

ב"ה

קובץ

ביאורים והערות

בנגלה, חסידות, הלכה, תורתו של הרבי
ועניני משיח וגאולה



אנ"ש כפר הב"ד

- חודש סיון -
שנת הקהל ה'תשס"ט

י"ל ע"י כולל אברכים
שע"י ישיבת תומכי תמימים המרכזית
בית אגו"ח 770 כפר הב"ד

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשע לבריאה
שנת השישים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ב"ה

קובץ

ביאורים והערות

בנגלה, חסידות, הלכה, תורתו של הרבי
ועניני משיח וגאולה



אנ"ש כפר הב"ד

- חודש סיון -
שנת הקהל ה'תשס"ט

יור"ל ע"י כולל אברכים
שע"י ישיבת תומכי תמימים המרכזית
בית אגו"ח 770 כפר הב"ד

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשע לבריאה
שנת השישים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ניתן לשלוח עיונים וביאורים
בכל מקצועות התורה לקובץ הבא
בפלאפון - 0548447020
kub770@neto.bezeqint.net



תוכן עניינים

ז	פתח דבר
	דבר מלכות
ט	מהדרן על הרמב"ם תשמ"ה (לקו"ש חכ"ז עמ' 732)
	משיח וגאולה
יא	בנין מקדש וקיובוץ גליות
יד	ביאור בד"ה כימי צאתך תשמ"ב
יח	בניסן עתידין להיגאל?
יט	אורות דתהו - בכלים דתיקון
לג	ביאור דברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות קה"ח ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר נשי"ד*
	לקוטי שיחות
מא	הביטוי "הנפש המשכלת"
	חסידות
מג	ברכת מודים דשמו"ע וחתמתה
מד	ביאור במאמר ד"ה ונחה תשכ"ה
מו	ענינה של המצה בזמן הזה
מז	דעת ואמירה בקידושין
	נגלה
נא	"שומע כעונה"
	הלכה ומנהג
נב	בדין טבילה בשבת
ס	תוספת יו"ט והדלקת נרות בערב חג השבועות
סח	ברכת הגומל ליולדת
ע	בטעם החילוק בין חלב ששהה בכחל לחלב ששהה בקיבה





פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת הננו שמחים להגיש בזאת לציבור לומדי התורה את קובץ "הערות וביאורים" ובו חידושים וביאורים בכל חלקי התורה מאת אברכי הכולל ואנ"ש דכפר חב"ד.

בפתח הקובץ הבאנו נקודה קצרה מהדרן של כ"ק אדמו"ר על היד החזקה להרמב"ם, וזאת בקשר לסיום מחזור הז"ך והתחלת מחזור הכ"ח של לימוד ספר יד החזקה להרמב"ם החל בימים אלו. קובץ זה יוצא לאור ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו¹ להדפיס מזמן לזמן קובץ שיכלול את החידושים של התלמידים בישיבות ובכוללים.

בהזדמנות זאת אנו להודיע שבכוונתנו להוציא אי"ה מכאן ואילך קובצי חידושי תורה "תמידים כסדרם", בקשתנו שטוחה אפוא בפני ציבור לומדי התורה לשלוח אלינו מחידושי התורה שלהם ע"מ לזכות בהם את הרבים.

כאן המקום להודות להנהלת ישיבת תומכי תמימים המרכזית שבזכותם התאפשר הוצאת קובץ זה, תהי משכורתם שלימה מאת ה'.

יהי רצון שעל ידי החידוש בתורה והפצתה וקיום הוראות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, נזכה בקרוב ממש לייעוד ד"תורה חדשה מאיתי תצא", בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

המערכת

(1) ראה סה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 942, ספר השיחות תנש"א ח"א עמ' 172. תו"מ התוועדויות תשנ"ב עמ' 312. וראה באריכות בהקדמה לקובץ "אהלי תורה" חוברת כ"ג.





דבר מלכות

מהדרן על הרמב"ם תשמ"ה (לקו"ש חכ"ז עמ' 237)

בהלכה האחרונה של ספר היד כותב הרמב"ם, וז"ל: "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

והנה ידוע שלשון הרמב"ם מדויק הוא בתכלית!¹ ובלשון ודברי הרמב"ם עצמו² (בהקדמתו לספר היד) שחיבורו זה נכתב "בלשון ברורה ודרך קצרה". ומזה מובן, שאריכות לשון הרמב"ם – "שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר" – היא לא כפל לשון³ (ליופי המליצה וכיו"ב), כ"א מלמדנו שני ענינים שימיו באותו הזמן.

ויש לומר הביאור בזה⁴ ובהקדם:

ממ"ש הרמב"ם "שהטובה תהי' כו" (לא – "והטובה כו") מוכח שכוונתו נתינת טעם על קודמו, והסיבה לזה ש"לא יהי' שם לא רעב כו" הוא מפני "שהטובה תהי' מושפעת כו".

ויש לומר, שב' הענינים בהטעם – (א) שהטובה תהי' מושפעת הרבה, (ב) וכל המעדנים מצויין כעפר, הם כנגד ב' הענינים שמונה לפנ"ז – (א) לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה (ב) ולא קנאה ותחרות:

(1) יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ג. ועוד.

(2) וראה הל' דעות פ"ב ה"ד : בד"ת . . יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים . . אם היו הדברים מרובין והענין מועט ה"ז סכלות.

(3) וכפל הלשון "קנאה ותחרות" – כי "קנאה" היא הרגש שבלב, המביא לידי "תחרות" (בפועל).

(4) ראה ג"כ (ובכמה ענינים דלקמן) בהדרן על הרמב"ם תשל"ה) – וכמה פרטים נתבאר שם באו"א.





זה "שהטובה תהי' מושפעת הרבה" שולל מציאות של רעב ומלחמה – כי אז הרי יש לכל אדם טובה הרבה ואין צורך במלחמה לשלול שלל וכו' להוסיף ברכושו ונכסיו; אמנם עדיין אין זה שולל הרגש של "קנאה ותחרות" – כי ידמה במחשבתו שאפשר יש לחברו "טובה" שאין יודע אודותה וכיו"ב, שזה לא יביאו לידי "מלחמה" (כיון שאינו יודע מה לשלול לעצמו) אבל מרגיש הוא "קנאה ותחרות". ולכן מוסיף הרמב"ם "וכל המעדנים מצויין כעפר", שחשיבות של כל המעדנים תהי' "כעפר", דהיינו (כמ"ש הרמב"ם בנוגע להשבתת חמץ¹) "כדבר שאין בו צורך כלל". ומכיון שכל המעדנים הם אצלו "כדבר שאין בו צורך כלל", שוב לא שייך שום רגש של "קנאה ותחרות" (בקשר למעדנים² – ענינים גשמיים)³.

(1) הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב.

(2) משא"כ ה"טובה" (סתם) אינה "כעפר" (שאין בו צורך כלל) – כי גם בימות המשיח יהי' צורך בדברים גשמיים כדי שיהי' הגוף בריא ושלם שמדרכי (עבודת) השם הוא (רמב"ם הל' דעות רפ"ד).
 (3) ועפ"ז מובן בפשטות זה שהרמב"ם לא הביא שני ענינים אלו ("לא קנאה ותחרות". "וכל המעדנים מצויין כעפר") בהל' תשובה פ"ט ה"א – כי בהל' תשובה מדובר בהזמן שלפני ימות המשיח, שמציאות העולם עדיין אינה בשלימות, ואין העולם במצב כזה ש"כל המעדנים מצויין (חשובין) כעפר", ובמילא שייך "קנאה ותחרות".





משיח וגאולה

בנין מקדש וקיבוץ גליות

הרה"ג שלום דובער לבקובסקי
ראש הכולל

א.

בלקוטי שיחות חלק ה (ע' 149 הערה 51) מביא הרבי את דברי הרמב"ם בפרק יא מהלכות מלכים (הלכה ד') ואומר שמסדר דברי הרמב"ם מובן דלעתיד לבוא בנין מקדש קודם לקיבוץ גליות, ומוסיף שם "ואין שום פוסק חולק בזה".¹

וראיתי שואלים בזה ממ"ש ה"חינוך" (מצוה צה): "ונוהגת מצוה זו (בנין ביהמ"ק) בזמן שרוב ישראל על אדמתן".

אשר לפי זה, באם לדעת הרמב"ם לעתיד לבוא יהי בנין בית המקדש לפני קיבוץ גליות (כשעדיין לא יהיו רוב ישראל על אדמתן) לא הוי זה קיום מצות בנין מקדש שהרי חיובה (לפי דברי החינוך) כשרוב יושבי' עלי? (וא"כ יש פוסק החולק בזה).

ועוד יש לחזק הקושיא, ממה שכתב החינוך (מצוה תצז) דגם מצות מינוי מלך נהגת בזמן "שישראל שרוין על אדמתן", והרי מינוי מלך הוא אחד מתנאי בנין המקדש וכמבואר בסנהדרין (כ, ב), וכן ס"ל להרמב"ם בריש הל' מלכים, ולכן מובן מה שפסק הרמב"ם שדוקא משיח יבנה המקדש, דצריך דוקא מלך, ואם הפירוש שרויין על אדמתן היינו רוב יושבי' עלי², אז לא שייך שיהי בנין המקדש שהרי

(1) ועי' בשיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ז ותשמ"ח.

(2) אף שצ"ע למה כאן השמיט תיבת "רוב" שכתבו במצות בנין המקדש?





אין כאן מלך. ומזה עוד הוכחה שלדעת החינוך קיבוץ גליות קודם לבנין המקדש לא כדעת הרמב"ם וצ"ע?

ב.

ולכאורה אפשר לומר בזה לפי מה שראיתי בס' "הר בשן" על הרמב"ם הל' תרומות בתחילתו, שהביא מס' ישועות מלכו (הל' תרומות פ"א הכ"ו) שהשיעור של "כל יושבי עלי" הוא ששים ריבוא, ובס' "הר בשן" הביא סמוכין לזה מרש"י בעבודה זרה (כ, ב) דכתב דכיון דכבשה דוד שלא עפ"י הדיבור ובלא ששים רבוא קרוי כיבוש יחיד, הרי כיון דחזינן דלגבי הא דלא יחשב ככיבוש יחיד לא בעינן ממש כל ישראל אלא סגי בששים רבוא, א"כ ה"ה לגבי הא דבעינן כל יושבי עלי' לא בעינן ממש כל יושבי' אלא סגי בששים רבוא".

אך הקשה על זה מהמפורש במס' ערכין (לב, ב) דמשגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות שנאמר וקראתם דרוור לכל יושבי' בזמן שכל יושבי' עלי' ולא בזמן שגלו מקצתן, וכ"פ הרמב"ם הל' שמיטה פ"י ה"ח, הרי חזינן דלא סגי בששים רבוא בלבד אלא בעינן שיהיו כל השבטים במקומן, ועיי"ש שחילק בין יובל דבעינן "כל יושבי' עלי" לתרו"מ דבעינן ביאת כולכם, דשם סגי בששים רבוא. [ועי' בס' מעדני ארץ על הרמב"ם הל' תרומות שם].

ואם כנים הדברים, יתכן לומר שהתנאי של רוב יושבי' עלי' הנאמר בנוגע למצות בנין המקדש לדעת החינוך אי"ז כמו ביובל דצריך שיהא כל השבטים כ"א ששים רבוא. מעתה אין דברי החינוך בסתירה לדברי הרמב"ם, כי פירוש קיבוץ גליות הכוונה לכל ישראל כמו ביובל, וגם לדעת החינוך זה לא יהי' עד שיבנה ביהמ"ק.

ג.

אמנם יש לומר באופן אחר, בהקדם שעיקר דברי החינוך צ"ע, דהלא בבית שני לא היו רוב ישראל, ולפי דברי החינוך יוצא שלא קיימו מצות ועשו לי מקדש? וכבר הקשה כן בס' ישועות מלכו (על הרמב"ם בסוף הספר, וכן ב"ליקוטי תורה" פ' תרומה), ומה שתי' שם דוחק.

ועי' בהערות הרר"י בשדה לספר מקדש מלך, (ע' ט') שהביא קושיא זו, ועוד הקשה דהרי להלכה שקדושה ראשונה קדשה לעת"ל ומקריבין אף שאין בית, הלא לא הי' שום מצוה לבנות.

ונראה לתרץ קושיתו הב' בפשטות, עפ"י מה שמובן משיחות כ"ק אדמו"ר שיש ב' ענינים בבנין המקדש: א' מה שהוא בית לה', ב' שצריך להיות מוכן להקריב בו קרבנות, ופשוט שאין צורך בבית עכשיו להקרבת הקרבנות, אבל מ"מ יש מצוה בפ"ע לבנות בית לה', וזה נתקיים בבנין בית שני



וכן בבנין בית השלישי. אבל הקושיא מדברי החינוך צ"ע.

ונראה ליישב כל הקושיות בחדא מחתא, דאף לדעת החינוך אין הפירוש שאם יבנו בית המקדש במצב שאין יושבי' עלי' אזי נפסל הבנין, כ"א שאין לחייב לבנות במצב כזה.

מעתה יש לומר, שבבית שני הי' ציווי לבנות המקדש ע"י נביא (עי' זבחים ס, א: ג' נביאים עלו וכו"י¹³), ופשוט שהי' שם קיום מצות ועשו לי מקדש, אף שמבלי ציווי הנביא אמת היא שלא היו מחוייבין לבנות מצד ב' הסיבות: א' שלא היו רוב יושבי' עלי', ב' שקדושה ראשונה קדשה לעת"ל, ולא הי' צורך בבנין להקרבת הקרבנות, אבל לאחר שקבלו ציווי מהנביא שוב נתחייבו במצוה זו מצד מצות "ועשו לי מקדש".

ולפ"ז מיושב גם מה שמשיח יבנה המקדש אף שלא יהי' קיבוץ גליות ואיו רוב יושבי' עלי' – דמשיח הוא נביא ומצד חיוב לשמוע לדברי נביא, תתחדש חיוב (או לכה"פ ישנו קיום מצוה) לבנות בית המקדש מצד ה"ועשו לי מקדש", נמצא שגם לדעת החינוך אין צורך לקיבוץ גליות בשביל בנין המקדש.

ד.

ועוד נראה ליישב שמ"ש כ"ק אדמו"ר ש"אין שום פוסק חולק בזה" אין הכוונה לסדר של בנין המקדש קודם לקיבוץ גליות, כ"א לזה שכל הענינים (בנין המקדש וקיבוץ גליות) צריכים לבוא דוקא ע"י משיח, ואיה"נ שלדעת החינוך משיח יקבץ נדחי ישראל ולאח"כ יבנה המקדש, וכל כוונת כ"ק שם הוא לשלול בתכלית הסברה שיתכן לומר אתחלתא דגאולה על המצב של קיבוץ גליות עכשיו מבלי פעולות של משיח. ועדיין צ"ע.

1) וידוע דברי החת"ס בזה שעניני ביהמ"ק באים ע"י נביא ואין כאן סתירה להדין שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.



ביאור בד"ה כימי צאתך תשמו"ב

הרב נחום רבינוביץ

כולל משכן מנחם ראשל"צ

בד"ה כימי צאתך תשמו"ב (קונט' י"א ניסן תשמ"ז, נדפס בסה"מ מלוקט ב' ע' לז ואילך) מקשה מדוע מדמה הכתוב הנפלאות דגאולה העתידה להנפלאות שהיו ביציאת מצרים ("כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"), והלא הגאולה העתידה תהי' נעלית הרבה יותר מהגאולה העתידה, משום שדוקא היא תהי' גאולה נצחית.

ומבאר במאמר שב"כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות" יש ב' פירושים, א' שהנפלאות דלע"ל דומים לנפלאות דיצי"מ, ב' שהם יהיו נפלאות גם בערך לנפלאות דיצי"מ. ומביא (באות ג') הטעם שכותב כ"ק אדמו"ר הריי"צ (בד"ה כימי צאתך תש"ח) לכך שאעפ"כ הכתוב מדמה הנפלאות דלע"ל לדיצי"מ, משום ש"בגאולת מצרים נתחדש כללות ענין הגאולה ונפתח הצינור על כל הגאולות גם על גאולה העתידה הגם שתהי' גאולה נעלית יותר".

ובהמשך המאמר (אות ד' ואילך) מבאר החילוק בין יצי"מ לגאולה העתידה, שיצי"מ שהוצרכו לברוח מהרע היא דוגמת אתכפיא, שהרע הוא בתקפו וצריכים לברוח ממנו, והגאולה העתידה שאז ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ היא דוגמת אתהפכא.

ומבאר (באות ו') שאעפ"י שאתהפכא היא בכללות נעלית יותר מאתכפיא, אעפ"כ יש מעלה באתכפיא שהיא נגד הטבע ונמשך לזה נתינת כח מיוחדת מהאור שבבחי' רוממות כמאמר "כד אתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה", כמבואר בהמשך באתי לגני תש"י שזהו דוגמת המלך שלצורך ניצחון המלחמה מבזז האוצרות שהיו כמוסים וחתומים מעין כל רואה. וע"י שיזכירו יצי"מ לע"ל תהי' לע"ל גם המעלה דאתכפיא. וזהו ב' הפירושים בכימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות, שלע"ל יהי' נפלאות בערך להנפלאות דיצי"מ – המעלה דאתהפכא, ושהנפלאות דלע"ל יהיו דומים לדיצי"מ – שיהי' בהם גם מעלת האתכפיא.

ולכאורה כמה ענינים במאמר צריכים ביאור:

א) במאמר ישנם, לכאור', ב' ביאורים בטעם שמדמים הנפלאות דלע"ל להנפלאות דיצי"מ: א. הביאור של אדמו"ר הריי"ץ (באות ב') שביצי"מ נפתח הצינור גם על הגאולה העתידה. ב. משום שהגאולה דיצי"מ ענינה אתכפיא ויש בזה מעלה שדוקא עי"ז נמשך האוצר, והחידוש הוא שגם בגאולה העתידה (הגם שענינה אתהפכא) תהי' גם המעלה דיצי"מ, אתכפיא.





והנה במאמר מביא ב' הביאורים כהמשך אחד, ולכאורה הו"ל לחלקם כב' ביאורים שונים.

(ב) בתירוץ של אדמו"ר הרי"צ עצמו צריך להבין: כיצד ענין זה שביצי"מ נפתח הצינור גם על הגאולה העתידה, הגם שהיא תהי' נעלית יותר, מבאר את הסיבה לדמות את הגאולה העתידה לביצי"מ, הרי למרות 'יחוס' זה של יצי"מ, הגאולה העתידה תהי' נעלית יותר.

(ג) יש להבין את גוף הענין ש"ביצי"מ נתחדש כללות ענין הגאולה ונפתח הצינור על כל הגאולות גם על הגאולה העתידה הגם שתהי' גאולה נעלית יותר". כיצד אפשר לומר שביצי"מ נפתח הצינור על הגאולה העתידה בזמן שהיא גאולה נעלית יותר. במילים אחרות: כיון שהגאולה ממצרים היתה פחותה מגאולות אחרות, הרי ביצי"מ נתחדש ענין הגאולה מגלות כזאת שהיא בדוגמת גלות מצרים, ומנין אפוא שנתחדש בזה אפשרות על גאולה שהיא נעלית יותר!?

והנה בהמשך לדברי אדמו"ר הרי"צ מביא במאמר הוכחה מכך שביצי"מ ניתן הכח על מ"ת, הגם שעד מ"ת לא הי' ביטול הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים וכו', שמוזה מובן שעד מ"ת לא הייתה שלמות הגאולה והחירות של התחתונים, מ"מ כבר ביצי"מ ניתן הכח על מ"ת כמש"נ "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". ומוזה מובן שעד"ז הוא גם בנוגע לגאולה העתידה, עפ"י הידוע שבמ"ת הי' מעין הגילוי דלע"ל, רק שבמ"ת הי' גילוי זה רק מלמעלה והתחתונים לא היו כלים לזה ולכן הגילוי לא הי' נצחי, ולע"ל לאחרי עבודת הזיכוכך דהתחתונים העולם יהיו כלי לגלוי זה ולכן יהי' נצחי.

ולכא' עדיין יש להבין, דהראי' מכך שביצי"מ ניתן הכח למ"ת, אף שבמ"ת היתה גאולה נעלית יותר, היא ראי' שיש ענין כזה ביצי"מ שניתן כח לענינים נעלים יותר. אך לכא' אין בזה כל ביאור כיצד יתכן ענין כזה, ואדרבה, הא גופא, שביצי"מ ניתן הכח על מ"ת, דורש ביאור, כיצד אפשר לומר כן, בזמן שביצי"מ עדין לא נתבטלה הגזירה בין עליונים ותחתונים.

ויש לומר שהדבר מובן מאריכות הלשון בראי' זו. דלכא' הי' יכול לומר בפשטות שעד"ז ניתן ביצי"מ גם הכח על הגאולה העתידה כיון שאז הי' מעין הגילוי דלע"ל, ומה נוגע לכאן הביאור שבמ"ת הי' זה מצד למעלה ולע"ל גם הנבראים יהיו כלים לזה.

ולכא' נראה ברור שכאן מונח הביאור בכך שביצי"מ ניתן הכח על מ"ת ועל הגאולה העתידה.

ובהקדים ביאור הלשון "ניתן הכח" על הגאולה דמ"ת ועל הגאולה העתידה. דהנה המושג "כח" בכללות הוא שהדבר אמנם אינו בפועל ובגלוי אבל הוא קיים באפשרות ובהעלם.

ולפ"ז מובן מה שביצי"מ ניתן כבר הכח על הגאולה דמ"ת משום שהגאותה והחירות דהתחתונים שנעשתה במ"ת, אינה גאולה חדשה, כי אם שהגאולה שנמשכה ביצי"מ בהעלם (בכח) נתגלתה גם





לתחתונים (ע"ז שהם נזדככו בספירת העומר, ושלשת ימי ההגבלה), א"כ אין כאן אלא גילוי הגאולה שהיתה ביצי"מ ב'כח' ובהעלם.

וכן מבואר גם בלקו"ש חכ"ז עמ' 47 (מועתק בזה קטע א' בתרגום חפשי): "בגאולה ממצרים (כפי שבאה מלמעלה) ה' כלול "בכח" כל הגאולה בשלימותה (גם הגאולה כפי שבאה אח"כ לידי גילוי בפועל במ"ת) אין זה אלא שזה ה' "שם" בהעלם".

א"כ מובן שכ"ה גם בנוגע לגאולה העתידה, דכיון שבמ"ת האיר מעין הגילוי דלע"ל אלא שהוא ה' מצד מלמעלה כיון שהעולם לא ה' די מזוכך לכך. מובן, שהגילוי דלע"ל אינו גילוי חדש, אלא כבר ניתן במ"ת וביצי"מ, רק שהוא ה' בהעלם ("בכח") לגבי התחתונים כיון שהם לא היו די מזוככים, אבל הכח עצמו כבר ניתן במ"ת וביצי"מ.

[ראה המבואר בלקו"ש ח"א עמ' 8 ואילך ש"שילה" בגימט' משה, ו"יבא שילה" בגימט' משיח, משום שגילוי ("יבא") ענינו של משה (היינו העניינים שנמשכו במ"ת ע"י משה) זהו משיח].

לפ"ז מובנת האריכות במאמר בביאור החילוק בין הגילוי דמ"ת שה' מעין לע"ל אך רק מצד המעלה והגילוי בהגאולה העתידה שיה' גם מצד המטה, משום שע"ז מובן שבגאולה העתידה יה' הגילוי שנמשך בהעלם (ביחס לתחתונים מצד ענינם עצמם) במ"ת, אך עצם הענין נמשך כבר במ"ת וביצי"מ.

מכל הנ"ל מבואר שענין פתיחת הצינור ביצי"מ על כל הגאולות הוא שנמשך הגילוי דכל הגאולות, רק שבגאולות הבאות הוא יתגלה יותר, ובגאולה העתידה יה' בתכלית הגילוי כיון שהעולם יה' בתכלית הברור והזיכוך (ומתורצת שאלה ג').

לפי"ז יש לקשר את ב' התירוצים המובאים במאמר לכך שמדמים את גאולת מצרים לגאולה העתידה (א' משום שביצי"מ נפתח הצינור גם על גאולה העתידה. ב' מצד מעלת האתכפיא שביצי"מ), שב' תירוצים אלו הם ענין א'.

ויובן בהקדם ביאור באופן המשכת האוצר שע"י אתכפיא, דהאוצר הוא סתום ונעלם מעין כל רואה "עין לא ראתה אלקים זולתך" ואעפ"כ הוא ניתן לנצח את המלחמה עם היצר. ולכאן צ"ב הרי ברגע שנמשכת דרגא נעלית כזו לאדם כיצד שייך אצלו מלחמה עם הרע (אתכפיא) והלא הרע שלו צריך להתבטל מכל וכל כהמס דונג מפני אש וכו'. והביאור בזה הוא עפ"י המבואר במאמרי באתי לגני שבחי' האוצר שנמשכת ע"מ לנצח את היצר היא עתה בהעלם והגילוי שלה יה' רק לע"ל. וא"כ האוצר שנמשך עתה הוא נותן את התוקף והעוז לנצח את הרע, אבל בחי' זו אינה באה בגלוי, ולכן הרע אינו מתבטל ורק נכפה.





המובן מזה לענייננו, דההמשכה שהייתה ביצי"מ שהיא דוגמת בחי' האוצר שנמשך עבור האתכפיא, היא המשכה בהעלם שאינה באה בגילוי לגמרי, שלכן בעת יצי"מ היתה הבריחה מהרע ולא התבטלות הרע. א"כ המשכה זו שהיתה ביצי"מ בהעלם היא פתיחת הצינור לכל הגאולות, עד לגאולה העתידה שאז המשכה זו תבוא לגילוי.

נמצא לפ"ז מתורצת השאלה (שאלה א') מדוע לא מחלק במאמר בין התירוץ לכך שמדמים הנפלאות דגאולה העתידה לדיצי"מ כי ביצי"מ נפתח הצינור על כל הגאולות, והתירוץ שזה מצד מעלת האתכפיא, כי שניהם הם ענין א', הנתינת כח שהיתה ביצי"מ בהעלם (בחי' האוצר) שתתגלה בכל הגאולות.

1) אולי יש לומר שביצי"מ היו ב' ענינים: א. היציאה ממצרים, שזהו ע"י התוקף דבחי' האוצר שע"י מנצחים את הרע, שהוא בעיקר בהעלם. ב. הנפלאות דיציאת מצרים, שהם ענין הגילוי, שמטרתן גילוי אלוקות במצרים "וידעו מצרים כי אני ה'".

ולפ"ז יש לבאר מה שמובא בתחילת המאמר (באות א'). דבתחילה מבאר הדמיון בין הנפלאות דלע"ל לדיצי"מ בלשון הקבלה דבני' שערי בינה ישנם כמה דרגות, כמו שנמשכים במלכות, כמו שהם במקומם וכמו שכלולים בכתר. וביצי"מ נמשכו השערים דבחי' בינה עצמה (דרגא הב') וגם זה ע"י ההמשכה במלכות. ולע"ל תחי' המשכתם כפי שכלולים בכתר ובכתר עצמו בעתיק ובפנימיות עתיק. ואח"כ מבאר שאעפ"כ הכתוב מדמה הנפלאות דלע"ל לדיצי"מ משום שגם ביצי"מ היו גילויים נעלים ביותר, וכראי' לכך מביא המבואר בהמשך תער"ב בפירוש נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה בכבודו ובעצמו, "שבכבודו ובעצמו הם דרגות הכי נעלות", אלא שאז היו "ע"י התלבשות בבחי' המלכות כמ"ש ופסח ה' על הפתח דפתח הוא בחינת המלכות, ולע"ל יהי' זה בגילוי בלי שום לבוש".

דלכא' צריך ביאור: א. הרי כבר בחילת הדברים אמר (בל' הקבלה) שגם ביצי"מ וגם לע"ל היו המשכת נר"ן שערי בינה ומובן הדמיון ביניהם, ולשם מה צריך להביא ראי' לכך שגם ביצי"מ היו גילויים נעלים מהמבואר בהמשך תער"ב בפ' "נגלה עליהם כו' בכבודו ובעצמו"?

ב. את"ל כפי הנראה בפשטות, שהגילוי דבכבודו ובעצמו הוא נעלה הרבה יותר מגילוי נר"ן שערי בינה שנמשכו ביצי"מ, (כמובא שם מהקבלה שהנפלאות דיציאת מצרים היו מבחי' נר"ן השערים דבחי' בינה (היינו כפי שהם במקומם) וזה גופא כפי שנמשכים בבחי' המלכות), דבהמשך תער"ב שם איתא (ח"ב עמ' תתקד): "בכבודו הוא בחי' מלכות דא"ס ובעצמו הוא בחי' עצמות א"ס". א"כ הא גופא צ"ב מדוע אומרים שהגילויים דיצי"מ היו נר"ן שערי בינה עצמם, לכא' ה' גם הגילוי מבחי' הכתר עצמו ולמעלה מזה. רק שהי' מלוכב בבחי' המלכות.

ולפי האמור אואפ"ל: הנפלאות דיצי"מ שענינם ה' הגילוי במצרים היו מדרגא כזו הנותנת מקום למציאות העולם (ואולי זהו"ע נר"ן שערי בינה כפי שהם במקומם). אך הנתינת כח לצאת ממצרים שהי' בעיקר בעת היציאה ממצרים, הגילוי עצמו הוא מדרגא נעלית מאד "נגלה עליהם כו' בכבודו ובעצמו", ע"ד האוצר הניתן בכדי לברוח מהרע.

ולכן: בתחילה מדבר על מעלת ה'נפלאות' דיצי"מ (נסים שענינם "גילוי" אלוקות) שהם למטה מהנפלאות שיהיו בגאולה העתידה כי מעלת הגילוי יהי' בעיקר לע"ל, אך אעפ"כ מדמים הנפלאות דלע"ל ליצי"מ כי ביצי"מ נמשכו גילויים נעלים ביותר בכדי לברוח מהרע, "נגלה עליהם וכו', שיעיקר ענינם לא ה' הגילוי אלא הנתינת כח לברוח מהרע (שזה נעלה יותר אפי' מהגילויים דלע"ל שאז לא יצטרכו לברוח מהרע). ולפ"ז מתורצים השאלות הנ"ל.

[מבואר ג"כ מדוע מביא הפסוק "פסח ה' על הפתח" כראי' לכך שביצי"מ הגילויים נמשכו בבחי' המלכות רק כשמדבר על נגלה עליהם וכו' ולא קודם כשביאר שהנפלאות דיצי"מ נמשכו בבחי' המל', כי "פסח" הוא הגילוי דלמעלה מהשתלשלות שהי' בעת היציאה ממצרים וזה שייך להגילוי ד"נגלה עליהם וכו'"].





ומבוארת גם השאלה (שאלה ב') מהו ההכרח שמכיון שביצי"מ נפתח הצינור לכל הגאולות לכן מדמים את הגאולה העתידה ליצי"מ, כי הגילוי עצמו שלע"ל ניתן ביצי"מ, רק שלע"ל העולם יהי' מוכשר יותר וממילא יבוא בגילוי יותר.

ועוי"ל שבתירוץ של "פתיחת הצינור" מרומזת גם המעלה שיש ביצי"מ שאין בגאולה העתידה, מעלת האתכפיא, ולכן גם לפי תירוץ זה מדמים הגאולה העתידה ליצי"מ כדי שתהי' גם מעלת האתכפיא.

בניסן עתידין להיגאל?

הרב שניאור זלמן קוביטשעק
דכר חב"ד

ידועה השאלה על מאמר חז"ל (ר"ה יא,א,ועוד) "'(בניסן נגאלו ו)בניסן עתידין להיגאל", כיצד מאחז"ל זה מסתדר עם אמונתנו בביאת המשיח באופן של "אחכה לו בכל יום שיבוא" (גם לפני חודש ניסן), וכן מוכח בכמה מקומות בהלכה שמשיח יכול לבוא גם לפני חודש ניסן (ראה רמב"ם הל' נזירות פ"ד הי"א. הל' ביאת המקדש פ"א ה"ז)?!

ונראה לבאר זה ע"פ המבואר במאמר ד"ה החדש הזה תשל"ט (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג עמ' פז) ס"י: "...ראוי ונכון וכו' שהגאולה תהי' בחודש אדר ובבוא חודש ניסן נהי' כבר המעמד ומצב דגאולה אמיתית [וכפתגם הידוע של כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה שאומרים לשנה הבאה בירושלים, דכמו"כ הוא בנוגע למארז"ל בניסן עתידין ליגאל]."

והנה בהשקפה ראשונה הדברים תמוהים. דבמה שאומרים לשנה הבאה בירושלים לא כתוב שהגאולה תהי' רק בשנה הבאה ולכן יכולים לבאר שהפשט בזה הוא שהגאולה תתחיל עכשיו וממילא בשנה הבאה נהי' בירושלים (ראה לקו"ש ח"ב עמ' 543), אך בענייננו מפורש לכאורה (שרק) בניסן עתידין להיגאל!?

אך הביאור בזה הוא בפשטות: בגאולה יש כו"כ שלבים, וזהו מה שהרבי מדייק "שהגאולה תהי' בחודש אדר, ובבוא חודש ניסן נהי' כבר המעמד ומצב דגאולה אמיתית". וזה הפשט במאחז"ל בניסן עתידין להיגאל שמדובר בזה על דרגא מסוימת בגאולה שהיא תהי' בחודש ניסן.

ראי' לביאור זה: בספר יחזקאל פמ"ה פכ"א אומר הנביא "בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר





תמים וחטאת את המזבח". וברד"ק שם "בראשון זהו חדש ניסן שהוא חדש הגאולה שבו נגאלו ישראל ממצרים ובו עתידין להגאל לעתיד באחד לחדש יחנכו את המזבח בקרבנות. . ומה שאמר בניסן עתידין להגאל לא שיצאו מהגלות בניסן אלא קודם ניסן יצאו ויעלו עד שבאחד בניסן יהי' הבית נשלם ויחנכו המזבח באחד בניסן".

הרי לנו מפורש יסוד זה שאין הכוונה שהגאולה תתחיל דווקא בניסן, אלא שמדובר על שלב בגאולה.

[א"כ לכאורה ברור שהרבי לא מתכוין לביאור הרד"ק בדיוק, שכן פעמים רבות דיבר הרבי על האפשרות שביהמ"ק ירד משמים ומיד יגשו לעבודת הקרבנות (ראה לדוגמא המובא בשערי גאולה ח"ב ס"א). (וכן הלשון במאמר הוא שהחידוש בניסן הוא שאז תהי' "גאולה אמיתית", וצ"ע אם דברי הרד"ק מתיישבים במילים "גאולה אמיתית").

(ואולי י"ל בפירוש "גאולה אמיתית" ע"פ המבואר בשיחת ש"פ חוקת תשמ"ח ס"ה ואילך, עיי"ש).

ויש להאריך בכל הנ"ל, ותן לחכם כו'.

אורות דתהו - בכלים דתיקון

הת' ישראל יצחקי

כפר חב"ד

.א

לגבי ההבדל שבין עולם התוהו לעולם התיקון מובא¹, שבתוהו היו "אורות מרובים וכלים מועטים" ובתיקון "אורות מועטים וכלים מרובים", ולפי אופן ביטול הכלים, כך הוא אופן האורות המאירים בהם.

דהנה, אור ענינו הוא דביקות במאור וגילוי המאור, ואינו מציאות לעצמו. משא"כ הכלים שהם מציאות, ולכן ענינם להמשיך את האור למטה דווקא. אבל מצד שני הם בטלים לאור ולכן הם כלים אליו.

(1) בהבא לקמן ראה ד"ה אחרי מות תרמ"ט.





ובעולם התווה, היות שהכלי היה בטל לגמרי (למרות שהכלי הוא בעצם מציאות), הוא היה כלי לאור בלתי מוגבל, שזהו כלי 'קטן' שהמציאות שלו בטלה ונכלל כולו באור¹, ולכן היה שבירת הכלים, כי האור הוא בל"ג – אור 'מרובה' – והכלי הוא סוכ"ס מציאות מוגבלת, וכדי לקבל כזה אור מציאות הכלי נדחית ונשברת² (עד שמזה השתלשל מציאות ממש, מאחר שמציאות הכלי עצמו לא התבטלה ונשארה מציאות).

משא"כ בעולם התיקון הכלי 'רחב', שהוא מציאות הבטילה לפי ערכה, לכן האיר בכלים אור 'מועט' שלפי ערכם שמתקבל במציאות הכלים, א"כ באצילות (עולם התיקון יש מציאות (חכמה חסד וכו') אלא שהיא בטילה.

וכן גם בעבודת ה', יש עבודה מסודרת שיהודי עובד את ה' ובטל לה' וזה מסתדר עם מציאותו (זה מה שהוא), הוא עובד רגיל בלי לצאת מהכלים, מה שנק' 'אורות בכלים', זהו תיקון.

אבל יש מי שעובד למעלה ממדידה והגבלה ואינו מתחשב בשום דבר ויוצא מטבעו הרגיל.

ובזה גופא ניתן לחלק לשניים: יש מי שהוא בטל לגמרי לרצון ה' ואין לו כל רצונות משלו. לעומתו יש מי שהוא בעצם מציאות, אבל הוא מחליט להתבטל לגמרי, לכן גם ביטולו מוחלט וללא הגבלות אלא שבזה גופא מורגשת מציאותו (וכדלקמן).

ב.

והנה, ידוע שבעבודת ה' צריך להיות "רצוא ושוב", 'רצוא' ענינו תנועה של ביטול בתכלית, ו'שוב' ענינו הוא מציאות האדם שמקיים תורה ומצוות בעוה"ז, בצורה מוגבלת ומדויקת בזמן ומקום, שלזה נדרשת תנועה הפוכה של שוב, שכן בשעת הרצוא נרגש שהעולם בטל בתכלית לה' (אחדות ה'), ואחר הרצוא נדרש לכוון את אותו ביטול בתוך גדר העולם ובתוך המציאות ("שוב לאחד")³. שעי"ז

1) זה לא רק שהכלי לא יכל לסבול מדה אחרת (וכפי שמבואר במקומות אחרים שזה הסיבה לשבה"כ, כי כל מדה היתה מחמת ביטולה לאלוקות) בשיא התוקף בענינה, וממילא מדת הגבורה אינה נותנת מקום למדת החסד וכן הלאה), אלא שאפילו את מציאותו שלו אינו סובל ואין לזה נתינת מקום כשמאיר האור הבל"ג, לכן הכלי בטל וכלול לגמרי בהאור, שהכלי נהיה חלק מהדרגה של האור.

2) כמו אדם שראה נס, הנס מוציא אותו מהשגרה ופועל אצלו ביטול, שלכן אז הוא יעשה דברים שסתם כך לא היה עושה, אבל אחר כך הוא עלול לחזור למצב הרגיל שהיה, כי הנס לא שינה אותו בפנימיות אלא רק הוציא אותו מהמציאות (כך שבעצם מציאותו לא השתנתה אלא 'נשברה'), כי זה משהו שאינו בערכו ומציאותו אינה יכולה להתחבר לזה. ועד"ז בכלי שהוא מצד אחד מציאות ומצד שני הוא בטל לאור, כאן (בעולם התווה) מציאות הכלי נדחתה ונשארה רק הביטול.

3) בכ"מ בחסידות מוסבר שרצוא זהו האהבה ד"בכל מאודך", אבל יש מקומות שמואב שהחילוק בין רצוא לשוב הוא דוגמת ההבדל בין קב"ע מצוות לקב"ע מלכות שמים (ראה סה"מ מלוקט ד' ד"ה בחודש השלישי). דבקב"ע מצוות, האדם



הוא מגלה שמציאות העולם גופא שייכת לה' ואין עוד מלבדו באמת:

והנה, אופן העבודה הראשון שהוזכר לעיל (ס"א) עבודתו בתנועה של שוב, והשניים האחרים הם ברצוא אלא שאחד ברצוא דתיקון והשני ברצוא דתהו, וההבדל ביניהם הוא: הראשון שאוחז ברצוא דתיקון, למרות שהוא אוחז ברצוא בתכלית, הוא אח"כ ירד להיות בתנועה של שוב, כי זה שהוא כעת ברצוא זה בגלל ביטולו לה', ולכן מורגשת אצלו הכוונה העליונה, והיות שהכוונה העליונה היא "דירה לו ית' בתחתונים" דווקא, הוא ממילא יחזור להיות ב'שוב'.

משא"כ רצוא דתהו, הגם שגם זה ביטול (ואדרבא יותר תקיף), אבל אינו מיוסד על ביטול אמיתי (כיון שמדובר במי שהוא בעצם מציאות²), ולכן הרצוא אצלו מתבטא בצורה תקיפה שא"א לו להיות בתנועה של שוב. הוא אמנם בטל, ולכן אינו יורד לשוב שהרי שוב זה תנועה של מציאות, אבל היות שהביטול בא אצלו במורגש³ (שזה מראה שהרצוא אינו מיוסד על ביטול אמיתי וקב"ע, שלכן מציאות נרגשת בזה), מציאותו מגדירה אותו ואיננה מאפשרת שיהיה תנועה של שוב, ואדרבא, הוא עלול לבוא לכלות הנפש ממש שזהו היפך הכוונה לגמרי⁴.

הוא מציאות, אלא שהוא מקבל על עצמו לעשות מה שיצוו אותו, ולכן, יש דברים שהוא ירגיש קשה כי בשבילם הוא צריך יותר להתבטל, ויש מה שבה אצלו יותר בקלות. משא"כ מי שמקבל קבעמ"ש זה אומר שאינו מציאות והוא שייך למלכות שמים (ע"ד עבד שמכר ונתן את עצמו לאדון), ממילא אצלו אין חילוקים בין ציווי זה או אחר, מאחר שמלכתחילה אין לו מציאות, ממילא מה שיאמרו לו הוא יעשה בלי להתחשב בטבעו. אלא שלאידך, קבעמ"ש (מצ"ע, ראה שם במאמר בהע' 25) סותרת למציאות ולפעולות בשטח, והכוונה היא שהקבעמ"ש יתבטא בקיום בפועל (קב"ע מצוות, שוב).

1) שזוהי המעלה ב'אחד' לגבי 'יחיד', 'ה' יחיד' אומר שבגילוי אין עוד מציאות, משא"כ ה' אחד אומר שאף שיש מציאות גם היא אלוקות, אמנם זה לא נרגש בגלוי (ונראה כאילו יש עוד דבר חוץ מאלוקות) אבל זה מבטא את העומק והעצם של אחדות ה', שזה לא בגלל שהביטול נרגש (שאו בעצם יכול להיות אחרת אלא שבגלוי זה כך) אלא כי באמת המציאות כולה זה הוא, זה כך בעצם ובאמת, ובנוגע לזה לא משנה מה נרגש בגלוי, שהרי זה האמת וזה המציאות בכל מקרה (ראה לקו"ש ח"ד ע' 5331, וחי"א ע' 11).

2) בסה"מ עטר"ת (ע' כה-כו) מוסבר, שכלים דתהו היו בבחינת יש (ולכן לא נרגש בהם שהכוונה הפנימית היא בשוב ולא ברצוא), ומזה בא תוקף הרצוא שלהם, ובאמת הם היו יכולים לקבל את האורות מרובים ע"י שהם יהיו בביטול עצמותם, שאז היה התחברות של הבל"ג של האור עם הגבול של הכלים (ומביא שם שזה בדוגמא לחיבור של "פילא בקופא דמחטא") בכח העצמות, שהכלי לזה הוא ע"י שהכלי נהיה בהעדר, כלי שאינו כלי, שזהו בביטול של הנחת עצמותו (אלא שלמעלה היה ידוע שהם לא יתבטלו, והידיעה לא מכריחה את הבחירה עיי"ש).

3) ראה לקו"ד (לה"ק) ח"א ע' 43: "הוא עצמי והעצם בטל לאוא"ס ב"ה בתוקף גדול כזה כפי שעצמי מסוגל להיות בטל, אך תוקף הביטול עצמו נראה וניכר למציאות. ובכך יתרון הביטול שבתיקון, שהוא ביטול במציאות שאינו מורגש כלל".

4) ועד"ז מצד קבעמ"ש (ראה לעיל הע' 3), יכול להיות שיהיו אנשים שירצו להתבטל למלך לגמרי בפישוט ידיים ורגלים כשכל מציאותם מכריזה 'מלך אתה', למרות שרצון המלך הוא, שלאחר המלכות העם יחזור למציאות ויעבדו אותו בפועל, שאז מובן שביטול זה אינו לגמרי אמיתי, אלא מדובר במי שהוא מציאות, והוא הבין שיש מעלה גדולה בהתבטלות למלך (ע"ד רצוא דתהו, וראה ד"ה הוי' לי בעזרי (סה"מ מלוקט ב'), ע"ד אדם שעושה אתכפיא מחמת גודל המעלה שבוה, שיתכן שיש בזה מעלות, אך אתכפיא זה לא, שכן אתכפיא פירושה לעשות לא כפי רצונו.



אבל ברצוא דתיקון למרות שגם זה רצוא בלתי מוגבל¹ כיון שהרצוא מיוסד על ביטול אמיתי, אין חשש שזה יביא אותו לכלות הנפש בפועל, מאחר שזה היפך הכוונה, וא"כ, למרות שתנועת השוב (מצ"ע, מצד ההרגש הגלוי של התנועה) הינה ההיפך הגמור מהתנועה של רצוא, מ"מ כיון שהוא בטל באמת, מורגש אצלו שהכוונה היא שיהיה בתנועה של שוב, שכן מתגלה אצלו עצם נפשו (שהיא פשוטה וממילא היא בלתי מוגבלת לגמרי) ואז ביכולתו לשוב היפך תנועת הרצוא², ובזה הוא מגלה שהוא בטל באמת ומוכן להניח את עצמו ('הנחת עצמותו') לגמרי לכוונה העליונה³.

ביטול אמיתי הוא שהעם (שהוא מצ"ע מציאות) נהיה לא מציאות (העם כאילו מייצר לעצמו מציאות חדשה שהיא ביטול, כי העם מוסר את עצמו למלך) ולכן הוא בטל למלך (ע"ד רצוא דתיקון שמיסד על ביטול אמיתי), שאז הביטול למלך הוא 'כי יש עליהם מלך' (בלי חישובים או הרגשים, שהרי אם המלך לא ירצה כלום גם הוא לא ירצה, כי הוא בטל), וכשהמלך רוצה שיהיה 'שוב', יהיה שוב (בס"ה מ"ת ש"ד ע' 01-11 מסביר שקב"ע כזה אינו סותר לעשייה ואדרבא, שלא כמובא במלוקט ד' הנ"ל בהערה 3, ששם מדובר על קבלת עול כללי, שבאה לידי ביטוי דווקא ברצוא).

(1) זה שרצוא דתהו הוא בלתי מוגבל לגמרי עד שגורם לכלות הנפש, הוא מפני שהוא סותר לגבול, וזאת מפני שהוא בעצם מציאות שלכן הוא צריך לשלול את המציאות ואז הוא אוחד ב'מעל למציאות', ולכן גם הרצוא שלו הוא חופשי בהתפשטותו ואין לו מעצור. וי"ל שההבדל בין רצוא דתהו לרצוא דתיקון הוא בדוגמת ההבדל בין חיה ליחידה, מצד דרגת 'חיה' שבנפש שזהו רצון תקיף, קיימת מציאות אבל יש רצון שלמעלה מטו"ד המבטל את המציאות. משא"כ מצד היחידה שאין כנגדה לעומ"ו, כי בה מתגלה אחדות ה' ואין מציאות אחרת וכשיש ביטול (העדר התפשטות) לגמרי אפשר לחבר הפכים, בדוגמת 'מקום ארון אינו מן המידה', להיות גם ברצוא (ביטול) וגם בשוב (מציאות), ואין זה סותר כי זה מציאות שה' רוצה), ראה סה"מ מלוקט ג' ד"ה פדה בשלום).

ולהעיר מלוקט"ש ח"ז ע' 621, שע"י שמוסר א"ע לרבי הוא יוכל לאחוז הן ברצוא והן בשוב בפנימיות נפשו, כי ע"י מתגלה אצלו כח העצמות שהוא נושא הפכים.

(2) בעצם הנפש שם הביטול האמיתי, עצם הביטול שאינו שייך לתנועה מסוימת. רצוא זה תנועה של ביטול, האדם יוצא מעצמו אבל זה תנועה והרגש גלוי שסותר להרגש של מציאות. עצם הביטול זה 'לא אני אלא הוא' וע"ז רואים את התמונה הכללית, מה שאלקות רוצה ומהי הכוונה, כך שאם אלוקות רוצה תנועה של מציאות זה לא סותר לביטול ואדרבא הביטול כאן יותר עמוק ואמיתי, זה מבטא ביטול עצמי, ע"ד "חושך שבטו שונא בנו" שמצד ההרגש החיצוני של האהבה זה לא יכול לבוא, ובשביל להכות את הבן צריך להעלים את ההרגש הגלוי ולגלות את הפנימיות והעומק של האהבה, שבאמת אכפת מהבן וממה שמועיל לו, בכך מתגלה שהקשר ביניהם הוא עצמי ולא מוגבל בהרגש הגלוי והחיצוני.

(3) ע"ד החילוק בין שתי סוגי ההתכללות שבספירות בעולם התיקון, א. שיש מציאות אלא שנותנים מקום למידה הופכית (ביטול הקשור למציאות, שזהו רק שוב ללא רצוא), ב. מתכללים אחד עם השני לגמרי וכל אחד מקבל מהשני (ע"י שהם בביטול עצמי, שהספירה אינה מציאות וזה שהיא חסד לדוגמה זה כי זה הכוונה וכמו שצריך חסד צריך גבורה), שזה ע"י גילוי אוא"ס שלמעלה מתהו ותיקון (שזהו כמו השוב הבא בכח עצמה"א) - סה"מ תרס"ט ע' י"ג.

וכמו "עבד מלך - מלך", שהיות שלעבד מלכתחילה אין מציאות (מה שקנה עבד קנה רבו), א"כ המציאות שלו היא המציאות של הארון. וכשיהודי אוחד בדרגה כזו אז הוא יכול להיות מציאות (תוקף דקדושה, שוב) בלי לחשוש, כי המציאות היא לא הישות שלו אלא של אלוקות, ע"ד רשב"י שאמר "אנא סימנא בעלמא".

ועד"ו בשמחה שהיא ענין עיקרי בעבודת ה' ככתוב "עבדו את ה' בשמחה" (כי העבודה ענינה לגלות אלוקות למטה וזה נעשה ע"י שמחה שענינה גילוי), אלא שהשמחה היא התפשטות ועלולה להביא לישות, אך אם השמחה מיוסדת על הביטול (כמבואר ששמחה אמיתית מגיעה רק מצד הביטול) אז יכול להיות שיהיה שמחה במורגש ובהתגלות ולא יהיה





וזהו ענין החיבור של "אורות דתהו – וכלים תיקון", שמצד אחד להיות בביטול לגמרי (רצוא, אורות דתהו) ומצד שני לא לשלול את המציאות ואדרבה לפעול גם במציאות ביטול שלפי ערכה (שוב, כלים דתיקון), כמובא לגבי ר"ע ש"נכנס בשלום ויצא בשלום", שהוא חיבר אורות דתהו ממש¹ עם כלים דתיקון, כי ע"י שהרצוא היה מיוסד על הביטול (נכנס בשלום), הוא היה יכול לצאת ולשוב בשלום.

ג.

והנה, בשיחת כ"ח ניסן ה'תנש"א, דרש כ"ק אדמו"ר עבודה באופן של "אורות דתהו בכלים דתיקון", היינו שמצד אחד נדרש ביטול בלתי מוגבל (וא"א לומר שהכוונה כאן היא רק לעשייה בפועל, כי א"כ איך יבוא לעשות דברים כאלו? אלא מובן שכדי שהאדם יוכל לעשות כל מה שביכולתו ובאופן ד"אורות דתהו" הוא צריך לאחוז ב"אורות דתהו") שאז אפשר לעשות דברים לא רגילים (בכמות ובאיכות) שאדם רגיל לא היה עושה ("עשו כל אשר ביכולתכם").

אלא שאורות דתהו מצ"ע שוברים את המציאות² והדרישה היא לא לשבור את המציאות אלא

חשש שיצא מכך דבר שאינו רצוי. (כמו ששרה דווקא יכלה לחבר את הביטול והשמחה (סה"מ מלוטק ב, ד"ה ויהיו חיי שרה) שזהו רצוא ושוב, מפני ששרשה ממלכות (שרה מלשון שרה), וידוע שמלכות היא ביטול בעצם, שלכן בכוחה לחבר ביטול עם מציאות, שהיא בחי' יש ושייכת לעולמות (וראה סה"מ תש"ח ע' 55, ושם שחיבור ההפכים שבה זה ע"י שרשה הנעלה בפנימיות עתיק)).

(1) כמובא בסה"מ עטר"ת ע' כ"ה.

(2) האוחז ברצוא דתהו, שובר הוא את מציאותו, וממילא השפעתו שוברת את הזולת ואינו יכול לרדת ולפעול לפי צורך המקום ואין אצלו הבדל בין מקום למקום, כי בשביל לרדת לזולת ולמקום שאיתו הוא מתעסק (ע"ד המברר שצריך להתלבש בלבושי המתברר) הוא יצטרך לדחות את הרצוא (כי הוא מציאות ואינו יכול לאחוז בשניהם יחד, לכן אם הוא ברצוא זה עד הסוף, משא"כ מצד הביטול יהיה ניתן לשוב על אף הרצוא, כי הרצוא מיוסד על הביטול וממילא הוא לא באופן המנגד לשוב).

וכפי שב'לכתחילה אריבער' שאמנם צריך לקפוץ למעלה אבל באופן שאפשר לחזור למטה (היו שלוחים שנכנסו לחובות עצומים שלמעלה מיכולתם לגמרי והרבי שלל זאת, ראה התועודיות תשמ"ג ח"ג ע' 5821 ואילך), וזהו הדיוק כאן "עשו כל אשר ביכולתכם", לעשות הכל אבל מה שביכולת ולא יותר מכך, כידוע הדיוק "בכל מאורך" (מאוד שלך) ולא "בכל מאוד", כי אין ענין שבירה.

וכמפורסם מענה הרבי אודות שיחה זו (קובץ "אראנו נפלאות" (תשס"ח) המלקט שיחות לא מוגהות משנת תנש"א ע' 742), לאחד השלוחים ששלח חתימות אנ"ש על העצומה בה תובעים בכל ה'חוצפה' להתגלות נשיא דורינו (ב' אירי): "לא בזה מדובר כ"א במענה ע"פ שכל למה שדיברתי ברור ובכהנ"ל אין אף תיבה אחת של מענה, כיון שגם אחרים "עונים" עד"ז ה"ז בירור שאין אצלם אף תיבה אחת של מענה, ולמה עלי מאטערין זיי ח"ו, ויעבדו ה' בשמחה וט"ל והשם יצליחם. אוכיר עה"צ".

ולא שאין ענין באורות דתהו, יש בזה ענין גדול וכמובן ג"כ ממענות של הרבי (ראה גם בקובץ דלעיל (אודות ילד וכו') (שם), אבל הכוונה היא שזה יהיה דווקא בכלים דתיקון (ללכת אחר הכוונה ולא אחרי ההרגש שעלול לסטות מהנקודה),





אדרבא להיכנס למציאות ב"כלים דתיקון" (ו"באופן המתקבל"¹), לפעול את העניין באופן המתאים למציאות ("אזלת לקרתא הלך בנימוסי"²), שאז המציאות מקבלת את העניין וזה פועל בה בפנימיות (כמובן שכדי לפעול כך ולכוון לכוונה העליונה, צריך להיות בביטול הבא מעצם הנשמה כנ"ל).

ובפרטיות יותר, בתחילה³ הרבי דיבר על כמה תמיהות: ע"כ שעדיין לא פעלו את ביאת משיח בפו"מ, ע"כ שלא מופרך שמשיח לא יבוא היום ולא מחר וכו' ח"ו, ע"כ שמתאספים יהודים יחד ולא פועלים להבאת הגאולה, ע"כ שלא אכפת באמת וגם כשצועקים 'עד מתי' זה מפני הציווי בלבד.

המסקנה היא: "הדבר היחידי שיכולני לעשות – למסור העניין אליכם".

וא"כ הרבי רוצה שיהיה מופרך אצלנו שנשאר בגלות יום נוסף, זאת אומרת שאנו יכולים לחוש כך. וא"כ צ"ב למה אין אנו חשים כך (שלכן הרבי צריך לעורר אותנו ע"כ)? ולאידך אם איננו חשים כך, איך אפשר לתבוע זאת? ניתן אולי לתבוע לחשוב אודות הגאולה וכדו' עד שנבוא להרגש מסוים, אבל עד כדי כך?

ונראה לבאר בזה שאכן מצד המציאות הגלויה אין לזה מקום, אבל כשהאדם מגלה את עצם הנשמה שבדרגה זו יהודי קשור לאלוקות בעצם- שאז אם זה מופרך מצד האמת ומצד אלוקות גם אצלו זה מופרך ולא נתפס, א"כ בדרגה זו כשהוא צועק 'עד מתי' ומבקש מהקב"ה שיביא את הגאולה בפשטות ובגילוי, זה באמת⁴.

וע"ד תשובה מתוך שמחה דווקא, שזה ע"י הביטול של עצה"נ, (ראה התוועדויות תשמ"ח ח"ב ע' 244).

(1) שיחת חיי שרה תשנ"ב סי"ד במודגש.

(2) הובא גם בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב, ראה שם בארוכה.

(3) תחילת אות ו'.

(4) דוגמא פשוטה: אם אחד מהמשפחה נמצא במצב רפואי קשה רח"ל, היות שזה נוגע בנפש של המשפחה, בכל אסיפה הם דואגים שיתפללו עליו, ומופרך אצלם שח"ו וח"ו הוא לא יבריא, ולא רק מפני שקשה לחשוב על כזו מחשבה, אלא שאז מתגלה האמונה שבנשמה, וגורמת לביטחון שאכן הוא יבריא ולא ישאר במצב זה. אלא שאם האמונה חזקה דיה זה גורם לבהירות וודאות שהוא יבריא ומופרך שיעבור עוד יום והמצב ישאר כך, כל הזמן זה נשאר מופרך, ובמחשבה ברור שזה קרוב מאוד ותיכף ומיד ממש.

[ולכאורה כך גם ניתן להסביר את דברי אדה"ז באגה"ק סימן י"א, שדורש שבענייני עוה"ז צריך שיהיה הן ולא שוין אצלו בהשוואה אמיתית' ואומר "אף שאינו יכול".

א"כ לא מובן למה לתבוע כזה דבר מהחסידים, א. אין זה אמת. ב. זה עלול לגרום לשבירת הכלים. אלא שבאמת מצד מציאותו אינו יכול, אבל ע"י ביטול ואמונה (גילוי היחידה, שזה התוכן של האגרת הזו) הוא יוכל, וזה לא שובר את המציאות כי מתגלה שהמציאות עצמה בטלה ואין דבר חוץ מאלוקות, וזהו שממשיך שם: "ואם כן הכל טוב בתכלית רק שאינו מושג", ועי"ז "נכלל ומתעלה באמת הרע המדומה בטוב העליון הגנוז", שזה מתגלה בשטח בגלוי.

(ולהעיר מספר שע"ת לאדמ"ר' האמצעי ע' נג ע"ג ואילך, שכותב שהשוואה – 'הן ולא שוין' - היא ע"י גילוי היחידה. ולמרות שדרגה זו אינה שייכת לכאור' (ראה סה"מ מ' מ' לוקט ד' ע' ז), בכ"ז דורשים זאת (לפחות מעין זה) מאכו"א, (וכפי





(וודאי שזה לא 'מפני הציווי', שהרי כל החיסרון בציווי הוא שזה מגיע מפני שהשני מצווה, שאז זהו דבר נוסף על מציאותו, משא"כ כאן ש(ע"י גילוי עצה"נ) זה נוגע לו בעצם מציאותו).

עוד מדובר שם שבנוסף לכך שאין זה מופרך, הרי גם מה שכן מבקשים את הגאולה) הוא "מפני הציווי" וממילא אין זה באמת, וע"פ הנ"ל י"ל שההכרח בזה הוא, כי כדי לגלות את עצם הנשמה זה צריך להגיע מהאדם עצמו ולא שייך ציווי ע"כ, וכמו בענין הכתרת מלך שזה חייב לבוא ע"י העם שהם מבטלים את עצמם בעצם מציאותם, משא"כ אם זה יהיה מפני ציווי המלך זה יהיה כדבר נוסף עליהם (שהרי מצד עצמם גופא אין הם בטלים, ממילא הביטול הוא בחיצוניותם) ולא בעצם מציאותם, ומובן שאם זה מפני הציווי חסר בכל העניין! (ובטח שא"א לתבוע שזה יהיה מופרך).

וע"ז הרבי אומר "מה עוד יכולני לעשות" (שהרי זה צריך לבוא מצד אתערותא דתתא כנ"ל²), "לאחרי שכל מה שנעשה - לא הועיל" (בפשטות הכוונה היא, שכל מה שנעשה: מבצעים, שיחות וכו' וכו' היה צריך לגרום ולהיות כעין אתערותא דלעילא להתעוררות מצידנו ואת ההתעוררות הזו זה לא פעל³, יוצא שזה כן פעל התעוררות, אך לא התעוררות עצמית שמצד עצם הנשמה, ועכ"פ לא בשלימות הרצויה)⁴.

שמסביר הרבי שזה שכתוב - בתחילת סימן זה - בלשון נוכח "להשכילך בינה" הוא כי זה מופנה לכאן"א), כי אף אם זה לא הדרגה שלך ואינך אוהב בזה תמיד ביכולתך לגלות זאת במקרה שצריך, כי זה נמצא בנשמה של כל יהודי¹).
 1) ברור שאין הכוונה בשיחה כאן, שלא צריך בזה קב"ע שענינו לקיים את ציווי המלך (וכרצוא דתהו), אלא בדיוק הפוך מכך, שהוא יתמסר בקב"ע, אבל שהקב"ע תבוא ממנו (מלמטה למעלה), שירצה מצידו ויצעק "עד מתי" וכו', [ומצד שני לא יבקש בשבילו (מצד מציאותו הפרטית) אלא בגלל שאכפת לו מזה "ששכינתא בגלותא", מבנ"י שבגלות, ומהכוונה העליונה שלא הושלמה. וזהו מה שהרבי אמר בשיחת ש"פ שופטים תשנ"א, לפרסם לעצמו ולכל מי שאפשר שיש נשיא וכו' שהוא גם 'שופט' (שחייבים לשמוע לו, עניין הקב"ע) וגם 'יועץ' (שאין זה רק מפני הציווי, וכמובא שם בשיחה סי"א)].

וראה סה"מ מלוקט ד' ע' ש ואילך, ושם ע' שג, שהרבי הרי"צ המשיך במקושרים אליו שמסירות נפשם תהיה מצדם (לא מפני הציווי) וגם מצד אלוקות (שא"א באופן אחר), וכמו כן כאן, שצריך שזה יבוא ממנו, ולא ידך שיעיבוב הגאולה יהיה מופרך שזהו מצד אלוקות, כי אילו זה היה בא רק מצידו מניין לו הוודאות בכך? וכלעיל בפנים. (ולהעיר, שלמרות שיש ודאות שהגאולה תבוא (וא"כ שום דבר לא חסר), הכוונה היא שהוא יפעל לשם כך (וכפי שמשמע בשיחה שאם זה מופרך היו מרעישים לפעול זאת)).

2) המילים בשיחה הם: "מה עוד יכולני לעשות כדי שכל בני" ירעישו ויצעקו באמת ויפעלו להביא את המשיח בפועל". ובפשטות זהו ע"ד צעקה של תשובה שלמעלה מטו"ד, שזה לא שהוא מבין שצריך לצעוק "בקול גדול", אלא שזה בדרך ממילא מפנימיות נשמתו (ואינה חייבת להיות צעקה הנשמעת, ואדרבה, צעקה הלא נשמעת היא יותר פנימית ואמיתית). ע"כ הרבי אומר ש"אילו היו מתכוונים ומבקשים וצועקים באמת בודאי ובודאי שמישיח כבר היה בא!!".

3) וכפי שהרבי מתבטא בסרט ההקלטה בין הדברים, שיש התועדות וכתבים אותה ויש מתמידים שזוכרים זאת ובוהו נשאר כל הענין ...

4) להעיר מהידוע שבמוגה כתוב המילים 'לא הועיל' ובשיחה עצמה הרבי אמר 'להבל ולריק', שמהביטוי החריף הזה מובן שהכוונה היא להגיע למשהו באין ערוך ל"כל מה שנעשה", שזהו גאולה פרטית, שזהו - בפשטות - ע"י גילוי עצם



הראייה לכך – שכל מה שנעשה לא הועיל – היא: עצם זה שנותרנו בגלות (כך שהכוונה לא הושלמה), והעיקר, שאנו בגלות פנימית בעבודת ה' (מכיוון שעיקר הבעיה היא הגלות הפנימית, כי אם האדם יגלה אצלו את עצם נשמתו, אז הוא יהיה בגאולה פנימית, וזה מה שיביא גם את הגאולה הכללית).

מכיון שכך הם הדברים – ממשיך הרבי ואומר – הדבר היחידי שהוא כן יכול לעשות הוא, למסור את הענין לאנשי הדור, ומה צריך לעשות? ממשיך הרבי: "עשו כל אשר ביכולתכם – ענינים שהם באופן דאורות דתוהו, אבל בכלים דתיקון – להביא את משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!" (ולפי מה שנת' לעיל מובן, שחיבור אורות דתוהו וכלים דתיקון מגיע רק מעצה"נ¹).

לאחמ"כ הרבי מתפלל מייחל ומקווה ("יהי רצון") שימצאו כמה שיותר מהר ("סוף כל סוף") עשרה עקשנים² שיפעלו אצל הקב"ה להביא את הגאולה, וכפי שמובא שם (בהערה 54) שהכוונה היא להתפלל לה' שיביא את הגאולה אלא שזו לא סתם תפילה כי אם תפילה בדרך של "עקשנות" (עקשנות למעליותא), וע"כ מביא את הפסוק "כי עם קשה עורף הוא" שזה גורם שיהיה "וסלחת לעווננו ולחטאתנו ונחלתנו"³.

הנשמה, שאז זה ודאי כן יועיל (וכפי המובא לקמן בפנים).

ולהעיר שגם אחרי שיחה זו הרבי התבטא (לר' זלמן גוראריה) שמה שהוא אמר בשיחה זו לא נגע ולא פגע, שבפשטות ג"כ הכוונה היא שלא הגיעו עדיין לתכלית הרצויה (אף שעשו פעולות וכו' בגלל אותה שיחה), שהיא איננה רק לעשות עוד פעולות מסוימות מוגבלות או לא מוגבלות, אלא משהו אחר לגמרי.

1) בודאי שחשוב פעולות פשוטות ולא דווקא עניינים גבוהים ונעלים (וכפי שמובא בשיחה שלאח"ז (שמיני סט"ו) בהמשך לנאמר בשיחה זו, שכאור"א צריך להוסיף בלימוד, וקיום מצוות בהידור וכו'), אלא הכוונה היא שזה גופא צריך להיות מתוך הביטול של עצה"נ. וראה בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב ס"ו, אודות תפיסת התינוק בעצם דאלוקות, שלכן זה בא לידי ביטוי אצלו דווקא בדברים הכי פשוטים שבעניינים היום יומיים. רק ששם לא ניכר בגלוי שזה בא מעצם הנשמה דווקא, ובחיבור דאורות דתוהו בכלים דתיקון זה ניכר הרבה יותר.

וזהו שהדרך הישרה לביאת משיח זה לימוד עניני משיח וגאולה שבתורה, ובפרט שבתורת החסידות, ובוהו גופא "בפרט בתורתו (מאמרים ולקוטי שיחות) של נשיא דורנו" (ש"פ תזו"מ תנש"א סי"ב), כידוע שע"י תורה (ובפרט ע"י סתים דאורייתא) מתגלה עצה"נ (סתים דנשמתא). ועוד י"ל (ראה סה"מ תש"ט 491) שהתורה נותנת כח ברו"ש (וכמדובר בשיחה הנ"ל ס"ו ובשיחה כאן כפנים), בנוסף לכל המעלות והטעמים שהרבי אמר בזה, שזה מביא "לפתיחת העיניים" וכדי לחיות עם משיח וכו'. ולהעיר שזה הכוונה "לחיות עם משיח", משיח קאי על העצם (הכללי וגם הפרטי שבכאור"א מישראל) ולחיות איתו פירושו לגלות זה בחיים היום יומיים, כי חיות זה הגילוי המגיע מהעצם (וכמו החיות שמחיה את הגוף, שרק העצם ביכולתו להחיות את הגוף), גילוי בלתי מוגבל.

2) כתפילה בציבור שהיא בעשרה, כידוע המעלה והשלמות של עשרה לגבי הרבה ענינים.

3) בלקו"ת ותו"א המצוינים בהערה 35 (בשיחה) מבואר שזה הולך על גילוי היחידה ועל הרצון שמגיע מצד עצה"נ (וראה סה"מ תרמ"ז ע' כ' שו"ה 'הנשמה' ואילך), ובפשטות הכוונה היא שהיות שהתפילה מגיעה מעצם הנשמה (שהרי היחידה שייכת לעצה"נ), ודאי שהקב"ה מקבל את התפילה.

(להעיר מהידוע שהיחידה היא ניצוץ משיח שיש בכאור"א וע"י התגלות היחידה הפרטית (שאז נעשה באדם גאולה



ד.

והנה, ענין זה (מסירת האחריות על ביאת משיח לכאו"א) לכאורה לא התחדש בשיחה זו אלא בשיחת פורים תשמ"ז,¹ שם (בסעיף י"ח) הרבי אומר, שפעם יכלו לסמוך על הנשיא שיפעל בשבילם להבאת הגאולה, אך כעת – היות שהחושך גובר² ולאידך הגאולה מתקרבת – זה הפך להיות עבודתו הפרטית של כל אחד ואחד, ע"י שיעשה מעשה אחד, דיבור אחד, או מחשבה אחת נוספת להבאת הגאולה.

ולכן המסקנה היא, שצריך לדעת (בעצמו) ולפרסם לכאו"א מישראל, את פסק הרמב"ם שיראה עצמו שקול וכל העולם שקול "עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה", ושכלל אסיפת יהודים יעוררו ע"כ שמעשה אחד יכול להיות ה'מכה בפטיש' שיביא את הגאולה.

ולכאורה זה ממש מה שדובר בשיחה של כ"ח ניסן תנש"א. וא"כ מי שעושה "מעשה אחד", עד לריבוי מעשים, בשביל הבאת הגאולה (ומשפיע על אחרים בכיוון הזה), מבצע גם את מה שנאמר בשיחה בתנש"א, הרי לכאורה צריכה להיות הוספה מסוימת בשיחה בתנש"א?

עוד יותר צלה"ב, הרבי פעמים רבות אמר שרבותינו נשיאינו יכלו להביא את הגאולה³, אלא שהם רצו לזכות אותנו שיהיה לנו חלק בזה⁴. וא"כ מה כל הרעש בתשמ"ז ותנש"א שאז המסקנה היא שמוסרים זה לכאו"א הרי תמיד העבודה הייתה שלנו?

בפשטות הכוונה היא, שכמובן גם לפני"ז כל אחד פעל במעשיו לקירוב הגאולה (גם אז היה כזה פסק הלכה ברמב"ם), אבל אז לא התגלה שזה שייך לכאו"א בפרטיות (ולכן עניין זה היה שייך לנשיא

פרטית), מתגלית היחידה הכללית שזהו ביאת משיח, ראה לדוגמא לקו"ש ח"כ ע' 225 ושיחת ש"פ נשא תנש"א סעיף (1').

(1) סעיפים י', י"ז ואילך, בלתי מוגה.

(2) שם בסעיף י"ח כתוב, שזה שהם יכלו לסמוך על הנשיא זה כי הנשיא הוא הכל' ופעם אנשי הדור היו מסורים אליו (ראה לקמן הע' 82). וגם דובר על כך שמדברים על הגאולה בפעמים תכופות ביותר, על הקיצין של רבותינו נשיאינו, על התנודות הקיצוניות שנראים בעולם יותר מכל זמן אחר וכו'.

(3) ומה שהרבי אומר "מה יכולני לעשות" זה כי הוא מחפש את הטובה שלנו, אבל הוא מצ"ע יכול להביא את הגאולה (ע"ד שהקב"ה זקוק כביכול לעבודתו, ראה שיחת כ"ח סיון תנש"א ססי"ב). וגם לאחרי שהכוונה היא שזה יבוא מצדינו (מצד העם) הכוונה בוודאי תתבצע, כידוע הפירוש של אדמו"ר מהר"ש על הפסוק "רווח והצלה יבוא ליהודים ממקום אחר, ואת ובית אבית תאבדו", שהזכות שלנו בזה תאבד אך הדבר יבוא בכל מקרה (ראה תו"מ ח"ה עמ' 34).

(4) בתו"מ ח"ד ע' 542 ואילך – שלא יהיה באופן של "נהמא דכיסופא". בתו"מ חט"ו ע' 382 (ובמצוין שם) – שמרחמים עלינו שלא יהיה כלות הנפש או שבירת הכלים בגלל הגילוי שלא בהדרגה, וע"י עבודתינו נהיה כלים לזה. וראה התועדות תשד"מ ח"ד ע' 9022 (באו"א).





הדור והיות ש'הנשיא הוא הכל' עבודתו שייכת גם לכלל ישראל, וכמובן שבנוסף לזה יש את כל הפרטים שבבנ"י, שכל אחד עובד בעניינו וזה מוסיף בשלימות הכלל, וממילא יוצא שלכאור"א יש חלק בזה, אבל לא שזה שייך לו באופן פרטי).

אבל עכשיו (בתשמ"ז) שהגאולה מתקרבת והזמן מוכשר לביאת הגאולה והמסקנה היא שעכשיו הכוונה העליונה היא' שכל אחד יעבוד בזה בעצמו בתור פרט, לכן זה עבר מ'הנשיא הוא הכל' ל'הכל'².

במה זה מתבטא? לכאורה הכוונה בפשטות, לפני זה שהענין היה שייך לכלל ההדגשה היתה על הכלל, עכשיו ההדגשה צריכה להיות על הפרט עצמו (כפי פשט ההלכה ברמב"ם שכל אחד מהפרטיים צריך לראות כאילו הכלל תלוי בו וע"י יבוא הכלל לשלימותו הסופית), שאז כמובן הפרט צריך לפעול ביתר תוקף (משא"כ פעם הפרט לא יכל לפעול מה שעכשיו הוא יכול לפעול בתור פרט).

אלא שבתשמ"ז הרבי דיבר על עוד מעשה ורק אמר שגם אם זה לא לשמה ה'תוך' שבזה הוא לשמה³, ואילו אח"כ בתנש"א שהגיע "זמן השיא"⁴ בקירוב לגאולה, לכאורה החידוש גדול יותר,

(1) וראה סוסי"ח בשיחה. וזה שמשמע שזה בגלל שחסר ההתמסרות לנשיא (ראה לעיל הע' 62) ולא רק בגלל שהגאולה קרובה? היינו שיש שתי סיבות, ומספיק הטעם הראשון בשביל להבין שהעבודה שייכת לכאור"א (ע"ד שבגלל חולשת הגוף לא צמים בשביל שלימות התשובה וכן אוכלים מזונות קודם התפילה, וזה גופא הוכחה שהעבודה עכשיו צ"ל עם הגוף, ראה גם תר"מ ח"ח ע' 56), ועד"ז הם שתי הסיבות להתגלות החסידות דווקא בדורות האחרונים כידוע.
(2) כהלשון שם בשיחה.
(3) שם סעיף כ'.

(4) שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב ס"ב (ובמקומות נוספים בתקופה זו). ועד"ז הרבה משפטים מיוחדים בכל התקופה הזו, לדוגמא: "ימות המשיח שבהם נמצאים עכשיו" (י"ט כסלו תשנ"ב), "ישנה לא רק המציאות דמשיח אלא גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפו"מ!" (ש"פ וירא תנש"א, ובתחילת חיי שרה תשנ"ב לשלוחים), [וי"ל שזה ע"ד שבחודש אלול (כהכנה לר"ה) המלך מתגלה בשדה, ולמרות שאין אנו מרגישים זאת ודאי שזה ישנו ונותן את הכח לקבל אותו (עיינן בוד"ה אני לדודי מלוקט ג'), כך עכשיו יש כבר את ההתנוצצות של הגאולה וזהו גם נתינת כח. וזה שא"ז בגילוי ממש כי הכוונה היא שהעם יתעורר מעצמו (מלמטה למעלה) לקבל פני משיח ("לקבל" מצד המקבל דווקא, "פני משיח" היינו הפנימיות והעצם דמשיח), ע"ד שע"י ביטול העם למלך (ראה לעיל הע' 8) שמגיע מגלוי עצה"ג, מגלים את המציאות (החיות) של המלך במדינה (ראה שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב סעיף י' ואילך ושיחת ב' ניסן תשמ"ח)], "יש כבר את הלוינתן ושור הבר ויין המשומר ויהודים כבר יושבים סביב השולחן" (ש"פ ויצא תנש"א ס"ח) וצריכים רק "לפתוח את העיניים" ולראות זאת (ראה שיחת ש"פ וישלח תשנ"ב ס"ג, ועוד), והפירוש בזה הוא שהעניין ישנו, ואפילו בגילוי (מצד עצמו), ורק צריך שהמקבל יפתח את כליו, את עיני השכל ואפילו את עיניו הגשמיים (כידוע בעניין השגחה פרטית, ראיית ניסים שהקב"ה מחולל וכדו') (וכמדובר בשיחת כ"ו ניסן תנש"א ס"ז), שבזה בעל עסק רואה אלוקות במוחש) וכיין את עצמו בבחינת "עמדו הכן כולכם" ויגש 'לאכול' את הגילויים דלעת"ל], "הגאולה עומדת כבר על סף הפתח ומתכה לכאור"א מישאל שיפתח את הדלת ויסחוב את הגאולה לתוך החדר". וראה שיחת ש"פ וישלח





דורשים מכל אחד להיות כלל (אם אפשר להתבטא כך¹), עבודתו אינה רק להוסיף בכלל והוא 'בורג קטן' (ורק שיש לו השפעה גדולה ע"י מעשיו), אלא הכלל כולו נמצא בו, וזהו ע"י שהוא מגלה את עצם הנשמה שברגה זו כל ישראל אחד הם².

ולכן זה צריך לבוא ממנו (לא מפני הצווי וכו"ל) ושזה יהיה באמת (מצד עצה"נ³), וכמ"כ זה בא לידי ביטוי בכך שמצד אחד הוא מבקש שהגאולה תבוא וצועק "עד מתי וכו' (תנועה של כיווץ וביטול (רצוא)), ומצד שני הוא בטוח בוודאות מוחלטת בביאת הגאולה עד שמופרך אצלו שהגאולה תתעכב (ולכן הוא בביטחון ובשמחה⁴ שוב), וזה גופא נותן לו את הכח מצד אחד לעשות כל מה שביכולתו (באופן של בלי גבול, אורות דתהו), ומצד שני לפעול באופן המתאים (בכלים דתיקון)⁵.

מזה נמצא, שישנו חילוק עיקרי בין הדרישה והתקופה של תשמ"ז לזו של תנש"א בתשמ"ז, שהגיע שלב מיוחד בהקירוב לגאולה, הייתה הדרישה להוסיף בפעולות ומעשים כדי לקרב עוד יותר את הגאולה. משא"כ בתנש"א בא השלב הסופי, שזהו הפירוש "זמן השיא", זמן שבו הקירוב

ססי"א שהעבודה היום "אינה עבודת הביורורים אלא עבודה מיוחדת להביא ההתגלות בפועל בעולם" [וי"ל הפי' בזה שהגאולה תלויה בענין של מס"נ וקב"ע (ראה לדוגמא ת"מ ח"י ע' 082 ואילך וסה"מ מלוקט ג' ע' קכ"ג), ובנוסף לעבודת הביורורים שהסתיימה יש את עבודת הנסיונות (ראה ד"ה נתת ליראיך תשי"א), שהמנגד בעצם אינו והאדם צריך לגלות את המציאות האמיתית (היינו ביאת משיח) ע"י גילוי היחידה (וראה שם בהשיחה הע' 98 שמדובר על "העלאת מ"נ", היינו העלאה דהמקבל עצמו)], ודו"ק בכל זה היטב.

(1) וראה שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 861, שעכשיו ניתן לכל אחד הכח לקחת את כל הרחבות של התואר אדמו"ר, היינו רבי. (וראה גם שיחת ש"פ אמור תנש"א ס"ט (אודות דרגת צדיק), והתוועדות תשמ"ג ח"ג עמ' 5131 ואילך (אודות ניצוץ משיח שבכל יהודי)).

(2) כפי שהרבי אומר (ש"פ מטות מסעי תנש"א ססי"ג) שאהבת ישראל היום צ"ל מצד נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות - בחינת יחידה שבכ"א מישראל בשווה - בתור 'טעימה' מהגאולה (ולהעיר שגם שם הרבי דיבר בכל השיחה - ובכלל בשיחות שבתקופה זו - על שלימות החיבור בין התחתון לעליון, ע"ד אורות דתהו בכלים דתיקון).

(3) ראה לעיל הע' 01. בדרך כלל גילוי העצם הוא באופן שקודם יש רצוא (גילויים), שנרגש ביטול, ואח"כ אפשר לגלות את הקשר העצמי. וכך ג"כ כאן בתחילה צריך להרגיש שרוצים את הגאולה ואח"כ אפשר לגלות את זה שרוצים את הגאולה לא רק בגלל הרגש המיצר וכו' אלא זה נוגע בעצם (כי זה הכוונה מצד אלוקות) ואז יש מקום גם להרגש של שמחה, משא"כ כשהרצון הוא מצד ההרגש של הצער בלבד א"א שיהיה גם שמחה (וכדי לשמוח (תנועה הופכית) צריך לגלות את העצם).

(4) ראה ג"כ סה"ש תשנ"ב ע' 703.

(5) ויודגש שאין הכוונה שהאדם בשתי תנועות הפכיות, אלא שכל הענין הוא לקיים את רצון ה', ואז נוגע אם זה רצוא או שוב ולא מרגישים בסתירה שישנה לכאורה מהצד החיצוני שלהם (וכפי שמסביר הרבי בש"פ במדבר תנש"א ס"ה, ומדייק מהלשון: "אם רץ לבך, שוב לאחד", שהמילה "לאחד" באה להדגיש שהן הרצוא והן השוב עניינם אחד, רצון ה').

וכפי שיהיה בימות המשיח שאז יהיה מנוחה (אף שגם אז יהיה הן רצוא והן שוב), כי אז תתגלה שהמציאות האמיתית של העולם זה אלוקות וכל מציאות העולם תהיה חדורה רק בדבר אחד, ברצון ה'.





הגדול ביותר שאין קירוב גדול יותר ממנו (זה לא שכל הזמן יותר מתקרבים לגאולה אלא אנו הכי קרובים שאפשר, כל רגע שחולף זה בבחינת תעלומה שתומה 'איך הגאולה עדיין לא באה בגילוי', קושיא שאין עליה תירוץ, כי גמרו את כל עניני העבודה ואת עבודת השליחות וכו')⁴¹, כאן פעולות בלבד לא יעזרו² "לאחר שכל מה שנעשה לא הועיל", כאן צריך לגלות את עצם הנשמה³, המשיח הפנימי שבכל אחד ואחד (אלא שזה יבוא לידי ביטוי בפעולות שהם "אורות דתוהו בכלים דתיקון", ובתפילה אודות הגאולה, כנ"ל בכל התוכן של סעיף ו' בהש"ח)^{42, 4}.

(1) להעיר מסה'ש תשמ"ח (ח"א ע' 553, ב' ניסן) שגמרו לצחצח את הכפתורים וצחצוח רב מידי מקלקל, וראה גם לפני זה בסיום שיחת כ"ט שבט (שם ע' 683 ואילך), שיחה שנאמרה בסיום השבעה (ואולי התקופה של כ"ח ניסן התחילה כבר מכ"ב שבט תשמ"ח, כידוע שאז התחילה תקופה חדשה בנשיאות (כמבואר בקונ' "בך יברך ישראל" (סה"ש תשנ"ב עמ' 943 ואילך), עיין שם), ואז אמר (ראה שם ע' 924 ועוד) שכל אחד יכול למצוא פתרון לקושייתו וכו' במקום לשאול את הרבי, וכפי שמסביר שדווקא בדור זה עומדים מתוך מס"נ שבאה מצד עצם הנשמה (כידוע שזה גרם לענווה של משה רבינו), וממילא אפשר למצוא את התשובה הנכונה ע"פ התורה, אלא שבכ"ח ניסן תנש"א, מאחר שבא זמן זכאי, הרבי ניסה לזעזע אותנו ולגרום שזה יהיה נוגע לנו בנפש).

(2) ולפ"ז יש להסביר את הנאמר (בנוגע להבאת הגאולה) בש"פ נח תשנ"ב סוס"ט: "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו", כי העולם כבר מוכן ומוכשר (ובנוגע לזה נשאר רק ביאת משיח). אף שכמובן אין הכוונה שנשאיר למשיח את העבודה. וכידוע המעשה שקרה בפרשת שמיני, שבת לאחרי שיחת כ"ח ניסן תנש"א, אחד החסידים צעק באמצע ההתוועדות "צדיק גוזר והקב"ה מקיים, אז שהרבי יתגלה ויביא את המשיח", וע"כ ענה לו הרבי שלא זו הכוונה (למסור את העבודה בחזרה אל הרבי). וכפי שהוסבר כאן שזה צריך לבוא מצד העם ומצד המקבלים, הבאים לקבל פני משיח צדקנו, ואז הענין מתגלה (לא פועלים, כי הענין כבר ישנו רק צריך לגלותו). ועוד י"ל שהעבודה לגלות את עצמנו, שזה הניצוץ הפרטי של משיח שבכאן"א, נכלל בהענין שקוראים לו "משיח צדקנו עצמו", שזה מה שנשאר לגלות.

(3) ויש לקשר זה להכלל "נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן", שהסוף ששם העניין מסתיים ואין לזה המשך, שם דווקא מתגלה הכח של העצם (עיין בד"ה "כי המצוה" בהמשך תרס"ו בארוכה).

(4) החילוק בין תשמ"ז לתנש"א, הוא בדוגמת החילוק בין אורו של משיח (היינו פעולותיו בעולם), לבין אורו של משיח (היינו העצם דמשיח), ראה שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב ס"א. ולפי זה י"ל שזה שבר"ה תשל"ז הרבי אמר שבקבלת מלכותו של מלך לא נוגעת כ"כ הכוונה והעיקר ההכרזה "יחי המלך" בדיבור, משא"כ בשיחה זו (שם ס"ג) מדגיש בעיקר את התוכן והפנימיות של ההכרזה שעניינה לגלות את המציאות (החיות) של המלך (וכנ"ל שאורו של משיח רק מסתעף מהעצם של משיח), כי מובן ופשוט שאם הוא מציאות לעצמו וכל ההכרזה היא מן השפה ולחוץ, איך יביא ויגלה את מציאותו של המלך? (ועדיין צ"ע בזה, כי אפשר לומר שעצם הדיבור הזה מגלה את המציאות האמיתית, וכפי שאומר בסיום השיחה של ב' ניסן תשמ"ח, בנוגע להכרזה זו שהמעשה הוא העיקר, וזה גם ע"ד "אחרי המעשים נמשכים הלבבות", ובדוגמת אותו בעל ש"מכין אותו עד שיאמר רוצה אני" וזה מועיל מכיוון שבאמת מצד עצמו (מצד עצם נשמתו) הוא רוצה אלא ש"יצרו הוא שתקפו" (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ב הכ"ו), אבל עם זאת מובן שבלי הפנימיות (בגלוי) חסר ענין עיקרי ביותר ובפרט בתקופה הזו כנ"ל).





ה.

בהמשך השיחה¹ הרבי מודיע שהוא נותן צדקה לכאור² בתור שליחות מצווה לקירוב הגאולה³. לאחמ"כ אומר הרבי: "אני את שלי עשיתי, ומכאן ולהבא תעשו אתם כל אשר ביכולתכם", בפשטות הכוונה היא לומר שמי שחושב שהוא יסמוך על הרבי שיעשה את העבודה בשבילו, שידע שהרבי עשה כבר את מה שהוא היה צריך לעשות ועכשיו מחכים לו שיעבוד בעצמו, העבודה בידיים שלו. כמובן שהרבי ממשיך לעבוד ונותן כוחות וכפי שאכן היה, אבל זה כבר ישנו ("את שלי עשיתי") וישנו בכל רגע, עכשיו צריך שאנשי הדור יפעלו ויעשו דברים שעדיין לא עשו עד כעת, לתת את החלק שלהם בעבודה הזו. [וי"ל שהרבי התכוון למצבינו כיום שבגלוי אין אנו רואים את הרבי ואין גילויים מלמעלה, לכן הרבי מבהיר שעכשיו הכל תלוי בנו ואין מי שיעורר וידחוף אותנו כל הזמן (בגלוי, כמו פעם)].

לאחמ"כ מוסיף הרבי ואומר "יה"ר שיימצא מכם אחד, שניים, שלושה³, שיטכסו עצה מה לעשות ואיך לעשות" (כך שכל הנ"ל ירד למעשה לפעולות מסודרות בשטח), ומסיים שהעיקר שיפעלו את ביאת משיח בפו"מ ומתוך שמחה וטוב לבב.

(ויש להוסיף שיש מעלה מיוחדת כשכל זה יהיה מתוך שמחה⁴, כי קב"ע והנחת עצמותו הבא מעצם הנשמה הוא פשוט ובל"ג, וזה כלי לעצמות הפשוט מכל ציור ולכן עי"ז אפשר לחבר הפכים, אך ההפכים עצמם הם מוגבלים כל אחד בעניינו), ואילו ע"י שמחה ש"שמחה פורצת גדר" הדברים

1) בתחילת סעיף ז' בשיחה. ועדיין צ"ע מה החידוש בשיחות הנ"ל (בתשמ"ז ובתנש"א), דהרי הן העניין של הוספת מעשים טובים וכו' בשביל הבאת הגאולה מפורש ברמב"ם (ואכן, הרבי דיבר עליו פעמים רבות לפני שיחה זו), וכן על העניין של גילוי עצם הנשמה (כנ"ל בביאור השיחה בתנש"א) דיבר ותבע הרבי פעמים רבות לפני תנש"א.

2) בהערה בהשיחה מציין לפל"ז בתניא ששם מדבר על בירור נה"ב וצ"ע מה הקשר לכאן? וי"ל שכדי לגלות את עצה"ג דבר ראשון צריך שיהיה ביטול ומכיון שלאדם יש ישות ונה"ב, שיינתן צדקה שיצא מנה"ב וממילא זה יעזור גם לגלות את עצה"ג וראה גם אגה"ק ס"ד וסה"מ עת"ר קסד ואילך. להעיר בדרך אגב, שבהקלטה הרבי אומר (בתחילת סעיף ו') "הכל קשור עם צדקה ועם הגאולה". המילים בשיחה הם: "וכדי .. ע"י הפעולה שלי (של הרבי)" ואולי ההדגשה בזה היא שהרבי נותן את הכח לזה, וצ"ע מה ההדגשה כאן.

3) וצ"ע"ק בזה שלא אומר על כולם אלא על (לפחות) אחד, שניים, שלוש, שיצליחו לטכס את העצה המתאימה. ואולי י"ל שאין זה פשוט לטכס עצה נכונה (כי כל אחד חושב אחרת והשיקול האישי משוחד) וצ"ל ביטול כדי לכוון לכוונה ולכן אמר שלפחות יהיה אחד וכו'. או שצריך שיהיה אחד (או יותר) ש'קפוז' למים ויתחיל לפעול בכיוון הזה (ולאחריו ימשיכו כולם).

4) כמובא כאן בסוף השיחה וראה שיחת ש"פ תצא תשמ"ח (בארוכה) ס"ה ואילך, שהשמחה (היא זו ש)תביא את הגאולה ובהמשך מובא שצריך "שמחה עצמית" כהכנה לשמחה שתהיה לעתיד, שזה לא סתם שמחה אלא שמחה שמצד עצם הנשמה (וראה סה"מ תרנ"ז ע' רכ"ג בסוף הקטע).





המוגבלים גופא פועלים באופן של למעלה ממדוה"ג, כי העצם מתגלה בהם¹).
ואבקש מהקוראים, שבאם יש להם הערות בעניין זה או פשוט אחר, שיעירו ע"כ ותבוא עליהם
ברכה.

1) מאמר שמח תשמח תשמ"ז, ושם שעי"ז נמשך העצמות הפשוט מכל הרכבה בגילוי בתוך התחתונים המורכבים ומצוירים ונעשה דירה בתחתונים בתכלית השלימות (משא"כ כשקיום המצוה הוא בביטול ללא שמחה, נמשך העצמות שלמעלה מצויר אך אינו מתגלה בתוך הציור וההגבלה עצמם).
(וע"פ זה י"ל שהשוב שלאחר רצוא, זה אמנם מציאות המגיע מצד העצם, אבל בעיקרון אין זה חייב להיות בשמחה אלא שהאדם בטל בעצם ואינו מציאות יש (רק שאז אין שום מניעה לשמחה ואדרבה זה כלי לשמחה) ואח"כ צריך שיהיה "שמחה של מצוה", ששמחה אמיתית המגיעה מצד עצה"נ מדגישה שמצד אחד מדובר במי שבטל לגמרי (רצוא, כי המציאות מפריעה לשמחה) ומצד שני יש כאן מציאות ששמה, שזהו גילוי העצם בכוחות הגלויים עצמם. ואז העצם הוא בדרגה נעלית יותר, כהדרגה שבמאמר "ואתה תצוה" (נדפס בסה"מ מלוקט ו') בס"י: "עצה"נ כמו שהיא מושרשת בהעצמות, הפשיטות דהנשמה והציור דהכוחות שלה הם כולא חד", וי"ל שבשמחה עצה"נ בגילוי יותר מהמדובר שם, ולהעיר משיחת פ' תולדות תשנ"ב בס"י: "יש להוסיף ולתקן שעיקר הכוונה היא (לא לבחי' היחידה שהיא א' מחמשה שמות שנקראו לעצם הנשמה, אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש, שזהו אמיתת ענינו של משיח (הן ניצוץ משיח שבכאו"א מישראל, והן ועאכו"כ משיח הכללי), העצם דישראל שלמעלה מבחי' היחידה". ויש לעיין בכל זה).





לקוטי שיחות

ביאור דברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות קה"ח ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר נשי"ד*

הרב יהושע משה יוסף הלפרין
כפר חב"ד

בפ"ד מהלכות קדוש החדש ה"ב אומר הרמב"ם וז"ל: "על שלשה סימנין מעברין את השנה, על התקופה ועל האביב ועל פירות האילן, כיצד בי"ד מחשבין ויודעין אם תהי' תקופת ניסן בששה עשר בניסן או אחר זמן זה מעברין אותה השנה, ויעשו אותו ניסן אדר שני כדי שיהא הפסח בזמן האביב, ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר" עכ"ל.

וע"ז משיג הרמ"ה וז"ל: "הא ליתא דבהדיא תניא על ג' סימנין מעברין השנה, על ב' מהם מעברין על אחד מהם אין מעברין" וכו'.

גם "הכסף משנה" מביא השגת הרמ"ה בזה"ל: "גם שם נמצא כתוב, שמעברין על התקופה לבדה ובהדיא תניא על ג' סימנין מעברין את השנה וכו', על שנים מעברין על אחד אין מעברין".

(לכאורה קושיא עצומה, היות ולשון הרמב"ם דומה ללשון הברייתא (סנהדרין י"א ע"א): "על שלשה סימנין מעברין את השנה", ומסיים שעל התקופה לבדה מעברין).

הרמ"ה משיג שוב על הרמב"ם בהט"ז, וז"ל הרמב"ם בהט"ז: "יראה לי, שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ובשביעית, שלא יעברו בהם מפני צורך הדרכים והגשרים וכיו"ב, אבל אם היתה השנה ראוי' להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן מעברין לעולם בכל זמן". עכ"ל הרמב"ם.

* נדפס לראשונה "שנת ברכת החמה" שנת הקהל





וע"ז משיג הרמ"ה בזה"ל: "הא מילתא ליתא דבהדיא גרסינן תנא ר"מ אומר איש בא מבעל שלישה וכו' אמור מעתה ראויה היתה אותה שנה שתתעבר ומפני מה לא עברוה וכו', והא התם דהוה חזי' לעיבורה מפני האביב ופירות האילן כדמפרש בברייתא ולא עבירוה מפני שאין מעברין בשני רעבון". עכ"ל. גם הכסף משנה מביא השגת הרמ"ה הנ"ל.

כמו"כ צריך להבין בה"ג כותב הרמב"ם הטעם לעיבור השנה "כדי שיהי' האביב מצוי להקריב ממנו עומר התנופה בששה עשר בניסן".

לפי זה יוקשה א' מדוע נקט הרמב"ם בהלכה א' בעיבור, מפני התקופה את התאריך ששה עשר בניסן הרי הבאת העומר אמנם הייתה ביום זה ולמה צריך לעבר אם תהי' התקופה ביום ט"ז ניסן.

ב' מפני מה לא מזכיר הרמב"ם את האפשרות לעבר את החדש כדי שתפול התקופה לפני ט"ז בניסן.

כדי להבין כל זה, צריך להביא כמה דיוקים נוספים, בפ"ד ה"א אומר הרמב"ם: "שנה מעוברת היא שנה שמוסיפין בה חדש... ומפני מה מוסיפין חדש זה מפני זמן האביב כדי שיהא הפסח באותו זמן... ולולא הוספת החדש הזה הפסח בא פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים".

ומדייק כ"ק אדמו"ר נשי"ד (לקו"ש חט"ז פ' בא שיחה א'):

ולכאורה אינו מובן: א. מה מוסיף הרמב"ם במ"ש "ולולא הוספת החדש הזה כו" על מה שכתב לפני זה "מוסיפין חדש זה מפני זמן האביב"? ב. מהו אומרו "פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים", שמלשון זה משמע שנוגע רק שיהא הפסח בימות החמה (ולא בימות הגשמים) ולא שיהי' בזמן האביב? (פי' כי ע"י הוספת החדש הזה אנו מאחרין את הפסח לניסן של חמה ולולא זאת הי' אדר של חמה דהיינו ימות הגשמים, המעתיק).

בשייכות לזה מביא כ"ק אדמו"ר נשי"ד דברי הרמב"ם בתחלת הלכות קדוש החדש וז"ל הרמב"ם: "חדשי השנה הם חדשי הלבנה שנאמר עולת חודש בחדשו ונאמר החדש הזה לכם ראש חדשים... והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה שנאמר שמור את חדש האביב".

ומסביר כ"ק אדמו"ר נשי"ד פרושו של דבר:

"חדש הלבנה מונה בערך עשרים ותשע יום ועוד חצי יום, זהו שיהוי הזמן של סבוב הלבנה, שנת החמה מונה בערך שלש מאות ששים וחמשה ימים ועוד רביע היום, זהו הזמן של סבוב (שנתי) של השמש, והרמב"ם בהלכה זו אומר שני דינים:

א. ש"חדשי השנה" צריכים להחשב לפי סבוב הלבנה: כלומר שחודש אינו חלק השתים עשרה





משנת החמה (כמו שמונים רוב האומות, שמחלקים את השנה (של מהלך החמה) לשנים עשר חלקים - חדשים) רק "חדשי הלבנה" (פי' שכל חדש נקבע בהתאם לחידוש הלבנה בגמר סבובה, המעתיק).

ב. אף כל פי כן היות ופסח מוכרח להיות בזמן האביב ותקופות השנה נקבעות ע"י מהלך החמה (ששנת חמה ארוכה משנת לבנה בערך באחד עשר יום) מחשבין את השנים לפי מהלך החמה ולכן בכל שנים או שלש שנים בי"ד מעברין את השנה "כדי שיהי' הפסח בזמן האביב".

ומבאר כ"ק אדמו"ר נשי"ד "מלשון הרמב"ם "והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה שנאמר שמור את חודש האביב" מובן, שהלימוד מ"שמור את חודש האביב" זה לא רק שפסח צריך להיות בזמן האביב, אלא שגם תמיד בכל פעם צריך לחול פסח פחות או יותר באותו זמן (משנת החמה) ובדין של "שמור את חודש האביב" בשייכות לשנים מספיק "שיהי' חודש זה (ניסן) בזמן האביב" - שחודש ניסן יחול בתוכו זמן האביב ובמילא בנוגע הדין הזה מספיק שתקופת האביב יהי' בחודש ניסן אפילו כשהיא בסוף החודש". (פי' מ"שמור את חודש האביב" לומדים שני דברים:

א. כפשוטו שחג הפסח יחול בזמן האביב,

ב. שנצטיינו להשוות את כל השנים לשנות החמה ומבחינת השוואת השנה אין הכרח שחג הפסח יחול בזמן האביב אלא העיקר שחדש ניסן יהי' בתקופת האביב ובזה די כדי להשוות את השנה לשנת חמה, המעתיק).

ועל פי זה מיישב כ"ק אדמו"ר נשי"ד את שני הדיוקים הראשונים:

"וי"ל שב' לשונות אלו הם ב' דינים: 'ומפני מה מוסיפין וכו'" הוא דין בשנה שתקופת ניסן מתאחרת אחרי ט"ו ניסן: "ולולא הוספת החודש הזה כו" הוא דין בנוגע כללות השנים שמזמן לזמן צריך לעבר את השנה בכדי שהפסח שבכל השנים יהי' בזמן אחד". (ושלא יהי' פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים) (פי' הסיבות לעיבור הם שני היבטים א. היבט לטוח קצר דהיינו בשנה שתקופת ניסן נופלת אחרי ט"ו ניסן אזי מעברין בגלל השנה הנוכחית, ב. היבט לטוח ארוך שקובעים מראש ז' עבורים בכל מחזור של י"ט שנה דהיינו ג. ו. ח. וכו' כדי להשוות את כללות השנים, המעתיק).

וממשיך כ"ק אדמו"ר נשי"ד: "וי"ל דמה שמעברין על התקופה הוא "כדי שיהי' הפסח בזמן האביב (רמב"ם פ"ד ה"ב) (פי' בגלל השנה הנוכחית שהתקופה התאחרה לבוא, המעתיק) משא"כ מה שמעברין על האביב ועל פירות האילן הוא "כדי שיהיו השנים שני החמה". (רמב"ם ה"ד) (פי' ע"י הסימנים האלו אנו קובעים שיש צורך ואפשרות להשוות את השנה לשנת חמה, המעתיק).

בהמשך הביאור מובן שעל "התקופה" מעברין בשנה שאחרה לבוא יום או יותר אחרי ט"ו ניסן, ועל





"האביב ופירות האילן" מעברין אם האיחור הוא בחדש.

לסיכום: מדברי כ"ק אדמו"ר נשי"ד, בפני הרמב"ם מובן, שכל הג' דברים שמעברין עליהן את השנה נוגעים לתקופת האביב בלבד אלא שעבור בגלל התקופה פי' היות זמן האביב צריך לחול בחג הפסח לכן אם התקופה התאחרה ונפלה בט"ז ניסן או אחרי זה מעברין את השנה, אף על פי שבכדי להשוות את השנה לשנת החמה מספיק שהאביב בא אפילו בסוף החודש, אבל אנו מצווים ל"שמור את חודש האביב" גם בזה שחג הפסח וממילא הקרבת העומר יהי' בתקופה החדשה ואילו שני הסימנים האחרים: "אביב ופירות האילן" נוגעים בעיקר כדי להשוות את השנה לשנת החמה, כלומר בשנה שהאביב לא יחול בחדש ניסן בכלל רק בחדש אייר וכיו"ב.

והנפקא מיניה היא, שבשנה ש"האביב ופירות האילן" וגם התקופה באו בט"ז ניסן או אחרי זה מעברין בגלל התקופה, ובשנה שהתקופה באה בזמן ורק האביב ופירות האילן מתאחרים וכלשון הרמב"ם (פ"ד ה"ג)... "ואע"פ שהתקופה קודם לשה עשר בניסן הרי הן מעברין כדי שיהי' האביב מצוי להקריב ממנו עומר התנופה בט"ז בניסן וכדי שיהיו הפירות צומחין כדרך כל זמן האביב", עכ"ל.

וזה יתכן היות ולפי סדר העיבור מעברין פעם בשנתיים או פעם בשלש שנים, כגון: ג.ו. ה. וכו' הרי יתכן שבשנת ח. תחול התקופה בט"ו ניסן גם בלי עיבור, מפני: א. מרווח הזמן מהעיבור הקודם אינו רב כ"כ, ב. כשהשנים הקודמות הי' מלאות כלומר שחדשי חשון-כסלו היו מלאים שזה דבר שכח בכלל ובפרט בשעה שהי' מקדשים ע"פ הראי-ה, אעפ"כ אם "עדיין לא הגיע האביב אלא עדיין אפל הוא ולא צמחו פירות האילן וכו'", מפני שאי"ז עדיין עיצומו של אביב, אזי מעברין את השנה כדי להשוות כללות השנים שבמחזור שיהיו שני חמה, משא"כ אם הסימנים האלו קיימים מפני שהאביב כבר בעיצומו אי אפשר לעבר בכלל, וכל הביאור האמור הם כללים והנחיות לקביעות סדר העיבור ובהתאם ללוח שלנו,

עפ"ז אפשר ליישב השגת הרמ"ה הנ"ל (בפ"ד ה"ב) דלכאורה היא קושיא עצומה היות ולשון הרמב"ם דומה ללשון הברייתא (סנהדרין י"א ע"א) "על ג' סימנין מעברין את השנה" ומסיים שעל התקופה לבדה מעברין.

אמנם מסיום לשון הרמב"ם: "ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר" משמע שהוא מכוון לדברי הגמרא בר"ה כ"א ע"א: "שלח ליה רב הונא בר אבין לרבא כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה לה היא שתא ולא תיחוש לה דכתיב שמור את חודש האביב שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן. רש"י ותוספות פירשו שר"ה ב"א סובר כאחרים (סנהדרין י"ג). ומפרשים שתקופת ניסן צריכה להיות בעת חדוש הלבנה, אולם הר"ח מביא בשם ר"י בר"י פירוש:





"שמור שתהא מלאכת העומר קצירתו ותקונו בתקופה חדשה" (סנהדרין שם).

בה"ג כותב הרמב"ם: "כדי שיהי' האביב מצוי להקריב ממנו עומר התנופה בששה עשר בניסן" משמע שהוא מפרש כמו הפי' בר"ח ולפסק ההלכה כדשלח ר"ה ב"א שעל תקופת ניסן לבד מעברין ואין לזה שום סתירה מהברייתא (סנהדרין י"א ע"א) ואדרבה הברייתא וגם האחרים לפי פי' הר"ח המקור לר"ה ב"א ולפסק הרמב"ם,

ויש לבאר זאת על יסוד דברי כ"ק אדמו"ר נשי"ד: כל ג' הסימנים מתייחסים לפי הרמב"ם אך ורק לתקופת האביב, אלא שהסימן תקופה מתייחס לזמן חלות האביב, ואילו שני הסימנים האחרים מתייחסים למציאות האביב גופו כדי להשוות שנת הלבנה לשנת החמה, אם כן למעשה יש כאן שני סוגי סימנים: "אביב" ו"פירות האילן" שהם שלשה יחד עם "תקופה" שפרושו זמן חלות האביב

א"כ יהי' הפי' בברייתא (סנהדרין י"א ע"א) כך: "ת"ר על ג' דברים מעברין את השנה על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה על שנים מהן מעברין ועל אחד מהן אין מעברין", פי', כדי שלא נצטרך לעבר את השנה צריך שיהי' ג' דברים הנ"ל, אולם אם חסרים שנים מהן מעברין ואם חסר רק אחד מהן אין מעברין והכוונה "שנים מהן וכו'" היינו שני הסוגים "אביב" ו"פירות האילן" מעברין ועל אחד משני הסוגים הנ"ל אין מעברין מלבד סימן התקופה שזה לא נחשב לסוג בפ"ע אלא מסמן את זמן חלות האביב, אשר ע"כ אם חסרה "התקופה" כלומר שזמן חלות האביב יהי' מט"ז ניסן ואילך "מעברין אותה השנה ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר" (רמב"ם פ"ד ה"ב) היות וגזרת הכתוב שתהא מלאכת העומר קצירתו ותקונו בתקופה חדשה דהיינו הזמן של חלות ה"אביב" אם קיים חשש לגבי קביעת שום סימן בזמן, כי כשזה חסר אין כלום, משא"כ לגבי קביעת ה"אביב" אם קיים חשש שמא אין זה "אביב" אמיתי או אפילו כדי לוודא אם עדיין האביב אינו בעיצומו, אזי צריך לברר את זה ע"י העדר שני הסמנים (הסוגים) האחרים גם יחד ולא ע"י העדר סימן (סוג) אחד בלבד,

ועפ"ז יבוארו דברי רשב"ג בברייתא הנ"ל "רשב"ג אומר: על התקופה" פי' לא כדברי ת"ק שהתקופה מסמנת רק את זמן חלות האביב, אלא שהתקופה לבדה מהווה גם סימן בפ"ע ואין הכוונה לתקופת ניסן הכוונה אלא לתקופת תשרי וכיו"ב, וזה יהי' הפי' בהמשך הגמרא שם: "איבעיא להו על התקופה שמחין או על התקופה מעברין, תיקו", וכפרש"י "על תקופת תשרי ועוד סימן שמחין או דילמא על התקופה לחודה מעברין ומפני שעבורה מה"ת אתא רשב"ג למפלג" ע"כ.

אבל עכ"פ לגבי תקופת ניסן לכל הדעות זהו סימן של זמן חלות האביב, וממילא מעברין ע"ז לבד כדברי ר"ה ב"א וכפסק הרמב"ם,

גם מלשון הרמב"ם בסיום ה"ב: "ואין חוששין לסימן אחר" משמע שהמכוון הוא ללשון הגמרא





בר"ה "ולא תיחוש לה", פי' כדי לעבר דבסימן אחד של תקופה לבדה ואין צורך סימנים אחרים כי זהו הסימן העיקרי שכולל הכל וכו"ל,

וסרה השגת הרמ"ה.

ובזה תתורץ גם קושיית התוספות בר"ה כ"א ע"א מ"ש תקופת תשרי מתקופת ניסן וזה לשונו בסוד"ה עברה וכו' "וצריך טעם כיון דמקרא קא דרשי הכא והכא מאי שנא", ע"כ. והשתא ניחא כיון שהציווי "שמור את חדש האביב" נאמר על תקופת ניסן שממנו לומדים גם כללות הענין של עבור השנים כנ"ל שזהו לעיכובא ע"כ נאמר בלשון ציווי,

משא"כ בתקופת תשרי מוזכר רק "חג האסיף" ולא בלשון של ציווי, וכך משמע מהרמב"ם שמעברין רק על תקופת ניסן ולא על תקופת תשרי, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר נשי"ד בבאור הנ"ל.

ובזה יובן מדוע נקט הרמב"ם בעיבור מפני התקופה את התאריך ט"ז בניסן מפני שזה לשון הגמרא בר"ה כ"א וכפי פי' הר"ח שכל מלאכת העומר כולל הקצירה יהי' בתקופה החדשה והרי הקצירה היתה צריכה להיות עם חשיכה בליל ט"ז ניסן לכן אפילו אם התקופה תחול ביום ט"ז בתקופה הישנה, לכן מעברין (ובזה תתורץ הקושיא הנ"ל גם על פי הר"ח בסנהדרין שם, לפי שיטת האחרים, כפי שמובא בהערות על הר"ה, ואין הכרח לפרש רק כתרצום שם).

וצריך לומר גם כמו שפי' התוספות בר"ה כ"א: "עד דמשכה שיתסר אפילו ע"י עיבור אדר" כלומר שהמדובר שם לאחר שעברו לאדר וגם אז תפול תקופת ניסן בט"ז בו.

ובזה ניחא למה הרמב"ם אינו מזכיר שצריך לעבר לאדר כי הוא מסתמך על לשון הגמרא בר"ה וכפי' הר"ח מוכרחים לפרש כך, היות וכל הענין תלוי במלאכת העומר והיום הקובע הוא ט"ז ניסן, ממילא מובן שהמדובר לאחר שעברו לאדר כי אל"כ אפשר לעבר לאדר ותפול התקופה בט"ו ולא יצטרכו לעבר את השנה,

משא"כ לפי המפרשים שמסבירים את הרמב"ם שקאי בשיטת האחרים וכו' ולפי הפי' שהתקופה תלוי' בעת חדוש הלבנה וכפירש"י בר"ה ותוס' בסנהדרין שכוונת הגמרא "משכה כו' עד ט"ז" היינו לפני עיבור של חודש אדר, אבל אם תפול התקופה בט"ו אין מעברין את השנה מפני שאפשר לעבר לאדר כי אז עדיין עת חדוש הלבנה, א"כ הי' להרמב"ם לפרש דין זה שאם התקופה תחול בט"ו אע"פ שאין מעברין את השנה אבל עכ"פ מערבין לאדר. (כקושיית המנ"ח).

כדי ליישב את השגת הרמ"ה בהט"ז יש להביא את הברייתא בסנהדרין י"ב ע"א: "ת"ר אין מעברין את השנה בשני רעבון תניא הי' ר"מ אומר ואיש בא מבצל שלישה ויבא וגו' לחם ביכורים עשרים לחם שעורים" וגו' (רש"י, לחם ביכורים לחם אביב משמע שעכשיו הי' מבכר), ואין לך קלה בכל





א"י לבשל פירותיה יותר מבעל שלישה ואעפ"כ לא ביכרה אלא מין אחד, שמא תאמר חטין (שהן אפילות לכך נתאחרו, רש"י) ת"ל שעורים, שמא תאמר לפני העומר (ובזמן ביכר, רש"י) ת"ל תן לעם ויאכלו אחר העומר ה' (מלמד שקרב העומר והותר החדש, רש"י) אמור מעתה ראויה היתה אותה שנה שתתעבר (על האביב שכשהגיע ניסן לא ה' רוב אביב, דהא לאחר ששה עשר בניסן לא ביכרו אלא שעורין ולא קרינא ביה חודש האביב, רש"י), ומפני מה לא עיברה אלישע ששנת בצורת היתה והיו הכל רציין לבית הגרנות" (ששנת בצורת היתה בקראי משכחת לה, רש"י) עכ"ל הגמרא ורש"י.

תוספות בד"ה ראוי היתה מקשים: "וא"ת מנ"ל דילמא אביב הוא דלא הוה אבל פירות האילן ותקופה הוו כתיקונן ואמרינן דעל אחד מהן אין מעברין, וי"ל דמסתמא כיון דבעל שלישה הקלה שבא"י לא ביכרה אלא מין אחד ש"מ דפירות האילן נמי לא הוו".

לכאורה ברייתא מפורשת שהיתה ראויה להתעבר בגלל ה"אביב ופירות האילן" כפירש"י ותוספות ובכל זאת לא עיברה בגלל שנת רעבון, איך יתיישבו דברי הרמב"ם שכתב לכאורה ההיפך ממש שבענין "אביב ופירות האילן" אין מתחשבין בשני רעבון ושביעית ומעברין?

ברם לפי דברינו ביסוד דברי כ"ק אדמו"ר נשי"ד הכל מיושב היטב, כאמור לעיל הסיבה לעיבור מפני ה"אביב ופירות האילן" היינו כדי להשוות שנת הלבנה לשנת החמה, ההוכחה שצריך לעבר הם שני הסימנים, היות שהאביב עדיין לא הגיע וגם לא צמחו פירות האילן מסתבר שהאביב ותקופת ניסן לפי מהלך החמה עדיין אינן בעיצומם משום הכי יש צורך ואפשרות לעבר את השנה כדי להשוות את כללות השנים לשנות החמה,

אבל הברייתא העוסקת בימי אלישע, מיירי שתקופת ניסן של חמה הגיעה מכבר ותקופת האביב בעיצומה, והראיה שהקריבו את העומר והותר החדש וזה בלתי אפשרי לעשות רק בתקופת ניסן של חמה, א"כ ע"כ ידעו לפי כל החישובים שזמן האביב היינו התקופה הגיעה מכבר וכנ"ל, וגם ה"אביב ופירות האילן" התחילו לצמוח כדרכן אלא שלא ביכרו בגלל שנת בצורת שלא ירדו גשמים בשנה ההיא, כמוכח מקראי שהיתה שנת בצורת א"כ לא היו צריכים לעבר בכדי להשוותה לשנת החמה כי השנה היתה מושווית, אלא רק כדי שיהיה להם שפע של שעורים להבאת העומר וגם פירות האילן שלא יתאחרו בשולם

כמו שפרש"י בסנהדרין י"א ע"ב ד"ה ועל פירות האילן וז"ל: "אם מתאחר בשולם יותר מזמן העצרת מעברין, שעצרת זמן הבאת ביכורים וכו' ואם לא יביאם בבואו לרגל צריך לטרוח ולהעלות פעם אחרת", עכ"ל.

א"כ זהו ענין של נוחות שנוח לעבר בגלל השפע הדרוש למטרות הנ"ל הרי זה דומה לדרכים





וגשרים וכיו"ב שעיבור השנה על כגון אלו הוא ענין של נוחות לעולי רגלים וכיו"ב ובאופן כזה מדברת הברייתא שאין מעברין בשני רעבון אבל בשעה שעומדת לפני בית דין בעיה של השואת שנת הלבנה לשנת החמה וההוכחה לכך מהוים העדר שני הסימנים "אביב" ו"פירות האילן" במציאות ולא רק שלא ביכרו אלא שאינם במציאות אזי אומר הרמב"ם שמעברין בשני רעבון ושביעית כיו"ב, ואין מהברייתא שום סתירה, וסרה השגת הרמ"ה.

השי"ת יאר עינינו בתורתנו ונזכה לחדש ימינו כקדם בקידוש החדש ועיבור השנים ע"י הסנהדרין ומלך המשיח בב"א.





חסידות

"הנפש המשכלת"

הרב יקותיאל גרין

כפר חב"ד

מחבר באור התניא משכיל לאיתן

בתניא, לקוטי אמרים פרק ג', בתארו את הולדת המדות השכליות של הנפש האלוקית, פותח אדמו"ר הזקן את דבריו ואומר "וביאור הענין, כי הנה השכל שבנפש המשכלת...".

על דברי אדמו"ר הזקן אלו, כתוב בפירוש "חסידות מבוארת" (שי"ל לאחרונה), ש"הנפש האלוקית נקראת גם בשם הנפש המשכלת". ודבריהם לכאורה צריכים עיון.

וכן צריך להבין האם "הנפש המשכלת" המופיעה כאן ו"הנפש השכלית" המוזכרת במקומות אחרים, הן מושגים נרדפים או שמא מושגים שונים?.

במענה לשאלות, נראים הדברים הבאים: "הנפש השכלית", היא אחת משלשת הנפשות הנמצאות (בפרטיות) אצל כל יהודי. [המאפיין את הנפש השכלית וההבדל בינה לשתי הנפשות האחרות, מבואר בהרחבה בביאור התניא משכיל לאיתן על הפרק, חנוך לנער עמ' 44, ובספר "חיי עולם וחיי שעה" עמ' 79-75]. "הנפש המשכלת", המילה "משכלת" בביטוי זה אינה שם עצם אלא שם פועל (בבנין הפעיל), והיא מבטאת את מצב הנפש בפעילותה (כשהיא משכלת ומתבוננת וכו'). כך שביטוי זה יכול להיות מוסב על כל נפש המשכילה, והכל לפי הענין. (ובהתאם לתוכן הענין נראה שבתניא חלק א' פרקים ג' ה' ול"ג מוסב ביטוי זה על הנפש האלוקית שאודותיה מדובר שם. ובשער היחוד והאמונה פרקים ז' ח' נראה שמדובר גם על הנפש השכלית בפעולתה (וראה המבואר במשכיל לאיתן על שער היחוד והאמונה עמ' 105)).





ונציין שבאגרת הקדש סימן טו (עמ' קכד) מדובר במפורש אודות "הנפש האלקית המשכלת ומתבוננת..".

וכן אציין שבתורה אור לח, א: נאמר תחילה "נפש האלוקית עיקרה היא נפש המשכלת ומתבוננת תמיד ומשגת באוא"ס ב"ה". ומיד בהמשך לזה נאמר "עיקר נפש הבהמית היא המשכלת ומשגת גשמיות העולם הזה". [ראה גם הלשון: בלקוטי תורה במדבר כח, ג ש"נפש הבהמית שבישראל היא נפש המשכלת..". ובדומה לזה גם בלקוטי תורה שה"ש לא, ב].

ב

והנה בחסידות מבוארת פרק ג' הערה 31 מוסיף: עוד בטעם הדבר שהנפש האלוקית נקראת נפש המשכלת עיין המשך תער"ב פרק רג. וראה גם כן בספר חסידות מבוארת מועדים ח"ב ד"ה וידבר אלקים סוף פרק ב'.

הערה זו היא כתוספת למ"מ המובא בגוף הביאור "עיין בשערי קדושה להרח"ו בתחילתו ועץ חיים בסופו".

ובענין זה מספר הערות קלות:

1. בשערי קדושה בתחילתו - לצערי אין שם שום התייחסות ל"נפש המשכלת", אלא לנפש השכלית בלבד.¹
2. בעץ חיים בסופו - לצערי גם שם לא מוזכר כלל המילה "משכלת" אלא הנפש השכלית בלבד.
3. בנוגע למצוין שם לעיין בהמשך תער"ב פרק רג - נראה לי ששם מבואר מדוע בכלל הנפש נקראת הנפש המשכלת למרות העובדה שהחכמה אינה עצמות הנפש ממש. אולם דיון זה הוא כללי, ואינני יודע אם הוא בכלל מדבר על הנפש האלוקית דוקא (על כל פנים בפרק זה עצמו אינה נזכרת כלל).
4. בנוגע למראה מקום לחסידות מבוארת על מועדים ב' ד"ה וידבר אלקים סוף פרק ב' - גם שם הדיון הוא כנ"ל בתער"ב. וגם שם, בכל דברי אדמו"ר הזקן בפרק ב', לא מצוין כלל שדבריו מדברים אודות הנפש האלוקית בדוקא.

(1) שבקבלה (משא"כ בחסידות) מכנים כך את נה"א.



ברכת מודים דשמו"ע וחתימתה

הרב ארז פניאן

כפר חב"ד

בכו"כ מאמרי חסידות (ראה לדוגמא בלקוטי תורה) מבואר העניין של "מודים אנחנו לך" שבשמונה עשרה. דהרי הפי' של מודים יכול להתפרש בשני כוונים - או כהכרת הטוב, אמירת תודה, או כהודאה של אחד בפני השני על צדקתו וכדו', על דרך מאמר חז"ל מודים חכמים לר' מאיר.

ומבואר במאמרי החסידות שהעניין של "מודים אנחנו לך" הוא כ"מודים חכמים לר' מאיר", שהוא עניין של הודאה על נכונותם של הדברים הנאמרים בהמשך הברכה. ומהם הדברים עליהם אנו מודים? שה' הוא א-לוקינו. כלומר, שהוי' - למעלה מעולם, המהווה - בעצם הוא א-לוקינו, הוא כוחנו וחיותנו כאן בעולם.

כלומר, לכאורה הייתה יכולה להיות מחלוקת (כביכול) בעניין עד שצריכים להודות לו על כך. המחלוקת קיימת (כביכול) בין דעת עליון לדעת תחתון. בדעת עליון ידוע כי למעלה יש ולמטה אין ובדעת תחתון חושבים שלמטה יש ולמעלה אין, אך אנו באים בברכה זו ומודים בדעתנו לדעת עליון, לדעתו של הקב"ה.

והנה בהמשך הברכה אנו מודים בדרך של הכרת הטוב (הפירוש הראשון ב"מודים"), ואומרים נודה לך... על חיינו כו' ועל ניסידך... וא"כ יוצא שהכוונה בברכת מודים היא לשני הפירושים.

ועפ"ז נראה לומר שגם בחתימה של ברכה זו אכן מתייחסים לשני הפירושים - גם להודאה לקב"ה וגם להכרת הטוב של הקב"ה.

דהנה בחתימה אנו אומרים "ברוך... הטוב שמך ולך נאה להודות". וכאן - החלק הראשון - "הטוב שמך" מתייחס לעניין הכרת הטוב, כפשוטו. והחלק השני - "ולך נאה להודות" יש לומר שהוא מתייחס לעניין ההודאה על נכונות העניין (הפירוש השני ב"מודים") והפירוש הוא לך - נאה להודות, לדעת שלך, שהוי' הוא אלוקינו) שהוי' הוא כוחנו וחיותנו בפועל ממש כאן בעוה"ז הגשמי.

[ומכך ניתן ללמוד עד כמה נאה העניין של הביטול וההודאה לקב"ה בכך שאנו אומרים בתפילה כל יום "לך נאה להודות". לך - ולא לאחר, וההודאה הזו נאה, כלומר - דרך ראויה ונכונה לגלות בהתנהגות של כל אחד, וזו האמת].



ביאור במאמר ד"ה ונחה תשכ"ה

הרב משה דב ברוד

חדרה

במאמר ד"ה "ונחה" תש"ט (עמ' 123) מביא הרבי הרי"ץ שבמלך המשיח יהיו שתי בחי', רב ומלך. ומסביר הרבי בד"ה זה דשנת תשכ"ה (נדפס בסה"מ מלוקט ב' עמ' מה) שמש"ח יקרא "רב" מצד זה שיגלה לישראל ענינים שיכולים להתלבש בשכל, בהשגה, כמו רב כפשוטו שמצמצם את שכלו שבביל שהתלמיד יוכל להבין את השכל. (ולמעלה מזה יגלה גם ענינים שלמעלה מהשכל ואותם הוא יגלה באופן של "ראי" שלמעלה משכל). והוא גם יקרא "מלך" מצד מה שיגלה לישראל ענינים כאלו שלמעלה (גם מראי שלמעלה) משכל, והגילוי של ענינים אלו יהי' רק בבחי' מקיף, כמו מלך כפשוטו שלא מסביר לעם אלא גוזר ופוקד לעם בלי לתת הסברים, וגם העם, זה שמקיימים את גזירותיו אינו מפני שהם מבינים אותם אלא מיראת המלך, וכ"ז יתגלה לע"ל.

וממשיך הרבי הרי"ץ במאמר "וכל זה בא דווקא ע"י הקדמת העבודה בזמן הגלות". היינו שהגילויים שיהיו לע"ל עליהם מדבר במאמר באים ע"י העבודה בזמן הגלות דווקא.

וכדי להבין למה הגילויים דלע"ל באים ע"י הקדמת העבודה בזמן הגלות דווקא (ולא ע"י העבודה של זמן הבית (ביהמ"ק)) מקדים במאמר שבגלל ריבוי ההעלמות וההסתרים בזמן הגלות עיקר העבודה עכשיו היא במדת הנצח, היינו לעמוד חזק בקיום התומ"צ מבלי להיכנס בשום שקו"ט ומבלי להתחשב בשום מונע ומעכב. והסיבה בעבודה עם מידת הנצח דווקא, הוא מפני שההעלם וההסתר של הגלות לא יכול להעלים ולהסתיר על מדת נצח [משא"כ על שאר הכוחות שכן מעלים ומסתיר] כיון שנצח מושרש בפנימיות הכתר ששם לא שייך ענין השינוי, היינו שמדת הנצח לא משתנה ונשארת בתוקפה גם בזמן הגלות.

ולאחרי שמבאר ענינים אלו בארוכה מסביר בהמשך המאמר (סעיף ב') שהגלות היא ירידה, וכמו שבנוגע לנשמה ידוע שירידתה למטה היא לצורך עלי', מובן שכן הוא גם בירידה של זמן הגלות שהיא לצורך עלי', ולכן רק לאחר הירידה הגדולה של הגלות, ודווקא ע"י, באים לגילויים הנעלים של ימות המשיח.

ומחדש הרבי נשיא דורנו במאמר שם (סעיף ג') שזה שהרבי הרי"ץ מבאר ובארוכה במעלת שורש הנצח, הוא (לא רק כפי שמובן בפשטות שע"ז מתבאר למה הגלות לא מעלימה ומסתירה על מדת הנצח [שזה בגלל מעלתו הגדולה] אלא (גם)) כדי להסביר את הענין הנ"ל שהגילויים דלע"ל באים





ע"י העבודה בזמן הגלות.

וכך מסביר הרבי:

כיון שהעבודה בזמן הגלות היא בעיקר ע"י מדת הנצח – ניצחון, שמדת הנצח מושרשת בפנימיות הכתר שזה בחי' של "ישת חושך סתרו" שלמעלה מגילוי, לכן לע"ל יתגלו אפי' הענינים הכי נעלים שלמעלה מגילוי, (כיון שכנ"ל, העבודה גם היא במדת הנצח, ששורשה הוא למעלה מגילוי) [משא"כ העבודה בזמן הבית שהיתה לא במדת הנצח אלא בהשגה וראי'].

וממשיך הרבי (בסעיף ד') שביאור זה שביאר הרבי הריי"ץ (שהגילויים דלע"ל באים ע"י העבודה בזמן הגלות מפני שכן הוא בירידה שהיא לצורך עלי', וכמו בירידת הנשמה למטה), הוא בכדי לבאר שלא רק הענינים שלמעלה מגילוי (היינו מה שמושיח יגלה מצד שהוא מלך) באים ע"י העבודה בזמן הגלות אלא גם הענינים ששייכים לגילוי, השגה וראי', גם הם באים דווקא ע"י העבודה בזמן הגלות (כמבואר שם בהמשך המאמר בארוכה).

ונראה לומר שביאור דברי הרבי (בתחילת סעיף ד') "וי"ל דהוספת ביאור זה .." (בדא"פ) הוא כך: לפי מה שהבאנו קודם (במאמר של הרבי נשיא דורנו) שההסבר לזה שהגילויים דלעתיד באים ע"י העבודה בזמן הגלות, הוא מפני שבזמן הגלות העבודה היא במדת הנצח שמושרשת בפנימיות הכתר שלמעלה מגילוי,

א"כ אינו מובן מה שהרבי הריי"ץ מבאר ביאור נוסף (ע"ז שהגילויים דלעתיד באים ע"י העבודה בזמן הגלות) מענין ירידת הנשמה למטה שהרי כבר יש לנו הסבר לכך?

ולכן, כתוצאה מביאור הרבי נשיא דורנו צריך להסביר ענין זה שמביא ביאור נוסף, ולכן ממשיך הרבי ואומר "וי"ל דהוספת ביאור זה .."

[משא"כ אם לומדים את המאמר של הרבי הריי"ץ בלי המאמר של הרבי מבינים שהביאור העיקרי על ענין הגילויים דלעתיד שבאים ע"י העבודה בזמן הגלות הוא ביאור הרבי הריי"ץ בענין ירידת הנשמה למטה.

וענין זה שמסביר הרבי הריי"ץ ובארוכה במעלת שורש הנצח הוא לכאורה רק ענין צדדי שבא לבאר למה ההעלם וההסתור של הגלות לא מעלים ומסתיר על מדת הנצח (שזה כנ"ל מצד שורשו שהוא נעלה מאוד)].





ענינה של המצה בזמן הזה

הרב שמואל בן משה

כפר חב"ד

בליקוטי תורה לחג הפסח (ד"ה ששת ימים) מסביר כ"ק אדמו"ר הזקן שישנו חילוק בין המצות שאפו בני" לאחר חצות למצות שאכלו לפני חצות, שהמצות שלאחר חצות הם בדרגא של יראה עילאה, והמצות שאכלו לפני חצות הם בדרגא של יראה תתאה.

וממשיך ומסביר (אות ד' דף י"ד, ב) שהמצות שאנו אוכלים כיום הם כמו המצות שנאפו לאחר חצות, כי את פעולת המצות שלפני חצות כבר יש לנו, מכיון שע"י קיום המצוות אנו פועלים את העניין של שום תשים עליך מלך שזה יראה תתאה.

אך לאחמ"כ ממשיך ומסביר שאכילת המצה של היום פועלת את שתי הפעולות, גם של המצה של לפני חצות וגם של המצה שלאחר חצות, ואף מסביר כיצד נכללים במצה שלנו שתי הפעולות. עיי"ש.

ולכאורה צריך להבין מדוע מסביר לבסוף שבמצות של היום כלולים שתי הפעולות של שתי סוגי המצות (שלפני חצות ושלאחרי חצות), והרי יכול להסביר בפשטות שפועל רק את העניין של המצה השנייה (שלאחרי חצות) כי פעולת המצה הראשונה נפעלה כבר אצל בני" מקודם, ואף לא צריך (לכאורה) כלל את ההמשכה הנ"ל פעם נוספת מכיוון שכבר קיימת (ע"י קיום המצוות במשך כל השנה)? וצ"ע?

ואבקש מהקוראים הנכבדים להעיר בזה.





נגלה

דעת ואמירה בקידושין

הרב שלמה יהודא גרברצ'יק
כפר חב"ד

א.

כידוע, מעשה הקידושין צריך דעת שניהם (של האיש והאישה), ולכך אם היא סירבה לקבל קידושין אינה מקודשת, וזהו כמו בכל דין של מקח וממכר הצריך דעת קונה ומקנה. ולכך האיש צריך לתת את הכסף של הקידושין וכן לומר "הרי את מקודשת וכו'". וכן צריך את דעת האישה (ההסכמה לקבל כסף קידושין בדעתה על מעשה הקידושין).

והנה בגמרא קידושין דף ה' ע"ב - ת"ר כיצד בכסף נתן לה כסף או שווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאנתו הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאנתו אינה מקודשת. מתקיף לה ר"פ וכו', אלא הכי קאמר נתן הוא ואמר הוא פשיטא דהו קידושין. נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הו קידושין. ואב"א נתן הוא וכו'. נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישינן מדרבנן.

וצלה"ב במה נחלקו ב' התי' בגמ' (מדוע לתירוץ הא' לא מהני באמרה היא, ולתירוץ הב' הוי ספק קידושין)?

ולבאר זאת צריך להבין מה פועל האמירה בקידושין, דהנה יש לחקור בדין נתינה ואמירה בקידושין, האם הנתינה והאמירה הם הפועלים את קנין הקידושין יחדיו ואחד בלי השני לא חל הקידושין דבהכי הוי כי יקח. או נימא דהנתינה פועלת את הקנין, היינו דבזה נגמר כל הקידושין,





והאמירה הצריכה הכא היא רק הוכחה למעשה הקידושין דזה לא היה סתם נתינת מעות בעלמא.

וי"ל דבזה נחלקו ב' התירוצים בסוגיא דידן. דתי' הא' ס"ל דהנתינה והאמירה הם הפועלים את קנין הקידושין, ואם נתן ולא אמר חסר ב"כי יקח", ולהכי כשאמרה היא חסר "בכי יקח שלו" ולהכי לא הוה קידושין. והתי' הב' ס"ל דהנתינה גומרת את כל הקנין והאמירה עושה רק את ההוכחה לכסף הקידושין (שהכסף ניתן עבור הקידושין שקדשה במעות הללו). ומספ"ל לגמ' אם מהני אמירתה משום שהוא צריך לעשות ג"כ את ההוכחה או דנימא דאמירתה מהני.

וביאור הספק הוא דכידוע צריך דעת האשה בקידושין, ולהכי היא משתתפת במעשה הקידושין. ומספ"ל לדמ' עד כמה יכולה להשתתף במעשה הקידושין, האם גם באמירה, או דנימא דרק בהסכמה היא משתתפת ולא יותר (דאם תשתתף באמירה יהי' סתירה ל"כי יקח" - האיש).

ב.

וע"פ דרך זו בפ"י הסוגיא, נראה לבאר ג"כ כמה ראשונים בסוגייתנו. דהנה הר"ן מביא את דברי הרי"ף והרמב"ם "שבנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת", והק' דלכאורה כי היכי דמספ"ל לגמ' בנתן הוא ואמרה היא. אי מהני, נימא דמספ"ל בנתנה היא ואמר הוא אי מהני. ע"ש מה שביאר.

ונראה לבאר זה דבנתן הוא ואמרה היא מספ"ל משום דחלות הקנין דהיינו הקידושין הרי הוא עושה ע"י נתינה, והספק על האמירה אם גם היא יכולה לומר. אבל עיקר הקידושין עושה הבעל, נמשא"כ נתנה היא ואמר הוא הרי הוא לא ניתן שום דבר, וא"כ חסר כאן עיקר חלות הקנין, ולהכי הגמ' לא מסתפקת דהרי זה לא מהני כלל.

ועוד הק' הר"ן וז"ל "והאי לישנא דאמר'י ספיקא הוי וחיישינן מדרבנן מספקא לי טובא, דכיון דספיקא הוא הוה לי' ספיקא דאורייתא, והיכי קאמר דחיישינן מדרבנן הא מדאורייתא נמי איכא למיחש. והרב אלפסי ז"ל כתב בלשון הזה בהלכות "ואם נתן הוא ואמרה היא חיישינן מדרבנן וצריכה גט" ולא כתב ספיקא הוא.

ונראה שהוא סובר דכי אמרינן ספיקא הוא לאו דווקא, דמדינא פשיטא לן דלא הוה קידושין כיוון דאמרה היא". וביאור הדברים דהוא ס"ל כצד הא' הנ"ל דהאמירה ומעשה הנתינה פועלים יחדיו את חלות הקידושין ואחד בלא השני לא מהני, ולכן כמו שחייב הוא לעשות את מעשה הנתינה הוא צריך גם לומר, ולכן באמרה היא הקידושין אינם קידושין.

והוסיף הר"ן "אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק", וביה"ד שייתכן שדי אם הבעל עושה





את נתינת המעות והאמירה אם היא תאמר מהני, דהרי היא ג"כ משתתפת בקידושין ע"י שנותנת דעתה. ולכך חכמים מחמירים דיתכן דהאמירה שלה ג"כ מהני. (וכצד הב' הנ"ל).

ג.

ולפי הנ"ל יבואר גם התוס' רי"ד בסוגיין שמבאר ספק הגמ' וז"ל "שיש לומר דקידושין הן דומיא דשדה שביין אם המוכר אמר לו שדי מכורה לך, בין אם הקונה אמר ששדך מכורה לי במנה זה וקיבל המוכר המנה קנה",

וביאור הדברים דצד זה ס"ל דהכסף גומר הקנין (כמו בשדה), וצריך רק גילוי מילתא, ובהכי מהני גם גילוי האישה. ואילו הצד השני ס"ל שכיון דכתיב "כי יקח איש" צריך שכל הלקיחה ייעשה ע"י האיש בין הנתינה ובין האמירה, משום דצד זה ס"ל שהאמירה והנתינה יחד פועלים את קנין הקידושין.

והנה כתב הרא"ש דבנתן הוא ואמרה היא ודיבר עמה על עסקי קידושיה מקודשת דלא גרע מהיה מדבר עימה על עסקי קידושיה ונתן לה. (ולא פי' באופן ששתקו שניהם שהיא מקודשת). אך התוס' רי"ד (לקמן דף ו') כתב דמגרע גרע מפני שבוה הם סומכים על אמירתה.

ונראה לבאר מחלוקתם כנ"ל דשניהם ס"ל דבמקום שלא אמר בפירוש אם דיבר על עסקי קידושיה נחשב הדבר לדיבור. ומחלוקתם מה האמירה עושה, האם זה חלק ממעשה הקנין, או שזה רק גילוי מילתא.

הרא"ש ס"ל דהדבור זה רק גילוי מילתא ולכך אם היה מדבר עימה על עסקי קידושיה דזה גם נחשב לגילוי מילתא דנתינת הכסף היה עבור הקידושין, א"כ היה פה נתינת כסף יחד עם האמירה ואמירתה אח"כ לא תפעל שום דבר.

והתוס' רי"ד ס"ל דהנתינה והאמירה שניהם פועלים את קנין הקידושין. ואלבא דאמת היה צ"ל לשון כתיקונו שיהיה ברור שאמירתו זה מעשה הקידושין. רק שאם דבר עמה על עסקי קידושיה ולא אמר לשון אחר זה גם מהני. ולו יצוייר דיאמר אחרי שדבר על עסקי קידושיה לשון כתיקונו יחול חלות הקנין ע"י הלשון כתיקונו. ועתה שהיא אומרת הלשון כתיקונו מגלה בדעתה שרוצה להתקדש דווקא בלשון מתוקן. וזה זכותה משום דהרי צריך דעתה בקידושין. וא"כ משתתפת היא גם במעשה הקידושין. והרי היא לא יכולה לומר הלשון שהרי חסר בכי יקח דהרי הוא צריך לומר.



ד.

והנה כתב הרמב"ם פ"ג מאישות ה"ב: "וכן אם נתנה היא לו ואמר הוא אינה מקודשת. ואם נתן הוא ואמרה היא הרי זו מקודשת מספק". ומשמע מהרמב"ם דבנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת אפי' באדם חשוב (לא חליק בין אדם חשוב ללא אדם חשוב).

אך בפרק ה' הלכה כ"ב כתב: "אמרה לו הילך דינר זה מתנה ואתקדש לך ולקחו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקיבלתי ממך מתנה אם אדם חשוב הוא הרי זו מקודשת שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה ובהנאה זו הקנת עצמה לו".

ותי' הב"ח דהתם באדם חשוב דמהני משום דאמרה בשעת נתינה אתקדש לך בדינר זה, והא דכתב דלא מהני בנתנה היא איירי בלא אמרה בשעת נתינה.

ומשמע דאפי' באדם חשוב לא מקודשת באם לא אמרה לו.

וביאור הדברים דהרמב"ם ס"ל דהאמירה בקידושין היא גילוי מילתא (ולכן פסק בנתן הוא ואמרה היא דהו קידושי ספק וכמשנת"ל ס"א עיי"ש). שנתנית הכסף היא לשם כסף קידושין.

ולכן בנדו"ד צריך את הגילוי מילתא מצידה (דהיא נותנת המעות), ולולי זה יש לחוש שאולי סתם נתנה לו כסף ומה שאומר הרי את מקודשת לי לא מהני משום דלא היה כאן גילוי מילתא מצדה שמוכנה לקידושין. אבל היכא שאמרה שנותנת לשם קידושין שהרי היה גילוי מילתא מצידה ולהכי הוה קידושין.



הלכה ומנהג

"שומע כעונה"

הרה"ג מרדכי שמואל אשכנזי
מרא דאתרא - כפר חב"ד

א.

חז"ל תיקנו שיהודי יכול לקיים עבור חבירו כמה מהמצוות התלויות בדיבור, כגון קידוש, הבדלה, מקרא מגילה ותקיעת שופר, וכן יכול להוציא חבירו ידי חובת אמירת קדיש וקדושה וכו', ואף יכול לברך עבורו את ברכת המצוות.

אמנם מצאנו בענין זה כמה לשונות בשולחן ערוך: לעיתים כתוב שמוציא חבירו מדין "שליחות", ופעמים כתוב שהוא מדין "שומע כעונה" ובכמה מצוות מופיע גם דין "שליחות" וגם דין "שומע כעונה".

האחרונים האריכו לבאר מהות דינים אלו והחילוקים הקיימים להלכה ביניהם, ולהלן יתבאר "בדרך אפשר" את שנראה לדייק בזה משולחן ערוך רבינו הזקן, "ותן לחכם ויחכם עוד".

ב.

כתב רבינו: "בברכת המצוות, אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו, כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין, הרשות בידם: אם רצו, אחד מברך לכולם כדי לקיים ברוב עם הדרת מלך ואם רצו, כל אחד מברך לעצמו (כדי להרבות בברכות, כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות. ואף שהשומע כעונה, מכל מקום המברך הוא עיקר, שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם ידי חובה וכולם מקיימים





מצות הברכה על ידו וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצאת מפי המברך, שפיו כפיהם, וראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה – משיקיימנה על ידי שליח).

ובסוף הסעיף כותב: "שאינ לחייב אדם שיקיים המצוה המוטלת עליו על ידי שליח, כשיכול לקיימה בעצמו" (סימן רי"ג, סעיף ו').

מבואר בדבריו, שכשאדם שומע מחבירו ברכת המצוות ויוצא ידי חובה מברכתו מדין "שומע כעונה", הרי אין הפירוש שעל ידי השמיעה מהמברך – כאילו הוא מברך בעצמו, אלא להיפך: המברך הוא העיקר והוא שליח של השומע לברך עבורו.

והנה, רבינו מביא מחלוקת אם אדם יכול לשמוע מחבירו ספירת העומר ולצאת בכך ידי חובת הספירה, וכותב כך: "ואין הציבור או ש"ץ יכולים לספור בעד כולם, אף אם אחד מצוה לחבירו שיספור בשבילו ועשאו שליח לכך, אינו יוצא י"ח כשלא שמע הספירה מפי חבירו. אבל אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חבירו, אם נתכוון לצאת ידי חובה בשמיעה זו וגם חבירו המשמיע נתכוון להוציא, יוצא ידי חובה מן התורה, שהשומע הוא כאומר. ויש חולקים על זה" (עיינין שם סימן תפט סעיף א').

מבואר בדבריו, שלדעה הראשונה אינה מועלת שליחות בספירה אלא יכול לצאת ידי חובה רק מדין שומע כעונה. ולכאורה צ"ב כיצד להתאים זה עם המובא לעיל מסי' רי"ג ששומע כעונה מועיל מטעם שליחות – שהמברך נעשה שליח עבור השומע.

ג.

ויש לבאר את גדר "שומע כעונה" בהקדים דיוק בלשון רבינו: הנה התוספת שבת מביא מהעולת שבת "שיותר טוב שאדם יקדש בעצמו, אפילו כולם מסובין בשולחן אחד – יקדש כל אחד ואחד בפני עצמו, דמצוה בו יותר מבשלוcho".

אמנם התוספת שבת בעצמו חולק על זה: "וליתא, דהא אפילו ברכת המאור מבטלין, משום ברוב עם הדרת מלך כמ"ש בסי' תצ"ד סי"ד, מכל שכן הא, ולא שייך בזה מצוה בו יותר מבשלוcho כיון דקיל"ן שומע כעונה, מיקרי בו ממש" (סי' רע"ג סעיף קטן י').

כלומר, לדעת העולת שבת, כשאדם יוצא י"ח קידוש מחבירו, הרי המקדש הוא העיקר והוא שליח של השומע להוציא ידי חובה ואין זה דומה למקום שהוא מקדש בעצמו, ולכך עדיף שכל אחד יקדש בעצמו, ש"מצוה בו יותר מבשלוcho".

אמנם התוספת שבת סובר ששומע כעונה פירושו שכאילו השומע מקדש בעצמו וחשיב כאילו





המצוה מתקיימת בו ממש, ולכך לא שייך כאן "מצוה בו יותר מבשלוcho".

והנה, הזכרנו את לשון רבינו בסי' רי"ג שהשומע אינו כמו המברך ממש, אלא המברך הוא העיקר והוא שליח של השומע להוציאו ידי חובתו, ולכאורה הרי זה דומה יותר לסברת העולת שבת. אולם מעניין שרבינו אינו כותב שמתעם דבר זה – "מצוה" שהשומע יברך בעצמו, אלא רק כותב ש"ראוי יותר שכל אחד יקיים המצוה בעצמו"

ובהמשך כותב: "אין לחייב אדם שיקיים המצוה המוטלת עליו על ידי שליח", ומשמע מזה, שאף שחלק מהמצוה מתקיים על ידי המברך (ולכך ראוי שהשומע יקדש בעצמו), מכל מקום, חלק חשוב במצוה מתקיים על ידי השומע, ולכך רק "ראוי" שיברך בעצמו ולא "מצוה" שיברך בעצמו.

במילים אחרות: שיטת רבינו היא שיטה ממוצעת בין העולת שבת לתוספת שבת: לפי העולת שבת – המצוה מתקיימת לגמרי על ידי המברך, ולכך "מצוה בו – שהשומע יקיים – יותר מבשלוcho".

לפי התוספת שבת – המצוה מתקיימת לגמרי על ידי השומע, שבשמיעת הברכה נחשב כאילו בירך בפיו, ולכך אין עדיפות שהוא יברך על פני שמיעת הברכה מחבירו.

לשיטת רבינו – חלק מהמצוה מתקיים על ידי המברך ולכך "ראוי" שהשומע יברך, אולם חלק עיקרי במצוה מתקיים על ידו ולכך אין "מצוה" שהוא יברך בעצמו.

ד.

ביתר ביאור: כשאדם שולח שליח לקדש אשה (לדוגמא), הרי הוא נשאר במקומו והשליח הולך למקום האשה ומקדש אותה. ברור אם כן, שהשליחות כולה נעשית על ידי השליח והוא מבצע אותה בשלימותה עבור המשלח. אולם "בשומע כעונה" מצאנו דין שליחות מסוג שונה: מחד, האדם שותק ואינו מברך את הברכה והמברך הוא שליח שלו לברך את הברכה עבורו.

אך לאידך, אנו רואים בספירת העומר (ובמקומות רבים) שהשומע חייב לעמוד על יד המברך (השליח) ולשמע בעצמו ממנו את הברכה. זאת אומרת שגם הוא עצמו מקיים חלק מהמצוה ואין השליח מקיים את כולה בשבילו.

ביאור הדבר: חכמים ציוו שכשאדם הולך לקיים מצוה, הוא חייב לברך את הקב"ה על שזיכה אותו לקיימה. בנוסף לעצם חיוב הברכה, חכמים תיקנו פרט נוסף שהברכה צריכה להיות בדיבור דווקא והמהרהר לא יצא י"ח. (בסגנון אחר: יש חיוב על האדם לברך, שבעיקרו של דבר, האדם היה יכול לקיימו בליבו, אך חכמים ציוו פרט נוסף שהברכה חייבת להיות בפה).

והנה, כשאדם שומע ברכה מחבירו, מסתבר שאת חיוב אמירת ברכה בפיו אינו נחשב שקיים





בעצמו (שהרי לא אמר את הברכה בפיו), אלא מסתבר שעל ידי ששומע את הברכה מחבירו, הרי חבירו נעשה שלוחו לקיים את האמירה עבורו. אולם נראה לומר שאת עצם חיוב הברכה – הרי השומע מקיים בעצמו. כלומר, חכמים חידשו בדין "שומע כעונה", שאדם יכול לצאת ידי עצם חובת הברכה על ידי ששומע מחבירו והרי זה כאילו בירך בעצמו ממש.

לפי זה, "שומע כעונה" מלמד שני פרטים: א. אדם יכול לצאת ידי חובת ברכה גם על ידי שמיעתה מחבירו והרי זה כאילו בירך בעצמו. ב. יכול לצאת ידי חובת אמירת הברכה בפיו, על ידי ששומע את חבירו – שהוא שלוחו – מברך עבורו בפיו.

(ויתכן שאדם אינו יכול להיות שליח של חבירו להוציא ידי חובת עצם הברכה, אלא יכול רק לומר את הברכה עבורו.)

ויש לומר, שזה גופא השמיענו רבינו לגבי ספירת העומר: אף שאדם יכול לעשות את חבירו שליח לומר ברכה בשבילו, כמו שכתב שם "שהשומע הוא כאומר" – המברך נעשה שלוחו לומר בפיו עבורו – מכל מקום עדיין הוא חייב לשמוע את הברכה בעצמו מחבירו, כיון שהוא יוצא בשמיעתו ידי חובת הברכה).

דוגמא לדבר: מובא בספר כפות תמרים שיש שני עניינים במצות תקיעת שופר בראש השנה: א. מעשה התקיעה. ב. שמיעת קול השופר. חכמים למדו שאדם יכול להיות שליח עבור חבירו לתקוע עבורו, אולם הוא אינו יכול להיות שליח לשמוע עבורו את תקיעת שופר, אלא השומע חייב לשמוע בעצמו את השופר ולקיים בעצמו את מצות "שמיעת קול שופר" (כפות תמרים ראש השנה כט,א).

ה.

ואולי על פי זה יש לפרש קושיית הר"ן בפסחים:

הר"ן כותב שבקריאת מגילה אנו מברכים על מצות "מקרא מגילה" – מצות הקריאה, ולכך אומרים "על" מקרא, כיון שהקריאה יכולה להתקיים גם על ידי שליח. אולם בתקיעת שופר אנו מברכים "לשמוע קול שופר" – מצות השמיעה, ועל השמיעה אי אפשר לעשות שליח ולכך מברכים "לשמוע" (ולא "על" שמיעה).

והר"ן מקשה מפני מה קבעו חכמים לברך במגילה על הקריאה ולכך הוצרכו לתקן בלשון "על", ואילו בתקיעת שופר קבעו לברך על השמיעה ולכך הוצרכו לתקן בלשון "ל", לכאורה, יכלו לתקן להיפך: לברך במגילה על השמיעה ויוכלו לומר בלשון "ל", ואילו בשופר יברכו על התקיעה ויברכו בלשון "על"?





הר"ן מתרץ שחכמים רמזו בלשון "מקרא מגילה" שהשומע צריך לשמוע כל מילה מהקריאה וגם את הפיסוק אותיות ותיבות ואינו יוצא י"ח בסתם שמיעת קול הבעל קורא, וענין זה מרומז בלשון "מקרא" ואינו מרומז בלשון "לשמוע". אולם המילה "לתקוע" אינה מרמזת על ענין זה - יותר מהמילה "לשמוע" ולכך לא מזכירים ענין זה בברכה. (עיי"ש פסחים ד, א ד"ה ותו איכא).

ויתכן שקושית הר"ן היא, מדוע הדגישו בנוסח ברכת המגילה את "הקריאה" - שבזה השומע יוצא י"ח על ידי שליחות הבעל קורא (ולכך הוצרך לברך בלשון "על"), לכאורה אפשר לברך על "שמיעת המגילה" - שהשומע מקיים בעצמו על ידי שמיעתו (ויוכל לברך בלשון "ל").

ויש לבאר בזה דבר נוסף: הר"ן מבאר בדבריו שברכת שופר היא על השמיעה ואי אפשר לקיימה על ידי שליח.

והנה כתב הגהמ"י בשם הר"ש (הלכות שופר סוף פ"י) "שכשם שאין לתוקע להשיח בינתיים, כך אין לשומעים להשיח, הואיל והתוקע הוא שלוחם ומוציאם ושלוחו של אדם כמותו". מבואר בדבריו שהתוקע מוציאם ידי חובת התקיעה מדין "שליחות".

ולכאורה אין סתירה בזה לדברי הר"ן, כיון שההגמ"י מתייחס למעשה התקיעה - ובזה מועיל שליחות ושלוחו של אדם כמותו, אולם בוודאי שאת מצות שמיעת השופר האדם מקיים בעצמו ובזה לא מועיל שליחות.

ו.

והנה, בכל מקום שאדם מוציא את חבריו ידי חובה מדין "שומע כעונה", הרי השמיעה היא לעיכובא, היינו שאם אדם לא שמע את הברכה היטב, אינו יוצא ידי חובה מברכת חבריו. והדבר מובן היטב, כיון שעל ידי השמיעה הוא נעשה שלוחו, ובעיקר: על ידי השמיעה מוציא עצמו ידי חובת הברכה.

ולכאורה יש להוכיח מתוך כלל זה, שבתקנות חז"ל הקשורות בדין ציבור - כגון, קדיש, קדושה וחזרת הש"ץ - השליח ציבור מוציא את השומעים ידי חובה מדין מיוחד של "שליח הציבור" ולא מדין "שומע כעונה".

דהנה כתב רבינו: "מצות הקדיש היא שהש"ץ אומר יתגדל וכו' בשביל כל הציבור" (סימן קכ"ה סעיף א'), היינו שמלכתחילה, כל אחד ואחד מהציבור חייב לקדש את ה' בעצמו, אלא שהשליח ציבור מקדש עבור כל הציבור ומוציאם ידי חובה.

ובסימן נ"ו מוסיף רבינו: "מצות הקדיש הוא לשמוע מן הש"ץ יתגדל כו' ועל זה יענה אמן יש"ר,





שאישר הוא עניה על יתגדל, וצריך לשמוע לכוין על מה עונה, כמו שצריך לשמוע ולכוון לברכה שעוניה עליו אמן". היינו שהש"ץ מוציא את הציבור ידי חובת אמירת הקדיש, והציבור צריכים לשמוע היטב את הש"ץ אומר את מילות הקדיש כדי לענות על זה אמן, (אבל לא די בכך "שיודע במוחו" איזה תיבות אומר השליח ציבור עכשיו, אלא לכתחילה חייב לשמוע את הש"ץ באזנו).

ורבינו מביא לכך דוגמא, כמו שהשומע ברכה מחבירו, צריך לשמוע באזנו את הברכה כדי לדעת על מה הוא עונה אמן.

ולכאורה, הטעם שהביא רבינו כאן לחיוב שמיעת הברכה מהשליח ציבור הוא שונה לגמרי מהטעם שהביא רבינו בשמיעת הברכה בדין "שומע כעונה": כאן כתב שהטעם שצריך לשמוע את הברכה באזניו – הוא בשביל מה שהוא עונה – שידע על מה עונה אמן (כמו שצריך לשמוע את הברכה – לדעת על מה עונה אמן). אמנם כשאדם שומע ברכת המצוות מחבירו והוא יוצא ממנו ידי חובה מדין "שומע כעונה" – הרי השמיעה היא מדינא – כדי לצאת ידי חובה מהברכה (ולא רק) כדי שיוכל לענות).

יתר על כן: משמעות דברי רבינו, שיש לשמוע את הקדיש לכתחילה, אך לא כתוב שהשמיעה לעיכובא, ואילו כשאדם שומע ברכה מחבירו ויוצא ידי חובה מדין "שומע כעונה" – השמיעה לעיכובא.

ונראה לומר, שדין "יציאה ידי חובה בציבור" הוא דין אחר מ"שומע כעונה": התורה חידשה שכשתשעה יהודים נמצאים יחד בבית הכנסת ואחד עומד ומתפלל או מקדיש את ה', הרי אם כולם שומעים את תפילתו ועונים על כך אמן, הוא נעשה שליח שלהם ומוציא אותם ידי חובת האמירה והברכה לגמרי, היינו שהוא גם אומר בפיו עבורם וגם מוציאם ידי חובת עצם האמירה, ולכך צריך שמיעה לכתחילה אבל אינה לעיכובא. אולם כשאדם שומע מחבירו את ברכת המצוות – הרי חבירו אינו אלא מקיים בשבילו את מעשה האמירה בפה, אבל הוא מוציא עצמו ידי חובת עצם הברכה, ולכך השמיעה שלו היא לעיכובא.

ז.

ויתכן לומר בעומק יותר: השליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם והוא שליח שלהם לומר עבורם את מילות התפילה והקדיש וגם להוציאם ידי חובת עצם הקדשת ה'. אך לכתחילה צריך שהציבור ישמע היטב את תפילת הש"ץ, כי חלות דין ציבור, נעשה על ידי תשעה שומעים לתפילת השליח ציבור.

במילים אחרות: החיבור בין היושבים בקהל לבין השליח ציבור נעשה על ידי שהיושבים בקהל





עונין אמן על תפילת הש"ץ ומכוונים לענות על מה שאמר הש"ץ, ועי"ז נעשים כולם ציבור אחד ואזי הוא יכול להיות שליח עבורם.

לפיכך, לכתחילה צריך לשמוע היטב כל מילה מתפילת השליח ציבור, כדי שיהיה דין ציבור, ואין די בכך "שיודע במוחו" מה הש"ץ מברך.

אולם באמת, לענין חלות דין ציבור, אין השמיעה לעיכובא וגם אם לא שמע את תפילת הש"ץ אלא רק נמצא בבית הכנסת ויודע במוחו מה הש"ץ מברך – בדיעבד יצא ידי חובה.

והנה רבינו כתב שיש לשמוע את מילות הקדיש מהש"ץ כדי שידע על מה הוא עונה, וכתב שיש לנהוג כך "כמו שצריך לשמוע ולכוון לברכה שעונין עליו אמן", היינו שגם כששומע ברכה מחבירו, צריך להקשיב למילות הברכה, כדי שידע על מה הוא עונה אמן.

ויש לעיין לאיזו ברכה – כוונת רבינו: דודאי אין כוונתו לברכת המצוות, כיון ששם צריך לשמוע את המברך – מעיקר הדין – לצאת ידי חובת "שומע כעונה" כנ"ל, ולא רק כדי לדעת על מה הוא עונה. ועל פי האמור לעיל, יתכן שכוונת רבינו לברכות השליח ציבור בחזרת הש"ץ, שהציבור צריכים לשמוע את הברכות כדי לדעת על מה הם עונים אמן (ולא כדי לצאת ידי חובה מהברכות).

ביתר ביאור: רבינו כותב בסימן קכ"ד סעיף י"א: "ויש אומרים שאפילו אם אינו מחוייב לברך אותה ויודע איזו ברכה היא, אם הברכה נתקנה להוציא רבים ידי חובה, כגון חזרת הש"ץ, לא יענה אחריה עד שישמע אותה, כאילו היה רוצה לצאת בה ידי חובה. שכיון שתקנת חכמים היא שיחזור שליח ציבור התפילה להוציא את שאינו בקי והציבור חייבים לשתוק ולשמוע כל ברכה מפי השליח ציבור ולענות אחריו אמן, אם כן הרי ברכות אלו עליהם חובה לשמעם מהשליח ציבור אע"פ שהתפלל כבר".

כלומר, בקי שהתפלל כבר שמונה עשרה, יצא ידי חובת התפילה ומעיקר הדבר, אינו צריך לחזרת הש"ץ. אלא שחכמים תיקנו שהש"ץ יחזור התפילה כדי להוציא את שאינו בקי בתפילת שמונה עשרה. וכדי להוציא, צריך שתשעה יהודים ישמעו כל ברכה מהש"ץ ויענו עליה אמן ובכך יצטרפו לציבור אחד, ואזי הש"ץ יכול להוציא גם את שאינו בקי.

ולכאורה כאן פשוט, שהבקי אינו צריך לצאת ידי חובת הברכות מברכת הש"ץ, כיון שהוא כבר התפלל, אלא כל הטעם שהוא צריך לשמוע את הש"ץ הוא כדי שיוכל לענות אמן על ברכותיו. ויתכן לומר, שהשמיעה והעניה נועדו ליצור חלות דין ציבור, שעל ידי שהשומעים מכוונים לברכות הש"ץ ועונין עליהם, הם מצטרפים לגדר של "ציבור". (וכך הש"ץ יכול להוציא גם את שאינו בקי – שהוא בכלל הציבור).





בדין טבילה בשבת

הרה"ג דוב טברדוביץ
מו"צ בכפר חב"ד

א.

כתב רבנו בשולחן ערוך סי' שכ"ו ס"ז בלשונו הוהב: "אדם מותר לטבול מטומאתו בשבת מפני שנראה שמיקר, ובמדינות אלו נהגו לאסור טבילת אשה לבעלה אם יכלה לטבול קודם שבת כו'. ויש שנתנו טעם לדבר שמכיון שנהגו שלא לרחוץ בשבת א"כ הטבילה נראה כמתקן כו', אע"פ שאין איסור בדבר כו'.

והנה יש להבין מדוע אין איסור בדבר מן הדין על פי הסברא הנ"ל שרבנו עצמו נתן ש"נראה כמתקן"?

ואפשר לומר משום שיש היתר לרחוץ ב"מצטער" או במקום חולי, וע"כ הרי הוא "נראה כמיקר" גם בזמנינו.

אמנם יש לדחות תירוץ זה מכיוון שרבנו הזקן לא מביא היתר הנ"ל בשולחן ערוך [ורק המשנה ברורה מביאו בשם רבי עקיבא איגר], וגם בהלכה דידן לא משמע מדברי רבינו שכותב: "אע"פ שאין איסור בדבר" שרוצה לומר שבעצם בדורותינו אלה אינו נראה כמיקר ונראה כמתקן, אבל כיון שיכול להיות שטבילתו נובעת מצד "מצטער" או חולי על כן אינו נראה כמתקן ולכן "אין איסור בדבר", אלא משמע מדבריו דזה שאין בזה איסור הוא מן הדין, ולא מצד איזה טעם צדדי. וזה פשוט.

ב.

ונראה לבאר שרבנו סובר שכיון שחז"ל בזמן שאסרו טבילת כלים לא גזרו על טבילת אדם כי בזמנם זה היה נראה כמיקר (כי בזמן ההוא היה מותר לרחוץ בצונן, ע"כ אין זה בכלל איסור טבילת כלים, ועתה כבר אין כח בדינו לגזור גזירות חדשות (ועד"ז מובא כאן בביאור הלכה ד"ה אדם)).

אלא שיש לעיין, דשמא גם איסור טבילת אדם הוא בכלל הגזירה דטבילת כלים כמובא בסי' שכ"ג, דהרי גם בנדו"ד מתקן הוא וגם נראה כמתקן בזמנינו.

ויש ליישב בזה, דמצד זה שנראה כמתקן אינו דומה לתיקון דטבילת כלים, דבכלים איכא גדר 'בונה' ו'מכה בפטיש' מדאורייתא, שהרי בטבילת הכלי הוא מביא לידי גמר מלאכת הכלי דהיינו –



בונה ומכה בפטיש, משא"כ באדם אין בנין גמור מן התורה (ורק מדרבנן אסור לסדר איברי התינוק וכן בגדול כשיצא האבר ממקומו דנראה כבונה), וכן מכה בפטיש לא מצינו באדם [וזה דבמפיס מורסא (= פותח פתח להוצאת מוגלה) יש איסור מן התורה משום בונה כמובא בשולחן ערוך סי' שכ"ח סל"ב – אין זה קשה, דזה דבר שאינו שכיח כ"כ, ולכן לא גזרו בטבילת אדם כלל].

ומזה שבגמרא הוצרכו לבאר דלא גזרו מפני שנראה כמיקר ומשמע דאלמלא זה – גוזרים. יש לבאר שהשאלה בגמרא היא מפני מה לא גזרו בזה חכמים, אבל אחר שתירצו שלא גזרו מטעם דנראה כמיקר א"כ אי אפשר להכליל טבילת אדם בכלל איסור טבילת כלים דכנ"ל אין זה ממש דומה, דבכלים שייך יותר מתקן כלי.

ג.

ויש להוסיף בזה, שהרי המגן אברהם בסימן שכ"ג סקי"א שואל, אמאי מחמירים יותר בטבילת כלי חדש מטבילת כלי טמא מדרבנן בכדי להתירו. ומבאר שם דכלי טמא ראוי לשימוש בטומאה וע"כ אינו נראה כמתקן, משא"כ כלי השייך לנכרי שלא הוטבל אינו ראוי לכלום וע"כ נראה כמתקן.

ולפי זה יש לומר, ובהקדמה; דאדם אע"פ שהוא טמא, טהור הוא לרוב הדברים ורק שאסור בטהרות, וע"כ ה"ה דומה לכלים טמאים שגזרו בהם. אבל טומאת אשה לבעלה אינה דבר שניכר כמו איסור ההשתמשות בטהרות וע"כ אין לגזור מן הדין. אך אעפ"כ יש שאסרו ודימו זה לטבילת כלים מטומאה, ומ"מ מסיק רבינו בדין טבילת בעל קרי דמותר מלכתחילה כיון שאין הוא חיוב מן ההלכה עצמה.

והנה ידוע מה שמביא כאן הביאור הלכה ד"ה אדם מביאור הגר"א שמביא סתירה בדברי המג"א; דבסימן שכ"ו מתיר טבילת קרי בשבת, ואילו בסי' קכ"ח סק"ע נותן טעם באותם הנהגים שלא לישא כפיהם ביו"ט שחל בשבת, מפני שאז הוא ליל עונה, ואח"כ צריכים טבילה, ואין טבילת בעל קרי בשבת?

ורבינו בסימן שכ"ו ס"ז כתב ג"כ להתיר טבילת בעל קרי בשבת בפשיטות ובסימן קכ"ח סנ"ז מביא את המג"א הנ"ל בטעם הנהגים שלא לישא כפיהם וכו', ומשמע שהבין שאין זה סתירה (וגם במג"א דוחק לומר שחזר בו וכיו"ב).

ויש לומר בכל זה, ע"פ דברי המג"א הנ"ל שרק בדבר שניכר שהוא תיקון יש מקום לאסור, ולכן כשהכונים נושאים כפיהם ביו"ט שחל בשבת הרי זה ידוע שעונת ת"ח היא בליל שבת [וזה גם עונה ראויה לכל אדם מצד עונג שבת כמובא בשולחן ערוך סי' ר"פ], וידוע ג"כ מנהג הכהנים שבעל קרי טובל לפני נשיאת כפים (כמובא שם), וא"כ ניכר לכל שיש בשבת טבילה שהתירתו לישא כפיו



והרי זה תיקון גברא שניכר ומוכח לכל, ודומה לטבילת כלים חדשים שעצם השימוש בהם מוכיח שנתתקנו, ולכן יש בזה איסור בשבת [אע"פ שאין זה להלכה, כמובא שם בשולחן ערוך, מ"מ מובאת סברא כזו].

משא"כ בסי' שכ"ו גבי טבילת בעל קרי שאין כאן היכר של תיקון גברא שהרי גם לפני זה היה צריך לעסוק בתורה ותפילה (וכפסק רבינו שאין לבטל מתורה עד שימצא מקוה), וע"כ אין זה נראה כמתקן. תדע, שהמג"א עצמו בהמשך דבריו שהובאו לעיל פסק [דיש הסוברים דכל האיסור בטבילת גר בשבת הוא משום שנראה כדנים דין בשבת אבל לא מצד תיקון האדם כי אין זה ניכר] שמותר למומר לטבול בשבת, דאין הטבילה משנה דבר כי גם קודם הטבילה היה חייב במצוות ומצטרף למנין וכו', ולפי"ז כ"ש שבעל קרי מותר לטבול ללא כל חשש, ורק בכוהנים הנושאים כפיהם בשבת יש חשש, כנ"ל.

תוספת יו"ט והדלקת נרות בערב חג השבועות

הרה"ג ברוך שי' בלז'ינסקי
כפר חב"ד

א.

בלקו"ש חט"ז עמ' 233 ואילך דן כ"ק אדמו"ר בגדר מצות תוספת שבת ויו"ט, דאפשר לחקור בזה האם זהו דין רק בגברא ולא דין בחפצא, היינו שזמן התוספת אין בו קדושת שבת, ורק יש מצוה על האדם לא לעשות מלאכה, או שנאמר שזהו דין בחפצא, שקדושת השבת מתפשטת גם בזמן התוספת (דכ"כ המכילתא עה"פ זכור את יום השבת דזכור מלפניו ושמור לאחריו משל לזאב כשהוא טורף, טורף מלפניו ולאחריו).

ולומד כ"ק אדמו"ר דכוונת המכילתא לומר שקדושת השבת מתפשטת על זמן התוספת. עיי"ש באריכות). ולמסקנא (לשיטת הש"ס והפוסקים) לומד כ"ק אדמו"ר שזהו רק דין בגברא. וכדמוכח מלשון אדה"ז בסימן רס"א סעי' ד', וז"ל: "מ"ע מן התורה להוסיף מחול על הקודש באיסור עשיית מלאכה". היינו שכל דין תוספת מתבטא באיסור עשיית מלאכה, ולא ישיש בו קדושה.

ובהערה 24 שם מחדש כ"ק אדמו"ר גדר חדש. דאפש"ל שתוספת שבת זהו לא רק איסור על הגברא, אלא שהזמן הוא קדוש, רק שהקדושה הזאת לא מתפשטת מקדושת השבת. וזוהי אינה





הקדושה של עצם יום השבת והחג, אלא שהתורה חידשה שגם ביום חול יכול להיות קדושת שבת וחג, א"כ זהו שלב ממוצע שהתוספת יש בה קדושה רק שהיא לא מתפשטת מקדושת השבת. (ובלקו"ש חי"ט עמ' 57 ואילך מביא רק את שני האופנים הראשונים).

המורם מכל הנ"ל שיש ג' אופנים במצות תוספת שבת וחג. אופן א', שזהו רק דין בגברא שאסור במלאכה והזמן עצמו אין בו קדושה. אופן ב' שהזמן עצמו קדוש רק שהקדושה היא לא התפשטות מקדושת השבת והחג, אופן ג' שהזמן קדוש ע"י שקדושת השבת והחג מתפשטים על זמן התוספת. ועפ"י שבזמן התוספת אפש"ל ג' אופנים יהי' מבואר דין תוספת חג בכניסת חג השבועות דבעינן ביה "תמימות". וכדלקמן.

דכתב אדה"ז בסי' תצ"ד סעיף ב' וז"ל: "אע"פ שבכל ערבי יו"ט נוהגין להקדים תפלת ערבית של יו"ט מבעוד יום מטעם שנתבאר בסי' רס"ז, מ"מ בליל שבועות מאחרין להתפלל לאחר צאת הכוכבים, שאם יקדימו ויקבלו קדושת יו"ט בתפלה מבע"י הרי זה כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה שלפני חג הזה והתורה אמרה שבע שבתות תמימות תהיינה, ומזה הטעם אין לקדש ג"כ קידוש היום מבע"י אף קודם תפלת ערבית".

ומקור דין זה הוא מהשל"ה בריש מסכת שבועות, דכתב וז"ל: "וקבלתי ממורי הגאון מהר"ש ז"ל מלובלין שקיבל איש מפי איש מפי הגאון רבינו יעקב פולק ז"ל שלא לעשות קידוש ולאכול בליל ראשון של חג שבועות עד צאת הכוכבים, והטעם מפני שבספירה כתיב שבע שבתות תמימות תהיינה, ואם כן כשמקדש בעוד יום מחסר אותו המקצת ממ"ט ימי הספירה שהרי חג שבועות הוא לאחר ספירה וכשיש הספירה אינו שבועות, וכשמקדש אם כן מקבל על עצמו החג ומחסר אותו המקצת מימי הספירה ונמצא שאינן תמימות". וכ"כ המשאת בנימין בסוף הספר, בחידושי דינים על שו"ע חלק או"ח דין ד'.

ב.

והנה לשיטתם שכשמקדימין את החג חסר בדין "תמימות", לכאורה קשה, דא"כ נתבטלה מ"ע דלהוסיף מחול על הקודש בכניסת חג השבועות.

וזה פשוט שמצות עשה של מוסיפין מחול על הקודש בכניסת החג ישנו בערב שבועות, כדמוכח

1) והנה השל"ה והמ"ב פסקו רק לגבי קידוש שלא לקדש מבע"י, אך לא הזכירו מה הדין בתפילת ערבית האם אסור להתפלל מבע"י, ואילו אדה"ז לא מחלק ואוסר בשניהם מבע"י. ומקור דברי אדה"ז שגם לקדש אסור מבע"י הוא מהט"ז בריש סימן תצ"ד דכתב וז"ל: "מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות". ועיין לקמן הביאור בזה.





מזה שהדין (עיין בשו"ע סי' רס"א סעי' ב', וכן בשו"ע אדה"ז שם סעי' ד') דתוספת יו"ט נלמד מהפסוק "מערב עד ערב תשבתו שבתכם" שכל מקום שנאמר שבות מוסיפים מחול על הקודש בין בכניסתו בין ביציאתו. א"כ גם בחג השבועות שנאמר בו שבתון ויש בו מ"ע לשבות, יש מ"ע להוסיף מחול על הקודש.

אך לפי המבואר לעיל לאופן הא' (וכן לומד כ"ק אדמו"ר למסקנא) שהזמן דתוספת אינו קדוש בקדושת החג לא קשה מידי, כי הזמן דתוספת בעצמו לא קדוש בקדושת החג ונשאר יום חול ממ"ט ימי הספירה, ורק יש איסור עשיית מלאכה על הגברא, וממילא מובן שהתוספת יו"ט בכניסת שבועות לא מחסירה בתמימות.

ג.

והנה לפי"ז שתוספת החג אין בה קדושת החג ולא סותרת לתמימות, קשה לאידך גיסא מדוע אסור להתפלל ולקדש מבע"י, הלא הזמן עצמו לא קדוש ובמילא לא חסר בתמימות.

ויובן זה עפמ"ש אדה"ז בסי' רס"א קו"א סק"ג. דמחלק שם לדינא בין תוספת שבת שמקבל על עצמו, לבין קבלת שבת ע"י תפילת ערבית. והחילוק ביניהם הוא לענין עשיית איסור מדרבנן לצורך מצוה (או לאפי' לדבר הרשות במקום שהוא צורך גדול עיי"ש בסעיף ב'), דאם קבל על עצמו תוספת שבת מותר בעשיית שבות לצורך מצוה בזמן התוספת, משא"כ כשהתפלל ערבית אסור בעשיית שבות אפי' לצורך מצוה.

ובטעם החילוק כתב וז"ל: "להכי לא מיתסר בשבותים, דלא עדיף התוספת שהוא עשה מבין השמשות שהיא ספק כרת כמ"ש הח"צ, ועוד שגם הביה"ש הוא בכלל התוס' בעל כרחו אף אם הוא יום כיון שהוא סמוך לחשכה ממש ואף שלא קבלו הרי מקובל ועומד הוא מהר סיני ואפ"ה התירו השבותים, כ"ש בתוספות שמקבל מדעתו. ועוד דכל המקבל תוס' אדעתא דתוספות דרחמנא קא מקבל ולא יותר. אבל כשהתחיל ערבית של שבת קיבל עליו עיצומו של יום ולא תוספת... וע"כ צ"ל דכיון שמתפלל תפלה השייכה לעיצומו של יום הרי קיבל עליו עיצומו של יום ולפיכך חלו עליו כל חומרותיו ולהכי מיתסר אף בשבותים".

ועפי"ז שבתפילת ערבית חל עיצומו של יום, א"כ זהו לא רק דין בגברא אלא גם בחפצא שקדושת השבת מתפשטת על זמן התוספת ונהי' קדוש, דזהו הפי' עיצומו של יום שהשבת עצמה התפשטה, ולכן אסור בשבותים אפילו לצורך מצוה. משא"כ כשמקבל תוספת שבת שלא ע"י תפלה, הזמן עצמו לא קדוש. (ועל קבלת תוספת שבת ע"י קבלת האדם וכן על מצות תוספת שבת, בזה לומד כ"ק

(1) עיין ברמב"ם הל' יו"ט פרק א' הל' א', ובשו"ע אדה"ז סימן תצ"ה סעי' א'.





אדמו"ר למסקנא שזהו דין בגברא ואילו המכילתא סובר שאפי' בקבלת תוספת שבת הזמן קדוש, משא"כ כשמתפלל או שעושה קידוש שמקבל עיצומו של יום ולא תוספת בזה כ"ע מודים שהזמן קדוש. עיין בלקו"ש שם הערה 33 וכן בלקו"ש חי"ט עמ' 58 הערה 21).

ובזה מבואר שדוקא תפילת ערבית אסרו להתפלל מבע"י, כי עי"ז מקדים את קדושת החג ומחסיר במ"ט ימי הספירה. וכן ע"י קידוש מקבל על עצמו עיצומו של יום והזמן עצמו נהי' קדוש, מפני שזהו ענין הקידוש, שמקדש את החג ולא רק שאסור במלאכה¹. משא"כ כשמקבל תוספת שבת סתם, הזמן עצמו אינו קדוש בקדושת החג, ובמילא אינו מחסיר "בתמימות".

ד.

והנה מנהגנו להדליק נרות יו"ט מבעוד יום כמו הדלקת נרות דשבת. ופוסק אדה"ז בסי' רס"ג סעי' ז' שבהדלקת נרות מקבלים את השבת והחג. ובוהו יש לדון האם מותר להדליק נרות של חג השבועות מבע"י, לשיטות הנ"ל (שכן פוסק אדה"ז) שקבלת החג מבע"י מחסרת "בתמימות".

ולפי המבואר לעיל צדדי הספק הם, האם הדלקת נרות דומה לתפלת ערבית וקידוש שהזמן עצמו נהי' קדוש, ולפי"ז יהי' אסור להדליק נרות מבע"י מפני שמחסר בתמימות, או שנאמר שהדלקת נרות דומה לתוספת שקיבל על עצמו, שהזמן עצמו לא נהי' קדוש ורק יש איסור על הגברא לא לעשות מלאכה, ולצד זה מותר להדליק נרות מבע"י דאינו מחסר "בתמימות"².

ואין לומר דכיון דהאשה פטורה מספירת העומר (עיין שו"ע אדה"ז סי' תפ"ט ס"ב), לכן אינה חייבת ג"כ ב"שבע שבתות תמימות" ויכולה להדליק נרות מבע"י, דהרי בסי' תצ"ג ס"ט כתב אדה"ז וז"ל: "ונוהגין שלא לעשות מלאכה אחד אנשים ואחד נשים כל ימי הספירה משקיעת החמה עד לאחר ספה"ע, ורמז לזה שנאמר שבע שבתות מלשון שבות... (ואותן הנשים שאינן סופרות אפשר שיש להן לשבות כל הלילה)". הרי אף שהנשים פטורות מספירת העומר נוהגות עכ"פ שלא לעשות

(1) עיין לקמן האם קידוש הוא באתו הגדר דתפלת ערבית.

(2) ולכאורה י"ל בפשטות שבהדלקת נרות אין שום שאלה, ובוודאי לא מחסיר בתמימות. והוא בהקדים, שאדה"ז דייק בלשונו וכתב "הרי"ז כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה". דהפי' בזה י"ל, שאין זה שלפועל חסרו מימי הספירה, דהרי סו"ס הוא יום מ"ט אפי' בקבלת עיצומו של יום ואין עצם היום במציאות יום המחרת, רק הפי' הוא שזה כמו שחסרו מימי הספירה, שנראה כאילו חסר. ולפי"ז י"ל שרק בתפילה וקידוש שמזכיר קדושת יום חגה"ש להדיא הרי"ז כמו שמחסר, משא"כ בהדלקת נרות שאינו מזכיר חגה"ש להדיא אלא רק קדושת יו"ט.

אך זהו דוחק גדול, כי אפילו שלא מזכיר בהדה"נ את חגה"ש, אבל היות שקיבל (ומוזכר) יו"ט במילא מחסיר בתמימות, היות שלדבריו כעת יו"ט ולא יום מימי החול שלפניו. ועוד שבשל"ה משמע שמחסר ממש, עיין לעיל בלשונו דכתב בפשטות שמחסר בתמימות, ולא משמע שאדה"ז חולק עליו.





מלאכה, והרמזו הוא מתיבת "שבתות", א"כ גם לגבי "תמימות" שכתוב בפסוק זה "שבע שבתות תמימות", י"ל שגם הנשים צריכות לשמור שיהיה תמימות, ולא להחסיר ממ"ט ימי הספירה (ע"ד שהן נוהגות שלא לעשות מלאכה מצד זה שהתורה כתבה "שבתות"¹). א"כ גם בהדלקת נרות אסור להן להחסיר "בתמימות"².

ועוד דאף את"ל שהנשים אינן מחויבות "בתמימות" ולכן יוכלו להדליק מבע"י, עדיין יהיה אותה שאלה במקרה שאנשים מדליקים נרות מבע"י וצריכים לקבל על עצמם יו"ט בהדלקתם (עכ"פ לכתחילה) לאלתר (עיין שו"ע אדה"ז סי' רס"ג סעי' ז').

ה.

והנה לכאורה יש לפשוט שאלה זו האם הדלקת נרות דומה לתפלת ערבית או לתוספת שבת, מהדין המובא בשו"ע אדה"ז סי' רס"ג סעי' ט"ז שבתפלת ערבית מיד שהתפלל חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה אפי' אם אומר בפירוש שאינו רוצה לקבל עדיין, ולא מביא דיעה החולקת בזה.

ואילו לגבי הדלקת נרות מביא אדה"ז בסי' רס"ג סעי' ז' מחלוקת האם חלה קבלת שבת, וז"ל: "י"א שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה א"כ התנה שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו. וי"ח ע"ז ואומרים שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת שכיון שאמר הש"ץ ברכו הכל פורשים ממלאכתם וכן עיקר, אבל המנהג הוא כסברא הראשונה, ואם התנתה אפי' בלבה שאינה מקבלת שבת בהדלקתה מותרת בעשיית מלאכה במקום הצורך". הרי שבהדלקת נרות לא פשוט שמקבלים שבת, ואדרבה העיקר לדינא שלא מקבלים רק נוהגים שמקבלים, וגם לפי המנהג מועיל תנאי. ואילו בתפלת ערבית חל קבלת שבת לכ"ע, וכן לא מועיל תנאי.

א"כ מוכח שקבלת שבת ע"י הדלקת נרות אינה באותה החומרה של קבלת שבת ע"י תפלת ערבית. אך יש ראי' לאידך גיסא שהדלקת נרות דומה לתפלת ערבית. ובהקדים מה שהובא לעיל מדברי אדה"ז בקונטרס אחרון, שהנפק"מ לדינא בין קבלת תוספת שבת לבין קבלת שבת ע"י תפלת ערבית זהו לענין עשיית שבותים לצורך מצוה, דבתפלת ערבית שקיבל עיצומו של יום אסור, משא"כ

(1) והטעם לזה שהן צריכות לשמור שיהיה שבע שבתות תמימות, אף שפטורות מספה"ע, י"ל דמכיון שיש כאן מציאות של שבע שבתות, אף שהתורה פטרה אותה מהמצווה החיובית של ספירת הימים מ"מ צריכות לשמור שהמציאות של שבע שבתות אלו ישארו "תמימות" ולא לגרוע מהן, ועצ"ע בזה.

(2) וכן לפי דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה לנשי ובנות חב"ד נוהגות הנשים לספור ספה"ע, וא"כ צריכות לשמור על "התמימות" עכ"פ בתור מנהג.





בתוספת שבת.

והנה מה הדין כשמדליקים נרות, האם אסורים בעשיית שבות אף לצורך מצוה. הנה מאדה"ז בסי' רס"ג סעי' י"א משמע דאסור, דכ' זו"ל: "ולפיכך נוהגות מקצת הנשים בליל טבילה שהן צריכות לחפוף ראשן וגופן בחמין מבע"י בבית המרחץ אצל המקוה וא"א להן להדליק הנרות קודם לכתן לשם לפי שהן מקבלות השבת ע"י הדלקת הנרות כמו שנתב' ואסורות לרחוץ בחמין אח"כ... לכן מדליקות נרות שלהן בין חפיפה לטבילה".

ואיסור רחיצה בחמין הוא מדרבנן (עיין בשבת דף ל"ט ע"ב ובשו"ע סימן שכ"ו), ובכ"ז אוסר אדה"ז אחרי הדלקת נרות הגם שזהו לצורך מצוה¹. וכן משמע מקו"א סי' רס"א סק"ג, דכ' שאחרי הדלקת נרות אסור להטמין, ואיסור הטמנה הוא רק מדרבנן. וכ"כ הקצוה"ש בסי' ע"ו סקי"א².

ועיפ"ז שגם בהדלקת נרות אוסר אדה"ז בשבותים אפי' לצורך מצוה, נראה לכאורה שהדה"נ הוי קבלת עיצומו של יום כמו תפלת ערבית, ולפי"ז יהיה אסור להדליק נרות חגה"ש מבע"י. אך מצד שני רואים שהדה"נ לא הוי כתפילת ערבית לענין תנאי.

ו.

והביאור בזה י"ל, שהדלקת נרות זהו שלב ממוצע בין קבלת תוספת שבת שזהו רק איסור גברא לבין תפלת ערבית וקידוש שהם הוי עיצומו של יום.

וזה יובן עפ"מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם בהערה 24 שיש צד לומר שתוספת שבת זהו לא רק איסור על הגברא, אלא שהזמן הוא קדוש, אלא שהקדושה הזאת לא מתפשטת מקדושת השבת. וזוהי אינה הקדושה של עיצומו של יום, אלא שהתורה חידשה שגם ביום יכול להיות קדושה

1) ובתהלה לדוד בסימן רס"א סק"י מוכיח דכן שיטת אדה"ז. דמקור הדין הזה הוא משו"ת מהרי"ל סי' נ"ג, ושם לא כתב מדוע אסורות לרחוץ. ואומר התהל"ד דאולי טעם האיסור הוא משום סריקת השיער דהוי איסור דאורייתא עס' ש"ג במ"א ס"ק כ"ב, וא"כ לא מוכח שאסרו שבות בביה"ש. משא"כ אדה"ז כתב שסיבת האיסור הוא מצד רחיצה בחמין דהוי שבות. ועי"ש בתהל"ד שלהלכה מיקל בעשיית שבות אחרי הדלקת נרות.

2) וכן מביא שם עוד ראי' שהדלקת נרות הוי קבלת עיצומו של יום, ממ"ש אדה"ז בסימן רס"ג סעי' ז' זו"ל: "המנהג הוא שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עלי' בהדלקה זו ולכן תתפלל מנחה תחלה". ואם נאמר שלא קבלה עלי' עיצומו של יום מדוע צריכה להתפלל מנחה תחילה, הלא עדיין לא חל שבת, אלא ע"כ חל כבר עיצומו של יום שבת. ולכן פוסק הקצוה"ש בסי' ע"ד סעי' ה' שאם לא התפללה מנחה לפני הדלקת נרות לא יכולה להתפלל אח"כ, וצריכה להתפלל ערבית שתיים, משום דהוי עיצומו של יום.

והנה ראייתו לא מוכחת. דאפ"ל דהדה"נ הוי רק איסור גברא, ובכ"ז לכתחילה צריכה להתפלל מנחה תחילה. כי היות שלגבי'ה בהדה"נ הוי שבת, לכן צריכה להתפלל תפלת מנחה השייכת ליום חול לפני שמדליקה נרות. אבל איה"נ לא הוי עיצומו של יום, ובדיעבד אפ"ל דיכולה להתפלל מנחה אח"כ, דאין הוכחה מאדה"ז שאסור גם בדיעבד.





שבת. א"כ זהו שלב ממוצע, שהתוספת יש בה קדושה, רק שהיא לא מתפשטת מקדושת השבת.

וא"כ אפשר⁷ שבקבלת תוספת שבת שלא עושה שום פעולה הקשורה עם יום השבת אלא רק מקבל על עצמו בפה או בלב, זהו רק דין בגברא, ולכן מותר בשבותים בגלל שאין שום קדושה בזמן. והדלקת נרות שעושה פעולה של מצוה הקשורה ליום השבת, זהו איסור חפצא היינו שיש קדושה בזמן אלא שאינה מתפשטת מקדושת השבת, ולכן אסור גם בשבותים מצד שהזמן קדוש. ותפילת ערבית וקידוש זהו קבלת עיצומו של יום, שהקדושה מתפשטת מהשבת⁸. ולפי"ז שהדלקת נרות זהו לא התפשטות מיום שבת, א"כ אפשר להדליק נרות חגה"ש מבע"י, כי לא גורע מהיום, משום שלא ממשיך את החג לזמן הדה"נ. ודוקא בתפילת ערבית וקידוש אסור מבע"י, כי ממשיך את יום חגה"ש ליום שלפניו ובוזה מחסר בתמימות.

וכן מיושב מדוע רואים מצד אחד שהדלקת נרות אסור בשבותים אפילו לצורך מצוה, וזהו מצד שהזמן קדוש². ומצד שני בהדה"נ מועיל תנאי, וזהו משום שהדה"נ זהו לא דבר עצמי מהשבת כמו תפלה וקידוש. (ולכן גם יש מחלוקת האם חל קבלת שבת בהדה"נ).

ובטעם הדבר שהדה"נ לא הוא כמו תפילת ערבית וקידוש י"ל בדרך אפשר, מפני שהדה"נ היא פעולה האסורה בשבת, א"כ התורה לא אמרה שזה דבר שנעשה בשבת עצמה, אלא זה אמצעי שע"י אפשר לקבל שבת, אבל עצם ההדלקה לא קשורה לשבת. משא"כ תפלת ערבית שייכת ללילה (וכדלקמן) שזהו יום השבת עצמו, וכן קידוש זוהי מצוה שנאמרה על יום השבת והפעולה עצמה נעשית בשבת, ולכן הוא התפשטות מיום השבת.

א"כ הג' אופנים דלעיל בגדר תוספת, תלויים בג' הדברים דלעיל. שקבלת תוספת זהו רק דין על הגברא כאופן הא', והדלקת נרות זהו דין בחפצא שהזמן קדוש רק שלא מתפשט מקדושת השבת

1) וא"כ שתפלת ערבית וקידוש זהו התפשטות של יום השבת והחג, קשה לכאורה מדברי אדה"ז בס' רס"ז סעי' ג', דמביא שתי דיעות האם יוצא ידי חובת ג' סעודות כשאכל בזמן התוספת. דיעה א' סוברת שיוצא י"ח, ודיעה ב' סוברת שלא יוצא י"ח וצריך שיאכל בלילה עצמה, "שכיון שג' סעודות אלו למדום חכמים ממה שנא' ג' פעמים היום אצל אכילת המן בשבת לפיכך צריך לאכלן בעיצומה של יום ולא בתוספתו, וטוב לחוש לדבריהם". הרי שפוסק כדיעה הב' שלא יוצא י"ח, משום שאפי' שעשה קידוש זהו לא עיצומו של יום.

ו"ל דאין כאן שום סתירה, דע"י שמקדש ממשיך מקדושת השבת עצמה, אבל זהו רק בחלות הקדושה, אך במציאות זהו עדיין יום ולא לילה. ובנוגע לג' סעודות בעינן לילה, מצד הפסוק שנאמר בו "היום" שמדבר על זמן מציאות השבת שמתחיל מהלילה. משא"כ בנוגע לתמימות, משעה שמקדש וממשיך קדושת החג זהו פגם בתמימות, כי להחסיר בתמימות לא צריך שיהיה ליל חג במציאות, אלא שאם יש כבר שם של חלות חג שמתפשט, א"א לקרוא לזה תמימות. משא"כ בהדה"נ זהו לא התפשטות החג, וגם בחלות הענין לא מחסיר בתמימות.

2) ועפי"ז יומתק מדוע צריכה להתפלל מנחה לפני הדה"נ, דזהו מצד שהזמן קדוש ולא רק מצד איסור גברא, עיין לעיל בהערה 8.



והחג כאופן הב', ותפילת ערבית וקידוש הזמן קדוש ע"י התפשטות השבת והחג כאופן הג'.

ז.

ומבואר מכל הנ"ל שתפילת ערבית וקידוש שניהם באותו הגדר שהוי התפשטות מיום השבת.

והנה השל"ה וכן המ"ב (וכן המג"א בסימן תצ"ד) הביאו דין זה רק לגבי קידוש שלא לקדש מבע"י כי מחסיר בתמימות, ולא הזכירו מה הדין לגבי תפילה. היינו שלפי שיטתם יותר פשוט שבקידוש מחסיר בתמימות. וטעמם בפשטות י"ל, מפני שהקידוש כשמו כן הוא, שכל ענינו קדושת החג, ולכן בזה יותר בולט שמחסיר בתמימות, ואילו תפלה אין ענינה קדושת החג והשבת, כי מיד שאומר ברכו מקבל את החג והשבת (עיין בשו"ע אדה"ז סי' רס"א סעי' ג'), ובברכו לא מזכיר קדושה, א"כ בזה לא בולט שמחסיר בתמימות.

ואילו אדה"ז משנה את הסדר, ומביא קודם דין זה לגבי תפלת ערבית, ואח"כ כ' "ומזה הטעם אין לקדש", היינו שיותר פשוט שבתפלה מחסיר בתמימות. (ומקורו מהט"ז בסימן תצ"ד דכ' וז"ל: "מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות", ולא מזכיר מה הדין בנוגע לקידוש, היינו שכנראה לומד ג"כ שבתפלה יותר פשוט שאסור אבל אין ה"נ גם לקדש אסור מבע"י).

ובסברתו י"ל, מפני שתפלת ערבית שייכת ללילה, וא"כ בזה מתבטא יותר שקיבל עיצומו של יום. וכן כ' אדה"ז בקו"א בסי' רס"ג וז"ל: "דכיון שמתפלל תפלה השייכה לעיצומו של יום הרי קיבל עליו עיצומו של יום". משא"כ קידוש לא בולט כ"כ ששייך ללילה, לכן זהו לא כ"כ פשוט דהוי עיצומו של יום, אלא שבכ"ז אומר אדה"ז היות שמזכיר קדושה הוי עיצומו של יום, ומחסיר בתמימות¹.

משא"כ בהדלקת נרות נראה לכאורה לפי הנ"ל דלא הוי התפשטות של יום חג השבועות, ובמילא לא מחסיר בתמימות, ומותר לכאורה להדליקן גם מבע"י.

1) ולפי"ז ששיטת אדה"ז שתפלת ערבית הוי יותר עיצומו של יום מאשר קידוש, אפשר לכאורה לומר שמה שמוכח בהערה 9 ששיטת אדה"ז שלא יוצאים י"ח ג' סעודות כשקידוש מבע"י, זה נאמר דוקא על קידוש, אבל לא כשהתפלל, דאז הוי ממש עיצומו של יום ויוצא י"ח ג' סעודות. אך זה אינו מוכרח, שכפי שנת' שם בהערה, אפשר ל' דלג' סעודות בעינן מציאות לילה, וגם בתפלה לא הוי מציאות לילה.



ברכת הגומל ליולדת

הר' שניאור זלמן הכהן

בסדר ברה"נ (פ"ג ה"ג) כתב אדמוה"ז וז"ל "קטן א"צ להודות אפי' הגיע לחינוך מצוה, אבל נשים ועבדים חייבים בברכה זו, ולכן כל אשה יולדת כשתקום מחלי' תברך בבית הכנסת של נשים וישמעו עשרה אנשים מבפנים". וכן כתב כלשון הזה בלוח ברה"נ (פי"ב ה"ט).

ולפי"ז אינו מובן מדוע לא ראינו בקהילות חב"ד שינהגו כן הלא זוהי הלכה מפורשת?

לכאורה אפשר הי' לתרץ שהלכה זו היתה בזמן אדמוה"ז שאז הי' סכנה בשעת הלידה, וממילא היולדת נכללת בגדר של מי שהי' בסכנה וניצול,

ובהקדים, אדמוה"ז מביא שם (ה"ז) מחלוקת מי מברך הגומל, י"א שאין מברכין אלא על ארבעה שמנו חכמים בלבד, וממילא היולדת אינה מברכת דהרי אינה מהארבעה שמנו חכמים. וי"א שה"ה לכל מי שהי' בסכנה וניצול, כגון שנפל עליו כותל, או שניצול מדריסות שור וסוס ונגיחותיו, או שעמד עליו ארי' לטרפו ביישוב, או אם גנבים באו לו, או שודדי לילה וניצול כולם חייבים לברך הגומל כל שהי' חשש סכנת נפשות וכן נהגו, וממילא יולדת ג"כ חייבת לברך לפי שהיתה בסכנה וניצלה.

ועפי"ז הי' אפשר לומר שבימינו שהרפואה השתכללה מאוד, כמעט ואין בזה חשש סכנת נפשות, ולכן היום לא נוהגים לברך.

אבל אי אפשר לומר כן, לפי שבאג"ק ח"כ (אגרת ז' תקלד) עמ' ק"ב משנת תשכ"א להרה"ג וכו' ר' משה הלברשטאם מירושלים כותב הרבי וזלה"ק:

"ברכת הגומל בנשים כבר האריכו בזה באחרונים וכמצוין גם במכתבו,

וראה קצות השולחן להרב נאה ר"ס ס"ה (ולהעיר ממנהג הכי תמוה דספרדים בלונדון שמברכת בפני עצמם, הובא בספר כתר ש"ט להרב גאגין)". וכשמעיינים שם בקצוה"ש מובא כלשון אדמוה"ז בסדר ברה"נ ובלוח ברה"נ,

וא"כ משמע מזה שדעת כ"ק אדמו"ר היא שגם בזמנינו יש לברך הגומל אחר לידה, וא"כ מתחזקת התמי' מדוע לא רואים שנוהגים כן בלויבאוויטש?

ואולי אפשר הי' לתרץ, ובהקדים, שישנה מחלוקת האם אשה תברך הגומל בפני גברים, או לא,





ויש שנהגו שאשה לא תברך בפני אנשים משום צניעותא, וכן פסקו המחצית השקל, ובשו"ת לקח טוב ח"ב סי' קס"א, ועוד הרבה פוסקים. ואפשר יהי' לומר שזה שילדת אינה מברכת זה משום שאנן חיישינן להאי טעמא, ולכן אינה מברכת.

אך מדברי אדמוה"ז וכ"ק אדמו"ר משמע ברור דלא חיישינן לזה כלל, מזה שכתבו מפורש שאשה תברך הגומל בביהכנ"ס של נשים וישמעו י' אנשים מבפנים.

אלא נראה לומר שהטעם הוא כפי שכתבנו לעיל שזה שאדמוה"ז פוסק שצריכה לברך הגומל זהו משום שהיתה בסכנה וניצלה, אבל היום שהרפואה השתנתה ואין סכנת נפשות בלידה, לכן היום א"צ לברך בכלל הגומל.

והנה האגרת קודש הנ"ל י"ל ששם הרבי אינו דן האם יולדת צריכה לברך ברכת הגומל, דבזה - ביולדת רגילה - יכול להיות שדעת כ"ק אדמו"ר שאינה מברכת וכנ"ל,

אלא כנראה שהשאלה היתה במקרה שהאשה בוודאי היתה בכלל סכנה וניצלה, כגון שעברה ניתוח מסוכן וכד', האם בכגון דא היא מברכת, משום שהבעי' כאן היא דסדר ברכה זו הוא בפני עשרה ולא אורח ארעא לאשה שתברך בפני אנשים, ולכן השאלה האיך תנהג:

משום שיש שפוסקים (מובא במשנ"ב סי' רי"ט, ס"ג סק"ג) שלא תברך כלל, ויש שפוסקים שתברך בפני נשים ואיש אחד, ויש נוהגים (כפי שמובא בשערי אפרים ועוד פוסקים) שלפני יציאתה מביתה לדברי הרשות הולכת מתחילה לביהכנ"ס ושומעת "ברכו" ועונה עם הציבור ברוך ה' המבורך לעולם ועד, ומכוונת להודות להשי"ת שגמל לה כל טוב, (ומוסיפים שם שלכתחלה נכון שיהי' זה בעת קריה"ת, ובעלה יעלה לתורה ותענה אחריו אמן אך אין זה לעיכובא כלל, ויכולה לשמוע גם ברכו דתפילת שחרית וערבית וגם מכל אדם ולא דוקא מבעלה).

ויש נוהגים כפי שכ' המשנה ברורה (סי' רי"ט סעיף ד' סקי"ז) על דברי השו"ע: "אם בירך א' ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא (וכן אם אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן וענה אמן יצא)". והרמ"א מוסיף "ואין זה ברכה לבטלה מן המברך אע"פ שלא נתחייב בברכה זו הואיל ואינו מברך רק דברי שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה",

וע"ז כ' המשנ"ב וז"ל: "וכ"ש על אשתו שהיא כגופו דרשאי לברך, ומזה נוהגים קצת אנשים שכשילדות נשותיהם וחוזרות לבוריין עומדים ומברכים ברכת הגומל, וכשהיא תענה אמן על ברכתו יצאת בזה, ונוסח הברכה יאמר הגומל לחייבים טובות שגמלך כל טוב, ואם בירך שלא בפני' יאמר שגמל לאשתי כל טוב",

ועל הספק בכגון דא הי' מענה כ"ק אדמו"ר שיעיין בקצוה"ש ששם מביא הדין ביולדת שמברכת





בביהכ"ס של נשים וישמעו עשרה אנשים מבפנים ואז אין כאן בעי' של צניעות, וה"ה בזמן הזה לאחר שהרפואה השתפרה מברכת כשהיתה בסכנה וודאית כגון שילדה בניתוח מסוכן וכד', אבל בלידה רגילה נראה לומר שגם לדעת כ"ק אדמו"ר היום אין לאשה לברך הגומל.

בטעם החילוק בין חלב ששהה בכחל לחלב ששהה בקיבה

הת' שמואל סטניסלבסקי

פסק רמ"א בהלכות בשר וחלב סימן צ' סעיף ג', דכחל השורה בחלבו לא אמרינן בזה כבוש כמבושל, וז"ל: "... וכן אם הניחו כך שלם קודם צלייתו עם חלבו – מותר, ולא אמרינן כבוש כמבושל בכי האי גוונא".

ובטעמא דמילתא אמאי לא אמרינן בזה כבוש כמבושל, מביא הט"ז בסקי"ב - בראשית דבריו - טעם האו"ה: "לפי שחלב שחוטה מדרבנן לא גזרו ביה רבנן בצונן לומר כבוש כמבושל... ומיהו אם היה בשר אחר שרוי בצונן בחלב שחוטה או אפילו הכחל עצמה לאחר שפירש החלב פעם אחת ממנה בזה אין אנו מחלקים אפי' בצונן אסור כמו בחלב אחר".

והקשה עליו הט"ז, דהוא עצמו כתב שגם החלב שבכחל נקרא פירש באם לא קרעו אותו (הובא בט"ז בס"ק הקודם).

ומבאר הט"ז טעם האיסור והיתר: דאמנם גם החלב שבכחל נקרא פירש, והטעם שבזה לא גזרו רבנן הוא, דכיון שהוי בתוך הבהמה הוי היכרא ולא אתי למיטעי בבשר וחלב דאורייתא. ובהמשך שם דחה טעם זה, דהרי מפורש בדבריו שסתם בשר הכבוש בחלב שחוטה יהיה אסור, וזה אינו, דהרי כל איסור בשר בחלב שחוטה זהו רק גזירה מדרבנן שיבוא לטעות בחלב שאינו של שחוטה; וכבוש כמבושל זהו ג"כ רק גזירה מדרבנן, דהתורה אסרה רק בדרך בישול – א"כ הוי ליה גזירה לגזירה ואמאי יהיה אסור,

ומכח קושיה זו מתיר הט"ז בכל בשר הכבוש בחלב שחוטה, וזהו טעם הט"ז וכן רוצה להעמיס ברמ"א.

ברם, הן לפי הסבר האיסור והיתר והן להסבר הט"ז, יש לפנינו סתירה גדולה בדברי רמ"א. דבסי'





פ"ז סעיף י' פסק המחבר - חלב שעמד בקיבתה יום אחד אסור להעמיד בו (גבינה), וע"ז כתב רמ"א דאם העמיד בו והוא צלול – אוסר הגבינה (אם אין שישים בגבינה נגד החלב),

ומשמע דס"ל דחלב שחוטה ששהה עם בשר אסור מדין כבוש כמבושל. וזה תמיהה גדולה.

ואפשר לתרץ הסתירה ע"י דברי הגמרא בחולין המחלקת בין חלב שבכחל לחלב שבקיבה. דאיתא בגמרא מס' חולין דף ק"ט ע"ב: "כחל שבישלו אותו בחלבו מותר וקיבה שבישלו אותה בחלבה אסור". ומבארת החילוק: "הא כנוס במעיו והא אינו כנוס במעיו". ומסביר רש"י על אתר, דבכחל החלב לא יצא מהדד והוא מובלע בבשר ולכן אינו בגדר חלב, משא"כ חלב הנמצא בקיבה - יצא כבר מהדד ושם חלב חל עליו. והתוספות על אתר מבארים דברי רש"י דחלב שחוטה בכלל אסור רק מדרבנן ובדברי רבנן גופא מחלקת הגמרא בין חלב שבכחל לחלב שבקיבה דחלב שבכחל מותר, כיון שלא חל עליו שם חלב, ושבקיבה אסור מדרבנן.

ולפי זה עדיין תקשה הסתירה ברמ"א; דאם חלב שבקיבה אסור מדרבנן בבישול, אזי בכבוש שהוא עצמו מדרבנן הדין ל"גזירה לגזירה" להט"ז.

וכן להסבר האיסור והיתר יקשה – דאמנם מפורש דחלב שבקיבה הוא פירש. אבל הוא ס"ל דגם חלב שבכחל הוא פירש באם לא קרעו אותו וכו' כראוי, והטעם שהוא מתיר בזה הוא, דמאחר שהוא כנוס בתוכו הוי היכרא ולא אתי למטעי בחלב דאורייתא, א"כ אין חילוק בין שני החלבים כיון שגם חלב שבקיבה נמצא בגוף הבהמה והוי היכרא טובא.

ואולי אפשר לומר דהרמ"א סבירא ליה כהסבר אחר ברש"י (ולא כהסבר התוס'), דישנם אחרונים הלומדים ברש"י על דברי הגמ' דלעיל, דאסור הכתוב בקיבה שבישלוה בחלבה – אסור מדאורייתא, ומותר הכתוב בכחל שבישלוה בחלבה - מותר מדאורייתא, אבל אסור מדרבנן.

וכך מפורש בהדיא ברש"י, שבסיום דבריו ד"ה כנוס במעיו כתב: "ומיהו לכתחילה בעי קריעה מדרבנן" - ומוכח בהדיא שחלב שבכחל אסור מדרבנן. ומזה נפקא לן שחלב שבקיבה שאסור – אסור מדאורייתא, דכל הקולא דחלב שחוטה דאסור מדרבנן זהו רק אם לא פירש, אבל אם פירש אינו בגדר חלב שחוטה.

ולפי זה יתורץ רמ"א להט"ז ולהאיסור והיתר. להט"ז: בחלב שבקיבה לא שייך לומר "גזירה לגזירה" כיון שהוא אסור מדאורייתא והוי רק גזירה אחת. ולהאיסור והיתר: חלב שבכחל כיון שהוא אסור מדרבנן - לא גזרינן דהוי היכרא, משא"כ חלב שבקיבה שאסור מדאורייתא, לא אמרינן דהוי היכרא. ואכן מתרצים האחרונים (זבחי צדק; ערוגת הבושם והלקוטי צבי) על הבאר היטב.

[ולדעת הש"ך (בנקודת הכסף) שמקשה על הט"ז, דמצינו "גזירה לגזירה" – אפשר לומר שהוא





ס"ל כשני הדעות אליבא דרש"י. דלדעת תוס' שחלב שבכחל לא איקרי עליה שם חלב, בזה רבנן לא גזרינן. ולדעת האחרונים דגם חלב שבכחל הוי חלב ואסור מדרבנן, ס"ל להש"ך כטעם האיסור והיתר דהוי היכרא ובזה לא גזרו, משא"כ בחלב שבקיבה, ואתי שפיר].

ולפי כל הנ"ל נפקא לן נפקא מינה להלכה לשני הדעות החולקות ברש"י, והוא בגדר החלב ששהה בהכחל. דלדעת תוס' דהחלב שבכחל לא איקרי עליה שם חלב, זהו מעלה לצד אחד, אבל לאידך גיסא כל זמן שהותו בהכחל הוא קיבל טעם בשר והוי כדבר ששהה בבשר דהוי דינו כבשר מדין כבוש כמבושל, וא"כ אסור לערבו עם חלב אחר לאחר שיצא מהכחל. משא"כ לשאר הדעות דגם חלב שבכחל הוי חלב, א"כ, כיון שרבנן לא גזרו על חלב זה בבשר וחלב, הוי חלב מותר לכל דבר, ומותר לערבו עם חלב אחר.





נדפס בסיוע
ועד כפר חב"ד

•

לזכות
הרב בנימין שי' כהן ומשפחתו
להצלחה בכל העניינים

•

לזכות
החתן הת' ברוך יהודה שי' בלוי
והכלה חי' מושקא תחי' בליז'נסקי
לרגל בואם בקשרי שידוכין

נדפס ע"י הורי הכלה הרה"ג ברוך שי' בליז'נסקי ורעייתו





נדפס ע"י

הנהלת ישיבת "תומכי-תמימים" המרכזית

