

ב"ה

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

דָּבָר בַּקִּדְשׁוֹ

גליון מיוחד

לכבוד יום הבהיר י"א ניסן תשס"ט

מאה ושבע שנה

להולדת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

■

ו (רמא)

ניסן ה'תשס"ט

שנת הקהל



ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר-חב"ד, ארץ הקודש ת"ו

מערכת

'הערות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840

טלפקס: 03-9607370

•

הודפס בביה"ס לדפוס 'יד החמישה' כפר חב"ד

פתח דבר

ידועים דברי רבינו הזקן בתניא פמ"ב אשר" בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה ללמד דעת את העם ולידע גדולת ה' ולעבדו בלב ונפש". ועוד כתב בפ"ב (בקשר לענין אחר), וזלה"ק: "ולכן ארז"ל במדרש ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור וכו' וכמ"ש וצדיק יסוד עולם".

במלאת מאה ושבע שנה להולדת צדיק ונשיא הדור, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע, מצאנו לנכון לבטאות את רגשי השבח וההודי' להשי"ת על אשר שתל בדורנו את צדיק ונשיא דורנו, ע"י הו"ל קובץ זה, שמלא וגדוש בביאור ועיון בדברי תורתו של רבינו אשר היא ארוכה מני ארץ ורחבה מני ים, תלמוד בבלי - שבלולה מכל חלקי תורתנו הקדושה. הן בפשט הן ברמז הן בדרוש והן בסוד. ע"י רבני ותלמידי ישיבתנו הק' וכן כו"כ מאנ"ש ורבני חב"ד שי'.

שם הקובץ 'דְּבָרֵי בְּקָדְשׁוֹ' נלקח מפרקו החדש של רבינו. על פי המנהג שיסד הבעש"ט להגיד את הפרק בתהילים המתאים למספר שנות האדם (בגיל ל' לומר פרק ל"א וכן הלאה), וע"פ דברי רבינו על כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע שהחסידים צריכים להמשיך לומר את פרקו של הרבי גם לאחר ההסתלקות, מתחילים אנו לומר ביום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט את פרק ק"ח.

על המילים 'דבר בקדשו' מבאר בעל המצודות שהקב"ה ברוח קדשו דבר ע"י נביאיו, וכדברי התניא לעיל זכינו שבכל דור 'יורדין ניצוצין מנשמת משרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור', אשר רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם', ודרכם זכינו לשמוע דברי תורה מאמרים ושיחות, וכאמור קובץ זה מיוחד כולו לעיונים וביאורים ב'דברי קדש' שיחות ומאמרי רבינו.

הקובץ מופיע במסגרת קובצי 'הערות התמימים ואנ"ש', והוא שישי לשנה זו לאחר צאת הקבצים הקודמים מידי חודש בחודשו, והוא תשיעי למניין קבצי 'עיונים וביאורים' בתורת רבינו שי"ל בישיבתנו בשנים הקודמות.

הקובץ נערך לשערים ע"פ ספרי רבינו - לקוטי שיחות, מאמרים, שיחות קודש - התוועדיות, אגרות קודש, רשימות, הגש"פ, ושונות.

ע"פ הכלל 'פותחין בדבר מלכות' נדפסה בפתח הקובץ ב' שיחות רבינו מהתוועדות ו' תשרי תשל"ז בה ביאר רבינו את מחלוקת ר"ג וחכמים לשיטתם בש"ס, וביאור מעלתו של ר"ג שהיה נשיא הדור, ולאחמ"כ ביאר בשיחה הבאה את ענינו של מלך ונשיא בישראל. ב' השיחות נדפסו בלקו"ש חי"ט ולקו"ש חכ"ד בשפת האידיש, והובאו כאן שניהם יחדיו בתרגום ללה"ק.

אמרו רז"ל (שבת קה, א) "אנכי נוטריקון אנא נפשית כתבית יהבית", וידוע פי' החסידות בזה (לקו"ת שלח) שהקב"ה הכניס ונתן עצמותו (נפשי) בתוך תורתו, וע"י הלימוד בזה אזי "אותי אתם לוקחי". ומכיון ש"צדיקים דומים לבוראם", הנה גם הם הכניסו עצמם בתורתם, וכפתגם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שאמר קודם הסתלקותו, "איך גיי אין הימל, און די כתבים לאז איך אייך". נמצא שהלומד בתורת הצדיק נעשה בזה קשור ודבוק אל הצדיק עצמו, וכמ"ש רבינו ב'היום יום' כד סיון "השואל במה היא התקשרותו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים - ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד את מאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . הנה בזה היא ההתקשרות".

דבר זה מקבל משנה תוקף בהמצאנו כעת בתקופה "אשר החושך יכסה ארץ", ואין אנו זוכים לראות באור פני מלך חיים, וברבות הימים עלול אור וחום ההתקשרות לנשיאנו, לתורתו ולהוראותיו - אשר חד הם - לילך הלוך וחסור ח"ו, אזי גובר הצורך בהשתדלות והתאמצות יתירה לחזק ולהגביר תוקף הדביקות הנצחית באילנא דחיי, וביחוד - ע"י לימוד תורתו ובאופן של עיון והעמקה ועד "לאפשא בה".

באשר לכן קובץ מיוחד זה מוקדש כולו, כאמור, לעיונים וביאורים בתורתו הגדולה של רבינו, בכל מקצועות התורה - נגלה חסידות הלכה ומנהג ובסוגיות בענייני משיח וגאולה.

ויהי רצון אשר במהרה בימינו יהיה 'הושיעה ימינך', ויקויים הייעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר" ורבינו נשיאנו בראשם בבית המקדש השלישי תיכף ומיד ממש.

המערכת

ב' ניסן ה'תשס"ט, שנת הקהל
יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, מייסד ישיבתינו הק'
פנר חב"ד, אה"ק ת"ו

תוכן הענינים

דבר מלכות..... 9

לקוטי שיחות

במחלוקת הרמב"ם ורש"י בגדר ד'בגדי כהונה'..... 25

בענין איסור עשיית בית כתבנית היכל..... 45

לימוד תורה במ"ט שערי טומאה?..... 54

שבות במקדש כשאפשר באופן אחר..... 57

מהותו של 'קל שבקלים'..... 60

הביאור בפירש"י עה"פ (תרומה כה, טו) "לא יסורו ממנו"..... 66

החומר שבגזירת המן "להשמיד גו' ביום אחד"..... 71

חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים..... 72

חיובא מיהא איכא..... 74

ביאור הסיפור דרבא ור' זירא..... 75

בצלאל הקדים עשיית המשכן לפני הארון והכלים..... 77

81	גדרו של מצות מילה עפ"י תורת רבינו
91	בענין קטן שהגדיל
98	בענין עקירת דבר מן התורה
101	קם רבה שחטי'ה לר' זירא
104	שיטתו של רבי עקיבא

מאמרים

116	בענין 'מזל דישראל' - עצם הנשמה
121	ההבדל בין עבירת הגוי לעבירת היהודי
124	ב' אופנים בפעולת הנשמה ונקודת היהדות על השכל
126	ביאור "חלב ודבש" בחסידות
129	בסדר ד"טמטום הלב" ו"טמטום המוח"
139	פדה בשלום - גילוי היחידה

רשימות

154	בענין אין אדם משים עצמו רשע
166	הטעם שנגזר כליה על בני ישראל

אגרות קודש

170	כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין (גליון)
172	קידוש שמן המנורה (גליון)

שיחות־קודש

178 איטר יד בתקיעת שופר

הגדת רבינו

183 בדין ברכת הבדיקה למנהגינו לבער בשעה ה'

188 סדר אדה"ז בקדישים שאחר מגילת אסתר

שונות

193 עניית אמן על 'גאל ישראל' (גיליון)

195 על המנהגים ועל העדויות

199 "קרבת עולה ויורד"

210 הערות על ספר 'המבצעים כהלכתם', מדור 'פורים'

213 תגובת הכותב

215 כללים למסכת תמיד

219 הטיית הפנים לכיוון הכהנים בחזרת הש"ץ

220 השינויים בתוארי אדמו"ר הזקן

דבר מלכות

א. וביאור הדבר: בענין התפילה בציבור (שהיא מהמעלות הכי חשובות שבתפלה⁵) ס"ל לחכמים ש"ציבור עיקר"⁶, היינו שענין התפלה בציבור הוא מה שהצבור מתפלל ביחד⁷, וכל ענינה של חזרת הש"ץ אינה אלא

משנה¹. כשם ששליח ציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב (שכל יחיד מהציבור חייב להתפלל לעצמו) רבן גמליאל אומר שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן.

גמרא². תניא אמרו³ לו לרבן גמליאל לדכריך למה ציבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר לשיח ציבור תפלתו (ששליח הציבור יהי' לו זמן להכין את תפילתו⁴) אמר להם רבן גמליאל לדכריכם למה שליח ציבור יורד לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי.

(5) ראה ברכות ח, רע"א. רמב"ם הל' תפלה רפ"ח ובכ"מ. וראה ס' הלקוטים (דא"ח - הצ"צ) ערך הצבור. וש"נ.

(6) לשון הרא"ש ר"ה שם. - אבל בר"ן ר"ה (לד, ב. הובא בתו"ט סוף ר"ה) מביא מירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) דבתפלה מסתבר שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו, ולפ"ז מה ש"כל יחיד ויחיד חייב" אינו שייך להמעלה דתפלה בצבור. [והמעלה דתפלה בצבור היא ע"י השמיעה (אח"כ) מהש"ץ (ע"ד המבואר לקמן הערה 23). וראה לקמן הערה 8].

(7) להעיר מברכות (כא, סע"א) "התפלל . . ומצא צבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל". וראה שם (ריש ע"ב) קס"ד הגמרא "יחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי".

(1) לג, ב.

(2) שם לד, ב.

(3) תוספתא ר"ה בסופה.

(4) כהלשון בתוספתא שם: שש"ץ מתקין א"ע.

והיינו, שרבן גמליאל ס"ל שעיקר חשיבותה של ישיבה (בית מדרש) הוא - איכות התלמידים, ולכן נהג להכניס רק תלמידים שתוכם כברם (אע"פ שע"ז הי' מיעוט בכמות התלמידים); משא"כ חבריו (ראב"ע, ר' יהושע ורק עקיבא) ס"ל שריבוי הכמות מכריע את מעלת האיכות, ולכן צריך להכניס לבית המדרש גם תלמידים שאין תוכם כברם, כי העיקר הוא שיהיו יותר תלמידים בישיבה - ריבוי בכמות, אך על פי שזה יגרום מיעוט באיכות הכללי של בית המדרש, ובדרך ממילא גם באיכותם של הפרטים.

ועפ"י זה י"ל, שר"ג דס"ל שתפלת הש"ץ עיקר, אזיל בזה לשיטתי שהאיכות מכריעה את הכמות.

ג. הביאור בזה:

בהחידוש והמעלה שבצבור (גופא) ישנן שתי המעלות, הן של כמות והן של איכות⁶:
א. ציבור מתהווה דוקא (מריבוי ככמות) מעשרה (עכ"פ) מישראל⁷. ב. הצירוף של עשרה מישראל מהווה מציאות חדשה, חטיבה אחת של עדה קדושה (שזוהי חשיבות באיכות).

וזוהו החילוק בין תפלת הציבור (שכוללת את תפילותיהם של כאו"א מהציבור בפני עצמו) לתפילת הש"ץ:

תפלת הציבור יש לה המעלה של ריבוי הכמות, היינו ריבוי התפלות שמצטרפות

תקנה כדי להוציא את שאינו בקי¹; משא"כ ר"ג ס"ל ששליח ציבור עיקר, היינו שעיקר הנינה של התפלה בציבור היא תפילת הש"ץ, ומה שכל יחיד מהצבור מתפלל לעצמו תפלת הלחש לפני חזרת הש"ץ, אי"ז אלא תקנה לצורך הש"ץ² - "כדי להסדיר שליח צבור בתפלתו".

ב. ובביאור טעם וסברת המחלוקת אם ציבור עיקר או שליח ציבור עיקר, י"ל שזה קשור עם השאלה הידועה³, מה חשוב יותר, ריבוי הכמות או גודל האיכות, שמצינו בזה מחלוקת בין ר"ג לחבריו:

מסופר בגמרא⁴ שבשעת נשיאותו של ר"ג "הי' . . . מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש", ולאחרי זה כשהעבירוהו מנשיאותו ור' אלעזר בן עזרי' נתמנה לנשיא⁵ "סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס . . . ההוא יומא איתוספו כמה ספסלי".

(1) וצע"ק בלשון הרמב"ם (הל' תפלה פ"ח ה"ד) "וכיצד היא תפלת הציבור יהי' אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים". ומשמע שעיקר ענין של תפלה בציבור הוא תפלת הש"ץ, והרי פסק הרמב"ם כחכמים (שם ה"ט). ואולי ס"ל כנ"ל הערה 6 בדעת הר"ן. וראה דברי ירמיה' על הרמב"ם שם. ולהעיר מליקוטי שו"ת חת"ס (לונדון תשכ"ה) ס"ג. ועוד. ואכ"מ.

(2) אלא שלאחר שנתקנה תקנה זו, הרי הבקיאים המתפללים בלחש יוצאים י"ח בתפלת לחש, ולא מן הש"ץ (תשובות הרמב"ם הוצאת פריימאן סי' לה). וראה לקמן הערה 23.

(3) ראה לקח טוב להר"י ענגל כלל טו טז. וראה לעיל בהדרן על מסכת עירובין סעיף ב ואילך. לקמן הדרן על מסכת בכורות (והוריות) סעיף ו ואילך. ועוד.

(4) ברכות כח, א.

(5) ראה ברכות שם כז, סע"ב ואילך.

(6) ראה לקח טוב שם סט"ז אות ז.

(7) מגילה כג, ב (במשנה, וראה גמרא שם). וש"נ.

מעוטה בכמות - שהיא רק תפילה אחת - הרי היא חשובה יותר מתפילת הציבור, מאחר שהיא הרבה יותר גדולה (ונועלית) באיכות (מאחר שיש בה כחו של כל הציבור כאחד).⁵

ד. נתבאר במק"א⁶, שמחלוקת בין חכמים שהיא מצד סברא אחת שנשנתה בשני מקומות (או יותר), יש חידוש בכל מקום מהם לגבי זולתו (שלכן בהכרח שיאמרו בפירוש את כל המחלוקות כי אי אפשר ללמוד אחת מהן מן האחרת, ובלשון הש"ס: "וצריכא").

ועד"ז הוא גם בענינו: בכל אחת משני המחלוקות הנ"ל יש חידוש:

בענין בית המדרש, שמדובר בתלמיד "שאינ תוכו ככרו", הרי חסר אצלו כללות האיכות של תלמיד, כמאמר חז"ל⁷ "כל תלמיד חכם שאין תוכו ככרו אינו תלמיד חכם"; משא"כ בענין התפילה, הרי בתפילת הציבור ישנה (לא רק מעלת הכמות, אלא) גם מעלת האיכות, כי כאשר עשרה יהודים מתפללים ביחד יש בתפילה זו (של כאו"א מהציבור בפני עצמו אבל כמו שהוא חלק

יחד, כשעשרה מישראל מתפללים ביחד;

לאיךך בתפילת הש"ץ ישנה מעלת האיכות, כי [נוסף לזה שש"ץ הרי צריך שיהיו לו תנאים ומעלות מסויימים¹, וא"כ יש בתפילתו (גם בתור יחיד) חשיבות יותר גדולה באיכות לגבי תפילותיהם של מתפללים סתם - הרי יתירה מזו:]

ענינו של שליח ציבור הוא, שהוא כולל פיפיות עמך בית ישראל², שהוא "נעשה שליח לכולם... שפיו כפיהם"³, ובאופן שכל תיבה שהוא מתפלל, הרי זה כאילו שכל העדה אומרת אותה ע"י פיו של הש"ץ. היינו, שבתפילת הש"ץ מרוכזת ומאוחדת תפילתם של הציבור כמו שהוא נעשה מציאת אחת על עדה קדושה, שזהו גדר אחר באיכות התפילה אפילו לגבי תפילות ריבוי המתפללים שנציבור.

וזהו המחלוקת של חכמים ור"ג⁴: חכמים ס"ל שריבוי הכמות מכריע את האיכות, ולכן אמרו שעיקר התפילה בציבור היא תפילת הציבור; משא"כ ר"ג ס"ל שהאיכות מכריעה את הכמות, ולכן אע"פ שתפילת הש"ץ היא

5) ע"פ המבואר בפנים יומתק גם הטעם (בפנימיות הענינים) שהלכה כר"ג בברכות של ר"ה ושל יוהכ"פ (ר"ה לה, רע"א) - כי ראש השנה (וכן יוהכ"פ שנק' ר"ה - יחזקאל מ, א. לקו"ת ר"ה נח, א) לגבי כל השנה הוא ע"ד הש"ץ שכולל כל הציבור, נשיא כולל כל העם (ראה לקמן בסוף ההדרן) - עיין לקו"ת ר"ה שם. עטרת ראש בתחילתו בארוכה.

6) ראה לקו"ש ח"ו ס"ע 71 ואילך. ח"ה ע' 109 ואילך. לקמן הדרן על מסכת מכות סעיף יא ואילך. הדרן הב' למס' נדה סעיף ז ואילך. הדרן על הש"ס (ב) - משנה סעיף יא ואילך. ועוד.

7) יומא עב, ב. וראה המשך הגמ' שם.

1) ראה תענית טז, סע"א ואילך. טושו"ע (ודאדה"ז) אור"ח ס"י נג.

2) ל' ברכת התורה - (כנוסח הגמרא) ברכות יא, ב. פיוט שאומר הש"ץ אחרי "עלינו" בחזרת דתפילת מוסף של ר"ה ויוהכ"פ (אבל - לפי נוסח חב"ד אין אומרים זה).

3) ל' אדה"ז - שו"ע אור"ח סרי"ג ס"ו (לענין ברכת המצות כשאחד מברך לכולם).

4) להעיר גם מב' האופנים בשו"ע שם: אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברב עם כו' ואם רצו כל אחד מברך לעצמו. להרבות בברכות כו'. ע"ש. ואכ"מ.

משם שהוא ס"ל כן גם בנוגע לביהמ"ד. כי ביהמ"ד ענינו תורה שהיא נקנית בדבוק חברים ובפלפול התלמידים³, ואדרבה מתלמידי יותר מכולם⁴, וא"כ ככל שירבו התלמידים (גם התלמידים שאין תוכם ככרם) יש יותר פלפול⁵ והתורה נקנית בעומק יותר.

[וע"ד המוסר יש להוסיף: מאחר ש"תורה" היא מלשון הוראה⁶ - להורות לאדם איך עליו להתנהג - א"כ הי' מקום לומר ששייבה מיועדת גם עבור תלמידים שאין תוכם ככרם כדי שהם ידעו איך להתנהג, ויתירה מזו, לפעול אצלם שיהי' תוכם ככרם⁷].

ולכן צריך לפרש שיטת ר"ג גם בענין בית המדרש, להשמיענו שגם בנידון זה ס"ל לר"ג שקובעים עפ"י האיכות.

ה. תוכן השאלה הנ"ל - אם ריבוי הכמות מכריע או האיכות - עולה בקנה אחד עם (או עכ"פ היא מעין) החקירה בכמה עניים

(3) אבות פ"ו, ו.

(4) תענית ז, א. מכות י, א.

(5) עפ"ז יובן מה שחלשה דעתו דר"ג כשראה שנתוספו ספסלים, אף שלא חזר בו משיטתו שהאיכות מכריע - כי ראה שנתוסף גם באיכות בית המדרש, דההוא יומא "לא היתה הלכה שהיתה תלוי" בבית המדרש שלא פירשוה" (ברכות כח, שם), "מתוך שרבו התלמידים רב החודר והפלפול" (רש"י שם).

(6) זח"ז נג, ב. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק.

(7) עיין הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד (בקו"א סק"א בסופו): וגם הרב י"ל דצריך להכניס א"ע כו'. ועיין שם הלכה יז. אלא שצ"ע אם הכוונה ב"אין תוכו ככרו" בברכות שם היא לתלמיד שאינו הגון ממש (כפשוטו משמעות הש"ס ביומא שם. וראה חדא"ג מהרש"א ברכות שם), דא"כ איך סלקוהו לשומר הפתח - דמשמע לגמרי, בלי כל הגבלה.

מהציבור) מעלה¹ לגבי תפילת היחיד; אלא שאיכותה של תפילת הש"ץ (שבה מתאחד כל הציבור בתור מציאות אחת של עדה קדושה) היא עוד ביתר שאת ועילוי.

ולכן, אם היתה נאמרת שיטת ר"ג רק בענין בית המדרש בלבד הי' אפשר לומר שרק שם הוא אזיל בתר איכות; משא"כ בענין התפילה הוא מודה שתפילת הציבור עיקר (מאחר שיש בה שתי המעלות: איכות יותר גדולה (מבתפילת היחיד) וגם ריבוי הכמות)².

ולאידך גיסא, אילו נאמרה שיטת ר"ג רק בתפילה (הרי נוסף לזה שהי' אפ"ל שבענין בית המדרש מודים חכמים לר"ג מטעם הנ"ל - גם בנוגע לשיטת ר"ג) אי אפשר הי' ללמוד

(1) ע"ד ענין ה"ציבור" בקרבן פסח (וראה ירושלמי פסחים רפ"ו: אף פסח קרבן ציבור), שהוא מצד זה ש"אתי בכנופיא" (יומא נא, א. פרש"י פסחים טו, סע"ב), ונשחט ב(ג) כחות - קהל (פסחים דס, א-ב. ע"ש). אבל מכיון שכ"א מביא קרבן לעצמו אינו כקרבן ציבור ממש (ראה פיהמ"ש להרמב"ם בהקדמתו לסדר קדים "והמין הרביעי". וראה לקו"ש ח"ז ע' 436. ובארוכה - ח"ח ע' 104 ואילך. ע' 112 ואילך).

(2) ולהעיר מתשובות הרמב"ם (הנ"ל הערה 9) - שגם לר"ג התקנה היא באופן - שהבקיאים מתפללים בלחש ויוצאים י"ח בתפילתם זו.

אלא שצ"ע, דכי מפני שבקיאין הם יוגרע מתפילתם (שלא תהי' בה מעלת האיכות דתפילת הש"ץ)? ועושיין זה (מתפללין בלחש) כדי שהש"ץ יוכל להסדיר תפילתו (ע"ד שאלת השואלים בתשובת הרמב"ם שם)!

וי"ל, דאף שכבר יצאו בתפילת לחש, מ"מ כאשר מוסיפים על תפילתם ושומעים תפילת הש"ץ נתוספה בהם מעלת האיכות דתפילת הש"ץ (ע"ד ומעין שמצינו גבי כל תפילה, שרשאי אדם להתפלל נדבה אם מחדש בה דבר - ברכות כא, סע"א. טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סי' קז). ואכ"מ.

(שהרוגוצובי מאריך בזה בכמה מקומות¹):
 מהו עיקר הדבר - חומר (וגשם) הדבר, או
 ה"צורה" שלו (ותוכנו).

אבל סברא זו תלוי' מה נחשב עיקר בטענה
 כי בטענה ותביעת ממון ישנם שני ענינים:

התביעה בפועל מבוטאת בדבר מסויים,
 חטים שעורים וכיו"ב, שזהו החומר (הכמות)
 של התביעה; והתוכן (הצורה) של התביעה
 הוא סכום ממון שהוא דורש מחבירו (שזה
 שווה בכל התביעות - חטים, שעורים וכו').

וזוהי מחלוקת חכמים ור"ג ולשיטתייהו
 אזלי': חכמים ס"ל לשיטתם שהעיקר בכל
 דבר הוא חומר וכמות הדבר. ועד"ז בנדו"ד,
 העיקר הוא "חומר" הטענה; וא"כ כשטענו
 חטים והודה לו בשעורים אין כאן מודה
 במקצת הטענה; משא"כ ר"ג ס"ל שהעיקר
 הוא איכות הטענה, וזה הרי שווה הן בחיטים
 והן בשעורים, וא"כ הרי זה הודאה במקצת,
 אפילו כשאין זה "ממין הטענה" (מצד
 ה"חומר" של הטענה).

ו. החידוש במחלוקת זו לגבי שתי
 המחלוקות הנ"ל הוא:

בית המדרש (תורה) ותפילה הם חפצא
 של מצוה, וא"כ הי' אפ"ל שטעמו של ר"ג
 שהוא מתחשב באיכות הדבר זהו מהאי
 טעמא גופא - מכיון שזהו חפצא של מצוה
 ודבר שבקדושה, לכן חשוב ומכריע התוכן
 והאיכות של הדבר;

משא"כ דברי הרשות אין בהם חשיבות
 (של תורה) [ע"ד מ"ש רש"י⁵ בנוגע לסעודת

באם העיקר הוא החומר - הרי בריבוי
 הכמות יש יותר חשיבות מבאיכות; אבל אם
 העיקר הוא צורת (ותוכן) הדבר - האיכות
 מכריעה את הכמות.

לפי"ז אפשר לפרש עוד מחלוקת בין ר"ג
 וחכמים לשיטתייהו הנ"ל, והוא הדין של טענו
 חיטים והודה לו בשעורים דחכמים ס"ל שהוא
 פטור, ורבן גמליאל מחייב², היינו שחכמים
 (ת"ק) ס"ל שחיוב מודה במקצת הוא רק
 באם ההודאה במקצת היא ממין הטענה, אבל
 ר"ג ס"ל שגם כשההודאה אינה ממין הטענה
 הוא חייב שבועה משום מודה במקצת.

וי"ל שגם מחלוקת זו תלוי' בשאלה הנ"ל
 - מהו עיקר הדבר: החומר (וכמות) שבו או
 הצורה (האיכות) שלו, ובהקדים:

הטעם שהודאת מודה במקצת צריכה
 להיות ממין הטענה הוא³, כי באם ההודאה
 אינה ממין הטענה נמצא שאינו מודה במקצת
 הטענה⁴, כי על טענת החיטים אינו מודה
 במקצת אלא כו"פ הכל, ועל הודאתו בשעורין

(1) ראה בארוכה מפענח צפונות פרק א, פרק יא (ושם
 גם בנוגע לכמות ואיכות). וש"נ.

(2) שבועות לח, ב (במשנה).

(3) אף הדין דהודאה ממין הטענה נלמד מפסוק
 (שם לט, ב. ב"מ ה, א) - מ"מ הרי אין זה גזה"כ כ"א
 דבר המובן בסברא.

(4) ראה שבועות שם: מה שטענו לא הודה לו ומה
 שהודה לו לא טענו. וראה שטמ"ק לכתובות קח, ב ד"ה
 וחכמים אומרים וסד"ה ש"מ לרבנן (מרש"י במהדורא
 קמא).

(5) ד"ה ואין יו"ט - ביצה ב, ב.

"להתגדל בו" לבין "להתייהר בו" - "להתגדל בו" היינו (לא "לשון גדולה וחשיבות", שהרי זהו (ג"כ) "להתייהר", אלא היינו) "גדולה בשנים שיאריכו ימים".

וא"כ החילוק בין שתי דרשות הראשונות (של ר"א ור"י) לדרשת ר"ג היא: לר"א ור"י תוכן ה"חטאת" של או"ה הוא בזה שעשייתם צדקה וחסד הוא רק בכדי לקבל שכר; משא"כ לר"ג החטא שלהם הוא בזה שהחסד וצדקה שלהם (הוא בכדי) "להתייהר בו", (וממילא כן הוא גם בפועל) שזה מביא אותם להמדה והחטא של גאווה.

ובספרת המחלוקת, י"ל שזה שאוה"ע עושין (לא זו בלבד שאין זה מצוה, אלא להיפך) זהו ענין של חטאת - הרי זה מפני שזה נעשה באופן שיש חסרון בחסד וצדקה שלהם, ולכן זהו ענין של חטאת.

במצות הצדקה ישנם שני חלקים: א. מעשה הנתינה לעני - לתת לעני את צרכיו. ב. האיכות של הנתינה - בסבר פנים יפות, שבשעת הנתינה הוא מראה לעני שהוא משתתף בצער, בלשון חז"ל⁵: "והמפייסו בדברים". וזהו עיקר בצדקה וכמו שפסק הרמב"ם⁶: "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות כו' אפילו נתן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה".

ובזה היא מחלוקת ר"ג עם שני המ"ד האחרים:

חול: "סעודת חול לא חשיבא ולא שייכא בה הזמנה", כי מאחר שהיא סעודת הרשות, ולא מציאות של תורה, אין לה חשיבות שתצטרך להכנה],

ולכן, אם לא היתה שיטתו של ר"ג מתפרשת בנוגע לטענו חטים והודה לו בשעורים, לא הי' אפשר ללמוד שיטתו בזה מתורן ותפילה,

[ועד"ז לאידך גיסא: באם מחלוקת חכמים ור"ג היתה נאמרת רק בנוגע להודאה ממין הטענה - לא היינו יודעים שיטת חכמים בנוגע לתורה ותפילה].

ז. כשם שמצינו שיטותיהם של ר"ג וחכמים בנוגע לשני ה"עמודים"¹ של תורה ותפילה - מצינו עד"ז גם ב"עמוד" השלישי, צדקה (גמ"ח).

נחלקו בגמרא² בפירוש הפסוק וחסד לאומים חטאת³. שר' אליעזר אומר וחסד לאומים חטאת, כל צדקה וחסד שאומות (עכו"ם) עושין חטא הוא להן שאינם עושין אלא להתגדל בו. ר' יהושע אומר כל צדקה כו' חטא הוא להן שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן. ור"ג אומר כל תדקה וחסד כו' חטא הוא להן שאין עושין אלא להתייהר בו.

ומסביר המהרש"א⁴ מהו החילוק כאן בין

(1) אבות פ"א מ"ב.

(2) ב"ב י, ב.

(3) משלי יד, לד.

(4) בחדא"ג ב"ב שם. וראה גם הרי"ף ועיון יעקב

לע"ש שם.

(5) ב"ב ט, ב (אבל ראה תוד"ה והמפייסו שם).

(6) הל' מתנות עניים פ"י ה"ד. ע"ש (ובה"ה שם).

טושו"ע י"ד סרמ"ט ס"ג-ד.

לגבי שיטה זו עצמה בנוגע לשאר הדברים שבקדושה - תפילה ובית המדרש (תורה):

ענינן ועיקרן של תורה ותפילה הוא (לא כל כך ה"חומר"², אלא) שהאיכות והצורה שלהן: עיקר ענינה של התורה³ הוא⁴ הבנת הענין הנלמד⁵, (וכן גם שזהו לימוד עמוק המביא לידי מעשה, שזהו ענין עיקרי בתורה⁶); ועד"ז בתפילה שעיקרה הוא עבודה שבלב⁷, כוונת דע לפני מי אתה עומד⁸ וכו'.

משא"כ בצדקה הרי זה להיפך: עיקר ענין הצדקה הוא למלאות צרכי העני, שהוא יקבל את צרכיו, ולכן יש מקום לומר שאינו נוגע בזה מהי כוונתו של הנותן, אלא רק קבלת העני, וכדאיתא בספרי⁹, שכשהוא "מאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה".

(2) אף שגם בהם צ"ל דיבור, ואדרבה - דוקא חלק הדיבור נמנה במנין המצות - ראה חידושים וביאורים בש"ס חלק א' סי' יח.

(3) נוסף על הנ"ל סוף ס"ד - בנוגע לבית מדרש.

(4) בנוגע לתושבע"פ (ראה הנסמן בהערה הבאה), שממנה דוקא באים למעשה.

(5) ראה הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב. שו"ע אדה"ז ס"ג ס"ב (ממג"א שם).

(6) עיין הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ב-ג.

(7) ספרי (ופרש"י) עקב יא, יג. תענית ב, סע"א. רמב"ם ריש הל' תפילה.

(8) שמעכבת גם בדיעבד - ראה רמב"ם הל' תפילה פ"ד הט"ו-טז. - וראה לקו"ש חכ"ב ע' 117 ואילך ובהערה 36 שם.

(9) תצא כד, יט. - ולהעיר שבעל האמר הוא ר' אלעזר בן עזרי, בר פלוגתי דר"ג בענין "בית המדרש" (ברכות שם), אבל אינו שייך להשקו"ט שבפנים - כי אין בזה פלוגתא.

ר"א ור"י ס"ל שהעיקר בצדקה הוא ה"חומר" והכמות, ופעולת הנתנה לעני, ולכן הרי (לדעתם) מאחר שאומות העולם עושין צדקה וחסד לשם שכר זוהי חטאת: מכיון שכל מטרתם בזה אינה אלא בשביל שיקבלו שכר (ועד כדי כך, שבאם לא יקבלו שכר הרי הם מתחרטים¹ על הצדקה) - נמצא שישנו חסרון במעשה הנתנה, שמדת הנתנה היא לפי הרצון שלהם בהשכר ובגודל השכר ולא בצרכי העני: הם אינם עוסקים בנתנה לעני את מה שהוא צריך, אלא הם עוסקים לצורך עצמם שיהי' להם אריכות (שימשכו ה)ימים או "שתימשך מלכותן".

משא"כ ר"ג ס"ל שהעיקר בכל דבר הוא צורתו ואיכותו; ועד"ז בצדקה, שהעיקר בצדקה הוא "והמפייסו". ובהתאם לזה תוכן ה"חטאת" בצדקה וחסד של אומות העולם הוא (לא זה שהם עושים לשם שכר [כי לשיטתו זה אינו נוגע להעיקר של הצדקה], אלא) מה שהם עושים את זה להתייהר- היינו כדי שתהי' החשיבות והגדלות של הנותן, שזהו חסרון באיכות הצדקה: העיקר של הצדקה הוא הסבר פנים יפות, להשתתף בצערו של העני ולפייסו, וזה אינו שייך אלא כאשר הנותן אינו מתגאה על העני - ובאו"ה נתינן הצדקה והחסד הוא באופן הפכי מ"והמפייסו": להתייהר, גאווה וגסות הרוח!

ט. גם בנוגע לצדקה ישנה צריכותא להשמיענו דעת ר"ג שהאיכות והצורה מכריעים, כי יש חידוש בשיטתו בענין הצדקה

(1) פרש"י ב"ב (י, שם) ד"ה כאן בישראל.

הוא דוקא אַחַד¹ בלבד. ע"ד שהוא במלך, שיתכן שיהי' לו משנה למלך, פלג קיסר², אבל מלך יש רק אחד בלבד. [והמציאות של שני מלכים אפשרית רק כשמלכויותיהם הן בשני מקומות³, ע"ד מלכי יהודה ומלכי ישראל].

טעם הדבר הוא, כי נשיא (ומלך) הוא ענין של איכות, וכידוע⁴ שנשיא ומלך הם נקודת המציאות של כל העם, שלכן ענינם של הנשיא והמלך אינה קשורה עם ריבוי הכמות, רק להיפך:

הם רק אחד, המועט ביותר בכמות⁵, אלא מעלתו היא בגודל האיכות דוקא (ולכן הוא מאחד את כל העם והוא מנהיגו).

ולכן שיטתו בנוגע לתפילה היא, שהאיכות היא (לא רק העיקר, אלא היא) חשובה עד כדי כך, שהיא מכריעה אפילו כשזה ממועט את הכמות בתכלית.

וזהו ג"כ טעם חילוק השיטות בין ר"ג לחכמים, שהם היו רק חברי הסנהדרין, שענינם של (חברי ה)סנהדרין הוא - ריבוי

וא"כ באם שיטת ר"ג היתה כתובה רק בתפילה ותורה, הי' אפשר לומר, שבצדקה הוא מודה שהעיקר הוא הכמות; לכן צריך לכתוב בפירוש שיטתו בצדקה, לשמיענו שגם בזה ס"ל לר"ג דאזלינן בתר איכות.

ולאידך גיסא, ועוד ענין: משיטת ר"ג בצדקה לא הי' אפשר ללמוד מהי שיטת בענין תפילה וביהמ"ד. כי בצדקה נוגע רק מי מתוך השנים קובע - החומר (הכמות) או הצורה (והאיכות) - אבל זהו באופן שהכרעת האיכות אינה גורעת מהכמות;

משא"כ בתפילה ובבית המדרש הכמות והאיכות הם בניגוד זה לזה, שע"י הכרעת האיכות מתמעטת הכמות: בבית המדרש - שישנה עמות מועטה של תלמידים (אלא שתוכם כברם), במקום ביהמ"ד מרובה בספסלים;

ויתירה משו בתפילה - שכל תוכן האיכות של הש"ץ הוא ע"י מיעוט הכמות, שאין ריבוי (כמות) של תפילתו, אלא רק תפילה אחת בשביל כל הציבור.

ולכן לא הי' אפשר ללמוד משיטתו של ר"ג בצדקה שגם בתפילה ותורה הוא אזיל בנוגע לחכמים.

יו"ד. ויש לומר, שחידוש זה בשיטת ר"ג (שלמדים אותו מתפילת הש"ץ), שגם איכות שממעטת את הכמות מכריעה אותה - קשור עם ענינו של ר"ג בתור נשיא:

הנקודה העיקרית של נשיא הוא, שנשיא

(1) ראה הוריות יא, ריש ע"ב. ולהעיר מלקו"ש חכ"ג ע' 194, שבזה גופא יש מעלה במלך על נשיא. ע"ש.

(2) סנהדרין צח, סע"ב.

(3) וכשכל הדור ביהד - הרי דב אחד לדור ולא שני דברין (סנהדרין ח, א. פרש"י וילך לא, ז).

(4) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1050 ואילך. ח"ח ע' 25. ועוד.

(5) עפ"ז מובן מה שהמלך נקרא "לב כל קהל ישראל" (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו. וראה לקו"ש ח"ט ע' 165 הערה 6) - כי גם ענינו של לב הוא איכות חלוש הכמות, כמ"ש בזהר (ח"ג רכא, ב) שהלב הוא "רכיך וחלש". וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 168 ואילך.

עיקר" - (בדוגמת חברי הסנהדרין שהיו צריכים להיות במספר ע"א);

משא"כ ר"ג ס"ל ש"ת(תפילת) הש"ץ עיקר", כי מאחר שהש"ץ הוא נקודת האיכות של כל הציבור - בדוגמת הנשיא², כי הוא נקודת האיכות של כל העם.

(2) להעיר מקריאת המלך בהקהל, וברמב"ם הל' חגיה פ"ג ה"ו: כיום שניתנה בו בסיני כו' ומפי הגבורה שומעה שמהלך שליח הוא כו'.

הכמות, שהרי בסנהדרין צריך שיהי' הריבוי של ע"א, וכשחסר אפילו אחד מהם והקטן שבהם אי"ז סנהדרין¹.

ולכן נחלקו במחלוקת הכללית כנ"ל - אם ריבוי הכמות מכריע את האיכות או להיפך, וכפי שזה מודגש במחלוקתם בנוגע לענין התפילה, שחכמים ס"ל ש"ת(פילת) הציבור

(1) הוריות ג, ב.

לאחר השיחה על סיום מסכת ראש השנה אמר כ"ק אדמו"ר: "לפי המבואר לעיל (שמלך ונשיא - ענינם הוא האיכות של העם) - יובן עוד עניין שלכאורה לגמרי לא מובן" והמשיך בשיחה שלפנינו בביאור עניינו של מלך בישראל כדלקמן

בפשטות הטעם לכך שהמלך⁶ נקרא "לב כל קהל ישראל" הוא מכיון⁷ שכפי שהחיות של כל הגוף תלוי' בהלב⁸, כך גם "כל קהל

(6) בפשטות אין כוונת הרמב"ם לדמות המלך ללב כל קהל ישראל, כ"א "שלבבו הוא לב כל קהל ישראל" - שלכן "על הסרת לבו (דמלך) הקפידה תורה" (רמב"ם שם).

אבל מזה ש"הקפידה תורה" בעיקר בנוגע ללבו של מלך (משום "שלבבו הוא לב כל קהל ישראל"), מובן, שעיקר שייכות המלך לכל קהל ישראל הוא בענין הלב. וראה גם בחיי ר"פ בשלח. אברבנאל פרשתנו בפרשת המלך ד"ה ההקדמה האחת (בשם הפלוסופים). - ובספר יצירה (פ"ו מ"ה): לב בנפש כמלך במלחמה. וראה ע"ד הקבלה - תורת לוי"צ ע' רי.

(7) ראה גם בחיי ואברבנאל שם.

(8) ראה זח"ג רכא, ב. אגה"ק סי' לא. שו"ת חכם צבי סע"ד, עו-עז (אבל בפסקי דינים להצ"צ חיו"ד סוס"מ הכריע כדעת החולקים עליו). ונסמן בדרכי תשובה ובניצוצי זהר שם.

א. שום תשים עליך מלך¹. בנוגע למלך כתוב בתשובות הרשב"א²: "המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלויין בו". בדומה לכך כתוב בתנחומא³ "שראש הדור הוא כל הדור" (או בלשון רש"י⁴ "שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל").

הרמב"ם⁵ כותב בנוגע למלך "שלבבו הוא לב כל קהל ישראל".

(1) פרשתנו יז, טו.

(2) ח"א סי' קמח. וראה אגה"ק ר"ס כט (מהאריז"ל ס' הגלגולים פ"ד. מ"ח מס' חוב הנשמות רפ"ב. ועוד).

(3) חוקת כג. במדב"ר פי"ט, כח.

(4) שם כא, כא. ואולי זוהי גירסתו במדרש.

(5) הל' מלכים פ"ג ה"ו.

שם "שאיין על גביו אלא ה' אלקיו"⁹, וכן המלך המשיח נקרא (בנבואת יחזקאל¹⁰ ועוד) נשיא. אעפ"כ, בפשטות התואר מלך - נעלה מהתואר נשיא¹¹, בו משתמשים גם בנוגע לנשיא שבט וכיו"ב¹².

ובענינו מוצאים אנו, כנ"ל, ש"נשיא הדור" - בלשון רש"י (נאמר עליו והוא אף) נקרא - במדרש "ראש הדור"¹³.

א"כ מתחזקת השאלה הנ"ל: הכיצד, המלך שהוא נעלה יותר מנשיא, נחשב רק "לב כל קהל ישראל" ולא "ראש"¹⁴?

ג. ויובן זאת בהקדם: בלשון חכמים ישנו חילוק עיקרי בין התוארים מלך ונשיא: מלך - משמעותו כפשוטו בלשון התורה. נשיא - עיקרו נשיא הסנהדרין, ועכ"פ - נשיא בעינינו רוחניים.

ישראל" תלויין בהמלך (כנ"ל ברשב"א "כל ישראל תלויין בו").

וצריך להבין¹: אע"פ שכל אברי הגוף מקבלים חיותם מהלב, אך הרי הנהגתם של כל אברי הגוף תלוי' בהמוח² (שלכן אע"פ שבערך לשאר אברי הגוף (גם) הלב נקרא בשם "מלך"³, הנה הראש נקרא "מלך על כל אבריו"⁴);

וא"כ מדוע מדמים את המלך שענינו הוא הנהגת העם, אשר יוציאם ואשר יביאם, בדוגמת רועה וצאנו⁵ - ל"לב (כל קהל ישראל)"?

ב. בתושב"כ, לשון תורה⁶ - מוצאים בנוגע למלך גם את התואר "נשיא" - "אשר נשיא יחטא"⁷, ומפרש בספרא על אתר ובמשנה⁸ "איזהו נשיא זה מלך" וכהמשך

(1) ראה גם אברבנאל שם: לא יכחישו הנהגת הגוף בכחות הנפשיות היותר מהמוח.

(2) וראה בארוכה תניא פנ"א (עא, א-ב). ושם (סע"ב) "ואפילו הלב מקבל מהמוח" - ומפשטות הלשון שם מוכח שזהו גם בנפש החיונית. וראה שם רפ"ט, ואכ"מ.

(3) זח"ב קטז, סע"ב. ח"ג הנ"ל. (רע"מ) רלב, סע"א. רלה, א.

(4) שבת סא, א. שו"ע אדה"ז או"ח (מהד"ת ס"ב ס"ד. מהד"ק שם ס"ו). וכן מוכח מהר"ת (ראה ניצוצי אורות וניצוצי זהר לזח"ב קנג, א ושי"ן) "מלך" - מוח לב כבד, שהרי ראש התיבה (שהוא העיקר) - ראה שעהייה"א פ"ב) הוא אות מ"ם - מוח.

(5) פינחס כז, יז.

(6) להעיר ממשפטים כב, כז: ונשיא בעמך. רמב"ן שם. ובסה"מ להרמב"ם מל"ת שש"טז. תו"ש שם ס"ק תנד. ושי"ן.

(7) ויקרא ד, כב.

(8) הוריות י, א. וראה שם יא, ריש ע"ב.

(9) וצ"ע ברמב"ם הל' שגגות (פט"ו, ה"ו): שאין עליו רשות מאדם מישראל ואין למעלה ממנו במלכותו אלא ה' אלקיו (ועפ"ז מתורץ קס"ד דרבי בגמרא הוריות שם). וראה תו"ש ויקרא כאן סקל"ה.

(10) לז, כה (כפשטות הכתוב. אבל ראה סנהדרין צח, סע"ב וברש"י שם). מח, כא (ע"פ ב"ב קכב, א וברשב"ם שם (אבל ראה מהרש"א שם במהד"ב). כס"מ להל' מלכים פ"ד ח"ה).

(11) להעיר מב"ב ד, א. רש"י ומהרש"א שבהערה הקודמת.

(12) להעיר מפרש"י לך (יד, יז): המלך כו' המליכו את אברהם עליהם לנשיא אלקים ולקצין.

(13) בתניא פ"ב: ראשי אלפי ישראל שנשמותיהם הם בחי' ראש ומוח כו' - עיי"ש דמדבר בצדיקים וחכמים, דשייך לנשיא שבלשון חכמים, דלקמן בפנים.

(14) אף שמצינו הלשון "ראש" גם בנוגע למלך (ש"א טו, יז. ועוד).

מלכי בית דוד ש"דנים הם את העם"⁸ הרי "אין מושיבין אותם בסנהדרין"⁹.

ן"לעשות משפט" שכתוב בו, הכוונה¹⁰ (לא כ"כ) לחקור ולדרוש ולפסוק את הדין ומשפט, אלא) בעיקר עשיית משפט - לבצע את משפט התורה (הניתן ע"י הבי"ד), או המשפט שהמלך עושה "כפי מה שהשעה צריכה"¹¹.

משא"כ נשיא "שקורין אותו החכמים", הרי אדרבה - עיקר ענינו הוא, שהוא ראש הסנהדרין, בלשון הרמב"ם¹² - "הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו"; שהסנהדרין ענינם (בלשון הרמב"ם¹³) שהם "עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל",

רק שבנוסף לכך, משה - בתור רועה

וכפי שאומרת המשנה¹ "נשיא ואב בי"ד", ובגמרא² - "הלל שקורין אותך נשיא ישראל", "הלל ושמעון כו' נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה", אע"פ שהיו אז מלכים בישראל ומלכים כשרים שדיני מלך עליהם³. ועד שזהו חילוק עיקרי בדין⁴ "נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול".

וי"ל ומסתבר לומר - שעד"ז הוא החילוק (בלשון תורה) בדרגות נשיא ומלך שבמלך עצמו⁵.

מהחילוקים בין מלך ונשיא (בלשון חכמים):

(א) מלך ענינו "לעשות משפט ומלחמות"⁶, או בלשון הכתוב, כנ"ל "אשר יוציאם ואשר יביאם", אבל לא - הוראה. מלכי ישראל אסורים בכלל לדון ("אין דנין")⁷, ואפילו

(1) חגיגה פ"ב מ"ב. ועוד.

(2) שבת לא, א. שם טו, א.

(3) מתחיל מזרובבל, מלכי חשמונאי (ראה רמב"ן

ויחי מט, י) ואגריפס (סוטה מא, א).

(4) קידושין לב, ב. רמב"ם הל' ת"ת פ"ו ה"ו. שם הל' מלכים פ"ב ה"ג.

(5) ולהעיר, שע"ד שבמלך יש ב' דרגות, מצינו בר"י הנשיא - רבי: נשיא ב"ד ויתירה מזו מסדר המשנה לכל הדורות; וכן - דוגמת ריש גלותא בבבל (הוריות שם) - (מעין) מלך. וראה תו"ש ויקרא ה"ל.

ולהעיר מספרי לזאת הברכה (לד, ז): משה והלל הזקן וריב"ז ורע"ק כו' מ' שנה ופרנס את ישראל. (ועפ"ז יש לפרש תוארי ריב"ז (ברכות כח, ב)) נשיא ב"ד וגם פרנס כל ישראל - מלך.

(6) רמב"ם הל' מלכים ספ"ד. ע"פ ש"א ח, כ. וראה שם, ה.

(7) סנהדרין רפ"ב במשנה ושם יט, א. רמב"ם הל'

סנהדרין פ"ב ה"ה. הל' מלכים פ"ג ה"ז.

(8) סנהדרין ורמב"ם (הל' סנהדרין) שם.

(9) סנהדרין יח, ב. רמב"ם שם (ה"ד-ה).

(10) ראה גם אברבנאל שם ד"ה והדעת הד'. וראה כלי יקר פרשתנו יז, טו. צרור המור שם, ת. של"ה פרשתנו (שעז, א). ועוד.

אבל להעיר ממ"א ג, ט ואילך (גבי שלמה). ועוד. וראה תוד"ה אבל (סנה' יט, א) ד"ה מורד (מגילה יד, ריש ע"ב). ולהעיר ששלמה ביקש במיוחד "ונחת גוי לשפוט את עמך גוי" (מ"א שם). וראה ר"ה כא, סע"ב. צפע"נ (המלוקט) לסנהדרין צג, ב.

(11) רמב"ם הל' מלכים ספ"ג. וראה אברבנאל ושל"ה שם.

(12) הל' סנהדרין פ"א ה"ג.

(13) ריש הל' ממרים.

עצמית שלהם - "בכל אשר תעשה"⁵. אפי' פרנס על הצבור שלוקח פרנסתו מן הצבור, הנה ה"תעשה" שלו הוא מה שהוא פרנס על הצבור; משא"כ מלך כל מה שיש לו מקבל הוא מהעם.⁶

והביאור בזה הוא, שהיא הנותנת: המלך כל ענינו (בתור מלך)⁷ הוא - "אשר יוציאם ואשר יביאם", לשרת את העם⁸; ולכן מקבל הוא מהעם.

ה. בכך תוכן גם ההשוואה של מלך ללב⁹ דוקא (ולא לראש ומוח):

אשר מהחילוקים בין לב ומוח:

א) הלב נמצא בתנועה תמידית של רצוא ושוב, דפיקו דלבא ללא הפסק; משא"כ במוח אין שום תנועה. ממנו נמשכת אמנם החיות לכל הגוף¹⁰, אך המוח עצמו נמצא במנוחה.

ב) הלב הוא החלש מכל איברי הגוף (אפי' מהמוח) - כמו שאומר בזהר: "לבא איהו

ישראל, מלך ישראל¹, מנהיג ומתעסק הוא גם עם כל עניני והצטרפות כלל ישראל.

ב) מלך - צריך העם לספק לו כל רצונותיו, כפי שהרמב"ם² מאריך שהמלך "ולוקח מן העם הגבורים כו' ועושה מן החיל למרכבתו כו' לרוץ לפניו כו' לוקח מן בעלי האומניות כו' ולוקח השדות כו' ויש לו מעשר מן הזרעים כו'";

משא"כ נשיא, אע"פ שגם הוא (כמו כל פרנס על הצבור) מתפרנס מן הצבור - הרי זה רק מה שלוקח פרנסתו הקבועה מהם (מכיון שעובד עבורם) אבל לא כמו מלך, שכל רצונו נותן לו ה"עם".

ד. ענין זה (השני) - שהמלך נוטל הכל מן העם - מורה על דבר והיפוכו:

הוא מראה על תקפו של המלך, איך שכל העם ומה שברשותם הוא בדוגמת מה שקנה עבד קנה רבו³, הוא יכול ליקח מהם מה שרוצה⁴;

לאידך, מראה הדבר גם על "נחיתותו" של המלך (לגבי שאר העם) - שבכל מילוי רצונותיו צריך הוא להגיע לעם.

שאר העם מקבלים פרנסתם וכו' ע"י עשיה

1) ראה לקמן סעיף ה.

2) הל' מלכים פרק ד, ע"ש באורך.

3) פסחים פח, ב. קידושין כג, ב. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1050. ח"ח ע' 25. ח"ט ע' 450. ועוד.

4) ולכאורה - גם כשהרבה לו כסף וזהב כו' - עבר על הלאו, אבל מה שעשה עשה. וכן - פורץ גדר כו' (משנה סנהדרין כ, ב. וש"נ). ויל"ע בענין נבות (מ"א קאפיטל כא. תוד"ה מלך סנה"כ, ריש ע"ב). ועיינין תורת נביאים (למהר"ץ חיות) פ"ז (דין מלך ישראל). וצ"ע.

5) לשון הכתוב - ראה טו, יח. וראה ספרי עה"פ.

6) ראה גם תו"ח שמות קפה, א. סידור קיג, ג. ועוד.

7) ראה תו"ח שם (קפד, ב ואילך) שזהו א' מהפירושים בזה שמלכות לית לה מגרמה כלום - כי מקבלת ממה שלמטה הימנה, ע"ש באורך.

8) בלשון הידוע "אין מלך בלא עם" (שער היחוד והאמונה רפ"ז. בחיי וישב לח, ל. שם ר"פ בלק. כד הקמה ע' ר"ה (ב). ספר החיים ס' גאולה פ"ב. עמה"מ ש' שעשועי המלך רפ"א. וראה פד"ר א"ג). ואינו כן בנשיא סנהדרין.

9) ראה הערה הקודמת. ולהעיר מהוריות (י, ריש ע"ב) - בכל שררה - עבדות אני נותן לכם.

10) להעיר שיש גם "בינה לבא" (פתח אלי' - בהקדמת תקו"ז). וראה מאו"א בערכו ועוד. לקו"ת ד"ה להבין ענין הלב (שלח מד, ב).

10) ראה המצויין לעיל הערה 10.

רכיך וחלש"¹.

ומהאי טעמא ישנה "נחיתות" במציאותו (לגבי שאר העם) - שמקבל מהם כל צרכיו.

ו. והחילוק הנ"ל בין לב למוח מוצאים דוגמתו גם בכחות הנפש המלוכשים בהם - שכל (שבמוח) ומדות (שבלב):

ענין השכל - להבין דבר - יכול להיות לאמיתתו רק כאשר האדם נשאר בהבדלה מהדבר אותו הוא רוצה להבין⁴. אם הדבר קשור ומעורב בשכלו הוא הרי"ז שוחז, וזה יטה את השכל שלא יבין את הדבר הנכון באמת.

משא"כ ענין המדות הוא - הרגש של האדם לדבר, שבא עי"ז שממשיך את מציאותו העצמית להדבר, עד שזה מעורר אצלו ובתוכו רגש של קירוב (אהבה), או - הפכו וכו'.

ומכך נובע החילוק בין שכל ומדות בשתי התכונות הנ"ל: (א) מדות ענינן הוא - התפעלות ("תנועה"), משא"כ שכל דורש התבוננות והתיישבות במנוחה. (ב) מדות הם לא מציאות קבועה חזקה, הם עלולות להשתנות⁵ - היום הוא מרגיש כך, ומחר

ויש לומר ששתי תכונות אלו תלויות זו בזו: הלב הוא "רכיך וחלש" החלש מכל האיברים - מכיון שכל מציאותו היא, שהוא חיות האיברים². אין לו עוד ענין, רק מה שמחי את האיברים.

ולכן (א) הוא נמצא בתנועה תמידית, שזה מראה ש(כל) מציאותו הקבועה היא להחיות את אברי הגוף. (ב) הוא מציאות "חלשה" - מכיון שענינו הוא בשביל איברים אחרים.

משא"כ המוח הוא "מובדל" ומרומם מאיברי הגוף. הוא אמנם מקור החיות של הגוף, אבל הוא נשאר בהבדלה מהם. וזה (גם) ראי', לכך שהוא מציאות לעצמו, רק שממנו נמשכת החיות לאיברים.

ולכן הנה (א) אין תנועה במוח, הוא בהבדלה מאיברי הגוף. (ב) הוא לא "רכיך וחלש" (כמו הלב) - הוא מציאות בפני עצמו.

ולכן משתווה המלך ללב דווקא, מכיון שגם למלך ישנם שתי התכונות של הלב (כנ"ל סעיף ד'): הוא נמצא בשייכות תמידית עם העם - "אשר יוציאם ואשר יביאם" - מכיון שתוכן ענין המלוכה הוא לשרת את העם³;

אבל כשנמשך במלוכה בפועל, הרי ענינו הנהגת העם ועד לשואב מימך.

(4) ראה בארוכה סה"מ אעת"ר ע' קיא ואילך. ועוד.
(5) אין לזה סתירה מהמבואר (ראה תו"ח בראשית יא, ד ואילך. המשך תער"ב פרנ"א ואילך. ועוד) שהמדות הן בתוקף גדול בעצם שאינם משתנים כו' - כי שם המדובר בעצם המידה, דמי שהוא בעל חסד לא ישתנה לבעל גבורה כו'. והמבואר בפנים הוא, בהתפעלות המדות שהיא בשינויים כו', שלכן הקטן שאין בו שכל מדרתיו משתנות בקל, ודוקא כאשר המדות הן ע"פ שכל הן בתקיפות שלא ישתנו (ראה מקומות הנ"ל).

(1) ח"ג רכא, ב. וראה עד"ז כוזרי מאמר ב' אות לו ואילך.

(2) להעיר מזהר שם "דאיהו רכיך וחלש ומלכא וקיומא".

(3) ואף שגדרו דמלך הוא - "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" (ש"א ט, ב) - למעלה אפילו מראשם (אוה"ת בראשית (כרך ד') ע' 1528. שם שה"ש (כרך ב) ע' תיד-טנו. ועוד) - הרי זהו כמו שהוא בעצמותו;

לכל האיברים; וכפי שזה בהמלך בפשטות, שענינו הוא³ להביא לבצוע הוראות התורה אצל העם (עד ש"מצוה" על המלך לכבד לומדי התורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניו כו").

ח. לכך נוספת הדגשה מיוחדת בנוגע למשה רבינו - שממנו למדים ש"הנשיא הוא הכל" - שאצלו היו שני אופני ההשפעה גם לב וגם מוח⁵⁵³.

משה הי' מלך⁶ (כמש"נ⁷ ויהי בישורון מלך), והוא התעסק בהשפעת כל הצרכים (גם הגשמיים⁸) ליהודים לבן של ישראל; ויחד עם זה הוא הי' נשיא וראש הסנהדרין, ויתרה מזאת - כל עניני תורה (ולכל הדורות) - הם עניני "תורת משה עבדי"⁹ - הוא זה

הוא ירגיש אחרת. משא"כ שכל (אמיתי) אינו משתנה - כששכל מגיע למסקנא, הרי"ז מכיון שכך היא האמת, ובמילא זהו ללא שינוים¹.

ז. עפ"ז יוכן החילוק בין מלך ונשיא:

מלך, שענינו הוא - "אשר יוציאם ואשר יביאם", הוא נמשך (בהתלבשות) להשפיע לעם את צרכיו (בדוגמת הלב שמחי את כל האיברים) הנה אין ענינו שכל והוראה (מוח), שקו"ט, ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא;

דוקא הנשיא, שנמצא בהבדלה מהעם, ענינו (העיקרי) הוא "ראש" ומוח של הדור, להוציא ולפסוק פסק דין התורה (חכמתו ית') בנוגע לכל עניני העם.

ולכן הנשיא (גם זה שבמלך) הוא הכל² - מכיון שגם הלב מקבל מהמוח כנ"ל, ענינו הוא להשפיע את החיות (גם זו שמהמוח)

3) ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"ד "ותהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת כו". וצ"ל ס"ת "עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד גו' לשמור גו'" (פרשתנו יז, יט. רמב"ם שם רפ"ג. הל' ס"ת פ"ז ה"ב-ג). וראה הנסמן לעיל הערה 32. וראה לקו"ש ח"ח ע' 276 ואילך.

4) רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ה.

5) בהבא לקמן ראה גם לקו"ש חכ"ג ע' 193 ואילך.
6) רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הי"א. פיה"מ שבועות פ"ב מ"ב. ר"ח ורש"י שם טו, רע"א. וראה זבחים קב, א. ועוד. הנסמן בהערה הבאה.

7) ברכה לג, ה. וכפי"ח ז"ל (מדרש תהלים בתחילתו. שמו"ר פמ"ח, ד. ועוד) שהובא ברמב"ן עה"פ.

8) ראה בהעלותך יא, יא ואילך. לקו"ת בהעלותך לא, ד. לג, ב. ד"ה צאינה וראינה תר"ס. סה"מ קונטרסים ח"ב שלג, ב. ועוד. - והרי מש"נ "אשר יוציאם ואשר יביאם" הוא בקשת משה שיפקוד ה' איש על העדה במקומו.

9) מלאכי ג, כב. שבת פט, א. מדרש תהלים א, ב. ועוד.

1) בהמשך תער"ב שם (ועוד) ששכל הוא דבר המשתנה, שהרי יכולים להטות אדם מהשגתו כו', וכמו חכמים שמודים זל"ז כו'. אבל המדובר בפנים הוא בהמסקנא שכלית (שמצד הדעת), שאז "הוא בתוקף גדול ואינו משתנה" (המשך תער"ב שם. ומציין לד"ה תקעו עת"ר - ראה ד"ה ואני נתתי (ומאמרים שלאח"ז) עת"ר). ולהעיר מספר השיחות תורת שלום (ע' 189) "עצמי זהו מוחי".

2) ומה שתואר "מלך" הוא גדול יותר מתואר "נשיא" (גם בלשון תורה) כנ"ל סעיף ב-ג - הוא לגבי שליטתו על העם. ולהעיר מהוריות שם (יא, ריש ע"ב. סנהדרין ה, א) לגבי נשיא (בלשון חכמים): התם (ראש גולה שבבבל) שבט הכא (נשיא שבא"י) מחוקק (חכם - רש"י). . ראש גולה שבבבל שרודה את ישראל. . בני בניו של הלל שמלמדים תורה לישראל כרבים. וראה לעיל הערה 27.

שקיבל תורה מסיני¹ ולמד תורה עם כל היהודים - מוח.
 ענין המלכות בשלימות⁴; ויחד עם זה הוא - רב שילמד תורה את כל העם כולו⁵.

וכן מוצאים גם במשיח - שמשה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון² - שאצלו יהיו גם שני העיניים³: מלך, ואדרבה - אצלו יהי

(4) סהמ"צ להצ"צ שם. וראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 282 ואילך.
 (5) לקו"ת צו יז, א. שער האמונה פנ"ו ואילך. סהמ"צ להצ"צ שם. ועוד.

(1) אבות בתחלתה.
 (2) נסמן ונתבאר בלקו"ש חי"א ע' 8.
 (3) סהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך פ"ג. וראה לקו"ש ויגש תנש"א ס"ג ואילך.



לקוטי שיחות

במהלוקת הרמב"ם ורש"י בגדר ד'בגדי כהונה'

הרב יעקב שי' גולדשמיד

ר"מ ומשניח בישיבה

בלקו"ש חלק כ"ו שיחה א' לפרשת תצוה מביא הרבי שנחלקו הרמב"ם ורש"י בכמה פרטים ביחס לאפוד, ולאחר אריכות הביאור מבאר הרבי שמחלוקתם תלויה בשאלה כללית במהותם של בגדי כהונה, שיש לומר בזה שני אופנים.

ונעתיק משם את הלשון המצטרך בתרגום חופשי:

הגדר של בגדי כהונה (של כהן גדול) הוא כפי שהפסוק אומר "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת"

אך אפשר ללמוד בזה שני אופנים: א) הם בעיקרם "בגדי קודש" רק שהם כאלו בגדים

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

שנעשו באופן נאה ויפה, באופן מיוחד, מ"זהב תכלת וארגמן גו' ושש" וגם במידתם וציוורם הם ע"ד בגדי מלכות כך שיהיו "לכבוד ולתפארת" (ב) בעיקרם הם דברים שמבאים "כבוד ותפארת" – "תכשיטים" רק שהתכשיטים נעשו בצורת בגדים: "בגדי ... אהרן אחיך" עכ"ל הק' בשיחה שם.

ובהמשך הדברים מבאר עפ"י הרבי, שרש"י למד כצד הא' והרמב"ם למד כצד הב' עיי"ש.

והנה אחר שזכינו לביאורו הנפלא של רבינו נראה לומר שע"פ יסוד זה שלמדנו רבינו אפשר לבאר בדרך אפשר עוד מחלוקות שמצינו בין הרמב"ם ורש"י בסוגית בגדי כהונה ואזי נראה שתורתו של רבינו שופכת אור על כמה וכמה סוגיות,

ונקדים את דברי הרמב"ם, ומה שלכאורה צריך עיון בדבריו ונציע את הסוגיא מקור הדברים:

א.

פסק הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש פרק ט' הלכה ט"ו:

נמצאו כל הפסולין לעבודה שמונה עשר ואלו הן: העובד ע"ז, ... מחוסר בגדים, יתר בגדים, פרום בגדים, פרוע ראש, ... כל אלו פסולין לעבודה ואם עבדו חללו, חוץ מפרוע ראש וקרוע בגדים והשוחט לע"ז בשוגג, שאם עבדו עבודתן כשירה.

ולפום רהיטא צ"ע מדוע השמיט הרמב"ם עוד פסולים שיש בבגדי כהונה שמנאם הוא עצמו במקומם, דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"ח מכלי המקדש ה"ד:

"בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשים כדרך בגדי הגדולים שנאמר לכבוד ולתפארת, היו מטושטשין או מקורעין או ארוכין יתר על מדתו או קצרים פחות ממדתו או שסלקן באבנט ועבד עבודתו פסולה, היו משוחקין או שהיו ארוכים וסילקן באבנט עד שנעשו כמדתו ועבד עבודתו כשרה" ולפי"ז צ"ע מדוע לא מנה הרמב"ם בהלכה דידן את הפסול של בגדים 'מקורעין או ארוכים יתר על מדתו' שגם אלו פוסלים את העבודה?

ונקדים את הסוגיא בזבחים י"ח ע"א דאיתא שם בגמרא:

תנו רבנן: היו מרושלין, מסולקין, משוחקים, ועבד - עבודתו כשירה; לבש שני מכנסים, שני אבנטים, חסר אחת, יתר אחת, או שהיתה לו רטיה על מכת בשרו תחת בגדו, או שהיו מטושטשין או מקורעין, ועבד - עבודתו פסולה. אמר רב יהודה אמר שמואל: מרושלין - כשרין, מסולקין - פסולין. והתניא: מסולקין - כשרין! אמר רמי בר חמא, לא קשיא: כאן שסילקן על ידי אבנט, כאן דליתניהו מעיקרא כלל. רב אמר: אחד זה ואחד זה - פסולין. ... אלא לרב קשיא וכי תימא: מאי מרושלין מסולקין על ידי אבנט, ואבנט מיגזו אגזו, אלא מסולקין קשיא אמר רבי זירא, רב חדא תני: מרושלין שסילקן ע"י אבנט - כשרין. אמר ר' ירמיה מדיפתי: מרושלין שלא סילקן תנאי היא, דתניא: על ארבע כנפות כסותך ארבע ולא שלש, או אינו אלא ארבע ולא חמש כשהוא אומר: אשר תכסה בה - הרי בעלת חמש אמור, הא מה אני מקיים ארבע ארבע ולא שלש, ... ותניא אידך: על ארבע כנפות כסותך - ארבע ולא שלש, ארבע ולא חמש; מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר: יתר כמאן דאיתיה דמי, ומר סבר: כמאן דליתיה דמי.

והיוצא לנו מדברי הגמרא שאם הבגדי כהונה היו ארוכין ממידתו פוסלים הם את העבודה ורק אם הגביהם ע"י האבנט ונעשו כמידתו כשרים וזהו המקור לפסק הרמב"ם.

ב.

והנה בטעם הדבר מדוע בגדי כהונה שהם ארוכים או קצרים ממידתו הינם פסולים משמע מרש"י שזהו מחמת דין ייתור או חיסור בגד.

וכפי שמשמע מלשונו שם בד"ה: "מר סבר" "מאן דפטר בעלת חמש סבר לא אמרינן יתר כמאן דליתיה דמי אלא כמאן דאיתיה הוא ולא קרינן לה בת ארבע ומאן דמחייב ס"ל יתר כמאן דליתיה דמי להאי חמישי וגבי מרושלין נמי לא הוי ייתור בגדים".

ומקורו דרש"י להבנה זו הוא מהמשך דבר הגמרא שם, דהנה בגמרא שם מדמה רב ירמיה מדיפתי את הבגד המרושל וכשרותו לדין בגד שיש חמש כנפות לגבי ציצית האם אמרינן יתר כמאן דאיתיה דמי או כמאן דליתיה דמי ומקישור ודימוי הדברים למד רש"י שהוא הדין גם לגבי בגדי כהונה שבגד שהוא ארוך ממידתו נחשב לבגד מיותר והכהן הלוּבשו הוא בגדר של מרובה בבגדים שעבודתו פסולה.

ועכ"פ להבנת רש"י בגד ארוך או קצר יש בו פסול של מרובה או מחוסר בגדים אך מן

העיון ברמב"ם נמצא שהרמב"ם דרך אחרת לו בהבנת הסוגיא וטעמה.

דהנה לשון הרמב"ם הוא: "בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשים כדרך בגדי הגדולים שנאמר לכבוד ולתפארת, היו מטושטשין או מקורעין או ארוכין יתר על מדתו או קצרים פחות ממדתו או שסלקן באבנט ועבד עבודתו פסולה, היו משוחקין או שהיו ארוכים וסילקן באבנט עד שנעשו כמדתו ועבד עבודתו כשרה".

ומפשטות לשונו משמע שאין החיסרון בבגד שהוא מרובה או חסר, אלא שהוא פסול במהות הבגד, שכהן הלוכש בגד שאינו מתאים למידתו כיון שאין בבגד זה את העניין של 'כבוד ותפארת', ממילא הבגד פסול שאין זה בגד שעליו ציוותה התורה, וא"כ אין הפסול במקרה זה מחמת ייתור או חיסרון אלא הוא פסול במהות הבגד.

ועל אף שהדברים מבוארים ומוכרחים, לכאורה נוסף עוד ראי' להבנה זו, והיא, שהרמב"ם הביא את ההלכה בדין בגד ארוך או קצר בפרק ח' מכלי המקדש שדן בכללות דיני הבגדי כהונה כיצד ואיך היו עשויים וכו' משא"כ הלכות מרובה או מחוסר בגדים, לא הביא הרמב"ם בפרק זה, אלא רק לקמן בפרק י', ומזה שהכניס הרמב"ם דין זה בפרק ח' ולא פרק י' ברור לכאורה שדין מרובה בבגדים לחוד, ודין בגד ארוך לחוד.

והיוצא לנו שנחלקו הרמב"ם ורש"י במהות החיסרון של בגד שאינו לפי מידתו לרש"י הווי מרובה או מחוסר בגדים ולרמב"ם הווי בגד שאינו ל'כבוד ותפארת'.

ג.

וטרם ניכנס להבנת מחלוקתם חובה עלינו להקדים ולבאר את הקושי שהבאנו לעיל בדברי הרמב"ם, מדוע השמיט בהלכות ביאת מקדש את דין בגד שאינו לפי מידתו דלכאורה להאמור לעיל הדברים מוקשים שבעתיים:

דהנה אם נלמד כדעת רש"י שהפסול דבגד שאינו לפי מידתו הוא דין מרובה או מחוסר בגדים א"כ אפשר בפשטות להבין מדוע לא הוצרך הרמב"ם למנות דין בגד שאינו לפי מידתו בהלכות ביאת מקדש שם, וזאת, מאחר שכל מקור ופסול בגד זה הוא דין מרובה בגדים, א"כ כיון שמרובה בגדים או מחוסר בגדים כתב הרמב"ם מפורש, א"כ אין מקום למנות בנפרד שוב, דין בגד שאינו לפי מידתו, שהרי כל מהותו שהוא מחוסר בגד, ובזה

היו דברי הרמב"ם עולים ומבוארים בשופי.

אך לפי הבנת הרמב"ם, שבגד שאינו לפי מידתו אין פיסולו מחמת הייתור או החיסרוו בבגד, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע לא מנהו הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש?

ד.

והביאור בזה יש לומר, שלדעת הרמב"ם היא הנותנת, כיון שכל בגד שאינו מוסיף 'כבוד ותפארת' אינו בגד כהונה והוא פסול במהותו, א"כ שוב, כהן הלובש בגד כהונה שאינו לפי מידתו א"כ כהן זה הוי מחוסר בגדים, שהרי הבגד הזה שהוא אינו לפי מידתו אינו בגדר בגד כהונה כלל, ושוב הווי מחוסר בגדים, ולכן כיון שסוף סוף הטעם שעבודתו פסולה הוא, מחמת שהוא מחוסר בגד, לכן לא ראה הרמב"ם צורך למנותו בפני עצמו.

ונראה להביא ראיה ליסוד זה שזה דרכו של הרמב"ם בהלכה זו:

גם בגד קרוע מפורש ברמב"ם בהלכות כלי המקדש שם שהוא פוסל את העבודה וכפי שכתב שם מפורש "היו מטושטשין או מקורעין" וא"כ מדוע לא מנה הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש בגד קרוע?

ועל כרחק הביאור כנ"ל, שכיון שבגד קרוע הוא פסול במהותו ואינו בכלל בגד כהונה לכן כהן העובד עמו עבודתו פסולה כיון שהווי מחוסר בגדים, וכיון שכן, לא מנהו הרמב"ם בפני עצמו, אלא הוא נכלל במחוסר בגדים שכתב כבר.

אך לכאורה יש לשדות נרגא בייסודנו הנ"ל:

דהנה בהלכות ביאת המקדש מנה הרמב"ם דין "פרום בגדים" ולכאורה גם בגד פרום הוא בגדר בגד פסול ושוב הווי בכלל מחוסר בגדים לייסודנו הנ"ל, וא"כ מדוע מנהו הרמב"ם בנפרד, וע"כ שאין היסוד האמור עולה נכון בדברי הרמב"ם ושוב הדרא קושיא לדוכתא?

ה.

והביאור בזה ובהקדים:

בסיום ההלכה בביאת המקדש פסק הרמב"ם: "כל אלו פסולין לעבודה ואם עבדו חללו, חוץ מפרוע ראש וקרוע בגדים והשוחט לע"ז בשוגג, שאם עבדו עבודתן כשירה".

הרי מפורש לנו ברמב"ם דהא שבגד קרוע פסול לעבודה, אינו אלא לכתחילה, אך כדיעבד עבודתו כשירה. ולכאורה הדברים מתמיהים, שהרי בהלכות כלי במקדש מקור הדין של בגד קרוע, לא חילק הרמב"ם בין לכתחילה ובדיעבד, וכתב בסתם: "היו מטושטשין או מקורעין או ארוכין יתר על מדתו או קצרים פחות ממדתו או שסלקן באבנט ועבד עבודתו פסולה", וא"כ צריך להבין את סתירת דברי הרמב"ם לכאורה?

ואחר העיון נראה לומר בפשטות, שעל שני מיני 'בגדים קרועים' מדבר הרמב"ם:

יש בגד שהוא קרוע ואינו לכבוד ולתפארת והוא פסול במהותו ואם עבד בו עבודתו פסולה אף כדיעבד ועל בגד זה מדבר הרמב"ם בהלכות כלי המקדש,

אך מה שמונה הרמב"ם פרום בגדים שהוא פסול רק לכתחילה, שם איירי בבגד שאינו גורם היפך הכבוד והתפארת, אלא בגד שנעשה בו קריעה על מת וכיוצ"ב, שיתכן שהוא במהותו בגד מכובד ויפה, ומ"מ אסרה התורה להיכנס למקדש בבגד זה, ובגד זה אם עבד בו עבודתו כשירה כדיעבד.

ומקור הדברים מפורש ברמב"ם בהלכות ביאת מקדש פרק א' הלכות י"ד וט"ו וז"ל
שם:

"דין קרועי בגדים ודין פרועי ראש אחד הוא שנאמר ראשיכם לא תפרעו ובגדיהם לא תפרומו ולא תמותו הא אם עבד והוא קרוע בגדים חייב מיתה בידי שמים אע"פ שעבודתו כשירה ולא חללה.

יראה לי שכל כהן הכשר לעבודה אם נכנס מן המזבח ולפנים והוא שתוי יין או שכור משאר המשכרין או פרוע ראש או קרוע בגדים כדרך שקורעין על המתים אע"פ שלא עבד עבודה הרי זה לוקה, הואיל והוא ראוי לעבודה ונכנס בשעת העבודה מנוול ככה והרי הוא מוזהר שלא יכנס".

הרי לנו מפורש שבגד קרוע שקרעו בו 'כדרך שקורעין על המתים' אינו פסול במהותו, אלא שיש בו פסול שנעשה בו קריעה, ולכן עבודתו כשירה כדיעבד.

אך בגד שהוא קרוע קריעה שגורמת לו שהוא לא מוסיף לכהן כבוד ותפארת, בגד זה אינו נחשב לבגד כהונה כלל, וממילא שגם בדיעבד עבודתו פסולה.

ו.

ויתירה מזה יש לומר:

לכאורה מדוע חילק הרמב"ם את שני סוגי הבגדים הקרועים לשני הלכות שונות אחד מופיע בהלכות 'כלי המקדש' והשני בהלכות 'ביאת מקדש'?

ועל כרחק שהם שני דינים:

בגד שאינו לכבוד ולתפארת כיוון שהוא פסול בבגד עצמו, מקומו בהלכות 'כלי המקדש' הלכות הדנות בכלי המקדש ודינם.

אך בגד שנעשתה בו קריעה על המת אין פה בגד שיש בו פסול בבגד, אלא ישנו איסור על הכהן להיכנס למקדש עם בגד זה, כיון שהתורה אוסרת על הכהן להיכנס למקדש עם בגד קרוע, כמו שהיא אוסרת על הכהן להיכנס למקדש 'פרוע ראש' שהוא איסור על הכהן בכניסתו למקדש, ולכן מכליל הרמב"ם את דין בגד זה לא בהלכות כלי המקדש אלא בהלכות ביאת מקדש הדנים בצורת הכניסה למקדש.

ובאמת שהדברים מפורשים ברמב"ם בהקדמתו להלכות ביאת מקדש וז"ל שם:

"יש בכללן חמש עשרה מצות, שתי מצות עשה, ושלוש עשרה מצות לא תעשה. וזהו פרטן: (א) שלא יכנס כהן שכור למקדש. (ב) שלא יכנס בו כהן פרוע ראש. (ג) שלא יכנס בו כהן קרוע בגדים".

ומפורש בדבריו שדין שיכור או פרוע ראש או קרוע בגדים הוא דין באיסור כניסה למקדש, ואתי שפיר.

ומעתה:

מאחר שלמדנו שיש שני סוגים בבגד קרוע, אתי שפיר מדוע מונה הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש באופן מיוחד את דין 'פרום בגדים' שכוונתו לבגד שנעשתה בו קריעה, כיון

שבגד זה אינו נכלל ב'מחוסר בגדים', מאחר שבגד זה אין פיסולו במהותו אלא שהתורה אסרה להיכנס בו למקדש, ולכן מנהו הרמב"ם בפני עצמו, אך בגד שהוא קרוע ואינו מכובד, שוב הווי הבגד פסול במהותו והוא נכלל בדין 'מחוסר בגדים', ולכן לא הוצרך הרמב"ם למנותו בפני עצמו.

וא"כ למדנו, שזה שמנה הרמב"ם דין פרום בגדים באופן נפרד ולא כללו בדין הכללי של מחוסר בגדים, אינו מערער את ייסודנו הנ"ל, מאחר ש'פרום בגדים' שאירי בו הרמב"ם אכן אינו כלול ב'מחוסר בגדים' ולכן מנהו הרמב"ם,

אך לגבי דין בגד שאינו לפי מידתו שהוא פסול במהות הבגד שאינו לכבוד ולתפארת אין צריך למנותו בפני עצמו מאחר שהוא כלול בדין מחוסר בגדים שהרי נמצא שאינו בגד כהונה כלל.

ז.

ואחר שזכינו לביאור דברי הרמב"ם מדוע השמיט דין בגד שאינו לפי מידתו בהלכות ביאת מקדש, נחזור להתבונן בעצם המחלוקת שמצינו בין רש"י והרמב"ם בגדר הפסול של בגד שאינו לפי מידתו, שלרש"י הווי מחוסר או מרובה בבגדים, ולרמב"ם הווי בגד פסול מאחר שאינו לכבוד ולתפארת,

וצריך ביאור מהו שורש פלוגתתם?

גם צריך להבין, מדוע נדחק הרמב"ם לחלוק על רש"י על אף שפשטות הסוגיא כרש"י מהא דמדמה הגמרא דין זה לדין בגד שיש בו חמש כנפות וכנ"ל?

ונראה לומר שמחלוקת זו תלויה ועומדת במחלוקת קודמת שמצינו בין הרמב"ם ורש"י:

דהנה בדין מרובה בגדים יש לדון, מהו הפירוש מרובה בגדים, האם הוא דווקא אם לבש בגד כהונה מיותר אז הוא הנקרא מרובה בבגדים, או שנאמר שגם אם ילבש בגד חול שאינו בגד כהונה גם אז הווי מרובה בבגדים?

ונקדים את סוגיית הגמרא זבחים י"ז ע"ב דאיתא שם בגמרא:

"מחוסר בגדים. מנלן אמר רבי אבוח אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם, בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם. והא מהכא נפקא מהתם נפקא, דתניא: מניין לשתויי יין שאם עבד חילל תלמוד לומר: יין ושכר אל תשת וגו' ולהבדיל בין הקודש ובין החול; מחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים מניין תלמוד לומר חוקה חוקה לגזירה שוה! ... אכתי מהכא נפקא מהתם נפקא: ונתנו בני אהרן הכהן - בכיהונו, לימד על כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד - עבודתו פסולה."

ולפום ריהטא משמע מן הגמרא, שכל דין מרובה בבגדים הוא כהן שלבש בגד כהונה מיותר, אך עדיין לא מצינו מפורש מה הדין בכהן שלבש בגד חול.

אמנם, מצינו סוגיא נוספת בעניין זה, והיא, בהמשך הגמרא שם י"ח ע"ב דאיתא שם:

"תנו רבנן: בד שיהיו של בוץ, בד שיהו חדשים, בד שיהו שזורים, בד שיהו חוטן כפול ששה, בד שלא ילבש של חול עמהן. ... יש מהן למצוה, יש מהן לעכב".

ומשמע מן הגמרא שיש פסול בכהן הלושב בגד של חול.

אך מן העיון בגמרא שם לא מוכרע האם כהן שלבש בגד של חול, עיכובו אינו אלא למצוה, היינו לכתחילה, או שהוא לעכב כדין מרובה בבגדים, וא"כ עדיין מקום לומר שדין מרובה בבגדים שמעכב גם בדיעבד, אינו רק, בכהן שלבש שני בגדי כהונה, אך כהן שלבש בגד של חול, אינו בגדר מרובה בבגדים, אלא שלכתחילה אסור לעבוד בו מאחר שאינו 'מדו בד'.

ח.

ונראה שבזה נחלקו הרמב"ם ורש"י ובהקדים:

דהנה להלן בגמרא י"ט ע"א איתא:

"תנן התם: כהן שלקה באצבעו - כורך עליה גמי, במקדש אבל לא במדינה, ואם להוציא ממנה דם - כאן וכאן אסור. אמר ר' יהודה בריה דרבי חייא: לא שנו אלא גמי, אבל צילצול קטן הוא יתור בגדים; ורבי יוחנן אמר: לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים,

אבל שלא במקום בגדים לא הוי יתור. ותיפוק ליה משום חציצה! בשמאל; א"נ, שלא במקום עבודה. ופליגא דרבא, דאמר רבא אמר רב חסדא: במקום בגדים - אפי' נימא אחת חוצצת, שלא במקום בגדים - שלש על שלש חוצצות, פחות מכאן אינן חוצצות. אדרבי יוחנן ודאי פליגא, אדר' יהודה בריה דרבי חייא מי לימא דפליגא? שאני צילצול קטן דחשיב. לישנא אחרינא אמרי לה, אמר ר' יהודה בריה דרבי חייא: לא שנו אלא גמי, אבל צילצול קטן חוצץ; ורבי יוחנן אמר: לא אמרו חציצה בפחות משלש על שלש אלא במקום בגדים, אבל שלא במקום בגדים - שלש על שלש חוצצות, פחות מיכן אינה חוצצת, והיינו דרבא אמר רב חסדא. לימא פליגא אדר' יהודה בריה דרבי חייא! שאני צילצול קטן דחשיב. ולר' יוחנן מאי איריא גמי? לשמוענין צילצול קטן! מילתא אגב אורחיה קמ"ל, דגמי מסי".

והנה בפשטות הסוגיא משמע דרבא דבריה רבא דנים על דיני חציצה, שבמקום בגדים אפילו נימא אחת חוצצת, ושלא במקום בגדים וכגון על האצבע צריך ג' על ג' כדי שייחשב חציצה.

אך רש"י הדגיש בפירושו שלמרות שלשון הגמרא איירי על חציצה, מ"מ כוונת הגמרא אינה על חציצה, אלא על דין יתור כגדים.

יתירה מזו, רש"י מפרש שגם לישנא בתרא, שכלל אינה מדברת על דין יתור בגדים, אלא רק על דיני חציצה, מ"מ גם לישנא זו כוונתה אינה על דיני חציצה, אלא על דיני יתור בגדים.

וכפי שמפורש בדבריו:

"שלש על שלש חוצצות" כלומר הוי יתור בגדים ואידי דנקט בנימא אחת במקום בגדים לישנא דחציצה דשייכא בה נקט נמי במסקנא לישנא דחציצה".

וכ"ה לקמן בדבריו:

ל"א אמרי לה כו' - בדר' יהודה בר' חייא לא פליגי לישני דחוצץ נמי דקאמר משום יתור בגדים הוא דלא שייכא למימר חציצה שלא במקום בגדים ושלא במקום עבודה דאי במקום עבודה אפי' נימא חייצא ובר' יוחנן הוא דפליגי לישני".

והטעם שפירש כן הוא, כפי שכתב להדיא, מחמת דממ"נ הוא, אם מדובר במקום בגדים א"כ אפילו נימא חוצצת, ואם שלא במקום בגדים לא שייך חציצה שהרי אין זה חוצץ בינו ובין העבודה, ומה שייך כאן דין חציצה ואפילו בג' על ג'?

ולכן למד רש"י, שכל הסוגיא מדברת על ריבוי בגדים, וע"ז אמרינן שאם זה ג' על ג' זה נחשב לבגד נוסף, ואם לא אין זה נחשב לבגד נוסף.

והיוצא לנו מדעת רש"י, שדין מרובה בבגדים אינו רק ככהן שלבש שני בגדי כהונה, אלא אף ככהן שלבש סתם בגד של חול כבסוגיין, הווי ייתור בגדים.

ט.

אמנם, הרמב"ם לכאורה פליג בזה על רש"י, דמן הרמב"ם בספר היד' משמע שכל דין מרובה בגדים אינו אלא ככופל בגד כהונה אך לא בלובש בגד של חול, דכך משמע בלשונו בפ"י מכלי המקדש הלכה ה':

"כשם שהמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל העבודה, כך היתר בגדים, כגון שלבש שתי כתנות או שני אבנטים, או כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד ה"ז מחלל העבודה וחייב מיתה בידי שמים".

ומלשונו הזהב מפורש שכל דין מרובה בגדים אינו אלא ככופל בגד כהונה.

ונראה לומר, שמקורו מן הירושלמי עירובין פרק י' הי"ג, דאיתא שם על המשנה "כהן שלקה באצבעו כורך עליה גמי במקדש":

"יהודה ברבי אמר לא שנו אלא גמי אבל בינגיון אסור מפני יתור בגדים סברין מימר יתור בגדי' כחיסור בגדים ר' יעקב בר אחא בשם ר' יסא דר' חנינא דאמר רבי חנינא בלבד שלא יחוצץ בינו לבין בגד ולא בין בגד לבגד על דעתיה דרבי חנינא אי זהו ייתור בגדים שתי כתנות שתי מצנפות שני מנכסים שני אבנטי' כהן שלקה באצבעו וכרך עליה אבנט כל שם אבנט פסול או אינו פסול אלא מלבוש".

ועיין שם בפני משה, שזהו הדיון בגמרא שם, האם יש דין מרובה בגדים אם לא כפל בגד כהונה אלא לבש בגד של חול, ולמד הרמב"ם, שמסקנת הירושלמי היא שכל דין

מרובה בגדים אינו אלא ככופל בגד כהונה, ולא בלובש בגד של חול.

ואחר שלמדנו שנחלק הרמב"ם ארש"י בזה, צ"ב, איך יכלכל הרמב"ם את הגמרא דידן שמשמע מן הגמרא להדיא בלישנא קמא עכ"פ, שיש דין ייתור בגדים בצילצול קטן למרות שאינו כופל בגדי כהונה?

י.

והביאור בזה צריך לומר, ועכ"פ בדוחק - כדי שלא נצטרך לומר שזוהי פלוגתא בין הבבלי והירושלמי - שלמד הרמב"ם, שבזה גופא נחלקו שני הלישנות בגמרא דידן, שלישנא קמא לומדת שיש דין מרובה בבגדים גם בכופל של חול, ולכן למדה את הסוגיא בקשר לדין מרובה בבגדים, אך לישנא בתרא למדה שכל דין ריבוי בגדים אינו אלא ככופל בגדי כהונה, ולכן למדה את הסוגיא בדיני חציצה ולא בדיני ייתור בגדים.

והרמב"ם שפסק בהלכות כלי המקדש פרק י' את הסוגיא דידן לגבי דין חציצה, משמע מפורש שפסק כלישנא בתרא וכפשטות לשונו בהלכה ח' שם:

"כרך על בשרו בגד שלא במקום בגדים כגון שכרכו על אצבעו או על עקבו אם היה בו שלש אצבעות על שלש אצבעות ה"ז חוצץ ופוסל פחות מכאן אינו חוצץ, ואם היה צלצול קטן הואיל והוא חשוב בגד בפני עצמו הרי זה פוסל ואע"פ שאין בו שלש על שלש".

וכן הוא המשך דבריו בהלכה ט' שם:

"כהן שלקה באצבעו מותר לכרוך עליה גמי בשבת, או בגד שאין בו שלש על שלש ועובד, ואם נתכוון להוציא דם אסור, והוא שלא יחוץ הגמי או הבגד בין בשרו לכלי בשעת עבודה".

ומפורש בדבריו שלמד את הסוגיא לא לגבי דין ריבוי בגדים אלא לגבי דיני חציצה, וזאת, מאחר שהרמב"ם לשיטתו, שאין דין מרובה בבגדים אלא ככופל בגד כהונה ולא בלובש בגד של חול.

והנה עתה אחר שלמדנו מפורש שאירי בדיני חציצה צ"ב וכפי שהיקשה רש"י דממ"נ, אם מדובר במקום עבודה, הרי אפילו נימא אחת חוצצת, ולמה כאן הוי חציצה רק בג'?

על ג'?

וע"כ שכאן איירי שלא במקום עבודה (בשמאל או שלא במקום עבודה), וא"כ מה שייך בכלל דין חציצה שלא במקום עבודה?

יא.

ויש לומר הביאור בזה ובהקדים:

הנה לגבי דיני חציצה שנינו בזבחים כ"ד ע"א:

"עומד על גבי כלים, על גבי בהמה, על גבי רגלי חבירו פסול. מנלן דתנא דבי רבי ישמעאל: הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה".

וכתב על זה הרמב"ם בפירושו למשנה:

"וכשם שלא יהא חוצץ בין ידו לבין הכלי כך לא יהא חוצץ בין רגלו לבין הארץ, אמרו רצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין, כלומר הנזרה מקדשת את הנמצא בה כמו שכלי שרת מקדשין את הדבר הנמצא בהם, מה כלי שרת אין דבר חוצץ בינו לבין הכלי אף קרקע לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, בין שהיה הדבר החוצץ כלי או בהמה או אדם".

ומשמע מן הרמב"ם שכשם שכלי שרת אסור שיהיה בו חציצה כיון שהוא מקדש את הנמצא בו, כך ביחס לעזרה, העזרה מקדשת את הכהן הנמצא בה, ולכן אסור שתהיה חציצה בין הכהן לבין העזרה.

ואחר שלמדנו שאסור שתהיה חציצה בין הכהן לעזרה, מעתה יש לומר, שאין זה רק שאסור שהכהן לא יעמוד באופן ישיר על העזרה, אין זה רק שאסור שתהיה חציצה בין רגלו של הכהן והעזרה, אלא אסור שיהיה דבר כל שהוא חוצץ בין העזרה לבין כל חלק מגוף הכהן, כמו שכלי שרת מקדש את הנמצא בו ולכן אסור שתהיה בו חציצה, עד"ז - למד הרמב"ם - אסור שיהיה איזה חציצה בין גופו של הכהן לאוויר העזרה.

ומעתה, שלמדנו שיש איסור חציצה בין הכהן והעזרה, יש לומר בפשטות, שכל מקום בגופו של הכהן, ואפילו במקום שאינו קשור לעבודה בפועל, אם תהיה בו חציצה הגורמת

הפסק בין גוף הכהן והעזרה, יחשב הדבר לחציצה, מאחר שיש הפסק בין גוף הכהן והזרה.

ורק, שעפי"ז נמצא ששני דיני חציצה הם:

כשמדובר בין גופו לבגד, פה, אפילו נימא אחת חוצצת, אך כשמדובר בין גופו לעזרה פה תיחשב חציצה רק אם תהיה החציצה בשיעור של ג' על ג', ולכן פסק הרמב"ם, שאם החציצה היא שלא במקום בגד אזי דווקא אם החציצה היא בשיעור של ג' על ג' פוסלת, אך אם החציצה היא במקום בגדים אפילו נימא אחת פוסלת.

י"ב.

ובטעם הדבר יש לומר:

שני מיני חציצה הם:

כשמדובר בבגד נקודת החציצה היא מה שאין הבגד יושב על הבשר והתורה אמרה "ילבש על בשרו", ולכן, לא איכפת לן מהו שיעור החציצה, כיון שלא איכפת לן מן החציצה, אלא איכפת לן מה שאין הבגד נוגע בבשר, ולא איכפת לן מהו הדבר שמונע מן הבגד לגעת בבשר, ולכן אפילו נימא אחת פוסלת.

אכן שמדובר בחציצה בין הכהן והעזרה פה הנקודה שיש מציאות המפרידה בין הכהן והעזרה, ולכן דווקא אם המציאות היא מציאות חשובה, שיש בה שיעור של ג' על ג', נחשב הדבר למציאות נפרדת המפסיקה בין הכהן והעזרה, אבל בפחות משיעור זה, כיון שאין זו מציאות חשובה, לכן לא נחשב הדבר למציאות החוצצת בין הכהן והעזרה.

ובקצירת האומר: בבגד נקודת הדבר שהבגד ייגע בבשר, אך הכהן העומד בעזרה אין עניין שגופו ייגע בעזרה, אלא, שלא יהיה דבר החוצץ ביניהם, ולכן במקום שהדבר אינו בשיעור חשוב של ג' על ג', בבגד זה יפסול, ובין הכהן והעזרה זה לא יפסול.

ועכ"פ למדנו, שהרמב"ם ביאר להלכה את סוגיית הגמרא לא לגבי דיני ייתור בגדים, אלא לגבי דיני חציצה.

וממוצא דבר למדנו, שנחלקו הרמב"ם ורש"י בדין ייתור בגדים, לרש"י גם שלובש בגד

של חול הוי ייתור בגדים, ולרמב"ם כל דין ייתור בגדים לא הוי, אלא בכופל ולובש שני בגדי כהונה.

י"ג.

ומעתה יש לומר ששני המחלוקות בין רש"י והרמב"ם הראשונה בטעם הפסול בבגד שאינו לפי מידתו, והשניה האם בגד של חול נחשב ל'מרובה בגדים', הא בהא תליא:

הרמב"ם שס"ל שכל דין מרובה בגדים אינו אלא בלובש שני בגדי כהונה, לא יכול ללמוד שבגד שאינו לפי מידתו ייחשב למרובה בבגדים, וזאת, מאחר שכל דין ריבוי בגדים הוא רק בכופל בגדי כהונה, אבל בבגד שהוא ארוך ממידתו, שאין בו עדיין גדר של כופל ולובש שני בגדי כהונה, אין הוא בגדר דמרובה בגדים.

ובפרט שיש לומר, שאותו חלק היתר ממידת גופו של הכהן אין עליו דין של בגד כהונה כלל, וממילא שאין זה בכלל בגדר כהונה שיחול עליו דין מרובה בבגדים לשיטת הרמב"ם.

ולכן למד הרמב"ם שכל דין הפסול בבגד שאינו לפי מידתו הוא מחמת שאינו ל'כבוד ולתפארת' ולכן בגד זה נחשב לבגד פסול במהותו.

אמנם רש"י לשיטתו שגם הלובש בגד של חול נחשב לייתור בגדים, ולכן יכול רש"י ללמוד שגם בגד הארוך מכפי מידתו נחשב לתוספת בגדים, וכל תוספת בגדים נחשבת ל'מרובה בבגדים'.

ובקיצור, לרש"י כל הוספת בגד כל שהוא נחשבת לייתור בגדים, ולכן גם בגד ארוך נחשב לייתור, אך לרמב"ם רק 'כפילת' בגד נחשבת לייתור בגדים ולכן בגד ארוך מאחר שאינו בגד כפול אינו נחשב לייתור בגדים.

ומעתה למדנו שרש"י והרמב"ם לשיטתיהו אזלי, ולכן הוכרח הרמב"ם לחלוק על רש"י אפילו שמפשטות הסוגיא דידן משמע כרש"י, שהרי משמע מסוגיין מפורש, שבגד שאינו לפי מידתו בכלל ריבוי בגדים הוא, שהרי הסוגיא מדמה דין זה לדין טלית של חמש כנפות שיש לדון בה האם ה'יתר כמאן דאיתא או כמאן דליתא', ומשמע מפורש שהדיון קשור לדיני ריבוי וחסור, ולא לדיני בגד שאינו ל'כבוד ולתפארת', אך מ"מ למד הרמב"ם שבגד

של חול אינו בגדר מרובה בגדים ולכן – על אף הקושי שבדבר - הוכרח הרמב"ם לחלוק ארש"י ולבאר הסוגיא באופן אחר.

י"ד.

אך לכאורה עדיין יש מקום לעיון.

אף שבפשטות הכרחו דהרמב"ם נובע מאחר ששיטתו שבגד ארוך אינו נחשב לייתור בגדים, אך מ"מ עדיין צ"ע, הרי מסוגיין משמע כרש"י, ומה הכריחו לחלוק על פשטות הסוגיא דידן, מהיכן לקח הרמב"ם סיוע ברור לשיטתו בגדר ד'מרובה בגדים' ועד כדי כל שבגינה נאיד הרמב"ם מפשטות הסוגיא?

[מקום לומר שהרמב"ם - שדרכו בכמה מקומות לפסוק כהירושלמי - נקיט גם בנדו"ד כהירושלמי שממנו משמע שבגד שאינו בגד כהונה אינו נחשב לריבוי בגדים ולכן העדיף הרמב"ם לפסוק כהירושלמי אף שהוא נגד פשטות הסוגיא דידן.

אך כאמור לעיל אנו נקטנו לעיל שאין זה מחלוקת בבלי וירושלמי אלא שגם הבבלי מסכים לשיטת הירושלמי בזה, וא"כ א"א לומר כן.

ובדוחק אפשר ל: שהרי לעיל למדנו שנחלקו בזה שני הלישנות בגמרא וא"כ ילמד הרמב"ם שה(הקטע הזה ב)גמרא דידן ס"ל כל"ק שם והרמב"ם פסיק כל"ב שם, ודו"ק].

ט"ו.

והביאור יש לומר ובהקדים:

דלכאורה מצינו סתירת הסוגיות, דהנה בסוגיין משמע מפורש שבגד שסילקו והגביהו ביד לית לן בה, היינו, מהו הנקרא סילוק לפסול או להכשיר, זה אינו רק שסילק ע"י אבנט, אך אם הגביה הבגד ביד אינו פוסל, דסילוק ביד לא שמיה סילוק.

ואולם בפסחים ס"ה ע"ב משמע שגם אם סילק את הבגד ביד נחשב הבגד למסולק, דאיתא שם בגמרא:

"אמר להן רבי יהודה לחכמים: לדבריכם, למה פוקקין את העזרה אמרו לו: שבח הוא

לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם. - והא קא חייץ - לח הוא ואינו חוצץ. כדתניא: הדם והדיו והחלב והדבש, יבשים - חוצצין, לחין - אין חוצצין. - והא קמתוסי מאנייהו, (ותנן) היו בגדיו מטושטשין ועבד - עבודתו פסולה. וכי תימא: דמדלו להו למאנייהו - והתניא: מדו בד, מדו - כמדתו, שלא יחסר ולא יותיר - בהולכת איברין לכבש, דלאו עבודה היא"

הרי לנו מפורש שגם שמגביה הכהן את הבגד בידיו נחשב שאין הבגד לפי מידתו והיינו שסילוק ביד הוי סילוק?

ובאמת לכשנתבונן שאלה זו האם סילוק ביד הוי סילוק קשורה למחלוקת הרמב"ם ורש"י:

כשנתבונן נמצא, שלרש"י שבגד ארוך או קצר זה שאלה של ריבוי בגדים או חסרון, א"כ ברור, שבגד שבמהותו הוא מתאים למידתו ורק שהכהן מפשילו בידי, אין מקום לומר שע"י הפשלת הבגד ייחשב הכהן למחוסר בגד, שהרי הבגד במהותו ובמציאותו לא נשתנה כלל, ואיך נאמר על בגד שלם ומדוד, שהוא בגדר של חיסרון בגד.

משא"כ לדעת הרמב"ם, כל בגד שאינו נמצא כרגע במצב של 'כבוד ותפארת' א"כ אינו נחשב לבגד מושלם, שהרי כפי שהוא עכשיו הוא אינו באופן של 'כבוד ותפארת', ולכן לדעת הרמב"ם ניתן להבין את הסוגיא דפסחים שלומדת שבגד שהפשילו בידי יש בו חיסרון שאינו ל'כבוד ולתפארת'.

ובקיצור, לרש"י החיסרון הוא ב'חפצא' של הבגד שהבגד חסר או ייתר ולכן קשה לקבל חיסרון זה בבגד שכל חסרונו אינו רק ע"י הפשלה ביד, אך לרמב"ם החיסרון הוא בפעולת הבגד שהלבישה צריכה להוסיף כבוד ותפארת ולכן אם צורת הלבישה כרגע אינה מכובדת יש בזה חיסרון.

ועפ"ז יש לומר שמקורו של הרמב"ם לחלוק על רש"י נובע מן הסוגיא בפסחים ששם משמע שסילוק ביד הוי סילוק, ולמד הרמב"ם שסילוק ביד א"א לומר שהוי מחוסר בגד, ולכן הוכרח הרמב"ם ללמוד שיסוד הפסול אינו בחיסרון בבגד אלא בכך שאינו לכבוד ולתפארת.

ולכן, אף שפשטות סוגיתינו משמע כרש"י מ"מ סמך הרמב"ם את סברתו על שיטת הסוגיא דפסחים.

ט"ז.

וביישוב הסוגיות ילמד הרמב"ם,

שישנו הבדל בין לכתחילה ובדיעבד, שבסוגיין שמדובר בדיעבד למדה הסוגיא שבשביל לחלל את העבודה צריך דווקא סילוק באבנט, אך סילוק ביד אינו סילוק, היינו, א"א לומר שבגד המסולק ביד זה כ"כ היפך הכבוד עד שבגד זה פסול בדיעבד, אך מ"מ ברור שלכתחילה א"א לעבוד בבגד שכרגע אינו לכבוד ולתפארת,

וא"כ סוגיין שאירי בדיעבד, מדברת דווקא בסילוק באבנט, והסוגיא דפסחים שמדברת בדין לכתחילה, ולגבי לכתחילה גם סילוק ביד הוא סילוק.

[ועיין גם בתוד"ה "מסולקין" בסוגיין שכתב ג"כ שכל דין הגמרא בפסחים אינו אלא לכתחילה, והוא כתב זה בשם רש"י שם, ומשמע שלדעת רש"י הסוגיא שם לא איירי בדין מחוסר בגד אלא בגדר אחר הנובע מן הפסוק "מדו בד" ואכמ"ל.]

י"ז.

ואחר הצעת הדברים למדנו עכ"פ שנחלקו הרמב"ם ורש"י, ובתתי:

א. מהו החיסרון בבגד שאינו לפי מידתו דלרש"י הוא מרובה או מחוסר בגדים, ולהרמב"ם הוא פסול מאחר שאינו לכבוד ולתפארת.

ב. מהו הפירוש 'מרובה בגדים', לרש"י גם שלבש בגד של חול, ולרמב"ם דווקא שכפל בגד כהונה.

ןמעטה י"ל שע"פ היסוד שיסד רבינו במחלוקת הרש"י והרמב"ם במהות בגדי כהונה יתבארו הדברים כמין חומר:

י"ל שמחלוקתם תלויה ביסוד החילוק במהותם של בגדי וכפי שביאר לנו רבינו,

לרש"י, בגדי כהונה במהותם הם 'בגדים', ורק שציוותה התורה, שבגדים אלו יהיו

ל'כבוד ולתפארת', אבל במהותם הם 'בגדים', ולכן ס"ל לרש"י, שבגד שחסר לו בכבוד ובתפארת אינו נחשב לפסול בשל כך, ובטח שלא נאמר עליו שהוא נחשב לכמי שאינו, (ולכן הלוּבשו ייחשב למחוסר בגד כיון שהוא כמי שאינו – הבנת הרמב"ם), שהרי גם כשאינו מכובד דיו בכלל בגד הוא.

ולכן למד רש"י שבגד שאינו לפי מידתו, א"א לפוסלו לגמרי מחמת שאינו לכבוד ולתפארת, ולכן למד שטעם הפסול הוא ייתור או חיסרון בבגד.

אכן הרמב"ם ס"ל, שבגדי כהונה במהותם הם 'תכשיטים', ורק שהם נעשו בצורה של בגד, ולכן למד הרמב"ם בפשטות, שבגד שאינו מוסיף כבוד אינו בגדר תכשיט, ומימלא שבגד זה כמי שאינו הוא חשיב, מאחר שחסר בו את כל מהותו כבגד כהונה, והוא, שיעשה את תפקיד התכשיט להוסיף בכבוד ובתפארת.

ועד"ז לגבי המחלוקת השנייה:

לרש"י, שבגדי כהונה במהותם הם 'בגדים', א"כ מהו הפירוש מרובה 'בגדים', כל בגד במשמע, שהרי גם בגדי כהונה במהותם הם 'בגדים', ולכן ס"ל לרש"י, שכל בגד ואפילו בגד של חול, יהפוך את הכהן הלוּבשו ל'מרובה בגדים'.

אך לשיטת הרמב"ם, שבגדי כהונה בגדר תכשיטים הם, א"כ ברור שהמוסיף בגד של חול שאינו בגדר תכשיט, אינו מרבה בבגדים הוא, שהרי אין זה בגדר בגדי כהונה כלל, ולכן דווקא מי שלובש בגד כהונה נוסף, מאחר שהוסיף בגד שהוא תכשיט, דווקא הוא, ייחשב למרובה בבגדים.

י"ת.

ונמצאנו למדים שלאור ביאורו של רבינו בשיטות הרמב"ם ורש"י נתבארו עוד כמה וכמה מחלוקות שיש ביניהם.

ואף שרבינו בלקו"ש ביאר את מחלוקתם ביחס לבגדי כהן גדול ולא לבגדי כהונה בכלל?

יש לומר בפשטות, שאכן מחלוקתם המפורשת היא בגדר של בגדי אהרן הכהן, שבהם

נאמר "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת".

אך בפשטות בגדי הכהן הדיוט אינם שונים במהותם מבגדי אהרן הכהן.

ובפרטות:

אם נלמד כדעת רש"י, הרי הדברים פשוטים, אם בבגדי אהרן שאפילו שנאמר בהם 'לכבוד ולתפארת', מ"מ, במהותם 'בגדים' הם, על אחת כמה וכמה שכן הוא ביחס לבגדי כהן הדיוט.

ולדעת הרמב"ם י"ל, כשם שבגדי הכהן הגדול במהותם הם תכשיטים, צריך לומר שמעין זה הוא גם בבגדי הכהן הדיוט.

ראי'ה מוכרחת לדבר, מפסקי הרמב"ם עצמו שהוא פסק בהלכות כלי המקדש דלעיל:

"בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשים כדרך בגדי הגדולים שנאמר לכבוד ולתפארת, היו מטושטשין או מקורעין או ארוכין יתר על מדתו או קצרים פחות ממדתו או שסלקן באבנט ועבד עבודתו פסולה, היו משוחקין או שהיו ארוכים וסילקן באבנט עד שנעשו כמדתו ועבד עבודתו כשרה"

ולכאורה הרמב"ם איירי בכל סוגי הבגדי כהונה וא"כ איך הביא הרמב"ם את הפסוק "לכבוד ולתפארת" שמדבר בבגדי הכהן הגדול?

אלא ע"כ צריך לומר שהרמב"ם ס"ל שגם בגדי הכהן הדיוט במהותם הם לכבוד ולתפארת וע"ד בגדי הכהן גדול.

ועפי"ז יוצא שלאור דברי רבינו נתבארו דברי הרמב"ם ורש"י לשיטתם, ואתי שפיר.



בענין איסור עשיית בית כתבנית היכל*

הרב יעקב שי' שוויכה
ר"מ בישיבה

א.

כתב הרמב"ם פרק ז' מהלכות בית הבחירה הלכה י':

"ואסור לאדם שיעשה בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר כנגד העזרה, שולחן בצורת שולחן, ומנורה בצורת מנורה".

והנה הלכה זו שנמצאת בפרק ז' באה כהמשך לתחילת פרק זה "מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו, ואי זו יראתו . . .".

ומכאן למדים שהאיסור של עשיית מבנים וכלים בצורת המקדש וכליו הוא משום יראת המקדש.

וצריך להבין:

א. קושיית המנחת חינוך, (מצוה רנד) דלכאורה משמע מדברי הרמב"ם שאסור לבנות רק דמות היכל אולם ועזרה, ומדוע אינו אוסר לבנות מבנה כדוגמת מבנה החיל והר הבית.

דהנה, דעת הרמב"ם היא (כנ"ל) שהאיסור הוא מפני יראת המקדש, ובדיני יראת המקדש נכללים גם דיני יראה וכבוד הר הבית, וכמ"ש הרמב"ם בהלכה ב' שם: "לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל . . . ואין צ"ל שאסור לירוק בכל הר הבית . . . ולא יעשה הר הבית דרך . . ." ומפני מה לא כתב שאין לעשות כתבנית הר הבית.

[ותירץ שם לפי דרכו, שהכתוב ציוה ליראה מהמקדש, ומסרו לחכמים, והם קבעו

* מתוך שיעור כללי שנמסר בישיבה, נכתב ע"י א' מחברי המערכת ללא אחריות כלל וכלל.

שאיסור עשייה אינו קיים בהר הבית, ע"ד שקבעו שאיסור ישיבה במקדש הוא בעזרה בלבד ולא בהר הבית. ולכאורה ביאור זה גופא זקוק לביאור, דמפני מה קבעו חכמים שאיסורים אלו לא קיימים בהר הבית].

ב. קושיית המשך חכמה (ס"פ יתרו), מדוע נקט הרמב"ם כלים אלו (שולחן ומנורה) דוקא.

אמנם המנחת חינוך כותב שאיסור עשייה קיים בכל הכלים שהתורה הקפידה על מידתם, וממילא יש איסור עשייה גם דוגמת המזבח הפנימי, אך מדעת הרמב"ם שכתב ב' כלים אלו דוקא לא משמע כך, ובפרט שלא כתב שולחן ומנורה וכיו"ב, אלא הזכיר רק שולחן ומנורה.

ג. קושיית המנחת חינוך (מצוה לט), מהו מקורו של הרמב"ם שאיסור עשיית צורת מקדש וכליו הוא משום יראת מקדש, ולא כתב כשיטות בעלי התוס' ועוד מהראשונים, וכמשמע מהגמ' במסכת ראש השנה (דף כ"ד ע"א ואילך) דהוה משום 'לא תעשון אתי' שאסור משום עבודה זרה. (וראה שם תירוץ).

ב.

עוד יש לדייק בכללות פרק זה:

א. כתב הרמב"ם בהלכה א': "ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו". ומקורו מיבמות דף ו' ע"א, "יכול יתיירא אדם ממקדש, תלמוד לומר את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו, נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש, מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת, אף מורא האמורה במקדש, לא ממקדש אתה מתיירא, אלא ממי שהזהיר על המקדש".

והנה תוס' ד"ה יכול יתיירא אדם כתב: "גבי אביו לא הוצרך לומר כן דפשיטא שלא ישתחוה לשם אלוקות, אבל גבי המקדש איצטריך משום דהוי דבר שבקדושה. א"נ . . . " א"כ לשיטת התוס' לומדת הגמ' שלא יעשה את המקדש כאלוקות, אלא ישתחוה רק למי שהזהיר על המקדש.

אבל הרמב"ם שכתב זאת בהגדרת המצוה משמע ממנו שרוצה לחדש שגדרה של מצות יראה הוא ליראה ממי שהזהיר על המקדש, ולא הוי רק פרט במצות יראת מקדש, היינו

להזהיר שהירא מן המקדש לא יעשנו אלוקות. וצריך להבין מה מחדש בהגדרת המצוה.

ב. בסיום הלכה ד' לאחר שמבאר כו"כ פרטים במצות יראת המקדש מסיים: "כל זה ליראה מן המקדש", וצריך להבין דלכאורה ממשיך גם לאחר הלכה זו לכתוב פרטים ביראת המקדש, ומפני מה כתב כן בסיום הלכה ד', והפסיק בין פרטי מצות יראה, ולא כתב זאת בסוף הלכות מצות יראה.

ג.

ויובן כ"ז עפ"י מ"ש רבינו בלקוטי שיחות חט"ז שיחה ג' לפרשת תרומה, שהקשה שם מדוע כתב הרמב"ם בתחילת הלכות בית הבחירה באריכות את גלגולי המשכן בשילה נוב וגבעון.

ומבאר רבינו, וזלה"ק (בתרגום ללה"ק):

"פסק הרמב"ם ואסור לאדם שיעשה בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם חצר כנגד העזרה" - ומכיון שכל הבנינים שהרמב"ם מונה היה להם דין מקדש ובכל אחד מהם נתקיימה המצוה דועשו לי מקדש.

יש לומר שהאיסור לעשות "בית תבנית כו" חל גם על התבנית דהמשכן, דמשכן שילה ודנוב וגבעון".

עכלה"ק.

ובהערה שם כתב:

"במנ"ח מצוה רנד סק"ו שקו"ט בזה ורוצה לחדש (דלא כמשמעות הפוסקים ושו"ע) שהאיסור הוא רק בזמנו: בזמן המשכן הי' אסור לעשות כתבנית המשכן כיון שהי' אז משמש לפניו. וכן כשהי' שילה עומד וכן נוב וגבעון וכן ב"ר הי' אסור לעשות בכ"ז מהזמנים איזה תבנית שהי' דוגמת התבנית שהי' משמש אז וכן בבית שני כשל בית שני כו', אבל האידנא כיוון דאין משמשין לפניו אפשר דאין בכלל הלאו הזה. אבל הרי"ז נגד דעת הפוסקים טוש"ע יו"ד סקמ"א ס"ח דאסור גם עכשיו (כמו"ש שם בעצמו), וא"כ י"ל דגם דמות המשכן כו' אסור. ובשו"ת בית אפרים או"ח סיו"ד כ' דלדעת רש"י והרמב"ם

(למסקנא) האיסור הוא גם בתבנית בית ראשון. וגם עפ"י דבריו י"ל שאסור גם בתבנית משכן.

והנה במנ"ח שם הקשה דא"א לומר שעכשיו אסור כל הבנינים "דהיו מודיעים לנו חז"ל צורת המשכן שילה ג"כ כדי לידע תבניתו". אבל מזה גופא שלא מפורש מדתו מוכח שמדת ארכו ורחבו כו' הי' כמו המשכן וכדמוכח מהיריעות שע"ג. וגם אם לא הי' בדומה ממש הרי"ז (בפשטות) לפי שלא הי' שינוי המעכב. וראה לקו"ת ברכה (צט, ד) "להבין ההפש שבין בנין המשכן לבנין שילה כי לכאורה הם שוין ממש בארכן וברחבן וכל הפרטים כמו צורת המשכן כן נעשה בנין שילה. וראה מאמרי אדה"ז הנחות הר"פ ע' פא.

ולהעיר מסוטה (ט, סע"א) "זה משה ודוד שלא שלטו כו' נגנו אהל מועד". וראה יומא עב, א (סוכה מה, ב): "עצי שטים כו' עומדים שעומדין לעולם ולעולמים" (ובפרש"י שם). רבינו בחיי תרומה כו, טו. וראה צפע"נ עה"ת ר"פ תשא. ולפי"ז ג"ז הוא דמות שמשי שמשמש לפניו ית'. ואף שזהו עפ"י דעת התוס' (ד"ה לא אסרה ר"ה כד, ב. ע"ז מג, ב. ד"ה כרובים – יומא נד, ב'. מאירי ע"ז (מב, ב. מג, א). ר"ן ע"ז שם) דגם למסקנא לא חזר בו אביי והאיסור ד"לא יעשה אדם בית תבנית כו'" הוא מטעם דלא תעשון אתי – כדמות שמשי כו' – ראה פנ"י ר"ה שם, א ד"ה אמר אביי. בית אפרים שם ד"ה אך מדברי רש"י.

הרי עפ"י הכלל דאין להרבות במחלוקת י"ל שאסור גם לשיטת הרמב"ם דמשמע מהמשך ההלכות שהוא מדין מורא מקדש (כמ"ש בשו"ת בית אפרים ומנ"ח שם). וראה רבותינו בעה"ת (תשא ל, לג): "איש אשר ירקח כמוהו, וכן גבי קטורת לפי שאין דרך להשתמש בשרביט של מלך וכן אמרו חז"ל שלא יעשה אדם בית תבנית היכל כו'". עכלה"ק.

וביאר חידושיו של רבינו :

המנחת חינוך כתב שאין איסור לעשות היום כדוגמת המשכן או המקדש, משום שהמשכן והמקדש לא קיימים היום, וע"ז חידש רבינו שגם היום קיים איסור עשייה כדוגמת המשכן, שהיה בשילה, נוב וגבעון. והוא משום ב' יסודות :

א. איסור עשיית כלים הוא מפני שאסור להשתמש בשרביט של מלך, כלומר לא להשתמש בדבר שהמלך משתמש בכדוגמתו, וזה הכוונה בדברי חז"ל 'דמות שמשיי' שאסור לעשות כדוגמת כל דבר שהקב"ה כביכ' משתמש בו.

ב. גם היום המשכן עדיין משמש במרום וכגמ' ביומא "שעומדין לעד ולעולמי עולמים", וא"כ גם היום המשכן הוא דמות שמשיי.

ונמצאנו למדים שגם היום אסור לעשות כדוגמת המשכן.

ואע"פ שלכאורה האיסור לעשות כדמות שמשיי הוא לדעת התוס', והוא משום לתא דע"ז, מחדש רבינו שגם לפי הרמב"ם אסור לעשות דמות שמשיי משום יראת המלך דאסור להשתמש בשרביט של מלך, והוא נכלל במצות מורא מקדש.

ד.

ועפי"ז נראה לומר בדעת הרמב"ם שיש ב' פרטים במצות יראת מקדש:

א. יראה מבניין המקדש כפשוטו, הכולל דינים כיצד להתנהג בתוכו וכדו'.

ב. יראה ממי שציוה על המקדש, והוא כולל גם, איסור עשייה כ'דמות שמשיי'.

וזהו סדר הלכות הרמב"ם:

בהלכה א' כותב את הגדרת המצוה "מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו".

ולאחמ"כ בהלכות ב', ג', וד', מבאר דינים הקשורים ליראה מהמקדש כפשוטו – שאסור להכנס באבק, ואסור לצאת ואחוריו למקדש, כלומר, דינים המבטאים את היראה מהמקדש כפשוטו.

ובכדי להדגיש ולבטאות שעד כאן ביאר הלכות כיצד ליראה מהמקדש כפשוטו כתב בסיום ההלכה "כל זה ליראה מן המקדש", כלומר עד כאן היראה מהמקדש כפשוטו.

ועדיים לא ביאר מצות יראה מהקב"ה, וזה מה שממשיך הרמב"ם בהלכות הבאות שבהן מודגש היראה מהקב"ה שצוה על יראת המקדש:

הלכה ה' כתב שאדם לא יקל את ראשו כנגד שער ניקנור מפני שמכוון כנגד קדש הקדשים מקום השראת השכינה, וכשיכנס למקדש יראה עצמו עומד לפני ה' וכמהלך בבית אלוקים.

הלכה ז' שמבאר שאף היום כשבית המקדש חרב, יש לירא מקדושת השכינה ששורה שם.

הלכות ח' וט' כותב שגם בכל העולם יש לשמור את כבוד ויראת המקדש, ולכן לא יפנה לכיוונו וכו'.

שמכ"ז מודגש שהרמב"ם רצה בהלכות אלו להדגיש שיש יראה לא רק מהבנין כפשוטו אלא מהקב"ה השוכן בתוכו.

ולאחמ"כ בהלכה י' בא ומחדש שיש איסור לעשות גם כדמות שמשיי, והוא לעשות דוגמת המקדש וכליו, מכיון שיש איסור להשתמש בשרביט של מלך, והוא נכלל ביראה ממי שצוה על יראת המקדש, אלא באופן אחר: בהלכות ה' – ט', ביאר כיצד ליראה מהשכינה שנמצאת במקדש, ובהלכה י' מבאר שמדין מורא מקדש כלול ליראה ממי שצוה על יראתו עי"ז שלא ישתמש בשרביט של מלך אפילו בגבולין, ע"י שלא יעשה כדמות שמשי ה'.

ה.

ועפ"ז ניתן לתרץ את שאלות א' וב' והדיוקים הנ"ל, ובהקדים:

בתחילת הלכות בית הבחירה להרמב"ם ביאר הרמב"ם מהו בית המקדש, שהוא "בית לה' המוכן להקריב בו קרבנות", כלומר בית לעשיית עבודת הקודש.

וממילא מובן שגדרו של בית המקדש אצל הרמב"ם הוא מקום שבו אנו משמשים את הקב"ה.

וא"כ מובן שהאיסור לעשות כדוגמת המקדש וכליו משום שמשיי, כולל רק את המקדש, כי בהר הבית לא משתמשים לשרת את הקב"ה בקרבנות וכדו', אלא רק במקדש עצמו.

ואין זה סותר שביראה מן הבנין יש לירא גם בהר הבית, משום דהוי ב' דברים נפרדים,

יראה כיצד להתנהג בבנין שכולל את כל הבנין כולו כולל הר הבית, ואיסור עשיית כדמות שמשיי הכולל רק דברים שמשמשים את הקב"ה דהיינו המקדש וחלק מכליו, ולא כולל את הר הבית ששם לא משמשים את הקב"ה, וכמבואר בפרק א' הלכה ה' שמקדש נקרא רק היכל אולם ועזרה, וכלשון הרמב"ם:

"ואלו הן הדברים שהן עקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם ושלתן נקראין היכל. ועושין בו מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה, והכל נקרא מקדש".

וכמו"כ מובן מדוע לא כותב את כל כלי המקדש, דהרי האיסור הוא להשתמש כדוגמת ההשתמשות בכלים אלו כדרך שימושם במקדש, וזה נמצא רק בשולחן ומנורה, שהאדם יכול להשתמש בהם בדיוק כפי שמשמשים בהם במקדש, משא"כ במזבח אדם לא יכול להשתמש בו לצורכיו כדרך שמשמשים בו במקדש, כי במקדש משתמשים בו להקטרה, והוא אינו יכול לעשות זאת כפשוטו.

נמצא שאין איסור לחקות את כלי המקדש, אלא להשתמש בהם כדרך שימושם במקדש, וזה קיים רק בשולחן ומנורה.

וכמו"כ מובנים ב' הדיוקים הנ"ל, ומובן גם שסדרו של הרמב"ם מדויק – דמחולק לב' פרטים ודינים כנ"ל.

ו.

נותר לנו להבין מהו מקורו של הרמב"ם שחלק מהגדרת המצווה היא ליראה ממי שהזהיר על המקדש, ולא הוי כדעת התוס' חלק מאיסור עבודה זרה:

ונראה לומר שמקורו בהסברת הסוגיא במסכת ראש השנה דף כ"ד ע"א שמשם מקור פרטי המצוה.

דהנה מבואר בגמ' שם כיצד עשה רבן גמליאל כדמות שמשיי, וז"ל:

"דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעלייתו שבהן מראה את

ההדיוטות ואומר הכזה ראית או כזה: גמ' ומי שרי והכתיב לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי.

אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן, כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר כנגד עזרה, שלחן כנגד שלחן, מנורה כנגד מנורה. אבל עושה של חמשה ושל ששה ושל שמונה. ושל שבעה לא יעשה אפי' של שאר מיני מתכות. רבי יוסי בר יהודה אומר אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי, אמרו לו משם ראייה שפודין של ברזל היו וחיפום בעץ, העשירו עשאו של כסף, חזרו העשירו עשאו של זהב, ושמשין שאי אפשר לעשות כמותן מי שרי, והתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום.

אמר אביי לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי.

אלא מעתה פרצוף אדם לחודיה תשתרי, אלמה תניא כל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם.

א"ר הונא בריה דרב אידי מפרקיה דאביי שמיעא לי, לא תעשון אתי לא תעשון אותי.

ושאר שמשין מי שרי והא תניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום, כגון אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת.

אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון.

ושבמדור התחתון מי שרי והתניא אשר בשמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ממעל לרבות מלאכי השרת, כי תניא ההיא לעבדם, אי לעבדם אפילו שלשול קטן נמי, אין ה"נ דתניא אשר בארץ לרבות הרים וגבעות ימים ונהרות אפיקים וגאיות מתחת לרבות שלשול קטן.

ועשייה גרידתא מי שרי, והתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות.

שאני ר"ג דאחרים עשו לו".

ובתוס' ד"ה לא אסרה תורה כתב "הני תלת מיילי דאביי לא הדר ביה בכל זמנא דכולה

אמת, וה"ק לא אסרה בשמשיין של מטה אלא בית תבנית היכל ואכסדרה תבנית אולם ובשמשיין התחתונים אסרה חמה ולבנה וכוכבים ובמדור העליון דמות ד' פנים".

א"כ לשיטת תוס' האיסור לעשות כדוגמת המקדש והאיסור לעשות כחמה ולבנה, הוא אותו איסור, 'לא תעשון אתי', כלומר איסור עבודה זרה.

ומתאים לשיטתו ביבמות הנ"ל שאיסור עשייה דוגמת מקדש וכליו הוא משום עבודה זרה.

ז.

ונראה לומר שהרמב"ם למד הגמ' באופן אחר, ומשם המקור לשיטתו:

הרמב"ם למד שהתירוץ הראשון של אביי "לא אסרה תורה אלא שמשיין שאפשר לעשות כמותן, כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל . . .", הוא לא משום עבודה זרה כשאר התירוצים הבאים, אלא משום שאסור לעשות כשרביט של מלך, דמות שמשיי, והוא משום מורא מקדש, ליראה ממי שצוה על יראתו.

וכוונת תירוצו, שדווקא דמות שמשיי אסור משום שרביט של מלך, מורא מקדש. אך שאר דברים שלא קשורים לשרביט של מלך ככלי רבן גמליאל אין איסור לעשות כמותן.

וא"כ למד שהתירוץ הראשון הוא שלא לדמות את כלי רבן גמליאל לאיסור מורא מקדש, וזהו מקורו למ"ש בהלכות, שאסור לעשות אולם, עזרה וכו' הוא משום מורא מקדש.

ואתי שפיר שיטת הרמב"ם ומקורו.



לימוד תורה במ"ט שערי טומאה?

הת' מנחם מענדל שי' באראן
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש ח"א שיחה לפרשת ויגש כותב רבינו:

"און די ישיבות וואס יעקב אבינו האט געגרינדעט, זיינען געווען די גאנצע צייט וואס אידן זינען געווען אין מצרים, ווי די רז"ל זאגן: מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם, היו במצרים ישיבה עמהם, שנאמר לך ואספת את זקני ישראל.

אין אלע צייטן און אין אלע ערטער וואו אידן זיינען געווען, אפילו אין גלות מצרים, וואס איז געווען זייער א שווערער גלות, זיינען געווען ישיבות וואו מען איז געזעסן און געלערענט תורה, ווייל, ווי געזאגט פריער ישיבות זיינען דער עקזיסטענץ פון אידישן פאלק".

[תרגום חפשי ללה"ק:

והישיבות אותן ייסד יעקב אבינו, פעלו במשך כל הזמן בו יהודים שהו במצרים, כפי שרז"ל אמרו: מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם, היו במצרים ישיבה עמהם, שנאמר לך ואספת את זקני ישראל.

בכל הזמנים ובכל המקומות בהם היו יהודים, אפילו בגלות מצרים, שהייתה גלות קשה ביותר, היו עמם ישיבות בהם ישבו ולמדו תורה, היות, שכנ"ל ישיבות הינם מקור הכוח של העם היהודי]

וצ"ע, דהרי ידוע ומפורסם לכל (ולדוגמא כמ"ש "לא שנו אלו מאלו .. הללו עובדי כוכבים וכו'") שבזמן גלות מצרים היו ישראל בתכלית השפלות, "מ"ט שערי טומאה", ועד שנקרא עליהם "ואת ערום ועריה", כלומר שבנ"י היו ערומים ממצות ושקועים בטומאה עד לשער האחרון.

ולפי דברי רבינו לעיל, משמע שישראל היו לומדים תורה, היה להם ישיבות וכו'.
ובאמת ניתן לתרץ שהישיבה היתה רק לבני לוי שלא חטאו, ולמדו תורה תמיד, ובגלל
זה היו פטורים מעול השעבוד כמפורסם.

אך מכך שרבינו לא כותב שבבני לוי לא פסקו הישיבות, אלא בבני ישראל, כלומר בכל
עם ישראל, משמע שלכל ישראל היה ישיבה(רק שהיו דרגות בין כל בני ישראל לוי), וכן
לאידך, מכך שכתוב שעם ישראל ערום ועריה, משמע שלכל ישראל כולל שבט לוי היה
חסר מצוות.

וממנ"פ עם זה ששבט לוי למדו תורה, מוכיח על כל ישראל שלא פסקה מהם ישיבה,
היה זה אמור להיות ניתן לתרץ כנ"ל, נראה להוסיף ביאור נוסף, ע"פ המבואר בתורתו
של רבינו בריבוי מקומות.

ומוכח גם מהא שבהמשך השיחה הביא רבינו ראייה שכל בני ישראל צריכים ללמוד
בחינוך ע"פ טהרת הקודש, ואם רק שבט לוי למד עטה"ק, מניין הראייה על כל עם
ישראל.

ב.

ידוע הסברו של כ"ק אדמו"ר אודות ההבדל בין המצוות של לפני מתן תורה, לאלו
שאחריהם ולדוגמא ממ"ש רבינו בלקו"ש ח"ג שיחה לפ' לך לך (תרגום ללה"ק):

"ההבדל הין המצוות שקיימו . . לפני מתן תורה לבין המצוות שמקיימים בני ישראל
לאחר מתן תורה, קיום המצוות ע"י האבות היה בכוחות עצמם. לא היה לכך אותו כוח
מיוחד מלמעלה לקיום מצוות שנתן הקב"ה לישראל ע"י הציווי שלו בעת מתן תורה.
לכן, אף שגם האבות קיימו מצוות בגשמיות בפועל ממש, לא יכלו להחדיר את קדושת
המצוות בדברים הגשמיים, שהם הדברים הגשמיים - יתקדשו. (כמו למשל עבודת יעקב
אבינו באמצעות ה"מקלות", שבזה המשיך את אותם המשכות עליונות שאנו ממשיכים
ע"י מצוות התפילין, ועכ"ז לאחר גמר עבודתו עם ה"מקלות", הם נותרו מקלות ללא כל
קדושה בהם).

לעומת זאת המצוות שבנ"י מקיימים אחר מתן תורה יש בהם הכח שניתן להם מהקב"ה

וע"י הציווי שלו, להמשיך קדושה, גם בדברים הגשמיים ש"הגשם" יהיה קדוש. ע"כ.

ועד"ז שם בשיחה לפרשת חיי שרה:

"במתן תורה נתחדש חיבור ואיחוד המעלה והמטה כמו שמובא במדרש: למשל למה הדבר דומה למלך שגזר ואמר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי, כך כשברא הקב"ה את העולם גזר ואמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, כשביקש ליתן התורה בטל הגזירה ראשונה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים וכו'". לפני מתן תורה היתה הגזירה שמים יהיו לעצמם וארץ לעצמה, כלומר, שרוחניות וגשמיות לא יהיו קשורים זה בזה, ובמתן תורה ביטל הקב"ה את הגזירה, ונתן את הכח, על ידי קיום המצוות לחבר ולייחד שמים וארץ. ע"כ.

וכאמור זוהי רק דוגמא וטעימה מביאור ענין זה במקומות רבים בתורתו של רבינו.

ג.

לפי"ז ניתן לתרץ הנ"ל בדרך אפשר:

אמנם בני ישראל למדו תורה גם במצרים אך זה לא סתר שהם עצמם היו שקועים ומונחים בטומאה כי התורה לא ביררה אותם.

כלומר, בני ישראל יכול להיות ערומים ממצות ושקועים בלהיפך, יחד עם לימוד תורתם, ולימוד תורתם לא השפיע מאומה על אישיותם והם נשארו שקועים בטומאה.

וההסברה בדבר:

ידוע המבואר בחסידות ההבדל בין תורה למצוות, שהמצוות מבררים את העולם והאדם, משא"כ תורה שמוסיפה גילוי אלוקות בעולם, אך לא מבררת אותו.

ולכן יכול להיות שהם למדו תורה, אך את עצמם לא ביררו, ולכן הם נשארו בטומאה. ואתי שפיר.



שבות במקדש כשאפשר באופן אחר

הת' שמעון ש" ברנמן
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם בסיום הלכות בית הבחירה¹, וז"ל: ...ונכנסו אחריו הכוהנים ושתו אבוקות של אור בידם ונחלקו לשתי כתות, כת הולכת למזרח וכת הולכת למערב והיו בודקין והולכין את כל העזרה עד שיגיעו שתי הכתות למקום בית עושי חביתין, הגיעו אלו ואלו אומרין שלום הכל שלום והעמידו עושי חביתין לעשות חביתין. לאחר מכן מוסיף הרמב"ם בהלכה אחרת² ואומר: כסדר הזה עושין בכל לילה ולילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור אלא בודקין בנרות הדולקין שם מערב שבת.

מדייק על כך כ"ק אדמו"ר³ כמה דיוקים:

(א) ידועה שאלת המפרשים: והרי אין שבות במקדש, וטלטול הנרות בשבת אינו אלא איסור שבות, אם כן למה משנים בלילי שבת ובודקין רק בנרות הנמצאים מערב שבת?

ואף שבכס"מ מתרץ ד"שאני הכא דאפשר בנרות הדולקין מערב שבת", כלומר שמאחר שישנה אפשרות לבדוק וביחד עם זה לא לעבור על השבות, אין מתירין את השבות.

עדיין נשאר קשה: שהרי מצינו בכמה מקומות שהרמב"ם התיר שבות אפילו כשאפשר להסתדר בלי זה, כגון: שהי' כהן גדול זקן או חולה מלבנין עשיות של ברזל באש מבערב ומטילין אותם למחר במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש - למרות שגם כאן אפשר להסתדר בלי לעבור על שבות, כמו שהרמב"ם בעצמו ממשיך ואומר: או מערבין מים חמים במי המקוה עד שתפיג צינתן. וכן כותב הרמב"ם: שאם "בקש כהן גדול להתנמנם, פרחי לוי' מכין לפניו באצבע צרידה. למרות שזה שבות ואפשר הי'

(1) פרק ח' הלכה י"א

(2) הלכה י"ב

(3) לקו"ש ח' כ"א ש"י א' לפר' ויקהל, נדפס גם בהלכות בית הבחירה להרמב"ם עם חידושים וביאורים

לכאורה לגרום באופן אחר (שאינן בו שבות) שהכהן גדול לא יישן.

(ב) מדוע מביא הרמב"ם הלכות אלו בפרק זה המדבר אודות שמירת בית הבחירה? והרי תוכנם של הלכות אלו אינו אלא ההכנות לעבודת היום בבית המקדש?

(ג) מדוע כותב הרמב"ם את ההלכה השני' בתור הלכה בפני עצמה, והרי הלכה זו היא המשך והוספה על ההלכה שלפני'?

ב.

ע"כ מסביר הרבי:

בתחילת הפרק כתב הרמב"ם, שעניינה של השמירה בבית המקדש אינה מפחד אויב, אלא מצד כבוד "שאינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין".

מזה מובן, שהפרטים המובאים בפרק זה הם משום כבוד המקדש. א"כ מובן מדוע מובאות הלכות אלו בפרק זה, כי הבדיקה אינה רק בתור הכנה לעבודה כי אם בתור כבוד. וכמובן גם ממה שהיו אומרים אלו לאלו "שלום הכל שלום" ולא לשון אחר המתאים יותר לומר שהכל בסדר.

וכן מובן מדוע היתה הבדיקה בשבת שונה מבחול, כי מכיוון שעניינה של הבדיקה הי' כבוד אזי מובן שכשעושים משהו בשביל כבוד שענינו הוא חיבה כלפי מישהו, עושים זאת בשלימות וללא שיצטרכו להיתרים כמוכח מנס פח השמן בחנוכה שלמרות שטומאה הותרה בציבור אירע הנס כי היתר זה הוא רק בנוגע לעבודה אבל בנוגע לחיבתן של ישראל אין מסתפקים בהיתרים. ומביא זאת הרמב"ם בהלכה נפרדת כדי להדגיש את גודל הענין. עד כאן תוכן דבריו.

ג.

אך לפי זה צריך להבין מה שכותב הרמב"ם בהלכה שלפני זה¹: ומעמידן ממונה אחד על כל משמרות השומרים ואיש הר הבית הי' נקרא והי' מחזר על כל משמר ומשמר כל הלילה ואבוקות דולקות לפניו וכל משמר שאינו עומד ואומר לו איש הר הבית שלום

(1) הלכה י'.

עליך ניכר שהוא ישן חובטו במקלו ורשות הי' לו לשרוף את כסותו עד שהיו אומרים בירושלים מה קול בעזרה קול בן לוי לוקה וגדיו נשרפין שישן על משמרתו. והרי גם הלכה זו מדברת בכבוד המקדש ופה הרמב"ם לא אומר שבשבת איש הר הבית לא הולך עם אבוקות של אש כבהלכה שאח"כ?

אפשר לומר שזו אחת הסיבות שבגללן כתב הרמב"ם את הלכה י"ב בפני עצמה, כלומר שהלכה זו הינה על כל הפרק, אבל אין זה מסתדר עם מה שאומר הרבי בשיחה שהלכה זו הינה המשך ישיר של ההלכה שלפניו.

ד.

כן הי' אפשר לתרץ שכל הדין שאין שבות במקדש בשבת חל רק על העובדים ממש במקדש ולא על האחראים שאחרים יעשו את העבודה כדבעי, ולכן לא היתה שום קס"ד שיהי' מותר לאיש הר הבית לטלטל את האבוקות בשבת.

אבל גם כאן מצינו שפרחי לוי' מכין באצבע צרידה לפני כהן גדול על מנת שלא יתנמנם, אף שהם עצמם אינם עובדים במקדש.

ע"כ נראה לומר שכאן לא הי' צריך הרמב"ם לציין שאין מטלטלים את האבוקות בשבת כיוון שכל הדין של אין שבות במקדש חל רק בית המקדש עצמו ולא על הר הבית שם הי' איש הר הבית מסתובב בין השומרים. ועדיין צ"ע.



מהותו של 'קל שבקלים'

הת' בנימין זאב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

בתניא פרק י"ח כותב אדמוה"ז שלכאו"א מישראל ישנה אהבה המסותרת הבאה לו בירושה מאבותינו, ואהבה זו נמצאת אפי' בקל שבקלים ובפושעי ישראל, "ולכן אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים את נפשם על קדושת ה' על הרוב".

על כך שה'קל שבקלים' מסוגל לעבור עבירות מסביר אדמוה"ז¹ (ענין זה מבואר גם בריבוי מקומות בחסידות), שזה בא מ'הרוח שטות' האומרת לו שבעבירה זו "עודנו ביהדותו" ואינו נפרד מאלוקי ישראל.

אך היות שגם קל שבקלים לא רוצה² להיפרד מהקב"ה - עכ"פ כאשר מרגיש זאת באופן גלוי - ממילא כאשר כופים אותו לעבוד ע"ז או כיו"ב - ר"ל - מוכן למסור את נפשו ולא לעשות זאת.

ב.

ולכאו' כאשר נמצא במצב כ"כ נעלה שמוכן למסור את נפשו כפשוטו על מנת שלא למרוד בהקב"ה - מדוע נק' באותה שעה "קל שבקלים"?

מסביר ע"כ כ"ק אדמו"ר³ (תרגום חופשי ללה"ק): "ע"ד דוגמא, כפי שמדובר בתניא, שגם קל שבקלים מוסר נפשו על קידוש השם - והוא נשאר להיקרא "קל שבקלים" גם בשעה שהוא עומד מוכן למסירת נפש ממש (היות שיתכן שעל עבירות אחרות הוא כן יעבור)".

היינו שזה שהוא נקרא 'קל שבקלים' גם בזמן שעומד למסור את נפשו ממש, זהו היות

(1) לקו"א תניא פרק י"ד.

(2) כהלשון הידוע "א איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אפגעריסן פון אלוקות" (היום יום כ"ה תמוז).

(3) לקו"ש ח"ח ע' 5

ויתכן שבו בזמן יעבור על עבירות אחרות, ואין זה בסתירה אצלו לכך שמוסר את נפשו על קדושת ה', וכנ"ל זהו מצד שבעבירות האחרות אינו מרגיש שנפרד מה', ואילו בע"ז לדוגמא, מרגיש שנפרד ולכן מוכן למסור את נפשו על כך.

ג.

והנה בלקו"ש חי"ז מדבר רבינו בנוגע לכך שמצד רצון העליון אין חילוק בין קלה שבקלות לחמורה שבחמורות, ובהמשך לכך אומר רבינו וזלה"ק: און דאס רופט ארויס אפי' ביי אַ קל שבקלים אז אויך ער איז זיך מוסר נפש, אפי' אויף אַ דקדוק קל של דברי סופרים, און אָן קיינע חשבונות" [= וענין זה מתגלה אפי' בקל שבקלים שגם הוא מוסר את נפשו אפי' על דקדוק קל של ד"ס ובלי שום חשבונות].

ולכאור' צריך ביאור בזה - מהו הפשט בכך שמוסר נפשו אפי' על דקדוק קל, והרי כפי שנתבאר לעיל מוסר הקל שבקלים את נפשו רק על דבר שבו מרגיש בגלוי שנפרד מה', אך על עבירות אחרות - וכ"ש על דקדוק קל של ד"ס - שבהם אינו מרגיש שנפרד מאיתו ית' אין לקל שבקלים שום מניעה לעבור?

ובפשטות צריך לומר שהמדובר כאן הוא לאחר שהקל שבקלים התבונן בהתבוננות המובאת בפרקים כ-כה - שע"י כל עבירה ולו הקטנה ביותר, נפרד מהקב"ה בדיוק כפי שנפרד ע"י עבודה זרה, ולאחר התבוננות זו מוסר הקל שבקלים את נפשו אפילו על דקדוק קל של דברי סופרים - כי גם הוא אינו רוצה להיפרד מהקב"ה כלל, כמוסבר לעיל (ועד כ"כ שמוסר נפשו ע"כ), וכאשר מבין שגם בעבירה הקטנה ביותר נעשה נפרד ממש מהקב"ה - מוכן למסור נפשו גם עלי'.

אך עדיין צריך להבין: הסיבה לכך שנקרא בשם 'קל שבקלים' גם בשעה שעומד למסור את נפשו היא, כיון שגם אז יכול לעבור עבירות אחרות (כמובא לעיל בס"ב).

אך בנדו"ד כשמוסר את נפשו אפי' על דקדוק קל של דברי סופרים, מדוע נק' עדיין בשיחת כ"ק אדמו"ר בשם 'קל שבקלים'?

ד.

גם צריך להבין בכללות הענין, דהנה הלשון בתניא' הוא "אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה'".

כשנדייק בזה נשים לב שאדמוה"ז מונה כאן שני סוגים בבני ישראל - הנמצאים במצב של היפך הטוב - שמוסרים נפשם: א. קל שבקלים. ב. פושעי ישראל.

ובפשטות נראה ש'פושעי ישראל' גרועים יותר מ'קל שבקלים', וכדלהלן:

אדמוה"ז כותב בשו"ע² וזה לשונו הזהב: "וכל מי שאינו מניחן הרי הוא בכלל פושעי ישראל בגופן". מכאן נראה שהלשון 'פושעי ישראל' הוא בנוגע לפשיעה ועד כ"כ שמי שלא מניח תפילין נקרא כך!

ותירה מזו מצינו במסכת גיטין³: "אסקי' בנגידא לפושעי ישראל - והיינו 'אותו האיש' (מפני הצנזורה שינו משמו ל'פושעי ישראל'). וכן בעוד ריבוי מקומות ניתן לראות בבירור שפושע ישראל הינו אדם שעושה פשעים חמורים.

ולעומת זאת 'קל שבקלים' הוא לא לשון שמראה כ"כ על פשיעה.

יוצא א"כ שיש חידוש גדול יותר בכך שאפי' פושעי ישראל מוסרים את נפשם, על כך ש'קל שבקלים' מוסר את נפשו.

ועפ"ז צריך להבין, מדוע בריבוי מקומות בחסידות, כאשר מדובר על נקודת היהדות שישנה בכל יהודי וכיו"ב, מובא דווקא שאפילו קל שבקלים מוסר נפשו, לכאן' הי' מתאים יותר לומר שאפי' פושעי ישראל מוסרים נפשם, שבהם לכאן' יש חידוש גדול יותר בכך שמוסרים את נפשם?

ולדוגמא: במאמר ד"ה 'ואתה תצוה'⁴ אומר כ"ק אדמו"ר: "ומבאר בזה, דבזמן הגזירה, הי' קיום התומ"צ שלהם במס"נ. [דנוסף לזה שהי' להם מס"נ שלא לכפור ח"ו. . הי' להם

(1) פרק י"ח

(2) הל' תפילין סי' לז, ו.

(3) דף נז, א.

(4) ספה"מ מלוקט ח"ו ע' קלא. בהוצאה החדשה - ח"ג ע' לו

מס"נ גם על קיום התומ"צ", ובהערה 28 שם מבאר "שזהו חידוש גדול יותר, כי בנוגע לאמונה, גם קל שבקלים מוסר נפשו (תניא פי"ח. ובכ"מ.)."

ויתירה מכך, בקיצורי הצ"צ לתניא על פרק י"ח גופא מזכיר רק שהקל שבקלים מוסר את נפשו, וזלה"ק: "ולכן אפי' קל שבקלים יכול למסור נפשו על קדוה"ש בלי שום התבוננות"

וע"פ הנ"ל שפושעי ישראל נחותים יותר, לכאו' יש חידוש גדול יותר בכך שדווקא הם מוסרים נפשם?

ה.

ויובן כ"ז בהקדים ביאור לשון אדמוה"ז בפרק י"ד: ואפי' קל שבקלים יכול למסור נפשו על קדושת ה' . . אלא שנכנס בו רוח שטות ונדמה לו שבעבירה זו עודנו ביהדותו ואין נשמתו מובדלת מאלוקי ישראל וגם שוכח אהבתו לה' המסותרת בלבו.

מלשונו הק' משמע שאצל הקל שבקלים ישנם שתי בעיות: א. נדמה לו שבעבירה זו לא נעשה נבדל מה'. ב. שוכח את אהבתו המסותרת.

ומדייק בזה ברשימה להרש"ג: יש ב' מיני רוח שטות הא' שנדמה שבזה העבירה אינו נעשה נפרד ועדיין הוא ביהדותו, והב' רוח שטות ששוכח אהבתו המסותרת לגמרי, ובכלל הוא ההפרש בין סו"מ וע"ט שבסו"מ ה"ה סובר שלא נעשה נפרד כו' כנ"ל, ובווע"ט ה"ה שוכח אהבתו לה' לעשות ולקיים כל מה שהוא רצה"ע וממילא אינו עושה.

דהיינו שיש ב' סוגי רוח שטות, הראשונה גורמת לו לחשוב שעודנו ביהדותו ולא נעשה נפרד, ולכן עובר על סור מרע, ומצד הרוח שטות השני' שוכח אהבתו לה' וממילא חסר אצלו בעשה טוב - דהיינו בכל מה שהוא רצון ה'.

ו.

עפ"ז אפשר לומר בדא"פ עכ"פ שגם לאחר שהקל שבקלים התבונן בכך שכל עבירה מפרידה אותו מה' והגיע למצב כזה שמוכן למסור את נפשו אפי' על דקדוק קל של דברי סופרים, נקרא עדיין קל שבקלים.

והביאור בזה :

ע"פ המובא לעיל שישנם שני סוגי רוח שטות אצל קל שבקלים, אולי אפי"ל שכאשר התבונן והבין שהעבירה הכי קטנה מפרידה אותו מה' באותה מידה שעבודה זרה מפרידה אותו, ועד כ"כ שמוכן למסור את נפשו על כך - ירדה ממנו רק ה'רוח שטות' הראשונה (שגרמה לו לחשוב שאינו נפרד בכל עבירה מהשי"ת), אולם הרוח שטות השני' - הגורמת לו לשכוח את האהבה המסותרת בלבו - יכולה עדיין להישאר אצלו ובגללה נקרא עדיין "קל שבקלים".

ואולי ניתן להביא לכך חיזוק מדברי אדמוה"ז בתורה אור¹ על כך שהקל שבקלים עובר עבירות: "היינו מצד הרוח שטות שמטעהו לחשוב שאינו נפרד מהקב"ה ע"י עבירה זו כיון שלובש ציצית ומניח תפילין".

כאן מוסיף אדמוה"ז ענין חדש - שזה שמרגיש שאינו נפרד הוא מכיון שלובש ציצית ומניח תפילין.

והנראה שהפשט בזה הוא שיתכן שה'קל שבקלים' לובש ציצית ומניח תפילין ומקיים עוד מצוות, אלא שעושה זאת רק מכיון שאינו רוצה להיפרד מה', ואם יעבור יום שבו ח"ו לא יניח הקל שבקלים תפילין או כיו"ב, ירגיש שנפרד מה'. ולא שמניח תפילין מצד האהבה שלו לה'.

היינו שיתכן שיקיים תומ"צ ולא יעבור אפי" על דקדוק קל של ד"ס - וכל זה הוא רק מפני שלא רוצה להיפרד מאיתו ית', ונקרא 'קל שבקלים' כיון שנמצאת אצלו ה'רוח שטות' השני' שמשכחת מאיתו את האהבה המסותרת שבתוכו.

ועפ"ז יובן הנאמר בשיחת כ"ק אדמו"ר הנ"ל: "...בקל שבקלים שגם הוא מוסר את נפשו אפי" על דקדוק קל של ד"ס ובלי שום חשבונות".

דהיינו: שגם אם מוסר נפשו אפי" על דקדוק קל יתכן שנקרא עדיין קל שבקלים.

(1) מגילת אסתר צט, ב.

ז.

עפ"ז יובן גם החילוק שבין 'קל שבקלים' ל'פושעי ישראל' ומדוע בדרך כלל מוזכר דווקא הקל שבקלים (כנ"ל ס"ד):

ע"פ המוסבר לעיל, קל שבקלים לא נמדד לפי כמות העבירות שעושה, אלא כשמו כן הוא - קל דעת, היינו שהשם 'קל שבקלים' מסמל אדם שיש בו ריבוי רוח שטות.

לעומת זאת 'פושעי ישראל' מורה על אדם שיש בו פשעים ועבירות (ועד כ"כ שאינו מניח תפילין או כיו"ב. כנ"ל בסעיף ד).

ולפי זה מובן שיש בכל אחד חסרון שאין בחבירו - אע"פ ש'פושעי ישראל' נחות יותר מצד זה שיש בו ריבוי פשעים, בכל זאת יש חסרון ב'קל שבקלים', והוא - המצב הנפשי שבו הוא נמצא - שיש בו ריבוי רוח שטות.

ולכן, כאשר מובא בחסידות שנקודת היהדות נמצאת בכל יהודי בשוה וכיו"ב, מובא דווקא שאפי' קל שבקלים מוסר את נפשו, והחידוש שבזה הוא - אפי' אדם כזה שהוא קל שבקלים, המסמל ריבוי 'רוח שטות', למרות זאת נקודת היהדות נמצאת גם בו והיא מעוררת אותו למסור את נפשו ולא להיפרד (- עכ"פ באופן גלוי -) מאת ה'. ובענין זה יש בו יותר חידוש מפושעי ישראל - שבהם לא מודגש ריבוי הרוח שטות.

ועדיין צ"ע.

ויה"ר שיקויים תיכף ומיד המובא במאמר¹ מכ"ק אדמו"ר בקשר לנקודת היהדות שבכאו"א: "וזהו גם מה שהבטיחה תורה אשר סוף ישראל לעשות תשובה כו' ומיד הן נגאלין, שהכוונה בסוף ישראל לעשות תשובה היא (גם) לכאו"א מישראל".



(1) ספה"מ מלוקט ח"ב ע' קסו. בהוצאה חדשה - ח"ב כו.

הביאור בפירש"י עה"פ (תרומה כה, טו) "לא יסורו ממנו"

ע"פ שיחת כ"ק רבינו

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

א.

בלקוטי שיחות חט"ז שיחה א' לפרשת תצווה מבאר כ"ק אדמו"ר את פירושו של רש"י עה"פ¹ "ועשית את מעיל האפור וגו' שפה יהיה לפיו גו' לא יקרע": "לא יקרע - כדי שלא יקרע והקורעו עובר בלאו, שזה ממנין לאוין שבתורה וכן ולא יזח החושן² וכן לא יסורו ממנו³ הנאמר בבדי הארון".

תוכן הביאור בקצרה:

מפרשי רש"י⁴ מבארים כי מלשון הפסוק משמע ש"לא יקרע" הוא נתינת טעם על עשיית השפה, ולא ציווי בפני עצמו ("כדי שלא יקרע").

אבל א"כ מדוע לא נאמר הלשון "שלא יקרע", ומזה הוכחה שכוונת הפסוק היא לשני ענינים: 1. בתור נתינת טעם, כנ"ל. 2. בתור ציווי ולא.

ב.

אמנם ביאורם צ"ב: רש"י מביא שני פסוקים נוספים שנאמרו לעיל ("לא יזח" ו"לא יסורו") שמהם הוכחה לפירושו, והיינו שגם שם זהו הפירוש, ושם לא מצינו שרש"י יתעכב ויבאר כמו כאן שהכוונה לשתי המשמעויות, וא"כ ממה-נפשך: אם ביאור זה מובן לבד בפשט"מ ואי"צ רש"י לפרשו, מדוע כאן רש"י נעמד לבאר זאת, ואם ביאור זה אינו מובן ללא פירש"י - מדוע לא הסביר זאת גם שם ?!

(1) תצוה כה, לא-לב.

(2) תצוה כה, כח.

(3) תרומה כה, טו.

(4) השפתי חכמים ועוד.

ג.

והביאור: בשני הפסוקים הקודמים הפירוש הוא שכוונתם היא רק ללשון ציווי, (וההכרח לכך - מכך שלא נאמר שם "שלא יסורו" ו"שלא יזח"), אלא שבפסוק זה משמע שיש חומרא מיוחדת (כיון שתיבת יקרע היא מבנין נפעל - עיי"ש בהשיחה), ולא משמע שיש כאן חומרא בדין יותר מאשר בפסוקים הקודמים, ולכן ביאר רש"י שכאן הפירוש הוא נתינת טעם, אלא שמכך שהלשון אינה "שלא יקרע" למדנו שיש כאן גם איסור לאו, ואיסור זה אינו בא לחדש את האיסור לקרוע בגדי כהונה (כיון שזה כבר ידוע לנו ממקום אחר), כ"א להוסיף בו לאו.

ד.

ובכדי לענות על הקושיא: מדוע דוקא כאן בחרה התורה להוסיף לאו לאיסור זה? - לכן מביא רש"י את שני הפסוקים הקודמים, ששם את האיסור אנו כבר יודעים (בחושן כבר נצטוו "וירכסו את החושן להיות על חשב האפוד", ובארון כבר נצטוו "בטבעות הארון יהיו הבדים" - שהבדים מוכרחים להיות בטבעות) ובכ"ז התורה מוסיפה לאוין נוספים, ועפ"ז יובן שכן הוא גם-כן בפסוק זה.

עד כאן תוכן השיחה בקצרה.

ה.

והנה יש להעיר, כי בשיחה מבאר כ"ק את שני הפסוקים הקודמים רק בדרך-אגב, וכפי שהם מסייעים לפסוק זה העוסק במעיל, שלשם כך הובאו ברש"י כאן, אך לכאורה נ"ל שביאור זה של כ"ק מתיישב לנכון גם בפירוש רש"י על הפסוק "לא יסורו ממנו" הנאמר בבדי הארון, ואנסה לבאר הענין בס"ד.

ו.

עה"פ "בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו", מעתיק רש"י את המילים "לא יסורו ממנו" ומפרש מלה אחת בלבד: לעולם.

וכוונת רש"י פירושו המפרשים¹ שלרש"י הוקשה הלא כתוב כבר בתחילת הפסוק "בטבעות הארון יהיו הבדים" ומה צורך לכפול זאת שוב, ולכן מפרש רש"י שלא יסורו לעולם.

ז.

ולכאורה צ"ב:

1. לפי פירושם, מהי המשמעות של ראשית הפסוק "בטבעות הארון יהיו הבדים"- וכי זה לא לעולם, אלא מתי? (כלומר: מהי כוונת הפסוק בחלק זה אם לא לומר שמקומם התמידי של הבדים הוא בטבעות?).

2. לקמן מפרש רש"י על "לא יקרע" שזה ממניין לאוין שבתורה, וכן . . לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון" - ולפ"ז יוצא שלא יסורו ממנו הוא ע"מ להוסיף לאו - ומדוע לא הסביר כך רש"י את כפל לשון הפסוק כאן, ובפשטות!

ח.

קושיא נוספת, ובהקדים:

מקורו של רש"י הוא בגמ' יומא עב, א.

ושם הובאו כמה אפשרויות לפרש מהו "לא יסורו":

א. הובאה המימרא ש"לא יסורו" זה לאו.

ב. מקשים שאולי נפרש שהציווי הוא לחזק את הטבעות ולדחוק הבדים בטבעות באופן שלא יסורו ממנו. (פירוש זה נדחה).

ג. מהמילים "בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו" משמע שאסור לבדים לנוע ממקומם כלל, והם קבועים ומחוברים לטבעות באופן יציב, ואילו מהפסוק "והבאת את הבדים בטבעות"², משמע שהבדים יכולים לנוע ממקומם, ופתרון הסתירה הוא - שכוונת

(1) שפתי חכמים, רא"ם ועוד.

(2) כה, יד- כך היא גרסתו של רש"י ביומא שם.

הפסוקים היא שיעשו את ראשי הבדים עבים ויכניסום בדוחק וכך יוכלו לזוז רק בתוך הטבעות, אך לא לצאת. עד כאן דברי הגמ'.

והנה לכאורה בשביל להסביר את הכפילות של שני חלקי פסוקנו - ניתן להסביר כהסבר הב' או הג' שלפי שניהם מתפרשת יפה כוונת שני החלקים.

החלק הראשון מורה שצריך לתקן את הטבעות באופן כזה ש(חלק שני) לא יסורו ממנו. מדוע רש"י אינו מפרש כן (ובפרט שכך היא מסקנת הגמ' שם)?

ט.

והביאור בזה (מבוסס על שיחת כ"ק כנ"ל):

אא"פ לפרש כב' הפירושים האחרונים שבגמ' שם, כיון שא"כ הי' צ"ל כתוב "שלא יסורו ממנו". ובאמת לולי זאת הי' רש"י מפרש כן, כיון שלפנ"ז נאמר "והבאת את הבדים בטבעות לשאת את הארון בהם" - ז"א שמטרת הבדים הייתה לשאת, וא"כ כשאי"צ לשאת את הארון - אפשר להסירם, וע"ז מחדש הפסוק הבא שצ"ל הבדים באופן כזה שלא יסורו.

וכל הפסוק הוראה אחת ואין כאן שום כפילות.

אמנם מפני הבעיה הנ"ל (שלא כתוב "שלא") אין רש"י יכול (ובפש"מ לא מסתבר) לפרש כן, ומוכרח לפרש שאלו שני ציוויים שונים, ו"בטבעות הארון יהיו הבדים" פירושו ציווי, שמקומם הקבוע של הבדים (לא רק בשעת הנשיאה) הוא בטבעות הארון.

י.

א"כ מה בא להוסיף הציווי "לא יסורו ממנו"?

וי"ל: אם הי' נכתב רק "בטבעות הארון יהיו הבדים" הי' מקום לומר: הן אמת שהתורה מחדשת שהטבעות הן מקומן הקבוע של הבדים (ולא רק בשעת הנשיאה), אבל אם יש צורך מיוחד להוציא את הבדים ה"א שאף שבד"כ מקומו של הבדים בארון, אבל כשיש צורך מיוחד, אפשר להוציאם, וע"ז מחדש רש"י שכוונת הכתוב היא: "לא יסורו ממנו

- לעולם", וכוונתו היא לומר שזהו לאו ממש¹ ולא רק עשה, והיינו שבפשש"מ יש מקום לומר שאיסור לאו מדגיש את חומרת הדבר ואיסורו, וכיון שזה לאו - מובן שלעולם לא יוציאו, (כלומר: זה ש"לעולם" לא יסורו - זה תוצאה מעצם הלאו כיון שנוסף פה לאו - הר"ז חומרא מיוחדת ולכן אין להקל להוציא אף פעם), ונמצא ש"בטבעות . . . הברדים" הכוונה היא שתמיד צ"ל בברדים, אבל זה רק מצוות עשה, וה"א שאפשר - במקום שאין ברירה - להקל בזה, וע"ז מוסיף הכתוב לאו דלא יסורו ממנו, ומחומרת הלאו מובן שאין להוציאו לעולם².

יא.

ומתורצות הקושיות שהקשינו (ס"ז-ח): 1. זהו ("בטבעות . . . הברדים") העשה וכוונתו אכן לעולם, אלא שה"א שבדוחק אפשר ולכן נוסף הלאו דלא יסורו-לעולם.
2. באמת זוהי כוונתו של רש"י אף בפסוק דידן, אלא שזה מובן מעצמו, ואומר בפירוש רק את התוצאה, שלשם כך נוסף הלאו.
3. א"א להסביר באופן אחר (שכוונת הפסוק היא אחת), כיון שלא כתיב "שלא". ודו"ק.

יב.

ומזה נראה עד כמה יש ללמוד בעיון הדק היטב שיחות כ"ק, ועי"ז מתגלים ענינים מופלאים איך שבדרך אגב ממש מבאר כ"ק גם פירש"י נוסף, ורק ע"י שימת לב מיוחדת ועיון ניתן לראות זאת.

ויה"ר שתיכף ומיד ממש נזכה זעה"ן זיך מיט"ן רבי'ן וישמיענו נפלאות מתורתו (בפשש"מ) ו"חדש ימינו כקדם" בגאולה האמיתית והשלימה.



(1) וראה בשיחה הנ"ל הערה 37 שכ"ק מבאר שמוכרח לומר שפסוק זה מוסיף לאו, ולא כפירוש המפרשים הנ"ל שבא להוסיף כך שהציווי הוא "לעולם", כי אם כוונת רש"י להוסיף "לעולם" הו"ל להכתוב לומר "בטבעות הארון יהיו הברדים לעולם", ועכצ"ל שיש כאן הוספת לאו המחמיר בו' (אלא שכתוצאה מזה מובן שזהו לעולם).
(2) אמנם ביאור זה מתאים להמבואר בכללות השיחה (ובהערה 37, כנ"ל הערה קודמת), אבל אינו מתאים להאופן הב' שבהערה 38 שם, עיי"ש.

החומר שבגזירת המן "להשמיד גו' ביום אחד"

הת' שניאור זלמן שי' לסקר
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות ח"א בתחילת השיחה לפורים מבאר כ"ק רבינו את חומרתה של גזירת המן על בני"א בסיפור מגילת אסתר על הנס דפורים, ומונה ג' חומרות המדגישות את מיוחדותה של הגזירה (לרעה), אף בשונה משאר הגלויות והגזירות בתולדות עם ישראל.

וז"ל רבינו שם (בתרגום חפשי ללה"ק): "גזירה זו היתה קשה ביותר מכל הגזירות שבאו על בני"א אי-פעם מעולם לא נשקפה סכנת כליה לכל בני"א.

בשאר הגלויות לא היה העם כולו מרוכז במקום אחד. "צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות". אם, ח"ו, גוזרת מדינה מסוימת כליה על בני"א הנמצאים בתחום ממשלתה – לא נפגעים היהודים שבשאר המדינות ואף ליהודי מדינה זו ישנה האפשרות לברוח למדינות אחרות.

אפי' בימי פרעה, כשכל בני"א היו תחת ממשלתו ולא היתה גם אפשרות לצאת ממצרים (כמאמר רז"ל "שאפי' עבד אחד אינו יכול לברוח משם") מ"מ לא היתה גזירה על העם כולו, כי הלא "פרעה לא גזר אלא על הזכרים".

לעומת זאת בימי אחשורוש היו כל היהודים שרויים תחת ממשלתו, ולא היתה שום אפשרות לברוח, (א) הוא היה "מולך בכיפה" – על העולם כולו – ולא היה לאן לברוח, (ב) הגזירה היתה להשמיד גו', ביום אחד, לא היה כלל זמן לברוח. (ג) הגזירה היתה להשמיד גו' את כל היהודים, היל"ת".

ולא הבנתי כלל כוונתו הק' בפרט הב', דהפרטים הא' והג' – מובנים, שהפרט הא' אומר שהיות שאחשורוש הי' מולך בכיפה, ולא כבשאר הגזירות שהיו במדינות מסוימות בלבד, ממילא לא היה לאן לברוח, והפרט הג' ג"כ מובן שהגזירה היתה על כל בני"א, ולא כמו

אצל פרעה שגזר רק על הזכרים, אבל מהו הפי' (בפרט הג') שלא היה זמן לברוח כיון שהגזירה היתה להשמיד גו' ביום אחד, הלא על הגזירה נודע ליהודים כבר כשנה קודם הגזירה, וממילא יכלו לברוח לפני זמן הגזירה.

ואולי אפ"ל שהכוונה היא בהוספה על הפרט הא', שזה שהגזירה היתה בכל העולם (כיון שאחשורוש הי' מושל בכיפה) ולכן לא היה לאן לברוח – זהו רק באם הגזירה היתה על כל מדינות העולם ביום אחד דוקא, משא"כ אילו הגזירה היתה אמנם על כל המדינות, אלא שלא ביום אחד, ולדוגמא שבכל מדינה הי' זמן הגזירה לפי רצון אנשי אותה מדינה – היתה אפשרות לבנ"י להימלט מן הגזירה ע"י שיעברו ממדינה למדינה בזמן שבמדינה זו אינו זמן הגזירה.

אבל לכאורה א"א לפרש כן, כי שמפורש בשיחה שהענין בפרט הב' הוא שלא הי' זמן לברוח. וצ"ע.

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

הת' שניאור זלמן שי' מינקוביץ
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק יב שיחה לחג הפסח עסק רבינו בהרחבה בביאור הקושיא מדוע הוצרכו הרמב"ם ואדמוה"ז להביא רא"י להדין של "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" דוקא מהפסוק "וזכרת כי עבד היית" ולא מהרא"י שבמשנה בפסחים (פרק י משנה ה) "והגדת לבנך...".

ולאחר אריכות הביאור כותב רבינו, וזלה"ק: "ועפ"ז יובן מה שהרמב"ם ואדה"ז הוצרכו

להביא גם "וזכרת כי עבד היית" - ואין מסתפקים בהראי' מהכתוב "ואותנו הוציא משם וגו'" או מהכתוב "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" - כי ההוכחה מכתובים אלו היא רק על המציאות שהגאולה דיצי"מ היא פעולה נמשכת בכל דור ודור.

אבל אין מזה הוכחה שיש חיוב על האדם לראות "כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים". כי אף שהמציאות דיצי"מ היא בכל דור, מ"מ יש לומר שהחיוב דזכירת יצי"מ היא רק לזכור יצי"מ כמו שהיה בפשטות - לאבותינו. עכ"ל

היינו שלפי דעת הרמב"ם ואדמוה"ז אין להביא ראי' לדין של "בכל דור ודור..." מהפסוק "והגדת לבנך" ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" - משום שאין מכך הוכחה לדין זה שיש חיוב על האדם לראות בעצמו שיצא ממצרים.

וצ"ב: א"כ איך יפרש אדמוה"ז את המשנה בפסחים שאכן מביאה ראי' מפסוק הנ"ל לדין הנ"ל.

[כמובן שקושיא זו היא רק על אדמוה"ז דלפי גירסת הרמב"ם (הוצאת קאפאח) אין ראי' כלל במשנה, דלפי גירסתו במשנה "בכל דור..." אין המשנה מביאה כלל ראי' מפסוק לדין זה.

ואין לומר שאדמוה"ז סמך על גירסתו של הרמב"ם, כי מפורש בשיחה הנ"ל [סעיף י"ג] "יש לומר כי שינויים אלו הם בהתאם להחילוק שביניהם בגירסת המשנה, אמנם לפי גירסת אדה"ז במשנה "שנאמר והגדת לבנך כו'", היינו שאדה"ז כן גרס "שנאמר והגדת לבנך כו'" במשנה].

וצ"ע ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



חִיּוּבָא מִיְהָא אִיכָא

הנ"ל

בנוגע לכוס חמישית שבליל הסדר, אומר הרמב"ם (חו"מ ח' י') "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והוא מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל. וכוס זו איננה חובה כמו ארבעה כוסות".

ובלקו"ש חלק כ"ד עמוד 48, שולל הרבי דעת רבינו מנוח שכוונת הרמב"ם היא להגיד שכוס החמישי הוא רשות.

וזלה"ק:

"אויב מ'זאל זאגן אז לויטן רמב"ם איז דער כוס חמישי כלל ניט בגדר חובה האט דער רמב"ם געדארפט זאגן בקיצור "וכוס זה אינו חובה". פון אריכות לשון הרמב"ם איז משמע, אז אויך דער כוס חמישי האט אין זיך "חובה", ס'איז נאר וואס "אינו חובה כמו ארבעה כוסות". עכלה"ק.

ובתרגום חופשי ללה"ק:

אם נאמר כי לפי שיטת הרמב"ם הכוס החמישי אינו נכלל בגדר של חובה, היה על הרמב"ם לומר בקצרה "וכוס זו אינה חובה". אך מאריכות לשון הרמב"ם משמע, שגם בכוס החמישי ישנו עניין של "חובה", ההבדל הוא רק בזה ש"אינו חובה כמו ארבעה כוסות".

היינו שמלשון הרמב"ם אינו חובה כמו ארבע כוסות, רואים שחיוב אחר (לפנים משורת הדין) מיהא איכא.

והנה, בשולחן ערוך אדמוה"ז או"ח סימן רמ"ו סעיף ו', כתוב "אין צריך להטעים מכוס של הבדלה להשומעים כמו שצריך בכוס של קידוש, אלא המבדיל רגיל לשתותו כולו".

ולכאורה, ע"פ הסברא שבשיחה הנ"ל נראה לומר שמלשון אדמוה"ז "אין צריך להטעים מכוס של הבדלה להשומעים כמו שצריך בכוס של קידוש" רואים שאמנם אין חיוב ככוס

של קידוש, אך חיוב אחר (לפנים משורת הדין) מיהא איכא.
וצריכים להבין דלכאורה איזה סוג של חיוב יש ב"להטעים מכוס של הבדלה להשומעים".

ואי אפשר לומר, שהוה מצוה מן המובחר, כי בנוגע לקידוש, אומר אדמוה"ז (סימן רע"א סעיף כ"ה) מצוה מן המובחר שיטעמו כולם מכוס של ברכה, ובנוגע להבדלה אמר בפירוש שאינו "כמו שצריך בכוס של קידוש".

ולאידך גיסא אם יש איזה שהוא חיוב, למה כתב ש"המבדיל רגיל לשתותו כולו".

וצריך עיון, ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



ביאור הסיפור דרבא זירא

הת' דוד לייב שי' מרוזוב
תלמיד בישיבה

במסכת מגילה דף ז' ע"ב איתא: "אמר רבא מחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרב זירא. למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה, אמר ליה נייתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

ובלקו"ש חל"א בשיחה השני' לפורים שואל כ"ק אדמו"ר:

"וביותר תמוה: בהמשך הסיפור מפורש (כנ"ל) 'לשנה אמר ליה נייתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי' - כלומר: לא זו בלבד שלא מצינו בגמ' שרבה עשה תשובה על מעשה זה, אלא עוד זאת, שלשנה הבאה שוב הזמין את ר' זירא לחגוג וכו' עמו סעודת פורים (למרות שידע שעלול לקרות מה שקרה בשנה שעברה)!

זאת ועוד: הסיבה שר' זירא לא נענה להזמנתו של רבה היתה רק מפני ש'לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא', היינו, שבעצם היה מוכן גם השנה לחגוג סעודת פורים ביחד עם רבה, אף שיתכן שרבה יעשה מה שעשה בשנה שעברה, והטעם שלא הסכים היה רק מפני שלא היה בטוח שגם השנה יקרה הנס שרבה יחיה אותו אחרי פורים". עכ"ל. וממשיך ומתריך שם ע"פ פנימיות הענינים ע"ש.

ולכאור' אפשר לתריך זה בפשטות ע"פ הרמב"ם הלכות תשובה כדלקמן:

בהלכות תשובה פ"ב ה"א כותב הרמב"ם: "אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופרש ולא עשה מפני התשובה לא מיראה ולא מכישלון כח". עכ"ל.

וא"כ לכאורה אפשר לומר שרבה הזמין את ר' זירא משום שרצה שיבוא לידי אותו מצב ש"נכשל" ו"עבר" בו כביכול, בכדי שתהיה לו תשובה גמורה, ובאמת האמין בעצמו לאחר שעשה תשובה ועבד על עצמו במשך השנה. ועוד יש לומר שהוא כעין ד"אין אדם עומד על דבר הלכה אא"כ נכשל בה".

מ"מ דוחק הוא קצת, משום דהרמב"ם לא כותב שילך ויעשה המצב שבו נכשל וכדכותב "זה שבא לידו", וכידוע, שאפי' יהודי צדיק שעברו כבר מאה ותשע-עשרה שנה מחייו, ונמצא ביומו השלוש-מאות ששים וחמישה בשנה זו - אומר בבוקר "ואל תביאנו . . לא לידי ניסיון". ומשמע מהרמב"ם שמדבר כשבא מעצמו כדממשיך שם, עיין שם וצ"ע.

ועוד יש לעיין בשיחה הנ"ל, דל' הגמרא שם הוא "קם רבה שחטיה", דלכאור' אפי' לאחר הסבר וביאור כ"ק אדמו"ר בשיחה שם דאין ושחט אלא ומשך וכו' וכו', מ"מ לפי הפשט מהי הכוונה בה"שחטיה"?

לכאורה יש לפרש זה ע"פ המשנה במסכת חולין פ"א: "השוחט במגל יד בצור ובקנה שחיתתו כשרה. הכל שוחטין, ולעולם שוחטין, ובכל שוחטין, חוץ ממגל קציר והמגירה והשינים והציפורן מפני שהם חונקין".

ופי' רש"י במסכת חולין דף ט"ו ע"ב בד"ה "שהם חונקין": "שאין חותכין אלא קורעין מחמת הפגמות וכו'", עכ"ל.

וכן יש לומר בדוחק בהנוגע לענינו דה"מיתה" לא היה באופן דחניקה בריבוי צער וכדומה אלא הי' באופן דשחיטה חד וחלק כמעט בלי צער. ודוחק, וצ"ע.



בצלאל הקדים עשיית המשכן לפני הארון והכלים

הרב ישכר דוד שי' קלויזנר
נחלת הר הב"ד

בלקוטי שיחות חלק טז (ע' 434) מביא דברי המדרש (שמו"ר פ"ג, ב, וראה תנחומא כאן ויקהל] ו. (תנחומא בובער ח)) עה"פ (שמות לז, א) "ויעש בצלאל את הארון": "בשעה שאמר הקב"ה למשה עשה המשכן, בא ואמר לבצלאל. אמר לו [בצלאל]: מהו המשכן הזה? אמר לו [משה]: שישרה הקב"ה שכינתו בתוכו ומלמד לישראל תורה. אמר לו בצלאל: והיכן התורה נתונה? אמר לו: משאנו עושים את המשכן אנו עושים הארון. אמר לו: רבינו משה אין כבודה של תורה בכך, אלא אנו עושין הארון ואח"כ המשכן, לפיכך זכה שיקרא על שמו, שנאמר: ויעש בצלאל את הארון."

בהערה 3 שם כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "וכן ס"ל שם פ"ג, א. וראה במפרשי המדרש שם שדרשא זו פליגי על הא דברכות (נה, א) דבצלאל עשה המשכן תחלה. ועד"ז קהלת רבה פ"ז בפסוק יא (ולדעת היפ"ת כן ס"ל בשמו"ר שם, ד). וראה אוה"ת פרשתנו ע' ב'רג. ואכ"מ". עכ"ל.

ונראה דיש לתווך בין המדרש להגמרא דברכות, ולא פליגי. דבגמ' שם איתא: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רב יונתן, בצלאל על שם חכמתו נקרא, בשעה שאמר לו הקב"ה למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך, ואמר לו: עשה ארון וכלים ומשכן, אמר לו בצלאל: משה רבינו, מנהגו של עולם אדם בונה בית ואח"כ מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר עשה לו ארון וכלים ומשכן! כלים שאני עושה להיכן

אכניסים? שמא כך אמר לך הקב"ה, עשה משכן ארון וכלים? אמר לו, שמא בצל אל, היית וידעת כו" עכ"ל - והיינו שבצדק נקרא שמו בצלאל. ואמנם עשה בצלאל משכן תחלה וכלים אחריו, כפי שהם סדורים בענין עשיית המשכן ע"י בצלאל (שמות פ"ו-לז).

והנה בגמרא נאמר בהדיא שהקב"ה אמר למשה שיאמר לבצלאל שיעשה את המשכן תחלה ואחריו הארון והכלים, משא"כ במדרש נאמר רק באופן כללי שהקב"ה אמר 'עשה משכן', ולא נאמר כלל הסדר שבדבר, רק שמשה ובצלאל שוחחו ביניהם מה להקדים, וכיון שבצלאל אמר להקדים את הארון תחלה על כן זכה שתקרא עשיית הארון על שמו, אבל לא נאמר כלל שכך אמנם עשה בפועל, וא"כ אין כאן סתירה, שבאמת הקדים תחילה עשיית המשכן כמ"ש בהדיא בגמרא, וגם זכה שעשיית הארון נקראת על שמו, כיון שנתן כבוד ואמר שהארון יעשה תחילה, אבל לפועל לא עשה כך.

ויש להעיר על עוד שינויים שיש בין המדרש לגמרא:

(ב) בגמרא נאמר שהקב"ה אמר למשה שיגיד לבצלאל שיעשה המשכן [וגם לפי סדר הנ"ל], אבל במדרש הקב"ה אמר זאת רק למשה, ולא אמר שיגיד לבצלאל [וגם בלי שום סדר].

(ג) במדרש שאל בצלאל את משה 'מהו המשכן הזה? ומשה ענה לו: 'שישרה הקב"ה שכינתו בתוכו ומלמד לישראל תורה', משא"כ בגמ' כ"ז מעצמו כבר היה ברור להם, ולא שאלו ולא השיב לו על זה.

(ד) במדרש בצלאל דאג: 'והיכן התורה נתונה? ומשה ענה לו בארון, אלא שתחילה עושים את המשכן, בגמרא כל זה לא מופיע.

(ה) במדרש בצלאל קורא למשה: 'רבינו משה', ובגמ' אומר הפוך: 'משה רבינו'.

(ו) המפרשים (ריטב"א פנ"י צ"ח ועוד) שואלים בגמרא פליאה עצומה לכאורה, איך יתכן שמשה רבינו העבד הנאמן יהפוך את דבר ה', שבמקום הסדר שתחילה יעשה המשכן ואחריו הארון והכלים, יאמר לבצלאל בדיוק הפוך שתחלה יעשה הארון והכלים ורק לבסוף המשכן?! (ע"ש מה שתמצו).

והנראה בזה לתרץ ולבאר, די"ל שהיו ב' פגישות בין משה לבצלאל, דהפגישה הראשונה

היא זו שמופיע במדרש, ואח"כ [לאור הפגישה הא'] היה פגישה שניה ביניהם שמופיע בגמרא, ולא פליגי.

והנה כשמשה הסביר לבצלאל שמהות המשכן היא 'שהקב"ה משרה שכינתו בתוכו ומלמד לישראל תורה', שאל בצלאל: אם כך הדבר 'היכן התורה נתונה? וע"ז השיב משה: 'משאנו עושים את המשכן אנו עושין את הארון' - וע"ז תמה בצלאל: ש'אין כבודה של תורה בכך' שיהי' מונח התורה לפנינו בלי 'בית' משלה, דהיינו הארון, שהיא הדחיפות הראשונה עכשיו עוד לפני בניית המשכן עצמו, כמובן.

ומשה רבינו כנראה קבל את ההסברה הנכונה של בצלאל, שעכשיו הדחיפות העליונה היא לדאוג שיהיה 'בית' לתורה, 'כדי לשום בו את התורה', והיינו הארון.

ואח"כ בפגישה השניה אכן משה מציע לבצלאל להקדים את עשיית הארון תחילה מפני 'כבודה של תורה', כפי שבצלאל הציע לו בעבר בפגישה הקודמת.

ברם בפגישה השניה שמשה אמר לבצלאל פקודת הקב"ה (הפוך ממה שהקב"ה צוה אותו) ששם לא נזכר כלל ענין התורה, הבין בצלאל (ברוה"ק שלו) את הצד השני של הדברים, [ומה שמשה אמר לו בפגישה הראשונה שמהותו של המשכן היא (עוד לפני ה'מלמד לישראל תורה')] 'שירשה הקב"ה שכינתו בתוכו', שם הכוונה היא כמ"ש בלקו"ש שם גבי ענין הארון: "שבמשכן תהיה אלקות בגלוי, באופן של איחוד", שזה ענין התורה], והיינו שבאופן כללי סוף סוף עדיף להקדים עשיית המשכן לפני הארון, והוא (כמ"ש בלקו"ש שם) "שהשראת השכינה תהיה 'בתחתונים' באמצעות בירור וזיכוך הענינים התחתונים והגשמיים, בדומה למצות המתבטאות דוקא בדברים גשמיים", וכפי שאמר לו בצלאל: "משה רבינו, מנהגו של עולם אדם בונה בית ואח"כ מכניס לתוכן כלים, ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן? כלים שאני עושה להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים", ואז שוב הצדיקו משה, וכך עשה לפועל שהקדים בעשיית המשכן לפני הארון והכלים.

ועפ"י א"ש שבמדרש אמר בצלאל: 'רבינו משה', כיון ששם בעיקר מדובר אודות התורה - 'והיכן נתונה? לפיכך מקדים התואר 'רבינו' (שהוא התורה) לפני (שמו של) משה, משא"כ בגמרא שעיקר הנדון הוא אודות השראת השכינה 'בתחתונים' - 'להיות

מקריבים בו קרבנות' בתוך המשכן, אזי מקדים 'משה' לפני 'רבינו' (שהוא ענין התורה), כי 'משה' כאן העיקר שהוא הנשיא של כלל ישראל, וזה שייך בעיקר לענין השראת השכינה בתחתונים.

ולפי"ז יבואר גם מדוע משה הפך בתחילה את הסדר 'ארון וכלים ומשכן', כיון שמפאת שה'תורה' מונחת לפנינו חשב שעכשיו הדחיפות העליונה הוא להקדים את הארון לפני הכל, כיון שהיא זקוקה עתה דחוף ל'בית' משלה, אבל אח"כ שוכנע שוב ע"י בצלאל, שסוף סוף העדיפות העליונה היא שתחילה צ"ל עשיית המשכן ואח"כ הארון והכלים, כפי שציווה הקב"ה, וא"ש.

ולפי"ז נראה לומר אודות פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן (שמביא לקמן בס"ז) בנוגע למלאכת המשכן והמקדש; דלדעת הרמב"ן (ר"פ תרומה) עיקר ותכלית המשכן הוא 'מקום מנוחת השכינה שהוא הארון' - וזה מתאים עם דברי המדרש הנ"ל שעדיף להקדים עשיית הארון לפני המשכן. ולדעת הרמב"ם (ריש הל' בית הבחירה. ספר המצות מ"ע כ) שתכלית המשכן הוא 'להיות מקריבים בו קרבנות' - זה מתאים עם הגמרא הנ"ל שעדיף להקדים עשיית המשכן לפני הארון.

ונראה לבאר מדוע במדרש דוקא נאמר בעיקר אודות עשיית הארון ובגמרא נאמר בעיקר בענין עשיית המשכן, ועפ"י מה שנת' בלקוטי שיחות שם חט"ז ס"ז: שבמשכן ישנם שני ענינים: א) שבמשכן תהי' אלקות בגלוי, באופן של איחוד. ב) שהשראת השכינה תהיה 'בתחתונים' באמצעות בירור וזיכוך הענינים התחתונים והגשמיים, בדומה למצות המתבצעות דוקא בדברים גשמיים. ואלה שני הענינים של 'ארון' ו'קרבנות' והמשכן בכלל וכו'.

ועי' לקוטי שיחות חלק יח (ע' 448) דהרמב"ם פסק (פי"א מה' מלכים) דמשיח בונה מקדש, כי הרמב"ם הוא ספר הלכות, ועפ"י הלכה בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על כל בני ישראל, לפיכך מדגיש החלק של בנין ביהמ"ק שיבנה ע"י בני"ש ע"י מקיימים המצוה בשלימות, משא"כ החלק שיבא משמים אינו שייך להחיוב ומצות בנין ביהמ"ק שחל על בני"ש, ולכן הזהר והמדרשים כותבים הצד שיבנה בידי שמים, כי מצד פנימיות התורה מדגישים ענין שלימות ותכלית המכוון של ביהמ"ק דלעתיד, 'בניינא דקוב"ה', שיש לה קיום נצחי וכו', ע"ש.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דהגמ' והרמב"ם הם בעיקר ענינים של הלכה ולמעשה, לפיכך הם מדגישים בעיקר ענין 'השראת השכינה' בתחתונים באמצעות בירור וזיכוך הענינים התחתונים והגשמיים, ולכן עיקר ותכלית המשכן הוא, 'להיות מקריבים בו קרבנות', ענין המצות המתבצעות דוקא בדברים גשמיים.

משא"כ המדרש והרמב"ן שהם מדגישים בעיקר ענינים של פנימיות התורה, לפיכך כותבים הצד של התורה והארון שענינם הוא שתהי' במשכן השראת אלקות בגלוי באופן של איחוד.

[וכידוע אודות המחלוקת של הרמב"ם והרמב"ן בענין השכר דלעתיד, אם זה נשמות בגופים או לא - וכאן זה גם לשיטתם, ואכמ"ל].



גדרו של מצות מילה עפ"י תורת רבינו

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
תלמוד בישיבה

.א.

פסק הרמב"ם¹ 'מילה בזמנה (=היום השמיני) דוחה את שבת. ושלא בזמנה אינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב".

ובהמשך דברי הרמב"ם בהלכה שלאח"ז² "כשם שמילת הבנים דוחה את השבת כך מילת העבדים שהן נימולין לשמונה דוחה את השבת אם חל שמיני שלהן בשבת, חוץ מיליד שלא טבלה אמו עד שילדה שאע"פ שנימול לשמונה אינו דוחה את השבת.

(1) הלכות מילה פ"א ה"ט.

(2) פ"א ה"י.

והנה בדין יליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה (= שפחה נוכרית, שעומדת לפני טבילתה, המכניסה לחלק מקיום המצוות, הולידה עבד נכרי לאדון), שפסק הרמב"ם דאע"פ שנימול ביום השמיני אין מילתו דוחה שבת.

חלק עליו הראב"ד וז"ל, "לא ידעתי מהו זה ההפרש ואולי מפני שהוא מסופק אם הלכה כרבי חמא דמפליג בטבילה ולענין מידחי שבת לחומרא ולא דחי וא"כ במקנת כסף שנימול לשמונה נמי איכא לספוקי כי האי" עכ"ל.

ודבריו יובנו ע"פ מקורם בגמ' וז"ל הגמ': "אמר רב אסי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה, וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמונה, שנאמר "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו, "א"ל אביי דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה לידה ונימול לשמונה. א"ל נתנה תורה ונתחדשה הלכה. איני? והא איתמר יוצא דופן ומי שיש לו שתי ערלות, רב הונא ורב חייא בר רב חד אמר מחללין עליו את השבת, אבל לשמונה ודאי מהלינין ליה, הא בהא תליא, כתנאי יש יליד בית שנימול לאחד ויש יליד בית שנימול לשמונה, יש יליד בית שנימול לשמונה כיצד לקח שפחה ונתעברה אצלו וילדה זהו יליד בית הנימול לשמונה, רב חמא אומר ילדה ואח"כ טבלה זהו יליד בית שנימול לאחר הטבילה, ואחר כך ילדה זהו יליד בית הנימול לשמונה. ותנא קמא לא שני ליה בין הטבילה ואח"כ ילדה בן ילדה, ואח"כ הטבילה דאע"ג דאין אמו טמאה לידה ונימול לשמונה (אמר רבא) בשלמא לר' חמא משכחת לה יליד בית נימול לא' יליד בית נימול לח' ילדה, ואח"כ הטבילה זהו יליג בית שנימול לאחר הטבילה ואח"כ ילדה, זהו יליד בית שנימול לח' אלא לת"ק בשלמא כולהו משכחת להו אלא יליד בית הנימול לאחד היכי משכחת לה? א"ר ירמיה בלוקח שפחה לעוברת הניחא למ"ד קנין פירות לאו קנין הגוף דמי, אלא למ"ד קנין פירות קנין הגוף דמי, מאי איכא למימר, אמר רב משרשיא בלוקח שפחה ע"מ שלא להטבילה.

והקשה הראב"ד דפסיקת הרמב"ם היא כדעת ת"ק (ר' ירמיה ורב משרשיא) ביליד בית שמילתו בשמיני, וא"כ לשיטתו צריך מילתו לדחות את השבת "דהא בהא תליא" (כדלעיל בדברי הגמ') ובפועל פסק הרמב"ם בהמשך היפך מזה שמילתו אינו דוחה שבת (וע"ז כתב לתרץ דאולי לא פסק הרמב"ם לגמרי כדעת ת"ק ורק דאזיל כוותיה מחמת

(1) שבת דף קל"ה ע"ב.

הספק, דמסתפק א' הלכתא כרב אסי דמילתו לא', ומילתו אין דוחה שבת, או שנפסק כר' משרשיא ור' ירמיה דמילתו ביום שמיני ודחיא שבת ומחמת הספק לכתחילה יש למולו ביום ח' ואין מילתו דוחה את השבת מספק.

ונמצא מהנ"ל פלוגתת רמב"ם וראב"ד¹ במילת היליד בית (הגוי) אם מילתו ביום השמיני ידחה שבת, דלפי הראב"ד מילתו שבת (וע"ז תירץ הראב"ד דאולי פסק כן מחמת הספק).

ב.

ראשית כל, לפני דיון ושקו"ט בהבנת דברי הרמב"ם לאשורם, ובכך ליישב תמיהתו של הראב"ד, איך פסק דמילת יליד בית היא ביום השמיני, ואעפ"כ לא דחיא שבת, והרי הא בהא תליא", וימצא מובן דלא פסק רב מחמת הספק). ברצוני להקדים תמיה כללית בשיטת הראב"ד בענין מילת הגר, (יליד בית שעדיין גוי הוא לכל דבר ורק אם מילתו וטבילת נכנס הוא לקדושת ישראל בחלק מקיום המצוות) לפי שיטתו אפשרי דמילתו ידחה שבת, דלפי דבריו אם פסקינן כת"ק דזמן מילתו היא ביום ח' מילתו דוחה את שבת.

דהנה, מפורסם לכל דכניסת הגר לכלל ישראל בזה"ז נפעלת בשתי פעולות: א. מצות מילה. ב. טבילה².

ובסדרי זמנם של שתי פעולות אלו נפסק בגמ' "לעולם אינו גר עד שימול ויטבול"³, כלומר קודם צריך הוא למול ורק לאחר"כ יכול הוא לטבול וליכנס בכך לכלל ישראל⁴.

והמובן מזה דבמצות מילת הגר קודם לטבילתו לא נפעל בגר שום חלות קדושה של ישראל ונשאר במהותו הקודמת דגוי הוא עדיין בכל עניניו.

ועפ"ז, דברי הראב"ד, שסבר דדחיא מילת הגוי (יליד בית קודם הטבילה עדיין שם גוי עליו) את השבת, תמוהין ביותר ומבלי הבנה כלל וכלל, דאיך אפשר לדחות שבת בדבר

(1) כפשטות לשונו "לא ידעתי מה זה ההפרש".

(2) בשונה מזמן הבית דהתוסף פרט נוסף לשתי הדברים דלעיל שמחוייב גם קרבן.

(3) יבמות מו, ב ועי' בתוס' ריש מז, ב (ד"ה מטבילין אותו מיד).

(4) ומבאר הרמב"ן (בימות שם) דאף דהסדר הרגיל הוא אמנם מילה ולאח"ז טבילה אך ישנה גם אפשרות להקדים טבילה למילה.

חולין שאין בו מצות¹ (ואין בו גם שום תוצאה מצ"ע רק בצירוף מצות טבילה פועלת קדושת ישראל ליכנס בהגוי)?

ובנוסף לכהנ"ל צ"ב באופן כללי כמהותה של מילת הגר, דלכאורה, מאחר דבמילתו לא נפעל שום פעולה בהחלות קדושה של ישראל בשעת מעשה, דעדיין נשאר הוא בכל גרי הגוי, איך אפשר דלאחר זמן מטבילתו יכנס בטבילתו לקדושת ישראל בעזרת מילתו שלפנ"ז, והרי בשעת מעשה המילה לא נפעל כלום (וע"ד אם היה נימול קודם לא לשם גרותו) ואיך למפרע נכנס בזה, ע"י עזרת המילה לקדושת ישראל?

ג.

והדרן לדידן, בביאור דברי הרמב"ם איך פסק דעל אף היותו מצות מילה של יליד בית ביום שמיני ללידתו אין מילתו דוחה שבת, והרי בדברי הגמ' בהדיא "הא בהא תליא" דאם מילתו חל ביום השמיני מילתו דוחה שבת.

ותירץ הגר"ח בשנים:

א. סבר הרמב"ם דדוקא ביליד בית, אע"פ דמילתו היא ביום השמיני אין מילתו דוחה שבת.

והביאור בזה, כמובא לעיל דיליד בית הוא גוי (דנולד קודם גיור אמו) ובריתו היא בכדי לגיירו ולהכניסו לכלל ישראל, לכן לא יתכן דמילתו תדחה את השבת, דעדיין לא נגמר גמר גיורו במילתו וגיורו הושלם רק לאח"ז עם טבילתו, ונמצא דאין שום קיום מצוה במילתו גרידא דלא נמצא שום חלות קדושה דישאל עי"ז כלל, ומטעם זה פסק הרמב"ם דלמרות היות מילתו ביום השמיני, אין מילתו דוחה שבת.

ודוחה הגר"ח בעצמו ביאור זה מהמשך דברי הגמ' שלאח"ז דגם 'יוצא דופן' מילתו

(1) ובאמת קושיא זו כבר הקשה הגר"ח. (בחידושו על הרמב"ם הלכות מילה פ"א ה"ט) ותירץ דברי הראב"ד איירי כשיטת הרמב"ן [הובא בהערה 6] דיתכן המציאות שלא ע"פ הרגיל דהטבילה תקדים למילה. וא"כ נמצא שבפעולת המילה נעשה ונשלם חלות ישראל ומוכן דיוכל לדחות שבת ולכאורה צע"ק: א. דחוק להעמיק דברי הראב"ד רק לפי שיטת כמה ראשונים. ב. גם לשיטתם אין זה סדר הרגיל והוא מקרה יוצא דופן, דאי דאם תוקמי לאיירי דברי הגמ' במדה של כגון דא ודאי הוה ליה לגמרא לפרש ולחלק באיזה אופן איירי דדחיא שבת, ובפרט דאי אופן קיום המילה באופן זה יוצא דופן מהאופן הרגיל הוה ליה לחלק, וא"כ צ"ע למה לא מחלקת הגמרא (שבת קלה, ב שהובא דלעיל) במילה.

היא ביום השמיני, ואעפ"כ, גם בזה פסק הרמב"ם דאין מילתו דוחה שבת, וודאי דלא שייך תירוצו דלעיל בנדו"ד, דביוצא דופן מקיים המוהל מצוה במילתו דאין הוא חסר מעשה טבילה כמילת הגר, ואעפ"כ לא דחיא שבת.

ובנוסף לדחיתו לעיל דבריו גופא צ"ע גם בלי זה דהלימוד במילה שדחיא שבת היא מהפסוק "ביום השמיני ימול בשר ערלתו", ביום - אפי' בשבת, וא"ת דמילת דיליד בית נלמדת מפסוק זה שמצוותו מתקיימת כפסק דין הרמב"ם ביום השמיני. ע"כ גם המשך לימוד דחיית שבת הקשורה לפסוק זה מוכרח ללמוד במילתו ותדחה מילתו את השבת וכלשון הגמ' "הא בהא תליא".

ב. וממשיך הגר"ח לתרץ קושיא זו באופן אחר ולצורך כך מחדש הגר"ח חידוש נפלא בדעת הרמב"ם בהבנת דברי הגמ'.

ומבאר ע"פ הידוע דמצות מילה חיובה נאמרה פעמים בתורה: א. לאברהם אבינו למול את בני קטורה (גויים)¹. ב. במ"ת נאמרה לכלל ישראל.

ובגמ'² אמר רב אסי דהמצוה דמילה הנלמדת מהפסוק "ביום השמיני ימול בשר ערלתו" שנאמרה לאחר מ"ת תלוי בזה שאמו תהי' טמאה לידה (דלפני מ"ת אין דין שנטמאה) דאע"פ שמצות מילה קודם מ"ת אין אמו נעשית טמאה "דניתנה התורה נתחדשה ההלכה", שאף שלפני מ"ת אין המילה תלוי בטומאת האם, אבל לאחר שניתנה התורה כל קיומה של מילה ביום השמיני תלויה בטומאת האם.

ומחדש הגר"ח בדעת הרמב"ם דלשיטתו גם רב אסי סבר דמילת ישראל שנתחדשה לאחר מ"ת לא שולל מצות מילה הקיימת הנאמרה לאברהם לפני כ ושניהם איתנייהו, לכן לידת בית למרות דליתא בציווי דישאל שנאמרה במ"ת, כלול עדיין במצות אברהם אבינו למול בני קטורה (בני נח).

ולפ"ז מתרץ דדוקא המילה הנאמר לאחר מ"ת שממנה נלמד דדחיא מילה את שבת ליתא ביליד בית, אבל המילה שנאמרה לאברהם איתא ומחויב מציווי זה למול ביום השמיני ואין במילה זו כח לדחות שבת דרך המילה שלאחר מ"ת נלמדת דדחיא שבת.

(1) לך לך יז. י.

(2) שבת שם.

ע"כ תוכן תירוצו.

והנה מעבר לדחיקתו בדברי הגמ', להוציאה מידי פשוטו, ולבאר בדברי רב אסי דכוונתו במה שאמר "ניתנה התורה נתחדשה הלכה" אינה כפי הבנת הדברים בפשטות, דבא לשלול הלכות מילה לפני מ"ת ולחדש הלכה חדשה בכל ענין המילה, דקיומו היא צירוף הלכה חדשה¹, דמחויב הוא במילתו רק באופן שעם מילתו, אמו נעשית טמאה לידה. אלא מבאר דרב אסי מוסיף דבציווי של המילה הניתנה במתן תורה נתוסף עוד סוג במילה בנוסף להציווי הקיים כבר במילת בן נח, משא"כ מילת בן נח נשאר במהותו הקודם.

הנה בנוסף לזה דבריו צ"ע:

א. יוצא דופן הוא ישראל לכל דבר ואעפ"כ גם בו פסק הרמב"ם דאף דמילתו הוא בשמיני אין מילתו דוחה שבת, ולכאורה אף לתירוצו אין תירוץ בדבריו הנ"ל במקרה כזה על קושיית הראב"ד, דוודאי יוצא דופן שהוא ישראל לכל דבר, נשלל אצלו מילת אברהם אבינו לבני קטורה, דבו וודאי נתחדשה ההלכה בציווי של מ"ת לישראל והואיל ואין אמו בשעת לידה טמאה לידה. וצריך להיות לכאורה ע"פ דבריו: א. אין מילתו בשמיני. ב. אין מילתו דוחה שבת.

ב. כתב הרמב"ם² "אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנימול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה".

והיוצא מדבריו דקיום מצות מילה לאחר שניתנה תורה הוא אך ורק מפני הציווי שבמ"ת ולא גם מחמת שנתוסף עוד סוג בהמילה על הציווי של ה' לאברהם אבינו וקיומו עכשיו היא מחמת שתי הטעמים כדבריו.

ג. בגמ' בדברי ר' מרשיא ור' ירמיה אליבא דרבנן בתירוץ על קושיית הגמ', איך יתכן לשיטת רבנן מילה בליד בית שנימול ליום א', מבארים דהלוקח שפחה לעוברת או לוקח שפחה ע"מ שלא להטבילה מילת הולד היא ביום הראשון ללידתו.

(1) וכמשמעות מפשטות הלשון דמשמע דהמילה גופא שקיימו לפני מ"ת נתחדש בזה ההלכה של טומאת לידה ולא שנתחדש עוד סוג של מילה.

(2) פירוש המשניות חולין ספ"ז.

ולפי דבריו צ"ב, דעל פי חידושו דתרוויהו איתנהו במילה שלאחרי מ"ת. א. ציווי ה' במילת אברהם. ב. ציווי ה' לבנ"י, צריך להיות לפ"ז גם המשרה של הלוקח שפחה לעוברה או ע"מ שלא להטבילה דאף שנדחה במילה שלאחרי מ"ת הנאמרה לישראל עדיין ישנה מילת אברהם שנצטווה לב"נ. וא"כ בהם ודאי צריך המילה להתקיים ביום השמיני.

ונמצא מובן מכל הנ"ל, דעל אף תירוציו של הגר"ח אכתי לא נתיישב הרמב"ם כל צורכו.

ד.

ואולי אפשר ליישב דברי הרמב"ם, ע"פ הגדרת מהות ענין המילה המבואר בתורתו של רבינו זי"ע, דמחלק ומפרט רבינו¹ מצות מילה לשלושה ענינים:

א. ע"י פעולת נפעל בהתינוק שלא יהי' ערל (שלילת הערלה).

ב. נפעל ע"י המילה בולד שיהי' מהול, דבכל רגע ורגע נפעל ע"י המילה מציאות המילה (דהוא ענין החיוב ולא רק שלישת הערלה).

ג. עצם פעולת המילה גופא, דמקיים ענין זה בשעת המילה גופא והיא הקיום בפועל של מצות מילה.

והחילוק בפשטות בין ענין הא' והב' לענין הג' היא דמה שאינו ערל ומהול ענין הא' והב' הוי רק תוצאה עקב פעולת המילה הנפעלת כל רגע ורגע. וענין הג', פעולת המילה היא המצוה שממנה נפעלות שתי תוצאות אלו.

ה.

וע"פ יסוד זה של רבינו, אולי אפשר לתרץ את דברי הרמב"ם בדא"פ:

דהנה, בסוגיא² חלקו רבנן על דברי רב אסי, שאמר דכל שאין אמו טמאה לידה אין מילתו ליום ח', וסברי דמילתו על אף שאין אמתו טמאה לידה, מתקיימת ביום ח',

(1) לקו"ש ח"ג פ' וילך.

(2) שבת קלה, ב.

ולכאורה לפ"ז, אין מובן המשך דבריהם בלוקח שפחה לעוברת או לוקח שפחה ע"מ שלא להטבילה דנימול הולד ליום א', והרי לשיטת חכמים (ת"ק) אין נוגע דאין אמו של הולד טמאה לידה, שאעפ"כ צריך למולו ביום ח' וא"כ מאי שנא הכא דאין אמו טמאה לידה דנימול ליום א'.

והביאור בזה אפ"ל, דסברי רבנן בכדי ליכלל בלימוד "ביום השמיני ימול בשר ערלתו", שממנה נלמדת דצריך המילה להיות ביום ח', צריך להיות ספירת ח' ימים מיציאת הולד, וענין זה, דהספירה מתחלת "בשעת הלידה", דהלידה אינה רק פרט טכני ועד הכשר במצוה למילה, אלא היא ממהות המילה, שמילה היא ח' ימים מהלידה (וכמבואר לקמן).

והנה בליד בית חיוב מילתו הוא מחמת שעבוד האדון עליו, שלכן חייב האדון למולו, ואם אין לאדון שעבוד באמו של הולד, אז לידת ולדה אין קשורה לחיוב המילה שנעשית ע"י האדון, ומובן דאין במקרה זה מציאות של לידה המחייבת מילה לאחר ח' ימים, וממילא אין התחלה שממנה אפשר לספור הח' ימים מאחר שאין אמו ולידתה שייכת לחיוב מצות מילה הבא מחמת שעבוד האדון, וחסר במציאות ח' הימים גופא, הואיל ואין להם מקור שממנה יהי' התחלת הספירה לחיוב מילה, ולכן במקרה זה מילת הולד תהי' ביום א'.

משא"כ, במקרה שאין האם טמאה לידה, ישנה התחלת ומקור לח' ימים דמיד שיצא ונולד הולד, ועוד גם כשהיה בבטן אמו, היה שייך לחיוב דמילה, אלא שחסרון הוא, דאין התחלה המחייבת מילה, דאע"פ דיכול לספור ח' ימים מיום יציאת הולד, דהמילה יהי' לאחר ח' ימים מציאותו, אבל לא היה התחלה מלידת הולד והראיה, דאם היה לידה, היתה אמו צריכה להיעשות ע"י כך טמאה, ובכך דנשארה טהורה מוכח דחסר בלידת הולד. והתורה אמרה "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו דאע"פ שישנה התחלה שממנה אפשר להתחיל בספירת ח' ימים, ולא כיליד בית דלעיל, דאין יציאת הולד שייך לענין המילה בכדי שממנה יהי' התחלה לספירתם, אעפ"כ אין התורה מחייבת מילה בלי לידת הולד מאמו.

וע"פ ביאור רבינו זי"ע, בשלושה פרטים הנמצאים במילה אפ"ל דמאחר ובנידון דהיתה התחלה של יציאת הולד ובמילא מציאות של ח' ימים שלאחר כן אפ"ל דהחסרון בו דאין לידה המחייבת הוא רק בפעולת המילה, שאין חיוב מצוה בתורה למול מילה כזו,

אבל בעצם תוצאת המילה שייכת גם לולד זה הואיל ומציאות הח' ימים שייכת אצלו, ולכן מחמת תוצאת המילה מילתו תהי' לאחר ח' ימים ופועלתו של המילה תהי' לא מחמת החיוב והציווי כ"א דבר טכני בכדי לפעול תוצאה שהולד לא יהי' ערל ויהי' מהול ומציאות זה הוא בא עקב וכתוצאה ממילה שלאחר ח' הואיל ומילה שייכת בו והחסרון הוא רק בהחיוב.

וכפשוט דלפ"ז מילתו תהי' ביום השמיני ולא ידחה שבת כלל, דאין פעולת החיוב של מצוה שממנה ידחה קדושת השבת.

ועפ"ז א"ש דברי הרמב"ם דפסק כרבנן¹, ולכן בליד בית ויוצא דופן דשייכים לממציאות של ספירת ח' ימים (דגם בליד בית הגם ומילא גם מציאות לידתה משועבדת להאדם ואפשר לספור מזה ח' ימים), ונפסק עפ"ז, דעל אף דמילתו היא ביום השמיני אין מילה דוחה את קדושת השבת², כדלעיל.

ו.

וע"פ הבנה זו המבוססת ביסוד רבינו יש לבאר גם דברי הראב"ד, ויובן בהקדים ובהקדם ע"פ הקדמה כללית בהבנת מהות מילת הגר.

דהנה, מילת הגר אולי אפ"ל, דאין ענינה הכנסת הנפש הישראלי לגופו של הגוי דמילתו לא נכנס לכלל ישראל עדיין, מאחר דחסר טבילה, אלא יש לומר, דמילתו היא בכדי להסיר הדברים המונעים ממנה כניסת נפש הישראלי ליכנס לגופו, דאם הוא אינו מהול אין יכול הנפש ליכנס בו, ובמילתו גופא מתכשר גופן בזה שנהי' ראוי להכיל כניסת נפש קדושה, ובכך לבוא לאח"ז בטבילתו לקדושת ישראל³.

ונמצא, דבמילתו ישנה את תוצאת המילה דאינו ערל ומהול שזהו הכשר גופו לנפש הקדושה, והחסרון הוא רק בפעולת המילה דאין כאן מצוה.

(1) ולא רק מחמת הספק.

(2) ומש"כ בגמ' דהא בהא תליא, מילת ביום שמיני ודחיית שבת י"ל דזהו דוקא

(3) עד"ז משמע בדברי רבינו לקו"ש ח' כ"ו פ' משפטים "די מילה (הסרת הערלה) איז אים מוציא פון טומאת עכו"ם און די טבילה ברענגט אים אריין לקדושת ישראל (המילה) (הסרת הערלה) ביוצאו מטומאת עכו"ם, והמילה מכניסתו לקדושת ישראל), ועיין עוד בשיחה שם ביאור נפלא בחיוב קרבן הגר בזמן הזה.

ואולי עפ"ז אפ"ל, דלמד הראב"ד, דאין מילה דוחה שבת, דמילת יליד בית ביום השמיני ידחה שבת, דאף שאין כאן פעולת החיוב של מצות מילה, אבל מציאות ותוצאה של פעולת המילה על האדם ישנה

והענין הוא, דאפ"ל דלמד הראב"ד אלא דמעיקרא ולכתחילה לא חל איסורא בנוגע לענין המילה שלא ניתנה, שלכן גם בלי פעולת מצוה של מילה שיוכל לדחות קדושת השבת עדיין יעשה המילה בשבת דהתורה אמרה דעשיית המילה אין איסורי שבת חלין עליה.

ואולי אפשר לתרץ באופן אחר את דברי הראב"ד, דסבר הראב"ד דחיוב המילה בליד בית אינה באה כתוצאה מחיוב הולד למול דעדיין שם גוי עליו גם עם מילתו, אלא דהחיוב הוא מחמת שיעבוד האדון עליו והחיוב המילה הוא מחמת מציאות וקדושת האדון, ומצד זה גם פעולת המילה בולד המשועבד אליו יעשה למצוה ויוכל לדחות שבת.

ז.

ולפי דברי רבינו וביאור דבריו:

א. נתיישב קושיית הראב"ד על הרמב"ם איך יתכן מילת ח' דלא ידחה שבת.

ב. סברת הראב"ד דמילת יליד בית יכול לדחות שבת.

ג. מהות מילת הגר בכניסתו לכלל ישראל.



בענין קטן שהגדיל¹

הת' חיים ברוך ש"י רוזן
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם (בס' קרבנות הלכות קרבן פסח פ"ה) "גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בראשון פטור".

מקור דברי הרמב"ם הוא (כמו שכתב הכס"מ) בגמרא פסחים דף צג ע"א (וז"ל הגמרא):

"תניא גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני דברי רבי רבי נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני כל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני" ז.א. לדעת רבי על שהקטן והגר לא היו מחויבים בפסח ראשון מחויבים הם בפסח שני, משא"כ לדעת ר' נתן רק מי שהיה חייב בפסח ראשון הוא עשה חייב בפסח שני שואלת הגמרא וזה"ל "במאי קמפלגי רבי סבר שני רגל בפני עצמן הוא, רבי נתן סבר שני תשלומין דראשון הוא".

ובגמרא שם דכ"ז ע"א פוסקת הגמ' הלכה כרבי מחבירו, וממילא הלכה כרבי שפסח שני רגל בפני עצמו הוא, ולכן גם קטן שהגדיל וגר שנתגייר יהיו חייבים בפסח שני על אף שלא היה עליהם חיוב להקריב קורבן פסח בפסח ראשון, וזהו מקור דברי הרמב"ם.

ב.

והנה על מ"ש הרמב"ם דאם שחטו עליו בראשון פטור, (היינו שאם שחטו קורבן פסח בשביל הקטן בפסח ראשון, נפטר הוא בכך גם מהקורבן דפסח שני), כתב המהר"י קורקוס וז"ל "וכתב רבנו בקטן שאם שחטו עליו בראשון פטור - ובודאי נימוקו עמו,

(1) פלפול זה נבנה ע"פ המבואר בתורתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בכמה מקומות ובתוספת הערות וביאורים.

דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו ממנין אותו כאשר נתבאר (ה"ג-ד) נפטר הוא בכך מן השני וזה פשוט ומוכרח "עכ"ל.

היינו שלומד דכיון שהתורה חייבה גם קטן להמנות על קרבן פסח וכמו שלומדת הגמ' מהפסוק "שה לבית אבות" מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים היינו שאדם מביא ושוחט בשביל בנו ובתו הקטנים אפילו לא מדעתם, ולכן אם שחט על בנו הרי בנו פטור מלהקריב פסח שני.

והקשה עליו במנחת חינוך, דכ"ז דיש לקטן דין מינוי הוא רק לפי ההו"א דהגמרא שם - והרי לפי מסקנת הגמרא בנדירים דף לו ע"א אין לקטנים דין מינוי, דכתבה שם הגמרא "אמר רבי זירא שה לבית אבות לאו דאורייתא", היינו שקטנים אינם חייבים בקורבן פסח אלא שיכולים לאכול מהקורבן, ומהרמב"ם משמע שאכן פסק כך. וא"כ וודאי חזינן שאין דין מינוי על קטנים ואיך כתב דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו. ועוד יש להקשות דאם באמת קטן בר מינוי הוא מה הוכחה דפסח שני רגל בפני עצמו הוא ולא תשלומין היא דאולי כברייתא מדובר בקטן שהיה אנוס מלאכול את הפסח, ולכן מתחייב בפסח שני שהרי בר מינוי הוא. וא"כ חוזרת הקושיא, מדוע אם שחטו על הקטן בפ"ר נפטר עי"ז מקרבן דפ"ש, והרי קטן לאו בר מינוי הוא.

ג.

בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם, כתב לכאר, דהא שאומרים דשה לבית אבות לאו דאורייתא אין הפשט שהקטן אינו בגדר מינוי, אלא רק לענין חיובא היינו שאין חיוב על האב להקריב בשביל הקטנים, אבל לענין עיקר דין מינוי לומדים גם קטנים מהפסוק שה לבית אב.

¹ אבל ביאור זה דורש ביאור נוסף דהרי תוס' (פסחים פ"ח ע"א) כתב על מה שאמרה המשנה "דיתום ששחטו עליו אפוטרופיו ואכל במקום שהוא רוצה", והגמרא רצתה ללמוד מזה דיש ברירה היינו שהוברר הדבר שאם היו מודיעים אותו היה מסכים, ולכן שוחטים שלא מדעתו. ומתרצת הגמרא דשה לבית אבות לאו דאורייתא היינו שלקטו אין חיוב להקריב קורבן פסח, ולכן אפשר לשחוט עליו שלא מדעתו, (וממילא אין ללמוד

(1) לקו"ש חלק כ"ו, עמ' 69.

מדין ברירה).

שואל תוס' (ד"ה שה לבית) וז"ל "וא"ת והיאך מאכיל פסח (האפוטרופוס) שלא למנוין, נהי דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, לסכות לו בידיים אסור כדאמר בפ' חרש. ואור"י דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות אוכל כה"ג דאיכא חינוך מצוה שרי".

ז.א. שמשמע ברור מתוס' שבצמ"ש יש איסור לקטן לאכול קרבן פסח, כיון שאינו בגדר מינוי אלא שמשום חינוך התיירו. ובשו"ע אדמוה"ז סימן שמג סעי' ח' הביא דברי תוס' אלו להלכה, דכתב וזה לשונו הזהב:

"כל דבר שהוא משום חינוך מצוה מותר לספות לו איסור בידיים כגון להאכיל פסח לקטן שהגיע לחינוך אע"פ שלא נמנה עליו ואין הפסח נאכל אלא למנויו, אעפ"כ כיון שמתכוין לחנכו במצווה מותר".

ולפי ביאור הגר"ח הלוי ברמב"ם לעיל, יצא שאדמוה"ז לא פסק כהרמב"ם.

אבל זה אינו נראה כלל, דהרי לא מצינו אפילו דיעה אחת מכל נושאי כלי הרמב"ם שחלק על שיטת הרמב"ם.

ד.

י"ל הביאור בזה:

דהנה ידוע הכלל שחידש הרגטשאווער שגם פעולת מצוה שעושים בשעת הפטור, כיון שהפעולה שלו קימת בזמן החיוב, נפטר אף בזמן שנתחייב, ומביא הרוגטשאווער כמה דוגמאות, ומהם:

א. קטן שהוליד יוצא ידי מצוה של פרו ורבו ע"י שנולד לו בנים, קטנותו על אף שאינו חייב במצוה.

ב. אינו יהודי שמל לשם מצוה אע"פ שעשה זאת לא לשם גרות, לא צריך להטיף דם

(1) מבוסס על לקו"ש שם, וכן על שיחת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ח עמ' 126.

ברית שוב כדי לצאת ידי חובת ברית מילה.

ג. קטן שלמד תורה בקטנותו מקיים את המצוה ע"י שיגדל על אף שזו תורה שלמד בקטנותו.

מכל הנ"ל רואים שהקטן על אף שאינו בר חיובא יכול לקיים את המצוה, ע"י שפעולת ה'מצוה נמשכת' אף כשיהיה גדול.

ועד"ז בנדו"ד דגם אם נלך בשיטת התוס' ואדמו"ר הזקן, שהקטן אינו בר מינוי כלל, מ"מ, כיון שקיים המצוה, פעולת המצוה דהקריב קרבן פסח נמשכת לו גם בגדלותו.

אלא דאכתי צ"ב:

בשלמא בדוגמאות שהובאו לעיל פעולת המצווה עדיין קיימת בתור מצווה גשמית, (מילה וידיעת התורה, בנים) משא"כ בנדו"ד ששחיטת הפסח של הקטן לא נשארה כמוכּן, ומכיון שכששחט לא היה בר מינוי האם נאמר שמינויו על הפסח דמצד מצות חינוך יעזור לו גם בגדלותו לאחר שמתחייב במצוות פסח שני מדאורייתא.

ה.

ויובחן בהקדים ענינו של פסח שני¹:

ידועה אמרתו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע "פסח שני ענינו איז עס איז ניטא קיין פארפאלן", [פסח שני ענינו שאין דבר אבוד].

וצריך ביאור:

א. איך יסתדר זה שפסח שני ענינו שאפשר לתקן, עם דעת רבי שפסח שני רגל בפני עצמו הוא.

ובפרט כפי דנתבאר לעיל דעת הרמב"ם, דקטן שהגדיל וגר שנתגייר חייבים בפסח שני, על אף שלא היו חייבים בפ"ר, ואין זה קשור כלל להענין דאין דבר אבוד.

(1) הדברים דלקמן באו כתוספת ביאור, על מה שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש הנ"ל, ומבוססים על מש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח' י"ח הנ"ל.

והביאור בזה, שאדרבה דעת רבי מבטאת עוד יותר את הענין שאין דבר אבוד ז.א. לפי הדעה שפסח שני היא תשלומין דראשון עיקר הזמן להקריב קורבן פסח זה בפסח ראשון אלא שהתורה נתנה זמן התשלומין להקריב בפסח שני, משא"כ לדעה שפסח שני רגל בפני עצמו התורה נתנה תשלומין שהאדם שמקריב את הפסח כאילו עשה אותו במועדו.

ולפי"ז מובן גם בנוגע לגר שנתגייר וקטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני, שאע"פ שלכאורה הפסידו המצוה דפ"ר כי לא היו אז ברי חיוב, יכולים לעשות פסח שני. אלא שענינו של פסח שני זה הוא לא רק להשלים את החסר, אלא גם שמגיעים לשלמות הנעלית שהיו יכולים להגיע ע"י פסח ראשון, וממילא נמצא דעל אף שפ"ש רגל בפ"ע הוא, כיון שיש בו אותה שלימות של פ"ר שפסח ודאי קשור הוא לפסח ראשון, כיון שענינו של פסח שני לפעול את אותה שלימות של פסח ראשון למי שלא היה חייב אז בפסח ראשון, ומכיון שפסח שני ענינו אחד עם פסח ראשון, האדם שכבר פעל את השלימות הזאת ע"י שהקריב פסח ראשון נפטר מפסח שני.

ועד"ז, י"ל גם כאן, שכיון שפסח שני ופסח ראשון ענינו אחד, נפטר הקטן ע"י מינויו בפ"ר גם מפ"ש.

ו.

ויובן בהקדים מה שמבואר שבכמה מקומות דרשה תורה, מחייבת לעשות איזו מצוה לדוגמא הנחת תפילין פשוט שעל מקיים המצוה ישנו חיוב לעשות הכל כדי שיוכל לקיים המצוה ולעשות כל הדרוש כדי להשיג תפילין, בתור הכשר מצוה לחייבו בגדלותו.

וכמ"ש הרמב"ם (הל' ברכות פי"ט ה"ב וז"ל "יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כאן, תפילין סוכה לולב ושופר". והיינו דכיון דיש עליו חיוב להניח תפילין זה מחייב אותו גם בהכנות להמצוה והנחת התפילין), ונמצא דלקטן יש חיובים מדאורייתא גם לפני שהגדיל.

ועד"ז יש מקום לומר בנדו"ד, כיון דפסח שני ופסח ראשון ענינם אחד, והם חיוב אחד, לכן כמשקיים פסח ראשון בתור הכשר לחיובו בפ"ש, ממילא כשמגיע פסח שני פעולתו קיימת, כיון שכל הפסח שני מגיע, כיון שחיסר מפסח ראשון. ועד"ד דוגמא דהחיוב להניח תפילין בגיל ברמ"צ מחייבו כבר לפני הבר מצוה להניח התפילין, ועד"ז כאן כיון שבפ"ש

הגדיל והתחייב בפ"ש, ופסח שני ענינו להשלים את פ"ר (כמובא לעיל דעת רבי שפ"ש רגל בפני עצמו הוא), נמצא שיש לקטן שייכותם גם לפ"ר, ולכן אם שחטו עליו בראשון נפטר מפ"ש.

ובמילים אחרות בגלל שפסח ראשון ופסח שני ענינם אחד ובפסח שני נתחייב הקטן מדאורייתא כשמקיים המצוה בפסח ראשון הוי כאילו הפעולה נמשכה עד פסח שני. והנה ביאור זה דכ"ק אדמו"ר (דיש חובה מדאורייתא על הקטן לקיים מצות עד לפני שגדל בתור הכשר המצוה) עולה בקנה אחד עם הרבה שיחות דכ"ק אדמו"ר¹, אלא שנראה דבלקו"ש חלק ל"ה פ' וירא ישנה משנה אחרונה בדברי רבינו דכתב שם כ"ק אדמו"ר והאריך לבאר דלא שייך לומר שלקטן יש חיוב גם בקטנותו (ע"ש). ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא מה הפשט בדברי הרמב"ם בקטן, שכתב שקטן שאינו מחויב בפ"ר נפטר מחיובין בפ"ש ע"י ששחטו עליו בפ"ר, והרי לקטן אין שום שייכות למצוות שמקיים בקטנותו, שהם מצד מצוות חינוך, לחיובו בגדלות, שהוא מדאורייתא, ואיך נפטר מחיובו בפ"ש ע"י שנמנה על פ"ר.

ז.

וי"ל בדא"פ הביאור בהנ"ל בהקדים דבלקו"ש (ח"א עמ' 271, חלק ח עמ' 54), כתב כ"ק אדמו"ר לדחות דברי המנ"ח בסימן ש"ו שכתב להסביר דברי האומרים שאם הפסיד יום אחד ספירת העומר אינו יכול לברך, כיון שסוברים שספירת העומר מצוה אחת היא, וממילא אם הפסיד יום אחד הפסיד המצווה.

א. אם אכן כך מדוע מברכים על כל יום דלכאורה היה מספיק לברך פעם אחת, כמו שמברכים על כך מצווה פעם אחת.

ב. גם אם יש מקום לומר שצריך לברך כל יום היתה צריכה להיות ההלכה שאין לברך עד היום האחרון מחשש שמא ישכח ספירת יום אחד ואז ימצא שכל הספירות שספר עד עתה יהיו ברכה לבטלה. וע"ש.

אלא, מוכרחים לומר, שגם לדעה זו ספירת העומר הוא מצוה בפ"ע כל יום.

(1) לדוגמא לקו"ש ח"ז עמוד 20.

אלא שדעה זו סוברת שכשהאדם יספור למשל בלילה השלישי צריך שתהיה הספירה השלישית שהוא סופר, היינו שצריך להיות תמימות גם בספירה, ולכן אם לא ספר לא יכול יותר לברך. (וע"ש ביותר ביאור).

וא"כ אומר הרבי בפשטות היה צ"ל דקטן שספר בקטנות כיון שיש לגביו מעשה של ספירה, שהרי ספר ויש לו את ענין התמימות, יכול לברך גם כשהגדיל. אלא שמסתפק בזה רבינו, דכיון ששורש מצות הספירה היא אינה מצד האדם אלא מצד היום שהרי יום אחד לעומר (לדוגמא) יהיה גם ללא האדם שסופר, וכל מציאות הספירה הוא מצד התורה, לכן יש להסתפק, כיון שכל החיובים של הקטן הם מדרבנן, וכל החיובים מדרבנן הם על הגברא יש מקום לומר שהחיוב הספירה של הקטן שהוא מדרבנן והוא רק על האדם לא יועיל לחיובו, (שהרי מצד התורה יש ענין גם בהספירה עצמה ולא רק בהאדם שמקיים המצוה) מצד התורה. ומבאר שי"ל שקטן כן יצטרך לספור והוא בגלל שציווי התורה עושה את מציאות הספירה בעולם בלי קשר למי שעושה המצוה.

וכלשון כ"ק אדמו"ר שם סעי' ד' מצוה לא רק קיומה בפועל אלא גם הציווי עצמו מכריחה מציאות של חפצא (ולדוגמא "מצות תאכלו" בהכרח שיש בעולם חפצא של "מצות") ולא רק חפצא סתם אלא חפצא בעלת חשיבות שאינו סתם חפצא שנמצא בעולם, אלא חפצא שמציאותו מוכרחת מצד ציווי התורה, חפצא שהתורה מתייחסת אליו... ועד"ז י"ל בנוגע לספירה שכל מציאותה... נעשית מצד המצוה היינו התורה בעד ספירת הימים עושה את ספירת הימים (לכל לראש) למציאות ככלל... ועד למציאות בעלת חשיבות שהתורה מתייחסת אליה (מציאות גם בעולם של מצוה שהמציאות דספירת הימים... קיימת גם אם לא תתקיים בה מצות הספירה) (שיספור מי שאינו בר חיובא) עכלה"ק.

ולכן קטן שספר בקטנותו, כיון שמציאות הספירה ישנה בלי קשר לחיובו, כיון שמציאות הספירה היא מהתורה יוכל להמשיך לספור גם בגדלותו.

ועד"ז נ"ל בדא"פ גם בנדו"ד, דכיון שישנו ציווי התורה להקריב קרבן בפ"ר, ממילא על אף שהקטן מצד מציאותו אינו שייך כלל לשום חיוב, וממילא אינו חייב להקרבן דפ"ר, מ"מ מצד מציאות התורה יש את ענין הקורבן דפ"ר בלי קשר למי שמקיים את מצוה. וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר דהמצוות יש להם מציאות מצד ציווי התורה מצד עצם התייחסות התורה אליהם, וממילא י"ל בדא"פ דגם בנדו"ד, דכיון שהקטן הקריב קרבן בפ"ר (שהרי

נמנה עליו) על אף שמצדו ומצד מציאותו לא עשה כלום מצד מציאות התורה. י"ל שכן הקריב קרבן, וממילא כשמגיע פ"ש פוטרת אותו התורה מחיובו, כיון שכבר הקריב קרבן בפ"ר.

וא"ש דברי הרמב"ם בעז"ה לפי דברי כ"ק אדמו"ר.



בענין עקירת דבר מן התורה

הנ"ל

א.

בלקו"ש ח"ג פ' צו, מביא כ"ק אדמו"ר הכלל שדבר שכתוב בתורה במפורש אין כח ביד חכמים לעוקרן.

ובהערה 4 מציין מקור כלל זה והוא מדברי הט"ז באו"ח תקפ"ח דהקשה הט"ז על הדין דיו"ט של ר"ה שיכול להיות בשבת דאין תוקעין בשופר, וטעם הדין הוא משום שגזר רבה שמא יטלנו בידו לילך אצל הבקיא ללמוד, ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים.

דצ"ב מדוע גזרו חכמים רק על יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ולא על כל יו"ט משום גזירה שאם יתקע בשופר יבוא לתקן כלי שיר, וכתב שם לתרץ בתירוץ השני וז"ל "ועוד נראה לי לתרץ דאין להם לגזור ולעקור דבר תורה שצוותה לתקוע ביום זה, בשלמא בשבת לא מתעקר לגמרי, כיון שבלא שבת תוקעין ביום טוב". עכ"ל. (ועיי"ש מה שכתב לבאר לפי"ז קושיית הב"י).

נמצא מדברי הט"ז דכאשר התורה מצוה בפירוש אין ביד חכמים כח לעקור לגמרי ציווי התורה.

והנה בהמשך בהערה כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל:

"ולכאורה רבינו הזקן (בשו"ע שלו או"ח ס'תקפ"ח ס"ד לא סבירא לו כל זה (אפילו במצוה) ועצ"ע)".

ביאור הדברים בשו"ע ס' תקפ"ח ס"ד כותב אדמוה"ז וז"ל:

"יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט, אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול, ושמה אין דוחין איסור קל שזה מפני מצות עשה של תורה, כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור, לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקיא ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים". עכ"ה"ז.

ונ"ל, דמזה דהקשה אדמוה"ז, מדוע לא דוחין איסור קל כזה של שבות, דהא הוא אסור שאינו שבות גמור, דייק כ"ק אדמו"ר דשיטת אדמוה"ז הוא דאם היה באמת שבות גמור היו חכמים עוקרים את כל מצות תקיעת שופר דר"ה וזהו הפך דברי הט"ז.

והנה כ"ק אדמו"ר סיים את דבריו דעצ"ע. וצ"ב דלכאורה דיוק זה בלשון אדמוה"ז נכון הוא מאוד, ומדוע כתב דעצ"ע שיטת אדמוה"ז.

ב.

ונ"ל הביאור בזה, בהקדים דברי אדמוה"ז, משמע שהסיבה העיקרית של אי תקיעה בשופר ביו"ט של ר"ה שחל בשבת, היא מצד עובדין דחול, אלא דסיבה זו אינה מספיקה, כיון שעובדין דחול אינו שבות גמור, ולכן צריכים גם את הסיבה של גזירה דרבה. וצ"ב בעיקר הטעם הרי בגמרא (ר"ה כט, ב). נזכר רק גזירה דרבה והטעם דשבות הוסיף התוס' שם ד"ה אינהו.

וא"כ מדוע כתב אדמוה"ז טעם זה כטעם עיקרי, וביותר צ"ב, דכיון שלוקח טעם זה כטעם עיקרי, מקשה דהרי אינו שבות גמור ומנ"ל לחדש כ"ז.

ג.

והנה כתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ב ע' רמג, רסג) דמקור דברי אדה"ז דעיקר הטעם הוא מצד עובדין דחול, הוא מהרמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ו דכתב "דאע"פ שהתקיעה משום שבות ומן הדין היה שתוקעין ובא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם, ושמה אין תוקעין גזירה שמא יטלנו בידו ויעבירונו ארבעה אמות ברשות הרבים.

דמאריכות לשון הרמב"ם משמע שעיקר הטעם הוא משום שבות, ורק שהרמב"ם הוסיפו הטעם דגזירה דרבה, והביאור ע"ד מה שכתב אדה"ז שהטעם דעובדין דחול לבד אינו מספיק, כיון שאינו שבות גמור.

והנה בעז"ה אסתייע מילתא בידי ומצאתי דדברי כ"ק אדמו"ר בדיוק לשון הרמב"ם דעיקר הטעם לשיטת הרמב"ם הוא מצד עובדין דחול, ורק שחכמים הוסיפו הטעם של גזירה דרבה.

כתב הכתב סופר והוסיף הביאור בדברי הרמב"ם, דלמד הרמב"ם דדבר שהתורה צוותה מפירוש לא היו חכמים מבטלים משום גזירה דרבה, (וע"ד דברי הט"ז), אלא כיון שישנו כבר איסור שבות במשך כל השנה השאירו חכמים איסור זה משום גזירה דרבה.

ד.

ועד"ז י"ל בדא"פ שזהו הביאור בדברי אדה"ז דכתב דעיקר הטעם הוא משום עובדין דחול דמשום עובדין דחול השאירו חכמים את האיסור שבות דבריהם.

ועפ"ז נ"ל בדא"פ דזהו מש"כ כ"ק אדמו"ר דעצ"ע שבות אדמוה"ז, כיון שעל אף שמשמע מאדמוה"ז שאם היה שבות גמור היו מבטלים חכמים את מצות תקיעת שופר בר"ה אין זה נקרא שעוקרים דבר מן התורה, כיון שרק משאירים האיסור¹, ומש"כ הט"ז שדבר שצוותה התורה בפירוש אין כוח ביד חכמים לעקור היינו לעקור דוקא, אבל להשאיר האיסור אינו נחשב לעקור.

(1) ועל אף שהט"ז כתב דבריו על יו"ט של ר"ה, בפשטות י"ל שכתב את דבריו רק ע"פ קושית המזרחי עיין שם. ועוד אפ"ל דשיטת הט"ז דבאמת מודה לדברי אדמוה"ז שאם היה שבות גמור, היו חכמים משאירים האיסור דשבות, אלא דאינו נראה לו דמשום שבות שאינו איסור השאירו חכמים את האיסור ואולי זהו הביאור בדברי רבינו דכתב דעצ"ע, שיטת אדמוה"ז, ועצ"ע.

ואולי עוד יש לומר בדא"פ, דלמד הט"ז דאיסור שבות מדבריהם הוא איסור מחודש בכל שבת ויו"ט, וממילא גם בר"ה רגיל שחל ביום חול בשביל לבטל מצות תקיעת שופר צריכים חכמים לעקור המצוה ע"י שישימו מחדש את איסור שבות דדבריהם, ולכן כתב הט"ז דאין חכמים עוקרים דבר מן התורה לגמרי.

נמצא דנחלקו אדמוה"ז והט"ז דמהות האיסור, או עובדין דחול אם הוא איסור קבוע או איסור מחודש, אבל באמת שניהם סוברים דאין ביד חכמים כוח לעקור מן התורה.

ועצ"ע ועוד חזון למועד אי"ה.



קם רבה שתטי'ה לר' זירא

הת' מנחם מענדל שי' רייכער
תלמוד בישיבה

.א.

ידועה השיחה לקו"ש חל"א ע' 177 של כ"ק אדמו"ר על הסיפור דאיתא בגמרא (מגילה ז, ב) "רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום (נשתכרו), קם רבה שתטי' לר' זירא, למחר בא רחמי ואחיי. לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא", שהקשה איך אפ"ל שרבה נכשל בענין של שפיכות דמים ר"ל?

ומביא תשובת החת"ס שמקשר העובדה עם דברי הגמ' (שבת קנו, א) "האי מאן דבמאדים יהי' גבר אשיד דמא (שופך דמים), אמר רבה אנא במאדים כו'". ודוחה דברי החת"ס שמצד מזלו שייך אצל רבה ענין של שפיכות דמים) ע"כ מה שכותב היעב"ץ שם, וז"ל: "אבל דם ודאי לא שפך רבה, אף אם הי' במאדים".

וכמבואר ברמב"ם וכו', שזה שאדם נולד בטבע (כולל מזל מאדים) מסויים אינו בסתירה לבחירה חופשית, ואדרבה, ובודאי ניתנו לו הכוחות להתגבר על נטיותיו הטבעיות, ובודאי שכן הי' אצל רבה.

ב.

וצע"ק אמאי לא הביא בשיחה, כדי לדחות דברי החת"ס, הא דרבה הי' כהן, מזרעו של עלי הכהן (ר"ה י"ח ע"א), וע"פ הידוע שכהן הוא איש החסד, נמצא שמצד טבעו הי' נוטה לענין של חסד דווקא, כמו שכן מובא בהנחה הבלתי מוגה, בהתוועדויות תשד"מ ע' 1361, שמתווך שם ב' ענינים אלו (שנולד במזל מאדים, והי' כהן איש החסד), באופן די"ל שענין הגבורה כאן אינו ענין של צמצום ודין, אלא אדרבה, התגברות בענין החסדים באופן של ריבוי מופלג.

וביותר תמוה, שהרי לפי הביאור בזה גם מבואר הא דרבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, אע"פ שהיו במדריגות מחולקות זה מזה, כמו שמבאר בשיחה שרבה מורה על ענין של גדלות, ור' זירא מורה על קטנות, מלשון זעירא, שהתאחדותם הי' לא רק דמכיון שבפורים צריכים להתאחד, מנער ועד זקן "משלוח מנות איש לרעהו", ורצה לפעול בו עליוי כו', אלא גם מצד שייכותם ויחוסם, שגם ר' זירא הי' כהן, (ירושלמי ברכות פ"ז ה"ג, ועוד).

וגם צע"ק מה שמביא בהנחה הנ"ל הדיוק דרבה דוקא בעי רחמי ואחי, והטעם, מכיון שאין חבוש מתיר את עצמו כו' מה צריכים להטעם הזה, הרי לפי הביאור בשיחה, הי' פירוד הנפש מהגוף כפשוטו, ובפשטות, מהיכי תימצוי, שיהי' מישהו אחר (ומכל שכן ר' זירא בעצמו) שיבקש רחמים! [ואשמח לראות דעת המעיינים בזה].

ג.

ויש לבאר עוד דיוק נוסף על התשובה של ר' זירא ע"ז שבשנה הבאה לא קיבל ההזמנה של רבה, שלא בכל שעתא ושעתא, יש לדייק למה "בכל שעתא" ולא "בכל יומא" וכיו"ב, ואכ"מ. מתרחיש ניסא, הוא חפץ ומשתוקק לעילוי בכללות הנפש (ע"ד "מתי יבוא לידי ואקיימנו") כו', אבל אעפ"כ, מכיון שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים כו' עיין שם.

והנה צ"ל מה ההשוואה העילוי דכלות הנפש עם "מתי יבוא כו" שהרי זה אימרה של ר' עקיבא שכוונתו להגיע למצב של מסירות הנפש, וידוע החילוק שבין כלות הנפש למסירות נפש, מסירות נפש ענינו ביטול הרצון, ההחלטה אזוי און ניט אנדערש, ותלוי בעיקר בעבודה מלמטה למעלה, ואח"כ בא הסיוע מלמעלה, כמו שמוסבר בד"ה יהי הוי' אלוקינו עמנו גו' תשכ"ד (סה"מ ח"ד), דכיון שמש"נ הוא ביטול בתכלית, ובפרט כשהמס"נ היא על עניינים כאלה שע"פ דין (ציווי דלמעלה) אין מחוייב למסור נפשו עליהם, לכן היא (בעיקר) לא ע"י גילוי אור מלמעלה אלא ע"י שהאדם מוסר את נפשו. משא"כ כלות הנפש, שענינו התכללות באלוקות שנובע מצד הגילויים, מלמעלה למטה, דוקא ההיפוך.

ד.

יש לבאר כב' אופנים: א. מה שאמר ר"ע מתי יבוא לידי ואייקמנו, שנצטער וביקש שיזמינו לו מלמעלה ענין מס"נ, וכדיוק לשונו "יבוא לידי", [אלא שבאם המס"נ הוא נגד הכוונה העליונה דדירה בתחתונים, "נכנס בשלום" וויתר על עילוי עבודתו בשביל הכוונה]. וע"ז שפיר שייך לדמות להתשוקה והחשק דכלות הנפש, (ע"פ ליקוטי שיחות ח' ג' ע' 990).

ה.

עפ"י המבואר בד"ה כי ידעתיו שבהמשך ס"ו שגם באהבה רבה בתענוגים יש מס"נ והוא להתענג על הוי' עד כלותה ממש כו', אבל אינו רק כפי ערך העונג כו' שזהו רק מצד העונג לא מצד עצם הרצון והתקשרותו בה' כו' וזהו למטה הרבה ממס"נ בפו"מ על קדה"ש שזה מצד הרצון שמושל על התענוג, ומבואר שם באריכות, שתענוג ורצון אינם כוחות מובדלים, אלא באים משרש א' בעצם הנפש רק שהתענוג הוא פנימי, ולכן הוא בעולם, והרצון הוא חיצוני, ולכן הוא בגילוי, ולכן גם במסירות נפש (שע"י הרצון יקבל יסורים באהבה כו') בהעלם יש בזה עונג (והוא אשר בשביל אחדות ה' כדאי לו לקבל יסורים כו', אלא שאינו בהרגש אצלר)

ולפי זה מובן ההקשר (הפנימי עכ"פ) בין רצון, מסירות נפש, לתענוג, כלות הנפש, ודוקא באופן ד"על דרך" מתי יבוא ואייקמנו.



שיטתו של רבי עקיבא

הת' אליהו שי' שוויכה
תלמיד בישיבה

בתורת רבינו מצאנו כו"כ פעמים הסברת מחלוקתם של רבי עקיבא וחבריו, להלן נביא את עיקרי הדברים הנחוצים להבנת שיטת רבי עקיבא, בעשרה נושאים שבהם נחלק עם חבריו, את שורש והתאמת כל המחלוקות, ביאור מקור שיטתו, והקבלת שיטתו לשיטות נוספות (חלק מההקבלות צוינו במ"מ לשיחות).

א.

בהדרן על מסכת פסחים (נאמר בהתוועדות יום הבהיר י"א ניסן ה'תשל"ב, נדפס בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים בסופה) ביאר רבינו את תוכן שיטות מחלוקתם של ר' ישמעאל ור' עקיבא, ולהלן מתוכן דבריו הק':

ר"י ור"ע נחלקו לשיטתם בכ"מ בש"ס אם המצוות כולם שוות או לא, כלומר כשיש מצווה עיקרית ומצווה טפילה האם חשיבותם שווה או שהעיקר מכריע את הטפל.

דוגמה לדבר: בסוף מסכת פסחים נחלקו ר"י ור"ע אם בירך את ברכת הפסח פטר את ברכת הזבח לר' ישמעאל פטר את הזבח, אך זבח לא פוטר את של פסח, ולרבי עקיבא לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו.

הסברת מחלוקתם: לר"י העיקר מכריע את הטפל, ולכן הפסח שהוא עיקר פוטר את הזבח, משא"כ לר' עקיבא.

כמו"כ נחלקו אם יש לחלק בין פרט לכלל בחשיבותם או שאין הבדל בין כלל ופרט ששניהם ציווי השם.

דוגמה לדבר: במס' סוטה (לז, ב. וש"נ): ר"י אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ר"ע אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד.

הסברת מחלוקתם: לר' ישמעאל שיש חילוק בין כלל ופרט, מחולקים הם גם במקומם,

משא"כ שיטת ר"ע ששתיהם שווים מכיון ששתיהם ציווי השם אין חילוק בין מיקום הכללות למיקום הפרטות.

שורש השיטות: התומ"צ ניתנו מהקב"ה לישראל, ולכן יש בהם כמה גדרים מצד הנותן - הקב"ה, וכמה גדרים מצד הבעלים - ישראל. אך בגדרים שלא נתפרש למי זה שייך נחלקו ר"י ור"ע - לר"י גם הם בבעלות ישראל, ולר"ע גם הם בבעלות הקב"ה, וגדרם הוא גדר ציווי הקב"ה.

[וראה שם בשיחה כו"כ דוגמאות לדבר].

והסברת שני הגדרים שקיימים בתורה - מצד הנותן ומצד המקבל מבאר רבינו:

"תורה ומצוות ניתנו מהקב"ה לישראל, ולכן יש בהן כמה גדרים מצד "בעלות" דישראל בהן, גדרים - שהן מצד הנותן וגדרים שלא נתפרשו ובהם נחלקו ר"י ור"ע - דלר"י גם הם ע"פ "בעלות" דישראל ולר"ע - נשארו בחזקת הנותן. . כי בתורה מכיון שהקב"ה נתנה לישראל - יש בה שני ענינים (כנ"ל):

גדרי הנותן, הקב"ה כביכול - והיינו שגם לאחרי שניתנה למטה והאדם לומדה עד שנקראת על שמו, "אין דברי תורה מקבלין טומאה" (אף שלומדם אדם בלתי טהור) - לפי שהם ("דברי (כאש) - דברי הקב"ה):

גדרי המקבל, ישראל הלומדים אותה - שלכן "רב שמחל על כבודו כבודו מחול", לפי ש"תורה דילי היא". ויתירה מזו: תורה "לא בשמים היא" וקוב"ה "קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני". ועד - שבהדין דספק בהרת כו' פוסק הרמב"ם שהוא טמא, ע"פ ש"קוב"ה אומר טהור" - משום דתורה לא בשמים היא.

ולכן, בענינים שלא נתפרשו ואפשר לפרשם בשני אופנים [אם גדרם הוא כמו שהוא מצד הקב"ה או כמו שהם מצד האדם] - פליגי ר"י ור"ע, אם עיקר המצות הוא עשיית האדם או ציווי הקב"ה. . .

ולכן לר"י יש חילוק בין מצוות כי איך שהם ניתנו למטה יש הבדל בין כלל לפרט, עיקר וטפל, משא"כ לרבי עקיבא.

נמצאנו למדים שיטת ר' עקיבא בנוגע לגדרה ובעלות התורה שהיא בבעלות הקב"ה, וממילא אין חילוק בין עיקר לטפל ובין פרט לכלל.

ב.

בלקוטי שיחות חלק ו' שיחה לפרשת יתרו מבאר רבינו שיישנה מחלוקת בין ר"י ור"ע, לגבי מתן תורה כיצד היו הקולות והלפידים שהקב"ה השמיע והראה מהר סיני, וכן כיצד ענו על עשרת הדברות.

שיטת ר"י שראו את הנראה ושמעו את הנשמע, וכן ענו על הן הן ועל לאו לאו.

שיטת ר"ע שראו את הנשמע ושמעו את הנראה, וענו על הן הן ועל לאו גם הן.

ומבאר רבינו מחלוקתם, ראיה היא דבר גשמי יותר מאשר שמיעה, ולכן לר"ע החידוש במ"ת היה שהדברים הרוחניים (שמיעה) נראו, והדברים הגשמיים (ראיה) היו מנותקים מהאדם בבחינת שמיעה בלבד, משא"כ לשיטת ר"י האדם נשאר בכליו – רוחניות בשמיעה וגשמיות בראיה.

וע"ז לגבי הענייה על עשרת הדיברות, לשיטת רבי עקיבא, ענו על הכל הן, כלומר אין הבדל בין מ"ע לל"ת, הכל הוא ציווי הקב"ה, משא"כ לשיטת ר"י על לאו ענו לאו כלומר לא נעשה את הרע.

ושורש מחלוקתם: לר"ע העיקר הוא ההתעלות מהעולם ולכן סובר שזה החידוש של מתן תורה, שהיתה התעלות מהרע, משא"כ לר"י העיקר הוא שישאר האדם בגדרים שלו, ובכ"ז תהיה בו הזזה כפי שהיה במתן תורה.

[וראה שם עוד דוגמאות לכך].

נמצאנו למדים שיטת רבי עקיבא שהעיקר הוא ההתעלות מהעולם.

ג.

בבא קמא דף ל"ג סע"א נחלקו ר"י ור"ע אם יושם או יוחלט, "תניא יושם השור בב"ד דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר הוחלט השור", ומבאר בצפע"נ עה"ת להרוגוצובי,

שמחלוקתם זו קשורה למחלוקתם בהן הן ולאן לאו, שלדעת רבי עקיבא נעשה כן המציאות.

ומבאר רבינו בשיחה הנ"ל את שיטת מחלוקתם, לדעת רבי עקיבא כל מציאות העולם היא רק מצד התורה, ולכן נעשה ממילא המציאות כפי התורה יוחלט.

משא"כ לדעת ר"י, אדרבה, מכיון שתכלית העילוי הוא שתהי' ההמשכה גם במציאות (שמצד עצמה ובגלוי) אינה כפי התורה, ובכל זאת יפעל בה האדם שתהי' כפי התורה, ולכן סובר "יושם", ועי"ז עושה האדם אח"כ שתהי' כן.

[וראה שם לגבי המחלוקות של רשות וחובה, ועוד].

נמצאנו למדים דעת רבי עקיבא שכל מציאות העולם היא רק מצד התורה.

ד.

בלקוטי שיחות חי"ט שיחה לפרשת נחמו מביא רבינו את סיפור הגמ' בסוף מסכת מכות, וז"ל:

"וכבר היה ר"ג ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי מפלטה [ברחוק] מאה ועשרים מיל והתחילו בוכין ורבי עקיבא משחק אמרו לו מפני מה אתה משחק אמר להם ואתם מפני מה אתם בוכים אמרו לו הללו כושיים שמשתחווים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט ואנו בית הדום רגלי אלהינו שרוף באש ולא נבכה אמר להן לכך אני מצחק ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע מצחק אמרו לו מפני מה אתה מצחק אמר להם מפני מה אתם בוכים אמרו לו מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה אמר להן לכך אני מצחק דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו וכי מה ענין אוריה אצל זכריה אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה באוריה כתיב לכן בגללכם ציון שדה תחרש [וגו'] בזכריה כתיב עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא

שלא תתקיים נבואתו של זכריה עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו.

ומבאר רבינו שרבי עקיבא ראה בהצלחתה של רומי ובחילול ש"ש, את הטוב שיבוא עי"ז. וכן בסיפור השני ראה ר"ע שכשם שנבואת החורבן של אוריה התקיימה באופן זה, כך גם קיום הנבואה של הגאולה יהי' באופן הכי נעלה.

א"כ שיטת רבי עקיבא היא ע"ד שיטתו שכל דעביד רחמנא לטב עביד, שבכל דבר מסתכלים על הטוב והמסובב שיוצא מזה.

[וראה עוד בענין זה בלקו"ש ח"ב שיחה לפרשת כי תבוא].

ומבאר רבינו את שורש מחלוקת זו בעוד אופנים, (וראה גם בשיחה בח"ו הנ"ל שביאר זאת באופן הנ"ל) כדלהלן.

ה.

קיימת שאלה כללית בכמה מצוות, האם בהווה צריך להתחשב עם מצוה וחיוב שיהיה בעתיד ולהכריע לפי זה. על דרך הדוגמא (ולא ממש, וראה בפנים השיחה) חולה שלדעת הרופאים באם יתענה בצום גדלי' לא יוכל להתענות ביום הכיפורים, האם מותר לו (והוא צריך) להתענות בצום גדלי' שהוא חיוב מדברי קבלה, למרות שעיי"ז לא יוכל לקיים בעתיד את החיוב דאורייתא דתענית יוהכ"פ, או שאסור לו להתענות בצום גדלי' כדי שיוכל להתענות ביוהכ"פ.

ובזה נחלקו ר"ע וחבריו, התנאים סוברים שמאחר שבהווה זה חילול השם גדול הרי מה שיצא מזה לאחר זמן אינו מכריע, אלא מתחשבים עם המצב שבהווה.

ור"ע סובר שגם בהווה מכריע התוצאה שבעתיד, ולכן סובר שמכיון שיהיה מזה אח"כ בגאולה יתרון ועילוי בקידוש השם, הרי זה מכריע אצלו בהווה.

[וראה לקו"ש חט"ו הדרן למסכת קידושין ששם מבאר רבינו שבזה נחלקו גם הבבלי והירושלמי, וראה לקו"ש חט"ז עמ' 398 שמבאר שבזה נחלקו ר"מ ור"י לשיטתם בש"ס].

נמצאנו למדים שיטת ר"ע שהעמיד מכריע את ההווה.

ו.

אופן נוסף שבה רבינו מסביר מחלוקתם:

קיימת מחלוקת "האם מצוה שאפשר לקיימה בכל פרטי אבל עי"ז יחסר בכללות ההידור של המצוה, ולאידך באם יקיימה בהידור יחסר פרט (שאינו לעיכובא) מהמצוה - מה מכריע: קיום המצוה בכל פרטי או ההידור בכללות המצוה.

[דוגמא לזה (ולא דומה ממש) - שאלת האחרונים בברית מילה: באם יקיימו את המצוה בבוקר, לפי הכלל דזריזין מקדימין למצות, יהי חסר ב"רוב עם הדרת מלך: לאידך, באם ידחו את הברית לשעה יותר מאוחרת ביום, לא יהי זה באופן של זריזין מקדימין, אבל מפני זה יקיימו את ה"ברב עם הדרת מלך" - מה מכריע.

ועד"ז בכמה ענינים, כשע"י איחור המצוה מקיימים אותה בהידור ומן המובחר].

וגם בזה היתה מחלוקתם: זה פשוט שישראל יקבלו שכר ע"ז שהם עושי רצונו וכו', ושבעשע"ג הגאולה יהי קידוש שם שמים וש"י,

אבל השאלה היא: מלכות רומי שעובדים ע"ז יושבין בטח והשקט ואנו בית כו' שרוף, ושועל שיצא מבית קדשי הקדשים כו' מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת - הרי זה (כבר עכשיו) ענין של חילול שם שמים, חיסרון בעצם הענין של קידוש ש"ש, ולעומת זה מה שלישראל יהי שכר נעלה ביותר ושנבואת זכריה תקויים באופן נפלא ביותר הוא ענין של הידור ותוספת (באורך ימים, בריאות כו' - בכללותם) בקידוש שם שמים (שתבוא אחר כך לאחר זמן) -

ולכן: לר"ג ראב"ע ור"י, מאחר שעכשיו יש חסרון בעצם העניין של קידוש השם (ואע"פ שבלא"ה אין לאחר החורבן קידוש שם ישראל וקידוש ש"ש, הרי אפשר שזה יהיה שלא באופן של חילול, לכן), אינו נוגע לנו מה שלאחר זמן יצא מזה הידור והוספה בקידוש השם, ולכן התחילו בוכין.

אבל שיטת ר"ע היא שההידור בכללות המצוה מכריע לגבי פרט בהמצוה, ולכן ההידור

הנוסף שלאחר זמן בכללות עניין קידוש השם גובר על החסרון דעכשיו בעצם העניין של קידוש השם, ולכן היה משחק.

א"כ נמצאנו למדים שיטת ר"ע שההידור בכללות המצוה מכריע לגבי פרט במצוה.

ז.

בלקוטי שיחות חי"ז שיחה ב' לפרשת קדושים מבאר רבינו את מאמרו הידוע של ר' עקיבא "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה", ומקשה רבינו את השאלה הידועה דלכאורה כיצד ניתן לצוות על דבר שבלב, וכן האם יהודי יכול לאהוב זולת בדיוק כפי שאוהב את עצמו, וכן האם אפשר לאהוב גם יהודי שעובר עבירה.

ומבאר רבינו שר"ע הוא זה שגם אמר בפרקי אבות (פ"ג מי"ד) "חביבין ישראל שנקראו בנים מקום למקום", ומזה שכל בני ישראל הם אחים ממש, מובן איפוא כיצד ייתכן רגש של אהבה ליהודי שני ובאופן של כמוך.

וזה שייך לכ"א כי כאשר האדם יתבונן ויחוש שהזולת הוא אחיו, הוא יתעורר בדרך מומילא ברגש של אהבת אחים כלפיו.

ולכן מובן שאהבה זו שייכת על הכל גם על החוטאים, כי גם הם נקראים אחים, וכפי שרבי עקיבא עצמו אמר לטורנוסורפוס הרשע, שאפילו כאשר בני" במצב שהקב"ה הוא "כמלך שכעס על בנו - אנן קרוין בנים".

ומבאר רבינו שרבי עקיבא עניינו תורה והיה משל בית שמאי (רש"י ב"מ לז, ב) שענינם אמת - מדגיש הענין דאהבת ישראל כמו"ש כלל גדול בתורה.

א"כ נמצאנו למדים את שיטת רבי עקיבא שכל אחד צריך לאהוב את השני כפי שאוהב את עצמו ממש, עי"ז שיתבונן בכך שהוא וחברו אחים, וזה כלל גדול בתורה.

ח.

בלקוטי שיחות חלק י' שיחה לפרשת לך לך מבאר רבינו את מחלוקת ר"י ור"ע בנוגע לברכת כהנים כדאיתא במסכת חולין (מט, א):

“ רבי ישמעאל כהנא מסייע כהני, מאי היא דתניא כה תברכו את בני ישראל רבי ישמעאל אומר למדנו ברכה לישראל מפי כהנים לכהנים עצמן לא למדנו כשהוא אומר ואני אברכם הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקדוש ברוך הוא מברך לכהנים.

רבי עקיבא אומר למדנו ברכה לישראל מפי כהנים מפי גבורה לא למדנו כשהוא אומר ואני אברכם הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקדוש ברוך הוא מסכים על ידם.

אלא רבי עקיבא ברכה לכהנים מנא ליה אמר רב נחמן בר יצחק מואברכה מברכך .

ומאי מסייע כהני דמוקי לה לברכת כהנים במקום ברכה דישראל”.

ומסביר רבינו את מחלוקתם :

“ברכת כהנים בכוחה להביא ענין חדש הגבוה משורשו ומקורו של המתברך, והטעם לזה הוא לפי שעושים זאת בשליחותו של הקב”ה, ומכיון שהוא אינו מוגבל ח”ו בשום מדידות והגבלות, יש בברכתו, וגם בהברכות המתברכות בשליחותו, הכח להגיע למעלה מהשתלשלות.

אמנם זה גופא אפ”ל בב’ אופנים: א) מכיוון שהברכה בפועל נאמרת מפי בו”ד, שאין בכוחו מצ”ע להמשיך מלמעלה מהשתל’, צ”ל כח מיוחד, שגם ברכה זו תמשיך מלמע’ מהשתל’, ז.א. שאף שמברך בשליחותו של הקב”ה, מ”מ הרי כמה דרגות אפ”ל בשליחות - וגם בב”כ י”ל שאין כחו של הקב”ה מתייחד ומתעצם עם ברכת הבו”ד, ויש פריטים שמוגבלת בהם כמו ברכת בו”ד. וצ”ל כח מיוחד שגם ברכה זו תהיה ברכתו של הקב”ה.

ב) מכיוון שעושה זאת בשליחותו של הקב”ה הרי “מעשה השליח מתייחסת להמשלח, יש בהברכה עצמה הכח להמשיך מלמעלה מהשתל’. ז.א. שכוחו של הקב”ה מתעצם עם (ברכת) הכהן, ובמילא דרגת הכהן עצמו בעת הברכה היא למעלה מהשתל’ כנ”ל.

וי”ל שלדעת ר”ע, ב”כ מצ”ע הוא ברכת בו”ד (כאופן הא’), ולכן צ”ל קרא מיוחד שהקב”ה מסכים על ידם – היינו שישנו כח מיוחד מהקב”ה שהברכות תהינה ברכות הקב”ה, מלמעלה מהשתלשלות, שזהו הפי’ דהקב”ה מסכים על ידם, משא”כ ר”י (כהנא מסייע (ומגדיל כח) כהני ו) לדעתו שיש בברכת הכהנים מצ”ע כח זה ואי”צ לזה קרא מיוחד.

בסגנון אחר קצת: ענין ברכות כהנים כמו שהוא במקורו (למעלה מסדר השתלשלות) - ניתן כולו ל"בעלות" של כהנים ואין צריכים הסכמה נוספת.

(וראה שם באריכות את הסבר הענין).

א"כ נמצאנו למדים את שיטת רבי עקיבא שסובר שברכת כהנים כפי שהיא למטה היא ברכת בו"ד, ולא ניתנה לבעלות הכהנים, וכדי שיהי' ברכה לכהנים צריך פסוק מיוחד בתורה על כך.

ט.

שיחת ויקרא תשכ"ח ביאר רבינו את המחלוקת בין ר"י ור"ע שרש"י מביא על פרשת ויקרא (ג, ג), שכותב "ואת כל החלב אשר על הקרב - להביא חלב שעל הקיבה, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: להביא חלב שעל הדקין".

ומבארים המפרשים שהחלב על הדקין קרוב ודומה יותר לחלב המכסה את הקרב, מאשר חלב שעל הקיבה, וזוהי המחלוקת בין ר"י לר"ע, ר"ע סובר שיש לצמצם את הריבוי שבכתוב, ולכן הוא לומד שהריבוי מרבה רק את החלב שעל הדקין.

משא"כ ר"י סובר שיש להוסיף בהריבוי ולכן לומד שגם חלב שעל הקיבה וק"ו חלב שעל הדקין.

ומסביר רבינו דכשם דלעיל ראינו שר"ע היה מסייע כהני עקב היותו כהן, ולכן מוסיף להם זכות בעבודת הקרבנות הנעשית על ידם, ולכן סובר שהם מקריבים לא רק את החלב שעל הדקין, אלא גם את החלב שעל הקיבה.

ור"ע שלא היה כהן, מרבה מהכתוב רק את ההכרח "חלב שעל הדקין". ע"כ תוכן שיחת רבינו.

א"כ נמצאנו למדים שיטת ר"ע שמצמצם בזכות עבודת הקרבנות שיש לכהנים.

ונראה לומר שאין הכוונה שח"ו שמכיון שר"ע לא היה כהן לכן רצה הוא שיהיה להם פחות זכויות, אלא מכיון ששיטתו שהתורה נשארה בבעלות הקב"ה לכן סובר שכל פעם שניתן כח לאדם הוא רק כפי המוכרח ולא יותר.

י.

במאמר הראשון ד"ה באתי לגני התשי"א מבאר רבינו את ההבדל בין אברהם אבינו לר"ע, שאברהם אבינו אופן המסירות נפש שלו היה שלא חיפש מסירות נפש אלא כשהיה נצרך לזה בדרך אגב עשה גם זאת.

משא"כ רבי עקיבא חיפש מסירות נפש "מתי אבוא לידי ואקיימנו". ע"כ תוכן ההבדל. ובח"ו הנ"ל מבאר רבינו את שיטת ר"ע שמכיון שכל ימיו בתנועה דמסירות נפש - יציאה מהמיצר דעולם, לכן מציאות העולם הי' אצלו בצורה רוחנית, ופנימיות העולם ותכלית בריאתו ודבר ה' המחיים אותו היו אצלו במוחשיות.

לכן ראה תמיד את קידוש ואחדות ה', וציפה למסירות נפש, ומפני זה קרא ק"ש בעת שסרקו את בשרו, כי גם אז הרגיש אחדות ה'.

נמצאנו למדים שיטת רבי עקיבא שתמיד חיפש כיצד לצאת מהעולם ולהגיע לרוחניות שבו.

יא.

מכל הסברות המחלוקות הנ"ל - שכולם תוכנם אחד - נמצאנו למדים שיטת רבי עקיבא, שתמיד הדגיש את מעלת הרוחניות שבעולם ואת הקב"ה שבכל דבר, ולכן אין אצלו הבדלים בין מצוות, וכל התורה כולה בבעלותו של הקב"ה, והתורה קובעת את מציאות העולם, ועתיד מכריע את ההוה כי ברוב הרוחני אין הבדל בין הוה לעתיד, העיקר הוא שיהיה את רצון הקב"ה בצורה היותר מושלמת, וכן סובר שאפשר שתהיה אחדות ישראל אמיתית, מכיון שכשעולים לרובד הרוחני ושם רואים איך כולם אחים אפשר לאהוב אחד את השני כעצמו ממש, וכן סובר בברכת כהנים שזה לא בבעלות הכהן אלא בבעלות הקב"ה, וכן בחלב סובר שעדיף בעלות הקב"ה, ומשום זה כל ימיו ציפה למסירות נפש - לצאת מן גשמיות העולם.

י.ב.

והטעם שדוקא רבי עקיבא סבר כך מסביר רבינו בהדרן על מסכת פסחים הנ"ל, שרבי עקיבא היה בן גרים ומכיון שהגרים מתייחסים בעיקר למי שאמר והיה העולם ולא "לאברהם יצחק ויעקב", לכן בכל ענין שלא נתפרש – היה מפרש גדרו כפי שהוא מצד הקב"ה כביכול.

ובחלק ו' הנ"ל ביאר רבינו שמכיון שר"ע היה מוצאו מגרים ורק בגיל ארבעים החל ללמוד תורה, עבודתו היתה עבודת בעלי תשובה, - התעלות מענייני העולם, ולכן כל ימיו היה בתנועה של מסירות נפש, התעלות מכל הגבלות העולם.

א"כ מובן מדוע דוקא רבי עקיבא סבר כך בכל המחלוקות הנ"ל משא"כ שאר התנאים שלא היו בני גרם ובעלי תשובה.

[וראה עוד בביאור אישיותו ודרכו של ר"ע, לקו"ש חי"ט הנ"ל, לקו"ש חכ"ב עמ' 112].

י.ג.

ולהוסיף בביאור שיטת רבי עקיבא:

בהדרן על סיום ששה סדרי משנה תשמ"ח מבאר רבינו, את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנוגע לכח ופועל, ובאות יט מבאר הענין בעומק יותר, וזלה"ק:

"התורה ומצוותי ניתנו מהקב"ה לישראל (בהיותם למטה בארץ) - ונתן לנו את תורתו". ולכן יש בתומ"צ גדרים שבהם מתבטא ה"נותן" (הקב"ה), וגדרים שבהם מתבטא ה"מקבל" (ישראל, בהיותם למטה בארץ).

[ראה הדרן על מסכת פסחים - מחלוקת ר"י ור"ע].

ובנוגע להדינים שבהם לא פירשה התורה אם הם לפי גדרי הנותן או לפי גדרי המקבל, ובנדו"ד אי אזלינן בתר בפועל (גדרי המקבל (נבראים), שעיקר העילוי אצלם הוא הבפועל, ועד שגם מעלת הכח היא מצד האפשרות להבפועל), או אזלינן בתר בכח (גדרי הנותן, שהכח שלו הו"ע לעצמו) - תלוי הדבר בכוונת בריאת הארץ ונתינת התורה בארץ:

לדעת ב"ה, שנתנינת התורה בארץ היא כדי לפעול שהארץ במציאותה ובגדרי' תהי' כפי הרצון - מסתבר לומר, שעיקר דיני התורה נקבעו לפי גדרי המקבל (בדוגמת "דברה תורה כלשון בני אדם"), ולכן ס"ל לב"ה דאזלינן בתר בפועל.

ולדעת ב"ש שנתנינת התורה בארץ היא כדי להעלות את הארץ למעלה [עי"ז שגם לאחרי שניתנה תורה למאה נרגש בה שהיא "מן השמים", ויתירה מזה: "תורתו", של הקב"ה] - מסתבר לומר, שעיקר דיני התורה נקבעו לפי גדרי הנותן, ולכן ס"ל לב"ש דאזלינן בתר בכח". עכלה"ק.

א"כ נמצאנו למדים ששיטת רבי עקיבא היא שיטת בית שמאי, וראה שם בארוכה את מקור שיטת בית שמאי ופרטיה.

ויומתק שבלקו"ש חי"ז (ראה לעיל אות ז') מביא רבינו שר"ע הוא מבית שמאי וכלשון רבינו: "והיה "משל בית שמאי" (רש"י בבא מציעא לז, ב. שדי חמד כללים מערכת ע' כלל פז. וש"נ).

ולכן כשם שב"ש שיטתם היתה התעלות מעל העולם - בכח, עד"ז סבר גם רבי עקיבא בכל שיטתו.





בענין 'מזל דישראל' - עצם הנשמה

הת' ישראל מאיר שי' בטוניאשוילי
תלמוד בישיבה

.א.

במאמר ד"ה "ואתה תצווה" תשמ"א' באות ה', מסביר הרבי, שהא שישראל הם מאמינים ואינם זקוקים לראיות בענין האמונה, הוא מצד שני טעמים:

א. לפי 'שמזלייהו חזי' - הנשמה שלמעלה רואה אלוקות (ראייה שלמעלה מהשכל) וזה פועל בנשמה שבגוף את האמונה באלוקות.

ב. שורש האמונה הוא מעצם הנשמה (שלמעלה ממזלייהו חזי), דזה שעצם הנשמה מקושרת באלוקות היא התקשרות עצמית (שאינה תלויה בסיבה, גם לא בראייה שלמעלה

מהשכל).

ב.

וממשיך הרבי שם באות ו', דזה שהאמונה דישראל היא באופן שמוסר נפשו ע"ז, הוא בעיקר באמונה שמצד עצם הנשמה. משא"כ אמונה מצד מזלייהו חזי, הגם שתהיה בתוקף גדול (כידוע דההתאמתות שמצד ראייה היא התאמתות גדולה ביותר), מ"מ, כיון שהאמונה היא מצד איזו סיבה (שרואה) ואינה קשורה עם עצם מציאותו, אינו מוכרח שימסור נפשו ע"ז. ומכך מובן, שהגורם למס"נ בישראל היא האמונה שמצד עצם הנשמה שהיא עצם אחד עם האלוקות, ומצד זה אינו יכול לכפור ח"ו כלל.

ומכאן, שדרגת המזל דישראל ודרגת עצם הנשמה הינם דרגות חלוקות זמ"ז. דעצם הנשמה היא למעלה ממזל דישראל, והכח למס"נ (עיקר ותוקף דמס"נ) הוא דוקא מעצם הנשמה, משא"כ מבחי' מזלייהו דישראל אינו מוכרח כלל שימסור נפשו.

וממשיך לבאר שם, שהחילוק בין עצם הנשמה למזל דישראל הוא גם בענין האמונה עצמה, שהאמונה מצד מזלייהו חזי היא רק בבחינת מקיף, שכיון שהנשמה דלמעלה היא שרואה אלוקות, והנשמה דלמעלה אינה מתלבשת בגוף, ממילא גם השפעתה ופעולתה בנשמה המלוכשת בגוף היא בבחינת מקיף.

משא"כ האמונה שמצד עצם הנשמה היא בבחינת פנימי, מכיון שהעצם שלמעלה הוא אותו עצם שיורר להתלבש בגוף, ולכן מצד זה האמונה חודרת בבחינת פנימי.

וא"כ, משמע בבירור ששתי דרגות הנ"ל חלוקות זמ"ז.

ג.

והנה, בשיחת ש"פ תצווה תשנ"ב, ביאר הרבי את תוכן עניין התגברות מזלם של ישראל בחודש אדר:

בהקדים מאמר רו"ל הידוע במס' שבת דף קנו ע"א: "אין מזל לישראל", מבאר הרבי שזה קאי על מזלות השרים וכוכבים אשר חלק לכל העמים, ובוהו ישראל הם למעלה ממזלות. אבל באמת, גם לישראל יש מזל, ואדרבה המזל דישראל הוא נעלה יותר באין

ערוך משאר המזלות, שהמזל שלהם (של ישראל) הוא מבחי' אין¹ שאינו מושג (ולכן יש להם כח למס"נ שהיא למעלה מהשכל - מצד מזלם).

והרבי מקשר הנ"ל עם לידת משה, שלידה מרמזת על עצם הנשמה שלמעלה מחמשה שמות שנקראו לה, דהלידה קשורה עם עצם המציאות, ולמעלה משם (שהרי כשנולד אינו נקרא עדיין בשם). וממשיך, וז"ל: "וזהו תוכן ענין דהתגברות מזלם² של ישראל, עצם הנשמה, בחי' אין".

ומדגיש הרבי שוב במהלך השיחה במפורש - "שבאדר מתגבר מזלם של ישראל, בחי' אין, עצם הנשמה - אזי מתגלה החוזק והתוקף דעצם הנשמה (מזלי), נקודת היהדות שבכאו"א מישראל שיש בו החוזק והתוקף למסור נפשו על קדושת שמו ית"ו".

ומהנ"ל משמע בפ"י שמזל דישראל ועצם הנשמה הם דרגא אחת לכל דבר, ואפי' הכח למס"נ הוא מדרגת מזל דישראל - עצם הנשמה.

ולכאו' חזינן סתירה מפורשת בין הביאור בענין מזל דישראל בשיחת ש"פ תצווה לבין הביאור במאמר "ואתה תצווה", ששם מבאר שמזל דישראל ועצם הנשמה הם מדרי' חלוקות זמ"ז, ואילו בשיחה הנ"ל מבאר רבינו שמזלם של ישראל הוא עצם הנשמה בחי' אין, שמצד זה יש בהם את התוקף והחוזק למס"נ על קידוש ה'. לכאורה ההיפך בדיוק מהביאור במאמר הנ"ל שמצד מזליהו דישראל אין כח למס"נ, כיון שהאמונה היא מצד סיבה שרואה ולא התקשרות באלוקות כבעצם הנשמה.

ד.

להעיר דבר נוסף בשיחה הנ"ל, שם מבאר רבינו שעצם הנשמה היא למעלה מחמשה שמות שנקראו לה (אפי' למעלה מיחידה, שגם היא שם לעצם הנשמה), ז.א. דעצם הנשמה היא למעלה מכל השמות כולם³.

והנה כשממשיך הרבי לבאר את מאמר רז"ל ש"אדר בריא ותקיף מזליה", שהמזל

(1) וי"ל שזהו משארז"ל "אין מזל לישראל" שהמזל של ישראל הוא מבחי' אין.

(2) ההדגשה במקור.

(3) ראה זה גם בלקו"ש חכ"ו ש"פ תצווה - ז' אדר, בסופה.

דישראל בחודש אדר הוא באופן של חוזק ותוקף, מתעכב הרבי בהערה מס' 65 על מילת 'בריא' שבמאמר רז"ל הנ"ל, ומבאר שבריא הוא בר - י"א. שי"א רומז על עצם הנשמה דישראל שקשור עם בחי' אחד עשר, אנת הוא חד ולא בחושבן, אחד שלמעלה מעשר ספירות מצד בחי' יחידה עצם הנשמה שלמעלה מעשר כוחות. ולכאורה מכאן משמע שעצם הנשמה היא בחי' יחידה, ולא למעלה ממנה כדמשמע בגוף השיחה.

ה.

והצעתי כל זאת בפני הרב שניאור זלמן שי' גופין, משפיע בשיבתנו, ועל שאלה זו האחרונה האיר לי מה שהרבי נ"ע אומר במאמר ש"פ אחו"ק תפר"ח, שלמרות שעצם הנשמה היא למעלה גם מבחי' יחידה שהיא בחי' שם בלבד, "מ"מ, בחי' יחידה היא מעצמות הנשמה וכמו שקיבל רבינו נ"ע מרבו הרב המגיד ז"ל שקיבל מרבו ורבו מרבו, דיחידה היא אחדות שורשנו באבינו שבשמיים, ולכך נק' יחידה ע"ש שמתאחדת ומקבלת מבחי' יחיד וכו'".

ועפ"ז אפ"ל שזה שהרבי מביא בהערה 65 שעצם הנשמה נק' יחידה הכוונה ממש לדברי הרבי נ"ע, שבחי' יחידה כשמה כן היא מיוחדת ומאוחדת עם עצם הנשמה, ולכן הרבה פעמים אנו מוצאים שעצם הנשמה נק' יחידה שגם היא שם העצם ומיוחדת עמו ומקבלת ממנו, ומ"מ, אינה עצם הנשמה, וע"ד אב רבנו, שאמנם הם שני אנשים נפרדים זמ"ז, אמנם כשהבן עושה משהו בשביל אביו אינו מרגיש שמחסיר מעצמו משהו, אלא מרגיש שעושה זאת בשביל עצמו, עד"ז יחידה עם עצם הנשמה, עכ"ז שאינה עצם הנשמה, אעפ"כ ה"ה מיוחדת ממש בעצם הנשמה, וכנ"ל ויתיישב הנ"ל.

ו.

ובנוגע לסתירה לכאו' בדברי רבינו בש"פ תצווה תשנ"ב, בדא"פ י"ל, שבשיחה הרבי מדבר בכללות הענין (ואינו נכנס לפרטים כבמאמר "ואתה תצווה"), ובכללות י"ל דהמזל דישראל הוא עצם הנשמה, שעם היות שהעצם נמצא בכ"מ בשווה, עכ"ז בבחי' מזל דישראל (מקיף דחי') נמצא ומאיר העצם בגילוי יותר משאר הדרגות, ולכן קורא לעצם הנשמה מזל דישראל ואומר שכח המס"נ דישראל הוא מצד דרגא זו, אבל כשנכנסים לפרטי הענין והדרגות, אזי עצם הנשמה היא למעלה מענין המזל של ישראל ודוקא

ממדרגה זו יש את הכח למסירות נפש בתוקף ובחוזק כ"כ שאינו יכול כלל לכפור וכנ"ל¹, ועדיין קצת דחוק.

ז.

ויש לקשר הנ"ל עם מאמר פ' תבא דשנת תער"ב, שבתחילה מסביר שם, שהכח למס"נ של היהודי הוא אפי' מבחי' מזלי' שלא כמוסבר במאמר "ואתה תצווה", שאין הכרח למס"נ מבחי' המזל, כיון שהאמונה היא מצד סיבה, אבל מיד מסיק בסמוך, וז"ל: "וי"ל דשרש האמונה הוא עוד למעלה מבחי' מזלי' כו', שהרי בראי' יש ג"כ חילוקי מדרי' וכמ"ש במ"א, וי"ל דכמו"כ גם בהא דמזלי' חזי יש חילוקי מדרי' כו', משא"כ האמונה היא בכלם בשוה לפי שנמשך ממדרי' עליונה יותר כו', ומזה הוא כח קדה"ש שיש בישראל וכו'". וי"ל שהמדרי' העליונה המדוברת כאן היא עצם הנשמה.

א"כ מוכח ממש כמו שמוסבר במאמר "ואתה תצווה" שישנם שתי מדרי' מזלם של ישראל ועצם הנשמה, וזו האחרונה היא למעלה ממזל דישראל, וממילא דוקא מעצם הנשמה יש את הכח למס"נ על קדה"ש.

ועפ"ז אולי יתחזק ההסבר דהענין המדובר, שבשיחה הרבי מדבר בכללות, (כנ"ל), משא"כ במאמר "ואתה תצווה" הרבי יורד לפרטים, ובזה עצם הנשמה ומזל דישראל הם שתי מדרי' נפרדות וכמוכח מע"ב שגם שם יורד לפרטי הענין, ומסביר שב' מדרי' הנ"ל הם זו למעלה מזו, ע"ש ודו"ק.



(1) ואולי יש לקשר עם מאמר 'זאת חוקת התורה' דשנת תשכ"ט, שם מבאר הרבי שבכללות ישנם ג' מדרי' בגילויים שלמעלה: ממכ"ע, סוכ"ע ועצמות אוא"ס שלמעלה ממלא וסובב. והם ג' האהבות שבפסוק ואהבת... וממשיך וז"ל "האהבה דבכל נפשך היא בבחי' סוכ"ע, דכיון שאור הסובב הוא למעלה מהתלבשות בעולמות, לכן ע"י שנוגש בו ההפלאה דאוא"ס (סובב), אהבתו את הוי' היא באופן דמסירת נפש [בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך] שרוצה לצאת ממציאותו וליכלל באוא"ס". עכ"ל. הרי שמבחי' סובב (מקיף) ישנו את ענין המס"נ בישראל לכאור' משמע כבשיחת תשנ"ב הנ"ל, וי"ל שזה מה שהרבי מוסיף בתחילת הענין 'בכללות', שבכללות י"ל שגם ממדרי' סובב ישנו את ענין המס"נ, אבל כשנכנס לפרטים אזי כמבואר במאמר "ואתה תצווה" וכנ"ל בפנים.

ההבדל בין עבירת הגוי לעבירת היהודי

הת' שניאור זלמן שי' וועג
תלמיד בישיבה

א.

במאמר באתי לגני תשי"ג אמר רבינו "שהעולם וקליפות וסט"א אין עוברין על רצונו ית' אלא דקרו ל' אלקא דאלקיא כו', אבל אין מורדין בו ית'".

ונשאל ע"ז הרבי, שהרי מצינו שגם אומות העולם מורדין בו ית' שהרי עוברים הם על שבע מצוות בני נח שנצטוו עליהן.

וע"כ ענה רבינו (מופיע בתורת מנחם התוועדויות תשי"ג) שזה מפני רוח שטות שנכנס בו ומכסה ומסתיר על האמת, אבל הם מצד עצמם כמו שמקבלים מהקליפות זה באופן שלא יעברו ולא ימרדו כמו בלעם שאמר "שלא יכול לעבור את פי ה'". עכתדה"ק.

ולכאורה צריך ביאור הרי גם ישראל שעוברים עבירה זה מהרוח שטות המכסה ומסתיר ומעלים על נפשו האלוקית שהיא בעצם קשורה ממש למעלה, ולא שייך בה ענין חטא כלל, שהרי גם בדרגת נפש נאמר עליה כמ"ש בזוהר ע"פ נפש כי תחטא דאורייתא וקוב"ה תוהן עלי' ואמרי נפש כי תחטא (בתמי'). זאת אומרת שמושלל ממנה החטא.

אם כן למה נאמר שיהודי שעובר עבירה גרוע יותר [כמש"כ בתניא כ"ד] מקליפה וסט"א וכמו שמוסיף כאן שגרועים יותר גם מאו"ה כיון שהם לא עוברים על רצונו ית' הגם דקרי' ל' אלקא דאלקיא זה לא מרידה בשבילם, כיון ששרשם מחיצוניות הרצון, אבל ישראל שעובר עבירה הוא גרוע שהרי עובר על רצונו ית', לכאורה הרי גם ישראל עובר עבירה מצד הרוח שטות.

ב.

לכאורה היה אפשר להסביר שמה שהוא גרוע זה מהקליפה בכללותה כפי שהיא מצד עצמה, שנשפע לה חיות מצומצם, שלמרות שלכאורה זה קליפה וחיות מועטת, בכ"ז

היהודי כשעושה עבירה הדבר הרבה יותר גרוע, והטעם משום שהוא מוריד לקליפות את החיות שהיתה בקדושה.

משא"כ הקליפה נשארת כמו שהיא עושה רצונו, ולא יורדת או עולה משם, וכן אומות העולם אין להם בחירה וע"כ כשהם עושים עבירה זה פחות גרוע מיהודי שעשה עבירה.

אך אי אפשר לומר כן שהרי רבינו כתב שהטעם שעבירתם פחות גרועה היא משום הרוח שטות, והלא בזה שווים היהודי והגוי, שהרי גם היהודי עושה מפני הרוח שטות. ולמה ישראל גרוע יותר כשעובר עבירה.

ג.

ואולי אפשר לומר בדרך אפשר:

הגוי בעצם כפי החיות שמושפע לו לא יכול לעבור על רצונו ית', וזה שעובר על שבע מצוות זה דבר חיצוני שמגיע מצד הגוף בלבד, ולא שבאמת הוא בעצמו עובר על רצונו.

ויובן יותר עפמ"ש בלקו"ש ח"ז (פ' צו) בההבדל בין המצוה שיהודי עושה למצוה שגוי עושה, שכשהיהודי עושה מצוה אז הוא נהיה צוותא וחיבור עם הקב"ה, שכשהגוי עושה מצוה ממצוות בני נח, זה רק מצד קיום העולם ולא מורה על קשרם להקב"ה.

וממילא נבין גם לגבי ההיפך - כשגוי לא מקיים מצות בני נח, אין הפי' שע"י זה לא מחובר עם הקב"ה, אלא הפי' שציוויו של הקב"ה לא התקיים על ידו. וגם זה שלא קיים אין זה מצד עצמו. אלא מצד הרוח שטות שבו, ולא יכול לשלוט על זה. שהרי כפי שמבואר במאמר הנ"ל שרק ע"י דעת דקדושה יכול למשול על הרוח שטות וזה אין לגוי.

משא"כ, יהודי שכשעושה מצוה עושה צוותא וחיבור, ולכן כאשר לא מקיים מצוה הוא כבי' מתנתק מהקב"ה בפרט זה.

ואע"פ שגם הוא עושה זאת מצד הרוח שטות, אך אצלו הרוח שטות איננה מכרחיה אותו לעשות את המעשה עבירה, אלא רק משפיעה עליו לרעה, והבחירה היא בידו, ולו היה מחליט לא לעשות העבירה יש לו את הכוחות לכך.

ד.

ואג דאיתיינן להכי נראה לבאר עניין נוסף:

כתב רבינו בהערה הנ"ל "מפני רוח שטות שמכסה ומסתיר", ויש לדייק מפני מה לא כתב רבינו כלשון הכתובה בספר התניא קדישא, ששם כתב כ"ק אדה"ז "מכסה מסתיר ומעלים", ומדוע השמיט רבינו המילה "מעלים".

והטעם לזה נראה לומר בדרך אפשר:

אב רבינו "בלקוטי לוי"צ תניא", בביאור על הנאמר בתניא "מכסה מסתיר ומעלים" שפירושו:

מכסה - את האהבה באמונתו ית'. מסתיר - האהבה ביחודו ית'. מעלים - האהבה באחדותו ית'.

ועפ"ז מובן שלא כתב כאן מעלים שהרי מדובר כאן באו"ה שלא מאמינים באחדותו ית' שזה לא שרשם, ולכן אף לא מצווים על השיתוף (וכפי שמבואר בארוכה בד"ה כי תשא התשי"א) ואין מה להעלים על זה, משא"כ בתניא מדובר על ישראל שהרוח שטות מעלים על האהבה באחדותו.

ואתי שפיר.



ב' אופנים בפעולת הנשמה ונקודת היהדות על השכל

הת' ישראל אר' לייב שי' הכהן כין
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א (קונטרס י"א ניסן תשמ"ט) מבאר כ"ק אדמו"ר ענין בחירת היהודי בהקב"ה מצד נשמתו " אמרה נפשי", שבחירתה בהקב"ה היא בחירה עצמית שלמע' מהשכל ("שבחירה זו היא לא מצד העילוי דאלקות, שמלכא לא מתחלף אלא מצד העצמות").

ומבאר דבחירה עצמית זו דהנשמה באלקות פועל גם על השכל דאף ש"שכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו" (שמצד זה היה אולי השכל בוחר בקליפות שאפשר לחשוב (בהשקפה ראשונה עכ"פ) שתועלת האדם, הוא דוקא כשמקבל מהליפות), שלא יחשוב על מה שטוב לו תועלתו אלא שיבחור באלקות, דמכיון שאלקות הוא אמת וחי וקיים בקיום נצחי (-מלכא לא מתחלף) והקליפות הם בבחי' מות וכן אלו שמקבלים מהם (-כולהו מתחלפין) ולכן "צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות". ונמצא שבחירת היהודי בהקב"ה "הוא הן משום (הבחירה עצמית) דהנשמה (-אמרה נפשי) והן מצד השכל (-היה שם פקח אחד).

ובהערה על ענין זה שבחירת הנשמה פועל על שכלם שגם השכל יבחור באלקות כותב (הערה 48) "ראה גם סה"מ תר"ס עמ' טז "מצד הדביקות שמעצמות הנפש" ... לכן יש לו הנטי' בכח חכמתו להבין את הטוב דאלקות ולבחור בטוב". עכ"ל.

ונראה שמה שמדובר בהערה בפעולת השכל על הנשמה זו לא אותו הענין שמדובר בפנים המאמר, (וכדמובן גם ממ"ש ראה גם שמזה משמע שזה ענין אחר (קצת) לכאורה).

ולכ' החילוק הוא: שבפנים המאמר מבואר איך שהשכל בוחר באלקות אף שאין בזה תועלת בשבילו ("ושכל שכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו"), מכיון שהנשמה פועל בהשכל להכיר שצריכים לבחור האמת. (ושכל יכול להבין שאלקות הוא אמת), אף שאין בזה תועלת בשבילו "לוותר על המציאות שלו".

ובהערה מדובר לכ' שלא שהנשמה פועל על השכל לוותר על המציאות שלו-תועלתו, אלא אדרבה שפועל על השכל להבין שאלקות הוא טוב בשבילו, שיש בזה תועלת בשבילו, (וכמבואר בתר"ס שם וגם במאמר דידן), (וזה שהביא מ"ש בתר"ס פה (אף שלכ' לא בזה מדובר) הוא רק להענין שהנשמה פועל בהשכל).

נמצא שיש ב' ענינים בפעולת הנשמה על השכל, א'. באופן של ביטול גדריו (שהרי "שכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו") לוותר על המציאות ותועלת שלו. ואופן הב'. שמצד ענין השכל גופא הרי הנשמה פועלת עליו שיכיר שזהו מה שטוב לו היינו שיבין את הטוב לאלקות.

(וא' הביאורים שאפ"ל בזה שבהמאמר מדבר דוקא באופן הב' הוא דפה במאמר מבואר בחירת הנשמה והשכל בעצמות "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי" (ראה בארוכה בהמאמר) והאופן המבואר בתר"ס שהשכל בוחר מצד המעלות דאלקות הרי אין זה בחירה בעצמותו וכידוע שמעלותיו של השני הם לא עצמותו (וע"כ "אהבה התלוי" בדבר" מצד מעלות חברו הרי האהבה הוא לא על עצם הנאהב).

ומוצאים אנו ג' ענינים אלו. א. בחירה העצמית בהנשמה באלקות. ב. שהנשמה פועלת בהשכל שגם הוא יבחור באלקות, אבל באופן של ביטול טבעו הנורמלי כנ"ל. ג. שהשכל גופא כפי שהוא מצ"ע הנשמה פועלת עליו שיבחר באלקות, גם בגילוי נקודת היהדות.

ובל' כ"ק אדמו"ר (לקו"ש בשלח א' הערה 54, ומציין גם ללקו"ש ח"ח ע' 5) "ג' האופנים בגילוי נקודת היהדות (כמשנ"ת במג"א).

א. גילוי נקודת היהדות בפ"ע (שלמעלה מהשכל) "ע"ד בחירת הנשמה מהקב"ה שהוא "טבע שלמע' מהשכל".

ב. הגילוי הוא באופן שפועל על השכל, שההנחות שבשכלו הם בהתאם לנקודת היהדות, אבל נרגש שמקורן (אינו בשכל מצ"ע) אלא בנקודת היהדות "ע"ד האופן המבואר במאמר דידן שבחירת הנשמה פועל בהשכל שהיא גם תבחור באלקות, אבל סוכ"ס נרגש שזו לא מצד שכל מצ"ע, שהרי שכל מצ"ע בוחר רק כמה שטוב לו).

ג. נקודת היהדות חודרת בכל ממהותו ומציאותו שאז השכל מצ"ע מבין כפי' המחוייב

מצד נקודת היהדות" (ע"ד המבואר בתר"ס שהנשמה פועל גם בהשכל שיבין שאלקות טוב היינו שענין השכל עצמו שמכריח לרצות רק במה שטוב לו יבחור באלקות). (אך באמת יש לעיין היטיב בנקודה זו הג' שבנקודת היהדות אם פ'י שהשכל באה לאותו מסקנא שבנקודת היהדות שצריכים לבחור באלקות אך מגיע למסקנא זו באו"א מהנקודת היהדות). (מצד שאלקות טוב ולא מצד קשר העצמי כו') (שזה יהיה לכאורה כמו מה שמבואר בתר"ס) או הפ'י שהשכל לוקח אותו נקודת היהדות אך לפי גרדי השכל (מה שיהיה הפ'י בזה) (שאז לכאורה לא יהיה כהמבואר בתר"ס).



ביאור "חלב ודבש" בחסידות

הת' שלום דובער שי' לסקר
תלמוד בישיבה

א.

במאמר ד"ה "ויאמר משה אל יהושע" שנאמר בפורים תשכ"ב¹ מבאר רבינו מש"כ² "ארץ זבת חלב ודבש" דהן חלב והן דבש מורים על ענין התענוג, ולא התענוג כפי שהוא מתמעט, בחיצוניות השכל, אלא דוקא עצם התענוג, שהתענוג הוא בשיא תקפו.

והחילוק ביניהם, דדבש מורה על פנימיות בינה, דהיינו התענוג שבהשגת ענין אלקי כפי שהוא, באופן דהשגת המהות ולא ע"י משלים ודוגמאות בלבד.

וחלב מורה על פנימיות חכמה, בחי' ראי' דחכמה, שהיינו התענוג מזה שרואה את הענין כפי שהוא לאמיתתו ומשיג את עצם השכל.

(1) בלתי מוגה, נדפס בתורת מנחם - ספר המאמרים תשכ"ב עמ' קעח-קעט (וכ"ה גם בסרט ההקלטה).

(2) שמות ג, יז.

ב.

אמנם, במאמר ד"ה "ביום השמיני עצרת - תרס"ה"¹ כותב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, וזלה"ק: "וזהו ענין ארץ זבת חלב ודבש, דבש הוא בחי' המתיקות ועונג שבפנימיות חכמה ובחי' חלב הוא בחי' התענוג שבבחי' פנימיות בינה כו'".

והנה, מובן בפשטות, דאף שגם בחלב בגשמיות ישנו תענוג (וכפי שמוכיח שם רבינו בהמאמר, שמזה מגדל אברי הולד, שזהו כתוצאה מתענוג², וכמ"ש³ "ושמועה טובה תדשן עצם", מוכח שגם בחלב ישנו תענוג), אמנם אינו דומה התענוג והמתיקות שבדבש (גשמי) להמתיקות שבחלב.

ומזה מובן שכ"ה גם ברוחניות, שתענוג הנמשל לדבש נעלה הרבה יותר מתענוג הנמשל לחלב.

ג.

ועפ"ז צ"ב: דמזה שבמאמר רבינו נמשל התענוג שבפנימיות בינה לדבש, מובן שבינה הוא נעלה יותר מהתענוג שבפנימיות חכמה, ואילו מהמבואר בסה"מ תרס"ה שהתענוג שבפנימיות חכמה נמשל לדבש והתענוג שבפנימיות בינה לחלב, נמצא שהתענוג שבפנימיות חכמה נעלה יותר מזה שבפנימיות בינה?

ד.

והצעתי שאלה זו בפני הרה"ח ר' שניאור זלמן שי' גופין משפיע דישיבתנו, וזה אשר השיב:

במאמר בסה"מ תרס"ה לפנ"ז מבואר שיש ב' סוגי תענוגים: ישנו תענוג מהבנה והשגה, דהיינו כאשר משיג איזה ענין בטוב אזי מתענג.

"אבל יש עוד עונג וטעם נפלא ונבדל מערך עונג זה שמורכב בהשגה והבנה שהוא למעלה מהשכל. . והוא בבחי' שכל נפלא ונעלם מכל רעיון שלמעלה מהשגה כו' "

(1) סה"מ תרס"ה עמ' מה. וכ"ה בסה"מ תער"ב - ע"ו עמ' רו. מאמרי אדמו"ר האמצעי שמות ח"ב עמ' תנג.

(2) ראה גיטין נו, ב.

(3) משלי טו, ל.

שהתענוג בזה הוא בבחי' תענוג עצמי כו".

ומוסיף שם, וזלה"ק: "וממילא מובן שגם בחי' העונג הנמצא דפנימיות חכמה הוא בחי' עונג העצמי שבלתי מורכב בדבר מה¹. . . וכמו"כ הוא בבחי' פנימיות בינה . . . שיש בזה ג"כ בחי' התענוג העצמי"².

ונמצא שמפורש שם שאין המדובר בתענוג מהשגה, כ"א בתענוג העצמי הבלתי מורכב.

ותענוג זה הבלתי מורכב מאיר במידה שווה גם בחכמה וגם בבינה, אבל מובן שכמו שבעתיק גופה באור יותר נעלה מחכמה הגם שפנימיות אבא פנימיות עתיק, כך גם בחכמה זה יותר נעלה מאשר בבינה, לכן ממשיל את החכמה לדבש ואת הבינה לחלב.

אמנם, במאמר רבינו אינו מזכיר שהמדובר בתענוג העצמי הבלתי מורכב, ונראה שמדובר שם בענין תענוג מהשגה, ותענוג זה מורגש ובגילוי יותר בבינה מאשר בחכמה³. וכמפורש שם התגלות עתיק בבינה.

וכפי שמובן בפשטות, שהרי בחכמה יש רק את נקודת השכל, והפרטים עדיין אינם מושגים היטב, משא"כ בבינה, כאשר משיג את השכל ומבינו לכל פרטיו, רק אז מרגיש האדם תענוג גדול, מזה שהענין מובן אצלו.

ולכן במאמר זה ממשיל רבינו את התענוג שבפנימיות בינה לדבש, שבו יש יותר תענוג מאשר בתענוג שבפנימיות חכמה שנמשל רק לחלב⁴.

(1) "דפנימיות אבא פנימיות עתיק".

(2) דכן גם פנימיות בינה פנימיות עתיק.

(3) ראה ג"כ ביאורי זוהר - להצ"צ - עמ' סד-ססה. ד"ה לולב וערבה תרס"ו (סה"מ תרס"ו עמ' כח, בהוצאה החדשה - עמ' לט).

(4) ועפ"ז יובן ג"כ מה שבמאמר דתשכ"ב מביא רבינו הא דאיתא בזהר (ח"ג קעח, א) דהתגלות עתיק הוא בבינה, משא"כ בסה"מ תרס"ה מביא הא ד"פנימיות אבא פנימיות עתיק" (נסמן בהערת רבינו בסה"מ ה"ש"ת עמ' 49), ואומר שכ"ה גם בבינה, - דמ"ש בזהר דהתגלות עתיק הוא בבינה קאי ע"ז דבבינה התענוג מורגש יותר (ראה בנסמן בהערה הקודמת), משא"כ בסה"מ תרס"ה שמביא שפנימיות אבא פני' עתיק ואומר שכ"ה גם בבינה - משמע באותה דרגא של גילוי. ועצ"ע.

ה.

ונקודת הדבר בביאור יותר:

דבש בפשטות יש בו יותר מתיקות מחלב, אלא הדבר תלוי מה משמעות בתוספת המתיקות שבדבש מתיקות יותר נעלית, או מתיקות יותר מורגשת.

בתשכ"ב מבאר דבש במובן שהמתיקות יותר מורגשת, ולכן דבש בבינה וע"ז הוא מדבר במאמר התגלות עתיק בבינה התגלות היינו התענוג במורגש. וכמבואר בד"ה לולב וערבה תרס"ו.

ובתרס"ה שם מדבר בתענוג עצמי הנמצא גם בבינה ולא מדבר כלל בתענוג המורגש, ובזה גופא מובן שבחכמה התענוג יותר נעלה, ולכן מדבר שם בענין הדבש שמשמעותו יותר תענוג.



בסדר ד"טמטום הלב" ו"טמטום המוח"

הת' משה שי' הכהן פרידמאן
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה "השקיפה ממעון קדשך וגו'" דשנת ה'ת"ש¹, מבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ד"בעבודת ה' יש שני סוגי עובדי ה', עובדי ה' בגופם ועובדי ה' בנשמתם, דעובדי ה' בגופם הוא שעיקר עבודתם הוא בגופם, לבררו ולזככו, דכתיב ועיר פרא אדם יולד, דהאדם קודם שמתחיל בעבודת הוי' ה"ה נמשך אחרי הענינים הגשמי', ודברים הגשמי' אפי' דברים המותרים הם מגשימים עד אשר הריבוי בהם מטמטם המוח והלב, וכמ"ש

(1) סעי' ד', ספר המאמרים קיץ ה'ת"ש ע' 158.

שמנת עבית כשית, וכתוב וישמן ישורון ויבעט". וממשיך לבאר שם בב' הסוגים של עובדי ה', בגופם ובנשמתם.

ומעיר בזה כ"ק אדמו"ר בהערותיו להמאמר, וז"ל: "דברים לב, טו. - מהפך סדר הכתוב, וי"ל מפני שתחלה הוא עבית כשית, ואח"כ ויבעט (ובקרא הוא בא בתור טעם: ויבעט, מפני כי שמנת עבית כשית). או י"ל כי עבית כשית הוא טמטום המוח, ויבעט - טמטום הלב. - וראה תוס' ברכות נד, ב. ובכ"מ."

ביאור הדברים: דלכאורה אינו מובן, דהרי בקרא כתיב "וישמן ישורון ויבעט שמנת עבית כשית גו'", ובמאמר מהפך את סדר הכתוב, ומהו הטעם בזה?

ומתרץ כ"ק אדמו"ר ב' תירוצים:

א. דסדר המאורעות והענינים הוא שתחלה הוא "שמנת עבית כשית", ואח"ז, "וישמן ישורון ויבעט", היינו שה"שמנת עבית כשית", הוא הסיבה והטעם ל"וישמן ישורון ויבעט" - התוצאה, ולכן במאמר משנה את סדר הכתוב, לפי סדר הענינים, ומה שבכתוב הסדר הפוך, הוא משום דבקרא מביא התוצאה קודם, "וישמן ישורון ויבעט" - ולאחר מכן את הטעם - כי "שמנת עבית כשית".

ב. ד"עבית כשית" הוא טמטום המוח, ו"ויבעט" הוא טמטום הלב, ולכן כשמביא את הכתוב, מביא תחלה "שמנת עבית כשית" - טמטום המוח, ולאחמ"כ "וישמן ישורון ויבעט" - טמטום הלב.

ומסיים כ"ק אדמו"ר: "וראה תוס' ברכות נד, ב. ובכ"מ", דהנה בגמ' שם איתא: "א"ר יודא אמר רב ארבעה צריכין להודות, יורדי הים, הולכי מדבריות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא", והנה סדרם של ה"ד' צריכין להודות" בגמרא, שונה הוא מסדרם בקרא (תהילים קז¹), דבגמרא הסדר הוא ימח"א (ים, מדבר, חולה, אסורים), ובקרא הסדר הוא מאח"י (מדבר, אסורים, חולה, ים), והתוס' הקשו ע"ז (ד"ה "ארבעה") "ובתהילים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון", (ותירצו) "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה".

(1) פרקו של רבינו שמסיימים לאומרו ב"א ניסן הבעל"ט.

ובסיום ההערה מוסיף כ"ק אדמו"ר, "ובכ"מ", שבפשטות הכוונה בהוספה זו, היא לעוד מקומות בהם נתבאר תי' זה, ולדוגמא תוד"ה יציאות השבת¹.

א"כ בפשטות נראה דרבינו בא להוכיח דכמו שהש"ס לא נקט כסדר הפסוק, "דקרא נקט המסוכנין יותר תחילה, וגמרא נקט המצויין" עד"ז כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מהפך סדר הכתוב, וחשיב במאמר תחלה טמטום המוח ואח"כ טמטום הלב.

ב.

וצריך להבין:

א. מאי טעמא דבקרא מקדים טמטום הלב ("וישמן ישורון") לטמטום המוח ("עבית כשית"), ובמאמר מקדים טמטום המוח לטמטום הלב.

ב. הרי הגמ' שם הופכת סדר הכתוב, וע"כ הקשו התוס' כדלעיל, והתוס' תירצו על כך "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחילה, ובגמ' נקט המצויין תחלה". ונמצא שתירוץ התוס' אינו נוגע כלל לענייננו, והשייכות לתוס' שם היא רק לקושייתו, ולכאורה הוא דוחק לומר שבציון זה מתכוון לחזק הקושי'.

וצריך לומר שכ"ק אדמו"ר בציונו לתוס' בברכות בא ללמדנו שיש שייכות בין תי' התוס' לביאורו בשינוי הסדר במאמר. כלומר, שמהכלל שתוס' קבעו שבגמ' נקט המצויין תחילה בשונה מהכתוב שנקט המסוכנין תחילה, יש ללמוד גם שטמטום המוח קודם לטמטום הלב.

ויובן זאת בהקדים החילוק בין טמטום המוח לטמטום הלב, דלפי"ז נבין מה מהם מצוי יותר ומה מסוכן יותר, ומפני זה שינה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע הסדר במאמר מהכתוב, כדלקמן.

(1) שבת ב, א. ושם: "דדבר ההווה רגיל הש"ס לשנות תחילה. . . וכן מפרש רב האי גבי ד' צריכין להודות".

ג.

באגרת מיום כ"ג אדר ה'תש"ב¹, מבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, בענין טמטום המוח והלב, וז"ל: "הנה כל דבר השכלה והשגה שהאדם מבין ומשיג את טבעה, הרי היא פועלת מדה שבלב כפי חיוב ההשגה ההיא באחת המדות דאהבה וקירוב או יראה וריחוק לאחור, וכשאינן ההשכלה פועלת מדה שבלב אותה הוא שיש איזה סתימה המעכבת את הילוך השפע האור מן המוח אל הלב, וסתימה זו נקראת טמטום הלב שלבכו אטום מלקבל דבר השגה אלקית ולהתעורר על ידה בהתעוררות אהבה או יראה כפי נושא ההשגה ההיא, אבל במוחו מתפעל הוא על טיב ההשכלה ההיא, והיא התפעלות המוח, היינו המדות שבשכל שהן מקור המדות שבלב ע"י אמצעות השכל שבמדות וכאשר במוחו ג"כ אינו מתפעל על ההשגה ההיא אותה הוא שיש קלקול במוחו שהוא טמטום המוח, שמוחו אטום מלקבל השגה אלקית, והיינו שאף גם אם מבין את ההשכלה בהשגה טובה, אבל עם זה אינו מרגיש את האלוקות - די געטליכקייט - שבה, וענין טמטום המוח הוא שיש איזה סתימה המעכבת את הילוך גילוי אור הנשמה השופע מעצם הנפש בכח החכמה שלו, ולכן הנה הוא יודע רק את ההשכלה הבאה מכח המשכיל שהוא מקור שכל הגלוי, אבל חסר לו ההרגש האלקי שהוא גילוי אור הנשמה". ע"כ.

ד.

והנה בפשטות נראה לומר דטמטום המוח חמור ("מסוכן") יותר מטמטום הלב, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בד"ה כי קרוב תרפ"א², והדברים מפורשים: "דעילה ועלול הוא דהעילה מחייבת את העלול, וכמו שכל ומדות הרי השכל מחייב את המדה, דמהשגת השכל נעשתה ונולדה המדה, ואם לא יש לידת המדה הרי זה מפני איזה סיבה, וכמו מצד העלם והסתור שמונע ומעכב לידת המדות. . אבל בשכל הרי נעשה המדה, שמכל השגה והתבוננות הרי הוא מתפעל במוחו, ושלא יהי' גם התפעלות שכלי זהו מפני התעלמות ביותר, והוא ענין טמטום המוח שזהו מצד התגברות החומריות ביותר שבענינו הוא קשה יותר מטמטום הלב", ע"ש עוד. נמצא שטמטום המוח מסוכן מטמטום הלב.

(1) נדפסה באגרות קודש שלו ח"ו עמ' של"א. וראה גם במאמר ד"ה "אז ישיר" דשנת ה'ת"ש, אות ה', ספ"ה קיץ ה'ת"ש עמ' 64 ואילך.

(2) נדפס בסה"מ תשי"א ע' 329.

אבל טמטום הלב ה"ה מצוי יותר, וכפי שביאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בשיחת שמח"ת תרע"ג¹, "דער ענין פון טמטום המוח דארף מען וויסען אז דאס איז ניט בא אלעמען, דאס איז ניט אין סדר והדרגה, טמטום הלב קען זיין בא אלעמען, וואס דאס איז אין סדר עבודה און מען דארף דאס מתקן זיין, אבער דער ענין פון טמטום המוח איז דאס ניט בא אלעמען, מען קען זיך שוין אנהויבען פארקען ביי זיך און גיין קלאגען זיך מיט דעם, זאל מען וויסען אז דאס איז ניט קיין דבר המצוי, וואס אזוי איז דאך, דער וואס איז נכנס אין פרד"ס התורה, פועל'ט אויף אים דער אור התורה, און ביי דעם וואס ביי אים איז פראן טמטום המוח איז א יוצא מן הכלל".

תרגום חפשי: יש לדעת שהענין של טמטום המוח אינו נמצא אצל כולם, הוא ב"סדר והדרגה", טמטום הלב יכול להיות אצל כולם, זהו 'סדר עבודה' וצריכים לתקנו. אך הענין של טמטום המוח אינו נמצא אצל כולם, יכול להיות שכבר יתחילו לחטט ולפשפש בעצמם, וילכו להתלונן על כך, שידעו שזהו אינו דבר המצוי, כיון שבדרך כלל מי שנכנס בפרד"ס התורה, אור התורה פועל עליו, ומי שנמצא אצלו טמטום המוח, הרי הוא יוצא מן הכלל.

ונמצא דטמטום המוח קשה ("מסוכן") יותר מטמטום הלב, וטמטום הלב "מצוי" יותר לעומת טמטום המוח שהוא מוגדר כ"יוצא מן הכלל", וכדבר בלתי מצוי כלל².

ה.

והנה, לפי זה צריכים ביאור דברי כ"ק אדמו"ר, דכתב שהטעם שבמאמר מהפך סדר הכתוב, הוא לפי ש"עבית כשית" הוא טמטום המוח, ו"ויבעט" הוא טמטום הלב, ומקדים טמטום המוח לטמטום הלב, אף שבסדר הכתובים הוא בהיפוך, דלכאורה בדברי התוס' בברכות שאליהם מציין, ביארו, "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה".

ומשמע דגם בנדר"ד, הנה בכתוב מונה המסוכן תחילה, ובמאמר - המצוי תחילה, אבל

(1) נדפסה בסה"מ "תורת שלום" ע' 165.

(2) להעיר ממאמר ד"ה אז ישיר ה'ת"ש ס"ה, סה"מ ה'ת"ש עמ' 64 ואילך. שלגבי טמטום המוח, כתוב: וכמו שאנו רואים בחוש בכמה בנ"א", ואילו גבי טמטום הלב כתוב, וזה גורם מה שבנ"א" שמשמע שטה מצוי יותר.

לפי מה שנת"ל דטמטום המוח הוא מה"מסוכנין יותר", וטמטום הלב הוא מ"המצויין", א"כ אדרבא, ב"קרא" הי' לו לשנות (כהסדר במאמר) תחילה "שמנת עבית כשית" (טמטום המוח) ואח"כ "וישמן ישורון ויבעט" (טמטום הלב), "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה", ובמאמר הי' לו לשנות הסדר "וישמן ישורון ויבעט" (טמטום הלב), ואח"כ "שמנת עבית כשית" (טמטום המוח), ד"גמרא נקט המצויין תחלה",

ואמנם הי' אפ"ל שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר להעיר ולהקשות בזה, אך לפי"ז צ"ע מהו ביאור הב'.

ו.

יש שבארר' לפי ש"ש בספר הערוך, ערך ארבע, דהערוך הביא את שאלת התוס', שהיא שאלה ששאלו לפני רב האי גאון ז"ל, והתשובה שהשיב כפי שהביאה הערוך משמו של רה"ג, הוא ההיפך ממשנ"ת בתוס', וזה לשון ספר הערוך שם: "ארבעה צריכין להודות (ברכות נד) שאלו לפני רב האי ז"ל הא דאמר רב יהודה ד' צריכין להודות מאי טעמא לא אמרינן רבנן כסידורא דקראי והשיב הכי אית לפרושי דקראי סדירין לפום דשכיח טפי, להולכי דרכים ומדבריות הרבה מצויין אפילו הולכין מעיר לעיר ואחריהן מי שהיה חבוש בבית האסורין דמעטי מנהון, והרבה מצויין אפילו על אכרגא וטסקא, ובתריהון מי שהי' חולה ונתרפא דמעטי מן מאן דמיחבשן לשלטונא ושכיחין נמיט ובא ובתריהון יורדי הים המעיטין מן כולהון דשמעתא סדירין לפום הקרובים לסכנה יורדי הים טפי קרובין לסכנה דבחד ריגעא אובדין, ובתריהון הולכי מדבריות טועים ולא משכחו לא מאכל ולא משקה וקרובין למיתה יותר מן החיים, ובתריהון מי שהי' חולה ונתרפא אפילו חושש בראשו ואפילו חושש בגרונו, ובתריהון מי שהי' חבוש בבית האסורין דמרחיק מן הסכנה טפי מכולהון, וכל חד מן הני עדיף ניסיה מדבתריה".

נמצא לפי שיטה זו מבואר היטב הסדר במאמר, דבקרא, ד"קראי סדירין לפום דשכיח טפי", ו"שמעתא סדירין לפום הקרובים לסכנה", לכך בקרא הסדר הוא "ויבעט" - טמטום הלב, ולאחמ"כ "עבית כשית" - טמטום המוח, משא"כ במאמר מהפך הסדר, משום דנקט ה"מסוכנין" תחילה טמטום המוח.

(1) בספר "שערי משה", וראה שם בארוכה ובהרחבה ביאור כללות הענין.

ואולי יש לומר שלזה נתכוון כ"ק אדמו"ר בציינו "ובכ"מ", שכוונתו הן לתוס' בשבת (שהובא לעיל), והן לדברי הערוך.

ז.

אמנם פירושו זה מוקשה הוא, כי:

א. דוחק גדול לומר שכ"ק אדמו"ר מציין בפירוש לדברי התוס', בעוד שכוונתו לדברי הערוך, שהם היפך הגמור מדברי התוס', ודוחק גדול לומר שמכלילים ב"וכ"מ", אף שהם עיקר הביאור במאמר.

ולהעיר שברשימת "פנחס י"ב תמוז הת"ש¹, לאחר שמביא כ"ק אדמו"ר את דברי התוס', מציין בפיו "לענין בערוך" ואין נראה שלזה כיוון בציינו "ובכ"מ".

ב. ולהוסיף שגם במכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שהובא לעיל (ס"ג), סדר הדברים הוא שמקדים לבאר מהות טמטום הלב, לטמטום המוח, שהוא - כאמור - "סדר המצויין", ולפי מה שנת"ל, שבדרו"ל (וכן בדרושי דא"ח), נוקט המסוכנין תחילה, צריך לבאר תחילה בענין טמטום המוח.

ח.

וי"ל הביאור בזה, דאכן כוונת הרבי בציונו היא לשיטת התוס' בברכות (ובשבת) בלבד, היינו, "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה".

ומה שהוקשה (ס"ה) דלכאורה נקט רבינו בהערתו להיפך משיטת התוס' (דמביא במאמר טה"מ קודם לט"ה), י"ל דתקפו של כלל זה ב"גמרא נקט המצויין תחילה", הוא רק כאשר הגמ' מביאה את תוכן דברי הפסוק ולא מביאה את הפסוק עצמו, אך כאשר הגמ' מביאה את הפסוק, אזי יש מקום למנותם כסדרא דקרא - "המסוכנים תחילה".

וכן הוא בנדו"ד, דבמכתבו מבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בענינם של טמטום הלב והמוח כשלעצמם ואינו מביא הפסוק, וע"כ מנה אותם כסדר דגמרא ש"מצויין תחילה" - טמטום הלב.

(1) נדפסה ב"רשימות" חוברות ח"ב ע' 6, וראה גם רשימת "ד' צריכין להודות" (חוברת יא ע' 5).

אבל בהמאמר כשמבאר הענינים דטמטום המוח והלב מביא גם את הכתוב עצמו ("שמנת" כו'), ולפיכך מונה אותם כדרך הכתוב - המסוכנים תחילה - טמטום המוח.

ומה שמשנה מסדר הכתוב¹, הוא משום שע"פ פשט הכתוב הרי מדובר (כבתי' הא') בסיבה ותוצאה, ש"וישמן ישורון" גורם ל"שמנת" כו', אבל לפי פי' הפנימי (כשמדובר בטמטום הלב והמוח), יש להפך סדר הכתוב, כי טמטום המוח "מסוכן" יותר מטמטום הלב, וכיון שבא לפרש את תוכנו הפנימי של הפסוק (שאינו מפורש ע"פ פשט הכתוב), הרי צריך להביא ה"מסוכן תחילה", ד"קרא נקט סדר המסוכנים יותר תחילה".

במילים אחרות: דפשטות תוכן הפסוק "וישמן ישורון ויבעת, שמנת עבית כשית" אינו מדבר על ענין טה"ל וטה"מ, אך כאשר מבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ את תוכנו הפנימי של פסוק זה (טה"ל וטה"מ), מביא את הפסוק בסדר הפוך ("עבית כשית" לפני "וישמן ישורון"), והיינו, שהפסוק כפי שמתפרש בתוכנו הפנימי, צריך להיות בסדר הפוך (כקרא), כי סדרא דקרא הוא שמביא המסוכן יותר תחילה.

* * *

ט.

בענין הנ"ל יש להוסיף עוד, דהנה לפמ"ש כ"ק אדמו"ר בהערה שם, נמצא דסיום הכתוב "שמנת עבית כשית" מרמז על טמטום המוח.

והנה איתא בלקו"ת²: "וכענין שנאמר שמנת עבית כשית שמחמת עוצם השתקעותו בחמדי וכסופי העוה"ז ואינו מצטער להיות לבו נשבר אזי עבית כשית שנעשה כמו כיסוי על הלב והיא נקרא' ערלת הלב שמכסה עליו עד שמחמת זה אין נכנס בו ההשפעה כלל להיות מתפעל מהתבוננות השכל כו' והיינו מחמת שמנת עבית בהשתקעותו בעניני העוה"ז לאכול ולשתות כו' ונעשה דמו עב ולבו ערל", ונמצא להפך ד"שמנת עבית כשית" הוא טמטום הלב.

1) וגם במאמר לפני"ז נקט "מטמטום המוח והלב" - שמקדים טה"מ לטה"ל, דזהו משום שבא בסמיכות ובשייכות לדברי הכתוב (ועד"ז ג"כ בד"ה אז ישיר ה'ש"ת ס"ה).

2) האזינו עו, ב.

וכן במאמר ד"ה אז ישיר ה'ש"ת¹ משמע כן דכתב, וז"ל "הנה זה מה שבנ"א אינם שומעים הכרוזים העליונים הוא מפני העלם והסתר הגוף ונה"ט שהוא טרוד בעניני הגוף ומשוקע בתאוות ותענוגים גשמי' כמ"ש שמנת עבית כשית, פון די ריבוי עניני הגוף אויך אפילו דברים המותרים איז לבד זאת וואס מען ווערט משוקע אין דעם, אז מזמן לזמן במשך הזמן ווערט די מותרות א הכרחיות איז לבד זאת איז פון דעם איבערגעבן זיך אין די עניני עולם און די שקיעה אין מותרות ווערט דער שומן הלב שהוא טמטום הלב, וואס דאס דערלאזט ניט אויף דערהערן א רוחניותדיקן דערהער", היינו שמביא את הכתוב "שמנת" כו' בהקשר לביאור בענין טמטום הלב, והוא בסתירה לכאו' למ"ש בהערה לד"ה השקיפה.

י.

וי"ל דבמאמר ד"ה אז ישיר מבאר כללות ענין הטמטום שנגרם כתוצאה מהשקיעה בעניני העולם, ואכן בהמשך הביאור מפרט שישנם ב' סוגים הנ"ל בטמטום הלב וטמטום המוח, רק שבתחילת הביאור כשמבאר ענין הטמטום נוקט רק טמטום הלב, משום שע"י השתקעות בעניני גשמיות והיתר וכו' ודאי שיגרם מזה טמטום הלב, ולאח"מ נכנס לבאר בשני סוגי הטמטום (המוח והלב).

ונמצא שמביא הכתוב "שמנת עבית כשית" בקשר לשני הענינים דטמטום הלב וטמטום המוח.

רק שעדיין יקשה, איך אפשר להביא הכתוב שקאי על טמטום המוח, כשמבאר גם את טמטום הלב.

יא.

והנה נתבאר בכ"מ², אשר טמטום המוח בא כשלב שני וכהוספה לטמטום הלב, שאם "לא הועילו כל העצות, הרי זו הוראה דלא זו בלבד שליבו מטומטם אלא עוד זאת, שיש לו ג"כ טמטום המוח"³, "שלא זו בלבד שאין לו אהוי"ר בהתגלות לבו, שזהו"ע טמטום הלב, אלא שאין לו אפילו התפעלות שכלית, שזהו"ע טמטום המוח"⁴.

(1) סה"מ ה'ש"ת ע' 64.

(2) ראה ד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב ס"ה, ד"ה לפיכך נקראו הראשונים סופרים תשט"ז ס"ג, ועוד.

(3) ד"ה לפיכך שבהערה הקודמת. • אודוך בעיני ה' ואזמורך בלאמים. כיגדל מעל'שמים חסדך ועד'שחקים אמתך" •

(4) ד"ה לא תהיה משכלה ה'תשי"ב.

ויש לומר דבלשון הכתוב "שמנת עבית כשית" דקאי על טמטום המוח נרמז גם טמטום הלב, כי תוכן הכתוב הוא ההשתקעות בעניני העולם ביתר הדגשה, שגורמת לכך שנוסף על טמטום הלב, יש גם טמטום המוח.

וא"כ הרי נרמז בפסוק זה גם טמטום הלב, ואפשר להביאו בביאור הענין בטמטום הלב, כי תוכן הכתוב הוא – כנ"ל – ההשתקעות היתרה בעניני עוה"ז הגורמת לטמטום הלב והמוח.

ומה שמביא דווקא חלק זה דהפסוק (ששייך יותר לטמטום המוח, כמשנת"ל), י"ל דכיון שבמילים אלו מודגשת ומפורשת יותר ההתעסקות בעניני העולם וכו', שבענין זה מדבר הפסוק גם כפשוטו, וכפי שפירש הספורנו על המילים "עבית כשית": "הנה אתה ישורון . . פנית אל התענוגים הגשמיים ובזה עבית וכו'".

וא"כ א"ש מה שבמאמר בלקו"ת כשמבאר ענין טמטום הלב מביא דברי הפסוק "שמנת עבית כשית", שכולל גם טמטום הלב כמשנ"ת, ובפרט שבפסוק זה מודגשת ההעסקות היתרה בעניני העולם.

ומכ"ש במאמר ד"ה אז ישיר ה'ש"ת שמבאר ב' סוגי הטמטומים, שייך להביא הפסוק "שמנת" גו' שכולל שניהם.



פדה בשלום - גילוי היהודה

הת' יחיאל שי' וולגל
שעלבים

הת' שניאור זלמן שי' רבינובין
תלמיד בישיבה

א.

בתחילת מאמר פדה בשלום תשמ"א מביא רבינו את דיוקי הלשון של אדמוה"ז ואדמוה"א בפסוק פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי, ומבאר איך תוכנם מתבטא בתורה כדלקמן: דהנה בפסוק זה יש לדייק כמה דיוקים: א. שהפדיה היא בשלום דוקא. ב. מקרב לי ולא ממלחמה. ג. (מקרב) לי הפדיה היא לי. ד. כי ברבים היו עמדי, משמע שהטעם על הפדיה הוא כי ברבים היו עמדי, וצריך להבין מדוע רבים היו עמדי מהווה סיבה לפדיה.

ומבארים אדמוה"ז ואדמוה"א, שפדיה בכלל שייכת רק כאשר יש צד שמנגד, אבל גם לאחר שיש מנגד עדיין הפדיה יכולה להיות בשתי אופנים: באופן של שלום ובאופן של מלחמה, וכמו"כ אופן הפדיה יכול להיות בשתי אופנים: באופן של קירוב ובאופן של ריחוק, ובזה בא הפסוק להדגיש לך הפסוק שהפדיה היא באופן של קירוב שלום ובאופן של קירוב. וממשיך הפסוק לומר (מקרב) לי להדגיש שזה פדיה בתוקף, כי כל מקום שנאמר לי אינו זו לעולם. והמשך הפסוק כי ברבים היו עמדי מתבאר בשתי אופנים: א. שברבים היו עמדי הולך על תפילת רבים (שזה פעל את הפדיה, ולכן זה נתינת טעם על הפדיה). ב. ועוד אופן לבאר את המילה רבים שקאי על הרבים, שגם הם נגאלו.

ומבאר רבינו, שכל סוגי פדיה אלו קיימים בתורה וכדלהלן: כיון שהתורה ירדה למטה בעולמות תחתונים ולמטה הרי מציאות העולם בפשטות וידיעת אלוקות בהתחדשות ע"כ בשביל לגלות אלוקות בעולם ובענייננו לגלות את התורה ע"י שלומדים בה), זה ע"ד פדיה (מאחר שיש מנגד והוא העולם שמסתיר על אלקות), והנה פדיה זו יכולה להיות בשתי אופנים באופן של שלום או באופן של מלחמה, פירוש: כשמתחשב במעמדו

ומצבו ומנסה ללמוד תורה ומוצא הפדיה (היינו לימוד התורה שנחשב פדיה, כיון שיש עולם שמסתיר על זה) כמה עצות איך ומה (חנוך לנער עפ"י דרכו), אזי היא באופן של מלחמה שמתעסק עם העולם, אבל יש פדיה באופן של שלום והוא ללמוד תורה בלי קשר לעולם ולא להתחשב במעמדו ומצבו באותה שעה (וזהו החילוק גם בין נגלה שם יש קושיות ותירוצים. (פדיה באופן של מלחמה), לפנימיות התורה שם לית תמן לא קושיא ולא מחלוקת כו').

פדיה זו (לימוד התורה בדרך שלום) יכולה להיות ג"כ בב' דרכים: בדרך של קירוב או בדרך של ריחוק, באופן של קירוב הוא ללמוד אליבא דהלכתא שמוריד את התורה בעולם ע"י שהלימוד הוא באופן שהמסקנא היא בענייני העולם.

וממשיך רבינו, ומבאר את הדיוק הרביעי איך הוא בתורה: דהנה אמרנו לעיל שיש ב' פירושים ב"כי ברבים היו עמדי": א. תפילת רבים. ב. גאולת הרבים. ומבאר בזה רבינו דפירוש הא' עניינו הוא שיש מעלה בתפילת ציבור (ואפילו בעשי"ת שתפילת יחיד נחשבת כתפילת ציבור יש יותר מעלה אם יתפלל בציבור), ופירוש הב', גאולת הרבים שזהו ענין שקודם שמתחיל את תפילתו כולל את כל ישראל עימו ע"י שאומר הריני מקבל עלי מ"ע של ואהבת לרעך כמוך, וזה דוקא נותן שלימות בכל דרגות התפילה.

ב.

ולכאורה דברי רבינו תמוהים ביותר: א. מהו הקשר בין ב' פירושים אלו (בענין כי ברבים היו עמדי) לענין התורה הרי מטרת המאמר (כמבואר בתחילה) היא להסביר איך כל עניינים אלו נמצאים בתורה?

ב. ויתירה מזה באות ג' כתוב בזה"ל: כשם שבעבודת האדם ישנה פדיה באופן של מלחמה וישנה פדיה באופן של שלום, שזהו החילוק בין עבודת התפילה ללימוד תורה, עד"ז בתורה גופא... הרי במפורש אומר רבינו בפועל שבא להסביר כאן איך דיוקים אלו (בפסוק פדה בשלום) הנם בתורה "ולא בתפילה", וב' הפירושים על כי ברבים היו עמדי, מסביר רבינו דוקא בתפילה?

ג. גם צ"ל, בביאור הב' על כי ברבים היו עמדי, אומר רבינו שהתפילה יותר נעלית כשכולל כל הרבים עימו, וזהו ע"י מ"ע של אהבת ישראל קודם התפילה, ולכאורה מה

מוסיף בזה שאומר שכולל את הרבים ע"י שמזכיר קודם מ"ע של ואהבת לרעך כמוך¹, מה מוסיף הענין של אהבת ישראל שהיא מ"ע לזה שכולל את הרבים בתפילתו (הרי בעצם התפילה כולל כל הזמן את הרבים וכמו ברכנו אבינו וכדו', ומה מוסיף ענין אהבת ישראל קודם התפילה?)

ד. ועוד צ"ל, מהו התירוץ על השאלה (הרביעית בתחילת המאמר) איך כי ברבים הוא טעם על הפדיה, דלכאורה בכל המאמר לא נמצא לזה ביאור.

ג.

והנה ידוע הכלל שבזמן שיש ב' פירושים על אותו פסוק יש שייכות ביניהם² וא"כ יש להבין גם כאן מהו הקשר בין ב' הפירושים על כי ברבים היו עמדי (א. תפילת רבים. ב. גאולת הרבים).

והנה, בהשקפה ראשונה היה מקום לתרץ ששאלה אחת מתורצת בחברתה כדלהלן: דהנה קודם הביאור במאמר היו ב' הפירושים ב"כי ברבים היו עמדי" נראים ללא קשר, הפירוש הראשון מדבר על תפילת הרבים, והפירוש השני מפרש שהרבים גם נגאלו. ורבינו במאמר כאן לכאורה מתווכך בין שני הפירושים ומעמיד את שניהם בענין התפילה, ובזה גופא כפי שקשורה לציבור שתפילת הרבים קאי על תפילה בציבור וגאולת הרבים קאי על הכללת הציבור בתוך תפילתו, נמצאנו למדים שב' הפירושים מדברים על תפילה ושייכותה לציבור.

ועפ"ז נראה לומר שיש מקום לתרץ את השאלות דלעיל כי: א. מובן מהו הקשר והשייכות בין הפירושים (שניהם מדברים על תפילה כפי ששייכת עם ציבור). ב. בזה מתורצת השאלה (בתחילת המאמר), מדוע כי ברבים הוא נתינת טעם על הפדיה, כיון

(1) וכלשון המאמר "והפי' הב' בפסוק זה שכולל את הרבים את כל ישראל עמדו, מובן ע"פ... שנכון לומר... הריני מקבל עלי מ"ע... משמע שרק עפ"ז אפשר להבין מהי המעלה של לכלול את הרבים בתפילתו.
(2) וע"ד השאלה בד"ה פדה בשלום תשל"ח שפדה בשלום קאי על הקב"ה שהוא פודה ומרז"ל הנלמד מפסוק זה הוא כאילו פדאני שהאדם הוא פודה ושואל רבינו מה הקשר ביניהם הרי שניהם מפורשים בפסוק אחד, וכן בד"ה פדה בשלום תשי"ד שואל שמפירוש רש"י משמע שהפדיה היא ע"י תורה וגמ"ח והפירוש הפשוט משמע שזה ע"י תפילה וגם בזה שואל רבינו מהו התיווך בין שני הפירושים וכן בד"ה פדה בשלום תשמ"א (שנאמר בי' כסלו) ומקור הרבר מופיע בלקו"ש ח"ג ע' 782 שמדרשת רז"ל על שעטנז (שוע, טו ונוז) שכולם נצרכים בשביל עבור על שעטנז, כיון שכולם נלמדים מאותה מילה וע"ש.

שבב' הפירושים מדובר שהיתה תפילת רבים שכוללת בתוכה את הציבור (או באופן שמתפלל עם הציבור או באופן שכולל בתפילתו את הציבור ע"י מ"ע של ואהבת לרעך) והיא זו שפעלה את הפדיה.

ועד"ז, י"ל בתירוץ ב' השאלות הנותרות: א. מה השייכות בין הביאורים ב"כי ברכים היו עמדי" לתורה. ב. מה מוסיף הביאור שכולל את הרבים ע"י מ"ע של ואהבת כו', הנה י"ל שגם בזה שאלה אחת מתורצת בחברתה דלאחר שמבאר במאמר שהפדיה באופן של קירוב בתורה היא ע"י לימוד התורה באופן שמביא לידי מעשה (קיום מצוות מעשיות) בא הפסוק לומר מדוע באמת היתה הפדיה באופן של קירוב "כי ברכים היו עמדי".

והביאור, כיון שכלל בתפילתו את הרבים באופן של מ"ע של ואהבת לרעך כמוך (שהיא מצווה מעשית)¹, לכן הייתה הפדיה בשלום ובאופן של קירוב², דהיינו כיון שלצורך הפדיה בשלום הפסוק דורש שהקרב והמלחמה יהיו באופן של קירוב וביאר רבינו שקירוב פירושו ללמוד תורה באופן שזה מביא לידי מעשה א"כ לכאורה ניתן לומר שאימתי יהי הפדיה האמיתית (הניצחון בקרב) בזמן שיבוא בפועל לידי מעשה, ולכן כשרואים שכולל בתפילתו את הרבים ע"י מ"ע זהו הוכחה וסיבה שהקרב היה באופן של קירוב וגם היה ניצחון בקרב והראיה שהוא באמת קיים במעשה מצווה (שזה היה כל ענין הקרב לימוד שמביא לידי מעשה).

ובזה מתורצות ב' השאלות: א. מובן מה הקשר לתורה שהרי זהו הפדיה באופן של קירוב שלומד תורה באופן שמביא לידי מעשה, וכפי שרואים בפועל שהביא לידי מעשה (קיום מ"ע של ואהבת לרעך כמוך). ב. מובן למה נחוץ במאמר לבאר איך כולל את הרבים בתפילתו דוקא ע"י מ"ע של ואהבת לרעך כמוך, שהרי זה נותן לנו את כל הקשר לביאור במאמר שהדיוקים בפסוק פדה בשלום מוסבים על התורה דוקא.

אבל אליבא דאמת ביאור זה דחוק ומכמה: א. אם באמת היה רוצה לומר שקיום מ"ע

1) וזהו נתינת טעם י"ל ע"ד הסיפור שנכנס פעם יהודי לביהכ"ס ואמר שפלוני ואלמוני רצו להכותו שאלוהו מנין לו ואמר כי היכו אותו בפועל כך גם כאן ההוכחה האמיתי שהלימוד הוא באופן שמביא לידי מעשה היא כשמקיים בפועל מ"ע של אהבת ישראל, ולכן זה מהווה נתינת טעם לפדיה באופן של שלום (פדיה של תורה)
2) ואולי י"ל בדרך אפשר שמביא כאן מ"ע של אהבת ישראל (גמ"ח) כי עי"ז כולל כאן כל הג' דברים שלומדים חז"ל מפסוק זה כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור (דאהבת ישראל גם למי שאינו ראוי חשיב כגמ"ח).

הוא הטעם לפדיה בשלום, מדוע מביא דוקא מ"ע בתפילה כשמחפש דוקא איך "כל" הדיוקים בפסוק פדה בשלום הם בתורה¹ (וכנ"ל מדגיש במאמר (באות ג')) איך הפדיה היא דוקא בתורה ולא בתפילה) ובכלל צ"ל איזה נתינת טעם יש בזה שבגלל שעשה מ"ע, לכן יהיה פדה בשלום? ג. ועוד דהעיקר חסר מן הספר דאם הקשר לענין של תורה הוא בזה שקיים מ"ע, ובזה מבאר למה פדה בשלום היה לו לכתוב כל זה.

ד.

והנה לבאר כ"ז צריך להקדים תחילה ביאור סוגיית פדה בשלום, ומאחר שסוגיא זו היא ארוכה מיני ארץ ורחבה מיני ים למען שלא יתבלבל הקורא נכתוב עיקרי הדברים בהערה בפנים (ולכל מאן דבעי להחכים ולהעמיק לרדת לשורש הסוגיא ולעומק הדברים נכתוב את יתר הפרטים ופרטי הפרטים בהערות).

כשפותחים את מאמרי פדה בשלום בתורת רבינו רואים פירושים שונים על הפסוק הן אמת שאין זו קושיא אפשרי ונכון שיהיו כמה פירושים על אותו פסוק, אבל אם נתבונן לעומק בשוני של הפירושים ובסתירה ביניהם זה יוביל אותנו לנקודת ביאור ששופכת אור על כל הסוגיא, נבין את שורש ויסוד הדברים ואת עומק ופנימיות הפסוק, ובזה בעז"ה יתבאר גם השוני וההופכיות בין הפירושים והביאורים על הפסוק וכדלקמן:

חלק מהקושיות מופיע במאמרים של רבינו וחלקם האחר הוא ע"י השוואה בין מאמרים (כמצויין לעיל לא נביא בפנים את כל הסתירות והקושיות), א. במאמר דילן משמע שפסוק זה קאי על תורה ולא על תפילה (כנ"ל באריכות). ועד"ז במאמרים נוספים² ואילו במקומות אחרים³ מבואר שפסוק זה קאי על תפילה ובפרט שכך היה בפועל בימי דוד המלך שניצל בזכות תפילת אנשי אבשלום, וכן בימי גאולת אדמוה"ז ואדמוה"א שניצלו בזכות התפילה, כידוע מאמר אדמוה"ז במכתבו של רלוי"צ מברדיטשוב כשקריתי פסוק

(1) ובמיוחד שבד"ה פדה בשלום תשמ"ה מפרש ברבים היו עמדי קאי על עסק ה"תורה" דפי' ברבים הוא ע"ד ורב שלום בניך (אלו הת"ח), א"כ כאן שבא לבאר כל הבחי' שהם בתורה מדוע צריך לדייק שברבים היו עמדי זהו תפילה שיבאר ע"ד המאמר דתשמ"ה שקאי על עסק התורה.

(2) וכל בניך תשמ"ה, וישלח יעקב תשל"א מרגלא בפומא תש"מ ועוד.

(3) פדה בשלום תשמ"א ה-א' הוא פדה בשלום תשי"ד פדה בשלום תשי"ט פדה בשלום תשל"א ועוד. ועד"ז בפדה בשלום תשכ"ב שמבאר שהמלה שלום עצמה כוללת גם תורה וגם תפילה, ובפרט שיש מארז"ל שלומד תפילת ציבור מפסוק זה (כל העוסק בתורה כו' ומתפלל עם הציבור כו').

זה בתהילים 'יצאתי בשלום כו', ועד"ז יש לדייק דמצינו כמה פירושים בפירוש "כי רבים היו עמדי, ומהם: א. גאולת הרבים¹. ב. רבים קאי על התורה שעליה האנר "ורב שלום בניך"². ג. רבים פירושו רשות הרבים³ (טורי דפרודא) שהם הקליפות שנקראים רבים להיותם נפרדים⁴, וכן מצינו ביאורים סותרים האם באמת הפדיה נפעלה ע"י מלחמה, דאף שמפשטות הכתוב⁵ משמע שהיה קרב מ"מ מצינו כמה מקומות⁶ שכתוב בהם שהפדיה בייתה מלמעלה למטה שלא בדרך קרב כלל או לאו (ועד"ז עוד כמה⁷ וכמה דיוקים ראה

(1) פדה בשלום תשמ"א פדה בשלום תשי"ד ועוד.

(2) וישלח יעקב תשל"א וכל בניך תשמ"ה ועוד.

(3) פדה בשלום תשכ"ב ועוד.

(4) וכן מצינו פירוש ברבים שקאי על תפילת רבים (פדה בשלום תשמ"א (פירוש הב') ובריבוי מקומות וכפי שמשמע גם מפשטות המעשה שאנשי אבשלום התפללו על דוד). ועוד פירוש מצינו במילה רבים שקאי על בחי' היחידה (פדה בשלום לאדה"ז, שערי תשובה דף מ"ט ע"א, פדה בשלום תשל"ט ובפירוש זה נמצא בפדה בשלום תשמ"ו).

(5) וכך באמת היה בימי אדה"ז שהיה קרב, ולכן נאסר וכפי שמדייק בד"ה פדה בשלום תשל"ט בסופו ע"ש.

(6) פדה בשלום לאדה"ז, וכל בניך תשמ"א פדה בשלום תשמ"ה וישלח יעקב תשל"א ועוד. וחילוק זה אם זה היה בדרך קרב או בדרך מלחמה תלוי בשני חילוקים נוספים: א. האם יש מנגד או לא, דבמאמר דילן (תשמ"א) מבואר שהפדיה היא רק באופן שיש מנגד דאם לא אין צורך כלל בפדיה, ואילו אדמוה"א בשערי תשובה (ע' מט והלאה) מבאר שהפדיה היא באופן שאין מנגד מלכתחילה שזהו אמיתית הפדיה (ובאמת שואל הרבי סתירה זו בד"ה פדה בשלום תשכ"ב ובד"ה פדה בשלום תשל"ט ושם מאריך ע"ז מדוע לפי"ז יש צורך בפדיה אם אין מנגד) ובמאמר ושבת בשלום תשל"ח תשכ"ב בד"ה פדה בשלום תשל"ט אות כ"ה גם מבואר שהפדיה היא באופן שאין מציאות של מנגד ע"ד בימי שלמה (ולא כמו בימי דוד שהיה מנגד והיה צורך לנצחו ופירושו זה שולל במאמר ומה שמשמע שכוונתו לומר שהפדיה היא כבימי שלמה ששם אין מנגד ע"ש) ומה מובן שבוה תלוי אם היה קרב אם לאו (האם יש מנגד וצריך לקרב או שאין, ובמילא אין צורך לקרב).

ב. ועד"ז תלוי חילוק זה אם היה קרב או לא בחילוק שנוצר בפנים האם תפילה נכללת בפסוק, שהרי כל ענין התפילה הוא שעת צלותא שעת קרבה שהוא ענין המלחמה (אף שבפדה בשלום הא' דתשמ"א מביא שגם בתפילה יש דרגא של בירור בדרך מנוחה, אבל פשוט שבדרך כלל ענין התפילה הוא מלחמה), ואם הפסוק קאי על תורה שזהו בירור בדרך מנוחה, הרי שאין מקום לקרב ובכלל צריך להבין בזה דאם אין קרב מה מקום לומר שהפדיה היא באופן של קירוב (למי הוא מתקרב).

(7) ומהם: א. במילה מקרב מצינו ב' פירושים: א. מלחמה. ב. קירוב ואף שנראים תלויים זב"ז כמבואר בכ"מ מ"מ בכמה מאמרים מחלק בזה ואומר שמלחמה לא הייתה, אבל אופן של קירוב היה (וכמוכן גם מהביאור במאמר דידן שתולה את ענין הפדיה בתורה, (שבדרך כלל זה לא בדרך מלחמה אף שבאמת כאן מבאר בכ"ז שיש לזה קשר לקרב, אבל באופן של קירוב שמביא לידי מעשה).

ב. וכן דיוק מסדר הדברים במחז"ל (הנלמד מהפסוק) כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור וכמו ששואל בשיחה (המצורפת עם המאמר) תשכ"ו י"ט כסלו (וכן בד"ה פדה בשלום תשל"ח) דגמ"ח הוא לאחר תורה, אבל תפילה צריכה להיות בסדר הפשוט קודם שניהם, שהרי זהו סדר היום של יהודי (תפילה שתהא תפילתי סמוכה למילתי ואח"כ מבית הכנסת לבית המדרש ורק אח"כ צריך להתעסק עם העולם שזהו ענין גמ"ח, וכך באמת מבאר בכ"מ), אבל בשיחה ובמאמר דלעיל מסביר שמאחר שתורה היא העיקר היא מופיעה במחז"ל דוקא לפני תפילה.

ג. ועוד שוני מצינו בין המאמרים מהו עיקר הפדיה דברוב המקומות מסביר שפדיה עיקר עניינה הוא התורה

בהערות).

ה.

וי"ל הביאור בכ"ז בדא"פ בהקדים יסוד כללי בעבודת האדם לקונו (מאחר שכל ספרי החסידות מלאים מזה נשתדל להתמקד במאמר מסויים דרכו נלמד יסוד זה ובהערות יצוינו מקומות נוספים ביתר פירוט).

דהנה במאמר ד"ה נתת ליראיך נס להתנוסס התשי"א נעמד רבינו על ההפרש שבין עבודת הביוררים לעבודת הניסיונות (שעיקרה בגלות זה האחרון ובוה גופא מתגבר בדורות דעקבתא דמשיחא). ומבאר, שעבודת הביוררים היא עבודה שע"פ טו"ד ועבודת הניסיונות היא עבודה למעלה מטו"ד שלא מתעסק עם הרע. וממשיך שם שתחילת עבודת הביוררים היא בעבודת התפילה, דשעת צלותא שעת קרבא¹, והתפילה היא מלחמה בשקו"ט עם הרע וזהו משום שנשאר עדיין קצת אור בניצוצות, ולכן ניתן לערוך איתם מלחמה בשקו"ט, אבל עבודת הניסיונות, כיון שלא נשאר בניצוצות התפשטות של אור כלל צריך לילך בתוקף עצמי שלמעלה מטו"ד.

ומבאר שם שעבודה זו שלמעלה מטו"ד היא לאחר התפילה (בשעת האוכל והעסק עם ענייני עוה"ז) ובדוקא צריך להיות אחר התפילה כי קודם התפילה לא יהיה בכוחו להלחם באופן של למעלה מטו"ד אלא ההיפך לגמרי המאכל יוריד אותו לעמקי שאול. ומפרט ב' סוגי עבודה אלו בנפש האדם, דהנה באדם יש 5 דרגות (נר"נ ח"י) המתחלקים לב' סוגים כוחות פנימיים וכוחות מקיפים הכוחות פנימיים הם שכל ומדות וכוחות המקיפים הינם מקיף דחיה ומקיף דיחידה, שהם רצון ותענוג והעבודה ששייך בה שקו"ט היא העבודה דכוחות פנימיים משכל ולמטה, משא"כ לגבי רצון ותענוג אין מקום לשקו"ט ולמלחמה (דאם רוצה בזה או מתענג בזה אין שום סברא שיכולה להתווכח עימו), ולכן עבודת הביוררים (בפרטיות) היא בכוחות פנימיים ועבודת הניסיונות היא בכוחות המקיפים

שנקראת שלום והיא המשכה מלמעלה למטה ובמקומות שאחרים משמע שתפילה היא עיקר הפדיה "כשקריתי פסוק זה יצאתי בשלום כו'" (כנזכר חילוק זה בפנים), ואילו בד"ה פדה בשלום תשל"ב מוכיח ממכתבו של אדה"ז שעיקר הפדיה הייתה ע"י צדקה דוקא ע"ש. ועד"ז ניתן למצוא חילוקים נוספים בין המאמרים. ותן לחכם ויחכם עוד.

(1) ומוסיף כדרך אגב שבשביל שהמלחמה תהיה כדבעי שהדבר הגשמי לא יוריד את האדם אלא להיפך דהאדם יעלה את הדבר הגשמי צריך לזה התבוננות קודם התפילה וראה הביאור בזה בהערה 18.

שלגבם לא שייך שקו"ט מלחמה, אלא הולך למעלה מטו"ד לגמרי (ענין המס"נ).

ובהמשך שואל רבינו שפעמים מצינו שנאמר שלגבי יחידה אין אפילו ניסיון ופעמים מצינו להיפך שעבודת הניסיונות קשור דוקא ליחידה, ומבאר שעבודת הניסיונות מעוררת את בחי' היחידה, ואז כבר אין ניסיון, כיון שלגבי היחידה אין שום ניסיונות. וי"ל בדא"פ שהכוונה בזה שבא לומר שהחילוק האם יש ניסיון בעבודה אם לאו תלוי בחילוק בין מקיף דחיה למקיף דיחידה¹ שבמקיף דחיה עדיין שייך לומר שיש ניסיון ובמקיף דיחידה לאחר שהוא מתעורר לא שייך יותר ניסיון ותפקידו של מקיף דחיה לעורר את המקיף דיחידה². ומסיים במאמר שם שזהו הטעם שבגלות זה האחרון יש ריבוי ניסיונות, כיון שמעלים הניצוצות הכי אחרונים שאין בהם אור כלל שהעבודה איתם היא למעלה מטו"ד ע"י גילוי היחידה שהוטל ענין המס"נ (ובזה לא עובדים עם שקו"ט, שזהו ענין עבודת

1) והנה מאחר שסוגיא זו היא ממש רחבה בתורת החסידות (כנ"ל בפנים) נצטט רק ב' סוגיות מרכזיות בהם ג"כ כל הביאור מתבסס על יסוד זה (ואידך זיל וגמור) א. בהמשך תרס"ו מאמר לך לך בסופו (שבחציו השני מתחיל לבאר סוגיית רצון ועונג), מבואר שבשביל להגיע לבחי' יחידה שהיא קבעמ"ש מוכרח קודם העבודה דחיה בכל מאורך וקודם לזה העבודה דכלל לבכך ובכל נפשך שהוא העבודה שע"פ טו"ד (שהם שתי סוגי התבוננות בגדלות ה' כמבואר באריכות בכ"מ), וכמבואר בכ"מ שהם ד' מדרגות בתפילה: א. פסוד"ז. ב. ברכות ק"ש. ג. קש" (ואמת ויציב פעמים שנחלק בפ"ע ענין לוי, וראה במקורות המובאים באות ב' שבהערה זו). ד. שמו"ע ביטול לגמרי כעבד קמי מריה (בחי' יחידה). וא"כ היסוד בסוגיא זו (שמופיעה ריבוי פעמים בחסידות) הוא ג"כ היסוד שנתבאר בפנים שבכדי לבוא לענין של בכל מאורך ולמעלה מזה קבעמ"ש מוכרח הסדר קודם של בכל לבכך ובכל נפשך עבודה שע"פ טו"ד וע"ש (עמ"ס ואל"ך) באריכות.

ב. גם סוגיא זו היא יסודית וכללית בתורת החסידות והיא מופיעה באריכות בהמשך תרס"ו במאמר יהודה אתה יודוך אחיך (וכן בד"ה ויגש אליו יהודה, היסוד לזה הוא בד"ה יהודה אתה יודוך אחיך בלקוטי תורה, ומופיע ג"כ בתורת רבינו ד"ה יהודה אתה תשל"ח) דמבואר שם דבשביל לבוא לבחי' אה"ר וממנה לאהבה בתענוגים צריך קודם לעבוד כפי היכולת שלו ולהגיע עד בחי' חכמה שבסדר השתלשלות ולאחר השלימות מצד העבודה שלו הוא מקבל מקיף דחיה מאהרן שושבינא דמטרוניתא שהיא אה"ר הנמשכת בהדלקת הנרות, ואח"כ ממש רבינו שושבינא דמלכא הוא מקבל אהבה בתענוגים, ומבואר שם באריכות שזהו רק ע"י הקדמת העבודה בכח עצמה וע"ש כפי שנתבאר שם באריכות, והנה בסוף המאמר שלאח"ז (וילך איש מבית לוי), מבאר ענין בירור נה"ב באש שלמטה ואש שלמעלה דנה"ב ואח"כ מגיע לבירור באד שלמעלה, ולאח"ז בא לבחי' שאין בה גם חוש שלמעלה, ומבאר שגם לעליה דנה"א (בדרגה הגבוהה שבה) נצרך העבודה דנה"ב (שלכן למזבח הקטורת נלקחו גחלים ממוזבח החיצון) שדוקא ע"י בירור נה"ב דוקא ע"י יהיה העליה דנה"א (אף שבנה"א הוא מצד שרשה וכו'), וזהו"ע יחד לבכנו יחוד ב' הלבבות, יוצא א"כ שכל המשך הענינים של ג' מאמרים אלו (ויגש אליו, יהודה אתה, וילך איש שם הוא בסוגיית של עבודה בכוח עצמו) מודגש שכל דרגא גבוהה ככל שתהיה נצרכת לעבודת הבירורים מסודרת לפני (מי שטרם בע"ש כו'). וביאור זה הוא ביאור יסודי בחסידות, וישנם עוד סוגיות רבות הבנויות על יסוד ואכ"מ להאריך בזה והוא יסודי בחסידות כנ"ל).

2) וי"ל ע"פ המבואר בד"ה פדה בשלום תשמ"ו שבגילוי מקיף דיחידה מתבטל המנגד לגמרי (כיון דבבואה דבבואה לית להו אין לקליפת מקיף דיחידה), ועפ"ז י"ל שלכן לגבי מקיף דחיה עדיין יש ניסיון, כיון שמקיף דחיה יש לקליפות כידוע בענין י"א כתרין דמסאבותא בחיק הי"א שלמעלה מעשר) משא"כ לגבי המקיף דיחידה שם אין שום ניסיון.

הניסיונות כנ"ל בארוכה).

1.

וע"פ יסוד כללי זה ניתן לבאר את סוגיית פדה בשלום בתורת רבינו דבר דבור על אופניו, די"ל שיסוד זה הוא שרש ביאור הפסוק ועובר כחוט השני בתוך כל המאמרים, ומכאן בדרך ממילא יתיישבו כל השאלות דלעיל אחת לאחת וכדלהלן:

הן אמת שתכלית העבודה ושלמות השלום היא בעת שאין מנגד כלל ושאינן צריך למלחמה כלל, והוא ענין גילוי היחידה שם לא שייך מלחמה כלל (וגם לא שייך מנגד), אבל כנ"ל במאמר נתת ליראיך נס להתנוסס שבכדי להגיע לגילוי היחידה נצרכת עבודה ועמל בסדר והדרגה דתחילת היום הוא בתפילה¹ שהוא מלחמה בשקו"ט שם יש מציאות של מנגד שיש ללחום עמו, ולאחמ"כ עדיין יש מנגד, אבל אין ללחום עמו ע"פ טו"ד אלא צריך להפעיל את כח המס"נ (כשזהו מקיף דחיה) שמגלה את בחי' יחידה שם כבר אין מנגד ואין מלחמה וזהו תכלית העבודה ושלמות הפדיה שהרע נהפך לטוב (אפילו אותם ניצוצות שנחשכו לגמרי עד שאין בהם התפשטות אור כלל) והאויב נהפך לאוהב² ורשות

(1) וכדי שהתפילה תהיה כדבעי נצרך לזה קודם גמ"ח ותורה (וכידוע שהצ"צ חיפש להלוות עני קודם התפילה, וכן מ"ע של ואהבת לרעך כמוך עניינה גמ"ח (וכידוע בענין צדקה לפני התפילה, ותורה זה ענין של לימוד פנימיות התורה קודם התפילה שכ"ז מהווה חלק מהתפילה כמבואר באריכות בד"ה כי תשא תשי"א בענין ג' ההכנות הכתובים בלקו"ת) וזהו הביאור במחז"ל כל העוסק בתורה ובגמ"ח (ורק אח"כ) ומתפלל עם הציבור כמבואר באריכות במאמר ובשיחה די"ט כסלו תשכ"ו ע"ש.

ובזה מתיישב מה שפעמים מקדים תורה ותפילה דבזמן שמדבר אודות תחילת העבודה שהיא תפילה הרי כשמזכיר לגבה ענין התורה זהו תורה קודם התפילה, משא"כ כשמדבר על כללות העבודה הרי תפילה היא הקדמה לתורה (ואח"כ גמ"ח, ובזה מתבארים ג"כ החילוקים (השני והשלישי) שבהערה 14 שפעמים עיקר העבודה היא תפילה ופעמים צדקה ופעמים תורה דבתחילת העבודה עיקר הפדיה היא תפילה ותורה וגמ"ח הכנה לתפילה ובהמשך העבודה העיקר הוא התורה, ובפרטיות תכלית העבודה הוא בגמ"ח (וזהו הביאור למ"ש בפדה בשלום תשל"ב), כיון שאז מתעסק עם העולם (עם אותם ניצוצות שנחשכו לגמרי, וכפי שרואים בסדר היום של יהודי תפילה תורה וגמ"ח). והנה כשהעבודה העיקרית היא תורה היינו שלמות העבודה (גילוי היחידה) אזי מתעלים כל שאר העבודות ג"כ לבחי' יחידה, ובמילא נעשים באופן נעלה יותר (בתפילה היינו תפילה בציבור ובגמ"ח. י"ל כפי שמבואר במאמר "פדה בשלום" תשי"ב שאמיתית הגמ"ח שהוא גם לעשירים היינו יותר ממילוי מחסורו (סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו), ומבאר שם שזהו בחי' היחידה וכמבואר בפנים אות ז' באריכות.

(2) אבל כדי שהתורה תהיה כדבעי מוכרח שיהיה קודם תפילה כדבעי (כמבואר בד"ה פדה בשלום תשי"ט) והענין שהאויב נהפך לאוהב בתפילה הוא ענין מרז"ל בכל לבבך בשני יצרך, וזהו שאנשי אבשלום (האויב) "התפללו" להצלחת דוד (נהפכו לאוהב). ועד"ז בימי אדמוה"ז שבתחילת העבודה הוצרך לענין התפילה וכפי שכתב לרלו"צ מברדיטשוב במכתבו בעת יציאתו מבית האסורים כשקירתי פסוק זה בתהילים כו'. ועיין בזה עוד בהערה 29.

הרבים (מקום הקליפות והס"א) נעשית לרה"י (יחידו של עולם).

ועפ"ז יש לבאר השאלות ששאלנו בתחילה (שאר הדיוקים והמהלך בגוף האמרים יתבאר בעזה"י בהערות) א. בתחילת העבודה הפדיה היא באופן של מלחמה ומנגד, ולכן צריך להתעסק עמו בקירוב' (שהו"ע להיכנס עמו בשקו"ט לפי שכלו) וזה התפילה א"כ הפסוק כולל בפירוש תפילה, אבל תכלית העבודה היא באופן שאין מנגד, וזהו העבודה דתורה, ולכן הפסוק כולל גם תורה, ובאמת כולל שניהם גם יחד בתחילת העבודה תפילה ולאחריה תורה ובכל מקום תלוי הביאור האם מדברים רק על תחילת העבודה או רק על תכלית העבודה או על שניהם יחד (כללות העבודה). ב. וכמו"כ מובן שכל הפירושים ד"כי ברבים היו עמדי" הינם אמת כי אימתי גם הרבים נגאלים ורשות הרבים הופכת לרשות היחיד בזמן שמתגלה היחידה שזהו העבודה של לימוד התורה שנקרא רבים² (ורב שלום בניך) ג. ועד"ז גם מובן שהפדיה הייתה הן ע"י מלחמה והן ע"י שלום מלמעלה³

1) והקירוב ששיך כשאינ מנגד הוא כזה גופא שאין מנגד שהאויב נהפך לאוהב אין לך קירוב גדול מזה.
2) כידוע שע"י אמירת תורה פועלים המשכות נעלות וגאולה לעולם כמבואר במאמר ד"ה הנה מה טוב ומה נעים תשכ"ב אודות רשב"י שמסופר בגמ' שהוצרך העולם למטר ורשב"י אמר תורה וירד מטר.
3) והנה כאן נבוא לבאר (בקצירת האומר עכ"פ) חלק עיקרי מהמאמרים דפדה בשלום לראות איך שיסוד זה הוא המהלך המוביל את הביאור במאמר ובכל מאמר לפי עניינו, (לפי סדר השנים) כדלהלן:

א. פדה בשלום תשי"ב כמבואר.
ב. פדה בשלום תשי"ט בכללות המאמר מבאר שתפילה היא גילוי היחידה ענין המס"נ (משא"כ תורה שהיא הבנה והשגה ובהמשך מבאר ענין זה בצדקה) ומסיים שם ע"ד הביאור בפנים שע"י תפילה כדבעי מגלים את הבחי' הגבוהה בתורה כעונה אחר הקורא שזה גם גילוי היחידה.

ג. פדה בשלום תשכ"ב מבאר מלכתחילה הפסוק כפי שהוא בתכלית העבודה שברבים קאי על גילוי היחידה (ובמילא פדה בשלום הוא הפדיה ע"י יחידה), ומבאר שזה בתורה ובתפילה בדרגא שלמעלה מטו"ד (ועיין בהערה 27), ולכן שואל דמה צורך לפדיה, כיון שבדרגא זו אין כבר מנגד. ומתרחן שבא לומר שגם מי שאצלו היחידה בהעלם ע"י התבוננות בענין היחידה יוכל לנצח ג"כ (ועיין בהערה הנ"ל) וע"פ מה שנתבאר יומתק ביותר מה שתירץ, דבאמת צריך לפדיה ולהתבוננות שזהו ענין סדר העבודה דעבודת הביורורים כדי לגלות היחידה, וכן בהמשך המאמר כשמבאר ענין על ב' שלום מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע ואומר שזה קאי על גילוי היחידה איך שהוא בתורה, ואיך שהוא בתפילה שע"י שניהם האויב מתהפך לאוהב כמבואר בפנים, ולכן מביא גם הביאור שהניצוצות שבבחי' רבים טורי דפרודא גם מתעלים שהם הניצוצות הכי רחוקים דבגילוי היחידה כשמאיר העצם גם הניצוצות הכי רחוקים מתבררים כמבואר במאמר דנתת ליראך נס להתנוסס. ומסיים שם במאמר שזהו תכלית העבודה שזה גם מתאים למבואר בפנים.

ד. המאמר בתשכ"ו במאמר זה ע"ד הנ"ל מסביר באריכות את הבירור שנעשה ע"י פנימיות עתיק (גילוי היחידה) שזהו תכלית הפדיה בשלום (שיהא לע"ל) שאין כלל מנגד וגם בחי' (רשות ה) רבים נהפך לטוב (עמדי שמתאחדים בקדושה), ומסביר שזהו גם בתפילה וגמ"ח שממשכיכים מפנימיות הכתר.

ובשיחה להשלמת המאמר מבאר בזה שנזכר במחז"ל גם תפילה אף שעיקר העבודה היא תורה (וגמ"ח שדומה לתורה ששניהם הוא מלמעלמ"ט) כי כדי שהתורה תהיה כדבעי צריך הקדמת התפילה, ולכן מחלקם לב' חלוקות וזהו ממש ע"ד מה שביארנו ע"פ המאמר דנתת ליראך נס להתנוסס, ובהמשך השיחה מבאר דמוכיר כאן כל

העוסק שקאי על האדם שזהו גילוי היחידה שבכל אחד מג' העניינים ומקשר זה ליי"ט כסלו שזהו הפצת פנימיות התורה בחי' יחידה, ובזה מקשר מחז"ל על הפסוק עם הפירוש הפנימי שפדה בשלום עניינו גילוי היחידה. ועפ"י נתרץ ג"כ המאמר דתש"ב ככפנים.

ה. תשכ"ז בתחילת המאמר מדייק רבינו זה שכתב פדה בשלום נפשי מקרב ולא ממלחמה. ומביא מחז"ל על הפסוק כל הוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור כו', ולאחר אריכות הביאור [על ענין הגלות (שבירת הכלים דתורה) והתיקון לזה בעולם התיקון לחבר ב' הפכים (דעת)], מבאר שפדה בשלום ע"י קרב קירוב הוא גם בתורה וגם בתפילה ובשניהם ע"י ריבוי אור ולא ע"י מלחמה (ואפילו שממחז"ל משמע שצריך למלחמה, הרי זה מורה רק על ענין היגיעה ולא מלחמה ממש), ומסיים שרואים את הפדה בשלום גם בתורה גם בתפילה וגם בגמ"ח, ומכל הנ"ל נראה דבמאמר כאן מדבר על שלימות השלום וכמו שמקדים שם (קודם שמבאר הפסוק) איך ומה יהיה בגאולה השלימה (שיתגלה פנימיות הדעת), ולכן מדבר איך שאין קרב ורק ע"י אור (אפילו בתפילה) מעלה את הרבים.

ו. תשל"ב בתחילת המאמר שואל דמרש"י משמע שפדה בשלום עיקר עניינו תורה, ומבאר את החילוק בין בירור במלחמה ובירור במנוחה, ואומר שפה בשלום (מנוחה) זה דוקא ע"י תורה שהיא בדרך מנוחה, ושואל שמדברי אדמוה"ז משמע שהפדיה הייתה ע"י צדקה. עוד שצריך בתורה גם אתעדל"ת, ומבאר באריכות דרגא גבוהה נוספת בתורה, ומסיים שצריך את הדרגא שקשורה עם העולם (אתעדל"ת בתורה) וצדקה זה ענין שפועל דוקא בתחוננים, דבמאמר זה רואים שהעיקר בפסוק הוא התורה (ומזכיר שם ש"ע התורה כפי שהיא למטה מגיעים לדרגא יותר גבוהה כפי שהתורה היא מצד עצמה) ומ"מ, צריך גם ענין הצדקה וענין העבודה למטה, אבל בעיקר מדבר על העבודה שמלמעלמ"ט (רק שתחדור במטה), ולפי"ז נראה לומר שכאן מדבר איך זה בתכלית העבודה דוקא.

ז. תשל"ה מבאר בתחילה ששלום הוא דוקא שיש קרב, ומבאר זה ע"פ פרשת השבוע בענין מאלמים אלומים דיוסף דיש שני שלבים שלילת הרע (בירור הראשון), ואח"כ השלום שלמעלה מזה לגלות הטוב וזה נרמז בפדה בשלום, משמע מפורש כפי המבואר בפנים שצריך קודם דחיית הרע וההתעסקות עמו ואח"כ מגיעים לפדיה יותר גבוהה.

ח. תשל"ט בתחילה מקשה סתירה האם יש מלחמה אם לאו, ומבאר ב' עניינים אלו בתפילה (ומזכיר מפורש החילוק שבין חיה (שעדיין יש מנגד) ליחידה (שאינן מנגד כלל כפי שביארנו באריכות בפנים), [ואומר (באות ה') שההכנות לביהמ"ק נעשו ע"י דוד דוקא, אבל הבנין לא כיון שכשעשה את ההכנות היה במנוחה, אבל לא באמיתית המנוחה, כיון שבא ע"י מלחמות, ולכן הוצרך שלמה לבנות ההבית ועד"ז מבאר ענין הפדיה וי"ל דלפי"ז מדוע שכל ההכנות לא יהיו ע"י שלמה אלא דמכאן משמע שהעבודה צריכה להיות קודם במלחמה ורק אחר כך שלום אמיתי וע"ש] ומסיים ש"ע גילוי היחידה ממששים גם בעבודת הבירורים שיהיה ע"י שלום (ועיין היטב במאמר דרובו של המאמר הוא ממש לפי המהלך שהסברנו בפנים) ובאות ח' מדבר על הגאולה דיי"ט וי' כסלו שבא ע"י מלשינות, ובסוף היה פדיה בשלום ובשלימות דמכ"ז משמע ככפנים שיש סדר עבודה וכשמגיעים לבחי' היחידה (שאחר עבודה) אזי אין מנגדים מלכתחילה והכל בטל.

ט. תשמ"א כמבואר בפנים.

י. מדוחק הזמן ומקוצר היריעה נביא כאן מאמר אחרון (ושאר המאמרים פוק תני וראה יסוד זה גם ב. תשל"ל, תשל"א, (וישלח תשל"א) תשל"ג, תשל"ד ב' המאמרים, תשמ"א (הא') מרגלא בפומא תשמ"מ, תשמ"ג, תשמ"ד, תשמ"ח.

והנה נבאר כאן המאמר דתשמ"ו בתחילת המאמר (ולאחר אריכות בדיוק הפסוק) מביא דברי אדמוה"א שם משמע (ככפנים) דיש ב' דרגות בשלום ומבאר ג' דרגות ואומר שאמיתית השלום שאין מנגד ע"י הדרגא הג' הוא בחי' יחידה, אבל בחי' מקיף יש עדיין מנגד וזה יהיה, בימות המשיח שאז יהיה גילוי היחידה (מובן וגם פשוט שלא ניתן להבין המהלך במאמר מאלו ומכמה מילים שנכתבו כאן רק שמנו את האצבע על הנקודות מסוימות העיקריות במאמרים דלעיל לראות היכן הביאור שכפנים מופיע במאמרים אלו).

למטה רק תלוי האם מדברים על תחילת הפדיה או על תכלית הפדיה¹.

ז.

והנה לתוספת ביאור בסוגיא נקדים מאמר נוסף ד"ה פדה בשלום תשי"ב (ומכ"ז נבוא לבאר את המאמר פדה בשלום תשמ"א בו התחלנו) דבתחילת המאמר שואל דלכאורה מחז"ל הנלמד מהפסוק "כל העוסק בתורה ובגמ"ח וכו'", (שזהו פדיה ע"י תורה וגמ"ח שעניינם שלום) סותר את הפשט הפשוט שאנשי אבשלום התפללו למען הצלחת דוד וזה מה שפעל את הפדיה (היינו שכי ברבים היו עמדי קאי על תפילת אנשי אבשלום), ומהיכן חז"ל למדו שכל העוסק בתורה ובגמ"ח כו' כאילו פדאני הרי הפדיה הייתה ע"י תפילה.

וממשיך במאמר שם שע"י עבודה באופן של מנוחה אין מנגד והאויב נהפך לאוהב, והחילוק בין דרך מלחמה לדרך של מנוחה הוא ההפרש בין העבודה של ששת ימי החול והעבודה דשבת² וממשיך שהפדיה בדרך שלום היא עוד יותר מימי שלמה שאז נקבצו אליו כולם (בדרך מנוחה שהיה יושב במקומו וכל הניצוצות היו נדבקים אליו וכמו מלכת שבא שבאה להביא לו ניצוצות כמבואר שם), אבל מ"מ האורות שנתקבצו הם רק באלו שנרגש בהם קצת אור, ולכן נשאבו בדרך ממילא אל המאור (שהוא שלמה), אבל ניצוצות שנחשכו לגמרי ולא נרגש בהם האור כלל לא נפרדו בימי שלמה והם אלו שנפדים אך ורק ע"י שלום.

והנה ע"פ המבואר לעיל ניתן להוסיף תוספת ביאור במאמר זה מדוע באמת הניצוצות שנחשכו לגמרי נפדים דוקא ע"י שלום? ע"פ הנ"ל מובן, כיון שע"י הפדיה במלחמה ואחריה העבודה בעבודת הניסיונות (שהיא ע"י בחי' חיה) מתגלית בחי' יחידה שבנפש, וכשמתגלית בחי' היחידה הרי אין מנגד לכן גם הניצוצות שנחשכו לגמרי נפדים³.

(1) וזה מרומו במילה בשלום הכוללת ב' שלום הן מלמעלמ"ט והן מלמטלמ"ע גם מצד התחלת העבודה שזה תפילה מלמעלמ"ע וגם מצד תכלית העבודה שזה התורה העבודה מלמעלמ"ט.

(2) ענין זה מבואר בהרחבה במאמר יהודה אתה יודוך אחיך תרס"ו בו מוסבר ג"כ ע"ד הענין כאן שיש עבודה בדרך מלחמה ויש עבודה בדרך שלום והעבודה במלחמה נצרכת ומחוייבת לפני העבודה שבדרך שלום, וכפי שמבאר שם שקודם שבת מוכרח שיהיה ששת ימי החול, ולכן פסקו חז"ל שהמהלך בדרך ושכח מתי שבת ימנה ששה ימים ויעשה שבת לאח"ז, וכפי שביארנו בהערה 16 ענין זה באריכות.

(3) ובימי שלמה שאז היה הפדיה ע"י חיה, (כפי שכותב במאמר ד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו שהבירור בימי שלמה הוא ע"י חיזיונות עתיק, לכן רק הניצוצות שנשארו בהם קצת אור הרגישו את המאור ובאו ונדבקו וכפי שמבואר בהפרש בזה בארוכה בד"ה וישב יעקב תשי"ב באריכות הדברים, ושם גם נתבאר ע"ד היסוד

וממשיך במאמר ומבאר את מחז"ל הנלמד מהפסוק כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור ("מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם"), ומפרט מהי בחי' השלום בכל אחד מבחי' אלו דבתורה קאי על פנימיות התורה (וכמבואר ג"כ במאמר דילן פדה בשלום תשמ"א) ובגמ"ח עניינו שנותן כל מה שמבקשים יותר ממילוי החסרון (ומאריך בזה שזהו ענין המשכת העצמות ותפילה בצבור שדומה לתפלת יחיד בעשי"ת שאז יש גילוי המאור אל הניצוץ ובעת גילוי המאור נאספים אליו כל הניצוצות שזהו ענין תפילה בצבור ואז האויב נהפך לאוהב (בקטע זה שוב רואים בפירוש שבעת שיש גילוי היחידה אין מנגד וזה דווקא הפדיה בתכלית השלימות דלא כבימי שלמה וראה הביאור בזה בהערה 25).

והנה מאמר זה חסר הסיום שלו ובמילא אין תירוץ על השאלה בתחילת המאמר ואולי ע"פ יסוד הנ"ל י"ל ביאור בדא"פ דבאמת אין הביאורים על הפסוק סותרים זא"ז, דהן אמת שדוד הוצרך לתפלת אנשי אבשלום ועי"ז נפעל הפדיה בשלום (שגם המנגדים התפללו בעדו) אבל כ"ז הוא ראשית העבודה ואח"כ בא שלימות הפדיה בשלום שהוא גילוי היחידה (וגילוי היחידה בא דוקא ע"י מלחמה תחילה כנ"ל בארוכה) וזה מתגלה בתורה גמ"ח ותפילה בצבור, ובזה יובן גם הסדר במאמר דבתחילה מבאר עבודת התפילה שהיא מלחמה (ועד"ז מה שמבאר שם עבודת הבירורים שבששת ימי החול וראה הערה 15) ואח"כ מדבר על ענין השלום כמו שהיה בימי שלמה שהוא גילוי בחי' חיה (עבודת הניסיונות המגלה בחי' יחידה) ועד שבא לביאור בתכלית הפדיה בשלום שנפעל ע"י יחידה (המתגלה בתורה עבודה וגמ"ח) שם אין מנגד ויתירה זה מזו שנהפך לאוהב.

ומזה נתוסף לנו ביאור בסוגיא דלאחר שעובד כדבעי בתפילה וגמ"ח ובתורה (ושם גופא בתחילה כפי שהיא בבחי' שלום¹) אזי כשמגיע לבחי' היחידה הוא מעלה עימו גם בחי' התפילה והגמ"ח שיהיו ג"כ בבחי' שלום ובזה גופא תכלית ושלמות השלום, דזהו הפשט שמאמר שבחי' יחידה שנמשכת מתגלית בתורה גמ"ח ותפילה בציבור שדוקא

המבואר בפנים ע"ש.

1) דגם בתורה יש בחי' מלחמה ובחי' שלום כדאיתא בגמ' שאומר להם הקב"ה לישראל לכו לחמו בלחמי (והרי יש ענין של מלחמה של תורה), וע"ד מה דאיתא במאמר ד"ה כי תשא תשי"א שגם בתורה יכול להיות גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרייא, ע"ש וכמו כן ע"ד שמפורש במאמר שלנו (פדה בשלום תשמ"א) שנגלה דתורה היא בחי' מלחמה שבתורה (דאית תמן קושיא וממחלוקת), משא"כ פנימיות התורה שהיא בחי' שלום.

ע"ז מתורצת השאלה שבתחילת המאמר מה הקשר של מחז"ל הנלמד לפסוק לפשט הפסוק (שהפדיה בשלום מתגלית ומאירה בכל ג' בחי' אלו כנ"ל, וראה בזה עוד בהערה 18, בהערה 22 אות ח' ובהערה 27).

ת.

ולאחר כל הנ"ל יש לבוא ולבאר הסדר במאמר דידן פדה בשלום תשמ"א וכן"ל שהיסוד המבואר כאן הוא כבריח התיכון המבריח תוך נקודה האמצעית והפנימית במאמרים שבסוגיית פדה בשלום ועד"ז גם כאן במאמר י"ל שתוכן המאמר כאן מדבר על גילוי היחידה שהוא שלימות הפדיה ולכן מבאר כל בחי' הפדיה על התורה שמורה על פדיה באופן שאין מנגד (משא"כ תפילה ולכן שולל כאן במאמר את ענין התפילה) ובתורה גופא פנימות התורה ובוזה גופא שגם עולם המעשה (האויב) נהפך לקדושה (אוהב) ע"י שלומד באופן שמביא לידי מעשה (אליבא דהלכתא) שבזה מודגש שלימות הפדיה ע"י גילוי היחידה. (כן"ל שלאחר היחידה הרי היא מתגלית וחודרת בכל פרט, ולכן דוקא כשמגיעה לידי מעשה הפרט הכי תחתון מתגלה שבאמת מאיר פה היחידה).

וממשיך שהטעם על הפדיה הוא כי ברבים היו עמדי דבזה ב' פירושים הא'. שמתפלל עם הצבור ואז יש לו כח של תפילת רבים והב'. שכולל את הרבים בתפילתו (ע"י מצוות ואהבת לרעך כמוך). וי"ל הביאור בזה (ע"פ היסוד שביארנו) דבא לבאר כאן שבשביל להגיע לבחי' יחידה (שהם כל הדרגות של הפדיה בתורה) צריך קודם עבודת המלחמה שהיא תפילה¹ (ותפילה כמו בימי דוד שאנשי אבשלום (רבים) התפללו בעדו ועד"ז כאן שהתפילה קשורה עם רבים (ועד לרבים שהם מנגדים (בחי' רשות הרבים) שגם אותם

1) אולי י"ל בעומק יותר שגם בתפילת ציבור אין מדובר על תפילה סתם אלא על גילוי היחידה שבתפילה וכפי שמביא בד"ה פדה בשלום בהמשך בשעה שהקדימו תער"ב תשע"ה שתפילה בצבור היא כתפילת היחיד בעשי"ת שאז יש גילוי היחידה ולכן מובא בד"ה פדה בשלום ה-א' שבתשמ"א, ובמפורש מובא זה בד"ה פדה בשלום תשכ"ו שתפילה בצבור הוא המשכת היחידה (פנימיות הכתר), דזהו הלשון כאן ליחיד כאן לציבור דיחיד הכוונה יחידה, ועד"ז בד"ה פדה בשלום תשל"ג ובד"ה פדה בשלום תשל"ד ה-ב' באריכות (ואולי יש לקשר זה למובא בהמשך תרס"ו סוף מאמר אלה תולדות דבק"ש יש אהבה דבכל לבבך ובכל נפשך ויש אהבה דבכל מאורך שהיא בחי' עושיין רצונו של מקום בתפילה והיא ממשיכה עצמות או"א"ס) ועפ"ז כי ברבים זהו טעם על פדה בשלום כיון שזהו גם גילוי היחידה וא"כ יש להקשות שמכאן יוצא שלא דוקא שתפילה היא הכנה לשלום כיון דבתורה כיון שגם גילוי היחידה שבגמ"ח יכול להיות הכנה לשלום דתורה כי העיקר זה גילוי היחידה ואין זה קשה דבד"ה פדה בשלום תשמ"ב מבאר ש"תפילה בצבור היא הכנה ללימוד התורה כדבעי א"כ משמע שתפילת רבים היא דוקא קודם לימוד התורה, דאף שגם היא גילוי היחידה. ומ"מ מובן שגם בתפילה יש הבחי' שבתורה וגם בתורה יש הבחי' שבתפילה, אבל בכללות תפילה היא מלמטלמ"ע ותורה היא מלמעלמ"ט).

כולל בתפילתו ועי"ז גובר על המנגד והאויב נהפך לאוהב וזהו גם ענין מצוות¹ אהבת ישראל שהחידוש בזה שאוהב את כולם גם אלו שנמצאים בכחי' מנגדים) ועפ"ז מבואר היטב כיצד מתיישבת השאלה שבתחילת המאמר מדוע כי ברבים מהווה טעם על הפדיה בשלום, וכמו"כ מתיישב הקשר בין ב' הפירושים (שהולכים על תפילה) בכי ברבים היו עמדי, כיון שבכדי לבוא לבחי' יחידה² (תורה) זהו ע"י הקדמת עבודת התפילה (ב' הפירושים בכי ברבים).

והנה כ"ז הוא הכנה להגיע לגילוי של תכלית העבודה שהוא השלום האמיתי שהוא תורה ובתורה גופא בחי' פנימיות התורה ובזה גופא כפי שיתגלה בימות המשיח תורה חדשה מאתי תצא (ותורה בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח) ואז נזכה לשלימות האמיתית דפדה בשלום כפי שיאיר בגילוי בגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו ממש.



1) והנה בזה שמזכיר מצווה י"ל ע"פ המבואר במאמר ד"ה וישב יעקב תשי"ב שמצוות גם הם מהוות הכנה ללימוד ולכן מביא המצווה שבתפילה דוקא ושם במאמר מבאר ג"כ (וכנ"ל הערה 25) ע"ד הנ"ל שחנוכה הוא בירור בדרך מנוחה אבל נפעל ע"י מלחמה קודם כי הסדר לבוא למנוחה הוא ע"י מלחמה קודם (ובעומק יותר י"ל דשם במאמר מדבר על הבירור שמלמעלמ"ט שפעלו במס"נ משום זה לא מוזכר העבודה שע"פ טו"ד במאמר רק הפדיה בשלום מלמעלמ"ט, ואולי זה ע"ד המבואר בלקו"ש (חט"ז עמ' 412 ואילך) בהפרש שבין עבודת הצדיקים לעבודת בע"ת שדוקא בע"ת שבהם הסדר הוא מלמעלמ"ע הם יכולים להפך ג' קליפות הטמאות, אבל צדיקים, שבהם העבודה היא בדרך דמלמעלמ"ט, אינם יכולים לברר ג' קה"ט וצריכים לדחות אותם (ובהמשך שם מבאר שזה תלוי האם יש מנגד או שאין מנגד ואדרבה שנהפך לאוהב וע"ש בארוכה). _בהמשך להערה 16: בסוגיא זו רואים יסוד זה, שישנו סדר העבודה, ובתחילה נדרש ביטול מסויים עבודת בע"ת, ואח"כ עבודת הצדיקים, וראתה בזה בלקו"ש ח"י"ז שיחה א' לפרשת ויקרא ואכ"מ).

2) ואולי י"ל שמאחר שעניינו של רבי הוא יחידה הכללית ובנשיא הדור אומר רש"י (חוקת כא, כא) שהנשיא הוא הכל הרי תפילתו תפילת יחיד שרבים צריכים לו ונחשבת כתפילת רבים (וכנ"ל בהערה הקודמת שתפילת ציבור הו"ע גילוי היחידה, ומצינו כבר שתפילת יחיד היא כתפילת ציבור כמרו"ל שתפילת יחיד בעשי"ת היא כתפילת ציבור בשאר ימות השנה). שזהו גם ענין גילוי היחידה ולכן כותב אדמו"ה ז"ל "כשקריתי פסוק זה בתהילים יצאתי בשלום. (ועפ"ז ניתוסף ביאור בזה, דלכאורה, אם תחילת העבודה היא תפילה הרי שהגאולה לא הייתה צריכה להיות מתוך תפילה וכיו"ב ומדוע אומר כשקריתי פסוק זה בתהילים יצאתי בשלום וע"פ הנ"ל י"ל בדא"פ שכאן התפילה של נשיא הדור היא גם ענין גילוי היחידה).

רשימות

בעניין אין אדם משים עצמו רשע

ובגדר הפה שאסר הוא הפה שהתיר

הת' אליהו צבי ש"י יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

כתב כ"ק רבינו זי"ע ברשימות (חוברת קס), וז"ל: "דפסולי עדות דרבנן היינו שאמרו רבנן שלא יתחשבו עם עדותן, אבל לא שנשתנה עצם האדם".

ולהבין החידוש העצום שמחדש רבינו, ומה שיש ליישב עפ"ז, יש להקדים תחילה פלוגתת הראשונים בכתובות פרק האשה שנתארמלה, והתמי' שישנה בדברי רש"י, וביאור הרמב"ן בזה, וקושיות האחרונים על הרמב"ן, וביאור האחרונים שכבתו לבאר שיטת רש"י באופ"א מהרמב"ן, והקושיות העצומות שיש להקשות על דברי הני אחרונים, מלבד מה שאנו אין לנו אלא דברי הראשונים כמלאכים.

וע"פ יסוד רבינו זה בגדר פסולי עדות דרבנן, נבוא לבאר דברי הרמב"ן בביאורו שיטת

רש"י בטוב טעם ודעת, בלא שום עקש ופתלתול.

א.

תנן בפרק האשה שנתארמלה (כתובות יח:): "העדים שאמרו כתב ידו זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר, אינן נאמנים". ובפ"י המשנה "פסולים היינו" במאי איירי, פרש"י: "קרובים או משחקים בקוביא".

ובגמ' התם: "אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אנוסים היינו מחמת נפשות, הרי אלו נאמנים". וקאי אסיפא בשכתב ידם יוצא ממקום אחר. ופרש"י: "דלאו כל כמינייהו לשוויי נפשייהו רשעים בעדות פיהם ולפסול את השטר, דאדם קרוב אצל עצמו, ואינו נאמן על עצמו לא לזכות, ולא לחובה. . ורישא טעמא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ופריך רבא: "כל כמיני", כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. וכי תימא הני מילי על פה, אבל בשטר לא, והא אמר ריש לקיש: עדים החתומים על השטר, נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד".

ולמסקנה: "אלא כי אתמר ארישא אתמר: הרי אלו נאמנים, אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו אנוסין היינו מחמת נפשות¹, אבל אמרו אנוסין היינו מחמת ממון, אין נאמנים. מאי טעמא, אין אדם משים עצמו רשע". ופרש"י הטעם דמחמת נפשות נאמנים: "דלא משוו נפשייהו רשעים, וכיון דעלייהו סמכינן הא בתוך כדי דבור עקרוה לסהדותיהו, והפה שאסר התיר".

ונמצא, דמלבד קושית רבא "כיון שהגיד" וכו' שמחמתה פי' דברי רמב"ח ארישא, עוד חילוק יסודי בין הו"א לסיפא, דבהו"א מהני הפה שאסר לומר דנאמן לשום עצמו רשע, משא"כ למסקנא אין אדם משים עצמו רשע אפי' היכא דאית לי' הפה שאסר. וכבר נעמוד לבאר סברות החילוק שבין הו"א למסקנא. וכדלקמן.

1) והא דע"י הפשה שאסר נאמן, כ' הגרעק"א בדו"ח דאי"ז מדיני עדות, אלא מדיני מיגו, ועיי"ש שחלק עליו בנו הגר"ש איגר, וכ' דע"י המיגו נאמנים בעדותן מדין עדות.

ב.

ומקודם שנבאר השקו"ט בגמ', נעמוד על קושיא חמורה בדברי רש"י, שכבר עמדו בה רבותינו הראשונים¹ צוק"ל, במ"ש רש"י גבי פסולים היינו, "קרובים או משחקים בקוביא", לכאור' לא קאי למסקנא, דלמסקנא אנוסים היינו דנאמנים איירי רק מחמת נפשות, אבל אנוסים היינו מחמת ממון אינם נאמנים, משום דאאמע"ר. ולפ"ז גם משחקים בקוביא צ"ל דאינם נאמנים, מהאי טעמא דאאמע"ר.

וליישב זה, הביאו הרא"ה והרמב"ן את ביאור הר"י מיגאש: "דכיון דלא אמרו שקר העדנו, לא משוו נפשיהו רשעים, שגם הפסלות שהעידו על עצמם אינו בהם, שהרי חזרו בהן, נמצא שאין נראה מעדות זו שהעידו עכשיו כי רשעים היו בזו העדות, שהרי באמת העידו". והק' עליו: "ואיני יודע מהו סח, דהא אנוסין היינו מחמת ממון נמי דילמא עכשיו חזרו בהן ולא יעשו לעולם, ומה לי אם הם רשעים מחמת עדות זו או רשעים מחמת איסור אחר כיון דליכא למיפלג דבורא בהא"².

ולכן פי' הרא"ה והרמב"ן, ד"לדברי רש"י ז"ל איכא למימר כיון דאיסורא דרבנן הוא, משום שאינו עוסק בישובו של עולם מהימן".

איברא, דזה גופא טעמא בעי, דמאי נפק"מ אם משימים עצמם פסולים מדרבנן, או פסולים מדאורייתא, ומ"ט בפסולין דרבנן לא חל הדין דאאמע"ר. ונעמוד ע"ז בהמשך דברינו בעזהשי"ת.

ג.

באופ"א כ' הפנ"י שי' רש"י, ע"פ מ"ש רש"י בסנהדרין (כד:): בסוגיא דמשחק בקוביא, דלרב ששת במשחק בקוביא ליכא כלל גזל, אלא שפסול לעדות משום שאינו עוסק בישובו של עולם, ופסק התם הרי"ף כרב ששת. ולפ"ז משחק בקוביא אף שפסול לעדות, אינו רשע, ולכן נאמן לומר שהי' משחק בקוביא. וכן משמע מלשון השטמ"ק "ולדברי רש"י ז"ל איכא למימר כיון דאיסורא דרבנן הוא משום שאינו עוסק בישובו של עולם מהימן".

(1) ריטב"א, רא"ה, רמב"ן ורשב"א.

(2) ועיי"ש בשטמ"ק ש"כ: "ולפי שדחו תירוקן הרב רבי יהוסף הלוי ז"ל בשתי ידים אכתוב לך לשונו ז"ל ותמצא בו טוב טעם ודעת".

(ועיי' בלחם משנה (פ"י מהל' עדות ה"ד) שכ' דהרמב"ם פליג ארש"י, וס"ל דאף לרב ששת קצת גזל מיהא איכא, אף שאינו גזל גמור).

(ובביאור דבריו, נראה דע"כ בשאומרים שמשחקים בקוביא היו, ועשו תשובה, דאל"ה אף מה במה שאומרים כעת אינן נאמנים, משום שאינן עוסקין בישובו של עולם).

אלא שיש להק' על דבריו, דהא בר פלוגתו דרב ששת התם בסנה' הוא רמי בר חמא, דס"ל דמשחק בקוביא הוי אסמכתא, ואסמכתא לא קניא. ופרש"י ד"הוה ליה כעין גזילה בידו". ולכן פסול לעדות. ולפ"ז, ונהי דהל' כרב ששת, מ"מ הכא בסוגיין דשקלינן וטרינן בש"י רמי בר חמא, דלשיטתו משחק בקוביא הוי כגזלן, וא"כ מה שנאמנים העדים לומר "פסולים היינו", ע"כ לאו במשחקים בקוביא מיירי, דלרמב"ח אף בזה אמרי' דאמע"ר, ולא הו"ל לרש"י לפרש בש"י רמב"ח משחק בקוביא. [ודוחק לומר דלרש"י נחלקו רמב"ח ורבא, דאף שרבא אמר "אלא אי אתמר דרמב"ח ארישא אתמר", הוא לא ס"ל כן]. אלא ע"כ דאף לרמב"ח במשחק בקוביא לא חייל הכלל דאמע"ר.

וליישב שי' הפנ"י, אולי י"ל, דאף שלרמב"ח משחק בקוביא הוי גזלן מדבריהם, מ"מ רש"י במשנה פי' אליבא דהלכתא, דלהל' לגבי הפסול דאמע"ר קיי"ל כלשנא בתרא דרמב"ח דהא דאמע"ר הוא אף היכא דאית לי' הפה שאסר, ולכן אינו נאמן לומר אנוסים היינו מחמת ממון. ובדיני אסמכתא קיי"ל כרב ששת, דמשחק בקוביא לא הוי גזלן, אלא שאינו עוסק בישובו של עולם. (ונהי דלרמב"ח משחק בקוביא הוי גזלן, מ"מ במתני' פירש"י אליבא דהל').

ולפ"ז א"ש מה שלקמן בד"ה "הפה שהתיר" פרש"י: "ופסולי עדות דקאמרי, היינו טעמא דלאו בעדותן משו נפשייהו רשעים, אלא דאמרי קרובים או עבדים היינו, ועכשיו אנו משוחררים". ובשטמ"ק הביא שיש גרסא דדברים אלו קאי אלשנא בתרא דרמב"ח. ולפ"ז א"ש, דבמשנה לא פירש"י אליבא דרמב"ח ולכן פי' "משחקים בקוביא". משא"כ בגמ' דקאי אליבא דרמב"ח, בזה לא פרש"י משחקים בקוביא, כיון דאליבא דידי' הוו רשעים.

אלא שכנ"ל כל זה הוא דוחק, דמ"ט יפרש רש"י במתני' שלא כרמב"ח דסוגיין כוותי' אזלא.

ד.

בעוד אופן כ' השטמ"ק לבאר, דמ"ש רש"י במשנה "משחק בקוביא", קאי אהו"א ולא אמסקנא. והוכיחו ממ"ש רש"י בד"ה "הפה שהתיר": "ופסולי עדות דקאמרי, היינו טעמא דלאו בעדותן משוּו נפשייהו רשעים, אלא דאמרי קרובים או עבדים היינו ועכשיו אנו משוחררים". והביא גרסא דדברי רש"י אלו הוו למסקנא אליבא דרמב"ח, ולכן לא כ' רש"י "או משחקים בקוביא", דלמסקנא אף זה הוי בכלל אאמע"ר. וכן ביארו היפה עינים בסוגיין והברית אברהם (אה"ע סי יג, ס"ק ג).

אלא שהדברים דחוקים, דמ"ט יפרש רש"י במשנה שלא כפי המסקנא, וא"כ לכה"פ הול"ל "קס"ד משחקין בקוביא". ועוד, דאמאי הזכיר רש"י משחק בקוביא דוקא, ולא שאר פסולי עדות מחמת ממון.

ה.

וכיון שנדחו דברי האחרונים, ע"כ הדרינן לדברי רבותינו הראשונים כמלאכים הרא"ה והרמב"ן זצוק"ל, שכ' בשי" רש"י דכיון דהאיסור הוא מדרבנן לא הוי רשע, ולכן נאמנים ע"ז. אלא שזה גופא טעמא בעי, מאי חילוק איכא דלומר דהוי רשע דאורייתא אינו נאמן, ולומר דהוא רשע דרבנן נאמן. ונראה לבאר דבריהם, ובהקדים:

בהמשך סוגיין: "תנו רבנן: אין נאמנים לפוסלו, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: נאמנים". (הכא איירי באומרים אנוסים היינו מחמת נפשות, מהא דלרבנן נאמנים).

ופריך הגמ': "בשלמא לרבנן כי טעמייהו, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. אלא לר"מ . . אנוסין מ"ט, אמר רב חסדא, קסבר ר"מ: עדים, שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר. אמר ליה רבא: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי, אמרינן להו: זילו חתומו ולא תתקטלון, דאמר מר: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש - אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד, השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו, אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב, דא"ר הונא אמר רב: מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו".

ולכאו' צדקו דברי רבא, וצריך להבין סברת רב חסדא. וכ' הרמב"ן לבאר סברת רב

חסדא: ד"מדת חסידות היא דליקטלו ולא יחתמו שקר, ואי לא עבדי הכי משווי נפשייהו כרשיעי, וקסבר רבי מאיר אפי' בכה"ג אין אדם משים עצמו שאינו חסיד. ורבא קשיא ל', כיון דקא מודית שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש. . כי חתמי מנפשייהו היכי משוית להו רשעים, כי היכי דנימא אין אדם משים עצמו רשע, הואיל ואי אתו לאורויי מורינן להו לכתחלה שיעידו ואל יהרגו". ועוד עיי"ש מה שפי' ודחה.

והק' הרא"ה על הרמב"ן: ד"לפום האי פירושא נפקא לן מינה, דאיתא להאי סברא דלענין עדות שקר אדם רשאי לנהוג חסידות בעצמו שיהרג ואל יעבור, וזה תימא דזה מנין לנו". והריטב"א הוסיף: "דהא ודאי כל שאמרו חכמים יעבור ואל יהרג אין לו ליהרג ומתחייב נפשו הוא אם נהרג, אא"כ הי' גדול הדור ועושה כך לצורך סייג הדור כההיא דחנניה מישאל ועזריה שהשליכו עצמן לכבשן האש וכדפרישית בדוכתה".

עוד קשה, דמאי טעמא נימא דאין אדם משים עצמו שאינו חסיד. ובעיקר יקשה, דלפי' הרמב"ן אף לרבא אממ"ע שאינו חסיד, אלא דס"ל דבכי האי גוונא אי"ז נחשב שאינו חסיד, כיון דאילו אתו לקמן לאימלוכי וכו'.

וע"כ פי' הריטב"א והרא"ה: "שהם היו סבורים שהיתה מדת חסידות, כי בנוהג שבעולם הרבה בני אדם רוצים ליהרג מלהעיד שקר דחמיר להו עדות שקר טובא".

אך גם דבריהם לכאור' תמוהים, דמאי אכפת לן מה נהגו העולם, הא סוכ"ס אינו משים עצמו רשע בכך שאומר שלא רצה למסור עצמו כדי שלא יכתוב שקר.

אלא שמעי' מדברי הרא"ה והריטב"א, דהא דאמע"ר, אין הפי' דאינו נאמן לומר שעשה מעשה רשע אליבא דאמת, אלא מעשה שכלפי מי שאומרו הוא מעשה רשע, שלכן הכא שנהגו העולם ליהרג, וכלפי המעיד הוי מעשה רשע, לכן אינו נאמן ע"ז, אף שאלבא דאמת אי"ז מעשה רשע.

ו.

אלא שעדיין יש לדון בשי' רבנן, דס"ל דנאמנים לומר אנוסים היינו מחמת נפשות והל' כותייהו:

מחד י"ל דמודים לר"מ דהכלל דאמע"ר חייל אף בדבר שאינו מעשה רשע אליבא

דאמת, אלא שסבור שהוא מעשה רשע. אלא שחולקים על ר"מ במאי דס"ל דהכא נהגו העולם ליהרג ולא לחתום שקר, וס"ל דלא נהגו העולם ליהרג על חתימת שקר, ולכן אינם משימין עצמן רשעים במה שאומרים שאנוסים היו, ולכן נאמנים. ומאידך י"ל, דס"ל דהן אמת נהגו העולם ליהרג ולא לחתום שקר, אלא שחולקים על ר"מ בגדר הדין דאמע"ר, וס"ל דכלל זה חייל דוקא כשפוסל עצמו לעדות, ולכן הכא נאמנים לומר אנוסים היינו. ונהי דנהגו העולם ליהרג ע"ז, מ"מ כיון שאליבא דאמת אינם רשעים בכך, לא חייל בזה הכלל דאמע"ר. (וכן בשי' אביי שחולק על רב חסדא ומפרש טעמא דר"מ באופ"א יש לחקור כן).

ונראה להוכיח מדברי הקצוה"ח דס"ל כאופן הב', דאף לרבנן אם נהגו העולם קאי בזה הכלל דאמע"ר, אלא שס"ל דלא נהגו העולם ליהרג על חתימת שקר.

דהנה הקצוה"ח (סי' ל"ה ס"ק ד) כ' להוכיח מכ"מ דהא דאמע"ר, אי"ז דוקא במעשה הפוסלו לעדות, ומהם: פסק הרמ"א (אבה"ע סי' מ"ב ס"ק ה) ד"אלו האנוסים שהוצרכו להמיר מכח יראה, וא"א להם למלט על נפשם, ובצנעה מקיימים המצוות, הם כשרים לעדות". והק' הקצוה"ח, דהלא אמרי' בכתובות "בהא דאמר ר' מאיר אינם נאמנין לפוסלו, קסבר ר' מאיר עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר, ופירש"י והלכך משוי נפשיהו רשיעי, ומשמע דגם אנוסים כשהיה לו ליהרג ולא קיים קידוש השם רשע הוי, משום דאע"ג דאינו נפסל על ידו מכל מקום הוא עצמו אינו נאמן למשוי נפשיה רשיעא, אפילו במידי דלא נפסל על ידו".¹

ולכאו' דבריו תמוהים מאד, דמה שהוכיח מר"מ דאינן נאמנים אף במעשה שאינו פוסלם לעדות, הוי סתירה לדבריו, והיא הנותנת לומר להיפך מדבריו, דבזה אינם פסולים, דהא להל' קי"ל כרבנן.

אלא הנראה לומר בזה, דהקצוה"ח למד כדברינו, דמה שפסולים לר"מ הוא משום שכך נהגו העולם, ולכך משוי נפשי' רשיעא אף שאינו רשע אליבא דאמת. ולמד הקצוה"ח דאף רבנן לא פליגי אר"מ ביסוד הדין, אלא ס"ל דלא כן נהגו העולם.

ועוד עיי' מ"ש המנחת חינוך (מצוה רצו): "דטעמא דר"מ דעדים שאמרו להם חתמו

(1) ועוד עיי' מ"ש הקצוה"ח סי' כח ס"ק ח וסי' פב ס"ק א.

שקר יהרגו כו'. . נהי דלענין עדות בודאי לא נקרא רשע לפסול לעדות, אבל מ"מ לענין זה אינו נאמן על עצמו שעשה שלא כתורה, ושייך אאמע"ר".

ז.

ולפי הנ"ל דאף רבנן מודו דהא דאאמע"ר הוא גם במה שאליבא דאמת אינו מעשה רשע, אלא במה שנהגו העולם, א"כ להל' לריטב"א והרא"ה הא דאאמע"ר הוא תלוי בדעת האדם, מה שסבור שהוא מעשה רשע.

ולפ"ז נראה לבאר לכאור' דברי הרמב"ן והרא"ה שכ' בשי' רש"י דכפסולי דרבנן לא קאי הכלל דאאמע"ר, ושפיר נאמן ע"ז.

די"ל, דכיון דתלוי בדעת האדם אי נעשה רשע בהאי מעשה, לכן בעבירה דרבנן דבזה סבור האדם דאינו רשע כ"כ, לכן בזה לא חל הכלל דאאמע"ר. ולפ"ז הרא"ה לשיטתו.

ואף שהכא איירי לשי' רמב"ח דס"ל דמשחק בקוביא פסול משום דהוי אסמכתא ואסמכתא לא קניא, מ"מ הוי רק איסור דרבנן, וכדפירש"י התם בשי' רמב"ח "והוה ליה כעין גזילה בידו". ובגמ' שבועות (מזו.) הק' על מתני' דהתם דהזכירו משחק בקוביא "הא תו למה ליי", ומשני דתני אף גזולן דרבנן. ופרש"י, דמשחק בקוביא "גזולן דרבנן הוא, דאמרין אסמכתא לא קניא. אבל מדאורייתא לאו גזולן הוא". וע"כ איירי התם אף לשי' רמב"ח, מדלא פריך הגמ' מידי, ולרמב"ח הא תו למה לי וכו'.

ח.

אלא שנראה להק' על דברי הקצוה"ח:

א. מסתימת לשון הגמ' "אמר אביי: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי, אמרינן להו, זילו חתומו ולא תתקטלון. . השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו", משמע דלרבא אין הדבר תלוי במה שנהגו העולם, אלא תלוי איך הוא הדין אליבא דאמת, ולכן הכא דאילו אתו לאימלוכי וכו', לכן אינם רשעים בכך. ואם כדברינו דאף לרבא תלוי במה שנהגו, אלא שלשיטתו לא נהגו העולם ליהרג ע"ז, היו צריכים הריטב"א והרא"ה לפרש כן. ואם בשי' ר"מ כן, כ"ש בשיטת רבנן, דאף אם היו נוהגים העולם, לא הוה אמרי' בזה דאאמע"ר, כיון דאינו רשע אליבא דאמת. וקשיא על דברי הקצוה"ח.

ב. למסקנת הגמ', "אמר רבא אלא אי אתמר ארישא אתמר" וכו', דאף ברישא העדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אינם נאמנים, משום דאמע"ר, פרש"י: "אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו, דקרוב הוא אצל עצמו, וקרוב פסול לעדות"¹. ושמע"י מדברי רש"י, דהא דאמע"ר, הוא רק כשפוסל עצמו לעדות. וע"כ דלרבנן דהל' כותייהו, הא דאמע"ר אי"ז תלוי במה שנהגו העולם וכדו', אלא במה שפוסל עצמו לעדות. ולא כדברי ר"מ דאמע"ר הוי אף במה שאינו פוסל עצמו לעדות. וקשיא על דברי הקצוה"ח. אח"כ ראיתי שכעין הוכחה זו מדברי רש"י כבר כ' התומים (סי' מו ס"ק מב)².

ג. הקצוה"ח עצמו חזר בו, דבש"ש (שמעתא ז, פ"ה) הביא מ"ש בקצוה"ח שהבאנו לעיל, וכ' ד"כעת התבוננתי, בדברי הרשב"א ליכא למימר הכי, דהא מוכח בש"ס דהיכא דלא מיפסל לעדות משוי נפשיה רשע". והוכיח דבריו, "מהא דאמרו ביבמות פרק ב' דף כ"ה בהא דתנן הרגתיו לא ישא את אשתו, הוא ניהו דלא ישא, הא לאחר תנשא, והאמר רב יוסף פלוני רבעני לאונסי הוא ואחר מצטרפין להורגו, לרצוני רשע הוא והתורה אמרה אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס, וכי תימא שאני עדות אשה דאקילו בה רבנן, והאמר רב מנשה גזלן דדברי תורה פסול לעדות אשה ע"ש, ומשמע דאלו גזלן דדברי תורה כשר לעדות אשה מהימן לומר הרגתיו, ואע"ג דמשים עצמו רשע. וכן משמע בהא דאמר רב יוסף לרצוני רשע הוא והתורה אמרה אל תשת ירך עם רשע, ומבואר דוקא היכא דפסול לעדות הוא דאין אדם משים עצמו רשע"³. עכ"ל. ועוד עיי"ש מה שפי' בשי' רב חסדא אליבא דר' מאיר, ומה שהק' עליו הגרש"ק בסוגיין (בחיודושו סי' כ'), והגר"ש רוזובסקי (בחיודושו סי' יח). ואכ"מ.

(1) ועיי' בדו"ח לגרע"א דכ' וז"ל: "למאן דס"ל אדם משים עצמו רשע, מ"מ כאן לא מהני עדותן דאנוסים היו, דהא אם היו אנוסים, הם רשעים, וא"כ רשעים מעדיין שהשטר פסול, ואין ממש בעדותן, והשטר בחזקתו. ורש"י כתב דלאו כל כמינייהו ומשוי נפשיהו רשעים, ואיני יודע מה צורך לזה".

ושמעתי מדוד זקני הגריש"א (ומובא בספרו הערות למסכת כתובות), יישב שי' רש"י מקו' הגרעק"א, דאפשר דאיירי בשאומרים העדים דאנוסים מחמת ממון היו באותה שעה, ועשו תשובה, דבזה אי לאו סברת רש"י דאינם נאמנים משום קרוב, היו צריכים להיות נאמנים. דליכא למימר "לדברך רשע אתה" וכו', דהא לדבריהם, עכשיו אינם רשעים.

(2) אבל עיי' מ"ש בכללי מיגו (סעי' קה) דהא דאמע"ר הוא אף כשאינו פוסל עצמו לעדות. וצ"ע. ועמוד ע"ז לקמן.

(3) ועיי' בברכת שמואל (יבמות סי' י), ובאבן האזל פ"ז מחובל ומזיק ה"ה, ובחיודושי הגרנ"ט בסוגיין, ובחי' הגרש"ק סי' נ"ב, ובקה"י סי' י"ד, ובחיודושי הגר"ש רוזובסקי סי' י"ח, שדחו הוכחת הש"ש.

ומכהנ"ל נראה דהא דאאמע"ר הוי דוקא כשפוסל עצמו לעדות. היינו, דהא דאאמע"ר בעי' מעשה שהוא מעשה רשע אליבא דאמת, ולא סגי לן במה שהאדם סבור שהוא מעשה רשע, ולא זו בלבד, אלא בעי' למעשה רשע הפוסלו לעדות.

ובעיקר, דאף אם ניזיל בדרך ההו"א דהקצוה"ח, דאף כשאינו פוסל עצמו לעדות אאמע"ר, אכתי ליכא לבאר לפ"ז הנתבאר בשי' רש"י גבי משחק בקוביא, משום דמעיקרא דדינא פירכא, דכיון דאף אנוסים היינו מחמת נפשות אי"נ, דאמרי' דחל בזה הכלל דאאמע"ר משום שכך נהגו העולם, כ"ש במשחק בקוביא דהוה איסור דרבנן אאמע"ר. ולכן צריך לפרש שי' רש"י באופ"א.

ט.

ואגב דאתינן להכא להוכיח בשי' רש"י דהא דאאמע"ר הוי דוקא כשפוסל עצמו לעדות, נראה ליישב שי' התומים.

דהנה בהמשך סוגיין איתא: "א"ר יהודה אמר רב: האומר שטר אמנה הוא זה, אינו נאמן". ופריך הגמ': "דקאמר מאן, אי דקאמר לוח, פשיטא, כל כמיני'. ואלא דקאמר מלוה, תבוא עליו ברכה. אלא דקאמרי עדים". ופריך: "אי דכתב ידם יוצא ממקום אחר, פשיטא דלא מהימני . . .".

ומקו' הגמ' הוכיח התומים (סי' מו, אורים ס"ק קל"א) דעדים שחתמו על שטר אמנה פסולים לעדות.

ולכאור' יש להק' על התומים ממ"ש בשו"ת הריב"ש (תשו' שצו), דהא דאאמע"ר הוא אף שאינו פוסל עצמו לעדות, והוכיח כן מסוגיא דידן דאין העדים נאמנים לומר אמנה היו דברינו (אף בשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר), ועיי' מ"ש השער משפט (סי' מו ס"ק ז).

ולפי דברינו להוכיח מדברי רש"י דהא דאאמע"ר הוא דוקא כשפוסל עצמו לעדות, והבאנו דברי התומים שכבר הוכיח כן, הרי שהתומים הכא אזיל בדרכו לפרש כשי' רש"י דס"ל דאאמע"ר דוקא שפוסל עצמו לעדות, ולכן הוכיח מקו' הגמ' גבי שטר אמנה דהק'

אאמע"ר, דעדיס שחתמו על שטר אמנה פסולים¹.

נמצא דנחלקו הראשונים בכלל דאאמע"ר. לרש"י הוא דוקא כשפוסל עצמו לעדות, משא"כ לריב"ש הוי כל עבירה.

(א"כ ג' אופנים בהא דאאמע"ר. לשי' רש"י הוא דוקא כשפוסל עצמו לעדות. לשי' הריב"ש הוא אף כשאינו פוסל עצמו לעדות, רק עשה מעשה רשע. ולפי דברינו מתחילה קודם שנדחו, הא דאאמע"ר אי"ז תלוי כלל אם אומר שעשה איסור או שלא, אלא תלוי רק אם סבור שעושה מעשה רשע).

י.

והדרן לדידן, דלפי הנתבאר דלרש"י הא דאאמע"ר הוא רק היכא שפוסל עצמו מחזקתו, יש לבאר מה שכ' הרא"ה והרמב"ן ליישב שי' רש"י שהזכיר במתני' "משחק בקוביא" גבי הפסולים הנאמנים, משום דהוי דרבנן.

דהנה יש לחקור בפסול לעדות דרבנן:

א. רבנן קבעו דהעובר על דברי סופרים ומשחק בקוביא, כמי שעבר על ד"ת, ועדותו פסולה. היינו, דהמשחק בקוביא הוי פסול לעדות ממש כגזלן, אלא שהוא פסול מדרבנן.

ב. רבנן קבעו דהעובר על גזל מדבריהם, אין מאמינים לעדותו אף שאינה עדות פסולה. ולא דמי כלל לגזלן, דגזלן הוי פסול לעדות, משא"כ משחק בקוביא לא הוי פסול לעדות, אלא שאיננו מאמינים לעדותו.

ולכאו' נראה דנחלקו בזה המחבר והרמ"א. דהנה כ' המחבר (חו"מ סי' לד ס"ק ג):
 "היתה עבירה שעבר מדרבנן, פסול מדרבנן". והגי' הרמ"א: "וי"א בדבר מדבריהם, בעינן שעבר משום חימוד ממונ".

ולכאו' נראה, דהמחבר ס"ל דהעובר עבירה דרבנן הוי פסול לעדות, ולכן כל עבירה הוי פסול, משא"כ הרמ"א ס"ל דהעובר עבירה דרבנן לא הוי פסול הגוף, ולכן אינו פסול אלא

1) ולעיל הקשינו ממ"ש בכללי מיגו (סעי' קה) דהא דאאמע"ר הוא אף כשאינו פוסל עצמו לעדות. וצ"ע. ולפי דברינו הכא א"ש, דהכא קאי אליבא דרש"י ולכן כ' דאאמע"ר דוקא כפוסל עצמו לעדות, משא"כ בכללי קאי אליבא דריב"ש.

העובר עבירה שיש בה חמדת הממון דאז חיישי' דמשקר'!

ואולי יש לומר, דאף המחבר ס"ל דמה שפסלו רבנן העוברים על גזל מדבריהם היינו משום דחיישינן דמשקר, אלא דס"ל דלא בעי' דוקא עבירה שיש בה חמדת הממון, כהרמ"א, אלא כל עבירה מדברי סופרים, כיון שעובר עבירה חיישינן נמי שישקר בעדותו, ולכן גזרו רבנן שלא יקבלו את עדותו.

ולפ"ז צריך לומר דכן ס"ל נמי לרש"י דפסול דרבנן אי"ז פסול הגוף, וכיון דס"ל לרש"י דהא דאמע"ר הוא דוקא כשפוסל עצמו לעדות, לכן פי' במתני' "משחק בקוביא". וי"ל דקאי נמי למסקנא דאינם נאמנים לומר דאנוסים היו מחמת ממון, דאנוסים מחמת ממון הוו רשעים ופסולים לעדות, וע"ז אמרי' דאמע"ר. משא"כ משחק בקוביא דאינו פוסל עצמו מחזקתו, בזה נאמנים.

(וכבר הבאנו לעיל את דברי כ"ק רבינו זצוקלל"ה נבג"מ זי"ע ברשימות (חוברת קס) דכ', "דפסולי עדות דרבנן היינו שאמרו רבנן שלא יתחשבו עם עדותן, אבל לא שנשתנה עצם האדם". הרי שכ' כאופן הב', דפסולים דרבנן אי"ז פסול הגוף).

משא"כ השטמ"ק דכ' דדברי רש"י "משחקים בקוביא", קאי רק אהו"א, אולי ס"ל דאף העובר על גזל מדבריהם, הוי פסול לעדות מדבריהם, בפסול הגוף. ולכן ס"ל דאף באיסור דרבנן קאי הכלל דאמע"ר.

ולפ"ז נראה לבאר ג"כ את שי' הראשונים בעוד פלוגתא (לקמן יט:), וליישב את שיטת הרמב"ן מקושיות הריטב"א, ואי"ה נרחיב בזה בקובצים הבאים בעזהשי"ת.



(1) ועיי' בקצוה"ח סי' לה שם, דכ' דפסול דרבנן אי"ז פסול הגוף, ולכן לא שייך בי' תחילתו בפסול, עיי"ש.

הטעם שנגזר כליה על בני ישראל

הת' שלום דובער שי' למקר
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש ח"א שיחה לפורים מבאר רבינו על גזירת המן ודרכי ביטולה ומקדים רבינו לבאר שהתקופה שבה אירעה נס פורים היתה אחת התקופות המאושרות ביותר בשביל בניישראל בזמן הגלות, דהרי מרדכי היה משרי המלוכה היושבים בבשער המלך, ואסתר היתה אשתו של המלך, וא"כ מובן שלא היתה קיימת תקופה בגלות שבה היו בני ישראל בטוחים בקיומם, ע"פ טבע יותר מבימי אחשוורוש.

אבל לפועל - אירע ההיפך: דוקא באותה תקופה שע"פ טבע הי' מצבם של בני" בטוח כל כך, באה גזירה של כלי' ר"ל, "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים היל"ת, אשר מכל הגזירות שנגזרו על בני ישראל בזמן הגלות היתה זו הגזירה הקשה ביותר, שכן אף פעם לא היתה גזירת כלי' ר"ל על כל בני"י, כמו הגזירה בימי אחשוורוש.

ושואל רבינו, כיצד יתכן איפוא שבזמן כזה, כאשר ע"פ טבע היו בני" בטוחים כל כך, תתעורר גזירה איומה כל כך? - אלא מספרת הגמרא שסיבת הגזירה היתה "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע וכו'".

וממשיך רבינו, שמזה רואים אנו במוחש שמציאותם של בני ישראל ומציאות הטבע הם ב' דברים נפרדים. והנהגה עם בני ישראל אינה לפי חוקי הטבע, אלא היא תלוי' בקיום התורה והמצוות. ולכן מבלי הבט על כך שמצד הטבע לא היתה מקום לגזירה, מ"מ, כשנהנו בני ישראל מסעודתו של אותו רשע, שע"ז נעשו שייכים לדברים בלתי כשרים - באה עליהם גזירת כלי' ר"ל.

וראה שם המשך ביאורו וההוראות בעבודת השי"ת הנלמדות בכך.

ב.

והנה בלקוטי שיחות חלק ל"א שיחה א' לפורים הקשה רבינו על הא שהטעם שנגזרה גזירת כליה הוא "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע וכו'". שלכאורה תמוה: וכי זה חטא חמור כ"כ שבגללה התחייבו כלי' היל"ת?

ומבאר רבינו וזלה"ק:

ויש לבאר זה בהקדם משארז"ל שבנ"י נמשלו ל"כבשה (אחת) העומדת בין שבעים זאבים", ו"גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה". והיינו שהמצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע, בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבין", שאין מקום בטבע לקיומה, אלא שבחסדו של הקב"ה ("גדול הרועה") מצילם ושומרם בהנהגה נסית שלמעלה מהטבע.

אמנם, במה דברים אמורים שבנ"י נשמרים בהשגחה מיוחדת ואין ה"שבעים זאבים" יכולים לנגוע בהם - כאשר הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכין על הקב"ה שיצילם וישמרום. אבל כשהם "מנגדים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים (בהנהגתם) את ה"זאבים" וכוחותיהם הטבעיים - הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הנסית ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע . . .

ועפ"ז יש לבאר זה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע" גרם לגזירת כלי' - כי אינו בגדר של עונש על חטא, אלא שזו היתה תוצאה טבעית מהנהגתם:

מעמדם ומצבם הטבעי של בני ישראל לאחרי ש"גדל המלך . . . את המן . . . וינשאהו . . . מעל כל השרים גו'" היה בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים", והנהגתם (אף שהייתה לפני זמן - אבל הוכיחה דמחשבתם והרגש שלהם הם) באופן של "נהנו מסעודתו כו'" - שללה השמירה הנסית ד"גדול הרועה".

כי העובדה שבני ישראל נהנו מזה ש"אותו רשע" הזמינם לסעודתו, הרי זו הוכחה שמציאותו של רשע (אחשוורוש) הייתה לשובה אצלם עד כ"כ - שהשתתפות בסעודתו הייתה נחשבת אצלם ל"כבוד" עד שנהנו מזה. והשתתפותם בסעודה לא היתה מוכרחת . . . אלא עשו זאת מפני הנאתם (מזמנתם) לסעודה זו. ומכיון שבני ישראל עצמם החשיבו

את ה" (שבעים) זאבים" ונהנים מהכבוד ש"מקבלים" מ"אותו רשע", הרי בזה גופא הם דוחים את השמירה הנסית של " (גדול) הרועה", ומכניסים ומורידים עצמם תחת שלטון (הטבעי) של "הזאבים", השולל את קיומה של ה"כבשה", כנ"ל. עכלה"ק. וראה שם המשך ביאורו שלפי"ז לא נתחייבו כליה בגלל עצם הסעודה, אלא שהסעודה הורידה את שמירתו של הקב"ה ונתחייבו כלי'.

ולכאורה צריך עיון שבשיחה דחלק א' משמע שמצד הטבע לא היה מקום לגזירת כלי', ורק מצד למעלה מן הטבע נתחייבו כלי', ואילו בחלק ל"א משמע איפכא, שמצד הטבע היה מעמדם קשה ביותר והיה מקום לגזירת כלי', רק שתמיד הקב"ה שומר עליהם כי בוטחים בו, ומכיון שהראו שמחשיבים את הזאבים, הוריד הקב"ה את שמירתו מהם ונתחייבו כליה מיד.

וצריך עיון.

ג.

והנה ברשימות (רשימת פורים, ש"ת) מבאר רבינו באריכות הטעם שנתחייבו כליה הוא משום שנהנו מסעודתו של אותו רשע, שהיה זה חטא חמור מכיון ש:

א. הרחקת עבודה זרה ואביזרייהו דבנותיהן¹, וסעודת אחשורוש היתה חמורה יותר מסתם סעודת עכו"ם, כי אחשורוש עשה סעודה ממש לכבוד עבודה זרה כסעודת בלשצר.

ב. בזמן נבוכדנצר נשתחוו בני"י לצלם², ועשו על זה תשובה³, אך כשנהנו מסעודתו גילו שחזרו לסורם, או שגם לפנ"ז לא היתה תשובתם שלמה.

ואע"ג שרק בשושן נהנו, מחדש רבינו שגילו מקצתן על כולם שחזרו לסורם או שלא היתה תשובתם שלמה. ואף שאצל כולם מלבד שושן היה זה רק באופן של מחשבה בלב, איתא בקידושין (לט, ב) שבעבודה זרה גם על מחשבה מענישין. עכ"ת חלק מרשימת

(1) וכדאיתא באסת"ר פ"ז, יח. שאחשורוש העמיד להם שם זונות.

(2) וכדאיתא במגילה יב שמפני זה נתחייבו כלי', ומבאר רבינו ע"פ דבריו להלן בפנים שאין זה שני טעמים נפרדים, אלא נהנו מסעודתו גילה על ההשתחויה לצלם כפנים.

(3) כדאיתא בסנהדרין צג, א.

רבינו הנ"ל.

א"כ משמע מפורש "שנהנו מסעודתו של אותו רשע", היתה סיבה מספקת כדי שיתחייבו כלי' היל"ת.

וצריך עיון שהרי בלקו"ש חל"א משמע מפורש "שנהנו מסעודתו של אותו רשע", זה לא סיבה מספקת כדי שיתחייבו כלי'.

ובפשטות רשימתו של רבינו עולה בקנה אחד עם השיחה בחלק א' הנ"ל, ושניהם יחדיו אינם עולים בפשטות בקנה אחד עם השיחה בחלק ל"א.

וצריך עיון דלכאורה הוי ב' ביאורים סותרים, ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



אגרות קודש

כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין (גליון)¹

הת' יעקב שי' בלינוב
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות דישיבתנו הק' (גליון ד-רלט) הערתי אודות דברי רבינו, באג"ק ח"א אג' פ"א, על ענין דכ"ש אין מקדשין אלא מלאין.

ואכתוב הערתי שנית, בקיצור:

אודות הקושיא הידועה מה הנס ביום ראשון דחנוכה, תי' הב"י שחילקו השמן לח' ימים קודם ההדלקה, וממילא הנס היה אף ביום הראשון, כי הדליקו בכמות שמן מועטה מהרגיל, שמינית מהכד. והקשה רבינו (אגרת נ') כיצד יתכן שהדליקו בכזו כמות, הרי איתא בגמ' זבחים (פ"ח, א) כ"ש אין מקדשין אלא מלאין? ותי' ע"ז רבינו באגרת פ"א דהיו מקדשים השמן לא בכלי המנורה אלא במידה, ומשום כך לפני שחילקו השמן

(1) ראה עוד בנושא זה בהערה הבאה.

לשמונה ימים קידשוהו בכלי המידה דחצי לוג, ומוסיף דע"כ צ"ל כן, דהרי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג, וממילא מוכרחים לומר שקידש בכלי, וע"ש.

ולא הבנתי ההוכחה מבכל יום, הרי הפי' דכ"ש אין מקדשין אלא מלאין אומר רש"י: "שיעור שלם הצריך לדבר", וחצי לוג הוא שיעור שלם, ואף שהכלי אינו מלא - יקדש, מכיון שהשיעור (חצי לוג) מלא? ונשארתי שם בקושיא.

והנה על קושיא זו השיב לי זקני הרב מרדכי בעלינאוו שליט"א אב"ד דק"ק חב"ד צרפת, דע"י המשך דברי כ"ק אדמו"ר נוכל להבין זאת בפשטות ללא צורך בפלפולים וכו' וכתוב תרוצו בלשוני וכפי הבנתי.

דהנה, ממשיך שם באגרת: "ותימה, לאיזה צורך היו הנרות גדולים יותר מחצי לוג, וי"ל ע"פ מ"ש בירושלמי דהובא בתוד"ה "ושיערו" (שם), שאם לא מצאו אלא פתילה גסה היו מוסיפים במידת השמן". עכלה"ק.

פי' דבריו: מקשה, מדוע אכן היה כלי השמן במנורה יותר מחצי לוג? וע"ז מת' ע"פ מ"ש בירושלמי ומובא בתוס' במנחות דלעיל שאם לא מצאו אלא פתילה גסה, וממילא חצי לוג לא ידלק זמן מספיק, היו מוסיפים שמן, ולכן היה כלי השמן גדול יותר מחצי לוג.

בפשטות, נראים דברי רבינו אלו בתור הוספה "שולית" לדבריו הקודמים. אך באמת שזהו המשך התרוץ על הקושיא שעל הב"י. וכוונת רבינו, שמכיון שהיו פעמים שהיו מדליקים ביותר מחצי לוג שמן (שלא היו מוצאים אלא פתילה גסה), ממילא א"א לומר שחצי לוג זהו שיעור שלם הצריך לדבר, כי לא תמיד חצי לוג הוא שיעור שלם, וממילא לא תקדש המנורה את חצי הלוג, כיוון ש, אין מקדשים כלי שרת אלא מלאין", ופי' - שיעור שלם הצריך לדבר, ועל חצי לוג א"א לומר שזהו שיעור שלם כי לפעמים צריך יותר.

אלא ע"כ שקידשו א"ז במידה של חצי לוג ולא בכלי המנורה.

וממילא עפ"ז יוצאים דברי רבינו פשוטים ומובנים, וב"ה שזכיתי להבין דברי רבינו.



קידוש שמן המנורה (גיליון)¹

הת' שניאור זלמן שי' מינקוביץ

תלמיד בישיבה

א.

בקובץ זה בגליון ד' - רל"ט, הביא הת' י. ב. את המובא באג"ק דכ"ק אדמו"ר, ח"א אגרת פא (אות ה'), ששם דן רבינו היכן נעשה קידוש שמן המנורה.

ובהקדים:

שם באגרת נ - הביא הרבי את תי' הבית יוסף לשאלתו הידועה מדוע את נס החנוכה חוגגים שמונה ימים הרי השמן שדלק ביום הראשון הי' מספיק לאותו היום, וא"כ ביום הראשון לא נצרכו לנס כלל?

ומת' ע"ז הב"י, שההדלקה מלכתחילה נעשתה באופן שחילקו את השמן שבפך לשמונה ימים, ובכל יום הדליקו שמינית מהכמות הנדרשת ובכ"ז הספיק ליום שלם. וא"כ, גם ביום הראשון הי' נס שמעט שמן הספיק ליום שלם.

ומקשה הרבי, הרי איתא בגמרא מס' זבחים (פ"ח ע"א) "כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין", וכיצד ניתן לומר שמילאו במנורה כמות מעטה של שמן, הרי כלי שרת מקדש דוקא כשהוא מלא?

ובאגרת פ"א שם עונה הרבי על הקושיא שהקשה על תי' הב"י, וזלה"ק: "מש"כ אני במכתבי הקודם בתי' הב"י דחלקו השמן שבפך לח' חלקים דצ"ע מהא דזבחים (פ"ח ע"א) דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאין, וא"כ לא היו נרות המנורה מלאים, שוב ראיתי שטעות הוא בידי כי השמן למנורה נתקדש לא ע"י נרות המנורה כ"א ע"י מדת חצי לוג שהיתה במקדש וכדאיתא במנחות (פ"ח ע"א)".

וביאור התירוץ, דהקידוש של שמן המנורה לא היה בגוף המנורה, אלא היה כלי במקדש

(1) ראה עוד בנושא זה בהערה הקודמת.

במידת חצי לוג כדי למדוד בו את השמן, וכלי זה הוא שקידש את השמן, וממילא השמן שהגיע למנורה הוא כבר קודש. וכך היה גם כשמצאו את פך השמן, מדדו את כל תכולת הפך שמצאו בכלי הנ"ל וממילא נתקדש השמן, וכך לא נצרכו למלאות את המנורה לגמרי - כיוון שהשמן כבר נתקדש בכלי הנ"ל.

וממשיך הרבי: "ועכצ"ל כן, כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים, כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג, כדמוכח שם (פ"ט ע"א) דאמר מלמעלה למטה שיעורו". כלומר, שמוכרחים אנו לומר שהשמן נתקדש שלא ע"י המנורה, כיוון שתכולת המנורה היא יותר מחצי לוג השמן הנדרש, ואם כן גם בימים כתיקונם לא היתה המנורה מלאה וכיון ד"כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין" - מוכח שנתקדש השמן ע"י כלי המידה.

ב.

ועל כל הנ"ל הקשה הת' י.ב. בקובץ זה בגליון ד' - רלט שני קושיות:

א. הרי רש"י בפ"י על הגמ' שם בזבחים מבאר הא דאיתא בגמ' כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין - ששיעורו צריך להיות מלא. כלומר, שהכלי מקדש את מה שבתוכו כשהשיעור שלם, ואם השיעור הוא עשרון, לא יקדש הכלי חצי עשרון וכדו', אבל אין צורך שהכלי יהיה מלא עד גדותיו. וא"כ אינה מובנת ההוכחה, אמנם הכלי בכל יום לא היה מלא (כי היה מקום ליותר מחצי לוג), אבל השיעור שהיה בתוך הכלי היה שיעור מלא ושלם.

ב. דהנה התוס' במנחות דף פ"ט ע"א הקשה: "ותימה, למה היה צריך לקדש השמן בכלי שרת". וכוונתו להקשות, מדוע צריך היה לקדש את השמן בכלי שרת, הרי יכולים לקדש את השמן בגוף המנורה. ולפי הוכחתו של הרבי לא נהירא שאלת התוס', הלא ודאי שצריך כלי שרת - כי בגוף המנורה אי אפשר לקדש, משום ש"כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין"!

ונשאר שם בצ"ע.

ג.

ולכאורה אפשר לתרץ בדא"פ ובהקדים שלכאורה סיבה דכלי שרת אינן מקדשין אלא מלאין, הוא מפני שהכלים לא מקדשין אלא כשעושיין פעולה המיוחדת להן. וכמובא

בהמשנה (זבחים פח עמוד א) אין כלי הלח מקדשת את היבש ולא יבש מקדש את הלח, ועל זה מוסיפה הגמ' שזה שלח מקדש לח ויבש מקדש יבש הוא דוקא ב(שיעור) מלא, כי בלאו הכי אין זה עבודה תמה כל צרכו ולא מקדש.

היינו שהגמ' מחדשת שבלי שלימות הפעולה אין זה נקרא עבודה מיוחדת (במקדש).

ודברים אלו נראין גם מתוס' במעילה (ח' עמוד א') ד"ה קרמו (בנוגע לזה שהתנור במקדש מקדש רק לאחר שקרמו פני הלחם) "והא דכלי שרת מקדש היינו דוקא כשנעשה כל הראוי לעשות בו והיינו כשנקרם".

ובלקו"ש חלק כ"ח עמוד 46 הערה 56 מקשר רבינו תוס' הנ"ל לזה שהעגלות של המשכן היו מלאין כל מה שאפשר. וזלה"ק:

"ולהעיר מתוד"ה קרמו (מעילה ח, א) בסופו: דכלי שרת היינו דוקא כשנעשה כל הראוי ליעשות בו והיינו כשנקרם (בנוגע לזה שתנור מקדש), ע"ש ובשטמ"ק שם. ועפ"ז יש להעיר גם בנדו"ד, שצריך שתיעשה כל הפעולה והכח מה שראוי ליעשות בהעגלה".

והנה בפשטות הקשר שם הוא לא מהדין עצמו של כלי שרת... מלאין כי לא היו העגלות מקדשין את הקרשים, אלא מהסיבה (שמשמע) מהדין הנ"ל וכנ"ל היינו שמהדין הזה שמעינן שהכלים בהמקדש (ובמשכן) היו צריכים לעשות שלימות פעולתן והדין של כלי שרת... מלאין (כל השיעור ברש"י) היא תוצאה מזה, (ועי"ז תובן גם הוכחת הרבי לזה שהלוחות מרובעות היו, מדין הזה, דלכאורה לא קידש הארון את הלוחות אלא ההוכחה היא לא מהדין עצמו אלא מהמשמעות).

מה שיוצא מכל הנ"ל: כל זמן שלא פעל הכלי שלימות פעולתו אינו מקדש (כמו בתוס' "קרמו").

ד.

ועפ"ז אפשר לבאר הוכחת הרבי גם בנוגע לשמן של המנורה, שלא נקדש בהמנורה אלא בכלי שרת קודם לכן.

כי הנה רבינו גרשום (מנחות פ"ט א) מפרש שלפי הדעה שמלמעלה למטה שיערו (דהוי

הוכחת הרבי באגרת פ"ט) שאם רוצה להוסיף יותר מחצי לוג הרשות בידו וזלה"ק וה"ה הכי איבעי ליה לשווי בכל לילה בנר יותר מחצי לוג הרשות בידו".

ועפ"ז אפשר לומר דזה שאומר הרבי "בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג... מלמעלה מלטה שיערו" אין הכוונה (רק) שמחזיקים במקום הגשמי אלא (גם נתינת) מקום ע"פ ההלכה דהיינו שלא היו משומשין כל צרכו' ואם כן חזר הדין של כלי שרת... מלאין.

ובסיכום :

ע"פ כל הנ"ל אפשר לומר שמה שרש"י אומר בזבחים הוא רק בדבר שיש לו שיעור מסויים בכמות² דבזה דוקא, כשנשלם השיעור פעלה הכלי שלימות פעולתו משא"כ שמן המנורה הרי (לפי רבינו גרשום הנ"ל) חצי לוג הוא רק השיעור הקטן ולא שלימות הפעולה (מצד אין עניות במקום עשירות). ובזה תובן הוכחת הרבי שהיה הקידוש בכלי שרת של חצי לוג שכשמילאו חצי לוג עשה כל הפעולה והכח מה שראוי לעשות.

וזו שהנ"ל הוא דוקא לפי דעה אחת, הרי דעה זו נראה עפ"י הלכה מצד שני טעמים :

א. בסתם ש"ס אית לן איסור הבאת חולין לעזרה, ולפי דעה השנית לאו דוקא (עיין לקמן סעיף ה').

ב. בכללות וגם עפ"י הלכה אמרינן (לענין ביהמ"ק עכ"פ) "אין עניות במקום עשירות" (רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א הלכה י"א "אם יכולין לטוח אותו כולו בזהב ולהגדיל מעשיו, הרי זו מצוה. ובכס"מ "פשוט הוא". ועד"ז שם הלכה י"ט) ומקומות שאמרינן התורה חסה על ממונם של ישראל יש דרשה או לימוד מיוחד (בביהמ"ק), משא"כ בסתם כנ"ל.

(1) כל הנ"ל יומתק ע"פ מה שמובא בירושלמי (מובא באגה"ק הנ"ל) שאם לא מצאו אלא פתילה גסה היו מוסיפין במדת השמן דלכאורה אפשר היה להביא ראי' יותר ברורה מהנ"ל שיש מקום פנוי בנרות המנורה ולפי מה שביארנו מובן כי אין להביא משם ראי' דבסתם יום (כשיש פתילה בינונית) יש נתינת מקום להוספת שמן.

(2) ובפשוט גבי הדין של קרימת פני הלחם אין החסרון בשיעור כמותי אלא מצד שחסר שלימות, (גם לפי רש"י).

ה.

ובנוגע להשאלה על תוס' שתמה למה היה הקידוש בכלי שרת (ולא בהמנורה) (למה לא שם לב להדין שכלי שרת... מלאין).

הנה בלאו הכי קשה על תוס' מהא דאמרין בגמ' שאסור להכניס חולין לעזרה (מנחות פ עמוד ב') וא"כ איך רצו התוס' שיהא קידוש השמן בהמנורה אם זה יגרום הבאת חולין לעזרה!¹

גם אינו מובן דלכאורה תוס' זה הוא שלא במקומו כי היה לו להקשות מיד כשאמר הגמ' (דף פח עמוד ב) "חצי לוג מה היה משמש... שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר"².

ואולי אפשר לומר שמהגמ' על דף פ"ח א' שאומרת שחצי לוג היה בשביל שמן המנורה משמע שזה לכולי עלמא ושם סבירא ליה לתוס' שהסיבה שהוא בכלי שרת דוקא, הוא משום איסור הבאת חולין לעזרה, ולכן לא שאל שם, אבל בסוגיא דדף פט ע' א' התעוררה קושיא כי לפי הדעה דמלמטה למעלה שיערו הרי לכאורה אין לומר טעם הנ"ל (בנוגע למנורה עכ"פ) כי בזמן ההשערה היה ספק אם ידלק ויהיה שיעור או לא ולכן היה זה ספק הבאת חולין לעזרה.³

וגם לפי דעה זו אין לומר שהטעם שהקידוש היה בכלי שרת דוקא הוא מפני שקדוש במנורה אי אפשר, מצד זה שאינן מלאין כי לפי דעה זו היתה המנורה מלאה כל צרכה (עיין רבינו גרשום הנ"ל שמבאר דלפי דעה זו אסור להוסיף על חצי לוג ששיערו חכמים).

ולכן שאלו התוס' קושייתן ודוקא בסוגיא הנ"ל.

ו.

אגב דאתינן להכי נראה לבאר גם זה שלא הוכיח רבינו מהדין של איסור הבאת חולין לעזרה שהשמן נקדש בכלי שרת.

(1) עיין הגהות וחיידושים ר' יעקב עמדין בסוף מנחות ששאל זאת על תוס'.

(2) גם בזה דן הרי הר"י עמדין ודחק שהוא אכן שלא במקומו.

(3) עיין ב"ב פא עמוד א' שאיסור הבאת חולין בעזרה הוא גם בספק, ואין לתרץ כתירוץ הגמ' שם דמקדיש להו, כי שם הוא על תנאי שילכו לבדק הבית (רשב"ם) משא"כ פה אי אפשר כי נשרף ונכלה במנורה.

וביאור העניין יובן בהקדים, למה בכלל צריכים הוכחה הרי יהודה ועוד לקרא הלא הגמ' אומרת בפירוש שהשמן נקדש בכלי שרת של חצי לוג ולמה צריכים ראי' צדדית, ואפשר לומר שהכוונה הוא להביא ראי' שהקידוש הוא בכלי שרת לעיכובא אפילו בזמן חנוכה שטימאו את היכלך, היינו את"ל שלא מצאו כלי שרת לא יהיה קשה על דעת הב"י שחילקו השמן לח' ימים של חנוכה כי גם אם לא חילקו בהכרח לקדש בכלי שרת (ע"פ הוכחת הרבי).

במילים אחרות אולי כוונתו של הרבי היא להוכיח שאין שום יתרון בשלילת דעת הב"י (ולאמר שדוקא לפי דעתו צריכים לדחוק שמצאו כלי שרת), כי גם אם לא חילקו השמן (ושמו חצי לוג כרגיל) בהכרח להיות.

ולזה לא יועיל להוכיח מאיסור הבאת חולין לעזרה כי לא דוקא הוא בשעת הדחק (עיין רשב"ם ב"ב פא עמוד ב' ד"ה דלמא שלפי דעה אחת דין זה מדרבנן, ודעה זו מובנת יותר לענין מנורה כי מדאורייתא איירי בקרבן דוקא עיין שטמ"ק שם). וגם לפי כמה דעות בזמן חנוכה היה המנורה בחצרות קדשך, (זה שלא נקט רבינו דעה זו בחלק כ"ה אינו ראי' שאי אפשר לומר כן אלא שאין הכרח מנוסח ועל הניסים¹), לכן הכרח זו לא יועיל כי בשלילת דעת הב"י יהיה יתרון כי יש כמה אופנים שיהיה הקידוש במנורה (דוקא אם לא חילקו השיעור).

משא"כ מצד הכרח הרבי מוכח שאין יתרון בשלילת דעת הב"י כי גם דלא כהב"י אי אפשר להיות קידוש בהמנורה.



1) וגם זה שאומר שם שמנוסח ועל הניסים משמע להיפך: שהדליקו הרות היה דוקא אחר שטיהרו את מקדשך, הנה לפי המסקנא שם לא איירי בנרות המנורה.

שיחות-קודש

איטר יד בתקיעת שופר

הת' יצחק אלכסנדר שי' נוב

תלמיד בישיבה

א.

בשו"ע סי' תקפ"ה ס"ב הגיה הרמ"א: "וטוב לתקוע בצד ימין אם אפשר לתקוע כך".
ובמג"א סק"ד הביא ב' טעמים לתקיעה בצד ימין דוקא וז"ל: "בצד ימין. של פיו, משום דכתיב והשטן עומד על ימינו לשטנו. וכתב בשל"ה¹ שכן נכון על פי הקבלה, דלא כלבוש². ובהגהות המנהגים כתב ולא בשמאל, מפני שהתפילין של יד מגינה (אגודה),

(1) מסכת ראש השנה, תורה אור ד"ה ועיקר הכוונה כתב "ויקח השופר ביד ימין". וכבר העירו (ראה הגהות והערות' לשו"ע בהוצאת מכון ירושלים) דמל' השל"ה נראה רק לקחת השופר ביד ימין ולא כתב באיזה צד יתקע. וראה לקמן בהערה 3.

(2) סעיף ב', וז"ל: "מיהו אין קפידא בזה שאם אין מהפכו למעלה וגם אין מעמידו על צד ימין שבפיו אין להקפיד, ואדרבא ע"ד הקבלה יראה שיותר טוב להעמידו על שמאלו של פיו על דרך לא תחסום שור וגו' ר"ל שלא

ואם כן איטר יש לתקוע בימין ידידה, עיין סימן כ"ז סעיף ו"י עכ"ל.¹

ב.

ובשוע"ר (שם ס"ו) כתב: "טוב לתקוע בצד ימין של פיו אם אפשר לו בכך משום שנאמר והשטן עומד על ימינו והתקיעה מערבכת השטן".

והיינו דנקט כטעמא קמא שהביא המג"א, אך לא כתב מה דין האיטר בזה. ויש לעיין אי לטעם זה יש חילוק בין איטר לכל אדם.

והנה בשער הציון (אות יח) כתב שלא העתיק במ"ב מה שכתב המג"א "וא"כ איטר יד יש לתקוע בימין ידידה" משום "דאפשר דלטעם הראשון לא שייך זה [וקרוב לומר שמפני זה לא העתיק הגר"ז החילוק דאיטר]... והיינו דלמד שלפי טעם זה (דהשטן עומד על ימינו) אין חילוק והשטן עומד על צד הימין תמיד, ואף איטר יתקע לצד ימין ככל אדם ושכן דעת אדה"ז.²

ג.

והנה בשיחת ש"פ האזינו, שבת שובה, ג' תשרי ה'תשל"א דיבר כ"ק אדמו"ר בעניין זה ואלו תוכן דבריו הק' [בתרגום חופשי - משי' בלתי מוגה]:

בטעם הדבר, מדוע יש לתקוע בשופר בצד ימין, ישנם כאלו שרוצים לומר שהטעם

ניצחנו בכח פן יעזרנו כנגדו ג"כ בכח והבן" עכ"ל.

(1) ובביאור הלכה הביא עוד טעם בזה: "שמעתי בשם הגאון מהר"ר מאיר שמחה הכהן טעם נכון כי בש"ס ר"ה ד' ל"ד ילפי לה לתקיעת שופר מחצוצרות המלחמה ובקרא (שופטים ז) אצל מלחמה בגדעון כתיב ויחזיקו ביד שמאלם בלפידים וביד ימינם השופרות לתקוע וכו'".

ובמקראי קודש (להגרצ"פ פראנק) סי' י"א אות ב' העיר על טעם זה דהרי הרמ"א מדבר כאן לאיזה צד לתקוע והפסוק שם מדבר באיזה יד החזיקו את השופר. וב"שערים המצוינים" א', תשנ"ח, עמ' רנא כתב שמסתברא שאם החזיקו השופרות בצד ימין גם תקעו בצד ימין.

וכן משמע מהמג"א דכתב הטעם לתקוע בצד ימין והביא שכ"ה בשל"ה אע"פ ששם כתב (הובא לעיל הע' 1) רק לקחת השופר ביד ימין. א"כ נראה מדבריו שאף הוא למד שתוקע לאותו צד שמחזיק השופר.

(2) ואף שרק הבעל-תוקע הינו איטר ורוב הקהל מן הסתם אינם איטרים, בכל זאת אזלינן בתר הבעל תוקע. וראה בשערים המצוינים שם ששמע מהגרש"ז איערבאך דמכיון שהוא (הבעל תוקע) עושה המעשה עכשיו עומד השטן על ימינו שלו (לכא"ז זו כוונתו שם). וראה עד"ז לקמן בפנים.

הוא מצד השטן; אמנם אי אפשר לומר כן, כיון שבשעה זו השטן מבוהל ומבולבל ("צוטומלטער און א מבולבל'דיקער") ואין לחשוש ממנו.

והטעם כפי שמוכא בספרים (אגודה הובא במג"א סי' תקפ"ה ס"ק ד'), הוא טעם אחר:

הסיבה שתקיעת שופר היא בצד ימין היא מפני שלצד שמאל אין צורך בשופר, כיון שהתפילין שמניחים בצד שמאל מגינות על צד זה. זאת אומרת: מצוות התפילין שקיים אתמול או שלשום (שהרי בר"ה אין מניחים תפילין), וזה שדאג לכך שגם מישהו נוסף יניח תפילין, מצווה זו מגינה על צד השמאל עד כדי כך שאין צורך כלל בתקיעת שופר (בצד זה).

עפ"ז מובן דבר נוסף: הדין הוא (שם) שאיטר-יד תוקע בשופר בצד שמאל, כלומר בימינו שהיא שמאל של כל אדם. ולכאורה אינו מובן: בעל-התוקע מוציא ידי חובה את הציבור כולו, וכיון שרוב בני אדם אינם איטרי-יד, מדוע הוא תוקע בשופר בצד שמאל?

וע"פ הנ"ל יובן: כיון שהבעל-תוקע מניח תפילין על צד ימין של כל אדם, התפילין מגינות, ונמצא שצד הימין הוא ללא כל חשש ("צד הימין איז א באווארנטער"), ממילא אין צורך לתקוע בשופר בצד ימין.

יותר מכך: נאמר (זכריה ג, א) "והשטן עומד על ימינו לשטנו". ולכאורה הא גופא דורש ביאור: מדוע דווקא בצד ימין, ובפרט שמקומו של השטן הוא בשמאל?

אלא שמכיוון שהנחת התפילין היא על צד שמאל, השטן אינו יכול להיות בצד זה.

וזהו גם מש"נ (ישעי' סב, ח) "נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו", שלא רק ש"זרוע עוזו" (שמאל) משתווה ליד ימין, אלא שהיא עולה עלי'. — כיון שע"י מצוות תפילין מהפכים את יד שמאל (שהיא ה"יד כהה") שתהי' חזקה אף יותר מיד ימין..."

ומדבריו משמע שדוחה בכלל את הטעם שהתקיעה בימין היא מצד ערבוב השטן (מכיוון שהשטן ממילא מבולבל וכו') אף שהוא הטעם המוכא בשוע"ר, ונוקט כטעם הב'

- שהתקיעה בימין מצד שבשמאל התפילין מגינים – שאותו לא הביא אדה"ז¹.

ועוד נראה משיחה זו שמניח בפשטות שכן הוא הדין באיטר דתוקע לצד ימינו שלו – שמאל כל אדם². ולא כמו שדייק בשעה"צ בדברי אדה"ז.

ד.

אך אולי אפשר לומר שגם אדה"ז סובר שאיטר יתקע לצד שמאל אף שנקט כטעמא קמא:

דאמנם לפי טעם זה דהשטן עומד על ימינו משמע בפשטות שאין חילוק וגם בבעל תוקע איטר השטן עומד בצד ימין. אך אפשר שאינו כן.

דהנה כתב הפרמ"ג (א"א ד'): "ועיין סימן תרנ"א באטר בלולב. והא דמקיפין בעזרה בימין דעלמא, מה שאין כן זה, הטעם דהשטן עומד על ימינו, אזלינן בתר דידיה... "וכ"ה בבאר היטב סק"ד שכתב: "ימין. דכתיב והשטן עומד על ימינו. ואטר יד יש לתקוע בימין דידיה..."

ובביאור הדברים, כיצד משתנה מקום עמידת השטן לפי כל אדם, הרי שזהו המבואר בשיחה הנ"ל שהדבר תלוי במקום הנחת התפילין, ובאיטר שמניח תפילין בימין כל אדם, הרי שבגלל התפילין שהניח, המגינות על צד זה עומד השטן בצד שמאל, ולכן יתקע האיטר לצד שמאל³. וא"כ א"ש דאפילו לטעמא דהשטן עומד על ימינו (שנקט אדה"ז) אזלינן בתר דידי⁴.

(1) ומה שבהמשך מקשר גם העניין של "השטן עומד על ימינו לשטנו" לתפילין, אין זה שחזור לקבל טעם זה לתק"ש, אלא הוא לכאור' לומר שאף שטעם זה אינו שייך בתק"ש בכ"ז ישנו ביאור מדוע בכלל השטן עומד על הימין דווקא.

(2) אך ראה בשעה"צ שם שהביא בשם החמד משה שאף לטעם זה התפילין יתקע בצד ימין. וז"ל: "איטר יתקע בימין דעלמא, דהא דאמרינן תפילין של יד מגינה, לאו דווקא תפילין דבעל תוקע, אלא תפילין דעלמא מגינים על צד שמא שהוא דין, ואין חילוק בין איטר לכל אדם, וכן תראה מהכוונות".

(3) וראה בשו"ת דברי יציב אה"ע סי' נג שכתב לקשר ב' טעמים אלו בדרך דומה להמבואר בשיחה הנ"ל, ותוכן דבריו הוא: מה שהשטן עומד על צד הימין דווקא הוא משום שבשמאל התפילין מגינים. ואף שלא מניח תפילין כל היום, הרי זה פטור מאונס (דאין יכולין ליהרהר בגוף נקי) דכמאן דעביד. והפסוק בזכרי' שם מיירי בכהן הגדול שע"כ לא הוי איטר או שכה"ג לרבנותא, דאף שכל עבודתו ומצותו בימין אפ"ה השטן לימינו, דהכנתו רק ע"י תפילין שבשמאל. משא"כ באיטר שהתפילין מגינים בימין.

(4) וראה ב'שערים המצוינים' שם שע"פ דברי הפמ"ג ובפרט לפי קישור ב' הטעמים (שכתב שם מדילי) סרה

ה.

נמצא שאף להטעם דהשטן עומד על ימינו אפשר ללמוד גם באופן שיהי' חילוק בין איטר לכ"א ושכן משמע מדברי כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל (אף שאת הטעם הזה כטעם לתק"ש בימין – דחה). אמנם דוחק בזה, דאם זה כוונת אדה"ז הרי שהיה לו להוסיף בפירוש דין האיטר שיתקע לשמאל וכו' ומכך שלא כתב כלום באיטר יתכן שס"ל שאין חילוק ודינו ככ"א (כדיוק השעה"צ דלעיל). אמנם מאידך מדברי כ"ק אדמו"ר בשיחה משמע דכן נקט בדין האיטר שיתקע לשמאל¹, וצ"ע.

ומ"מ למעשה נראה דהתקיעה לצד מסויים דווקא אינה אלא לכתחילה, דכתב אדה"ז "טוב..אם אפשר לו בכך", ומשמע דבדיעבד אינו מעכב. וכ"כ במטה אפרים ובערוך השולחן כאן.



תמיהת ה'באר משה' (סימן ג' אות כ"א) על הבאר היטב כיצד כתב שבאיטר אזלינן בתר ידי' בשעה שנקט כטעמא קמא.

(1) אמנם לכאן אין לפסוק הלכה למעשה משיחה זו, דמלבד זאת שיתכן שחסר בהנחה, אפ"ל שכהנ"ל נאמר 'בדרך דרוש' וכמו שמקדים שם [בתרגום חופשי]: "הרי אני מחפש לקשר הכל עם "מבצע תפילין", חיפשתי איפוא לקשר גם את עניין השופר עם "מבצע תפילין", עוזר הקב"ה ואכן ישנו קשר בין שני העניינים...". ועצ"ע.

הגדת רבינו

בדין ברכת הבדיקה למנהגינו לבער בשעה ה'

הת' חיים אריה לייב שי' זקם
תלמיד בישיבה

א.

בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "ברוך כו' על ביעור חמץ (פסחים ז, ב) ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מ"מ כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר ולא מצאו, הרי ביטול זה נקרא ביעור. וגם ביעור שביום יד' נפטר בברכה זו (טור וב"י. שו"ע אדה"ז סתל"ב)".

ויל"ע בלשון אדה"ז שמשמעו דדווקא מאחר שהביטול "אחר הבדיקה מיד" הרי ביטול זה נקרא ביעור כדינו, וכי אם יבטל שלא מיד אחר הבדיקה אלא בכל זמן אחר מאחר הבדיקה עד זמן הביעור לא יהא הביטול נקרא ביעור כדין לחמץ שנשאר ולא מצאו, ועוד יותר מה שסדר רבינו בהגדה והביא מסעיף ב' בשו"ע(שאין הבדיקה תכלית המצוה)

לפני שהביא מסעיף א' (שהביטול והביעור נפטרים בברכת הבדיקה באופן שנשמע שמה שהביטול נקרא ביעור הוא גם מפני שהבדיקה אינה תכלית המצווה, ותמוה מה עניין זה לזה).

ותו יש לדייק דבשו"ע אדה"ז כותב בסוף דבריו "וביעור זה שביום יד וביטול זה שבליל יד...הן נפטרים בברכה שברך על הבדיקה" והיינו דהברכה קאי בשווה על הבדיקה הביטול שבלילה והביעור שביום, ו"לפיכך מברכים עליהם (דכוונתו על הבדיקה הביטול והביעור גם יחד) על ביעור חמץ". ומהלשון כפי שסודר בהגדת כ"ק אדמו"ר משמע שלשון ביעור שבברכה קאי על הביטול דליל יד, וביעור שביום יד' נפטר בברכה זו, ועל הבדיקה אינו מברך כלל "כי אינה תכלית המצווה". ומדוע שינה רבנו (ולא הביא את עניין שאין הבדיקה תכלית הבדיקה כטעם ללשון הברכה אלא למה כטעם שהביטול נקרא ביעור ועליו קאי הברכה, כנראה למעייץ) בהרצאתו את הדברים שליקט מאדה"ז באופן המשנה לחלוטין את משמעותן.

ב.

ויש לבאר זה ובהקדים דעצם הדין ברכת הבדיקה קשה עפ"י שיטת אדה"ז:

דהרי פסק אדה"ז (קו"א סימן תל"ב סק"א) שמי ששכח ולא ברך על הבדיקה אינו יכול לברך בשעת ביעור אם מבער כמנהגנו בסוף שעה ה', והטעם לפסק זה פירש אדה"ז דמאחר שזמן הביעור מדרבנן הוא בתחילת שעה ו' היאך יאמר וציונו דהרי אם מבער קודם לזמן שתיקנו חכמים הרי זה כמבער חמץ באמצע השנה, ולכאורה עפ"י פסק זה גם על הבדיקה שתכליתה הוא הביעור דלמחר לא הוה לך לברך, דאם אין כאן מצוות ביעור כשמבער בסוף שעה ה' כש"כ שאינו יכול לברך על הבדיקה שאינה אלא צורך ביעור כזה שאינו מצווה, ואם היה מברך בלשון "על הבדיקה" היה אפ"ל שהברכה היא רק על מצוות חכמים שציווהו לבדוק בליל יד' ותו לא, (ואף אם לא ימצא ולא יבער כלל מקיים תקנת חכמים זו, והוא הדין אם ימצא אלא שיבער באופו שאינו מקיים מצוות הביעור לא גרע) אך הרי תקנו לברך בלשון על ביעור, ומה שתקנו לברך בלשון זה הוא כי כעת בבדיקה מתחיל הביעור שיהיה מחר בשעה ו', והרי למנהגנו ביעור כזה לעולם לא יהיה. כי אם ביעור בסוף שעה ה' שלשיטת אדה"ז אינו אלא כביעור באמצע השנה שאינו מצוות ביעור.

ועוד אינו מובן היאך כתב אדה"ז בסימן תל"ב סעיף א' שם, שהטעם לזה שאין מברכים על הביעור שביום הוא כי הוא נפטר בברכת על ביעור שברך קודם הבדיקה, דמשמע שאל"כ היה חייב לברך שוב בעת הביעור, והרי בקו"א הנ"ל מבאר בארוכה שא"א לברך על ביעור שבשעה ה', וא"כ גם אם לא היה הביעור נפטר בברכת הבדיקה לא היה יכול לברך (עכ"פ בשם ומלכות) בשעת הביעור, ואין צריך לטעם שנפטר בברכת הבדיקה.

ג.

ועכצ"ל שאדה"ז שם בא לבאר רק טעם נוסח הברכה כשתוקן מתחילתו כשנקבע דין הבדיקה וקאי דווקא מעיקר הדין כשהיו מבערים בתחילת שעה שש כדין המשנה, ואז מה שאין מברכים הוא בשעת הביעור הוא רק מחמת שנפטר בברכת הבדיקה, ואם לא היה הדין דנפטר, או באם שכח ולא ברך בעת הבדיקה היה לו לברך בעת הביעור. משא"כ למנהגינו ששורפים בסוף שעה ה' מאותו טעם שא"א לברך על ביעור כזה אין צריך לברך גם על בדיקה שביעור כזה (שאינו מצווה) הוא תכליתו.

ונמצא סו"ס דלמנהגנו (לבער בסוף שעה ה') החלק היחידי של הביעור שמקיימים אנו בזמן שקבעו לו חכמים ואפשר לברך עליו וציוונו הוא הביטול דליל יד' דהרי ביטול זה הוא בזמנו שתקנו לו חכמים דתקנו שהבודק צריך שיבטל מיד אחר הבדיקה, ואדה"ז ס"ל (בסימן תל"ו קו"א סק"ב) שמצוות הביטול היא דווקא כשבודק בעצמו (ולא די בכך שליל יד' הוא זמן הבדיקה לכו"ע) ודווקא מיד אחר הבדיקה ולא לאח"ז מכו"כ טעמים, ולכן אף שהביעור דיום יד' למנהגינו כיום אינו מצווה כי אינו בזמנו, ובמילא גם הבדיקה לצורך ביעור זה אינה מצווה, מ"מ הביטול הוא בזמנו ממש שתקנו לו חכמים אחר הבדיקה.

ואולי למנהגינו מצוות הבדיקה יותר ממה שהיא צורך הביעור של היום (שאינו מצווה) הרי היא צורך הביטול שאחר הבדיקה דהרי ביטול זה זמנו הוא מיד אחר הבדיקה, ואדה"ז ס"ל (בסימן תל"ו קו"א סק"ב) שמצוות הביטול היא דווקא כשבודק בעצמו (ולא די בכך שליל יד' הוא זמן הבדיקה לכו"ע) ודווקא מיד אחר הבדיקה ולא לאח"ז מכו"כ טעמים, וא"כ אם לא יבדוק בזמנו לא יבוא זמן הביטול שהוא אחר הבדיקה ולא יוכל לקיים מצוות חכמים בזמנה.

וזוהי הכוונה בהצמדת רבנו מה שהבדיקה אינה תכלית המצווה כטעם לזה שהביטול נקרא ביעור, וכוונתו בזה דמאחר שהבדיקה אינה תכלית המצווה אלא הביעור דלמחר שיבוא על ידה, ומצוות הביעור דלמחר הרי לא תתקיים למנהגינו, במילא לא נותר לנו כשאנו אומרים על ביעור בהברכה לכוין אלא על הביטול שמיד אחר הבדיקה שהוא היחידי שנקרא כיום ביעור ו"הרי ביטול זה נקרא ביעור" ולא הביעור שלמחר והבדיקה שלצורך ביעור זה.

ד.

ואין להקשות ממה שפסק אדה"ז (בסימן תל"ו ס"ה) דאין מברכים על ביטול לבדו (בהיכי תמצי שאינו חייב בבדיקה) מפני שביטול הוא דברים שבלב שאין מברכים עליהם, ולפי"ז איך אפשר לומר שעיקר הברכה כיום היא על הביטול, דכד דייקת ע"כ אין כוונתו של אדה"ז שדברים שבלב אינם בכלל ברכה, דהרי מפורש כתב בתחילת סימן תל"ב שהביטול נכלל בברכת הבדיקה, אלא דכוונתו (בסימן תל"ו שם) שא"א להסמיך ברכה לדברים שבלב באם אינו עושה גם מעשה, משא"כ כשמברך בעיקר על דבר שבלב אלא שמסמיך הברכה למעשה כגון מעשה הבדיקה (שהיא גם צורך הביטול שבלעדה לא יבוא זמן מצוות הביטול שהוא דווקא מיד אחר הבדיקה) שפיר יכול לברך.

ויש להמתיק השייכות דהבדיקה להביטול על פי שמפרש אדה"ז (בסימן תל"ו קו"א סק"ד) את דברי הרמב"ם בהלכות ברכות דבשעה שמברך ומגלה בזה דעתו שרוצה לבער חמצו הרי זה "קרוב לביטול גמור", ובמילא שפיר הוי הברכה עובר לעשייתן של הביטול שנקרא ביעור, אף שעדיין אין מצווה בביטול עד מיד אחר הבדיקה שאז חלה מצוות חכמים בזמנה דהבודק צריך שיבטל.

ובזה יש לבאר היטב סגנון רבנו בהגש"פ דמשמעותו שהברכה על הביטול שנקרא בשם ביעור, אלא שמקדים להביא לשון אדה"ז דדווקא ביטול זה היינו ביטול כשהוא מיד אחר הבדיקה נקרא בשם ביעור, דאל"כ אינו אלא כמפקיר חמצו מתחילת השנה שאין בזה שום מצווה ורק מאחר שהוא מיד אחר הבדיקה בזמנו שתקנו לו חכמים מקיים בזה מצוות חכמים לבער ע"י ביטול חמץ שלא מצאו, ויכול לברך על ביטול זה ובלשון על ביעור חמץ.

ומה שמוסיף דגם ביעור שביום יד' נפטר בברכה זו י"ל עפ"י מה שכתב אדה"ז בסימן תמ"ו ס"ב שגם כמבער קודם שעה ו' מ"מ כשמגעת שעה ו' מקיים מצווה בביעורו, (דדא"ג עפ"י ז' יובן מה שבסימן תל"ב בקו"א שמבאר מדוע אין לברך על ביעור שקודם שעה ו' כותב "היאך יאמר וציונו" דמשמע דעיקר המניעה הוא מצד נוסח הברכה ולא עצם הברכה, וי"ל דהוא משום שהרי למפרע יקיים מצווה גם בביעור כזה רק שעתה קודם שהגיע הזמן אינו יכול לומר וציונו דעדיין לא ציונו עד שתתחיל שעה ו' שאז יקיים הציווי גם כמה שביער לפני כן, וע"ד לשונו בסימן של"ט לגבי פדיון הבן לפני יום ל"א שהיאך יאמר וציונו (היינו אף אי נימא שפדה קודם זמנו פדוי ולמפרע יקיים מצווה מ"מ היאך יאמר וציונו כעת ביום ל') ודו"ק), וכונת רבנו בזה שסו"ס לבד הביעור שבביטול יש עוד ביעור בשעה ה' דבהגיע שעה ו' דיום יד' יקיים בו מצווה למפרע.

ודייק בלשונו שביום יד' ולא ביום סתם (לכאורה פשיטא שקאי על יום המחרת), דדווקא ביום יד' בהגיע שעה ו' יקיים מצווה בביעור זה ולא כשלמחר הוא יום ו' ערב שבת שחל בה ערב פסח דאז אין בביעור שביום ו' שום מצווה עד ליום השב"ק בשעה ו'.

ה.

ואם ביאור הנ"ל - בכללותו - נכון יש להמתיק בזה מה שבקטע זה לא ציין כ"ק אדמו"ר המקור לסעיפים בשו"ע אדה"ז משם מקור סימן זה, משא"כ בכל מקום שציין להסעיפים, כי יסודו לחידוש שבדבריו שהברכה קאי בעיקרה על הביטול הוא לא רק מהסעיפים א' וב' בסימן זה שבשו"ע אדה"ז, אלא בעיקר מהקו"א סק"א משם מוכח שהברכה כעת אינה על הביעור דמחר והבדיקה שהיא תכילת הביעור דמחר, אלא בעיקר על הביטול דליל יד', אלא שמברך קודם הבדיקה כדי שתחול על דבר שבמעשה אף שבמעשה זה אינו מקיים מצווה עד שתתקיים המצווה למפרע בהגיע שעה ו'.



סדר אדה"ז בקדישים שאחר מגילת אסתר

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כ"ן
תלמיד בישיבה

א.

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בסדר קריאת המגילה שבהלכות הסידור:

נוהגין לומר בלילה קדיש שלם אחר תפלת י"ח קודם קריאת המגילה . . ואחר קריאת המגילה בלילה אומרים ואתה קדוש (ואם חל במוצאי אומרים ויהי נועם ואתה קדוש) קדיש בלא תתקבל.

ביום אומרים אחר קריאת המגילה אשרי ובא לציון, קדיש שלם. וקודם קריאת התורה והמגילה אחר תפילת י"ח אין אומרים אלא חצי קדיש".

וצריך להבין:

א. מפני מה שכותב ע"ד היום מקדים את הקדיש שלם של ובא לציון לחצי קדיש שלאחר תפילת י"ח ולא כסדר אמירתם - תפילת י"ח לפני ובא לציון.

ובמיוחד יוקשה, שהרי בלילה הקדים הקדיש שאחר י"ח לקדיש שאחר ואתה קדוש.

ב. מפני מה האריך כ"ק אדה"ז מאד בלשונו, והו"ל בקיצור, וכפי שכתב על ר"ח "אחר תפילת י"ח חצי קדיש קה"ת . . אשרי ובא לציון קדיש שלם.

ג. מהו החידוש בזה שאומרים חצי קדיש לאחר תפילת י"ח, הלא זהו מנהג פשוט בכל יום ויום.

ב.

ויובן כ"ז בהקדים מש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגדה שלו - הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים, בנוגע למ"ש כ"ק אדה"ז בהגדה של פסח בסי' מגיד "צריך להגביה הכוס ולכסות הפת [בעת אמירת והיא שעמדה] כן כתב האר"י ז"ל [ואח"כ] יעמיד הכוס

ויגלה הפת".

דכתב רבינו "ומה שכתב כאן: להגביה כו' ולכסות, הוא כי כאן בא להשמיענו החידוש שכתב האר"י ז"ל וכדלקמן, והחידוש ה"ה הגבהת הכוס (אלא שבמילא, עיי"ז צריך לכסות הפת), ולכן הקדימו, והתיבות ולכסות הפת הם מאמר המוסגר". עכלה"ק.

הסברת הדברים וקשרם לענייננו:

אדה"ז כתב קודם שיגביה הכוס ולאח"ז שיכסה הפת, ולכאורה היה צ"ל איפכא, דהרי כיסוי הפת בא לפני הגבהת הכוס, ומסביר רבינו שאדה"ז בא לכתוב את החידוש של הגבהת הכוס, רק מכיון שמגביהים הכוס צריכים גם לכסות הפת קודם, אך בכיסוי הפת כשלעצמו אין שום ענין וחידוש, לכן הוא רק מאמר המוסגר.

ומכאן למדים אנו שפעמים כאשר מוצאים אנו בסידורו של אדה"ז, שמהפך את סדר הדברים וכותב את הנעשה קודם - אח"כ, אפשר להסביר זאת בכך שמכיון שהנעשה קודם היא מטרת כתיבתו, לכן מקדים סדר כתיבתה להנעשה לפנייה.

(והטעם שכתב הנעשה לפנייה אף שאין בזה חידוש, הוא מכיון דהביא חלק מההלכה, משלים אותה ומביא הכל, אף פרטים שאין בהם חידוש).

ועפי"ז יש לבאר גם בענייננו שמפני זה שינה אדה"ז הסדר בין הלילה ליום.

ג.

וביאור הענין בהקדים:

דלכאורה צריך להבין מה ההבדל בין הלילה ליום, שבלילה אומרים קדיש שלם אחר תפילת י"ח וחצי קדיש אחר ובא לציון, וביום איפכא, חצי קדיש אחר תפילת י"ח וקדיש שלם אחר ובא לציון!¹

(1) ובאמת זוהי שאלת הלבוש דהרי המקור למנהגנו לומר אחר תפילת י"ח קדיש שלם בליל פורים הוא מהמנהגים והובא במג"א (ריש סי' תרצג) ששם כתב שיש נוהגים בליל פורים אחר תפילת י"ח לומר קדיש שלם ואחר אתה קדוש שלאחר המגילה נוהגים הם לומר חצי קדיש.

והקשה ע"ז הלבוש (שם) מ"ש תפילת ליל פורים משאר כל השנה שאומרים הקדיש שלם אחר ובא לציון. וצריך להבין מה התירוץ לשאלתו, ואם זה בגלל הפסק המגילה, גם ביום היו צ"ל ח"ק אחר המגילה וק"ש אחר י"ח.

וזה יובן בהסברת הטעם שאנו נוהגים לומר קדיש שלם לאחר ובא לציון ולא לאחר תפילת י"ח, והלא לכאורה הקדיש תתקבל מגיע בעקבות ובגלל תפילת י"ח, כפי שביאר הלבוש בסי' נה סעי' א'.

אלא מסביר בהג"ה על הלבוש (שם) שמשום שבו'בא לציון' אנו אומרים סדר קדושה, והסדר קדושה נגרר אחר התפילה, משום שהוי שבח להשי"ת, ולכן ממתניין לומר תתקבל עד אחר סדר קדושה.

והסברת הדברים:

הטעם שתקנו לומר קדושת ובא לציון ביום הוא משום שגזרו העכו"ם על ישראל שלא יענו קדושה בתוך התפילה, והיו מגיעים לבדוק ואורכים להם אם אומרים או לאו, ולכן תקנו לאחר התפילה שאז כבר לא היו נמצאים שם האורכים.

ואע"ג דבזמן הזה בטלה הגזירה ואנו קוראין קדושה בתוך חזרת הש"ס בתוך התפילה, מ"מ סדר קדושה לא התבטל, ובגלל שזה נגרר אחר התפילה, אנו אומרים קדיש תתקבל רק לאחר ובא לציון.

והטעם שתיקנו לומר סדר קדושה במוצאי שבת הוא לפי שאז הוא זמן חזרת רשעים לגיהנום, דהגיהנום שובת בשבת, על כן מאריכים אנו כאן למטה בתפילות, למען שיכנסו יותר מאוחר בחזרה לגיהנום.

נמצא שה'ובא לציון' וה'ואתה קדוש' שאומרים אחר תפילת י"ח מגיע בהמשך וכהשלמה לתפילת י"ח, ביום מפני הקדושה, ובמוצ"ש מפני הגיהנום.

דהיינו שסדר קדושה הוא מענייני התפילה ונגרר אחר תפילת י"ח, וכל זמן שלא סיים סדר קדושה לא סיים את התפילה.

משא"כ ה'ואתה קדוש' שאומרים בליל פורים אין זה מפני תפילת י"ח, אלא מפני מגילת אסתר. וכפי שביאר ההגהות מימוניות בסוף הלכות פורים, שמכיון שאסתר אמרה ואתה קדוש סמוך לפסוק "אלוקי אקרא יומם וכו'", תקנו לומר ואתה קדוש אחר מקרא מגילה.

א"כ מובן השינוי בין ליל פורים לכל השנה, דבכל השנה הוואתה קדוש נגרר אחר תפילת י"ח, ובליל פורים נגרר אחר המגילה.

ולכן בליל פורים לא מסמיכים קדיש שלם לאחר ואתה קדוש, שהרי אין שייכות בין ה"וואתה קדוש" (הקשור למגילה) להקדיש שלם (השייך לתפילה).

ד.

ועפ"י"ז יש לבאר הטעם שאדה"ז מדגיש גם ביום שיש לומר חצי קדיש לאחר תפילת י"ח וקדיש שלם לאחר ה"ובא לציון", שהרי מפני שביום אומרים קדיש (בפורים גם) מפני תפילת י"ח, לכן אפשר וצריך לומר הקדיש שלם לאחר ובא לציון דוקא (ואף שמפסיקין במגילה באמצע).

והטעם שמאריך במילים ומדגיש אמירת קדיש שלם לאחר אשרי ו'ובא לציון' נראה לומר שבא כדי לשלול את דעת אלו הנוהגים (הובא באורחות חיים ס"ק לא) ביום הפורים שלאחר קריאת התורה אומרים הם אשרי, לאחמ"כ קוראים את המגילה, ולבסוף אומרים ואתה קדוש, ונמוקם הוא דמכיון ש'ובא לציון' קשור במיוחד למגילה (כדלעיל), לכן אומרים זאת סמוך למגילה מיד ללא שום הפסק.

אך אנו לשיטתנו מפסיקין עם אשרי בין המגילה ל'ובא לציון' שהרי אנו אומרים קדיש תתקבל לאחר 'ובא לציון' כלומר, שקדושת ובא לציון נובעת בעקבות תפילת י"ח ולא בגלל מגילת אסתר.

וזה שאדה"ז הדגיש שביום אומרים אחר קריאת המגילה אשרי וובא לציון, שבא בזה לשלול מנהגם, שיש לומר אשרי אחר המגילה ולא לפניה, ולכן אומרים קדיש שלם.

ה.

ועפ"י"ז יובנו סדר דברי כ"ק אדה"ז:

"ביום אומרים אחר קריאת המגילה אשרי ובא לציון, קדיש שלם. וקודם קריאת התורה והמגילה אחר תפילת י"ח אין אומרים אלא חצי קדיש", דשאלנו שהיה צריך להקדים את קדיש תפילת י"ח לסדר שאחר המגילה.

וע"פ דברי רבינו בהגש"פ לעיל שפעמים כאשר מוצאים אנו בסידורו של אדה"ז, שמהפך את סדר הדברים וכותב את הנעשה קודם - אח"כ, אפשר להסביר זאת בכך שמכיון שהנעשה קודם היא מטרת כתיבתו, לכן מקדים סדר כתיבתה להנעשה לפניה.

נראה לומר שהרי חידושו של אדה"ז הוא לגבי הסדר שאחרי המגילה בדווקא, דהרי בא לשלול הדעה הנ"ל, ולכן מקדים את הסדר שלאחר המגילה שהוא עיקר חידושו, לח"ק שלאחר תפילת י"ח שזה כתב רק בגלל שכבר הביא את סדר אחר המגילה.

ואתי שפיר כל הנ"ל ע"פ הערתו של רבינו בהגדה של פסח שלו.





עניית אמן על 'גאל ישראל' (גיליון)

שאלה: מי שסיים ברכת 'גאל ישראל' דשחרית קודם שסיימה הש"ץ, האם יענה אמן אחר הברכה למנהגנו?

תשובה: לא יענה כלל, לא בחול ולא בשבת ויום-טוב.

מקורות ודיון: הנה בסידורו¹ כתב אדמו"ר הזקן, שיש מקום להחמיר² ולסיים ברכת גאל ישראל עם הש"ץ, כדלהלן: "...אם רוצה לצאת כל הדעות - שיש אומרים³ שאין לענות

(1) בהל' ק"ש ותפילה שבסוף הל' תפילין (במקור - ללא כותרת נפרדת), נדפסו בסוף השו"ע ח"א, במהדורת קה"ת הישנה עמ' 313 סוף ד"ה כשמפסיק, ובמהדורה החדשה עמ' תרכא סוף ד"ה ועל.

(2) רק "אם רוצה", אך אינו ממליץ לנהוג כך. ולא כפי שכתבו בהוראות שבסידור 'תהלת ה'" בהוצאה החדשה עם תרגום אנגלי (הוצאת קה"ת, ברוקלין תשס"ג, עמ' 45) שכך עדיף לנהוג (זאת מלבד שהעדפה זו היא הפך משמעות הוראת הרבי למעשה, כדלהלן).

(3) מנהג ספרד ע"פ הזוהר (מציינים לח"א רה, ב) - כנראה ע"פ הנאמר שם שאין מפסיקין בין גאולה לתפילה כמו בין תש"י לתש"ר [אם כי גם יש וויכוח בדבר עניית אמן על ברכת תפילין של חברו אז. ראה פסקי תשובות סי' כה סוף הערה 137, ו'התקשרות' גיליון תקס"ג עמ' 19 הערה 11, וצ"ע]. ובכף החיים סי' קיא ס"ק ח כתב שגם מדברי שער הכוונות משמע כן. בס' 'שו"ע זוהר' ובס' 'אבן השהם - שו"ע מכתבי האריז"ל', לא מצאתי

אמן אחר שאמר גאל ישראל, שלא להפסיק בין גאולה לתפילה, ויש אומרים' לענות - יוכל לכווין לסיים עם הש"ץ, ואז אינו מחוייב לענות אמן אחר הש"ץ לפי מנהגו שאין עונין אמן אחר ברכת עצמו"².

אמנם למעשה הורה הרבי אחרת³: "ברכת 'גאל ישראל' מסיים הש"ץ בקול רגיל. וכן נוהגין בכל ימות השנה, כמובן"⁴. ומכיוון שתמיד ייתכן שחלק מהמתפללים יגיעו לסיום הברכה לפני הש"ץ ויכנסו לספק עניית אמן, ובכל זאת הורה לש"ץ לסיים בקול רגיל (ולא בלחש כמו בברכת אהבה)⁵ - הרי שבפועל זו הוראה שלא להחמיר כבסידור. ומכאן ברור, שבדורותינו הכריעו רבותינו נשיאינו לגמרי כדעת הזוהר, שאין מקום לעניית אמן זו בין גאולה לתפילה.



מאומה בעניין זה) שהובא בבית יוסף ופסק כמותו בשו"ע, סי' סו (ס"ז) וסי' קיא (ס"א), למרות שלא הביא פוסקים כן בנגלה (מלבד בן דורו הרלב"ח המגן על כל פרטי מנהג ספרד בנושא זה, שהביאו בב"י סי' סו. אמנם במנהגים מהר"י טירנא, מנהג של יום חול בתחילתו, מביא כן בשם רב עמרם גאון). וכן מובא בשם: המגיד מישירים (שהזהיר את הבי"ש שלא לענות זאת אז), גורי האר"י, וס' צרור המור פ' ויגש, וכן נהג השל"ה (מסכת תמיד, עניני תפילה וקריאה בס"ת, בדפוס אמסטרדם רנ"ג, א: "וכן בעניין אמן של גאל ישראל, חזרתי ממנהג אשכנזים ונוהג כמנהגם [של הספרדים] שלא לענות, וכ"כ האלקי האר"י ז"ל על פי סודות עמוקים, ואין לשנות") - מקור חיים לבעל חוות יאיר סי' קיא ס"ק א. וכן מסקנת הלבוש, ושו"ת הרא"ם ח"א סי' ו - שו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' כ. ולפני מאה שנה ומעלה כבר נהגו כך גם מתפללי נוסח אשכנז [=הליטאים], כדברי הערוך השלחן (שכתב עליו הרבי - אג"ק כרך יח עמ' תכו - "שהיה מראשי האשכנזים", בסי' סו ס"ד), וכן מסקנת ליקוטי מהר"ח (בדפוס ראשון ח"א ע"ב).

1) רש"י ורבינו יונה ברכות מה"ב. רא"ש ברכות פ"ז סי' י. טור, דרכי משה ורמ"א סי' סו וסי' קיא. פרישה סו, יא. הכרעת אדמו"ר הזקן בשו"ע סי' ס"ו ס"ט וסי' קיא ס"א "וכן נוהגין".

2) וכן נהגו רבים: מקור חיים שם. מג"א סו, יא. אליה רבא שם, יג. חיי אדם כא, יח. דרך החיים לג, א. קיצור שו"ע יב, ב. מאידך יש שנהגו שהש"ץ יסיים זאת בלחש, אשי ישראל פרק יז הערה פג בשם הגרש"ז אויערבך, מנהגי ברלין, דרכי חיים ושלום סי' קמד ועוד (וכן נפוץ כיום בבתי כנסת אשכנזים. אבל ראה בפסקי תשובות סי' סו אות י' ובהערות). ובלבושי שרד (סו, יא) מסיק שכדי לצאת לכל הדעות יש לסיים קודם הש"ץ, ולהתחיל "ה' שפתי תפתח".

3) "כן נהג כ"ק מו"ח אדמו"ר בעברו לפני התיבה. ופשיטא שאין לשנות בזה בר"ה ויוהכ"פ, וראה שו"ע או"ח סי' נ"ט [בשו"ע הבי"י - ס"ד] וסי' ס"א [לא מצאתי שם. ואוצ"ל: ס"ו, כדלהלן], ונ"כ" (ספר המנהגים עמ' 61 הערה 10). וב'מנהגי יאהרצייט' שבסוף קונטרס נה (סה"מ תש"ח עמ' 147, הערה 16. נעתק גם בס' המנהגים עמ' 11 בהערה) ציין ע"ז: "ראה שו"ע [הבי"י] סי' ס"ו ס"ז, ור"ס קיא, ובנ"כ. ובסידור ה' ק"ש".

4) תיבה זו הוסיף הרבי ב'הוספה ללקוטי מנהגי ר"ה ויוהכ"פ' שבס' המנהגים עמ' 61.

5) כי שם אם כבר שמע את סיום הברכה, יש מקום לענות אמן גם לדידן, כדברי שו"ע רבינו סי' נט סו"ד, אלא שחוששין לדברי השל"ה "שלא להפסיק בין אהבה לשמע" ולא מדינא, ראה גם בפסקי תשובות שם אות ה (ולא כמ"ש שם בשם שלחן הטהור ע"פ האריז"ל לענות זאת לכתחילה).

על המנהגים ועל העדויות

הרב יהושע ש" מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

בגל' רמ (עמ' 149) הביאו "עדויות" למנהג אנ"ש דתל-אביב ומנהג אנ"ש דירושלים, האם אמרו בברכה מעין ג' "ועל פרי גפנה" בפירות א"י.

ואלו דברים שאין להם שחר, שהרי אין העדים יכולים להעיד אלא על מנהג עצמם ובני משפחתם, ולכל היותר על כמה מהמסובים ל'קידוש' בביהכ"נ ביום הש"ק, אבל אין להם שמץ מושג כיצד נהגו שאר אנ"ש שבאותה העיר. לא שמענו עדויות על מנהגו של הגה"ח ר' שאול דובער זיסלין בת"א, ולא על הגה"ח הרבנים רש"י זיין, ר"ג חן ור"ש ששונקין בירושלים.

ופשיטא שמעיקרא לא שייך בזה "מנהג אנ"ש" במקום פלוני, שהרי לא הרי זה כהרי זה, והצד השווה שביניהם שאיש הישר בעיניו יעשה.

האם ניתן לקבוע כיום מהו "מנהג אנ"ש" בנדו"ד בכפר חב"ד? יש מהם שנוהגים לומר "ועל פירותיה" כפי שנפסק להלכה ללא מחלוקת, אחרים אומרים "ועל הפירות" מפני שכך עיניהם רואות בסידור ולא שמעו מעולם שיש חילוק בין פירות א"י לפירות חו"ל, ויש גם בע"ב פשוטים שבכל מקרה אומרים "בורא נפשות" מפני שזו הברכה השגורה בפיהם. אז מהו "מנהג אנ"ש"?

הקביעה כי "לא כתוב בסידור אדה"ז" לחלק בין פירות א"י לפירות חו"ל אינה מובנת לחלוטין! הרי בסדר ברה"נ שבסידור אדה"ז (פ"א הי"ב) מפורש החילוק בין פירות א"י לפירות חו"ל, ואין לך "מפורש בסידור" יותר מזה! ובפרט כפי שהוא בסידור אדה"ז המקורי, שסדר ברה"נ נדפס ממש לפני ברהמ"ז וברכה מעין ג' (כך הוא בסידור עם דא"ח ובסידורים ישנים נוספים. בסידור 'תורה אור' מפריד ביניהם סדר ק"ש שעהמ"ט ותקון חצות. אך בסידורי תהלת-ה' הישנים הם מרוחקים ריחוק רב ומהחדשים עקרו לחלוטין את סדר ברה"נ).

אלא שפירות א"י לא היו שכיחי כלל בחו"ל בזמנו של אדה"ז, לפיכך לא מצא לנכון לכתוב דין פרטי ונדיר זה בשורות הספורות שהקדים לברכה מעין ג' שבתוך הסידור.

וכפי שלא יעלה על דעת איש לומר שלדעת אדה"ז אין לברך על הברקים ועל הרעמים ואת ברכת האילנות, בגלל שברכות אלו נדפסות "רק" בסדר ברה"נ (ולא ליד ברהמ"ז כפי שהוא בסידור תהלת ה').

ומ"ש בגל' שם ש"סברא זו מקורה בהגרא"ח נאה ע"ה שכתב שמכיון שלא כתב בסידור מה נוהגים בא"י אין לחלק בין א"י לחו"ל, וגם בא"י יש לומר ועל הפירות – דברים אלו דברי טעות המה מכל וכל!

הגרא"ח נאה כתב במפורש – כדברי הפוסקים – לחלק בין א"י לחו"ל, אך לדעתו, מכיון שאדה"ז הזכיר רק את החילוק לגבי "על הארץ ועל פירותיה", ולא כתב לחלק גם לגבי "פרי גפנה" ו"מחייתה", יש ללמוד מזה שלדעת אדה"ז רק בפירות יש חילוק בין א"י לחו"ל ולא ביין ובמיני מזונות (וגם המובא בגל' שם ממכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע מיירי רק ב"פרי גפנה" ו"מחייתה").

אלא שפליטת הקולמוס היתה לו, ובמקום לכתוב "בסדר ברה"נ שבסידור אדמו"ר" כתב "בסידור אדמו"ר" (שהרי אם כוונתו לסידור עצמו, הרי סותר את עצמו מיניה וביה וסותר גם את דבריו בסוף ח"ו – כמ"ש אדמו"ר זי"ע במכתבו הנ"ל).

עפ"ז יש לפקפק עוד יותר ב"עדות" שאנ"ש דירושלים נהגו לומר "על הארץ ועל פרי גפנה", שהרי הגרא"ח נאה נמנה גם הוא עם "אנ"ש דירושלים" ולדעתו אין לומר "ועל פרי גפנה".

* * *

בגל' הנ"ל (עמ' 88) הביאו משיחות תשמ"ח "שכל מנהג שרבותינו נשיאינו עושים ברבים ובגלוי מהווה הוראה לרבים".

גם ענין זה נכלל בכלל ש"חסידים זיינען קלוג", על שום שניתנה בהם דעה להבחין ולהבדיל. דעת לנכון נקל שאין לדמות התוועדות של רבוה"ק ואמירת מאמרים ברבים (שבזה מיירי שם בשיחה), שעליהם נאמר שנעשו "ברבים ובפרסום" (כפי הלשון שם),

למנהג שהרבי נוהג לעצמו אלא שהחסידיים תוקעים אפם לרחרח ולדקדק מה בדיוק הוא עושה בינו לבין עצמו. לא על כך נאמר "ברבים ובפרסום".

ולא יעלה על דעת איש לנהוג בסידור השופרות והמטפחות כפי שנהג הרבי "ברבים ובפרהסיא" (אף כי זכיתי לראות א' מאנ"ש שבשירת המארש בסיום נעילה עלה על הספסל ו"עודד" את השירה, כפי שנהג הרבי "ברבים ובפרהסיא"). ועדיין לא ראינו שנתפשט בקרב אנ"ש המנהג לעמוד ולחלק אלפי דולארים ל"ברכה והצלחה" בכל יום ראשון בשבוע כמנהגו של הרבי "ברבים ובפרהסיא".

ולהעיר ממה שכתב אדמו"ר זי"ע לגה"ח ר' אלי' לנדא שליט"א (לגבי מנהגו של אדמו"ר נ"ע באופן תקיעת השברים): "כיון שעשה כן ברבים להוציא את הרבים, שיין לרבים" (איני יודע אם הלשון מדוייק). ללמדך שיש דברים שנעשים ברבים ובפרהסיא ועכ"ז אינם שייכים לרבים.

* * *

והנה פרשת עדויות נוספת על מנהגיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע:

בשבוע של פורים השתא ישב הרה"ח ר' יהודה ירוסלבסקי שליט"א 'שבעה' ר"ל. נסתפק הרב האם האבל עובר לפני התיבה בפורים, ומכיון שא' ממזכירי כ"ק אדמו"ר שהה באותם ימים באה"ק, שאל אותו הרב כיצד נוהגין.

השיב לו המזכיר שהן בשנת תשכ"ה והן בשנת תשמ"ח לא עבר הרבי לפני התיבה בפורים, לפיכך כך צריכים לנהוג. ואכן, בנו בכורו של הרב שליט"א עבר תחתיו לפני התיבה.

עד כאן תיאור העובדות לאשורן.

כששמעתי את מנהגו זה של הרבי התפלאתי מאד, הרי הרבי עצמו כתב במנהגי חנוכה (ס' המנהגים עמ' 71) שבתנוכה יורד האבל לפני התיבה לבד מאמירת ההלל, אבל בר"ח ובימים שמתפללים בהם 'מוסף' אין האבל יורד לפני התיבה כלל וכלל.

ונשנה במנהגי התפילה (שם עמ' 8): בר"ח ובכל יום שיש בו מוסף אין האבל יורד לפני

התיבה. ונשלש במנהגי ר"ח (שם עמ' 36).

ומדוע, אם כן, שינה הרבי מהשתמע מס' המנהגים שרק בימים שמתפללים בהם 'מוסף' אין האבל יורד לפני התיבה, והרי פורים אינו לא חודש ולא שבת??!

והתירוץ פשוט: להד"מ! גם בפורים תשכ"ה וגם בפורים תשמ"ח התפלל הרבי לפני העמוד!

מהיומן שרשם הרה"ח ר' מענדל וואלף בשנת תשכ"ה (התפרסם ב'תשורה' לחתונת בנו רלוי"צ שי', י"ד תמוז תשנ"ט) ניכר בוודאות שבפורים תשכ"ה התפלל הרבי לפני העמוד (שם בעמ' 92: וניגש לעמוד).

הרב וואלף שי' אישר לי את הדבר גם בע"פ, שמפני כמה סיבות ומקרים זכורה לו היטב אותה תפילה ביום הפורים.

לגבי שנת תשמ"ח הדברים מפורשים ב"יומן שנת 'הקהל' תשמ"ח בבית חיינו" (עמ' 183): "כ"ק אדמו"ר שליט"א ניגש אל התיבה, מניח על-גבה את המגילה ומתפלל מעריב".



"קרבן עולה ויורד"

פרשנות במעם ההתחשבות-החריגה בשלשלת החמאים הללו
דרך לימוד ברש"י המיוסדת ע"פ כללי רש"י לב"ק אדמו"ר זי"ע

הרב יחזקאל שי' סופר
עיה"ק ירושלים ת"ו

א.

בפרק ד' שבפרשת ויקרא מדובר על קרבן החטאת, כשבפתיח של הפרק מדובר על חטאי אישי-הציבור (כהן גדול, סנהדרין או נשיא) שקרבנם ממין זכר (פר או שעיר) ולאחריהם בא דין "חטאת קבועה", שהיא כשבה או שעירה הבאה לכפרת-חטא של לא תעשה שזדונו כרת, לאחר מכן בתחילת פרק ה' - מדובר על "קרבן עולה ויורד" בשלשה חטאים מסויימים שבהם פריביליגיה מיוחדת, של התחשבות התורה בחוטא וקרבונו מדורג בהתאם במצבו הכלכלי - ואלו הן:

ספר ויקרא פרק ה - שבועת העדות:

(א) וְנִפְשׁ כִּי תִחַטָּא וְשָׁמְעָה קוֹל אֱלֹהִים וְהוּא יַעַד אוּ רָאָה אוּ יָדַע אִם לֹא יִגִּיד וְנִשְׁאַא עֲוֹנוֹ:

טומאת מקדש וקדשיו:

(ב) או נִפְשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דְבַר טָמֵא או בְּנִבְלַת חַיָּה טָמְאָה או בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טָמְאָה או בְּנִבְלַת שְׂרִיץ טָמֵא וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשָׁם: (ג) או כִּי יִגַּע בְּטָמְאָת אָדָם לְכָל טָמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטָּמֵא בָּהּ וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשָׁם:

שבועת ביטוי-שפתיים:

(ד) או נִפְשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטָּא בְּשִׁפְתָּיִם לְהַרְעוֹ אוּ לְהִיטִיב לְכָל אֲשֶׁר יִבְטָא הָאָדָם

בְּשִׁבְעָה וְנִעְלָם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה :

וכפרתן מדורגת לפי כיסו של החוטא – בשלש דרגות: העשיר, הדל ודלי-
דלות.

רש"י על ויקרא פרק ה פסוק ד :

(ד) ונעלם ממנו - ועבר על שבועתו (שבועות כו) כל אלה בקרבן עולה ויורד
כמפורש כאן אבל שבועה שיש בה כפירת ממון אינה בקרבן זו אלא באשם :

ולכאורה דבריו תמוהין :

אמנם המשפט הראשון: "ועבר על שבועתו" משלים את משמעות "ונעלם ממנו"
(שהרי בלי תוספת זו לא מובן מהו "ואשם"? הרי אין איסור להישבע, גם שכחת השבועה
כשלעצמה איננה חטא) – אבל כל ההמשך של פירושו אינו מובן: לשם מה עורך רש"י
סיכום של כל השלישיה באומרו: "כל אלה בקרבן עולה ויורד, כמפורש כאן", וכי לא די
שהפסוק עצמו מספר לנו שהם בקרבן עולה ויורד? ואם זה – כדברי רש"י: - "כמפורש
כאן" אז אין צריך רש"י לשוב ולפרשו...

למה הוצרך רש"י להודיענו כאן, ש"שבועה שיש בה כפירת ממון אינה בקרבן זה אלא
באשם"? והלא כשיגיע התלמיד לנושא "שבועת כפירת ממון" יתוודע להבדל בין שתי
השבועות, ואם רצה "לנמק" טיבת-ההבדל, אזי העיקר חסר מן הספר!

והשאלה הכי גדולה שרש"י איננו מתייחס אליה כלל היא: מה פשר הפרוטקציה הלזו
דווקא בשלשה חטאים אלו¹? במה הם שונים משאר החטאים, בהם הקרבן נקבע על ידי
התורה, ללא כל התחשבות בכיסו של החוטא ואם אין לו, שילוה או שיקבץ נדבות אבל
הוא חייב להביא דווקא "כשבה או שעירה", בלי שום "הנחות"...

1) אמנם מצינו "קרבן עולה ויורד" גם ביולדת ומצורע, אבל שם הקרבן בא להשלים טהרתם ממצב גופני ולא
על כפרת חטא, על כן סביר שהתורה "תתחשב" בכיסם, אבל שלשת אלו שבפרשת ויקרא, שחטאם ביזמתם, למה
מגיעה להם "התחשבות" בשונה מחוטאים אחרים?

ב.

היש "מכנה-משותף" לשלשת-החטאים הללו?

הבה ננסה למצא מכנה משותף לשלשתם, היכול לשמש כנימוק להתחשבות זו:

החטא	כוונה	עונשו במזיד	נזק ממוני
שבועת העדות	מזיד	-	הפסד התובע, שמונע ממנו להוכיח את תביעתו
טומאת מקדש וקדשיו	שוגג	כרת	אין מחטאו שום נזק ממוני לזולת
ביטוי שפתיים	שוגג	-	מלבד שקריות השבועה, אינו מזיק לזולת

ספר החינוך - מצוה קכג כתב:

"ומחכמתו ברוך הוא ובידיעתו קלות שכל בני איש ומיעוט הבנתם ודלות כחם הקל עליהם הכפרה בחטאים האלה הנזכרים להיותם כפי עושר בני אדם ועניים, לפי שכשלונום קרוב אצל בני אדם, שאין ספק כי חטא הלשון קרוב ותמידי יותר מחטא המעשה, וזה יספיק לך על השבועות: גם על ענין טומאת מקדש וקדשיו ידוע שהכשלוך מצוי בו".

וטעמו קלוש, כי לפי דעתו אם התורה רוצה להקל על השבועות, מפני ש"חטא הלשון קרוב ותמידי", היה לה לפוטרו לחלוטין מקרבן (כשם שהמשקר, המקלל והמדבר לשון הרע, לא נתחייבו כלל בקרבן) או לחילופין שגם הללו יתחייבו ב"קרבן עולה ויורד"? גם לא ברור מדבריו, מדוע טומאת מקדש וקדשיו "הכשלוך בו מצוי"? אדרבה! אנשים מאד נזהרים בזה מחמת חיוב הכרת שבו?

ג.

בהמשך הנושא של "עולה ויורד" מזכיר הכתוב את "חובת-הוידוי":

ויקרא ה,ה:

(ה) וְהָיָה כִּי יֵאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְנַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ:

ונשאלת השאלה: בשאר החטאות לא הזכיר הכתוב כלל את ה"וידוי", למרות שלהלכה קיימת חובת-הוידוי, נאמר רק: "וסמך ידו" - אלא שלמדו רבותינו בתורה שבע"פ שהסמיכה באה לשם "וידוי", מה ראה הכתוב לנקוב במפורש את חובת-הוידוי, דווקא ב"קרבן עולה ויורד"?

הרמב"ן על ויקרא פרק ה פסוק ה כתב:

"והתודה אשר חטא עליה והביא את אשמו אין הסדר כן, אבל הוא מביא החטאת וסומך עליה ומתודה.... אבל לא אמר כאן "וסמך ידו", בעבור שפירש בכל החטאות למעלה שהם טעונים סמיכה, וכן בקרבנות הנדבה. ולא פירש הוידוי למעלה בשאר החטאות:

ועל דרך הפשט יראה, שאמר בכאן "והתודה" בעבור כי שבועת העדות יביאו קרבן על זדונה, וכן בשבועת הפקדון הזכיר (במדבר ה ז) והתודו את חטאתם אשר עשו, אבל בחטאת השגגה לא יזכיר וידו".

לדבריו צריך ביאור מדוע א"כ לא הזכיר וידוי בשבועת הפקדון המופיעה בפרשתנו (ה, כא-כה)? ועוד: חובת-הוידוי בפסוקנו (ה,ה). המתייחסת ל"כי יאשם לאחת מאלה" - כוללת גם שגגות!

וממשיך הרמב"ן לענות בסגנון אחר:

"אבל על דעת רבותינו (ספרי זוטא נשא ה ה) והתודה אשר חטא עליה, על כל הנזכרים בפרשה, אף טומאת מקדש וקדשיו ושבועת ביטוי שהן בשוגג, ושאר כל חטאות למדנו מכאן אבל הזכיר הוידוי בכאן, מפני ששבועת העדות ושבועת ביטוי אין בזדון כרת והצריכן וידוי, וכל שכן למעלה בחטאות קבועות שיתודה על חייבי כריתות".

גם תירוץ זה דורש ביאור: אם הזכיר כאן הוידוי עקב קלות השבועות שאין בזדון כרת, ומהן נלמד ק"ו לחמורות – היה לו לכתוב להזכיר הוידוי להלן בשבועת הפקדון, כי כאן ה"קולה" איננה משותפת לכל השלישייה, כי ישנה גם טומאת מקדש וקדשיו השווה בעונשה לשאר חייבי כריתות, אם כן יש מקום לטעות שסיבת חובת הוידוי, היא בגלל

טעם אחר המשותף לשלשתן, שאינו נמצא בשאר חטאות!

ושבו יקשה גם בעניין זה: מדוע רש"י הפשטן אינו מתייחס כלל לתמיהה כל כך בולטת, לנמק מדוע הוזכרה חובת הוידוי רק ב"עולה ויורד"?

ד.

המשותף לשלשת-החטאים מהיבט-פסיכולוגי:

אם נתייחס לשאלה זו מהיבט-מוסרי פסיכולוגי, נבחין בנקודה משותפת בשלשת-החטאים יוצאי הדופן הללו והיא: בשלשתן החטא בנוי משני אירועים שאירעו בזמנים שונים, כשכל אחד מהאירועים כשלעצמו איננו "חטא", רק חיבורם יחד מהווה "חטא".

מורכבות זו של החטא יש בה שני מוטיבים היכולים לשמש סיבה-ראוייה ל"התחשבות" בכפרתו בהתאם למצבו הכלכלי:

האחד:

מצד "התוודעותו" של החוטא לחטאו, שהרי אינו דומה האוכל חזיר, (שמאכל זה כשלעצמו הוא "מעשה-איסור" מושלם). לאוכל גבינה שנה אחרי אכילת בשר, הרי כעת אוכלו את הגבינה, שהיא כשלעצמה איננה חטא, לא יהא זה מוזר אם לא "יתוודע" לחטאו, מפני שנשתכחה ממנו העובדה שב"עבר" אכל בשר, על כן לא קישר בין שני האירועים...

ואם בכל זאת, נזכר החוטא (בשלשת חטאים אלו המורכבים משני אירועים) לחבר את שתי העובדות ו"נתוודע" לחטאו, יש להעריך את רגישותו לרצון הבורא ומגיעה לו התחשבות בתהליך-כפרתו.

השני:

"יושרו הפנימי" של החוטא, היודע שבשלשת-חטאים אלו, הצופה האובייקטיבי במרכיב-השני של החטא, אינו מודע (על פי רוב) למרכיב הראשון - לרדוגמא:

• הרואה ב"הווה" אדם הנשבע בבית דין ש"לא ראה" או "לא ידע", אינו מבחין

ב"שקרויות" שבשבועתו זו, שהרי אין לו מידע על האירוע שב"עבר" (שפלוגי אמנם כן היה עד לאירוע).

• כמו"כ הרואה אדם שנכנס למקדש, איננו רואה ב"הוה" שום חטא, שהרי אין לו מידע שב"עבר" נטמא אותו אדם... כשם שמי שראהו ב"עבר" כשהוא נטמא, לא הבחין בחטא, שהרי אין איסור להיטמא, ואילו את כניסתו ה"עתידי" למקדש, בעוד טומאתו עליו, את זה לא ראה...

• כמו"כ הרואה אדם שנשבע "שלא אוכל", אין בשבועה זו כשלעצמה שום חטא, ומאידך, מי שיראהו למחרת כשהוא אוכל, איננו יודע שבאכילה זו הוא עובר על שבועתו שהיתה ב"עבר".

הוי אומר: שלא כבשאר חטאים, שמעשה החטא בהוה, מהוה "חטא-מושלם" ותמיד מקנן החשש בלב החוטא: "שלא יראני אדם"... ואם ראהו חבירו בחטאו ולא יראנו מביא חטאת לכפרתו ירננו הבריות אחריו, חשש זה מלחיץ אותו "להביא חטאת" משום "מראית העין" האפשרית!

לא כן, החוטא באחד משלש אלו, אינו מרגיש שברגע זה הוא נצפה כ"חוטא", גם אם מאן דהו ראהו בעת האירוע השני, סביר מאד שאינו מודע כלל לאירוע שקדמו, אי לכך, החוטא מסוגל "להרשות לעצמו" להימנע מלהביא קרבן לכפרתו, דבר שיש בו משום חסרון-כיס רציני... כי אף אחד בעולם לא יידע שלא הביא כפרה על עצמו (וממורא שמים איננו פוחד כל כך כמו ממורא בשר ודם).

ואם בכל זאת, החליט החוטא מיזמתו (ללא לחץ הצופה האובייקטיבי) להביא קרבן, ראוי הוא ל"התחשבות" בכיסו ולהבאת קרבן "עולה ויורד" בהתאם לאפשרויותיו.

ה.

הנימוק להתחשבות – מפורש במקרא:

על פי זה יובן דבר פלא, המבדיל בין תיאור הרקע להבאת הקרבן "עולה ויורד" לבין תיאור הרקע בשאר חטאות, בכל החטאות מופיעה חובת "הבאת החטאת" באותו פסוק ובהמשך אחד לעובדת "ידיעת החוטא באשמתו", לדוגמא:

• בפר העלם דבר של ציבור: ספר ויקרא פרק ד:

(יד) וְנִדְעָה הַחֲטָאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקֹּהֵל פֶּר כֶּן בָּקָר לְחֲטָאת וְהִבְיִאוּ
אֹתוֹ לִפְנֵי אֱהֹל מוֹעֵד:

• בשעיר הנשיא: ספר ויקרא פרק ד:

(כג) או הוֹדַע אֱלֹיו חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהִבְיִא אֶת קֶרְבָּנוֹ שְׁעִיר עִזִּים זָכָר
תָּמִים

• בחטאת קבועה: ספר ויקרא פרק ד:

(כח) או הוֹדַע אֱלֹיו חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהִבְיִא קֶרְבָּנוֹ שְׁעִירַת עִזִּים תָּמִימָה נִקְבָּה
עַל חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא:

רק ב"עולה ויורד" משתנה תחביר-הפסוק, כאשר פסוק ה' המדבר אודות "חובת הוידוי"
מפריד בין הפסוק של ה"ידיעה" (ד) לפסוק של ה"הבאה" (ו) – מה פשר הפרדה זו?

• ספר ויקרא פרק ה:

[ד] ... וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה:

(ה) וְהִזָּה כִּי יֵאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ:

(ו) וְהִבְיִא אֶת אֲשָׁמוֹ לִידוֹד עַל חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נִקְבָּה מִן הַצֹּאן כִּשְׁבָּה או שְׁעִירַת
עִזִּים לְחֲטָאתָא.

ברם, לאור הרעיון הפסיכולוגי-מוסרי שהעלנו יובן:

פסוק ד' לא בא ללמדנו "חובת הוידוי" (כשם שלא הוזכרה חובה זו במפורש בשאר
החטאות) – אלא הפסוק בא לנמק את התמיהה שהעלנו בתחילת הדין: מה ראתה התורה
להתחשב במצבו הכלכלי של החוטא דווקא בשלש-אלו? מה המשותף לשלשתן?

התורה עצמה מקדישה פסוק שלם ומפורש להנמקת-ההתחשבות באומרה: "והיה כי
יאשם – לאחת מאלה" (כלומר, החוטא יאשים את עצמו, למרות שאין כל סמכות-חיצונית

אובייקטיבית שתכיר באשמתו, באחת משלשת אלו החטאים יוצאי הדופן) ובמילא:

"והתוודה אשר חטא עליה" (כלומר, הרי הוא עצמו הודה והתוודה ביזמתו) על כן ראוי הוא להתחשבות, כפי שממשיך הכתוב: "והביא כשבה או שעירת עיזים" או "שני תורים" או "עשירית האיפה".

ומעתה יובן מדוע רש"י איננו רואה צורך לנמק את המכנה-המשותף של שלשת יוצאי הדופן הללו, כי הפסוק עצמו מנמק הסיבה במפורש!

"והוא" המפתח להסבר-הערכי:

המקור המקראי המאשר את הרעיון הפסיכולוגי-ערכי שהנחנו ביסוד ההסבר, הוא תופעת התיבה המנחה, שנראית כמיותרת, החוזרת על עצמה בפרשת "עולה ויורד" – תיבת "והוא", המופיעה בעקביות בפסוקי כל אחד משלש החטאים הללו:

(א) וְנִפְשׁוּ כִּי תַחַטָּא וְשָׁמְעָה קוֹל אֱלֹהִים וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדַע אִם לֹא יִגִּיד וְנִשְׂא עֲוֹנוֹ: (ב) אוֹ נִפְשׁוּ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דְּבַר טְמֵא אוֹ בְּנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שְׂרָץ טְמֵאָה וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טְמֵא וְאָשָׁם: (ג) אוֹ כִּי יִגַּע בְּטְמֵאֹת אָדָם לְכָל טְמֵאֹתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשָׁם: (ד) אוֹ נִפְשׁוּ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטָּא בְּשִׁפְתֵיכֶם לְהִרְעוֹת אוֹ לְהִיטִיב לְכָל אֲשֶׁר יִבְטָא הָאָדָם בְּשִׁבְעָה וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשָׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה:

הבה נראה במקרה הראשון של "שבועת העדות" בה הוא טוען שאין לו מידע בקשר לעדות-הנדרשת, מהי כוונת הפסוק באומרו: "והוא עד או ראה או ידע"

רמב"ן על ויקרא פרק ה פסוק א:

(א) והוא עד או ראה או ידע אינם שלשה ענינים, כי אין עד בלא ראייה ובלא ידיעה, אבל יאמר, אם שמע קול אלה שנשאו עליו להאלותו [= כלומר, להשביעו ב"אלה"] בדבר שהוא עד בין בראייה בין בידיעה, אם לא יגיד יש עליו עון: כי יש עדות שתועיל בראייה בלא ידיעה, ויש שתועיל בידיעה בלא ראייה ... ועל דרך הפשט אין צריך לראייה בלא ידיעה, אבל "או ראה" שהוא ראה ההלואה או המקח ביים ונתנו, "או ידע" ששמע אותם מודים במעשה ההוא בפני עדים ולא

ראה המעשה:

ופירושו צריך עיון:

וכי בא הפסוק להשמיענו ש"עדות" חייבת להתבסס על "ראה או ידע"? – פשיטא! והיה לו לסרס המקרא ולכתוב "אם לא יגיד" (למרות ש"והוא עד" - אזי:) "ונשא עווננו" או בסגנון: "אם ראה או ידע ולא יגיד ונשא עווננו", אבל מה מוסיפות התיבות "והוא עד" על האמור "או ראה או ידע"?!

וכמו כן בשני המקרים הבאים: "טומאת מקדש וקדשיו" ו"שבועת ביטוי שפתיים" – מה פשר ההדגשה העקבית "והוא ידע ואשם או "והוא טמא ואשם"? ... מה שלא מצינו בשאר החטאות, כדלקמן:

ספר ויקרא פרק ד:

(כב) אֲשֶׁר נָשִׂיא יַחֲטֵא וְעָשָׂה אֶחַת מִכָּל מִצְוֹת יְדֹנֵד אֱלֹהֵיו אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָה בְּשִׁגְגָה וְאִשָּׁם:

(כז) וְאִם נָפֵשׁ אֶחַת תִּחַטָּא בְּשִׁגְגָה מֵעַם הָאָרֶץ בְּעִשְׂתָּהּ אֶחַת מִמִּצְוֹת יְדֹנֵד אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָה וְאִשָּׁם:

ספר ויקרא פרק ה:

(כג) וְהָיָה כִּי יַחֲטֵא וְאִשָּׁם וְהָשִׁיב אֶת הַגְּזֻלָּה אֲשֶׁר גָּזַל אוֹ אֶת הָעֶשֶׂק אֲשֶׁר עָשָׂק אוֹ אֶת הַפְּקֻדוֹן אֲשֶׁר הִפְקֵד אֹתוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֹדָה אֲשֶׁר מָצָא:

אבל לאור ההנחה דלעיל תומתק הדגשה זו באופן נפלא:

הבה נבדוק במקרה "שבועת העדות": מי מלבד החוטא יודע בוודאות שהינו נשבע כעת לשקר? שמא תאמר התובע שהזמינו להעיד, מתוך שראהו שהיה בעת האירוע, עליו מבקשו להעיד?

שולל זאת הכתוב בקובעו: "והוא ידע" - רק הנשבע עצמו יודע באמת - "או (במובן

"אם"¹) ראה או ידע", שהרי התובע יכול רק להיות בטוח שה"עד הנשבע" היה שם בעת האירוע, אבל אינו יכול להגיד בוודאות שהוא גם "מודע" למה ש"ראה"...

שהרי פעמים עיניו של אדם ראו אירוע, שהתרחש מול פניו, אך אם אינו מתמקד באירוע בתור עד-רשמי, יתכן מאד ש"תודעתו" לא קלטה בכלל מה קרה שם², ועל כן הוא טוען ש"לא ראה", כי אף שהיה בעת מעשה, אולי לא קלטה תודעתו את האירוע... אם כן התובע (או כל אדם אחר שראהו משתתף באירוע) אינו בטוח שהוא נשבע כעת לשקר, רק הוא עצמו יודע שחטא, כלשון הפסוק: "והוא עד - או ראה או ידע" ולא אף אחד זולתו... על כן, אם הוא החליט "להתוודות" ולהביא קרבן, ראוי הוא להתחשבות!

כמו כן, ב"טומאת מקדש וקדשיו" (וכן גם בשבועת "ביטוי שפתיים") שבעת שרואים אותו עתה נכנס למקדש, הרי רק "הוא ידע ואשם" כי רק "הוא טמא ואשם", אף "צופה אובייקטיבי" לא יודע כעת, אשר אתמול אירעה לו טומאה, (או הרואה אוכל אינו יודע שאמש נשבע "שלא ואכל") ואם אינו "מתחמק" ומיזמתו "והתוודה" וחייב עצמו בקרבן, מגיעה לו התחשבות!

ו.

ההסבר רמוז ברש"י:

לאחר ניתוח הנימוק-המוסרי ליחס ה"מפלה" של התורה לשלשת החטאים הללו, מתברר שכל הרעיון, רמוז בין השיטין בדברי רש"י בסכמו את שלשת-המקרים שקרבנם "עולה ויורד":

רש"י על ויקרא פרק ה פסוק ד:

ונעלם ממנו - ועבר על שבועתו (שבועות כו) כל אלה בקרבן עולה ויורד כמפורש
כאן אבל שבועה שיש בה כפירת ממון אינה בקרבן זו אלא באשם:

1) כמו "או הודע אליו חטאתו" (ויקרא ד, כג. וראה רש"י שם) וכן "או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום" (שמות כא, לו)

2) וכפי שמצינו שבעידי קידושין נוהגין "לייחד" שני עדים שיתמקדו הנתינת הטבעת, למרות שישנם משתתפים רבים בעת החופה, כי מי שלא מתמקד באירוע, נראה כאילו הוא "רואה" אך "לא ידע" מה ש"ראה"...

ועל כרחנו יפורשו דברי רש"י כך:

רש"י לא בא "לספר לנו" שבשלשת אלו כפרתן ב"עולה ויורד", כי זה הרי מפורש בפסוק, אלא בא לסכם מה טעם "כל אלו בקרבן עולה ויורד"? מה נשתנו מכל שאר החטאות שקרבנם "קבוע"? ולכן כוונתו במשפט: "כמפורש כאן" - היא ש"הנימוק-המוסרי" הוא ה"מפורש כאן" בפסוק עצמו, באומרו: "והיה כי יאשם (הוא האשים את עצמו) לאחת מאלה, והתודה (הוא ביזמתו הודה בחטאו) את אשר חטא עליה" - זוהי הסיבה לכפרתו המדורגת לפי כיסו!

הרי שרש"י כן מתייחס לשאלת טעם-ההתחשבות, ומה שלא פירשה בפרוטרוט, כי לדעתו הפסוק עצמו (ה.ד.) אומר במפורש מהו הנימוק, ואין רש"י צריך להוסיף על כך מאומה...

וממשיך רש"י לבסס הנחתו: תדע שאמנם זהו "המכנה-המשותף" לשלישיה זו והוא סיבת-ההתחשבות, שהרי "שבועה שיש בה כפירת ממון אינה בקרבן זה" (כפי שילמד התלמיד בפרק הבא) ולכאורה מדוע לא יהא באותו קרבן? מה נשתנתה שבועה משבועה?!

והתשובה בהירה כשמש:

בעת שנשבע הנחבע על מנת לכפור את ההלוואה או ההפקדה, הרי יש כאן "צופה אובייקטיבי" שיודע בוודאות שהוא משקר ברגע זה, והוא התובע בעצמו שיודע שהלווהו או הפקיד אצלו, שהרי כאן, שלא כב"שבועת העדות", אין הנשבע יכול לומר, ש"לא הבחנתי" אם נתת לי כסף, שהרי איננו "עד" מן הצד, אלא הוא עצמו חלק מהאירוע, ומאחר ויש מי שיודע ששיקר, הרי עובדה זו היא ש"מלחיצה" אותו להביא כפרה, ממורא בשך ודס "מה יאמרו הבריות"... אם כן, לא מגיעה לו שום התחשבות שונה מכל חוטא אחר!

הרי שאבחנה זו בין שתי השבועות, היא המאשרת את דברי רש"י שאכן "הנימוק להתחשבות" מפורש כאן, והוא סיבת ה"אפליה" בשלש אלו. על כן הביא רש"י את

המידע אודות דינה השונה של "שבועת כפירת ממון".

והמסקנה החינוכית היא:

שאם תלמיד מודה מעצמו על חטא שעשה, באופן שלולי הודאתו אף אחד לא היה יכול להפיל, אמנם אין זו סיבה לוותר לו כליל על עונשו, אבל זו סיבה ל"התחשבות" והקלה בעונש עקב יושרו המוסרי, הזוכה להערכה.

כדאיתא בתלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף לד ע"א:

"אמר רב פפא: שומר חנם כיון שאמר פשעתי מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בגניבה שומר שכר כיון שאמר נגנבה מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בשבורה ומתה שואל שאומר הריני משלם לא מקני ליה כפילא במאי הוה ליה למפטר נפשיה במתה מחמת מלאכה":

נמצא שככל שמוסריותו של החוטא עולה . . . - מחיר הכפרה יורד . . .



הערות על ספר 'המבצעים כהלכתם', מדור 'פורים'

הרב לוי יצחק שי' ראסקין

רב ומו"צ ליובאוויטש לונדון

מח"ם 'נתיבים בשדה השליחות' ועוד

לאחרונה הופיע הספר החשוב 'המבצעים כהלכתם' (ב' כרכים, מאת הרב שמואל ביסטריצקי נ"י, כפר חב"ד תשס"ט), וראיתי בו מלאכה כבירה וגם מצאתי בו כמה 'תוספתי חדתי'. וכעת עברתי על חלק מהמדור על 'מבצע פורים', ונתעוררו אצלי כמה

הערות על דבריו. ולגודל ערך ספר חשוב זה הרי בטוחני שעוד יופיע במהדורות נוספות, ועל כן נזדרזתי לרשום הערותיי, לתועלת הרבים.

א. בעמ' 106 (סי"ח ו-כא) כותב שאת הברכה שלאחרי קריאת המגילה מברכים למנהגנו גם ביחיד. דבר זה מנוגד לפסק הרמ"א (סי' תרצב סוס"א), שאין מברכים ברכה זו כי אם בקריאה במנין, וכדברי הרמ"א כן כתב אדה"ז בסדרו.

ואם כי כ"ק רבותינו נשיאנו כן היו מברכים ברכה זו גם כשלא היה מנין, כפי המובא ברשימת כ"ק אדמו"ר ("פאריז, צ"ח. פורים" – חוברת קעז עמ' 4) "ברכה שלאחרי בשם ומלכות, אף שלא הי' מנין" וכן במכתבו (אג"ק חי"ג עמ' שלז) לגבי הנהגת הרבי הריי"צ בזה "בהנוגע לברכת הרב ריבנו - כן ראיתי כ"ק מו"ח אדמו"ר מברכה ביחיד - בהיותו בפאריז. . אז קראתי המגילה לפניו", אך מנין לו להסיק מזה הוראה לרבים ?

ב. בעמ' 107 (סכ"ג): ואם הקורא מברך עבודה [=האשה] – יברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לשמוע מגילה'. משמעות דבריו שאם האשה מברכת בעצמה אזי תברך בנוסח הרגיל. ואילו במקור (רמ"א סי' תרפט סוס"ב) מבואר שאם האשה מברכת בעצמה תברך בנוסח הנ"ל.

ג. שם ציון 20 מציין לקצש"ע סי' קלט, יח. וצ"ל: סי' קמא, טז. [אגב, מיספור הציונים שם שגוי, ואכמ"ל].

ד. ומדי דברי בזה, הרי בקצש"ע שם (ס"ט) מורה שכשאינן מנין עשרה "יקרא אותה כל יחיד מתוך מגלה כשרה עם הברכות שלפניה". ורק כשאחד יודע וחבירו אינם יודעים, אזי יקרא הוא להם. פסק זה הוא כדברי המחבר (סי' תרפט ס"ה). ברם בשוע"ר (סי' ריג סוף ס"ו, על פי המגן אברהם סי' תרפט סק"י) מורה שגם כשאינן מנין "טוב שיקרא האחד לכולם, לקיים 'ברוב עם הדרת מלך'...". [שינוי זה נשמט בה'קצור שו"ע עם פסקי אדה"ז (שם) ובס' שבח המועדים (פ"ח ס"ג)].

ה. ומזה יוצא לנו עוד נפק"מ: בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' נג נד) חשש לסברת המחבר הנ"ל, ולכן כתב שגם נשים רבות השומעות יחד, תברכנה כל אחת בפני עצמה, אולי לא מצטרפי לשם 'צבור'. ברם לדברי שוע"ר הנ"ל, שגם בלא עשרה מוציא את חבירו בברכה זו, הרי שפיר יכולה אשה אחת שתברך לכולנה. [אכן, בה'התקשרות' (מס' תשסג, ע' 16

הע' 82) מביא שיש אומרים שכאשר כ"ק אדמו"ר זי"ע קרא המגילה להנשים שבבית הרב, בירכו הנשים לעצמן 'על מקרא מגילה'. וילע"ע].

ו. בעמ' 108 מביא טעם להמנהג שהצבור אומרים 'עשרת בני המן', לפי שצריך לקרותם בנשימה אחת, ולענין זה לא יועיל 'שומע כעונה'. חבל שלא ציין שמקור דבריו הם הגאון הרגז'ובי (צפנת פענח על הרמב"ם בהשמטות שבסוף ח"ג), וראה מה שהביא על דבריו בס' פסקי תשובות (סי' תרצ' הע' 29). ומדי דברי בזה בחפזי, לכאורה יש להעיר עוד על סברת הגאון הנ"ל, דתינח אילו היה דין נשימה אחת דין חיובי, אך אם כל הקפידא בזה היא רק שלא להפסיק בקריאת עשרת בני המן, הרי שלילת ההפסק שייכת לכאורה גם ב'שומע כעונה'.

ז. בעמ' 110: כותב להתחיל הסעודה מבעוד יום "ועל כל פנים יש לאכול כזית לפני השקיעה". לא נסמן מקור על זה. ואם מסברא, הרי בכמה מקומות הוי שיעור סעודה ב'כביצה [ועוד'].

ח. שם: כותב שאין לאיש לשלוח משלוח מנות לאשה, ולא אישה לאיש, "כפשוט". ולא ידעתי למה לא ציין על זה לרמ"א (סו"ס תרצה).

ט. בעמ' 115: כותב אודות השם 'המן-טאשן', ובעברית 'אוזני המן': "טאש" [=אוזן באידיש], ע"כ. למיטב ידיעתי 'טאש' באידיש היינו 'כיס'. ואולי נאמר זה הדבר ברוח של פורים.

י. בעמ' 116: בטעם שמתחילים לקרות עשרת בני המן בנשימה אחת מ"חמש מאות איש", מביא דהיינו לפי שי' בני המן הם היו 'שרי חמישים' על אותם חמש מאות איש. וממשיך: "ועוד, בכדי להודיע שכולם נתלו ונהרגו בנשימה אחת". על טעם זה השני מציין לשו"ע סי' תרצ' סט"ו. ולכאורה עירוב פרשיות אירע כאן, כי דברי השו"ע שם מוסבים כלפי עיקר הדין של קריאת י' בני המן בנשימה אחת, ואילו הטעם הראשון נאמר על ההוספה בזה, לכלול המלים 'חמש מאת איש' בהאמירה ב'נשימה אחת'. אבל לומר שכל ה'חמש מאות איש' "נתלו ונהרגו בנשימה אחת" – על זה לא מצאתי מקור.

יא. בעמ' 127: שו"ה סביל צ"ל סב"ל [=ספק ברכות להקל].



תגובת הכותב

הרב שמואל שי' ביסטריצקי
מח"ס 'המבצעים כהלכתם'

הגיעו לידי הערותיו של הרה"ג וכו' ר' לוי"צ רסקין שליט"א, דומ"צ חסידי חב"ד בלונדון, על ספרי 'המבצעים כהלכתם', אודות "מבצע פורים". וראשית דבר הנני להודות לו על שימת לבו להעיר ולהאיר בספרי אשר ת"ל נתקבל בחיבה בקרב המוני חסידי חב"ד.

בשורות הבאות אשיב על ההערות הדורשות ביאור, אך לא אתייחס להערות שלדעתי נכתבו מחוסר הבנה או להערות בנוגע לטעויות-הדפוס ו-שגיאות מי יבין.

א. בסעי' א', בנוגע לברכת "הרב את ריבנו" שמברכים לאחר קריאת המגילה, שואל הרב רסקין היכן המקור לפסיקה שגם ביחיד מברכים "הרב את ריבנו"?

והנה, על כך דנו רבים ומהם: כף החיים סי' תר"צ ס"ק קכד, שגם היחיד מברך, וכן פסקו בן איש חי, ערוך השולחן תרצ"ב, ס"ה, גם כ'מנהג העולם'. בהתקשרות גיליון קלט.

וכמו כן פסקו רבני חב"ד באה"ק אשר אתם התייעצתי, והם פסקו בענינים כגון דא אשר היו בספק. [וכאן המקום להבהיר שוב, כפי שכבר מובהר בהקדמת ספרי, אשר הספר נכתב בהתייעצות צמודה עם רבני חב"ד באה"ק, ובעניני ספק – הם שהכריעו].

ובנטעי גבריאל (הלכות פורים, פמ"ז) הביא שמחלוקת זו היא למעשה אודות השאלה האם ברכת "הרב את ריבנו" היא על עצם קריאת המגילה או ברכה על עצם נס פורים. אם תאמר שזו ברכה על הנס – אז מברכים רק כאשר יש מניין-ציבור, כי הנס היה על הציבור. ואם תאמר שזו ברכה על קריאת המגילה – כי אז מברכים גם ביחיד, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

ב. בסעי' ב כתב הנ"ל, שלפי הבנתו משמע בסעי' כג שכאשר אדם קורא את המגילה לאשה, תברך היא את הברכה הרגילה, וכאשר הוא מברך, יברך "לשמוע מגילה".

ובוודאי אין הדבר כך, כפי שמובא לפני זה. והסיפא של הסעיף מדבר בעיקר במקרה של בעל קורא הקורא לאשה שאינה יכולה לברך מכך סיבה שהיא, מה עליו לברך. ואין מכאן להסיק מסקנא לגבי האשה – שדינה כבר נאמר לפני זה. ואולם אפשר לדייק בשינוי סגנון הדברים ועצ"ע.

ג. בסעי' ג' מעיר שהמ"מ המובא בספר אינו נכון, ומציין לקצשו"ע קמ"א, ט"ז. ברם המעייין יראה שאף מקור זה אינו נכון גם הוא, והמקור הנכון הוא בסימן קמ"א, סעי' יח'. ולעת עתה טרם מצאתי מה כוונתו שמספור ההערות בסימן זה שגוי.

ד. בסעי' ז' מעיר לגבי "דצריך לאכול לפחות כזית לפני השקיעה בתחילת סעודת הפורים", וקבע שבדרך כלל לגבי סעודה קבעו שיעור של כביצה ולא של כזית כפי שהבאתי, ואמר שאולי פסקתי כך מסברא.

ואיני יודע מאיפה קביעות זו שלגבי סעודה פוסקים רק לפי כביצה. ודבריי נפסקו לפי דברי אדה"ז, שוע"ר, או"ח, סי' קפח, סעי' יז ושם דן לגבי שבת, ר"ח חנוכה ופורים כאשר המשיך את סעודתו לאחר החשיכה כיצד ינהג לגבי זכירת היום אם אכל כזית לפני שיצא החג, וכן הוא בלוח כולל חב"ד.

ה. בסעי' ט' כותב אודות אזני המן באידיש וז"ל: "למיטב ידיעתי 'טאש' באידיש היינו 'כיס'. ואולי נאמר זה הדבר ברוח של פורים", ואיני מבין דבריו, הרי בסעיף זה גופא כתוב לפני זה פירוש המילה "טאשן" – ומתורגמים שם ל-כיס. ו"מאן טאשן" נעשה ל"אזני המן" היות ובמשך הדורות הוסבו השמות וכו' נעשה מ"טאשן" ל"טאש", וכך נולד "אזני המן" (באידיש: המן טאש), מ-"מאן טאשן". כך שלא הבנתי את דברי חידושו בזה.

ו. בסעי' י', לגבי טעם אמירת עשרת בני המן בנשימה אחת, כותב שארע שם בלבול במקורות, ומסיים "אבל לומר שכל ה'חמש מאות איש' 'נתלו ונהרגו בנשימה אחת' – על זה לא מצאתי מקור".

כשהמעייין יפנה לראות בשו"ע סי' תרצ ט"ו, הוא יבחין, כי הבלבול במקורות התרחש דווקא אצל המעיר. והנני מתפלא, כיצד כתב כך, שהרי בשולחן ערוך שם מופיע בפירוש: "צריך לומר עשרת בני המן ו'עשרת' הכל בנשימה אחת, להודיע שכולם נהרגו ונתלו כאחד".



כללים למסכת תמיד

ערוך ומלוקט משיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע¹

הת' אליהו שי' שוויכה
תלמיד בישיבה

תוכנה ועניינה

- א. מסכת תמיד כוללת ענינים השייכים לעבודת התמיד בלבד².
- ב. שאר הפרטים המופיעים בה שייכם גם הם לתוכן הכללי של עבודת התמיד אי הסחת דעת מן המקדש³.
- ג. אינה כוללת פרטי הקרבנות וכיו"ב כי אם רק העבודה תמידית⁴.
- ד. תוכנה הפנימי מורה על יסוד העבודה התמידית של הידודי במשך כל שבעת ימי השבוע, עבודה תמידית ללא כל שינויים⁵.
- ה. תוכנה הפנימי מורה גם על לימוד התורה באופן של מנוחה כלומר: שהעיקר הוא לימוד עניני התורה לכשעצמה ללא שינוי והוספה, עיונים ופולולים⁶.
- ו. תוכנה קשור לעניין השבת ולעניין התשובה⁷.
- ז. הרמב"ם כותב שתוכנה שונה משאר המסכתות בכך שהיא אינה כוללת דינים, אלא

(1) נדפס בקובץ שיחות כ"ק אדמו"ר על מסכת תמיד, שנערך ועובד עבור ישיבת הקיץ 'צעירי ליובאוויטש' שע"י מרכז חב"ד תל אביב. כללים אלו נדפסו גם בקובץ הערות התמימים ואנ"ש תות"ל המרכזית 770 והובא שוב כאן מפני שיתווספו בו כמה ענינים.

(2) לקו"ש ח"י"ג עמ' 56 ואילך.

(3) שם.

(4) וא"ו תשרי תשר"מ.

(5) ר"ח אב תשמ"ט.

(6) סה"מ מלוקט ח"ו עמ קטז.

(7) וא"ו תשרי תשמ"ח.

סיפור דברים בלבד¹.

ח. מתוכן המסכת ניתן ללמוד גם כיום כאשר אין לנו עבודת התמיד בגשמיות - וכפי מאמר חז"ל עה"פ 'ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם' 'בכל אחד ואחד' - העבודה הרוחניות הפרטיות בבית המקדש הרוחני של כל יהודי ויהודי².

ט. סיום השנה השלישית של פ"ז "סדר התמיד לעבודת בית אלוקיננו", קאי בפשטות על כל המסכת³.

מסכתות הקשורות אלי' במיוחד

י. קשורה במיוחד למסכת מידות, אלא שהחילוק ביניהם: מסכת תמיד עוסקת בענייני העבודה במקדש, ומסכת מידות עוסקת בתיאור מבנה מהקדש עצמו.

יא. שייכת במיוחד למסכת ברכות גם מפני שתוכם בפנימיות העניינים שווה, וגם מפני שהסיום בשתייהם דומה⁴.

יב. קשורה למסכת יומא בכך ששתייהם בפנימיות עניין התשובה⁵.

סיום המסכת

יג. ניתן לעשות סיום מסכת על תמיד אף שרק על חלקה ישנה גמרא⁶.

יד. הטעם שסיומה הוא במשנה ולא בגמ', כי משנה היא (בעיקר) הלכות פסוקות - בלתי משתנה, וא"כ זה מתאים לתוכן המסכת⁷.

טו. מסכת תמיד היא הקצרה ביותר מבין מסכתות הש"ס שיש עליהם גמ', ולכן כאשר צריכים לסיים מסכת בכל יום ויום מתשעת הימים ומחפשים מסכת קצרה שקל ביותר

(1) י"ט כסלו תש"ל.

(2) י"ט כסלו תש"ל.

(3) לקו"ש חכ"ד עמ' 175.

(4) ר"ח אב תשמ"ט, סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קטז.

(5) וא"ו תשרי תשמ"ח.

(6) דברים תש"נ.

(7) לקו"ש חכ"ד עמ' 2 175

לסיימה הרי המסכת הראשונה היא מסכת תמיד¹.

טז. אע"פ שהגמרא על מסכת זו מסתיימת בפרק רביעי, מובן שבכדי לסיים את המסכת בשלמות יש ללמוד גם אשת המשניות שאין עליהם גמרא².

יז. סיום הש"ס שכותב ע"ז כ"ק אדמו"ר הזקן סי' א' באגה"ק בתניא, כולל גם מסכת תמיד, ומדוייק בלשונו "השלמת כל הש"ס כולו"³.

יח. באשר ניגשים לעשות סיום הרי ע"פ הכלל 'תדיר ושאינו תדיר קודם', יש קדימה למסכת שהתוכן תדיר מודגש בשמה - מסכת תמיד⁴.

יט. יש להפיק הוראה בעבודת השי"ת מסיום המסכת⁵.

כ. כאשר צריכים לעשות סיום מסכת ברבים, יש עניין מיוחד לסיים דוקא את מסכת תמיד, כיון שקטע הסיום שלה קל להבנה, ורובם ככולם של הקהל המשתתף בסיומי מסכת יכולים להבין זאת⁶.

כא. סיום המסכת 'ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים' משקף את תוכן כל המסכת - עבודה תמידית ללא מנוחה⁷.

כב. סיומה קשור לסיום הרמב"ם ולסיום מורה הנבוכים⁸.

זמנים מיוחדים ללימודה

כג. יש עניין מיוחד לסיימה בימי שלושת השבועות כי תוכנה עוסק בענייני בית המקדש, ששייך במיוחד לזמן זה⁹.

(1) ר"ח אב תשמ"ט.

(2) ר"ח אב תשמ"ט.

(3) הערת כ"ק אדמו"ר לשיעורים בספר התניא שם.

(4) ר"ח אב תשמ"ט.

(5) וא"ו תשרי תשמ"ח.

(6) התקשרות גליון תשל"ב.

(7) לקו"ש חכ"ד עמ' 175 וא"ו תשרי תשד"מ.

(8) י"ט כסלו תשל"ה.

(9) ר"ח אב תשמ"ט.

כד. צריך ללמוד את הסוגיות שבה הקשורות לבית המקדש בזמן בין המצרים¹.

כה. קשורה לעשרת ימי תשובה².

כו. קשורה ליארצייט מכיון שמבור בה אודות בית המקדש, ושקולה מיתת צדיקים לשריפת בית אלוקינו³.

כז. מטעם זה קשורה לוא"ו תשרי כי מיתת צדיקים כוללת גם נשים צדקנות⁴.

כח. קשורה במיוחד ליום השבת, ולכן כשעושים סיום מסכת בשבת יש עניין מיוחד בתמיד⁵.

שונות

כט. שבעת פרקיה הם כנגד שבעת ימי השבוע שבהם מתבטא תמידיות הזמן⁶.

ל. שונה היא משאר 'סדר' קדשים ואכן מבאר הרמב"ם שמפני כך נמצאת המסכת בסיום סדר קדשים (כנ"ל כלל ז'⁷).

לא. אף על פי שיש גמרא רק על ארבעת הפרקים הראשונים של המסכת, היא נכנסה לדפי הגמ' כשאר המסכתות הרגילות, ולכן אלו הלומדים במסגרת ה"דף היומי" לומדים גם את המשניות שבה⁸.

עובדות

לב. הרשימה הגדולה ביותר של הרבי - רשימת המגורה, מבוססת גם על שתי משניות ממסכת תמיד.

(1) דברים תש"נ.

(2) וא"ו תשרי תשמ"ח.

(3) וא"ו תשרי תשמ"ח.

(4) וא"ו תשרי תשמ"ח.

(5) י"ט כסלו תש"ל.

(6) ר"ח אב תשמ"ט.

(7) י"ט כסלו תש"ל.

(8) י' שבט ה'תשמ"ד.

לג. הרבי סיים ברבים במהלך שנות נשיאותו חמש פעמים את מסכת תמיד (י"ט כסלו תש"ל, י"ב תמוז תשמ"א, י"ט כסלו תשמ"ה, ו' תשרי תשמ"ח, ר"ח מנ"א תשמ"ט)¹

לד. בשנת תש"ל המשיך הרבי בהתועדות שבת וישב את ההדרן שהתחיל לומר בי"ט כסלו.

לה. וכן בשנת תשמ"א המשיך הרבי בהתועדות שבת פנחס את ההדרן שהתחיל לומר בי"ב תמוז.

לו. בוא"ו תשרי תשמ"ח צירף הרבי לסיום גם את סיום מסכת יומא (וראה לעיל כלל יב).

לז. בר"ח מנ"א תשמ"ט צירף הרבי לסיום גם את סיום מסכת ברכות (וראה לעיל כלל יא).

לח. מתוך ה'הדרנים' שהרבי אמר בסיומים אלו, הוגה רק הראשון שבהם ונדפס בלקו"ש ח"ז שיחה א' לפרשת בחוקותי.



המיית הפנים לכיוון הכהנים בחזרת הש"ץ

א' התמימים
תלמיד בישיבה

בנוגע לש"ץ המברך ברכת כהנים מובא בספר המנהגים שבעת אמירת הש"ץ ברכת כהנים היו האדמו"רים נ"ע וצוקללה"ה זי"ע נוטים פנים אל הש"ץ.

ובסידור החדש כתבו במנהגים: שיש להביט בש"ץ כשאומר את ברכת כהנים ומקורם

(1) הדרנים על הש"ס ח"ב בהוספות.

הוא שכך היה מנהג רבינו.

אך הלשון בספר המנהגים משמע שאין ענין דוקא להביט בחזן אלא רק להטות את הפנים לכיוונו.

וזה שרבינו הביט בחזן אולי יש לומר שבאמת רק הביט לכיוונו, אך מכיוון שעמד סמוך לחזן ולא היה שום דבר המפריד ביניהם, ממילא גם הביט בחזן.

ועניין זה נפק"מ למעשה בפועל, ואשמח לראות דעת הקוראים והמעיינים בזה.



השינויים בתוארי אדמו"ר הזקן

א' מאנ"ש

כפר חב"ד

בהסכמת הרבנים בני הגאון המחבר בספר התניא, מובאים לבסוף שמותיהם וכלשונם:

נאום דוב בער בא"א מו"ר הגאון החסיד קדוש ישראל מרנא ורבנא שניאור זלמן ז"ל נבג"מ.

ונאום משה בא"א מו"ר הגאון החסיד מרנא ורבנא שניאור זלמן זצ"ל נבג"מ, על השינוי בתוארי אדה"ז בחתימות בניו, פרשו כו"כ ממפרשי התניא, ולדוגמא (בספר פניני התניא להרב לוי יצחק שי' גינזבורג):

אפשר לראות את גודל הדיוק גם בחתימותיהם של המסכימים: רק ר' זושא כותב על עצמו "הקטן" לפי שכידוע היתה עיקר עבודתו במידת הענוה והשפלות. כך גם בחתימותיהם של בני רבנו הזקן, אדמו"ר האמצעי (שהיה אז הרבי) כותב על "אביו החסיד קדוש ישראל מרנא ורבנא", ר' חיים אברהם כותב "הגאון החסיד מרנא ורבנא", ר' משה שי' הגאון

החסיד בלבד - כל אחד כותב לפי דרגתו ולפי השגתו במדרגת אביו וד"ל.

כלומר שלמדו את סיבת שינויי התוארים בגלל שוני אישיותם ומדרגתם של החותמים - כ"א כפי דרגתו הבין והשיג בדרגת אביו.

וכנראה מקורם הוא בהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע (הובא בשיעורים בספר התניא):

"לע"ע לא מצאתי שיעירו על השינוי שבתוארי אדה"ז שבחתימת בניו, וכל אחד משמיט ב' תיבות מהחתימה שעל פניו - ע"פ הוצאות דתרו"ס ואילך.

ואולי י"ל: בזמן חתימת ההסכמה היה החותם הא' (נשיא ומורם מעם-) קדוש ישראל, ולכן מדגיש - שדוקא אדה"ז הוא "קדוש ישראל".

החותם הב' - היה אז רב ופוסק - "מרנא ורבנא" - ולכן מדגיש שדוקא אדה"ז הוא "מרנא ורבנא".

החותם הג' - היה אז גאון וחסיד (כידוע בסיפורי רבותינו נשיאנו), ולכן מדגיש שדוקא אדה"ז הוא "הגאון החסידי".

הוספת "צדיק" - ב"זצ"ל" שבחתימה הב' - באם כן הוא הבכת"י ושאר הדפוסים, י"ל ג"כ ע"ד הנ"ל - ע"פ הידוע שהי' מצוין בצדקות שלו, בעניות ושפלות בעיני עצמו וכו', ע"כ.

ולכאורה לא רק שאין זה הפשט בהערת רבינו אלא בדיוק הפוך ממנה:

לפי הבנתם הא דכ"ק אדמו"ר האמצעי כותב על אביו "קדוש ישראל", מפני שגם הוא היה קדוש ישראל, ולכן הבין כך במדרגת אביו.

אך לפי מש"כ כ"ק אדמו"ר "ולכן מדגיש שדוקא אדה"ז הוא קדוש ישראל", משמע ההיפך - אדמו"ר האמצעי בא להדגיש שאדמו"ר הזקן הוא ה"קדוש ישראל", ודוקא הוא.

במילים אחרות:

מכיון שכינוי אז את אדהאמ"צ קדוש ישראל, מדגיש הוא בחתימתו שלא הוא הקדוש

ישראל אלא אביו.

וכאמור זה הפשט בהערת רבינו ואם ידייקו בה יראו זאת בעצמם, ורק מפני שרבים טעו בה ראיתי צורך להעיר זאת.

[בהיכל מנחם ח"ג עמ' רסט הביא מרשימת הרב משה לברטוב, וז"ל:

"זכורני שבשנת תש"ח או תש"ט . . סיפר אז הרה"ת ר' דובער חסקינד ז"ל . . ששאל את כ"ק אדמו"ר שאלה על חתימת "בני המחבר" בתניא, שכל א' שינה בהטיטול [תואר] של אדה"ז נ"ע . . שמענת כ"ק היתה אז:

שכל א' מהבנים הרגיש באביו מה שהוא בעצמו הי' שייך לזה, ולכן אדמו"ר האמצעי הי' "רבי" בעצמו לכן כתב על אביו "קדוש ישראל", רח"א ז"ל הרגיש הרבנא (עי' בתיקוני תניא שגם אצל ר"מ מוגה וצריך להיות מרנא)". ע"כ.

ולא נראה לומר שאמר אז רבינו אחרת ממ"ש בהערתו לשיעורים בספר התניא, אלא הפשט כאן הוא שכל אחד הרגיש וכו' ולכן אמר שדווקא אביו ולא הוא].

מהדברים כאן נמצאנו למדים עניין נפלא:

אין ספק שאדמו"ר האמצעי היה קדוש ישראל וכו' וכו', כך הכתירו חסידיו, וכן התנהג כרבי ואדמו"ר לאלפים, אבל הוא עצמו ייחס הכל לאביו ולא לעצמו שדווקא אביו הקדוש ישראל היחידי ולא הוא.

עד"ז ראינו גם בכ"ק אדמו"ר זי"ע, שתמיד הדגיש שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ הוא הוא נשיא דורנו והוא הוא האתפשטותא דמשה בכל דרא, והסיבה לכך מובנת וכלשון רבינו "הוא העיד על עצמו" ממ"ש על תוארי אדה"ז כפי שהם בחתימת כ"ק אדמו"ר האמצעי ואחיו.

וכן מצינו בכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע היה מכנה את אביו נשיא וקדוש ישראל בזמן נשיאותו הוא.

אם כנים הדברים יובן עניין נוסף:

בשנים הכי אחרונות לעיתים קרה שהרבי התבטא בתוארים על כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ
נ"ע שלא התבטא עליהם בשנים הראשונות.

וההסברה בזה על פי האמור לעיל בדברי רבינו:

מכיון שבשנים האחרונות החסידים הוסיפו לרבי תוארים, רצה הוא להדגיש שאין זה
הוא אלא דוקא כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ.

נכון שאין זה סותר שענין זה נכון ע"ע, בדיוק כפי שקדוש ישראל נכון על אדמו"ר
האמצעי, אע"פ שאמר שזה לא הוא רק אביו, ועד"ז רבינו מצידו מייחס את כל התוארים
לכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ולא על עצמו, ואין זה סותר לכך שתוארים אלו אמיתיים.

א"כ, נמצא שהרבי מצידו מעולם לא העיד על עצמו תוארים שונים ולהיפך ייחס את
הכל לחמיו.

ונפק"מ לגבי פרסום תוארים אלו באופן שכאילו הרבי אמר זאת על עצמו, שמהערת
רבינו בתניא יוצא שלא רק שלא אמר על עצמו אלא להיפך שלל זאת ממנו וייחס זאת
לחמיו.

וכאמור א"ז סותר לכך שתוארים אלו נכונים, אך לגבי פרסומם שכאילו הוא עצמו אמר
זאת, אין זה נכון, ולהיפך.



לע"נ

הרה"ח ר' אברהם דוד ע"ה בן נתן ע"ה
קוק

נלב"ע ערב שבת הגדול מ' ניסן
ה'תשמ"ג

ת' נ' צ' ב' ה'

* * *

הוקדש ע"י
נכדו הת' נתן שי' יקונמו תלמיד בישיבה
להצלחה בגו"ר