

קובץ כמים לים מכסים

הערות וביאורים בעניני גאומ"ש,
תורתו של משיח,
נגלה, הסידות, ושונות

גליון א' (ט"ז)

י"ד - י"א שבט ה'תשפ"ד
ע"ד שנה



יוצא לאור על ידי
תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
פאקאנאס, פענסעלוועניא

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ כמים לים מכסים

העדות וכיאודים בעניני גאומ"ש,
תורתו של משיח,
נגלה, חסידות, ושונות

גליון א' (ט"ז)

יד"ד - י"א שבט ה'תשפ"ד
ע"ד שנה

"כשמביטים "אויף אן אמת'ן ישיבה בחור" רואים מיד את המציאות
האמיתית שלו, מציאות התורה! ... ומציאות התורה נעשית "כמים לים מכסים"
בנוגע לעולמו, בכל פרטי חייו, בתור תלמיד פרטי במיוחד. ונוסף לזה
הוא משפיע כך גם על חבריו, באופן ד"מהם יראו וכן יעשו!"

(יחידות לתמימים - אור לבר"ח מרחשון ה'תשנ"ב)

חברי המערכת:

הת' השליח ישראל צמח באראן
הת' ישראל גאלאמב
הת' יוסף הכהן הענדל
הת' מאיר ג'ברא

עזרו בהוצאה לאור:

הת' השליח ישראל נחמנסון
הת' צמח דוד הכהן הענדל
הת' מטי סמיט
הת' מ"מ גרין
הת' ניר מאור

יוצא לאור על ידי

מערכת "כמים לים מכסים"

תומכי תמימים ליובאוויטש
הרי הפאקאנא, פענסילוועניא

פתח דבר

לכבוד יום הגדול והקדוש יו"ד-י"א שבט הבעל"ט, יום ההסלקות של כ"ק אדמו"ר מהורייץ נ"ע, ויום קבלת הנשיאות של הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הננו מוציאים לאור קובץ הערות וביאורים בענינים הנלמדים לאחרונה בישיבתנו הקדושה – ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש סניף פאקאנאס.

כמו בקודמיו, אין מטרת הביאורים בקובץ זה להציג חידושים לפני הקורא, אלא לברר ולבאר הענינים הנלמדים באופן המועיל לתלמידים כערכנו. וכמובן "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש" (חגיגה ג, א), ובודאי שיש בין הביאורים גם ענינים חדשים.

מאחר שרבים מההערות שבקובץ זה עוסקים בתורתו של משיח במקום לעשות שער מיוחד עבור תורתו של משיח הוספנו מפתח ענינים להערות וביאורים בתורתו של משיח.

הקובץ כולל:

דבר מלכות: מוגש לפניכם ביאור נפלא משיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (מהנחה בלתי מוגה) בהטעם שקבע הרמב"ם ההלכה דשותפין החולקים בחצר בהלכות שכנים ולא בהלכות שלוחין ושותפין בעבודת ה'.

שער גאולה ומשיח: כפי שידוע הורה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת ש"פ תזריע-מצורע תשנ"א ללמוד עניני מלך המשיח והגאולה שהוא "הדרך הישרה הקלה והמהירה ביותר מבין כל דרכי התורה – לפעול התגלות וביאת המשיח", ואשר לכן, זמן קבוע יש ללימוד ענינים אלו בישיבתנו הק', ובאו בזה כמה מהענינים שנלמדו ונתבררו לאחרונה ע"י תלמידי ישיבתנו הק' בענינים אלו.

שער השותפין: השנה לומדים בישיבות חב"ד בכל קצוי תבל מסכת בבא בתרא, ובזמן האחרון עסקנו בלימוד פרק השותפין. הביאורים המוגשים לפניכם נכתבו על ידי תלמידי ישיבתנו הק' על מנת לסכם ולבאר לעצמם את הגפ"ת והפוסקים שבסוגיות אלו, ואנו מקווים שימצאו תלמידי שאר הישיבות ענין ותועלת בביאורים אלו.

שער החסידות: לאחרונה לומדים בישיבתנו הק' מאמרי שנת ה'תרנ"ט, ה'תרס"א, ה'תרס"ו וספר המאמרים מלוקט ג', ובאים בקובץ זה ביאורים בענינים שנתבארו במאמרים אלו.

שער שונות: ובו הערות על ענינים שונים שלמדו תלמידי התמימים באופן ד"מקום שליבו חפץ".

הוספה: לאחרונה התחילו כמה מהתמימים בישיבתנו - בראשם התמים י"י אייזיק - לתרגם מאמרים מסה"מ מלוקט ג' הנלמד בישיבה בשנה זו, התרגום נעשה באופן פשוט, לעזור לאלו שלומדים את המאמר בתרגום ולא כביאור על המאמר, המאמר הנדפס פה הוא הראשון מסדרת המאמרים שיצאו לאור בעז"ה, ומקווים שיהיה לתועלת הרבים.

ולחביבותא דמילתא נביא קטעים משיחה נפלאה של כבוד קדושת אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ביוקר הקובצי הערות, מלפני בדיוק ארבעים שנה - ש"פ משפטים תשמ"ד וזלה"ק:

איינער האט געפרעגט ביי אן עסקן ציבורי א חב"ד'ניק: ווי קען ער זיין זיכער אז אויב ער וועט שיקן זיין זון אין א ישיבה פון חב"ד וועט ער ווערן א למדן?

שרייבט מיר דער עסקן אז ער ווייסט ניט וואס צו ענטפערן יענעם. - ווייס איך ניט ווי לאנג ער האט געווארט דאס בא מיר צו פרעגן, און אפילו ווען ער האט מחליט געווען פרעגן, ווייס איך ניט פארוואס עד דארף עם בא מיר פרעגן...

האב איך אים געפרעגט: וויפל צייט איז ער שוין אין ניו יארק? ענטפערט ער - עטלעכע און דרייסיק יאר. צי ווייסטו אז מ' האט מעורר געווען במשך זמן זה אז מ'זאל אפדרוקן קובצי תורה פון די תלמידי הישיבה? זאגט ער - יע. צי האסטו די קובצים? יע. צי קוקסטו אריין אין די קובצים? ניין. פארוואס? ווייל ער איז פארנומען מיט עסקנות. אבער דו ווייסט דאך אז די קובצים ליגן בא דיר אויף דער פאליצע - במילא נעם אראפ די קובצים און ווייז זיי דעם אידן וואס האט בא דיר געפרעגט די שאלה, און זאג אים אז אט א דא האסטו די ענינים בתורה וואס האבן געשריבן די תלמידים פון דער ישיבה וואו מ'וויל דו זאלסט שיקן דיין קינד!

וואס דאס איז דאך פון די טעמים פארוואס מ'האט מעורר געווען צו אפדרוקן די קובצי תורה.

איין טעם איז: וויבאלד אז "אכשור דרי (בתמי)", און ס'איז געווארן א ירידה סיי בא תלמידי הישיבות, און סיי בא די ראשי ישיבות - אז זיי גיבן ניט אריין אין די תלמידים דעם "קאך" און חיות בלימוד התורה - דעריבער דארף מען אנקומען צו נאך אופנים ווי צו מעורר זיין די תלמידים.

איז איינע פון די עצות לזה, בשעת מ'מאנט אז די תלמידים דארפן זאגן פלפולים, דארף זיך דער תלמיד דעמולט מערער צוגרייטן און מערער הארעווען אין דעם ענין בתורה, בכדי אז זיינע חברים זאלן אים ניט קענען אפפרעגן וכו'.

איז בכדי אז דער ענין זאל ניט בלייבז שייך נאר צו זיין "כתה" איז ישיבה, אדער צו זיין ישיבה אליין - האט מען מציע געווען אז מ'זאל די פלפולים אפדרוקן און מפין זיין.

און דערפון קומט ארויס נאך א תועלת - אז מ'קען באווייזן אנדערע וואס די תלמידים פון דער ישיבה האבן אויפגעטאן, און איינער וואס זעט די קובצים וועט טראכטן, זיכער וועט אויך זיין זון זיין א למדן אויב ער וועט לערנעז איז דער ישיבה...

במילא, בשעת איינער קומט און פרעגט דיר ווי קען ער זיין פארזיכערט אז זיין זון וועט ווערן א למדן בשעת ער וועט אים שיקן אין א ישיבה פון חב"ד - נעם ארויס איינעם פון די קובצים און ווייז אים - אט דא האסטו א קובץ פון תלמידי ישיבות חב"ד, איז זאל מען ארויסנעמען קובצים פון אנדערע ישיבות און זיי פארגלייכן...

לאידך גיסא: וואס טוט מען בשעת מ'ענטפערט יענעם ניט - איז לכל לראש שיקט ער זיין קינד איז אז אנדער ישיבה! אוי צווייטנס - יענער ווערט נאך נתחזק בדעתו אז ער מיינט אז ער איז גאר גערעכט, ווייל דער עסקן פון חב"ד האט אים ניט געהאט מיט וואס צו פארזיכרן אז זיין זון וועט ווערן א למדן אין א ישיבה פון חב"ד!

תודתנו נתונה לכל אלו שמסרו מנפשם וזמנם להוצאת קובץ זה לדפוס ובראשם הראש ישיבה הרב מנחם מענדל יחיאל אייזנמאן, ולכל חברי המערכת והעוזרים בהוצאה לאור.

ויה"ר שעוד לפני י' - י"א שבט נזכה להתגלותו המלאה של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, והוא יגאלנו, תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד.

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד - י"א שבט ה'תשפ"ד (תהא שנת פלאות דגולות)
ע"ד שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

דבר מלכות

18חלוקת השותפין.....
משיחת ש"פ שמות ה'תשמ"ו

שער גאולה ומשיח

24בענין מלחמת עמלק בזמננו זה.....
התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן

27עיונים בשיחת תולדות (ב) תשנ"ב.....
התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן

32החיים לאחרי תחיית המתים.....
התמים מאיר הכהן שיחי' ג'ברא

36נחלת משיח בתור נשיא.....
התמים שלום דובער שיחי' גוטבלאט

39דור שכולו זכאי.....
התמים דובער שיחי' גרין
והתמים שלום מענדל שיחי' זוהר

49בענין הקריאה וההפטרה בשביעי של פסח ואחש"פ.....
התמים זאב שיחי' המבורגר

52בענין גדול יהי' הבית הזה.....
התמים יוסף הכהן שיחי' הענדל

56תחה"מ וביאת הגואל להרמב"ם.....
התמים יוסף הכהן שיחי' הענדל

58עולם הבא ותחיית המתים לדעת הרמב"ם.....
התמים יוסף הכהן שיחי' הענדל
והתמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל

62ברזל בביהמ"ק.....
התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל

64הגדר של בן כוזיבא (גליון).....
התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל

71ימות המשיח שבהם נמצאים עכשיו.....
התמים אהרן שמחה הלוי שיחי' פלדמן

שער השותפין

- 88 שותפין ושכנים (ב, א)
 התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל
- 92 התראת גידור לכלאים (ב, א)
 התמים נחום שיחי' דובראף
- 94 מחשבת כלאים (ב, ב)
 התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל
- 98 "לפיכך אם נפל הכותל" (ד, א)
 התמים מאיר הכהן שיחי' ג'ברא
- 100 אגר נטירא (ד, ב)
 התמים שלום מענדל שיחי' זוהר
- 102 דמי קנים בזול (ד, ב)
 התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
- 104 ארבע לצלא ארבעה לצלא
 התמים מנחם מענדל הכהן שיחי' ג'ברא
- 106 בר מצרא
 התמים שלום שיחי' גוטבלאט
 התמים שניאור זלמן שיחי' אליווער
- 112 כותל שנפל (ה, א)
 התמים יצחק יונה שיחי' ווערניק
- 114 "בחזקת שנתן" (ה, א)
 התמים זאב שיחי' המבורגר
- 119 גדר שעבוד קרקעות (ה, ב)
 התמים אברהם שיחי' ווינגארטען
- 122 היזק ראי' בגגים
 מאיר הכהן שיחי' ג'ברא
 מנחם מענדל הכהן שיחי' ג'ברא
- 127 טענת "לא ידענא" (ו, ב)
 ישראל שיחי' גאלאמב
- 131 שעבוד בית לעלי' (ו, ב)
 התמים זאב שיחי' המבורגר
 התמים מרדכי ראובן שיחי' סמיט

- 134 "היינו הך"
התמים ניסן אייזיק שיחי' דייויס
התמים ישראל שיחי' מלמד
- 137 חזקת חלון (ז, א)
התמים אהרון שמחה הלוי שיחי' פלדמן
התמים לוי שיחי' מאווסיקאו
- 140 בית כור עפר אני מוכר לך (ז, א)
התמים אריה שיחי' פיקארסקי
- 143 דמי אוריא (ז, א)
התמים שניאור זלמן שיחי' לרמן
התמים מנחם מענדל שיחי' קרומבי

Essays in Perek Hashutofin

- 146 אומר לו גדור
התמים אברהם מאיר הכהן שי' לעזעל
- 149 ארבע אמות בשדה הלבן
הת' אייזיק דייויס והת' ישראל מלמד
- 154 ארבע אמות בשדה הלבן (ב)
התמים אברהם מאיר הכהן שי' לעזעל
- 157 "לפיכך"
התמים אברהם מאיר הכהן שי' לעזעל
- 167 קרנא ולפתא
הת' אייזיק דייויס והת' ישראל מלמד
- 171 סתירה מיניה וביה
הת' אייזיק דייויס והת' ישראל מלמד
- 177 כשורי והורדי
הת' אייזיק דייויס והת' ישראל מלמד

שער החסידות

הערות על הנלמד בחסידות לעיונא

- 184 בתורה לא נאמר ציווי על מסירות נפש
הרב שמרי' שיחי' מטוסוב משפיע בישבתנו
- 187 לשון 'יש מאין'
התמים ישראל שיחי' גאלאמב
- 191 מצות - גילויים אורות עליונים
התמים מנחם מענדל הכהן שיחי' ג'ברא
- 194 הנשמה רוצה לרדת להיות קרובה לעצמות
התמים יצחק יונה שיחי' ווערניק
- 198 עילה ועלול - יש מאין
התמים מאיר שיחי' קעלער

הערות על הנלמד בחסידות לגירסא

- 200 כמה הערות קצרות במאמר ד"ה "זה היום" תשל"ח
הרב מנחם מענדל שיחי' גורביץ משפיע בשיבתנו
- 205 מצות ממלאים כל מציאותם
התמים שלום דובער שיחי' גוטבלאט
- 208 ביאור בענין הגילויים בתחיית המתים
התמים יצחק יונה שיחי' ווערניק
- 211 הפעולה של מ"ת בעולם
התמים מרדכי ראובן שיחי' סמיט
- 213 ביאור בפדה בשלום ה'תשל"ט
התמים אהרון שמחה הלוי שיחי' פלדמן
- 215 הערה קצרה בד"ה "אני לדודי" תשל"ב
התמים מנחם מענדל שיחי' צוויבל

ענינים שונים בחסידות

- 216הקשר דמסכת בבא בתרא לגאולה.
התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
- 218א איש פשוט.
התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
- 222עצם הנשמה ומס"נ.
התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
- 223כל ימיו בתשובה.
התמים יוסף הכהן שחי' הענדל
- 225ג' סימנים דישראל.
התמים השליח לוי שיחי' מיר

שער שונות

- 228זאב מוכר קדירות.
התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
- 230שפתותיו רוחשות.
התמים נחום שיחי' דובראף
- 231הערה בלקו"ש ח"א פ' שמות.
התמים מנחם מענדל שיחי' טל
- 233הערה בלקו"ש חט"ו פ' ויגש.
התמים השליח שניאור זלמן שיחי' ליבעראוו
- 234הערה בהלכות ק"ש.
התמים מנחם מענדל שיחי' מאווסיקאוו
- 236ביאור דחיית מצות פריעת בעל חוב מפני מצות השמטת כספים....
התמים השליח ישראל שיחי' נחמנסון
- 240גילוי הראש בכנות ישראל.
הרב חיים יעקב שיחי' פיחה מאנ"ש דפוקונוס
- 243הוספה: מאמר זה היום מלוקט ג' מתורגם לאנגלית

מפתח להערות וביאורים מהקובץ בתורתו של משיח

24 בענין מלחמת עמלק בזמננו זה..... התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
27 עיונים בשיחת תולדות (ב) תשנ"ב..... התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
32 החיים לאחרי תחיית המתים..... התמים מאיר הכהן שיחי' ג'ברא
36 נחלת משיח בתור נשיא..... התמים שלום דובער שיחי' גוטבלאט
39 דור שכולו זכאי..... התמים דובער שיחי' גרין והתמים שלום מענדל שיחי' זוהר
49 בענין הקריאה וההפטרה בשביעי של פסח ואחש"פ..... התמים זאב שיחי' המבורגר
52 בענין גדול יהי' הבית הזה..... התמים יוסף הכהן שיחי' הענדל
56 תחה"מ וביאת הגואל להרמב"ם..... התמים יוסף הכהן שיחי' הענדל
58 עולם הבא ותחיית המתים לדעת הרמב"ם..... התמים יוסף הכהן שיחי' הענדל והתמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל
62 ברזל בביהמ"ק..... התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל
64 הגדר של בן כוזיבא (גליון)..... התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל
71 ימות המשיח שבהם נמצאים עכשיו..... התמים אהרן שמחה הלוי שיחי' פלדמן
73 Redeeming the Finite from Infinite Revelation א' התמימים

94 מחשבת כלאים (ב, ב)	התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל
106 בר מצרא.....	התמים שלום שיחי' גוטבלאט התמים שניאור זלמן שיחי' אליווער
184 בתורה לא נאמר ציווי על מסירות נפש.....	הרב שמרי' שיחי' מטוסוב משפיע בישיבתנו
194 הנשמה רוצה לרדת להיות קרובה לעצמות.....	התמים יצחק יונה שיחי' ווערניק
200 כמה הערות קצרות במאמר ד"ה "זה היום" תשל"ח.....	הרב מנחם מענדל שיחי' גורביץ משפיע בישיבתנו
205 מצות ממלאים כל מציאותם.....	התמים שלום דובער שיחי' גוטבלאט
208 ביאור בענין הגילויים בתחיית המתים.....	התמים יצחק יונה שיחי' ווערניק
211 הפעולה של מ"ת בעולם.....	התמים מרדכי ראובן שיחי' סמיט
213 ביאור בפדה בשלום ה'תשל"ט.....	התמים אהרון שמחה הלוי שיחי' פלדמן
215 הערה קצרה בד"ה "אני לדודי" תשל"ב.....	התמים מנחם מענדל שיחי' צוויבל
216 הקשר דמסכת בבא בתרא לגאולה.....	התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
218 א איש פשוט.....	התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
222 עצם הנשמה ומס"נ.....	התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
223 כל ימיו בתשובה.....	התמים יוסף הכהן שחי' הענדל
228 זאב מוכר קדירות.....	התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן
231 הערה בלקו"ש ח"א פ' שמות.....	התמים מנחם מענדל שיחי' טל

-
- 233הערה בלקו"ש חט"ו פ' ויגש.....
התמים השליח שניאור זלמן שיחי' ליבעראוו
- 234הערה בהלכות ק"ש.....
התמים מנחם מענדל שיחי' מאווסיקאוו
- 236ביאור דחיית מצות פריעת בעל חוב מפני מצות השמטת כספים.....
התמים השליח ישראל שיחי' נחמנסון

דבר מלכות

חלוקת השותפין

משיחת ש"פ שמות ה'תשמ"ו

הנחת התמימים בלתי מוגה

א. ברמב"ם (בריש הל' שכנים) זעט מען א דבר פלא וחדוש:

וויבאלד אז דער רמב"ם רופט אן די הלכות "הלכות שכנים" און לאחרי זה קומט "הלכות שלוחין ושותפין" - וואלט געפאסט אז אין הלכות שכנים זאל ער רעדן וועגן דיני שכנים, און אין הל' שלוחין ושותפין זאל ער רעדן וועגן דיני שותפים.

בפועל זעט מען אבער אז ער הויבט אן רעדן אין הלכות שכנים ניט וועגן הלכות שכנים עצמן, נאר וועגן דיני שותפים - איינער פון די אופנים ווי מ'ווערט שכנים: אז פריער זיינען דא שותפים אין א שטיקל קרקע, און דערנאך צעטיילן זיך די שותפים אין דער קרקע און יעדערער נעמט זיין חלק, און ערשט לאחרי דער אריכות גדולה בריבוי דינים וועגן חלוקת הקרקע בין השותפים, וואס דעמולט ווערן זיי שכנים, איז דער רמב"ם ממשיך וועגן די דינים פארבונדן מיט שכנים!

איז ניט פארשטאנדיק: זייענדיק הלכות שכנים האט ער געדארפט אנהויבן רעדן וועגן דיני שכנים עצמן, און וועגן דיני שותפים

האט ער געדארפט שרייבן ווייטער אין הלכות שכנים (אויב דאס איז נוגע צו הלכות שכנים), אדער אין הלכות שלוחין ושותפין - ווי פאסט עס אבער אז ער זאל אנהויבן הלכות שכנים מיט אן אריכות וועגן דיני הלוקח הקרקע בין השותפים, "אחד הקונה מחבירו חצי שדהו או שנים שקנו מאחד שדה או שירשו או שנתנה להן במתנה כו', כללו של דבר כל שיש ביניהם שותפות בקרקע וביקש אחד מן השותפין לחלק וליטול חלקו לבדו, אם יש באותה קרקע דין חלוקה כופה את שאר השותפין וחולקין עמו, ואם אין בה

דין חלוקה אין אחד מהן יכול לכוף את חבירו לחלוק וכו", און ערשט לאחרי אן אריכות בזה זאל ער רעדן וועגן הלכות שכנים!?

וכפי שיתבאר לקמן ווי דער ענין איז ע"פ דרך הלימוד "לתקן הדעות וליישר כל המעשים"¹.

ב. . דער לימוד "לתקן הדיעות וליישר כל המעשים" וואס מ'קען ארויסנעמען פון דעם וואס דער רמב"ם הויבט אן הל' שכנים מיט דיני שותפים ולאחרי חלוקת השותפים בקרקע שיש בו משום חלוקה ווערן זיי שכנים און דעמולט הויבט אן דער רמב"ם רעדן וועגן די דינים פארבונדן מיט שכנים:

דער ענין פון "שותפים" און "שכנים" זיינען צוויי סדרים אין עבודה ה', און דער סדר בזה (ע"ד הרגיל) איז - פריער קומט די עבודה פון "שותפים" און דערנאך קומט די עבודה פון "שכנים".

והביאור:

בכללות - לכל לראש קומט דער אדם עצמו (דער אדם ביחס לעצמו). וואס ער באשטייט פון "שותפים" - די נשמה וגוף וועלכע זיינען צוויי שותפים. דערנאך קומט דער ענין ווי דער אדם ווערט א "שכן" מיט אנדערע, ווי דער רמב"ם שרייבט² אז אדם הוא מדיני - דער ענין פון "שכנים".

ובפרטיות - אין דעם אדם עצמו: לכל לראש, בכדי עס זאל זיין די עצם מציאות פון א מענטשן, איז "שלשה שותפין הן באדם, הקב"ה ואביו ואמו"³, דער אב ואם גיבן אים דעם גוף און דער אויבערשטער גיט אים די נשמה⁴; דערנאך האט א מענטש אין זיך אויך "שכנים", א שכן טוב - דער יצר טוב, און א שכן רע - דער יצר הרע,

און אויף דעם דארף ער וויסן די דינים פון הלכות שכנים, בכדי צו

¹ רמב"ם סוף הל' תמורה.

² מו"נ ח"ב פ"פ. ועוד. וראה רמב"ם הל' דעות רפ"ו.

³ קידושין ל, סע"ב. נדה לא, א.

⁴ נדה שם. פרש"י קידושין שם.

וויסן ווי זיך צו פירן ביחס צו זיינע שכנים (דער יצ"ט און יצה"ר) - ער זאל זיך אפהיטן פון היזק רא"י והיזק סתם פון דעם שכן רע (דער יצה"ר), און זיך משתדל זיין אז זיין שכן קרוב זאל זיין דער שכן טוב - דער יצר טוב, ביז אז דער אויבערשטער אליין ווערט זיין שכן טוב, וואס דאס איז אים מסייע בעבודתו, כמ"ש⁵ "טוב שכן קרוב מאח רחוק" (כמבואר באוה"ת להצ"צ עה"פ⁶), ביז אז ער איז אויך מברר ומהפך דעם שכן רע (יצה"ר) - "בכל לבבך בשני יצריך"⁷.

דערנאך ווערט מען נתעלה צו א העכערע דרגא בעבודה - די דרגא פון "שותפים", אז ניט נאר איז מען א "שכן" (בגלוי) מיטן אויבערשטן (מ'געפינט זיך בסמיכות אליו), נאר מ'ווערט א "שותף להקב"ה במעשה בראשית"⁸.

וואס דאס איז בכללות דער חילוק צווישן דער עבודה בימי החול און דער עבודה ביום השבת: בימי החול איז די עבודה צו אויפטאן אין עולם, און זיך איינקערן מיטן יצה"ר (דער שכן רע), און אויפטאן אז מ'זאל ווערן (בגלוי) א "שכן קרוב" מיטן אויבערשטן; דערנאך ביום השבת איז די עבודה צו ווערן א "שותף להקב"ה במעשה בראשית", ווי חז"ל זאגן⁹ אז "כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית".

ובעבודת האדם - איז דאס דער ענין פון לימוד התורה, ווארום תורה איז די דרגא פון שבת, כמובן מדברי חז"ל¹⁰ אז ל"כולי עלמא בשבת ניתנה תורה", ווארום תורה און שבת זיינען היינו הך¹¹ - אז דורך תורה ווערט א איד א "שותף להקב"ה במעשה בראשית".

דערנאך קומט מען צו נאך א העכערע דרגא אין עבודה - די עבודה

⁵ משלי כז, י.

⁶ אוה"ת נ"ך (כרך א) ע' תרלא ואילך.

⁷ ואתחנן ו, ה. משנה ברכות נד, א. ספרי ופרש"י עה"פ.

⁸ שבת י, א. קיט, ריש ע"ב. וראה לקו"ש חט"ו ע' 94 ואילך. וש"נ.

⁹ שבת שם.

¹⁰ שם פו, ב.

¹¹ ראה תו"א יתרו ע, ג. ויקהל פח, א ואילך.

פון "שכנים" וואס קומט לאחרי דער עבודה פון "שותפים", "שותף להקב"ה במעשה בראשית" (ווי דער סדר איז אין רמב"ם):

פריער איז מען א "שותף להקב"ה במעשה בראשית". וואס א שותף הייסט אז בכל נקודה ונקודה פון דער זאך איז ער א שותף¹². ובעבודת האדם איז דאס - אז בכל ענין וענין דארף א איד אנקומען צו "הקב"ה עוזרו", "ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו"¹³. ד.ה. אז בכל ענין וענין וואס דער איד טוט ובכל ענין בתורה וואס ער לערנט איז דער אויבערשטער א שותף בזה, ווייל "הקב"ה עוזרו".

דערנאך ווערט ער אבער נתעלה צו א העכערע דרגא - אז ער ווערט אויס שותף להקב"ה (בכל הענינים) און ער ווערט א "שכן" להקב"ה, וואס אויף דעם (אז פון שותפים זאלן ווערן שכנים) פאדערט זיך אז די זאך אין וועלכער זיי זיינען שותפים זאל האבן כדי חלוקה, "שאילו יחלק לפי השותפין יגיע לפחות שבהם חלק ששם הכל קרוי עליו וכו'" (ארבע על ארבע אין א חצר וכיו"ב)¹⁴.

ובעבודה - אז ער האט אויך די עבודה בקב שלו¹⁵, א "חלק ששם הכל קרוי עליו", תורה נקראת על שמו¹⁶, וואס מצד דעם קען ער מאנען "בזרוע" (בזכות שבידם, ניט ווי "כל העולם כולו" וואס "נזונין בצדקה", בצדקתו של הקב"ה ולא בזכות שבידן)¹⁷. דעמולט איז דער אויבערשטער ניט קיין "שותף" מיט אים בכל הענינים, נאר א "שכן", ווארום ער האט א "חלק ששם הכל קרוי עליו", די עבודה בקב שלו שנקראת על שמו, וואס מצד דעם קען ער מאנען "בזרוע" בא דעם אויבערשטן. אויך דעמולט דארף ער אנקומען צו עזר של הקב"ה, אזוי ווי מ'דארף אמאלאויך אנקומען צו דעם עזר פון א שכן, אבער דאס איז ניט ווי א שותף וואס האט א חלק בכל פרט ופרט.

¹² ראה גם לקו"ש ח"י ע' 267 בהערה.

¹³ קידושין ל, ב. הובא בתניא רפי"ג.

¹⁴ רמב"ם הל' שכנים פ"א ה"ד.

¹⁵ ראה ב"מ לח, א.

¹⁶ ע"ד יט, א.

¹⁷ ברכות יז, ב ובפרש"י.

וואס דאס איז דער סדר אין רמב"ם, אז מ'הויבט אן מיט שותפים - די עבודה פון "שותף להקב"ה במעשה בראשית", אז בכל ענין וענין פון דעם אידן איז דער אויבערשטער א שותף, "הקב"ה עוזרו". דערנאך ווערט מען נתעלה פון זיין א "שותף להקב"ה" צו ווערן א "שכן" להקב"ה, וייל מ'האט א "חלק ששם הכל קרוי עליו", די עבודה בקב שלו.



שער
גאולה ומשיח

בענין מלחמת עמלק בזמננו זה

התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן

בלקו"ש ח"א פ' זכור מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שיש ד' פעמים שלחמו בני" בעמלק. שני פעמים בתקופה דדור המדבר, אחת בצאתם ממצרים ואחת לפני כניסתם לא"י, ואז העמלקים עשו עצמם ככנענים, וב' פעמים לאחר ביאתם לא"י, אחת בזמן שאול המלך, ופעם שניה בדרא דמלכא משיחא.

ובהמשך השיחה מבאר המלחמה ברוחניות הענינים בזמננו דרא דמלכא משיחא וזלה"ק:

ווי גערעדט פריער, איז אויך ביים סוף פון דער צווייטער תקופה איידער מען דארף אריינגיין אין ארץ ישראל, ארץ אשר עיני הוי' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, וואס דאס איז אונזער דור, דארף מען פריער מנצח זיין די מלחמה פון כנעני מלך ערד.

וואס איז זיין מלחמה? ער קומט צוגיין צו א אידן און זאגט: וויבאלד אז דו דארפסט זיין א סוחר דארפסטו זיך אויפפירן אין דיין מסחר ווי רוב הסוחרים – ווי א גוי להבדיל. אויב דו דארפסט האבן א שטעלע א דזשאב דאפסט זיך צו דעם גרייטן ווי א גוי גרייט זיך דערצו. צו דעם אלעס דארפסטו זיך אויסלערנען די ענינים וואס זיינען היפך התורה ניט רעכענען זיך מיט השגת גבול, אבק לשון הרע, רבית וכ', און דו מוזט מבטל זיין פון לימוד התורה כדי צו מצליח זיין אין עניני העולם.

... אויף דעם האט די תורה באווארנט, מען זאל וויסן ווער עס איז באהאלטן אין די טענות. אין דעם איז באהאלטן עמלק וואס שטרערט אידן צו מתן תורה. און אויסער דעם וואס ניט דאס איז דער וועג צו מאכן די וועלט פאר א דירה לו יתברך, צו מאכן פון ארץ כנען – ארץ ישראל. וויסט זיך ארויס שפעטער, אז מען וויל להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, ר"ל, אויך זייער גוף.

לכאורה צ"ל: מהו הקשר והשייכות דמלחמה זו דוקא (להדמות לגויים) לביאת המשיח? ובסגנון אחר, למה ביאת המשיח תלויה דוקא בענין זה שלכן עמלק בא ולוחם עלי' וצריכים ללחום נגדו ולנצחו?

וי"ל התירוץ בזה בפשטות: ידוע שא' מיעודי הגאולה העיקרים היא הענין גילוי אלוקות לע"ל כמ"ש¹ "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו" ועד שכל העולם כולו יהיה בטל בתכלית לאלוקות באופן ד"כמים לים מכסים"² ועוד זאת שיהיה גילוי העצמות למטה וכו' (ואין צריך להאריך בדבר. כי כל הספרים מלאים בדבר זה, ותן לחכם ויחכם עוד..)

ולכן בא עמלק קודם ביאת המשיח ללחום בענין זה דוקא. דהיינו: שבמקום שהאדם יהיה בטל בתכלית לאלוקות ועד כדי כך שגם בעניני העולם יהיו כל עניניו ע"פ תורה, שכל עניני המסחר שלו יהיו בלי אונאה והשגת גבול וגזל ח"ו, דוקא על זה לוחם עמלק, שבהיות האדם עוסק בעניני העולם יהיה מתנהג כמו גוי להבדיל, (אבל אינו מנגד להנהגה של היהודי בבית הכנסת ובבית המדרש כמבואר שם בשיחה ע"ש) וגורם שהיהודי יחשוב ויאמר ח"ו ש"כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" ולשכוח את כל הענין דהשגחה פרטית וכו'.

אך דא עקא: דהנה מבואר בהרבה מקומות בדא"ח דענינו של עמלק הוא "שהוא יודע את רבונו ומכוין למרוד בו". דהיינו בניגוד לקליפת ז' העממין שהם רק רוח שטות המכסה על אלקות אבל כשישנו גילוי אלקות מתבטל הרוח שטות המכסה, הנה עמלק הוא להיפך, שגם כשישנו גילוי אלקות הוא מנגד בחוצפה והעזה בלי שום טעם ודעת.

וא"כ גם בהגילוי אלקות שיהיה לע"ל, לכאורה ישאר קליפת עמלק להיות מנגד? ובאמת, זהו מפורש בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק (סוף פ' בשלח י"ז, ט"ז) "מלחמה לה' בעמלק מדר דר" שמתרגם התיבות מדר דר "ומדרא דמשיחא ומדרא דעלמא דאתי".

ועם היות שמוכן וגם פשוט שגם "בעלמא דאתי" סוף כל סוף יהיה סוף לקליפת עמלק, אבל הא גופא צריך להבין: איך יהיה ביטול קליפת עמלק אם כל ענינו הוא שהוא "יודע את רבונו ומכוין למרוד בו", והיינו, שגם כשישנו גילוי אלקות הוא מנגד בחוצפא והעזה בלי שום טעם ודעת?

והנה באמת יש לתרץ בפשטות: שהיות שלע"ל יהי' גילוי העצמות למטה, ממילא מוכן שכל הקליפות גם קליפת עמלק יתבטלו לגמרי.

אך באמת במאמר זכור תרנ"ו מבאר שם במפורש שע"י הגילוי דכולא קמי' כלא חשיב יתבטל קליפת עמלק, ושזה יהיה ע"י המלך. וזלה"ק:

¹ ישעי' מ"ה.

² שם י"א ט.

ועתה יובן מה שע"י מינוי המלך יכולים להכרית זרעו של עמלק, כי קליפת עמלק בבחי' גסות וחוצפא כנ"ל הוא למטה דוקא. אבל קמ"י ית' הוא כלא חשיב, ולכן המלך שמחבר אלקות עם העולמות וממשיך הגילוי איך שקמ"י כלא חשיב עי"ז מתבטל קליפת עמלק לגמרי ונכרת זרעו מהעולם כו', וכמ"ש קומה ה' למנוחתך ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך.

(ובדרך אגב מזה יתחזק גודל ההכרח להתקשרות לנשיא הדור, כי מהנ"ל מובן שדוקא בכוחו של מלך להכרית קליפת עמלק, ותן לחכם ויחכם עוד.)

וכן עד"ז מובא בשערי אורה (בפרק צ"ז דד"ה יביאו לבוש מלכות) (עמ' פ"ח, א) וזלה"ק:

וכמ"כ יובן שרש ענין קליפת עמלק שהוא בחינת גסות הרוח רוח גבורה בהתנשאות וחוצפה שאינו מצד עצמם כהתנשאות של הגדולה וכה"ג אלא רק הרוח גסה בהתנשאות והגבהה יתירה ע"כ מעיז בחוצפה בלא טעם כלל לפי שההתנשאות אינה עצמית רק ע"י הרוח וכשינוח הרוח ממילא יושפל גאותם והתנשאותם למטה מטה כאלו לא היו מעולם כו'.

ונזכה למחיית זרעו של עמלק כפשוטו בהתגלותו המלאה של כ"ק אד"ש מלך המשיח

תיכף ומי"ד ממ"ש !!!

עיונים בשיחת תולדות (ב) תשנ"ב

התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן

א

בשיחת פרשת תולדות (ב) תשנ"ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ באריכות ענין התגלות עצם הנשמה, ומעלתה על כל דרגות הגילויים דהנשמה אפילו על דרגת בחי' יחידה.

ובסוף סעיף ט' מוסיף:

ויש להוסיף שענין זה מודגש גם בהימים טובים דחודש כסלו הקשורים עם השמן שבתורה פנימיות התורה שנתגלתה בתורת החסידות (כנ"ל ס"ג) כי ע"י תורת החסידות נעשה הענין ד"ידעתי הויתיר" (התגלות העצם בידיעה) מעיין ודוגמא והכנה להשלימות ידיעת אלוקות לעתיד לבוא ש"לא יהיה עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד.. שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" ועאכו"כ אצל בני"ש ש"כולם ידעו אותי" ההתגלות ד"אותי" (לא רק "בורא" ואפילו "מאציל" אלא עצמות ומהות) באופן של ידיעה.

ולכאורה צריך להבין הלא בהרבה מקומות מבואר¹, וכן בתחילת שיחה זו עצמה, שחסידות היינו בחינת יחידה שבתורה וכאן אומר שחסידות הוא למעלה מבחי' יחידה "התגלות העצם בידיעה"

ולכאורה דוחק לומר שבכל המקומות שמבואר שחסידות הינו דרגת יחידה הכוונה באמת היא "להתגלות העצם בידיעה". והדוחק בזה מובן ופשוט.

אבל לאידך גיסא מהמשך השיחה לכאורה נראה שיש מקום לומר כן. שהרי בתחילת סעיף י' מבאר וזלה"ק

נוסף על המדובר כמ"פ שהגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו באה עי"ז שכאו"א מישראל מגלה ניצוץ משיח שבו בחי' יחידה (כנ"ל ס"ב) יש להוסיף ולתקן שעיקר הכוונה היא (לא לבחי' היחידה שהיא א' מחמשה שמות שנקראו לעצם הנשמה אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש שזהו אמיתת ענינו של

¹ לדוגמה קונטרס ענינה של תורת החסידות אות ה' ואילך.

משיח (הן ניצוץ משיח שבכוא"א מישראל והן ועאכו"כ משיח הכללי) העצם דישראל שלמעלה מבחי' היחידה.

ועפ"ז היה אפשר לומר עד"ז גם בנוגע תורה (חסידות), שבשיחה זו מחדש ש"יש להוסיף ולתקן שעיקר הכוונה היא לא לבחי' היחידה" שבתורה כ"א ל"התגלות העצם בידיעה".

אבל כד דייקת, גם בזה גופא (מה שמבאר בנוגע לעצם הנשמה) צריך להבין: דלכאורה ממה נפשך אם הכוונה ב"המדובר כמ"פ" בנוגע לגילוי בחי' היחידה הי' באמת לעצם הנשמה אינו מובן למה אכן הי' הדיבור (בגילוי) רק בנוגע בחי' היחידה ולא בנוגע עצם הנשמה ג"כ? והרי זה נוגע לעבודה בפועל וכמו שמבאר באריכות בשיחה זו החילוק בין העבודה שמצד עצם הנשמה להעבודה שמצד בחי' יחידה. וגם לאידך גיסא אינו מובן דאיך יתכן לומר שהכוונה ב"המדובר כמ"פ" בשיחות שלפני שיחה זו הפירוש הוא באמת "להתגלות עצם הנשמה" והרי שיחה זו היא לכאורה הראשונה לביאור ענין התגלות עצם הנשמה?

ובסגנון אחר: מניין היינו יודעים מהו ענין התגלות עצם הנשמה ופעולתה בעבודה בפועל לפני אמירת שיחה זו שמבארה באופן "דשולחן ערוך לפני האדם לאכול כו"?"

ב

וי"ל הביאור בכל הנ"ל ע"פ המבואר במאמר ד"ה "אתה הראת" מלוקט ד' סעיפים ו' ז'.
וזלה"ק:

ובכדי שיהי' אתהפכא חשוכא לנהורא, שהחושך עצמו יהפך לאור, הוא דוקא מצד ענין היכולת. דכיון שהיכולת להאיר (שרש האור) והיכולת שלא להאיר (שרש החושך) הם חד ממש, לכן, ע"י שמגיעים בבחינת היכולת, גם החושך נהפך לאור.

וממשיך:

שבעבודת האדם הוא ואהבת את הוי' אלקיך בכל לבבך בשני יצריך, שגם היצה"ר (שרשרו מההעלם דאלקים) אוהב את הוי' (כמו היצ"ט ששרשו מהגילוי דהוי'), מזה יודעים שאין עוד מלבדו, שהשרש דשני הענינים (של הגילוי דהוי' וההעלם דאלקים) הוא זה שביכולתו להאיר וביכולתו שלא להאיר, דענין היכולת אינו דבר כלל זולת העצמות והוא רק שהעצמות הוא יכול, אין עוד מלבדו. וזהו גם מה שאומר בתחלת הכתוב אתה הראת לדעת, דו האסט זיך באוויזן אַז מען זאָל דיך

וויסן, כי כיון שענין היכולת הוא זה שהעצמות הוא יכול, הידיעה בענין היכולת היא ידיעת העצמות.

וממשיך:

ועפ"ז יש לבאר גם השייכות דשני הפירושים (דלעיל סעיף ד) באתה הראת לדעת, שאתה הראת לדעת היא הידיעה בממלא כל עלמין ושאתה הראת לדעת היא הידיעה בהעצמות (מען זאל דיך וויסן), כי הידיעה וההתבוננות באור המתלבש בעולמות (אור הממלא) הוא בעיקר בכדי שגם השכל דנפש הבהמית ידע אלקות, וזה שגם השכל דנה"ב יכול להבין אלקות (ובאופן שעי"ז יבוא לביטול היש, היפך הטבע שלו), הוא ע"י גילוי יכולת העצמות, שעי"ז גם החושך נהפך לאור. שידיעה זו היא בכח העצמות, אבל הידיעה עצמה היא רק באור הממלא. ולאחרי ידיעה זו, צריכה להיות הידיעה וההתבוננות באור הסובב [שזהו הציווי וידעת גו', כנ"ל סעיף ד], ושאר הממלא המתלבש בעולמות הוא רק הארה בלבד שבאין ערוך לגבי אוא"ס שלמעלה מעולמות (אור הסובב), ואז דוקא הוא שי"ך להתבונן ולידע היתרון בהידיעה דאור הממלא שמובן גם בהשכל דנה"ב, שידיעה זו היא מצד יכולת העצמות, כנ"ל.

ותורף הדברים הוא: בסעיף ד' הביא שני פירושים באתה הראית לדעת, פירוש א' שקאי על הידיעה בממלא כל עלמין, ופירוש ב' שקאי על הידיעה בהעצמות, (וכפירוש אדמו"ר הזקן "אז מען זאל דיך וויסן") והקשה מהו השייכות של שני הפירושים זה לזה?

וכהקדמה מבאר שאמיתית הענין ד"כי הוי' הוא האלקים" (המשך הפסוק) הו"ע היכולת של הקב"ה, הוי' הוא היכולת להאיר, ואלקים הוא היכולת שלא להאיר, ופירוש "הוי' הוא האלקים" הוא ששני היכולות הללו הם חד ממש.

ומוסיף שדוקא מצד היכולת של הקב"ה יכול להיות "אתהפכא חשוכא לנהורא", כי כיון שהיכולת להאיר והיכולת שלא להאיר הם חד ממש גם החושך נהפך לאור.

ומסיים בסעיף ז' שעפ"ז יש לבאר השייכות של שני הפירושים באתה הראת הנ"ל. שפי' הא' שהוא הידיעה בממלא תלוי בפי' הב' שהוא הידיעה בהעצמות, כי זה שגם השכל דנה"ב יכול להבין אלקות הוא ע"י גילוי יכולת העצמות (ובכח העצמות) שעי"ז גם החושך נהפך לאור.

אבל מבהיר שאעפ"כ הידיעה עצמה היא רק באור הממלא. ע"כ.

ג

והנה ע"ד שנתבאר בהמאמר, שכשיש לאדם ידיעה בממלא, אע"פ שהידיעה היא רק בממלא, אעפ"כ, הידיעה היא בכח העצמות וע"י גילוי יכולת העצמות, כנ"ל,

כמו"כ אולי י"ל לומר בנוגע לעניינו (בנוגע לתורת החסידות) (אבל באופן אחר קצת) שכשאדם לומד חסידות, אע"פ שהגילוי שנתגלה לו ע"י לימוד החסידות הוא בחי' היחידה שבתורה, אעפ"כ הידיעה והלימוד בתורת החסידות היא בכח העצמות וע"י גילוי יכולת העצמות, ולכאורה זהו הפי' בהענין ד"דעתיו הויתיו", "התגלות העצם בידיעה" שישנו ע"י תורת החסידות, וזהו מעין ודוגמא והכנה להשלימות ידיעת אלקות לעתיד לבוא, ש"כולם ידעו אותי", שהוא ההתגלות ד"אותי" באופן של ידיעה.

ובסגנון אחר: הלימוד דתורת החסידות לעתיד לבוא תהי' באופו ד"כולם ידעו אותי" שהוא ההתגלות ד"אותי" (גילוי העצמות) באופן של ידיעה, ואף בזמן הגלות לפני הזמן דלע"ל הלימוד בתורת החסידות היא באמת הענין ד"ידיעתיו הויתיו" דהיינו התגלות העצם בידיעה,² אבל לפועל מה שנתגלה להאדם הלומד הוא רק בחי' היחידה שבתורה,³ והחידוש דלעתיד לבוא הוא שאז יתגלה גם להאדם הלומד ההתגלות ד"אותי" באופן של ידיעה.

וזה שהלימוד דחסידות בזמן הגלות היא באמת הענין ד"ידיעתיו הויתיו", מהווה הכנה והוא מעין ודוגמא לההתגלות ד"אותי" באופן של ידיעה לעתיד לבוא.

ואולי י"ל שעד"ז הוא הכוונה בנוגע לגילוי ניצוץ המשיח שבכא"א (אבל באופן אחר קצת):

שמחד גיסא מזה שעד השיחה הלזו היה הדיבור בגילוי רק בנוגע בחי' היחידה שבנשמה היא לכאורה מפני שעד אז לא היתה היכולת לגלות עצם הנשמה, ורק מהשיחה הזו והלאה יש את עניין גילוי עצם הנשמה,

2 וכמפורש בלקו"ש חט"ו ע 282 הערה 21 וזל"ה: "היינו דלא רק שתורת החסידות היא הכנה לאתי מר כ"א שעכשיו כבר מאיר מהגילוי דלעתיד".

3 ואולי י"ל שזהו הכוונה באומרו "כי ע"י תורת החסידות נעשה הענין ד"ידיעתיו הויתיו" היינו שרק נעשה הענין אבל אין זה הענין שנתגלה להאדם.

אבל לאידך גיסא "עיקר הכוונה" היה כל הזמן גם לפני שיחה זו להתגלות עצם הנשמה, דהיינו שאף שנתגלתה רק בחי' היחידה בתור התגלות ניצוץ משיח, אבל באמת זה בא מצד (בכח) עצם הנשמה⁴.

וכל זה בדרך אפשר ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

4 ואולי י"ל שלכן בהרבה שיחות ומאמרי דא"ח נמצא הלשון "בחי' היחידה עצם הנשמה" דלכאורה ממה נפשך, האם זה בחי' היחידה או עצם הנשמה? וע"פ הנ"ל י"ל שזהו גילוי בחי' היחידה, אבל הגילוי בא מצד ובכח עצם הנשמה.

החיים לאחרי תחיית המתים

התמים מאיר הכהן שיחי' ג'ברא

המקור מן התורה שאחרי תחיית המתים לא תהיה מיתה בעולם הוא מה שכתוב: "בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים" ופירוש רש"י: בלע - "יכסנו ויעלימנו עילמית מישראל".

והנה מצינו כמה טעמים לזה:

א.

במסכת סוכה (דף נב, א): דרש רב יהודה לעתיד לבוא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו. ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ באג"ק הידועה בענין תחיית המתים (חלק ב' עמוד סט) וזלה"ק:

מוסיף על זה בעולם התחי' שיעביר את הרוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם, כי הקב"ה ישחוט ליצר הרע הוא מלאך המות, שאז יהי' תכלית שלימות מין האדם, לא רק כפי ערך עבודתו ושכרה, אלא מה שנותנין במתנה מלמעלה.

(ומזה מובן מה שהירושלמי מביא (מגילה פרק ב' הלכה ד') "עולם אין בו מות", דעולם קאי על עולם הבא-כמו פסק חסידות לפי רמב"ן).

ב.

במאמר בלע המות לנצח תשכ"ה (מלוקט ב' ע' רעז ואילך) מבואר הטעם ע"פ חסידות, וזלה"ק:

והענין הוא, דע"י חטא עה"ד נעשה תערובות טוב ורע. דמציאות הרע הי' גם קודם החטא, אלא שאז הי' הרע מובדל מהטוב, וכידוע שבתחלת הבריאה הי' מדור הקליפות למטה מהעולמות דקדושה, וע"י חטא עה"ד נעשה תערובות טוב ורע (בכל העולם), שהרע מעורב בהטוב והטוב בהרע, ועד אשר אין טוב בלא רע ואין רע בלא טוב. . כי כשיהי' הוא חי לעולם, גם הרע המעורב בו יהי' לו קיום

¹ ישעי' כה, ח'

לעולם. ועפ"ז יש לומר, דזה שע"י חטא עה"ד נעשה מיתה בעולם הוא בכדי שלא יהי' קיום להרע, כנ"ל.

וזה שלעתיד לבוא לא תהי' תערובת הרע בטוב, מבואר בהמשך המאמר (אות ד', ה') וזלה"ק:

דע"י שישראל שונאים את הרע בתכלית השנאה, עי"ז נעשה למעלה ואת עשו שנאתי בתכלית השנאה, ומצד שנאה זו יהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, בלע המות לנצח. . . לע"ל (לאחרי התחי'), כשיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, לא תהי' אז מיתה וגם הגוף יחי' בחיים נצחיים.

ובמק"א מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ ומדגיש ששלילת הרע (והמות) לע"ל תהי' באופן נעלה יותר מכפי שהיה קודם החטא (שאז תהי' מושללת בתכלית). ובלה"ק:²

ועפ"ז מובן העילוי דתחה"מ גם לגבי המצב שלפני החטא, לפני החטא לא הי' ענין של מיתה בפועל. אבל היתה האפשרויות לדבר, והראי' מהמשך המאורעות כו', משא"כ לאחרי תחיית המתים "בלע המות לנצח", שלילת האפשרויות לענין דהיפך החיים.

ג.

יש להוסיף טעם (באופן אחר): ע"פ המבואר בתניא פרק מ"ט (סט, ב בסופו) וז"ל: ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, שבחירת העצמות היא בהגוף הגשמי דוקא.

והנה בחירה זו היתה בעיקר בשעת מ"ת, וכמפורש בשו"ע (אדה"ז או"ח ס, ד) "שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה".

אמנם בזמן הזה הבחירה היא בהעלם. וכמבואר במאמר "קומי אורי" סעיף ז' (סה"מ מלוקט ג' ע' רעז),

וגילוי בחירה זו (דעצמות בהגוף) יהיה בתחיית המתים דוקא כמבואר בסוף המאמר להבין ענין תחה"מ סה"מ מלוקט ג' ע' לח) וזלה"ק:

לפי שבתחיית המתים יהי' גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה מהתחלקות. ובוזה גופא יהיו שני ענינים. הגילוי דעצמות אוא"ס שהמשיכו ע"י קיום המצוות, ועי"ז יתעלו

² התוועדויות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ה'תשמ"ח ח"ב ע' 550.

ישראל למדריגה עליונה יותר, שתתגלה מעלת ישראל עצמם, נצר מטעי מעשה ידי להתפאר, שמעלה זו שבישראל היא נעלית יותר מזה שממשיכים גילוי אלקות ע"י לימוד התורה וקיום המצוות. דשרש הנשמות הוא בעצמותו ית' (למעלה משורש התומ"צ), וגם בהגוף דישראל הוא בחירת העצמות.

די"ל עפ"ז הטעם שלע"ל (בעולם בתחי") יתקיים הגוף בקיום נצחי, מפני שאז יתגלה בחירת העצמות בו.

וזה מתאים עם מה שמבואר בספר עבודת הקודש³ שהרבי מה"מ שליט"א מציין אליו באג"ק⁴ שמבאר עד"ז, וז"ל:

ובאמרו נצר מטעי באר הטעם שיתן הקיום והנצחיות אל הגוף והנפש יחד בעולם ההוא אמר כי הטעם שיגזור בו הקיום והנצחיות לפי שהוא נצר מהמטע העליון סוד האצילות בסוד ישבעו עצי יי' ארזי לבנון אשר נטע, והאדם נעשה בדמותו כצלמו וכמו שהתבאר בחלק הראשון מזה הספר, והנצר יפריה וירבה ויתקיים בשרשו וממנו ימשך ויאצל עליו הנצחיות. . . . בפרק המוכר אם הספינה אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן עתידים צדיקים שיקראו על שמו של הקב"ה שנאמר כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, צדיק יסוד עולם נקרא כ"ל בסוד כי כ"ל בשמים ובארץ הוא הקושר השמים עם הארץ, והדבקים בו נקראו צדיקים על שמו כי הם הקושרים ומיחדים השמים עם הארץ, ואמר כי הם נעשים בדמות הכבוד העליון כי הכבוד העליון יש בו בריאה יצירה עשיה אף הצדיק למטה נכללו בו כל אלה לתקן הכבוד למטה וכמו שהתבאר כל זה היטב בחלק הראשון מזה הספר וגם בחלק השני הזה.

והנה הם נעשים לתבנית המאורות הנכללים בשם יי' ליודעי סודו וכמו שבארתי כבר, ולעתיד לבא השם ההוא יגלה עליהם ויחול בהם לקיימם קיום נצחי ואז יקראו בשם יי' באמת שיהיה שם יי' ולהיות הקיום והנצחיות מוכרח ומחוייב בשם יי' כן יהיה בצדיקים לפי שהם מעידים עליו והוא מתפרסם על ידם כמו שכתבנו למעלה.

וענין זה מפורש בלקו"ש⁵, וזלה"ק:

³ ח"ב פרק מ"ב.

⁴ ח"א ע' קמא בהערה 1.

⁵ חלק ו', שיחת יו"ד שבט סעיף ה' קטע ראשון ע' 84.

וצ"ע שמפרש שובנו בחרת היה בתחילת הבריאה, ובתניא שם משמע שהיה במ"ת.

. . . ובנו בחרת' [איז] דוקא אין דעם גוף הגשמי, איז במילא דער גוף א מציאות אמיתי וואס אין אים איז קיין הפסד ניט שייך. און דער שינוי וואס איז אין אים געווארן דורך (דעם חטא עה"ד און דער 'מסובב' פון אים -) 'ואל עפר תשוב', איז בלויז אין זיין חיצוניות, ניט אין זיין עצם מהות. ווארום מעשה בני אדם קען ניט משנה זיין ח"ו (וכנ"ל ס"ג) די **בחירת העצמות**, וואס ער האט בוחר געווען אין א אידישן גוף."

נחלת משיח בתור נשיא

התמים שלום דובער שיחי' גוטבלאט

א

איתא במכילתין!:

עתידה ארץ ישראל תתחלק ל"ג שבטים, אידך למאן? (חלק ל"ג למי דהא י"ב שבטים לחוד הוא דשקלי – רשב"ם) אמר ר' חסדא לנשיא (למלך המשיח – רשב"ם) דכתיב והעובד העיר (היינו נשיא דעול הרבים מוטל עליו – רשב"ם) יעבדוהו (יתנו לו נחלה – רשב"ם) מכל שבטי ישראל א"ל ר' פפא לאביי אימא רוגנר בעלמא? (שכירים בעלמא לעבוד לו כתלמידים לרב אבל לא יותן לו מנחלתם – רשב"ם) לא סלקא דעתך דכתיב והנותר לנשיא.

והנה לפי פירוש הרשב"ם הנ"ל (וכן לפי הרמב"ם כדלהלן) החלק הי"ג ינתן למלך המשיח, ומבואר מהגמרא שזה נלמד ממשמעות הפסוק, דכתיב "והנותר לנשיא"².

אולם המהרש"א (במהדו"ב) מקשה על פירוש הרשב"ם ומפרש באופן אחר, וז"ל:

קשה למה קראו בשם נשיא הל"ל בהדיא למשיח? ...וע"כ הנראה ע"פ מ"ש בפרק חלק: ...עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר, א"ל ר"פ והכתיב ודוד עבדי נשיא להם לעולם כגון קיסר ופלגי קיסר, ופירש"י דוד החדש המלך... ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתיב מלך... ממילא זה כוונת הגמ' "אידך למאן לנשיא" – דהיינו לדוד, אחר שיהי' נשיא לאפוקי המלך הכל שלו אין צריך ליקח חלק.

היינו, שהמרש"א אינו לומד כפירוש הרשב"ם (דקאי על מלך המשיח), אלא פירש דקאי על דוד המלך שגם קרוי נשיא (היינו הפלגי קיסר, המשנה למלך למלך המשיח) ואי אפשר לומר שמדובר במלך המשיח, דא"כ הרי אינו צריך ליקח חלק אחד בארץ אלא הכל שלו.

אמנם הרמב"ם³ מביא להלכה כפירוש הרשב"ם וז"ל:

¹ בבא בתרא דף קכב.

² עיין ברש"י על הכתוב (יחזקאל מ"ח, כ"א).

³ הלכות מלכים פרק ד' הלכה ח'.

המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד משלשה עשר ודבר זה חק לו ולבניו עד עולם.

וברדב"ז שם:

זה מבואר בנבואת יחזקאל והנותר לנשיא... ללמדנו שיהיה נוטל חלק כאחד השבטים והנשיא הוא מלך המשיח⁴.

מפשטות דברי הרמב"ם משמע שמלך המשיח יטול חלק אחד מ"ג מכל הארצות שכובש (בכל העולם) מלבד החלק אחד מ"ג שבארץ ישראל שמקבל בתור נחלה בארץ.

וע"ז מקשה המנחת חינוך⁵ וז"ל:

אך זה צריך עיון דכתב דמלך המשיח נוטל מכל ארצות שכובשין חלק אחד משלשה עשר למה יגרע המלך המקווה במהרה בימינו משאר מלכים דכל הארצות שלהם... משאר הארצות למה יגרע שם מלכנו המשיח וצ"ע עד יבוא ויורה לנו.

כלומר, מאחר שהרמב"ם כותב שם (הלכה י') שהמלך נוטל כל מה שירצה מכל הארצות שכובש, אם כן נמצא שמלך המשיח מקבל פחות ממה שמקבלים שאר מלכים (שהרי מקבל רק חלק אחד מ"ג) ואיך יתכן זה?

ב

ואולי יש לתרץ קושית המהרש"א והמנחת חינוך בהקדם ביאור הרבי מלך המשיח⁶ שלמלך המשיח ב' תפקידים (1 מלך, 2 נשיא, פירוש מלך הוא כפשוטו שימלוך על העם, פירש נשיא ענינו הוא שיוורה את העם דרך הוי' וילמוד אותם תורה⁷).

ובמקום אחר מבאר כ"ק אד"ש מלך המשיח⁸ שבכל מקום בתורה שהמלך נקרא בתואר נשיא, הכוונה היא לדרגת 'נשיא' שבהמלך עצמו ושם:

בתושב"כ, לשון תורה – געפינט מען בנוגע למלך אויך דעם תואר 'נשיא'... אזוי אויך ווערט מלך המשיח אנגערופן (בנבואת יחזקאל ועוד) נשיא אעפ"כ איז,

⁴ רשב"ם ב"ב קכ"ב.

⁵ במצוה תצ"ו סעיף ד'.

⁶ לקו"ש חלק ל"ה עמוד 208.

⁷ בד"כ זה ראש הסנהדרין (ראה קונטרס תורה חדשה תנש"א עמוד 572 הארה 60 בשוה"ג).

⁸ לקו"ש ח"ט עמ' 165 ואילך.

בפשטות, התואר מלך – גרעסער ווי דער תואר נשיא... בלשון חכמים – איז א חילוק עקרי צווישן די תוארים מלך ונשיא... וי"ל ומסתבר לומר אז עד"ז איז די חילוק בלשון התורה אין דרגת נשיא ומלך וואס זיינען מלך עצמו.

ומבאר (שם), שזהו החילוק בין נשיא למלך⁹ (א) מלך – תפקידו לעשות משפט ומלחמות, נשיא – תפקידו שילמוד תורה לעם, ובהתאם לזה הוא החילוק בנוגע למה שנוטלים מהעם: (ב) מלך – יכול ליטול מה שרוצה מהעם¹⁰. נשיא – משום שהוא ע"ד פרנס על הציבור לפיכך מקבל רק כדי פרנסתו מהציבור, ולא שלוקח מהציבור מה שרוצה כמלך.

עפ"ז יש לבאר, הא דמלך המשיח נוטל חלק אחד מי"ג בארץ ישראל בלבד ולא מה שרוצה (כקושיית המהרש"א) ורק חלק אחד מי"ג משאר הארצות שכובש ולא כשאר המלכים (כקושיית המנחת חינוך), זהו משום שהוא נוטל זה בתור נשיא שלומד את העם תורה כמפורש בהכתוב "לנשיא", ולכן הוא נוטל חלק אחד כדי פרנסתו ולא שלוקח כל הארץ, שאכן יכול ליקח את זה בתור מלך, משא"כ בתור נשיא יקבל רק חלק אחד.

ואולי גם יכול להוכיח זה מתוך פשטות דברי הגמרא והרשב"ם, ששואל רב פפא למה צריך מלך המשיח – ה'נשיא' – חלק גדול כ"כ בארץ ישראל אם הוא רק כמו פרנס רגיל ובלשון הרשב"ם "לעבוד לו כתלמידים לרב אבל לא יתן לו מנחלתם" ובלשון המהרש"א¹¹ (שצריך רק) "ליתן לו נחלה לפרנסתו"? וע"ז מתרץ שהוא משום שכתוב שמלך המשיח יקבל חלק בארץ, היינו שמוכח מלשונם שמדובר אודות משיח – ה'נשיא' – כמו רב שצריך פרנסה – ענינו דמשיח בתור נשיא כנ"ל, [ונראה שהו מקבל נחלתו מצד גזירת הכתוב, דאם לא כן אינו מובן למה יקבל מלך המשיח ריבוי נחלות משום כדי פרנסתו – בארץ ישראל חלק אחד מי"ג וכן בכל הארצות שכובש].

ועפ"ז יומתק גם מה דמפורש בהרמב"ם "ודבר זה חק לו ולבניו לעולם", דענין זה קשור בזה שמלך המשיח נקרא נשיא שהוא ענין נצחי (זה שילמוד תורה לעם ויקבל לזה פרנסה) כדכתיב¹² "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" שמשיח יהיה בתור נשיא לעולם¹³.

⁹ שבוה מתבטא עיקר ענינם, כמבואר שם בארוכה.

¹⁰ ראה רמב"ם הלכות מלכים פרק ד' ע"ש באורך.

¹¹ במהדורא קמא ד"ה לנשיא וכו', ע"ש.

¹² יחזקאל לז, כה.

¹³ ראה לקו"ש חל"ה עמוד 210.

דור שכולו זכאי

התמים דובער שיחי' גרין
התמים שלום מענדל שיחי' זוהר

איתא בגמרא (סנהדרין צח). ואמר ר' יוחנן אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב. בדור שכולו זכאי דכתיב (ישעיה ס, כא) ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ (היינו גאולה, רש"י). בדור שכולו זכאי דכתיב (ישעיה נט, טז) וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע וכתוב למעני אעשה. ובדברי הגמרא מצינו כמה ביאורים, ומהם:

ביאור א'

בחדא"ג למהרש"א על הגמרא (ד"ה אין בן דוד.. בדור שכולו זכאי וכו') וז"ל:

ואמר אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי וכו'. יש לפרש דבריו אליבא דרבי יהושע וכמ"ש לעיל דאם ישראל יעשו תשובה רצונית נגאלין ואם לאו הקב"ה מעמיד להם מלך כהמן שיעשו תשובה הכרחית ונגאלין בה וז"ש או בדור שכולו זכאי דהיינו תשובה רצונית כמ"ש ועמך כלם צדיקים וגו' או בדור שכולו חייב שיעמיד להם הקב"ה מלך כהמן שע"י זה יעשו תשובה ויהיו נגאלין כדכתיב וירא כי אין איש וגו' וסיפיה דקרא ותושע לו זרועו וגו' וכן הא דאמר זכו אחישנה וגו' היינו זכו שיעשו תשובה רצונית אחישנה לא זכו שלא יעשו תשובה רצונית בעתה שיעמיד לעת הגאולה עליהם מלך כהמן שע"י יעשו תשובה וכן יתפרש זכו עם ענני וכו' דהיינו שזכו לעשות תשובה רצונית וק"ל. עכ"ל.

דהיינו שמקשר ענין הגמרא הנ"ל עם ענין התשובה, והוא מבאר דברי הגמרא, שענין "כולו זכאי" – שבני ישראל יעשו תשובה מרצונם ולא מדבר המכריח אותם לשוב אל ה'. וענין "כולו חייב" שלפני הגאולה ועדיין לא עשו תשובה הקב"ה יעמיד להם מלך שגזירותיו קשות כהמן ואז יעשו תשובה, ותשובה זו היא הכרחית היינו שבנ"י מוכרחים (בדבר מבחוח) לעשות תשובה, וזהו "כולו חייב".

והנה בלקו"ש (חל"ב ע' 82) מבאר ענין הצרעת (ששם, דין "כולו הפך לבן טהור" וכו' נלמד מגזירת הכתוב או שיש טעם וסברא לזה) ומקשר זה לענין כולו זכאי או חייב, וז"ל:

וב' אופנים אלו הם ע"ד שני האופנים הנ"ל: אם הא ד"כולו הפך לבן טהור הוא" הוי גזירת הכתוב, היינו שהגאולה אינה שייכת למצב העולם מצ"ע (שאינם ראויים לגאולה, ואדרבה) כ"א באה בגזירה והכרח מצד למעלה [וע"ד הנ"ל בנוגע

לישראל "בדור שכולו חייב ד' כתיב וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע וכתוב למעני למעני אעשה", ופי' בחדא"ג שם שיעמיד להם הקב"ה מלך כו' שעי"ז יעשו תשובה, תשובה הכרחית]; או דהוי מילתא בטעם וסברא, שכולו הפך לבן מורה שאין כאן נגע, והיינו כנ"ל, שהפיכת המלכות למינות היא הוראה על בירור וזיכוך העולם, שהעולם מצד מצבו ראוי לגאולה ובמילא בן דוד בא (וע"ד הנ"ל בדור שכולו זכאי, שבנ"י יעשו תשובה רצונית). עכ"ל"ק.

ונראה מזה, שמבאר רבינו כהמהרש"א, ובדבריו: שיהיה אפשרות שדור הגאולה לא יהיו זכאין והקב"ה יעמיד מלך כהמן ויעשו תשובה הכרחית ("גזירת הכתוב"). או שדור הגאולה יהיו זכאין היינו שיעשו תשובה מרצונם ויהיה בירור וזיכוך בעולם, שהעולם מצד מצבו ראוי לגאולה, ובמילא בן דוד בא.

ובשיחת אחש"פ תשכ"ד מביא ענין זה גם כן, וזלה"ק:

ולהעיר, שענין זה שהגילוי דמשיח הוא ע"י התשובה מפורש גם בגמרא: "אם ישראל עושין תשובה נגאלין", וכן פסק הרמב"ם: "אין ישראל נגאלין אלא בתשובה". ומובן, שאין הכוונה (רק) לענין התשובה על חטאים עונות ופשעים, אלא (גם) לענין התשובה כפי שהוא אצל צדיקים, כדאיתא בזה "משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא". וככל הענינים שבפנימיות התורה, מרומז גם ענין זה בנגלה דתורה:

איתא בגמרא: "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב". ולכאורה אינו מובן: מהו הצורך בענין התשובה בדור "שכולו זכאי"? – והרי בדברי הגמרא "אם ישראל עושין תשובה נגאלין" לא נזכרו תנאים כלל, ומזה מובן, שבכל מעמד ומצב – גם בדור "שכולו זכאי" – צריכים ישראל לעשות תשובה, ורק אז נגאלין. ועכ"ל, שהכוונה היא גם לענין התשובה כפי שהוא אצל צדיקים. וטעם הדבר – כי, הצורך בענין התשובה הוא לא רק בכדי לבטל ענינים בלתי-רצויים (ואז באה הגאולה מצד עצמה), אלא תשובה היא ההכנה שמעוררת את גילוי המשיח. עכ"ל"ק.

וכן בשיחת ש"פ שמיני ה'תשכ"ד (תו"מ חל"ט ע' 381) אמר רבינו עד"ז, ובלשונו: וכאמור, שגם הגאולה העתידה תבוא ע"י עבודת התשובה דוקא – לא תשובה על חטא, שהרי הגאולה תהי' "בדור שכולו זכאי", אלא "לאתבא צדיקיא בתיובתא", שגם אצל צדיקים תהי' מעלת התשובה – כפי ש"הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה .. ומיד הן נגאלין"

(ובשיחת ש"פ קרח ה'תשכ"ד מביא עוד דבר שיכול להביא (דור חייב) לתשובה והוא ע"ד ענין הצרעת שאם "פרחה בכולו" טהור, שאם הדור הוא כולו חייב ואין מקום לטעות "שעדיין ביהדותו" אז יעשו תשובה.)

ומשמע מזה שב' סוגי תשובה הם על דרך ב' ענינים שבגמרא "זכאי" ו"חייב", ש"זכאי" – ענינו הוא התשובה כפי שהוא אצל הצדיקים, "משיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא". ו"חייב" ענינו הוא לשאר בנ"א. ומכל הנ"ל יש לפרש מאמר ר' יוחנן דלעיל: אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב (דלכאורה איך שייך להיות חייב אם אמרו שאין ישראל נגאלין וכו', אלא הענין כך הוא): דגם (דור) זכאי וגם (דור) חייב, יעשו תשובה, אלא; איזה סוג תשובה יעשו? והמענה לזה: דור זכאי – יעשו תשובה רצונית, או תשובה כפי שהוא אצל צדיקים. שמצד מצבם – ראויים לגאולה. ודור חייב – יעשו תשובה הכרחית.

ביאור ב': ענין הבירור – "יתבררו ויתלבנו".

ויש לבאר דברי הגמרא הנ"ל באופן אחר קצת ממשנת"ל.

בשיחת י"ג תמוז תשל"ט (שיחות קודש ע' 322) מבאר דברי הגמ' ע"ד ענין הבירורים וזלה"ק:

ובל' החסידות מ'איז מברר נאך ניצוצות קדושה און נאך ניצוצות קדושה און בשעת מ'איז משלים אט דער בירור, אט דעמולט קומט משיח צדקנו. ווי דער מיטעלער רבי איז מבאר אז דאס איז דער פי' פון "כולו זכאי" אדער "כולו חייב" וואס לכאורה איז ניט פארשטאנדיק – ווי אזוי קען זיין מציאות פון כולו חייב, ווען די גמ' זאגט אז בעולם מוז זיין ל"ו צדיקים. עאכו"כ אז ס'מוז זיין "ראיתי בני עלי' והם מועטים" עכ"פ שניים. עכ"פ וצדיק יסוד עולם, ס'קען ניט זיין דער מציאות פון כולו חייב, דעמולט ווערט דער עולם בטל?

און ער איז מסביר דאס אז כולו זכאי וכולו חייב איז דאס דער זעלבער מעמד ומצב איז אפגעטיילט געווארן דער זכאי באזונדער, אז ער געפינט זיך כולו זכאי אין צד אחד, און דער חייב – די ענינים שלעו"ז זיינען זיי כולו חייב – געפינען זיך באזונדער, וואס דאס איז פארבונדן מיט שלימות הבירור, וואס בירור קומט נאך פאר דעם ענין הביטול, בירור איז דער טייטש – בדוגמת ה' "מברר אוכל מתוך פסולת", אדער הפכו, איז ניט פשט אז די פסולת איז עבר ובטל מן העולם, ער האט מברר געווען דעם אוכל באזונדער און דער פסולת באזונדער,

וואס דאס איז אויך דער טייטש וואס "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב" - ס'איז אפגעטיילט געווארן די ענינים פון זכאי, ענינים פון קדושה - באזונדער, און חייב - ענינים פון לעו"ז באזונדער, וואס דאס באווייזט אז דער בירור איז בשלימות איז דעמאלט קומט משיח. עכלה"ק.

ומשיחה זה נראה שאין כוונת הגמרא לומר שדור כולו זכאי וכולו חייב הם ב' דורות נפרדים כ"א, שכולו זכאי וכולו חייב - פירושם, שהקדושה יהיה כולו - במילואו, בצד אחד, והקליפה - ה"חייב" יהיה כולו - במילואו בצד ב', ויהיה בנפרד מהקדושה, והכל יהיה באופן כזה, וזהו הענין דיתבררו ויתלבנו שלפני ביאת המשיח שהכל כאשר לכל יהיה במצב כזה.

וכן בשיחת ש"פ בחוקותי תשל"ג (שיחוק"ק ע' 414) מבאר רבינו על דרך זה. וזלה"ק:

נאמר כי משיח צדקנו יבוא או בדור שכולו זכאי או בדור שכולו חייב, והביאור בזה כמ"ש בספר דניאל כי בסוף ימי הגלות יתבררו ויתלבנו הדברים, און עס וועלן ניט זיין קייו שום ספיקות, אלץ וועט זיין קלאר, יהי ברור בכל ענין אם הוא דבר זכאי או אם המדובר בענין שאינו זכאי אלא חייב. עכלה"ק.

וכן מבואר בלקו"ש חי"א (בהוספות ע' 308) על דרך זה וזלה"ק:

והנה בגלות זה, שהוא גלות האחרון, הרי מלבד שצריך הוא — הגלות — לתקן ענין הפרטי שע"י בא, שע"ז ארז"ל (יומא ט, ב) מקדש מפ"מ חרב מפני שהיתה בו שנאת חנם, הנה ע"י העבודה בזמן הגלות דעתה יהי גמר הביירוים, וכמרומוז במרז"ל (סנה' צח, א) אין ב"ד בא אלא בדור שכולו זכאי או שכולו חייב, שלא יהי עוד תערובות טו"ר, אשר ההתחלה לתערובות זו הי' חטא עה"ד טו"ר. עכלה"ק.

ובמכתב (אג"ק חי"ז ע' י"ג) כותב על דרך הנ"ל וזלה"ק:

וע"פ פנימיות התורה והמפורסמות אשר סו"ס כל ידח ממנו נדח ובפרט שקרב קץ הגלות ומוכרח להיות כולו זכאי וידוע הפירוש בזה שהרע נפרד מהטוב לצד אחד כולו זכאי וכו' - ... עכלה"ק.

וכן מובן ע"פ המובא לעיל בלקו"ש חל"ב דענין אין בן דוד בא קשור עם היעוד דיתבררו ויתבררו וענין הביור.

ויש עוד ביאור נפלא ע"ז בשיחת ש"פ דברים תשט"ו, וז"ל:

כלומר שיש ב' ענינים, "דוד", שענינו הוא הגילוי דמשיח - "ונגלה כבוד ה'", ואז יהי' או "זכאי" או "חייב", ו"בן דוד" שקאי על הזמן שקודם לזה שאז עדיין ישנו העולם, ויהי' תערובת טו"ר, ואז יהי' הענין ד"יכוף כל ישראל", היינו שעבודתו

של משיח יהי' בכירור הטוב מהרע, וכיון שיהי' עדיין טו"ר יפעול בזה בעניין הכפי' ויברר הטוב מהרע, ואז יקח את אלו שהם במצב של "כולו זכאי" אל הגאולה והנמצאים במצב של "כולו חייב", יניח הצידה לע"ע ואח"כ יפעול לצרף אותם אל הגאולה.

ומכל זה נראה לפרש דברי הגמרא – אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב, (דלכאורה [שאלת אדה"א דלעיל] איך אפשר להיות דור שכולו חייב והלא יש ל"ו צדיקים, דראיתי בני עלי' והם מועטים" – עכ"פ שנים. "וצדיק יסוד עולם" – עכ"פ א'). אלא יש לפרש דברי הגמרא כך: "כולו זכאי" ו"כולו חייב" אין הכוונה שמדובר במצב שכל אנשי הדור הם או במצב ד"זכאי" או במצב ד"חייב" כ"א שאפשר שיהיה באותו דור, צדיקים ורשעים, ואעפ"כ אינו סתירה לענין "כולו זכאי" ו"כולו חייב", כי "כולו זכאי" ו"כולו חייב" מדובר על הקדושה והקליפה בעצמם שהקדושה יהיה באופן ד"כולו זכאי" והקליפה יהיה באופן ד"כולו חייב" – היינו, שהקדושה יהיה קדושה במילואה – בצד אחד, בלי תערובת רע, והקליפה יהיה קליפה במילואה – בצד שני, בלי תערובת טוב, ואז, הכל יהיה ברור לאיזה צד הוא שייך.¹

(ולהעיר שהרד"ק בפירושו (על הפסוק, בספר ישעיה נט, טז) מבאר דברי הגמרא ש"כולו חייב" פי' רובו, וממשיך "כי לא היה מעולם בישראל דור שכולו חייב, שלא היו בהם אנשים צדיקים וטובים". ומבאר ענין "חייב" שרוב ישראל יהיו חייבים, אבל יעשו תשובה כשיראו סימני הגאולה. דהיינו שא"א לפרש "כולו" כפשוטו כי א"א להיות דבר כזה²)

ביאור ג': זכאי וחייב כפשוטו

ויש לבאר דברי הגמרא הנ"ל בביאור אחר קצת ממשנת ל'.

והנה בא' היחידויות (עם ר' חיים גוטניק ע"ה)³ אמר רבינו:

שאע"פ שבסנהדרין (צח, א) נותן ר' יוחנן שני אפשרויות "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב" הרי הרמב"ם פסק הלכה ברורה (הל' תשובה

וראה שיחת פורים ה'תשמ"ז, ששם דיבר רבינו על ענין יתבררו ויתלבנו וגו'¹
כפשוטו. אבל לפי מה שביאר רבינו, יש לפרש "כולו"²

³ מתוך הספר בין אור לחושך ע' 31 בהערה 10.

פ"ז, ה"ה) "אין ישראל נגאלין אלא בתשובה" ומלבד זאת הרי ישנם יהודים בדור שלא יאפשרו בשום אופן שעם ישראל יגיע למצב של "כולו חייב" ח"ו.⁴

ומשמע מדברי רבינו, שיש אפשרות שהגאולה תהיה בא' האופנים הנזכרים בדברי הגמרא (זכאי או חייב) כפשוטו. אלא, שהרמב"ם פסק שצריך להיות באופן ד"זכאי" ומלבד זאת, ישנם יהודים שלא יאפשרו שהדור יגיעו למצב ד"כולו חייב".

וכן משמע ממ"ש הה"מ (בספר מגיד דבריו ליעקב אות (ת)קח) וזהו תוכן דבריו: "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב", פירוש, כי ידוע כי אינהו סוכ"ע, וכשהיו כולם חייבים ויבואו למדריגה היותר פחותה ותחתונה שם קרוב יותר אל השי"ת.

וכן משמע מס' הליקוטים (אות ג' ערך גאולה, סוף ע' מ' ואילך), וז"ל:

פרק חלק דצ"ח א' אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי כו' היינו כי ועמך כולם צדיקים ממשיך האור מצדיק יסוד עולם בכנ"י, ע' זח"ג ויקרא ד"ו ע"ב, וע' בזהר ר"פ נח ע"פ ועמך כולם צדיקים, ובדור שכולו חייב א"כ אז ע"י אתעדל"ת אין נמשך בז"א אור מהבינה שבה מאיר ע"ק ונהר יחרב ויבש, ואזי למעני אעשה כמ"ש במד"ר פ' משפטים הנ"ל בשבילי אני עושה כו', משא"כ כשהדור מחצה זכאי עכ"פ ממשיכים אור מע"ק בז"א ויוכל לסבול כו', אף שהוא בבחי' וישח אדם כו', ע' בגמ' סוף סוטה, וע"ז ארז"ל יומא דס"ט ע"ב זהו גבורת גבורתו כו' אבל אם הדור כולו חייב ח"ו גורמי' ח"ו הריסת סדר האצ"י ונהר יחרב ויבש לגמרי, זה בלתי אפשר, ולכן למעני אעשה כו', ועמ"ש מזה לקמן ע"פ ועמך כולם צדיקים סעיף ב' וזהו וירא כי אין איש וכו' ואזי וילבש צדקה כשריון מבחי' שלמעלה מאתעדל"ת. עכ"ל.

והאברבנאל מבאר (בספרו ישועות משיחו ח"א), שכוונת הגמרא הוא שיגיע המועד והזמן המיועד שיבוא אע"פ שהדור כולו חייב. ומשמע גם מזה שענין זה כפשוטו.

וכן משמע מהאור החיים בפירושו עה"ת (ויקרא כה, כח) שאומר ש"קץ הגלות ישנו אפי' יהיו ישראל רשעים גמורים ח"ו".⁵

⁴ בספר הנזכר בהערה 1 כתב שכשרבינו סיים את דבריו הוא נקב בשמותיהם של הרה"צ ר' יואל מסאטמאר, הרב קצנלנבויגן ובסיום הזכיר את שמו.

⁵ ולשלמות הענין נביא כאן הערה ממכ' רבינו (בלקו"ש ח"ח בהוספות ע' 344) המבאר ענין זה באופן אחר, וז"ל:

להעיר מבעתה אחישנה, ואחישנה אפשרי בב' אופנים: דור שכולו זכאי (הוי") או שכולו חייב (ויעמיד להם מלך שגזרותיו כו' - כן י"ל, ועפ"ז סרו כמה קושיות המפרשים - אלקים) - עיין סנה' צח, א. וראה ג"כ

וע"פ כ"ז נוכל לתרץ כמה שאלות שאפשר לשאול על מארז"ל דלעיל:
 לכאורה אא"פ להיות דור שכולו חייב (שהרי אי' בגמ' שיש ל"ו צדיקים וכו').
 למה צריכים לתשובה בדור שכולו זכאי.
 והמענה לשאלות אלו ע"פ כל הנ"ל, א':

אין כוונת הגמ' ב"זכאי", שהוא קאי על כל הדור, וב"חייב", שהוא קאי על כל הדור כ"א שענינים שהם קדושה הם "כולו זכאי" בלי תערובת הרע ועד"ז להיפך, ודוקא ע"י בירור זה יכול להיות גאולה.

ב':

ענין התשובה דכאן הוא להיות נעלית יותר לא על חטא, כ"א כפי שהוא בצדיקים, כמו שאמרו: "משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא", וזוהי התעוררות לביאת המשיח.

ועדיין צריך ביאור ע"פ משנת"ל (בביאור הב') בל' הגמ' "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב", כי בכ"מ (המובאים לעיל) ביאר רבינו ענין "כולו זכאי" וענין "כולו חייב" אבל לפי"ז אינו מובן מ"ש הגמ' "או".

כי מדברי הגמ' משמע שיהיו בב' מצבים שונים (ממ"ש "או"), ומהביאור הנ"ל מבואר רק ענינו "זכאי" ו"חייב", אבל אינו מבאר מ"ש הגמ' "או".

וכבר אמר רבינו שכאו"א מישראל כבר הרהר תשובה בלבו כו"כ פעמים בחייו ואמרו בגמ' שאפי' הרהר תשובה בלבו ה"ז צדיק גמור, וא"כ עכשיו צ"ל דור שכולו זכאי, והבטיחה תורה שישראל עושין תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין, כפשוטו ממש.

תיקונים דזוהר חדש (קרוב לתחלתם — צה, ב): קץ אית בכל דרא ודרא כו' תליא בתיובתא וכזכון ובמדות כו' אבל קץ . . קוב"ה . . בי' תליא הה"ד למעני למעני אעשה.

בענין הקריאה וההפטרה בשביעי של פסח

ואחש"פ

התמים זאב שיחי' המבורגר

בסה"ש תשמ"ח (ע' 384 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א איך שבכללות חה"פ שייך לגאולה ובפרט ימים אחרונים דחה"פ, וענין זה מודגש עוד יותר באחש"פ משביעי של פסח וכמו שרואים מההפטרות דב' הימים שבשביעי של פסח ההפטרה היא שירת דוד (ומשיח הוא בן דוד), ובאחש"פ ההפטרה היא באופן גלוי יותר בנוגע למשיח: "ויצא חוטר מגזע ישי . . . ונחה עליו רוח הוי' . . . והריחו . . . וגר זאב עם כבש . . . כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים . . . והי' ביום ההוא . . . לקנות את שאר עמו . . . ומאיי הים . . . ואסף נדחי ישראל . . . והחרים הוי' . . . והניף ידו על הנהר וגו'". שמדבר באופן ישיר וגלוי יותר בנוגע למשיח. ומבאר שהטעם לזה הוא והגאולה העתידה מודגשת יותר באחש"פ.

ובהע' 8 כתב שגם הקריאה עצמה מראה על שייכות היום לגאולה: בשש"פ שירת הים שאז ישיר לשון עתיד "מכאן לתחיית המתים" (סנהדרין ד' א, ב), "מקדש אד' כננו ידיך ה' ימלוך לעולם ועד" שקאי על ביהמ"ק שיהי' בזמן שה' ימלוך לעולם ועד, וכמו"כ בנוגע לאחש"פ (הע' 12) שעשר תעשר הוא ע"ד עשר אעשרנו שבתפילת יעקב שרומז על לע"ל, וגם בהמשך הקריאה כל הבכור שלע"ל יתעלו הבכורים ויהי' עבודה בכורים.

וצריך להבין שלכאורה ע"פ הנ"ל מודגש ענין הגאולה בגילוי יותר בשש"פ מאשר אחש"פ שהרי מאז ישיר למדים בפועל בהנוגע לתחיית המתים. (אע"פ שהדרשה באופן דרמוז הלימוד בפועל הוא מאז ישיר) "ומקדש א-דני" בפירוש קאי על הגאולה העתידה גם לפי פש"מ. משא"כ באחש"פ ענין הגאולה מודגש פחות בגילוי בקרה"ת שעשר תעשר ע"ד... וזה רומז...", וכל הבכור שמדבר על בכורים בכלל, שיהי' בהם עילוי לע"ל, וע"פ הנ"ל שמאחר ובאחש"פ יותר מודגש ענין הגאולה לכן בהפטורה זה יותר בגילוי (ענין הגאולה) הי' צריך להיות להיפך שבשש"פ הקריאה הוא רמז על הגאולה ובאחש"פ בגילוי (יותר) אודות הגאולה?

וי"ל ובהקדים ביאור החילוק בין ענין ההפטרה לענין קריאת התורה והחידוש שבענין ההפטרה לגבי קרה"ת. שקרה"ת שייך לגילוי אלקות יותר מאשר ההפטרה (להיות תקנת משה רבינו ועזרא הסופר), משא"כ ענין ההפטרה שנתתקן בגלות (ע"י הגלות). ומבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שמפני זה ישנה יתרון בההפטרה שהענינים באים לידי פירוש יותר.

וכמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 46:

וי"ל אז יעדע פרשה אין תורה (מלשון הוראה) אנהאלט דאך א הוראה, איז די הפטרה – נביאים, וואו די ענינים פון תורה ווערן מער נתפרט ונתבאר – ברענגט ארויס די הוראה מער בגילוי ובפרטיות.

ובהע' 18:

כמש"נ (עמוס ג, 1), גלה סודו אל עבדיו הנביאים וראה תענית (ט, א) "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא, וברש"י שם: שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים, וכתו"א בא (ס, ב) שנביאים המשיכו התורה מאצ"י לבי"ע, ע"ש. ולהעיר מאבות (בתחלתה): תורה כו' ומסרה כו' לנביאים כו'.

ובהע' 19:

ע"פ המבואר בפנים יומתק זה שתקנת ההפטורה לא בטלה גם לאחרי שבטלה הגזרה... – כי טעם הפנימי לענין ההפטורה הוא מצד ירידת הדורות שזקוקים לפירוט, וביאור ההוראה שבפרשה.

ובסה"ש תש"נ (ע' 221) שמפני שנתקן בזמן הגלות מביא הענינים לידי גילוי יותר וזלה"ק:

וי"ל דעם טעם פארוואס דער ענין (תוכן פ' ויגש – אחדות במקום התחלקות) שטייט בגלוי דוקא אין דער הפטורה – וויל תקנת ההפטורה איז געקומען דורך דעם חושך הגלות: "פעם אחת גזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה וקראו בנביאים מענין הפרשה כו' ואח"כ כשבטלה הגזירה וחזרו לקרות בתורה התקינו שיהא אחד קורא בנביא כו': ד. ה. אז קריאת ההפטורה איז אן אויסדרוק בגלוי פון דעם יתרון האור וואס קומט ארויס דורך חושך הגלות. דערפאר שטייט בההפטורה בגלוי דער תכלית פון גלות – דער ענין פון "ויגש" (אחדות) בגאולה העתידה.

וי"ל שבדומה לזה הו"ע אחש"פ. ובהקדים המבואר בלקו"ש ח"ז (ע' 269 ואילך) שהשלימות דיציאה מהגבלות (מצרים) הוא בימים האחרונים דחג הפסח. וכמבואר שם:

ענינו של כל דבר מתבטא בעיקר – ובהבלטה ובהדגשה – בסיומו וחותרו, וכמרו"ל הכל הולך אחרי החתום. ומזה מובן, שכללות הענין דחגה"פ – ענין יציאת מצרים, מתבטא בהדגשה ובהבלטה מיוחדת בימים האחרונים דפסח, שהם הסיום והחתום של ימי הפסח. והנה הגם שבימים האחרונים גופא, הסיום שבהם הוא יום האחרון של פסח – הרי ראשיתם ועיקרם הוא יום השביעי של

פסח (שהרי אחש"פ הוא רק יו"ט שני של גלויות שמדברי סופרים) שענינו הוא – קריעת ים סוף ואמירת השירה. ז.א. שהגמר והתוקף דיצי"מ היתה בעת קרי"ס, וכמובן גם בפשטות שעד שביעי של פסח, אף שישראל יצאו כבר ממצרים, היתה עדיין אימת מצרים עליהם (שהרי "איקטורין שלח עמהם") ורק בשביעי של פסח, כאשר "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים", אז יצאו ישראל ממצרים לגמרי, לא רק מהמקום דארץ מצרים, אלא גם מאימת מצרים.

ומוסיף כ"ק אדמו"ר מה"מ שבימים אחרונים גופא מודגש זה ביותר באחרון של פסח. וכמבואר שם (ע' 4-273):

וע"פ הכלל "מעלין בקודש", מובן, שהיציאה מהמצרים והגבלות הזמן דאחש"פ, המתבטאה ב"גילוי הארת המשיח" שביום זה, הוא בתוקף יותר (לא רק מהיציאה מ"מצרים" שבלילות הראשונים דפסח, אלא) גם מהיציאה מ"מצרים" שבשביעי של פסח, כי הציור וההרגש של השיר דלעתיד שבשש"פ הוא רק במחשבה או גם בדיבור, אבל לא בענינים של מעשה, משא"כ באחש"פ שאוכלים "סעודת משיח" הרי ציור והרגש זה בא גם בענין של מעשה.

ונוסף לזה:

ע"י אכילת סעודת משיח – שענין המזון הוא שנעשה דם ובשר כבשרו – הרי הרגש זה חודר לא רק בכל כחות נפשו, עד לכח המעשה, אלא גם בגופו הגשמי. ויש לבאר החילוק בין המבואר בנוגע לשש"פ (שההרגש באה מצדמחשבה ודיבור). והמבואר בנוגע לאחש"פ (שענינו של משיח חודר גם לגופו הגשמי): שבאחש"פ מודגש יותר ענין היציאה מגלות גם בגופו וגשמיות ומצד העולם וכו'.

ויובן ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ב (ע' 34 ואילך):

סאיז אבער מובן אז ס'איז דא א חילוק צווישען שש"פ און אחש"פ: בשש"פ איז דאס דער זיבטער טאג פון יציאת מצרים, דורך "נגלה עליהם", דעמאלט איז געקומען דער גילוי מלמעלה. און ווי דאס איז געווען כפשוטו, אז בקרי"ס דער גמר פון יציאת מצרים, ווארום ביז דעמאלט איז נאך געווען אימת מצרים עליהם. ... משא"כ אחש"פ איז דער זיבטער טאג פון ספה"ע, די עבודה מצד דעם מטה, דער בירור פון דעם מענטשן אין זיינע זיבן מדות.

ועפכ"ז יתרוץ השאלה דלעיל. שדוקא מפני היות ענין אחש"פ גילוי מצד המטה, לכן מודגש ענינו של משיח (ענינו של אחש"פ) בהפטרה דוקא, שכמבואר לעיל ענין ההפטרה הוא להביא הענינים לפירוט וגילוי יותר מצד, ובמקום המטה.

בענין גדול יהי' הבית הזה

התמים יוסף הכהן שיחי' הענדל

איתא במכילתין דף ג' ע"א

גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון רב ושמואל ואמרי לה ר' יוחנן ור"א חד אמר בבנין וחד אמר בשנים.

והקשו המפרשים דלכאורה בית האחרון הוא בית השלישי¹ ולמה הגמרא לומדת דהולך על בית שני? ואף שכך הוא פשט הכתוב הא גופא קשיא למה בכתוב נאמר על בית שני הלשון אחרון?

והנה בריא"ף פירש וז"ל:

גדול יהיה כבוד הבית הזה וכו' יש לבאר שאמר הבית הזה וחזר לומר האחרון מן הראשון, דמספיק לומר גדול יהיה כבוד הבית הזה מן הראשון או שיאמר האחרון מן הראשון אמנם כאן רמז שגדול יהיה כבוד הבית הזה בבנין וכן בשנים (ומ"מ היה הבית הראשון גדול מזה בבחינת חמשה דברים שחסרו בבית שני דכתיב² ואכבדה חסר ה' כנגד ה' דברים שחסרו בבית שני ארון וכפורת וכרובים ואורים ושמן המשחה כמ"ש רז"ל³ ולכך חזר לומר האחרון מן הראשון שהאחרון שהוא הבית השלישי שעתיד לבנות ב"ב שיחזרו להיות בו כל החמשה דברים הנזכרים אותו אחרון יהיה גדול מהראשון אבל זה שהוא השני הוא גדול בשנים ובבנין אבל לא לגמרי בכל פרטיו.

כלומר הריא"ף מחלק הפסוק לב' "גדול יהיה כבוד הבית הזה" – הולך על בית שני שהיה גדול בבנין ובשנים, וממשיך הכתיב האחרון מן הראשון דהיינו דבית שלישי "האחרון" יהיה גדול יותר מבית השלישי.

אבל לפירושו קשה קצת דפשט לשון הכתוב הוא, ד"זה" ו"האחרון" קאי על בית שני שיהיה גדול יותר מבית ראשון.

ובמגלה עמוקות פירש:

¹ כמבואר בזהר ח"א.

² חגי א.

³ יומא כא.

והנה בזוהר פרשת פנחס (זוהר ח"ג ר"כ ע"ב) בהני תלת בעיי שהקשה ההוא סבא לר' אליעזר הגדול, שאנו מצפים ומחכים על בנין בית השלישי, הלא הכתוב אומר על בית שני גדול יהיה כבוד הבית האחרון ולא בית שלישי ח"ו. אבל העניין על דרך הדרש על בניין הורדוס קאמר, שבית שני היו שני בתים, דהיינו בית שבנה עזרא על ידי כורש, ואחר כך בא הורדוס לתקנו, נמצא שמלת האחרון קאי על בית שני הז"ה דייקא, גדול יהיה כבוד הבית הזה שבנה הורדוס שהוא האחרון בבית שני, מן הראשון שבנה כורש, ואמרינן בגמרא (שם) שהיה גדול בבנין ובשנים. ועל זה השיב הקב"ה למשה רב לך, הועילה תפלתך שיחזור הורדוס ויבנה בית המקדש, ויהיה יותר רב מן המקדש הראשון בנוי וכיופי, כל זה הוא בשבילך שאתה מתפלל על אותו הדור.

צריך לבאר תורף דבריו: היינו דהפסוק מדבר רק על בית שני, ובבית שני יש את הבנין האחרון שבנה הורדוס שהיה גדול בבנין ובשנים ויש את הבית הראשון שבנה כורש.

וגם לפירושו קשה דבגמ' דמשמע דגדול בבנין ובשנים היה כל זמן בית שני?

והנה כ"ק אד"ש מה"מ מבאר שקאי על ב' הביהמ"ק וז"ל⁴:

"להעיר גם מזה ששניהם (בית שני ובית שלישי) נקראים "בית אחרון" (ראה זח"ב כג, א) שה"בית הזה האחרון" קאי אביהמ"ק השלישי עם דרשת רז"ל (כ"ב שם) שקאי אביהמ"ק השני) כי בית שני ענינו הוא העלאת המטה, וזהו עיקר המעלה שבבית השלישי.

וע"פ ביאור זה אין מקום לקושיות הנ"ל דפשט הכתוב והגמ' דקאי על בית שני נשאר כפשוטו, וכן על בית שלישי, ולהעיר מביאור החת"ס וז"ל:

הא דכתיב גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון ואמז"ל בבנין ובשנים, וליישב גם מה שנדחק בתי "טמאי דקרי לי' אחרון אע"ג דאיכא עוד שלישי בב"א ותי' כדכתיב לאה וילדיה אחרונים ויוסף ורחל אחרונים ע"ש, ועוד נ"ל דבית הראשון היה קדושת הארון עיקר והמקדש היה רק תיק ונרתיק להארון וכל ישראל עולים להשתחוות לה' השוכן בין הכרובים, וכן יהי' לע"ל ברצות ה', אך בבית שני לא היה ארון הקודש רק הבית וכל פני ישראל פנו אל הבית והוא היה עיקרי א"כ גדול כבודו של ב"ת מכבוד הבי"ת הראשון ולענין זה קרי' לי' אחרון שלא יהי' עוד בית כזה כי לע"ל יתגלה הארון והלוחות ויהי' כבודו גדול והבית טפל ונרתיק לו.

⁴ לקו"ש ח"ט ע' 28 הע' 29 וראה גם התועדויות תשמ"ו ח"ב ע' 129.

היינו בודאי בית שלישי יהיה גדול יותר במעלת הקדושה, אבל הפסוק מדבר על כבוד הבית וזהו חידוש של בית שני דכבוד הבית הגשמי היה גדול ועיקרי, משא"כ בבית שלישי הבית יהיה טפל.

והנה בשיחת ש"פ בחוקותי תשכ"ב כתוב (סעיף כה) וז"ל:

והנה פסוק זה קאי לא רק על בית שני אלא גם על ביהמ"ק השלישי דלע"ל שאז יקיים היעוד ד"אז אהפוך אל העמים גו' – לעבדו שכם אחד" וכיון שאוה"ע אינם מבינים בענינים פנימים – ה"ז צריך להיות בית גדול ומפואר בגשמיות לעיני בשר.

כלומר אד"ש מה"מ לומד כפשוטו שאף ה"בית השלישי" יהיה גדול יותר במעלה על בית ראשון ושני.

ונזכה לבנין ביהמ"ק השלישי ע"י משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

תחה"מ וביאת הגואל להרמב"ם

התמים יוסף הכהן שיחי' הענדל

א.

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פי"א ה"ג וז"ל:

"ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים"

הנה מכמה מקומות משמע דלהרמב"ם ימות המשיח ותחה"מ, הם ב' ענינים נפרדים ולא שייכים זל"ז, ומהם:

בהקדמת פרק חלק מונה הרמב"ם את הי"ג עיקרים, ושם את ביאת הגואל ותחה"מ כב' עיקרים נפרדים – עיקר הי"ב – ביאת משיח, ועיקר הי"ג – תחית המתים.

בכל הל' מלכים כשמתאר את ימות המשיח וביאת הגואל אינו כותב מאומה אודות תחה"מ, דאזיל הרמב"ם לשיטתו דימוה"מ הם תכלית חיי עוה"ז וקיום התומ"צ בשלימות, ועוה"ב הו"ע השכר, ותחה"מ יהיה ענין לעצמו לפני עוה"ב, וכמ"ש הצמח צדק בביאור דעת הרמב"ם¹:

"והנה הרמב"ם ז"ל בפי' המשניות במשנת כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב האריך בביאור ענין עוה"ב שלדעתו זהו הג"ע ... ור"ל כי תח"ה הוא לפי שעה ואח"כ ישוב לג"ע שהוא התכלית האחרון והטובה האמיתית הנק' עוה"ב וביאור זה ג"כ יותר באגרת התחיי' אשר לו יעו"ש. אבל הרמב"ן . . ."

ואף דבכ"מ משמע שתחה"מ יהי' ע"י מלך המשיח, א"כ הי' סברא לומר דאף דלא מצינו קשר בין ימוה"מ לתחה"מ, אבל תחה"מ יהיה ע"י מלך המשיח,

אבל מדברי הרמב"ם הנ"ל מוכח דלא סובר כן, דכתב: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח . . . מחיה מתים".

(והנה בספר ימוה"מ בהלכה² רצה לחלק דכוונת הרמב"ם דמשיח לא יחי' מתים – קאי בתקופה ראשונה דאז יהיה תחה"מ ליחידי סגולה ע"י אליהו, ובתקופה הב' יהיה תחה"מ

¹(דרך מצותיך ע' י"ד ע"ב.

²ע' 309.

לכלל ישראל ע"י מלך המשיח, ובזה רצה לתנווך דגם אליהו וגם מלך המשיח יחיו מתים, כדמשמע בכ"מ דשניהם יחיו מתים, עיי"ש.

אבל משיחת ש"פ בחוקותי חכ"ז משמע, דאף בתקופה הב' תחה"מ לא יהיה ע"י מלך המשיח, וכן מוכח לקמן).

ב.

והנה בהל' תשובה³ כשמונה הרמב"ם הכופרים דאין חלק לעוה"ב, כתב: "ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא... והכופרים בתחית המתים ובביאת הגואל" וכו'.

ומדייק בזה כ"ק אד"ש מה"מ⁴ וזלה"ק:

להעיר מהמשך לשון הרמב"ם "הכופרים בתחית המתים" ובביאת הגואל" [אף שהכפירה בביאת הגואל נכללת ב"הכופרים בתורה", כמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים רפ"א) "כל מי שאינו מאמין בו (במלך המשיח) . . . כופר . . . בתורה ובמשה רבינו"] – דיש לומר, שבזה מרומז ש"תחיית המתים" שייכת ל"ביאת הגואל".

היינו, שבזה שמונה הרמב"ם הכפירה בביאת הגואל יחד עם הכפירה בתחה"מ, ולא רק כוללו בכופרים בכלל, מוכח דיש ביניהם שייכות.

וע"פ כהנ"ל צריך ביאור, מהי השיכות בין ביאת הגואל לתחה"מ להרמב"ם?

ג.

ונקודת הביאור דבאמת להרמב"ם תחה"מ הוא שלב בימות המשיח, ועוד יותר הוא שלב בביאת משיח והוא פעולתו של משיח, וכדלקמן.

בשיחת ש"פ בחוקותי ע"ד הב' תקופות⁵, כתב כ"ק אד"ש מה"מ:

על פי זה יומתק זה שהרמב"ם מפרט בפ"א שם: "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים" – כי נקט הכא כל הדברים שאכן יהיו סוף סוף בימות המשיח (כמו שיהי' תחיית

³ פ"ג הל' ו'.

⁴ בהדרן על הרמב"ם סה"ש תשנ"א ח"א ע' 102 הע' 33.

⁵ לקו"ש חכ"ז בחוקותי א' ע' 198.

המתים), אלא שכל זה הוא ענין נוסף שיהיה בזמן לאחרי זה בימות המשיח גופא. ואין זה ענינו של המלך המשיח וימות המשיח בתקופה הא' ככפנים. ולהעיר מפרקי הצלחה להרמב"ם: "וזאת היא ראי' גמורה על שתחיית המתים נתלית במשיח.

היינו דגם לדעת הרמב"ם תחה"מ הוא בימיה"מ, אלא בתקופה הב'.

ובמכתב כ"ק אד"ש כותב⁶ – "ב' זמנים בביאת משיח: ימות המשיח, תחה"מ (וראה זח"א קלו, ב ואילך. קלט, א. ומש"כ בירוש' מע"ש פ"ה, ה"ב "קודם למלכות ב"ד", י"ל מלכות שלימה, על כל ישראל, שזה בא לאחר קיבוץ גלויות דוקא, כפשוטו. וראה רמב"ם הל' מלכים רפי"א וסופו).

כלומר תחה"מ הוא שלב שני בביאת משיח, וזה שישנו ענין של שלבים בביאת משיח מוכיח מזה שמפרש הגמ' בירושלמי שכתוב שבנין ביהמ"ק יהיה לפני ביאת משיח שמדבר באופן נעלה יותר בביאתו, דהרי משיח בא בכר לפני בנין ביהמ"ק כלשון הרמב"ם "ויבנה בית המקדש".

ומהזוהר שמביא משמע שתחה"מ הוא שלב שני בביאת משיח וזלה"ק:

אין בין העולם הזה לימות המשיח, אלא שעבוד מלכיות בלבד. ואין בין עולם הזה, לתחיית המתים אלא נקיות והשגת ידיעה. רב נחמן אמר ואריכות ימים.

אמר רב יוסף וכי ימות המשיח ותחיית המתים לאו חד הוא. אמר ליה, לא, דתנן, בית המקדש קודם לקבוץ גלויות, קבוץ גלויות, קודם לתחיית המתים, ותחיית המתים הוא אחרון שבכלם, מנא לן, דכתיב (תהילים קמ"ז: ב'–ג') בונה ירושלם ה' נדחי ישראל יכנס הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם. זו היא תחיית המתים, שהיא הרפואה לשבורי לב על מתיהם. בונה ירושלם תחלה, ואחריו נדחי ישראל יכנס, והרופא לשבורי לב אחרון על הכל.

תנן, מ' שנה קודם הקבוץ גלויות לתחיית המתים, כדאמרינן ויהי יצחק בן ארבעים שנה.

ומשמע דבאמת תחה"מ וימות המשיח ענינם א', רק דכפועל יהיו בב' תקופות.

⁶ לקו"ש חי"ד ע' 476.

ד.

והנה בפרקי הצלחה (הובא לעיל בהע' בשיחת ש"פ בחוקותי) כתב הרמב"ם וז"ל:

במעשה התורה אמר זכרו תורת משה עבדי והמשיך לזה אומרו הנני שולח לכם את אליה הנביא יראה שהוא ישיב את אליהו אל זה העולם אחר שנבדל ממנו וזאת היא ראייה גמורה על שתחיית המתים נתלית במשיח כמו שאמר ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין .

ומפורש בדבריו שאף שמשיח לא יחי' מתים, כמו שכתב בפירוש "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים" עכ"ז זה יהיה מפעולתו, ועד כדי כך שנקרא 'תלוי במשיח'.

ומכל הנ"ל מובן דלהרמב"ם תחה"מ היא תקופה בימיה"מ, שלב בביאתו, וא' מפעולתיו.

ע"פ הנ"ל מובן מש"כ הרמב"ם "הכופר בתחה"מ ובביאת הגואל", די"ל כב' אופנים או שהכופר בא' מהם כופר בהשני, דהיות ולא שייך תחה"מ בלי ביאת הגואל, וביאת הגואל בשלימות הוא בתחה"מ א"כ הכופר בא' מהם כופר בהשני, אבל עפי"ז הי' מתאים יותר הלשון הכופר בתחה"מ או בביאת הגואל, או די"ל באופן אחר, דלא נחשב כופר בתחה"מ או בביאת הגואל עד דכופר בשניהם, דצריך שיכפור בכל הענין, ואם לא כופר בא' מהם פירושו שמאמין במקצת הענין ולא נחשב כופר גמור.

ונזכה לשלימות ביאת הגואל תיכף ומיד ממש.

עולם הבא ותחיית המתים לדעת הרמב"ם

התמים יוסף הכהן שיחי' הענדל
והתמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל

בקונטרס הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם בסופו כותב כ"ק אד"ש מלך המשיח:

עפ"ז י"ל, שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלמות השכר הוא בעולם התחי' (כהפס"ד בתורת החסידות), אלא שלא כתב זה בפירושו, כמו שלא כתב בפירושו אודות התקופה השני' דימות המשיח כשיחיו המתים, כיון שתכלית ומטרת חיבור ספר ההלכות, "שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה", נשלמת בסיומה של התקופה ד"היום לעשותם"; ואעפ"כ, כיון שענינו האמיתי של חיבורו הוא "הלכות של תורה", כפי שהם מצד רצונו של הקב"ה – לכן, בהלכה האחרונה, שהיא הסיום והסך כל דספר ההלכות, רומז הרמב"ם אודות המעמד ומצב דעולם התחי', שאז יתגלה ענינם האמיתי ד"הלכות של תורה", שאינם בשביל האדם ("כדי שיזכו לחיי העולם הבא"), אלא "דעת בוראם", "דעה את ה'", "זהו עיקר ושלמות השכר – שמציאות האדם והעולם בטלה ומכוסה לגמרי ב"דעה את ה'", "כמים לים מכסים.

כלומר (דמחדש) דאף להרמב"ם עיקר ושלמות השכר יהיה בתחיית המתים. ומזה דעיקר ושלמות השכר יהיה בתחה"מ משמע שתחה"מ הוא תכלית האחרון וכן משמע מההערה 69 שם וזלה"ק:

לשיטתו – "העולם הבא אין בו גוף וגוי' אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף (הל' תשובה פ"ח ה"ב), "החיים (ש)באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה שאנו קיימים בו בגוף ונפש" (שם ה"ח), ואינו מפרש אודות השכר שלאח"ז, בעולם התחי' (וראה לקמן בפנים).

ולכאורה זה סותר למ"ש הרמב"ם בפירושו באגרת תחה"מ (המצוין בהערה שם), וז"ל ה"צמח צדק" בדרך מצותיך כשמפרש שיטת הרמב"ם:

והנה הרמב"ם ז"ל בפ"י המשניות במשנת כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב האריך בביאור ענין עוה"ב שלדעתו זהו הג"ע וז"ל בקוצר כי כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים ולא החרש שמע הקולות כן לא ישיגו הגופות התענוגים הנפשיות שהם תמידי ועומדים לעד ואינן נפסקים ואין ביניהם ובין התענוגים גשמיים יחס וקורבה בשום פנים, וענינו הוא מה שמשיגים באמתת הבורא ית' ובהם הם בתענוג תמידי שאינו נפסק כו' והוא העוה"ב שנפשותינו משכילות שם מידיעת הבורא

ית' ואותו תענוג לא יחלק לחלקים ולא יסופר ולא ימצא משל למשול בו אותו התענוג. . . ותח"ה הוא יסוד מיסודי מרע"ה כו' ודע כי האדם יש לו למות בהכרח ויתפרד וישוב למה שהורכב ממנו עכ"ל, ור"ל כי תח"ה הוא לפי שעה ואח"כ ישוב לג"ע שהוא התכלית האחרון והטובה האמיתית הנק' עוה"ב וביאר זה ג"כ יותר באגרת התחיי' אשר לו יעו"ש.

(ויש שרצו לתרץ דהרבי מחדש שהרמב"ם בהל' מלכים חזר בו משיטתו, אבל זה אינו, דאגרת תח"ה"מ נכתבה לאחר סיום כתיבת ספר המשנה תורה).

ולכאורה י"ל הביאור בזה דהחידוש בשיחה בשיטת הרמב"ם הוא, לא שלא יהיה ג"ע לאחר תח"ה"מ, אלא מתי יהיה עיקר השכר על המצוות, בדפשות מזה שהרמב"ם סובר שהתכלית הוא עוה"ב, לכאורה אזי יהיה ג"כ עיקר ושלמות השכר, ומחדש דעיקר ושלמות השכר להרמב"ם יהיה בתחייית המתים ומפרש איך זה שייך (עיי"ש בהשיחה), אבל התכלית יהיה בעוה"ב.

והנה ענין זה דיהיה תח"ה"מ ובו יהיה עיקר ושלמות השכר ואח"כ יהיה עוה"ב דרוש ביאור, דאם הגיעו לשלמות השכר למה יחזרו לג"ע – עוה"ב?

והנה במאמר "להבין ענין תחייית המתים" (בסה"מ מלוקט ח"ג) מבאר (ע"פ חסידות, לא לשיטת הרמב"ם) דבתח"ה"מ בב' ענינים א. העיקר ושלמות השכר דמצוות – תענוג הבורא ב. גילוי התענוג דהקב"ה בישראל עצמם דתענוג זה נעלה יותר באין ערוך לשכר המצוות והו"ע העיקרי דתח"ה"מ.

ועפ"ז י"ל דלהרמב"ם עיקר ושלמות השכר יהיה בתח"ה"מ וגילוי הב' דתח"ה"מ – התענוג דהקב"ה בישראל עצמם לרמב"ם יהיה בעוה"ב דלאחר התחי' ובוה חולק על הרמב"ן והקבלה.

ועפ"ז יוצא דלהרמב"ם ישנו ב' דרגות בשכר, א. ג"ע – ועוה"ב לפני התחי' ב. תח"ה"מ. ואף דכתב הרמב"ם "לא נתאוו... אלא כדי שיזכו לחיי עוה"ב" ומשמע שמדבר בעוה"ב דלאחר ימוה"מ וכן מבאר בשיחה דקיום התומו"צ בימוה"מ הוא לזכות לשכר דעוה"ב.

ומשמע דלהרמב"ם העוה"ב לאחר התחי' יהי' שכר על קיום המצוות. וא"כ קשה על הביאור הנ"ל דהעוה"ב לאחר התחי' אינו לקבל שכר?

אלא יש לומר שכוונתו בעוה"ב הוא הג"ע שלפני הזמן דתחית המתים ונקרא בלשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח) עוה"ב, וכן משמע קצת מהערה 69 שם שהעוה"ב הוא לפני

התנח' היינו שאותם החיים בימיה"מ יחזרו לעפר שעה אחת קודם תחה"מ, וי"ל דלהרמב"ם אז יקבלו השכר ואח"כ יבואו לתחה"מ ויקבלו עיקר השכר ואח"כ יהיה התכלית בעוה"ב.

אבל ביאור זה קשה קצת, דלפי הביאור בשיחה דשלימות השכר יכול להיות לנשמות בגופים מה הסברא לחלק ולומר דדוקא השכר דתחתית המתים יכול להיות לנשמה בגוף אבל בגילוי דעוה"ב לא, ובפרט דע"פ הביאור במאמר הנ"ל הגילוי דתענוג הקב"ה בישראל הוא גם (ובעיקר) בגוף.

ולכן יש לבאר באופן אחר (יותר מתאים לפשט השיחה) דבאמת הביאור כאן בשיטת הרמב"ם הוא ביאור מחודש בשיטת הרמב"ם וכדלהלן:

בהקדם כתב הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ח ה"ב):

העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת. הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה. ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה. כגון ישיבה ועמידה ושנה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן. כך אמרו חכמים הראשונים. העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה. . . אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה.

והקשה עליו הראב"ד:

א"א דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד. וחי ראשי לא היה דעת חז"ל על זה שהרי אמרו כתובות (קי"א:): עתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן ק"ו מחטה וכו' וכן היו מצוין לבניהם (שבת קי"ד.) אל תקברוני בכלים לבנים ולא בשחורים שמא אזכה. וכן אמרו (סנהדרין צ"ב) שלא ישובו הצדיקים לעפר אלא עומדין בגוייתם. וכן אמרו (שם צ"א:): במומם עומדין ומתרפאין. וכל אלה מוכיחים כי בגוייתם הן עומדין חיים. אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב ויהיו העטרות כמשמען וכפשוטן ולא יהיה משל.

ובכס"מ שם כתב:

ול"ג שאין חילוק בין רבינו להראב"ד אלא בשמות בלבד. דלרבינו העולם שלאחר המות נקרא העוה"ב וכמ"ש בסוף פרק זה ז"ל זה שקראו אותו חכמים עוה"ב לא מפני שאינו מצוי עתה וזה העולם אוכד ואח"כ יבא אותו העולם אין הדבר כן אלא הרי הוא מצוי ועומד שנאמר אשר צפנת ליראיך ולא קראוהו עוה"ב אלא מפני שאותם החיים באים לו לאדם אחר חיי העולם הזה שאנו קיימים בו

בגוף ונפש וזהו הנמצא לכל אדם בראשונה, עכ"ל. וכל אותם המאמרים שהביא הראב"ד הם לעולם התחי' והראב"ד ז"ל קורא לעולם התחייה עוה"ב ובכך עלו דברי שניהם כהוגן ואלו דברי אלהים חיים.

ומשמע דהכס"מ לומד דלהרמב"ם עוה"ב הוא ג"ע ולאחריו יהיה תחה"מ לנשמות בגופים כשיטת הראב"ד שעוה"ב הוא תחה"מ, ומשמע דלומד כשיטת הרמב"ן דקודם יהי' ג"ע ואח"כ יהי' תכלית השכר בתחה"מ – עוה"ב הנקרא עולם שכולו ארוך.

וקשה דבפיה"מ ובאגרת תחה"מ כתב הרמב"ם להיפך דעוה"ב הוא התכלית לאחר תחה"מ, (ואגרת תחה"מ נכתבה לאחר ספר הי"ד), וא"כ קשה גם על הכס"מ?¹

וי"ל הביאור בזה על פי ב' כללים שביאר כ"ק אד"ש מה"מ בספר היד:

א. הרמב"ם כתב רק מה שמוכרח להיות ע"פ הלכה (סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 309) וזלה"ק: בספר הלכות פוסק כפי המוכרח מצד ההלכה. עכלה"ק.

ב. במשנה תורה הרמב"ם פוסק כפנמיות התורה (ש"פ וישב תשמ"ו התוועדויות ע' 100) וז"ל:

הרי בודאי ובודאי ששיטת הרמב"ם – משנה תורה – צריכה להיות בהתאם להמבואר בפנימיות התורה. עכלה"ק.

[הערת המערכת: הנה כ' הרמב"ם בהל' תשובה פ"ח וז"ל:

א. הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה הוא שכתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים מפי השמועה למדו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך. . .

ב. העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה. . . הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתייה. . . ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל.

¹ הערת המערכת: בפשטות הכס"מ אינו מפרש הרמב"ם כהרמב"ן, אלא דמתרין דאף להרמב"ם יהי' תחה"מ בגשמיות, וכמו שהרמב"ם כתב בפירוש בהל' א' שעוה"ב הוא העולם "שכולו ארוך" וא"כ ליתא קשיא על הכס"מ.

ג. . . חיים אלו לפי שאין עמהם מות שאין המות אלא ממאורעות הגוף ואין שם גוף נקראו צרור החיים שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים וזהו השכר שאין שכר למעלה ממנו והטובה שאין אחריה טובה והיא שהתאוו לה כל הנביאים.

ומזה משמע דהרמב"ם מפרש שיטתו 1. עוה"ב הוא התכלית כמ"ש שהוא "עולם שכולו ארוך", 2. "אין בו גוף וגויה", 3. בו הוא השכר שאין למעלה הימנו ולכאורה זהו שיטתו באגרת תחה"מ: שלאחר התחי' תחזור הנשמה לעוה"ב וגם יהיה התכלית והשכר לנשמה בגוף?

אלא דיש לומר:

1. כשהרמב"ם כותב שהוא השכר שאין למעלה הימנו, מדבר אודות השכר דמצוות במצב שיש מצוה למצווה דהיינו שהיהודי והקב"ה הם ב' מציאותים נפרדים והמצווה – היהודי מקבל שכר, אבל השכר הנעלה יותר כשהיהודי יתייחד עם הקב"ה לא מפרש הרמב"ם בספרו כמפורש בהערה הנ"ל.

2. וזה שכתב שאין בו מות כי "המות הוא ממאורעות הגוף ואין שם גוף", הנה זה בנוגע לזמן הזה שחלק ממאורעות הגוף דזה"ז הוא המוות, משא"כ הגוף דתחה"מ שהוא גוף ניסי (וראה הביאור בזה בשיחת אחש"פ תשל"ג).

3. זה שכתב בהלכה א' שעוה"ב לשיטתו ג"ע הוא עולם שכולו ארוך, יש לומר בב' אופנים:

א. יהיה קיים לעולם אבל לא להנשמות, היינו דהנשמות יחזרו לעוה"ז, וזה שעוה"ב הוא נצחי לא תלוי בזה דהנשמות בתוכו (אבל צ"ע למה ישמש אז ג"ע).

ב. או י"ל דהרמב"ם ב' תקופות בעוה"ב 1. גן עדן 2. תחה"מ ולכן נחשב שכולו ארוך ובספר הי"ד רק מדבר אודות תקופה הא'.

ועפ"ז אתי שפיר דאף דהרמב"ם עצמו סבירא ליה כמ"ש באיגרת תחה"מ, אבל בספר היד הוא סובר שהתכלית הוא עולם התחי' כהפסק בפנמיות התורה, וכן לא כתב דעוה"ב הוא התכלית כי זה לא שייך להלכה.

ועפ"ז יומתק גם זה שבהערה הנ"ל כשמציין לשיטת הרמב"ם אינו מציין לפיה"מ ואגרת תחה"מ אלא להלכות תשובה, ולאידך בסהמ"צ להצ"צ מציין לפיה"מ ואגרת תחה"מ ואינו מציין להלכות תשובה, כי אף שלכאורה הם נראים דומין זל"ז, הנה באמת הם חלוקים לגמרי

דהעוה"ב שמדובר אודתו בפיה"מ ואדרת תחה"מ אינו אותו עוה"ב אשר אודתו מדובר בהלכות תשובה.

ברזל בביהמ"ק

התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל

בשיחת פרשת ויחי תשנ"ב (סעיף ו' והערה 99), מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שיל"ו אופן השימוש בברזל בביהמ"ק, ומבאר שבבית ראשון ושני לא יכלו לברר עדיין הקליפה דברזל, משא"כ בבית שלישי יוכלו להשתמש בברזל, כי זה יהי' לאחרי הבירור דברזל. ועפ"ז מבאר מה שכתוב בדברי הימים שדוד אסף ריבוי עצום של ברזל לביהמ"ק, שברזל זה ישמש לבנין ביהמ"ק השלישי, אע"פ שלא מצינו בנבואת יחזקאל דיהי' ברזל בבית שלישי: מכל מקום היות דלא הכל מפורש ביחזקאל "אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר"¹, (לכן) יש מקום לומר שבנינו יהי' גם בברזל.²

ומבאר דמכל מקום השתמשו בברזל בב' הבתי מקדשות, וכלשונו בהע' 92 (ובפשטות מדבר אודות בית ראשון):

ובבית שני הי' יותר מזה (הערה 102):

ומעין זה הי' בבית שני (ששייך לביהמ"ק השלישי) – כי, הברזל במנורה הי' בזמן החשמונאים בבית שני, וכן הברזל באמה כליא עורב שהיתה בבית שני, משא"כ בבית ראשון שמפני רוב קדושה שהיתה בו לא הי' צריך כליא עורב (ערוך ערך כל. וראה תוס' מו"ק שם. תוד"ה כליא מנחות קז, א. תוד"ה כגון ערכין ו, א). ויש לומר ההסברה בזה – שבבית שני היתה ההתעסקות בבירור והפיכת הלעו"ז (משא"כ בבית ראשון שמפני רוב קדושתו נדחו החיצונים), ולכן מצינו בו גם ברזל, אבל, רק הברזל שבמנורה שבא במקום כסף וזהב ומחופה בעץ, והברזל שבאמה כליא עורב על גג המקדש שהוא כמו בחוץ (כנ"ל הערה 93), משא"כ בביהמ"ק השלישי יהי' ריבוי ברזל ("מאה אלף ככרים") בהבנין עצמו, כיון שיהי' בירור והפיכת הברזל בתכלית השלימות.

ובהע' 93 מבאר בארוכה יותר ההיתר לשימוש הברזל בבית שני:

"וברזל שמצינו בנוגע לעשיית המנורה, "אין לו זהב מביא אף של כסף של נחושת של ברזל כו", ומנורה שעשו מלכי בית חשמונאי של ברזל היתה (מנחות כח, ב) – הרי: (א) כיון שהברזל הוא תמורת כסף וזהב הי' "ברזל" כפי ששייך להדרגא דכסף וזהב*, (ב) "שפודים של ברזל היו וחיפום בעץ", שאין הברזל נראה מבחוך

¹ הל' בית הבחירה א, ד.

² אות ה' ובהערה 92.

(ע"ד עץ שקוע). ואמה כליא עורב, טס של ברזל כמו סייף גובהו אמה על גבי המעקה סביב כדי שלא ישבו העורבים עליו (מו"ק ט, רע"א. וש"נ. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ד ה"ג) – הי' על גג המקדש, שגגין לא נתקדשו (פסחים פה, סע"ב. וש"נ. רמב"ם שם פ"ו ה"ז), כמו בחוץ (וראה לקמן הערה 102).

ולכאורה צ"ע למה מוכרח לומר דהברזל שהקצה דוד לביהמ"ק נועד לשמש בבית המקדש השלישי, ולא לשמש (ושימש כבר) ולבית ראשון או עכ"פ לבית שני בתור תחליף לחומר אחר ובאופן שאינו מגולה (ע"ד מנורת החשמונאים בבית שני)?

הנה בנוגע לבית ראשון לא קשיא, דהרי לא הי' חסר שום חומר בבנינו, וע"כ לא הי' מקום להשתמש בו בתור תחליף. אבל בנוגע לבית שני למה א"א לומר – כנ"ל – שהברזל שימש בתור תחליף לחומר אחר, שהרי כידוע דבית שני נבנה (בתחילה) בעניות (עד שנבנה בנין הורדוס), ובאם אמנם השתמשו בברזל בבית שני, אין הכרח לכאורה שהברזל נועד לבית שלישי.

לכאורה נראה לומר שמוכרח שלא השתמשו בברזל זה בבית שני, (וא"כ כנ"ל מוכרח שהוא מיועד לבית שלישי) כיון שהבית נבנה מאבנים או מלבנים ובנוגע לאבנים ולבנים א"א לומר שנצרכו להשתמש בתחליף עבורם כיון שהם מצוים ביותר.

(והגם שאפשר להיות שהשתמשו בהברזל כתחליף זהב וכו') (בכלים) ע"ד המנורה, אלא שעדיין אין זה מבאר הצורך בריבוי העצום כ"כ של הברזל) ולכן כנ"ל מוכח שלא השתמשו בכל הברזל בבית שני.

אמנם באמת יש לבאר זה באופן פשוט ביותר, דאין לומר שדוד הקצה ברזל בתור תחליף לחומר אחר שיחסר, דאם נומר כן הי' לו לדוד להקצות מהחומרים עצמם שצריכים לבנין ולא חומר העשוי בתור תחליף, ומובן בפשטות שלדוד לא הי' חסר החומרים בשביל זה.³

³ ועפ"ז גם נשלל השימוש בברזל זה בכלי המקדש (ובאם אמנם השתמשו בברזל לכלי המקדש בתור תחליף לכאורה מוכרח לומר שלא הי' מהברזל כפנים).

הגדר של בן כוזיבא (גליון)

התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל

א

ביאור בענין בן כוזיבא

בשערי ישיבה חכ"א חקר התמים מ. מ. ב. בגדר דבן כוזיבא כמשיח ומביא שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (לקו"ש חכ"ז שיחה א' לפ' בחוקותי), ושורש המחלוקת היא אם משיח צריך להיות מורח ודאין או לא, דלדעת הרמב"ם אינו צריך להיות מורח ודאין, ולכן היה בן כוזיבא משיח עד שנהרג על ידי הגוים משא"כ לדעת הראב"ד שצריך להיות מורח ודאין הנה לאחרי שבדקו חכמים וראו שאינו מורח ודאין – אינו משיח, פסקו שחייב מיתה מדין רודף כי ע"י מלחמתו נהרגו מבנ"י, וע"י פסק דינם היה לגוים כח להורגו ע"כ תוכן השיחה.

וע"ז הקשה הנ"ל לדעת הראב"ד:

א. דאף דבן כוזיבא לא היה משיח אמאי לא היה יכול ללחום עבור טובת בנ"י, ועד כדי כך שנחשב רודף?

ב. לאידך אמאי צריך הטעם דרודף בכדי לדונו למיתה דלכאורה מספיק זה שהכריז על עצמו שהוא משיח לדונו למיתה מצד היותו משיח שקר¹ ולמה צריך הטעם שהיה רודף?

ולבאר זה מקדים ביאור כללי בסימני משיח להרמב"ם, דצריך להבין אמאי אינו מונה כסימן (שאומר) שהקב"ה למשיח שיגאל את ישראל, ומבאר זה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חח"י ע' 276 ואילך) למה הרמב"ם אינו מונה שמש"ח יהי' נביא כאחד מהסימנים, ומבאר דלהרמב"ם סימני משיח הם רק דברים שהם עיקר ענינו של משיח היינו שלימות קיום התורה ומצוות, ולכן אינו מונה ענין הנבואה, ועפ"ז מובן הטעם שאינו כותב אודות ציווי הקב"ה אע"פ שפשוט שיהי' ציווי מאת הקב"ה כי אין זה קשור לעיקר ענינו.

וממשיך דעפ"ז יש לבאר בנוגע לבן כוזיבא ובהקדים ביאור באופן זיהוי בן כוזיבא כמשיח:

¹ וכמו שפוסק באגרת תימן.

ומביא דלכאורה מצינו סתירה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ דבמענה לשאלה איך האמין רבי עקיבא בן כוזיבא כמשיח אף דלא היו לו הסימנים המנויים ברמב"ם השיב כ"ק אד"ש מה"מ (אג"ק חכ"ז ע' מו, אגרת ט'תתקפב²)

"דעת ר"ע בנוגע בן כוזיבא המלך – אינה סותרת למה שכתב הרמב"ם הלי' מלכים ספ"א כי היה קס"ד דר"ע שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו" עכ"ל"ק.

ומשמע שלא היה לבן כוזיבא סימני משיח ואעפ"כ אפשר לומר עליו שהוא משיח מצד הסברא שהוא תחילת התגלותו.

אמנם לאידך בשיחה הנ"ל (הערה 70) מבהיר שהכוונה שר"ע סבר שבן כוזיבא הוא משיח הוא "לא רק לבחזקת משיח", ומשמע שהוא לאחר תחילת התגלותו.

וכן כ"א מהפירושים דרוש ביאור: עפ"ז שלא היו לו הסימנים אמאי סבר ר"ע שהוא משיח, ולאידך עפ"ז שהוא לא רק בחזקת צ"ל מהו גדרו (דודאי לא הי' משיח ודאי).

ולבאר זה מקדים דבר פשוט שלבן כוזיבא היו סימנים עקרים של משיח (מלך - בית דוד, מלך, הוגה, עוסק) אלא שהי' חסר לו כל שאר הסימנים ומבאר דקביעתו של ר"ע שבן כוזיבא הוא משיח הי' בהסתמך על קץ שדרש (סנהדרין צו, ב ושם: "שהיה ר"ע דורש" עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ" אלא מלכות ראשון שבעים שנה מלכות שניה חמשים ושתים ומלכות בן כוזיבא שתי שנים ומחצה". וראה במפרשים על פסוק זה (חגי ב, ו) שמלכות שניה קאי על מלכות בית חשמונאי שמצילה מן מלכות יון), ומפני שקביעתו של ר"ע היא בהסתמך על קץ זה מכריח התמים הנ"ל לומר "אך כפשוט שמבחינה הלכתית הוא (-בן כוזיבא) אינו נחשב מלך המשיח",

[ולאח"ז מביא בחצאי ריבוע שעדין צ"ע מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שיל"ז בשיחת אחש"פ תשכ"ט (שיח"ק ח"ב ע' 39) שאומר שהרמב"ם לומד את כל הסימנים של משיח מבן כוזיבא, ומבהיר דאף שצריך לומר שהכוונה בזה לסימנים דבחזקת משיח עדיין אין זה מסתדר עם ביאורו ובהערה כותב שאין זה סותר את ביאורו (המבוסס על האגרת הנ"ל) אלא זה בסתירה לאגרת הנ"ל.]

ולפ"ז מבאר ב' השאלות ששאל בתחילה א. אמאי אין בן כוזיבא יכול ללחום עבור בני"י מבלי היותו משיח? ב. אמאי אי אפשר לדונו למיתה על עצם זה שאמר על עצמו "אנא מלכא משיחא" ואינו?

² הובא גם באג"ק גאומ"ש ע' קע.

ומבאר דע"פ הנ"ל יובן, דמאחר שתוכן הכרזתו (שהכרזתו היא ע"פ שיטת ר"ע) אינה שהוא כבר משיח אלא שהוא יהי' משיח, לכן לדעת אלו החולקים על ר"ע ואמרים שמאחר שאינו כבר מורח ודאין אינו משיח. הנה ביציאתו למלחמה יש לו דין רודף מאחר ויש בזה פקו"נ גדול יותר מלהשאר תחת שלטון הרומאים, ולאידך א"א לדונו מדין נביא שקר וכיוצ"ב כי אינו טוען שהוא כבר משיח ויש לו הגדרים דמשיח אלא שבעתיד הוא יהי' משיח עם כל הגדרים שבזה. ע"כ תוכן דבריו.

ב

שאלות על הנ"ל

ולא זכיתי להבין בזה כמה ענינים:

ר"ע הכריז על בן כוזיבא "דין הוא מלכא משיחא" וא"כ דוחק גדול לומר שלדעת ר"ע לא הי' בן כוזיבא משיח ע"פ דין אלא רק בהסתמך על קץ.

אף אם נניח שהקץ חזק עכ"כ שאמר "דין הוא מלכא משיחא" למה פסק זה דוקא על בן כוזיבא ואף דבפשטות (כמו שהביא) היו לו כמה סימנים (מלך, בית דוד, הוגה, עוסק) קשה לומר שלא הי' איש אחר שהיו לו גם מקצת סימני משיח, וזה צריך לעורר (עכ"פ) אי וודאות אצל ר"ע בקביעתו שקיצו יתקיים דוקא ע"י בן כוזיבא.

ע"פ ביאורו דלכ"ע לא הי' תקופה שהי' לבן כוזיבא הגדר דמשיח בפועל נמצא דכל המחלוקת דר"ע ור"י בן תורתא היא אודות הגדרה שאינה נוגעת להלכה (עכ"פ מצד עצמה³) והיא סדר הסימנים דמשיח עוד לפני שיש לו גדר דמשיח ע"פ הלכה, והמחלוקת היא דלדעת ר"ע הסימן דמורח ודאין (שהי' אצל משיח בהמשך התגלותו כדמוכח מהשיחה הנ"ל) יכול להיות גם ממש לפני שמקבל הגדר דמשיח ע"פ הלכה, ולדעת ר"י בן תורתא הסימן דמורח ודאין צריך להיות הסימן הראשון, וקשה לומר כן.

ועיקר, בשיחה מבאר שהרמב"ם מביא ראי' ע"ז שמשויח לא צריך לעשות אותות ומופתים מבן כוזיבא אבל ע"פ ביאורו אין זה ראי' כלל דהרי בן כוזיבא לא הי' משיח!

ונוסף לזה יש את מה שציין בעצמו שאין ביאורו עולה בקנה אחד עם השיחה דאחש"פ תשכ"ט.

³ אף שהיא נוגעת להלכה לענין המלחמה

ג

ביאור

ולכאורה יש לבאר כ"ז באופן אחר: שבאמת לבן כוזיבא הי' הדין ד"בחזקת משיח" כדמשמע מהשיחה הנ"ל "לא רק בחזקת משיח" וגם מהשיחה דאחש"פ תשכ"ט.

וזה שהקשה שזה לכאורה בסתירה למענה הנ"ל, יש לומר בפשטות דמה ששאל הי' איך אמר ר"ע "דין הוא מלכא משיחא" באם לא היו לו הסימנים דמונה הרמב"ם בנוגע למשיח ודאי? וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר מלך המשח שיל"ז שלר"ע הי' קס"ד שזוהי תחילת תקופת הגילוי שלו והיינו בחזקת משיח, וזה הספיק בשביל ר"ע בכדי שיאמר "דין הוא מלכא משיחא".

והנה עפ"ז הדר קושיא לדוכתיה אמאי לא יכלו לחייבו מיתה מדין היותו נביא שקר? ויש לבאר זה בהקדם ביאור בפסק הרמב"ם באגרת תימן, ששם פוסק דזה שמכריז על עצמו שהוא משיח חייב מיתה מדין נביא שקר.

ועפ"ז שאל התמים הנ"ל דלכאורה היו יכולים לדון את בן כוזיבא למיתה ע"ז שהכריז ע"ע שהוא משיח, ולא רק מדין רודף.

ולכאורה אין זה שאלה רק לשיטת הראב"ד אלא גם סתירה בדברי הרמב"ם גופא דבהלכות מה"מ פוסק שמשיח אינו צריך להיות מורח ודאין ואיך פוסק כאן שמי שאומר ע"ע שהוא משיח ואינו, חייב מיתה מדין נביא שקר?

ולכאורה יש לתרץ זה בפשטות ע"פ השיחה הנ"ל שכותב דדעת הרמב"ם אינה שמשיח לא יהיה מורח ודאין אלא דאין זה בהכרח דמשיח יהיה מורח ודאין בתחלת התגלותו אמנם פשוט שבהמשך יהיה לו המעלה דמורח ודאין כפשוט.

ועפ"ז יש לתרץ דפסק הרמב"ם באגרת תימן הוא על שמכריז על עצמו שהוא משיח כבר לאחר תחילת התגלותו היינו, שהוא כבר משיח ודאי, ואז אם אינו נביא אמת הוא מחייב מיתה מדין נביא שקר.

אמנם כל זה הוא ביאור לדעת הרמב"ם, אבל אינו מתרץ דעת הראב"ד אמאי לא דנוהו למיתה על עצם הכרזתו 'אנא מלכא משיחא', דלשיטתו כבר אז צריך להיות מורח ודאין?

וי"ל בפשטות דאף שלדעת הראב"ד משיח הינו מורח ודאין כבר בתחילת התגלותו ולכן לשיטתו משיח אמיתי הוא מורח ודאין, אעפ"כ אינו חולק במציאות דהכרזת בן כוזיבא לא

היה לשיטתו, אלא לשיטת ר' עקיבא, ולכן אי אפשר לומר דבהכרזתו נכלל ענין הנבואה. ועפ"ז מובן אמאי לא יכלו לחייבו מדין משיח/נביא שקר.

ד

תירוץ קושיותיו

ועפ"ז יש להסביר גם את זה שהרמב"ם אינו מזכיר את שליחותו של משיח ע"י הקב"ה באופן אחר, ובהקדים:

דאין לתמוה על הרמב"ם שאינו מביא זה בסימניו של משיח דהרי ע"פ שיטתו אין זה מוכח שיהיה שליחות זו כבר בתחילת ביאתו (דלא כמ"ש הנ"ל, דזה צריך להיות גם בזמן בחזקת משיח), כדמוכח בדבר מלכות חיי שרה (סעיף יג, טו). דאף לאחר הסימן דילחם מלחמת ה' ואפילו ניצח בכמה ענינים הרי עדיין צריך לזה שהקב"ה ישלח לנו את משיח צדקנו.

ועפ"ז מובן דאף שפשוט שלא היה לבן כוזיבא שליחות זו, מ"מ לא הי שום פגם בהכרזתו אנא מלכא משיחא.

ה

ביאור ב"לא רק בחזקת משיח"

וי"ל הפירוש ב"לא רק בחזקת משיח" בהקדם ביאור בטעם שמביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שיל"ו ענין זה מעיקרא דלכאורא מה זה נוגע?

וי"ל דכשלוּמדים הרמב"ם מתעוררת שאלה גדולה דהרי הרמב"ם מביא ראי' ע"ז שמשיח לא צריך לעשות אותות ומופתים מזה שבן כוזיבא לא עשה אותות ומופתים, ואעפ"כ ר"ע וכל חכמי דורו אמרו עליו שהוא משיח וכפי שמאריך בזה בשיחה שזה לא רק ראי' שמשיח לא צריך לעשות אותות ומופתים אלא גם שבימות המשיח לא צריך להיות אותות ומופתים.

וכאן מתעורר ה'קלאץ קשיא' דמבן כוזיבא אפשר להביא ראי' ד"בחזקת משיח" לא צריך לעשות אותות ומופתים, אמנם איך אפשר להוכיח מבן כוזיבא גם על "משיח ודאי" ולזמן ימות המשיח (שאז יהי' שלימות קיום התומ"צ כמבואר בהשיחה) אם בן כוזיבא לא הגיע לשלב זה? דלכאורה עפ"ז עדיין מקום לומר דאף לר"ע צריך "משיח ודאי" לעשות אותות ומופתים?

וע"ז עונה כ"ק אדמו"ר מה"מ שיל"ו שזה שר"ע הי' אומר עליו שהוא משיח הוא "לא רק בחזקת משיח" ולכן אפשר להביא ראי' ממנו גם על משיח ודאי וימוה"מ.

אמנם לכאורה עדיין צ"ל דהרי פשוט שבן כוזיבא לא הי' משיח ודאי שהרי לא "עשה והצליח כו" ו"כ מה מועיל שהוא "לא רק בחזקת משיח" שמזה מביאים ראי' גם על משיח ודאי?

ובכדי לבאר זה יש לבאר תחילה הגדר ד"לא רק בחזקת משיח":

ולכאורה יש לומר הביאור בזה: שבזמן בן כוזיבא לא היו הגדרים "בחזקת משיח" או "משיח ודאי"⁴ אלא היו סימנים למשיח (- והם הסימנים שאנו מכירים בתור סימני "בחזקת משיח") ולאחר שהי' איש עם סימנים אלו כבר הגדירו אותו כמשיח ואת זמנו כימות המשיח וזה למרות שעדיין לא "עשה והצליח וכו'" מפני שהי' "קס"ד" שאפשר להגדיר את המצב דאז כ"תחילת התגלותו" שבהמשך להתגלות זו יבואו גם שאר הענינים שמשיח צריך לפעול והם ה"עשה והצליח וכו'" שידועים לנו כסימנים של "משיח ודאי". היינו, דמה שאמרו על בן כוזיבא שהוא המלך המשיח הכוונה היתה שבאופן וודאי הוא זה שיגאל את ישראל והוא זה שהבטיחה עליו תורה - הוא ולא אחר!

ואז "כיון שמת נודע להם שאינו" והתגלה למפרע שבאמת הסימנים שהיו ידועים עד אז אינם הסימנים שמורים שהוא בודאי משיח אלא שהם סימנים רק לבחזקת משיח⁵, ובכדי שיהי' המשיח ודאי זקוק לסימנים נוספים (-ה"עשה והצליח וכו").

אמנם לכאורה עפ"ז שנודע להם שיש סימנים נוספים ל'משיח ודאי' בנוסף לסימנים שהיו לבן כוזיבא, אינו מובן מנא לן שמורח ודאין אינו אחד מסימנים נוספים אלו?

ולכאורה התירוץ לזה, שהסימנים דמשיח ודאי אינם סימנים נוספים על הסימנים דבחזקת משיח, אלא שלימות הסימנים דבחזקת משיח (הסימן דנצח הוא השלימות להסימן דילחם, הסימן דוקבץ השלימות דהסימן ויכוף (ואף בנין הבית שהוא סימן שניתוסף לאח"ז (ראה הע' 96 בשיחה הנ"ל), הוא חלק משלימות קיום התורה ומצוות הסימן דויכוף)) ואשר ע"כ אין להוסיף סימן נוסף - מורח ודאין - ובפרט שאין זה מענינו של משיח.

ועפ"ז יומתק הפירוש ב"כיון שמת נודע להם שאינו" היינו כיון שלא השלים הסימנים נודע להם שאינו משיח, כי בכלל אין לו באמת את הענין של הסימנים בשלימות, היינו שאין

⁴ דבפשטות גדרים אלו למד הרמב"ם מבן כוזיבא לאחר מעשה, לא שהיו קיימים אז.

⁵ והיינו שאז נוצרו הגדרים דבחזקת משיח ומשיח ודאי.

הכוונה שכיוון שאין לו כל הסימנים אלא חלק אינו משיח ודאי, אלא שחסר לו בכל הסימנים כיון שהם ענין אחד וכשחסר במקצתו חסר בכולו.

ימות המשיח שבהם נמצאים עכשיו

התמים אהרן שמחה הלוי שיחי' פלדמן

בשיחת י"ט – כ' כסלו תשנ"ב (סעיף ז') מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ:

ובפרט בימינו אלה – ימות המשיח – שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות, וכל בני", "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו", מוכנים בכל הפרטים ופרטי פרטים "לגשת ולהסב אל השולחן" "צוגיין און זעצן זיך צום טיש", שולחן ערוך בכל מטעמים ובכל טוב, החל מעניני הגאולה, לוייתן ושור הבר ויין המשומר, ועוד ועיקר, "לדעת את ה'", "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

לכאורה צ"ל: הרי מובן ופשוט שאע"פ שאנו נמצאים בימות המשיח הננו נמצאים עדיין בגלות, (כמוזכר כו"כ פעמים בשיחות שלאחר שיחה זו) ובגלות גופא בסיומא דעקבתא דמשיחא, "כשהחושך יכסה ארץ וערפל לאומים בחושך כפול ומכופל" וכו' וכו' כנראה במוחש ואכמ"ל, ולכאורה יפלא לומר שאנו נמצאים בימות המשיח?

ויש לתרץ זה ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ב (תזריע שיחה א', סעיף ו'):

והנה איתא בגמ' סנהדרין אין בן דוד בא עד שתתהפך כל המלכות למינות אמר רבא מאי קרא כולו הפך לבן טהור הוא (כשפשט הנגע בכל העור כך כשנהפכה כל המלכות למינות תבא גאולה. רש"י). ומאמר זה הובא גם בסוף מס' סוטה, שם הובא זה בתוך הסימנים שיהיו ב"עקבות משיחא", ומסיים "ועל מה יש לנו להשען על אבינו שבשמים.

וע"פ משנת"ל שיש ב' אופנים בטעם "כולו הפך לבן טהור הוא" אם הוי גזירת הכתוב או מצד הטעם וסברא, שמורה שאין זה נגע — י"ל עד"ז בענין הנ"ל (שהפיכת המלכות למינות הוא סימן לביאת משיח צדקנו): א) שזהו סימן שלילי — דמכיון שהוא מצב ירוד וגרוע כ"כ, שאין למטה ממנו, הרי אין ברירה כביכול ובהכרח שהקב"ה יביא תיכף את הגאולה, ב) אדרבה, הפיכת המלכות למינות מורה על כך שהעולם הולך ומתברר, ועד כ"כ שבא לידי גילוי שכל מלכות שבעולם שאין לו שייכות למלכות שמים הרי היא בגדר "מינות", ורק בני" מאמינים ויודעים שה' אחד, שדבר זה הוא חלק מצירוף וזיכוך העולם, ש"יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים גו'", ואז בן דוד בא, ובני" יבררו ויתקנו את כל העולם כולו

לעבוד את ה' ביחד שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד.

נמצא מובן מהנ"ל שזה שאנו נמצאים בגלות וחושך כפול ומכופל וכו', אינו סותר לזה שנמצאים בימות המשיח ואדרבא החושך גופא הוא סימן וראיה לזה. דהיינו שמחד גיסא נמצאים עכשיו בימות המשיח ולכן העולם כבר נתברר ומוכן דהיינו שעכשיו העולם הוא באופן כזה שהוא כלי רק למלכות שמים אבל זהו רק מצד ה"חפצא" דהעולם, משא"כ מצד ה"הגברא" דהעולם דהיינו איך שבני אדם מתנהגים בעולם הרי מצד זה גופא נעשה לאיך גיסא שכל מלכות שאינו תלוי' במלכות שמים נהפכת למינות ר"ל להיות והעולם הוא כלי רק למלכות שמים, לכן אין יכול להיות מלכות נורמאלית אם היא אינה מלכות שמים.

Redeeming the Finite from Infinite Revelation

א' התמימים

While exile describes a location on the map, it also describes a reality. In a state of exile, man can not see beyond the boundaries of the world, as the world conceals G-d with a “doubled and redoubled darkness.”¹ As it’s natural for man to search above his own existence, to go above his earthly reality, and to submerge himself in the higher Divine light. However, *chassidus* Chabad does the complete opposite, as the Lubavitcher Rebbe explains that such beyond human realities actually opposes G-d’s will. To seek G-dliness instead of G-d, *chassidus* compares this to idolatry.² As the Alter Rebbe stated, “I do not want Your Garden of Eden, I do not want Your Heaven, I want nothing but You alone³.” These ideas take on a new understanding in light of the Lubavitcher Rebbe’s description of the Messianic era (in 5751 and 5752), when he expounded in great detail how the world’s nature has changed and how now we can leave our exiled mentality. By growing accustomed to the patterns of exile, we can re-train our consciousness by learning and thinking *chassidus* in an internalized fashion, so we can recognize the lack of separation between the “redeemed reality” and our “exile reality” . Now hence, the Rebbe’s statements that “the time for your redemption has arrived” and “all that remains is to open the eyes,” because through “opening the eyes” to a reality of G-d, it channels a greater revelation

¹ Alter Rebbe, Tanya Ch. 37

² Lubavitcher Rebbe, 5731, *Be'Yom Ashte' Asar*

³ *Hayom Yom* Kislev 18

of Moshiach, which causes more awareness in this world of G-d.

A man has been given permission to heal himself, and he must engage in his own inner work as a path toward redemption. His experience, then, is not a burden in the Divine plan, but rather it's a central part to G-d's plan of creation, as an individual's redemption causes the collective redemption. Thus, we do not need to change our identity, but we should adjust ourselves to a *geula* (liberation) mindset by changing the way we look at things. Indeed, like how Noach left the safety of his ark, so too we must step into unknown territory. After Noach and his family stepped off the ark, they "saw a new world⁴." The world was the same, but Noach just adjusted his lenses to see G-dliness, where *Yod-Kay-Vov-Kay* shined openly in *Elokim*⁵. *Elokim*, then, is not a separate mask that G-d placed over Himself, but it is more like G-d's own hands which He covers His face with. While His face's light may be darker, it is still G-d Himself radiating. Now, as we enter the *geula*, we find that specifically G-d's "darkness" is the main aspect of creation, to enable us to inhabit this world.

In *chassidus*, it speaks at length of the idea of shining darkness⁶. Darkness which is an attribute of the Essence (*Atzmus*) of G-d which is above any G-dly revelation. *Atzmus* is G-d himself without possibility of any description, not G-d as He creates the world. The true wonder is not in G-d's ability to invest Infinity in the higher spiritual worlds, but rather his ability to invest His Essence in mortal man, while still the man retains his own ability. Rather than escape this dark reality, *chassidus* instructs us how to utilize this "lowly"

⁴ *Midrash Rabbah Noach*, 30:8

⁵ Lubavitcher Rebbe, 5752, *Parshas Noach*

⁶ Rebbe Rashab, 5666, *Yom Tov Shel Rosh Hashanah*

world to fulfill G-d's will, as from the perspective of *Atzmus*, Torah is found most in this world⁷. *Chassidus* does not ask that we look beyond human nature in search of a higher reality, but rather to recognize within the nature of the world the existence of G-d. Our job is not to reverse the *tzimtzum* through our divine service, because the *tzimtzum* is essential to creating a *dirah b'tachtonim*. Therefore, *chassidus* demands we use out the *tzimtzum* itself by turning the darkness into a vessel for Hashem⁸. Black light is light that our minds have absolutely no relationship with, and only by entering this lack of understanding do we find Essence. This is not irrational faith, but the recognition that G-d operates above our ability to comprehend, and that our brains are not the starting point for relating to G-d.

Letting Go of *Golus*, Opening the Eyes

Chassidus describes a G-dly blueprint to refine our *nefesh habahamis*, though which inactivates any negativity by denying it any attention or power, however we can also transform any negativity through working with it. *Chassidus*, especially Chapter 27 of Tanya, explains that there are several ways of relating with negative thoughts and experiences that characterize *golus* (exile):

- 1) Actively Ignoring⁹

⁷Lubavitcher Rebbe, 5732, *Vayikra el Moshe*

⁸Lubavitcher Rebbe, 5715, *V'Nigla Kvod Havaya*

⁹Tanya, Chapter 27

- 2) *Iskafaya*, Active Denial/Rejection¹⁰
- 3) Making it into a *korban*/sacrifice¹¹
- 4) *Ishpacha*, Transformation/Channeling¹²
- 5) *Yechida*, realizing that we are connected to a higher understanding¹³

While crushing negativity is also necessary, the highest path toward reaching inner redemption is through *Yechida*, which is one with G-d's Essence. And when the *Yechida*, (which is fifth level of the soul,) expresses itself, specifically in times of difficulty, there is no possibility for opposition as all opposition disappears¹⁴. We do not forget the pain, however we move on in peace, a peace specifically achieved due to this inhuman and undeserved help from above.

This is also the *avoda*, necessary in this generation before Moshiach, to “let go” of *golus*. As all the fallen sparks have already been uplifted¹⁵ we no longer need to fight with negativity, but can now begin “opening the eyes”¹⁶. While our eyes may be physically opened, they may still be spiritually closed. Opening our eyes spiritually does not mean a higher understanding to which the eyes of mind can see, but rather seeing the *metzius* (actual *nefesh*) of G-dliness like which

¹⁰ Tanya, Chapter 27

¹¹ *Basi Legani* 5712

¹² Alter Rebbe's *Adam Ki Yakriv*

¹³ *Podoh B'Sholom Nafshi* 5739

¹⁴ Lubavitcher Rebbe, 5739, *Podoh b'Sholom Nafshi* & 5741, *Ve'ateh Tetzaveh*

¹⁵ Lubavitcher Rebbe, 5752, *Vayeitzei*

¹⁶ *ibid*

we see physicality. When we bring the *Alef* (the *Alufo Shel Olam*, Master of the World) into *goleh*, exile, this spells *geula*¹⁷, as *chassidus* teaches us how to liberate the world from the idea that it is unG-dly. Mentally, this is like shedding a new skin, but on a smaller level, it is taught that our current physical bodies will be refined like how Adam and Chava's bodies existed before the sin of the Tree of Knowledge. As the world has been completely refined, we can now collectively receive above worldly "second bodies" like Yaakov did¹⁸, who changed his fleshly garments when he passed but remained alive in soul and a new body;¹⁹ so too, we can now upgrade our body-soul connection by entering the *geula*, with eternal life as souls in bodies in this generation²⁰. Through *bittul*, recognizing that we are really just a tool in G-d's master plan, we can "Shake off the dust and arise"²¹ in permanent, everlasting bodies, because G-d is everlasting so too if we are completely connected to G-d (by recognizing that everything is G-d including us) we will also be everlasting, and through this connection we shift to the *geula* mindset which accomplishes *Dirah B'Tachtonim* (a dwelling place for G-d). Through *bittul*, "Letting my soul be as dust to all"²² this prevents the need to "return to dust," to die and come back to life²³. It is specifically our bodies, our fleshly, worldly experience that must "see G-d" as the prophet Iyov describes²⁴, by integrating our bodies and

¹⁷ Lubavitcher Rebbe, 5752, *Emor*

¹⁸ Rav Tzadok HaCohen of Lublin, *Resisei Lailah*, ch. 56. & Lubavitcher Rebbe, *Likkutei Sichos* 5:86, footnote 1

¹⁹ Rabbeinu Bachya, 1290, *Bereishis* 49:33

²⁰ Lubavitcher Rebbe, 5752, *Va'era*

²¹ *Yeshaya* 52:2

²² *Berachos* 17a

²³ Lubavitcher Rebbe, 5752, *Va'era*

²⁴ *Iyov* 19:26

human mind into serving G-d; this includes radical self-acceptance and changing the way how you think, like what's described in Chapter 42 of Tanya: namely, recognizing that the physical universe is the King's clothing, and that by training (training or *uman*, related to *emuna*) ourselves to see the King in His clothing, we actually embrace the King Himself and not just his clothing. When looking at the heavens and the earth, we are gazing at G-d as He has enclothed Himself in the universe, and just like we know what happens in our body, how much more so does G-d know what happens in His world.

With that said, it is specifically through our bodies that G-d wants to actively inhabit the world, our bodies which come from the dirt that a piece of G-d resides in²⁵. *Chassidus* explains that the body actually has a higher source than the soul, as G-d chose our bodies from His complete free choice²⁶ as compared to souls which all have different unique attributes. Thus, we have to bring our bodies, the coarsest parts of our reality, into serving G-d. As the Baal Shem Tov taught on the verse, "When you see your enemy's donkey lying under its burden, will you refrain from helping it? You will surely aid it"²⁷, he teaches, when you see "your enemy's donkey," your *nefesh habahamis*, that has "fallen" under G-d's yoke, it may occur to you to reject it and be disgusted by the body, rather, the Torah demands that you "aid it," that you refine the body into a vessel for G-d²⁸. As we know by Yaakov, when he returned from Charan he saw Esav as completely refined, because from Yaakov's perspective even Esav

²⁵ Frierdiker Rebbe, 1978, *Kuntres Toras HaChassidus*

²⁶ Rebbe Rashab, *Lechol Tichlah*, 5659

²⁷ *Shemos* 23:5

²⁸ Frierdiker Rebbe, *Hayom Yom Shevat* 28

was ready for the *geula*; however, Esav did not believe this and sent 400 armed men, and even the angels Yaakov sent to notify Esav of his refinement were convinced by Esav. While our nefesh habahamis (animal soul), the voice of Esav, may not recognize the *geula*, we can send our G-dly soul, (Yaakov,) the *nefesh elokis* as a messenger to Esav to explain to him that he can also see the *geula*. Thus, in *gematria* (numerical letters) Yaakov is 7 times 26 (*Yod-Kay-Vov-Kay*), or 182, and Yitzchak is 8 times 26, or 208. Yitzchak gave seven of his *Yod-Kay-Vov-Kay*'s to Yaakov, and he gave one to Esav. But Esav's *gematria* is 376, because he is a combination of 7 times *tamei* (impurity), or 350, plus one *Yod-Kay-Vov-Kay*, 26. So, *chassidus* explains that when Yaakov "prostrated himself seven times until he approached his brother," each time Yaakov bowed he neutralized another level of impurity, until Esav's *Yod-Kay-Vov-Kay* was finally revealed²⁹. Only after Esav recognized his *Yod-Kay-Vov-Kay* did he hug and kiss Yaakov, however, Yaakov saw this all along. It is now up to us to be like Yaakov and see that even in this coarse world that it's actually in a state of *geula*. In fact, we can do this even more so today because all the fallen sparks have already been uplifted. As we merge our earthly, finite experience with our infinite essence, we access our spark of Moshiach and let go of the yearning to escape physicality, and we release the true Infinity that can affect both the finite and infinite.

Constant Exodus

When the Jews wandered in the desert, each of the 42 journeys was a departure from Egypt, because each departure had an aspect of the

²⁹ *Toras Levi Yitzchok*, p. 214

original Exodus, of leaving a *mochin d'katnus*, (restricted understanding). When one desires to reach the Land of Israel and enter into a *mochin d'gadlus*, (unrestricted understanding) it is first necessary to travel through the camp of *charadah*, (anxiety)³⁰. The Baal Shem Tov says that every person experiences the 42 journeys in their life³¹, and for many people, it is perhaps the journey of anxiety that leaves them in the most despair. But through the light of *chassidus*, one can realize how *charadah* (anxiety) can actually stem growth and self-discovery rather than despair. When 42 is divided by 2, it equals 21, which equals G-d's sacred name *Ekyeh* (Alef is 1, Hay is 5, Yod is 10, Hay is 5). This is the name G-d tells Moshe to relate to the Jews when they ask who sent him. G-d replied, *Ekyeh asher Ekyeh*, "I will be what I will be,"³² and the single usage of *Ekyeh* in the Torah is in this verse, only in relation to the Exodus from Egypt. *Ekyeh* means that I am becoming "what I will be," and that leaving Egypt requires a constant state of "I will become." This is why *Ekyeh* represents the kabbalistic idea of, always, pregnant, giving birth, and causing renewal. *Ekyeh* means "I will be," which is why when a child is born, the mother is actually giving birth to her own identity; so too, the 42 journeys in the desert signify that *Ekyeh* (21) *asher Ekyeh* (21). Thus, *charadah* (anxiety) is the 21st encampment on the journey, where "I will be" before I even reach "what I will be"³³. Uncertainty can be welcomed, as our identities require an element of rebirth and change, of shedding a previous layer, to serve G-d fully.

³⁰ Rabbi Ginsburgh, 5782, *Shabbos Vayechi*

³¹ *Degel Machaneh Efraim, Parshas Maasay*

³² *Shemos* 3:14

³³ Rabbi Ginsburgh, 5782, *Shabbos Vayechi*

Every day, we must leave Egypt and grow higher in our level of G-dly consciousness until we see “Miracles like I showed you in the days you left Egypt”³⁴. The Mittlerer Rebbe explains³⁵ this verse to mean that in the days of Moshiach, we will see greater *supernatural* miracles than we saw in Egypt; and the Tzemach Tzedek explains³⁶ this to mean, that we will see “Hashem alone” as He enclothes Himself in *natural* miracles, which until then we do not recognize them as G-dliness rather as nature. The Lubavitcher Rebbe resolves their contradictions by explaining that they actually support each other, because in the future, nature will no longer conceal G-dliness; rather, nature will openly reflect both supernatural and natural miracles, for example we will recognize that nature is really greater than the miracles we saw in Egypt³⁷. In our lives, we can understand intellectually that whatever anxiety we are feeling now is only temporary and that it gives us the opportunity to leave our limitations, to upgrade our natural operating system; though we may “retire in the night weeping,” we can look forward to “joy in the morning”³⁸. As exile is also compared to sleep, the Alter Rebbe explains that exile allows us to access levels of unfiltered G-dliness that would otherwise be “off-limits”³⁹. However, in exile, we are unable to process these levels in any structured way, but as we now enter a *geula* mindset, we have the ability to tap into the deepest parts of Infinity. While in exile, we can not process these distant levels, as the verse says, “I will fill the Heavens with blackness”⁴⁰, but now we

³⁴ *Micah* 7:15

³⁵ *Shaar HaEmunah*

³⁶ *Ohr HaTorah LeTehillim*

³⁷ *Kimei Tzeischa* 5738

³⁸ *Tehillim* 30:5

³⁹ *Torah Or, Vayeshev*

⁴⁰ *Yeshaya* 50:3

can start because we can begin to make out the shining darkness. Thus, our new reality entails states of inner revelation while progressively leaving exile.

Metaphysics Revisited in the *Dirah B'Tachtonim* System

In *chassidus's* search for dark light, G-dliness does not seem similar to G-d, but rather, it is our physical world that seems similar to G-d. The Rebbe Rashab, called the Maimonides of *chassidus*, spells this out clearly as he calls G-d *yesh* (Something), G-dliness *ayin* (nothing), and this world *yesh* (something), showing the similarity between G-d and world⁴¹. It is not G-dliness that receives his sustenance from the Somethingness of G-d, but it's our world, who even though it is considered a "something", it still receives his sustenance from G-d's Essence, and however even though we receive our sustenance from G-d's Essence this does not detract from the world its finite status. This shared characteristic of selfhood allows us to reveal Essence by combining G-dliness and our world's finite, to G-d's Infinite existence, which together creates a *dirah b'tachtonim* (a dwelling in the lower worlds⁴²). We can understand that from G-d's perspective, the world is *His effect* and not that he cause it to become, however from our perspective, G-d is *our cause* and not our affect⁴³. When these two relationships combine, it causes a more complete revelation of G-d in this world, a level where G-d is both finite and infinite at the same time. This is because in order to bridge two different entities, the connection must have aspects of

⁴¹ Rebbe Rashab, 5666, *Veshavsa*

⁴² *Midrash Rabbah, Shir Hashirim* 5:1

⁴³ Lubavitcher Rebbe, 5739, *Hachodesh Hazeh Lachem*

both entities⁴⁴. In chassidus, it is called *yachid* (alone), which nullifies the world from having independence, with *echad* (one), which shows on G-d's Essence and name that allows for Creation; when we achieve this connection, it causes the revelation of *yachid* to be felt within the world without nullifying the world's existence, but also in a way that G-d's Essence is revealed (and not just His Light)⁴⁵. G-d is not found in man's ability to go above finite existence, but rather in his ability to access the *Essence* of G-d in the lowest realm. And where Essence is concerned, the spiritual worlds offer only an illumination of G-d, an obvious relationship between the giver and the reserver. Only in this physical world as it exists in relation with itself do we find Essence, as this world lacks the "blockage" of G-dly light that's in the higher spiritual worlds. Where Essence is concerned, G-dly light is at best compared to a minister standing in front of the king, as G-dly light experiences itself as insignificant compared to its Source⁴⁶. As our sense of independence parallels G-d's independence, it gives the ability for atheism to exist, the complete denial of a creation from depending on its creator, which created it from nothing can only come from G-d's Essence. In the search for Essence, *chassidus* tells us that instead of searching the higher worlds we should look at our world. Thus, in chassidus, the unG-dly nature of this reality—being limited—is part of the encompassing nature of G-d's essence. *Dirah b'tachtonim*'s final conclusion, then, is when the redemption is readily available, as our sense of independence is not an obstacle in connecting physicality with spirituality, but rather it is because of G-d's Essence that He has given to us. To accomplish *dirah b'tachtonim* we do not need to ascend to heaven, nor bring

⁴⁴ Rebbe Rashab, 5659, *Panim b'Panim*

⁴⁵ Lubavitcher Rebbe, 5739, *Atah Echad*

⁴⁶ Rebbe Rashab, 5666, *Veshavsa*

heaven down to earth, but instead we need to reveal how the earth is in fact heaven⁴⁷ and by doing so we would automatically do whatever G-d wants. As such, the extent of this revelation now depends only on our will to recognize that everything is really G-d.

Consciousness Upgrades

Furthermore, *chassidus* explains that in the higher worlds, G-d's presence is clearly there, but down here, G-d simply *is*. Therefore, the greatness of a mitzvah is not in the heavens, but rather in this unilluminated world, by doing specifically physical deed, such as the laying of leather straps on the arm. Thus, *dirah b'tachtonim* is a non-mystical thing, where he seeks to look past any external elements of meaning or spiritual inspiration, which are at best secondary to Essence. He instead seeks religious activity that is particularly quiet, where G-d's Essence is most available. Mitzvos are the fuel that fan the soul's flame and reveal G-d's investment in finite, as the Rebbe writes in a letter, "G-d can be "comprehended" better by action (the performance of mitzvot) rather than by meditation"⁴⁸. Similarly, *chassidus* explains three different relationships we share with G-d. The first level is where we receive from G-d like a daughter, which is primarily characterized by exile; the second is where G-d elevates us to be like a sister, achieved through learning Torah; and finally, there is a level where we become like a mother that crowns G-d, which is accomplished through doing mitzvot, our consistent actions in this physical world⁴⁹. As we align our bodies with a *geula* reality, and we upgrade our consciousness to seek infinite within finite, we reveal

⁴⁷ Lubavitcher Rebbe, 5752, *Yisro*

⁴⁸ Lubavitcher Rebbe, 5741

⁴⁹ Lubavitcher Rebbe, 5727, *Rani V'Simchi*

that G-d is the sustainer of everything⁵⁰. Similarly, *chassidus* develops this concept upon the Ramban that in the ultimate redemption, our bodies will no longer be sustained by our souls, but rather our souls will be sustained by our bodies⁵¹. All that remains is to recognize this elevation with the personal and collective *geula* as we open our eyes and recognize Moshiach which should come speedily in our days.

References:

- Avrunin, A., & Rabinovitz, A. S. (5676). *Ma'amarim*. essay, Kehot, Ma'arekhet 19:26. In *Iyov*. essay, Sa'dyah Shoshani.
- Feldheim. (5762). Noach, 30:8. In *Midrash Rabbah*. essay.
- Freedman, H., & Lehrman, S. M. (1983). Shir Hashirim 5:1. In *Midrash Rabbah*. essay, Soncino Press.
- Ginsburgh, Y. (5782). Shabbos Vayechi. In *Gal Enai*. essay.
- Levin, F. (2002). Chapter 1 & page 72. In *Heaven on earth: Reflections on the theology of the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem M. Schneerson*. essay, Kehot Publication Society.
- Menachem Mendel Schneersohn. (2011). Vayikra el Moshe, footnote 48. In *Sefer ha-*
- Ma'amarim*. essay, Kehot, Ma'arekhet "Otsar ha-Hasidim".
- Rabbeinu Bachya. (n.d.). *Bereishis 49:33*.
- Scherman, N. (2003). 23:5. In *Shemos*. essay, Mesorah Publ.
- Scherman, N. (2003). 3:14. In *Shemos*. essay, Mesorah Publ.
- Schneersohn, D. B. (1999). *Sha'ar ha'emunah*. Kehot.
- Schneersohn, J. I. (1971). *On the teachings of Chassidus: Kuntres Toras hachassidus*. Kehot Publication Society.
- Schneersohn, J. I. (1986). Hachodesh Hazeh Lachem 5739. In *Sefer ha-Ma'amarim*. essay, Kehot.

⁵⁰ Chapter 1 & page 72. In *Heaven on earth*

⁵¹ Lubavitcher Rebbe, 5752, *Toldos*

- Schneersohn, J. I. (1986). Ve'ateh Tetzaveh. In *Sefer ha-Ma'amarim Melukat* 6. essay, Kehot.
- Schneersohn, J. I. (5746). Shabbos Vayetzei. In *Sefer ha-šihot*. essay, Kehot.
- Schneersohn, J. I., & Schneerson, M. M. (2005). Shevat 28. In *Ha-yom yom--: Kovets Pitgamim u-manhigim Mesudarim Li-yemot ha-shanah*. essay, Kehot.
- Schneersohn, M. M. (1962). Rani V'Simchi 5727. In *Sefer ha-Ma'amarim: Kuntresim*. essay, Kehot.
- Schneersohn, M. M. (1977). Podoh B'Sholom Nafshi, 5739. In *Sefer ha-Ma'amarim Melukat*. essay, Kehot.
- Schneersohn, M. M. (1986). Kimei Tzeischa 5738. In *Sefer ha-Ma'amarim*. essay, Kehot.
- Schneersohn, M. M. (1987). *Ohr HaTorah LeTehillim*. Kehot.
- Schneersohn, M. M. (5741). Symposium on Jewish Mysticism.
- Schneersohn, M. M. (5751). Shabbos Emor. In *Sefer ha-šihot*. essay, Kehot.
- Schneersohn, M. M. (5752). Shabbos Va'era. In *Sefer ha-šihot*. essay, Kehot.
- Schneersohn, R. M. M. (5752). Parshas Noach, 5752. In *Sefer ha-šihot*. essay, Kehot.
- Schneersohn, R. S. D. B. (2014). Ze Hayom. In *Yom Tov Shel Rosh Hashannah 5659*. essay, Kehot.
- Schneersohn, S. D. B. (5659). LeChol Tichlah. In *Ranat*. essay.
- Schneersohn, S. D. B. (5659). Panim b'Panim. In *Ranat*. essay.
- Schneersohn, S. D. B. (5659). Veshavsa. In *Yom Tov shel Rosh Hashannah*. essay.
- Schneerson, M. M. (2000). Resisei Lailah, ch. 56. see Likkutei Sichos 5:86, footnote 1, explained by R. Yaakov Bock. In *Likute šihot*. essay, Kehot.
- Schneerson, M. M. (5752). Parshas Toldos. In *Sefer ha-šihot*, 5752. essay, Kehot.
- Schneerson, M. M. (5753). Yisro. In *Sefer ha-šihot*. essay, Kehot.
- Shene'ursohn Levi Yitshak. (5772). Sefer HaMikneh on Kiddushin 29b. In *Penine Levi yitshak: 'al nusah ha-tefilah, Mo'adim, ishim ye-nos'im shonim = Peninei Levi yitzchak* (p. 214). essay, Kehot, Ma'arekhet "Otsar ha-Hasidim".
- Stavsky, Y. (2009). 7:15. In *Micah, Nahum, Habakkuk, zephania, haggai, zechariah, Malachi = Micha, Nahum, Habakuk, zefanja, haggai, Sacharja, Maleachi = Mikā, Nahūm, ḥabaqqūq, Šefanya, Haggay, Zekarya, mal'ākī*. essay, Mesorah Publ.
- Steinberg, E. M. (1970). Parshas Maasay. In *Sefer Degel maḥaneh efrayim: Kovets Shi'ure Halakhah*. essay, H. mo. l.
- Zalman of Liadi, S. (1978). Vayeishev. In *Torah Or*. essay, Kehot.
- Zlotowitz, G., & Schorr, Y. S. (1997). 17a. In *Talmud Bavli. Berachos: The Schottenstein edition*. essay, Mesorah Publications.



שער
השותפין

שותפין ושכנים (ב, א)

התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל

הנה במשנה ריש השותפין (ב, א) איתא "השותפין", וכן הוא ברמב"ם טושו"ע. ולכאורה יש לעיין במה שנקטה המשנה הדין בשותפין בדווקא, והרי דין היזק ראי' קיים גם בסתם שכנים כמ"ש בגמ' להלן (ו, ב). ולברר אם יש נפק"מ בין דין הז"ר בשותפין לדין הז"ר דשכנים זה:

הנה בגמ' ז, ב: האחין שחלקו אין להם חלונות זה על זה וכו'. ובפשט בגמ' זו נחלקו הראשונים, דהנה הרמב"ם כתב (שכנים ב, יב):

האחין שחלקו הרי הן כלקוחות זה מזה, ואין להם דרך זה על זה, ולא סלמות זה על זה, ולא חלונות זה על זה, ולא אמת המים זה על זה, שכיון שחלקו לא נשאר לאחד מהן זכות בחלק חברו. לפיכך יש לו לומר לאחיו, כשהיתה השדה כולה לאחד היה מעביר בה אמת המים הזאת ממקום למקום אבל עתה שנעשית זה חלקי יש לי להסיר אמת המים מעלי, וכן סותם החלון המשקיף על חלקו, ובונה בצד הסלם אף על פי שהוא מבטל תשמישו, והוא הדין בשנים שקנו שדה מאחד וחלקו לא נשאר לאחד מהם זכות בחלק חברו, ומפסיק אמת המים מחלקו, וסותם החלונות:

על "סותם החלון" כתב המגיד משנה:

זהו פירוש "ולא חלונות" האמור בגמרא אבל רש"י ז"ל פירש "ולא חלונות לערער על סתימת האורה", וכן כתב הרשב"א ז"ל "כלומר ולא דין חלונות זה על זה שאם בא לבנות כנגדה בונה אע"פ שמאפיל אבל אינו מחייבו לסתמן משום שהוא לא נתחייב לו בנין", וכן כתב הרמב"ן ז"ל "שאינו מחייבו לסתום אע"פ שמזיקו בהיזק ראייה" עכ"ל...

היינו דסבר דיש מחלוקת, דהרמב"ם ס"ל דיכול לתבוע סתימת החלון משום הזק ראי', לא כן לרש"י והרמב"ן והרשב"א דאינו יכול לתבוע שיסתום החלון.

והנה הרמב"ן הוכיח זה מלשון רש"י (ז, ב) "חלונות – לערער על סתימת אורה" שאין יכול לתבוע סתימת החלון והביא בשם הרמב"ם שיכול לתבוע:

...ומיהו אין האחין יכולין למחות זה בזה בחלונות לסותמן אע"פ שיש בהן היזק ראייה, שלא חלקו על מנת לסלק משם כלום. וכן פי' רבינו שלמה "סולמות שאין לו לקבוע סולם בשל זה לעלות בעליה ולא אמת המים להביאה דרך שדהו", משמע שאם היה שם סולם קבוע או אמת המים קבועה וחלקו שאינו יכול לומר סתום אמת המים או סלק סולמך... שעל מנת כן חלקו... אבל הרב ר' משה הספרדי ז"ל כתב בחבורו "שיש לו

להסיר אמת המים מעל אחיו וכן סותם החלון המשקיף על חלקו", ונראי' דברי רש"י ז"ל.

והנה הרמב"ן ביאר לנו שהסברא שלא יצטרך לסתום החלון אף שיש ממנו היזק ראי' הוא משום שהם באו מכח חלוקה, וכאילו שמתנאי החלוקה שלא יצטרכו לסלק זה מזה "כלום", והיינו גם חלון דהזק ראי'.

והנה הרא"ש גם הוא סבר שלדעת הרמב"ם תובע סתימת החלון, והביא שהראב"ד חלק, ותמה הרא"ש על הראב"ד שאינו יכול לתבוע שיסתום החלון (ס"כ):
...ואין דבריו נראים כלל דכיון דאין חזקה באורה היכי מצי מיעביד ליה היזק בראייתו...

והריב"ש (סי' תי"ו הובא בכס"מ) ביאר סברת מי שאומר שיכול לכופו לסתום החלון אף שאינו יכול לתבוע שיסיר שאר היזקים שיש מרשות אחת לשני':

הסכימו כל המפרשים שאין הכוונה שיוכל האחד לכופו את האחר שיסלק ההיזק ההוא, אלא שהניזק יכול לבנות בשלו בענין שיסתלק השיעבוד ההוא, כגון שאם היתה אמת המים עוברת דרך שדהו יכול לסתרה... וכן אם היו לאחד נטפי ושופכי על חצר חבירו אין זה יכול לכופו לסלקה, אבל אם יכול הוא לעשות אי זה בניין בשלו בענין שלא ירדו המים ההם בחצר הרשות בידו, וזהו לשון הרמב"ם "שאם היתה אמת המים עוברת יכול זה לסתרה", וכן יש מי שפירש גם כן "אין להם חלונות, אין להם דין חלונות זה על זה שיצטרך זה להרחיק מכנגדן ארבע אמות כדי שלא יאפיל אלא בונה בשלו כרצונו אבל אינו כופהו לסתמן מפני היזק ראייה.

אמנם הרמב"ם כתב "שאם היה לו חלון המשקיף על חבירו יכול לכופו לסתמה" אע"פ שלא כתב כן באמת המים, והטעם לדבריו דשאני היזק ראייה דגריי דידיה הוא ויש בו קצת איסור, מה שאין כן באותם השיעבודים האחרים...

היינו דאינו מועיל חלוקת השותפין להפקיעם מתביעת היזק ראי' כי יש בזה איסור. אבל צ"ע בזה הרי גם לענין הזק ראי' דחצר יכול למחול כמ"ש הרמב"ם בעצמו ברפ"א, וכמו ששאר דברים אינו צריך להסיר כן יהי' הדין לענין החלון, ולמה יסתום.

אבל הכסף משנה משנה חידש פירוש חדש בדברי הרמב"ם שלא כהבנת הראשונים (הרמב"ן והרא"ש והריב"ש):

...ולעניות דעתי נראה שאין דברי רבינו מוכרחים להתפרש כן, שהרי אפשר לפרש דבריו כדברי המפרשים שאינו יכול לומר לו סתום חלונותיך. ומ"ש "סותם החלון" היינו לומר שבונה כנגדו, ואע"פ שהוא סותם חלונותיו של זה...

וכן פסק לפי הבנתו זו בשו"ע חו"מ קנד, כז:

שני אחים שחלקו חצר מדעתך... אם היו חלונות פתוחות מחצר של זה לשל זה, יכול לבנות בפניהם, מיהו כל שלא בנה בפניהם אינו יכול לומר לו סתום חלונותיך אע"פ שיש היזק ראייה.

ועפ"ז הקשה בס' אבן האזל להגרא"ז מלצר ע"ה (שכנים ב, טז ד"ה והנה לפי): ...הא דקיי"ל השותפין שחלקו חייבין לעשות מחיצה בחצר משום היזק ראייה כדתנן בריש מכילתין, דהא קיי"ל דשותפין שחלקו הוי כמו אחין שחלקו ואין להם דרך זע"ז ולא חלונות זע"ז, ולשיטת הראב"ד דבדין דאין להם חלונות זע"ז נכלל ג"כ דאין בעל החצר יכול לכופו לסתום החלון, אע"ג שיש היזק ראייה א"כ אמאי יש דין היזק ראייה בשותפין שחלקו...

בשלמא למי שסובר שיכול לתבוע סתימת החלון מצד היזק ראי' למרות שבאו מכח חלוקה אתי שפיר שגם בשותפים שחלקו יש להם לתבוע את בניית הכותל, אבל לכל הראשונים דס"ל (וכן הוא דעת השו"ע) דאינו יכול לתבוע סילוק הזק ראי' באחים שחלקו וכן בשותפין שחלקו לענין חלון, למה יש תביעת כותל בשותפין שחלקו. ומתריך שם לפי דרכו.

והנהגה אנו רואים שהרמב"ן בדעת רש"י נקט שאין יכול לתבוע שיסתום חלונו משום היזק ראי' ומיד בהמשך לזה מבאר גם טעם הדין דסולם קבוע וכו' ומבאר "שלא חלקו ע"מ לסלק משם כלום", ולפי דבריו נראה שאין צריך לתירוציו של בעל האבן האזל.

והביאור בזה:

דיש לחלק בין דין אמר ר"נ אמר שמואל "אין להם חלונות זה על זה" למשנתנו, דבדינו של שמואל ביטול היזק ראייה (ע"י סתימת החלון) יגרום לבעל הבית ביטול התשמיש של החלון, (היינו שבזה שמסיר היזקו מחבירו נמצא מזיק לביתו וחלונו), וע"ז בא דינו של שמואל שלא חלקו ע"מ לסלק משם כלום, משא"כ משנתנו שע"י בניית הכותל אינו מבטל תשמיש (דהרי החצר עדיין חצר היא), ואף דמקום הכותל עצמו הוא לכאורה בטל מתשמישו, אמנם באמת אינו בטל לגמרי כי יכול להשתמש בכותל אלא הוא רק ממעט ומצמצם תשמיש מקום הכותל. והיא גופא היא התקנת חכמים דאף דלכאורה א"א לחייבו לבנות הכותל שהרי לא חלקו ע"מ לסלק משם כלום, ושמא תאמר שאף מצד מקום הכותל יעכב על תביעת היזק ראי', על זה תקנו שאינו כמבטל תשמישו אלא מגדירו ע"י כותל, ולזה תקנו לבנות כותל.

ע"פ הנ"ל יוצא דהתקנת חכמים דמשנתנו נתתקנה לסלק היזק ראי' במקום שהי' מקום לומר שאי אפשר (לחייב) להסירו בלאה"כ, עפ"ז מובן דיוק לשון המשנה "השותפין" דדין

זה מיירי דוקא בשותפין ודומיהן (אחים) ולא בשכנים. והביאור דבשכנים (גם לפני התקנה) הי' כבר חיוב הרחקת הנזק, דהיינו דהמזיק (בהיזק ראי') צריך להרחיק א"ע דהיינו שאסור לו להכנס לחצירו עד שיסיר ההיזק ראי' (ודי בזה גדר הוצא ודפנא).

משא"כ בשותפים שאין לו החיוב דעל המזיק להרחיק א"ע, אלא תקנת חכמים לבנות כותל למרות שמצד החלוקה יש מקום לומר שנפטר מחברו כי מבטל תשמיש מקום הכותל, ולזה תקנו לבנות כותל וגם הגדירו רחבו, דהיינו כמה יוכל לתבוע מיעוט תשמיש חצר חברו, וע"ז באה תקנת חכמים שמחייבים אותם לבנות בשותפות.

ולפי כל הנ"ל י"ל דגם דין ה"לפיכך" דמשנתינו מיירי דוקא בשותפין שבנו כותל ביחד, משא"כ שכנים אף כשבנו הכותל ביחד, מאחר דכל הלפיכך הוא מפני תקנת חכמים שחייבים לבנות כותל ביחד, לכאורה יוצא במקרה שאין להם חיוב לבנות כותל ביחד, לא יהי' להם דין חלוקה זה דמשנתינו, כי אף אם יאמרו להם בי"ד לבנות יחד זהו רק בתורת פשרה ולא חיוב עצמי. ולכן י"ל אם נפל הכותל לרשות אחד מהם (או אפילו בנוסף לזה שהה ברשותו הרבה) לא יחלוקו בלא ראי' (או חזית או שטר). [ובאמת שיש ראי' לזה בשני חצרות זו למעלה מזו, שזהו דין כותל שכנים ולא שותפים, אין חולקין (המקום ו)האבנים בשוה, ועי"ש בראשונים].

התראת גידור לכלאים (ב, א)

התמים נחום שיחי' דובראף

בתוס' דיבור המתחיל אומר לו גדור "ואומר ר"י דלהכי קתני אומר לו גדור ולא קתני חייב לגדור, לפי שצריך להתרות בו, ואם לו התרו בו לגדור אינו חייב באחריותו".

וצריך ביאור: למה צריך התראה בהיזק זה דאוסר התבואה יותר משאר היזקים שחייב עליהם, שכאן חייב באחריותו רק לאחר ההתראה!?

לכאורה היה אפשר לומר שמפני שמדובר כאן בכלאים, הערבוב צריך להיות בניחותא, דהיינו שרצונו בכך כדי להיות אסור מצד כלאים (כמ"ש התוס' בריש ע"ב ד"ה נתיאש), נמצא שרק חייב באם רוצה בזה. ולכן בלא שהתרה בו שמא לא יודע על זה, ומפני שלא יודע על זה אי אפשר לומר שזה בניחותא – ולכן זה לא כלאים, מה שאין כן כשהתרה נמצא שיודע ושוה בניחותא ואזי נחשב זה בגדר "נתייאש" הימנה ולא גדרה – נמצא שזה כלאים ולכן צריך התראה בהיזק זה.

ואף שיש ראשונים שתרצו כן (עי' רשב"א) אבל אינו ביאור בתוס': דע"פ הנ"ל נמצא שאם לא התרה בו זה לא יהיה כלאים אבל משמע מתוס' מזה שאומר שבלא התראה "אינו חייב באחריותו", משמע שאכן הוא כלאים (רק שאינו חייב באחריותו)!!

ועוד ה' אפשר לומר, שמקרה הזאת נכנס לגדר דינא דגרמי (ולא דינא דגרמא) ואולי נאמר דדינא דגרמי חייב בו רק במזיד, וכן הביא תירוצ' כזה בקונטרס דינא דגרמי של הרמב"ן, ופעולת ההתראה עפ"ז היא להבחין בין שוגג למזיד, היינו שההתראה כאן הוא להוציאו מהיות כשוגג להיות מזיד (כי עכשיו יודע אודות הכותל) ועכשיו יצטרך לשלם קנס בשביל הפרצה.

אבל אין לומר כן, כי בתוס' ד"ה וחייב באחריותו משמע להיפך שאומר שכאן מדובר בשוגג! וגם שכאן זה לא קנס! וז"ל "אי קנס הוא במזיד דוקא היה לו להתחייב" עכ"ל, היינו שאפילו לאחר ההתראה עדיין הוא בגדר שוגג ולא מזיד וגם אינו חייב רק במזיד.

ולכן נראה לבאר דברי התוס' בשני אופנים אחרים, וכדלקמן.

א) הטעם למה צריך להתרותו הוא מפני שאלולי ההתראה אין זה גרמי אלא גרמא, כי זה שבעל הכרם לא בנה הכותל הרי הוא גורם בלבד שיהיה כלאים, ובהקדים:

תוס' כתבו בד"ה וחייב באחריותו (כהנ"ל) שחייב אפי' בשוגג. וביאר המהר"ם שמשום שנפל הכותל לא על ידי מעשהו – נחשב כשוגג.

עפ"ז צריך עיון איך זה גרמי שהרי בתוס' ד"ה זאת כתבו כמה חילוקים שגרמי שונה מגרמא - א) עושה מעשה להזיק ממון חבירו, ב) ברי הזיקא, ג) אם ההיזק קורה מיד בשעת מעשה.

והרי נפל הכותל מעצמו (לא עשה מעשה), וגם בעל הכרם לאו דוקא שידוע על נפילת הכותל, בכדי שיהי' ניחא לי', וגם מה שאינו בונה הכותל קשה לומר שהוא ברי הזיקא דהרי מנין שיהי' נזק דאיסור התבואה שמא אינו יודע שחייב לבנותו ואין כאן ניחא לי', וגם ההיזק לא בא מיד, כי כנ"ל עדיין לא ניחא לי' עד שידע שחייב לגדור, ומפני חוסר הידיעה בזה אין זה בגדר מיד.

ולכן מועיל ההתראה שמצוהו לגדור הגדר ואז א) נחשב כמעשה שאינו גודר אף שהתרו בו וציווהו לגדור, ב) אם לא יגדור אזי יהי' ההיזק ודאי וברי, ג) ומתחיל מיד האיסור דכלאים – כי מגדל והולך כל שעה (עד לתוספת מאתיים).

ב) ועוד י"ל שע"פ תחלת דברי התוס' שהטעם שבעל הכרם חייב לגדור ולא בעל השדה הוא, כי בעל הכרם חייב בלאו הכי לגדור מתקנת חכמים (דינא דמתני' כו, א) בכדי שלא יזיק כלי המחרישה, אבל כ"ז מועיל רק אחרי שבעל השדה התרה לבעל הכרם לגדור (שאומר לבעל הכרם שהוא בלא"ה חייב ואין בעל השדה חייב לגדור כלל, גם לא משום כלאים), אבל לפני ההתראה, בעל הכרם אינו לגדור לבדו מצד איסור כלאים יותר מבעל השדה. לכן ע"י ההתראה גרם לו שייחשב בעל הכרם למזיק, שמתרה בו שמפני היזק המחרישה מוטל עליו כל הגדר, וממילא נפטר בעל השדה מהצלת שדהו, וממילא מתחייב בעל הכרם באחריותו. אבל בלא התראה אין ב' חיובי הגדר קשורים ותלויים זה בזה, וטוען בעל הכרם לא ידעתי שלענין כלאים יש לי אחריות על שדך, והיזק המחרישה הוא ענין אחר, וזה שעברתי על דברי חכמים אין זה סיבה לחייב אותי כל עוד לא הזקתי בפועל בהכנסת מחרישתי.

עפ"ז יתוסף הסברה בשני חלקי תוד"ה אומר לו גדור, כי תיבת "דלהכי קנתי אומר לו גדור", בפשטות כוונתו למ"ש אח"כ אודות ההתראה "לפי שצריך להתרות", אבל לפי הנ"ל י"ל שהולך על לעיל מיני', שאחרי שנתבאר שזה שהחייב לגדור הוא על בעל הכרם אינו מצד כלאים כנ"ל, ולכן יש צורך להתרותו ע"ז לבנות מצד החשש שמזיק במחרישה, כי אם אינו קשור לאיסור הכלאים ומצד כלאים אין עליו לבדו החיוב, אזי אין הוא מזיק כלל.

מחשבת כלאים (ב, ב)

התמים צמח דוד הכהן שיחי' הענדל

בגמ' ב, א: כדתניא: מחיצת הכרם שנפרצה, אומר לו: "גדור". חזרה ונפרצה – אומר לו: "גדור". נתיאש הימנה ולא גדרה – הרי זה קידש, וחייב באחריותה. ע"כ.

ומבאר התוס' זה שחייב באחריותו אע"ג דהיזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק: "וחייב באחריותו. אע"ג דהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק (גיטין נג). נראה לר"י דהאי חשיב היזק ניכר שהרי ניכר הוא שהוא כלאים כשרואה הגפנים בשדה ומטמא אע"פ שרואין השרץ על הטהרות לא חשיב היזק ניכר דמי יודע אם הוכשרו אבל אין לומר דה"נ הוי היזק שאינו ניכר וקנסוהו כמו במטמא (שם) שלא יהא כל אחד הולך ומטמא טהרותיו של חבירו דהכא ליכא למיחש להכי שבעל הכרם נמי מפסיד ועוד אי קנס הוא במזיד דוקא היה לו להתחייב:"

לכאורה אינו מובן דהרי גם בכלאים מי יודע אם ניחא לי? ועוד הרי גם בהכשר אוכלין יש אופן שרואה מים על האוכלין, ואם מי יודע אם הוכשרו עושהו לאינו ניכר כן יהי בכלאים?

ומביא בספר חידושי ר' נחום בשם ר' חיים בריסקער:

"ומטו בי מדרשא משמיה דהגר"ח דחלוק דין ניחותא בהכשר טומאה מדין ניחותא בכלאים דלענין הכשר זרעים הניחותא בעצמותה היא הפועלת את ההכשר, משא"כ לענין כלאים הערבוב הוא האוסר והניחותא היא רק תנאי בעלמא דהיכא דלא ניחא לבעלים לא חל איסור כלאים, ומשו"ה באופן ללא ידעי אם ניחא לבעלים או לא יש לחלק בין הכשר טומאה לבין איסור כלאים דלענין טומאה חשיב היזק שאינו ניכר משא"כ לענין איסור כלאים חשיב האיסור כניכר דסגי בזה שסיבת האיסור ניכרת"

לכאורה יש לברר מנא לי' חילוק זה בדין הניחותא מהכא להתם? ואם רק כדי לתרץ הקושיא כאן, וכי די בקושיא זו לחדש חילוק כזה?

ועוד יש להקשות ע"ז מהתוס' ביבמות פג ע"ב:

"אין אדם אוסר דבר שאין שלו – וא"ת ומ"ש מנותן נבלה או חלב בתבשיל של חברו שנאסר ואר"י בדבדבר התלוי במחשבה הוא דאמר הכי כגון משתחוה לבהמת חברו דספ"ב דחולין (דף מ. ושם) דאפי' עשה בה מעשה כגון ששחטה איכא למ"ד דלא אסרה ואיסור כלאים נמי תלוי במחשבה כדאמר במס' כלאים (פ"ה מ"ו) גבי הרואה ירק כשאגיע אלקטנו אפילו הוסיף מאתים מותר לכשאחזור אלקטנו אסור ומטעם זה

מפרש ר"ת דנקט בהגוזל (ב"ק דף ק: ושם) נתייאש הימנה ולא גדרה דוקא נתייאש אבן לא נתייאש שהיה עוסק בגדר ולא הספיק לגדור עד שהוסיף מאתים לא קידש:

דמזה שמשווה מחשבת ע"ז למחשבת כלאים מוכח שכמו שבע"ז המחשבה פועלת הדבר ולולי המחשבה אין המעשה כלום כן הוא גם במחשבת כלאים, ואין זה רק תנאי צדדי.

ועוד קשה דהלימוד דבעינן דעת בהכשר אוכלין והלימוד דבעינן ניחא לי' בכלאים דומין ממש זל"ז דבהכשר אוכלין הלימוד הוא "כי יותן דומיא דכי יתן מה יתן לדעת אף יותן לדעת (בב"מ כב, ב. קידושין נט, ב.) וכן הלימוד בכלאים "לא תזרע כרמך כלאים דומיא דזריעא דניחא לי'" כמ"ש רבינו יונה והרשב"א ועוד ראשונים כאן.

אמנם באמת קושיא זו האחרונה אינה דבאמת תוס' מחלק בין כלאים להכשר משקין דבכלאים בעינן – להלכה – דעת הבעלים משא"כ בהכשר משקין בעינן מחשבת העושה, ויש לבאר החילוק בלימודים ואכ"מ, אמנם עדיין קצת קשה מלימוד זה דכלאים עצמו בפסחים כה, א:

"אמר רבא, תרי קראי כתיבי: כתיב "הזרע" וכתוב "המלאה", הא כיצד? זרוע מעיקרו – בהשרשה. זרוע ובא, הוסיף – אין, לא הוסיף – לא".

וכתב על זה הרשב"א:

"וטעמא דמלתא משום דכתיב (דברים כב, ט) המלאה הזרע את תזרע, ודרשינן מינה איסור יניקה, וכדאמרין (פסחים כה, א) זרוע מעיקרו בשרשה זרוע ובא בתוספת, ותקש מלאה להזרע מה זרוע ניחא ליה אף מלאה דניחא ליה".

דלכאורה קשה לומר שהניחותא רק תנאי לעיכוב, אלא משמע שזהו כל עיקר דין "זרוע ובא" שבלא ניחא לי' אין כאן כלאים כלל?

ויש לבאר התוס' באופן אחר ע"פ ביאור הרבי (אג"ק ח"א עמ' רל"ט ר"מ):
 "ומצינו בהלכה כמה ענינים שבהם מחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב", ועל זה כתב בהערה ח' שם:

"הדוגמאות בזה יש לחלק לסוגים: א) למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דבור ומעשה כלל. וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב). רמב"ם הל' מעה"ק פ"ד הי"ב. דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה. וצע"ק מלשון רש"י תוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משוהקדשה בפה") הפרשת תרומה (שבועות שם. רש"י ד"ה ובמחשבה גטין

לא, ב. ועיין בתוד"ה ובמחשבה - בכורות נט, ב דללשון אחר ברש"י בעי דבור. ובשער המלך תרומות פ"ד הט"ז שקו"ט בדעת הרמב"ם) להחשיב אוכלין למאכל אדם (טהרות פ"ח מ"ו ומוכח שם דהיינו מחשבה ולא דבור מדמסיים "חשב עליו חרש". וצ"ע בתויו"ט ותפא"י ספכ"ה דכלים) ועוד. - ב) הפעולה נעשית ע"י מחשבה. אבל אין המחשבה פועלת אלא אם כן באה בשעת עשיח'י. וכמו המחשב בקדשים שצ"ל בשעת עבודה דוקא, אבל נחשב הוא ללאו שאין בו מעשה (רמב"ם פסוה"מ פ"ג ורפי"ח ושי"נ. ובמל"מ שם רפי"ג מ"מ פלוגתת הראשונים אם סגי במחשבה. ועיין בשטמ"ק ב"מ ספ"ג ישוב כמה סתירות בענין זה). - ג) הפעולה נעשית ע"י מחשבה וע"י מעשה, שניהם יחד דוקא. ולכן לוקה על לאו כזה מפני המעשה. אבל אין אדם יכול לפעול בשל חבירו בענין כזה (לדעת תוד"ה אין יבמות פג, ב). וי"ל הטעם בזה (עדמ"ש בכס"מ רפי"ב מהל' טומאת אוכלין) כי מחשבה שלו הרי אין לה כל קשור עם דבר השייך לחברו. - דוגמא מסוג זה כלאים בכרם (כלאים פ"ז מד"ה) - וכ"ש בסוג א' שלא מהני מחשבתו בשל חברו, וכמ"ש ברמב"ם (הל' כלים פכ"ה הי"א) לענין טומאה דבעינן מחשבת בעלים דוקא (עיי"ש פכ"ד ה"ז במל"מ). - בתרומה וקדשים ילפינן מקראי (גטין נב, א. רשב"ם ב"ב פח, א) דבשל חבירו גם הפרשה ביד ודבור לא מהני. יוצא מכלל זה הוא מחשבה בקדשים דגלי קרא דתלי בעובד (זבחים מו, ב) ויעוין חולין (לח, ב) לענין חולין. ד) הפעולה נעשית ע"י מעשה לבד, אבל אין העשיח'י מועלת ופועלת אלא אם כן ישנה למחשבה. והוא בעניני דלשמה, מזיד וכיו"ב. וכיון דאין המחשבה עצמה פועלת ואינה אלא מציירת את העשיח'י הבאה עמה יכול לפעול גם בשל חבירו. וי"ל שזהו טעם האומרים דבהכשר משקין ובפרה אדומה דעת הנותן ועובד בעינן ולא דעת בעלים (תוד"ה הא ב"ק צח, א. רשב"א חולין לא, ב) משום דקסברי דענינים אלו הם מסוג זה ולא מסוג ג'. ועי"ז מתורצת, בכל אופן, קושית הר"ש (כלאים פ"ז מד"ה) על התוס' גטין (שם). משא"כ למ"ד דגם הכשר ופרה בעי דעת בעלים (רמב"ם הל' טומאת אוכלין רפי"ב. תוד"ה אף ב"מ ל, א לתירוץ הראשון. ועי' מנ"ח מצוה שצז בזה) הוא משום דס"ל דגם הם מסוג ג' הנ"ל. ויש להאריך בכ"ז ולבאר מה שבכמה סוגיות הושוו ענינים מסוגים שונים להדדי. ואכ"מ. ועוד להעיר, שאינם שייכים לנדו"ד נדרי קדשים (שבועות שם), מצות שבמחשבה וכה"ג, כי בכל אלו אין המחשבה פועלת מחוץ לאדם החושב.

היינו דהגר"ח רצה לומר דכלאים הוא מהסוג ה' (שהמחשבה רק כתנאי), אבל הרבי מבאר שהוא מסוג ג' שהמעשה והמחשבה פועלים שניהם יחד.

ועפ"ז מובן זה דגבי כלאים אאפ"ל מי יודע אם ניחא לי, דבאמת מאחר שניחא לי' (אף שא"א לראות זאת) כשרואה העירוביאי רואה גורם מעשה שלם של כלאים, משא"כ הכשרת

אוכלין דלשיטת התוס' המחשבה מציינת המעשה מסוג הד' דשם אינו רואה מעשה שלם דהרי חסר בציור שלו וע"כ אומרים "מי יודע אם הוכשרו".

ובאמת יותר נראה לומר דלדעת התוס' כשמים ניכרים על האוכלים אין הכי נמי שיהי' חייב ואין זה היוק שאינו ניכר, ולא בכה"ג אמרו בגמ' דלאו שמה היוק, ולכן באופן הרגיל שאינו רואה המים אינו רואה כלל הטומאה, וגם אינו רואה סיבה לטומאה, כי שרץ לבדו אינו מטמא אוכלים סתם, רק אוכלים שהוכשרו ואין רואים אפילו סיבה להכשר כשהאוכלין נגובים. אבל כלאים רואים סיבת הכלאים רק שאינו יודע אם יש איסור בפועל על ידי נחא לי', אבל אם כלפי שמיא יש נחא לי', אזי הוא רואה את כל סיבת האיסור.

בביאור יותר: דהנה יש תי' בקונטרס דינא דגרמי לחלק בין טומאת אוכלין לכלאים דהכלאים נראין והטומאה אינה נראית, אבל תוס' לא נחא להו בזה, כי איסור הכלאים אינו נראה כמו בטומאה ממש, ורק סיבת האיסור נראה, וא"כ סיבת הטומאה נראית ג"כ, ולכן הקשו מה שהקשו. אבל לפהנ"ל מה שלא ידוע לרואה אם יש נחאות אינו גורע בענין היוק ניכר, דדי בזה שאם סיבת האיסור ניכרת די בזה, כי מה שחסר הוא ידיעה מן הצד אבל הסיבה ניכרת וגלוי'.

ולפמ"ש הרבי במכתב י"ל שדי אפילו בזה סיבה אחת ניכרת, והוא הערבוביא דהכלאים. אבל בראיית השרץ על האוכלין הנגובים חסר בכל עיקר הסיבה כי הנגיעה בלי הכשר אינו חסרון ידיעה מן הצד אלא זהו כאילו חסר בנגיעת השרץ באוכלין ויש ספק בעיקר הסיבה ואפילו אם כלפי שמיא הי' הכשר ההכשר אינו ניכר באוכל ונמצא שסיבת הטומאה אינו ניכרת, אבל כשרואים מים על האוכלים וחסר ידיעה על הנחיותא, י"ל שבזה יודה התוס' שהוא ראיית סיבת טומאה, וחסר רק ידיעה מן הצד.

"לפיכך אם נפל הכותל" (ד, א)

התמים מאיר הכהן שיחי' ג'ברא

איתא במשנתנו דף ב. וז"ל השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע וכו'. ולפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם.

וגמרא דף ד. וז"ל "לפיכך, אם נפל הכותל – המקום והאבנים של שניהם. פשיטא! לא צריכא, דנפל לרשותא דחד מינייהו, אי נמי דפנינהו חד לרשותא דידיה; מהו דתימא: ניהוי אידך "המוציא מחבריו עליו הראיה", קא משמע לן.

רש"י פירוש ד"ה פשיטא וז"ל פשיטא – דהאבנים של שניהם דאפי' לא פסק לן דינא דמתני' המלמדנו שמתחלה בין שניהם עשאוה על כרחם היו חולקין בשוה האבנים שהרי ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר:

רש"י מבאר השאלה שאפי' בלי המשנה הוה ידעינן שהאבנים של שניהם וחולקין בשוה, כיון שנפל בשוה (מחצה במקום א' ומחצה במקום ב') ולכן פשיטא של שניהם? ומתרץ הגמרא שיוכל להיות שנופל במקום אחד ואז הוא מוחזק ויש לו ראי' שלו היא האבנים, קמ"ל של שניהם וצריך להביא עדים שבאמת האבנים שלו.

אבל אם לומדים פרש"י באופן הנ"ל, לכאורה זה שנפל בשוה זה לא מצוי שדוקא מחצה נפל לזה ומחצה נפל לזה, וגם רש"י לא כתב "שהרי מונחים בשוה ברשות" אלא שמונחים ברשות סתם כותב רש"י, של מי האבנים במקום כותל שהם באמצע ממש?

ולכן יש עוד אופן ללימוד רש"י, "שהרי מונחים ברשות שניהם" פירוש היא שכל א' יש אבנים מהכותל אבל א' מהם יש יותר (לדוגמא יש ראובן שלושים ולשמעון שבעים) ולכן חולקין בשוה, כיון שלרש"י פשיטא להגמ' שהספק אינו על כל אבן ואבן אלא שהאבנים ודאי באו מהכותל, והספק שלפנינו הוא של מי הכותל, והכותל עצמו דבר אחד הוא, ולכן פשוט שמחלקין בשוה כיון שכל א' יוכל לומר שכולו שלו, ולכן קשה מאי קמ"ל דלפיכך כיון שבנו בעל כרחך של שניהם ולכן האבנים של שניהם.

ותוס' לומד השאלה "פשיטא", כרש"י אבל לדעתו צריך להעמיק יותר, שלא רק כיון שנפל ברשות שניהם אלא אפילו נפל ברשות א' מהם היה מובן במשנתנו עצמה בלי "לפיכך" שהאבנים של שניהם וראי' שלו הוא מבקעה שמשום שהגמרא שואלת למה צריך החזית בבקעה מובן שאפי' בלי החזית מובן שהכותל של שניהם, ויחלוקן האבנים?

אבל איך לומד תוס' ההמשך של הגמרא כיון שכבר בשאלת הגמ' דיברנו שהי' ברשות אחד מהם, א"כ מובן שתוס' לומד ההמשך הגמרא באופן אחר, דהס"ד יוכל להיות שכיון שהיו הרבה אבנים ברשותו תהי' נאמן שהוא בונה כל הכותל משום מיגו דיכול לומר "ממך לקחתי" וג"כ תהי' נאמן שהראי' שלו היא ששהו הרבה ממקומו, דכיון שהשכן לא עשה טענה שהאבנים שלו כל הזמן הוזה מובן שהאבנים שלו, ולכן גם אם טען "אני בניתי" יהיה נאמן במיגו, אלא קמ"ל דכיון שבמעיקא (לכתחילה) עשאוהו הכותל שניהם "לפיכך" דבעל כרחם עשאוהו בתחילה, לא תהי' נאמן שהוא עשה הכול, משום מיגו במקום עדים.

אבל לרש"י א"צ להעמיד בשהו הרבה, כי לרש"י אף שהספק שלפנינו על הכותל, אבל יועיל חזקת המחזיק בכל האבנים לענין שלא נוכל להוציא מידו בא ראי', דלרש"י א"א לומר שיש פס"ד דיחלוקו קודם שנסתפק לנו ע"י טענותיהם. וראה בתוס' הרא"ש. ולכן די בכך שהגמ' מתרץ שנפל לרשותא דחד מינייהו.

אגר נטירא (ד, ב)

התמים שלום מענדל שיחי' זוהר

מתני' ד, ב: המקיף את חבריו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל:

וכתב רש"י: המקיף את חבריו משלש רוחותיו. שקנה ג' שדות סביב שדה חבריו לשלש מצריה וגדר את שלשתן ונמצא שדהו של אמצעי זה מוקף משלש רוחותיו:

ובגמ': איתמר רב הונא אמר הכל לפי מה שגדר חייא בר רב אמר הכל לפי דמי קנים בזול.... בשלמא לרב הונא דאמר הכל לפי מה שגדר בה היינו דאיכא בין ת"ק ורבי יוסי ת"ק סבר הכל לפי דמי קנים בזול אין ומה שגדר לא ורבי יוסי סבר הכל לפי מה שגדר אלא לחייא בר רב דאמר הכל לפי דמי קנים בזול מאי איכא בין ת"ק לר' יוסי אי דמי קנים בזול לא קיהיב ליה מאי קיהיב ליה אי בעית אימא אגר נטירא איכא בינייהו תנא קמא סבר אגר נטירא אין דמי קנים בזול לא ורבי יוסי סבר דמי קנים בזול.

כלומר חייא בר רב יפרש המחלוקת דלר' יוסי ישלם דמי קנים בזול ולת"ק ישלם אגר נטירא, ובתוס' ד"ה דמי קנים בזול פירשו דזה דמשלם דמי קנים בזול ולא דמי כותל וידו על התחתונה (כבב"מ קא, א) היא מפני "דמצי אמר ליה לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא ומ"מ דמי קנים בזול יהיב ליה דאנן סהדי דאם היה מוצאם כ"כ בזול היה גודר בהם" היינו דבאמת אגר נטירא זול יותר אבל היות ואנן סהדי צריך לשלם דמי קנים בזול.

וא"כ לחייא בר רב, דת"ק סבר דמשלם אגר נטירא צריך להבין:

א) למה אינו משלם אגר נטירא לבעל הכותל בכל שנה שהכותל קיים, וזה יצא יקר יותר לכאורה מדמי קנים?

ב) לת"ק שמשלם אגר נטירא למה לא יכול בעל הכותל לטעון לו דאף שלא היית בונה גדר אף לא מדמי קנים (אף שיש אנן סהדי שהיה משלם מחצה בזול), הרי זה כי אינך מוכן לשלם עכשיו יותר אף שיצא לך ביוקר לאחר זמן, מ"מ ארוויח לך הזמן וכך תשלם לי בהקפה בכל שנה מעט עד שתפרע חלקך ובכך תרוויח אתה וגם אני ירוויח שתשלם לי יותר. ומסתימת הגמ' משמע שאין זו טענה.

אולי יש לומר בביאור הדברים:

בהקדים, בעל הכותל רוצה לחייבו מדין נהנה, בדין נהנה יש לחקור אם משלם על ההנאה והרווח שמקבל או שמשלם על ההוצאות שהוציא המהנה (בעל הכותל) שעל ידם הרויח הניקף.

אם נאמר כהאופן הראשון אזי יש לחשב שהגדר מרוויח לו לנהנה רווח בעתיד ואין זה רק רווח של שכר שומר של שנה, אבל אם כהאופן השני אי אפשר לחשב הרווחתו בעתיד, כי סוף סוף המהנה עשה מה שעשה עבור עצמו, ומה שנעשה מזה הנאה והרווחה מיד לנהנה, בזה נתחדש שאפשר לחשב כהוצאות שהוציא עבור הנהנה, אבל לא מה שבעתיד - אינו נכלל בזה, ואין לך בו אלא חידוש.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת ת"ק ור"י. לת"ק ה"אנן סהדי" לא נחשב הנאה כי אינו הוצאה שבפועל הוא מוציא עכשיו, וא"כ לא הרויח לו זאת אלא "אגר נטירא", משא"כ לר"י נחשב שנותן לו דמי קנים ד"אנן סהדי".

ועוד יש לבאר שמחלוקתם הוא כך: לת"ק משלם על הנאה והנאה שלו "אגר נטירא", לר"י משלם מדין "יורד לתוך שדי חבירו" וקיבל זכות שלא יוריד הכותל, ולכן עכ"פ ישלם דמי קנים.

ונמצא נפקא מינה דאם משלם "אגר נטירא" אין לו זכות לעכב המקיף מלהסיר הבנין, ורק אם הורידו בתוך השנה הראשונה יצטרך לשלם לו חזרה מעותיו כי ביטל הנאתו.

ועפ"ז יבואר גם הלישנא דדמי רביעית משלם, כי אף שהוציא הוצאות שהרוויחו בסוף לניקף, אבל לא נהנה עדיין והי' זמן רב שלא נהנה (בלשון רש"י "ימים רבים") ולכן אינו יכול לחייבו, ודוקא בכותל הרביעית שדמי ההוצאות נתנו הנאה בפועל מיד אז חייב לשלם. אבל אם נאמר כאופן הראשון הרי ממה נפשך - מדמי ג' הכתלים הראשונים מעולם לא נפטר כי לא נתנו הנאה כלל, וכשעשה הרביעית הרוויח לו על ידי כולם, ולמה לא יחייבו למפרע.

דמי קנים בזול (ד, ב)

התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן

איתא במשנה (ד, ב):

"המקיף את חבריו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית – אין מחייבין אותו. רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית – מגלגלין עליו את הכל."

ואיתא עלה בגמ' "איתמר, רב הונא אמר: הכל לפי מה שגדר. חייא בר רב אמר: הכל לפי דמי קנים בזול."

ומפרש רש"י "דמי קנים: דאמר ליה לדידי סגי לי בגדר קנים ואי אפשר בהוצאה של גדר אבנים:".

והקשו בתוס' "דמי קנים בזול. וא"ת מאי שנא משדה שאינה עשויה ליטע דאם נטעה חבריו שלא ברשות אמר רב ושמואל בהשואל (ב"מ דף קא.) שמיין לו וידו על התחונה ואור"י דשאני הכא דמצי א"ל לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא ומ"מ דמי קנים בזול יהיב ליה דאנן סהדי דאם היה מוצאם כ"כ בזול היה גודר בהם".

וכשמעיינים בשיטת רש"י ותוס' נראה א) שאע"פ ששניהם מזכירין הטענה "לדידי סגי ליה", חלוקים המה בתוכן הטענה דלפי רש"י הטענה הוא "שלדידי סגי ליה בגדר קנים", ולפי תוס' הטענה של הניקף הוא לדידי סגי ליה בשומר בר זוזא.

ב) וכן לאידך גיסא שבמסקנא דמילתא בין לרש"י לתוס' הסיבה שהוא משלם דמי נים בזול הוא מפני שהוא היה מוכן ומזומן להיות מסתפק בגדר של קנים, אעפ"כ חלוקים המה במי הוא הטוען טענה הלזו, לפי רש"י טענה זו היא טענתו של הניקף, ולפי תוס' טענה זו היא טענתו של ב"ד להניקף שאע"פ שהניקף טוען שלדידי סגי ליה בנטירא בר זוזא שהוא פחות מדמי קנים בזול אעפ"כ חייב הוא לשלם דמי קנים בזול היות שב"ד טוענים "דאנן סהדי דאם היה מוצאים כ"כ בזול היה גודר בהם".

ועפ"ז צריך להבין למה לא פירש תוס' כרש"י שהוא לכאורה יותר "גלאטיק", שהרי לתוס' הטעם שמשלם דמי קנים הוא מפני טענת הב"ד שהוא בכדי לנגד לטענתו של הניקף, (דהיינו שני שלבים בתוס'), ולרש"י הוא לכתחילה מפני טענתו של הניקף גרידא, וא"כ למה לא פירשו התוס' כפירוש רש"י?

ויש לתרץ בפשטות, ובהקדים, התוס' באים לתרץ מהו החילוק בין שדה שאינה עשויה ליטע ששמין לו וידו על התחתונה (אבל הוא יותר מערך דמי קנים בזול, כי משלם על שומת אבנים), ובין מ"ש כאן שחייב לשלם רק דמי קנים בזול, ותוס' מתרץ מה שמתרץ כנ"ל.

ויש להוסיף בעומק כוונת תירוץ התוס': שבשדה שאינה עשויה ליטע אע"פ שאינה עשויה ליטע אבל אינו עשויה שלא ליטע, דהיינו שאינו שיש מנהג שבפירוש לא נוטעים, (כ"א סתם לא נוטעים ולא לא נוטעים), משא"כ פה בסוגין – טוען הניקף – "שלדדי סגי לי בנטירא בר זוזא" דהיינו שאצל הניקף הדרך הרגיל אצלו הוא בפירוש שלא לעשות גדר ולכן אין אומרים שמין וידו על התחתונה. אבל א"כ למה חייב בדמי קנים? על זה מסיים התוס' שב"ד אומרים לו דאנו סהדי כו' "

ולכן לא פירש תוס' ברש"י, כי בכדי לתרץ הקושיא של תוס' צריכים לומר "שלדידי סגי לי בנטירא בר זוזא".

ארבע לצלא ארבעה לצלא

התמים מנחם מענדל הכהן שיחי' ג'ברא

בגמ' (בדף ה, א) מובא שרוניא קנה שדה שהיה במיצר שדה של רבינא, רבינא רצה להוציא את רוניא מהשדה מדין דבר מצרא, שניהם הלכו לר' ספרא, ואמר ר' ספרא לרבינא "ארבעה לצלא וארבעה לצלא".

לפירוש דברי ר' ספרא מובא ברש"י ג' פירושים, פירוש הראשון הוא שצלא הוא רצען עני, וצלא הוא רצען עשיר, ושניהם צריכים ד' כיכרות לפרנסה ולמאכל ביתו, ומה שרב ספרא רצה להגיד לרבינא הוא, שרוניא הוא עני וצריך שדה זו לפרנסה, ואתה (רבינא) עשיר ואין אתה צריך שדה זו, וכשם שאתה אומר להסתלק מן השדה מדין דבר מצרא משום "ועשית הישר והטוב בעיני ה'", כך אני (רב ספרא) אומר לך (רבינא) אל תוציא אותו משום "ועשית הישר והטוב".

תוס' (ד"ה ארבעה לצלא וכו') מקשה שתי קושיות לפירוש הראשון של רש"י, 1. אין מרחמים בדין? היינו, שאם הדין הוא שרבינא יכול להוציא את רוניא מן השדה משום דינא דבר מצרא, אין אתה יכול להגיד לו שא"א לו לסלקו משום רחמנות לרוניא שהוא עני? 2. לפי הגמ' משמע שטעה רבינא, ואינו כן לפרש"י, כי מן הדין היה לרבינא רשות לסלק את רוניא משום דינא דבר מצרא, ורק מצד רחמנות לא עשה כן.

ויש לבאר דברי רש"י ע"פ מה שכתב הנמוק"י, שרש"י מפרש את דברי רב ספרא כדין, ואין כאן ענין של רחמנות.

ובהקדים, צריכים לבאר קצת הדין ד'בר מצרא':

דין זה למדים מהפסוק "ועשית הישר והטוב בעיני ה'", (כמו שהובא לעיל בפרש"י) שפסוק זה הוא כלל שנתנה התורה בהנהגתו בכלל וגם במקח וממכר, ומכלל זה יסודו חז"ל את הדין דבר מצרא, א' שרוצה למכור את שדהו, לשכנו יש דין קדימה לפני כולם לקנות את השדה כדי להקל עליו, ושלא יצטרך לקנות שדה אחר במקום אחר, ועכשיו שיש לו שני שדות זו בצד זו זה יותר קל לחרוש את שני השדות.

ובנוגע לענינו, רבינא לא הולך להרוויח כל כך משדה זו דווקא בגלל שהוא כבר עשיר, ורוניא שהוא עני וצריך שדה זו לפרנסתו ביתו (כדלעיל), ואומר הנמוק"י וז"ל: "שמצוה הוא להניחו ולכן אין מחייבים ליה (לצאת), ומיהו מסתברא דכיוון דדינא דבר מצרא אינו אלא משום ועשית הישר והטוב אין ישר וטוב גדול מזה הלכך לא מפקינן מידו". עכ"ל.

ויש לשאול גם כשהבר מצרא הולך לסלק הלוקח מהשדה, פשוט שצריך ליתן ללוקח הדמים שלקח את השדה, כמו שכתוב ברמב"ם הלכות שכנים פי"ב ה"ה, א"כ עכשיו למה לא יקח רוניא שדה אחר והיה לו לפרנסה?

וי"ל לפי מ"ש הר"י מיגש וז"ל:

"וכמו משל א"ל רב חסדא לרבינא כשראה שהיה רוצה לסלק רוניא מעל לקיחה שטרח בה ולהחזיק אותו לעצמו בדינא דבר מצרא כדי לצרף אותם אל השדה שלו וכן א"ל כיון שהרי יש לך שדה אחרת בצד שדה זו למה אתה רוצה עדיין לקנות זה האחר ולסלק זה העני מעל לקיחה שטרח בה לעצמו וכי נכסים אלו שאתה מרבה כלום יש לך מהם לאחר מיתה אלא ד' אמות של קבורה שאתה נרבר בלבד כמו לעני שאין לו כלום."

והיינו שהיה לרוניא טירחא לקנות שדה זו ולקיחת הדמים ולקנות שדה במקום אחר הולך לגרום לו עוד טירחא, ורב ספרא אומר לרבינא שיעשה הטוב והישר וכדלעיל.

וי"ל בעומק יותר: הדין דבר מצרא הוא כדי שלא להטריח לבר מצרא שיקנה שדה אחר במקום אחר ויהי' לו טרחה בזה שיש לו שדות במקומות מחולקים, זאת אומרת בגלל שיהיה לו טירחא והתורה אמרה "ועשית הישר והטוב" והדין שחל על פסוק זה, חל על הבר מצרא.

אבל בנדו"ד, הדין ד"ועשית הישר והטוב" חל על רוניא, כי אליו מגיע "הישר והטוב", וכמו שכתב הר"י מיגש, שאין לרבינא כ"כ תועלת בשדה זו דווקא, ולרוניא יש לו טירחא, לכן הדין דבר מצרא עצמו, שכל ענינו לתת את השדה למי שצריך לו ביותר וחוסך ממנו טרחה יתירה, ודין זה עצמו חל על רוניא. היינו שאין זה רחמנות כללית, וישר וטוב לרחם על העני, אלא זהו מכלל דינא דבר מצרא שטרחת העני מזכהו בשדה זו.

(ראה מ"ש בענין זה התמים שד"ב גוטבלט והתמים שנ"ז אליווער שיחיו).

בר מצרא

התמים שלום שיחי' גוטבלאט

התמים שניאור זלמן שיחי' אליווער

איתא בבבא בתרא דף ה. מעשה שרוניא קנה קרקע על המיצר דרבינא ורבינא רצה לסלקו משום הדין דבר מצרא א"ל רב ספרא ברי' דרב ייבא "אמרי אינשי ארבעה לצלא ארבעה לצלא" ומפרש רש"י: "אני שמעתי צלא רעצן עני וצלא רעצן עשיר וכך אמר לו ארבע כיכרות צריכים לרעצן עני למאכלות ביתו ליום כמו שצריכין לעשיר וזה עני הוא וצריך לו השדה לפרנסה וכשם שאתה אומר לו הסתלק עלי מדינא דבר מצרא משום "ועשית הישר והטוב" כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה ואל תסלקהו" היינו שרוניא הי' עני ולפיכך אמר רב ספרא לרבינא אל תסלקהו משום שאתה בר מצרא משום שכל מקור הדין דבר מצרא הוא שחייב אדם לעשות הישר והטוב ואם הוא עני אתה חייב לעשות לו ישר וטוב להניחו שרוי בשדה.

מקשה עליו תוס' (בד"ה ארבעה לצלא): "הא אין מרחמין בדין?" היינו רק מפני שהוא עני אין לרחם עליו אם ישנו כבר דין דבר מצרא. ומפרש רבינו תם איך ללמוד הגמרא לשיטתו:

"דזבן ארעא אמיצרא דרבינא היינו אמיצרא אותם שדות דאקפי' רבינא מארבע רוחות והי' רבינא מצרן מג' רוחות ורוניא מרוח אחת... סבר רבינא לסלוקי משום שהי' מצרן מג' צדדין ורוניא מרוח אחת א"ל רב ספרא אמרי אינשי ארבעה לצלא פירוש לעור גדול צריך ליתן לעבדן ד' זוזי וד' לצלא עור קטן כלומר צריך ליתן מהקטן כמו מהגדול שיש טורח בקטן כמו בגדול ה"נ מאי טעמא דינא דבר מצרא משום שיהיו כל שדותיו סמוכין שיכול לחורשן בבת אחת ולכך הוא ממצרן מרוח אחת כמו אתה מג' רוחות".

היינו שרבינא לו ארבע שדות סביב השדה דרוניא ושדה אחרת שהיה רוניא גם בן מצר לה וקנה רוניא השדה, טען לו רבינא שאני בן מצר יותר ממך מפני שאני מצרן מג' צדדין משא"כ אתה רק מרוח אחת הסביר לו רב ספרא שהוא גם צריך שדה זה לחרוש עם שדהו כמוך ובזה אין חילוק אם זה ג' או אחת.

ויש לבאר סברת מחלוקת רש"י ותוס' בפשטות: רש"י סובר שמשום שמקור הדין דבר מצרא הוא משום ועשית הישר והטוב א"כ אם אחד עני הוא גם בגדר זה דועשית הישר והטוב ולפיכך הוא יכול לקנות השדה משא"כ לדעת תוס' אכן המקור דבר מצרא הוא משום ועשת הישר והטוב אמנם החכמים הגדירו זה דוקא לדין דבר מצרא, היינו שאי אפשר

להוציא הדין דישר וטוב לכל המקרים דישר וטוב מאחר דהגדירו אותה החכמים לדין זה וממילא אין אנו דנים בכל מקרה לחוד.

אמנם צריך להבין בדברי התוס' איך אנו מסבירים טעותו דרבינא, מה הי' סברתו שאם הוא מצרן מג' רוחות הוא יותר בעל מצרן מבעל מצר מצד אחת, ומהו החילוק?

אך יש לבאר זה (בדרך אפשר) בהקדם ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חי"ט ע' 55 (ואתחנן ג' סעיפים א'-ד') על דבר הענין דבר מצרא שיש ב' הסברים בזה: א) שהחכמים נתנו חיוב ללוקח לעשות הטוב וישר עם הבעל מצרן ולתת לו שדהו היינו שהוא דין בהנהגת ישר וטוב שבין הלוקח ובעל מצרן, ב) החכמים הגדירו מהו הציווי ד"ועשית הישר והטוב" שהוא דבר טוב וישר שיקבל הבן מצר השדה שהוא מצרו ולפיכך חייב הלוקח לתת לו השדה אבל זה לא משום שיש חיוב עליו לעשות הישר והטוב עם הבעל מצר אלא שהוא בכלל הישר והטוב שיקבל הבעל מצר את השדה, ולפיכך הוא חייב לתת לו ולכן בכדי שדברי החכמים במהו ישר וטוב – שבן מצר יקבל השדה – יוקבע במעשה בפועל תקנו החכמים שבעל המצרא יקבל קצת קנין בגוף השדה ש"שוואכט אפ" קנין הלוקח בהשדה.

ובזה מבאר הרבי שב' אופנים הנ"ל הם סברת המחלוקת שבין הראשונים בכלל, ובפרט בין רש"י והרמב"ם, שרש"י אוחו באופן הא' כדמוכח מדברי רש"י (ב"מ דף קח. ד"ה ועשית) "דבר שאי אתה נחסר כל כך שתמצא קרקעות במקום אחר וכו'" היינו דהחיוב דעשית הישר והטוב מכוון להלוקח – שאי אתה נחסר" – לעשותה להבן מצר, והרמב"ם אוחו באופן הב' כדמוכח ממה שכותב הרמב"ם (הל' שכנים סי"ב ה"ה): "משום שנאמר ועשית הישר והטוב אמרו החכמים.. טוב וישר שיקנה מקום זה בן המצר" היינו שהחכמים הגדירו מהו ישר וטוב והוא "שיקנה... בן המצר" – את השדה (ולא חיוב בפירוש על הלוקח לעשות הישר והטוב לבן המצר), ולפיכך לשיטתו החכמים קבעו שהבן מצר יהיה לו קצת קנין בהקרקע [עיין בהשיחה בפנים ביאור הדברים].

ועפ"ז אולי יש לפרש דברי התוס' כאן שהוא אוחו בשיטת הרמב"ם ולפיכך הוא חולק על שיטת רש"י שצריך לעשות ישר וטוב גם לעני, דא"ל לומר כן מפני שיש כבר קנין לבן המצר בהקרקע ואין לבטל הקנין משום העני (אף שאינו תלי' זו מוכרחת ואנו אומרים כן רק להמתיק הדברים, וראה לקמן), ועפ"ז יש לבאר מהו סברת טעותו דרבינא בתוס'.

דנהג ישנם ב' דרכים להבין איך פועל הקנין בהקרקע עבור הבר מצרא, האם מתייחס הקנין לבעל המצר עצמו או לקרקעו, למאי נפק"מ?

אם יש אחד שהוא בן המצר לשדה אחת ע"י כמה משדותיו אם אומרים שיש לו קנין מצד הקרקע שלו א"כ יש כו"כ קניינים בהשדה ע"י שדותיו, אבל אם אומרים שזהו משום הבעל מצר עצמו, א"כ ישנו רק קנין אחד משום שהוא בן מצר אחד, ובוה היה טעותו דרבינא שהוא חשב שהקנין בשדה הלוקח תלוי בקרקעו ואם יש לו ג' קרקעות יש לי יותר קנין בהשדה מרונאי שיש לו רק שדה אחת.

היינו שהקנין אינו כמו קנין רגיל שכשאחד קנה שדה השדה כולו שלו, פה אנו רואים שאפשר להיות כמה בני מצרות לשדה אחת ויש לכל אחד מהם קנין בקרקע, רק שרבינא חשב שאם יש לו יותר קרקע הוא כמו קנין של כמה בני מצרות בהשדה, שהוא יותר חזק מרונאי שיש לו רק קנין אחת של שדה אחת, הסביר לו רב ספרא שאתה מוטעה בזה משום הדין דבר מצרא אינו תלוי בהקרקע שאם יש יותר קרקע נעשה יותר קנין אלא זה תלוי בהבן אדם שהוא בן המצר למה יש הדין דבר מצרא משום שיהי' קל לו לחרוש שדהו, ולפיכך נותנים לו גם קצת קנין בהקרקע א"כ רונאי הוא בשוה לך בזה שגם הוא בן מצר כמוך ובא לו קנין בהשדה כמוך.

והנה ע"פ שיחה הנ"ל יש גם להמתיק ששיטת רש"י כאן מתאים לביאור הרבי שם בשיטת רש"י (ע"ד מה שביארנו ששיטת תוס' כאן הוא כפי הרמב"ם שחולק על רש"י), ששיטתו הוא שדין בר מצרא הוא הנהגת ישר וטוב בין הלוקח ובן מצרא, היינו שזה תלוי בדיני ישרות וטובות ואם המקרה הוא שצריך לעשות ישר וטוב (יותר) לאחר כמו בעני א"כ אומרים לכן המצר לעשות הישר והטוב להעני "כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה".

והנה בהערה 17 מביא הרבי בכמה שינויים בדברי רש"י והרמב"ם שזה תלוי מחלקותם בהפנים וזלה"ק: "שם בגמ' "לאשה וליתמי כו' לית בה משום דינר דבר מצרא" ובפרש"י שם: "מכר לאשה לא מסלקין לה דלאו אורח ארעא דהדורי לאהדורי ולבקש מי שיש לו קרקעות למכור ומה שבא לידה ראשון אין לנו לומר ועשית הישר והטוב להרחיקה מעליה וכן יתמי", וברמב"ם (שם הי"ג וי"ד): המוכר ליתומים קטנים אין בו דין בעל המצר והטוב והישר שעושים חסד עם אלו יתר מבעל החצר, וכן המוכר לאשה.. חסד הוא שתעמוד הקרקע בידה", דלרש"י מספיק השלילה "אין לנו לומר כו' להרחיקה מעליו, ולרמב"ם צריך הטעם חיובי (ובהקנין) שידחה לדין בר מצרא, וראה מלחמות ה' ב"מ שם".

היינו שיש דין שאשה ויתומים אין להם דין דבר מצרא משום שאין דרכם לחזור ולמצוא קרקעות לקנות, לפיכך משאירים אותם בתוך השדה ואין להבעל המצר לסלקם משום ישר וטוב. אבל בדין זה גופא יש חילוקי לשונות בין רש"י והרמב"ם מכוון לתוכן מחלקותם, רש"י מדגיש שמסלקים החיוב מעל הלוקח לעשות הישר והטוב כשיטתו שהחיוב הוא על הלוקח

לעשות לבן המצר ישר וטוב אבל אשה ויתומי' אינם בגדר לעשות ישר וטוב לבן המצר ולפיכך מסלקים מהם החיוב לעשותה, אבל הרמב"ם אוחו (כשיטתו) שהוא ישר וטוב לבן המצר לקנות השדה, אמנם במקרה באשה ויתומים הדין נותנת שישר וטוב הוא לא לתת השדה לבן המצר רק להניח האשה או היתומים להשאר בהשדה אבל הבעי' הוא שמשום שבדרך כלל הישרות וטוב הוא לתת השדה לבן המצר קבעו החכמים שיהיה לו קנין בהקרקע כדלעיל, ולפיכך אין הרמב"ם מסתפק בנתינת טעם שמסלקים החיוב מעל האשה ויתומי' כדפרש"י אלא צריך לומר שמצד דין ישר וטוב הוא יותר ישר וטוב להניח האשה ויתומים יותר מלהניח הבן מצד שזה דוחה גם הקנין – הישרות והטוב – לבן המצר.

ועפ"ז צריך להבין ברש"י כאן שלשונו הוא: "עני הוא.. וכשם שאתה אומר לו הסתלק מעלי בדינא דבר מצרא מדינא דעשית הישר והטוב כך אני אומר לך עשה הישר והטוב לעני זה ואל תסלקהו" שאומרים להבן מצרא לעשות הישר והטוב לעני כשם שהוא חייב בישר וטוב גם אתה חייב בזה, אבל לכאורה ע"פ שיטת רש"י כפי שמבואר בהערה הנ"ל הוא שלהפקיע העני מדין דזה דישר וטוב צריכים רק לסלק החיוב דעשית הישר והטוב להבן מצר, ולא שלמוכר או להבן מצר יש חיוב לעשות הישר והטוב להלוקח העני, שמזה משמע קרוב יותר לשיטת הרמב"ם שצריך לתת טעם לדחות הדין דעשית הישר והטוב להבן מצר (רק שלפי שיטת הרמב"ם אין הדיבור מכוון להאדם הבר מצרא וכדפרש"י "כך אני אומר לך", רק מכוון על הדין, היינו שישנו עשית ישר וטוב בנוגע להעני), ומ"מ מרש"י כאן משמע שזה כשיטת הרמב"ם ולא כמו מה שנתבאר שיטתו בשיחה?

[ודוחק לומר שזהו היינו הך, שהפשט בפרש"י, שזה שמסלקים מהלוקח החיוב דעשית הישר והטוב פירושו שאומרים לבעל המצר לעשות לו ישר וטוב, שהפירוש הוא שהחכמים עושים ישר וטוב עם העני ומסלקים מהמוכר חיובו לעשות ישר וטוב לבן המצר, ואפי' אם זה פירוש הנכון ברש"י אבל עדיין צריך ביאור למה רש"י דחק לומר באופן כזה ולא באופן פשוט יותר שאין כאן דין בר מצרא כלל].

ואין לתרץ שרש"י מוכרח לפרש זה מתוך דברי הגמרא "ארבעה לצלא ארבעה לצללא", שעפ"ז מוכרח פי' זה, שהא גופא קשיא לשיטת רש"י למה הגמרא מביאה פירוש שאינו מתאים לדין דבר מצרא לשיטתו?

אך ביאור הענין בהקדם מה שמציין הערה בהערה הנ"ל למלחמות ה' בב"מ דף קח ע"ב ושם יש מחלוקת בן הרמב"ן לבין בעל המאור. וזהו דברי הבעל המאור (בד"ה לאשה וליתמי'.. לית ביה דינא דבר מצרא): "איכא דפשיט מיהא היכא דבר מצרא לא מיבעיא ליה

אלא להרוחה ולהלוקח דחיקא ליה שעתא ומצטריך ליה לית בה דינא דבר מצרא וכ"כ אבא מרי ז"ל במגילת הנחמה ויש מי שמוסיף סיוע לזה ממעשה דרבינא ורוניא דפרק השותפין" חולק עליו הרמב"ן (במלחמות ה') וז"ל: "תנחומין של הבל ניחמו אביו בזה דשאני אשה ויתמי' דלאו בני מעבד הישר והטוב נינהו ולא רמו רבנן עלייהו תקנתיהו שאם לא עכשיו אימתי דלאו בני מקח וממכר הם.. אבל באיש דחוק אם לא יקח זה יקח אחר.. ומעשה דרוניא אין לו עסק כאן והפירוש הנכון בו ידוע".

היינו שחולקים אם עני הוא בכלל הדין שאשה ויתומים אין להם דינא דבר מצרא, הבעל מאור אוחזו שהוא תקנה בכללות – לעשות הישר והטוב וזה נוגע בין באשה ויתומים ובין בעני שחייב לעשות להם ישר וטוב ולא לסלקם מהשדה, משא"כ הרמב"ן אוחזו שיש חילוק גדול ביניהם משום שזה אינו דין סתם בישרות וטוב אלא אם זה נוגע, שהם צריכים אותה שדה, כמו באשה ויתומים שאין מסלקים אותם שהם צריכים דוקא שדה זו דלאו בני מקח וממכר הם משא"כ בעני אף שזה ישרות וטוב אבל הוא יכול לקנות שדה אחרת ואינו צריך שדה זו דוקא אין זה נוגע לתקנה זו, ובזה הוא דוחה ראייתו דבעל המאור מסיפור דרוניא ואומר שיש פירוש אחרת ע"ז.

אמנם שיטת הרמב"ן הוא כמו שיטת רש"י כמו שהרבי מבאר בהערה (שזה הטעם בפשטות ממה שמציין לרמב"ן) משום שלשונו הוא "דאשה ויתמי' לאו בני הישר והטוב נינהו ולא רמו חכמים עלייהו תקנתיהו" כשיטת רש"י שבאשה ויתמי' מסלקין מהם הדין דעשיית ישר וטוב לבן מצר (משא"כ לפי שיטת הרמב"ן דצריך להוסיף טעם כדלעיל), אבל עפ"ז עדיין צריך ביאור כי זה אינו מתאים לשיטת רש"י כאן שרוניא היה עני ואומרים שאין עליו דין דבר מצרא דאינו מתאים עם שיטת הרמב"ן?

אך ביאור הענין שאמנם רש"י אוחזו כשיטת הרמב"ן שעני אינו כמו אשה ויתמי' משום שהוא יכול לקנות שדה אחרת ואינו בכלל התקנה שמסלקין ממנו החיוב לעשות ישר וטוב לבן המצר ועדיין יש לו החיוב, ובזה מבאר רש"י כאן (שחולק על דברי הרמב"ן בנוגע לזה) שאף שיש לעני הלוקח יש חיוב דישר וטוב להבן מצר, אבל גם לבן המצר ישנו חיוב אחרת משום ישר וטוב – שאינו בשייכות בדין דבר מצרא להעני (ולא כמו אשה ויתמי'), משום שהוא דחוק וחיוב דישר וטוב דבן מצר להעני הוא דוחה וסותר החיוב דישר וטוב של העני לבן המצר. כאילו אומר אתה אומר לי עשה ישר וטוב להניח להבן המצר, עשה אתה החיוב דישר וטוב שיש לך, ובלשון רש"י "כשם שאתה אומר לו הסתלק מעלי בדינא דבר מצרא משום ועשית הישר והטוב כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה", ולפ"ז מתאים רש"י דידן עם המבואר בהערה הנ"ל.

ואין להקשות ממה שמביא הרבי בתחילת ההערה בנוגע לא' שמכר כל שדותיו לא' דאין לו דינא דבר מצרא משום שזה עשיית ישר וטוב להמוכר (שיקנה הקונה, משום דאם לאו הקונה לא יקנה שאר נכסיו) הרי לכאורה מה שייך עשיית ישר וטוב להמוכר, הרי הוא אינו אפי' עני שצריך לעשות לו הישר והטוב? אלא משום שהמוכר הוא המרא קמא היינו שמצידו אינו צריך בכלל למכור שדהו ואם מכר וישנו דבר שמונע המכר – היינו הבר מצרא – אז מסלקין הדין דישרות וטוב להלוקח ועושה הבן מצר ישר וטוב להמוכר שהוא המרא קמא היינו שבדין דעשית ישר וטוב מחייב ב' ענינים דסתרי – מצד א' החיוב דהלוקח להסתלק מצד השני החיוב דהבן מצרא, אז אומרים דישאר דזהו הפשטות שהעני כבר קנה וזה בא לחדש דבר לסלקו – ע"ד שב ואל תעשה עדיף, ובזה מתורץ שיטת רש"י. אמנם הרמב"ם יכול ללמוד כשיטת בעל המאור שאין כאן חילוק בין עני לאשה ויתמי' דישר וטוב נוגע גם לדחוק (-בענין אחרת, אף דבנוגע דבר מצרא אינו דחוק לקנות שדה אחרת) רק זה אינו מוכח משום מקום, ואדרבה בהלכותיו בנוגע אשה ויתמי' אינו מביא דין זה בנוגע לעני ולכן יומתק לומר כדלעיל ששיטתו הוא כשיטת התוס' (ואולי גם הרמב"ן אזיל כשיטת התוס').

וראה מ"ש בזה התמים מענדל גברא שיחי'.

כותל שנפל (ה, א)

התמים יצחק יונה שיחי' ווערניק

בתחילת המס' יש מחלוקת עם ראיית שכנו בתוך חצירו נקרא היזק, לפי שיטה אחת "היזק ראייה שמה היזק", ולכן תקנו חכמים שהשכנים יכולים להכריח אחד את השני לבנות כותל ביניהם. ולפי השיטה האחרת "היזק ראי' לאו שמה היזק" ואין חיוב לבנות כותל ביניהם.

בדף ה' ע"א אומרת המשנה "כותל חצר שנפל מחיביין אותו לבנות עד ד' אמות", צ"ב למה מדגישה המשנה שחייב לבנות דוקא אם נפל הכותל?

ומבאר בזה הנמוקי יוסף שהחידוש של המשנה הוא שאם הסכימו השכנים לפני זה לבנות כותל גבוה מד' אמות ואח"כ נפל הכותל חייבים לבנות רק עד ד' אמות ולא יותר משום "היזק ראי'", ולהיזק ראייה לא צריכים יותר מד' אמות.

הניחא לשיטה הראשונה, יש חיוב לבנות כותל משום "היזק ראייה", ולזה לא צריכים יותר מד' אמות, והמשנה מחדשת שאפי' אם הסכימו לבנות כותל למעלה מד' אמות ואח"כ נפל הכותל, לא חייבים לבנות אלא ד' אמות.

אבל לשיטה השנייה הנ"ל שאין חיוב לבנות, משום שאין היזק ראייה באם השותפים הסכימו מרצונם לבנות כותל ונפל - 1. למה מחיביין לבנותו שוב? 2. למה דוקא ד' אמות?

ביאור: בדף ב' ע"ב יש שקו"ט בין שני שיטות הנ"ל ומביאים משנתנו מדף ה' ע"ב כמו ראייה לשיטה הראשונה שאם נפל הכותל חייבים לבנותו, קשיא לשיטה השנייה, ומתרתת הגמ' שדוקא אם הכותל נפל חייבים משום שהיה בנוי לפני זה אבל לכתחילה לבנות כותל אין חיוב.

רש"י מסביר למה אם היה בנוי לפני זה יש חיוב לבנותו שוב - משום שהסכימו כבר לבנות את הכותל.

השיטה מקובצת מביא קושיות מתוספות הרא"ש אם הסכימו לבנות את הכותל הראשון למה חייבים לבנות את הכותל השני? וגם למה אומרת המשנה שחייבים לבנות ד' אמות דוקא?

ומתרץ השיטה מקובצת ע"פ העליות דרבינו יונה שהסכימו לעשות מחיצה סתם דהיינו לשם היזק ראי' אע"פ שלפי שיטה זו אין חיוב, אבל משום שקיבלו על עצמם לבנות הכותל

נגד היזק ראייה, ממילא מחוייבים אפילו בכותל שני, וגם מובן למה דוקא ד' אמות משום שצריכים ד' אמות להגן מהיזק ראי' אע"פ שמאיזה סיבה שתהיה בנו את הכותל הראשון למעלה מד' אמות, נשאר החיוב רק על ד'.

וי"ל עפ"ז יש גם לתרץ מה שהקשינו על הנימוקי יוסף, לשיטה השנייה שאין חיוב לבנות למה חייבים לבנותו שוב? ולמה ד' אמות? והתירוץ כנ"ל משום שהסכימו סתם נגד היזק ראייה, ובזה התחייבו לבנות ד' אמות אפי' אם יפול הכותל.

אלא שלפרש"י מוסיף השיטה מקובצת ושואל אם במשנה מדובר שהסכימו מרצונם, מדוע לא כתוב במשנה בדף ה' "שרצו", ובמשנה הראשונה של בבא בתרא כתוב "שרצו"?

על זה מוסיף רש"י ש"נתרצו הראשונים", המשנה מחדשת שאפי' אם הם לא רצו אבל התושבים הקודמים רצו ובנו, הם באים מכוחם ומחייבים אותם אפי' אם נפל הכותל אבל רק ד' אמות משום היזק ראייה.

”בחזקת שנתן” (ה, א)

התמים זאב שיחי' המבורגר

איתא במסכתין (משנה דף ה' ע"א) "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ד' אמות בחזקת שנתן עד שיביא ראי' שלא נתן" ופי' רש"י (ד"ה בחזקת שנתן) "אם אמר האחד לאחר שבנאו אני עשיתי משלי שלא רצה האחר לסייעני ותובעו חצי היציאה וזה אומר נתתי חלקי נאמן". ע"כ ובד"ה עד שיביא: התובע עדים שתבעו ולא נתן לו דכיון דחובה עליו לסייעו ומשפט זה לכל גלוי לא היה בונה משלו אלא הי' צועק עליו בב"ד, היינו שהראי' היא שתבעו ולא נתן לו, וצריך להבין מתי היא התביעה הזו, לפני שבנאו או לאחר שבנאו?

ובהקדים קושיית הרא"ש (אות ט' דף ו' ע"א) "הא דאמר במתני' בחזקת שנתן עד שיביא ראי' שלא נתן פי' רש"י עד שיביא התובע עדים שתבעו ולא נתן, ותימה היא דמשום שלא נתן מיד בשעה שתבעו הוי לעולם בחזקת שלא נתן, ואפילו אם אמר בפני עדים איני רוצה ליתן לך דלמא אישתמוטי קא מישתמיט עד דהוו ליה זוזי ואז נתן לו", היינו זה שבא עם עדים, ואמר הנתבע שאינו רוצה לשלם אין זה ראי' כלל שמה שטוען שפרע הוא שקר, דהרי מי אמר שלא שילם אח"כ, וזה דפני עדים לא רצה לשלם אשתמוטי קא מישתמיט.

ומת' השיטמ"ק (ד"ה בחזקת שנתן עד שיביא ראי' שלא נתן) – שהיסוד של רש"י הוא שבד"כ הכותל הוא בחזקת הבונה, וזה שסומכים על הנתבע שטוען שיש לו חלק בכותל כי הבונה לא היה בונה הכותל מבלי לצעוק עליו בב"ד או עכ"פ בפני עדים, מאחר ומשפט זה לכל גלוי ולמה יבנה משלו, ואם בונה משלו הי' צריך להיות לו ראי' על זה, ולכן מאמינים לנתבע כשטוען פרעתי, אבל מרגע שתבעו ולא רצה לסייעו נעמיד הבנין בחזקתו הראשונה היינו הראשון שבנאו, כי זה שבנה משלו הוא כי תבעו בעדים ולא נתן לו, וסומך על העדים שעל ידם יתבע אותו לאחר זמן, וממילא על הנתבע להביא ראי'. וממילא מתורצת קושית הרא"ש מאחר והנתבע איבד את חזקתו ממילא הכותל בחזקת התובע, ועל הנתבע להביא ראי' להוציא הכותל מחזקתו, ואין הבונה צריך עדים להוכיח שלא פרעו, אלא די בזה "שתבעו" – קודם בנין הכותל.

ועד"ז נראה ממשמעות רעק"א והתומים שלמדו שכוונת רש"י היא שאנו מחזיקים את הכותל בחזקת התובע כי לא הי' בונה משלו, אלא לכתחילה הי' תובעו וצועק עליו.

והיינו שמובן מדברי השטמ"ק שסתם טוען טענת "פרעתי" על הכותל אינו נאמן, מאחר והכותל בחזקת הבונה ואינו נאמן אלא מכח משפט זה לכל גלוי והיה לזה לצעוק עליו בב"ד,

אבל ברגע שהבונה מביא ראי' שהנתבע לא בנה הכותל איתו, חוזר הכותל לחזקת הבונה ואינו נאמן לטעון פרעת'.

ונמצא לשיטת השיטמ"ק (ועד"ז רעק"א והתומים) שמפרשים דברי רש"י שהראי' היא התביעה שקודם בניית הכותל, (דאל"כ הרי עדיין יש לנתבע חזקתו אלא רק כאשר יש ראי' שלא השתתף בהוצאות או מאבד הנתבע חזקתו והכותל חוזר לחזקתו הראשונה, חזקת הבונה).

ולפ"ז נמצא שבאם תבעו בעדים אחרי בנין הכותל ולא נתן לו יתכן שאין זה ראי' גם לרש"י דשמא פרע אח"כ, וכדברי הרא"ש, ורק הכא איירי שהביא ראי' שלא נתן לו קודם הבנין כדי לעקור את החזקה "שלא הי' בונה משלו".

וקשה:

א) דלפי הבנתם ברש"י קשה ממה נפשך, ובהקדים דברי הגמ' בע"ב: "תנן בחזקת שנתן עד שיביא ראי' שלא נתן ה"ד אילימא דאמר ליה פרעת'ך בזמנו פשיטא בחזקת שנתן, אלא לאו דאמר ליה פרעת'ך בתוך זמנו אלמא עביד איניש דפרעיה בתוך זמניה, שאני הכא דכל שפא ושפא זימניה הוא", וקשה דמאי פשיטא, הרי כפי הבנתם אין זה דבר הפשוט שנאמן לטעון פרעתי, דהכותל בד"כ בחזקת הבונה ולהנתבע יש חזקה כל עוד לא צעק עליו וכו' ורק משום חזקה חדשה זו "שלא הי' בונה משלו" יש לו נאמנות, ועוד זאת, מהי שאלת הגמ' אריש לקיש, הרי לפי הבנתם ברש"י אין כאן ענין ד"תוך זמניה", דהרי זה לא שפרעו בזמנו או לפני זמנו אלא שאנו מניחים שמלכתחיל' סייע בבנין הכותל, כי לא הי' בונה התובע משלו אלא היה צועק עליו בב"ד, וזהו סברא מחודשת וחזקה הרבה יותר מטענת פרע בזמנו, ולאידך גיסא אם נלך כפי' הגמ' שזהו ענין של פרעתי בזמניה והחידוש הוא שנאמן אפילו לפני גמר הבנין "בגו זמני", למה מפרש רש"י דלא כפי' הגמ', הל"ל על המשנה שנאמן כמו בכל טענת פרעתי בזמנו על סתם חוב, וגם אתי שפיר עם המסקנא כיון דכל שפא ושפא זמניה הוא.

ב) לפי דבריהם קשה מיני' ובי' ברש"י, ובהקדם:

ברש"י (ד"ה סמך לו כותל אחר כתוב): "לאחר שבנאו האחד למעלה מד' אמות הרבה ולא רצה האחר לסייעו בהגהבתו סמוך השני כותל אחר כנגד כותל זה...", ונראה מרש"י שיש כאן ב' ענינים א. שאחד בנה אותו ב. ושהשני לו רצה לסייעו, וב' ענינים אלו אינם טענה מהבונה אלא מציאות שיש לבי"ד ראי' וידיעה שלא מחמת טענתו. (דאם הוא רק טענה הוה ליה לרש"י לכתבו בד"ה בחזקת שלא נתן "אם בא הראשון ותבעו לדין לאחר

שסמך זה את כותלו לכותל הראשון אומר לו תן לי חלקך במה שהגבתי" שכאן מפרש מהו טענת הבונה ומזה דכותבו על דברי המשנה "סמך לו", מובן שזהו מציאות ולא טענה בעלמא. וראה גם רש"י ברישא שהדגיש ש"אני עשיתיו משלי" הוא רק טענתו בלא ראי', אבל כאן מפורש שאין זה רק טענתו אלא יש על זה ראי'. היינו שיש עדים על ב' ענינים: א' – התובע בנה הכותל וב' – השני לא רצה לסייע בהגבתו. והוא ע"ד מ"ש התוס' (ד"ה מארבע אמות ולמעלה) "איירי כגון דידעינן דקדם חד וארציה לחבריה...". שזה מציאות "ידעינן" ואין זה רק טענת הבונה. ועפ"ז קשה דהרי בסיפא אמרין שאם יש לו עדים (דהרי ידעינן) שבנה ושללא רצה לסייעו אז הוא בחזקת שלא נתן ומשמע מזה שאם אין עדים הוא בחזקת שנתן, וא"כ מהו החילוק בין רישא לסיפא, ברישא – אין עדים, בחזקת שנתן – הא יש עדים בחזקת שלא נתן, וזהו ממש כדין הסיפא – יש עדים, בחזקת שלא נתן – הא אין עדים בחזקת שנתן.

[ובשלמא לתוס' אין זה קושיא, כי י"ל שאולי כשיטת הרא"ש שברישא פי' עד שיביא ראי' היינו עדים שהיו עמו כל הזמן, אבל בסיפא אין צריך עדים שהיו עמו כל הזמן וראו לא שילם, רק די בעדים שלכתחילה לא סייע בהגבתו. וזהו החילוק בין הרישא לסיפא, שברישא – יש עדים שמעידים בנוגע לכל הזמן עד עתה, ודוקא זהו ראי', בסיפא – אפי' עדים שראו רק שבנה ולא סייע האחר, זהו הראי' שלא נתן].

ולפי הבנת השיטה מקובצת דמפרש שעדים (אפי' ברישא) פירוש רק שמעידים שלא סייע בהגבתו, א"כ קשיא טובא – מאי מחלק בין רישא לסיפא.

ג) בלשון רש"י (ד"ה עד שיביא): "התובע עדים ולא נתן לו דכיון דחובא עליו לסייעו ומשפט זה לכל גלוי...", וצ"ל 'דכיון' הוא ביאור למה הוא בחזקת שנתן – שלא הי' בונה משלו, ולמה מביאו בזה הד"ה הוה ליה להביאו בד"ה לעיל מינה "בחזקת שנתן", ולא שם סתם הדברים וכתב "נאמן" בלא טעם.

ד) גם צריך להבין ברש"י הנ"ל בסופו "לא היה בונה משלו אלא היה צועק עליו בב"ד" ממה הלשון "צועק", הוה ליה למימר תבעו בב"ד כמ"ש בתחלת הרש"י "שתבעו ולא נתן" או כיו"ב, ומהו הלשון צעקה הרי זהו רק תביעה?

וי"ל ובהקדם ביאור הרא"ש למה שהקשה על רש"י (כנ"ל) שרש"י אול לשיטתיה בגמ' בבא מציעא (דף יז ע"א) גבי חד שתבע את חברו בב"ד, ואמרו לו ב"ד צא תן לו, ואח"כ תבעו בעדים ולא נתן לו, ואח"כ טוען פרעתי, הוחזק כפרן לאותו ממון, ופי' (ד"ה והעדים מעדים כו') "בפנינו תבעו לפרוע לו ע"פ ב"ד ולא פרעו הואיל ובפניהם העיז לעבור ע"פ ב"ד אינו נאמן שוב לומר פרעתי שלא בפני עדים", היינו שמרגע שב"ד אמרו לאחד צא תן

לו והעזיז שלא לתת חיובו בפני עדים, נחשב כפרן שאינו נאמן עוד לטעון פרעתי על ממוון זה, ומפרש הרא"ש שדעת רש"י דכמו"כ כאן מאחר וזה תבעו ולא נתן לו ה"ז כמעזיז לפני ב"ד.

וצריך להבין, א) היאך שייך הכא הענין ד"צא תן לו" דהרי עד שיביא ראיה פירוש עדים שתבעו, אבל מנין שאמרו לו ב"ד קודם התביעה "צא תן לו"? ב) הרי בכלל קודם שבנה הכותל אין שום תביעת ממוון, שהרי יכול לומר לו הנתבע איני משלם לך אלא בונה משלי, ואין שום חיוב לתת דמים לבונה קודם שבנה בפועל, ומאי קא אמר "שתבעו ולא נתן לו".

אלא צריך לומר ששיטת הרא"ש בפירוש דברי רש"י אינה כשיטת השיטמ"ק (וגם אינו כהרעק"א והתומים) שכוונת רש"י שתבעו לפני שבנה וזה מסלק את החזקה שלא הי' בונה משלו. אלא כוונת רש"י לדברי הרא"ש היא שתבעו אחר שבנה הכותל ולא נתן לו (וגם לו התנצל שאין לו דמים עתה או כיו"ב), ויש לו עדים על זה שבנה הכותל, וזהו שמבאר רש"י דמכיון שמשפט זה לכל גלוי, לא הי' עושה משלו מבלי לצעוק עליו בב"ד שסייע לו, וא"כ נחשב שכבר שמע מב"ד שחייב לסייע בבניית הכותל, ואם כן כשתבעו ולא נתן לו וגם לא התנצל שאין לו דמים וגם לא טען שהשתתף בבנין הכותל, הרי זהו העוזה על פי ב"ד כי מוחזק לנו שכבר שמע "צא סייע לו". [ואין להקשות, הרי ב"ד יכולים לברר אם צעק עליו אם לאו, כי ב"ד אין הכוונה דווקא בי"ד קבוע שבעיר ואפילו יחיד מומחה יתכן שדינו כבי"ד לענין זה, ועל הנתבע להביא ראיה שלא ידע מחיובו].

ולפי זה רש"י מיירי בתביעה אחרי הבנין, ובלא עדים שתבעו, נאמן הנתבע ככל טענת פרעתי, ואין הכותל בחזקת הבונה כי גם התובע מודה שחציו ברשות הנתבע, ואין זה אלא טענת פטור להחזיק ולא בא להוציא. ועם עדים הרי יש לו ראיה שכבר הוחזק כפרן.

אבל כל זה ברישא, שצריך עדים שתבעו ולא נתן לו אחרי גמר הבנין כדי לבטל טענת פרעתי, אבל בסיפא אין צריך לכל זה אלא די בעדים שיש לו שלא רצה לסייעו בהגבתו מלכתחילה.

ונמצא לפ"ז שברישא גם אם הי' לו עדים שלא רצה לסייעו בהגבתו מלכתחילה, גם אז נאמן הנתבע לטעון פרעתי כל זמן שאין עדים שתבעו אחרי הבנין ולא נתן לו.

[אלא שלפ"ז צ"ע שהי' לו לרש"י לומר ברישא שיש לתובע עדים שלא רצה האחר לסייעו, כדי להבליט החידוש שגם אז נאמן הנתבע בלא שיש עדים שתבעו ולא נתן לו אח"כ. אבל התירוץ פשוט – דאם הי' אומר רש"י שבנאו האחד וגם האחר לא רצה לסייע, והיינו שאנו יודעים זה מעדים, הוה משמע שרק אז מהני העדים שתבעו ולא נתן לו לאחרי גמר

הבנין כדי לבטל טענת פרעתי, אבל אם אין לו עדים שלא רצה לסייעו שמא תאמר שנאמן הנתבע לעולם. ואין זה כן, כי אף שאין עדים שלא רצה לסייעו זהו ממש כמו שיש עדים על זה כי הנתבע טוען "נתתי חלקי" היינו אחרי הבנין, ולא מכחיש טענת התובע "אני עשיתיו משלי", וכשתבעו בעדים הי' לו לטעון כן בפני העדים, ומכיון שלא טען זהו כהעזה על פי ב"ד].

ולפ"ז מתורץ כל הד' שאלות דלעיל: א) אין קושיא מדברי הגמ' כי אכן לא חידש רש"י חזקה חדשה דלא הי' בונה משלו לבאר נאמנות דבחזקת שנתן. ב) אין קושיא מיני' ובי' ברש"י כי נת' דהרישא והסיפא חלוקים. ג) לא כתב "דכיון וכו'" בד"ה בחזקת שלא נתן כי לא בא לבאר הבחזקת שנתן, כנ"ל. ד) כתב "לצעוק" ולא לתבוע בבי"ד כי אינו יכול לתבועו קודם הבנין שיתן דמים, והעיקר הוא שצועק עליו לסייע, וממילא נחשב שכבר אמרו לו "צא תן לו", אבל בתחלת רש"י "שתבעו ולא נתן" מיירי אחר הבנין יכול לתבועו.

וכפירוש הנ"ל ברש"י משמע גם בדברי הצ"צ בחידושיו על המשנה ע"ש.

גדר שעבוד קרקעות (ה, ב)

התמים אברהם שיחי' ווינגארטען

במסכת בבא בתרא דף קע"ה: מביא הגמ' מחלוקת בין עולא ורבה האם שעבוד של המלוה (בשטר ובע"פ) הוא מדאורייתא או לא (אלא מדרבנן); עולא סבר שהוא מדאורייתא, ורבה סבר רק מדרבנן.

והנה במס' ערכין דכ"ב ע"א "אין נזקקין לנכסי יתומים" (אא"כ ריבית אוכלת בהם או גם לכתובת אשה). ובהסברת דין זה חולק ר' פפא ור' הונא: ר' פפא מסביר שבגלל שקטנים אינם בני מיעבד מצוה במילא אין להם מצוה של פריעת חוב; ר' הונא מסביר ששמה נתן האב (בחייו) משכון (ובל' הגמ' 'צררי') לבעל חוב (ובגלל שקטנים אינם יודעים לטעון – בי"ד טעינן ליה). במילים אחרות: לר"ה בלי הסברא של 'צררי' היו היתומים צריכים להיות חייבים. מחלוקת זו הובא גם בב"ב קע"ד ע"א.

להבין שרש מחלוקתם יש להקדים מ"ש בעליות דרבננו יונה מס' ב"ב (קעד ע"א) ד"ה ר' פפא אמר פריעת בע"ח מצוה כו', וז"ל:

ס"ל לרב פפא שעבודא לאו דאורייתא, ואין השעבוד על הנכסים אלא על הלוח מצוה לפרוע, וכן על בניו מצוה לפרוע כשהניח אביהן קרקעות, ויתומים קטנים לאו בני מיעבד מצוה ניהו. ורב הונא ברי' דרב יהושע דס"ל דמדינה יתומים אף יתומים קטנים חייבים לפרוע היכא דליכא חשש צררי, איכא למימר דאית ליה שעבודא דאורייתא.

א"נ לאו דאורייתא, ורבנן שעבדינהו לנכסי בין מינ' בין מיתמי.

דברי רבינו יונה צריכים ביאור: הרי גם אם שעבודא דרבנן אבל עדיין הוא "שעבוד", שלכאורה פירושו שיש קנין לבע"ח בחפצת הקרקע, כמו אותו סוג שעבוד של מ"ד שעבודא דאורייתא? לכאורה צריך לומר שרבינו יונה סובר שאם "שעבודא דרבנן" חכמים רק חידשו בתקנתם - שמי שיהי' בידו קרקע זו שהי' ביד הלוח בשעת ההלואה יצטרך לפרוע את החוב בקרקע זו – החוב הוא על הגברא, ואין שום קנין בהקרקע להבע"ח.

ועפ"ז יש לקשר המחלוקת בענין שעבוד למחלוקת ר"פ ור"ה בר"י בב' אופנים:

(א) רב פפא סובר שהשעבוד הוא דרבנן, ופירושו שאין שום שייכות בין הקרקע עצמה להבע"ח, אלא, כל החיוב ושעבוד הוא על הגברא בלבד (כנ"ל) – קטנים שאינם בני מצוה (ובמילא, אין עליהם שיעבוד הזה של חכמים) פטורין.

אבל רב הונא סובר ששעבודא דאורייתא, שפירושו – יש שעבוד וקנין בהחפצא דהקרקע עצמה לבע"ח – לא משנה מצב הקטנים (אפי' אם הם לא בני מצוה), הקרקע שייך להבע"ח.

(ב) שניהם (גם ר' הונא) סוברים ששעבודא דרבנן, והמחלוקת הוא כמה כח יש להשעבוד להטיל חיוב רק על הגברא (רב פפא); או גם על החפצא דהקרקע (רב הונא).

אבל אולי יש אופן שלישי להסביר המחלוקת:

(ג) שניהם סוברים (גם רב פפא) ששעבודא דאורייתא, והמחלוקת הוא:

האם השעבוד על החפצא דהקרקע הולך "דרך הגברא" (שיטת רב פפא) או לא, אלא יש קנין על החפצא דהקרקע עצמה ולא משנה מצב הגברא שהי' חייב בתחילתה (שיטת רב הונא).

לבאר הפי' "דרך הגברא" הנ"ל, יש להקדים בשאלה על שיטת רב פפא גופא: בקידושין (די"ג:) בנוגע מלוה על פה אמר רב פפא הלכה שמיתומים יכולים לגבות, ולמה? – משום ש"שעבודא מדאורייתא"; אבל זה סותר מה שרב פפא עצמו אמר ש"פריעת בע"ח מצוה ויתמי אינם בני מצוה", שמזה מוכח ש"שעבודא לאו דאורייתא", שאל"כ היינו יכולים לגבות אפי' מקטנים!?

[ולהעיר שיש עוד אופנים איך לתרץ דעת ר"פ, ראה חי' הרשב"א קידושין (יג:) ד"ה אר"פ, וחי' הרמב"ן שם ד"ה והא דפסק ר"פ, וגם בתחילת תוס' הרא"ש הנ"ל, ועוד]

לכאורה י"ל שיש דין נוסף על דין השעבוד, והוא ע"פ רשב"ם במסכתין קעה: בד"ה שעבודא דאורייתא, וז"ל:

ויוצא אליך העבוט וה"ה למקרקעי.

וי"ל שהגבי' מהשעבוד (בקרקע) תלוי בדין "יוציא", שהחייב מוציא, ואף ששליח ביד נכנס לביתו לגבות, ייתכן שזהו רק מחמת שהבעל הבית מחוייב ולא רוצה לקיים חיובו ממילא שליח ביד מקיים עבודו את הדין ד"יוציא"; אבל במקום שבעל המשכון או הקרקע פטור, גם שליח הבי"ד אין לו רשות ליכנס לירד לנכסים בלא דין זה ד"יוצא" – דאף שהשעבוד על הקרקע, א"א לגבות בלא הדין ד"יוציא" ע"י החייב.

וממילא אף שהקרקע משועבדת, י"ל שדעת ר"פ שא"א לבי"ד לירד לנכסי קטנים כשהם אינם בעלי חיוב כדי להגבות לבע"ח את חובו שעל הקרקע, והוא מדין "יוציא אליך", שיש חובה להגברא להגבות את שעבודו שלו.

והנה התוס' הרא"ש במס' כתובות (פו: ד"ה לא ניחא לי' למיעבד מצוה מאי, שואל שם שאלה הנ"ל איך יאמר ר"פ שאין נזקקין מיתומים כי אינם בני מצוה אם דעתו ששעבוד דאורייתא, ומתרצה, וז"ל:

ונראה לי, כיון דהשתא נפל נכסי קמי יתמי ואינן לאו בני מיעבד מצוה נינהו, אף לנכסיהון לא נחתין, דנכסוהי דאיניש אינן ערבין בי', וכיון דלוה לא מיחייב לא נתחייב גם הערב.

לכאורה תירוצו פלא, שמתרץ שמצד א' שעבודא דאורייתא, אבל מצד ב' תלוי על בעל הקרקע אם הוא בן מצוה, ואיך תירץ קושייתו? ואפי' אם הקרקע הוא בגדר ערב – לכאורה יוכל לגבות מהקרקע שכבר נעשה ערב ונשתעבד, וכמו בערב צריך להיות גם כאן שאם א"א לגבות מהלוה ויורשיו ממילא ילך אצל הקרקע?

ויש לומר הביאור בדא"פ [אף שהי' אפשר לומר בדוחק עכ"פ שכוונתו כהדרך שביארנו ברשב"ם דלעיל, יותר נראה כדלהלן]:

גם אם אמרינן שעבודא דאורייתא אין פירושו שהבע"ח יש לו קנין עצמי בהקרקע עצמה, אלא שכל שעבודו מוגדר בזה שכל זמן שאינו יכול לגבות מהחייב עצמו, יוכל לגבות מקרקעותיו במקומו; וכשהחייב מת, אם הם אצל היתומים, אזי היתומים עומדים במקום החייב עצמו, אבל הם שאינם בני מצוה פטורין, במילא נחשב שכל זמן שהם קטנים נפטר החייב עצמו, וממילא א"א לגבות מהקרקע, כי הנכסים שלו הם הערב שלו, וכשהחייב נפטר – נפטר אזי גם הערב.

ראה גם פסקי הרא"ש כתובות שם סימן י"ג שמביא מימרא דרב פפא בקידושין ביחד עם מימרא שלו בערכין בחדא מחתא שמזה משמע לכאורה שהם הולכים ביחד (ולא כמו ראשונים אחרים (חי' הרשב"א) שהוא כמו איכא דאמרי ואינם מתאימים זע"ז).

ובזה יובן שיטת רב פפא, שאכן שיעבודא דאורייתא, אבל הולך "דרך הגברא".

היזק ראי' בגגים

התמים מאיר הכהן שיחי' ג'ברא

התמים מנחם מענדל הכהן שיחי' ג'ברא

איתא במכילתין דף ו ע"ב "אמר אביי שני בתים בשני צדי רשות הרבים זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו זה שלא כנגד זה ומעדיף".

זאת אומרת שיש היזק ראי' בין גג לגג ולכן צריכים לבנות מעקה גבוה ד' טפחים.

ולקמן איתא "אמר ר"נ אמר שמואל גג הסמוך לחצר חבירו עושה לו מעקה גבוה ד' אמות אבל בין גג לגג לא".

מזה משמע שהסיבה שאין חיוב מלבנות מעקה גבוה ד' אמות בין גג לגג, הוא בגלל שאין היזק ראי' בגגות. וצריך להבין דינים אלו שלכאורה סותרים זה את זה?

ומצינו כמה ביאורים בזה:

(א) רבינו גרשום פירש שהדין של אביי קאי במקום שמשתמשים בגגות, ולכן יש היזק ראי' ומחייב לבנות מעקה, משא"כ בדין של ר"נ קאי במקום דלא קביעא תשמישתייהו בגגים, שאז אין היזק ראי' כי אינם נמצאים שם בדרך קביעות. (כפי' רב ברוך מארץ יון הובא בראש סימן ט"ו-הגהה).

(ב) דעת הנמוקי יוסף: הנה כאן כתב "פירוש הוא דהכא בגגין מקורין שהן כעין בית או בגגים שלפני הבתים שהם עשויין לתשמיש משום הכי קאמר יש בהם משום היזק ראי'".

נמצא דהחילוק אינו דבמקום הוה קביע תשמישתיה או לא תשמישם בגג, אלא דגם בגג הזה אינו אין קבוע כל כך כמו בחצר, אבל הוא עשוי לתשמיש, אבל מכל מקום מחמת שהוא על הגג לא קביע תשמישתיה, וכן כתב הנמוקי" על המשנה דף ס' ע"א.

אבל אפשר לומר דבנמוקי יוסף הכוונה על ב' ביאורים שונים – בדף ס' ביאר דעת רש"י שלא הוצרך לבטל ההיזק ראי' לגמרי ולכן כתב שלא קביע תשמישתיה אבל בדף ו כתב שהגגין הם כמו בתים שגם קביע תשמישתיה שם וגם עשויין לדירה.

לסיכום: באופן הא' לנמוקי יוסף אפילו בלא קביעות תשמיש יש היזק ראי' אם עשוי לתשמיש, ולאופן הב' היה היזק ראי' רק אם עשוי כעין בית וקביע תשמישתיה שם.

בכל האופנים אין הכוונה כרבינו גרשום שלא הזכיר שעשו לשהשתמש כעין בית, ונראה לדעתו גם אם אינו בנוי כעין בית מכל מקום אם אנשי המקום נוהגים להשתמש שם יהיה היזק ראי'.

ג) תוס' (ד"ה בשני רה"ר) מפרש באופן אחר, הדין של אביי קאי שיש הפסק בין שתי גגות (רה"י ואפי' רה"ר) שאז אינו מרגיש שחבירו עולה לגגו משום שהם רחוקים מזול"ז (ברה"ר ט"ז אמות) ולכן יש היזק ראי' ומחייב לבנות מעקה, משא"כ הדין דר"נ קאי ששתי הגגות הם סמוכים זל"ז ואז מרגיש שחבירו עולה והוא יהיק מוכן על ראית חבירו, ולכן פטור מלבנות מעקה גובה ד' אמות.

להלכה:

א) פסק הטור (סימן קנ"ט הל' א' וב') כמו חילוק התוספות, וז"ל: "שני גגין הסמוכין זה לזה אין בהם היזק ראי' לפי שאין בגגין תשמיש קבוע וגם מתוך שסמוכין זה לזה יוכל לראות מתי יעלה חבירו לגגו ויזהר ממנו. לפיכך אין כופין זה את זה למחיצת ארבע אמות..."

"אבל אם אינן סמוכין זה לזה לא שנא מפסיק ביניהן אויר רשות הרבים או אויר רשות היחיד יש בהן היזק ראי' מזה לזה... ואתה רואה אותי ביום ובלילה בשבתי ובקומי... וכיצד עושין לסלק ההיזק..."

וכן הוא כמו פסק הרא"ש ובשו"ע לפי הרמ"א וע"ש.

ב) פסק בשו"ע המחבר כמו החילוק דשיטת הנמוקי יוסף וז"ל: וכן הוא במשמעות ברמב"ם (הלכות שכנים פרק ג' הלכה ה', ו') וז"ל: אבל מהגהות מיימוניות הולך כשיטת התוס'.

ג) בהשגת הראב"ד כתב על רמב"ם דהגגים שאין היזק ראי' הוא משום "שאינן ראוין לתשמיש", דמשמע דבמקום דהגגים משתמשים בהם אף שאינן קבוע יש בזה היזק ראייה, ע"ד החילוק לדעת רבינו גרשום.

אבל הכסף משנה לומד שבין הרמב"ם והראב"ד גגין "אינו עשוין" וכ"כ בבית יוסף.

ויש לבאר שיטת רש"י בשתי דינים אלו:

בדין של ר"נ רש"י מפרש הטעם למה אין היזק ראי' בגג הסמוך לגג, וזה לשונו: "אבל בין גג לגג: לא צריך כדאמרין בשמעתין קמייתא חצר קביעא תשמישיה וגג לא קביעא תשמישיה ולא ידענא בהי עדנא דסלקת דאיצטנע ממך".

כלומר הטעם למה צריך לעשות מעקה בגג הסמוך לחצר, הוא בגלל שהבעל החצר יש לו קביעות תשמיתיה בחצרו משא"כ הבעל הגג בגגו כיון שליפעמים הוא הולך לעלות לגגו ורואה עסקיו של חבירו הבעל החצר אומר לו אין אני יודע מתי אתה נמצא כדי להפסיק עסקיו שלי, ולכן תיבנה מעקה בגג שלך.

ורש"י לומד לכאן שכיון אין אף אחד אין קביעות בגגהם יכולים להסתתר זה מזה ולעשות הדברים שרוצים לעשות כשהשני אינו נמצא שם. וכמו שכתב רש"י להלן בד"ה אין זקוק לו "דכיון דגג לא קביע תשמיתיה נוח ליהזר משכיניו שלא יראוהו".

וצ"ב, למה רש"י מביא כל טענת בעל החצר שאינו יודע מתי בעל הגג הולך להיות לגג, הרי לכאורה מספיק שרש"י יגיד לנו שבגג אין קביעה תשמיתיה ולמה צריך להביא האריכות שבדף ב' ? הרי מה שהגמ' בדף ב' הוצרכה לומר כל האריכות הואלמ"ד שבחצרות ממש אין היוק ראי' לכן ה' צריך לחדש שבגג וחצר יש לבעל החצר טענה מיוחדת, אבל כאן משמע מרש"י כאן שזהו הביאור לדברי רב נחמן ושמואל לכל הדיעות וגם להדיעה שיש הזק ראי' בחצרות.

והביאור, רש"י רוצה להדגיש שהטענה של "לא ידעין" מבעל החצר לבעל הגג, היא תוצאה שאצלו יש קביעות בחצר.

זאת אומרת, שרק כשיש קביעות יכולים לטעון "לא ידעין", אבל מגג לגג, שאין לאף אחד קביעות אין יכולים לטעון לא ידעין ולחייב השני לבנות מעקה.

והביאור: הוא אמינא שיש היוק ראי' בגגים מהדין של אביי דלעיל, (שהוא שיש שתי גגים בשתי צדי רה"ר, והדין הוא שצריך כל א' לבנות חצי מעקה), ובפרט שלרש"י אין המדובר על גג מיוחד אלא סתם גג, (ראה לעיל), אז א"כ למה בדין דר"נ אומרים שאין היוק ראי' ואין צורך לעשות מעקה? והתירוץ שבדין של אביי, שאינו מרגיש את חבירו שעולה לגגו, ואינו יודע שהוא נמצא שם, יכול לחייב את חברו לבנות (חצי) מעקה, אבל בדין דר"ג, שהגגים סמוכים זל"ז, יודעים מתי חבירו נמצא בגגו, ויכול להפסיק מלעשות את עסקיו. היינו דהטענה הוא "לא ידעין דסלקת".

וטענה זו (במקרה של אביי) אינו דומה לטענה שיש במקרה של חצר הסמוך לגג, כי שם הטענה היא "ולא ידעין בהי עדנא דסלקת", זאת אומרת, בגלל שהחצר קבוע שם והגג אינו קבוע, א"א להסתדר עם בעל הגג, ולא לעשות את צרכיו כל פעם שהוא הולך להיות בגגו. אבל הטענה של "לא ידעין דסלקת", א"א לטעון כי הוא כן יכול להרגיש מתי בעל הגג שם.

וזה מדגיש רש"י כשמביא "ולא ידעינן בהי עדנא סלקת" (כהגהת הב"ח), כי הטענה הזאת רק יכולים לטעון כשקבוע תשמשתיה, כמו החצר, אבל גג לא יכול. וגם לא יכולים לטעון אני לא יודע שאתה נמצא שם כי זה אינו נכון, כי כן יכול להרגיש כי הם סמוכים.

ולכן הדין של אביי הוא שיש היזק ראי', כי אחד יכול לראות את השני והשני אינו מרגיש אותו, ומחייב לבנות (חצי) מעקה. ובמקרה דר"נ אין היזק ראי', כי האחד יכול להרגיש את השני מתי נמצא בגגו.

ונמצא ישנם שני פירושים לדברי הגמ' בשמעתא קמייתא "חצר קביעא תשמישיה וגג לא קביעא תשמישיה ולא ידענא בהי עדנא דסלקת דאיצטנע ממך", פירוש אחד כתב רש"י בדף ג, א והוא הפירוש לדעת מ"ד שאין הזק ראי' בחצרות, והפירוש השני נתבאר כאן ע"פ דברי רש"י כאן:

(א) רש"י בדף ג' ביאר: מעקה גבוה ארבע אמות - כדי שלא יראה בחצר חבירו כשהוא משתמש בגגו: ולא ידענא בהי עדנא דקא אתית - להשתמש בגגך: דאיצטנע מינך - דברי הצנע אבל חצר החלוקה לתרויהו קביעא תשמישתני' לכל אחד בחלקו כל שעה ולא עבדי בה מילי דצנעא:

ויש לבאר זאת בב' אופנים: כשיש חצר סמוך לגג אנו רואים את החצר כמקום מוצנע כבית, וממילא יהי' למקום כזה הזק ראי', וממילא על בעל הגג להרחיק את עצמו. או באופן אחר: רק השתמשות של אחד יכול לעכב על חבירו השתמשותו כי זה משתמש בתוך חצרו שלו וממילא לא עבדי בחצר שכנגדו מילי דצנעה. אבל בלא השתמשות של חברו כנגדו, יכול הוא לקבוע עצמו להשתמש בחצרו לדברי הצנע, ומכיון שבעל הגג אינו משתמש באופן קבוע יכול בעל החצר לקבוע שם איזה תשמיש שירצה כולל דברי הצנע, ואם יבוא בעל הגג להשתמש בחצרו יחשב כמזיק, ואף שיש טענה מאי גרע בעל הגג מבעל החצר, שמא על בעל החצר לחדול מלעסוק בדברי הצנע, על זה בא הטענה "לא ידענא בהי עדנא סלקת", היינו שמא יבוא פתאום כעושה דברי הצנע, ומצד זה צריך בעל הגג להשמר מבעל החצר ולא איפכא, כי אין זה שימוש של בעל הגג המפריע את בעל החצר, כי על זה אין לו טענה הרי יכול לסלק משם שימוש של צנעה, אלא טענתו שכשאינו שם יש לו זכות להקבע לדברי צנעה ופתאום יבוא ובאותו רגע תהי' לו היזק, ולכן מחוייב לבנות כותל.

(ב) אבל אצלנו רש"י הביא דברי הגמ' דשם ככתבן ולא ביאר, ולהלן בד"ה אין זקוק פירש "דכיון דגג לא קביעא תשמישיה נוח ליזהר משכיניו שלא יראוהו", ונראה שגם לדעת המ"ד דהזק ראי' שמה הזיק יש להזדקק לכל דברי הגמ' שם (ב, ב-ג, א) רק באופן אחד: דבאמת לא נקבע החצר למילי דצנעה, ולכן בעצם גם בגגים שייך הזק ראי' כי טוענים איני חפץ

שתראה עסקיי סתם, ואם כן יכול בעל החצר לחדול מלעסוק בשאר עסקיו כשרואה שבעל הגג עולה, אלא שלא ידענא בהי עדנא סלקת ואינו נוח לי לזוהר לעשות עסקי בזמן שאין אתה שם, דלולא טענה זו, יכול בעל הגג לטעון מה אני גרוע ממך, הרי אדרבה אם אינני קבוע ממילא תוכל לעסוק בעסקיך כשאינ אני שם, וכשאני שם אל תעסוק, כי אינך צריך לעסוק בכל שעה ושעה ממש, ועל זה משיבו בעל החצר שהיות ועיסוקי בחצר רבים ולא ידענא בהי עדנא סלקת לסדר עיסוקי, וטרחתי מרובה להפנות בכל פעם שתעלה. אבל בשני גגים אין טענה זו כי שניהם אינם קבועים, ונוח להם לזוהר זה מזה, כי אם יצטרך להפנות ימצא זמן אחר לעשות עסקיו. אבל מזה נשמע דלא כן בגגים הרחוקים, דכל הטעם שבין גג לגג לא הוא משום שאין אחד מהם קבוע, וממילא נוח לזוהר זה מזה, אבל לא מטעם שרשאי בעל החצר להקבע למילי דצנעה, אבל כשאינ נוח להם מחמת שאין יודעים כלל כשחבירו בגגו - אזי יש דין הזק ראי'.

[וזהו פירוש מחודש קצת, וראה ברבינו גרשום שפירש שעדיפות בעל הגג הוא כי הקבוע דוחה את שאינו קבוע, אבל י"ל שלרש"י לא ניחא לי' בזה, כי למה לא יסייע לבעל הגג בכותל, סו"ס הוא מזיק לבעל הגג ג"כ].

טענת "לא ידענא" (ו, ב)

התמים ישראל שיחי' גאלאמב

א.

איתא במכילתין: "אמר ר'נ אמר שמואל גג הסמוך לחצר חבירו עושה לו מעקה גבוה ד' אמות אבל בין גג לגג לא".

רש"י: "לא צריך כדאמרין בשמעתין קמייתא חצר קביעא תשמישתיה וגג לא קביעא לך תשמישתיה ולא ידענא בהי עידנא סלקת ואתית דאיצטנע ממך".

והנה דברי רש"י תמוהים ביותר למה האריך כ"כ בלשונו: א. להעתיק מ"שמעתתא קמייתא" שחצר קביעי תשמישתיה", ב. טענת בעל החצר ש"לא ידענא מתי יבוא בעל הגג", הלא זה מיותר, היה לו לכתוב "משום דגג לא קביעי תשמישתיה" ותו לא, ואין זה שייך לשמעתתא קמייתא לכאורה?

עוד קשה, בתחילת הסוגיא דן אביי בנידון שיש שני גגין בשני צידי רה"ר ובא אחד מבעלי הגגין בתביעה לחבירו לחצות עמו בכותל, ופסק אביי "זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו ומעדיף", ומקשה הגמ' "מאי אריא רה"ר רה"י נמי"? ותי' "דה"ר איצטריכא ליה מהוא דתימא נימא ליה סוף סוף הא בעית לאיצנועי מבני רה"ר קמ"ל דא"ל רבים ביממא קא חזי לי בליליא לא חזי לי את בין ביממא בין בליליא חזית לי כו", ואינו מובן כלל וכלל מה חילוק יש בין נידון זה שיש רה"ר באמצע שני הגגין לנידון שאין רה"ר באמצע, דמאחר שגג הוא וגג לא קביע תשמישתיה א"כ לא יתחייב בכותל, ואיזה סברא יש לחלק בין השני מקרים?

ב.

ויש לבאר בהקדים: מסכת בבא בתרא פותחת במשנה שבה מדובר בשני "שותפין שרצו לעשות מחיצה ביניהם" והדינים השייכים לבנין כותל ביניהם, בפירוש מילים "רצו לעשות מחיצה" מביא הגמ' שני פירושים, ללשנא הא' שהיזק ראי' לאו שמיה היזק "מחיצה" פירושו כותל ודוקא אם רצו בונין אותו אבל כשלא רצו אין כופין אותם לבנותו. ללשנא הב' שהיזק ראי' שמיה היזק "רצו" פירושו לחלק החצר [שאינן בה דין חלוקה] וכשרצו לחלק כופין אותם לבנות כותל מפני ההיזק.

בדף ב: מקשה הגמ' על האומרים היזק ראייה לאו שמיה היזק, "ת"ש דאמר ר' נחמן אמר שמואל גג הסמוך לחצר חבירו עושין לו מעקה גבוה ד' אמות" משמע מזה שהיזק ראייה שמיה היזק? ומתריך "שאני התם דא"ל בעל החצר לבעל הגג לדידי קביעא לי תשמישתי לדידך לא קביעא לך תשמישתך ולא ידענא בהי עידנא סלקת ואתית דאיצטנע ממך" ופי' רש"י ד"ה ולא ידענא..ממך: "להשתמש בגגך". ופרושו, חצר הוא מקום שמשתמשים בו כל שעה משא"כ גג הוא מקום שמשתמשים בו רק מזמן לזמן ולפיכך אין הבעל חצר יודע מתי לעצור מלעשות דברי הצנע כיון שאין ידוע לו מתי יעלה חבירו בגגו ובנידון זה יש היזק ראייה גם לדברי האומרים שהיזק ראייה לאו שמיה היזק.

והנה לבאר טענת בעל החצר לחייב בעל הגג בבנין מעקה, צריך לפרש תחילה מה יהא טענת בעל הגג לפטור עצמו מלבנות מעקה, והוא, שכמו שיש רשות לבעל החצר להשתמש בחצירו בקביעות כמו"כ יש רשות לבעל הגג להשתמש בגגו מזמן לזמן כשרוצה, ומאחר שיש לו רשות להשתמש בו מזמן לזמן, א"כ למה מחייבים אותו במעקה מדין מזיק, והרי כשם שבעל הגג מזיק לבעל החצר בשעה שהוא משתמש בגגו, כמו"כ בעל החצר מזיק לבעל הגג בשעה שהוא משתמש בחצירו?

לטענה זו עונה בעל החצר "לדידי קביעא לי תשמישתי לדידך לא קביעא לך תשמישתך" כלומר, חצר הוא מקום שמשתמשים בו כל שעה, ולפיכך כשבעל הגג רואה את בעל החצר ומזיקו בהיזק ראייה [שמשום זה אינו יכול להשתמש בחצירו לדברי צינעה] הוא נוטל ממנו הכח שיש לו בתור "בעל חצר", והוא, להשתמש בחצרו כל שעה אפי' לדברי צינעה, אבל גג הוא מקום שמשתמשים בו רק מזמן לזמן ולא בזמן מסויים, ולפיכך כשבעל החצר נמצא בחצירו ורואה את בעל הגג, אינו לוקח ממנו הזכות שיש לו בתור "בעל גג" להשתמש בגגו, כי הזכות שיש לבעלי גגין הוא רק להשתמש בגגם מזמן לזמן, וכיון שאפשר לו לזהר ממנו (רש"י ד"ה אין זקוק ו' ע"ב) ולעלות לגגו בזמן אחר כשאין הבעל חצר משתמש בחצירו, אם כן יש לו עדיין היכולת להשתמש בחצירו מזמן לזמן.

נמצא מובן מזה הטעם שבעל הגג הוא המזיק משא"כ הבעל חצר, כי מאחר שאין ל"בעל גג" זכות השתמשות בזמן מסויים כ"א מזמן לזמן, א"כ אינו יכול לטעון "אתה מזיקני" משום שאין לו זכות באותו שעה דוקה, ויכול לירד מגגו ולעלות בזמן אחר כשאין בעל החצר רואהו.

אבל לפי הנ"ל מובן רק טעם הזכות שיש לבעל החצר למנוע בעל הגג לעלות לגגו בזמן שהוא משתמש בחצירו, [או לירד כשהוא רוצה להשתמש בחצרו], אבל עדיין צריך ביאור

מאיזה דין מחייבו לבנות מעקה [שיעמוד שם גם כשאינו משתמש בגגו] מדין מזיק, ואף כי במקרה ששניהם הם שם בבת אחת הדין הוא שבעל הגג הוא המזיק, אין זה סיבה לחייבו לבנות מעקה, כי להיות שאים ירצה בעל הגג לעלות ימנע אתו בעל החצר ולא יעלה א"כ אינו מזיקו כלל ולמה יתחייב בבנין מעקה?

ומפני טענה זו הוסיף בעל החצר "ולא ידענא בהי עידנא סלקת ואתית דאיצטנע ממך" כלומר, להיות שאין בעל החצר יודע מתי יעלה בעל הגג, אם כן אינו יכול לעשות דברי הצנע בחצרו כלל כי אפשר שיעלה בעל הגג פתאום ויראה דברי צנעות שהוא עושה, ואז אפי' אם ירד מיד אח"כ הרי כבר ראה דברי צינעא שהוא עושה והזיק, נמצא מזה שאינו מזיקו רק בשעה שהם בגגותיהן ורואים זה את זה אלא מזיקו כל שעה, וא"כ בדין הוא שיתחייב בכותל מדין מזיק.

ג.

ע"פ כל הנ"ל אפשר יש לתרץ דברי רש"י בהקדם עוד קושיא על הגמ' שהבאתי לעיל: "גג הסמוך לחצר חבירו עושה לו מעקה גבוה ד' אמות אבל בין גג לגג לא", וקשה, שבנידון זה יש שני גגין סמוכין ושני בעלי גגין שלא קבעו תשמישתייהו בגגותיהם, וא"כ הלא יש לכל אחד מהם הטענה של לא ידענא כו' ומכח טענה זו שניהם יתחייבו לחצות בכותל [כמו שהדין הוא בחצר שבין שני חצירות] כיון שכל אחד מהם מזיק לחבירו כל שעה?

אבל לפי מה שנתבאר אתי שפיר, כי בכדי לשלול הטענה ד"לא ידענא" בנידון של שני גגין הסמוכין הוסיף רש"י א. "חצר קביעא תשמישתייה" ב. "ולא ידענא כו'" כלומר דוקא בחצר יש מקום לטענת "לא ידענא כו'" משום דקביעי תשמישתייה דבעל החצר וחבירו מזיק לו כל שעה [מפני שנוטל ממנו זכותו בתור "בעל חצר"], אבל לא כן בגגין להיות דלא קביעא תשמישתייהו לפיכך אפי' כששניהם הם בגגותיהם בבת אחת אין לאחד מהם טענה על השני "אתה מזיקני" מאחר שאין לאחד מהם זכות על אותו שעה דוקא (כי הזכות של "בעל גג" הוא להשתמש בגגו רק מזמן לזמן) ויכול לחזור בזמן אחר א"כ אינו מזיקו.

ועכשיו ניחא ג"כ החילוק בין הנידון של גג לגג הסמוכין ובין גג לגג בשני צידי רה"ר, בנידון של גג וגג בשני צידי רה"ר טענת הנתבע היא "סוף סוף הא בעית לאיצנועי מבני רה"ר" היינו, שאפי' אם יבנה כותל אין הכותל מסלק ההזיק הבא מבני רה"ר וא"כ למה יתחייב בכותל, ועל זה עונה התובע "רבים ביממא קא חזי לי כו'" כלומר, רבים רואים אותי אבל אינם רואים אותי כל הזמן ולהיותו כן נמצא שאינם מזיקים אותי כי מאחר שאין לי

זכות בגגי באותו שעה שהם רואים אותי, ארד מגגי ואחזור בזמן אחר שאינם רואים אותי אבל "את בין ביממא בין בליליא כו" אתה יכול לראות אותי כל הזמן ולפי שיש רשות המפסיק באמצע גגותינו איני יודע מתי אתה בגגך שאני ארד מגגי כיון שאפי' כשאתה בגגך אין אני מרגיש אותך (כמו שכתבו התוס') וא"כ אתה נוטל ממני היכולת שיש לי להשתמש בגגי אפי' מזמן לזמן.

שעבוד בית לעלי' (ו, ב)

התמים זאב שיחי' המבורגר

התמים מרדכי ראובן שיחי' סמיט

אי' במכילתין (ו, ב): "הנהו בי תרי דהוו דיירי חד הוה דייר עילאי וחד הוה דייר תתאי (איתבר) [איתבס] תתאי, אמר ליה תתאי לעילאי תא ונבנייה אמר ליה (עליון לתחתון) אנא שפיר קא דאירנא, אמר ליה (תחתון לעליון) איסתריה אנא ואבנייה, אמר ליה (עליון לתחתון) לית לי דוכתא למידר בה, אמר ליה (תחתון לעליון) אנא אוגיר לך דוכתא אמר ליה (ע' לתחתון) לא [מצינא דאטרח] טרחנא, (אמר תחתון לעליון) לא קא מתדר לי (אמר עליון לתחתון) שוף אכריסך ועול שוף אכריסך ופוק, א"ר חמא בדינא קא מעכב, והני מיילי דלא מטו כשורי למטה מעשרה אבל מטו כשורי למטה מי' רשותא דידי הוא ולא משעבד לך".

ונקודת הדברים שאפי' אם העלי' שוקעת לתוך הדירה דבעל התחתון, בכ"ז אין התחתון יכול לכוף העליון לסתור הבית ולבנותו מחדש, אבל ברגע שמגיע הבית למטה מי' כבר נחשב רשות התחתון ואינו משתעבד לעליון

וצ"ל למה אם דירת העליון שוקעת למע' מעשרה משועבד התחתון לעליון הרי זה רשותו, ולא ידך גיסא אם כן משתעבד האי דמטו כשורי למטה מי' מאי הוי, הרי התחתון משועבד לעליון?

ויובן בהקדם ביאור גדר השעבוד דהתחתון לעליון שבנוגע לזה מבאר הנמוק"י ד"ה הנהו בי תרי, שהשעבוד הוא כל זמן שנשאר שם שיעור דירה אבל למטה מי' אין שם שיעור דירה, ובמילא אינו משתעבד אבל עדיין א"מ מהו הגדר דזה השעבוד, וכמו"כ מהו הגבלתו (היינו מתי אין השעבוד חל) ?

וי"ל שגדר שעבוד זה הוא ע"ד תנאי מתנאי השותפין שכל א' משועבד לשותף השני היינו הבית להעלי' והעלי' לבית, אלא דכאן י"ל שיש איזה הגבלה לתנאי.

ויש לבאר גדר והגבלת השעבוד בשני אופנים: א) התנאי הוא שלכל א' יש בית דירה, וברגע שאין לא' מהם בית דירה ממילא מתבטל התנאי והשעבוד דהשותפין. ולכן הכא איירי שאמנם משתעבד לחבירו ליכנס קצת לרשותו אבל ברגע שיורד למטה מי' אין התנאי מתקיים וממילא בטל השעבוד ויכול לכוף אותו לסתור הבנין ולבנותו מחדש מאחר והוא נכנס לתוך רשותו ללא רשות (כי התנאי והשעבוד התבטל), ב) תנאי השותפות ביניהם הוא שיהי' לכל א' מקום לדור ולכן גם אם תנאי זה לא מקויים הוא אינו מתבטל, כי עדיין יש

להם שעבוד אלא שחלק מהתנאי והשעבוד הוא שלכל א' יהי' מקום להשתמש לדירתו, ולכן אם מטו כשורי עד י' טפחים (כיון שעדיין נחשב מקום מספיק לדור ע"ד הדין דסוכה דרק כשהוא למטה מ' אינו נחשב לסוכה היות שזהו דירה סרוחה ואין אדם דר בדירה סרוחה אבל כל זמן שהוא למעלה מ' טפחים נחשבה כדירת אדם), אינו חייב לסתור אבל ברגע שיוור למטה מ' אין התנאי והשעבוד בטל, אלא כחלק מהתנאי (וממילא כחלק גם מהשעבוד) מחוייב העליון לפנות את מקומו ולסתור הבנין כולו.

וע"פ לשון הנמוק"י מסתבר לומר דס"ל כהביאור באופן הא' (דענין של שותפות הוא שיהיה לכל אחד בית דירה, וגם דהשותפות נתבטל אם לא נתקיים התנאי), מאחר שכותב "משום דבית לעלי' שעבודי משעבד כל זמן שישאר שם שיעור דירה דהיינו י' טפחים, אבל מטו כשורי למטה מ' רשותא דתתאי הוא ולא משתעבד ליה ויכפנו לבנות", משמע דהשותפות נתבטל למטה מ' טפחים.

והנפק"מ בין שני האופנים הוא למי יש חיוב לבנות מחדש בעל התחתון או בעל העליון, דע"פ אופן הא' (דבטל תנאי השותפות) אין חיוב לבעל העליון להשתתף כלל היות דתנאי השותפות נתבטל, רק שהתחתון אינו צריך לסובלו, אבל לפי אופן הב' (דחלק מהשותפות הוא לסתור ולבנות מחדש) יש חיוב לבעל העליון להשתתף בהוצאות הבית כיון דהם עדיין בגדר שותפין, וזהו חלק מהשותפות. (ודיברו בזה כמה מהראשונים).

ולפ"ז יש להקשות דע"פ מה דאמרינן לעיל דהנמוקי יוסף קאי כפי אופן הא' (דבטל תנאי השותפות), הוה ליה למימר שרק לבעל התחתון יש חיוב לבנות, ולמה כתב ויכפנו לבנות דמשמע מזה שגם בעל העליון חייב להשתתף בהוצאות הבית (כפי אופן הב')?

ויש לתרץ דבאמת הנמוק"י אזיל כפי אופן הב' (דחלק מהשותפות הוא לסתור ולבנות מחדש) והאי דכתב "ולא משעבד ליה" אינו שהשעבוד נתבטל (כפי אופן הא') אלא שהוא חלק מתנאי ושעבוד השותפות, וכלשון הגמרא "ולא משעבד ליה", וגם הלשון דירה י"ל דאיירי בשיעור מקום הדירה (כפי אופן הב') ע"ד הדין דסוכה כנ"ל.

ואולי יש לתרץ עוד, שבאמת הנמוק"י מתאים עם אופן הא' ג"כ (דבטל תנאי השותפות) והאי דכתב ויכפנו לבנות דמשמע מזה שבעל התחתון יכול לכוף לבעל העליון, הוא דיכול התחתון לכוף לעליון לסתור ולעזוב את הבית להמשך זמן של בניה, אבל אין התחתון יכול לכוף לעליון להשתתף בהוצאות.

הרמב"ם כותב "נדלדלו קורות הבית וירדו לאויר הבית. אם הגיעו לתוך עשרה טפחים סותר ובונה." ובהמגיד משנה מבואר "סותר ובונה" משמע שעל התחתון לשלם הוצאות

הבית, (החלק התחתון של הבית) כפי אופן הא' (דבטל תנאי השותפות), ובמילא החיוב לבנות מחדש הוא על בעל התחתון.

אבל בהטורכתיב "הושפלה התקרה כולה וירדה למטה הגיעה לעשרה טפחים התחתונים חייבין שניהם לחזור ולבנותה" והבית יוסף כתב דנראה לו ששניהם חייבין משמע דעל בעל העליון להשתתף בהוצאות הדירה, היינו כפי אופן הב' (דחלק מהשותפות הוא לסתור ולבנות מחדש) ובמילא על העליון להשתתף בהוצאות הבית.

"היינו הך"

התמים ניסן איזיק שיחי' דייוויס

התמים ישראל שיחי' מלמד

איתא בגמ' (דף ו' סע"ב) שני סיפורים שבא לפני רב חמא, הסיפור הראשון מדובר על דין שותפים בבית ששקע:

הנהו בי תרי דהוו דיירי, חד הוה דייר עילאי וחד הוה דייר תתאי. איתבר תתאי. אמר ליה תתאי לעילאי: "תא ובנייה". אמר ליה: "אנא שפיר קא דאירנא". אמר ליה: "איסתריה אנא ואבנייה". אמר: "לית לי דוכתא למידר בה". אמר ליה: "אנא אוגר לך דוכתא". אמר ליה: "לא טרחנא". "לא קא מתדר לי". "שוף אכריסך ועול, ושוף אכריסך ופוק". אמר רב חמא: בדינא קא מעכב... ההוא גברא דהוה בני אשיתא אחורי כווי דחבריה. אמר ליה: קא מאפלת עלי. אמר ליה: סכרנא לך הכא, ועבידנא לך כווי לעיל מאשיתאי. אמר ליה: קא מרעת ליה לאשיתאי. אמר ליה: סתרנא לך לאשיתך עד דוכתא דכווי, ובנינא לה, ועבידנא לך כווי בבנינא – לעיל מאשיתאי. אמר ליה: אשיתא מתתאה עתיקא, ומלעיל חדתא – לא קיימא. אמר ליה: סתרנא לה עד לארעא, ובנינא לה, ועבידנא לך כווי בגוה. אמר ליה: חדא אשיתא חדתא בכליה ביתא עתיקא, לא קיימא. אמר ליה: סתרנא לה לכוליה ביתא, ובנינא לך כווי בבנינא. אמר ליה: לית לי דוכתא למידר בה. אמר ליה: אגירנא לך דוכתא. אמר ליה: לא טרחנא. אמר רב חמא: בדין קא מעכב. היינו הך – והא תו למה לי? הא קא משמע לך – דאף על גב דלא משתמש אלא תיבנא ובי ציבי בעלמא.

מקשה הגמ':

"היינו הך" – הרי דין זה דומה לדין שהובא לעיל בשם רב חמא, שבאופן ששקעה העליה לתוך הבית אם אין העליון חייב לפנות את ביתו אין התחתון יכול לכפותו לכך על ידי שישכור לו מקום?

וממשיך הגמ': "והא תו למה לי" – מדוע כפלו בני הישיבה והביאו דין זה בשני סיפורים דומים?

מתרצת הגמ': "הא קמ"ל, דאע"ג דלא משתמש במקום זה אלא לתיבנא ובי ציבי בעלמא" – כאוצר לתבן ועצים בלבד, ואינו דר בו בעצמו, יכול לסרב ולטרוח בפניו אוצרו עד שיבנה הלה בית חדש.

ותמוזה, למה האריך הגמ' כ"כ בלשון השאלה עד שנראה כמו כפל שאלה אחת שני פעמים א. "היינו הך", ב. "והא תו למה לי", הלא הם לכאורה שאלה אחת?

עוד קשה, בסיפור השני מתרצת הגמ' שמדובר כאן "באוצר לתבן ועצים", ואינו מובן, הלא טענת בעל הבית היא "לית לי דוכתא למידר בה – אין לי מקום לגור בו בינתיים וכו'", ועל כרחק מדובר בבית שאדם דר בו ולא באוצר לתבן ועצים?

ומקשים התוס' (ד"ה "היינו הך"): שאלת הגמ' "היינו הך וכו'" דורש ביאור, שהרי בכל סיפור יש חידוש, בסיפור הראשון החידוש הוא שבית ע"מ לגור בו צ"ל עשרה טפחים, בסיפור השני החידוש הוא שכותל [אחד] חדש בבית שכולו ישן אינו מתקיים, א"כ מהי שאלת הגמ' "היינו הך כו'", הלא בכל סיפור יש חידוש?

ותירצו, שהחידוש "שקיר אחד חדש בבית שכולו ישן אינו מתקיים" הוא ענין פשוט ואינו חידוש, ובגלל ענין זה לא היו מביאים סיפור נוסף, ולכן מקשה הגמ' "היינו הך כו'".

והקשה המהרש"א על שאלת התוס': שמתירוץ הגמרא משמע ("שסיפור השני מדובר באוצר לתבן ועצים") ששאלת הגמ' היתה רק על הבאת סיפור השני ולא על הבאת סיפור הראשון, ואם כן למה כתבו התוס' בשאלתן גם החידוש של סיפור הראשון לכאורה זה מיותר?

ותי' הנמוקי הגרי"ב את שאלת המהרש"א, שפירושו של תירוץ הגמ', אינו שסיפור השני מדובר באוצר לתבן ועצים, ומתוך הארכות למדים שאפי' בנידון של אוצר תבן יכול לסרב לפנות אוצרו מפני טרחתו, ואדרבה סיפור השני אכן מדובר בבית ולא באוצר, אלא מזה שרב חמא מביא שני סיפורים, ע"כ בא ללמדנו חידוש דבר, והוא, שטענה זו ["איני רוצה לפנות אוצרי מפני הטרחה"] יכול לטעון גם בנידון של אוצר, וכך גם כתב הנמוקי" בדך אחת.

ובזה ניחא למה כתבו התוס' גם חידושו של סיפור הראשון, כי מכיון שנקודת התירוץ היא מזה שהובא שני סיפורים, [ולא מזה שסיפור השני היה באוצר] לפיכך אם היו מביאים רק חידוש דין מסיפור השני אז יוקשה למה הביא הגמ' סיפור הראשון ומהו החידוש בזה, ובשביל זה כתבו חידוש של סיפור הראשון גם כן.

[אבל פירוש השני דהנמוקי" צריך ביאור, שלפי פירושו חידושו של סיפור השני [שמדובר בבי תבני ובי ציבי] הוא מהסיפור עצמו, והראי' מזה שטען לו שיבנה לו חלונות למעלה, או כמ"ש האהל משה ראי' מזה שלא אמר "איני חפץ לטרוח לפנות את ביתי" רק

כשהוא אמר לסתור את כל הבית, אבל כשהוא אמר אסתור קיר אחד הוא אמר שזה אינו מתקיים, והוא לא אמר איני חפץ לטרוח לפנות את ביתי, מוכח מזה שהבית הזה הוא אוצר לתבן ולעצים].

ויש לומר שבגלל זה כפלה הגמ' את השאלה "היינו הך" וגם "הא תו למה לי", ועל זה התשובה שזהו באמת אותו המעשה, ואז נשאלת השאלה הא תו למה לי, היינו אחרי שידענו שהם אותו מעשה מה בא לחדש בהביאו אותו מעשה שוב, ועל זה מתרצים שהמעשה השני מחמת ייתורו מדגיש שאינו רק מדבר בבית.

חזקת חלון (ז, א)

התמים אהרון שמחה הלוי שיחי' פלדמן
התמים לוי שיחי' מאווסיקאוו

איתא במכילתין: (ב"ב ד' כב סע"א): "מי שהיה כותלו סמוך לכותל חברו לא יסמוך לו כותל אחר אלא אם כן הרחיק ממנו ד' אמות, החלונות בן מלמעלן בין מלמעטן בין כנגדן ארבע אמות".

ופי' רש"י (ד"ה והחלונות): מי שהיו לו חלונות פתוחים לחצר חברו והחזק בדבר זה שלש שנים כו"ו והיינו, שמדובר בענין שיש לבעל החלון חזקת ג' שנים בחלונו.

ובדף ז ע"א מביא הגמ' סיפור ע"ד ענין זה: הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי אדדי חד מטייה אספלידא וחד מטייה תרביצא אזל ההוא דמטייה תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא אמר ליה קא מאפלת עלי א"ל בידי קא בנינא א"ר חמא הדין קא אמר ליה. ע"כ.

ופי' רש"י (בדנפשאני אנא בנינא): בשלי אני בונה ואתה אין לך עלי חזקת אורה של שלש שנים כו"ו, ומדברי רש"י בשני מקומות אלו נראה, שצריך שיהיה לבעל החלון חזקת ג' שנים למנוע חברו מלבנות כותל כנגד חלונו, ואפי' אם בנה כותל כנגד חלונו ובוזה האפיל ביתו לגמרי אין זה נקרא מזיק, לפי שלא היה בו חזקת שלש שנים.

ולכאורה אינו מובן, שרש"י (תוס' ברש"י בדף ו, א) מסביר ההבדל בין חזקת תשמישין וחזקת קרקע, והוא, שבחזקת קרקע צריכים להחזיק בו שלש שנים, אבל לחזקת תשמישין צריכים להחזיק בו רק יום אחד, בהשקפה ראשונה נראה שכש אחד מחזיק בחלון יחזק בו כחזקת תשמישין, והוא, לחזק בו רק יום אחד, ומהו הטעם שכתב רש"י שבכדי להחזיק בחלון צריכים חזקה של שלש שנים כדין החזקת קרקע הלא השתמשות החלון הוא תשמיש?

והטור (קנ"ג סכ"ד) ביאר בזה, שפעמים גם בחזקת תשמישין צריכים שטר לחזקה אם הוא תשמיש חשוב מאד, ומדבריו נראה שאפי' בחזקת תשמישין אם התשמיש הוא חשוב מאד צריכים עליו חזקת שלש שנים.

ולפי זה יש לפרש טעם החילוק בין חזקת קרקע שצריכים ג' שנים וחזקת תשמישין שצריכים רק יום אחד.

הטעם שחזקת תשמישין הוא רק יום אחד הוא מפני שמיד שאחד משתמש בדבר של חברו יש לחברו למחות בו מיד, וזה שלא מיחה בו הוא ראי' שמכר לו זכות ההשתמשות בדבר ההוא, ולכן יש לו חזקה להשתמש בו, אבל בקרקע משום שהוא דבר חשוב ביותר, צריכים עליו שטר שלקחו וזה שלא מיחה אינו ראי' שלקחו. [וזה שלאחר שלש שנים אינו צריך שטר ראי' זהו מפני שלאחר ג' שנים אין בני אדם מזהירין בשטרותיהם כמ"ש בגמ' כט, א].

ועפ"ז יש לתרץ דברי רש"י, שרש"י סבר שמשום שהאור הוא דבר חשוב מאוד לכן צריך עליו ג' שנים (אם אין לו שטר) לחזק בו.

תוס' (ד"ה א"ל בדידי קבנינא) מקשה על פי' רש"י וז"ל: "ותימא שהיה יכול להאפילו עליו שלא יהא לו בטרקלין אורה כלל?" ותירצו שני תירוצים וצד השווה שביניהם הוא שביית בלא אור אינו שווה כלום ולפיכך צריך לומר שלא האפילו לגמרי.

וזהו פירושו של השקלא וטריא כאן, שכשהוא אומר "קא מאפלת עלי" הוא הי' סבור שיש לו חזקה מיד, ודוחהו "בדידי קא בנינא" וצריך אתה שטר או ג' שנים לזה.

אבל לפי תוס' הוא שונה, כשאחד אומר לחבירו "קא מאפלת עלי" הוא באמת אומר שאתה מזיק לי! וכשחברו אומר לו "בדידי קא בנינא" הוא באמת אומר שאין זה נזק משום שעדיין יש לך אור.

תוס' שואל על רש"י שתי קושיות, הראשון, לכאורה זה שמאפיל חברו לגמרי, הוא מזיק לו? השני, שמי קונה בית בלא אור ובודאי קנה ממנו את זכות האור?

הקושיא השני יכול לתרץ בפשטות, שרש"י סובר שאור אין זה דבר שנכלל בסתם קנין, אלא יכול הבעל הבית לקונות בזכות למנוע הבעל גינה מלבנות כותל כנגד חלונו והקושיא הראשון יש לתרץ שרש"י לומד לזהו רק גרמא כי אין האור מגוף הבית, ולכן יכול למכור בית ואח"כ למנוע האור.

לפי זה ניחא הטעם שהרא"ש מקשה רק קושיא השני' על רש"י [מי קונה בית בלא אור?], אבל הקושיא הראשון לא שאל, ומסתמא מודה לרש"י בזה שאין זה מזיק, ורשאי להאפיל עליו. ורק כשמכר לו בית אז אינו יכול להאפיל כי מכר לו האור.

ויש נפק"מ מזה:

בשו"ע (ח"מ קנד, כז): שני אחים שחלקו חצר מדעתן ושמו הבנין והעצים זה כנגד זה ולא השגיחו על שומת האויר והגיע לא' מהם בחלקו תרבוץ החצר ולשני האכסדרה אם רצה

בעל החצר לבנות כותל בסוף חלקו בונה בפני האכסדרה, ואע"פ שמאפיל עליו שהרי לא שמו האויר, והוא הדין אם היו חלונות פתוחות מחצר של זה לשל זה יכול לבנות בפניהם מיהו כל שלא בנה בפניהם אינו יכול לומר לו שתום חלונותיך אע"פ שיש היזק ראייה. ע"כ.

אבל הרמ"א כתב: "ודוקא באכסדרה שיש לו אור יותר מדאי אבל החלונות הצריכים לבית אינו יכול לבנות כנגדן וכל שכן שלא לסתמו דבית בלא אור אינו שוה כלום".

ועל זה כתב הש"ך סקכ"ז: א"י לבנות כנגדן היינו דוקא בעלו אהדדי דעלה קאי בש"ס, וכך הוא ל' הטור וכך מוכח בהרא"ש, וכ"כ הסמ"ע לקמן סי' קע"ג סק"ז ע"ש דלא כמושמעו' הב"ח לקמן ודוק:

היינו שמה שאינו יכול להאפיל לגמרי הוא בעלו להדדי, אבל אין זה נחשב למזיק.

נמצא שיש ג' שיטות בהסוגיא: א) רש"י - שמוותר לבנות בכל ענין להאפיל לגמרי את בית חבירו אפילו בעלו להדדי, ב) תוס' - אסור בכל ענין, ג) והרא"ש - אסור להאפיל אם עלו להדדי.

ועפ"ז מובן שלא הביא הרא"ש אלא את קושיית התוס' השני'.

בית כור עפר אני מוכר לך (ז, א)

התמים אריה שיחי' פיקארסקי

בבא בתרא דף ז. תניא "האומר בית כור עפר אני מוכר לך, אע"פ שאינו אלא לתך (פחות מבית כור) הגיעו (הרי זה מכור), שלא מכר לו אלא שמא (השם בית כור) והוא דמתקרי בית כור".

וקשה לתוס' "ונימא דדמים מודיעים ואם נתן לוקח דמי בית כור אפי' קרו ליה בית כור ישלים לו בית כור שלם?"

ותירצו התוס' שהדמים אינם מודיעים בב' אופנים - או שהוזיל לו לפחות מדמי לתך, וטוען הלוקח שסבר שיתן לו בית כור ממש ולכן בלא נקרא בית כור - ישלים לו, או ששילם דמי לתך, ואף שהדמים מודיעים למוכר שלא ישלים לו, אבל גם לא הגיעו ויכול הלוקח לחזור בו.

זהו תירוץ התוס' לדעת המהר"ם, ונראה שלדבריו הכל תירוץ אחד.

אבל לפי המהרש"א נראה שהם שני תירוצים - כי המהרש"א הביא שהקשו הראשונים "נימא דדמים מודיעים אי דמי כור כור אי דמי לתך לתך". ובפשטות כוונתו שגם אילו שילם דמי לתך אין כל חילוק בין אם נקרא בית כור אם לאו, כי לעולם הגיעו ואינו יכול לחזור בו.

וא"כ מובן מדבריו שהתוס' תירצו על זה שני תירוצים חלוקים, כדלהלן:

1) באמת יש דין של דמים מודיעין אם שילם דמי לתך, אבל כאן אין הדמים מודיעין לפי שהלוקח שילם אפי' פחות מדמי לתך, וידוע לו שיש למוכר זו קרקע של לתך הנקרא בשם כור, וטענת הלוקח היא שהתכוון לבית כור שלם, והדין הוא שמקבל רק לתך ואינו יכול לחזור בו (אלא אם כן לא ידע שהשדה הוא רק של לתך או ידע שהוא רק לתך אבל לא ידע שנקרא בית כור).

2) באמת שילם הלוקח כל דמי לתך, וידוע שיש בשדה זו רק לתך, אבל הלוקח טוען שהתכוון לבית כור שלם, ובנידון זה הדין הוא שמקבל רק לתך ואינו יכול לחזור בו, ואם אינו יודע שהשדה של לתך או אין יודע שנקרא בית כור, הדין הוא שיכול הלוקח לחזור ולקבל דמיו בחזרה אבל אינו מקבל בית כור.

נראה שיסוד החילוק בין התירוצים הוא איך מפרשים דברי הגמ' "והוא דמתקרי בית

כור":

לפי תירוץ הראשון: "והוא דמתקרי בית כור" משמע רק כשהיה ידוע שמדובר רק על לתך אבל אם לא היה ידוע היה מקבל בית כור שלם, לכן צריך לומר שמדובר כשהלוקח שילם פחות מדמי לתך, שאם שילם דמי לתך בדיוק לא היה מקבל בית כור לפי שהיה המוכר טוען "הדמים מודיעין!"

ולפי התירוץ השני: "והוא דמתקרי בית כור" משמע שרק כשהיה ידוע שמדובר רק על לתך, אבל אם לא היה ידוע היה - "לא הגיעו" ויכול לחזור ולקבל דמיו בחזרה. אבל אינו יכול לתבוע בית כור שלם.

ולפי זה נראה שאין נפק"מ ביניהם בדין, ואדרבא א"א לומר שיש נפק"מ ביניהם בדין, לפי שאם היו חולקים בדין היו מדברים במקרה אחד כששילם הלוקח דמי לתך, והם חולקים בפשט הגמ' אם מקבל בית כור או יכול לחזור הלוקח, אבל הם מדברים בשני מקרים שונים, ובכל מקרה יש את הדין שלו.

וי"ל שיש גם נפקא מינה ביניהם גם בדין:

שאפשר לפי תירוץ הראשון טענת הדמים מודיעין חזקה יותר מטענת "שאינו ידוע שמדובר רק על לתך שנקרא בית כור", ולפי התירוץ השני טענת "הדמים מודיעין" שווה עם טענת "שאינו ידוע שמדובר על לתך הנקרא בית כור".

לכן נ"ל שמקרה ששילם הלוקח דמי לתך (ולא פחות) ואינו ידוע שמדובר על לתך הנקרא בית כור, לפי התירוץ הראשון לא היה הלוקח יכול לחזור בו והיה מוכרח לקבל לתך שהדמים מודיעין ששילם דמי לתך והוא מקבל לתך והמוכר יטעון שהוא אמר בית כור לפי האמת שכן קוראים לו, משא"כ לפי התירוץ השני יכול הלוקח לחזור בו ולקבל דמיו, לפי שלא היה ידוע שזה רק לתך, (ואין הלוקח מקבל בית כור לפי שהמוכר גם טוען טענת הדמים מודיעין).

אבל תמוה לפי תירוץ הא', שאע"פ שהסכימו שנים על בית הכור, ואינו ידוע שמדובר על לתך שנקרא בית, והלוקח שילם דמי לתך, הדין הוא שמקבל רק לתך משום "שהדמים מודיעין"? ונתרץ להלן.

אבל יש ראי' לנפק"מ זו מהמהרש"א כנ"ל שמביא ממה שמצא במרדכי ישן - למה הולכים אחר השם הדבר הלא יכולים לראות כמה שילם?

ובזה שני חלקים:

- 1) אפי' אם ידוע שמדובר על לתך אבל שילם הלוקח דמי בית כור הדמים מודיעין שסבר לקבל בית כור אז למה לא יקבל בית כור?
- 2) ואם לא ידוע שמדובר על לתך והלוקח שילם רק דמי לתך, דבר ברור שהולכים אחר הדמים אז למה הברייתא תולה המכר בשם?
- ע"פ החלק השני בקושיית התוס' ע"פ המהרש"א רואים שאע"פ שידוע שמדובר על בית כור שלם הדמים מודיעין שמקבל רק לתך.
- עפ"ז יש ראי' שיכולים לומר לפי התירוץ הא' שטענת הדמים מודיעין, חזקה יותר מטענת "לא ידעתי שמדובר על לתך הנקרא בית כור", והלוקח מקבל רק לתך.
- אבל עדיין צ"ב, מה הסברא לזה שאע"פ שידוע שמדובר על בית כור הדמים מודיעין שמקבל רק לתך?
- ויש להסביר על"פ מה שמפרש המהרש"א: "לא קרי בית כור היינו שלא ידע הלוקח שקרוי בית כור (רק שנקרא אבל לא באמת) משמע שהלוקח הוא דלא ידע שבאמת מדובר על לתך אבל כולי עלמא ידעו שזה ה"בית כור" באמת לתך.
- ובזה יכולים להבין הסברא למה הלוקח מקבל רק לתך לפי דמיו אע"פ שהתכוין לבית כור, לפי שהמוכר טוען שהרי ידוע לכולם שזה "הבית כור" באמת לתך.
- ולהעיר שעפ"ז אינו מוכרח יסוד החילוק בין התירוצים ע"פ "איך מפרשים דברי הברייתא", לפי שהחילוק יכול להיות הנפק"מ הנ"ל.

דמי אוירא (ז, א)

התמים שניאור זלמן שיחי' לרמן
התמים מנחם מענדל שיחי' קרומבי

בגמ' ז, א:

הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי; חד מטייה אספלידא, וחד מטייה תרביצא. אזל ההוא דמטייה תרביצא, וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא. אמר ליה: קא מאפלת עלי. אמר ליה: בדידי קא בנינא. אמר רב חמא: בדין קאמר ליה. אמר ליה רבינא לרב אשי, מאי שנא מהא דתניא: שני אחין שחלקו, אחד מהן נטל שדה כרם ואחד מהן נטל שדה לבן – יש לו לבעל הכרם ארבע אמות בשדה לבן, שעל מנת כן חלקו? אמר ליה: התם דעלו להדדי. אבל הכא – מאי, דלא עלו להדדי? וכי בשופטני עסקינן – דהאי שקיל אספלידא והאי שקיל תרביצא, ולא עלו להדדי?! אמר ליה: נהי דעלו להדדי דמי ליבני, כשורי והודרי; דמי אוירא לא עלו להדדי.

ויש לשאול היכן בנה בעל התרביצא את כותלו, הרי שנינו במשנה כב, ב:

החלונות – בין מלמעלן, בין מלמטן, בין כנגדן – ארבע אמות.

אם הוא מחוץ לד', אינו מאפיל ואין לבעל האספלידא טענה ואם הוא בתוך ד' (שלכן מאפיל), למה מותר לו?

ולזה מבאר כאן רש"י שהמשנה היא כשיש לבעה"ב חזקת ג' שנים, אבל בלאו הכי כגון שעתה חלקו ירושת אביהם – מותר להאפיל לגמרי.

על זה מקשה התוס' (תוס' ד"ה אספלידא):

א. איך אפשר לומר שבעינין חזקה לדבר הנצרך כ"כ כמו אור? ב. לפי רש"י, שאין אור כלל, והרי לכולי עלמא בית בלי אור אינו שוה כלום, ואמאי לא עלו להדדי את האור?

ונקודת הביאור דהתוס':

אספלידא היינו אכסדרה, חדר שיש בו הרבה חלונות והרבה אור. ולכן:

א. לא בעינן חזקה לאורה, וסתם בית אסור להאפיל בתוך ד'. אבל כאן באסדרא, (אספלידא) גם אחרי שמאפיל על חלון א' יש (לפי ערך שאר חדרים) הרבה אור, ולכן מותר לו ליכנס לתוך ד', במילים אחרות, דין המשנה דדף כב הוא שלא יאפיל לגמרי וכאן יש עדיין

הרבה אור. ב. כמובן וגם פשוט שאור רגיל לחדר עלו להדדי, והא דאמרינן "לא עלו" היינו בשביל האור הנוסף של אכסדרא – זה לא עלו להדדי.

מה שיש לתרץ לשיטת רש"י:

לשאלה ה-א' י"ל שלתוס', העמדת הכותל הוא גירי דילי', שחייב גם לר' יוסי (דמתני' כה, ב) האומר שעל הניזק להרחיק את עצמו. ולכן, גם אם יש לו חזקה יהי' אסור. ורש"י יאמר שאין זה גירי דילי' כ"א סתם גרמא, כמו הנוטע אילן ליד בורו של חברו, שאמר רבי יוסי שאינו קוצץ, ולכן בלא חזקת ג' שנים אינו סותר כותל המאפיל.

לשאלה ה-ב' י"ל שכאן לא עלו להדדי כמה הבית שוה בשוק, רק העלו את הדברים שממנו נבנה (לבנים, עצים וכו') ומכיון שאויר אינו חלק מהבנין עצמו, אינו נכלל בעילוי, וכן משמע מלשון הגמ' שלא כתוב שעלו סתם את כל הבית אלא שפירש שעלו דוקא "לבני כשורי והודרי" והיינו שעלו באופן מסויים שעלו כל חלק מהבנין בפני עצמו ולא הזכירו אוירא. וכן פירש הנמוק"י וז"ל: "שאמרו כן בפירוש ששמו כמה בנוי שוה יותר מן הפנוי מפני דמיהן של אשיתא והורדי אבל עלו סתם הכל בכלל ואפילו אוירא".

אבל התוס' יאמר דכשורי והודרי הם רק דוגמאות לדברים הנצרכים לבית, ונכלל בזה גם אור המועיל, ו"אוירא לא עלו להדדי" מדבר על האור הנוסף של אספלידא (אכסדרה).

אבל יש להקשות על ביאור זה ברש"י מד' סיבות:

א. לפ"ז, הדין של ר' חמא זה רק במקרה מסוים שעלו דמי הדברים שמהם עשו הבית, אבל בהגמ' וסתימת דברי רש"י משמע שבכל מקרה רגיל מותר לבעל הגינה לבנות הכותל שם, ואם סבר רש"י כהנמוק"י היה לרש"י לפרש זה.

ב. עוד טעם שמדברי רש"י בתחלת הסוגיא לא משמע כן, כי רש"י אומר שצריך ג' שנים כדי להכריח השני להרחיק כותלו, ובמסקנת הסוגיא לא חזר בו, כמ"ש במשנה דף כב.

ג. למה בעל הגינה טוען בדידי קא בנינא? הרי כל הסיבה שמותר לו לבנות כאן זה מפני שלא עלו לאור, וזה היה צריך להיות טענתו.

ד. למה בעל הגינה בכלל מסכים לעשות שומא כזאת שבה מקבל רק סכום חומר הבנין, כשהיה יכול לקבל כמה כסף שזה שוה כבית הנמכר בשוק?

נקודת הביאור לתרץ שיטת רש"י י"ל ע"פ מ"ש המאירי, וזה לשונו: "אם שמו עילוי זה בסתם אין העילוי מתפשט אלא מצד הבנין הטרקלין ואין עילוי שמצד האורה נכלל בו, ומ"מ

אחים שחלקו, אחד נטל שדה לבן ואחד שדה כרם, יש לו לבעל הכרם ארבע אמות בשדה לבן לעבודת הכרם... וכל שמעלין משדה לכרם מסתמא עילוי זה נכלל בו". ע"כ.

היינו, שבסתם שומת בית אינו כולל את האור שבו א"כ בסתם שומת כרם כולל ד' אמות שמחוצה לו. אבל המאירי לא ביאר את החילוק. ונראה לבאר עפמ"ש הנחלת דוד כאן שבעילוי של סתם כרם נכלל ד"א מפני שהם "שייכים לבעל הכרם לחלוטין, יש לו קנין גוף הקרקע, ואינם שייכים עוד לבעל שדה לבן, משא"כ בזכות האור, אינו קונה האויר עצמו, אינו קונה קרקע, אלא שיעבוד שלא יבנה זה ויכסה חלונותיו.

ולכן:

א. הדין של ר' חמא הוא בכל מקרה שעלו בסתמא ומותר להאפיל כמו שמותר להאפיל על כל בונה בית עם חלונות שבתוך ג' שנים לא החזיק. ואף אם מכר ביתו לאחר בתוך ג' שנים, הלוקח הי' משלם מכיר השוק לבית ולא של חומרי הבני, למרות שיתכן ששכנו יאפיל עליו, כי כל זמן שלא האפיל זהו בית גמור, וזהו רק אפשרות שיאפילו עליו בעתיד.

ב. בפירוש הקודם, אם העלו סתם, לא היה צריך ג' שנים כדי לסתור הכותל, ומרש"י משמע שתמיד צריך, וע"פ המאירי גם במקרה רגיל של סתם עילוי צריך חזקת ג' שנים לסתור הכותל.

ג. בעל הגינה אינו צריך לטעון על זה שלא שמו את עליית האור, כי שומא כזו הוא דבר מחודש ובלתי רגיל, אלא אומר לו שבמקרה רגיל כזה אין לך זכות לעכב עלי, הואיל "ובדידי קא בנינא" משא"כ לפי פירוש הנמוק", בעילוי סתם כן מקבל האור, וטענת "בדידי קא בנינא" אינה עוזרת כלום, ולכן היה צריך לומר לו שאתה לא פירשת את האור ולכן מותר לי לבנות.

ד. הם אכן לא העלו באופן מוזר שמקבל רק סכום הבנין דהליבני כשורי והורדי אלא עלו כמה הבית שוה כרגיל, בשוק.

וכן אין לדייק ממש"כ "ליבני כשורי והורדי", שכוונת הגמ' היא שמקבל רק שווי פרטי הבנין ולא שווי בשוק, כי "לבני וכו'", רק אומר לנו שמקבל גשמיות הבנין בלי זכויות ושיעבודים נוספים ברשות האחר (לדוגמא - אור).

Essays in Perek Hashutofin

“אומר לו גדר”

HaTomim Avraham Meir Lezell

כְּדַתְנִיא: מְחִיצַת הַכֶּרֶם שְׁנִפְרָצָה, אֹמֵר לוֹ: “גְּדוּר”. חֲזָרָה וְנִפְרָצָה – אֹמֵר לוֹ: “גְּדוּר”
נִתְיָאשׁ הַיִּמְנָה וְלֹא גְדָרָה – הָרִי זֶה קִידֵשׁ, וְחַיִּיב בְּאַחֲרֵיֶיהָ.

The baraisa [on Bava Basra daf 2a-b]: A partition of a vineyard which separates the vineyard from a field of grain **was breached**, resulting, if the situation is not rectified, in the grain and grapes becoming items from which deriving benefit is prohibited due to the prohibition of diverse kinds planted in a vineyard. The owner of the field of grain **may say** to the owner of the vineyard: **Build a partition** between the vineyard and the field of grain. If the owner of the vineyard did so, and the partition **was breached again**, the owner of the field of grain **may say to him** again: **Build a partition**. If the owner of the vineyard **neglected** to make the necessary repairs **and did not** properly **build a partition** between the fields, the grain and grapes are **rendered forbidden** due to the prohibition of diverse kinds planted in a vineyard, **and he is liable for the monetary loss**. He must compensate the owner of the grain for the damage suffered, as it is the vineyard owner’s fault that deriving benefit from the grain is now prohibited.

Question of Tosfos (ד”ה אומר לו גדר): Why does the Beraisa say “אומר לו גדר” (“the owner of the field of grain **may say** to him again: “**Build a partition**”) twice if it only needed to say it once? The phrase is used to teach us that once the owner of the grain tells the owner of the vineyard to rebuild the wall when it falls, the owner of the vineyard has the responsibility to rebuild the (entire) wall, (and the owner of the grain has no responsibility to rebuild the wall at all [1].)

Answer of ר"ת: The reason the Beraisa repeats "אומר לו גדר" is to demonstrate that even if the first time the wall fell, the grain/vineyard grew less than the significant measure of כלאים (the prohibition of כלאים occurs when it grows one-two-hundredths together), and then he put up the wall, after that if the wall falls down again and it grew less than the significant measure of כלאים to however, together totaling one-two-hundredths (the measure of כלאים), the two instances of the wall falling do not combine to create כלאים.

Question on ר"ת: We know (see Bava Batra 2b, "תו"ס ד"ה נתאישי הימנה", "ולא גדרה" that כלאים can only occur through a person being נתיאש (giving up, i.e., neglecting it). If so, what is the חידוש of ר"ת answer? Evidently, they don't combine because he never gave up, as seen by the fact that he rebuilt the wall after it fell the first time. This doesn't answer Tosfos' original question of why the Beraisa says "אומר לו גדר" twice.

Answer: To understand this, we must clarify what "combine" means. Does it mean if you were not נתיאש when it fell the first time and it grew less than the significant measure of כלאים, then fell again and grew the rest, to amount to the full measure of כלאים, after that you were נתיאש, so does it mean that it is considered כלאים? Or does it mean it only combines once you were נתיאש?

In other words, even if both growths together the full measure of כלאים, or more, it is not considered כלאים because they don't combine due to him never being נתיאש the first time the wall fell down. (In short does the clock only start once you were נתיאש or does the time only make a difference once you were נתיאש but the clock was always still ticking so once you were נתיאש it's כלאים right away.) If we interpret the Beraisa's repetition of "אומר לו גדר" as indicating that it doesn't combine until he was נתיאש, then ר"ת's answer makes sense. We might have thought that even without being נתיאש, it could still combine. Thus, ר"ת clarifies that it doesn't combine.

Question on ר"ת: Now that we understand ר"ת's viewpoint, where do we see this in the Beraisa, specifically in the words "אומר לו גדר"? The אומר's students also asked where ר"ת gets the idea that when it says "אומר לו גדר" twice, it means it doesn't combine. Maybe it means that it does combine?

Answer: The אומר's answers that ר"ת knew it doesn't combine because it said "אומר לו גדר" twice, i.e., the second time is the exact same as the first, starting from the beginning each time. This aligns with the interpretation that the combining starts only after you were נתיאש.

[1] רש"י (ד"ה אומר לו [1]) explains the reason why the owner of the grain is completely פטור meanwhile the owner of the vineyard is חייב for the entire wall is because the owner of the vineyard must move four Amos anyway (since the plow is four Amos wide [in ארץ ישראל]) to avoid damaging the grain field when turning the plow around.

However, If a separation of four Amos is necessary, it automatically prevents כלאים, so the owner of the vineyard would be liable for the entire wall, while the owner of the grain would be completely exempt. This also explains the בית יוסף's statement about a situation with a courtyard and a roof at the same level, where the owner of the roof must pay for the entire four-Amos-tall wall, even though the owner of the courtyard should be חייב for at least (half of) the ten tefachim required for preventing robbery (see: ב"ב ד"ף ו). This is because the owner of the roof can't use the roof unless he builds a wall four Amos tall to prevent from הזיק ראיה, which would automatically also serve as a ten-tefachim-high wall for the courtyard owner, thus absolving him of the responsibility to build a wall for robbery prevention.

ארבע אמות בשדה הלבן

Hatomim Srolik Melamed

Hatomim Isaac Davis

The Gemara¹ brings down a story of two brothers who's father owned an estate with a mansion and a garden surrounding it. After the father passed away, the two brothers divided the inheritance; one took the mansion, and the other took the garden surrounding the mansion. One day, the brother who inherited the garden decided to put up a wall around the mansion on his property, thereby blocking his brother's mansion from receiving sunlight. When his brother complained about the lack of sunlight, he was shrugged off with the statement, "the wall is on my property."

When this case came before Rav Chama, he ruled that the brother who owns the mansion could do nothing to take down the wall. When Ravina heard this story, he asked Rav Ashi about the difference between this case and the one stated in a Baraisa about two brothers who divided an inheritance of a vineyard and a wheat field (adjacent to each other). The owner of the vineyard received the right to use four Amos of his brother's field to turn his plow around, as this right was included when they divided the inheritance. So why in this story do we not say the right to have sunlight in the mansion is part of the deal? Rav Ashi answered that in the case of the Baraisa, since a vineyard is worth more than a wheat field, it must be that the field owner also received some money as part of the deal, and therefore the right to the four Amos must have been included in their deal.

The question is, why does the owner of the vineyard get the rights to the four Amos of the wheat field, He should be the one that needs to give

¹ Bava Batra 7a

up four Amos, as it says on daf 2a² that the owner of the vineyard is the one always obligated to move four Amos back?

Maybe we could say from the Gemara's answer of "דעלו להדדי" ("that they made a deal") that since it's impossible for a vineyard to be without this right³, it must have been included when they made their deal.

However, a mefoirash⁴ asks on this: if it's true that he only gets this right (of four Amos) when they made a deal, then the poskim (Rambam⁵ and Tur⁶) would have specified that. However, from the fact that they didn't specify it, this proves that this din (that the vineyard gets the rights) would apply even in a case where they didn't work out a deal. So now we are back to the original question of why isn't the vineyard the one that needs to give up four Amos?

Besides this question, there is also another question: since it's impossible that the father planted any wheat within these four Amos because of the prohibition of כלאים, he still however must have used it for working the vineyard (i.e., turning the plow, etc.), so why wasn't the four Amos considered property of the vineyard when they divided the inheritance?

Most Mefarshim (Rambam, Rif, etc.) translate this Baraisa of our Gemara not as a **vineyard** (כרם) but rather as an **orchard** (פרדס). So according to them, we could answer very simply that since it's an **orchard**, there is no problem of כלאים; therefore, the father was able to plant wheat right next to the orchard and leave a path for the plow to turn around. That

² also 18a, 26a, 83a, and Bava Kamma 100a

³ Rosh

⁴ sharei rav Pesach mekubrin

⁵ Hilchols michira perek 24 halacha 10, Hilchols shichainim perek 7 halacha 10

⁶ Siman 173 halacha 3-4

is why the four Amos are handed to the wheat field rather than the vineyard, and the vineyard will receive only usage rights (as will be explained later).

However, according to the simple reading of the Gemara and according to Rashi, which they both translate the Baraisa as referring to a **vineyard** (כרם), we are still left with the above questions of why isn't the four Amos considered part of the vineyard? And if for some reason it should not be considered part of the vineyard, then the vineyard should be the one that loses the four Amos?

To answer these questions, we have to go back to the Gemara on 2a, where Rashi explains that the reason why the responsibility to move back four Amos is on the owner of the vineyard (he either needs to put up a wall between the two fields or move back four Amos) is because of working the plow and therefore כלאים.

So, the Ramban⁷ explains that the reason for כלאים is because of working the field. What does that mean? That since a person needs four Amos to be able to work his vineyard, we consider these four Amos to be an extension of his vineyard, and the prohibition of כלאים would apply to the extension too.

Based on the above, we could answer that when Rashi says that the reason for the right to the four Amos is because he needs it to work on his **vineyard**, he is also including the reason of כלאים (since the whole reason for כלאים is because he needs the space to work on his vineyard). Therefore, according to Rashi, when they divided the inheritance, the **vineyard included** these four Amos (since the father was never able to plant wheat there).

⁷ "שיש איסור בדבר... ואין חברו נכנס בתחומי" (Chidoshai b"b perek 1 daf 98)

However, we need to have a Makor for such a differentiation. There is a Mefoirash⁸ that explains an argument between the Rambam and the Shulchan Aruch. The Rambam says that the case is really talking about an **orchard**; however, since he needs the space to work on his trees (and not just turn the plow), his field includes the four Amos. However, the Shulchan Aruch says that the Baraisa's case is talking about a **vineyard**; however, the reason why he needs the space is to turn around his plow (and not because he is working on the trees). He holds that the four Amos are part of the wheat field, and the vineyard owner only gets the right of usage, i.e., to turn his plow around there. So from here we have a Makor that there is a difference whether the case is about a **vineyard** or an **orchard**.

However, the problem is that this completely contradicts that which we said above: that the כרם (**vineyard**) is the one that acquires the actual four Amos, while the פרדס (**orchard**) only acquires the rights to use the four Amos?

We could explain this contradiction based on the Kessef Mishna on the Rambam⁹, who explains when a brother takes away rights that his brother has in his field, and he rules that as long as the right is not a set thing, you could take it away (besides for blocking his windows, which you could take away even if it's set). Based on this din, we could explain the argument as follows: the Rambam, who says the word פרדס, will hold that the **orchard** does not include the four Amos (which fits well with his Lashon יש לבעל שדה לכן הפרדס ארבע אמות בתוך and you get the rights to work from the four Amos (unlike by a regular path) because it's a set thing from the father's days that the father uses that space (as Rashi says on 18a that the four Amos are needed not just for plowing but also to collect fruit from the trees).

⁸ sharei rav Pesach mekubrin

⁹ shechainim perek 2 halacha 12

However, according to the Shulchan Aruch, who says the word כרם, he¹⁰ holds that the **vineyard** actually includes the four Amos.

(However, if you say that according to the Shulchan Aruch the vineyard does not include the four Amos and only the rights of usage, then you would run into the difficulties that we asked in the beginning.)

So, we got two ways of explaining our Baraisa:

Gemara, Rashi, and Shulchan Aruch: it's כרם (**vineyard**), and he actually gets the four Amos.

Rambam, Rif, etc.: it's פרדס (**orchard**), and he only gets the right of usage.

¹⁰ And according to Gemara/Rashi

ארבע אמות בשדה הלבן (ב)

- Response -

Hatomim Avraham Meir Lezell

The Gemara: (Bava Batra 7a) brings down the story of two brothers who's father owned an estate with a mansion and a garden surrounding it. After the father passed away, the two brothers divided the inheritance; one took the mansion, and the other took the garden surrounding the mansion. One day, the brother who inherited the garden decided to put up a wall on his property around the mansion, thereby blocking his brother's mansion from receiving sunlight. When his brother complained about the lack of sunlight, he shrugged it off by saying, "the wall is on my property." When this case came before Rav Chama, he ruled that the brother who owns the mansion could do nothing to take down the wall.

When Ravina heard this story, he asked Rav Ashi about the difference between this case and the one stated in a Baraisa about two brothers who received an inheritance of a vineyard and a wheat field (adjacent to each other). The owner of the vineyard gets the right to use four Amos of his brother's field to turn his plow around, as this right was included when they divided the inheritance. So why in this story do we not say the right to have sunlight in the mansion is part of the deal? Rav Ashi answered that in the case of the Baraisa, since a vineyard is worth more than a wheat field, it must be that the field owner also received some money as part of the deal, and therefore the right to the 4 Amos must have been included in their deal.

Questions: How did the father plant his wheat field right next to his vineyard if you have to have a separation of four Amos (or you have to have a wall there) so the two plants don't grow together ie. the prohibition of כלאים? Obviously, he used the four Amos of the field next to it to turn his plow around and used it as a separation for כלאים, those same four Amos that the father used should be the four Amos that the bother should have

inherited with his vineyard? Why then does the gemara say that he only gets it because he paid the difference of the fields (a vineyard is worth more than a field of grain) to his brother, he should always get the extra four Amos, because that's what his father used?

Also (see "What's with the four Amos" by Srolik Melamed and Isaac Davis) why does the owner of the vineyard get the rights to the four Amos, he should be the one that has to back up four Amos, as it says on daf 2a (and 18a 26a 83a and BK 100a) that the owner of the vineyard is the one that **always** has to move (he is the one damaging when he turns his plow around so, he is the one that has to move) why over here is the owner of the grain the one that has to move?

You can answer all of the above questions by saying, really the father only had one (big) field, part of that field was better quality (ie. fit to plant a vineyard) and the other part was of lesser quality (ie. fit to plant a grain field) so when they split up the land one of them took the part that was fit for growing a vineyard meanwhile the other one of them took the part that was fit to grow grain and because when the brother paid the difference for the vineyard, he had in mind to use all of the better land for growing vines, which **includes** the last four Amos, but he still has to be able to turn his plow around therefor he also gets the rights to four Amos of the grain field.

This is also the reason why the owner of the grain field is the one that has to move back and not vineyard. It can also explain how the father planted in those four Amos (because it was then only one field). This explanation also fits in the words of the Baraisa as it says "two brothers that divided" and also "for it was on this condition that they divided" etc.

However, this only explains acc. to the simple understanding of the Gemara (like רש"י) which say that the bariasa is talking about a case of a vineyard and a grain field however acc. to the Mifarshim (like the רמב"ם רי"ף etc.) which say it's talking about a case of an orchard (instead of a vineyard)

and grain/wheat field it's harder to say that originally it was only one (big) field because you don't really need the most fertile land to plant trees as you do by growing a vineyard.

However, we can explain it differently by saying that it's talking about a case where the father only had a separation of four Amos between the orchard and the grain field (ie. he needs four Amos so, he can plow around his trees) but in a normal case of where there was more than one owner of the two adjacent fields, he would have to move his trees (at least [see the טור]) eight Amos away from the other person's field, because if not he would be damaging him because when the birds that sit on his tree get hungry, they will just swoop down and eat the neighbor's grain).

However over here where both fields were owned by the same person, he wouldn't care if some of his grain will get damaged, he will still benefit from the rest (ie. it's still worth it for him) but now that the brothers split the fields (ie. now there are two owners) the owner of the orchard would have to move another four Amos away from the wheat field (in total eight Amos, four from his father where he would plow around his trees, and four more to make a total eight, for a separation between the orchard and the wheat field so the birds don't damage the wheat).

Therefore The reason that the four Amos goes off the wheat field and not off the orchard is because the brother that inherited the orchard would have to back up all of his trees four Amos, but being that he already has to pay the difference of the two fields he would have had in mind to pay for an extra four Amos of his brother's field (ie. the wheat field) so he doesn't have to move his trees and he will get the four Amos from the wheat field.

With these ways of explaining the Baraisa it simply answers all of the questions that's in "What's with the four Amos" by Srolik Melamed and Isaac Davis.

"לפיכך"

Hatomim Avraham Meir Lezell

ב"ב ד"ף ב. משנה: השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין בונין הכל כמנהג המדינה גויל זה נותן ג' טפחים וזה נותן ג' טפחים בגזית זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה בכפיסין זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים בלבינין זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם

Partners who wished to make a partition [meḥitza] in a jointly owned courtyard built the wall for the partition in the middle of the courtyard. What is this wall fashioned from? In a place where it is customary to build such a wall with non-chiseled stone [gevil], or chiseled stone [gazit], or small bricks [kefisim], or large bricks [leveinim], they must build the wall with that material. Everything is in accordance with the regional custom. If they build the wall with non-chiseled stone, this partner provides three handbreadths of his portion of the courtyard and that partner provides three handbreadths, since the thickness of such a wall is six handbreadths. If they build the wall with chiseled stone, this partner provides two and a half handbreadths and that partner provides two and a half handbreadths, since such a wall is five handbreadths thick. If they build the wall with small bricks, this one provides two handbreadths and that one provides two handbreadths, since the thickness of such a wall is four handbreadths. If they build with large bricks, this one provides one and a half handbreadths and that one provides one and a half handbreadths, since the thickness of such a wall is three handbreadths. Therefore, if the wall later falls, the assumption is that the space where the wall stood and the stones belong to both of them, to be divided equally.

ב"ב ד"ף ב. תו"ס ד"ה לפיכך: וליחזי ברשות דמאן קיימא וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה היינו משום דהתם מתחילה מבורר היה הדבר וברשות אחד מהן נולד הספק אבל הכא מעיקרא נולד הספק

Let us see in who's possession it is found in and the halacha would be that the other person would have to bring proof that it's his. This is the halacha only in a case in which we originally know who the owner was i.e. the doubt only happened later. However here (by the wall) דין בית דין would have split the wall half half, because it started off as a ספק, so this halacha would even apply if they went to דין בית דין while the wall was standing.

ב"ב ד"ף ב. תו"ס ד"ה לפיכך: ואף על גב דאמר בריש הבית והעלייה דשותפין לא קפדי אהדדי הכא מיירי דשהו יותר מכדי גילות דאטו משום דשותפין נינהו לא יקפידו עד עולם

And even though on ב"מ ד' קטז it says that partners are not particular towards each other about their jointly owned possessions, however here it was there for an extended period of time and can we assume that just because they are partners, they will never mind?

ב"ב ד"ף ד. גמרא: לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם: פשיטא לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו אי נמי דפנינהו חד לרשותא דידיה מהו דתימא ניהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה קמ"ל:

The Mishna teaches: **Therefore, if the wall later falls**, the assumption is that **the space** where the wall stood **and the stones belong to both of them**, to be divided equally. The Gemara questions the need for this ruling: Isn't it **obvious** that this is the case, since both neighbors participated in the construction of the wall? The Gemara answers: **No**, it is **necessary** to teach this *halacha* for a case **where the entire wall fell into the domain of one of them. Alternatively**, it is necessary in a case **where one of them already cleared all the stones into his own domain. Lest you say that the other party should be governed by the principle that the burden of proof rests upon the claimant**, that is, if the other party should have to prove that he had been a partner in the construction of the wall, **therefore** the Mishna **teaches us** that they are presumed to have been partners in the building of the wall, and neither requires further proof.

ב"ב ד"ף ד. רש"י ד"ה פשיטא: דהאבנים של שניהם דאפי' לא פסק לן דינא דמתני' המלמדנו שמתחלה בין שניהם עשאוה על כרחם היו חולקין בשוה האבנים שהרי ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר:

Obviously: if the stones were on both people's property, the Mishna wouldn't have to say "therefore" we split it, we would already know that if the stones were on both people's property, we would split it, because why then would we assume that one of them will win.

ב"ב ד"ף ד: רש"י ד"ה ולא יעשו. חזית לא לזה ולא לזה והרי סימן שלא עשאוה האחד בשלו שאילו עשאוה היה עושה חזית מבחורין:

And they shouldn't (need) to build: a sign on either side because if there was no sign it would show that they built the wall together, because when one person builds a wall themselves, they would put a sign (on the outside) that they built it themselves.

ב"מ ד"ף ו: רש"י ד"ה המוציא מחבירו כו' קס"ד אם ביד ישראל הן הוי כהן מוציא מחבירו עליו הראיה ואם תקפה כהן ושתיק ישראל והדר צווח הוי ישראל מוציא מחבירו:

We think now we can apply this halacha here, that if the cow was in the Yisrael property and then the כהן wanted to take it, he the כהן, would have to prove that the it's a firstborn, however if the כהן grabbed the cow and brought it to his own property and the Yisrael was silent at first and only afterwards protested, he the Yisrael would have to bring proof that it's not a firstborn to get it.

The Gemara (on Bava Basra 4a): Asks why does the Mishna (on Bava Basra 2a) needs to say "לפיכך" ("therefore") if the wall fell, they would split it. Obviously, if they each paid for half of the (land and) stones, then if it should fall, they will split it. According to Tosfos, it doesn't make a difference where the stones fell, either on both or on one person's property. Tosfos also holds that there is no chazzaka (presumption of ownership) by

partners because “partners are not particular towards each other about their jointly owned possessions,” (this is termed שותפין לא קפדי).

Meanwhile, Rashi (who doesn't mention the absence of a chazzaka by partners) explains the Gemara's question as follows, if the stones fell on both people's property (half on one person's property and half on the other's property) why then does the Mishna need to say “לפיכך” (“therefore”) if the stones fall, they split it? Obviously, if they each paid for half of the (land and) stones, then if it should fall on both people's property, they will split it. (Then Rashi adds at the end of his cometary something seemly extra by saying “why then would we assume that one of them will win” what is he teaching us by adding this? [see Questions on Rashi])

The Gemara's Answers: First, if the stones fell on one person's property, and even though it's on one person's property and normally they would have a chazacha (since it's on their property), and only because the rabbis made a rule that neighbors in a courtyard must build a wall together (i.e. in partnership), they would therefore split the stones no matter what if it should fall, even if otherwise they would have a chazzaka.

Second, if the stones fell on both people's property, and afterwards one of the neighbors took the stones from his neighbor's property and brought them to his own property. Normally, he would have a chazzaka just because it is on his property, (which shows that he bought it from the other person), and only because the rabbis made a rule that neighbors in a courtyard must build a wall together (i.e. in partnership), they would therefore split the stones no matter what if it should fall, even if otherwise they would have a chazzaka.

The Gemara's Answers (according to Tosfos): Tosfos maintains that it is impossible to understand the Gemara literally, since when the wall stood between their respective properties it was considered jointly owned. That wouldn't change, no matter who possesses the stones, so therefore Tosfos explains:

First, if the stones fell on one person's property, and even though it's on their property and normally they wouldn't have a chazzaka just because it's on their property, due to them being partners in the wall (i.e. שותפין לא קפדי), however because it was on his property for an extended period of time (and people don't usually leave their things on other people's property, even a partner's, for an extended period of time), they would have had a chazzaka that the stones are theirs, and only, because the rabbis made a rule that neighbors in a courtyard must build a wall together (i.e. they are partners in the wall), they would therefore split the stones no matter what if it should fall, even when they would otherwise have a chazzaka.

Second, if the stones fell on both people's property, then afterwards one of the neighbors took the stones that were not on his property and brought them to his own, and then stones stayed on his property for an extended period of time normally they wouldn't have a chazzaka just because it's on their property, due to them being partners in the wall (i.e. שותפין לא קפדי), however because it was on his property for an extended period of time, (and people don't usually leave their things on other people's property, even a partner's, for an extended period of time, i.e. it would show that he bought the stones from his neighbor/partner). Therefore only, because the rabbis made a rule that neighbors in a courtyard must build a wall together (i.e. they are partners in the wall), they split the stones no matter what, even when they would otherwise have a chazzaka.

Questions on Rashi: Rashi seems like he is adding something by saying "why then would we assume that one of them will win". What is he adding by saying this?

Secondly, on Bava Basra 4b, Rashi (ד"ה "זלא יעשו") says that the absence of a sign on the wall indicating that they didn't split the payment for the wall, shows that they did split the payment for the wall, because a person wouldn't put up a wall by themselves without putting a sign that they built it themselves (otherwise, perhaps his neighbor will claim that he built it [with him]), so it has to be that they split it. In this case, (on 4b) Rashi can't

say that there can be a differentiation of where the stones fell, (whether if it fell on one person's property or on both,) because if there was such a differentiation, the Gemara couldn't have asked its question (of, why do you need to put a sign on a wall that you split it, isn't the absence of a sign good enough to show that both of you built it?), because having a sign that you built the wall wouldn't help anything (seemly) acc. Rashi the only thing that makes a difference is where the stones fell, not a sign on the wall to tell us who built it i.e. if the stones fell on one person's property, that person will have a chazzaka that it's theirs, even if it has a sign on the wall that they split it or a sign that one person built it, because Rashi (seemly) holds that as soon as the wall fell on his property, he has a chazzaka that it's his.

If so, how can the Gemara ask why does he need to put two signs on the wall that they split it, it wouldn't help even if they did, it only makes a difference (acc. to Rashi) of where it fell, on both or one person's property. This proves that there can't be a differentiation of halacha where the stones fell, so how does Rashi (seemingly) differentiate the halacha of where the stones fell here on daf 4a?

Answer: You can answer all these questions on Rashi by saying, Rashi is really saying the same thing as Tosfos (that the stones were in the person's property for an extended period of time). (Although Rashi doesn't clearly mention this explicitly, this will be dealt with later.) This also can explain why Rashi adds "why then would we assume that one of them will win" is because even if the wall fell on both people's property, and it was there for an extended period of time, why then would one of them be able to take the stones out of the other person's property? They have a chazzaka that's theirs.

We can also explain the reason why Rashi says that the stones fell half on one person's property and half on the other person's is because Rashi is really saying that even if you want to say that it was there for an extended period of time, as long as it fell on both people's property's, you would still split the stones. So obviously, if it was there for a short period of time, Rashi

would say that it wouldn't make a difference where the stones fell; they always split the stones, as we see from the case of 4b when Rashi can't differentiate where the stones fell (see Questions on Rashi). (There (4b) it has to be talking about a case where the stones were not there for an extended period of time, so neither of them would have a chazzaka, and with the absence of a sign to tell them who built the wall, it would show that they both built the wall together, so they would split it.) (For more proofs see in Rashi Bava Basra 2a "לפיכך ד"ה" "after many years" and in Tosfos "ד"ה" לפיכך ד"ה" when it says by the answer "like how Rashi explained"; maybe you can say that is what Tosfos meant when he said this, etc.)

Explanation of the Answer: This all makes sense, but where do we see that Rashi actually holds that there is a difference if the stones were there for an extended period of time or not?

So we can see this from a Gemara (Bava Metzia 6a-b) where there was a story about two people arguing over a bathhouse, each of them saying that the bathhouse was theirs. Then one of them consecrated the bathhouse, and because of this, the rabbis refrained from using it. Later, the rabbis asked ר' המנונא if they could use the bathhouse, ר' המנונא said that this case (of the bathhouse) is a parallel case to when a "firstborn that's in doubt" (i.e. if a mother cow gave birth something before she gave birth to this calf however we weren't sure if that something was consisted to be a calf, hence his statist of a firstborn is in doubt, [if it was considered to be a first born then the כהן will get it and if not the Yisroel would keep it]), and the halacha in this case is that the burden of proof rests upon the person who wants to take the object in question out of the property that it is currently in now.

Rashi says (see above ד"ה רש"י המוציא מחבירו כו) on the case of a "firstborn that's in doubt" that this halacha (of the burden of proof resting upon the person who wants to take the object in question out of the property that it is currently in now) only applies in a case where the Yisroel was first silent and only then afterwards protested. However, if he protested right away, the halacha is that he, the Yisroel would get it.

The reason (according to Rashi) for this is, since the Yisroel was the last known owner i.e., when it was in the mother cow, the same rules would apply by the case of a wall where there is no sign of who built it, and as Rashi says (on Bava Basra 4b “ד”ה “ולא יעשו” 4b), the absence of a sign on the wall shows that they split the payment for the wall, because a person wouldn’t put up a wall by themselves without putting a sign that they built it themselves (otherwise, perhaps his neighbor will claim that he built it [with him]). This means the last known owner of the wall was both of them, and that’s why they would split the wall.

However, if the stones were on one person’s property for an extended period of time (i.e. that he was first silent and then only afterwards he protested), the other person now has the responsibility to bring proof that the stones are his. (This can also explain why, according to everyone, they always split the land that the wall was standing on because they were the last known owner of the land etc.)

This explanation only works according to Rashi; however, according to Tosfos, who holds that the court would split the wall even before it fell, due to there being a doubt of ownership you (seemly) can’t compare these two cases because in the case of “when a firstborn that’s in doubt” there was a last known owner meanwhile here by the case of the “wall” there was no last known owner (i.e. in the case of the “wall” it started off as a doubt of who owned it however by the case of “when a firstborn that’s in doubt” there was a there was no doubt of who owned it to begin with, the doubt only arises after the cow was born, so you can’t compare these two cases [see Tosfos 2a “לפיכך”])

The difference between Rashi and Tosfos is, if the wall is considered in doubt of ownership and that’s why we split it (acc. to Tosfos) or do we split it because we know that they both own half of the wall (acc. to Rashi).

However, according to Tosfos you can still compare these two cases, because the Gemara in Bava Metzia 6a-b compares the case of “firstborn

that's in doubt" to the case of the "bathhouse," and the case of the bathhouse is the exact same case as the "wall," because in both of those cases, there was a doubt of ownership to begin with. If the Gemara compares the cases of when the "firstborn that's in doubt" to the case of the "bathhouse" to figure out the halacha of the bathhouse, this means that we can also compare the halacha of the case of when a "bathhouse" (and the halacha of the case of a "firstborn that's in doubt") to our case of the "wall."

So just like over there in the case of the "firstborn that's in doubt", Rashi says, this halacha (of the burden of proof resting upon the person who wants to take the object in question out of the property that it is currently in now) only applies in a case where the Yisroel was first quiet and then protested, however, if he protested right away, the halacha would be that the Yisroel would get it, so too here, if it was on the other person's property for an extended period of time, the halacha would be that the other person now has the responsibility to bring proof that it's his, however if it was there for a short period of time, then they would split it no matter what out of doubt of ownership (acc. to Tosfos).

This also explains the reason why the Mishna says "לפיכך," because the halacha should be in this case that you would have to bring proof that it's yours, however because the rabbis made a rule that neighbors in a courtyard must build a wall together (i.e. they are partners in the wall), they would therefore split the stones no matter what if it should fall, even when they would otherwise have a chazzaka.

Final Question and Answer of the Gemara According to Rashi:

The Gemara asks why does the Mishna have to say "therefore you will split the stones." Obviously, you would split it; you would even split it, if the stones were half on one person's property and half on the other person's for an extended period of time. (Obviously if it wasn't on any property for an extended period of time, we would split it no matter where the stones fell because as Tosfos proves (see "לפיכך") there can't be a chazzaka by partners (see Questions on Rashi).

The reason why Rashi adds “Why then would we assume that one of them will win” is because right now we think that in such a case (of where the stones were in on a property for an extended period of time) the halacha would be the burden of proof rests upon the person who wants to take the object in question out of the property that it is currently in now so “why then would we assume that one of them will win”?

The Gemara answers that the Mishna is really teaching us even in a case where the stones didn't fall half on one person's property and half on the other person's property, rather even when it fell all on one person's property, however the stones were there for an extended period of time, or when it fell on both people's property however after it fell, one of the neighbor's took the stones from his neighbor's property and moved it on to his own property, then left the stones there for an extended period of time. Even though the halacha should be that the other person now has the responsibility to bring proof that the stones are his, because the stones were on his neighbor's for an extended period of time and people don't usually leave their things on other people's property, even a partner's, for an extended period of time, (i.e. it shows that he bought the stones from his neighbor/partner) therefore, here, because the rabbis made a rule that neighbors in a courtyard have to split the cost of the wall, they would split the stones no matter what if it should fall, even if otherwise they have a chazzaka.

קרנא ולופתא

Hatomim Srolik Melamed

Hatomim Isaac Davis

The Mishna¹¹ discusses different cases when neighbors will be forced to participate in rebuilding their shared wall, and states that the participation is only forced up until the first four amos, however if one wishes to continue building higher, then he will be on his own.

The Mishna continues, that if the second neighbor shows a level of interest in the added height of the wall, e.g. by placing another wall adjacent to the shared wall, even though he didn't yet finish, by placing on top a roof, we already obligate him to cover the expense of half the new height.

The Gemara¹² (going on the last case of the Mishna), discusses about where in the process of building the adjacent wall, will we presume the neighbor will finish off the wall, and will force the neighbor to already pay for his share of the entire wall:

Rav Huna holds, that once the second neighbor starts building, we will already make him participate for his share of the extension, since at that point the assumption is he will finish the structure off (i.e. he stretches the logic of the Mishna [obligation will start even before he finished], to when he is only in the beginning of the building process). However, Rav Nachman holds that we only charge him for what he has built so far, for it's a difficult assumption that one who starts to build a wall, will surely build the entire length of the shared wall. However, once he actually builds along the length of the shared wall, and he hasn't yet put up the roof, we will already charge him for his share of the extension, since it's clear that he will put up the roof, and it's just a matter of time.

¹¹ daf 5a

¹² daf 6a

The Gemara continues that each Amora would agree to the other Amora in certain cases:

According to Rashi, Rav Huna would agree to Rav Nachman in a case where he is building an attachment from his home (that he won't need to pay for his share of the entire extension), since we assume that he will not build the adjacent attachment as long as the shared wall (as the common practice of those who build attachments to their homes), he will only need to pay for what was already built. (While Rav Nachman would agree to Rav Huna in the cases where the neighbor placed a king beam along the length of the wall to hold the cross beams or made holes for them in the wall, that since the point of these beams are to continue building higher [i.e., he will continue building up, adjacent to the entire shared wall], Therefore we will charge him for his share of the whole extension).

however Tosfos explains the case (of Rav Huna) to be when he started building adjacent to the shared wall, and (after the halfway point) turned the corner (i.e. which indicates that he has no interest in building any further).

However, the question arises, what made Rashi need to explain Rav Huna in such a unique, and specific case? What's wrong with the way Tosfos explained Rav Hunas concession? And even if you argue that the translation of the words of the Gemara fit better with Rashi's interpretation, why would the Gemara not choose the simpler case - as Tosfos explains, the idea of both cases is the same - that we see that he is not interested in building further.

To answer this, we need to first delve a little bit deeper into our Mishna's final case, regarding one who built an adjacent wall, which we rule that he needs to pay for his share of the whole extension, even though he didn't yet finish his own wall.

regarding this din comes the question, for what reason does he need to pay for the extension? Why does he need to pay when he hasn't derived any benefit yet?

On this the Nemukai Yosef¹³ explains that in the case of the Mishna when a neighbor extends the shared wall, theoretically both neighbors are obligated to pay for the extension, however in our case he's exempt from this obligation, for he has a claim saying "I don't need this extension". So, in our case where he started to build his adjacent wall, he is clearly expressing his satisfaction with his neighbor's addition, and therefore his claim is refuted.

(As we find by a similar din, when someone goes into his fellow's orchard and plants trees there without being asked, the owner will need to pay him, [for the expenses of planting the trees or the added value to the orchard, which will be based off whichever is less], however if he doesn't want to pay, he may tell the planter to uproot the trees, and he will be exempt).

Tosfos however, explains the reason why the neighbor is being charged for the wall's extension, since in our case the adjacent wall shows us that he would have invested himself in such an endeavor, (i.e. it's worth the investment). However, if he wouldn't show any such sign (e.g. doesn't build an adjacent wall), we won't make him responsible to pay, since there is no reason to charge him for something that doesn't provide benefit.

[As we find by a similar din, where there are two fields, one surrounding the other, if the outer landowner walled in the inner landowner on three sides, the landowner will not be forced to take part in the expense of the walls. However, in the case where the inner landowner himself went and put up a wall on the fourth side (so now his field is fully walled in), we will also charge him for the other three walls. since through his action of building the fourth wall, he shows that he would have invested himself in such an endeavor (i.e. it's worth the investment)].

¹³ On the Rif daf 3a ד"ה מתני' כותל חצר

So based on the Nemukai Yosef we can explain why Rashi uses his unique and specific case to explain Rav Huna, (and doesn't explain like Tosfos). Rashi's explanation follows the reasoning of the Nemukai Yosef (that by default you are automatically liable unless one has the claim "take away your extension"), therefore Rashi picks such a unique case (about one who builds an attachment to his home), Since in this case the assumption (and probability) is that he won't build along the entire shared wall. However, by Tosfos's example (where he started to build part of the wall, and only afterwards turned it in), right when he started to build (beyond the halfway point), he would become instantly liable for the entire wall, since his claim ("I don't need this extension") is refuted.

However, Tosfos because of his reasoning of our Mishna, that you are only charged upon deriving benefit, is able to explain the case of Rav Huna agreeing to Rav Nachman (that you are only charged for what you built parallel to); as referring to when a person built an adjacent wall and halfway through turned it in. The reason for this is, because with the act of turning in the wall, he is only deriving benefit from the beginning up to this point. Which is as if he's saying "till here it's worth my investment, but not after this point".

And this is why Rashi and Tosfos each hold their respective opinions, in which case Rav Huna is in agreement with Rav Nachman.

In other words: according to the Nimokei Yosef (and Rashi) there must be proof from the beginning that the wall will not be extended, however according to Tosfos the proof could come later, once the building has started, this is because according to Tosfos the obligation needs proof, according to the Nimokei Yosef (and Rashi) however the exemption requires proof, and if there is no evidence for the exemption in the beginning, the full obligation remains.

סתירה מיניה וביה

Hatomim Srolik Melamed

Hatomim Isaac Davis

The Mishna¹⁴ starts off with a rule, when two neighbors share a wall separating their properties. One day the wall fell down, the Mishna rules that both of them are obligated to participate in the cost of rebuilding the wall. However, his obligation only applies up until the first four Amos, (which is the minimum height that will block his neighbor from gazing at him). The Mishna continues, if the **תובע** (demander) claims that the **נתבע** (one being demanded from) didn't pay for his share in the expenses of the wall, and the **נתבע** (one being demanded from) claims "I paid for my share" the responsibility is placed on the "**תובע**" (demander) to prove that he wasn't yet paid (because this is a common and well known din, so when his neighbor refuses to pay [before he starts to rebuild the wall], he would have come to Bais Din to demand the money). Now that he didn't come to Bais Din, we assume that he paid his share.

The Mishna concludes that if the **תובע** (demander) wishes to extend the height of the wall when rebuilding, to higher than four Amos, he does not receive the right to force the **נתבע** (one being demanded from) to participate in the extra expense. However, if the **נתבע** (one being demanded from) shows that he enjoys the added extension, (for example) by building an adjacent wall, the **תובע** (demander) could force him to pay for his share of the extension of the wall, even if he didn't yet complete his structure (for example) by building the roof. The Mishna continues, that in the second case we assume he didn't pay, and the **נתבע** (one being demanded from) will be the one that needs to prove he already paid (since this case is not common and not well known, so not necessarily would the **תובע** (demander) have come to Bais Din to demand his money before he started the

¹⁴ daf 5a

rebuilding). Hence we don't know if he paid or not, we therefore assume that he hasn't yet paid.

The Gemara¹⁵ brings down a discussion about a loan that was given with a set deadline, and when the time came to pay, the borrower claimed that he had paid "בתוך זמני" – "before the deadline":

Reish Lakish holds that we don't believe his claim, since it's not a normal thing for a person to pay בתוך זמני (before the deadline) if he could hold onto the money for a little bit longer. However, Abaye and Rava hold, that you could have a case where a person will chance upon some spare cash, and will decide to pay up his loan בתוך זמני (before the deadline), in order to get the lender of his back, and prevent getting harassed.

(Side note: Tosfos¹⁶ says on this discussion, that in a case where the lender never specified a deadline, even though that means you need to pay within thirty days, nevertheless if by the end of the thirty days he said "I paid you within the thirty days", it will not have the din of בתוך זמני [and we will believe him according to all opinion's].

The question is: Why is this case different from the Gemara's discussion (where there, if you paid early there's an argument if you are believed, and here it's not a problem)? The Tumen¹⁷ explains regarding an undated loan, that if the lender would come, and grab the money during the thirty-day period, the borrower can't protest, and get his money back, since the obligation to pay in this case starts right when the loan was given. because now he has the money, and you want to take it, so you need real proof that

15 After the Mishna

16 daf 5a ד"ה הקובע זמן לחבירו

17 Siman 67 sif 16 (last two lines)

it belongs to you. Since you can't bring such proof, because you're obligated to pay right when you took the loan, the money stays with him.

So too here, since the obligation starts on the first day, therefore even the first day isn't considered paying back **בתוך זמני** [which fits well with Tosfos Lashon "**לא חשיב**" – not considered.])

The Gemara¹⁸ asks on Reish Lakish:

The first case of our Mishna says, "by the first four Amos we assume that the **נתבע** already paid, (and it will be on the **תובע** to bring the proof that he wasn't paid), since it's a known din". The Gemara asks: our case must be when the **נתבע** claims: "I paid you while the wall was under construction" i.e. **בתוך זמני** – before the deadline. Since if his claim was, "I paid you once the wall was completed", i.e. on the due date, and he's believed, it's too obvious, and we don't need our Mishna to teach us this din. (Rashi: "since the time of repayment has already passed, there is no basis to presume that he still owes him the money), question on Reish Lakish who in this case (of paying early) says he's not believed?

The Gemara answers: that our case is different, for the due date isn't determined on the completion of the entire wall, rather his "due date" is the entire time of construction (of the wall), so he can't be considered to have paid early, i.e. it's always on time, and it's not a question on Reish Lakish.

The Gemara then proceeds to asks on Abaye and Rava:

The second case of our Mishna says, "Regarding the expenses of the extension (which he had expressed an interest in, and therefore he became liable), the assumption is that the **נתבע** didn't pay (unless he can prove that he had paid)". The Gemara asks: this case must be talking about when he

claims “I paid you while the wall was under construction”, since if his claim was “I paid you after the wall was completed”, why wouldn’t we believe his claim, so must be that the case is בתוך זמני, and we rule we don’t believe the נתבע to pay early, question on Abaye and Rava that say he is believed to pay early?

The Gemara answers: “מי יימר דמחייבו לי רבנן” - that since this is not a known din, we assume that he didn’t know about the obligation to pay for the extension, and therefore we assume (even according to Abaye and Rava) that he didn’t pay. (Even if he said “I paid on time” he’s still not believed, because how does he know about his obligation he’s clearly lying). Therefore, according to everyone we assume he didn’t pay.

The Tosfos Harosh¹⁹, asks a question:

In order for our Gemara to ask its first question, we must’ve known that the reason for the second din (on why he’s not believed) is because of “מי יימר”, for if we didn’t have this assumption, the Gemara would’ve right away (even before its next question) asked about this clear contradiction in the Mishna (the first din says “if he claims that he had paid early, then he is believed”, while the second din says “he will not be believed”). If so, why did the Gemara ask it’s second question (from the second din), if we already knew the reason/answer of “מי יימר”, which is the Gemara’s answer?

The Tosfos Harosh answers: The main point of the Gemara’s back and forth, is to figure out the chidush (novelty) of our Mishna (when we already learnt about these responsibilities in the previous Mishna). The Gemara attempts to say, that the chidush is in the first din, that we will believe people claiming that they paid early, and the Mishna casually brought the second din, but the main focus of our Mishna is the first din. (and the reason for the second din, that we don’t believe you, is based on the logic of מי יימר). Therefore, there’s no contradiction in the Mishna but there

¹⁹ ד”ה אלמא לא עבד אינש דהרע גו זמניה 5a daf

is a question on Reish Lakish? The Gemara then proceeds to reject the possibility that this is the Mishna's chidush, and the question subsides, since the reason why he is believed in this case, is since it is not considered בתוך זמני, because by every row of bricks starts a new obligation to pay, and there is no question nor chidush.

Then the Gemara tries to say that the chidush is really in the second din, (when one builds an extension to their shared wall, that we don't believe the נתבע to have paid) the reason being, that we don't believe someone to pay early, (as Reish Lakish says, the claim of בתוך זמני doesn't help and you're not believed), question on Abaye and Rava who say the claim of בתוך זמני helps and you are believed? While the reasoning of מי ימר is obvious, and is not a chidush, so our question stands. (The Mishna only brought down its first din in order to say the second din, i.e. the chidush). So, the Gemara answers, that this isn't a question, on Abaye and Rava, because the reason (here) why he isn't believed, is because of מי ימר that even if he claims "I paid you on time" he still isn't believed, for he's clearly lying, because he doesn't know about his obligation to have paid, so Abaye and Rava will agree in this case. So, the chidush of our Mishna is the logic of מי ימר.

However, after the explanation of the Tosfos Harush, we still need to understand the Gemara's logic to first understand that מי ימר is obvious (and ask its first question), and then assume it's not obvious (and ask its second question) only to answer that its actually the chidush, it's the entire reason of our Mishna, (i.e. so what was the logic of jumping back and forth if מי ימר is obvious or not)?

So, we could answer: Originally, we thought that מי ימר is obvious, and the reason for the second din. Once the Gemara said that the chidush is not from the first case, the Gemara proceeded to find the chidush of our Mishna, and inaudibly asks on Abaye and Rava; Raish Lakish is understood because he can say the chidush in our Mishna is the second case. However, what's the chidush of the Mishna according to you? So, the Gemara answers that the chidush of our Mishna is מי ימר. Meaning, since the guy didn't know

about this obligation (because it's not common), so he has no bother/pressure (i.e. no one harassing him to pay up), which the entire logic of Abaye and Rava (for believing the claim about paying early) is based off. Therefore he is not believed in this case to say that he paid early even according to Abaye and Rava, for there's no bother, nor any reason for him to pay, and he for sure won't be paying early. This is the chidush of our Mishna.

Comes out from the above, that there are two opinions on what's the chidush of our Mishna:

Reish Lakish: from the second case we see, that we don't believe the claim of בתוך זמני.

Abaye and Rava (and possibly Reish Lakish): from the second case we see, that we will not believe בתוך זמני in a case that the din is not commonly known ("מי יימר").

כשורי והורדי

Hatomim Srolik Melamed

Hatomim Isaac Davis

The Gemara²⁰ (going on the last case of the Mishna²¹), starts discussing a case when you have two neighbors that shared a wall between their property's, which one day collapsed. So, one neighbor went on his own accord and rebuilt it, and then after the buildings completion he came to demand payment of half of the cost from his neighbor. So the Mishna rules, that he could only collect payment (by force) up to the first four Amos, but if he wishes to extend the wall more, he cannot forcefully collect the payment, unless the other neighbor showed an interest in the addition, for example: he builds his own wall adjacent, with the intent to build a structure which includes both walls.

So, the Gemara discusses, when in the process of building this adjacent wall will we already make the neighbor responsible for the addition's cost:

Rav Huna holds, that once the second neighbor starts building adjacent to the shared wall, we will already charge him for his share of the wall's entire extension, since the assumption is, that he will eventually finish his own structure off, which will be completely adjacent to the other wall (i.e. he stretches the logic of the Mishna [“the obligation will start even before he finished putting on the roof”], to when he is only in the beginning of the building process).

However, Rav Nachman holds that we only charge him for what he has built adjacent so far, for it's a difficult assumption that one who starts to build a wall, will surely continue to build along the entire height, and length

²⁰ daf 6a

²¹ on 5a

of the shared wall. However, (as the Mishna clearly states) once he actually built along the entire height and length of the shared wall, even if he didn't yet put up the roof, we will charge him for his share of the entire extension, since it's clear that he will eventually put up the roof, and it's only a matter of time.

The Gemara continues that each Amora would agree to the other Amora in certain cases:

Rav Huna would agree to Rav Nachman in a case where he is building an attachment to his home (that he won't need to pay for his share of the added extension), since the assumption is that he will not build his attachment along the entire length of as the shared wall, (as the common practice of those who build attachments to their homes), so he will need to pay only for what he already built so far. While Rav Nachman would agree to Rav Huna (that we assume that he will complete the wall, and therefore will make him already liable for the entire extension) in a case, where the neighbor placed a king beam along the length of the wall to hold his crossbeams, or made holes in the wall for the beams to be inserted into.

So, Rashi explains what these king beams and holes are, and the reason for placing them, saying: "Since one doesn't want his beams (for his floor or roof) to get moldy and wormy from the access moisture, and rain water that gets trapped within the walls. (which generally won't cause any damage to the stones, but) but it will cause damage to the wooden beams. So, the common procedure is to place a thick beam (i.e. a king beam) along the wall (and place the cross beams for the second floor on the king beam) as a protective measure from getting in contact with the wall's moisture.

However, if someone doesn't have the means to pay for the big beam, he can improvise by making holes in his wall, and then place **small boards** in the hole on all four sides to surrounded the beam. (in the words of Rashi "עושה חורים בכותל ונותן נסרים קטנים למעלה ולמטה ולצדדין"), which this action will also protect one's beams.

Therefore, since the point of the king beam or holes is to continue building higher (i.e. he will continue building up, adjacent to the entire shared wall), we will already charge him for his share of the entire extension.

The Gemara then continues with a statement of Rav Huna: that even in a case were the shared wall has holes (for building a second floor), even if the holes are reinforced with **thick boards** (in the words of Rashi “הימלט, הם נסרים עבים שנותנים בצדי החורים”), it still doesn’t mean that he can claim that he already paid for his share of the extension, and use the holes as proof (for if not, then the neighbor that rebuilt the shared wall, would never have let him make the holes). for the builder (neighbor) of the extension can say “I made these holes, for I thought maybe in the near future you will decide to build another wall (adjacent to my wall) and by default will gain ownership rights to the wall (since he then becomes liable for half of the extension), and I don’t want you to weaken my wall, if you decide then to make holes (for a second floor)”.

Therefore, even when there are reinforced holes in the “shared” wall, it’s not considered proof that he paid, and he will therefore still be charged for his share of the entire extension (unless he can present a claim otherwise).

The question is: Why does Rashi switch his words of explanation, from small boards (“נסרים קטנים”) to thick boards (“נסרים עבים”) when he explains the purpose of the holes and boards?

So, we could answer: When one builds a second floor for a two-story house, you need heavy, thick, and big beams, for a strong floor (for example a five tefach wide beam). However, when one just wants to put up a roof, he will prefer to use lighter, thinner and smaller beams (for example: three tefach wide beams), For the beams don’t need to be as strong, since it’s use is only to hold up a roof. However, a second floor needs to support an entire floor of people etc. so it’s necessary to use heavier beams.

So, looking into the Gemara: by the case when Rav Nachman agrees to Rav Huna, Rashi explains the case to be the common usage of these holes, that are to hold beams which are big enough to support a two-story structure. As we see from the next piece of the Gemara that the word “כשורי” refers to heavy beams, for we say there that even when the owner of the wall gave permission to his neighbor to place thin beams connected to his wall, it doesn't include the right that he can place “כשורי” - heavy beams (in the words of Rashi: “להניח עלי קורות כבדות תחת אלו. לא אחזיק לכשורי”).

Likewise, The Gemara later on also explains the word “כשורי” to mean the beams for his floor (i.e. heavy beams) as Rashi says “קורות כשורי” העלייה. So, comes out also from this Gemara, that “כשורי” means heavy beams (for a second floor).

So, therefore Rashi says that in this case, he places small boards inside of the hole, since the beams (for the second floor) are bigger. Using our example: he makes a six tefach hole, and will place one tefach boards around the inside of the hole, and will then place his five tefach wide beams in the void (surrounded) area.

This also explains the Rashi on the statement of Rav Huna, whom explains the statement to be talking about a roof (“הימלטי”) which needs smaller beams. However, in this case he is not certain what his neighbor will end up building, a roof or a ceiling, so he makes the average size hole, and surrounds the inside with thicker boards. So that if his neighbor wishes, he can insert small beams (to make a roof), or if he decides that he wants to build a second floor, he can replace the thick boards with thinner boards, and use bigger (stronger) beams (for a second floor). Using our example: he will make a six tefach hole, and will place in the hole three tefach thick boards, so the neighbor can either insert three tefach wide beams (for a roof), or if he decides to build a second floor, he can remove the three tefach boards and replace them with thinner one tefach boards, and then insert instead his five tefach wide beams.

Based off this explanation, we could answer another question on this Gemara:

Rav Huna stated that a neighbor can't use the fact that the shared wall possesses holes (for crossbeams), as proof that he already paid, since the "builder" could answer back "I didn't want when you get the rights to the wall, for you to weaken the wall by making holes, so I built them in advance"²².

The question is: how did the "builder" know what size holes to make, his neighbor could either be inserting five tefach beams (for a second floor), or he could be inserting three tefach beams (for a roof)?

So based off of the above it makes sense:

That since the "builder" has no idea what type of beams his neighbor will insert, therefore he places in the hole thicker boards. So that even in the case where his neighbor decides to use bigger beams, (i.e. decided to build a second floor), he could easily swap the boards (that his neighbor placed in advance,) for thinner boards.

So, comes out from all the above, that according to Rashi's explanation, there are two sizes of beams which people will use when they construct a structure that's a few stories high (using our example):

- 1) Five tefach beams, for building a second floor (case of Rav Nachman agreeing with Rav Huna).
- 2) Three tefach beams, for building a roof (statement of Rav Huna).

²² see above for more details



שער
חסידות

בתורה לא נאמר ציווי על מסירות נפש

הרב שמרי' שיחי' מטוסוב
משפיע בישבתנו

בסה"מ תש"ט¹ מקשה כ"ק אד"ש מה"מ על המובא בחסידות כמ"פ אשר לא נאמר מפורש בתורה ציווי על מס"נ דהרי מס"נ על קידוש ה' הוא מ"ע מן התורה ונכנסה בחשבון התרי"ג מצוות ע"י כל מוני המצוות, ומאריך בענין זה.

ומבאר שם א' הביאורים וזלה"ק:

עוד י"ל, בהקדים דע"פ המבואר בדא"ח במקומות הנ"ל. הנה מחולקת מ"ע דמס"נ משאר התומ"צ. דשאר התומ"צ הם ע"פ טו"ד ומס"נ היא למעלה מן הטו"ד. ובמילא — מס"נ היא מעצמיות הנפש הבטלה לעצמיות א"ס ב"ה וירושה לנו מאבותינו משא"כ שאר התומ"צ שדי בבחינת השכל שבנפש האלקית. וא"כ קשה: א) ע"פ ביאור זה פשיטא דאין מס"נ שייך לבן נח, ובסנהדרין עד, ב. איבעיא היא ולפי פרש"י וכו' גם לא איפשטא. ב) ע"פ הנ"ל. הציווי על תומ"צ אין מספיק לחייבו למס"נ עליהם ומל' הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"א משמע דלולא הכתוב וחי בהם היו כל המצות ביהרג ואל יעבור. ועייג"כ תוד"ה בן (סנהדרין עד, ב), מנחת חנוך מצוה רצו ופרשת דרכים דרוש דרך האתרים.

ולכן נ"ל דיש במס"נ שני ענינים: א) מה שהיא פרט במצות אחרות, היינו שמקיים מצות ע"ז וג"ע וכו' וגם אם א"ל שיהרג עי"ז, בכ"ז מקיימם. — וכיון שבכלל. ע"ז וג"ע וכו' הם ע"פ טו"ד, שייכים הם גם לב"נ. ואין להוציא ב"נ מחיוב קיומם במקרים בודדים, אשר כתוצאה משמירת המצוה יהרג. ובזה היא בעית הסוגיא בסנהדרין שם. ב) מה שהיא מצוה בפ"ע למס"נ על קדה"ש, וכמה אופנים בקיומה ע"י ערקתא דמסאנא. ע"י שלא תספר עמו מאחורי הגדר, או ע"ז וג"ע ממש וכו'. וזה אין שייך כלל בב"נ. — ואפשר יש נפ"מ בין שני הענינים לענין חיוב ברכה לקדש שמו ברבים. ואכ"מ. עכלה"ק.

¹ בד"ה "אני ישנה" (ע' 121 ואילך, נדפס גם בלקו"ש חי"ב ע' 212 ואילך) ושם מציין שכן הוא גם בשערי

אורה ד"ה "וקבל היהודים" פ"ח ובד"ה "יחינו מיומיים" תרנ"ט.

גם מציין ומבאר שם שבתו"א ד"ה "חייב איניש" (השני - צ"ט, ב') ובלקו"ת פ' ויקרא ביאור "ולא

תשבית" פ"ב מובא ענין זה שלא נזכר בתורה טעם על מס"נ.

לכאורה משמע שרוצה לבאר אשר במצות קידוש השם למסור נפשו על זה יש שני חיובים שונים:

א.

המס"נ הבאה מצד האדם עצמו המקיים המצוה, ויש בזה קצת טעם, שמכיון שנצטווה לקיים את המצוה הפרטית הזו, אז לא נפטר מקיומה אפילו שיהרג על זה, וזה הי' מספיק לקיים את המ"ע של ונקדשתי, ועפי"ז יש חילוק מתי למסור נפשו, שאם זה עבור קיום מצוה מפורשת, או שלא לעבור על מצוה מפורשת אז מחוייב למסור נפשו, אבל אם זה לא מצוה מפורשת אלא מנהג ("ערקתא דמסאנא") גדר למצוה כגון גדר צניעות ("שלא תספר עמו מאחורי הגדר") אינו מחוייב למסור נפשו. ובדרגת מסירות נפש זו לא ניכר כ"כ מעלת ישראל על התורה או אפילו מעלת ישראל על בני נח אינו ניכר כ"כ.

ובזה אין חילוק בין אם זה מצוה מפורשת וחמורה או מנהג או הידור, כי מה שנוגע פה זה קידוש שם שמים, וענין חיוב זה הוא חידוש והוספה עיקרית במצות "ונקדשתי".

ב.

ולכאורה זהו מה שרצונו לבאר, אשר הנאמר במאמרים הנ"ל אשר לא נאמר ציווי מפורש בתורה שבכתב – היינו כי אז יש קצת טעם ודעת בזה, אבל מכיון שמצות "ונקדשתי" חל בבני ישראל גם על מנהג והידור, ועל זה אין טעם ודעת (שזהו הנאמר בתו"א ובלקו"ת) אשר לא נזכר טעם בתורה על מסירת נפש) וגם מכיון שזו הוספה וחידוש במצות "ונקדשתי" שגם על מנהג והידור (כאשר יש בו ענין קידוש שם שמים) מחוייב למסור נפשו, לכן מבארים במאמרים¹ אשר ענין המס"נ הזה לא מפורש במצות "ונקדשתי", אף שלמעשה לומדים גם החיוב דאופן הב' ממצות "ונקדשתי", וחיוב מס"נ באופן זה בלי חילוקים אם זו מצוה מפורשת או אפילו רק מנהג והידור מוכיח שזה מעצם הנפש של ישראל וירושה מאבותינו שלמעלה מטעם ודעת של התורה ושייך רק בבני ישראל.

אמנם עפ"י ביאור זה (לכאורה) חידוש זה והוספה זו במס"נ נתגלה ע"י התורה (כי הרי זה נכלל במצות "ונקדשתי") ועוד שבעצם בתושבע"פ נתפרש חיובה גם ב"ערקתא דמסאני" ו"שלא תספר עימו מאחורי הגדר" (ראה סנהדרין ע"ד, ב'–ע"ה, א' וברמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה ובשו"ע יו"ד סי' קנ"ז).

והנה, בלקו"ש חל"ה פ' לך לך – ג' (ע' 57) מחדש ומבאר בענין המס"נ שישנו בישראל שהיא ירושה לנו מאבותינו שהיא למעלה מגדרי התורה אלא "גם כשאינו מחוייב בזה ע"פ דין התורה, ויתירה מזה, גם כשע"פ תורה יש בזה שאלות וספיקות האם מותר למסור נפשו – שמס"נ זו היא מצד דרגת ישראל שלמעלה מהתורה"². עיי"ש בארוכה אות ב' וג', ובהערות שם.

ומהשיחה שם משמע שהמבואר בהמאמרים בענין המס"נ שבישראל מצד עצם הנשמה שירושה לנו מאבותינו, הוא: א) לא נתגלה ע"י התורה, אלא הוא מלפני מ"ת מהאבות, ב) לא נתפרש גם בתושבע"פ, אלא אפילו כאשר "יש בזה שאלות וספיקות".

וחידוש זה לכאורה הוא חידוש הרבה יותר גדול בענין המס"נ של ישראל שלמעלה מהתורה מהביאור בהערה בסה"מ תש"ט הנ"ל.

² . ובהע' 48 מצייין לסה"מ תרנ"ט ע' י"ג (ד"ה "יחינו") וסה"מ תש"ט ע' 121 (ד"ה "אני ישנה") ובהערה

לשון 'יש מאין'

יישוב סתירה בין ד"ה כבוד מלכותך תרס"א וד"ה ביום השמע"צ תרנ"ט
התמים ישראל שיחי' גאלאמב

א

בריש ד"ה כבוד מלכותך תרס"א³ כותב כ"ק אדמו"ר נ"ע:

ולהבין זה בד"פ צלה"ק תחלה מ"ש שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה ואיתא במדרש דאלה קאי על אלה תולדות השמים והארץ שנק' אלה לפי שהן בהתגלות בבחי' יש ונבראו מבחי' מי הוא בחי' אין שאינו מושג, וכידוע שהבריאה נק' יש מאין היינו שהנברא הוא בבחי' יש ובבחי' מציאות הנראה ונגלה לעין כל והמקור המהווה הוא בבחי' אין שאינו ידוע ומושג.

וממשיך ומקשה:

ולכאורה אינו מובן מה שנקרא יש מאין והלא ממך הכל שכל ההתהוות הוא מהא"ס שהוא הבורא מהווה הכל והא"ס הרי הוא הוא דייקא בחי' יש האמיתי דהיינו אמיתית המציאות כו' וכל מה שנברא ונתהווה הכל בבחי' אין ואפס לגבי' וכולא קמי' כלא חשיב, וא"כ איך אנו אומרים שהבריאה היא יש מאין שהבריאה נק' יש והבורא נק' אין שזה לכאורה היפך הנ"ל.

וצריך להבין דבתחילה כותב "כידוע שהבריאה נק' יש מאין . . . בחי' אין שאינו ידוע ומושג", ועל זה מקשה, "והלא ממך הכל". והלא לאחרי שכבר הביא הטעם שנק' אין ע"ש שאינו מושג, מה מקום להקשות עוד "והלא ממך הכל" – הוא מותיב לה והוא כבר מפרק לה.

ובפרט שהרי כך מבואר להדיא בד"ה ביום השמע"צ תרנ"ט⁴, וז"ל:

ד"ת הוא מאין ליש דהיש הוא בח היש הנברא שנקרא יש ע"ש שמורגש ישותו כו', והאין הוא מקורו המהווה אותו. ונקרא אין על שם שאינו מושג, שהנברא משיג את עצמו, ואת מקורו המהווה אותו אינו משיג כלל, ולכן נקרא אין: הא' שאי אפשר לכנותו בשם מאחר שאין אנו משיגים אותו מה הוא, ממילא אינו שייך שנניח עליו שם כמו ויקראו אותו מן כי לא ידעו מה הוא כו'; [הב'] וגם פירוש

³ סה"מ תרס"א ע' קעא.

⁴ סה"מ תרנ"ט ע' סא (בהוצאה הקודמת – ע' מו). וראה שם הע' 621 שכ"כ בריבוי מקומות.

אין כאילו אינו, מאחר שאינו מושג כלל לנבראים כו'. ושניהם נכללים בפירושו 'אין' שאינו מושג, דלהיות שאינו מושג לנו, לזאת אין אנו יודעים לכנותו בשם, והוא כאילו אינו כו', ועוד נקרא אין ע"ש שהוא בבחי' לא דבר, שהנברא הוא בבחי' דבר דהיינו שהוא בבחי' מציאות גשמי, והמקור המהווה שאינו בבחי' גשמי כלל כ"א בבחי' מדרי' רוחניות, עש"ז נקרא אין היפוך היש כו', עכ"ל.

ב

גם צ"ב בנוגע להתירוץ⁵, דלאחרי אריכות הביאור מסיים:

...דכללות ההתהוות הוא מבחי' היותר אחרונה שהיא בחי' הארה לבד שבאין ערוך כלל וכלל לגבי העצמות כו', ועש"ז נקרא הבריאה יש מאין להיות שההתהוות היא מהארה לבד וכל הארה נקרא אין לפי שאינו תופס מקום כלל לגבי העצם וגם בעצם אינו בבחי' מציאות דבר מה כמו העצם שהוא דבר מה בו' משא"כ הארה אינו שום מציאות דבר מה לכן נק' אין בו ובפרט . . . שהוא בחי' הארה דהארה לבד שבין ערוך כלל לגבי העצם כו' לכן נק' הבריאה בשם יש מאין לפי שכללות ההתהוות הוא מהארה שאינו בערך העצם כלל", עכ"ל.

ויש לתמוה על תירוץ זה – שנק' אין ע"ש שהוא הארה בלבד, דלכאורה הוא בסתירה גלוי' להמבואר בד"ה ביום השמע"צ הנ"ל (בהמשך ישיר להנעתק לעיל), וז"ל:

אמנם זה לא יתכן לומר שנקרא אין ע"ש שהוא הארה ואינו בערך העצם כו' (אם היות שהאמת כן הוא), דא"כ איך יקרא הנברא את עצמו יש לגבי מקורו, דמאחר שמקורו הוא הארה ואינו בערך, הרי הנברא הוא רק הארה דהארה (עמ"ש בסש"ב ח"ב פ"ג⁶) ויותר אין ערוך כו' אלא שנקרא אין מטעמים הנ"ל.

– הרי ששולל שם תירוץ זה.

נמצא לכאורה, ש"מוחלפת השיטה"⁷:

⁵. בע' קעד (תירוץ הראשון).

⁶. תניא עה, ב: כל הברואים לגבי שפע האלקי . . . והוא מקורם והם עצמם אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע ורוח ה'.

⁷. ע"ד ל' חז"ל בביצה ג, א. וש"נ. (וע"ש בגליון הש"ס).

הנתבאר בד"ה ביום השמע"צ הנ"ל לא נתקבל במאמר כאן, שהרי מקשה עליו (והלא ממך הכל); לאידך הנתבאר כאן (שנקרא המקור אין להיותו הארה לבד) נשללת בד"ה ביום השמע"צ שם – וצע"ג.

ג

ולבאר זה, על כרחך צריכים לחלק בין ב' המקומות – וי"ל בזה:

בד"ה ביום השמע"צ הנ"ל אינו דן בעצם הענין דיש מאין אלא קאי בהחילוקים שבין דעת עליון ודעת תחתון, והרי ז"ל:

וביאור הענין הוא דהנה כתיב אל דיעות הוי' שיש ב' דיעות ד"ע וד"ת. ד"ע הוא שלמעלה יש ולמטה אין, והיינו שהיש הוא בחי' היש האמיתי דא"ס שנקרא יש ע"ש אמיתית המצאו כו', והאין הוא בחי' האור א"ס שהוא בחי' גילוי העצם ונקרא אין מב' טעמים . . . אמנם ד"ת הוא מאין ליש דהיש הוא בחי' היש הנברא שנקרא יש ע"ש שמורגש ישותו כו', והאין הוא מקורו המהווה אותו ונקרא אין ע"ש שאינו מושג שהנברא משיג א"ע ואת מקורו המהווה אותו אינו משיג כלל.

ואילו במאמר דידן קאי בשרש הענין דיש מאין, שעוד קודם שנדבר על ד"ע וד"ת, צריכים אנו להבין מעיקרא דמילתא – איך שייך לקרוא להבריאה בשם יש ולהבורא בשם אין, דהלא ממך הכל. וי"ל שהשאלה היא – הרי לא נברא העולם מאיזה מקום בלתי ידוע (אין), אלא ממנו ית', והוא אמונה פשוטה ושם שמים שגור בפי כל⁸. ואף שנברא אינו משיג את בוראו, הנה זהו רק בנוגע להשגה, אבל ידיעה כללית שהוא ב"ה הוא אמיתית המציאות וממנו הכל, הוא דבר מוסכם⁹. וא"כ העדר השגתו אינו טעם מספיק לקרוא לו ית', יש האמיתי, בשם "אין".

וע"ז בא התירוץ שבאמת אין הכוונה 'אין' על הבורא בעצמותו, דוודאי שהוא ית' היש האמיתי וכו'. כי אם הכוונה על האור הנמשך ממנו ית' שממנו נעשה מקור להוות נבראים, ולהיותו רק הארה, והארה דהארה (כמבואר בהמאמר בהתירוץ שם), ה"ה נקרא בשם אין.

ורק לאחרי שנתבאר (כאן) הנתנית מקום לכללות תואר זה – שם אין – על הבורא, והיינו כי הכוונה בזה על ההארה ולא על עצמות הבורא, כנ"ל, אזי ניתן לדון בענין ד"ע וד"ת,

⁸. ראה תו"א פ' וירא יד, ב.

⁹. ראה מעין זה באגה"ק סוף סי' כה (קמא, ב).

וש'אין' זה גופא מתחלק לב' בחי' – אין שבד"ע ואין שבד"ת (ושיש חילוק בפני' שם אין לפי כל אחד מדיעות אלו, כמבואר בד"ה ביום השמע"צ הנ"ל שם).

ז"א שהמבואר כאן הוא יסוד קדום בעצם המושג ד'יש מאין', ושאר המקומות המבארים ד"ע וד"ת נסמכים עליו, ודברי תורה עניינם במקום אחד ועשירים במ"א, כדברי רז"ל בכ"מ¹⁰.

¹⁰. ברייתא דל"ב מדות טו. ירושלמי מסכת ראש השנה פ"ג ה"ה. תוד"ה אלא – כריתות יד, סוע"א. ולהעיר מלשון "הסכמת הרבבים שיחיי' בבי הגאון המחבר ז"ל" לספר התניא בנוגע הדפסת הקו"א. וראה גם הנסמן ב'שערי לימוד החסידות' שער ב', פרק ב', ס"ב.

מצות - גילויים אורות עליונים

התמים מנחם מענדל הכהן שיחי' ג'ברא

בד"ה תקעו תרס"א מסביר שהמועדים הם זמנים קבועים להתגלות אורות עליונים, ומסביר שיש שתי מיני אופנים בגילויים עליונים וז"ל:

דהנה ידוע דכל הגילויים העליונים יש להם זמן קבוע שבהם מאירים ומתגלים כו', וגם הגילויים שלמעלה מבחי' זמן ומקום והיינו שלמעלה מסדר השתל' יש להם ג"כ זמנים קבועים שאז מאירים כו', והו"ע המועדים שהם בחי' זמנים קבועים שאז מאירים בחי' הגילויים שלמעלה מסדר השתל' על כללות השנה כו' וי"ל דזהו ע"י עשי' ועבודה.

זאת אומרת, שיש שתי מיני גילויים עליונים, גילויים דסדר השתל' וגילויים שלמעלה מסדר השתל', והמועדים הם זמנים קבועים להתגלות הגילויים מלמעלה שמסדר השתל' (ע"י עשיחי' ועבודה).

וממשיך בהמאמר:

כי הגילויים דסדר השתל' נמשכים מאליהן ומעצמן בזמן הקבוע להגילוי ההוא כו', והגילויים שלמעלה מסדר השתל' הוא ע"י עבודה שבזמן ההוא, וכמו כל המצות שהן גילויים אורות עליונים והן הגילויים מבחי' תר"ך אורות דכתר, ויש זמן קבוע להמשכה שע"י המצוה וכמו תפילין ביום דוקא ולא כלילה וק"ש בערב ובקר בזמן שכיבה וזמן קימה כו', וכן כל מצוה יש לה מועד קבוע שע"י עשיית המצוה בזמן ההוא ממשיכים בחי' האור והגילוי כו'. וצ"ל שזה נעשה ע"י מ"ת שגם הגילויים שלמע' מסדר השתל' ניתנו בזמן ומקום ע"י עשי' ועבודה. וי"ל להיות כי תכלית הכוונה הוא שנתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים דהיינו שיהי' הגילוי בזמן ומקום דוקא, ולכן ניתנו המצות בזמן ומקום בכדי שיושלם הכוונה להיות לו ית' דירה בתחתונים כו', וכ"ה ענין המועדים שהם ימים קבועים להתגלות אורות העליונים שמאירים אז.

משמע, לכאורה, שהרבי רש"ב מביא ונראה שענין המצות הובא כדוגמא לגילויים שלמעלה מסדר השתלשלות, ומבינים מזה שלאחר שמבאר שמ"ת פעל שגילויים דלמעלה מזמן ומקום [שהם הגילויים שלמע' מס' השתל' כמו שהסביר לעיל] נתנו בזמן ומקום, מסביר שהמצות הם גילויים עליונים, שע"י עשיית המצוה בזמן ההוא ממשיכים בחי' האור והגילוי.

ועוד משמע שהמצות הם גילויים דלמעלה מסדר השתל', מזה שאומר אח"כ שלכן ניתנו המצות בזמן ומקום בכדי שיושלם הכוונה להיות לו ית' דירה בתחתונים, אומר אח"כ „וכן הוא ענין המועדים“ [מובא לעיל], זאת אומרת שהמצות והמועדים הם אותו ענין.

ב

בד"ה תקעו תרצ"א, (שמיוסד על המאמר תקעו תרס"א), מבאר הרבי הרי"צ ענין הגילויים עליונים באופן אחר, וז"ל:

דבגילויים העליונים הרי יש ב' בחי' ומדרי', הא' הגילויים דזמן ומקום שהן גילויי אורות העליונים שבאים בס' השתל', והב' הגילויים שלמעלה מבחי' זמן ומקום והם הגילויים שלמעלה מסדר השתל', הנה גם הגילויים שלמעלה מבחי' זמן ומקום והיינו שלמעלה מסדר השתל' יש להם ג"כ זמנים קבועים שאז מאירים והו"ע המועדים שהם בחי' זמנים קבועים שאז מאירים בחי' הגילויים שלמעלה מסדר השתל' על כללות השנה". אמנם ההמשכה כללית של הגילויים שלמעלה מס' השתל' הוא ע"י עשי' ועבודה דוקא, והיינו דהגילויים דס' השתל' הנה כללות ההמשכה הרי נמשכים מאליהן ומעצמן בזמן הקבוע להגילויים ההם, אבל הגילויים שלמעלה מס' השתל' הנה המשכת כללות ההמשכה הוא דוקא ע"י העבודה שבזמן ההוא. דהנה כל המצות הם גילויי אורות עליונים שמאירים ומתגלים בעולם, דתרי"ג מצות דאורייתא וז' מצות דרבנן מספרן תר"ך והם הגילויים מבחי' תר"ך אורות דכתר, וכל מצוה ומצוה הרי יש לה זמן קבוע, דאז הוא ההמשכה כללית של המצוה ההיא, ואח"כ בעת קיום המצוה הוא ההמשכה פרטית של המצוה ההיא.

דמשמע מזה, שהמצות הם גילויים דסדר השתלשלות! דלכאורה אין זה מתאים עם המבואר בתקעו תרס"א.

ועוד שבהמאמר ד"ה זה דתרה"ץ משמע ג"כ שהם גילויים דסדר השתלשלות, וז"ל:

והיינו דע"י המצות מאירים הגילוי' מעמצם רק שבלתי נמשכים הם עד אשר האדם מקיים אתה מצוה שאז נמשך האור והגילוי ההוא, אמנם הגילויים שלמע' מסדר השתל' הנה הם אינ' מאירים מעמצם כ"א ע"י העבודה דוקא.

ג

והעירני אחד המשפיעים, שאכן בתרס"א מצד המשך הלשון, משמע שהמצות הם גילויים דלמעלה מסדר השתל', אבל כד דייקת אינו כן, ולולא מ"ש בתרצ"א, וצ"ח, לא היינו תופסים זה.

והביאור, כשמדבר על הגילויים שלמעלה מהשתל', כותב כן להדיא - שלמעלה מהשתלשלות, אך בנוגע למצות אינו כותב אלא: "וכמו כל המצות שהן גילויים אורות עליונים", ולא "גילויים שלמעלה מהשתלשלות", דהיינו שאינו אומר בפירוש שהם גילויים שלמעלה מהשתלשלות.

לכן יש לומר שמתיבת "וכמו כל המצות... האור והגילוי כו'", הוא כמו ענין בפני עצמו, והוא הבאת דוגמא להנאמר לעיל על ה"גילויים אורות עליונים" שהם בהשתל' (ולא של למעלה מהשתל').

ומה שאומר אח"כ "ולכן נתנו המצות... עד דירה בתחתונים כו'" הוא חלק מכללות הביאור של דירה בתחתונים בזמן ומקום, ואינו משווה ענין המצות וענין המועדים בנוגע הגילויים שלהם.

הנשמה רוצה לרדת להיות קרובה לעצמות

התמים יצחק יונה שיחי' ווערניק

א.

ברנ"ט ד"ה יו"ט של ראש השנה (עמוד ח ואילך) מבאר המעלה שניתוסף בהנשמה ע"י ירידתה בגוף.

ובהקדם: כל אור טבעו לעלות לממעלה לידבק במקורו כי הוא בבחי' עילה ועלול המרגיש את מקורו. כמשל טבע האש. כן טבע נפש אלוקית לעלות למעלה. א"כ למה היא יורדת להחיות הגוף? הסיבה היא משום "ע"כ אתה חי" פי' כי שורש הגוף הוא מאוא"ס הסוכ"ע והנפש מממכ"ע ולכן הגוף מכריחו לירד למטה. ראי' לזה כשיש קלקול בגוף והכח שבו נסתלק ואח"כ מתקנים אותו נמשך הנפש שוב ממילא בלי לעשות שום פעולה.

והנה השפעה צריכה להיות ברצון המשפיע א"כ איך באה השפעת הנפש לגוף בדרך הכרח?

והביאור: "ע"כ אתה חי" אינה פי' בהכרח ממש אלא נגד טבעו של הנפש, שטבעו לרצות לעלות למעלה. אבל מצד מעלת שרש הגוף היא רוצה לירד מטה מפני שהיא מקבלת שני ענינים שבהיותה בג"ע לפני ירידתה, השגתה הי' רק בבחי' ידיעת המציאות ובהתלבשותה בגוף דוקא באה לידיעת אלקות במוחש כענין ראייה, וגם בג"ע נתגלה (שורש הגוף) עוד יותר והנפש מקבלת "ידיעת המהות" באלקות.

ב.

במאמר ד"ה כל ישראל תשל"ג (סה"מ מלוקט ד' ע' קעז) מבאר שבכדי לבאר ענין נשמות וגופים מבאר הענין של תורה ומצוות:

תורה למעלה ממצוות שהתורה למעלה מזמן ומקום, כמו הנשמה.

המצוות הם האברים דמלכא ומוגדרים בזמן ומקום כמו הגוף.

והנה ידוע דזה שהתורה היא למעלה מהמצוות הוא כמו שהתורה והמצוות נמשכו בגילוי, אבל בשרשם המצוות הם נעלים יותר שהתורה הוא חכמתו ית' והמצוות הם רצונו

ית', רצון שלמעלה מחכמה. ויתירה מזו דגם לאחרי שהתו"מ בא בהמשכה ניכר בגילוי מעלת המצוות, דהתורה היא פירוש וביאור (לצורך) המצוות.

עד"ו אפשר להבין נשמה וגוף, כמו שהתורה למעלה מהמצוות כמו שהם בגלוי אבל הגוף למעלה מהתורה בשרשם, כן הנפש למעלה מהגוף דוקא למטה אבל בשרשם הגוף למעלה מהנפש.

לפי שהנפש הוא כמו בן להקב"ה, היינו שהיא ממדריגה שיש בה תפיסת מקום להנאהב משא"כ מעלת הגוף היא לא מצד עצמה אלא רק משום בחירת העצמות עצמו.

וזה שהנשמה נמשכת להחיות את הגוף הוא מפני העילוי של הגוף מצד שרשו.

בדוגמת זה שהתורה מפרשת ומבארת המצוות מפני שהמצוות הם למעלה מהתורה.

ומביאור השייכות של הגוף ומצוות יש לתרץ השאלות: "למה כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא? ולמה בעוה"ז ובגופים גשמיים דוקא?"

מפני שתחיית המתים הוא בעיקר קבלת השכר על המצוות, ומכיון שהמצוות הם רצון העליון שלמעלה מהתחלקות, וגם שייכים להגוף שבו הוא בחירת העצמות, לכן קיום המצוות הוא בכל ישראל (אפי' פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון), ולכן כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, ובגופים דוקא.

אבל עפ"ז צריך להבין למה הנשמה תחי' בתחיית המתים, (שתחיית המתים פי' שהנשמות יחזרו לגופים), הרי בגילויים יש התחלקות משא"כ בעצמות?

ומבאר ע"פ מש"כ גדול תלמוד שמביא לידי מעשה שהתלמוד עצמו מתגדל כשמביא לידי מעשה. ולכן לע"ל בתחה"מ יתוסף המעלה בתורה מצד המצוות והמעלה בנשמה מצד הגוף.

ג.

ויש להעיר שמאמר ד"ה כל ישראל מוסיף על מאמר יו"ט של ר"ה רנ"ט:

שבמאמר יו"ט של ר"ה רנ"ט מבאר שהנשמה רוצה לרדת להחיות את הגוף הוא (בעיקר) בשביל שתתגלה לה שרש הגוף באוא"ס סוכ"ע, בחזרת הנשמה לג"ע.

ובמאמר כל ישראל משמע שהנשמה רוצה לרדת למטה בשביל (1) שתתגלה לה שרש הגוף נעלה יותר, בעצמות ממש. (2) וגם בזה תזכה לחיי עוה"ב תחה"מ שלמעלה מג"ע.

כמו התורה כשיררדת למטה 1) נתגלה בה (ביאור) המצוות, שלמעלה ממנה, 2) וגם מתגדלת כשצריך לבוא לידי פסק הלכה שהוא מתייגע יותר בלימוד.

ד.

וגם במאמר ד"ה להבין ענין תחיית המתים תשמ"ו (סה"מ מלוקט ג' ע' לג ואילך) מבאר שיש ד' דרגות במעלת הנשמה (אחרי ירידתה בעוה"ז):

ג'ע (ממלא, שלכן הוא לנשמות בלא גופים, וחילוק בעלי' ממדרגה למדרגה, ולא כל ישראל זוכה לזה - בעיקר השכר על עסק התורה), ימות המשיח (סובב, שלכן הגילוי יהי' גם למטה, והגם שיהי' חילוקי מדריגות אבל באופן שגם במדריגתו הקודמת יתעלה למדרגה העליונה, וגם יהי' שכר עיקרי על קיום המצוות), דרגא א' בתחה"מ (גילוי העצמות שהמשיכו ע"י תומ"צ, שלכן הוא בכל ישראל בשווה), דרגא ב' בתחה"מ (גילוי התענוג העצמי בישראל, הן מצד ששרש נשמות ישראל בעצמות הוא למעלה משרש התומ"צ והן מצד זה שבחירת העצמות הוא בהגוף דישראל), אלא שזה בא בהקדמת הגילוי דהמצוות התחה"מ.

אלא שמאמר זה (ד"ה לה"ע תחה"מ) לא נחית לבאר מעלת הגוף על הנשמה בשרשו ובתחה"מ.

וגם לפי המבואר במאמר זה, אין להקשות הקושיא שמקשה בד"ה כל ישראל הנ"ל למה יהי' הגילוי תחה"מ גם לנשמות? כי הרי במאמר פה מדגיש שיתגלה מעלת שרש הנשמה (והגוף) עצמה בתחה"מ שלמעלה מתומ"צ.

ה.

אמנם ברנ"ט ד"ה יחינו (בהמשך דיו"ט של ר"ה ע' טו-יז) מסיק אשר גילוי העצמות שבתחה"מ הוא מצד זה שאז יתגלה שרש הנשמה שהוא בעצמות שלמעלה משרש התומ"צ שבאור הכלול בעצמותו. אלא שזה יתגלה אז ע"י קיום התומ"צ דעכשיו בקב"ע מ"ש. עיי"ש.

ומשמע ששרש הנשמה עצמה מתגלה בתחה"מ ע"י ירידתה בגוף, וזה לכאורה מעלה נוספת על המבואר בד"ה יו"ט של ר"ה שם שע"י ירידתה בגוף נתגלה בה משרש הגוף בעלותה לג"ע.

וגם מוסיף שם בד"ה יחיינו אשר התומ"צ גם כפי שהם בבחי' עצמות ממש מתגלים בתחה"מ דוקא ע"י עבודת נש"י בתומ"צ עכשיו, שיש להם הכח לגלות זאת מצד שרש הנשמות שמושרש בעצמות.

וראה גם בסיום המשך יו"ט של ר"ה רנ"ט בד"ה לכל תכלה קרוב לסימו.

ואין הזמ"ג לתווח כל ביאורים אלו (לקראת קובץ הנוכחי).

יה"ר שנזכה ל"והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול" ויחיו כל המתים בהתגלות מלכנו משיחנו שליט"א נא"ו ממ"ש!

עילה ועלול - יש מאין

התמים מאיר שיחי' קעלער

במאמר כבוד מלכותך תרס"א מבאר הרבי רש"ב הענין דעילה ועלול ומאריך לבאר כמה דרגות ואופנים בעו"ע, עילה ועלול בנפש האדם: מדות משכל, ומחשבה משכל ומדות, ודיבור ממחשבה, ומעשה מדיבור, ובכללות כוחות הנפש מהנפש.

ולמעלה: בספירות דאצילות ז"א ומלכות נמשכין מחו"ב, וכן הכלים מהאורות דאצילות, הספירות דאצי' מלפני הצמצום, אור הקו ממקורו, וכלים מלפני הצמצום, ע"ש בארוכה.

ואח"כ מבאר הענין ד'יש מאין' שהוא ענין ההתחדשות, היינו דלא היה כלול במקורו (כעו"ע) אפילו בהעלם וזהו (בלשונו לקמן) "כי קודם שנתהווה היש לא היה מציאות יש כלל דבאלוקות הרי אינו שייך ענין הישות כלל", וזהו בעולמות בי"ע.

וצריך להבין למה מאריך בביאור ענין עילה ועלול עם כל הפרטים והדרגות שבזה, ולא מביא את הענין בקיצור כמו שמובא במאמרים אחרים, ורק אח"כ מביא את הענין דיש מאין?

ויש לומר ובהקדים: במאמר זה מבואר דיש מאין פירושו התחדשות גמורה ממקורו, ולא ענין שמגיע (אפילו באופן דאין ערוך) ממקורו, ולכן צריך כאן הביאור באריכות בענין עו"ע, כי בביאורו מדגיש שאפילו בדרגא שבאין ערוך למקורו נחשבים (כענין) עו"ע, וע"פ אריכות הביאור מובן שיש מאין כאן פירושו התחדשות גמורה.

ובלשונו (ע' קפ):

והנה התהוות היש דבי"ע זהו התחדשות גמורה שאין התהוותם בדרך עו"ע כמו בע"ס דאצי' שהיו כלולים תחלה בהעלם ויצאו מן ההעלם אל הגילוי כו' כנ"ל, משא"כ מציאות היש לא הי' כלול תחלה במקורו, כי קודם שנתהווה היש לא הי' מציאות יש כלל דבאלוקות הרי אינו שייך ענין הישות כלל וכלל, ומה שנתהווה בחי' יש ה"ז התחדשות גמורה שלא הי' במקורו כלל כו'.

וענין זה נוגע לכללות המבואר בהמשך שדווקא למטה שייך הביטול דאין עוד, דלהיות שהוא יש ממש "התחדשות גמורה" שמרגיש דאין לו עילה וסיבה הקודמת לו, לכן התהוותו הוא דוקא מעצמות שאין לו עילה וסיבה, ומצד עצמותו שייך הענין דאין עוד.

ובלשונו (ע' קצ"ז):

וא"כ מובן דמציאות היש דעולמות ונבראים הוא בחי' העצמות דא"ס ממש שהוא המהווה אותם מאין ליש ומבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל כו'. ועפ"ז יובן

אמיתיות הביטל דבי"ע איך שהוא למעלה יותר הרבה מהביטל דאצי' ושלמעלה
מאצי' כו'.

הערות קצרות במאמר ד"ה "זה היום" תשל"ח

הרב מנחם מענדל שיחי' גורביץ'
משפיע בישיבתנו

א - ביאור השאלה

בתחילת המאמר מביא הרבי המדרש על הפסוק "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו" ד"אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום או בהקב"ה" כו'.

ושואל שא"מ הספק הלא "זה היום", דהיינו מעלתו של היום הוא רק מצד זה ש"עשה ה'" א"כ בוודאי שצריך לשמוח בהקב"ה, ובסעיף ב' מתחיל "והנה ביאור מעלת היום (ועד שיש קס"ד לשמוח בהיום) . . " ונקודת הביאור הוא שהנס פועל עלי' בהיום שזה נעשה יום סגולה" וכו'.

הנה המשמעות הפשוטה היא שסעיף ב' בא לתרץ השאלה שבסעיף א', ושאר המאמר יבאר ענין זה ע"פ חסידות. אמנם עפ"ז אינו מובן התירוץ, הלא גם בסעיף א' ידענו שישנו מושג של "מעלתו של היום", דהיינו שהנס פועל על כללות היום שיהיה יום מיוחד, ואעפ"כ מקשה שמכיון ש"זה היום עשה" וכו', יש לנו לשמוח בה', א"כ מה התירוץ בסעיף ב'?

וי"ל נקודת הביאור בזה: ההבנה שהיתה לנו בשאלה, שמעלתו של היום שבאה כתוצאה מהנס - שכל היום מושפע מאור הנס הוא ענין מקיף, ולא שהיום נשתנה בפנמיותו, ואם כן אינו מובן מה הקס"ד ליצור 'מציאות' מזה שזה יום מיוחד ולא להדגיש ענין הנס של היום, ונקודת התירוץ היא שבאמת הנס פועל על היום, שזה נעשה יום סגולה מצד ענינו, שכאילו יש מקום "צו פראווען" יום זכאי זה בפני עצמו.

אמנם באמת כד דייקת הפשט בהמאמר הוא שבאות ב' לא בא לתרץ את השאלה, אלא לבאר את מעלתו של היום (ועד שיש קס"ד לשמוח בהיום), דהיינו שנשאר הקושיא שבאות א', רק שכאן מתחילים להסביר ענין מעלתו של יום, ורק באות ז' מבארים צדדי הספק אם לשמוח ביום או בהקב"ה?.

ב - נס מתלבש בהיום

באות ב' כותב:

והנה ביאור מעלת היום (ועד שיש קס"ד לשמוח בהיום) הוא, כי היום שבו נעשה נס הוא יום נעלה, ושני ענינים בזה: א. היום שבו נעשה נס הוא יום זכאי מצד עצמו (גם מקודם), שלכן נעשה בו נס, כי מגלגלין זכות ליום זכאי. ב. ע"י הנס שנעשה ביום זה נעשה היום 'יום זכאי' ו'יום סגולה' (עוד יותר מכמו שהי' לפני זה). ולא עוד אלא שביום זה עצמו עיקר העילוי הוא בהזמן הפרטי (היום או הלילה) שבו נעשה הנס. כדאיתא במדרש ש"בשעה שאתה עושה לנו נסים ביום, אנו אומרים לפניך שירה ביום כמ"ש "ותשר דבורה וברק בן אבינועם ביום וגו'", ובשעה שאתה עושה לנו נסים בלילה אנו אומרים לפניך שירה בלילה כמ"ש "השיר יהי' לכם כליל התקדש חג".

ויש לומר, דהחילוק בהזמן שבו נעשה הנס, היום או הלילה, הוא בהתאם לדרגת ואופן הנס, אם הנס נעשה באופן של אור וגילוי (יום), או שהוא באופן דהעלם (לילה). ועפ"ז יומתק גם זה שהנס הוא באופן של יום, אור וגילוי.

הנה נקודת אות ב' הוא שמבאר פעולת הנס על היום שפועל שהיום נעשה 'יום זכאי', אמנם בפרטיות מבאר ד' פרטים. א) שהיום שבו עשה הנס הוא יום זכאי לכתחילה. ב) שע"י הנס נעשה יותר יום זכאי. ג) שפעולת הנס על היום קשור עם הזמן הפרטי, אם הנס קרה ביום זה פועל בעיקר על היום וכו'. ד) שהחילוק בהזמן שבו נעשה הנס מתאים לאופן הנס – נס באופן של יום נעשה ביום וכו'.

ואינו מובן מה נוגע לבאר כל הד' פרטים, דלכאורה אין זה קשור להתוכן שמבאר, ורק פרט הב' (וכן קצת פרט הא') נוגע?

ויש לומר נקודת הביאור בזה, שכל הפרטים באים להדגיש את גודל הקשר הפנימי בין הנס והיום, כמבואר בהמאמר באריכות שענין הנס הוא לפעול הרמה בהטבע, וזה נעשה ע"י התלבשות בו, ולכן נוגע לבאר שמגלגלין זכות ליום זכאי, דהיינו שבחורים יום מסוגל שהוא "קצת כלי" לענין הנס בכדי שיוכל להתלבש בו ולפעול בו, ופרט הג' שהפעולה היא על הזמן הפרטי, דהיינו שזה פעולה פנימית, דאם זה היה רק ענין מקיף אז לא היתה הדגשה מיוחדת על הזמן הפרטי, וזה שמדגישים פעולת הנס בהזמן הפרטי מורה שפעל בו בפנמיות, ועוד יותר מודגש זה בהפרט הד', שלכתחילה ה' עושה שאופן ציור הנס יתאים להזמן, בכדי שהנס יוכל להתחבר בו באופן פנימי ולפעול עליו.

ג – ו'עפ"ז יומתק'

בסוף אות ב' מחדש:

ויש לומר, דהחילוק בהזמן שבו נעשה הנס, יום או לילה, הוא בהתאם לדרגת ואופן הנס, אם הנס באופן של אור וגילוי (יום) או שהוא באופן דהעלם (לילה). ועפ"ז יומתק גם זה שהנס הוא באופן של יום, אור וגילוי.

ובשורה האחרונה 'ועפ"ז יומתק' צריך ביאור: (א) באיזה נס מדובר שהוא באופן ד'יום'? (ב) מהי ההוכחה שהנס הוא באופן של יום – אור וגילוי? (ג) וע"פ איזה ענין יומתק?

ואולי י"ל שבהפנים בא לבאר את המובא בהע' 12 וזלה"ק:

ראה מגילה כ, ב דזה היום עשה ה' קאי (לא רק על המעל"ע, אלא גם) על יום (בניגוד ללילה). וראה בהמאמר דבעל הגאולה בתחלתו (בענין זה היום עשה ה') דיום הוא אור וגילוי.

ובפשטות צ"ל מהו הקשר והשייכות בין מה שכתוב בגמ' מגילה שקאי על יום דוקא ולא לילה להביאור דבעל הגאולה ש'יום' הוא אור וגילוי?

ומבאר בפנים שהזמן של יום או לילה מתאים עם אופן הנס, אם הנס הוא באופן של יום וגילוי, או לא.

ועפ"ז מובן דברי המאמר 'ועפ"ז יומתק גם זה שהנס הוא באופן של יום, אור וגילוי'.

ד – החידוש דניסים בכח העצמות

המאמר מבאר השקו"ט במדרש הנ"ל במה לשמוח אם בהקב"ה או בהיום, דהכוונה בהספק הוא ד'הקב"ה' פירושו טוב כפי שנמשך בעולם באופן של טוב, או ביום היינו בהרמת הטבע, הסברא לשמוח בהקב"ה היא כי זהו גילוי נעלה יותר, אבל לאיך גיסא, שמחה קשורה עם גילוי שענינו הבנה והשגה, וזה נמצא דוקא בהרמת הטבע (שענינו יום – אור וגילוי כנ"ל מהמאמר).

ומתריך "בך בהקב"ה", דהיינו - לא בסובב, ולא בהתלבשות בממלא, אלא בכח המחברם - הקב"ה - יחוד טוב וממלא [להעיר - בשאלת המדרש 'הקב"ה' קאי על טוב כפי שנמשך בעולם באופן מקיף, משא"כ בהתירוץ, קדוש - זה טוב, וברוך - הוא המשכה בממכ"ע] - בכח העצמות - וזהו תירוצו של שלמה המלך "החכם מכל אדם".

הנה לכאורה נתעורר שאלה פשוטה, דלכאורה לא באמת נתפר הספק, דסך הכל ביאר ששורש הנס הוא לא טובב אלא למעלה יותר, וא"כ עדין נשאלת השאלה במה לשמוח?

ונקודת הביאור פשוטה:

כל זמן שההבנה היתה שנס קשור עם גילויים, אז זה תלוי, אם זה גילוי המלוכב בשכלינו יש לשמוח בו ואם זה א"ס אז קשה לשמוח, וע"ז היה הדיון, מצד אחד רוצים לשמוח ולחגוג האמת, ומצד שני רוצים שמחה בפנימיות, וזהו עומק התירוץ שבנס יש התגלות העצמות, ועצמות אינו גילוי, כ"א זה ה' בעצמו שלזה קשור כל יהודי בעצם נפשו, ישראל וקוב"ה כולא חד ובמילא 'קען מען זיך פרייען מיט אים', ע"ד השמחה של בן שהוא ביחד עם אביו דאין זה קשור ותלוי בהבנה והשגה כלל.

וזהו לכאורה ההבנה במה שמביא אח"כ שההדגשה באותיות התורה הוא שהחיות של כאו"א מישראל הוא ע"י שיש לו אות בתורה ובכדי שיהיה נגילה ונשמחה בך, - ששמחה קשור עם גילוי החיות - הוא ע"י אותיות התורה, דהיינו שהקשר העצמי של יהודי עם הקב"ה מתגלה ע"י אותיות התורה.

ה - חיבור הפכים

כשהרבי מבאר באות ח' איך שניסים קשורים עם כח העצמות שמחבר הפכים, אומר דזה שהניסים שנמשכים משם הוי' מתלבשים בשם אלקים ועכ"ז אפילו לאחרי התלבשותם ניכר בגלוי שהם נסים שלמעלה מהטבע זהו בכח העצמות.

ואינו מובן למה לא מספיק לומר פשוט שהנס שמשם הוי' מתלבש בטבע שמגיע משם אלקים הוא החיבור הפכיים שבכח העצמות?

ונקודת הביאור הוא בהקדים:

בחיבור ב' הפכים יש כמה אופנים שבהם לא צריך כח העצמות, והוא כשאחד מההפכים מוותר על ענינו ולא מאיר בכל התוקף, וע"ד משל חסד שבגבורה שפירושו שעושה מעשה של חסד אבל תוכנו גבורה, הרי זה חיבור ששייך להיות ג"כ מצד גדר הגילויים, משא"כ במצב שההפכים נשארים בכל תוקפם ואעפ"כ מתאחדים זהו בכח העצמות.

וזהו ההדגשה כאן שמצד א' מתלבשים בטבע ועכ"ז הנס הוא בגלוי, הנה דוקא זה הוא ביטוי של כח העצמות, וזה מודגש גם לקמן במאמר כשמסביר את הענין ד'בך בישועתך', דמבאר שהישועה היא בלבושי הטבע ומ"מ ניכר בה בגילוי שהוא נס גלוי שלמעלה מהטבע.

[אבל לפ"ז צע"ק, כי במשך כל המאמר כשמבואר הענין ד'הרמת הטבע', הדגשנו שזה גם בנס המלובש באופן שאין בעל הנס מכיר בניסו, ואדרבה בהערה 27 ביאר שבמדה מסויימת ההרמה הוא בעיקר בנס כזה, אבל למסקנה שנס הוא גילוי כח העצמות, הנה אז אינו כולל נסים אלו כמפורש במאמר "גם בנסים המלובשים כחנוכה ופורים", וגם דרוש ביאור קצת ע"פ המבואר במאמר "כימי צאתך" תשל"ח על הפסוק, "לעושה נפלאות גדולות לבדו" שדוקא הנסים שאין בעל הנס כו' הם דוקא שמושרשים בהעצמות וכו'].

מצות ממלאים כל מציאותם

התמים שלום דובער שיחי' גוטבלאט

במאמר ד"ה "להבין ענין תחיית המתים" (סה"מ מלוקט ג') שואל, מדוע אין כל ישראל זוכים להגילוי דג"ע, די שנם כמה תנאים בכדי להיות ראוי לג"ע - "נקי כפים ובר לבב", משא"כ בנוגע להגילוי דתחיית המתים (שהוא גילוי נעלה הרבה יותר) נאמר "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (שקאי על תחיית המתים כמבואר שם) שכל ישראל יזכו להגילוי דתחה"מ?

ומבאר, שהשכר דג"ע הוא על עסק התורה, (ומאחר שעסק התורה הוא בעיקר ע"י הנשמה, השכר ללומדי התורה הוא בג"ע היינו לנשמות בלא גופים) משא"כ עוה"ב הוא שכר על קיום המצות (ומאחר שקיום המצות הוא בעיקר ע"י הגוף לכן השכר דמקיימי המצות הוא לנשמות בגופים) וזהו ג"כ הטעם לזה דכל ישראל יזכו לתחיית המתים, מאחר שכל ישראל מקיימים מצות ועד שאפי' פושעי ישראל מלאים מצות כרמון (משא"כ בתורה), ולכן בהמשך ל"כל ישראל" אומר: "ועמך כולם צדיקים", דכל המצות נקראים בשם צדקה, ומקיימי המצות נקראים צדיקים. ויתירה מזו שכל ישראל מלאים מצות, היינו שהמצות שמקיימים ממלאים את כל מציאותם.

וצריך להבין:

א) בהשאלה משמע שכדי לזכות לג"ע צריך כמה תנאים - "נקי כפים ובר לבב", משא"כ ע"פ הביאור משמע שלימוד התורה מספיק כדי לזכות לגילוי זה?

ב) לאחר שכותב שאפי' פושעי ישראל מלאים מצות מוסיף דהמצות שמקיימים ממלאים את כל מציאותם וצ"ל מה מוסיף בזה? ומה הכוונה בזה "שממלאים כל מציאותם"?

ג) המשמעות ד'ממלאים כל מציאותם' הוא נאמר דוקא בנוגע למצות ולא בנוגע לתורה, וטעמא בעי'?

וביאור הענין, שלכל שכר שענינו גילוי אלקות, צריך להיות כלי לקבל הגילוי, ועפ"ז מובן מדוע אין כל אחד זוכה לג"ע, מאחר שאין לימוד התורה בלבד מספיק לקבל גילוי זה, כי לימוד התורה יכול להיות באופן שאינו מכיר האלקות שבתורה (נותן התורה), וממילא אינו כלי להגילוי אלקות שבא ע"י לימוד תורתו.

ובכדי לזכות להשכר היינו שיהיה לו שייכות להגילוי אלקות שע"י לימוד התורה צריך ללמוד כשהוא מזוכך - דהיינו שמכיר האלקות שבתורה, שע"י הוא כלי להשכר, וזהו ג"כ

ענין ד"נקי כפים ובר לבב" שענינו שהלומד מזדכך בכדי לקבל הגילוי, משא"כ בענין המצות אין צריך תנאי זה (להיות מזוכך) בכדי לזכות להשכר דתחיית המתים (ואפילו פושעי ישראל זוכים לגילוי זה), ובזה עדיין טעמא בעי.

היינו שזה שכ"א זוכה לתחיית המתים ולא כל אחד לג"ע אינו רק מצד סיבה טכנית (שכל אחד מקיים מצות ואין כ"א לומד תורה), כי אם תלוי בתוכן החילוק בין תורה למצוות (שלתורה צריך זיכוך משא"כ במצוות אין צריך זיכוך), וענין זה מדגיש כשמוסיף שהמצוות שמקיימים ממלאים כל מציאותם וכדלקמן.

וביאור הענין, בהקדם: בהמשך המאמר מבאר בנוגע החילוק שבין הגילוי דג"ע ותחיית המתים, שג"ע ענינו גילוי אור הממלא משא"כ בתחיית המתים יהיה גילוי אור הסובב.

ונקודת החילוק דממלא וסובב הוא:

ממלא ענינו הוא שהוי' מחי' ומהווה העולמות, דהיינו, אין הפירוש שהעולם אינו מציאות, אלא שתוכנו של העולם הוא אלוקות, משא"כ סובב ענינו גילוי אלוקות שלמעלה מהעולמות – אור הבל"ג – ולגביו אין מציאות דעולמות – כולא קמי' כלא חשיב.

ובמילא מובן שהאופן שהאדם יכול להתקשר ולהתחבר עם הגילוי דממלא הוא לגמרי שונה מהאופן שמתחבר עם סובב, דמצד ממלא נדרש שיוחדר בכל חלקי מציאות האדם בשכלו ומדותיו ובמחדו"מ ההכרה באלוקות.

משא"כ מצד סובב כ"ע כ"ז אינו נוגע ואינו מועיל, היינו דלגבי' נברא מזוכך ומגושם שווים משום דכולא קמי' כלא חשיב, ואופן העבודה הוא להניח עצמו בצד - זיך אוועקליין אף א זייט – ביטול מציאותו.

היוצא מזה שאף שמצד אחד נקל יותר להתקשר עם ממכ"ע, דלא נדרש שיבטל מציאותו ובלשון החסידות (רק) ביטול היש, משא"כ לקבל הגילוי דסוכ"ע נדרש ביטול מציאותו, אמנם לאידך גיסא עבודה דממכ"ע דורשת יותר יגיעה היינו להזדכך, משא"כ מצד סובב כל מה שנדרש הוא תנועה אחת להניח את עצמו – "זיך אוועקלייגען" ואין נדרש לזה ריבוי זמן ויגיעה.

ובזה יובן החילוק בין הגילוי דגן עדן להגילוי דתחית המתים, דבג"ע היות והוא אור הממלא - אור מוגבל נדרש מהאדם להזדכך להיות כלי שראוי ומוכן לקבל הגילוי (וזהו גם הטעם שהגילוי הוא דוקא לנשמות ללא גופים מאחר שהגוף אינו כלי להגילוי, אלא דוקא הנשמה שהיא מזוככת היא כלי).

משא"כ בתחית המתים היות והוא גילוי אור הסובב היינו הבלי גבול דאלקות וגילוי זה הוא בכל מקום, ולקבל גילוי זה אין צריך להיות כלי (ולכן תחיית המתים שייכת גם לנשמות בגופים, אף שהגוף אינו כלי לזה, מאחר והאור הוא בלי גבול).

וב' עבודות אלו הם התוכן דב' העבודות דתורה ומצוות: העבודה דתורה (חכ' – ממכ"ע), הוא לא ביטול מציאות האדם אלא זיכוך המוח שלו, דהיינו שכל מציאותו חדורה בחכמתו יתברך, משא"כ מצוות ענינים הוא לא זיכוך האדם אלא שמניח את עצמו בצד ומקיים רצון בוראו.

ויש לומר דזהו הכונה ד"אפי' פושעי ישראל מלאים מצות כרימון", דזה שהוא ממושעי ישראל לא תופס מקום כלל לגבי הענין דמצוות, וזהו הפירוש שהמצות 'ממלאים כל מציאותם', היינו, שכשמקיים מצוה כל כולו מונח בקיום רצון הקב"ה, כי זה רק דורש תנועה אחת שהוא מניח מציאותו על הצד (או לא מניח ח"ו) ואין בזה שלבים ודרגות (כמו שבתורה ישנם שלבים ודרגות כמה הוא מזוכך).

ולכן הגילוי דתחית המתים – גילוי הבל"ג – הוא לכל אחד ואחד, משא"כ הגילוי דג"ע – אור מוגבל – אינו לכל אחד ואחד.

ביאור בענין הגילויים בתחיית המתים

התמים יצחק יונה שיח' ווערניק

א

במאמר להבין ענין תחיית המתים (סה"מ מלוקט ג') מבאר חילוקי הגלויים בשעת ימות המשיח ותחיית המתים.

בימות המשיח יהיה גילוי של אור הסובב של המצוות שעשו ישראל כל זמן משך הגלות ואפי' פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון לכן הגילוי יהיה לכולם, אבל שלא בשווה לפי שבהגילוי תהיה חילוקי מדריגות (וי"ל שדוקא בימות המשיח תהיה ניכר שהיה בגדר פושעי ישראל) משא"כ בתחיית המתים לא יהיה שום חילוקי דרגות, לפי שבתחיית המתים יהיה גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה מהתחלקות.

אלא שבזה גופא יהיו שני ענינים (1) הגילוי של עצמות אוא"ס שהמשיכו ע"י קיום המצוות (ועמך כולם צדיקים. צדיקים מלשון צדקה) ועי"ז יתעלו למדריגה עליונה יותר. (2) שתתגלה מעלת ישראל עצמם, וזה עיקר גילוי תחיית המתים. נצר מטעי מעשי ידי להתפאר (וי"ל שזה עוד דיוק בהפסוק שה"ירשו ארץ" של כל ישראל שבא ע"י קיום המצוות הוא באותו מקום אפוא שתהיה הגילוי של ניצר מטעי מעשה ידי להתפאר), שהגילוי של עצמות אוא"ס שע"י קיום המצוות תהיה בעולם הבא כמו גילוי מעלתם של ישראל.

אבל צ"ל: אם שיא הגילוי של תחיית המתים הוא גילוי מעלתם של ישראל, מה מיתוסף ע"י העבודה כל זמן משך הגלות?

ועוד צ"ל: למה צריכים הגילוי הראשון של תחיית המתים (גילוי עצמות אוא"ס ע"י קיום המצוות) כדי לבוא לגילוי השני דרש הנשמות בעצמות?

ב

יש לתרץ ע"פ מה שכתוב במאמר קומו אורי כי בא אורך תשל"ג מביא הרבי מה"מ מאמר הרבי הריי"ץ שהוא מבאר הפסוק "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור" מה הם שני האורות? "באורך" – תורה, "אור" – נשמות ישראל, וישראל קדמו לתורה (כדאיתא בתדב"א "שני דברים קדמו לעולם תורה וישראל ואיני יודע איזה מהם קודם, כשהוא אומר "צו את בני" דבר אל בני" אומר אני ישראל קדמו". וי"ל שבתורה נכללו גם המצוות לפי

הראי' הנ"ל "דבר אל בני צו את בני" שצטוו בתורה על המצוות. אעפ"כ דוקא "באורך נראה אור" ע"י התורה נראה מעלתן של ישראל, לפי ששרשם הוא בהעלם מפני שנשי" נמשכו וירדו בבחי' מציאות בג"ע. משא"כ התורה אפי' כמו שהיא למטה, היא מיוחדת עם ה' בגלוי, ולכן התורה יכולה לגלות שרש ישראל.

והרבי מה"מ מביא ילקוט שמעוני (רמז תצט) "שאמרו ישראל להקב"ה "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור" והקב"ה עונה להם "קומי אורי כי בא אורך", משמע מזה שיש לשני הפסוקים הללו שייכות זה לזה.

ומבאר דבנשמות כתיב "בנים אתם לה' אלקיכם" ולכן האהבה והתקשרות בהקב"ה לישראל מצד נשמתם היא כמו אהבה טבעית כביכול (ע"ד אהבת אב לבנו), היינו ששרש האהבה זו היא ממדריגה ששייכת שם תפיסת מקום דהנאהב, ואינה מעצמות ממש. משא"כ האהבה וההתקשרות דהקב"ה לישראל מצד הגוף שלהם היא מצד זה שהקב"ה בחר בהגוף דישראל בבחירתו חפשית, שבחירה זו הי' מעצמותו ממש.

אלא שמעלת הנשמה (שהיא בן להקב"ה) הוא בגלוי (לגבי הגוף) משא"כ מעלת הגוף (שבו הוא בחירת העצמות) הוא בהעלם. וע"י שהנשמה עובדת עם הגוף מתגלה בו מעלתו, בחירת העצמות.

וזה הוא קומי אורי (אור הגוף) כי בא אורך (אור הנשמה).

ויש לומר עוד שייכות בין פסוקים אלו (אע"פ ש"כי עמך מקור חיים באורך נראה אור" נאמר בזמן הגלות ו"קומי אורי כי בא אורך" בעיקר בזמן הגאולה) י"ל שכמו ש"כי עמך מקור חיים באורך נראה אור" מדובר בזמן הגלות גם "קומי אורי כי בא אורך" הוא (גם) בזמן הגלות.

היינו שגם בזמן הגלות, ובפרט בימים האחרונים דהגלות, אפשרי וצריך להיות הענין ד"קומי אורי כי בא אורך" הן בנוגע לאור הנשמה (אורך גילוי הנשמה ע"י קיום התומ"צ) והן בנוגע לזה שהנשמה מאירה את הגוף (קומי אורי).

ובזה מתורצת גם קושיא הראשונה הנ"ל, שהגילוי של מעלתן של ישראל עצמו בזמן תחיית המתים בא ע"י עבודתו בזמן הגלות.

אלא שבמאמר "להבין ענין תחיית המתים" מדובר יותר על הנשמה (ולא כ"כ על מעלת הגוף) בקשר להפסוק "נצר מטעי מעשה ידי להתפאר" שמדבר (בפשטות) על הנשמה.

ולהעיר באגרות קודש (ח"ב ע' ס"ה) מחדש הרבי מה"מ שע"פ פסוק זה גם אלו שהמשנה כתבה עליהם שאין להם חלק לעולם הבא גם להם תהיה חלק לעולם הבא מצד

נשמתם אלא שתתלבש בגוף אחר. "ועמך כולם (בלי יוצא מם הכלל) צדיקים לעולם ירשו ארץ (של תחיית המתים). אף אם גופם אינו ראוי הרי נשמתם ראוי' כהמשך הפסוק) נצר מטעי מעשה ידי להתפאר".

גם יש להוסיף ביאור במאמר להבין ענין תחיית המתים שבהמשכה שע"י המצוות יש שני ענינים: המשכת הסובב (שיתגלה בימות המשיח), וגם המשכת עצמות אוא"ס (שיתגלה בתחיית המתים), ודוקא המשכה זו ביכולתה לגלות מעלתן של ישראל ששרשם גם בעצמות.

ג

במאמר כל ישראל תשל"ג (מלוקט ד') מביא שגילוי תחה"מ הוא קבלת שכר על מצוות, ולמה לכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא? מפני שקיום המצוות קשור עם הגוף הגשמי דוקא ובו יש בחירת העצמות לכן בזה אין חלוקי דרגות בין אחד לחבירו (שאפי' פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון).

וצ"ל מזה נראה שגילוי מעלת הגוף (כך / גורמות לשלימות בתחה"מ (קבלת שכר על המצוות).

וממאמר קומי אורי כי בא אורך נראה שהתו"מ הם הגורמים לגילוי מעלת (הנשמה ו) הגוף?

ויש לתווך המאמר דכל ישראל תשל"ג והמאמר קומי אורי, בתוך המאמר להבין ענין תחיית המתים:

1) בד"ה כל ישראל תשל"ג מדגיש הענין דמעלת בחירת העצמות בגוף בתחיית המתים שלמעלה מגילוי שרש הנשמה בעצמות שיהי' בתחה"מ (ראה שם הע' 33) ומקשר גילוי מעלת הגוף שהוא להלך של קבלת שכר (גילוי המשכת עצמות אוא"ס ע"י קיום) המצוות בתחה"מ שנעשו ע"י גוף גשמי, שהוא גילוי הראשון של תחיית המתים.

2) ובמאמר קומי אורי כי בא אורך נראה שגילוי מעלת הגוף על הנשמה בתחה"מ תהיה בחלק של גילוי מעלתם של ישראל עצמם של תחיית המתים שהוא גילוי השני והעיקרי של תחה"מ.

הפעולה של מ"ת בעולם

התמים מרדכי ראובן שיחי' סמיט

במאמר אני לדודי שבמלוקט ג' אות ד' (דף רסה) כותב כ"ק אד"ש מה"מ וזל"ק:

ויש לומר, דזה שצריך לתקוע בשופר בר"ה בכדי לבוא ליראה עילאה, אף שאז הוא זמן התגלות מלכותו ית', היינו שבהזמן דר"ה מצד עצמו מאיר בגילוי הרוממות דאוא"ס שלמעלה מעולמות, הוא, כי זמן הוא מגדרי העולם, ולכן, הרוממות דאוא"ס שמתגלה בר"ה מצד הזמן דר"ה הוא שייך לעולמות, והגילוי דאוא"ס כמו שהוא קדוש ומובדל מעולמות הוא בעיקר ע"י המצוות, אשר קדשנו במצוותיו.

היינו שהסיבה לזה שצריכים לתקוע בשופר בראש השנה הוא, כי הזמן דר"ה הגם שהוא מגלה הרוממות דא"ס, אבל היות שהמועד הוא ענין שקשור בזמן, שרק היום הוא יו"ט ולא יום אחר, ממילא גם הגילוי של רוממות דא"ס שיכול להיות בר"ה הוא גילוי ששייך לעולמות, היות דגילוי למעלה מעולמות אינו רק ע"י יום מסוים, שכל ענינו של יום 'מסוים' הוא הגבלה, ולכן בכדי שיהיה גילוי של רוממות דא"ס כמו שהוא למעלה מעולמות הוא דוקא ע"י המצוה של תקיעת שופר, כי למצוה יש את הכח להמשיך גילוי שלמעלה מעולמות בתוך העולם.

ולכאורה צריך ביאור:

דהיות דכל ענין של מצוה גשמית הוא שהמצוה נעשית בזמן מסוים ועי"ז ממשיך כל הגילויים שע"י מעשה המצווה, ובנדו"ד שהמצוה דתק"ש מגלה בעולם הגילוי של אוא"ס שלמעלה מעולמות, ולכאורה אם המצוה הוא ענין ששייך לזמן מסוים, מה העילוי של המצוה שע"י זה דוקא נתגלה אור אין סוף כמו שהוא למעלה מעולמות?

ואולי י"ל ע"פ המבואר בריש המשך תרס"א וגם בכמה מקומות בדא"ח ענין החידוש שנפעל ע"י מ"ת בענין קיום המצוות דוקא בזמן מסוים. וז"ל:

והו"ע המועדים שהם בחי' זמנים קבועים שאז מאירים בחי' הגילויים שלמעלה מסדר השתל' על כללות השנה כו', וי"ל דזהו ע"י עשיחי' ועבודה, כי הגילויים מסדר השתל' נמשכים מאליהן ומעצמן בזמן הקבוע להגילוי ההוא כו', והגילויים שלמעלה מסדר השתל' הוא ע"י עבודה בזמן ההוא, וכמו כל המצוות שהן גילויים אורות עליונים והן הגילויים מבחי' תר"ך אורות דכתר, ויש זמן קבוע להמשכה שע"י המצוה וכמו תפילין ביום דוקא ולא כלילה וק"ש בערב ובקר בזמן שכיבה

וזמן קימה כו', וכן כל מצוה יש לה מועד קבוע שע"י עשיית המצוה בזמן ההוא ממשיכים בחי' האור והגילוי כו'. וצ"ל שזה נעשה ע"י מ"ת שגם הגילויים שלמע' מסדר השתל' ניתנו בזמן ומקום ע"י עשיחי' ועבודה.

היינו שהא גופא הוא החידוש דמ"ת שתהיה מצוה גשמית, או עכ"פ מצוה שנעשית בזמן מסוים דוקא והיות שהמצוה הוא הרצון של הקב"ה שהוא א"ס ממילא יכול להיות הגילוי בעולם ע"י המצוה, שע"י עשיית המצוה בזמן מסוים יהיה המשכה שלמעלה מהעולם בהעולם.

והוא הוא החידוש דמ"ת שלא רק שיש ימים מסוימים שיש בהם גילויים קבועים, אלא שיש גילויים שלמעלה מהשתלשלות בעולם. והם נעשים ע"י מצוה גשמית דוקא.

ביאור בפדה בשלום ה'תשל"ט

התמים אהרון שמחה הלוי שיחי' פלדמן

במאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ט מתחיל וזלה"ק:

פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי, ומבאר בעל הגאולה במאמרו ד"ה זה (שנדפס בספרו שערי תשובה) דפירוש פדה בשלום (בשלום דוקא) הוא שהפדי' היא באופן שהמנגד מתבטל לגמרי, שלכן איו צריך למלחמה כלל. וע"ד שהי' בימי שלמה, שכל הגוים נתבטלו לגבי שלמה שלא ע"י מלחמה, שלכן נקרא בשם שלמה כי שלום הי' בימיו. ומדייק בהמאמר*, דכאשר נמצאים במצב שאה מנגדים כלל, למה צריך פדי'. ויש לומר הביאיר בדיוק זה, כי פירוש פדה בשלום הוא לא שהשלום בא לאחר הפדי' (היינו שהפדי' היא בדרך מלחמה ואח"כ נעשה שלום), כי אם, שהפדי' (עצמה) היא בשלום, ולכן מדייק, שבמצב של שלום אין צריך לכאורה לפדי'. ויש להוסיף עוד דיוק, דבפסוק זה גופא כתיב פדה גו' מקרב לי, דזה שפדה נפשי הוא מן המלחמות הבאים עליי, והיאך שייך שהפדי' מן המלחמות היא פדי' בשלום, דלכאורה הם שני ענינים הפכים.

ותוכן השאלה היא, שלכאורה הענין ד'פדה בשלום נפשיחי' היא סתירה מיניה וביה, דמחד גיסא מזה שאומר 'פדה' משמע שישנו מלחמה שממנו צריך פדי', ומצד שני מזה שאומר 'בשלום' משמע שאין מלחמה, אלא המצב הוא מצב של שלום.

ומתריך בהמשך המאמר: דהענין ד'פדה בשלום נפשיחי' היא על ידי גילוי בחינת היחידה שבנפש, שע"ז מתבטלים ממילא כל הרצונות זרים של הנפש הבהמית, ונמצא שישנם ב' הענינים ד'פדה' ו'בשלום' בבת אחת, שמחד גיסא ישנם הרצונות זרים דהנה"ב שהם לוחמים על הנה"א, ומצד שני הרצונות זרים מתבטלים בדרך ממילא בפני הגילוי של היחידה שבנפש.

ולהעיר שהתירוץ הוא רק ברוחניות הענינים בעבודת האדם לקונו, אבל לא כפי שהוא בפשטות בגשמיות, דרק ברוחניות שייך שיהיו שני מצבים הפכים בבת אחת ובחדא מחתא, אבל לא בגשמיות. ודו"ק וק"ל.

ועוד יש להעיר: שבהגילוי של יחידה שבנפש ישנם ב' ציורים (אופנים), אחת מלמטה למעלה והב' מלמעלה למטה.

אופן הא: כשהאדם היה תחילה במצב של מלחמה עם הרצונות זרים דנה"ב ואח"כ נתעורר בחינת היחידה, ונתבטלו ממילא כל הרצונות זרים דנה"ב, וזהו מלמטה למעלה.

ואופן הב': שמלכתחילה בכלל אינם באים להאדם הרצונות זרים דנה"ב, כי תמיד מאיר אצלו בחינת יחידה שבנפשו, המבטלים ממילא הרצונות זרים דנה"ב.

והנה בסעיף ח' מבאר:

וי"ל שזהו גם הקשר והשייכות של הגאולה דיו"ד כסלו ודי"ט כסלו להפסוק פדה בשלום נפשי, דהגם שהפדי' ודתי' מקרב, כולל גם זה שהמאסר בא ע"י המלשינות של אלו שהי' להם יחס של קירוב, דזה (שהמאסר בא על ידם) הוא ירידה וצער גדול, ואעפ"כ היתה הפדי' בשלום ובשלימות, ועד שזה נעשה הקדמה והכנה לתכלית השלימות שיהי' לע"ל.

וי"ל שהפדי' בשלום של אדה"ז ואדה"א היו באופן הב' הנ"ל, דהיינו שמצד הרבי מלכתחילה אין מקום להמאסר בכלל.

וכמבואר בארוכה בשיחת אדמו"ר הריי"ץ (ליל כ' כסלו תרצ"ג¹) וזלה"ק:

אשר על כן פארשטייען אלע קלאר אז אזא מאן דאמר און בעל דעה אויף גשמיות ווי דער רבי איז געווען האט בכח גאר ניט גייען אין תפיסא.

וכמו"כ יש לומר בנוגע למה שמבאר בסעיף ו' וזלה"ק:

והנה עד"ז הוא בהעבודה שבדרך מלחמה שיש בה כר"כ דרגות. דהמלחמה שבתפלה, שעת צלותא שעת קרבא, כיון שבעת התפלה הוא מופשט מעניני העולם וההתעסקות שלו היא להתבונן בעניני אלקות ולעורר אהבת ה' ויראת ה', אלא שההתבוננות (והאהוי"ר) צריכות להיות באופן שיהי' מושג גם בהשכל דנה"ב, אין זה מלחמה ממש (ונק' זה בשם חרב של שלום). והעבודה בדרך מלחמה היא בעיקר בשעת האכילה ושתי', נהמא אפום חרבא ליכול, ועד"ז בשאר צרכי הגוף.

וי"ל, שהפדה בשלום בנוגע משא ומתן צריך להיות באופן הב' הנ"ל, היינו שהאדם מלכתחילה מונח באלוקות באופן דאלוקות בפשיטות ועולמות בהתחדשות, ועי"ז גם בשעת עסקו במסחר, יהיה משאו ומתנו באמונה וע"פ תורה.

וההכרח לזה: דהיות והוא עסוק במסחר באופן של התלבשות דווקא, הנה בכדי שלא יהא נתפס בהמסחר באופן בלתי רצוי צריך להיות אצלו אלוקות בפשיטות, (ועל דרך הידוע "כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה יותר").

¹. לקו"ד ח"א דף לט, ב.

הערה קצרה בד"ה "אני לדודי" תשל"ב

התמים מנחם מענדל שיחי' צוויבל

בד"ה "אני לדודי" תשל"ב מבאר בסעיף ב' החילוק בין אהבה ויראה, שאהבה באה ע"י גילוי אור מלמעלה ויראה באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם, וע"ד יראת מלך בו"ד, שזה שיראים ממנו הוא כי קיבלו אותו כמלך עליהם, ובהמשך המאמר (בסעיף ד') מבאר החילוק בין יראה תתאה ויראה עילאה, שיר"ת באה ע"י התבוננות בגדולת ה', שזהו הענין דעבודת האדם, ויראה עילאה באה ע"י גילוי אור מלמעלה.

וצריך להבין מהו ההגדרה של עבודת האדם, והגילוי אור שבא מלמעלה. דלכאורה ע"פ ההגדרה של סעיף ד', שהאבן הבוחן אם הענין בא מלמעלה או מלמטה הוא אם יכול להשיגו ע"י התבוננות, א"כ כשם שביראה יש ב' מדריגות, יראה תתאה ויראה עילאה, כך באהבה יש ב' מדריגות אהבה זוטא ואהבה רבה, שמגיעים ע"י ב' האופנים א) עבודת האדם – התבוננות, ב) שבא ע"י גילוי אור מלמעלה.

אבל אם ההגדרה של עבודת האדם הוא קבלת עול, כמבואר בסעיף ב', א"כ יוצא ששתי היראות ענינם אחד וא"כ למה מחלקם בסעיף ד' לב' דרגות?

ובביאור הדברים יש לומר, בסעיף ב' כשמבאר שאהבה באה ע"י גילוי אור, הכוונה היא, שענין האהבה הוא התפשטות של מציאות האוהב ובכדי שיאהב את הדבר השני נדרש שיתגלה אצלו מעלת הדבר האהוב, וזה מושך אותו ממילא, א"כ התנועה של האהבה היא שהאהוב "ווערט געצויגן צו דער אוהב", רק שבזה גופא (באיזה אופן יתגלה אצלו מעלת האהוב), יש ב' אופנים: דיכול להיות ע"י התבוננות או ע"י גילוי מלמעלה, אבל בענין זה ההתבוננות אינה ענין של עבודת האדם, אלא התבוננות שמביאה את הגילוי אור אליו.

משא"כ יראה שהיא ביטול מציאותו, גילוי רוממות העליון בלבד אינו מספיק, וצריך להיות עבודת האדם לקבל עליו עול מלכות שמים, ולכן נכון לומר באופן כללי שכל סוגי האהבה בא ע"י גילוי אור, וכל סוגי היראה בא ע"י עבודת האדם, אבל באופן פרטי ביראה ישנם ג"כ ב' מדריגות א) עבודת האדם – התבוננות, ב) שבא ע"י גילוי אור מלמעלה (וזה מבאר בסעיף ד').

ועפ"ז יוצא שישנם ב' אופנים בהגדרת עבודת האדם: 1. בכללות: עבודת היראה בניגוד לאהבה, 2. ביראה גופא היא התבוננות האדם, היינו, דיראה תתאה קשורה עם עבודה, ויראה עילאה עם גילוי אור מלמעלה.

ענינים שונים בחסידות

הקשר דמסכת בבא בתרא לגאולה

התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן

בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שבפרשת משפטים מרומזו הקשר להגאולה האמיתית והשלימה.¹

ומקדים, שפרטי הדינים שבפרשת משפטים נתבארו בסדר נזיקין.

ומביא דברי הזהר "אורח דקרא נקטו דכתיב... על שלמה דא בבא מציעא, על כל אבידה דא בבא תליתאי".

ובהערה 74: בניצוצי אורות שם: קשה דכל דיני אבידה בבבא מציעא בפרק ב'. ומביא ביאור מליקוטי לוי"צ:

פירוש כל אבידה על שותפין, והיינו כל הוא יסוד כי יסוד נקרא "כל" והיינו דכורא, אבידה הוא מל' נוקבא כי אשה נקרא אבדה... וכל אבדה הוא חיבור זו"ן והיינו שותפין וכו' עיי"ש.

ויש לומר (ולהדגיש) שהמבואר בליקוטי לוי"צ שייך גם להביאור בפנים השיחה, שמבאר שם זו"ל:

נזיקין רומז על כללות זו הגלות, (ונחלק לשלש בבות כנגד שלש גלויות הכלליות), כשישנם בעולם ענינים בלתי רצויים ("נזיקין"), החל מארבעה אבות נזיקין "בבא קמא דגלות, ועד"ז עניני מריבה ומחלוקת, (זה אומר אני מצאתיה... יחלוקו), בבא מציעא דגלות, ועד לבבא בתרא (סיום וגמר) דגלות—שתחלתו השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר" שמרצון הטוב בלי הכרח (טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין), מתדברים ביניהם ע"ד מניעת היזק ראייה, וסיומה ב"ברוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות... בתורה" התגברות חכמת התורה (סיני) באופן שחודרת גם בגדרי העולם ("דיני ממונות", משפטים, שע"ז בטלה ונשללת האפשריות לענינים בלתי רצויים ("נזיקין") בגמר וסיום זמן הגלות, שאז מתחילה הגאולה האמיתית והשלימה.

¹. סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 370.

די"ל שחיבור ז"א ומלכות הו"ע ג"כ החבור דתורה עם העולם, ומתאים להמבואר בפנים השיחה שבבא בתרא ענינו הוא התגברות חכמת התורה באופן שחודרת גם בגדרי העולם.

א איש פשוט

התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן

בסעודת חג השבועות תש"ו אמר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ (סה"ש תש"ו ע' 44):

אז דער אלטער רבי איז געקומען פון מעזריטש און איז נאכדעם געווען אין מינסק: האט מען אים געפרעגט: וואס האט איר דארט מקבל געווען פאר א חידוש אין תורה? האט ער זיי געענטפערט: וואס מען האט געקענט אויפטאן אין תורה - האט מען אויפגעטאן, נאר איר וועט אין דעם קיין טעם ניט האבען. אבער, ניט נאר האט מען אויפגעטאן אין תורה, נאר מען האט געלערנט ווי מכבד זיין א בן תורה, און ווער איז א בן תורה, א איש פשוט.

ואח"כ ביום א' דחה"ש שאל הרש"ל שי' את הפריערדיקע רבי ע"ד מה שסיפר בסעודה בשם אדמו"ר הזקן, שבמעזריטש למדו איך לכבד "בן-תורה" וכו' ושאל אם זהו מצד מעלת הנשמות על התורה? וענה כ"ק אדמו"ר שליט"א: אויב פשט, דארף מען דאך אליין פארשטיין... עכלה"ק.

ולכאורה כוונתו בשאלתו היתה על זה שאמר אדה"ז "און ווער איז א בן תורה א איש פשוט" דלכאורה פלא הוא, והציע שזה מפני המעלה דנש"י על התורה.

ולכאורה ממענה כ"ק אדמו"ר הריי"ץ "אויב פשט דארף מען דאך אליין פארשטיין..." משמע שהתירוץ שהציע הרש"ל אינו התירוץ הנכון.

ולקמן ננסה להביא עוד תירוץ (ע"פ פשט) בדרך אפשר.

ובהקדים: בסעיף ב' ממשיך לבאר מעלות האנשים הפשוטים וזלה"ק:

דער טאטע האט אמאל געזאגט אין א פארבריינגען שבועות: "וכל העם רואים את הקולות וגו'", אין מתן תורה איז געווען רואים את הנשמע ושומעים את הנראה, ביי וועמען איז דאס געווען, ביי "וכל העם", אנשים פשוטים. די לומדים און גאונים - זיי האבן ערווארט צו הערן ביי מ"ת א חידוש, א פלפול, ווארום עס זיינען דאך געווען לומדים פאר מתן תורה אויך, ווי חז"ל זאגן: "אברהם כו' יושב בישיבה כו' היו במצרים ישיבה עמהם" - לומדים און מצרים, נאר מצרים דיגע לומדים, אז זיי זיינען געקומען צו מ"ת האבען זיי געמיינט אז זיי וועלן הערן א חידוש, א פלפול.

ווער האט דערהערט, אז דורך תורה קען זיין רואים את הנשמע און שומעין את הנראה - די אנשים פשוטים, "וכל העם רואים". און די לומדים זיינען געבליבן פעטאכעס (שוטים)...

מען האט אמאל געהערט ווערטער וואס אפילו אין דער היים האט מען עס ניט געקענט ריידן בגלוי נאר בסתר.

ועפ"ז יתחזק יותר הפלא של הרש"ל איך יתכן שאנשים פשוטים דווקא יגיעו למעלות נשגבות כל כך?.

ולבאר את הפלא בעומק יותר: מבואר בריבוי מקומות ע"ד מעלת עבודת האנשים פשוטים החל מהבעש"ט ולאחריו וכו' [ועד כדי כך שאין הדבר צריך ראי' כי כל הספרים מלאים בדבר זה], אבל כל זה הוא לכאורה רק בדברים השייכים לאנשים פשוטים כגון אמירת תהילים וענין התמימות וכו', אבל לא בלימוד התורה דבזה אין כוחם גדול, דזה שייך דווקא להלומדים והגאונים.

אמנם כאן אומר אדה"ז "און ווער איז א בן תורה א איש פשוט", וכן בענין ראיית והשגת אלוקות שהי' במ"ת. ומצד שני דוקא המשכילים "זיינען געבליבן פעטאכעס..." והאנשים הפשוטים הם "האבן דערהערט...", וצריך ביאור בענין זה.

וי"ל שהביאור בזה הוא בקטע השיחה שבא מיד לאחרי המימרא של אדה"ז "און ווער איז א בן תורה אן איש פשוט". וזלה"ק:

דער טאטע האט אמאל געפרעגט דעם זיידן מהר"ש: וואס איז דער ענין פון פשיטות העצמות, עצמות איז דאך פשוט. האט אים דער זיידע מהר"ש געענטפערט: עצמות איז פשוט, אבער עצמות פילט מעלת העצמות, פשיטות העצמות מיינט דער עצם אליין. האט דער טאטע דערציילט, אז מיט דעם ווארט האט ער געדאווענט א משך זמן רב.

וי"ל שלכן אמר אדמו"ר הרי"צ להרש"ל "אויב פשוט דארף מען דאך אליין פארשטיין" כי הביאור למימרא זה בא מיד בהמשך דבריו,

ואולי י"ל בדרך אפשר ששני ענינים אלו א) "עצמות פילט מעלת העצמות" ב) פשיטות העצמות שהוא "דער עצם אליין". הוא בדוגמת שתי הדרגות דעצם הנשמה¹ המבואר במאמר ואתה תצוה סעיף י"ב וזלה"ק:

[א] "כי זה שעמדו במס"נ משך כו"כ שנים הוא לפי שהאיר בהם גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכוחות הגלויים ולא נעשה עי"ז שינוי בכוחות הגלויים עצמם . . . יש לומר דבחירת המאור דהנשמה שנתגלית ע"י מס"נ היא עצם הנשמה כמו שהיא מוגדרת בענין הפשיטות שלמעלה מציוור דכוחות"

הרי זה שעצם הנשמה מוגדרת בגדר הפשיטות הוא ע"ד ענין הא' הנ"ל אז "עצמות פילט מעלת העצמות". היינו שזהו ע"ד ענין הפלאות העצמות.

[ב] והגילוי דעצם הנשמה בזה שהוא נשכר ונדכא מזה שהוא נמצא בגלות הוא שגם כחות הגלויים שלו (הציוור דכחות הגלויים) הם כמו חד עם העצם . . . ובחירת המאור דהנשמה שמתגלית ע"י הענין דכתית מזה שנמצאים בגלות הוא גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות".

הרי זה שהגילוי דעצם הנשמה אינה באופן שהיא מוגדרת בענין העצם אלא אדרבא הכוחות הגלויים "הם כמו חד עם העצם" דהוא ע"ד פשיטות העצמות שאינה זה ש"עצמות פילט מעלת העצמות" כי אם "יעדער עצם אליין".

ועפ"ז יש לומר בדרך אפשר שהענין הב' שנתבאר במאמר ואתה תצוה זהו הכוונה במאמר הבעש"ט היודע¹ "די פשיטות העצמות פון עצמות א"ס ב"ה איז זיך מתגלה אין די פשיטות פון א איש פשוט". (וכן הובא עד"ז בריבוי מקומות בדא"ח), כי ענין פשיטות העצמות הוא כנ"ל שאינה מה ש"עצמות פילט מעלת העצמות" כ"א "דער עצם אליין". ועד"ז בהנשמה "מעלת עצם הנשמה שהיא מוגדרת בענין הפשיטות שלמעלה מציוור דכוחות, אינה הפשיטות של האיש פשוט, כ"א הפשיטות של האיש פשוט הוא שמתגלה עצם הנשמה שאינה מוגדרת בענין הפשיטות, ומצד זה הכוחות הגלויים והעצם הם כמו

חד³.

¹ כמאמר הבעש"ט היודע (הובא בספר השיחות תש"ז ע' 136) "די פשיטות העצמות פון עצמות א"ס ב"ה איז זיך מתגלה אין די פשיטות פון א איש פשוט", עיין מוגדרת לקמן בפנים.

² במלוקט ו.

³ ואם כנים הדברים, נמצא עפ"ז דבר נפלא: בהרבה מקומות נתבאר שמעלת האיש הפשוט הוא מצד העדר כוחות הגלויים (ושכל), ענין שלילי. אבל ע"פ הנתבאר בפנים נמצא שהוא ענין חיובי ועצמי של "פשיטות" מצ"ע, ולא רק מפני העדר כחות הגלויים אלא אדרבה הכוחות הגלויים הם כמו "חד עם העצם".

וע"פ זה יובן מאמר אדה"ז "אז ווער איז א בן תורה א איש פשוט" וכן זה שבמעמד מ"ת דוקא "האנשים פשוטים האבן דערהערט" ולא הלומדים והגאונים.

ובהקדים דשני ענינים הנ"ל בהגילוי של עצם הנשמה, בא בהמשך להמבואר בהמאמר שבמ"ת היתה רק ההתחלה דקבלת התורה, ו"בימי אחשוורוש היתה הקבלה מצד עצמם, כי אז נתגלה ההתקשרות באלוקות שמצד עצם הנשמה, התקשרות עצמית שמצד עצם מציאותם".

ובהמשך לזה מבאר "ובפרטיות יותר יש לומר דגם בגילוי עצם, ישנם שני ענינים הנ"ל, והיינו ששני הענינים בגילוי עצם הנשמה הם ע"ד א. זמן מ"ת שהייתה רק התחלה ב) זמן אחשוורוש שהיתה הקבלה מצ"ע.

נמצא מובן מזה שעל ידי הענין דכתית למאור שעי"ז מגיעים למאור הב' הנ"ל, שנתבאר לעיל שהוא הפשיטות של האיש פשוט כנ"ל, זהו הזמן שבו באמת לאמיתו מקבלים התורה מצ"ע.

וע"פ זה מובן בפשטות "ווער איז א בן תורה א איש פשוט" כי דווקא האיש פשוט הוא זה שמקבל התורה באופן אמיתי כנ"ל⁴.

ואע"פ שבמאמר "ואתה תצוה" אינו מגביל את הענין דוקא לאנשים פשוטים, הנה אדרבה היא הנותנת זהו החידוש של המאמר שאצל כל אחד ואחד מישראל הן בעלי תורה והן אנשים פשוטים יכולים להגיע לזה ע"י הענין ד"כתית למאור", ולכאורה זהו בכחו של נמנע הנמנעות, כן יש לומר בדרך אפשר. ודו"ק, ואכמ"ל. ונמצא דיוצא דבר חידוש, שתכלית העבודה הוא להיות כמו איש פשוט, ואכמ"ל.

⁴ . משא"כ הלומדים והגאונים נשאר "פעטאכעס" כי הם חפשו לשמוע פלפול, ואולי י"ל הכוונה בזה בדא"פ: שרצו לראות הפלאת העצמות ולא פשיטות העצמות, כי הלומדים והגאונים אינם שייכים לפשיטות העצמות כ"א האנשים הפשוטים דווקא.

עצם הנשמה ומס"נ

התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן

בשיחת תולדות ב' תשנ"ב (סעיף ה-ז) מבאר שעצם הנשמה הוא למעלה מיחידה, ומדמה את זה להחילוק בין גדול שבישראל לתינוק, שבגדול שבישראל התקשרותו להקב"ה היא מצד דרגת הגילויים שבנשמה ו"היא באופן של הפשטה ושלילת מציאות... שלילת ההבנה וההשגה ועד לשלילת מציאותו ע"י כח המסירות נפש, ביטול במציאות, אבל גם אז הרי זה מוסר נפשו (רצונו).

משא"כ אצל תינוק שלכתחילה "המאור הוא בהתגלות... כיון שזוהי כל מציאותו ניכר הדבר בכל פרטי עניניו באכילתו ובשתיתו כו'."

והיינו שענין המס"נ היא מצד בחינת היחידה והיא למטה מהענין דעצם הנשמה.

וקשה דבמאמר ואתה תצוה מפורש שמס"נ היא מצד עצם הנשמה דוקא.

בסעיף ו' מבאר "זוהי שהאמונה בישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה הוא מפני שהאמונה באלוקות היא העצם שלו ולכן אי אפשר כלל שיכפור ח"ו."

וכן בסעיף י' "ובפרטיות יותר י"ל שגם בגילוי עצם הנשמה ישנם (דוגמת) שני ענינים הנ"ל. דגילוי עצם הנשמה בענין המס"נ, י"ל, שבנוגע לכחות הגלויים הוא כמו דבר נוסף... והגילוי דעצם הנשמה בזה שהוא נשבר ונדכה מזה שהוא נמצא בגלות הוא שגם כחות הגלויים שלו (הציור דכחות הגלויים) הם כמו חד עם העצם וכו'. ע"ש באריכות.

הרי רואים ברור שענין המס"נ הוא מצד עצם הנשמה.

ולכאורה אין לתרץ שהכוונה ב"עצם הנשמה" בהמאמר באות ו' וכן בהענין הא' בגילוי עצם הנשמה באות י' היא באמת לבחינת היחידה, דא"כ, במקום לחלק ולומר שיש שני ענינים בגילוי דעצם הנשמה, ה' נקל יותר לומר ולחלק שמס"נ בפועל ממש היא מצד בחי' היחידה. והגילוי דהנשמה בזה שהוא נשבר ונדכה היא מצד עצם הנשמה.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

כל ימיו בתשובה

התמים יוסף הכהן שחי' הענדל

איתא בגמ' שבת¹:

תנן התם, רבי אליעזר אומר: שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את רבי אליעזר: וכי אדם יודע איזהו יום ימות? אמר להן: וכל שכן, ישוב היום, שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה. ואף שלמה אמר בחכמתו: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר.

והנה כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א²:

שגם התשובה צ"ל בכאו"א וכחז"ל להיות כל ימיו בתשובה (עילאה, להוציא ולהעלות נפשו האלקית מגלותה להשיבה אל בית אבי' (כל ימיו בחיים חיותו בעוה"ז) שתהא כלולה ומיוחדת בו ית' ע"י שישים כל מגמתו וחפצו בתורה ומצות.

ועל המילים בתשובה (עילאה) כובת בהערה וזלה"ק:

ראה אגה"ת ספי"א. תניא פל"א (מ, סע"א). וברמב"ם הל' תשובה (פ"ז ה"ב) מדבר בתשובה על חטא. ועפ"ז מובן מה שמביא הכתוב בכל עת יהיו בגדיך לבנים ולא מחז"ל כל ימיו בתשובה. כן מבואר דיוק הל' בשבת (שם) ואף שלמה אמר (ולא כל' הרמב"ם הוא ששלמה אמר) ומה שהובא גם סיום הכתוב ושמן על ראשך לא יחסר (והרמב"ם השמיטו) – עיין תניא פל"ה וספנ"ג.

דהיינו שאף שהרמב"ם מביא הגמ' דשבת כראי' ע"ז שלעולם יראה אדם עצמו כאילו הוא נוטה למות. לפיכך ישוב מחטאיו – תשובה מחטאים, מוכיח אד"ש מה"מ שבאמת כוונת הגמ' למבואר בחסידות כל ימיו בתשובה עילאה, ולכן הרמב"ם לא מביא את לשון הגמ' בדיוק ע"ש.

והנה בפוקח עוורים כשמדבר על תשובה מחטאים כותב וזלה"ק:

אלע טאג . . . ובפרק ט"ו דער עיקר מתכוון איז תשובה אז מען זאל דעם נפש אלקית מתקן זיין היינו וואס ער האט פוגם געווען אין צלם אלקים.

¹. קנג, א'.

². לקו"ש חלק י"א ע' 238.

ומכאן משמע שהענין דכל ימיו בתשובה שייך לא רק לתשובה עילאה אלא גם על תשובה מעברות, וע"פ הנ"ל צריך ביאור.

והנה ענין זה ג"כ מובא בשיחת תענית אסתר תשמ"ב וזלה"ק³:

ידוע ביאור אדמו"ר הזקן (לקו"ת ר"פ האזינו) אודות מארז"ל "כל ימיו בתשובה" שכללות ענין התשובה הוא – "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה", ולכן, גם כאשר שב בתשובה ביום שלפנ"ז (ותורת אמת קוראת לזה בשם תשובה) הנה למחרת נדרשת ממנו עבודת התשובה באופן נעלה יותר.

וכן משמע בהדרן על הרמב"ם תש"נ⁴ וזלה"ק:

בהלכות תשובה, במעמד ומצב שיש צורך בתשובה כולל גם הענין ד"כל ימיו בתשובה" (שבת קנג, א. וראה לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ), ובפרט ע"פ המבואר בתניא (פכ"ט) ש"עיקר התשובה בלב והלב יש בו בחי' ומדרגות רבות כו".

ומשמע שמקשר הגמ' ד"כל ימיו בתשובה להמבואר בפכ"ט ושם לא מדובר בתשובה עילאה אלא על תשובה מעבירות בדרגא נעלית ביותר.

ובפשטות הענין הוא דחסידות שוללת הביאור דכל ימיו בתשובה הוא על עבירות כפשוטו (וכן מפורש בהערה במכתב אד"ש מה"מ הנ"ל).

ומבארים הענין דכל ימיו בתשובה בב' אופנים (1) תשובה עילאה כמפורש בתו"א ובאגה"ת הנ"ל (2) תשובה נעלית על עבירות כמבואר בפכ"ט ובפוקח עורים.

וכן משמע בלקו"ש חכ"ה⁵ וזלה"ק:

אויך בענין התשובה איז דא דער סדר העבודה פון "כל ימיו בתשובה", וואס דער צורך התשובה "כל ימיו" איז ניט נאר דערפאר וואס דער פגם פון דער פריערדיקער מעשה עבירה איז נאך ניט אינגאנצן אפגעווישט געווארן (און לגבי דער היינטיקער העכערער מדריגה איז נאך פארבליבן א פגם פון דער עבירה) – ח"ו צו חושד זיין יעדן אידן אז ער האט נאך ניט געטאן קיין תשובה שלימה און ס'איז נאך פאראן א פגם פון א חטא – נאר אפילו אויב "עשה תשובה נכונה" ושלמה באופן אז דער פגם איז אינגאנצן אפגעווישט געווארן, איז נאך אלץ שייך און ס'דארף זיין דער ענין התשובה.

³. התוועדויות תשמ"ב ח"ב ע' 931.

⁴. סה"ש תש"נ ח"א ע' 121.

⁵. ע' 151.

ג' סימנים דישראל

התמים השליח לוי שיחי' מיר

במאמר ד"ה "אשר ברא" (תרפ"ט) שאמר כ"ק אדמו"ר הריי"צ בחתונת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א והרבנית הצדקנית נ"ע זי"ע, מבואר אופן התנהגות האדם בעת השמחה, וזלה"ק:

שהוא אז ברוממות ער איז זייער אויפגעלייגט און פריילאך . . . ורוממות זו אינו ענין של גאווה וישות, אדרבה ער גייט יעמאלט ארויס פון ישות וגסות, והוא בקירוב גדול עם כל א' וא' . . . זיינען אלע זייער פייך בעיניו, לפי שאז הוא רואה מעלתו של כל אחד ואחד.

ומבאר:

דהאמת הוא כן דכאו"א מישראל הוא בעל מעלה גדולה, היינו גם במעלת המדות והטבע שלו, פי' דלבר מעלת הנשמה דכל ישראל . . . הנה גם מצד עצם מזיגת טבען של בני"י . . . ומקרב אותו בקירוב גדול.

ובהמשך הענינים מאריך לבאר איך ש"יש ר"ל אנשים כאלו שיש בהם רע גמור כרציחה ושפיכות דמים כחיות הטורפות ממש", ע"ש באריכות גדולה.

ולכאורה קשה מרישא לסיפא, הרי בתחילת המאמר ביאר באריכות שלכל אחד מישראל יש הג' סימנים דביישנין רחמנים וגומ"ח, ולא רק שזהו בפנימיותו מצד נשמתו כ"א שזהו "מצד עצם מזיגת טבען", ועד כדי כך שכאשר נדמה לאחד שאינו רואה הסימנים ביהודי השני זהו "מפני סבת הרואה ער זעט ניט דעם מעלת זולתו" וכו'. ואם כן איך יכול להיות יהודים כאלו?

ואין לומר אדרבה הא גופא הוא החידוש של המאמר, שיכול להיות אחד שע"פ התנהגותו נראה שהוא "איש רע בעצם" אלא שאף על פי כן יש לו הג' סימנים, שהרי מבואר בגמ' (יבמות עט, ע"א) שדוד המלך רצה לפייס את הגבעונים על שהרג שאול מהם, והגבעונים לא רצו להתפייס בכסף וזהב כי אם, רצו להרוג את שבע בני שאול וגזר דוד המלך להרחיק את הגבעונים דהיינו שלא ישאו בני ישראל מהם, "אמר שלושה סימנים יש באומה זו הרחמנים והביישנין וגומלי חסדים . . . כל שיש בו שלושה סימנים הללו ראוי להידבק באומה זו", וכן מובא ברמב"ם ובשולחן ערוך להלכה. הרי מוכח שהבחנת הג' סימנים הוא דוקא ע"י התנהגות האדם, ומי שמתנהג כאיש אכזרי (באופן שמתואר בהמאמר באריכות) ודאי שאין בו ג' סימנים.

ואולי המבואר בהמשך המאמר בענין איש רע בעצם וכו' אינו מדבר בבנ"י (שודאי יש בהם ג' הסימנים) אלא בגבעונים. ואכן אחד שמתנהג "כאיש רע בעצם" עליו קאי מש"נ שאין ראוי לידבק באומה זו.



שונות

זאב מזכר קדירות

התמים השליח ישראל צמח שיחי' באראן

בלקו"ש חט"ו ויחי, שהוא סיום על מס' קידושין מביא כ"ק אד"ש מה"מ הברייתא שבסיום מס' קידושין:

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: מימי לא ראיתי צבי קייץ, וארי סבל, ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער. והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני. מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני – אינו דין שאתפרנס שלא בצער? אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי, שנאמר: "עונותיכם הטו".

ובהמשך השיחה מבאר מהו התוכן של ג' חיות אלו, וזלה"ק:

די דריי סוגי אומניות זיינען אויסגעשטעלט מיט א סדר פון זה למעלה מזה (מן הקל אל הכבד): "צבי קייץ", "מייבש קציעות בשדה" – תפקידו איז צו ברענגען די קציעות – בשדה, אין א מקום גלוי וואו עס שיינט דער אור השמש און היטן אז זיי זאלן דארטן בלייבן ביז זיי ווערן אויסגעטריקנט און קומען צו זייער שלימות. "ארי סבל" – נושא משאות" איז ענינו צו אריבערפירן זיי פון איין ארט צו א צווייטן, דער תפקיד פון "שועל חנוני" איז ניט דער שינוי מקום פון די קציעות, נאר דער שינוי רשות ובעלות, אז די קציעות זאלן איבערגיין פון איין רשות ובעלות אין א צווייטער.

בקיזור: שינוי הגוף, המקום, והבעלות.

ובהערה 36:

יש לומר – דזהו בדוגמת או"פ או"מ מקיף למקיף ועוד.

דהיינו: שינוי הגוף הוא הענין דאור פנימי, מפני ששינוי בגוף הדבר עצמו זהו שינוי וחיודש בפנימיות הדבר. ושינוי המקום היינו אור מקיף, היות שאין זה שינוי בגוף הדבר עצמו כ"א בכללות הדבר לכן הו"ע אור מקיף דהיינו ששינוי זה מקיף את הדבר בכללו ואינו שינוי בהפרטים של הדבר. ושינוי הבעלות שהוא יותר רחוק מגוף הדבר שהרי יכול להיות שהחפץ ישאר במקומו ואעפ"כ ישתנה הבעלות שעליו מא' לשני, זהו בחינת מקיף למקיף.

ובהמשך השיחה מבאר "ענינים הרוחני בההכנה לקיום התומ"צ" "שצבי קייץ" הוא הכנה בגוף הדבר כמו הכנת קלף לתפילין וכדומה. "וארי סבל" היינו הבאת החפץ להמקום בו

נמצא היהודי בכדי שיוכל לקיים המצוה בהחפץ, ו"שועל חנווני" הוא זה שלפעמים צריך שהחפץ יכנס לבעלות שיוכל לקיים בו מצוה, וע"ד "עמון ומואב שטיהרו בסיחון"¹.

ובהמשך מביא גירסת הירושלמי שמוסיף לג' חיות הנ"ל גם,, זאב מוכר קדרות", ומבאר ענינו ותוכנו הפנימי בההכנה למצוה, שהוא הכנות יתירות בכדי שהמצוה תתקיים בתכלית השלימות ובהידור, היינו שכשזאב טורף יש ב' ענינים, א. ענין ההמתנה: היינו שהזאב ממתין מביא הטרף לחורו, לא כמו שהארי עושה שהוא דורס ואוכל מיד.

ב. ענין ההנאה: ע"ז שהזאב מביא הטרף לחוריו יש לו יותר הנאה מזה, ולכן מקשרו לענין קדירה, דענין קדירה הוא שמחכה לבשל הדבר בכדי שיהיה יותר הנאה, וכן בזאב ע"י שמביא הטרף לחוריו יש לו יותר הנאה.

ויש לעיין ע"פ הערה 36 הנ"ל בדוגמת איזה ענין יהי' הענין דזאב מוכר קדירות היינו הידור מצוה?

ואולי י"ל בדרך אפשר שהוא בדוגמת העצם מפני שיש בו החיבור דמקיף ופנימי.

ליתר ביאור:

ענין ההמתנה בקיום המצווה קשור לכאורה עם ענין השמירה, כי שכשממתין צריך לשמור הדבר, ושמירה צריך להיות בתוקף (ע"ד שמצינו בענין "איזהו גיבור הכובש את יצרו"), ומבואר בחסידות (המשך פדה בשלום רנ"ט) שענין השמירה הוא מקיף וע"ד שמצינו במספר שמונה שענינו מקיף מפני ש"שומר את ההיקף".

וענין ההנאה (שע"ז שהזאב ממתין יש לו יותר הנאה בהטרף) שבקיום המצווה ענינו, שעל ידי שממתין נעשה הידור ושלימות במצוה, וי"ל שהוא ענין הפעולה הפנימית שההכנה עושה במצווה, שע"י ההמתנה נעשה שינוי בגוף המצווה (באופן פנימי) שהמצווה היא עכשיו בשלימות (שנעשה בהידור יותר).

יוצא מזה: שבהכנה זו (דזאב) מוצאים ב' הענינים דאור פנימי שמשנה גוף הדבר ואור מקיף (ענין השמירה). והוא ענין העצם שיש לו הכח לחבר המקיף ופנימי ביחד.

¹. חולין דף ס, ב.

שפתותיו רוחשות

התמים נחום שיחי' דובראף

בשו"ע אדה"ז סימן צ"ב סעי' ח' כותב וזל"ה:

המשתין לא יתפלל עד שישהה כדי הילוך ד' אמות משום ניצוצות שבאמתו והמתפלל לא ישתין עד שישהה כדי הילוך ד' אמות אחר סיום תפלתו שכל ד' אמות תפלתו שגורה בפיו ושפתותיו רוחשות אבל לאחר ששהה כדי הילוך ד' אמות מותר לו להשתין במקום שהתפלל ומדת חסידות שלא להשתין בתוך ד' אמות של תפלה

וקשה איך שייך שלאחר סיום תפלתו שפתותיו רוחשות.

ובגמרא (מגילה כ"ז, ב) ובשו"ע לא נמצא הלשון "סיום תפלתו", אלא משמע שהפסיק באמצע תפלתו, וא"כ מובן שאף שהפסיק עדין ששפתותיו היו עדיין רוחשות כי תפלתו שגורה בפיו.

אבל כאן לכאורה הוא תרתי דסתרי אם תפלתו שגורה בפיו וסיים תפלתו, למה שפתותיו רוחשות?

ובדוחק אפשר לומר שסיים תפלתו, ולפעמים שאינו מרוכז בתפלתו חוזר סיום התפילה כמה פעמים, או יש לומר דמדומה שסיום תפלתו, היות וסיים תפלתו בלבו, וחיישינן ששפתותיו יהיו עדיין רוחשות, ולכן מחייבים אותו לחכות כדי הילוך ד"א.

הערה בלקו"ש ח"א פ' שמות

התמים מנחם מענדל שיחי' טל

בלקו"ש ח"א פ' שמות¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שגזירת פרעה היתה גם על הנקבות, שיהיה להם מיתה רוחנית, וקשה מיתה רוחנית ממיתה גשמית, ובלשונו:

די דערקלערונג דערפון איז: "תחיון" איז דער טייטש און דיוק: איר זאלט זיי לאזן לעבן – באלעבן. די זעלבע מצריים, וועמען פרעה האט אנגעזאגט אז זיי זאלן אריינווארפן אידישע קינדער אין טייך, בכדי אפצוטויטן ר"ל זייער גוף, האט ער זיי אויך אנגעזאגט אז די שארית הפליטה קינדער וועלכע ווערן בלייבן לעבן (בגשמיות), זאלן זיי – די מצריים – מחי' זיין זיי – דערציען אין זייער דרך, אין לעבנסוועג פון מצרים, בכדי אפצוטויטן ר"ל זייער נשמה. . . . די דערמאנטע גזירה פון וכל הבת תחיון, צו דערציען אידישע קינדער אין לעבן – קאך פון מצרים, איז אויך מרומז אין דעם כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו.

והנה על הפסוק² "וילך איש מבית לוי" כותב רש"י:

ויקה את בת לוי. פרוש היה ממנה מפני גזירת פרעה, (וחזר ולקחה, וזהו וילך, שהלך בעצת בתו שאמרה לו גזרתך קשה משל פרעה, אם פרעה גזר על הזכרים ואתה גם כן על הנקבות. ברש"י ישן).

היינו שמרים אמרה לעמרם ש"גזירתך קשה משל פרעה" כי אתה רוצה להרוג גם הנשים.

ולכאורה ע"פ המבואר בשיחה לעיל מיתה רוחנית חמורה ממיתה גשמית, וא"כ איך גזירת עמרם קשה משלהם?

ואין לומר שבגזירת פרעה אין ודאות שלכולם יהיה מיתה רוחנית, וא"כ גזירת עמרם קשה משלהם, כי כתוב "גזירתך קשה" היינו שמסתכלים על הגזירה, וגזירת פרעה היתה תחיון על כל הנקבות?

אבל כשמעינינים במקור דברי רש"י קשיא מעיקרא ליתא והוא בגמרא סוטה דף י"ב:

¹. ע' 111 (אות א').

². שמות ב, א.

וילך איש מבית לוי להיכן הלך אמר רב יהודה בר זבינא שהלך בעצת בתו תנא עמרם גדול הדור היה כיון (שראה שאמר) פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו אמר לשוא אנו עמלין עמד וגירש את אשתו עמדו כולן וגירשו את נשותיהן אמרה לו בתו אבא קשה גזירתך יותר משל פרעה שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות פרעה לא גזר אלא בעוה"ז ואתה בעוה"ז ולעוה"ב פרעה הרשע ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת".

היינו שאף שבשיחה מבאר דפרעה גזר גם על הנקבות, ואדרבה קשה מיתה רוחנית ממיתה גשמית, מ"מ לא ע"י גזירת עמרם אינם זוכים לעוה"ב, היינו דלכאורה אף אם היו חיים כרשעים, "הרי רשעים מלאים מצוות כרימון וסוף סוף יזכו לחיי עוה"ב"³, וכן גזירת פרעה ספק מקיימת בכלל, משא"כ גזירתך ודאי מקיימת.

³. ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ח"ב ע' סה - אגרת תחה"מ.

הערה בלקו"ש חט"ו פ' ויגש

התמים השליח שניאור זלמן שיחי' ליבעראוו

בפרשת ויגש כתוב שכשיוסף התגלה לאחיו אמר להם "אני יוסף העוד אבי חי" ובלי לחכות לתשובה הוא המשיך לדבר דברים אחרים, והפסוק ממשיך שאחיו לא יכלו לענות לו כי התביישו ממנו (עיין רש"י¹), בלקו"ש (ויגש חט"ו²) שואל ע"ז כמה שאלות ומהם 1. לכאורה מתוכן הפרשה שלפני פסוק זה ידע יוסף שאביו חי ע"ש. 2. מה הקשר בין "אני יוסף" ל"עוד אבי חי"?

ומבאר (למסקנה) דהיות ואדם חי אינו משתכך מהלב כמו שפירש רש"י על הפסוק³ "וימאן להתנחם שעל המת נגזרה גזירה שישתכח מן הלב ולא על החי", אם כן מתעוררת תמיה, היות ו"אני יוסף" א"כ איך "העוד אבי חי", וזהו תמיהה קיימת ולא שאלה שצריכים לענות עליו תשובה, וממשיך דלכן אמר יוסף התמי', דזהו הקדמה להמשך דבריו שצריכים למהר להביא את אביו למצרים ע"ש.

אך עדיין צריך להבין דהרי יוסף תמיד ידע דהוא יוסף א"כ למה שואל אותם עכשיו העוד אבי חי, וכן צריך להבין הרי הפסוק⁴ אומר "ולא יכלו ענותו" והיינו שיש תשובה לשאלה זו ורק "מפני הבושה" לא ענו כדמפרש רש"י שם?

ויש לומר דתמיה זו היתה קיימת אצל יוסף מאז שידע שאביו חי, וזה שאמר להם את זה עכשיו לאחיו הוא כי רוצה להבהיר ולהעביר תמיה זו אליהם בכדי שימהרו ויעלו את אביו.

וזה גם מתרץ שאלה הב' דבאמת אף על תמיה קיימת אפשר לענות (ובענינו יכלו לענות דאביהם קיים), אבל לאחר שיוסף אמר להם התמיה, וידעו דצער אביהם היה באשמתם אז התביישו ולא יכלו לענותו, וי"ל שזהו כוונת רש"י ב"מפני הבושה".

¹ . מ"ה א' ואילך.

² . שיחה ג' ע' 382.

³ . וישב ל"ו, ל"ה.

⁴ . שם פרק מ"ה ואילך.

הערה בהלכות ק"ש

התמים מנחם מענדל שיחי' מאווסיקאו

כתב הטור בהלכות ק"ש ריש סימן ס"א:

ויקראנה ביראה ובכוונה. כתב רב עמרם: לשוייה איניש לקריאת שמע בכל זמן דקרי לה כפרוטגמא חדשה, פירוש פרוטגמא כתב המלך על בני מדינתו, שקריאת שמע הוא פרוטגמא דהקב"ה, והכי איתא במדרש אמר רבי ברכיה מלך בשר ודם משגר פרוטגמא שלו למדינה מה הם עושין, כל בני המדינה עומדין על רגליהם ופורעים את ראשיהם וקוראין אותו באימה ביראה בררת ובזיע, אבל הקב"ה יתברך שמו אומר לישראל קראו קריאת שמע פרוטגמא דידי, הרי לא הטרחתי עליכם לקרותה לא עומדים ולא פרועי ראש אלא בלכתך בדרך, אבל באימה וביראה ובררת ובזיע מיהא צריך.

והנה לשון המדרש הוא אימה וביראה ובררת ובזיע, אך הטור כתב בראשית דבריו "ויקראנה) ביראה ובכוונה" והשמיט ג' מתוך ד' לשונות והוסיף "כוונה". וצ"ע מהו טעם השינוי. ובפרט שבשו"ע ריש ס"א הלשון "יקרא ק"ש בכוונה באימה וביראה בררת וזיע", שנקט ד' לשונות דהמדרש וגם תיבת "בכוונה".

ועד"ז (באופן אחר קצת) יש לעיין בדברי אדה"ז, דכתב (ריש סימן ס"א):

לכתחלה צריך להזהר ולקרות כל הג' פרשיות של קריאת שמע בכוונה באימה וביראה בררת ובזיעה כדרך שבני המדינה קורין פרוטגמא שמשגר להם המלך דהיינו כתב המלך על בני מדינתו שהם עומדים על רגליהם וקורין אותן באימה וביראה ובררת ובזיעה וקריאת שמע היא פרוטגמא של הקב"ה לעמו ישראל ולא הטריח עלינו הקב"ה לקרותה מעומד אלא בלכתך בדרך אך צריך עכ"פ לקרותה באימה וביראה.

הרי שבתחלה כתב כלשון השו"ע הנ"ל, אבל בסיום דבריו כתב רק "באימה וביראה". (וכדאי לציין שלשון אדה"ז דומה כמעט ללשון הטור).

ולהעיר מלקו"ש חכ"ה ע' 71 הע' 14:

אימה ויראה - רגש שבנשמה, רתת וזיע - ענין שבגוף - סוגים נפרדים.

דעפי"ז י"ל שכתבו באימה וביראה ביחד כי שניהם הרגש שבנפש והטור הוסיף "כוונה" כי כוונה שייכת להנשמה (כמבואר בארוכה בספר תניא קדישא פל"ח).

אבל הא גופא טעמא בעי למה נקטו דוקא הלשונות המדגישים הרגש שבנשמה?
ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

ביאור דחיית מצות פריעת בעל חוב מפני מצות השמטת כספים

התמים השליח ישראל שיחי' נחמנסון

בלקו"ש (חלק י"ז בהר ב') מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מהא דאיתא במשנה¹, המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו" דלכאורה א"א לומר דגדר שמיטת כספים הוא אפקעותא דמלכא (היינו שהתורה הפקיעה וביטלה את שיעבוד החוב של הלוח למלוה), כיון שלשון המשנה הוא המחזיר חוב בשביעית כלומר מחזירה למלוה בתור חוב, ועוד אם שמיטת כספים הוא אפקעותא דמלכא היה צריך להיות איסור להחזיר החוב, אלא החיוב הוא לשמט החוב ובמילא מתבטל מצות פריעת בעל חוב והשוד גברא, אבל הנכסים עדיין משועבדים וזלה"ק:

און וויבאלד אז דער ,,לא יגוש" איז מחייב און מכריח דעם מלוה אפצולאזן און ניט מאנען דעם חוב, איז מובן, אז בדרך ממילא פאלט אפ דער שעבוד וחובת גברא פון דעם לוח צו פורע זיין דעם חוב (ווייל ס'איז הא בהא תליא) – ווי דער לשון הרמב"ם: ,,משמיט אני וכבר נפטר ממני", אז דער לוח ווערט נפטר פון זיין שעבוד צום מלוה: אבער דאס איז נאר ביטול השעבוד אין דעם יחס (פון גדר גברא) צווישן מלוה און לוח, עס בלייבט אבער דער שעבוד אויף די נכסי הלוח, ווייל דער עצם חוב כשלעצמו איז ניט נפקע געווארן.

ובהערה 48 מוסיף:

ראה יתירה מזו בקצה"ח סי' קד סק"ב דבהלואה בכלל (לא בשנת השמיטה) כשאין המלוה תובע אין על הלוח מצוה לפרוע. וגם לדעת הנתה"מ (שם סק"א) דחייב כיון דרחמנא חייבא לפרוע, היינו כשחסרה התביעה בפועל, אבל בנדר"ד (דמצוה ו) איסור על המלוה לתבוע כו', י"ל שגם לשיטתו אין על הלוח מצוה לפרוע. וכדמשמע מהלשון רוח חכמים נוחה הימנו ולא קיום מצות פבע"ח וכיו"ב (וכבפנים).

היינו שלכו"ע כיון שהתורה ציותה על המלוה לשמט את ההלואה בטל המצוה של הלוח לפרוע החוב ובמילא גם הצד הממוני של השעבוד גברא נופל, ואם רוצה בכל זאת לפרוע החוב, מותר, אבל זה לא מצד פריעת בעל חוב מצוה. ומצוה אחת מבטלת השני'.

1. שביעית פ"י מ"ח.

ובהמשך השיחה מביא אד"ש מה"מ את שיטת היראים דסבירא לי', שאף שיש מצוה על המלוה להשמיט ההלוואה, מ"מ נשאר עדין המצוה של הלוה דפריעת בעל חוב.

וצריך ביאור, מה הסברה של אד"ש מה"מ, שכיון ד(מצוה ו)איסור על המלוה לתבוע י"ל שאין על הלוה מצוה לפרוע", למה א"א לומר שהאיסור על המלוה ליגוש החוב דוחה את הפריעת בעל חוב, אבל אם הלוה רוצה להחזיר החוב כן קיים מצות פריעת בעל חוב, ומה ההכרח של אד"ש מה"מ שהנתיבות לא סבירא לי' כדעת היראים.

הנה בדרך כלל בכל מקום שיש מצוה שנדחית מפני חברתה כגון עשה דוחה לא תעשה, הלא תעשה רק נדחית מפני העשה, כלומר בפועל ממש צריך לקיים העשה אבל הלא תעשה עדין קיים, וכפי שמסביר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש (חט"ז)² בנוגע לדחיית שבת מפני קרבנות תמידים ומוספים דשבת שהוא חידוש לגבי שאר עשה דוחה לא תעשה מלימוד דהמכילתא, מחללי' מות יומת וביום השבת שני כבשים שניהם בדיבור אחד נאמרו" שמזה למדים שהלאו דשבת מלכתחילה לא נאמרה על שני כבשים דשבת, מה שאין כן בשאר המצות.

ועוד מסביר כ"ק אד"ש מה"מ³ בנוגע להקרבה בבמה ע"י נביא, שיש לימוד על זה מהפסוק⁴, „השמר לך פן תעלה עולתיך בכל מקום אשר תראה" ודרשו רז"ל אבל אתה מעלה בכל מקום שיאמר לך הנביא, על אף שיש לימוד כללי שנביא יכול לעבור על מצוה לפי שעה מהפסוק, „אליו תשמעון", הוא מפני שמהפסוק ד, „אליו תשמעון" לבד למדים שגם לאחר שציוה הנביא להקריב בבמה, הרי כשמקיימים הציווי עוברים בשעת מעשה על הלאו דבמה, אלא שדחוייה היא ע"י ציווי הנביא, והפסוק, „השמר לך פן וגו'" בא ללמד שנפקע גוף האיסור דהקרבה בבמה, וע"י קיום דברי הנביא מקיים המצוה דהקרבת קרבנות. מזה למדים שצריך לימוד מיוחד להפקיע מצוה מפני חברתה, ובדרך כלל המצוה רק נדחית.

וכן בלקו"ש חלק (מילואים)⁵ בנוגע לחילוק בין פיקו"נ דשבת לפיקו"נ דכל המצוות לדעת הרמב"ם, דפיקו"נ בשאר מצות נלמדת מילפותא ד, וחי בהם ולא שימות בהם", לכן המצוה רק נדחית מפני פיקוח נפש, אבל פיקוח נפש דשבת נלמדת מהפסוק, „וחי בהם" פשוטו כמשמעו ולא מילפותא, ולכן מצות שבת מלכתחילה לא נאמרה במקרה של פיקו"נ.

(2) יתרו ה' ע' 237 בפנים השיחה ובהערה 41

(3) לקו"ש חלק י"ד שופטים ב' עפ"י ביאור הרוגוצובי

(4) ראה יב יג

5. שיחת פקו"נ בשבת ובכל התורה ע' 225-228.

וכן בלקו"ש (חלק ל"ו)⁶ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שצריך לימוד מיוחד לדחות המצוה לגמרי באופן שהמצוה לא נאמרה כלל במקרה מסויים בנוגע לדחיית כלאים בציצית ובגדי כהונה, שלדעת הראב"ד יש חילוק עיקרי בין דחיית כלאים בציצית לדחיית כלאים בגדי כהונה, שכלאים בציצית הוא רק דחי' ובגדי כהונה לא נאמרה כלל איסור כלאים, וז"ל:

"הראב"ד ס"ל שיש חילוק עיקרי בין כלאים בציצית וכלאים בבגדי כהונה, דגבי ציצית יש לימוד להחיר כלאים בציצית (מסמיכות בקראי בשני הענינים, "לא תלבש שעטנז גו' גדילים תעשה לך גו'"), משא"כ בבגדי כהונה אין כאן לימוד מכתוב להחיר כלאים בבגדי כהונה, אלא מפני שכן ציוותה תורה לעשות האבנט מצמר ופשתן, ובדרך ממילא ידעינן שאין בזה איסור (כלאים), היינו שמלכתחילה כן הוא אופן קיום לבישת בגדי כהונה, שיש בהם כלאים. ולכן ס"ל שאין היתר לבישת כלאים בבגדי כהונה תלוי בעשיית העבודה, אלא שגבי בגדי כהונה מעיקרא לא נאמר האיסור דכלאים".

וע"פ הנ"ל קשה בנדו"ד איך יש למצות שמיטת כספים הכח לבטל לגמרי את מצות פריעת בעל חוב, ובפרט שכ"ק אד"ש מלך המשיח מבאר בשיחה שמצות שמיטת כספים הוא מצוה על הגברא ולא אפקעותא דמלכא, ואינו כל כך בסתירה להמצוה על הלוה לפרוע חוב.

ואולי יש לתרץ בדא"פ, ע"פ המבואר בהערות בשיחה הנ"ל באופן הלימוד של שמיטת כספים מהכתובים:

ובהקדים: ישנו ב' ציווים למצות השמטת כספים הנלמדים מב' פסוקים, א' מצות עשה מהפסוק "שמוט כל בעל משה ידו", ומצות ל"ת מהפסוק "לא יגוש את רעהו".

ומבאר כ"ק אד"ש מלך המשיח בהערות 43, 45, 47 על פי ביאור הר"י פערלא (מצויין בהערות הנ"ל), שדלעת הרמב"ם עיקר החיוב דשמיטת כספים נלמד מהל"ת ד"לא יגוש", וכל הגדר דשמיטת כספים הוא "לא יגוש", ונכלל בזה החיוב "להשמיט" דכיון שיש איסור לתבוע החוב בשביעית, ממילא המלוה משמט החוב, והעשה ד"שמוט" גו' נכלל באיסור ולא ד"לא יגוש", והפסוק "שמוט כל בעל משה ידו" מלמדנו דין חדש שאינו בשאר איסורים שצריך לומר ההשמטה בדיבור, שמשעה שהלוה בא לפרוע החוב למלוה צריך המלוה לומר "משמט אני" בדיבור, אבל ההשמטה עצמה אנו למדים מהפסוק ד"לא יגוש", והחידוש דילפינן מ"שמוט" הוא שההשמטה צריכה להתבטא בדיבור דוקא.

6. תצוה ב' ע' 153 ואילך.

אבל לדעת היראים הוא ש"לא יגוש" הוא כפשוטו, שלא יתבע את רעהו בפועל אבל אין כאן ענין שהמלוה משמט החוב, ולפיכך לדעתו כל עוד המלוה לא אמר במפורש שהוא משמט החוב, צריך הלוה ללכת ולהחזיר החוב למלוה, וצריך בי"ד לכפות את המלוה להשמיט החוב ללוה, כי כל עוד שהמלוה לא אמר "משמט אני", יש חיוב על הלוה לפרוע החוב⁷.

ולפי זה אפשר לתרץ שלדעת הרמב"ם יש חידוש במצות שמיטת כספים שאין בשאר מצות, והוא: שיש ל"ת שדוחה מצות פריעת בעל חוב, ומצות ל"ת גופא יש את הכח לשמט את החוב ממילא, אע"פ שמצות שמיטת כספים לדעת הרמב"ם אינה אפקעותא דמלכא כמבואר בהשיחה אלא חובת גברא, מ"מ, אינו תלוי בפעולת הגברא כדעת ה'יראים', שעד שלא אמר "משמט אני", אין כאן השמטה כלל, אלא ההשמטה נכללת בלאו. ולכן גם לדעת ה'נתיבות', כיון דמצוה ואיסור על המלוה לתבוע אין כאן מצות פריעת בעל חוב כלל.

מכיון שהמצות עשה דפריעת בעל חוב נדחית מפני הל"ת של "לא יגוש" הואיל שבהלאו ד"לא יגוש" נכלל ג"כ העשה ד"שמוט". ודו"ק וק"ל.

⁷. בבבלי מוגה (נדפס בשיחור"ק ו' תשרי תשל"ג) מבאר אד"מ מה"מ דעת הרמב"ם באופן אחר שהלאו ד"לא יגוש" מחייב את האדם רק לא לתבוע החוב, וכל עוד המלוה לא תבע החוב מותר לו ליקח ההלוה מידי הלוה והעשה של "שמוט מחייב את האדם להשמיט בדיבור, וצ"ע.

גילוי הראש בבנות ישראל

הרב חיים שיחי' יעקב פיחה

אנ"ש דפוקונוס

בתניא פרק ל"ה מביא מאמר הזהר "לא יהך בר נש בגילוי' דישא ד' אמות מאי טעמא דשכינה שריא על ראשיה".

וצ"ל למה לא מצינו ענין זה בבנות ישראל: שלא ילכו בגילוי ראש מצד שכינה השורה על ראשיהם?

ובהקדים שע"פ דין אינו קשה דענין כיסוי הראש (ע"פ דין עכשיו¹) הוא ענין צניעות כי נהגו בכיסוי ראש, ובנות לא נהגו כך.

אבל ע"פ הנ"ל שכיסוי הראש הוא כי השכינה שורה על ראשם, היינו שכיסוי הראש מורה על הכנעה ויראה כמ"ש רש"י² ד"ה דיינין מתעטפין בטליתן: "כשפותחין בדין מאימת שכינה ושלא יפנו ראשן לכאן ולכאן ותהא דעתן מיושבת עליהם"?

וי"ל שענין זה הוא דווקא בבני ישראל כי העניין דגילוי הראש שייך לענין של הליכה ויציאה כמ"ש "לא יהך בר נש בגילוי' דישא", אבל ענין הבנות הוא ישובה בבית כמ"ש³ "כל כבודה בת מלך פנימה" ולכן לא קבעו להם המנהג של כיסוי הראש מצד הכנעה, כי אין להם כ"כ החיסרון דגילוי ראשה.

¹ . עיין שו"ע אדה"ז מהדו"ב סי' א' סעיף ו'.

² . בשבת דף י' ע"א.

³ . תהלים מה, יד.



הוספה

In honor of Yud Shevat we would like to present our 1st Translated Ma'amer.

Recently a few buchrin in our yeshiva have been working on translating Ma'amarim, the goal of this Project "Melukat In English" is to Translate certain Ma'amarim melukat into english, (not to explain the Ma'amer, rather to just translate it into english) and make it available for everyone, This is just a sneak peek of whats going to come out, if you have any corrections or if you have any ideas as to how to make this one and future ones better, Pls text 424-361-8476, thank you.

Translated by:

Yossi Isaac

Dovid Eber

Motty Smith

Shneur Oliver

Aharon Feldman

Checked By:

Rabbi Mendy Gurevitch

(א) *Ois Aleph*

זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ה' נִגְיָלָה
וְנִשְׂמְחָה בּוֹ

"This is the day that Hashem has made; let us rejoice and be glad in it."

וּמְבִיא כְבוֹד קְדוּשַׁת
מוֹרֵי וְחֻמֵי אֲדָמוֹר בְּעַל
הַגְּאוּלָּה בְּמֵאֲרוֹ דִּיבוֹר
הַמִּתְחִיל זֶה

And the Friedecker Rebbe (the father-in-law of the Rebbe), brings in his discourse on this verse,

שְׁאָמְרוּ בְּחִגְיַת י"ב
תְּמוּזָה הָרֵאשׁוֹנָה (בְּסֻעֻדַת
הַדָּאָה), בְּשָׁנַת תִּרְפ"ח²,

(said on the 1st celebration of the 12th of Tammuz, [at the meal of gratitude], in the year 5688-which was the year after his release from prison),

דְּאִיתָא בְּמִדְרָשׁ³, אָמַר
רַבִּי אָבִין אֵין אָנוּ יוֹדְעִים
בְּמָה לְשִׂמּוּחַ אִם בְּיוֹם אוֹ
בְּהַקְדוּשַׁת בְּרוּךְ הוּא,

That the Midrash states: Rabbi Avin said, 'We do not know in what to rejoice, whether in the Yom (that the miracle occurred on), or in Hakadosh Baruch Hu,

בְּאֵ שְׁלֹמֹה וּפִירֵשׁ⁴ נִגְיָלָה
וְנִשְׂמְחָה בְּךָ בְּהַקְדוּשַׁת
בְּרוּךְ הוּא, בְּךָ בְּיִרְאַתְךָ,
בְּךָ בְּתוֹרַתְךָ, בְּךָ בְּיִשׁוּעַ־
תְּךָ⁵.

King Shlomo came and explained: "Rejoice and be glad "*Buch* - [in you], "*Buch*" - in Hakadosh Baruch Hu, "*Buch*"- in your Yira'ah - [fear], "*Buch*"- in your Torah, "*Buch*"- in your Yeshua - [salvation].

אָמַר רַבִּי יִצְחָק בְּךָ
בְּעֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם אוֹתִיּוֹת
שְׁכַתְּבַת לָנוּ בְּתוֹרָה, כ' ^ב
תְּרִין כ' עֶשְׂרִין, תְּרִי בְּךָ.

Rabbi Yitzchak said; "*Buch*"- in the twenty-two letters that you wrote for us in the Torah, Beis is the numerical value of 2, Chof is the numerical value of 20, hence we have *Buch* referring to the 22 letters in torah

וּמְדַיִיק בְּהַמְאָמַר, מֵהוּ
אוֹמְרוֹ אֵין אָנוּ יוֹדְעִים
בְּמָה לְשִׂמּוּחַ אִם בְּיוֹם אוֹ
בְּהַקְדוּשַׁת בְּרוּךְ הוּא,

And the Friedecker Rebbe asks on this statement, what does this mean that "We do not know in what to rejoice, whether in the Yom or in Hakadosh Baruch Hu?"

דְּמַכְיֵן שְׁזֶה הַיּוֹם עָשָׂה
ה' [הִיְיָנוּ, דְּגַם מִעֲלֵתוֹ שֶׁל
הַיּוֹם הוּא לֹא מִצַּד עֲצָמוֹ
אֶלָּא שְׁזֶה הַיּוֹם עָשָׂה ה',]

for since “This is the day that Hashem has made” [meaning, that even the greatness of the day is not because it itself is great, but because Hashem made it great]

הָרִי מוֹכֵן לְכַאוֹרָה שְׁהָ
שְׂמִחָה צְרִיכָה לְהִיּוֹת
בְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא,

accordingly, it is apparent that the joy should be in *Hakadosh Baruch Hu*,

וְיִמָּהוּ אֹמְרוֹ אֵין אָנוּ
יודְעִים בְּמָה לְשִׂמּוֹחַ אִם
בַּיּוֹם אוֹ בְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ
הוּא.

therefore, what is the meaning of this statement “We do not know in what to rejoice, whether in the *Yom* or in *Hakadosh Baruch Hu*”?

וְגַם מַה הֵם ג' הָעֲנִינִים
דִּירָאָה תּוֹרָה וְיֵשׁוּעָה.

And also, what are the three matters that we mentioned earlier: *Yir'ah*, *Torah*, and *Yeshua*?

וְגַם צְרִיךְ לְהַבִּין הַמֵּאֲמָר
דְּרַבִּי יִצְחָק בֶּךָ בְּעֲשָׂרִים
וּשְׁתַּיִם אוֹתִיּוֹת כּו', הָרִי
בֶּךָ בְּפִשְׁטוּת הוּא בֶּךָ
בְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא, וְלָמָּה
מְפָרֵשׁ בֶּךָ בְּעֲשָׂרִים וּשְׁתַּיִם
אוֹתִיּוֹת.

Also, we need to explain this statement of rabbi Yitzchak that "*Buch*" means “the twenty-two letters of *torah*”, the simple way of interpreting this verse is "*Buch*"- in *Hakadosh Baruch Hu*, so why does he interpret it as "*Buch*"- the twenty-two letters of the *torah*?

(ב) *Ois Beis*

וְהִנֵּה בִּיאוֹר מִעֲלֵת הַיּוֹם
(וְעַד שֵׁישׁ קָא סְלֵקָא
דְּעֵתָף לְשִׂמּוֹחַ בְּהַיּוֹם)
הוּא^ו,

Now, in order to understand how we had this thought to rejoice in the *Yom* and not *Hakadosh Baruch Hu*, we first have to explain the greatness of the *Yom* which is as follows:

כִּי הַיּוֹם שָׁבוּ נַעֲשָׂה נִס'
הוּא יוֹם נַעֲלָה.

the day on which a miracle occurs is a special day.

וּשְׁנֵי עֲנִינִים בָּזֶה.

And there are two aspects to this.

דְּהַיּוֹם שָׁבוּ נַעֲשָׂה נִס הוּא
יִסְרָאֵל מִצַּד עֲצָמוֹ (וְגַם)

Firstly, the day on which a miracle occurs is intrinsically meritorious (even before the

מקודם), miracle happens),

שְׁלֹכֵן נַעֲשֶׂה בּוֹ נֶס, כִּי מִגְלָגְלֵי־זְכוֹת לְיוֹם זַכָּאִי.⁸ and therefore, a miracle happens on it, as Hashem makes good things happen on a meritorious day.

וְעוֹד דְּעַל יְדֵי הַנֶּס שֶׁהָיָה בּוֹ, נַעֲשֶׂה יוֹם זַכָּאִי וְיוֹם סְגוּלָה וְכוּ' (עוֹד יוֹתֵר מִמָּוֹ שֶׁהָיָה לְפָנָי זֶה). Furthermore, the 2nd aspect is that through the miracle that occurs on it, the day becomes a special and meritorious day, (Even though it already was a meritorious day, through the miracle it becomes an even more meritorious day).

וְלֹא עוֹד אֶלָּא שֶׁבְיוֹם זֶה עֲצָמוּ עִקְרֵי הָעֵילוּי הוּא בְּהַזְמַן הַפְּרָטִי (יוֹם אוֹ לַיְלָה) שֶׁבּוֹ נַעֲשֶׂה הַנֶּס. Moreover, on the day itself, the primary elevation occurs in the specific time (day or night) in which the miracle takes place.

כְּדַאִיתָא בְּמִדְרָשׁ⁹ בְּשַׁעַה שֶׁאַתָּה עוֹשֶׂה לָנוּ נֶסִים בְּיוֹם אָנוּ אוֹמְרִים לְפָנֶיךָ שִׁירָה בְּיוֹם As it is stated in the Midrash, "When You perform miracles for us during the day, we sing songs before You during the day";

(וּתְשֵׁר דְּבוֹרָה וּבָרַק בֶּן אַבִּינוֹעַם בְּיוֹם וְגו'¹⁰), (E.g. "and Deborah and Barak son of Avinoam sang on that day"),

וּבְשַׁעַה שֶׁאַתָּה עוֹשֶׂה לָנוּ נֶסִים בַּלַּיְלָה and when You perform miracles for us during the night,

אָנוּ אוֹמְרִים לְפָנֶיךָ שִׁירָה בַּלַּיְלָה we sing songs before you during the night,

(הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֵם כְּלַיִל הַתְּקֵדָשׁ חֲגוּ¹¹). (E.g. "the song shall be for you like the night of the festival").

וְיֵשׁ לוֹמַר, דְּהַחִילוּק בְּהַזְמַן שֶׁבּוֹ נַעֲשֶׂה הַנֶּס, יוֹם אוֹ לַיְלָה, And we could say, that the difference in the time at which the miracle occurs (Day or Night)

הוּא בְּהַתְּאֵם לְדְרָגַת וְאוֹפֵן corresponds to the level and manner of the

הַנֶּס miracle,

אם הַנֶּס בְּאוֹפֵן שֶׁל אור
וְגִילוי (יום) או שֶׁהוא
בְּאוֹפֵן דְּהַעֲלָם (לַיְלָה).

if the miracle is in a form of light and
revelation (day), then it happens on the day,
but if it is in the form of concealment (night),
then it happens at night,

ועל פי זה יומֵתק גם זה
שֶׁהַנֶּס הוא בְּאוֹפֵן שֶׁל יום,
אור וְגִילוי¹².

And accordingly, it is better when the miracle
is in the form of day - light, and revelation
(like in our case).

(ג) *Ois Gimmel*

וביאור הַעֲנִיָּן (הַשְּׂיִיכוֹת
דְּהַזְמַן שֶׁבוֹ נַעֲשֶׂה הַנֶּס
לְהַנֶּס)

The explanation of this concept (the relevance
of the time when the miracle occurs to the
miracle itself)

יובן בְּהַקְדִּים הַיְדוּעֵ דְּנֶס
הוא מִלְשׁוֹן הַרְמָה¹³.

could be understood by first acknowledging
what's known that the term 'Nes' (miracle)
originates from the word 'Harama'
('Elevation').

דְּעַל יְדֵי הַנֶּס נַעֲשֶׂה הַרְמָה
וְעַלֶּיהָ בְּהַטָּבַע¹⁴.

Meaning, the miracle causes nature to be
uplifted to a higher state.

דְּזֶהוּ מָה שְׂאוֹמְרִים בְּרוּךְ
שֶׁעָשָׂה לִי נֶס בְּמָקוֹם
הַזֶּה¹⁵,

This is the explanation of the blessing
“Blessed is He who performed a miracle for
me in this place” (that one recites at the place
where a miracle was performed for him),

דְּגַם הַמָּקוֹם שֶׁהוא גְּבוּל
וְטָבַע מִתְעַלָּה בְּהַבְּלִי
גְּבוּל דְּהַנֶּס שֶׁלְמַעַלָּה
מִהַטָּבַע.

Indicating that even the physical place, which
is limited and bound by nature, is elevated
beyond nature through the miracle.

וּמִזֶּה מוֹבֵן שֶׁעַל דְּרָךְ זֶה
הוא בְּנוֹגֵעַ לְזִמַּן שֶׁנַּעֲשֶׂה
בוֹ הַנֶּס,

From this concept (that the physical place
gets elevated), it is understood that this also
applies to the time in which the miracle
occurs,

וּכְמוֹ שְׂאוּמְרִים בְּכַרְפֵּת
הַנְּסִים (דְּחֲנוּכָה וּדְפוּרִים)
שְׁעָשְׂהָ נְסִים לְאַבוֹתֵינוּ
בְּיָמֵים הָהֵם בְּזִמְנֵי הַזֶּה.

As expressed in the blessing for miracles
(recited during Chanukah and Purim) “who
performed miracles for our ancestors in those
days and in this time”.

(ד) *Ois Daled:*

וּבִיאור הָעֲנִיָּן בְּפֶרֶטִיּוֹת
יֹתֵר,

To explain in more detail:

הֵנָּה יָדוּעַ¹⁶ דְּכִנְסִים יֵשׁ
(בְּכָל־לוֹת) שְׁנֵי סוּגִים.

It is known, that miracles fall into two general
categories,

נְסִים שְׁלִמְעֵלָה מִהֻטְבַּע
[כִּהְנִסִּים שֶׁהָיוּ בִּיְצִיאַת
מִצְרַיִם, הַפִּיכַת מַיִם לְדָם
וְכוּ' וְעַד לְהִגָּס דְקָרִיעַת יָם
סוּף שְׁנֵה־פָּן יָם לִיְבֹשֶׁה],

1) Miracles that transcend nature [like the
miracles that took place by the Exodus from
Egypt, the transformation of water into
blood, and even more so the splitting of the
Red Sea when the sea turned into dry land].

וְנְסִים הַמְלוּבָּשִׁים בְּדַרְכֵי
הַטְּבַע.

2) Miracles that are encloded in the laws of
nature.

וּבְהֵם גּוֹפָא יִשְׁנָם שְׁנֵי
אוֹפְנִים.

Within the latter category, there are two types:

שְׁלֹבוּשֵׁי הַטְּבַע הֵם בְּאוֹפֵן
שְׁנִיכָר בְּהֵם שְׁהֵם רַק
לְבוּשׁ לְהִגָּס שְׁמַתְלֵבֶשׁ
בְּהֵם.

1) where the garments of nature are in such
a way that you can clearly see that its only a
cover up for the miracle encloded within it,

כִּהְנִסִּים דְּחֲנוּכָה וּדְפוּרִים
(וְעַל דֶּרֶךְ זֶה הִנְסִים שֶׁל
הַגְּאוּלָּה דִּי“ט כְּסִלּוֹ¹⁷
וּדִי“ב תַּמּוּז),

Like the miracles of Chanukah and Purim
(and similarly, the miracles that took place by
the redemption of the 19th of Kislev and the
12th of Tammuz),

דְּעַם הַיּוֹתֵם מְלוּבָּשִׁים
בְּדַרְכֵי הַטְּבַע,

Even though they were encloded in natural
events,

מִכָּל מְקוֹם הָיָה נִיכָר בְּגִי
לוֹי (וְעַד שְׂרָאוּ כָּל אֶפְסֵי

nevertheless, it was clearly evident "(to the
point that even the remotest parts of the earth

אָרְיָן¹⁸) הַנִּס שֶׁבָּהֶם¹⁹.

witnessed)" the miracle within.

וְשִׁלְבוּשֵׁי הַטֵּבַע מְעַלְמֵימָה
וּמִסְתִּירִים עַל הַנִּס שֶׁמְלוֹד־
בָּשׁ בָּהֶם.

2) the garments of nature cover and hide the miracle that's enlothed within it,

וְעַד שֶׁלְפָעֲמִים הֵם מְעַ-
לֵימִים וּמִסְתִּירִים לְגַמְרֵי,
שְׂאִינְךָ נִיכָר כִּלְל שֶׁהוּא גַם,
אֵין בְּעַל הַנִּס מְפִיר בְּנִסּוֹ²⁰.

To the extent that sometimes the garments entirely hide the miracle, that it is not recognizable at all as a miracle, i.e. the one experiencing the miracle does not recognize it as such."

(ה) Ois Hey

וְהִנֵּה יְרוּעַ²¹, דְּשִׁרְשׁ הַטֵּבַע
הוּא מִשֵּׁם אֱלֹקִים (אֱלֹקִים
בְּגִימְטְרִיא הַטֵּבַע²²), דְּב-
כְלָלוּת הוּא אֹר הַמְּמַלָּא
שְׁמַתְלִבֵּשׁ בְּעוֹלָמוֹת לְפִי
עָרְכֶם,

To explain: it is known that the source of *Teva* (nature) is from the Divine name *Elokim*, (numerical value of *Hateva* - the nature), which in general, is *Ohr Memaleh* the Divine light which enclothes itself into the worlds according to their specific quality.

וְשִׁרְשׁ הַנִּסִּים הוּא מִשֵּׁם
הַיְוָי' דְּבְכְלָלוּת הוּא אֹר
הַסּוֹבֵב שְׁלִמְעָלָה מְעוֹלָ-
מוֹת.

While the source of miracles is from the name *Havaya*, which in general is *Ohr Hasovav* the Divine light which transcends the worlds.

וּמִזֶּה מוֹבָן, דְּהַנִּסִּים
שְׂאִינֶם מְלוּבָּשִׁים בְּטֵבַע,
שִׁרְשׁ הַמְּשַׁכְּתֶם הוּא
מִהַגִּילוּי דְּהַיְוָי' עֲצֻמוֹ, שְׁל-
מְעָלָה מִהַתְּלַבְּשׁוֹת בְּשֵׁם
אֱלֹקִים,

From this it is understood, that miracles that are not enlothed in nature come from the revelation of *Havaya* itself, which is above enlothement in the name *Elokim*.

וְהַנִּסִּים הַמְּלוּבָּשִׁים בְּטֵבַע
שִׁרְשׁ הַמְּשַׁכְּתֶם הוּא²³
מִהַגִּילוּי דְּשֵׁם הַיְוָי' כְּמוֹ
שְׁמַתְלִבֵּשׁ בְּשֵׁם אֱלֹקִים²⁴.

Whereas the miracles that are enlothed in nature, their source is from the revelation of the name *Havaya* as it is enlothed in the name *Elokim*.

וְיֻוָּבֵן זֶה עַל דְּרָךְ מְשָׁל
בְּכַח הַרְצוֹן שֶׁבְּאֲדָם

Now this can be understood by way of analogy (*Mashal*), with the power of *Ratzon*

הַרְצוֹן הוּא מְשַׁל עַל אוֹר
הַסּוֹבֵב,

- (will) in a person, (as *Ratzon* is a metaphor for *Ohr Hasovav*).

שֵׁשׁ בּוֹ ב' מְדַרְיגוֹת. רְצוֹן
שֶׁלְמַעְלָה מִטַּעַם, וְרְצוֹן
שֶׁמְתַלְבֵּשׁ בְּטַעַם.

In *Ratzon* there are two levels: 1. *Ratzon* higher than reason 2. *Ratzon* which enclothes (invests) itself in reason.

וּבְזֶה גּוֹפֵא (בְּרְצוֹן הַמְלוֹי
בְּשׁ בְּטַעַם) שְׁנֵי אוֹפְנִים²⁵.

In this second level itself (*Ratzon* which is enclothed in reason), there are two ways in which this occurs.

דָּעַם הֵיחֻתוֹ מְלוּבָשׁ בְּטַעַם,
נִיכָר בּוֹ בְּגִילוּי שְׂבָעִיקָן
רוֹ הוּא רְצוֹן (שֶׁלְמַעְלָה
מִטַּעַם).

1. Even though the *Ratzon* is enclothed in reason, it's obvious that the main factor is the *Ratzon* (which is higher than reason)

וְשֶׁהַרְצוֹן מְטָה אֶת הַשֶּׁכֶל
בְּאוֹפֵן שֶׁהַשֶּׁכֶל עֲצָמוֹ
נַעֲשֶׂה כְּפִי הַרְצוֹן,

2. The *Ratzon* directs the *Sechel* (intellect) in a way that the *Sechel* itself acts according to the *Ratzon*

וְנִרְגָשׁ בּוֹ דְּזָה שֶׁהוּא
סוֹבֵר כֵּן הוּא (לֹא מִצַּד
הַטְּיִית הַרְצוֹן אֶלָּא) מִצַּד
הַשֶּׁכֶל²⁶.

causing the person to feel that he understands something in a certain way because his *Sechel* comes to that conclusion on its own, not aware that in truth it is due to the pull of his *Ratzon*.

וְעַל דֶּרֶךְ זֶה הוּא בְּנִמְשָׁל,
בְּגִילוּי אוֹר הַסּוֹבֵב, שֵׁשׁ
בּוֹ דּוּגְמַת ג' דְּרָגוֹת הַנִּלְל,

Similarly, it is understood in the *Nimshal* (the analogue), that the revelation of *Ohr Hasovav* contains (by way of example) the three levels previously mentioned in the power of *Ratzon*.

שֶׁהֵם שָׂרֵשׁ ג' הַסּוּגִים
בְּנִסִּים,

This being the source of the three categories within miracles:

גַּם שֶׁלְמַעְלָה מִהַטְּבַע
לְגַמְרִי,

1. Miracles which are entirely beyond nature,

גַּם הַמְלוּבָשׁ בְּטַבַּע בְּאוֹפֵן
שֶׁנִּיכָר הֵנָּס שָׂבוֹ,

2. Miracles which are enclothed in nature, in a way that the miracle within it is noticeable

וְגַם הַמְלוּבָשׁ בְּטַבֵּעַ
בְּאוֹפֵן שֶׁהַטַּבֵּעַ מְסַתֵּיר
הַגֵּם שָׁבוּ.

3. Miracles encllothed in nature in a way that the nature conceals the miracle within it.

(1) Ois Vov

וְהִנֵּה זֶה שֶׁגַּם הוּא מְלֻשׁוֹן
הַרְמָה, שֶׁעַל יְדֵי הַגֵּם
נַעֲשֶׂה הַרְמָה וְעֲלִיָּה
בְּהַטַּבֵּעַ,

Now, this that the term “Nes” (miracle) is from “Harama” (elevation), meaning that the miracle causes an elevation and upliftment of the nature,

הוּא בְּעֵיקָר בְּהַנְסִים הַמְּ-
לוּבָשִׁים בְּטַבֵּעַ.²⁷
שֶׁבְּהַנְסִים שֶׁלְמַעַלָּה
מִהַטַּבֵּעַ, הַגִּילוּי דָּשֵׁם
הַרְוִי שֶׁלְמַעַלָּה מִהַטַּבֵּעַ
הוּא בְּאוֹפֵן שֶׁהַטַּבֵּעַ (הַנִּ-
מְשֶׁה מְשֶׁם אֱלֹקִים) בָּטֵל
עַל יְדֵי הַגִּילוּי, שִׂידוּד
מַעֲרֻכּוֹת הַטַּבֵּעַ,

Is primarily accomplished by the miracles that are encllothed in nature, Because by the miracles that are entirely above nature, the revelation of the name Havaya (which is higher than nature) is in a way that the nature (drawn down from the name Elokim) becomes Batul (nullified) by the revelation - disrupting the order of nature.

וְעִנֵּן גַּם מְלֻשׁוֹן הַרְמָה
שֶׁהַגִּילוּי דָּשֵׁם הַרְוִי הוּא
בְּאוֹפֵן שֶׁהַטַּבֵּעַ (שֶׁנִּמְשָׁף
מְשֶׁם אֱלֹקִים) מִתְעַלָּה
בְּהַאֲוֵר דָּשֵׁם הַרְוִי, הוּא
(בְּעֵיקָר) בְּהַנְסִים הַמְלוּבָּ-
שִׁים בְּטַבֵּעַ.

While the concept that “Nes” is from “Harama” [meaning that the revelation of the name of Havaya is in a way that the nature (from the name Elokim) is elevated to the light of the name Havaya] is mainly by miracles encllothed in nature.

אֲלָא שְׂאֵף עַל פִּי כֵן, מִזֶּה
שֶׁגַּם הַנְסִים שְׂאִינִם מְלוּבָּ-
שִׁים בְּטַבֵּעַ נִקְרְאִים בְּשֵׁם
גַּם מְלֻשׁוֹן הַרְמָה,

However, considering the fact that even the miracles that are not encllothed in nature are still called miracles from the term “Harama” (elevation),

מוּבָן, שֶׁגַּם עַל יְדֵי נְסִים
אֵלוּ נַעֲשֶׂה הַרְמָה וְעֲלִיָּה
בְּהַטַּבֵּעַ.

It is understood that even through these miracles, there is an elevation and upliftment of the nature.

דְּכִיּוֹן²⁸ שֶׁשִׂידוּד הַטַּבֵּעַ
שֶׁעַל יְדֵי הַגֵּם הוּא רַק

[To explain how even such miracles elevate nature:] - Since the disruption of nature

בְּפֶרֶט אֶחָד וְלֹא בְּכָלֹת
הַדָּבָר

through the miracle is only in one specific aspect [of the miracle] and not in the entirety of the matter,

[כַּהֲנֵס דְקָרִיעַת יַם סוּף,
שֶׁהִשְׁיִנּוּי (שִׂידוּד הַטֹּבֵעַ)
הָיָה רַק בְּזֶה שֶׁהַמַּיִם נִצְבּוּ
כְּמוֹ גֵד וְכַחֲמָה²⁹, אֲבָל
עֲצָם חוֹמֶר הַמַּיִם נִשְׁאַר
כְּמוֹ שֶׁהָיָה מִקֹּדֶם³⁰],

[like the miracle of the splitting of the Red Sea, where the change (disruption of nature) was only in the fact that the waters stood like a pillar and a wall, but the actual substance of the water remained as it was before.]

נִמְצָא, שְׁגָם בְּנִסִּים אֵלֶּה,
הַגִּילּוּי דְשֵׁם הַיְיָ הוּא
בְּהַתְּלַבְּשׁוֹת בְּהַטֹּבֵעַ שָׁל
כָּלֹת הַדָּבָר שֶׁנַּעֲשָׂה בּוֹ
הַנֵּס, וְעַל יְדֵי זֶה נַעֲשָׂה בּוֹ
הַרְמָה וְעֲלִיָּה³¹.

It follows [as a result of this explanation] that even in these miracles [which disrupt the order of nature]

The revelation of the name *Havaya* is en clothed within the nature of the general object/place in which the miracle occurs, resulting in an elevation of the object/place.

(2) *Ois Zayin*

וְזֶהוּ אוֹמְרוֹ אֵין אָנוּ
יּוֹדְעִים בְּמָה לְשֻׂמּוֹחַ אִם
בַּיּוֹם אוֹ בְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ
הוּא,

And this is the meaning of “we do not know in what to rejoice, whether in the *Yom* or in *Hakadosh Baruch Hu*”,

דְּבָכֵל נִס יֵשׁ שְׁנַיִ הַעֲנִינִים
דִּיּוֹם וְדִהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא.

For in every miracle, there are two aspects: *Yom* and *Hakadosh Baruch Hu*,

דִּהַרְמַת הַטֹּבֵעַ שְׁעַל יְדֵי
הַנֵּס הוּא יוֹם.

1) The elevation of nature accomplished by the miracle is the aspect of *Yom*,

וְכַנֵּ"ל (סְעִיף ב' וּג') דְעַל
יְדֵי הַנֵּס נַעֲשָׂה הַרְמָה
וְעֲלִיָּה בְּהַזְמַן (הַיּוֹם) שְׂבוֹ
נַעֲשָׂה הַנֵּס.

As explained previously in sections 2 and 3, that through the miracle, there is an elevation, particularly in the time (day) in which the miracle occurs.

וְהַנֵּס עֲצָמוֹ, שֶׁעֲנִינּוֹ הוּא
לְמַעַלָּה מִהַטֹּבֵעַ,

2) The miracle itself, which is above nature,

שְׂרֵשׁ הַמְשָׁכְתוֹ הוּא מְאוּר
אֵין סוּף שְׁלִמְעָלָה מְעוֹר
לְמוֹת (אוֹר הַסּוּבָב) כְּמוֹ
שְׁמֵאִיר וּמִתְגַּלֶּה בְּעוֹלָם³²
בְּאוֹפֵן דְּסוּבָב וּמְקִיף,
הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא .

its source is from *Ohr Ein Sof* which is above the worlds (the *Ohr Hasovav*), as it is radiated and revealed in the world in a surrounding and encompassing manner - *Hakadosh Baruch Hu*.

וְכַמְבוֹאֵר בְּכַמְהָ מְקוֹר
מוֹת³³ דְּזָה שְׁקוּרָאִים אוֹתוֹ
תְּבַרְךָ בְּשֵׁם הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ
הוּא, קְאִי עַל עֲצָמוֹת אוֹר
אֵין סוּף שְׁקוּדוּשׁ וּמוֹבְדָל
מְעוֹלָמוֹת כְּמוֹ שֶׁהוּא
נִמְשָׁךְ (בְּרוּךְ מְלִשׁוֹן
הַמְשָׁכָה) בְּעוֹלָמוֹת בְּאוֹפֵן
דְּסוּבָב וּמְקִיף.

As explained in many places, that when Hashem is referred to by the name *Hakadosh Baruch Hu*, it pertains to the essence of *Ohr Ein Sof* which is *Kadosh* - sacred and separate from the worlds, as it is drawn down - (*Baruch* - blessed from the term *Hamshacha* - drawing down) in to the worlds in a surrounding and encompassing manner.

וְאֵין אָנוּ יוֹדְעִים בְּמָה לְשׁ-
מוּחַ אִם בְּיוֹם אוֹ בְּהַקְדוּשׁ
בְּרוּךְ הוּא,

Therefore, we do not know in what to rejoice, whether in the aspect of *Yom* or in the aspect of *Hakadosh Baruch Hu*,

כִּי בְּכָל אֶחָד מֵהֶם יֵשׁ
מְעָלָה שְׁאִינָהּ בְּהַשְׁנִי .

for each of them has an advantage not found in the other,

דְּבִדְרַגְתַּת הָאוֹר, הֵנִס עֲצָמוֹ
(הַעֲנִינֵן דְּשִׂידוּד הַטָּבֵע)
הוּא נִעְלָה הַרְבֵּה יוֹתֵר
מִהֶרְמַת הַטָּבֵע שְׁעַל יְדֵי
הֵנִס.

In the levels of light, the miracle itself (the disruption of nature) is much higher than the elevation of nature through the miracle,

דְּהֵנִס עֲצָמוֹ (שִׂידוּד
הַטָּבֵע) הוּא הַגִּילוי דְּאוֹר
הַסּוּבָב שְׁלִמְעָלָה מְעוֹל-
מוֹת,

For the miracle itself (disruption of nature) is the revelation of *Ohr Hasovav* which is above the worlds,

מַה שְׁאִין בֵּן הֶרְמַת הַטָּבֵע
שְׁעַל יְדֵי הֵנִס הוּא הַגִּילוי
דְּאוֹר הַסּוּבָב כְּמוֹ שְׁמִתְלַ-
בֵּשׁ בְּעוֹלָמוֹת.

Whereas the elevation of nature through the miracle is the revelation of *Ohr Hasovav* as it is encloded in the worlds.

אָבֵל בְּהִגְלוֹי, הָעֲנִין
דְּהֶרְמַת הַטֵּבַע הוּא נַעֲלָה
יֹתֵר.

But in a different aspect (the aspect of *Giluy*),
the concept of the elevation of nature is
higher,

דְּבִהְנִס עֲצָמוּ, הִגְלוֹי
דְּאוֹר הַסּוֹבֵב, אֵין לְאָדָם
הַשְּׂגָה בָּזָה.

While the miracle itself [the revelation
of the *Ohr Hasovav*], a person has no
comprehension in.

שְׁלֶכֶן נִקְרָאִים הַנְּסִים בְּשֵׁם
נִפְלְאוֹת,

Therefore, miracles are called *Neflaos* -
wonders,

דְּפֻלָּא הוּא שְׂאִינוּ מוֹשָׁג
בְּשִׁכְל.

For a wonder is something beyond
intellectual grasp,

וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שְׂכִשְׂאָ-
דָם רוּאָה דְּבֵר פֻּלָּא הוּא
מִשְׁתוֹמֵם עַל זָה,
דְּהַשְׁתוֹמְמוֹת הוּא עֲנִין
הַבֵּיטוּל³⁴.

Furthermore, when a person sees a wonder,
they are astonished by it!

As astonishment is the idea of nullification.

³⁵ וְכַמְבוֹאֵר בְּכַמְהָ מְקוֹמוֹת
בְּעֲנִין אַרְבְּעָה שְׂאֵרִיכִים
לְהוֹדוֹת³⁶,

As explained in many places concerning the
four people who are obligated to offer praise
to Hashem, (there are 4 scenarios where people
must offer praise and bring an offering to
Hashem: 1) one who travelled overseas. 2) One
who travelled through the desert. 3) One who
was released from jail. 4) One who survived a
near death experience).

דְּהוֹדָאָה (עַל הַנִּס) הוּא
עֲנִין הַבֵּיטוּל.

That offering praise (for the miracle) is the
idea of nullification.

דְּכִמוּ שְׂבַעוּלָם, עֲנִין הַנִּס
הוּא שְׂהֵטְבַע מִתְּבִטּוּל
[דְּכִיּוֹן שְׂהֵנִס בְּאֵ מֵה-
גִּילוי דְּעֲצָמוֹת אוֹר אֵין
סוּף שְׂלִמְעָלָה מִהָעוֹלָ-
מוֹת, שְׂהָעוֹלָם אֵינוּ יְכוּל
לְקַבְּלוֹ, נַעֲשֶׂה עַל יְדֵי זָה
בֵּיטוּל הַטֵּבַע דְּעוֹלָם],

Just as in the world, the concept of a miracle
is the nullification of nature [since the miracle
comes from the revelation of the essence of
Ohr Ein Sof which is above the worlds, which
the world cannot contain, it results in a
nullification of the nature of the world],

על דרך זה הוא בנוגע
להאדם, דעל ידי הנס הוא
בא להודאה וביטול.

So too, in relation to a person, through
a miracle, he comes to submission and
nullification.

מה שאין בן הענין דהר-
מת הטבע, שהגילוי דשם
הוי' שלמעלה מהטבע
נתלבש בהטבע גופא,

In contrast, the idea of uplifting nature, that
the revelation of the name *Havaya* which is
higher than nature is en clothed in nature
itself,

על זה כתיב³⁷ דעו כי
הוי' הוא אלקים, ידיעה
והשגה.

About this it is written that 'know that
Havaya is *Elokim*; ('it is He who made us,
and we are His; we are His people, and the
sheep of His pasture'). Knowledge and
comprehension, (as opposed to just taking it in
mindless acceptance).

וכיון ששמחה היא בבניה
דקא,
מה שאין בן בחכמה של-
מעלה מהשגה אין שייך
שמחה³⁸

And since joy is specifically in *Binah* -
(understanding),
In contrast, with *Chochma* - (wisdom) which
is above understanding, the idea of joy does
not apply,

[אף שגם החכמה היא
שכל, אלא שהיא נקודה
כללית ואינה בהתיישבות.
דמזה מובן במכלל שכן
בנוגע לפלא שלמעלה
מהשכל],

[Although *Chochma* is (also) intellect, it is a
general point and does not come in a settled
way. From this it's understood how much
more so that joy doesn't apply to the concept
of a wonder which is higher than intellect],

לכן יש קא סלקא דעתך
לשמחת ביום.

Therefore, there is reason to think that we
should rejoice in the *Yom* (because if joy only
applies to things we can grasp and understand,
then we should rejoice specifically in things that
are relatable to us like *Yom* which is all about
nature, as opposed to *Hakadosh Baruch Hu*
which is not relatable to us and which we can't
understand).

יש להוסיף, דיום הוא אור
וגילוי (כמבואר בארוכה

And it should be added that day is the idea of
light and revelation (as explained at length

בְּהַמְאָמֵר דְּבַעַל הַגְּאוּלָּה
בְּתַחֲלָתוֹ).

in the *Ma'amer* of the Friedeker Rebbe at its beginning).

וְזֶהוּ לְשִׂמּוּחַ בְּיוֹם, דְּהַטֵּי-
עַם עַל הַקָּא סְלָקָא דְּעֵתָךְ
לְשִׂמּוּחַ בְּהַיּוֹם שְׁנַעְשָׂה
בּוּ הַנֶּס (הַעֲנִין דְּהַרְמַת
הַטֵּבַע) הוּא, כִּי עֲנִין זֶה
הוּא יוֹם, אֹר וְגִילּוּי (שְׂבָא
בִּידִיעָה וְהַשְׁגָּה).

And this is what rejoicing in the day means, that the reason why we suggested to rejoice in the day that the miracle occurred on (meaning rejoicing in the elevation of nature) is, because this idea of elevating nature is *Yom* [the idea of light and revelation] (which come with understanding and comprehension).

(ח) *Ois Ches*

וּבָא שְׁלֹמֹה וּפִירֵשׁ נְגִילָה
וְנִשְׂמַחָה בְּךָ בְּהַקְדוּשׁ
בְּרוּךְ הוּא בְּךָ בְּיִרְאָתְךָ כו',

King Shlomo came and explained, we will rejoice and be glad *Buch, Buch* - in *Hakadosh Baruch Hu, Buch* - in your *Yirah, Buch* - in your *Torah, Buch* - in your *Yeshua,*

דְּפִירוּשׁ בְּךָ בְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ
הוּא (שְׁפִירֵשׁ שְׁלֹמֹה) הוּא
בְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא עֲצָמוֹ
שְׁלֹמֹה עֲלֵה גַם מְסוּבָב.

The explanation of *Buch*, in *Hakadosh Baruch Hu* (as explained by king Shlomo) is in *Hakadosh Baruch Hu* Himself, who is even higher than *Ohr Hasovav*.

וְכַמְבוֹאֵר בְּכַמְהָ מְקוֹ-
מוֹת³⁹ דְּפִירוּשׁ בְּךָ הוּא בְּךָ
בְּעֲצָמוּתְךָ.

As explained in many places, that the meaning of *Buch* is in You - in your *Atzmus* - in your essence.

דְּהַחִידוּשׁ שֶׁל שְׁלֹמֹה
(הַחֲכָם מְכַל אָדָם⁴⁰) הוּא
דְּשִׁרְשׁ הַנְּסִים הוּא מְהַעֵ-
צָמוֹת.

The novelty of Shlomo, (the wisest of all men), is that the source of miracles is from *Atzmus*,

דְּזֶה שֶׁהַגִּילּוּי דְּשֵׁם הַיּוֹי'
שְׁלֹמֹה עֲלֵה מִהַטֵּבַע נִתְלַבֵּשׁ
בְּשֵׁם אֱלֹקִים בְּגִימַטְרִיא
הַטֵּבַע

For this that the revelation of the name *Havaya* which is higher than nature enclothes itself in the name *Elokim*, whose numerical value equals *Hateva*,

(דְּעֲנִין זֶה הוּא בְּכָל הַנִּי-
סִים, גַּם בְּהַנְּסִים שְׁלֹמֹה עֲלֵה
מִהַטֵּבַע, כַּנִּי"ל סְעִיף 1),

(and this concept applies to all miracles, even those above nature, as explained above in section 6),

וְגַם לְאַחֲרֵי הַתְּלַבְּשׁוֹתוֹ
בְּטֻבֵּעַ נִיכָר בְּגִילּוּי (גַּם
בְּהִנָּסִים הַמְּלוּבָּשִׁים
בְּטֻבֵּעַ, כְּהִנָּסִים דְּחִנוּפָה
וּפְרוּרִים) שֶׁהוּא גַם (הַגִּי
לוֹי דְּשֵׁם הַיְיָ) שְׁלֹמֶעֱלָה
מֵהֶטְבַּע,

And that even after it's enclotted in nature,
it is easily recognizable (also in miracles
enclotted in nature, like the miracles of
Chanukah and Purim) that it is a miracle,
(a revelation of the name *Havaya*), which is
above nature,

הוּא בְּלַח הַעֲצָמוֹת שְׁמַחַת
בְּרַ וּמֵאֲחַד שְׁנֵי הַפְּכִים.

The integration of these 2 opposing ideas is
only possible through the power of *Atzmus*
which is able to unite and connect two
opposites.

וְזֶהוּ הַקֶּשֶׁר דְּשְׁנֵי הַפִּירוּרֵי
שֵׁים בְּנִגְלָה וְנִשְׁמָחָה בְּךָ,
בְּךָ בְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא
(כְּפִירוּשׁ הַמְּדַרְשׁ) וּבְךָ
בְּעֲצָמוֹתָךְ,

And this is the connection between the two
explanations on the verse “We will rejoice and
be glad in You”, *Buch* - in *Hakadosh Baruch
Hu* (as per the Midrashic interpretation), and
Buch - in *Atzmus*,

כִּי הַחִיבוּר וְהִיחוד דְּקְדוּשׁ
וּבְרוּךְ (סוּבָב וּמְמַלָּא) הוּא
בְּלַח הַעֲצָמוֹת.

Because the connection and unity of *kadosh*
and *Baruch* of the name *Hakadosh Baruch
Hu*, (*Kadosh* referring to *Sovav*, and *Baruch*
referring to *Memaleh*) is only possible with
the power of *Atzmus*.

וְכַיֵּן שֶׁהַפְּסוּק נִגְלָה וְנִ-
שְׁמָחָה בְּךָ מוּבָא בְּמְדַרְשׁ
בְּהַמְשָׁךְ לְשִׁתֵּי הַסְּבָרוֹת
(בְּעִנְיַן הַשְׁמָחָה בְּהִנָּסִים),

And since the verse “We will rejoice and be
glad in You” is mentioned in the Midrash in
connection to the two options (regarding the
rejoicing in miracles),

אִם לְשִׂמּוּחַ בְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ
הוּא (בְּהִנָּס עֲצָמוֹ שְׁנִמְשָׁךְ
מֵאוּר הַסוּבָב) אוֹ לְשִׂמּוּחַ
בְּהִיּוֹם (מֵהַתְּלַבְּשׁוֹת הַסוּ-
בָב בְּמְמַלָּא, שְׁעַל יְדֵי זֶה
מֵהַתְּלַבְּשׁ הִנָּס בְּטֻבֵּעַ),

whether to rejoice in *Hakadosh Baruch Hu*
(in the miracle itself that is drawn down from
Ohr Hasovav), or in the *Yom* (that the *Ohr
Hasovav* is being enclotted in *Ohr Memaleh*
through which the miracle becomes enclotted
in nature)

וְהַחִידוּשׁ דְּשִׁלְמוֹהּ הוּא
שֶׁהַשְׁמָחָה צְרִיכָה לְהִיּוֹת

And the innovation of Shlomo is that joy
needs to be *Buch*, in *Atzmus*, which connects

בְּךָ בְּעֶצְמוֹתֶיךָ שְׁמַחְבֵּר שְׁנֵי
הָעֲנִינִים,

both aspects.

לְכֵן אוֹמֵר בְּךָ בְּהַקְדוּשׁ
בְּרוּךְ הוּא (וְלֹא בְּךָ בְּעֶצְ-
מוֹתֶיךָ),

therefore, it says “*Buch* - in “*Hakadosh Baruch Hu*” (and not “in *Atzmus*”),

כִּי כַח הָעֶצְמוֹת שְׁמַתְגַּלָּה
בְּנִסִּים הוּא בְּזֶה שְׁמַא-
חַד בְּהַבְחִינֹת דְּקְדוּשׁ
וּבְרוּךְ.

Because the power of *Atzmus* which is revealed in miracles is the fact that it unites the two aspects of *kadosh* and *Baruch*.

(ט) *Ois Tes*

וּמְשִׁיב בְּמִדְרַשׁ בְּךָ
בְּיִרְאָתֶךָ בְּךָ בְּתוֹרַתֶךָ בְּךָ
בִּישׁוּעָתֶךָ,

And he continues in the Midrash, “*Buch*” - in your *Yira’ah*, “*Buch*” - in Your *Torah*, “*Buch*” - in your *Yeshua*,

דְּהַמְשַׁכַּת הָעֶצְמוֹת הֵיא
עַל יְדֵי הִירְאָה.

for *Atzmus* is drawn down through *Yira’ah*.

וְכַמּוּבָאֵר בְּכַמְּה מְקוּמוֹת⁴¹
הַחִילּוּק בֵּין אַהֲבָה לְיִרְאָה,

And as it’s explained in many places the distinction between *Ahavah* and *Yira’ah* is,

דְּעַל יְדֵי הָאַהֲבָה, כִּיּוֹן
שְׁהֵיא מְצִיאֹת וְהַתְּפִשׁ-
טוֹת, מְגִיעִים בְּהַגִּילוּיִים
דְּאוֹר אֵין סוּף (הַתְּפִשׁ-
טוֹת),

That through love, since it’s an existence and an expression, it can reach the revelations of *Ohr Ein Sof* (which is also an expression),

וְדוֹקָא עַל יְדֵי הִירְאָה
שְׁהֵיא בִּיטוּל, וְעַד בִּיטוּל
שְׁמַצַּד עֶצֶם הַנְּשָׁמָה,
מְגִיעִים בְּהָעֶצְמוֹת.

and specifically through *Yira’ah*, which is the idea of nullification, and even more so that it’s the nullification that comes from the essence of the soul, it can reach *Atzmus*,

אַבְל, זֶה שְׁעַל יְדֵי הִירְאָה
מְגִיעִים בְּהָעֶצְמוֹת, הוּא
בְּהָעֵלִם,

But this that *Yira’ah* reaches *Atzmus*, is in a concealed way,

וּבְכַדִּי שְׁהֵיָה גִילוּי הָעֶצְ-

and in order for there to be a revelation of

מות הוא על ידי התורה,
תורה אור⁴².

Atzmus, it is specifically through the *Torah*,
Torah Ohr - [Torah symbolizes light].

דהגם שהביטול דיראה,
הוא מצד עצם הנשמה,

For even though the *Bittul* of *Yira'ah* is from
the essence of the soul,

דשרש הנשמות הוא למ-
עלה משרש התורה⁴³,

which the source of souls is above the source
of *Torah*,

הרי הגילוי דכל ענין (גם)
דשרש הנשמות כמו שהם
מושרשים בהעצמות) הוא
על ידי התורה.

Nevertheless, the way all things are revealed,
(including the source of the souls as they are
rooted in *Atzmus*), is through the *Torah*,

ויש להוסיף, דמכיון
שאסתכל באורייתא וברא
עלמא⁴⁴, כל ההמשכות
שבעולם הם על ידי
התורה.

And we could add, that since “*Hashem*
looked into the *Torah* and created the world”,
therefore all the divine flow in the world is
drawn down through the *Torah*.

ושני הענינים דלמעלה
מהטבע (פלי גבול) ודט-
בע (גבול) שבעולם, נמ-
שכים משני הענינים דבלי
גבול וגבול שבתורה.

And the two concepts 1) above nature (*Bli*
G'vul), and 2) things that are in nature
(*G'vul*), are drawn down from the two
concepts of *G'vul* and *B'li G'vul* in the *Torah*.

וכמבואר בכמה מקומות⁴⁵
על הפסוק⁴⁶ עוטה אור
כשלמה,

And as explained in many places, on the verse
“wrapped in light like a robe,”

שגליא דתורה (השלמה)
דתורה) היא במדידה
והגבלה, ופנימיות התורה
(האור דתורה) הוא בלי
גבול.

That the revealed dimension of the *Torah* (the
garment of *Torah*) is within measurement and
limitation, and the inner dimension of the
Torah (the light of *Torah*) is without limit,

ועל ידי היחוד דשני
הענינים בתורה, שהג-
ליא והפנימיות הם תורה
אחת,

And through the unity of these two concepts
in *Torah*, that both the revealed and the
esoteric part are one *Torah*,

ובכפרט על ידי עסק
התורה באופן שכלימוד
הנגלה נרגש אצלו בגילוי
הפנימיות דתורה (הנפך
לאות שבתורה),

על ידי זה נמשך בעולם
החיבור דלמעלה מהטבע
עם הטבע,

ובאופן שגם בהטבע יהיה
נרגש בגילוי הנפלאות
שלמעלה מהטבע.

וזהו כך ביראתך כך בתור
רדתך כך בישועתך,

שבתחילה צריך להיות
ביראתך שעל ידי זה
ממשיכים את העצמות,

ולאחרי זה בתורתך (תורה
אור) שעל ידי זה נעשה
גילוי העצמות,

ומזה נמשך להיות כך
בישועתך,

דהגם שהיו במצב
שהזקקו לישועה, וגם
לאחרי זה (כיון שנמצאים
עדיין בגלות), הישועה
היא בבושי הטבע,

מכל מקום ניכר בה
בגילוי, ובאופן דראו כל
אפסי ארץ, שהיא גם גילוי
שלמעלה מהטבע.

and especially through the learning of
Torah in such a way that while learning the
revealed dimension it is felt by him the inner
dimension of *Torah* (the wonders of *Torah*),

Through this, it draws down into the world
a connection of higher than nature with
nature,

and in a manner that even in nature, the
wonders that are higher than nature will be
felt by him in a revealed way.

And this is what “*Buch*” - in your *Yira'ah*,
“*Buch*” - in your *Torah*, and “*Buch*” - in your
Yeshua means,

Initially, there needs to be “*Yira'ah*” which
draws down *Atzmus*,

afterwards there needs to be *Torah* (*Torah* is
light), because *Torah* causes a revelation of
Atzmus.

And from this, it continues to “*Buch*” - in
your *Yeshua*,

That even though they were in a state that
required *Yeshua*, and even afterwards (since
we are still in exile), the *Yeshua* comes in a
way of nature,

Nevertheless, it is easily recognizable, and in
a way that everyone can see, that's it's a clear
miracle which is higher than nature.

וּמִמֵּשִׁיב בַּמִּדְרָשׁ, אָמַר
רַבִּי יִצְחָק⁴⁷ בְּךָ בְּעֶשְׂרִים
וּשְׁתַּיִם אוֹתֵיזוֹת שֶׁכָּתַבְתָּ
לָנוּ בַּתּוֹרָה, דְּזָה שְׁעַל יְדֵי
הַתּוֹרָה נִמְשָׁכַת הִישׁוּעָה
בְּאוֹפֵן הַנִּלְהוּא הוּא בְּעֵינֵי
בְּאוֹתֵיזוֹת הַתּוֹרָה.

וּשְׁנֵי עֲנִינִים בְּזָה.

כִּי הַחִיבוּר דְּלִמְעַלָּה מִהַ
טָבַע עִם הַטָּבַע הוּא בְּכַח
הַעֲצָמוֹת (כַּנִּלְ),

וְאוֹתֵיזוֹת הַתּוֹרָה הֵם
כְּלִים לְהִמְשָׁכַת הַעֲצָמוֹת
(כְּמַבּוֹאֵר בְּהַפְּאָאֵר דְּבַעַל
הַגְּאוּלָּה).

וְהַחִיּוּת שֶׁל כָּל אֶחָד וְאֶחָד
מִיִּשְׂרָאֵל הוּא עַל יְדֵי שְׁיִישׁ
לוֹ אוֹת בַּתּוֹרָה⁴⁸,

וְלָכֵן, בְּכַדֵּי שְׁיִיהִיָּה נְגִילָה
וְנִשְׁמָחָה בְּךָ (דְּעֵנִין הַשֵּׁ
מְחָה הִיא גִילּוֹי הַחִיּוּת עַד
לְגִילּוֹי פְּנִימִיּוֹת הַחִיּוּת⁴⁹),

הוּא עַל יְדֵי אוֹתֵיזוֹת הַתּוֹרָה
רַה, שְׁמָהֵם נִמְשָׁךְ חִיּוּת
לְכָל אֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל.

([?] Ois Yud

וְהִנֵּה יְדוּעֵ⁵⁰ שְׁשִׁמְחָה
פּוֹרְצַת גְּדָר.

וּמוֹכֵן, שְׁהַגְּדָרִים שֶׁנִּפְרָרִים
צִים עַל יְדֵי הַשְׁמָחָה הֵם

And it continues in the Midrash, Rabbi Yitzchak said: "*Buch*" means in the twenty-two letters that you wrote for us in the *Torah*, For this that, through the *Torah*, salvation is drawn down in the aforementioned manner, is primarily through the letters of the *Torah*,

And there are two reasons for this:

1) The unity of above nature with nature is through the power of *Atzmus* (as mentioned above).

And the letters of the *Torah* are tools for drawing down *Atzmus* (as explained in the *Ma'amer* of the *Baal Hageulah*).

2) The vitality of each and every Jew is through him having a letter in the *Torah*.

Therefore, in order for there to be joy and happiness in you (which the concept of joy is the revelation of vitality up until it's innermost aspect),

It is through the letters of the *Torah*, from which vitality is drawn down for all of Israel.

It is known that joy breaks barriers.

And it is understood that the barriers that are broken by joy are only the barriers on the

רק הגדרים של אותה הב-
חינה שבה היא השמחה.

level in which you have the joy.

ולכן, באשר השמחה
בהנסים היא מצד הגי-
לויים דמלא וסובב (יום
והקדוש ברוך הוא), שהם
בגדר ידיעה (אין אנו
יודעים), נשארים עדיין
הגדרים שישנם בהבחי-
נות שלמעלה מידיעה.

Therefore, when joy in miracles is because
of the revelation of *Ohr Hasovav* and *Ohr
Memaleh* (*Yom* and *Hakadosh Baruch hu*),
which is within the category of knowledge
(we do not know in what to rejoice), then the
boundaries which exist in the levels higher
than this knowledge still remain.

מה שאין כן על ידי הש-
מחה דנגילה ונשמחה בך
בעצמותך, נעשה פורץ,
פריצת כל הגדרים.

However, through the joy of rejoicing *Buch*
- in *Atzmus*, you can break through all the
boundaries.

ועל ידי זה מיתוסף עוד
יותר בהחיבור דלמעלה
מהטבע עם הטבע שנע-
שה על ידי גילוי העצמות.

And this adds even more in the bond of
nature with above nature that occurs through
the revelation of *Atzmus*.

וזהו זה היום עשה ה'
נגילה ונשמחה בו,

And this is the meaning of the verse “this is
the day that the Lord has made; let us rejoice
and be glad in it”

דעל ידי השמחה בזה
היום (באופן דנגילה
ונשמחה בך), מיתוסף
עוד יותר בהגאולה,
שהיא באופן נעלה עוד
יותר מכמו שהיתה בפעם
הראשונה (כפי שנמשכה
מלמעלה, לפני השמחה).

That through the joy on this day (in the
manner of rejoicing “*Buch*”) it adds even
more to the redemption, which is in a greater
manner than it was the first time, (how it was
drawn down before the Rejoicing).

כיון שבהגאולה די“ב
תמוז נגאלו כל אחד ואחד
מישראל, גם אלו אשר
בשם ישראל (רק) יכוונה⁵¹,

And since on the redemption of the twelfth
of *Tammuz*, every single yid was redeemed,
even those who don't act Jewish and are only
Jewish by birth,

לְכֹן, גַּם הַהוֹסְפָה בְּהַ
גְּאוּלָּה בְּכָל שָׁנָה, שְׁנַעֲשִׂית
עַל יְדֵי שְׁמֵחַת הַגְּאוּלָּה,
הִיא נִמְשָׁכֶת לְכָל אָחָד
וְאָחָד מִיִּשְׂרָאֵל, לְהַגְּאֹל
מִכָּל הָעֲנֻנִים הַמּוֹנְעִים
וּמַעֲכָבִים לְתוֹרָה וּמִצְוֹת.

Therefore, the continuous addition in the redemption every year, which is accomplished by the joy of the redemption, is drawn down to each and every Jew, to be redeemed from all hindrances and obstacles which hold them back from *torah* and *mitzvos*.

וְעַל פִּי הַיְדוּעַ שְׁכָל
הַגְּאוּלוֹת שְׁיִיכוֹת זֶה לְזֶה כִּי
כּוֹלֵם גְּאוּלָּה נִקְרָאוֹת⁵²,

And according to the well known fact that all redemptions are associated to each other, for all redemptions are called *Geulah* - redemption,

יֵשׁ לוֹמֵר, דְּעַל יְדֵי הַשֵּׁר
מְחָה בְּחִגְיַת הַגְּאוּלָּה,
תִּהְיֶה הוֹסְפָה גַּם בַּגְּאוּלָּה
הַעֲתִידָה, שֶׁם נִשְׁמְחָה
בּוֹ⁵³, בּוֹ בְּעֲצָמוֹתוֹ⁵⁴,
בְּבִיאַת מְשִׁיחַ צְדָקְנוֹ,
בְּקָרוֹב מְמֹשׁ.

It can be said that through the joy in the celebration of this redemption, there will be an addition also in the future redemption, where “we will rejoice *Bo*” - in *Atzmus*, with the coming of our righteous Moshiach, very soon.

(* יצא לאור בקונטרס חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז – תשמ"ט, "לקראת חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז . . יום ג' ח' תמוז תשמ"ט".

(1) תהלים קיח, כד.

(2) ולאחרי עשרים שנה – בשנת תש"ח – צויה בעל הגאולה להדפיס את המאמר (בהוספת קיצורים וכו') בקונטרס חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז ה'תש"ח (סה"מ ה'תש"ח ע' 239 ואילך). ולאח"ז נדפס גם בסה"מ ה'תרפ"ח ע' קנג ואילך.

(3) שהש"ר פ"א, ד (קרוב לסופו).

(4) שה"ש א, ד.

(5) כ"ה בהמאמר דבעל הגאולה. ולגירסתנו במדרש הסדר הוא: בישועתך בתורתך ביראתך. ואולי גם בהמאמר הכוונה להסדר מסופו לראשו. וראה בסוף המאמר דבעל הגאולה. וראה גם לקמן סעיף ט.

(6) ראה עד"ו פירוש מהרז"ו לשהש"ר שם.

(7) להעיר, דפסוק זה היום גו' בא בהמשך למ"ש לפני זה היא נפלאות בעינינו. ובמצודת דוד שם "שלא יורה עליו הטבע".

(8) תענית כט, א. ולהעיר, שכ"ה בנוגע ל"ב תמוז – שגם מקודם הי' יום זכאי, ובקשר לבעל הגאולה יום ההולדת שלו.

(9) בר"ר פ"ו, ב – הובא גם בפירוש מהרז"ו לשהש"ר שם.

(10) שופטים ה, א.

(11) ישעי' ל, כט.

(12) ראה מגילה כ, ב דוה היום עשה ה' קאי (לא רק על המעל"ע, אלא גם) על יום (בניגוד ללילה). וראה בהמאמר דבעל הגאולה בתחלתו (בענין זה היום עשה ה') דיום הוא אור וגילוה.

(13) פרש"י יתרו כ, יז.

(14) סידור עם דא"ח מה, סע"ב. פירוש המלות לאדמו"ר האמצעי פקל"ט. אוה"ת בשלח ע' תרסה.

(15) ברכות נז, א. רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ט. טושו"ע או"ח סרי"ח. סדר ברכת הנהנין לאדה"ז רפי"ג. וראה שערי תשובה ח"א (שער התשובה) פכ"ג (יד, ג ואילך). שער האמונה פט"ו* (כט, ב).

(16) ראה סה"מ תקס"ח ח"ה ע' שע ואילך (נוסחא שני). ביאור"ז להצ"צ ח"א ע' שטז ואילך. ובארוכה – שער האמונה שם פט"ו ואילך. ובכ"מ.

(17) להעיר ממה שאמר אדה"ו בחג הגאולה י"ט כסלו תק"ס: "ברוך שעשה נסים לאבותינו הבעש"ט ורבינו הרב המגיד, בימים ההם פורים וחנוכה, בזמן הזה י"ט כסלו" (לקו"ד כרך א כא, א. הוספות לאוה"ת חנוכה כרך ה תתריז, א).

(18) ולהעיר ממ"ש אדמו"ר הזקן בנוגע לגאולת י"ט כסלו: "הפלה ה' והגדיל לעשות בארץ כו' אשר נתגדל ונתקדש ברבים ובפרט בעיני כל השרים וכל העמים כו' אשר גם בעיניהם יפלא הדבר הפלא ופלא כו'" (אגרות-קודש שלו ח"א סי' לח. וש"נ).

(19) ראה תו"א מג"א ק, א. אוה"ת אחרי ע' תקסד. ביאור"ז שם ע' שיו. ובכ"מ.

(20) נדה לא, א.

(21) ראה סידור ופיה"מ שם. סד"ה החודש תרס"ו. סה"מ תרע"ח ע' פט.

(22) פרדס שער יב (שער הנתיבות) פ"ב. ר"ח שער התשובה פ"ו ד"ה והמרגיל (קכא, ב). וראה שם שער

(* בשער האמונה שם: (טז). והוא ט"ס.

האהבה ספ"א ד"ה וכדי להבין (נב, ד). של"ה פט, א (דאיאת בזהר); קפט, א (ומרומו בזהר); שח, ב. שו"ת חכם צבי סי"ח. שער היחוד והאמונה רפ"ג.

(23) ראה פיה"מ שם פק"מ (צד, ד).

(24) והגם דגם התהוות הנבראים (כפי טבעם) הוא לא משם אלקים עצמו אלא מהארת שם הוי' שבשם אלקים – יש לומר, דבנסים המלוכשים בטבע, גם כשלוכושי הטבע מסתירים לגמרי, הגילוי דשם הוי' הוא באופן נעלה יותר.

שלכן הם נסים (אלא שאין מכירים בהם). וראה לקמן בפנים שהוא דוגמת שהרצון מטה את השכל באופן שנגרש בו שהוא סובר כן מצד עצמו – אף שבאמת אין לזה מקום בשכל, והוא רק מצד הרצון.

(25) ראה עד"ו לקו"ש ח"ח ע' 5.

(26) וע"ד שוחז, דהגם שזה שסובר כן הוא מפני שהרצון מטה את השכל (ולא מצד השכל עצמו), נרגש אצלו שהשכל מצד עצמו מחייב כן (כדמוכח מזה שהשוחז יעזור).

(27) ולכאורה יש לומר, דהרמת הטבע הוא גם בהנסים דאין בעל הנס מכיר בנסו. ואדרבא, כיון דזה שנסים אלו הם מוסתרים הוא מפני שהטבע עצמו נעשה כן (כנ"ל סוף סעיף ה) – הרי הרמת הטבע שבהם הוא עוד יותר.

- (28) ראה בארוכה ד"ה נתת ליראיך ה'תשי"ב [תורת מנחם – התוודעויות כרך ו' ע' 44 ואילך]. וראה עד"ז סה"מ תרע"ח ע' פט.
- בפיה"מ פקל"ט דגם ביטול הטבע הו"ע של הרמת ועליית הטבע. אבל בסה"מ תרע"ח שם מבואר כבפנים.
- (29) לשון אדמו"ר הזקן בשער היחוד והאמונה פ"ב. וראה לקו"ש ח"ו ע' 90 הערה 27.
- (30) שגם הנס דקריעת ים סוף הוא יש מיש ולא יש מאין (ראה שעהיוה"א שם).
- (31) להעיר מפרש"י עה"פ חוקת כא, ח' ולפי שהוא גבוה . . קוראו נס". היינו, דב"נס" שני ענינים: שהוא עצמו גבוה ומרומם, ונס מלשון הרמה, שעל ידו נעשה הרמה בענין שני. ועפ"ז יש לומר, דזה שהנסים שאינם מלובשים בטבע נקראים בשם נס הוא (בעיקר) מפני שהם עצמם הם גבוהים (אלא שיש בהם גם הענין ד(נס מלשון) הרמה, הרמת הטבע). וראה סה"מ תרע"ח ע' פט "נס הוא ל' רוממות . . גילוי בחי' רוממות הא"ס שלמעלה מהטבע . . ולכן בהנס מתבטל הטבע", ולאח"ז מוסיף עוד ענין "נס שהוא ל' רוממות היינו רוממות הטבע".
- (32) דמאור הסובב עצמו, כמו שהוא למעלה מהתגלות בעולם אפילו לא באופן דמקיף ("קדוש" שלמעלה מ"ברוך") אין שייך גם הענין דשידוד וביטול הטבע.
- (33) לקו"ת תזריע כב, ג. וראה שם כד, א דזה שהמתיבתא דרקייעא זכו להגילוי דקוב"ה אמר טהור הוא שהשיגו "רק גילוי הרצון" כי הגילוי דקוב"ה הוא בחי' מקיף וסובב. ומזה מובן, שגם ההמשכה (ענין "ברוך") דהקב"ה הוא שנמשך באופן דמקיף, כמו שהוא קדוש ומובדל.
- (34) המשך תער"ב ח"ב ע' תתצד. ובכ"מ.
- (35) סידור (עם דא"ח) מד, ד. פיה"מ ס"פ קלט.
- (36) ברכות נז, ב (במשנה). רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ח. ושוש"ע או"ח ר"ס ריט. סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פי"ג ס"ב.
- (37) תהלים ק, ג. וראה פיה"מ שם פק"מ (צב, ד).
- (38) לקו"ת צו יא, ג ואילך. פיה"מ פקמ"ח (צח, סע"א ואילך). ובארוכה – ד"ה שמח תשמח תרנ"ז בתחלתו.
- (39) ראה בהמאמר דבעל הגאולה בסופו. אוה"ת דרושים לסוכות ע' א'תשס. סה"מ ה'תש"א ע' 94. בהנסמן להלן הערה 54.
- (40) ראה מלכים-א ה, יא.
- (41) קונטרס העבודה פ"ג (ע' 18).
- (42) משלי ו, כג.
- (43) ראה ד"ה אז ישיר תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' קיט ואילך). עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' רח ואילך). ה'ש"ת פ"ג (סה"מ ה'ש"ת ע' 61 ואילך). ובכ"מ.
- (44) זח"ב קסא, א-ב.
- (45) המשך תער"ב ח"א ספ"ח. סה"מ ה'ש"ת ע' 67. ועוד.
- (46) תהלים קד, ב.
- (47) ולהעיר דיצחק הוא שמו (השני) של בעל הגאולה.
- (48) ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"ג ע' תשעט. וש"נ.
- (49) ראה לקו"ת שלח מא, א.
- (50) ראה המשך שמח תשמח תרנ"ז ס"ע 49 (סה"מ תרנ"ז ע' רכד) ואילך. ועוד.
- (51) ל"כ ק"מ מו"ח אדמו"ר בעל הגאולה במכתבו לחגיגת י"ב-ל"ג תמוז בפעם הראשונה – ט"ו סיון תרפ"ח (נדפס בסה"מ תרפ"ח ע' קמו ואילך. ה'תש"ח ע' 263 ואילך. אגרות-קודש שלו ח"ב ע' פ ואילך).
- (52) ראה פרש"י ד"ה אתחלתא דגאולה – מגילה יז, ב.
- (53) תהלים סו, ו. וקאי על הגאולה העתידה – ראה שער האמונה רפנ"ב. שם ספנ"ו. ובכ"מ.
- (54) ראה תו"א בשלח סד, סע"ב. שער האמונה ספנ"ו. מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' שפז. אוה"ת שבה"ערה 39. ובכ"מ.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת מאיר הכהן בן הרב משה הכהן

וזוגתו רחל בת הרב שלמה ג' ברא

ולע"נ הרה"ח הרה"ת מרדכי דוד בן ר' אברהם חיים פלדמן

והקיצו ורננו שוכני עפר זהם בתוכם.

~

נדבת משפחת ג' ברא להצלחה רבה בכל עניניהם

לעילוי נשמת

אלסה בינה בת לייב

~

נדבת משפחת מאווסיקאוו להצלחה רבה בכל עניניהם

לזכות הרה"ח הרה"ת החתן

מאיר רפאל זוגתו וחי' מושקא שיחיו

שכטר

שיצליח בלמודיו בכולל

ויזכה לבנות בנין עדי עד יחד עם זוגתו שתחי'

ויזכו לצאת לשליחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

להכין את העולם כולו לקבל פני משיח צדקנו

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מהרה יגלה אכי"ר

•

לע"נ

הרב משה דובער בה"ר יעקב אליעזר סילמאן

רב במיניסוטה, ארה"ב

נפטר י"ז תמוז, תשל"ב

ולע"נ אשתו רחל בת יעקב ע"ה

נפטרה י"ג חשוון, תש"פ

•

ולזכות

חי' מושקא בת נעטל תי'

לרפואה שלימה

•

נדפס ע"י

שמעון אברהם בן רחל וב"ב שי'

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

**תלמידי התמימים בישיבת תות"ל פוקונוס
שיזכו לגרום נח"ת לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח**

הוקדש על ידי ר' שרגא ומשפחתו קרומבי

לזכות

הרב נתנאל בן יעקב הלוי
וזוגתו בת שבע בת ברוך

וילדיהם

שרה ניסה בת נתנאל הלוי
שושנה בת נתנאל הלוי
שירה ברכה נתנאל הלוי
לוי הירש בן נתנאל הלוי
מנחם מענדל בן נתנאל הלוי
יוסף יצחק בן נתנאל הלוי
דובער בן נתנאל הלוי
חי' רבקה בת נתנאל הלוי
למשפחת אייזיק

שיצליחו בכל עניניהם בגשמיות וברוחניות

והעיקר שיזכו לקבל פני משיח יחד עם אחיהם בני ישראל

תיכף ומיד ממש.

לזכות

החתן יוסף יצחק לאסקר

והכלה אסתר יהודית למשפחת לעזעל

לרגל היכנסם בקשרי שידוכין

יה"ר שיזכו להעמיד בנין עדי עד

ויזכו לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

~

הוקדש ע"י הרב לעזעל להצלחה רבה

לו ולמשפחתו בשליחותם

קובץ זה מוקדש
לעילוי נשמת אחינו בני"י
שזכו למסור נפשם בפועל ממש.

ולזכות

אחינו בני ישראל בארץ ישראל
והחיילים המוסרים נפשם להצלת עם ישראל בארה"ק.

ולזכות תלמידי התמימים השוקדים בלימודם ותפילתם
לזכות אחבנ"י שבארץ הקודש.

לע"נ

הרה"ח השליח נחמן רפאל שמחה

בן הרב עזרא אבשלום

נחמנסון

והקצו ורננו שוכני עפר תומ"י ממ"ש

בגאולה האמיתית והשלימה

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

הוקדש ע"י חברי המערכת

לזכות הנהלת ישיבתנו הק'
המשקיעים את כוחם ומרצם למען
תלמידי התמימים שיחיו

הרב מנחם מענדל הכהן הענדל שליט"א
הרב מנחם מענדל סילמאן שליט"א
הרב שמריהו מטוסוב שליט"א
הרב מנחם אייזנמאן שליט"א
הרב שמואל ניומאן שליט"א
הרב מנחם מענדל גורביץ שליט"א
הרב מנחם מענדל גארמאן שליט"א

הרב שאול ישראל זאנוויל קאגאן שליט"א
הרב מנחם מענדל ברוך שליט"א
הרב מנחם מענדל רייצעס שליט"א
הרב יוסף סאבעל שליט"א
הרב נחום צעדאה שליט"א

הוקדש בהוקרה ע"י חברי המערכת שיחיו

יחי אדוננו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

מהרה יגלה אבי"ר



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד