יכול ונמנע הנמנעות שייך שנשמה תעמוד למטה כאשר בתוכה מלוּבש נשמה אלוּקית שבה מאיר אלקות בגילוי ("איהו וגרמוהי חד") בלי שום הסתר.

וזהו שמסיים כ"ק אדמו"ר הרש"ב: "ויקרא לו אל אלקי ישראל, הקב"ה קרא ליעקב אל, והוא בחי' כתר ות"ת. וענינם מבואר בחסידות בכ"מ. ומי שיבין היטיב ע"ד החסידות אילו ב' המדרי' יראה ויבין בשכלו היטב איך שבעל העקרים במחילת כבודו הרמה לא דק בדבריו אילו כו" –

שדוקא בהבנת ענינו של יעקב על פי פנימיות התורה (כפי שנתבאר לעיל) נוכל להבין מדוע "בעל העקרים" . לא דק בדבריו אילו" – היינו בהשוואתו האמונה בבריאת א' כמותו להאמונה ב"נמנע הנמנעות" (שהיא אמונה אמיתית)<sup>168</sup>.

---

168) עוד ביאור באופן אחר קצת: בעל העיקרים טוען ש"אי אפשר שתבוא הקבלה להאמין במציאותם ולא במה שהוא ממינם" מ"אחר שאי אפשר לשכל לצייר מציאותם". דהיינו, ההכרח לשלילת הכפלת הא-ל הוא באמצעות השכל, דאי אפשר שהתורה יצוה להאמין שבכחו של הקב"ה לברוא אחר דומה לו מכל צד, כי על פי שכל דבר זה אי אפשר ("שאי אפשר שתבא הקבלה להאמין בשיתואר השם בשהוא יכול לברוא אחר דומה לו מכל צד, כי בהכרח יהיה האחד עלה והאחד עלול, ולא יהיה אם כן דומה לו מכל צד").

על כך הוכיח כ"ק אדמו"ר הרש"ב שכל יסודו – בטעות. כי כן אפשר שתהי' קבלה שבכח הקב"ה לפעול בעולם דבר שאינו מצוייר בשכל (כ"מקום הארון אינו מן המדה"), ואפילו אם מדובר בשייכות לא-ל עצמו ("ויקרא לו א-ל אלקי ישראל", "אני אלו' בעליונים ואתה אלו' בתחתונים"). אלא שמה שמונע האמונה באמונות תפלות ח"ו הוא הצמדתינו לעיקרי ושרשי האמונה כפי שמופיעים בתורה, ובתורה כתוב "וה' אלהים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו" (ראה רמב"ם יסוד"ת א, ד).

כלומר, כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מציין לשתי דוגמאות בהם מצווה הקבלה (התורה) להאמין בענין שאינו מובן ע"פ שכל: א' שאינו מדבר בענין האלוּקות באופן ישיר, וא"כ אין החשש גדול כך כן שנבוא מזה להאמין בדבר שעומד בסתירה לעיקרי האמונה ("מקום הארון אינו מן המדה"), וא' בנוגע להקב"ה בעצמו, (שבוה), לפי דעת העיקרים, עלול יותר שיבוא מזה טעות בענין מציאות ה', שנאמין ג"כ בדבר שכן עומד בסתירה לעיקרי האמונה (הכפלת הא-ל) – בהתאם לשתי הנקודות והפרטים שכתב

## כפי' על המצוות נחשבת כרצונו

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בתורת חיים תצוה שעט, ג: "ומטעם זה אנו מוצאים שגם הכפי' וההכרח שעושים לאדם להיות לו רצון הטוב האלקי במצות עולה בכי טוב כמו שהי' רוצה בפנימית הרצון ממש, והוא ממה שבענין מצות הצדקה כופין אותו עד שיאמר רוצה אני דודאי ע"י כפי' והכרח אין לו רצון באמת שיאמר רוצה אני כו', עכ"ל מה שאומר רוצה אני אמת הוא אחר הכפייה זהו שעושין לו כמו בחי' רצון לרצון, לפי שכבר קיבל בסיני לקיים רצון ה' במצות צדקה ורק הגוף אינו מניחו [ו] ע"י כפי' נגלה בו הסכם הנשאר בנשמתו מכבר וע"כ או' רוצה אני באמת כו' וד"ל. וכן מטעם זה גם גט המעושה בישראל כשר כו' מצד קבלת התורה שיש בכאו"א בהעלם כו' וכמבואר במ"א. ומזה יובן שגם בחי' כפי' והכרח שמכריח [אדם] א"ע בהסכם חזק להיות לו רצון לתו"מ נק' רצון גמור עד שממנו יומשך כל בחי' התפעלות רצון בפנימי' מטעם הנ"ל, ששרש הסכם זה הוא למעלה גם ממקור המוליד כל רצון פ[נימי'] מן ההעלם והוא בע[צמו'] תוקף כח הנפש בנצחון שהוא חזק מאד לחזק כל רצון כו' (כמשי"ת). עכ"ל.

והנה בפשטות הטעם לזה שהרצון האמיתי של אדם מישראל הוא לתורה ומצוות הוא מצד נפשו האלקית, וכמבואר בכ"מ, כמו לדוגמא בשיחת ראש השנה תשי"א:

"ע"י אמירה זו מתגלה הרצון האמיתי שמצד פנימיות הנשמה, שהוא בשלימות **אצל כאו"א מישראל**, והמקור לזה בנגלה דתורה – מ"ש הרמב"ם בביאור הדין "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני . . (ה"ז) לרצונו", כלומר, אמירת "רוצה אני" מועילה [לא בגלל הכפי',

---

העיקרים. והביא שתייהם כדי להוכיח שהאמונה יסודה בתורה ורק בתורה, ועל פי עיקרי התורה ניתן להחליט איזה מהדברים שברז"ל מקבלים אותם כפשוטו ואיזה לא.

אכן, האמונה בעיקרי ושרשי התורה מכריח שבאם יופיעו ענינים בדברי רז"ל הנראים – לפום ריהטא – כסתירה לעיקרי האמונה, יתפרשו הדברים שלא לפי פשוטם (היינו שאין זה סתירה לעיקרי אמונה, אך כמבואר בארוכה, כנ"ל, בתורת הצ"צ, הפירוש במארו"ל זה, ובכללות ענין כתר ותפארת, מתבאר רק ע"פ הענין דנמנע הנמנעות). והדוגמא הקרובה והנזכר לעיל – שמה שנאמר במדרש על הפסוק זיקרא לו אל אלקי ישראל' שהקב"ה קרא ליעקב אל, קאי הוא על בחי' כתר ות"ת.

כי, רצון שבא ע"י כפי' לא מהני, אלא שפעולת הכפי' היא אך ורק כדי לבטל התגברות יצרו שתקפו, ואז מועילה אמירת "רוצה אני" [מפני שעל ידה מתגלה רצונו האמיתי".

והעירני ח"א, שבמאמר אדמו"ר הזקן ד"ה מי כה' אלקינו בכל קראינו אליו, שנדפס לאחרונה מכתב יד (כ"ד טבת תשע"ח) עמוד ו', מפורש שענין זה בא מצד הטוב שבנפש הבהמית, וז"ל:

"ונפש הבהמית שבישראל הוא מטוב שבנוגה, דהיינו שהרע אינו בעצם וד"ל, ולכן גט מעושה כשר וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני וד"ל, וכן האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני הרי זה צדיק גמור אע"ג דזהו לגרמי' אמנם אינה בעצם וד"ל". עכ"ל.

ולכאורה לפי זה צע"ק מדוע נקט בתניא פ"א שהטוב שבנפש הבהמית הוא רק בזה שישאל הם רחמנים ביישנים גומלי חסדים, שכל זה הוא רק בענינים שבין אדם לחברו, הרי יתירה מזו רואים שגם בין אדם למקום יש בנפש הבהמית שבישראל הרצון הפנימי לקיים רצון הקב"ה. ומאידך צ"ב מנלן שענין זה בא מהנה"ב, ובתו"ח דלעיל משמע שזה קשור לקבלת התורה, וצריך בירור בזה.



## השגת השלילה

הנ"ל

במאמר אדמו"ר הזקן ד"ה מי כה' אלקינו בכל קראינו אליו, שנדפס לאחרונה מכתב יד (כ"ד טבת תשע"ח) עמוד ה:

"וכמ"ש הפלוסופים שאינם יכולים לידע את הבורא כי אם בדרך ידיעה שלילית, ובלשון הקבלה נקרא הפשטת הגשם, וכמשל אדם השומע מאנשים מהות המלך ומצייר בדעתו ואח"כ כשרואה את המלך אזי יודע מה שצייר בדעתו מתחילה ממש כאילו ראה, כך בנמשל הגם כי לית מחשבה תפיסא בי', אמנם בהפשטת הגשם יכיר מציאותו כאלו הי' רואה מהותו וד"ל".

והעירני ח"א דצ"ע מה ענין השגת השלילה כאן, דלכאורה השגת השלילה משמעה ששוללים מהקב"ה את החסרון דאי אפשר לומר שאין בו מעלה מסויימת, כגון שאי אפשר לומר שאינו חכם או אינו חסדן, אבל את מהות חכמתו וחסדו אי אפשר להכיר. ואיך זה מתבאר ממשל המלך הנ"ל. וצ"ב.

## משל מאדם הנופח בכח בגולם

הג"ל

בד"ה ויגש תרס"ח בהמשך תרס"ו (ע' תרמט) מבאר ענין יפח באפיו נשמת חיים, שזהו בכח וגבורה יתירה, וכותב:

"והענין הוא, דהנה כתיב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו כו', ובכדי שהאדם שלמטה, היינו צורת נשמתו בגופו הגשמי, יהי' בבחי' צלם ודמות שלמעלה, בבחי' צורת עצמי כו', זהו ע"י נפיחה בכח דוקא, עד"מ כמו שמנפח אדם מכח רוחו העצמי ממש באיזה דבר גולם לעשות [בו] ציור כלול מצורתו בעצם, הרי ינפח בכל כחו מתוכו ופנימיותו כו', דבכדי שיציור הציור מצורתו בדבר נבדל ממנו, צ"ל בכח וגבורה יתירה יותר מכפי כחו הבא במדה, והוא למעלה מאור וחיות נפשו שבגופו המוגבל, והיינו שזהו מבחי' רוח המקיפים שבנפש, שנק' צלם כו'". עכ"ל.

והעירני ח"א דיש להבין המשל כאן, היכן מצינו "שמנפח אדם מכח רוחו העצמי ממש באיזה דבר גולם לעשות בו ציור כלול מצורתו בעצם". ויש שאמרו הכוונה בנפיחת כלי זכוכית שבזה האדם אכן נופח בכח עצום, אבל לא מצינו בזה ענין של "ציור כלול מצורתו". וצ"ב.



## הערה בתניא פרק ל"ה

הרב יוסף שאול הויזמן

לייקוואוד, נ.ד.

בספה"ק לקו"א תניא בפל"ה כתב אדה"ז לבאר דברי הזוה"ק (בלק) בפירושו הינוקא על פסוק "החכם עיניו בראשו" כי האדם משול לנר ואור השכינה מאיר עליו. ומבאר רבינו כי גופו הוא הפתילה, אבל צריך ל'שמן' שידליק כדי שאור השכינה יאיר מעל ראש האדם. וכמו בנר גשמי, כדי שהשמן יגרום לאור להאיר - צריך השמן להתבטל כליל ולהיכלל באור, אשר לכן הפתילה אינה יכולה לשמש כשמן - כן הוא אצל האדם, שגופו - הפתילה - אינה יכולה לשמש כשמן, כי אינה מתבטלת לגמרי. ומוסיף כי אפילו הנשמה ואהבה ויראה ושאר עבודות השייכות לנשמה אינם מספיקים לשמש כשמן, מפני שאינם מתבטלים כליל לה', שהרי האדם בעת שהוא מתיירא מה' או

אוהבו, הרי הוא דבר נפרד – ירא ה' ואוהבו. ולכן בעינין דוקא מצוות מעשיות, כי זה דוקא משמש לשמן בעד נר ה'. ומבאר רבינו כי במצוות ומעשים טובים – כל המצוה היא רק קיום ומילוי ציווי ה' ורצונו, ולכן בעשות האדם מצוות מעשיות – הרי הוא מתבטל ומתאחד לגמרי עם רצון ה'.

וזה לשון רבינו: "משא"כ המצוות ומעשים טובים שהם רצונו ית". וברשימות כ"ק אדמו"ר זיע"א על התניא העיר שצ"ב מה בא להוסיף במילת "ומעשים טובים", שלא נתפרש ב'המצוות'.

ועלה ברעיוני שאולי בא לעורר חידוש, דאולי כוונתו ד'מצוות' הם בין אדם למקום, ו'מעשים טובים' הינם מצוות בין אדם לחבירו. ולרבותא נקט, דלא רק שבקיום מצוה שבין אדם למקום יש חשיבות מיוחדת זו שבקיום המצוה האדם נתכלל בה' וברצונו ממש, אלא אפי' בקיום מצוות שבין אדם לחבירו – שהם א) מעשה כלפי חבירו ולא כלפי הקב"ה. ב) מצוות שכליות המובנות לכל (ושייך דאפי' בני נח נצטוו עליהם).

ובא רבינו להורות, דמ"מ אף בקיום מצוות שבין אדם לחבירו שנצטוו עליהם, הרי הוא מקיים רצון העליון ומתאחד עם אור השכינה ממש.



## מקור נשמות ישראל בתניא פ"ב (גליון)

הרב יצחק מאיר גורארי

משפיע ראשי תות"ל מאנטרעאל, קנדה

בגליון דש"פ ויחי (א'קלז) שאל הרב מ.מ. בפ"י המשך הביאור בתניא פ"ב במה שהגם שב"פנים" כ' שנש"י הם "חלק אלקה ממעל ממש" ומוסיף מענין כמשל הבן שנמשך ממוח האב-שכ"ז הם הפלאות נוראים במעלת נש"י. ואח"כ כ' בהג"ה שמעלת "הוא וחכ"א" היא רק בעולם האצילות ולא למע' מזה כו'. ושאל הרי הכ' בהג"ה היא סתירה לכאו' להכ' בפנים לעיל שם, ועכ"פ אינה שייכה להכ' בפנים הפרק.

ולכאו' יש לומר בזה כמה ביאורים – זה למע' מזה:

א. בפשטות כוונתו בהג"ה היא הדגשת אמיתית הבחי' ד"הוא וחכמתו אחד". שהרי בהביאו מעלת נש"י שהם בנים וכמשל הבן, אין כוונתו במשל זה רק כדי להסביר מעלת נש"י (ושלפי"ז יכולים להתפלפל אם משל הבן היא נמוכה ממדריגות שכ' עליהם

תחילה או לא) כ"א-זה הקדמה לרוב דברי הפרק בהמשך הדברים. שהרי דוקא ע"י דוגמת משל הבן יובן הביאור איך מצד א' כל נשמה ונשמה שרש המשכתה היא בחכמתו ית', ועכ"ז יש כ"כ ריבוי חילוקי מדריגות אמיתיים בנש"י-עד נשמות דורותינו אלה. ועד גם הנקודה החשובה ביותר בזה- שהיא- מה שגם פושעי ישראל דבוקים"ביחוד נפלא ועצום" בחכמתו ית' ע"י הדביקה והיניקה כו' מהצדיקים כו' רב"י שבדורם, שגם זה הוא חלק מהמשל דבן דוקא, ככתוב בהמשך הפרק בפירושו.

ומריבוי הפרטים בענין התהוות הצפרניים מטיפת מוח הראב, משמע שעיקר כוונת כל האריכות בהפרק הוא זה גופא- להפליא מעלת נשמות ישראל דורותינו אלו עד גם נשמות ההמון וע"ה שבה.

ואם לא היינו יודעים במעלת נש"י שנק' בנים ושהמשל לבן הוא ככל פרטי הנמשל, לא הי' מוסבר ענינים אלו כלל.

וכדי להסביר ששייך להמשיל התהוות הנשמות מבחי' הוא וחכמתו אחד- ללידת הבן מאביו (ואמו) הוצרך לקיים שכשואמרים הוא וחכמתו אחד-והוא המדע כו' הוא תואר אמיתי, שאם היינו לומדים שענין בחי' חכמה ודעת אצלו ית' הוא רק תואר שלילי והדומה- לא הי' יכולים להשתמש בכל ביאור מעלת נשמות ישראל שהם כבנים, באופן כזה.

ולכן הוצרך כאן להדגיש ההפלאה בבחי' חכמה דאצי' - שיש בחי' חכמה ושהוא ית' וחכמתו אחד, ואח"כ שייך להסביר ששרש נש"י היא בבחי' זו.

(ואי"ז סותר ששייך לומר שיש בחי' בנש"י שלמע' גם ממשל הבן כו' וכמובא בכ"מ. כי כאן נוגע ביאור זה, כנ"ל).

ב. והנה גם הנחה זו שבחי' הוא וחכמתו אחד איננה קשורה עם מעלה הנפלאה שבה התחיל הפרק - היינו שנש"י הם "חלק אלקה ממעל" - אי"ז פשוט כ"כ. שהרי מצינו בדא"ח שבחי' "חלק אלקה ממעל גופא - קאי על בחי' אלקות דאצי'.

וזה"ל בסה"מ ה'ת"ש ע' 127 "הנה בנים אתם להוי' אלקיכם שהנשמות הן חלק נבדל מעצם אלקות דאצי'."

ולהעיר עוד מביאור רש"ג (קה"ת ע' יז) שכ' שענין "חלק" אלקה שייך לומר רק ב"אלקה" - ביחוד זו"נ דאצי' דוקא, "כי אלקה מרמוז על בחי' הספי' דאצי' כנ"ל באריכות, שם שייך לומר חלק לרמוז שהוא אותו המהות ממש, אבל לא למעלה

מהאצילות אשר ח"י [חי' יחידה] נלקחו משם ששם ההמשכה רק בדרך הארה לבד, ולא המשכה עצמיית, כי המשכה עצמית לא שייך רק במקום שיש ענין היחודים כמו באצ' יחוד או"א, יחוד זו"ן, אבל למעלה מאצילות לא שייך זה כלל, ועז"נ אין אלקי' עמדי ואי' בזהר לית תמן נוקבא". ע"כ ועיי"ש עוד בביאור דבר זה.

ועיין בסה"מ תרנ"ו ע' רמז - בביאור ענין המשל דלידה בנוגע שרש נש"י ומסיק - "משא"כ נש"י הם מבחי' זיווג גופני, וכנ"ל במשל בהמשכת הטפה שמעצמות כלי המוח כו', כמו"כ למעלה הוא בחי' פנימיות ועצמיות הכלים דאצ'י שיש בהם מבחי' פנימיות ועצמיות האורות שמיוחדים בבחי' יחוד גמור כו' כנ"ל". עיי"ש לעיל.

ג. ובאמת גם בזה שהשואל לומד שהכוונה בהג"ה זו היא לומר רק ה"חסרון" שבחי' הספי' דאצ'י - בזה שהם רק לאחרי הצמצום כו', יש להעיר עוד לביאור הרש"ג הנ"ל ע' לו בביאור הג"ה זו, וז"ל על תיבות "בסוד התלבשות אור א"ס ב"ה ע"י צמצומים רבים בכלים כו'", "וענין הצמצום ידוע שהוא על דרך לעולם ישנה [אדם לתלמידו בדרך קצרה] כו', שיתלבש הכלל כולו כמו שהוא בפרט א', היפך מענין שהוא העלם ממש, והוא כח הכל יכול כו', לכן אחר הצמצום איהו וחיוהי וגרמוהי חד, לכן נופל אז שמות בספירות, ומכל מקום הכוונה על הבורא ממש, ולכן הוא חלק אלוהי ממש" עכ"ל.

ומשמע בדבריו שזהו במש"כ תחילה בהג"ה זו "וגם לפי קבלת האריז"ל יציבא מילתא בסוד התלבשות גו'" שכוונתו לומר שרק מצד ביאור הצמצום לפי קבלת האריז"ל יובן איך שמצד א' בחי' הכלים דאצ'י הם לאחר ריבוי צמצומים, ובאי"ע, ומצד השני הרי מצד כל יכול "יתלבש הכלל כולו כמו שהוא בפרט א'".

והנה הגם שיש להתפלפל בדבריו, אך יש סימוכין להם בשער היחוד והאמונה פ"י במה שכ' שם (פז ע"ב) "וכדברים האלה ממש ויותר מזה הן מדותיו של הקב"ה ורצונו וחכמתו בעולם האצילות עם מהותו ועצמותו כביכול המתלבש בתוכן ומתייחד עמהם בתכלית היחוד מאחר שנמשכו ונאצלו מאתו ית' ע"ד משל כדרך התפשטות האור מהשמש".

כמובן שבדברים אלה יש עומק ועומק לעומק, ורק הבאתי את זה לומר, שישנם ביאורים, המבארים שהיחוד דהוא וחכמתו אחד המבואר בהג"ה זו, היא באמת בחי' יחוד נפלא, עד שדוקא מצד הפלאה זו מבוארה עומק הפלאה מעלת נש"י.

ד. ולאחרי כהנ"ל יש להוסיף מש"כ בסה"מ מלוקט ח"ב ע' קב וז"ל "היינו ד(שרש) הנשמה הוא בעצמותו ית'. ומ"ש בהמשך הענין שהנשמה נמשכה ממשבתו וחכמתו ית' [הכוונה על שורות אלו בפרק ב' הנ"ל], הרי זה כמו שהיא באה בהמשכה, אבל שרשה (האמיתי) הוא בעצמותו ית'. "עכ"ל.

ה. ועיין בלקוטי פירושים על פרק ב', במה שנלקטו הרבה מ"מ מדברי הרבי - בהפלאות מעלת נש"י, שהן מופלאים עוד יותר גם מכל הנ"ל.



# נגלה

## הערות בהגדרות המזיקין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

### כח אחר מעורב בו

א. מבואר כמ"פ בהמשך הסוגיות בריש מכילתין, דהגדרת המזיק של 'אש' הוה זה ש'כח אחר מעורב בו'; .. היינו אש, מ"ש אש דכח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך .." (גמרא ג,ב, ועד"ז בדף ו,א, ועוד הרבה בדברי הראשונים).

והנה התוספות כתבו (ב,א בד"ה ולא זו"ז שיש בהן רוח חיים) דדבר זה – דכאמ"ב – הוה 'קולא' של אש, והיינו דהוא באמת סברא וסיבה לפטור, עד שפירשו דברי הגמרא הנ"ל ד"ה"ק, מאי שנא אש שאע"פ שכח אחר מעורב בו, ראוי להתחייב בו משום שהוא ממונך ושמירתו ..". אמנם רש"י על דברי הגמרא שם מפרש, "דכח אחר מעורב בה – והוה ליה לאסוקי אדעתיה", והיינו דהא דכאמ"ב משמש סיבה לחיוב – דמכיון שהאש מוכן שיתערב בה כח אחר ויוליכנה להזיק לכן הי' לו להאדם להשמר מזה.

ויעויין נמי בדברי הרשב"א בהמשך הסוגיות (בעיקר בדף ה ובדף ו) דסברא זו של כאמ"ב יש בה קולא וחומרא, והיינו סיבה לחיוב וסיבה לפטור; "פעמים נקט ליה להקל ופעמים נקט לי' להחמיר וכלהו איתנהו לפי מקומן".

ויל"ע במה פליג התוספות על רש"י והרשב"א, דלהתוספות לא הוה כאמ"ב אלא סיבה לקולא ולפטור, ואילו לדידהו יש בה גם סיבה וסברא להחמיר ולחייב?

ב. ועוד מצינו בתוספות חידוש אחר בסברא זו של כאמ"ב; דאינה אלא במקרה שעיקר המזיק נתהווה ע"י הכח אחר, משא"כ במקרה דעיקר המזיק נתהווה ע"י האדם בלי סיוע של 'כח אחר', ואח"כ התערב כח אחר והביאו אל מקום שני בכדי שיזיק שם, שוב אי"ז נחשב למצב של כאמ"ב.

ודבר זה מבואר בדברי התוספות על הסוגיא לקמן (ו,א) כשהגמרא מביאה כמה דינים שלומדים מ'צד השוה' של האבות דמתניתין, והיינו דכ"א מדינים אלו לא יכולים ללמוד מ'אב' אחד בלבד אלא צריכים לצה"ש;

דין הראשון הוא אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו והזיקו במקומן אחרי נפילתן, אשר דבר זה לא יכולים ללמוד מבור לבד אחרי שכאמ"ב, ודין השני הוה בור המתגלגל ברגלי אדם ובהמה, אשר לא יכולים ללמוד דבר זה מבור לבד משום ש'אין מעשיו גרמו לו'.

ומבארים התוספות דזה שבדין השני כתבה הגמרא סברא חדשה ולא הא דכאמ"ב "דלא שייך התם שכן אין כח אחר מעורב בו דהיכי נימא תאמר בור המתגלגל שכן כח אחר מעורב בו דמשמע דלא הוי בור אלא על ידי כח אחר וזה אינו שהרי נעשה בור בלא כח אחר משמניחו ברה"ר". והיינו כנ"ל דבמקרה שנתהווה המזיק בלי כח אחר שוב ליתא חיסרון בזה שהכח אחר מוליכו להזיק.

(ובמק"א הארכתני לבאר די"ל שזהו גם כוונת התוספות בדבריהם לעיל ה,ב ד"ה כי שדית, בהסבירם איך אפשר ללמוד אש מבור ועוד אחד מהמזיקים, אע"פ דבאש ישנה הקולא של כאמ"ב, ואכ"מ).

אשר לכאורה סברא זו אינה פשוטה, דמדוע ליתא חיסרון וקולא ב'כח אחר' ה'מוליך' את המזיק אל ההיזק? ומה גם שלכאורה גם סברא זו אינה מוסכמת בראשונים;

דראה בשטמ"ק (ה,ב) בשם התוספות שאנץ שהקשה אותה קושיא כמו התוספות – מדוע לא אמרה הגמרא דלא יכולים ללמוד בור מתגלגל מדין בור לבד, מחמת זה דכאמ"ב – ותירץ באופ"א: "ועוד דלא מקרי כח אחר מה שמתגלגל ברגלי אדם דהיינו מעשה אדם, ולא שייך האי לישנא אלא באבנו סכיננו ומשאו שנפלו ברוח ואין בו כח גמור כל כך".

והנה זה פשוט דסברא זו של התוספות שאנץ – דמעשה אדם לא יכולים להחשב לכאמ"ב – צ"ע וביאור טובא, אבל הא מיהא דחולקים על סברת התוספות הנ"ל וסב"ל שגם הבאת המזיק לההיזק יכולה להחשב לכאמ"ב (לולא חיסרון אחרת שישנה בבור המתגלגל, שהכח אחר הוה מעשה אדם)!

אז גם כאן צלה"ב מהו סברת התוספות בזה, ובמה פליג עם התוספות שאנץ?

ג. ודאיתנן להכא נמצינו למדים עוד פלוגתא בין תוספות לראשונים אחרים בהא דכאמ"ב, האם הוה רק כשהכח אחר הוה ע"י רוח, או גם כשהוה ע"י מעשי אדם או בהמה; דבתוספות שאנן מפורש דהוה רק כשהוה ע"י רוח, ואילו מקושיית התוספות ותירוצם – דלא תירצו כתוספות שאנן – מוכח לכאורה דסב"ל דאין נפק"מ בזה, ובכל אופן נחשב לכאמ"ב (ורק דבבור מתגלגל לא מזכירים סברא זו מטעם אחר כנ"ל).

ולכאורה מצינו דהתוספות נחלקו גם עם רש"י בסברא זו;

דהנה על שקו"ט של הגמרא בחיוב זה של בור המתגלגל, היינו לברר באיזו ציור של מזיק זה צריכים ללמדו מצה"ש, כתבו התוספות "בכל הספרים כתוב אי בהדי דקא אזלי קמזקי כחו הוא, ופירש הקונטרס דלא גרס ליה. וטעמא משום דאמרינן לקמן בהמניח (דף כז:): אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, ובעל התקלה נמי אין לחייבו מטעם אדם המזיק אלא משום דחשיב כרוח מצויה והוי אשו" (אמנם התוספות עצמם חולקים ע"ז וסב"ל שכן יכולים לחייב בה שגלגל הבור עיי"ש).

היינו דהתוספות מפרשים דלדעת רש"י אין מקום לחייב זה שגלגל הבור ברגליו והלך והזיק, ויכולים לחייב רק בעל הבור "משום דחשיב כרוח מצויה והוי אשו". ונשאלת השאלה (ראה מהר"ם ועוד), דגם לפ"ז הו"ל להגמרא לזכיר דבר זה ולומר דאי בהדי דקא אזלי קמזקי היינו אשו?! ומבארים בזה, דבאמת לדעת רש"י גם זה אינו נכון, ולא ה' בעל הבור מתחייב מדין אש, אחרי שאש הוא דוקא כשרוח מתערב עמו ומביאו להזיק, ולא כשבא ע"י רגלי אדם ובהמה!

ומוסיפים אחרונים להביא שפלוגתא זו בין רש"י לתוספות מוצאים גם לקמן (יט, ב) בסוגיא של 'תרנגולין מועדין להלך כדרכן כו', דכתב שם רש"י דאם התרנגול 'זרק' הדליל והזיק על ידו, הרי זה שקשר הדליל בתרנגול פטור (עיי"ש), ואילו התוספות כתבו ע"ז "וקשה לפי, מ"מ ליחייב משום אשו, דהוי כאבנו וסכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בהדי דאזלי, דהאי תרנגול הוי כרוח מצויה ..".

היינו דגם כאן סב"ל להתוספות דאין הבדל לענין כאמ"ב המוליך את האש בין אם הוה רוח מצויה או אם הוה ע"י בהמה, ואילו רש"י לא סב"ל כן כנראה.

ולסיכום נמצא דיש כאן שלשה פלוגתות בענין הגדרה וסברא זו של כאמ"ב: האם הוה רק קולא וסברא לפטור (שיטת התוספות), או דהוה גם סברא לחומרא ולחייב (שיטת רש"י והרשב"א); האם הוה סברא רק לענין עיקר התהוות המזיק (שיטת

התוספות), או גם לענין הבאת המזיק ממקום אחד לשני לפעול ההיזק (שיטת התוספות שאנץ); והאם הוה גם כשהכח אחר הוה ע"י אדם ובהמה (שיטת התוספות) או דהוה רק כהוא 'רוח' משא"כ באדם ובהמה (שיטת רש"י ותוספות שאנץ).

וצ"ע וביאור ביסוד פלוגתות אלו, ושיטת התוספות בהם.

ד. ונראה לומר נקודת הביאור בכ"ז על יסוד חקירה הידועה בענין הסיבה המחייב בממון המזיק, האם הוה מחמת פשיעה בשמירת ממונו, והיינו שאדם חייב לשמור על ממונו שלא יזיק ומחמת זה שפשע בשמירה זו לכן מתחייב בהזיקות (והדברים מבוארים כן לכאורה בדברי רש"י בפירוש המשנה לקמן בדף ט – לפירושו הראשון עכ"פ), או דעצם הענין שממונו מזיק מחייב את האדם בתשלומין, אחרי שממונו הוא כאילו 'המשך' ממנו, והוה כאילו הוא בעצמו הזיק (דזה פשוט לכאורה דכשהוה עצמו מזיק אין החיוב מגיע מפשיעה בשמירה, אז עד"ז כשממונו מזיק). והדברים עתיקים וידועים מאוד.

אשר לכאורה י"ל דפירוש הגדרה זו דכאמ"ב משתנה לפי ב' אופנים אלו; דלאופן הראשון הרי הפירוש הוא, דמאחר שדבר זה אינו מזיק מצד ומכח עצמו, לכן אין זה פשיעה כ"כ בזה שלא שמר עליו, אחרי שמצ"ע אינו מזיק. ולאידך לאופן השני, י"ל, דהוה סברא בהתייחסות המזיק להאדם; דאה"נ בכלל הרי אדם חייב על זה שממונו הזיק, אמנם במזיק שהתהוותו היתה ע"י כח אחר, אז אולי אין המזיק מתייחס להאדם בכדי שייחשב שממונו שלו הזיק.

ואשר לפ"ז נראה לבאר ג' הפלוגתות, ושיטת התוספות בכל אחת מהן, והוא ע"פ מה שנאמר דהתוספות סב"ל (כמו שנוקטים כו"כ בשיטתייהו, ועפ"ז כתבתי לבאר כמה מדבריהם בהמשך הסוגיות) כאופן השני, דאדם מתחייב בנזקי ממנו מצד עצם הענין שממונו הזיק, ואילו שיטת רש"י והרשב"א י"ל דהוה כאופן הראשון;

דהנה באם החיוב נובע מפשיעה בשמירה אש אה"נ דכאמ"ב הוה 'קולא' ביחס לממון המזיק בכח עצמו, אמנם מאידך יש בה גם חומרא מסויימת, דמחמת הכח אחר המוכן להתערב וכו', ישנה צורך וחיוב לשמרו (וכנ"ל מרש"י "והוה ליה לאסוקי אדעתיה"), אמנם לאופן השני הנ"ל דפירוש כאמ"ב הוה חיסרון בהתייחסות המזיק להאדם, י"ל דבאמת הוה רק קולא וסיבה לפטור, אחרי שבכל אופן חסר כאן בהתייחסות המזיק לבעליו. ומבואר א"כ איך דרש"י ותוספות לשיטתייהו קאזלי.

ומבואר היטיב גם מדוע לפי תוספות הוה החיסרון רק לענין התהוות עצם המזיק, ולא בהמשך ההיזק הבאה אח"כ; דמה שנוגע לשיטתייהו הוא שמזיק זה מתייחס אל האדם, ואח"כ שוב מתחייב האדם על כל ההזיקות שבאים על ידו. משא"כ לשיטה השנייה לכאורה הרי החיוב שמירה אינו על זה שהמזיק מתייחס להאדם אלא על זה שהוא חייב לשמרו מלהזיק, ושוב הרי כאמ"ב קולא בכל שלבי ההיזק.

וי"ל שזהו גם ההסבר בחילוק השלישי ביניהם: דלדעת התוספות אין הבדל אם הכח אחר ה' ע"י רוח או אדם או בהמה, דבכל מקרה ישנה חיסרון בהתייחסות של המזיק אל בעליו, משא"כ לדעת רש"י ודעימיה י"ל שחיוב השמירה, וזה ש"הו"ל לאסוקי אדעתיה", שונה ברוח המתערב שאין לה בחירה מעצמה והוה חלק מוכן מצד הטבע, לעומת 'עירוב' של כחן של אדם ובהמה, שאולי מחייב את הבעלים פחות, אחרי שהם כחות עצמאיים יותר.

(בסגנון אחר: להתוספות דכאמ"ב הוה רק חיסרון, הוה פירושו שבאמת אין זה נחשב לכח שלו ומ"מ חייב ע"ז, אז שוב אין הבדל אם הוה כח של רוח או של אדם ובהמה, דבכל מקרה לא הוה כח שלו, אמנם לרש"י דמתחייב מחמת זה דהוה ליה לאסוקי אדעתיה על 'כח אחר' זה, היינו שכח אחר נהי' חומרא וסיבה לחיוב, שוב יש לחלק בין סוגי הכח אחר ולומר שלענין זה נחשב לפושע ולענין זה לא).

### תחלת עשייתו לנזק

ה. והנה כמו שההגדרה המיוחדת עבור המזיק של אש הוא זה דכאמ"ב, עד"ז ישנה ההגדרה המיוחדת לבור, והא, ד"תחלת עשייתו לנזק", ומפרש רש"י (ג,ב) "תחלת מה שנעשו בור דהיינו כשהונחו לשם היו עומדים לנזק".

ויש לחקור האם הפירוש וההדגשה היא על מעשה האדם; והיינו שמיד שהוא הניח הבור במקומו כבר ה' עומד לנזק, או שההדגשה היא על הוויות הבור; דבתחלת התהוותו כבר הוה בגדר מזיק.

ובפשוטו תליא בשתי צדדי חקירה הנ"ל; דאי המחייב הכללי הוה פשיעת האדם, אז מסתבר דחומרא המיוחדת בבור הוא מה שמיד במעשיו ופעולותיו ה"ה פושע, דהא מיד בהנחתו כו' נהי' מוכן להזיק, ואילו אי המחייב הוה זה שממונו הזיק, אז מסתבר לכאורה דחומר המיוחד הוא בזה שיש לו ממון שהוא בגדר 'מזיק' כ"כ עד שמיד בעצם הוויתו הוא כבר עומד להזיק.

ואכן נראה ברור דפליגי הראשונים בב' אופנים אלו בהגדרה זו של תחלת עשייתו, וכמשי"ת.

1. בגמרא בדף ו' מבואר דאבנו סכינו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו (ברוח מצויה) והזיקו אחרי נפילתן, נחשבים לבור תחלת עשייתן לנזק (ורק מחמת זה דכאמ"ב צריכים להצ"ש דאש ג"כ כמבואר שם). ונשאלת השאלה איך הוה תחלת עשייתן לנזק, הרי לא נהיו בור עד אחרי שנפלו? ומפרש רש"י "דהוה ליה לאסוקי אדעתיה דסופו ליהפול ברוח מצוייה".

ויעויין ברש"ש דמתמיה ע"ז דא"כ הרי אש נמי הי' צריך להחשב 'תחלת עשייתו לנזק', דהרי גם שם נאמר האי סברא – ברש"י כנ"ל – דהוה ליה לאסוקי אדעתיה, ואילו בגמרא לקמן מבואר דאדרבה העדיפות והחומר שישנה בבור על אש הוא זה שבור דוקא הוה תחלת עשייתו לנזק!! וממשיך הרש"ש דלולא פירוש רש"י הי' נראה לפרש תחלת עשייתן לנזק כאן "בעת אשר נעשו בור, ר"ל בשעה שנחו תיכף ראויין להזיק".

וכבר העירו בזה דשני דרכים אלו מבוארים להדיא בשטמ"ק. דאדברי בגמרא שם דאי הזיקו אסו"מ בשעת נפילתן מהגג דהיינו אש, כתוב בשטמ"ק בשם 'גליון': "תימה מאי פריך היינו אש, דלא דמי לאש דאש אין תחילת עשייתו לנזק והני תחילת עשייתן לנזק כדאמרינן בסמוך. וי"ל השתא לפי קס"ד דאיירי דבהדי דקא אזלי מזקי ולא הוי תחילת עשייתן לנזק בהליכה ולא משמע תחילת עשייתן לנזק אלא בתר דנייחי. ועוד יש לומר דהכי פירושא היינו אש כלומר ויליף מאש מק"ו ומה אש שאין תחילת עשייתו לנזק חייב הני שתחילת עשייתן לנזק לא כל שכן, ואם כן מה צריך ללמוד במה הצד".

ומבואר להדיא דשני תירוצי השטמ"ק פליגי בב' אופנים אלו; האם תחלת עשייתו לנזק מתייחס לזמן שהאדם עשה את ההיזק, והוא דעת רש"י כאן, ולשיטתיה קאזיל ע"פ המתבאר ביסוד פלוגתא זו, ושיטת רש"י בממון המזיק בכלל. או אם זה מתייחס לתחלת הווית המזיק, והוא סברת הרש"ש כאן אשר כיוון בזה לאופן הראשון בשטמ"ק כאן, אשר מתאים לאופן השני הנ"ל בביאור המחייב בממון המזיק בכלל וכמשנ"ת.

(ובאשר לקושיית הרש"ש על רש"י דלכאורה אם זה נחשב לתחלת עשייתו לנזק מזמן ההנחה על הגג מחמת זה דהוה ליה לאסוקי אדעתיה, אז גם אש הי' צריך להחשב כן כנ"ל, כבר תירצו בזה ע"פ דברי הרשב"א לעיל (ה,ב) בהגדרת זה שאש לא נחשב תחלת עשייתו לנזק;

"שזה מדליקו בתוך רשותו לצרכו והלכה חוץ מרשותו והזיקה". והיינו הדלקת אש ברשותו הוה דבר רגיל ולצורך, אלא שהאדם חייב לשמרו, משא"כ גג אינו מקום הנחת אסו"מ, ושוב הרי מיד בהנחתם שם נחשב לפושע ותחלת עשייתו לנזק (ועד"ז מבואר בראב"ד כאן ביתר ביאור). ואם כנים הדברים נמצא דגם הרשב"א כאן לשיטתיה אזיל, והוא כשיטת רש"י בדין ממון המזיק כמשנ"ת).

ז. והנה איתא בתוספות (הב ד"ה כי שדית) "וא"ת והיכי אתו כולהו מאש ובור, מה לאש ובור שכן מעשיו גרמו לו כדמפרש לקמן גבי בור המתגלגל, ואש נמי מעשיו גרמו לו שהדליק האש. וי"ל דלא חשיב אש מעשיו גרמו לו כיון שהרוח מסייעו.

ויעויין ברשב"א (שם) שכתב "וא"ת היאך אתו כלהו מאש ובור דהא איכא למיפרך מה להצד השוה שבהן שכן מעשיו גרמו לו, נ"ל דלא שייך למימר דמעשיו גרמו לו אלא במה שתחלת מעשיו לנזק כבור, אבל מה שבשעת מעשיו אינו נקרא עשוי לנזק, אף הוא אינו ראוי לומר בו מעשיו גרמו לו שהרי לא נקרא מזיק עד לאחר שכלו מעשיו לאחר זמן כאש שאין תחלת עשייתו לנזק כדאיתא לקמן בברייתא כנ"ל".

והיינו דשניהם הקשו אותה קושיא – דלכאורה אש ובור הוו שניהם מעשיו גרמו לו' וא"כ איך אפשר ללמוד שאר המזיקים מהם? אלא דתירצו בשינוי ניכר ביניהם: התוספות תירצו דאש לא נחשב מעשיו גרמו לו מחמת זה דכאמ"ב, ואילו הרשב"א תירץ דאש לא נחשב מעשיו גרמו לו מחמת זה שאין תחלת עשייתו לניזק! והלא דבר הוא דתוספות השתמש בקולא אחד של אש לעומת הרשב"א שהשתמש עם קולא שני, ושניהם באים לבאר עפ"ז אותו דבר – מדוע אין האש נחשב למעשיו גרמו לו!?

אמנם לפמשנ"ת לעיל נראה דהדברים ברורים ומתוקים מאוד; דהא לתוספות הרי הפירוש בכאמ"ב הוא בעיקר הווית המזיק, ואילו להרשב"א אינו כן אלא דשייך לכל שלבי ההיזק כנ"ל, ולאידך בביאור הא דתחלת עשייתו לנזק, הרי להרשב"א הפירוש הוא בשעה שהאדם עשה אותו למזיק כבר הי' נחשב לפושע, ואילו להתוספות הרי הכוונה הוא על המזיק עצמו (בלי קשר לפעולת האדם), דהוא מזיק כזה שנתהווה מעיקרו להיות מזיק כנ"ל.

ומבואר היטיב דכשבאים לבאר מדוע אין אש נחשב למעשיו גרמו לו, והיינו שבאים להרחיק את האש מפעולת האדם, הרי לתוספות הסברא הנכונה לזה היא זה שכאמ"ב; דזה אומר שאדם זה לא היווה וברא מזיק זה, ואילו זה שאין תחלת עשייתו לנזק אינו מראה ע"ז שהאדם לא קשור לזה כ"כ. ואילו להרשב"א הרי ההיפך הוא הנכון; דזה שכאמ"ב אינו מראה (כ"כ) על זה שהאדם אינו גורם ואשם בזה, אלא עיקר

הסברא הוא מזה שאין תחלת עשייתו לנזק, שאומר שבשעה שהאדם עשהו עדיין לא הי' עומד להיזק, ושוב אינו נחשב לגורם של ההיזק ע"י פעולתו.



## בסוגיא דצער במקום נזק

הת' משה דוד הומינר

תלמיד בישיבה

איתא במשנה דף פ"ג ע"ב "החובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים בנזק בצער בריפוי בשבת ובושת: בנזק כיצד סימא את עינו קטע את ידו שיבר את רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה: צער כואו (או) בשפוד או במסמר ואפילו על ציפורנו מקום שאינו עושה חבורה אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך:"

ובגמרא דף פ"ה ע"א (עם פירש"י בחצאי עיגול): "צער במקום נזק (היכא דקטע את ידו ונתן לו דמיה) היכי שיימינן (את הצער הלא יש לו לקוצצה בשביל הדמים שנטול)? אמר אבוה דשמואל אומדין כמה אדם רוצה ליטול לקטוע לו ידו. לקטוע לו ידו לא צער לחודיה הוא, הא כולהו חמשה דברים איכא. ועוד בשופטני עסקינן? אלא לקטוע ידו הקטועה (ומחוברת בגידין צמותין ואינה ראויה לו למלאכה). ידו הקטועה נמי לא צער לחודיה איכא, הא צער ובושת איכא, דכסיפא ליה מילתא למשקל מברשו למשדייה לכלבים. אלא אומדין כמה אדם רוצה ליטול לקטוע לו ידו המוכתב למלכות בין סם לסייף (ידו המוכתבת למלך לקוצצה בסם שאין שם צער כלל כמה רוצה ליטול לקוצצה בסייף). אמרי הכא נמי<sup>169</sup> לא שקיל (כל ממון שבעולם) ומצער נפשיה (לקוצצה,<sup>170</sup> וכאן כבר נעשה מעשה). אלא אומדין כמה אדם רוצה ליתן (לשליח המלך מידו המוכתבת למלכות לקטועה בסייף ויקטענה השליח בסם) לקטוע לו ידו המוכתב למלכות בין סייף לסם. האי ליטול, ליתן מבעי ליה? אמר רב הונא בריה דרב יהושע ליטול (מן המזיק) זה מזה מה שנתן זה (למלך) ע"כ.

169) בגירסת רש"י איתא "הא לא שקיל" במקום "הכא נמי".

170) מהרש"ל לא גריס מלה זו.

וקשה על המשך השקו"ט, הלא הקשינו הקושיא דלא שקיל כל ממון שבעולם כבר בתחילת הסוגיא בלשון בשופטני עסקינן (שיסכימו לזה בממון)?<sup>171</sup> ואיברא דאיכא נוסח אחר בגמ' דבמקום "אמרי" איתא "אכתי"<sup>172</sup> וא"כ הוא אותו הקושיא בעצמו.<sup>173</sup> אבל נראה דרש"י לא היה לו גירסה זו שהרי לא פירש אלא בהפעם השני, ואם כן נראה שהבין שהקושיות חלוקות, וצלה"ב פשר הדבר.

ונראה לתרץ בפשטות, שהקשו בגמ' קושיה זו רק לאחר שהקשו "לא צער לחודיה הוא הא כולהו חמשה דברים איכא" היינו שתחילה הקשו שיש גם נזק ושאר הה' דברים בכלל כשקוטע ידו, וא"כ שומא זה כולל יותר מצער, והקשו לאח"ז שמכיון שיש נזק, מעולם לא יסכים לקטוע לו ידו. וקושיית "הא לא שקיל" דלקמן בסוגיא הוא שגם לא יסבול שום צער בשביל ממון, ולכן א"א לשום מחיר על הצער באופן זה, וא"כ מוכרח לומר דהכא שאני ש"כאן כבר נעשה מעשה" ולכן אומדין כמה היה נותן להינצל מצער אם היה סופו להצטער.

והנה הרא"ש פירש הסוגיא באופן אחר, שכתב (ס' א') "אמרו בגמרא דצער במקום נזק כגון היכא דקטעי' לידיה דלא אמרינן כמה אדם רוצה ליטול לקטוע לו לידו דשומא שאין לה סוף היא שלא היה אדם לוקח הון למכור ידו לקטוע ולהקל בשומות ילפי' מובער בשדה אחר. ואף ידו שהיא מוכתבת למלכות לקטועה בסם אין אומרים כמה אדם רוצה ליטול שיקטענה בסייף דגם זו שומא רבה היא דלא מקבל איניש צערא עילויה לכתחלה אלא בדמים מרובים. אבל צער זה כבר נעשה. הלכך שמין להקל כמה אדם רוצה ליתן שיקטע ידו בסם הכתובה למלכות לקטועה בסייף. ודמים כאלו נוטלין מן המזיק ונותנין לניזוק. אבל צער שלא במקום נזק אי אפשר לשום בענין אחר אלא כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך. והאי דפריך בגמרא ליטול ליתן מיבעי ליה. אמילתיה דאבוה דשמואל פריך. "ע"כ הרא"ש בפירושו הראשו.

והנה הרא"ש פירש קושיית "בשופטני עסקינן" שהשומא אין לה סוף, בדומה לפירושו רש"י בקושיית "הא לא שקיל", אבל הרא"ש הוסיף על ביאור למה א"א לומר

171 (וראה ביש"ש ס' ח' שנדחק לפרש הסוגיא וסיים "כך נ'ל כוונת הספר בהכרח").

172 ראה דקדוקי סופרים אות א.

173 אכן יש לעיין לפי גירסתינו "הכא נמי" אם משמע שהוא אותו הקושיא אם לאו. ונראה שהכוונה הוא רק בדומה לקושיא הראשון אבל לא אותו קושיא ממש. ונראה מוכרח, שהרי כתוב בנוסח שלפנינו "אמרי" שהוא משמע שהוא מקשן חדש, ואם הוא אותו הקושיא בעצמו, למה לא הקשה אותו המקשן הראשון? אמנם לרש"י לא שייך דיון זה שהרי לא "הכא נמי" אלא "הא לא שקיל", כדלעיל הערה 131.

שהוא שומא שאין לו סוף, לא משום שא"כ אין יכולים לקבוע מחיר, אלא משום דילפינן להקל בכל שומות נזיקין מפסוק ובער בשדה אחר.<sup>174</sup> וצלה"ב למה הוצרך לזה.

ועוד צלה"ב הקושיא ד"הא לא שקיל" לפי הרא"ש שהרי לפי דבריו הקושיא (והמסקנא הנובע ממנו) קאי רק על אבוא דשמואל ולא על המשנה, והטעם, משום ד"א"א לשום בענין אחר אלא כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך". וצ"ב שהרי הסברא ד"כאן כבר נעשה מעשה" שייך למתניתין ג"כ, ואיך אפשר לחייבו לשלם יותר משום דלא מצינן לשום כמה היה אדם רוצה ליתן אם היה שליח המלך מצווה לצער אותו?

ומזה נראה דלפי שיטת הרא"ש אין החיוב לשלם בעד חבלות אדם באדם דין תשלום בעצם על הנוק צער וכו' שא"א באמת לשלם על זה אלא שצריך לשלם משהו ואנו יכולים לקבוע התשלומין בכמה אופנים, וצריך להיות באופן הכי הגון, ולכן משלם כמה היה אדם רוצה ליתן ולא כמה רוצה ליטול משום דראוי יותר לשלם כמה רוצה ליתן כיון שכבר נעשה ההיזק. אולם במקום שא"א לנו לשום באופן אחר שמין גם באופן שאינו כהוגן כ"כ. וכשחייב יותר מכל ממון שבעולם מקילים משום דילפינן להקל בשומות (ולאח"ז חידשה הגמ' דמקילין טפי משום דכאן כבר נעשה מעשה).

[ומשמע מדברי התוס' רא"ש הובא בנימוק"י (דף ל' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) וגדר תשלומי חבלות אדם באדם הוא דין כופר, היינו, כדברי הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"א ה"ג) ד"זה שנאמר בתורה "כאשר יתן מום באדם כן יתן בו" אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נוקו. והרי הוא אומר ולא תקחו כופר לנפש רוצח לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר אבל לחסרון איברים או לחבלות יש בו כופר"].

אבל לפי רש"י הוא דין תשלומין ממש, ולכן פשוט שלא הוצרך לטעם דילפינן להקל כדי לבאר הקושיא דלא שקיל כל ממון שבעולם, שהרי השומא הוא לקבוע מחיר האבר עצמו,<sup>175</sup> ואי לא שקיל כל ממון שבעולם, אין מחיר עליו.

174) ראה דף נח ע"ב.

175) וכדבריו בריש הסוגיא "הלא יש לו לקוצצה בשביל הממון שנוטל" (וראה גם רש"י דף פ"ה ע"ב ד"ה נפקא). ואגב, דלכאורה היה אפשר לפרש קושיית הגמ' בפשטות, איך אפשר לשום הצער בלא לכלול הנוק בהשומא (וכן נראה מדברי התוס' רי"ד כאן), אלא שאם נפרש כן קשה מה תירץ אבוא דשמואל, שהרי זהו בדיק קושיית הגמ' "הא לא צער לחודיה", ואף דאינו קשה כ"כ אבוא דשמואל לא אמר דיניה במענה לקושיית הגמ' (כמו שכתבתי לקמן לפירוש הראשון שברא"ש), מ"מ קצת קשה

ולהעיר דלפי הרא"ש דקושיית "בשופטני עסקינן" הוא דשומא זה גדול מדי, נראה שאין להקשותו אחר הקושיא ד"הא לא צער לחודיה הוא" דהא הטעם דשומא זה גדול יותר מדי אינו משום שהוא צער גדול יותר כשחסר אבר דא"כ א"א לו לומר בפירוש השני (הובא לקמון) דבמתניתין (ששם אין חסרון אבר) אם שמין כמה רוצה ליטול לא היה סוף לשומא זה. אלא צריך לומר דהטעם הוא משום שיחסר ידו, ואם כבר הקשו דחסרון יד הוא נזק ולא רק צער, מה לו להקשות אח"כ דשומת הנזק אין לו סוף? ומסתבר יותר לגרוס הקושיא ד"בשופטני עסקינן" תחילה. וכן נמצא נוסח כזה בכת"י.<sup>176</sup>

ואחר שכתב פירושו הראשון שהבאנו לעיל פירש הרא"ש פירוש אחר "אי נמי ממילתיה דאבוה דשמואל שמעינן נמי פי' דמתניתין. ולעולם אין שמין כמה אדם רוצה ליטול ולצער דכל אשר לאדם יתן בעד נפשו ואין ערך לשומא זו. אלא שמין מי שחייב למלכות לכוותו בשפוד על צפורניו כמה היה נותן שלא יעשו לו צער זה. ושומא זו קלה להוציא ממון להנצל מצער מליקה ממון ולקבל צער. ואבוה דשמואל מילתא דפסיקא נקט<sup>177</sup> נזק במקום צער דשמין להקל בין סייף לסם ומיניה שמעינן דהוא הדין דמקילים אף שלא במקום נזק. והשתא ניחא הא דפריך האי ליטול ליתן מיבעי ליה דקאי נמי אמתני'."

ונראה לפי פירושו השני שהחילוק בין קושיית בשופטני עסקינן וקושיית הא לא שקיל הוא שקושיית בשופטני עסקינן לדברי הרא"ש הוא מצד שיחסר ידו אם יסכים, ואצל "הא לא שקיל" בין כך ובין כך יחסר ידו.

ונמצא מדבריו שכן אפשר לשום כמה אדם רוצה ליתן גם בצער במקום נזק, ולכן שמין באופן זה ולא כמה אדם רוצה ליטול משום הסברה ד"כאן כבר נעשה מעשה"

---

מה היה ההו"א של הגמ' בפירוש דברי אבוה דשמואל? ולכן פירש שהקושיא הוא "הלא יש לו לקוצצה בשביל הממון שנוטל" היינו שאין אפשר לשום כמה היה רוצה ליטול אם ידו כבר שייך להמזיק ואין לו זכות לדבר בדבר. ועל זה תירץ אבוה דשמואל דעדיין אפשר לשום כמה אדם היה רוצה ליטול.

(176) ראה דקדוקי סופרים אות ת (ונמצא שם עוד גירסא שאין שם כלל קושיית בשופטני עסקינן, ועיין ביש"ש המצויין לעיל הערה 3). וכן נראה מדברי הגאון והרמ"ה הובאו בשיטמ"ק.

(177) ביאר הפלפולא חריפתא אות ו' דאבוה דשמואל הרגיש שיש סברא לאמוד כמה אדם רוצה ליטול בצער שלא במקום נזק, ולכן נקט מקרה של צער במקום נזק כדי שלא להכניס עצמו לענין אע"פ שההלכה שאומדין באותו אופן.

ודלא כמו שכתב בראשונה. ונראה הטעם שדחה<sup>178</sup> פירושו הראשון הוא משום שקשה להבין למה באמת א"א לשום אדם רוצה ליתן בצער במקום נזק?<sup>179</sup>

אלא שקצת קשה לפי ביאורו השני, למה הקשו בגמ' תחילה "היכי שיימינן צער במקום נזק" הא צריכינן לדברי אבוה דשמואל גם בצער שלא במקום נזק? אבל זה אינו קשה משום שזה היה המקשן הראשון שלא עלה על דעתו קושיית "הא לא שקיל".

אולם עדיין קשה למה אמר אבוה דשמואל בעצמו דיניה דוקא בצער שלא במקום נזק (שאע"פ שלא אמרו במענה לקושיית הגמ' "היכי שיימינן" אלא שמסדרי הגמ' הביאו דבריו אבל מ"מ נראה שמקובלים שאמר אבוה דשמואל דבריו בצער במקום נזק)? ולזה תירץ הרא"ש דמילתא דפסיקא נקט. אלא דהוי תירוץ זה קצת דוחק ולכן הביא גם הפירוש הא'.

אולם קצת קשה דלפי"ז סברת ה"אמרי" הוא היפך מהמקשן ראשון שהקשה "היכי שיימינן" דלפי סברת המקשן ראשון מה שכתוב במשנה פשוט הוא, ולפי המקשן השני אדרבה, הדרך שכתוב במשנה מחודש הוא, עד כדי כך ששינו פשט המשנה.

עוד קשה, דסברת "כאן כבר נעשה מעשה" אינה נזכרת בגמ' אלא רק "הא לא שקיל" שהוא רק סברא המכריח הסברא דכאן כבר נעשה מעשה, או (אם הכוונה דלא שקיל אלא בדמים מרובים) תוצאה מסברת כאן כבר נעשה מעשה.

והנה כתב רבינו יהונתן (הובא בשימ"ק) על משנתנו דבצער במקום שיימינן כמה אדם רוצה ליטול "ואע"ג דבגמרא משמע דלאו בשופטני עסקינן שירצה לסבול שום צער רב בשום ממון שבעולם הני מילי בחתיכת יד ורגל שהוא חסרון גדול אבל בצער מועט כזה אפשר שיסבול, ובצער במקום שאינו על צפרניו אלא שנקטעה רגלו שאי אפשר לעשות אומדנא כזו דלאו בשופטני עסקינן, ואומדין כמה אדם רוצה ליתן לפדות ידו המוכתבת למלכות וכו' כדאמרינן בגמרא."

והנה מדבריו מוכח ד"לאו בשופטני עסקינן" הוא קושיית "ש[לא] ירצה לסבול שום צער רב בשום ממון שבעולם" אלא שחילק בין הצער במקום נזק דהוי רב ושלא

178) ראה דרכי משה יו"ד סימן קכ"ד אות ט"ז שכשהרא"ש כותב ב' פירושים דעתו כהשני. אבל ראה דברי הב"י שם. ואכמ"ל.

179) ראה דרישה חו"מ סימן ת"כ אות יז שדחק לבאר הדבר.

במקום נזק דהוי מועט. וצלה"ב לפי"ז מה החילוק בין קושיית בשופטני עסקינן וקושיית הא לא שקיל.<sup>180</sup>

ונראה לתרץ, דגריס "אכתי" במקום "אמרי" כהגירסא שהבאנו לעיל. וכן משמע מסוף דבריו, ש"אומדין כמה אדם רוצה ליתן" מכח קושיית "בשופטני עסקינן" והלא הוא מכח "הא לא שקיל" אלא צ"ל דהיינו הך.

ונמצא המשך השקו"ט שהקשו תחילה ב' קושיות "בשופטני עסקינן" ו"הא איכא ה' דברים" ותירצו דמייירי בידו הקטועה ולכן אין שייך נזק ריפוי ושבת, (ונראה שגם קושיית "בשופטני עסקינן" אינה שייכת לפי אוקימתא זו שהרי פירש הגאון (הובא בשימ"ק) ידו הקטועה באופן אחר מרש"י ונראה לפיו שאין שם צער חסרון אבר ולכן אין שייך קושיית בשופטני עסקינן כמ"ש רבינו יהונתן). והקשו על זה דהא עדיין איכא בושת. ולכן תירצו דמייירי בידו המוכתב למלכות, והקשו על זה שא"כ שייך "בשופטני עסקינן" ולכן אמרו דמשלם כמה רוצה ליתן ולאכמה רוצה ליטול. ונמצא השקו"ט באופן של "זיל הכא קמדחי ליה זיל הכא קמדחי ליה".

וכשתעיין בשיט"מ בסוגיין נראה שגם ה"גאון" והרמ"ה סברו כרבינו יהונתן.

אמנם כולם לא הזכירו סברת "כאן כבר נעשה מעשה" אלא אע"פ שכאן כבר נעשה מעשה אומדין "כמה אדם היה רוצה ליטול" ולא "ליתן".

וגם לא הזכירו הדין דילפינן להקל בשומות לבאר הקושיא דלא שקיל כל ממון שבעולם, אלא נראה לפי דעתם שא"א לחייבו בשומא שאין לו סוף. ובשני דברים אלו (או עכ"פ בענין כאן כבר נעשה מעשה) פליגי עם הרא"ש.

ונראה שרבינו יהונתן הבין באופן הפוך מהפירוש הראשון שברא"ש, דלפי אותו פירוש יוצא שהעיקר אופן לשום נזק הוא כמה אדם רוצה ליתן, רק במקום שלא אפשר אומדין כמה אדם רוצה ליטול, ולפי רבינו יהונתן העיקר הוא לאמוד כמה אדם רוצה ליטול, רק במקום שלא אפשר אומדין כמה אדם רוצה ליתן.

אולם צריך לומר שגם הם סברי דבחבלות אדם באדם חייב כופר ולא תשלומין, דאל"כ איך אפשר לפטרו מלשלם כל הממון שבעולם בצער במקום נזק בלי סברת "כאן כבר נעשה מעשה".

180) ולפי"ז אין חילוק בין אם גורסים תחילה קושיית "הא לא צער לחודיה" או "בשופטני עסקינן".

והנה כתב הרמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ב ה"ט "כמה הוא הצער הכל הוא לפי הניזק. יש אדם שהוא רך וענוג מאד ובעל ממון ואילו נתנו לו ממון הרבה לא היה מצטער מעט. ויש אדם שהוא עמלן וחזק ועני ומפני זה אחד מצטער צער הרבה. ועל פי הדברים האלה אומדין ופוסקין הצער." משמע להדיא מדבריו שמשערין כמה אדם רוצה ליטול, ורק בצער במקום נזק משערין כמה היה רוצה ליתן (כמו שכתב בהל"י). וכן כתב הטור (חור"מ סימן ת"כ) שכן יראה מדברי הרמב"ם, ואח"כ הביא דברי אביו הרא"ש דפליג עם הרמב"ם.<sup>181</sup>

והנה השו"ע סימן ת"כ סימן ט"ז כתב דין צער במקום נזק והשמיט הדין דצער שלא במקום נזק, והרמ"א שם הביא דברי הרא"ש. ובפשטות היה נראה לפסוק כהרא"ש נגד הרמב"ם אם מבינים הרמב"ם כמו הפירוש הא' שברא"ש, שהוא קשה כמו שבארנו לעיל בפירוש דברי הרא"ש.<sup>182</sup>

אולם אנו יש לנו השימ"ק ובו רואים פירוש אחר שאין בה שום קושי,<sup>183</sup> ופשוט לנו לומר שהרמב"ם ס"ל כדברי הגאון, וגם שרבינו יהונתן והרמ"ה גם סוברים כמותו, וכן יש לומר בדברי הסמ"ג (עשין סימן ע') והמאירי, ומטעם רוב הדעות ומשום ישרות הפירוש היה נראה לפסוק כדבריהם. אלא שבפשטות הטעם שפסק כהרא"ש הוא לא רק משום שלא ידע אודות רוב הראשונים האחרים אלא משום דבאשכנז מעולם פסקו כהרא"ש ורש"י<sup>184</sup> דכל הראשונים הסוברים באופן אחר הם לא מאשכנז או צרפת (למעט הסמ"ג שהלך הדרכו של הרמב"ם). ועכ"פ, כיון שכבר הורה זקן א"א לחייב המזיק לשלם יותר.

ועוד, שאפשר שיש ראשונים במקום אחר שסוברים סברת כאן כבר נעשה מעשה, וגם אפשר שמסתבר יותר לומר סברא זה.

181) ראה לעיל הערה 10.

182) ראה יש"ש המצויין לעיל הערה 3 שהבין שיטת הרמב"ם שהיא כפירוש הא' שבראש וכתב עליו שהוא פלא בעיניו.

183) מלבד הקושי שבארנו לעיל הערה 7, אולם זה ניחא רק לפירוש רש"י ולא לפי פירוש הרא"ש.

184) ומוכרח לומר שכן סברו גם התוס' שלפנינו שכן סוברים דדין חבלות אדם באדם תשלומין הם, עיין היטב דף פ"ד ע"א תוס' ד"ה אלא.

והנה ברשימות שיעורים מהגרי"ד חקר בארוכה<sup>185</sup> בגדר חבלות אדם באדם, ופלא שלא הביא כל המקורות שהבאנו, וגם כשהביא<sup>186</sup> דברי הרא"ש בסוגיין לא העיר שמוכח מדבריו שאינו דין תשלומין ממש. רק כתב לבאר דברי הרמב"ם (שבפשות לא רצה לפרש בדברי הרמב"ם כאופן הא' שברא"ש מטעם הקושיא שבארנו) דס"ל דצער שלא במקום נזק הוא דין כופר, רק כשכבר שילם בעד נזק, תשלומי הנזק הוא כופר ותשלומי צער הוא תשלומין דעלמא. וכשמשלם מדין כופר משלם בעד הבא עליו ולכן משלם כמה היה רוצה ליטול, משא"כ כשהוא מדין תשלומין שיימינן כמה היה אדם רוצה ליתן.

וקשה על סברתו בתרתי, אם תימצי סברא ואם תימצי לומר קרא.

חזא, מה הסברא שמשלם בעד האבר רק כשאין עליו לשלם בעד האבר שלו? הלא בין כך ובין כך הזיק האבר, ואם תימצי לומר שיש לו לשלם לניזק, יש לו לשלם מדין תשלומין תמיד, ואם לאו, למה מחייבים אותו מדין תשלומין כשאינו חייב כופר. וצ"ל שתמיד איכא דין תשלומין רק שיש גם דין כופר ומשום הדין כופר צריך לשלם יותר.

אולם א"א לומר שכשיש חיוב נזק אין לחייבו על הצער מדין כופר, שהרי כתב הנימוק"י (ל' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה גמ' ירושלמי) "ומסקינן בגמרא [דעין תחת עין אינו ממש] מפצע תחת פצע ליתן צער במקום נזק ואי סלקא דעמך ממש כי היכי דלהאי אית ליה צערא להאי נמי אית ליה צערא אלא ודאי דמים הוא דיהיב ותלמודא דחי דמהא לא איריא דמשום דאיכא איניש דנפיש צעריה טפי צריך למיתב ליה צער דביני ביני. שמעינן מהא דשנים שהכו זה את זה אפילו בענין אחד מי שנראית מכתו וצערו יותר צריך חבירו לשלם לו אותו דביני ביני".

והנה מדברי הנימוק"י מוכח דס"ל דחייב מדין כופר דאל"כ למה הוצרך לפסוק כדי לחייבו כשהכו זה את זה, אלא כיון שענין הכופר הוא דבעצם צריך לחסרו אבר (כדלעיל בשם הרמב"ם) אלא שיוצא בזה ע"י תשלומי ממון, וא"כ כשהכו זה את זה כבר חסר אותו אבר, אלא שהתורה גזרה שמשגיחין גם על שוויות האבר כשאומרים שצריך לחסרו אבר.

והנה למד ממקום בו איכא רק צער לחודיה דשם צריך לשלם מה דביני ביני, למקום בו יש צער וגם נזק, שצריך לשלם דביני ביני.

(185) ריש פרק החובל.

(186) ע' תקו.

ואם תאמר שכוונת הנימוק"י דלמדין מדרש זה שכששניהם חבלו זה בזה חייב במותר אבל לא מדין כופר, או שתמיד יש דין תשלומין בנוסף לכופר, עכ"פ למה הוצרך להביא ראיה שחייב על הנזק וגם הצער, על הצער היה צ"ל פשוט שחייב דהוי תשלומין כיון דאיכא נזק.



# רמב"ם

## מ"מ וציונים לרמב"ם הל' שבת פרק י"ח ה"ח

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם" – ביתר עלית

ח. המוציא<sup>187</sup> קליפי (קליפות) אגוזין וקליפי רמונים, אסטיס ופואה ושאר המינים הראויין לעשות מהן צָבָעין, שיעור הוצאתן להתחייב עליהן, כשמוציא כמות שיש בה כדי לצבוע בהן בגד קטן כסבכה שמניחין הבנות על ראשיהן<sup>188</sup>. וכן<sup>189</sup> המוציא מי

187) משנה פט, ב (פירש"י): "המוציא... קליפי אגוזין (הגדילה על גבי הקליפה, בעודן לחין), קליפי רמונים, איסטיס (קרו"ג [כרכום. ראה פירש"י לקמן קי, א. ד"ה כורכום: "כרכום של גן, קרוג, אורינטל הגדל בגנים"]. אבל בפיה"מ: "ני"ל בלשון ערבי, והוא דבר שצובעין בו כעין הרקיע". וכן משמע ברש"י סח, א. ד"ה למעוטי ורש"י עט, א. ד"ה אסטיס, שתרגם "ווישדא" [פסטל, שמפיקים ממנו צבע כחול. ראה פיה"מ ורע"ב כלאים פ"ב מ"ה]). ופואה (בפיה"מ: "הם שרשי עשב אדומים צובעין בהם אדום". וראה ערוך ערך פאה ג'). כדי לצבוע בהן בגד קטן פי סבכה (בראש הסבכה שעשאה בקליעה, נותן מעט בגד)".

188) במשנה זו, מצינו שלש גרסאות: במשנה הנ"ל שבגמרא: "בגד קטן פי סבכה", ואילו במשנה שבמשניות (פ"ט מ"ה): "בגד קטן בסבכה" (ועד"ז במשנה שבירושלמי פ"ט ה"ה: "בשבכה"). ונראה, שמשמעות ב' הגרסאות שוה, וכפירש"י: "פי סבכה - בראש הסבכה שעשאה בקליעה, נותן מעט בגד". והיינו שהאשה קולעת שורה, ומניחה סבכה על הקליעה לכסותה, וכדי לקשט את הסבכה, נותנת בראש הסבכה מעט בגד (כעין כיפה). והיינו פי סבכה. וזהו ג"כ הפירוש בגד קטן בסבכה, היינו הבגד הקטן שבסבכה. (ועד"ז בלשון ריא"ז: "כדי לצבוע בגד קטן שבפי סבכה"). וכמאירי גרס "בגד קטן כסבכה" (וראה עד"ז בשנו"ס עה"ג במשניות ובירושלמי). וביאר המאירי "כדי לצבוע בגד קטן בשיעור סבכה שמניחין על ראשי הבנות". והיינו שלגירסא זו התנא מפרש דבריו ואזיל, מאי "בגד קטן - כסבכה". וא"כ אינו חייב עד שיוציא כדי צביעת הסבכה כולה (והמאירי הביא גם את הגירסא שלפנינו: "ויש גורסים פי סבכה והוא שנותנין מעט בגד בראש הסבכה העשויה קליעות קליעות"). והנה ברמב"ם כאן הגירסא כמאירי "בגד קטן כסבכה". וכתב מער"ק: "רש"י ז"ל פירש פי סבכה, בראש הסבכה שעשאה בקליעה נותן מעט בגד, ע"כ. נראה דינו מפרש כפירוש רבינו. וכן נראה, דהוא גריס פי שבכה, ורבינו גריס [כ]סבכה. שוב מצאתי נוסח אחר גם בדברי רבינו כאן, פי סבכה".

189) במשנה שם: "מי רגלים, נתר ובורית, קמוליא ואשלאג, כדי לכבס בגד קטן פי סבכה. רבי יהודה אומר, כדי להעביר את הכתם". ופסק הרמב"ם כחכמים דשיעורן כדי לכבס בגד קטן. וכ"כ בפיה"מ: "ואין הלכה כרבי יהודה". ובדברי רבי יהודה פירש"י: "את הכתם - של דם נדה, שאלו הסמנין מעבירין על הכתם של דם נדה בבגד לטהרו". והיינו, דקודם שמתבילין את הבגד לטהרו מטומאת דם הנדה שעליו, מסידין ממנו את כתם דם הנדה ע"י סממנין אלו. ובפיה"מ שם פירש באופן אחר: "וכתם. טפת

דס הנמצאת בבגד, ויש בה ספק אם היא דם נדה או לא, ורוחצין אותו בשבעה דברים הכובסין ומכללן אלו הארבעה כמו שיתבאר בנדה" (וצ"ע במש"כ "אלו הארבעה", שהרי הם חמשה, ועיין סוף הערה 4). ובסנהדרין מט, ב. פירש"י כהרמב"ם: "מעבירין על הכתם לבדוקו אם דם נדה הוא ולטמא טהרות שנגע בהן, או צבע הוא והטהרות טהורות, ואם עבר באלו שבע סממנין כשיכבס אותו בהן כסדרן, בידוע שדם היה, ואם לא עבר, בידוע שצבע היה". (ומצינו שתי גרסאות במשנה, "מעבירין על הכתם" או "את הכתם", ורש"י גרס כבמשנה לפנינו "את", והיינו להעבירו לגמרי, והרמב"ם גרס כבמשנה שבמשניות 'על', והיינו רק כדי לבדוק האם הוא דם או צבע). ומה שסממנין אלו מעבירין את הכתם, כן מבואר במשנה נדה סא, ב: "שבעה סמנין מעבירין על הכתם, רוק תפל ומי גריסין ומי רגלים ונתר ובורית, קמוניא ואשלג". וכן פסק הרמב"ם הלכות איסור"ב פ"ט הל"ו-ז: "כל כתם שנמצא על הבגד, שאין לה במה יתלה, אינו מטמא עד שידוע שהוא דם. ואם נסתפק להם שמה הוא דם או צבע אדום, מעבירין עליו שבעה סמנין אלו על הסדר, אם עבר או כהה עינו הרי זו כתם דם וטמאה, ואם עמד כמות שהוא הרי זה צבע וטהור... ואלו הן השבעה סמנים על סדרן: רוק תפל, ולעיסת גריסין של פול, ומי רגלים שהחמיצו, ובורית, ונתר, וקמוניא, ואשלג".

הנהגה פשוט, שהעברת הכתם צריכה שיעור קטן יותר מסתם כיבוס של בגד קטן, שהרי בכתם מעבירין את כל שבעת הסמנין, וכל אחד מכבס במקצת. ועפ"ז נראה לכאורה לפרש מחלוקת חכמים ור"י, כדרך שנתבארה מחלוקתן בראשונים לענין שיעור גמי וחרסית. דלעיל עח, ב. תנן: "חרסית, כדי לעשות פי כור של צורפי זהב. רבי יהודה אומר, כדי לעשות פיטפוט". ובגמרא פ, א: "למימרא דשיעורא דרבי יהודה נפיש, הא קיימא לן דשיעורא דרבנן נפיש, דתנן (עח, א. לגבי גמי), רבי יהודה אומר, כדי ליטול הימנו מדת מנעול לקטן". ומסיק שאכן שיעורא דרבנן נפיש. וביארו הרמב"ם הריטב"א והר"ן שם, דהא דפשיטא לה לגמרא, דכשם שלגבי גמי שיעורא דרבנן נפיש, ה"ה לגבי חרסית, היינו משום ששורש מחלוקתם בשניהם אחד הוא: "פלוגתייהו דר"י ורבנן, בשכיח טובא ושיעורו גדול, ושכיח אבל לא כל כך ושיעורו קטן. דרבנן סברי בתר שכיח טפי אזלינן אע"ג דנפיש שיעוריה, ור"י סבר, כיון דאיך נמי שכיח, אע"ג דלא שכיח כולי האי, בתר שיעורא זוטא אזלינן לחומרא". ולפ"ז יתכן לומר, שגם מחלוקתם כאן תליא במחלוקת זו. והוצאתם להעביר על הכתם גם שכיחא, אבל אינה שכיחא ככיבוס דעלמא, ור"י אזיל לחומרא בתר שיעורא זוטא. ואכן רבינו פרחיה כאן כתב: "רבי יהודה [נתן] שיעור סממנין אלו לחומרא, כשיעור העברתן על הכתם".

הנהגה סממנין אלו המועילים לכיבוס, נמנו גם במשנה נדה שם, אבל במשנה מוזכרים שבעה סמנין שמעבירים על הכתם. ובפסקי הרי"ד הקשה על משנתנו שמנתה רק חמשה סממנין: "קשיא לי, אמאי לא תני הכא רוק תפל ומי גריסין כדתני התם". ולכאורה יש להוסיף על קושיתו, שהרי במשנה נדה שם (וברמב"ם אס"ב שהעתקנו לעיל) מבואר, שאין שבעה סממנין אלו מועיל לכיבוס כתם, אא"כ מעבירין כולן זאח"ז וכסדר ששנויין במשנה, אבל "העבירין שלא כסדרן, או שהעביר שבעה סמנין כאחת, לא עשה ולא כלום". וא"כ, כיון שתכלית ההוצאה היא להעביר על הכתם, לכאורה אינו חייב אא"כ הוציאם כולן, ותקשי ביותר קושית הרי"ד, כיצד החסיד התנא ב' סממנין. דבשלמא לרבנן, לא קשיא כ"כ, ד"ל דתנא ושייר, וכפי שאכן הוסיף הרמב"ם "ושאר כל המנקין" (היינו המכבסין). אבל לר"י תקשי טובא, שהרי אינו חייב כשהוציא חמשה מהן בלחוד. ועוד, דאי נימא שאכן לר"י אינו חייב אא"כ הוציאן כולן, נמצא לכאורה דר"י מיקל טפי מרבנן, שהרי לכיבוס דעלמא סגי בכל מין בפנ"ע. א"כ תקשי, מדוע לא מחייב ר"י במוציא אחד מהן בלחוד, דאף שאינו ראוי להעביר על הכתם, אבל מהני לכיבוס. ומקושיות אלו מוכח לכאורה, דאכן לר"י אף כשמוציא אחד מהן בלחוד חייב, ומשום שראוי לצרפו לששת

הסממנים האחרים, ודי בזה כדי שהוצאת כל מין שבהן תהיה הוצאה חשובה, וא"כ אף בשיטת רבנן שמא יש ליישב דתנא ושייר, וכדאיתא בגמרא שם ע"ב: "הוסיפו עליהן החלביצין והלעיגון והבורית והאהל". (אך צ"ע אי אמרינן כן, ממירא דרבא עזא. דשיעור הוצאת יין ברובע רביעית, הואיל והדרך למוזגו בג' רביעיות מים ויעמוד על רביעית, ורביעית הוא שיעור הוצאה דמשקין. והקשה אביי: "מים בכד ומצטרפין", ומשני רבא: "לענין שבת מידי דחשיב בעינן, והא נמי חשיב", עי"ש, ונתבאר לעיל ה"ב הערה 4). אבל עדיין אינו מובן מדוע שנו כאן רק חמשה סממנים ולא שבעה.

ובשפ"א הסתפק בדעת ר"י, מהו שיעור הכתם שהאדם מוציא את הסממנים האלו בכדי לכבסו: "לפי פירש"י והרמב"ם (בפיה"מ) דהיינו (לבודקו) מטומאת הכתם (וראה לקמן דצ"ע, שהרי רש"י לא פירש כן), א"כ י"ל דהיינו בכתם כגריס. אבל כדי להעביר לכלוך הדם (קודם הטבילה), לא איכפת לן, דלא שכיח שיעבירו באלה המינים אלא לצורך בדיקת כתם נדה. אכן, גם לפי דבריהם אפשר דכמעביר קצת מן הכתם הוי שפיר בדיקה דהוא דם ולא צבע. ולפ"ז 'את הכתם' לאו דוקא, רק להעביר כל שהוא מן הכתם. וצ"ע, דאין הלשון משמע כן". וצע"ג מה שמסתפק בזה, שהרי מפורש שם בנדה סב, א: "עבר או שדיהה, הרי זה כתם", וכן פסק הרמב"ם הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ה הי"ג: "או כהה עינו".

אמנם מש"כ השפ"א "לפי פירש"י והרמב"ם דהיינו מטומאת הכתם", נראה לכאורה שמשוה את דבריהן, ופירש גם את דברי רש"י כאן ("מעבירין על הכתם של דם נדה בבגד לטהרו") כדברי הרמב"ם, דמעביר על הכתם לטהרו, היינו ע"י שיוודא שאינו דם אלא צבע, שהרי לא הועילו הסממנים להעבירו. אך צ"ע לפרש כן, דא"כ מדוע נקט רש"י "לטהרו" טפי מלטמאו, הלא יתכן שהסממנים אכן יועילו להסירו וימצא שהוא דם, והול"ל לרש"י לומר, לטהרו או לטמאו (ולהעיר מלשון רש"י בסנהדרין שם שהקדים טומאה לטהרה: "לבודקו אם דם נדה הוא ולטמא טהרות שנגע בהן, או צבע הוא והטהרות טהורות"). ולכאורה נראה יותר כפי שפרשנו ברש"י בתחלת ההערה, ש"לטהרו" היינו לכבסו ולטהר את הבגד בטבילה. (ולא נראה כלל שכוונת השפ"א לרש"י בסנהדרין הנ"ל).

רגלים בן ארבעים יום<sup>190</sup>, או נתר אלכסנדריא<sup>191</sup>, או בורית<sup>192</sup>, קימוניא<sup>193</sup> ואשלג<sup>194</sup> ושאר כל המנקה, שיעורן כדי לכבס בהן בגד קטן כסבכה. בד"א (ששיעור הצבעין,

190) בגמרא צ,א. לגירסא שלפנינו: "תנא, מי רגלים עד בן ארבעים יום". והב"ח מחק את תיבת "בן". וברמב"ם כאן: "בן ארבעים יום" (ולא "עד"). והתוס' שם ד"ה מי, הביאו גרסא זו ודחאוה, ז"ל: "מי רגלים בן ארבעים יום. אין גירסא זו נכונה, דמשמע של קטן בן מ' יום, ובנדה פרק האשה (סב,א) גבי ז' סממנין מעבירין, קתני כל הני דהכא ומי רגלים, וקא בעי התם בגמרא דילד או מזוקן". שמוזה מוכח שבברייתא לא מפורש שדוקא מ"ר של קטן בן מ' יום מהני. אמנם התוס' נדה סג,א. ד"ה תנא, הקשו כן ויישבו: "וי"ל דהכי פירושו, דילד דוקא או אפילו דוקן נמי". ר"ל, דספק הגמרא הוא, שמא כוונת הברייתא באמרה "בן ארבעים יום" הוא לאפוקי רק פחות ממ' יום, ולכן עדיין יש מקום לגמרא להסתפק אם דילד דוקא או גם מזוקן.

ובהמשך דבריהם כאן, הביאו התוס' גרסא נוספת: "ואית דגרסי של ארבעים יום", ופירושו, שעברו על המ"ר ארבעים יום. אך דחו גרסא זו ג"כ: "ואין נראה, דהתם נמי תניא ומי רגלים שהחמיצו, וכמה חימוצן שלשה ימים". ולמסקנא קיימו את הגרסא שלפנינו כתיקון הב"ח: "ונראה כספרים דגרסי 'עד ארבעים יום', דמג' ימים (שהחמיצו) עד מ' מעבירין אותם על הכתם, אבל תוך ג' ולאחר מ' אין מעבירין".

הנה, מדברי התוס' עולה, דהפירוש בגרסת הרמב"ם "בן ארבעים יום" הוא, שהן של קטן בן מ' יום. אמנם בשבת קט,ב. איתא בגמרא לגבי שימוש במ"ר לרפואה: "מי רגלים בני ארבעים יום". ורש"י שם פירשה בשני אופנים: "שעברו עליהם ארבעים יום. לשון אחר, של תינוק בן ארבעים יום". הרי שגם גרסא זו ד"בן ארבעים יום", אפשר לפרש דהיינו שהמ"ר הם בני מ' יום. א"כ, שוב יש להסתפק בביאור לשון הרמב"ם, האם כוונתו כפירוש קמא או בתרא דרש"י (ואולי יש לחלק, שדוקא "בני" ארבעים יום, ניתן לפרש שעברו עליהם מ' יום, משא"כ "בן" ארבעים יום, כלשון הרמב"ם כאן, שהכוונה של קטן בן מ' יום). אלא שאף אם נפרש דברי הרמב"ם כפירוש קמא של דרש"י ובעין גרסת התוס' כאן, דקאי על הזמן שעבר על המ"ר עצמו, עדיין נראה לכאורה שיש חילוק בין דבריו לדבריהם. דלגרסת התוס' "עד ארבעים יום", היינו שהמ"ר מועילים לכיבוס רק עד מ' יום, וגרסת הרמב"ם מתפרשת לכאורה להיפך, דמהני רק אחר שכבר עברו עליהם מ' יום, ואחר מ' יום הנם ראויים תמיד. וכן פירשו התוס' בנדה סג,א. ד"ה תנא גרסא זו: "בפרק רבי עקיבא קאמר גבי מי רגלים שהחמיצו 'בני מ' יום', משמע ולא קודם לכן". וכ"כ ברי"מ מלוניל לד,א. בדפי הרי"ף: "מי רגלים, מפרש בגמרא שהוסרו, שכבר עברו עליהם ארבעים יום ועומדים לכבס בהן את הכתם". אמנם, הריב"א הביא גרסא זו, ופירשה באופן אחר, ז"ל: "איכא נוסחי דגרסי 'תנא עד ארבעים יום', כלומר עד ארבעים יום חזו, מכאן ואילך לא חזו. ונוסחי דידן דגרסי 'מי רגלים בן ארבעים יום', הכי נמי קאמר, ולא למעוטי כל שהן תוך ארבעים יום". מכל האמור עולה, דיש לפרש את דברי הרמב"ם כאן בשלשה אופנים: א) מ"ר של קטן בן מ' יום. ב) מ"ר שעברו עליהם מ' יום. ג) מ"ר שעדיים הנם בתוך מ' יום".

אכן, לכאורה יש לעמוד על פירוש דברי הרמב"ם כאן, מדבריו בהלכות ציצית. דבמנחות מב,ב. איתא, דהרצה לבדוק האם ציציתיו צבועים בצבע תכלת העשוי מדם חלזון, "מייתי מגביא גילא, ומיא דשבלילתא, ומימי רגלים בן ארבעים יום וכו'". וז"ל הרמב"ם הלכות ציצית פ"ב ה"ה: "כיצד בודקין אותה עד שיועד אם נצבעה כהלכתה אם לאו, לוקחין תבן וריר של שבלול, ומי רגלים שנתחמצו ארבעים יום", והיינו כפירוש קמא דרש"י הנ"ל. וה"נ נראה לפרש כן בנדר"ד. ועיין בתוס' מנחות מג,א.

שצינו לדבריהם בנדה, הרי דפירוש מ"ר דציצית ודכתם שוים. אלא דא"כ תקשי קושית התוס' דנדה, שהרי אף אחר ג' ימים כבר ראויים להעביר את הכתם, וכ"פ הרמב"ם בהלכות איסור"ב פ"ט הל"ח. ובתור"ד בנדה שם תירץ: "וי"ל, דהתם דמיירי לענין כיבוס הבגד, בעי חימוץ של מ' יום, והכא לענין העברת הכתם, סגי בג' ימים". וכ"כ התוס' שם בסו"ד: "ברייתא דהתם (היינו ברייתא דשבת, מ"ר בן מ' יום) קאי אמילתא דת"ק דאמר כדי לכבס בו בגד קטן, והתם לא מעלו אלא בני מ' יום. והכא לגבי כתם איירי, ומעלו בני שלשה ימים". וכ"כ הער"ל בדעת הרמב"ם: "הכא לענין כתם, הביא הרמב"ם כן (היינו ג' ימים), ובהלכות שבת כתב 'וכן המוציא מי רגלים בן מ' יום'. וצ"ל דס"ל כתירוץ בתרא של התוס' כאן, דלענין שבת דאיירי לענין כיבוס, צריך שיהיו בן מ' יום, אבל להעביר הכתם סגי מג' ימים ואילך". ובנמוקי הגר"ב על המשנה בשבת שם, ביאר בזה, מדוע כתב הרמב"ם בפיה"מ "ומכללם אלו הארבעה", והרי המשנה מונה חמשה מכלל השבעה שבמסכת נדה (וכפי שהערנו ע"כ בתחלת הערה הקודמת). וביאר, דאכן המשנה מונה ארבעה בלבד, שהרי מ"ר דמשנתנו אינם המ"ר שבמסכת נדה.

אך לכאורה צ"ע לומר כן, שא"כ נמצא דר"י שמשער בהעברת כתם, פליג ארבנן גם בסוג המ"ר, ולא רק בשיעור הכמות שלהם. אכן, התור"ד שם מוסיף: "ותדע דאין שיעורן שוה, דהא פליג ר' יהודה התם, ואמר כדי להעביר על הכתם". כלומר, שאכן כל מחלוקת ר"י ורבנן היא רק באופן הסמנין עצמן, דלרבנן מ"ר היינו שעברו עליהם מ' יום, ולר"י של ג' ימים. אמנם, רבינו פרחיה שהבאנו דבריו לעיל, שכתב דר"י מחמיר, ע"כ דפירש דר"י ורבנן מיירי באותם סמנין, ומחלוקתם היא כמה יוציא מהן ויתחייב, דלרבנן כדי כיבוס סבכה, ולר"י כדי כיבוס כתם שהוא לכל היותר כגרים.

191 פירש"י במשנה: "מן אדמה שקורין ניטר"א". ובגמרא שם (ופירש"י): "תנא, נתר אלכסנדרית ולא נתר אנפנטרין (שם מקום)". ובמאירי: "דוקא נתר אלכסנדרית שהוא חזק ושיעורו מועט, אבל לא נתר של שאר מקומות". וכתב המאירי, דאע"פ שגם נתר אנפנטרין ממש לכיבוס, אבל אין הוא חזק כל כך ולכן שיעורו גדול יותר. ובתפא"י בהקדמתו "יבקש דעת" לסדר טהרות, אות מד, כתב בן המחבר בענין נתר: "ניטרום - ועושים ממנו כלים במצרים לרוב מציאותו שם, והוא גרוע מהמין שמביאין ממקום אחר. ובזה מובנים דברי הגמרא שבת 'נתר כדי לכבס בגד קטן, תניא נתר אלכסנדרית ולא נתר אנפנטרין'. דאפנטרין הוא המקום ידוע הנקרא אנפאטריס, והוא הנקרא אצל חז"ל בשם אנטיפרוס (גיטיו עו, א), והוא היה עיר בא"י ביהודה במרחק מ"ב מילין רומיים מירושלים, שנתר שהביאו משם היה יותר טוב מנתר אלכסנדרית שבמצרים, שנתר אלכסנדרית היה רך וכשהיו משימים עליו מים חיים היה נימוח, והשתמשו בו לכבס בגדים.. וע"כ מה שאמרה המשנה נתר כדי לכבס בגד קטן, קאי על נתר אלכסנדרית".

192 בגמרא שם: "בורית. אמר רב יהודה זה חול. והתניא הבורית והחול. אלא, מאי בורית כבריתא [גפרית]. מיתבי, הוסיפו עליהן החלביצין, והלעינון, והבורית, והאהל. ואי סלקא דעתך כבריתא, כבריתא מי איתא בשביעית [והתניא] זה הכלל, כל שיש לו עיקר יש לו שביעית, ושאיין לו עיקר אין לו שביעית. אלא מאי בורית, אהלא. והתניא והבורית ואהלא. (אלא) תרי גווני אהלא".

193 כ"ה במשנה שבמשניות, ולפינו בגמרא: "קמוליא". ובגמרא צ, א: "קמוליא, אמר רב יהודה שלוף דויץ", וכתב רש"י: "לא איתפרש, אבל כך שמו". ובפיה"מ פירש הרמב"ם: "מלה אלקלי". וברע"ב נדה פ"ט מ"ו: "עשב שמיבשים אותו וטוחנים אותו ומנקין בעפרו את הידים להעביר את הזוהמא, ובלשון גמרא קרוי שלוף דויץ". ועד"כ בשבת שם, אלא שהוסיף: "ובערבי קורין לו אלקלי".

194 בגמרא שם: "אשגל. אמר שמואל, שאילתינהו לכל נחותי ימא, ואמרו לי שונאנה שמיה (ובנדה

בכדי לצבוע בגד כסבכה), כשהוציאן טרם שרייתן שעדיין אינם ראויים לצביעה כמות שהן, אבל הוציא סמנין שרויין<sup>195</sup> הראויין לצביעה, שיעורן כדי לצבוע בהן דוגמא לאורג<sup>196</sup> שהוא שיעור קטן יותר



שם: "אשלגא שמיה"), ומשתכח בנוקבא דמרגנתא (נמצא בנקבי מרגליות), ומפקי ליה (ומוציאים אותו) ברמצא דפרזלא" (במסמר ארוך של ברזל). ובפסקי הרי"ד: "ומפקי לה ברימצא דפרזלא. פירוש, במסמר של ברזל, שמכניס ראש הברזל בנקב המרגלית ומוציא ממנו כמין עפר והוא אשלג, ולקמן בפרק הבונה (קג,א) אמרינן דרימצא הוא מסמר". וראה פירש"י שם.

195) בגמרא שם: "קליפי אגוזין וקליפי רמונים סטיס ופואה כדי לצבוע בגד קטן. ורמינהי, המוציא סמנים שרויין, כדי לצבוע בהן דוגמא (דוגמא. כלומר מעט, כעין שמראין לדוגמא, לומר רוצה אתה בזה) לאירא (והוא כשיעור הצריך לאירא של גרדי, לסתום פי קנה שפקעית הערב נתונה בו. רש"י עט,א). (הא איתמר עלה) אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא, לפי שאין אדם טורח לשרות סממנים לצבוע בהן דוגמא לאירא (ומתניתין בשאינן שרויין, והבא לשרות אינו שורה פחות מכדי בגד קטן)".

196) כ"ה "דוגמא לאורג" ברמב"ם מהדורת הרב שבתי פרנקל, ע"פ כל כתה"י התימניים ודפוסים ישנים. אבל בדפוס ורשא וילנא (שהיא המהדורה הנפוצה כיום): "כדי לצבוע בהן דוגמא לאירא". והמ"מ הביא את פירש"י בזה, ונראה שגרס "אירא". אך כבר כתב מער"ק: "יש נוסח אחר בדברי רבינו, כדי לצבוע בהם דוגמא לאורג, והיא היא".

ו"דוגמא לאירא", היינו כדפירש"י שבהערה הקודמת, שהן שני שימושים שונים. דוגמא, הוא מה "שמראה הצבע לבעל הבית, כזה תחפוץ או כזה". והביא התנא דוגמא נוספת לשיעור זה, ונקט "אירא", והיינו "כדי ליתן באירא של קנה של גרדי". ר"ל, שהיו רגילין לסתום את ראש הקנה עמו אורגים את חוטי הערב בפיסת בד קטנה, וגודלה כגודל פיסת הצמר אותו מכין הצבע כדוגמא. ולגרסת הרמב"ם, דוגמא לאורג, היינו לאירא, וכלשון המאירי: "וענין לאירא, לאורג, שמעכבו לסתום פי קנה שפקעית הערב נתונה בתוכו". אלא שלגרסא זו נראה דאין אלו שתי דוגמאות שונות, אלא עושים את הדוגמא לאורג. אך צ"ע מדוע הוא נקרא דוגמא.

## גדר ספק לשיטת הרמב"ם\*

### הרב מנחם מענדל וילהלם

חבר כולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. ברמב"ם עירובין ו.טז 'אמר כיכר זה היום חול ולמחר קודש ועירב בה הרי זה עירוב. שבין השמשות עדיין לא נתקדשה וודאי וראויה היתה מבעוד יום' (וכנ"ל הי"ג ש'ספק עירוב כשר')

וצ"ע מאי שנא מבהלכה הקודמת [הט"ו] 'אבל אם עירב בתרומה שהיא ספק טמא אינו עירוב שאינה סעודה הראוי'. וכן אם היו לפניו שתי כיכרות של תרומה אחת טהורה ואחת טמאה ואינו יודע איזו היא משתיהם ואמר עירובי בטהורה בכל מקום שהיא אינו עירוב שאין כאן סעודה הראויה לאכילה' (והחילוק בין כאן להי"ג ש'ספק עירוב כשר' פשוט, דשם ברור שהי' לעירוב על מה יחול והספק הוא בשעה – האם היה העירוב קיים בשעה הראוי', משא"כ בהט"ז) והרי כאן [בהט"ז] הכיכר גם כאן לא ראוי לאכילה מפני ספק הקדש?

ובחי' הגר"ח כאן ביאר כוונת הרמב"ם (והגמ') דכלש שתלה הקדשו בזמן לילה לא הקדישו אלא בזמן לילה הוודאי, והרי הוא בבין השמשות וודאי חולין משום הך טעמא, וע"כ עירובו עירוב כיון דבשעת חלות העירוב ה"ה חולין וודאי. ופי' דברי הרמב"ם הוא דמצד ספק הלילה ודאי דלא נתקדשה. עיי"ש.

אך אדמוה"ז פי' דברי הרמב"ם דאכן הכיכר הוא ספק מוקדש מתחילת ביה"ש ואעפ"כ העירוב חל, וז"ל: (סי' שפו סעי' ח) 'אמר כיכר זה היום חול ולמחר תהא קודש או קונם משתתף בה שביה"ש עדיין לא נתקדשה וודאי ומספק לא חל עליה קדושה לענין עירוב ושיתוף. ואע"פ שאי אפשר לאוכלו ביה"ש שהיא שעת קניית העירוב והשיתוף, מכל מקום כיון שראוי לאכילה מבעוד יום וגם בביה"ש לא חל עליה קדושה ודאית עדיין מערביןלו בה'. (וכן העיר על זה במשנ"ב [שעה"צ מט])<sup>197</sup>

ב. ונראה לבאר בזה ע"פ שיטת הרמב"ם בגדר ספיקא.

(\* לזכות אחותי מושקא תחי' לרגל נישואיה עב"ג ביום ח' שבט.

(197 ועצ"ע מלשון הגמ' (עירובין לו, א) 'מספקא לא נחתה לה קדושה' והרשב"א ביאר כהגר"ח (נס') בשעה"צ).

דהנה נחלקו הרמב"ם [בהל' נזק"מ סוף פ"א וש"ג בהוצאת פרנקל] והרמב"ן [ב"מ ו, ב וראה גם נמוק"י שם] בדינא דממונא שמסקנת הש"ס 'תיקו', דלדעת הרמב"ם אף שהממון נשאר בחזרתו אם תפס הבעל דין השני 'אין מוציאין מידו', משא"כ לדעת הרמב"ן מוציאין מיד התופס.

ויל"ע דבכ"מ השמיט הרמב"ם פסק זה<sup>198</sup> [אף שבדרך כלל בענין זה אינו סומך על פעם אחת שהזכירו אלא טורח ומזכירו ריבוי פעמים בחיבורו!].

ועוד דלכאורה מצינו שפסק הרמב"ם איפכא, והוא דבב"מ קב, ב באחד ששכר שדה מחבירו ב"ב זהובים שלנה דינר זהב לחודש' ונסתפקה הגמ' אי תפוס לשון ראשון או לשון אחרון, ופסק שמואל 'בא בתחילת החודש כולה למשכיר בא בסוף החודש כולה לשוכר' כיון דקא תפיס [וכבר דר בה אין מוציאין מידו]. ורב נחמן פסק 'קרקע בחזקת בעליה קיימת' ומוציאין מיד השוכר אף שכבר דר בה. וכן פסק הרמב"ם כרב נחמן (שכירות ז.י.ב.), ואף שעכשוו כבר דר בה מוציאין מיד השוכר?<sup>199</sup> (ועד"ז הוא במכירה כח.א).

והנראה דבד"כ הוא חילוק בין ספק בדינא לספק במציאות שבכל מקום שנסתפקה הגמ' בדין התורה או פסק הרמב"ם דאם תפס 'אין מוציאין מידו', דמנין דאין הדין לטובתו. משא"כ כשהספק הוא במציאות בדעת בני אדם אזי מתייחסים לזה ככלל ספק במציאות של שני בעלי דינים שתובעים זה את זה שפוסקים פס"ד ד'המוציא מחבירו עליו הראיה' וכיון שהוא פס"ד (ולא שמשאירים הדבר מספק כמו שהוא) אף אם תפס מוציאין מידו.

[ועד"ז יש לבאר הפס"ד בהלכות שכירות ומכירה כנ"ל שהוא ספק במציאות בדעת בנ"א האם נתכוונו ללשון ראשון או אחרון. וכן בהלכות מכירה כז.ד שהקשה התויו"ט [ב"ב פ"ה משנה ג] למה השמיט הרמב"ם שאם תפס אין מוציאין. וראה עדות כב.ד. ויל"ע] ואכמ"ל.

ג. עפכהנ"ל יש לישב הקושיא שהקשנו לעיל:

198) וכמ"ש המגיד משנה (נזק"מ שם) 'וכן דרכו ז"ל בכל תיקו דממונא מלבד קצת מקומות שיש טעם למה לא כתב כן' ולא מצאתי מקום המפרט אותם מקומות. וחלקם (ממה שמצאתי) נסמנו לקמן.

199) ואף שאינו מפור' בגמ' תיקו, לכאו' מאי שנא אם רב נחמן הסתפק או שהגמ' מסתפקת ופוסקת תיקו!?

דהנה יל"ע בספק דבין השמשות האם הוא ספק בדין או במציאות [ולהעיר ממפענ"צ פ"ח סי' ו' דליקט מצפע"נ דהוא מציאות בפנ"ע]<sup>200</sup> ואם נאמר שהוא בדין 201 ספק בדין יתבארו הדברים היטב:

דבהלכה ט"ו שנסתפק לו במציאות אם [או איזה] הכיכר הוא תרומה או לא ה"ז ספק מציאות ופסק דין דאסור לו לאכלו וא"כ ע"פ דין תורה הרי כיכר זו אינה 'סעודה ראויה לאכילה'.

משא"כ בהט"ז שהוא ספק האם ביה"ש הוא לילה, שהוא ספק בדין, הרי בזה אין הלכה פסוקה (אלא שמחמירים מצד הספק), וכיון שהוא ספק הרי בנוגע לזה אמרו 'ספק העירוב כשר'. וצ"ע.

ד. [ונראה לומר פי' חדש בעוד הלכה ברמב"ם עפמשנת"ל,

הוא בהלכות אישות ז.יב: 'הרי את מקודשת לי מעשיו ולאחר ל' יום ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעשיו ולאחר כ' יום ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעשיו ולאחר י' יום. אפילו הן מאה על הסדר הזה קידושי כולם תופסקין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד, מפני שהיא מקודשת לכולן בספק'

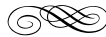
והקשה הכס"מ: א. מדיוק הלשון 'על הסדר הזה' 'משמע דווקא כלה זמנו של שני בתוך זמנו של ראשון' ולכאורה מאי שנא, דאם מסופק בכל אחד ואחד האם נתכוון מעשיו או לאחר זמן הרי אף אם כלה זמנו של שני לאחר הראשון, שמא נתכוון מעשיו והשני נתכוון לקדש לאחר זמן? ב. כמאן פסק, דבגמ' מצינו לרב שאביי פירש בדעתו דאין להסתפק באמצעי, ומצינו לר' יוחנן שפי' שהקידושין בכולם 'דכל חד וחד רוחא לחברי' שביק' (ומוכרח שם בסוגיא דלר' יוחנן ודאי שיירו קאמרינן ולא ספק' [לשון המגיד משנה]), ואילו לשון הרמב"ם הוא 'כולן תופסקין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא ספק מקודשת לכולן'? עיי"ש מה שביאר והוא לכאורה דוחק.<sup>202</sup>

200 ולכאור' נראה להוכיח ששיטת רש"י שספק דביה"ש התורה מחשיבה כספק, דראה שבת לד, ב' ובתוס' שם (בשיטת רש"י) גבי ספירת זב דיכול להיות שביה"ש אחד הוא יום ולמחרת הוא לילה (ועוד דלקמן לה, ב' מופ' ברש"י גבי מלאכה בביה"ש שאם עשה הן בער"ש והן במוצ"ש חייב ממ"נ, וראה פנ"י) ולכאור' הביאור דכיון שהוא מציאות של ספק אי אפשר להחשיבו ליום גבי ספירת זב (אפי' לא בתור ממ"נ) משא"כ גבי מלאכת שבת שאינו קשור למציאות של ספירה. וד"ל.

201 וראה חי' רעק"א ברכות ב, א (דו"ח) שנקט בפשטות שהוא ספק בדין.

202 ועוד יש לעיין בפשט דברי הגמ' ד'רוחא לחברי' שבק' דהא אי אפשר לקדש חצי אשה, ולא

ולפמשת"ל דספיקא ד'תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון' לדעת הרמב"ם ספק במציאות ומתחשבים בו כספק אמיתי כ'ספק אמיתי' יותר מספיקא דדינא, יש לבאר באופן מחו', דכל אחד ואחד כשקידש מיד מסתפק לנו מה כוונתו ולפיכך פוסקים שיש לזה דין קידושי ספק, וכיון שכן אינה נקראת מקודשת ודאי (מדין תורה!) ולכן קידושין אחרים תופסים בה. והוא הוא ביאור דברי ר' יוחנן<sup>203</sup> 'רווחא שייך לחבריה'. משא"כ כשעבר זמנו של ראשון לפני זמנו של שני תו לא חלו קידושי השני כיון שכבר חלו קידושי הראשון ו[סבירא לי' להרמב"ם ד]ממ"נ בין אם תפוס לשון ראשון בין אם תפוס לשון אחרון חלו קידושי הראשון תחילה.]



## דיוק ברמב"ם בענין ברכת נרות חנוכה והלל

### הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

ברמב"ם ריש הל' חנוכה (ה"ג ואילך) כתב וז"ל: ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב. . והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה. . והמדליק אותה בלילה הראשון מברך שלש ברכות ואלו הן: בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של חנוכה וכו'.. בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרין את ההלל ומברך לפניו בא"י אל' מ"ה אקב"ו לגמור את ההלל בין יחיד בין צבור, אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים, מברך עליה אק"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו.. עכ"ל.

ותמוה למה האריך הרמב"ם להסביר שמברכים על קריאת הלל, למרות שהיא מדברי סופרים, ולא ביאר זה לעיל מיניה בהלכה הקודם בנוגע לברכת נרות חנוכה שהיא גם מדברי סופרים ומברכים עליו? גם יש לדייק בזה שהרמב"ם מדמה מצות הדלקת נרות חנוכה למקרא מגילה, ומצות הלל למקרא מגילה וגם לעירוב.

ואולי י"ל שהרמב"ם ביאר הברכה שמברכים במצות הלל יותר מברכת נרות חנוכה, כי הלל הוא מתקנת דוד המלך, כמ"ש הרמב"ם בספר המצוות שרש א'. זאת אומרת

מצאנו כזה מושג בקידושין בשום מקום. (וכפי שהקשו בתוס' [קידושין סא, א]).

203) וכן מוכח מלשון הרמב"ם שפסק כר' יוחנן כמו שדייק בכס"מ.

שהלל קדם למצות עירוב (תקנת שלמה המלך), וקדם לקריאת מגילה (תקנת הנביאים) ובוודאי קודם לחנוכה (תקנת החכמים—אחרי סוף תקופת הנביאים). ולכן מבאר הרמב"ם שמברכים על הלל שהוא מראשוני תקנות דרבנן, ועפ"ז ממילא מובן שמברכים גם על שאר מצוות דרבנן שנתתקנו אחר כך.

שו"ר שעמד בזה בחידושי מהרי"ק (הל' חנוכה שם) וז"ל: אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליו אק"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב. ולא פירש זה לעיל על ברכות ההדלקה ולמה פרט אלה ב' המצוות?, ותירץ שקשה לו שעל מצוה קלה כזאת על קריאת המזמורים נברך אקב"ו? שבשלמא בענין דשייך בו עשייה מברכין כגון הדלקת הנרות, לכן דמהו לעירוב שהוא דבר הרשות שאם רצה לצאת חוץ לתחום עושה הערוב ואם אין מניחו, ולמגילה דג"כ שייך בה עכ"ל. היינו דגם מגילה הוא ע"י קריאה ולא ע"י מעשה, וראה גם בס' כלי חמדה פ' האזינו שהאריך בזה.



## הלכה ומנהג

### תערובת דגן עם שאר מינים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון האחרון חדותי חידה בדבר תערובת ה' מיני דגן ודברים אחרים, לענין הברכה שלאחריהם, שבסדר ברכת הנהנין פ"ג מביא אדה"ז שי"א שבכדי לזכות לברכה מעין ג' צ"ל בתערובת דגן כזית בכדי אכילת פרס, ואילו בפ"ח הביא אדה"ז עוד י"א – לענין 'המוציא', שאינו מברך לאחריהם ג' ברכות עד שיאכל כל הפרס. ומאז פנית לעיין בסוגיא זו, וראיתי כי הסתום בו יתר על הגלוי, והנני להציע פתרון הדברים לענ"ד.

א. הנה קי"ל (ברכות לו ב) "כל שיש בו מחמשת מיני דגן מברכין עליו בורא מיני מזונות". בטור ושו"ע סי' רח (ס"ב) כתבו דהוא הדין לענין ברכה אחרונה, שעל תערובת זו מברך ברכה מעין ג'.

אבל להלן בשו"ע שם (ס"ט) הביא את דברי האבודרהם בשם רבינו יונה, דהיינו דוקא כאשר הדגן שבתערובת יש בו כזית בכדי אכילת פרס, אבל אם אפו פת מתערובת זו ואין בה שיעור כזית בכא"פ מה' המינין, "אינו מברך לבסוף ג' ברכות, אלא בתחלה מברך 'המוציא' כיון שיש בו טעם דגן אע"פ שאין בו כזית דגן בכדי אכילת פרס, ולבסוף מעין ג'. וה"ה כשבישלוהו בקדרה, שמברך תחלה 'בורא מיני מזונות', אבל לבסוף מברך 'בורא נפשות'<sup>204</sup>.

ב. והמג"א (בס"ק טו) מסיק להבחין בין תערובת עם קמח קטניות וכיו"ב, לתערובת עם שאר מינים. שבתערובת עם קמח קטניות בעינן שיעור כזית בכדי אכילת פרס, ואילו בתערובת עם שאר מינים הרי אפילו בכמות מועטה של ה' מיני דגן, מברך 'על המחי' על כזית מהתערובת, כסתימת המחבר בס"ב. ונלאו הנו"כ בפשר חילוק זה, ראה פרי מגדים, ומה שהביא שם מהאלי' רבה.

והנה, בשו"ע ר' שלפנינו, הרי לדאבונו חסר סי' רח. אבל ב'לוח ברכת הנהנין' (פ"ב ה"ה) העתיק אדה"ז הבחנה האחרונה של המגן אברהם, ומוסיף בה טעם לשבח:

במה דברים אמורים, בתערובת קמח בקמח, שהם נבללים זה בזה ואין קמח הדגן ניכר כלל, אבל תערובת קמח דגן או דגן עצמו במינים אחרים, אפילו אין בו כזית בכדי אכילת פרס, מברך על המח' אפילו על כזית מהתערובת כיון שממשות הדגן ניכר.

אבל ב'סדר ברכת הנהנין' לא הביא רבינו כל הבחנה בין תערובת קמח בקמח או בשאר מאכלים, וכפי שהעיר הר"י גרין בביאורו לסבה"נ (פ"ח שם).

ג. ולתווך בין הדברים שבפ"ג לדברים שבפ"ח נ"ל, שבפ"ג מיירי בתערובת שברכתה 'מזונות', ובוה י"א שגם בתערובת קלה [פחות מכזית בתוך כא"פ] די לאשוויי כל התערובת להיחשב כדגן. ודיעה הב', שרק בתערובת של כזית בכא"פ, אז מברך לאחר' מעין ג'<sup>205</sup>, שלכל הפחות בתערובת כזאת נקבל סתימת הפוסקים

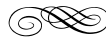
204 במג"א (שם ס"ק טו) נתקשה בחילוק שבין פת – שמברך אחרי' מעין ג' – ותבשיל – שמברך אחרי' בורא נפשות. והגר"א ראה להג' ולומר בתרוייהו 'בורא נפשות'. והר"א אלאשוילי שליט"א תירץ דתליא ב'טעם פת'. ואכמ"ל.

205 מהדיירי שו"ע אדה"ז היטיבו לציין המקור לכך להדברי חמודות (ברכות פ"ו אות יט), כי שם הביא דברי האבודרהם הנ"ל, אך מוסיף שנ"ל שלא אמר דינו רק לענין עירוב עם קמח, "אלא דיבר ברגיל ובהווה", וה"ה עם שאר מיני מאכל.

והבנתם בש"ס, שדגן נחשב עיקר בתערובת גם לענין ברכה אחרונה, כהכלל שכל מאכל שברכתה 'מזונות', מברכים לאחרי' מעין ג' [לבד מאורז].

אבל בפ"ח אנו דנים בתערובת הנעשה ללחם, אם לברך 'המוציא' על פת זה. שבוה אין לנו מקור ברור להחשיב הדגן עיקר עד כדי שתהא ברכת הפת 'המוציא' ולאחריו ג' ברכות. לכן חשב אדה"ז לשיטות הראשונים ש"אין ההיתר נהפך להיות איסור", ולא יתחייב בבהמ"ז עד שיאכל כל הפרס. אבל לענין ברכה מעין ג' סמך אדה"ז ששאר מינים מצטרפים להיחשב כמין דגן כאשר שיעור התערובת הוא בשיעור כזית בכדי אכילת פרס, אע"פ שאוכל ממנה רק כזית<sup>206</sup>. וכמו שפסק בפ"ג.

ואם ננים הדברים, יצאנו מידי ספק, והאוכל כזית מעוגה שחלקה היא סוכר וכו', מברך לאחרי' ברכה מעין ג', גם אם הוא מברך 'בורא נפשות' בלאו הכי אחרי שתיית כוס קפה וכיו"ב.



## אין לך כשרה בנשים אלא אישה שעושה רצון בעלה - בדבר האסור

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ לונדון, אנגלי

א) בתנא דבי אליהו רבה (פ"ט) ועד"ז בילקוט שמעוני (שופטים רמז, מב): "ומה שנתנה אשת חבר הקיני מכל הנשים כולן שבאתה תשועה לישראל על ידי', אמרו, אשה כשירה היתה, ועושה רצון בעלה היתה, מיכן אמרו, אין אשה כשירה אלא העושה

---

206) כן הורה בקצות השלחן סי' נט ס"ג. וכנראה שדייק מהמשך הדברים בפ"ח, שבפחות מכזית בכא"פ נסתפק רבינו אם לברך אחרי' מעין ג'. הרי מזה משמע שבכזית בכא"פ ודאי שעכ"פ מעין ג' יש לברך.

ואולי י"ל שאף לדעת הרשב"א ודעימי' הסוברים שאין ההיתר נהפך לאיסור גם בכזית בכא"פ (כמבואר בשוע"ר סי' תמב קו"א סק"ז וסק"ח), היינו לענין איסורים, מצוות מצוה, וברכת המזון. אבל ברכת מעין ג' תליא בברכת 'מזונות', ומכיון שקי"ל דגן עיקר גם מיעוט נגד רוב של מינים אחרים, ומברכים עליו 'מזונות', ה"ה לענין ברכה אחרונה, עכ"פ כשיש כזית בכא"פ.

והכי משמע דעת הפרי חדש בשו"ת מים חיים סי' א (נסמן ב'שם הגדולים' להרש"ז מרדכי שניאורסאהן ז"ל מזיטאמיר).

רצון בעלה". וברמ"א (אהע"ז סי' ס"ז) מהגהות מיימוניות (הל' אישות פט"ו אות ס): "אמרו רז"ל אין לך כשרה בנשים אלא אשה שעושה רצון בעלה".

ובשו"ת בית יעקב<sup>207</sup> (סי' קמז) האריך בנידון אשה שמתו בני' ואמרו לה הרופאים שחלבה מזיק לבני' ושלא תניק לבני' עוד, וכתב (קי, א ד"ה ועוד דבר מן דין) דאם ירצה הבעל שלא לסמוך על הרופא, על האשה לציית לו ותניק, אע"ג שהיא עבירה משום סכנת הבן, "דאפילו אם עוברת עבירה נקראת משועבדת לבעלה", והוכיח כן:

(א) מהא דאיתא בגמרא (קידושין ל, סע"ב): ת"ר, 'איש' (ויקרא יט, ג), אין לי אלא איש, אשה מנין, כשהוא אומר 'תיראו' הרי כאן שנים; אם כן, מה ת"ל איש, איש סיפק בידו לעשות [שאין מוחה בידו. רש"י], אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים [בעלה. רש"י] עלי'. אמר רב אידי בר אבין אמר רב, נתגרשה [מבעלה. רש"י], שניהם שוים [הרי היא כאח' במצות כיבוד. רש"י]. וכן פסקו הרמב"ם (הל' ממרים פ"ו ה"ו) והטושו"ע (יו"ד סי' רמ"ט) – "אלמא התורה התירה שלא לשמוע אל אבי' ואמה כדי לעשות רצון בעלה"<sup>208</sup> (בית יעקב שם).

(ב) מהא דתנן (כתובות עא, א) "המדיר את אשתו שלא תלך לבית האבל, יוציא ויתן כתובה מפני שנועל בפני". ובגמרא שם: "בשלמא לבית המשתה איכא נועל בפני' [דלת של שמחה ופיקוח צער. רש"י], אלא לבית האבל מאי נועל בפני' איכא, תנא, למחר היא מתה, ואין כל ברי' סופדה ואיכא דאמרי אין כל ברי' סופנה [קבורה, כשם שלא גמלה חסד כך לא יגמלו עמה. רש"י]". וברמב"ם (הל' אישות פ"ג ה"ג) פסק "המדיר את אשתו שלא תלך לבית האבל ולבית המשתה, או יתיר נדרו או יוציא ויתן כתובה שזה כמי שאסרה בבית הסוהר ונעל בפני", ומדכתב "טעמא משום דאין לה להטיל עלי' שתשב בבית הסוהר כו', משמע דאי לאו האי טעמא אסורה לעשות מצוה מפני רצון בעלה" (בית יעקב שם).

(ג) מהא דאיתא בגמרא (נדרים סו, ב): "ההוא דאמר לדביתהו קונם שאי את נהנית לי עד שתרוקי בו ברשב"ג, אתת ורקק אלבושי'; עוד איתא (נדרים שם): "ההוא בר בבל דסליק לארעא דישראל, נסיב איתתא, אמר לה בשילי לי תרי טלפי, בשילה לי תרי טלפי, רתח עלה. למחר אמר לה, בשילי לי גריוא, בשילה לי גריוא. אמר לה, זילי

(207) לר' יעקב בן ר' שמואל מצויזמיר (דירהפורט תנו).

(208) ראה שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' רנה): "אולי אף שאין בזה צורך ממש להבעל אלא שרוצה שתעשה עבורו איזה דבר, אף שאינו דבר נחוץ, שאשה כשרה עכ"פ צריכה לעשות רצונו כו', נמי פוטרה מכיבוד אב אף שאינה משועבדת ממש לזה, וכן משמע מש"ך [יו"ד סי' רמ] ס"ק י"ט, ע"ש.

אייתי לי תרי בוציני [תרגום של אבטיחים. ר"ן], אולת ואייתי ליה תרי שרגי [נרות דמתרגמינן בוציני. ר"ן]. אמר לה, זילי תברי יתהון על רישא דבבא [מתוך שהי' כעוס על מעשי' אמר לה דלתברינהו אדשא והיא חשבה שתשכרם בראש בבא בן בוטא. ר"ן]. הוה יתיב בבא בן בוטא אבבא וקא דאין דינא, אולת ותברת יתהון על רישי'. אמר לה, מה הדין דעבדת. אמרה לי, כך ציוני בעלי. אמר, את עשית רצון בעליך, המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא [כנגד תרין שרגי]. ומזה אנו למדים "דאף דעברה עבירה, מ"מ הי' לו היתר לעשות רצון בעלה"<sup>209</sup> (בית יעקב שם).

[וראה גם אגרא דכלה<sup>210</sup> פבי' דברי התיב"ע (בראשית ג, טז) "הוא יהי שליט בין למזכי ולמחטי", שהוא ע"ד סיפור הגמרא בנדרים (שם): ד"הגם שהוא עבירה לפי דעתה לילך ולהכות על ראש צדיק תמים כבבא בן בוטא, כיון שנתכוונה לש"ש לקיים גזירת הבורא 'הוא ימשל בך', זה מצותה, ותבין"].

ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי לכאורה הדבר ברור כשמש בצהריים שאין אשה מותרת לעבור על איסור [ולסכן את חיי בנה] מפני רצון בעלה<sup>211</sup>. ובפרט ש"לא מצינו באשה שתהא מחוייבת לציית אותו בדבר שאין נוגע להנאתו בשימושה, דאף שאמרו בנדרים 'אין לך אשה כשירה בנשים אלא שעושה רצון בעלה', אבל חיובא ליכא" (המקנה קידושין ל, ב<sup>212</sup>). [ומ"ש הרמב"ם (הל' אישות פט"ו ה"כ) "ותעשה כל מעשי' על פיו כו', מהלכת בתאות לבו ומרחקת כל שישנא", צ"ל כמ"ש בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' כח) "שהגאון המקנה ז"ל פירש שכונת הרמב"ם בזה היא רק ע"ד של הכשירה בנשים העושה רצון בעלה, אבל חיובא ליכא"<sup>213</sup>. ובאמת יגיד עליו רעו, ההלכה

(209) וראה של"ה שער האותיות אות דל"ת שהביא גמרא זו לענין "דרך ארץ של אשה" שהיא "להיותה נכנעת לבעלה, שומעת בקולו כו', ותבטל רצונה מפני רצונו (אף שבעיני' דבריו תמוהין)".

(210) להרה"ק רבי צבי אלימלך מדינוב, בעהמח"ס 'בני יששכר'.

(211) וגם "בשביל שלום בית" - לא מצינו ש"התירו איסורים" (שו"ת אגרות משה אהע"ז ח"ד סי' 10). וראה מה שהאריך בזה בקובץ הערות ע"ס התורה והמועדים' להגרי"ש אלישיב (מכון קרן רא"ם ירושלים תשע"א) עמ' 229, וסיים: "דבנדוד שאנו צריכים לעבור על איסור ברכה לבטלה רק משום שלום בית אין לנו מקום להתיר".

(212) ודלא כמ"ש בספר אילת השחר (קידושין ל, סע"ב) דילפינן מקרא שהאשה "צריכה לציית לבעלה", ע"ש, ומדבריו מבואר שנקט שזהו מעיקר הדין ומה"ת, ולא רק בתור הנהגת אשה כשרה.

(213) בכ"מ מדברי הרמב"ם נקט הלשון "צו" או "מצות" ביחס לחכמים וכיו"ב, ופירושו 'הזהירו חכמים' או 'עצת חכמים', ובכמה מהם נראה שאין הכוונה לאיסור או חיוב אלא שהדריכו בדרך כלל, או שהורו את הדרך הישרה והנאותה ע"פ המוסר וכיו"ב. והארכתי בזה במק"א. ואכ"מ.

הקודמת ששנה הרמב"ם (הל' אישות שם הי"ט): "וכן צוו חכמים שיהי' אדם מכבד את אשתו יתר מגופו", ובערוך לנר (כריתות כח, א) העיר שבברייתא (יבמות סב, ב; סנהדרין עו, ב) הלשון "והמכבדה יותר מגופו כו' עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך", והמשמעות היא "שמדת חסידות הוא שימחול על כבודו נגדה, אבל ע"פ הדין היא חייבת בכבודו יותר". ואם כן, שאינו חיוב אלא הנהגה ומדה טובה, פשוט שאין מצוות ואיסורים נדחים מפני רצון בעלה.

ועל הוכחותיו של הבית יעקב יש להשיב:

לכאורה הא דאיתא על אשה נשואה שאין סיפק בידה לעשות אין פירושו שהתורה התירה לבטל מצוה שמחוייבת בה או לעשות מעשה האסור לה מפני שרשות אחרים עלי', אלא שהתורה הוציאה מכלל החיוב דכיבוד או"א ופטרותה ממצוה זו כל שרשות אחרים עלי' [והוא דין מיוחד במצות כיבוד אב<sup>214</sup>], ובכה"ג אינה נקראת עבריינית כלל, ואיך ניקום ונלמוד בנין אב מכאן שהתורה התירה לעבור על איסורים כדי לקיים רצון הבעל, אתמהה!

(ב) במדיר את אשתו שלא תלך לבית האבל י"ל דמיירי בכה"ג שמצות ניהום אבלים אפשר להעשות ע"י אחרים. ויעויין בלבוש (או"ח סי' תקצו ס"ב) שכתב: "המתענה בר"ה אסור לו לעשות מלאכה כגון לאפות ולבשל לאחרים אלא יעסוק כל היום בתפלה כו' או ילמוד כו', משום דכיון שאינו מקיים חציו לה' וחציו לכם צריך לקיים כולו לה'. וי"א דאשה שיש לה בעל או משועבדת לאחר והיא מתענית, יכולה לאפות ולבשל צרכי הבית כיון שהיא משועבדת לכך" [וראה מג"א שם סק"א וא"ר שם סק"ד מ"ש בזה]. ובשו"ת רע"א (מהדו"ק סי' א ובהשמטות לשם) יצא לחדש דנשים אינן מחוייבות במצות עונג יו"ט ובחציו לכם [וחציו לה'] כיון שהיא מ"ע שהז"ג<sup>215</sup>, וביאר כוונת הלבוש במ"ש "כיון שהיא משועבדת לכך" - דכיון דמעיקר הדין הן פטורות ממצוה זו "אין בכוחן להחמיר על עצמן בדבר שאינן מחוייבות מהדין", ולקיים חציו לה' אם עי"ז לא יוכלו לבשל עבור אלו משועבדות להן, כיון שע"ז יבואו "להפקיע בזה זכות דאחרים". ומכלל דבריו נמצינו למדים שנקט דבמצוה שהן

214 ודלא כמ"ש בשו"ת ויען אברהם (יו"ד סי' כה) הו"ד גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה ברמת רחל' סי' טז אות ה) דאם פטרה התורה ממצות כיבוד או"א החמורה, "כל שכן במצות ביקור חולים, דבנשואה היא פטורה", ע"ש, ולכאורה הדבר ברור שאין האשה פטורה ממצות ביקור חולים וכיו"ב מחמת זה שרשות אחרים עלי' שהרי היא ממ"ע שאין הז"ג שנשים חייבות בהן (קידושין כט, א).

215 אם כי "רוב נשי דידן מחמירין לעצמן וזהירות וזריזות לקיים רוב מ"ע שהז"ג".

מחוייבות בה ואי אפשר להעשות ע"י אחרים, אינן נפטרות בגלל שיעבודן לבעליהן או לאחרים, וכמשנ"ת.

(ג) בעובדא דבבא בן בוטא וכיו"ב י"ל שהאשה חשבה לפי תומה ועניות דעתה שהי' טעם נכון ע"פ הלכה למה שציוה אותה בעלה, או שבאמת לא היתה צריכה לקבל מרות בעלה בכה"ג ומ"מ כיוון שכוונתה היתה רצוי' קבלה שכר ע"ז שעשתה רצון בעלה. [ויעויין בספר תורת משה להחת"ס עה"ת (פ' ויקרא ז, א) שאכן הקשה על סיפור זה: "וכי מותרת אשה לבנות חכמים לעשות רצון בעלה, והיא ובעלה חייבים בכבוד חכמים", ע"ש].

(ב) בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קסב) הביא דברי מורה אחד שהתיר לאשה לנסוע עם אבי' למצות סנדקאות בלי רצון ורשות בעלה, והחת"ס חלק עליו. וטעמו ונימוקו עמו, דאף ש"הליכת האשה להביא התינוק למול הוה שפיר הליכה לדבר מצוה, מ"מ "אשה רשות בעלה עלי", ואחז"ל איזה כשירה בנשים העושה רצון בעלה, ומצות כאו"א שמתן שכרה בצדה ולפענ"ד א"א שתתקיים ע"י אחרים, אמרו חז"ל אשה שרשות אחרים עלי' פטורה, מכ"ש הכא דליכא אלא סניף לעושי מצוה ואפשר שתתקיים ע"י אחרים.

ונראה ברור דאין כוונת החת"ס לעשות בנין אב מכיבוד או"א לכה"ת כולה ולומר שאשה נשואה פטורה משאר מצוות' של תורה כאשר רשות אחרים עלי', אלא כוונתו היא, דכיון שמצינו שהתורה פטרה אשה ממצוה חיובית ככיבוד או"א אפילו בכה"ג שא"א להעשות ע"י אחרים מפני רצון בעלה, מסתבר שמחמת רשות בעלה אשר עלי' יש לה להמנע מעשיית מצוות 'קיומיות' שיכולין להתקיים ע"י אחרים.

ויש עוד להעיר ממ"ש בספר משיבת נפש עה"ת<sup>216</sup> (במדבר ל, טו): "ומסופק אני אם יפטרו גם הנשים מן העונש אותם שאינם מתפללות מחמת שבעליהם מוחים בידם והבעלים ישאו עוונם, כי בוודאי הנשים חייבות בתפילת י"ח כמו האנשים, וקרוב בעיני שלא יפסידו הנשים כי אינה חייבת לשמוע לבעליהם במה שהן חייבין מן השמים". ע"ש עוד.



## דעת אדה"ז בספק פסיק רישא

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג  
וועסט בלומפילד, מוישיגן

שו"ע או"ח סי' רע"ז סעיף א': נר שמונח אחורי הדלת אסור לפתוח הדלת שמא יכבנו הרוח כו'.

שו"ע רבינו סעיף א': נר דולק שהוא מונח קרוב אל הדלת (נגד פתיחת החלון ממש) בענין שכשפתחו הדלת יוכל לכבות אם ינשב הרוח מבחוץ אסור לפתוח הדלת כנגדו שמא יכבנו הרוח ואף שאינו מתכוון לכיבוי ודבר שאינו מתכוון מותר מ"מ כיון שאם ינשב הרוח אי אפשר שלא יכבה ופסיק רישיה ולא ימות הוא לפיכך אף בשעה שאין הרוח מנשב בחוץ אסור לפותחה שמא יתחיל לנשב מיד שיתחיל לפתוח כו'.

עיין בקו"א סק"א שרבינו מחלק בין פעולה שיש ספק שמא יעשה מלאכה על ידה שמוותרת לעשותה כגון גרירת כסא וספסל על גבי קרקע, ראה סי' של"ז ס"א, משא"כ בפעולה של כיבוד הבית, שם אסור הרמב"ם שמא ישוה גומות. ומסביר רבינו דגבי כיבוד הספק הוא שמא יש גומות בבית ואי אפשר שלא ישווה אותם והוה ליה פסיק רישא ואם כן כשאינה ידוע הוה ליה ספיקא דאורייתא ולחומרא כו'.

וממשיך רבינו לומר שכמו כן בנר המונח אחורי וקרוב להדלת אסור לפותחו "כיון שאם ינשב הרוח אי אפשר שלא יכבה ופסיק רישא ולא ימות הוא".

רבינו ממשיך לבאר שאפילו לפי דעת הט"ז בסי' שט"ז שסובר שפסיק רישא כזה מותרת מ"מ גם הט"ז יסכים להדין של המחבר שאוסר לפתוח הדלת כשהנר מונחת אחורי הדלת, ומשום טעם אחר. רבינו ממשיך לבאר, "אבל אם יש לחוש שמא יהיה וודאי ואף על פי כן יעשה מה שיעשה הרי זה דומה לשאר גזירות וחששות שחששו חכמים ואינו בכלל ספק פסיק רישא כו' וגבי פתיחת דלת יש לומר כהאי גוונא, דאם יהיה פתוח ברוחב טפח על דרך משל חיישינן שמא מיד כשיפשוט ידו לדלת לפותחו ברגע בתחילת הפתיחה ינשב רוח בחוזק ונמצא שפתיחה ברווח טפח היא אחרי שכבר נשב בתחילת הפתיחה רוח חזק כל כך שאי אפשר שלא יכבה כשיפתח טפח ונמצא עושה איסור אחר שהוא בוודאי פסיק רישא" ע"כ.

כנראה יש גמגום בדברי רבינו כמו שהם מופיעים, ומ"מ כוונתו ברורה שאם מדובר במקום שכדי שהרוח יכבה את האש צריך שהדלת יהיה פתוח טפח (פחות או יותר) אז

חיישינן שהוא יתחיל לפתוח את הדלת כשמתחיל הרוח לנשוב והוא ימשיך לפתוח את הדלת טפח כשהרוח יכבה את הנר ונמצא עושה איסור אחרי שהוא בוודאי פסיק רישא.

וראיתי בספר "הלכה למעשה" לידידי הגה"ח ר' שלום דובער לוינ' ע' ריח בהקטע "ספק פסיק רישא" שכותב "כאן בקו"א לא הסיק רבינו אם ההלכה היא כדעת הט"ז או לאו כו".

והנה זה נכון שבקו"א עצמו רבינו אינו מסיק הלכה כמי . אבל בהפנים של השו"ע סעיף א' בהמשך למה שכתוב בקו"א מצייר רבינו ההלכה של השו"ע כהדעה שספק פסיק רישא אסור ולא כמו שרבינו מצייר הדין בקו"א לפי דעת הט"ז. ואין שום משמעות מדברי הקו"א שהוא חוזר מדבריו בשו"ע. דברי רבינו בשו"ע בנויים על דבריו בקו"א.

רק בס' שט"ז ס"ד כותב רבינו שיש להתיר במקרה שם כיון שיש אומרים שאין שם צידה כלל וביחד אם זה הוה ספק פסיק רישא.

והנראה לי שמה שכותב רבינו בס' שטז שיש לצרף הדעה שלא נקרא צידה כלל ) במקום שאם יפתח התיבה יברחו הזבובים) עם הא דלא הוה פסיק רישא כי אם ספק פסיק רישא, דברי רבינו מופנים גם לדעת המחמירים בספק פסיק רישא שגם לדעתם במקום שיש עוד סברה להקל אין לאסר כיון שאינו אלא ספק פסיק רישא.

ובענין פתיחת מקרר חשמלי בשבת כתוב שם בספר "הלכה למעשה", בדף רכ שיש שתי חששות בעת פתיחת הדלת

(א) שעל ידי פתיחת הדלת נכנס אויר חם ובודאי יקדים את הדלקת הקירור על המקרר. ועל זה נתבאר טעם ההיתר כיון שהוא כח שני שאינו מתיחס אליו ואין חוששים למה שמקדים את ההדלקה. עיין שם ראייתו מסי' שנו ס"א.

(ב) שאפשר שעל ידי פתיחת הדלת יכנס אויר חם שידליק מיד את הקירור של המקרר בעת פתיחת הדלת שהוא כח ראשון ועל זה נתבאר טעם ההיתר כיון שחשש זה שידלק מיד הוא רק ספק פסיק רישא שמותר לפי דעת הט"ז.

ולי נראה שאין צריך לסמוך על הט"ז כדי להתיר פתיחת המקרר וכדלקמן.

עיינ בשדי חמד מערכת הסמך כלל לז - ספיקא דאורייתא לחומרא- שכותב "כתב מרן מהורד"ף בשו"ת מכתם לדוד כו' דאפילו למאן דאמר דספיקא דאורייתא מדאורייתא אסור, אינו אלא כשהוא בגדר ספק דהיינו ספק שקול הא לאו הכי פשיטא דמדאורייתא אזלינן בתר רובא כו".

ובנידון של פתיחת דלת המקרר בשבת, הסיכויים שעם פתיחת דלת המקרר יכנס אוויר חם שידליק מיד את הקירור של המקרר הם פחותים ביותר ואינם בגדר ספק השקול. ולא דמי לפתיחת דלת במקום שיש נר קרוב לדלת שלפעמים יש רוח חזק שמכבה את הנר. שם חוששין שפתיחת הדלת יגרם שהרוח החזק יכבה הנר ופתיחת הדלת נקרא כח ראשון. כל זה כמעט לא שייך בפתיחת המקרר. פוק חזי הנסיון תעיד שבמקרר כמעט לא נמצא מקרה שיהיה שטף של אויר חם שידליק המקרר מיד בכח ראשון.

ולפי זה י"ל שכמו שכותב המכתם לדוד שאם אינו ספק שקול לא אמרינן שספק דאורייתא אסור מדאורייתא, כמו כן י"ל שבמקום שהחשש של איסור מלאכה הוא נמוך ביותר אז מותר לגמרי.



## המקוה ברוסטוב

### אלעזר הלוי רייטשיק

תושב השכונה

מומחה עולמי לבניית מקוואות

בספר "סדר תקוני מקוואות" להר"ר שד"ב לעווין שיחי' (ברוקלין נ.י. תשע"ה) עמוד קמח ואילך, נדפסה רשימה מהרה"ג ר' חיים אלי' לנדא שיחי' ע"ד המקוה ברוסטוב. ובתוך דבריו כותב שכשחפרו בשנת ה'תשנ"ח ומצאו את המקוה, מצאו נקב עגול למטה בקיר ימין של המקוה מעובד יפה בעיגול בהכותל וגם בקרמיקה (ceramic tiles) על צד ימין כשיורדים במדרגות (עיינ בתמונות המצו"ב – מס' 1, 2, 3). והפלא היה שהגובה של הנקב היה למטה בכותל ורק מעט מעל גובה המים במקוה באופן שיכולה להיות זחילה לתוך הנקב בעת הטבילה.

וז"ל שם: "יחד עם זה, חידה סתומה היתה לכולנו הימצאות נקב בכותל שבימין היורד במדרגות, בגובה נמוך מאוד. סברות רבות נאמרו בזה, אך התמיהה לא קטנה. אף כי מדדנו וראינו שיש שיעור מים להכשר מקוה למטה מגובה הנקב.. עכ"ז הקושיא

נשארה במקומה. מה ראו על ככה לעשות נקב בגובה מועט כ"כ, בפרט שבשעת התרוממות המים ע"י הטבילה, הרי יתכן שתהיה זחילת מים לתוך אותו נקב. ואף אם לא תפסל המקוה בזחילה עליונה זו (ואין כאן המקום לדון בפרטי הדינים שבוה), מ"מ למה לעשותו לכתחילה.. "עכ"ל.

הסברא ראשונה היתה שזה הי' נקב בשביל המשכת מי העיר (המים השאובים), אבל זה לא נתקבל על דעתו.

וממשיך: "הסברא שדרך נקב זה באו מי העיר אל המקוה בהמשכה, היתה רחוקה מלהתקבל על לבי. בפרט שחפרנו מעבר לקיר המקוה שמא נמצא איזה סימן למה שהי' שם, אך לא מצאנו מאומה..", עכ"ל.

ומביא שם ראי' לדבריו, שמצא לאחר מכן בתוך כתבי אביו, הרה"ג הרה"ת הר"ר יעקב לנדא ע"ה אב"ד בני ברק, רישום ושירטוט מדוייק של המקוה ברוסטוב שרשם בשעתו בשנת ה'תרע"ח, ושם נראה בבירור שהמשכת מי העיר (המים השאובים) היתה מעל הכותל שממול המדרגות (עיין בתמונה מס' 4 שעייבדנו במחשב (בפוטושופ) לפי השערה).

וז"ל שם: "בתרשים זה ברור היטב לכל רואה, מקום כניסת מי העיר. בתוך הכותל האחורי (שמול המדרגות) נכנס צינור המים מימין, בתוך עובי הכותל, שם היתה תעלת ההמשכה, ככתוב מפורש ברשימה המצורפת, ומשם נכנסו המים למקוה..", עכ"ל, ועיין שם באריכות השקו"ט בזה.

והדרא קושיא לדוכתה, למה היה שם הנקב.

עוד מביא שם סברות שהגויים כשגרו שם לאחרי ה'תרפ"ד עשו את הנקב.

וז"ל שם: ".. ואינו אלא מעשי ידי הנכרים אחרי כניסתם לבנין..", עכ"ל. ועיי"ש האריכות בזה.

הסברא שהגויים יעשו נקב עגול ומדוייק כ"כ בתוך הקיר בבטון וגם בהקרמיקה, אינה מתקבלת כלל, שהגויים יביאו מכונות מיוחדות (Special Drills and Bits) לעשות נקב מדוייק כ"כ, בזמן שהם הרסו את כתלי המעקה שמעל המקוה וזרקו את השברים לתוך חלל המקוה (ע"ד "סתמום פלשתים וימלאום עפר").

[כשנבנה המקוה ע"י כ"ק אדמו"ר הרש"ב בנה כותל של בטון מכוסה בקרמיקה למעלה מכותל המקוה שיהיה למעקה סביב המקוה, במקום שיש היום גדר ניורוסטה (Stainless Steel Railing) עיין בתמונה מס' 5, 6].

וכך כתוב בהרשימה:

"..אשר למרות שהנכרים דרי הבית, ניתצו כתלי מעקה המקוה שמעל גובה הרצפה, בהכאות בכח רב, קירות שהיו יחידה אחת של בטון עם כתלי המקוה בעומקה, והפילו השברים, חלק מהם גושים גדולים, אל תוך חלל המקוה..", עכ"ל.

[היום יכולים לראות את השברים של הכותל, הם נגנזו בחצר ובנו מסביב גדר של ברזל (אחרי ששקצום הגויים). עיין תמונות 7, 8].

והגויים גם לקחו את מכסה השיש שהי' על הבור התחתון (עיין רשימת הרה"ג הרה"ח ר' יעקב לנדא ע"ה ע"ד המקוה ברוסטוב סעיף ד'. נדפס שם ע' צט) וכנראה מכרו אותו, היות שבאותו זמן היה מחסור ברוסיה בכל הדברים ההכרחיים. ולאור זאת, לומר שהגויים יביאו מכונות מיוחדות לעשות עיגול כ"כ מדוייק בבטון ובקרמיקה, כל בר דעת בדעה צלולה לא יגיד סברא כזאת.

ולפענ"ד ההסברה היחידה בזה היא:

החור העגול נוצר עבור המעקה למדרגות (Handrail for Steps).

והיינו: לפני יציקת הבטון למקוה שמו צינור עגול בתוך התבנית של המקוה (In the Cement Forms) בתוך חלל הקיר קודם ששפכו הבטון, והצינור בלט לתוך חלל המקוה ולאחר שיצקו את המקוה והתייבש, הבטון סגר את הצינור הדק היטב היטב הדק, וכך לא היתה שום זחילה מסביב לצינור. ולהעיר שגובה המים היה מתחת לגובה הנקב (הצינור).

וזה מתרץ את השאלה הנ"ל מדוע עשו נקב כמעט בגובה המים.

ואחרי שפרקו את התבנית נשאר צינור מחובר בתוך הבטון ובלט לתוך חלל המקוה, ואליו חיברו מעקה למדרגות בצד הכותל בכדי שיוכלו לאחוז במעקה כשירדו במדרגות. ואולי יכולים היום לבדוק בזהירות יתירה מתחת לקרמיקה החדשה ששמו למעלה בקיר וימצאו סימנים של הצינור השני, שהי' על הצד השני של המעקה למעלה בתחילת המדרגות (למעלה בקיר).

דברתי ע"ז עם הרב אלישיב קפלון שי' (היום הוא משפיע בישיבת תורת"ל קרית גת, ארה"ק) שהיה הרב ברוסטוב ומהנהלת הישיבה שם מאז שנפתחה מחדש ועד שנסגרה הישיבה בפעם השלישית. (הפעם הראשונה שנסגרה היה באייר ה'תרפ"א, הפעם השנייה היה בקיץ ה'תרפ"ד כשהיוועסקציא הכריחו את אדמו"ר הריי"צ לעזוב את רוסטוב ולהעתיק מקום מגוריו ללעניגראד [עיינ כ"ז במבוא לאג"ק כ"ק אדמו"ר הריי"צ חלק א'] והפעם השלישית נסגרה הישיבה בשנת ה'תשס"ח ע"י היוועסקציא (החדשה).

שהוא כמו ידיו עסק בחפירות מציאת המקוה כש"ויחפור את בארות המים.. ויסתמום פלשתים.. וימצאו שם באר מים חיים".. בשנת ה'תשנ"ח, והסכים אתי שסברא זו נכונה עד למאד, ואמר לי שזוכר שכשהוציאו את העפר מהמקוה מצאו בתוך הלכלוך ברזל ארוך מלבני (Rectangular Railing) מחובר לצינור עגול וכנראה זה היה המעקה למדרגות ובגלל שלא ידעו מה זה השליכו אותו לאשפה. וחבל על דאבדין . . מעקה שהשתמשו בו רבותינו נשיאינו . . ראה תמונה מס' 9, 10.

ובעת שהגויים "סתמום פלשתים וימלאום עפר" את המקוה, הוציאו את המעקה מהקיר וקברוהו בתוך חלל המקוה.

ועכשיו מתורצת הקושיא הגדולה הנ"ל של גדולי ישראל, המומחים במקוואות, למה יש נקב בכותל.

וראה התמונות מס' 11, 12 שעידדנו במחשב (בפוטושופ) לפי השערה, איך הי' נראה המעקה להמקוה.

התמונות שנדפסו הינם מארכיון ליובאוויטש, ומאוסף פרטי של הרב אלישיב קפלון והרב מרדכי טלזנר, ותודתנו נתונה להם שהמציאו עבורנו התמונות.



תמונה מספר 5 (מקום שהיה מעקה הבטון)



תמונה מספר 1



תמונה מספר 2



תמונה מספר 3



תמונה מספר 4 (תמונה מעובדת)



תמונה מספר 6 (מקום שהיה מעקה הבטון)



תמונה מספר 7 (גניזת אבני הכותל בהחצר)



תמונה מספר 8 (גניזת אבני הכותל בהחצר)



תמונה מספר 10 (המעקה שמצאו בתוך המקוה בעת הנקיון)



תמונה מספר 9 (המעקה שמצאו במקוה)



תמונה מספר 12 (תמונה מעובדת לפי השערה איך היה נראה המעקה)



תמונה מספר 11 (תמונה מעובדת לפי השערה איך היה נראה המעקה)



## מעיד עדות שקר בק"ש בלא ציצית

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

דברי אדה"ז בשו"ע ושאלה הלכה למעשה במבצע תפילין

א. כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו בריש הל' ציצית (סי' ח ס"א) וז"ל: "כל הקורא קריאת שמע בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר לכן תיכף ומיד אחר נטילת ידיים שידיו נקיות ויכול לברך יתעטף בציצית", עכ"ל.

וצריך להבין בחומר ענין זה דמעיד עדות שקר, האם הוא רק באדם שומר תומ"צ, או שיש קפיידא גם לאדם המתקרב ליהדות וכיו"ב, דאסרינן שיאמר פרשת ציצית (פרשה הג' דק"ש) אם אינו לובש ציצית משום דמעיד עדות שקר בעצמו (שהרי לא לכו"ע צריך לומר ג' פרשיות לצאת מצות קריאת ק"ש), או שגם הוא טוב שיאמר פרשת ציצית דה"ה קורא פסוקי התורה, דעכ"פ יש לו שכר קריאה ות"ת וכיו"ב.

ושכיח הדבר במבצע תפילין ברחוב וכו' ושליחות בבתי חב"ד וכיו"ב, שאף שמניחים תפילין, מ"מ ברוב הפעמים אין לובשים ציצית או טלית, האם נחמיר שלא לומר פרשה הג', ורק ב' פרשיות ראשונות.

ועכ"פ לע"ע לא ראיתי במבצע תפילין וכיו"ב שמחמירים בזה שלא יאמר פרשה הג', אבל אין מזה שום ראי'. ובאמת עיינתי בסוגיא ובדברי אדה"ז בשו"ע מפני בדידי הוה עובדא. ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר עיני בזה בנוגע לדינא במעשה בפועל במעיד עדות שקר בק"ש בלא ציצית ומבצע תפילין וכיו"ב, והבא לקמן הוא רק עיונא ודיון בהג"ל.

מקור הדין בגמ' במס' ברכות והמפרשים שם

ב. ויש להקדים מקור הדברים ד"מעיד עדות שקר בעצמו" בהלכה, ונתחיל עם המקור הראשון שהוא בש"ס לגבי הל' תפילין, וז"ל הגמרא (ברכות יד, ב): "אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים".

והנה רבינו יונה מבאר שהחילוק בין עולא ובין ר' יוחנן, הוא: לדעת עולא - יצא מצות ק"ש בשלימותה אלא שעובר על ענין אחר של עדות שקר, אמנם לשיטת ר' יוחנן אינה מקיים מצוה ק"ש עצמה בשלימותה, כמי שהקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים שאינו מקריב הקרבת הקרבן עצמה בשלימותה. וכעין זה מובן מפרש"י בגמ' (שם ד"ה כאילו הקריב) "אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה", כלומר המצוה עצמה אינה בשלימותה.

ולכאור' יש אולי עוד נפק"מ בין ב' טעמים אלו: לעולא שהוא מצד עדות שקר (יש מקום לומר ש) יכול לומר ב' פרשיות ובלא פרשת ציצית אינו מעיד שקר, אבל לטעם שמשום בלא מנחה ובלא נסכים, י"ל שיש לומר פרשה הג' אף שחסר בשלימות הק"ש.

### חידוש הזהר על הגמ' ודברי המג"א ואדה"ז בהל' ציצית

ונחזור לנדו"ד בהל' ציצית, דאף שבגמ' לא מבואר על הל' ציצית אלא רק על תפילין, אבל בזהר (פ' שלח קעה, א) מובא ג"כ בנוגע לציצית, ושם מביא רק הענין דעדות שקר (עולא), ואין מ"ד לענין עולה בלא מנחה (ר' יוחנן).

ואכן המגן אברהם בסיום הל' ציצית (סכ"ד סק"ג) מביא את דברי הזהר שדן ג"כ גבי ציצית.

דהנה במחבר (ב"י) שם כתב (סעי' ו) "גדול עונש המבטל מצות ציצית, ועליו נאמר "לאחזו בכנפות הארץ וגו'", הזהיר במצות ציצית זוכה ורואה פני שכינה".

ובמג"א (בסק"א) מעיר על מ"ש המחבר "גדול העונש", וז"ל: "כתוב בזוהר פרשת שלח לך ע' תצב הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו". והמחצית השקל מבאר את דברי המג"א: "בגמ' כו' וכן י"ל בציצית". [ויש להעיר ולעיין בביאור הגר"א על אתר (סעי' ב)].

וכן פסק אדה"ז בריש הל' תפילין (סי' כה ס"א): "ואחר שלבש תלית מצוייצת יניח תפילין מיד כדי שיהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפלה שכל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו שהוא אומר וקשרתם לאות וכו' ואינו מקיים", עכ"ל.

**דיוק בשו"ע אדמו"ר הזקן וביאור החידוש של על שו"ע המחבר והמג"א**

ג. ויש להוסיף ולהעיר מדבר פלא ומדיוק לשונו הזהב של אדה"ז בשולחנו הנ"ל.

דהנה מקור אדה"ז בהל' ציצית הוא מהמג"א, והרי במגן אברהם ענין זה מובא ממש בסיום כל הל' ציצית בסוף סי' כד בסעי' קטן האחרונה. אמנם אדה"ז בשולחנו נקט ענין זה ממש בהתחלת כל הל' ציצית, הרי הוא ההלכה והדין הראשון בכל הל' ציצית, מן הקצה (של המג"א בסוף כל הל' ציצית) אל הקצה (אדה"ז בהתחלת כל הל' ציצית).

דהנה בשו"ע המחבר בריש הל' ציצית סי' ח', כתב וז"ל: "יתעטף בציצית ויברך מעומד", ובסעי' ב' ממשיך "סדר עטיפתו כו'", ואדה"ז חידש וייסד בראש הל' ציצית ענין הנ"ל דעות שקר, בלשונו הובה: "כל הקורא קריאת שמע בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר לכן תיכף ומיד אחר נטילת ידים שידי נקיות ויכול לברך יתעטף בציצית", עכ"ל.

וצריך ביאור למה שינה אדה"ז מהמג"א בזה, ובאמת המג"א רק מביא את הזוהר על דברי השו"ע על גודל השכר והעונש שהוא בסוף הל' ציצית, וא"כ צלה"ב למה שינה אדה"ז בזה מהשו"ע המחבר שכתב השכר ועונש דציצית בסוף כל ההלכות, אבל אדה"ז נקט דוקא בתחילתו, ועל כרחק צ"ל דיש איזה יסוד ועיקר בענין זה דמעיד עדות שקר בעצמו לכל הלכות ציצית.

ואכן אדה"ז בסוף סי' כד ג"כ נקט כדברי המחבר וז"ל: "גדול עונש המבטל מצות ציצית ועליו נאמר לאחוז בכנפות הארץ וגו' וכל הזהיר במצות ציצית זוכה ורואה פני השכינה". וע"ז מביא המג"א ענין עדות שקר, אבל אדה"ז אינו מביאו כאן בסוף אלא בריש כל הל' ציצית.

ד. גם יש לדייק בזה שהוסיף אדה"ז על ענין דמעיד עדות שקר כשכתוב במג"א ובמקור בזוהר, שכתב אדה"ז בהמשך הסעיף: "והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר לכן תיכף ומיד אחר נטילת ידים שידי נקיות ויכול לברך יתעטף בציצית".

כלומר שמוסיף אדה"ז על הענין דעדות שקר ג"כ זריזות להקדים המצוה בכל מה דאפשר מדברי חז"ל בגמ' (פסחים ד, א). ומקורו של אדה"ז בזה הוא מדברי הטור והלבוש, וז"ל הטור שם "ומיד אחר נטילת ידיים יתעטף בציצית מעומד". ועד"ז דברי הלבוש שם.

אבל אדה"ז מחדש ענין זה לחבר כאן לדברי הטור והלבוש שצריך לזרו ולהקדים המצוה, ואדה"ז חיבר לזה ענין מעיד עדות שקר. ולכאן צלה"ב גם בזה דהם ב' ענינים שונים.

ולכאורה בזה מחדש אדה"ז עוד ענין במעיד עדות שקר, דהנה אף בלא ענין זה יש משום עדות שקר רק בפרשה הג' בלבד, אבל נראה שאדה"ז מחדש שמשום עדות שקר (וגם משום שיש להקדים מצוה) אפי' קודם כל מצות ק"ש אלא אחר נט"י.

וצלה"ב מהו המקור לענין זה שאדה"ז שמצד עדות שקר יש כאן בתחילת ק"ש, דלכאור' רק מצד ענין להקדים מצוה בכל מה דאפשר יש ללבוש ציצית מיד אחר נט"י - ענין חיובי, אבל איזה ענין יש במעיד עדות שקר - ענין שלילי לכותבו כאן בריש הל' דוקא.

### ביאור ע"פ מק"א בשו"ע אדה"ז

ה. ויש לומר הביאור בזה ע"פ עוד הלכה בהל' ציצית, דיש לומר שאולי שיטת אדה"ז ג"כ ע"פ הלכה אחרת שכתב (בסי' כ"ד סעי' ד) וז"ל: "מצוה לאחוז הציצית בידו השמאלית כנגד לבו בשעת קריאת שמעט רמז לדבר והיו הדברים האלה על לבבך".

המקור לדין זה הוא בשו"ע המחבר (מהגהות מיימוניות הל' ציצית פ"ג אות פ' ממדרש תהלים) סעי' ב', [ויש לתקן הטעות במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז (הוצאת תשע"א) שמציין לשו"ע סעי' ג', ובאמת הוא סעי' ב' ולכאורה הוא טעות הדפוס].

הרי עולה מהנ"ל, שיש ענין בנוסף לפרשה הג' דק"ש בנוגע לציצית, אלא גם משום "והיו הדברים האלה" יש מצוה לאחוז בציצית, היינו יש כבר יסוד לזה שצריך להיות לבוש בציצית כבר בפרשה הא' דק"ש מצד הפסוק ד"והיו".

**ביאור בדעת אדה"ז ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר במחלוקת בגדר של "וראיתם" בציצית**

ו. ויש לומר הביאור במה שהקשינו לעיל.

ובהקדים דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חלק לג שלח ג' ע' 95). וזהו התוכן של ביאורו של הרבי:

כתב המחבר בשולחן ערוך שעיקר מצות טלית קטן הוא ללבשו על בגדיו. והמגן אברהם מביא מהאר"י ז"ל דטלית קטן צריך להיות דוקא תחת הבגדים.

וכן בענין הציציות ישנם חילוקי מנהגים. דמדברי האר"י ז"ל, שציצית הם בחינת פנימיות ולכן צריכים להיות מכוסים, משמע שגם הציציות צריכות להיות תחת

הבגדים. ואם כן צריך לבאר את המנהג ללבוש הציצית מתחת לבגדים – ומכל מקום מגלים את הציציות.

והביאור: אפשר לבאר את מצות ציצת בשני אופנים: (א) ש"וראיתם אותו" הוא גדר המצוה. ומתאים לפירוש רש"י שציצית הוא מלשון מציץ על שם "וראיתם אותו". (ב) הראיה הוא ענין נוסף בציצית. ומתאים לפירוש רש"י שציצית מלשון ציצית הראש. ומתאים לדברי הרמב"ם שלאחר שמבאר שעל האדם להשתדל לקיים מצוות ציצית מבאר – בהלכה שלאחר זה – שציצית מביאה לזכירת כל המצוות. ועל פי אופן זה מקיימים מצוות ציצת גם כשלא רואים את הציצית.

והנה בתקנת חז"ל דטלית קטן יש לומר שהמחבר סובר שטעם התקנה הוא כדי שיהיה ראה. משא"כ האריז"ל סובר התקנה היתה כדי שיהיה קיום מצוות ציצית תמיד – לפי שבטלית קטן אינו נוגע "וראיתם".

והנה טעם האריז"ל הוא שהטלית קטן הוא בחינת פנימיות, ולכן גם הראיה הוא ענין הסתכלות פנימית. וזהו טעם הנהוגים שהציצית יהיה מבחוץ כי רוב בני ישראל זקוקים לחיזוק בזכירת כל המצוות על ידי ראה כפשוטה.

ע"כ תוכן דבריו הק' עיי"ש בארוכה.

ועתה נעתיק חלק מלשונו הק' של רבינו מתוך השיחה הנוגע לנדו"ד, וזלה"ק בסעיף ה:

"ואולי י"ל הביאור בכל זה: מ"ש "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'", יש לפרש בשני אופנים: ד"וראיתם אותו וזכרתם" הוא מגוף מצות ציצית (כדמשמע לכאורה מזה שנאמר בכתוב "והי' לכם לציצית וראיתם אותו גו"), או ד"וראיתם אותו גו" הוא דברנוסף הבא כתוצאה מקיום מצות ציצית.

ונפק"מ לדינא, דלאופן הא' כיון דקיום מצות ציצית (כתיקונה) הוא כאשר ישנו ה"וראיתם אותו" בפועל, או שישנה האפשרות לראות הציצית, הרי אם חסר בזה - לא קיים מצות ציצית (כתיקונה); משא"כ לאופן הב' דקיום מצות ציצית הוא בעצם (עשייתו) ולבישתו, הרי גם כשא"א להיות "וראיתם אותו" קיים מצות ציצית כתיקונה, אלא שחסר דבר הנוסף – השלימות שיש במצות ציצית - קיום ענין "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' גו".

ולכאורה תלוי בב' הפירושים (שהביא רש"י) בתיבת "ציצית": (א) "ע"ש הפתילים התלויים בה כמו ויקחני בציצית ראשי"; (ב) "ציצית על שם וראיתם אותו כמו מציץ מן החרכים":

דלפי' הב' דשם "ציצית" הוא ע"ש וראיתם אותו, מובן ד"וראיתם אותו" הוא גדר מצות ציצית, וכשחסר "וראיתם אותו" חסר בחפצא דציצית, ולא קיים מצות ציצית כתיקונה; משא"כ לפי' הא' שהוא ע"ש הפתילים, הרי החפצא דציצית אינו אלא הפתילים עצמם, וא"כ קיום המצוה הוא כשלוּבש בגד עם ה-פתילים התלויים ויוצאים ממנה".

וממשיך בסעיף ו, וזלה"ק:

"וי"ל דבזה פליגי הרמב"ם והטור: בסוף הל' ציצית כתב הרמב"ם, ש"אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו כו", ובהלכה שלאח"ז "לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן שנאמר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'".

והטור הביא ג"כ בספרו מעלת הזהירות במצות ציצית, וז"ל: "אע"פ שאין אדם חייב לקנות טלית . . . כדי שיתחייב בציצית כו' מ"מ טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז במצות ציצית שהי' לו בגד קטן מצוייץ שילבש אותו כל היום כי עיקר מצותה על זכירת המצות ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך כו".

חזינן, שהרמב"ם חילק ההשתדלות והזהירות במצות ציצית לב' פרטים בב' הלכות. תחלה מדבר אודות מצות ציצית עצמה, ש"אין ראוי כו' שיפטור עצמו ממצוה זו כו' לעולם ישתדל כו' כדי שיקיים מצוה זו", ובהלכה בפ"ע מבאר הזהירות הבאה מזה, שהציצית מביאה לידי זכירת כל המצות – "שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן".

משא"כ הטור כללן ביחד כענין והמשך אחד, ולא הזכיר ע"ד ההשתדלות בקיום מצות ציצית בפ"ע, כ"א הזהירות במצות ציצית מצד זכירת כל המצות שבה, ומדייק שענין זה הוא "עיקר מצותה" דציצית.

וע"פ הנ"ל מובן, דלהרמב"ם "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' גו'" (ש"הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן") הוא דבר נוסף על עצם מצות\* ציצית, שלכן חלקם לב' פרטים בב' הלכות, ומדגיש חילוקם: חיוב ההשתדלות במצות ציצית עצמה "קיום מצוה זו"; הזהירות במצות ציצית לפי שיש בה עוד ענין (מלבד עצם המצוה) – "שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן".

משא"כ הטור ס"ל ד"וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'" הוא מגוף מצות ציצית.

ובשיטה זו קאי אדה"ז בשלחנו, שבתחלה כ' "כשיתעטף בציצית יכין שציונו הקב"ה להתעטף בציצית כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם שנאמר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'", ואח"ז ממשיך "וכיון שטעם לבישת הציצית הוא כדי לזכור המצות לפיכך הלושב טלית קטן יזהר ללובשו על בגדיו כדי שתמיד יראוהו ויזכור המצות", וממשיך "ואותן הלובשים אותו תחת הבגדים יזהרו שילבשו אותו באופן שיראו הציצית תמיד שע"י ראייתן יזכרו המצות תמיד", שמדייק "יזהרו" "יזהרו", כי בלי זה חסר בגוף מצות ציצית. "עכת"ד הק' עיי"ש בארוכה.

עולה מכל האמור לעיל, שלפי ביאור כ"ק אדמו"ר בשיחה, ס"ל לאדה"ז כדעת הטור ש"וראיתם גו'" הוא מגוף מצות ציצית.

### עפ"ז מדייק עוד מח' בין הרמב"ם והטור בגודל הענין לקנות לו טלית

ז. ונראה לומר דעוד חילוק עיקרי בין ב' אופנים זה הוא על גודל הענין שמחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית:

דלדעת הרמב"ם אף "ואין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו כו'", מ"מ כיון דאין זכירת כל מצות מגוף מצות ציצית הרי רק חסר בציצית, אבל לדעת הטור ואדה"ז שהוא מגוף המצוה, הרי בודאי יש ענין וחיוב יותר ללבוש ציצית תמיד, כיון שע"י יש זכירת כל המצות וזה חלק ומגוף החפצא דציצית.

ומעתה יובן ג"כ עוד ענין, דאולי יש לומר דזה שאדה"ז לפועל כתב שלכתחילה שהציצית יהיו עליו קודם כל ק"ש ולא רק שיש להקפיד על פרשה הג', דלדעת אדה"ז שזכירת כל המצות הוא מגוף הציצית יש ענין שיהיו הציצית עליו לכל הג"פ דק"ש, כולל ב"פ הראשונות שבהם יש כו"כ מצות, והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום", ושגנתם" (לימוד התורה), "וקשרתם" (תפילין), "וכתבתם" (מזוזה) ועוד. ולכן

יש משום עדות שקר לכל מצות התורה אם אין לו ילבישנה קודם ק"ש. וחידוש זה של אדה"ז חזינן מדיוק לשונו להתחיל כל הל' ציצית בענין דעדות שקר. וכ"ז הוא ברור משום שינוי של אדה"ז, אבל אם היה רק משאיר ענין זה בסוף סי' כד כמ"ש המגן אברהם על המחבר על אתר, לא היה לומדים כל משנת לעיל בדעת אדה"ז בענין עדות שקר דציצית.

וכמ"ש הרבי בסיום שיחה הנ"ל בחשיבות זכירת כל המצות ע"י ציצית ובפרט בזמננו ודורנו, וזלה"ק:

"עפ"ז מובן מה שכו"כ מבנ"י, וגם מהחסידיים לובשים הט"ק תחת הבגדים – ונזהרין שהציצית יראו מבחוץ, בהתאם לפס"ד אדה"ז בשלחנו, ולא כפי הוראת אדה"ז עצמו שיש לנהוג כהמקובלים נגד הפוסקים – כי הנהגה זו של האריז"ל, אינה הוראה לרבים, כי בני"ז זקוקים לזכירת כל המצות כפשוטה, הן בסו"מ שלא יזדמן חטא על ידו, כבהמשך הכתוב "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם", והן בוע"ט, קיום כל המצות, והוא ע"י "וראיתם אותו (שאז) וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם".

ורק בחלק מהם – שייך מעין הנהגת האריז"ל – שהט"ק וגם הציציות יהיו מכוסות, כי אין צריכים (כ"כ) לגדר "וראיתם אותו" כפשוטו (במשך כל היום וכל רגע) בשביל זהירות וקיום מצות כפשוטו, ואצלם מאיר יותר ענין הראי' בפנימיות".

### ביאור הוספת ושינוי לשון בין דברי אדה"ז ובין לשון הרמב"ם

ה. ואם כנים הדברים מתאים וא"ש הוספת דיוק לשון אדה"ז בשו"ע על לשון הרמב"ם בענין שלא יפטור מציצית:

דהרמב"ם רק כתב "ואין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו", נקט חסיד דוקא.

אבל אדה"ז מוסיף ומדגיש (בריש סי' כד) וז"ל: "אף על פי שאין אדם חייב לקנות טלית בת ד' כנפות כדי שיתחייב בציצית אלא דוקא אם רוצה להתלבש בטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית, מכל מקום טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז ללבוש טלית מצוייצת כל היום כדי שיזכור המצות בכל רגע".

הרי חזינן שנקט אדה"ז "כל אדם" ולא דוקא "חסיד" בלבד, וגם מוסיף לשונות של "זהיר וזריז" - על גודל חומרת הדבר, וגם שיהיה תמיד בכל היום "ללבוש טלית מצוייצת כל היום", וגם מוסיף טעם וסיבה לדבר "כדי שיזכור המצות בכל רגע".

וכן יש כו"כ מדיוקים הנ"ל במקור בלשון הטור שג"כ ס"ל בשיטה שאזל בי' אדה"ז כנ"ל, שהביא הטור ג"כ בספרו מעלת הנהירות במצות ציצית, וז"ל: "אע"פ שאין אדם חייב לקנות טלית . . . כדי שיתחייב בציצית כו' מ"מ טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז במצות ציצית שיהי' לו בגד קטן מצוייץ שילבש אותו כל היום כי עיקר מצותה על זכירת המצות ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך כו'".

וגם יש לדייק שכתב אדה"ז בריש הל' תפילין: "ואחר שלבש טלית מצוייצת יניח תפילין מיד כדי שיהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפלה שכל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו שהוא אומר וקשרתם לאות וכו' ואינו מקיים", שמדגיש שהציצית צריכות להיות עליו לפי פ"א דק"ש כמו התפילין.

#### ביאור החילוק אדה"ז מהמג"א

ט. ויש להוסיף קצת:

דאפשר י"ל עוד דג"כ מסתבר לומר שזה ששינה אדה"ז בממג"א וכו' והתחיל כל הל' ציצית דוקא בענין של מעיד עדות שקר הוא דאזל אדה"ז לשיטתו ד"וראיתם גו'" הוא מגוף מצות ציצית. דמובן דאם "וראיתם גו'" הוא ממש ענין עיקרי עד כ"כ שהוא מגוף מצות ציצית, הרי צריך שתהא ציצית עליו כדי לראותם, ולכן יש בו חשיבות יתירה דענין עדות שקר. דהנה בתפילין שהיא מצוה על הגברא בכל יום בודאי יש משום עדות שקר בק"ש וכן מובא בתלמוד, אבל בציצית שאינו חיוב על הגברא בכ"י כ"א אם ילבש ד' כנפות וכו', אזי יש חידוש בפנימות התורה מהזהר שעדיין יש בו משום עדות שקר.

ואתא אדה"ז לאשמיעינן שאינו רק ענין צדדי ודבר נוסף שמקומו בסוף כל הל' ציצית בסי' כד "שכר לבישת הציצית ועונש" אלא הוא עיקרי ומגוף הל' ומצות ציצית בריש כל הל' ציצית בסי' ח "הלכות ציצית ועטיפתו".

ובשלמא אי אמרינן דאינו זכירת המצות מגוף המצוה אלא רק דבר נוסף, אינו נוגע כ"כ לכל ענינו של הל' ציצית. וכיון שהוא רק דבר נוסף מקומו בסוף כל הל' ציצית בסי' כד "שכר לבישת הציצית ועונשה".

## מעיר בנדו"ד מביאור כ"ק אדמו"ר ב'מעיד שקר' בתפילין

יוד. ויש להוסיף, שאפי' אי אמרינן שיש משום עדות שקר לקרוא ק"ש (או כל הג"פ או רק הפרשה הג', ואכ"מ) בלא ציצית, אולי יש להעיר לנדו"ד מדברי הרבי בנוגע לק"ש בלא תפילין האם יש בו משום עדות שקר.

דהנה ביאר כ"ק אדמו"ר באריכות דק"ש קטנה בלא תפילין אין בו משום עדות שקר. ובנדו"ד במבצע תפילין וכיו"ב שאינו לבוש בציצית אולי אחרת, אבל עכ"פ להביא נקודה מדבריו והמבין יבין ותן לחכם ויחכם עוד.

בשיחת ש"פ שלח תשי"ב (תו"מ ח"ו ע' 15 ואילך) מבאר הרבי:

ההנהגה לקרא ק"ש קטנה בלא תפילין: הגדר ד"עדות שקר" הוא רק שמבטל המצוה, שלא מקיימה לאחר זמן, ע"כ הענין הקיצור נמרץ, ובכלל עיי"ש בשיחה בארוכה ובפרטיות, וצריך לדון בכל הפרטים ולדמות מילתא למילתא.

ואולי נראה לומר בציצית שאין חיוב על הגברא בכל יום וכו' איו חומרתו של עדות שקר חמור כ"כ - עד שלא מובא בתלמוד אלא בזה, ולכן במצב של מבצעים יש להקל ובפרט במצב זה שאינו מבטל ציצית בלובש ד' כנפות אלא שפטור ממנה. ועדיין צע"ג בנדו"ד.

ויש לעיין ולבאר יותר בכל משנ"ת, רק מפני אפס הפנאי ועוד חזון למועד בעזהי"ת.

וכל הנ"ל רק בדא"פ, ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר עיני בזה בכלל, ובפרט בנוגע לדינא במעשה בפועל במעיד עדות שקר בק"ש בלא ציצית ומבצע תפילין וכיו"ב.



## בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

מאנטרעאל, קנדה

בשולחן ערוך (או"ח סי' לח סעיף ה') כתוב "כותבי תפילין ומזוזות, הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים, פטורין מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת קריאת שמע ותפילה".

והוא מגמ' סוכה (כו ע"א), ומסיים בגמ' הטעם "לקיים דברי ר' יוסי הגלילי... העוסק במצוה פטור מן המצוה".

ובמגן אברהם (שם, ס"ק ח) כ' "ותגריהם – ופירש רש"י<sup>217</sup> 'הלוקחין כדי להמציאן למכור למי שצריך להם', עכ"ל. משמע, דאם עושה כדי להשתכר בו לא מקרי עוסק במצוה. וצריך עיון בנדריים דף נג משמע דמחזיר אבידה הווי עוסק במצוה אף על פי שנוטל עליו שכר. ויש לומר דהתם אינו נוטל אלא שכר בטלתו. אי נמי התם עיקר כוונתו להשיב אבידה, אבל הכא עיקר כוונתו להשתכר. עיין סי' תל"ג ס"ח".

ובשולחן ערוך אדה"ז (סי' לח סעיף ז') כ' "כותבי סת"ם בשעה שעוסקין במלאכתן, וכן תגריהם ותגרי תגריהם שהן לוקחין כדי להוציאן למכורן למי שצריך להם ואין כוונתם כדי להשתכר וכו', פטורין מהנחת תפילין".

ומבואר מלשונו הזהב של אדה"ז, שאם כוונתו (גם) להשתכר, אפילו אם כוונתו גם לקיים המצוה, שאינו נקרא "עוסק במצוה" לענין זה, שיהי' פטור מן המצוה.

ודלא כהמבואר בהמשנ"ל<sup>218</sup> (או"ח שם, בביאור הלכה ד"ה כותבי) שכ' "ומ"מ נ"ל דאם כוונתו לשניהם בשוה מיקרי עוסק במצוה"<sup>219</sup>.

(217) סוכה כו ע"א, רש"י ד"ה תגריהם

(218) וכן מבואר בליקוטי דברי הרב על המשנה ברורה (שם) ובזכרון יעקב קאפל (להר' א"י סילברברג) סי' ה'.

(219) ובכת"ס (או"ח סי' קי"ט) כ' "שיהי' עוסק במצוה כזו שיש לו בה ג"כ הנאה עצמית, ומכין גם להנאתו, שיהי' פטור ממצוה אחרת שאין לו בה רק קיום מצות ה' – לא מוכח... ומצד השכל שגדולה הרבה מצוה שאין לו בה שום תועלת והרוחה ממצוה שיש לו בה הרוחה גם אם גם למצוה או לעיקר מצוה קמכוין, ואין מן הדין שתודחה מצוה זו שכולה לה' מפני זה שאינה כולה לה'.. אם יש לו בו הנאת

ויש לבאר דברי אדה"ז, על פי המבואר בדבריו בטעם הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ובהקדם המבואר מדברי כ"ק אדמו"ר (לענ"ד) בפירוש דברי אדה"ז, וכדלקמן<sup>220</sup>.

בלקו"ש (מתורגם מאידיש) חח"י עמ' 36 כ' "כשבא לענין של תורה ומצוות צריך יהודי להתנהג כמו מלך - הוא צריך להיות מונח בהמצוה כאילו אין לו שום מלאכות ודאגות אחרות". ובהערה 18 (שם) כ' "וי"ל - גם לא דאגה של מצוה אחרת - ראה פרש"י ד"ה חתן סוכה כה, סע"א. ועוד. שו"ע אדה"ז סי' לח ס"ז, ועוד".

וז"ל אדה"ז (שם, השייך לענינינו (לענ"ד)) "כל עוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, אפילו אפשר לקיים שתיהן לפי שכל העוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר לו".

ולכאורה מבואר מזה, שפטור מלטרוח אחרי מצוה אחרת, אפי' כשאפשר לקיימו, שכשאדם מונח במצוה צריך להיות מונח בזה באופן שאין לו דאגה וטירחא אפי' ממצוה אחרת (שלכן פטור ממנה אפי' כשאפשר לקיימן).

אמנם צריך עיון, שהרי דברי אדה"ז אלו הם דברי הר"ן (סוכה יא, ע"א מדברי הרי"ף), ואם כן למה מצוין (בלקו"ש שם) לדברי אדה"ז, ולא לדברי הר"ן?

---

ריוח הגם שלמצוה יחשב לו ומקבל שכר עליה, מ"מ לא יפטור עי"ז ממצוה אחרת. והוא כ(עין) דברינו בשיטת אדה"ז (ראה הערה 8).

והנה הכת"ס הובא בביאור הלכה (או"ח סי' תר"מ פ"ו ד"ה שלוחי) וז"ל "עי' בתשובת כ"ס סקי"ט דדוקא כשהיא כולה לה' ואין בה הנאה לעצמה, אבל בהולך בשכר ועיקרו של השליח להנאתו מתכוין, לא נפטור עי"ז ממצות סוכה ע"ש. ועי' לעיל סימן ל"ח בבה"ל ד"ה הם ותגריהם כו".

ודבריו צע"ג, שהרי מפורש בכת"ס שאפי' אם אין עיקרו להנאתו (אלא שהוא גם להנאתו) שלא נפטור עי"ז ממצות סוכה (וכלשונו בסוף התשובה "דכל העוסק במצוה פטור מן המצוה ליכא רק כשהיא כולה לה' ואין לו בה הנאה לעצמו.. וכל שכן בנדון שלפנינו כו' דעיקרו של השליח להנאתו מתכוין"), דלא כהמבואר במשנה ברורה סי' ל"ח שם.

ועי' עוד בביאור הלכה או"ח סי' ע' ס"ד ד"ה הי' עוסק (הכס"מ שמביא בהמג"א הוא דהל' קרי"ש פ"ד ה"ה).

(220) כמה דברים דלקמן יובנו ויומתקו, והם כהוספה על מה שביארתי בהערות וביאורים גליון א'קכא.

וי"ל דאפשר לבאר דברי אדה"ז בב' אופנים:

(א) הוא דין בפעולת המצוה (חפצא דהמצוה). כשאדם כבר עסוק במצוה, הרי מצד זה שעסוק במלאכתו של מקום – הרי הוא מקיים מצוה, ולכן לא חייבו התורה לטרוח במצוות אחרות (אפי' כשאפשר לקיימו).

(ב) הוא דין באדם הפועל המצוה (הגברא). כשאדם עוסק במצוה ("במלאכתו של מקום") הוא פטור מן המצוה, מכיוון שלא רצה התורה לבלבלו, לכן לא חייבתו תורה לטרוח בקיום מצוה אחרת, אף על פי שאפשר לו.

במילים אחרים: לפי אופן הא' כשצריך לטרוח לקיים מצוה אחרת זהו ציור הפטור, כשעסוק במצוה, הוא פטור מצוות כשצריך לטרוח עליהם, מה שאין כן לאופן הב' זה סיבת הפטור, כשעסוק במצוה לא רצה ה' לטורחו (אפילו) בקיום מצוה.

והנפק"מ בין ב' ביאורים אלו הוא, כשיכול לקיים מצוה אחרת בלי טרחה נוספת. לפי אופן הב' שהפטור הוא הטרחה שבמצוה האחרת (שמפריע להאדם), הרי באופן כזה אין הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה. מה שאין כן לאופן הא' י"ל שאפילו אם אין טרחה אחרת לקיום המצוה השני – הוי פטור מדין עוסק במצוה, דאם האדם עוסק במצוה אינו צריך לקיים מצוות שיש בהם טרחה (אפי' כשהם טרחה אחד).

והנה בר"ן (שם) ממשך וכ' "ומיהו מדינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם, דבכהאי גוונא ודאי יצא ידי שניהם, ומהיות טוב אל יקרא רע".

והי' אפשר לבאר בכוונת הר"ן כאופן הא', דהגם שמצד הדין (יכול להיות ש)פטור מהמצוה האחרת, מ"מ כשאינו צריך לטרוח כלל, יש להחמיר משום "מהיות טוב אל יקרא רע".

אמנם בשו"ע אדה"ז (שם) מפורש "כשעוסק במצוה אחת ונזדמנה לו מצוה אחרת ויכול לעשות שתיהן כאחת בלא שום טורח מהיות טוב אל תקרא רע ויצא ידי שתיהן ולא אמרו שכל העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא כשצריך לטרוח טירחא בעשיה האחרת טורח אחר אבל לא כשטורח אחד לשתיהן וכדרכו במצוה הראשונה יכול לצאת ידי שתיהן". הרי מפורש בלשונו הזהב "ולא אמרו שכל העוסק במצוה פטור מן המצוה . . כשטורח אחד לשתיהן".

וי"ל בביאור הדברים (וכנ"ל) שהוא מפני שבאופן כזה אין סיבת הפטור – הטרחה במצוה האחרת המבלבלו מהמצוה שעוסק בו.<sup>221</sup>

ואם כנים הדברים יבואר למה מציין כ"ק אדמו"ר לשו"ע אדה"ז ולא להר"ן, מכיון שדוקא בדיוק לשון אדה"ז מתבאר דכל סיבת הפטור דעוסק במצוה הוא מפני הטורח במצוה האחרת (שיהי' לו לדאגה במצוה שעוסק בו), אבל כשטורח אחד לשניהם, ואין לו דאגה ממצוה אחרת, צריך לקיים שתייהם. (מה שאין כן לאופן הא' שגם כשטורח אחד לשתייהן פטור, זהו פרט בציור הפטור)

ועל פי כל זה י"ל בביאור דברי אדה"ז שמכיון שסיבת הפטור הוא מפני שכעוסק במצוה אין התורה רוצה שיהי' לו דאגות אחרות, הרי במה דברים אמורים כשהוא באמת "מונח בהמצוה"<sup>222</sup>, אבל כשיש לו כוונה להשתכר, שעושה המצוה גם להנאת עצמו, הרי באופן כזה הרי כבר אינו מונח כ"כ בעשיית המצוה (ומונח בו דאגות פרנסתו)<sup>223</sup>, ולכן באופן כזה לא פוטרתו תורה ממצות אחרות.<sup>224</sup>



221) וצ"ע למה מביא אדה"ז גם הא דמהיות טוב אל תקרא רע? וי"ל בזה (בדוחק עכ"פ). ושור"ד בדברות משה קידושין סי' מ"ג סוף ענף ב שמדבר בזה.

222) ולפי"ז מובן שאיני נוגע לכאן הראיות של המשנ"ב, שהרי לא מדובר באם יוצא במצוה כשמכוון גם כן להנאת עצמו, אלא שבאם עשית מצוה כזה אומרים העוסק במצוה פטור מן המצוה.

223) דוגמא רחוקה: המבואר דתניא פכ"ג "דמי שאין תורתו אומנתו צריך להפסיק היינו מאחר דמפסיק ומבטל בלאו הכי".

224) ולפי המבואר בפנים, לפי דעת אדה"ז – אין הדין דעוסק במצוה כשגם כן מתכוון להנאת עצמו, משא"כ להחת"ס (המובא בהע' 3) החיסרון הוא שאין הבנה לומר שמצוה בלי הנאה להנאת עצמו לא ידחה מצוה שעושה בכונה להנאת עצמו.

ולהעיר מפיהמ"ש להרמב"ם על פרקי אבות פ"ב מ"א. פי' מגן אבות להרשב"ן שם. והט"ז לאו"ח סי' קצ"א ס"א. ואכמ"ל.

## לסמוך על זמן מוצ"ש של אדה"ז במקומות הצפוניים (גליון)

הרב מאיר צירקינד  
מיאמי, פלארידא

בגליונות האחרונות דנו בשיטת כ"ק אדה"ז בזמן צאת השבת, ואם ניתן לסמוך על זה למעשה במקומות הצפוניות בעולם (בימות הקיץ).

אף על גב דלית אנאגור ולא בר נגר דיפרקנה מכל מקום מהא דלא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי, (היינו כ"ק אדמו"ר, ולא הרב ז.ש. דווארקין, ולא כל הרבנים לפני ג' תמוז), יש דברים בגו.

כל דברי הכותבים ההם נובעים ממה שכתב כ"ק אדה"ז בסדר הכנסת שבת "ולפי שאין אנו בקיאים בהם (בכוכבים בינונים) לכך צריך להחמיר בקיץ לענין קריאת שמע של ערבית עד שעה שלימה אחר השקיעה ובמוצאי שבת להוסיף אח"כ מעט מחול על הקדש", והם טוענים שהיות שעששו אכשור דרא (!) ואנו בקיאים, אם כן אין צורך להחמיר.

אבל האמת יורה דרכו שאפילו הבקיאים אומרים שאין אנו בקיאים! החברה של United States Naval Observatory הם (כביכול) ראש המדברים בענינים אלו, והם כתבו: "אמיתת דיוקי חשבונות, פוחתת והולכת בקווי הרוחב גבוהים. ששם (אפילו) שינוים קלים וקטנים של השתברות אטמוספרי (atmospheric refraction) יכולים לשנות זמן תצפיות מדעיות בכמה מינוטין, משום שהחמה והלבנה נפגשים באופק בזווית רדודים מאוד. וכן מאותו טעם, בקווי הרוחב גבוהים, ההשפעה של גובה הצופה והטופוגרפיה המקומית מוגדלות ויכולה לשנות באופן משמעותי את זמני התופעות שנצפו בפועל". (ויש שהרחיבו ביאור על זה בפרטי פרטות, ודי למבין).

ועל פי זה יכולים לתרץ דברי אדה"ז (הנ"ל) למה כתב "ולפי שאין אנו בקיאים בהם לכך צריך להחמיר בקיץ", (א) למה בקיץ דווקא ולא בחורף? (ב) אם יכול לחשב זמן צאת בחורף למה אינו יכול לחשב זמן צאת בקיץ? אלא משום שהבעיות הנ"ל הם יותר מובלטים בקיץ ובפרט במקומות הצפוניות.

## הגהות הרבי בענין נשיקת התפילין (גליון)

הת' לוי יצחק אסטער  
תלמיד בישיבה

בגליון א'קלח העיר הרב מ. צ. עמש"כ הרב לוי"ר בגליון א'קלז ע"ד הגהות כ"ק אדמו"ר בסידור תורה אור, שכתב עה"פ פותח את ידך: "בידך ולא ברצועה. אח"כ על היד". ובסוה"פ מעל תיבות חי רצון נרשם קו וכתב: "הקציצה מן הצד ולא מלמע'"<sup>225</sup>.

וביאר הנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ לנגוע מן הצד ולא מלמעלה ע"פ מה שנסתפק בהראב"ד (סוף מס' תמיד) אי אסור להגבי' ידיו למעלה מן התפילין כפי שאסור אצל הציץ, וק"ו שיש בה כמה אזכרות.

ויש להוסיף שהנוטים לאסור בכך הם המגן גיבורים (סי' קכ"ח סק"ח) והמנחת חריבה עמ"ס סוטה (לה, רע"א). וכתבו שם שאין להוכיח מהמשנה דכה"ג יכולים להגבי' ידיהם בשעת נ"כ, כיון דפטורים מתפילין אז. עיי"ש.

אך הראב"ד הנ"ל נוטה להיפך, שמהמשנה מוכח שאין איסור כ"א לכה"ג מפני הציץ. ואכן בראבי"ה (אלף וקנ"ה) וכן ביראים (סי' ט"ו (רסט)) ביארו ע"פ מש"כ בגמ' שבת (סג, ב) דתפילין שאני כיון דמוכסה בעור הבית. (ועייג"כ באר שבע עמ"ס סוטה שם).

ולהעיר, דמוצא דבריו משמע שכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ חשש להדיעות שיש בזה איסור. וצע"ק שהרי מעשה רב שכ"ק אדמו"ר הי' מניח ב' אצבעותיו הק' מן הצד (ליד השי"ץ<sup>226</sup>) ואצבע האמצעית מלמעלה.

[פעם שמעתי שיש ענין ע"פ קבלה שלא להרים הידים מלמעלה מן התש"ר, ולע"ע לא מצאתי מקור לזה. ועוד סברא י"ל שהוא בכדי לשמור הפנות, וילע"ע].

\*\*\*

225 מדיוק הלשון (מלמעלה) יש כמשמע שהפי' כך: (נוגע ב) הקציצה (כלומר בהתיתורא) מן הצד, ולא מלמעלה (בהבית). ועיי' לקמן שכ"ק אדמו"ר הי' נוגע רק בהבית.

226 להעיר שעפ"ז דוקא י"ל דיוקו של הרב לוי"ר חנוגע בהשי"ץ הבולטות, ואכ"מ.

עוד יש להעיר בסוף דבריו בענין "בידו ולא ברצועה", דעיין באג"ק ח"ח עמ' רסה (מובא בשולחן מנחם) וז"ל "מנהגנו שבפסוק פותח את ידך וגו' נוגעים בתש"י ואח"כ בתש"ר, ויש נוהגים לנגוע ע"י רצועות התפילין ולנשקה", הרי שהזכיר בהמשך למנהגנו שיש נוהגים לנגוע ע"י הרצועות. ועיין לקמן.

\*\*\*

בשני הקובצים הנ"ל לא פענחו מש"כ כ"ק אדמו"ר אחרי "בידו ולא ברצועה": "אח"כ על היד". ועיין בתורה אור שהעירו ע"ז שהכוונה שהי' נוגע בפסוק זה אחרי אמירת פותך את ידך, ומובן הדוחק בזה.

ואולי י"ל בדא"פ, שקאי על ענין הנשיקה<sup>227</sup>, שכ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ הי' מנשק ידו הק' אחרי שמשמש בתפיליו. ולפ"ז נתחדש ב' ענינים: א) שהי' נשק ידו. ב) [מזה שנכתב אחרי "בידו כו" מוכח] שהי' מנשקו בין תש"י לתש"ר. והיינו שלא כפי שראינו אצל כ"ק אדמו"ר.

והרי זה שהי' מנשק ידו הוא המשך לדבריו שלפנ"ז "בידו ולא ברצועה", כי הטעם בפשטות להנוהגים לנגוע ע"י הרצועות (מקורו מכוזרי ג, יא), הוא משום חיבוב מצוה ורצים לנשק ג"כ, והרי יש הרבה הגוערים בנישוק הידים אף בכגון דא (ראה בארכה באסופות ח"ח עמ' שמג ואילך. וראה גם אוצר הלכות (פרידמן) ח"א סכ"ח ס"ב שיש חשש טומאה מהריק), לכן משתמשים ברצועת התפילין.

וכבר העירו בהתקשרות (גליון תצד הע' 7) שמאג"ק ח"ח הנ"ל משמע כן, שכתב שם דוקא בהיש נוהגים לנגוע ע"י הרצועות "ולנשקה", וכן נשמא ענין הנשיקה בספר המנהגים (ועצ"ע). ולפועל ראינו שכ"ק אדמו"ר ג"כ הי' נוגע בידו ולא ברצועה, ואח"כ הי' מנשק אצבעו(תיו) הק' [אף שלא נהג כן בנגיעת המזוזה, ואכמ"ל].



227) להעיר מהנרשם לפנ"ז בסוף ברכת ברוך שאמר: "מעביר על עין ימין אח"כ על עין שמאל ואח"כ נושק פ"א".

# פשוטו של מקרא

## הלשון של "ודברו" או "ונסיב" שבתרגום אונקלוס (גליון)

הת' שלמה צירקינד  
תות"ל מאריסטאון

בגליון הקודם (א'קלח) שאל הרב וו. ראזענבלום שי' למה פי' רש"י הכלל "שאין לקיחת הכסף ולקיחת האדם שוה בלשון ארמי" בפ' מקץ גבי לקיחת בנימין למצרים (מג, טו), שהרי כבר ראינו כלל זה בתרגום אונקלוס יותר מחמישים פעמים קודם לפסוק זה.

והביאור בזה לכאור' הוא כי בכל פעם שתרגם אונקלוס מלת "לקח" לפני פסוק זה, תרגמו רק פעם א' ולא תרגם מלת "לקח" בב' הלשוניות (בניגוד לכאן שפסוק "ויקחו האנשים . . לקחו בידם ואת בנימין" תרגם אונקלוס "ונסיבו גבריא . . נסיבו בידיהון ודברו ית בנימין" שהוסיף "ודברו" בתרגומו אף שאין לקיחה אחר בהפסוק).

ולפ"ז מתורצת גם השאלות האחרות ששאל שם והם:

"שבפסוק (יב) שלפני פסוק זה כתוב "קחו", ותרגם אונקלוס "סיבו", ואין רש"י מעיר כלל למה על הלשון "קחו" שבפסוק (יב) מתרגם אונקלוס "סיבו", ובפסוק (יג) על אותו לשון ממש מתרגם אונקלוס "דברו". והתירוץ הוא מפני ששם אינו מוסיף בהתרגום כי יש "קחו" בב' הפסוקים.

וגם שאל שם: "ובכלל אינו מובן מה אינו מובן להבן חמש למקרא שבא רש"י לתרץ זה. והתירוץ הוא שהבן חמש למקרא שואל למה הוסיף אונקלוס מלה בהתרגום. ולא שאל קודם לכן כי יש כו"כ מלים שכשמתרגמים אותם ללשון אחרת פעמים הם בלשון זה ופעמים בלשון זה (וכמו כשמתרגמים "לקח" לאנגלית, פעמים מתורגם "take" ולפעמים מתורגם "buy") ואף הבן חמש למקרא יודע זה. אך כשהוסיף בהתרגום, אז שואל ולזה בא רש"י לתרץ שיש ב' לשונות בארמי שהם תרגום של "לקח".

וכן מתורץ מה ששואל שם למה רש"י לא פירש כן בפ' ויצא על הפסוק (ל, טו) "המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני וגו'" כי שם יש ב' פעמים "לקח" ותרגם אונקלוס הא' "דדברת" והב' "ותסבין" ורש"י כתב שהתרגום הוא "ולמיסב", ואין שאלה למה משנה ביניהם ולפי' לא הביא רש"י הכלל הזה שם.

אך אחרי כל זה יש קושיא אחרת: למה בפועל הוסיף אונקלוס כאן "ודברו", ובפרט שבפ' לך על הפסוק (יב, ה) "ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן" לא הוסיף "ויסב" קודם "וית כל קניניהון" (ואף שעי"ז צריך להוסיף עוד "ודבר" קודם "וית נפשתא", אין הכי נמי, למה לא הוסיף "ויסב" וגם "ודבר" כדי לדקדק בהחילוק בין לקיחת האדם ללקיחת דבר הנקח ביד).

ולכא' י"ל, שבפ' לך לך, כיון שהוא המשך א' (שלקח שרי ולוט והרכוש והנפש למצרים), לא רצה אונקלוס להפסיק בין כל דבר ולפי' הלך אחר הרוב שהוא לקיחת אדם ותרגמו ודבר. אבל בפ' מקץ יש כבר הפסק בין המטלטלין להאדם ("ויקחו האנשים את המנחה הזאת ומשנה כסף לקחו בידם" ואח"כ "ואת בנימן") לפי' הקפיד אונקלוס להוסיף "ודברו" שהוא התרגום הנכון ללקיחת האדם.

ויש להעיר שהכלל אינו רק באדם כמו"ש רש"י בהתחלת דבריו אלא בכל דבר הנקח בהנהגת דברים כמו"ש בסופו (או לכא' רק בהנהגה בכלל ולא רק בהנהגה ע"י דיבור) כי אף בבהמה נאמר "דבר" כמו שתרגם בפ' וירא (כא, כז) "ויקח אברהם צאן ובקר". (אך כאשר הבהמה נקח לשחיטה מתורגם "נסיב" כמו שתרגם בפ' וירא (יח, ז) "ויקח בן בקר רך וטוב ויתן אל הנער וימהר לעשות אתו" (וזה טעות בההרהר ששם כתוב "והתרגום: ודבר" ובאמת התרגום הוא "ונסב").

ועפ"ז יש לבאר עוד למה לא הוסיף אונקלוס "ויסב" בפ' לך לך (יב, ה) כי אף בהמות נכללו ברכוש (ועוד יותר, שהם עיקר רכוש האדם כמו"ש הרמב"ן לך לך יד, יט) ולפי' כל הדברים שבהפסוק שלקח אברהם למצרים היו דברים שמנהיגים אותם ולא דברים הנקחים ביד (ואף שנכללים עמהם אף דברים הנקחים ביד, מ"מ הרי אינם העיקר) ולפי' לא הוסיף אונקלוס "ויסב" כי הוא מיותר.

ועוד יש להעיר, שכשהאדם נקח ביד מתורגם "נסיב" כמו שתרגם בפ' וישב (לו, כד) "ויקחוהו ושליכו אותו הברה" וכן (לט, כ) "ויקח אדני יוסף אתו ויתנהו אל בית הסהר".

# שונות

## אם 'בעצם' זהו שם המושאל או שם העצם

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלכאני, נ.נ.

בקובץ הערות וביאורים (גליון א'רלג) כתבתי לענ"ד מקור לחשיבות מנהגי יום הולדת, מפירוש רש"י סוף פרשת לך, שאברהם נימול בעצם היום הזה, ביום הולדתו.

והנה בחקרי ענין זה, נוכחתי לראות שמילת "בעצם" מתפרשת בכמה מקומות באופנים שונים, והנני מבקש לברר ענין מסובך זה, בהציעי סוגיא זו כאן לפני כבוד הלומדים מרנן ורבנן שי'.

ויומא הוא דקא גרים, שהתורה מזכירה 'בעצם היום הזה' שני פעמים ביציאת מצרים בפרשת בא דאזלינן מיניה, והרי מאמר "באתי לגני" דיו"ד שבט מיוסד הוא על ד"ה "בעצם היום הזה" תרפ"ג.

### 'בעצם היום הזה'

והנה, לשון מיוחד זה של 'בעצם' (או 'עד עצם') היום הזה' נזכר בתורה י"ב<sup>228</sup> פעמים, בכמה מובנים:

---

228) י"א פעמים 'בעצם היום הזה' ופעם אחת 'עד עצם היום הזה'. וע"פ הקונקורדנציה' נמצא בכל התנ"ך 'בעצם' (או 'עד עצם' או 'את עצם') היום הזה י"ח פעמים.

בס' 'עצם היום הזה במספר וספירה' (י. וינברג, ספריית מדרש הפרד"ס תשס"ח) האריך ביותר מארבע מאות דפים בסויה זו, ומברר עשר שיטות בפירוש 'עצם היום הזה'.

בסוף פרשת האזינו<sup>229</sup> פרש"י<sup>230</sup> ש'בעצם היום הזה בא נח וגו'<sup>231, 232</sup> ובעצם היום הזה הוציא ה' מארץ מצרים, ו'ידבר ה' אל משה בעצם היום הזה לאמר עלה אל הר העברים הזה הר נבו גו' ומת בהר גו') – להודיענו שנעשו בזמן שגלוי וידוע לכל, 'בחצי היום', ומ"מ לא היה שום אדם שהפריע לזה.

### חג השבועות

ו'עצם היום' שבחג השבועות,<sup>234</sup> פירש הרמב"ן,<sup>235</sup> שבא להודיענו שחג השבועות תלוי 'בעצם היום', ולא בעומר (בספירה), וכן יוהכ"פ תלוי 'בעצם היום' ולא בקרבנות ובשעיר המשתלח, וכן היתר חדש<sup>236</sup> אינו תלוי בהנפת העומר, רק ב'האיר המזרח'.<sup>237</sup>

(229) לב, מח.

(230) מספרי עה"פ. נתבאר בארוכה בלקו"ש שם ע' 339 ואילך.

(231) נח ז, יג. וז"ל סדר הדורות (אלף תרנ"ו): 'בעצם היום הזה בא נח, ולא אמר 'ביום הזה' כמו שאמר למעלה (שם, יא), להורות לך שיום הכניסה היה ביום ד'\*. מכאן נראה שהוציאו חז"ל (שבת יט.) אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים לפני השבת, לכך אמר 'בעצם היום', בעיצומו של יום, איזה יום שהשמש יותר חזק הוא יום ד' שבו נתלו המאורות ואז החמה בחזקתה'.

(\* וכתב בנחל עדן שכ"ה באמת לפי החשבון שבאלף תרנ"ו חל י"ז במרחשון ביום ד'. וגם לפי החשבון ממולד וי"ד היה ג"כ באלף תרנ"ז י"ז חשון ביום ד'.

(232) מש"נ באברהם 'וימל גו' בעצם היום הזה' גו', ופרש"י 'לא נתיירא' כו' – אינו שייך לנדוד', כמבואר בלקו"ש שם הע' 2.

(233) שמות יב, נא.

(234) 'יקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהיה לכם' – ויקרא כג, כא.

(235) עה"פ (ויקרא שם, כח) 'וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי יום כיפורים הוא'.

(236) 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה' – שם, יד.

(237) ר"ה ל. סוכה מא. מנחות סח:

**'בעצם היום הזה' ביום הכיפורים**

וביום הכיפורים שנאמר בו 'בעצם היום הזה' שלשה פעמים,<sup>238</sup> מפרש הרמ"מ כשר בספרו תורה שלמה<sup>239</sup> לפי שיטת הרוגצ'ובי<sup>240</sup> שכל שעות המעט לעת של יום הכפורים 'הזמן עצם ואינו מתחלק כלל ונקודה אחת כל היום',<sup>241</sup>

ואינו כהמעט-לעת של שבת ש'הזמן דבר מצטרף וכל רגע ורגע זמן פרטי'.

ונפקא מינה להלכה גבי גר שנתגייר ביוה"כ או קטן שהגדיל בתוך יוה"כ, דביוה"כ 'אם קטן נתגדל באמצע יוה"כ אין צריך מה"ת להתענות', משא"כ בשבת 'קטן שהגדיל בסוף שבת רגע אחת הביא ב' שערות חייב מיתה על רגע'.<sup>242</sup>

**פנימיות ענין 'בעצם היום הזה'**

והנה פירושי רש"י, רשב"ם ורמב"ן וכו' הרי הם לפי פשוטו של מקרא, וע"ד הרמז או סוד בפנימיות התורה כתב רבינו הזקן בתורה אור ד"ה בעצם היום הזה,<sup>243</sup> שמעלת מצות מילה מגיעה ל'עצמיות של היום הזה', 'יום שכולו ארוך שכולו טוב', 'אותו הגילוי הגדול שיהי' לעתיד לבוא'.

(238) ויקרא כג, כא. שם, כח. שם, כט. כן הק' והאריך בזה בס' 'עצם היום הזה' הנ"ל הע' Error! Bookmark not defined.

(239) חכ"ד פי"ט ('בעצם היום – בכרן-זמן') אות כ' (ע' רמו).

(240) ראה בארוכה מפענח צפונות פ"ג סימן י'.

(241) כלומר, ש'בעצם היום' אינו רק לימוד שלילי, למעט 'תוספות' יוה"כ מעונש כרת (ש'על עיצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת מלאכה' – יומא פא.).

(242) וכן נפק"מ לגבי קטן שהביא ב' שערות בשבת וגר שנתגייר בשבת – לקו"ש ח"ח שיחה ג' לפ' נשא.

(243) תורה אור ס"פ לך לך (יג, ב ואילך). עד"ז כותב רבינו בלקו"ש חי"ט ע' 346 בפנימיות הענינים ש'בעצם היום הזה' מרמז שפטיירתו של משה נוגעת היא בעצם קיומו של יהודי, וההוראה בזה.

### אולי 'עצם' אינו שם העצם

ולולי דמסטיפינא, יש לבאר פשטות הענין, ש'עצם היום', שאינו עצם בשרי ממש, אינו שם העצם, <sup>244</sup> אלא שם המושאל <sup>245</sup> ממאמרו של אדם הראשון: <sup>246</sup> 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי', וכן אמר לבן ליעקב: <sup>247</sup> 'אך עצמי ובשרי אתה', <sup>248</sup> וכן בסוף ספר בראשית השביעי יוסף את אחיו 'והעליתם את עצמותי מזה', שבכל אלו 'עצם' הוא שם העצם האוריגינלי, פשוטו כמשמעו.

ואם נפרש ששאר עניני 'עצם' הרי הם שם המושאל <sup>249</sup> מ'עצם' הגשמי, בניגוד לבשר, הרי זה נותן לנו מקום לפרש 'עצם היום הזה' בכמה אופנים, כל א' לפי עניני תכונות העצם לגבי הבשר:

א. 'עצם' היינו 'אמצע': כמו העצם הנמצאת באמצע הבשר,

244 אבל ז"ל הצ"צ בביאורי זוהר (ח"ב ע' תרעה): 'בחי' העצמות שהם העצמיות'. ובסה"מ תקס"ה ח"ב ע' תתיג (ועד"ז באוה"ת יתרו ע' תתקלו): 'עצמות הוא עיקר יסוד העצמי של הגוף . . והבשר הוא . . בבחי' לבוש . . עצמות הוא בחי' . . חכמה עליונה דאצ"י . . ובשר נק' בחי' מוחין דאימא . . בינה'. ובס' החקירה (דרך אמונה) להצ"צ ע"ד, א (ועד"ז באוה"ת בראשית כרך ג ע' תקמוז): 'עצם ל' עצמיות . . עצמיות האצילות ובה מלושב אוא"ס ב"ה שהוא נק' העצמות'. וראה הנעתק בס' הליקוטים-דא"ח צ"צ ערך בשר סעיף ב' (עצמות ובשר) ע' תרמ ואילך; ערך עצם (ס"ע שנו ואילך).

העירני ידידי הרשד"ב וינברג שי' שבספר באור שמות הנרדפים (וערטהיימער, ירושלים תרפ"ו) ע' עצם וגרם כ' להיפך, שעצם בשריי נקרא 'עצם' מפני עוצם חזקו לגבי בשר הרך.

245 וכן כ' בקורקודנציא אבן שושן ע' עצם (בהשאלה).

246 בראשית, ב, כג.

247 בראשית כט, יד.

248 וכן 'כל עצמותי תאמרנה' בתפילת 'נשמת כל חי'.

249 להעיר שמצינו מובנים שונים אלו גם במילת 'גרם', שהוא 'עצם' בארמית: 'אדמגרמיתו גרמי בי אביי' (ב"ב כב.) – לשון עצמות (רש"י); 'שמעון בן שטח . . לגרמיה היא דעבד' (ברכות מח. ועוד) – לעצמו; 'וכל טיבו דעבדין האומות לגרמייהו עבדין' (תניא סוף פרק א, מתיקוני זהר ת"ו – כב, סע"א).

כן מצינו 'גרם' בתורה בברכת יעקב 'יששכר חמור גרם' (בראשית מט, יד) – לשון עצמות, וכן בברכת בלעם (במדבר כד, ח): 'ועצמותיהם יגרם' – לשון עצם (רש"י 'ואני אומר').

להעיר שבס' באור שמות הנרדפים דלעיל הע' 96 מפרש שגרם הם עצמות גדולות (אבל קשה מברכות ו: שאמר רבי יוחנן 'דין גרמא דעשיראה ביר') שהחזיק אצלו שן (קטן) של בנו שנפטר.

ולפי זה יש לפרש 'בעצם היום' בזמן – חצי היום.

ב. 'עצם' היינו 'עוצמה' וכה, כמו שאמרו ליצחק 'לך מעמנו כי עצמת ממנו'<sup>250</sup>, 'זירבו ויעצמו במאד מאד'<sup>251</sup>, 'כחי ועוצם ידי'<sup>252</sup>, 'נותן עוז ותעצמות לעם'<sup>253</sup>, 'הא- ל בתעצמות עוזך'<sup>254</sup> או בלשון עברית 'מעצמה' לאומות חזקות ('סופער פאוור' באנגלית),

ולפי זה יש לפרש 'בעצם היום' כחו של יום, כתוקף וחוזק העצם לגבי רכות הבשר.

ג. גם מצינו פירוש נשגב ורוחני במילת 'עצם', שאינו מוגבל לענין אמצע במקום גשמי, או עוצמה וכח גשמי, אלא כוונתו 'אמיתת ועיקר הענין'.

כן מצינו לשון 'עצם' במשנה, בגמרא ובמדרש: 'כשאני לעצמי'<sup>255</sup>, 'חייב אדם לראות את עצמו'<sup>256</sup>, 'הקב"ה בכבודו ובעצמו'<sup>257</sup>, 'אדם קרוב אצל עצמו'<sup>258</sup>, 'עיצומו של יום מכפר'<sup>259</sup>,

ד. אולי יש לפרש 'עצם' כענין מסתורי שאינו נראה לעינים, כמו עצם הנעלם בתוך בשר האבר,<sup>260</sup>

(250) בראשית כו, טז.

(251) שמות א, ז.

(252) דברים ח, יז.

(253) תהלים סח, ו. סיום תפילת 'הודו'.

(254) סיום תפילת 'נשמת'.

(255) אבות פ"א מ"ד.

(256) משנה פסחים פ"מ"ה (קטז.). הגש"פ פיסקא בכל דור ודור.

(257) מדרש ויושע עה"פ (שמות יד, ל) ויושע. הגש"פ פיסקא 'זיוציאנו' (ובמדרש תנאים דברים כו, ח: 'הקב"ה בעצמו').

(258) יבמות כה: וש"נ.

(259) לדעת רבי (יומא פה: ואילך. שבועות יג. וש"נ). רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג-ד. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 203 ואילך. חל"ה ע' 59 הע' 67.

(260) אהלות פ"א מ"ח: 'בזמן שיש עליהן בשר כראוי'.

כן מצינו לשון 'עצם' בנוגע ל'עצמותו יתברך' או 'עצם הנשמה' בספרי דרוש וחקירה בזמן הראשונים,<sup>261</sup> וביותר במאמרים ובישיחות דא"ח.

וכן מאמר הבעש"ט:<sup>262</sup> 'העצם כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו', וכן מצינו כללי העצם: 'עצם אינו מתחלק, אינו מתפעל, ואינו משתנה'.<sup>263</sup>

### 'וכעצם השמים לטוהר'

והנה לפי שוני המובנים שהבאנו לעיל בין פסוקים שבתורה שבכתב, ובמאמרי חז"ל, לכאורה היה אפשר לחלק בין פירושי 'עצם', ש'לשון תורה לחוד, ולשון חכמים לחוד.<sup>264</sup>

אבל עדיין יש לנו לעיין במוכנו של 'עצם' שנאמר בתורה סוף פרשת משפטים: 'ויראו את אלקי ישראל . . . וכעצם השמים לטוהר',<sup>265</sup>

שרש"י ורשב"ם פירשוהו כתרגומו 'כמחזי', לשון 'מראה', כלשון הפסוק<sup>266</sup> 'אדמו עצם'.

---

261) להעיר מ'ספר העצמים' המיוחס להראב"ע במעלות עצם השי"ת ותכונות השמים והגלגלים. וראה ס' האמונה הרמה (לראב"ד הראשון) ריש פרק שמיני (בהוצאת פראנקפורט ע' 41) 'עצמי השמים רבים, יודעים זה בעלי חכמת התכונה...'. ובעברית המדוברת שבימינו נקרא 'עב"מ' – 'עצם בלתי מזוהה'.

יש לעיין גם בפירוש הפסוק (יחזקאל לז, ז) בחזון עצמות היבשות 'ותקרבו עצמות עצם אל עצמו'. וראה או"ת להה"מ הערות וציונים לסי' שטו (בהוצאת תשע"ב ואילך ע' תעב). אוה"ת בראשית כרך ג' ריש ע' תקמו. סה"מ תרכ"ט ע' נג.

262) כתר שם טוב הוצאת קהת תשס"ד הוספות סרכ"ז וש"נ.

263) ראה גם מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ג ע' תתכד. שמות ח"ב ע' תעד. וש"נ. סה"מ תרס"ג ח"ב ע' ג'. שם ע' רפה. ובכ"מ.

264) ראה ע"ז נח: חולין קלז: 'לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן'. וראה תוד"ה שתי – מנחות צד. שד"ח כללים מערכת תלמ"ד כלל קטו.

265) שמות כד, י.

266) איכה ד, ז.

אבל יונתן בן עוזיאל מתרגמו: 'כתקוף שפר שמיא', לשון חזק (כפירוש השני ב'עצם' דלעיל).<sup>267</sup>

להעיר, שעל לשון המשנה<sup>268</sup> 'בזמן שהיא עצם אחד' מביא התיו"ט מהרמב"ם<sup>269</sup> 'ענין עצם הוא גוף אחד וגולם אחד . . גזור ממה שנאמר וכעצם השמים לטוהר'.

וזה לשון הספורנו על הפסוק: 'כמעשה לבנת הספיר, עצם נעדר כל הצורות השכליות . . והוא עצם הנפש האנושית השכלית, הנעדרת מכל מדע . . וכעצם השמים לטוהר, וראו שזה העצם הוא נבדל מן החומר האנושי וטהור ממנו, כמו שעצם השמים, והוא נפש הגלגל, בלתי מעורב עם חומר הגלגל או גופו כלל, אבל טהור ונקי ממנו...'<sup>270</sup>

ויו"ל במאמרי אדמו"ר האמצעי:<sup>271</sup> 'כעצם השמים לטוהר, לשון הבהקה בעצם האור שזהו כמו שהוא באמיתית ועצמות האור דא"ס ששם הוא מקור למקור לאור דתורה הקדומה...!'

והצ"צ מציין בכמה מקומות למאמר רבינו הזקן ד"ה בעצם היום הזה שבתורה אור ס"פ לך לך (הנ"ל), וכן אחד מהם<sup>272</sup> שהצ"צ מביא את לשון הזהר<sup>273</sup> עה"פ 'וכעצם השמים לטוהר': 'איהו עצם דלא אשתני לעלמין, ומפרש: 'י"ל שם מ"ה שמאיר בו הארה מבחי' שם הוי', אני הוי' לא שניתני,<sup>274</sup> ולכן נקרא עצם דלא אשתני . . (וע' בתו"א

(267) אבל בפ' דעת מקרא (הוצאת מוסד הרב קוק) מפרשו 'עצם' לשון 'ממש', ממשות, כמו 'בעצם היום הזה'.

(268) בכורות פ"ו מ"ט.

(269) בפיה"מ כאן.

(270) בביאור ספורנו שבהוצאת 'עוז והדר': 'הצלם אלקים' שפירש רבינו ענינה באריכות בבראשית (א, כו-כו).

(271) שמות ח"ב ע' שצו.

(272) פ' משפטים עה"פ אות ו' (ע' ארצא).

(273) ח"א מב, א.

(274) מלאכי ג, ו.

ס"פ לך בד"ה בעצם היום הזה נמול אברהם כו', ולהעיר מענין עצמות וכלים בפרדס שע"ד)...!

וכן הוא לשון המלבי"ם בספרו התורה והמצוה עה"פ: 'שהחיות הם עצם ועצמות וחיות של השמים'.

ובתורה שלמה על הפסוק<sup>275</sup> מביא מספר מאור האפילה: 'וכעצם השמים. אמר שהחומר ביחס לעצמו הרי הוא מושכל, לא מוחש, ואין לו גוון אלא שקוף<sup>276</sup> כגוף השמים...!',

– שזהו כעין פירוש ג' או ד' ב'עצם' שהבאנו לעיל.

### העצם האמיתי

ואולי י"ל, שאכן בחי' 'עצם' שייך ומתאים מאד למתן תורה, כשנתגלה ה' על הר סיני בחי' 'אנכי, מי שאנכי, דלא אתרמיז לא בשום אות ולא בשום קוץ',<sup>277</sup> שאז התנוצץ הברקת גילוי עצם השמים לטוהר, בחי' עצמותו ית' - העצם האמיתי הנשגב ונעלה מכל צורה וציור שאין שייך כלל להידמות לו.

ולכאורה, לפי זה, לשון 'עצמותו יתברך' כלפי מעלה הרגיל בדרושי דא"ח מקורו נובע מן הפסוק 'כעצם השמים לטוהר' שהשיגו ישראל במתן תורה.

### שם 'אורטודוקס' בזמנינו

והנה שלמה בחכמתו מסיים את ספרו קהלת:<sup>278</sup> 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם',

275 חי"ט אות צו בהערה (ע' ערב).

276 ראה גם מו"נ ח"א פכ"ח. וראה גם שם ח"ב פכ"ו. ח"ג מ"ד.

277 זוהר.

278 יא, יג.

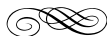
ולכן לא רק בעניני דקדוק ומשמעות דורשין עסקינן, אלא גם לעורר בדבר עיקרי ביסוד היהדות, בביאור מילת 'עצם' שבשם 'אורטודוקס' שקוראין בימינו ליהודי שומר תורה ומצוות,

שמקורו בלשון יווני-לטיני, כמו שקורין לרופא עצמות 'אורטופדיק', ולרופא שיניים 'אורטודנטיסט',

שעיקר ענינם של רופאים אלו הלא הוא ליישר את העצמות והשיניים ולחזקם שיהיו כמו שהאלקים עשה את האדם ישר,<sup>279</sup> להישמר ולהיזהר שלא יתכופפו ושלא יתנודדו הנה והנה,

וכן מצינו בנביאים<sup>280</sup> 'ועצמותיך יחליץ', וכן לשון תפלת ה'יהי רצון' בספר מענה לשון (חב"ד) שאומרים באוהל, וכן הוא נוסח ספרד בקידוש החודש בשבת מברכים, שמתפללים: 'שתתן לנו חיים ארוכים . . חיים של חילוץ עצמות',

כלומר, שיהודי איתן השומר תורה ומצוות הרי הוא אדם 'עצמי' שיש לו חשיבות, חוזק ועוצמה, שאינו מתפעל משום דבר ואינה משתנה.



## בהא דאמרינן בעלמא מאן דלא קפיד, לא קפיד בהדיה\*

הרב לוי יצחק נוי

מאנטרעאל תורה סענטער

העמפסטעד, קוויבעק, קאנאדא

גרסינן במס' ברכות (יט ע"א): "ר' יוחנן הוה רגיל הוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה אמר כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי ונהוי להו זרעא דשפירי

(279) ע"פ ל' הכתוב קהלת ז, כט.

(280) ישעיה נח, יא

(\* מתוך שיעור יומי בגמרא שנמסר בבית חב"ד אחרי תפלת שחרית.

לעילוי נשמת אדמו"ר ר' ישעי' ארי' בן הרה"ח ר' מנשה ע"ה ודודי היקר הרה"ת ר' חיים בן יבדלחט"א אדמו"ר ר' מנחם מענדל.

כוותי אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מעינא בישא אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה עינא בישא דכתיב (בראשית מט) בן פורת יוסף בן פורת עלי עין ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא (בראשית מח) וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם ואב"א עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו".

יש לומר שכל שלושת הטעמים להא דלא חייש ר' יוחנן לעינא בישא (שתיים מיוסף – בן פורת יוסף עולי עין ומדגים שבים, והא דעין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו) עולים בקנה אחד ע"פ פנימיות הענינים.

הנהגה בלקוטי שיחות (חכ"ה בראשית שיחה ב') מבאר רבינו החסד המיוחדת שבבחינת 'דגים שבים' אשר הוא מ"חסדו של הקב"ה הבלתי מוגבל", והדרך בה אפשר להמשיך חסד זו ע"י עבודה. וכידוע, שכמו שדגים עומדים בדביקות תמידי בתוך מקור חיותם הוא המים, כן צ"ל עבודת ה' מתוך דביקות וביטול מוחלטת להקב"ה עד שאין מרגישים כיש ודבר נפרד בפ"ע ח"ו. ואז, כשאין מרגישים כיש, אפשר לצאת מהגבלות היש לקבל החסד האין סופית של הקב"ה.

ועפ"ז מבאר רבינו הגמ' הנ"ל, וזלה"ק: די גמרא זאגטן אז ווייל מים מכסין עליהם (אויף די דגים) דערפאר איז אין "עין הרע שולטת בהם" (און מהאי טעמא איז אויף זיי שורה ברכת ה' ביותר); וי"ל, שבפנימיות איז "מים מכסין עליהם" (ניט נאר שולל די שליטה פון "עין הרע" (היפך הברכה) נאר) אויך פועל אן ענין זיינען דורכדעם זיינען די דגים ראויים וכלים צו ברכת ה'.

והביאור: מים זיינען דער מקור החיות פון דגים, ביז אז דאס איז זייער אמת'ע מציאות (וואס דערפאר האלט רשב"ג אז "כל שהוא מברייית המים" איז ניט חוצץ בפני המים), דאס הייסט אז דגים האבן אין זיך א תכונה פון ביטול צו מקור חיותם (און דערפאר איז ביי זיי פאראן דער ענין פון ריבוי למעלה מהרגיל). עכלה"ק.

מהא דכתב רבינו בסוגריים "ניט נאר שולל די שליטה פון עין הרע", י"ל שגם שלילת עין הרע נפעלת ע"י עבודת ה' מתוך הביטול המבואר שם. ובאמת, כן נראה ממה שכתב אדמו"ר האמצעי (מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ט, הוספת עמוד ש"ט. נדפס ג"כ במאמרי אדמהאמ"צ): ומעתה הרי יש להבין למה שלט העין הרע בלוחות הראשונות הרי כל סט' דקליפה הוא בבחי' יש נפרד לגמרי כידוע ומאיזה צד יהי' לו אחיזה ושרש אז כו'. אך הענין הוא לפי שהי' בחי' הגילוי הגדול הזה בבחי' יש מורגש

מאד לכל, אע"פ שהי' הגילוי ממקום ומדריגה היותר גבוה אך כל בחי' יש אפי' בסט' דקדושה יש מקום לעין הרע לשלוט והוא קנאה של נחש כו'. עכלה"ק ועיי"ש באריכות.

ויש לבאר, ששלילת עין הרע ע"י עבודת ה' מתוך ביטול, אינו רק כמתן שכר על עבודתו אלא זהו תוצאה ישירה מזה. והיינו ע"פ מה ששמעתי מאת אאמו"ר שליט"א ע"ד הגישה הנכונה כלפי עינא בישא. כידוע החשש של עינא בישא הוא מטעם זה שכשאחרים מסתכלים עליו, ואומרים או חושבים בקנאה ז'כי הוא ראוי לברכת ה'?! יכולים לגרום שגם בבי"ד של מעלה יסתכלו במעשיו לברר האם הוא אכן ראוי לזה. וידע איניש בנפשיה שזה יכול לגרום לדינים קשיים ח"ו. אולם אם עובדים את ה' מתוך הביטול הנ"ל שאז בודאי אין חושבים שלי יאורי ואני עשיתיני', רק מודים שהכול זה אך ורק מחסד חנם של הקב"ה לפנים משורת הדין, כבר אין מקום לדינים קשיים ח"ו. דכיון דהוא מכניס את עצמו לפנים משורת הדין – במדה שאדם מודד, בו מודדין לו – נותנים לו מלמעלה ג"כ לפנים משורת הדין. (ראה אור התורה להרב המגיד ממעזריטש, רמזי תורה אות שעז). וה"ז כמו מי שיושב בבי"ד של מעלה וטוענים נגדו שהוא אינו ראוי לכל החסדים, והוא מצידו מסכים שהוא אכן אינו ראוי. אלא מאי, הקב"ה הוא תכלית הטוב והחסד, וברוב חסדו נתן לפנים משורת הדין. מה כבר יכולים לטעון? שהקב"ה אינו חסדן ורחמן ח"ו?! ועיי"ז נסתיים הדין ודברים ואין עוד מקום לחשוש מעין הרע<sup>281</sup>.

וע"פ ביאור זה יש להוסיף ע"ד הרמז בהמשל והנמשל מדגים שבים. דהנה יש שני אופנים איך למאלות כוס מים. האחד הוא האופן הרגיל שלוקחים מים מקנקן וכדומה וממלאים על ידו את הכוס. והשני הוא שלוקחים הכוס וזורקים אותו לתוך המים שבים. בשני המקרים הכוס נתמלא, ההבדל היא רק האם צריכים לוואדות שהכוס הוא כלי הראוי לקבל המים. ולכן, במקרא שיש חור בכוס, אם ממלים אותו באופן הראשון כל המים ישפוך החוצה. משא"כ באופן השני, כיון שהכוס היא כל כולו שקוע בתוך המים שבים, אפילו אם אין הכוס 'ראוי' לקבלת מים ע"ד הרגיל, עדיין נתמלא כל כולו מהמים שבים. ועד"ז הוא הבדל בין נוני ימה, ונוני יבשה. ההולכים בישבשה, ואוכלים מפרי הארץ ה"ז ע"ד כוס העומד בפ"ע ונתמלא מים. משא"כ הדג שכל כולו שקוע בתוך מקור חיותו כדלעיל, ולכן אינו חוצץ בפני הטבילה לשיטת רשב"ג כמבואר בלקו"ש שם.

281 חשוב להבהיר: האמור כאן לא באה כדי להפחית כו' שמירת הדינים ומנהגי ישראל סבא ותבונה מטעם חשש עין הרע. כוונתנו הוא רק לגישה כללית במקרים תדירים ורגילים.

ועד"ז בעבודה; אם חושבים שראויים אנו לברכת ה', אז יצטרכו לדון האם ה"כוס" הוא אכן כלי הראוי לזה. משא"כ עם הביטול בדרגת דגים שבים שתמיד דבוקים במקורם, כבר לא נוגע מה טיבו של הכוס. כל שמכיר ובטל למקור חיותו, מקבל כל חסדו של המקור - הוא הקב"ה בעצמו כתוצאה וממילא.

ולהעיר מהא דאיתא בפסחים (קי ע"ב) לגבי חשש 'זוגות': "כללא דמילתא כל דקפיד, קפדי בהדיה. ודלא קפיד, לא קפדי בהדיה" ועל סמך זה פסק באגרות משה (אב"ע ח"ג סימן כו): "בענין עין הרע ודאי יש לחוש אבל אין להקפיד הרבה כי בדברים כאלו הכלל מאן דלא קפיד לא קפדיא בהדיה, כהא דמצינו בזוגות". די"ל שהפירוש הפנימי של 'כל דלא קפיד' הוא כנ"ל שאינו מקפיד מחשש זוגות (ועינא בישא) כיון שעובד ה' מתוך ביטול והכרה למקור הברכות ואינו מעיז לומר 'מגיע לי' ואדרבא כנ"ל. וכפי שהורה כ"ק רבינו (נדפס בכפר חב"ד גליון 203 עמוד 28) לאחד שחשש מעין הרע, שעל אף שיש כזה ענין, יש להסיח דעת מזה ועי"ז אין לה השפעה.

ועפ"ז י"ל שגם הטעמים האחרים המבואר בגמ' להא דלא חייש ר' יוחנן לעינא בישא מסתעפיים מנקודה זו שר' יוחנן היה בתכלית הביטול, ולכן 'לא קפדי בהדיה' מתוך הכרה שיפיו אינו אלא מחסד חנינם ממקור החסדים.

וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן (בסידור תפילות מכל השנה, שער התפילין) מאמר ר' יוחנן המפורסם (ברכות כא ע"א) "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, פירוש שיהיה לו ביטול רצון כל היום וזהו עיקר של התפלה כו' והוא בחינת הרשימו שנשאר מן התפילה כל היום להיות ונפשי כעפר לכל תהיה כו' בביטול רצון". (וראה גם תורת מנחם חלק כז עמוד 51, ושיחת קודש פרשת בלק תשמ"א סוף סעי' נז).

והעירני אאמו"ר שליט"א, ששמו של ר' יוחנן, מלשון 'חן' - שהקב"ה נותן לכול מתוך חן וחסד חנם - מרמז ג"כ לענין הנ"ל.

דהנה, יוסף הצדיק אמר (בראשית מה ד-ח): "ויאמר יוסף . . אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי מצריימה ועתה אל תיעצבו ואל ייחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה כי למחיה שלחני אלוקים לפניכם . . וישלחני אלוקים לפניכם . . ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוקים וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצריים". והיינו שהן לגבי "מכרתם אותי" - תכלית הירידה, והן לגבי "וישימני לאב ולאדון" - תכלית העלי', הכול זה כי "וישלחני אלוקים", לא בגלל שחשב שמגיע לו, אלא "כי למחיה שלחני אלוקים לפניכם", כדי שיכול למאלות תפקידו מתוך ביטול ומסירה.

וכן הוא לגבי הא ד"בן פורת יוסף" – שהיה "יפה תואר ויפה מראה", וזה ש"ויהי איש מצליח", באה "כי ה' איתו" (שם לט ב-ו) כדפירש רש"י "שם שמים שגור בפיו", די"ל שהוא ע"ד מאמר הנ"ל של ר' יוחנן "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו".

וכמובן, שר' יוחנן שעבד ה' בביטול זה עד שלא החשיב א"ע כראוי לברכת ה', בודאי ובודאי שלא היתה בו אפי' אבק קנאה ומובן ממילא מה "שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו". ע"ד יוסף שרצה לפעול אצל אחיו שגם הם יכירו "כי המעשה היה מאת ה' והם שליחותו יתברך עשו ולא שליתות עצמם ובזה אין מקום לשמור להם איבה ולא להרחיק מדת האחוה מהם" (אור החיים שם).

ויש לקשר כל זה לשיטתו (שבת קנו, א) ש"אין מזל לישראל" ע"פ מה דפירש בלקו"ת (האזינו עא, א): "ומה שאמרו אין מזל לישראל היינו ענין מזלות השרים וכוכבים אשר חלק לכל העמים עובדי כוכבים אבל יש בחי' מזל מקור הנשמה ושרשה . . והרהורי תשובה שבאים לאדם הם באים מכח בחי' המזל כי אע"ג דאיהו לא חזי מזלי' חזי . . כי ההארה שירדה ונתפשטה למטה בגוף אינו דבר נפרד לגמרי ממקורה ושרשה שלמעלה . . ומזה יובן מהות התשובה שתשוב הנפש בבחי' ביטול במסירת נפש למקורה ושרשה העליון שממנה לוקחה שהוא בחי' אין בחינת מזל . . התשובה היא בבחי' ביטול לגמרי למקורה ושרשה שלמעלה מעלה מבחי' חכמה שהוא בחי' אין".

ובפרש"י (שם) "דעל ידי תפלה וזכות משתנה מזלו לטובה" דיש לומר ע"ד הרמז שהתפלה – "שיתפלל אדם כל היום כולו", והזכות – מלשון זך ונקי, היינו הביטול שבבחינת דגים שבים שעיי"ז מקבלים מברכת ה' הבלתי מוגבל – בלי הפרעת עין הרע ובלי אמצאות "מזל".



## שאלות בעצות גשמיות את הצדיק (גליון)

הת' אברהם גולדשמיד

תות"ל המרכזית - 770

בגליון הקודם כתב הרב א.מ. שי' אודות 'שאלות בעצות גשמיות את הצדיק'.

דבריו נכתבו כנגד מאמרו של פרופ' יוסף דן 'בין תנועת חב"ד בראשיתה לבין משנתו של מייסדה: שלוש צמתים של ניגודים' (נדפס בתוך הספר 'חב"ד: היסטוריה, הגות ודימוי', עמ' 31-11).

בעניין זה - של בקשות עניינים גשמיים מרבינו הזקן - ראיתי להעיר שיש בזה כמה גישות:

בשיחות כ"ק אדמו"ר מצינו (תורת-מנחם, ח"ב עמ' 107): "אע"פ שרבינו הזקן באגה"ק שולל ההנהגה לשאול בעצה גשמית כדת מה לעשות בענייני העולם הגשמי משום שזהו עניין ששייך רק לנביאים ממש, הרי חסידים לא התפעלו מזה. . והמשיכו לשאול גם בנוגע לענייני גשמיים וכך נהגו גם חסידים גדולים ביותר ולהוסיף שלאחרי שידעים מ"ש רבינו שהמענה של הרבי על ענייני גשמיים הוא להיות נביא ממש - חסידים אינם נרתעים, אם יש צורך שהרבי יהיה נביא הוא נביא".

וב'תורת מנחם' ח"ט נכתב (עמ' 128-172): "שמעתי מאחד החסידים שבליובאוויטש היו אומרים שאגרת נפש השפלה היא מענה על מה שכתב אדמו"ר הזקן באגרת הקודש שבספר התניא שבה מוכיח את החסידים על ה"מנהג... לשאול בעצה גשמית כדת מה לעשות בענייני העולם הגשמי כו", ואף-על-פי-כן, המשיכו חסידים לשאול בעניינים גשמיים, ועל זה הוא המענה באגרת נפש השפלה, שהתקשרות נפש השפלה היא על-ידי גשמיות, ובמילא צריכה להיות ההשפעה גם בגשמיות".

וכן הוא בשיעורים בספר התניא (בביאור על אגרת זו): "אולם, כדאי לציין, שהחסידים הראשונים היו אומרים, שמה שאנו רואים 'מעשה רב' שאכן שואלים מהרביים עצות בעניינים גשמיים, והרביים עונים - הרי זה מפני שרבנו הזקן בעצמו "התיר" זאת ברשימה שכתב "קרוב לזמן הסתלקותו", אודות המעלה של "קירוב הדעת ועצות מרחוק בכל עניני ב"ב כו".

והנה אצל הרח"א ביחובסקי מצינו שהיה בזה הבדל בין תקופת לפני פטרבורג לזמן שאחרי פטרבורג (כתבי הרח"א ביחובסקי, עמ' פד): "קודם פטרבורג שאז לא השיב רבינו על הגשמיות וכתב האיגרת להזהיר על זה ואחר כך אחר פט"ב התחיל בעצמו להשיב על גשמיות וכן נהגו יוצאי חלציו ניניו ונכדיו ויוצאי חלציהם".

מקור מפורש לכך שרבינו הזקן נ"ע התייחס לשאלות בעניינים גשמיים יש במכתב אדמו"ר האמצעי (אגרות קודש אדמו"ר האמצעי, עמ' ריא): "כי אחי הר"ר חיים אברהם היה עומד תמיד לפני אאמו"ר הגאון ז"ל, ועל ידו היה משיב תשובות ועצות נכונות לכל מבקש דבר במילי דעלמא, כל הימים שהיינו בלאדי י"א שנים כידוע לכל אנ"ש . . .".

בהקדמה לספר 'שארית ישראל' לרבי ישראל יפה מדובראוונא מובא (נדפס בצורה מוערת בהיכל הבעש"ט גילי' כו, עמ' קלב): "סיפר לנו בנו אא"ז הר"ר שלמה שנתגדל פעם אצל אדמו"ר זי"ע, כי פעם אחד נכנסו תלמידיו אצלו בשעה הקבועה להם ללמוד ומצאו אותו יושב בקפידא ויראו מגשת אליו ועמדו ושתקו, והר' ישראל היה הצעיר ביניהם ויתחיל הרב לטעון בקפידתו על החסידים מדוע נוסעים אליו לדרוש עצות בעניינים גשמיים וזה מבטל אותו מתורה ותפילה גם מאין יודע להשיב דברי נביאות לכל אחד ואפילו בימי הנביאים לא הכל שאלו לנביאים מה לעשות בעניינים גשמיים רק שאלו שהיה בחיר ה' שאל לשמואל ע"ד האתונות, והאריך בזה כמבואר במכתבו אשר בספר אגה"ק מן התניא ע"ש בסי' כב, וכולם שתקו ולא השיבו לו.

ויען הק' ישראל הלא מצינו בגמ' בית ר"ג שהיו עוסקים בצרכי ציבור והיו קרובים למלכות כו', השיב הרבי זי"ע שזהו עניין אחר עוסק בצרכי ציבור כו'. ושוב הביא לו עוד ראיות, ודחה אותם אדמו"ר זי"ע, ולבסוף אמר לו הק' ישראל למה לנו לחפש הרבה, הרי הרמב"ם ז"ל ידוע שעסק ברפואות ובנתינת עצות לבנ"א והיה רופא המלך כמ"ש באגרות הרמב"ם, ואילו היה דבר שאין צורך לא היה עוסק הרמב"ם בזה, ונגד טענת ביטול תורה כו' הרי אנו רואים כי על כל זה הספיק לו הזמן לחבר חיבורים כאלו אשר אנו רואים, וככליתו זה קם הרב אדמו"ר מכסאו וילך אל ר' ישראל ויכה לו על כתפו בידו ויאמר בזה הלשון מייט מיין ישראל'ן וועל מעך ניט אפ-טענען (עם ישראל שלי, לא אתווכח), והתחיל לשחוק".



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' בנימין זאב הלוי ע"ה

פי"ב

נפטר ביום י"ז טבת ה'תשד"מ



ולעילוי נשמת

מרת שרה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' משה ע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתם שיחיו



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"

ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת גיטל מלכה ומשפחתם שיחיו

בראנשטיין

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אהרן לייב ע"ה

בן החסיד הר"ר יהושע הי"ד

לרגל היארצייט ביום יו"ד שבט תש"ב



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת דאבא רייזא בת ר' שלמה ע"ה

נפטרה ביום ד' מרחשון תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנם

הרה"ח ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא סטישא

ומשפחתם שיחיו

ליין



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק ע"ה

ביבדלחט"א

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל מאיר שליט"א

זילבערשטיין

נפטר ביום ועש"ק פ' ויגש

עשרה בטבת ה'תשנ"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מרדכי זוגתו מרת נעמי אסתר

ומשפחתם שיחיו

פינסאן



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שמעון ע"ה

בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה

נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' אפרים מרדכי זוגתו מרת שרה איטא

ומשפחתם שיחיו

קורוליץקי

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט – "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה

וילדיהם

הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת הינדא,

איידלא, ומרים מריאשא שיחיו

פאקס



לזכות

מנכ"ל המערכת

הת' דובער שיחי' גראנער

לרגל יום הולדתו

ביו ה' שבט



נדפס ע"י חברי המערכת שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת מרים שתחי'

גורארי'



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"

ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר

ולבריאות איתנה



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי'

ומשפחתו שיחיו

דרימער

לע"נ

האשה החשובה

מרת דבורה לאה ע"ה

בת יבלח"ט הרה"ח ר' מרדכי צבי שיחי'

שטראקס

נפטרה ביום יא' שבת תשס"ג

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

מוקדש

לחיזוק התקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחי'

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובנותם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחי'

קלאפמאן



ויהי רצון שיתברכו בכל המצטרך

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים

אמן כן יהי רצון

לע"נ

הרה"ח התמים יהושע בנימין בן  
הרה"ח התמים שלום דובער ע"ה

גארדאן

שליח כ"ק אדמו"ר לה"וואלי"

יותר מארבעים שנה

נלב"ע כ"ט שבט ה'תשע"ו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת השליח ר' נחמן וזוגתו מרת עלקא

ומשפחתו שיחיו

אבענד