

ב"ה

קובץ
הערות התמימים ואנ"ש
זבחי תודה

גליון מיוחד לכבוד
יום הבהיר י"א ניסן תשס"ח
מאה ושש שנה להולדת
כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

זדלד
ניסן ה'תשס"ח



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

מערכת
'הערות התמימים ואנ"ש'
ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840
טלפקס: 03-9607370

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

פתח דבר

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

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

הקובץ מופיע במסגרת קובצי 'העדרות התמימים ואנ"ש', והוא שביעי לשנה זו (וכל השביעין חביבין), לאחר צאת הקבצים הקודמים מידי חודש בחודשו, והוא שמיני למניין קבצי 'העיונים וביאורים' בתורת רבינו שי"ל בישיבתנו בשנים הקודמות.

הקובץ נערך לשערים ע"פ ספרי רבינו - לקוטי שיחות, מאמרים, שיחות קודש - התוועדויות, אגרות קודש, רשימות, ביאורי תניא, ושונות. עקב חשיבות העניין קבענו שער בפ"ע לסוגיות המתעסקות בענייני משיח וגאולה, שכדברי רבינו, העסק בהם מהרז את בא הגאולה. יש ענינים הכוללים כמה נושאים מהשערים, והלכנו בהם לפי הענין העיקרי.

ע"פ הכלל 'פותחין בדבר מלכות' נדפסה בפתח הקובץ שיחת רבינו, העוסקת בביאור בפרק ק"ז שזהו פרקו החדש של רבינו, השיחה נערכה ע"י ועד הנחות בלה"ק, ונדפסת כאן (בעריכה זו) בפעם הראשונה, תודתנו נתונה להרב חיים שאול שי' ברוק על כך.

לאחר מכן נדפסה גם חלק משיחת רבינו בה מבאר את פירושו של רש"י עה"ת עה"פ (תרומה כה, ה) "ועצי שיטים" המביא את פירוש המדרש תנחומא שיעקב נטע

ארזים במצרים, שנדפסה ב'לקוטי שיחות', ספרו הגדול של רבינו, כרך לא שיחה ב' לפרשת תרומה.

כידוע, מאז הסתלקות הרבנית הצדקנית מרת חנה נ"ע זי"ע, אמו של רבינו, החל רבינו לבאר מדי התוועדות בשבת קודש, א' מביאורי רש"י על הפרשה, דרכו של רבינו בביאוריו היא דרך חדשה ונפלאה כנראה בחוש לכל מי שזכה להתבשם מאורה.

בסיום השיחה, ב"יינה של תורה" שבפירוש רש"י מבאר רבינו שהכח שיש לבנ"י להתגבר על חשכת הגלות, הוא ע"י הארזים, וכמ"ש (תהלים צב, יג) "צדיק כתמד יפרח כארז בלבנון ישגה" שקאי על נשיא ישראל שבכל דור. עיי"ש ב.

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

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

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

יהיו נא דברי הביאור והעיון בדברי התורה כ'זבחי תודה' להשי"ת על אשר זיכנו במתנה זו.

ויהי רצון אשר במהרה בימינו יקויים הייעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר" ורבינו נשיאנו בראשם, ונזכה אשר "יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר. ומארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים" "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה" בבית המקדש השלישי תיכף ומיד כמש.

המערכת

ב' ניסן ה'תשס"ח

יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, מייסד ישיבתינו ה'ק
פ"ר זב"ד, אה"ק ת"ו

תוכן העניינים

דבר מלכות

- 11 משיחת יו"ד שבט, ה'תשכ"ה.
18 לקוטי שיחות חלק ל"א תרומה ב.

משיח וגאולה

- 23 תענית אסתר
38 קיום הבקשות שבתפילת שמו"ע.
40 האם אכן 'נחלה זו שילה'?
42 מורח ודאין אצל מלך המשיח
45 נכוונה מחופת חברו, בג"ע או בתחה"מ? (גיליון)
46 בענין הסימן ד"יכוף כל ישראל" בבן כוזיבא.
54 מוות מסובב מהרע.
56 שלימות המקדש והארון



61..... עיונים בקונטרס 'הלכות תושבע"פ שאינם בטלים לעולם'.

לקוטי שיחות

75..... איך העולם מתקיים בר"ה שחל בשבת?

84..... קידוש ה' כיצד?

85..... גדר דתענית אסתר

88..... אין שייכות ללילה?

90..... אמונת פרעה באלקות

92..... הקרבת הנשיאים

93..... המועל בפקדון מחבירו - מכחש בה'

94..... 'נפש כי תחטא' - ד"ה?

95..... מישאל ואלצפן לא יכולים לשאת את נדב ואביהוא, מדוע?

97..... צלי דקרבן פסח

ספר המאמרים

100..... איזו עבודה נוגעת למעלה?

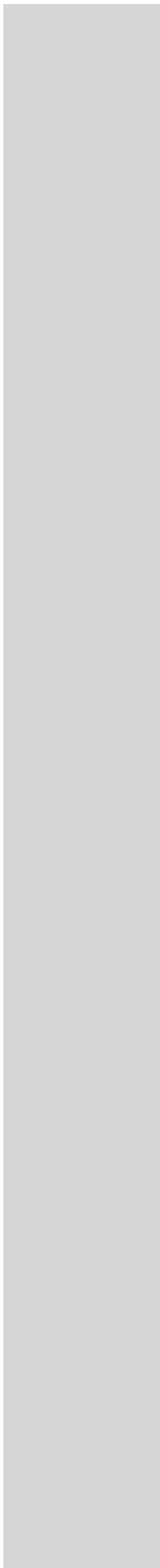
104..... אחד - אין מציאות מבלעדו?

106..... כמה תקופות בשנה?

108..... בחירת העצמות בישראל

111..... פיקח - למעלה מהשכל

113..... יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת



117..... בענין הנס דפורים.

122..... ענינים של עדות וחוקים.

אגרות קודש

126..... אין בכח בית דין?

127..... הפסקה בדיבור בקריאת שמו"ת

129..... עדי חתימה במשנת רבינו

רשימות

132..... גדר שם רשע בהלכה

147..... הוספת הקב"ה מחול על הקדש

150..... טעם משלוח מנות (גיליון)

שיחות קודש

154..... נאמנות עם הארץ למעשר בשבת

164..... בגדר קידוש דליל הסדר

169..... בסוג' דנסכא דר' אבא

184..... עניני לימוד התורה

187..... סדר הנקודות בסידור (גיליון)

188..... הדיוק במידות הארון כהכחה ל"ריבוע הלוחות" (גיליון)

195..... חייב איניש לבסומי - ביין דווקא

ביאורי תניא

- 200 בענין 'מוח שליט על הלב'
202 'עד שלשול קטן שבים ועד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ'

שונות

- 207 מחצית השקל בירושלים
209 תפילת הדרך במנהגי רבינו (גיליון)
211 במצווה אחת אני שלך (גיליון)
212 סדר הנחת ספרי קודש
216 הוספות, הערות ותיקונים לס' "כללי הרמב"ם"
218 ברכת התורה לניעור כל הלילה (גיליון)
220 ע"ד אבן השתי'



דבר מלכות

משיחת יו"ד שבט, ה'תשכ"ה.

בלתי מוגה

א. ידועה תורת הבעש"ט (בחלק שני מה"זכרונות" של בעל ההילולא¹ שיצא לאור בימים אלוי²) על הפסוק³ "יורדי הים באניות עושי מלאכה במים רבים":

בתיבת "אני" יש ב' פירושים: אני' - ספינה, אני' - מספד. "יורדי הים" קאי על הנשמה היורדת להתלבש בגוף, שהיא בדוגמת הים, כמו מי הים מכסים על מה שבתוכם, כן הגוף מכסה על הנשמה האלקית שבתוכו. וביורדי הים, היינו בנשמות היורדות, יש ב' אופני ירידה: יש ירידה הגם שהיא ירידה בים, בכל זה יש לו ספינה⁴, והוא חינוך וסביבה של בני תורה ושומרי מצוה, אבל ישנה ירידה של תאני' ואני' - הנשמה היורדת בגוף של ישראל שאינו בסביבה של בני תורה ושומרי מצוה. אבל ישנם ה"עושי מלאכה במים רבים",

(1) ח"ב ע' 427. וראה גם שם ע' 27 ואילך.

(2) ראה גם מכתב ד' שבט שנה זו (אג"ק חכ"ג ע' שיח).

(3) תהלים קז, כג.

(4) ראה גם תו"מ חט"ז ע' 19. וש"נ.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

והם אלו הנשמות שצריכות לרדת לים, לעשות מלאכה גם "במים רבים", להציל את אלו הנשמות אשר ירדו בתאני' ואני' (עכ"ל).

ב. וביאור הדברים בפרטיות יותר:

ובהקדמה - שב' הפירושים שבתוכן "אני": הפירוש הפשוט - ספינה, והפירוש מספד ("קלאגן"), מלשון "תאני' ואני"¹ - שייכים זל"ז², כי, תיבת "אני" היא בלשון הקודש, שאינו ככל הלשונות שבני-אדם הסכימו עליהם, אלא לשון שבו ניתנה התורה מלמעלה למטה³, ומזה מובן, שיש קשר ושייכות בין שתי המשמעויות שבתוכן זו.

ועפ"ז מפרש הבעש"ט מ"ש "יורדי הים באניות":

"יורדי הים" - קאי על הנשמה שנמצאת למעלה, "חצובה תחת כסא הכבוד"⁴, ואח"כ יורדת "מאיגרא רמה לבירא עמיקתא"⁵, עד שמתלבשת בגוף בעוה"ז הגשמי, שהוא כמו "ים" שיש בו "מים רבים"⁶, ויש צורך בזהירות ("באוארעניש") שלא לטבוע ב"מים רבים", ולהבטיח ש"מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה"⁷, ה"אהבה שהקב"ה אוהב לישראל"⁸, והאהבה שישראל אוהבים את הקב"ה⁹.

ו"יורדי הים" - הנשמות שבאים למטה - הם "באניות", בכ' אופני "אני":

יש נשמות שאופן ירידתם בגוף, גידולם וחינוכם, הוא כמו ירידה ב"אני", "ספינה", שמגינה על מי שנמצא בה שלא יוזק ממי הים, ואדרבה: ע"י ה"אני" יש ביכולת "יורד הים" לנסוע ולהגיע למחוז חפצו, והיינו, שירידה זו היא צורך עלי' - לפעול הענין

(1) לשון הכתוב - ישע"י כט, ב. איכה ב, ה.

(2) ראה גם תו"מ חל"ו ס"ע 38. וש"נ.

(3) ראה פרדס (שכ"ב פ"א) ושל"ה (יא, א) - הובא בתו"א משפטים עח, רע"א. וראה גם אג"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"ב ע' תתטז ואילך.

(4) ראה זח"ג כט, רע"ב. ובהנסמן בנצו"ז לזח"א קיג, א.

(5) ע"פ לשון חז"ל - חגיגה ה, ב.

(6) ראה תו"א ר"פ נח.

(7) שה"ש ח, ז. וראה תו"א שם.

(8) שהש"ר עה"פ (פ"ח, ז).

(9) ראה יל"ש תהלים רמז תתעד. תדבא"ר פכ"ח.

ד"ושכנתי בתוכם"¹, לעשות לו ית' דירה בתחתונים².

אך יש נשמות שירידתם בגוף היא באופן של "תאני' ואני'", היינו, שלא זו בלבד שהגוף אינו מסייע למילוי השליחות בעולם, אלא עוד זאת, שגורם לו צרות ומספד כו' - היפך מילוי השליחות.

ועז"נ בהמשך הפסוק "עושי מלאכה במים רבים" - שישנם אלו שהשליחות שלהם היא להתעסק עם אלו שנמצאים "במים רבים", לעזור ולסייע להם, שלא זו בלבד שלא יטבעו במי הים, אלא יהיו "יורדי הים" כדבעי.

ג. וזוהי גם הוראה כללית בנוגע לאופן ההנהגה של כל אחד מישראל:

ובהקדים, שע"פ האמור לעיל נמצא שיש ג' סוגים אצל בני": ישנם כאלו שיכולים לדאוג לעצמם, ודיים שיפקיעו את עצמם; ישנם כאלו שאינם יכולים לדאוג אפילו לעצמם, ועאכו"כ שאינם יכולים לסייע להזולת; וישנם כאלו שלא זו בלבד שיכולים לדאוג לעצמם ולמלא את השליחות בנוגע לעצמם, אלא השליחות שלהם היא גם להיות "עושי מלאכה במים רבים", לעזור לאלו שעלולים לטבוע "במים רבים" (ואף ש"מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה", הנה יש כאלו שזקוקים לעזר וסיוע בזה).

ולכאורה, יכול כל אחד להחליט לעצמו מהו הסוג ששייך אליו: אם הוא מאלו שהירידה לים אצלם היא באופן של תאני' ואני', כך, שהוא בצרות, ואינו יכול לעזור אפילו לעצמו, ובודאי שאינו יכול לסייע לחבירו; או שהוא מאלו שהירידה לים אצלם היא ב"אני" כפשוטה, כך, שנוסע לבטח ומגיע למחוז חפצו בשלימות, אבל אינו חושב אודות הזולת.

ובכן: היו זמנים שבהם הי' אפשר לברר ולמצוא לאיזה סוג שייך כל אחד; אבל, עכשיו חיים אנו בזמן מבובל, ואין אדם יכול להיות בטוח בעצמו (ועאכו"כ בזולתו), וכמארז"ל³ "אל תאמין בעצמך עד יום מותך", אלא הוא זקוק לעזר מחבירו; וכיון שרוצה שחבירו

(1) תרומה כה, ח.

(2) ראה תנחומא בחוקותי ג. נשא טז. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ו. ובכ"מ.

(3) אבות פ"ב מ"ג.

יעזור לו, צריך גם הוא להתנהג באופן כזה - כמ"ש¹ "ואהבת לרעך כמוך", או בלשון תרגום, כדברי הלל: "דעלך סני לחברך לא תעביד"², ומוסיף, שלא זו בלבד שזוהי אחת ממצוות התורה, מצוה גדולה, או מצוה גדולה ביותר, אלא "זו היא כל התורה כולה" - שכאשר רואה יהודי שזקוק לעזר, צריך לעזור לו, מבלי להתחשב בכך שבשביל זה יצטרך להקדיש זמן וטירחא וכיו"ב.

ולאידך גיסא, כאשר חושב שכיון ש"זו היא כל התורה כולה", יכול לוותר על כל שאר תרי"ב מצוות, ודי לו לקיים מצות "ואהבת לרעך כמוך" - אומרים לו: "ואידך פירושה הוא זיל גמור"¹⁷, ואם לא ילמד את ה"פירוש", כל שאר תרי"ב מצוות, לא יקיים כדבעי גם מצות "ואהבת לרעך כמוך".

[וע"ד שרואים בנוגע לילד קטן, שכאשר יתנהגו עמו רק בסדר של "ואהבת לרעך כמוך", ויתנו לו כל מה שרוצה, מבלי ללמוד את ה"פירוש" של "ואהבת", במה צריכה האהבה להתבטא - הנה לא זו בלבד שלא תתקיים מצות האהבה, אלא אדרבה: "חושך שבטו שווא בנו"³; ולאידך גיסא, כאשר לומדים את ה"פירוש" במה מתבטא האהבה - יכול להיות לפעמים שהאהבה מתבטאת דוקא באופן ההנהגה ש"שוחרו מוסר"¹⁸].

ולכן, גם כאשר מדובר אודות מי ששייך לסוג ד"עושי מלאכה במים רבים", הנה כאשר חושב לעצמו שכיון שיש לו הצלחה בעסקנות ציבורית, שוב אינו צריך לחשוב על עצמו,

— וכאשר שואלים אותו אודות חייו הפרטיים, משיב, שהוא דואג לעולם כולו, שלא תפרוץ מלחמה רח"ל, ולא יזרקו פצצת אטום שתהרוג מליוני אנשים, ואילו בנוגע לעצמו, מהיכי תיתי, שכן, איזה תפיסת מקום יש ליחיד לגבי טובת העולם כולו —

אומרים לו: הכל טוב ויפה; אתה אמנם "עושה מלאכה במים רבים", ומציל את כל העולם, אבל, מה נעשה עם "יורדי הים באניות" - האני' שלך, הגוף שלך, הנחת תפילין שלך, וכיו"ב, ועד"ז בנוגע לבני הבית שנמצאים בד' אמות שלך, ולא ב"מים רבים",

(1) קדושים יט, יח.

(2) שבת לא, א.

(3) משלי יג, כד.

באמצע הים, ששם הנך עוסק בהצלת העולם!... עליך לעסוק גם בדבר קטן - להציל יהודי אחד, ילד אחד; גם זה נחשב "כאילו קיים עולם מלא"¹.

ד. וזהו שכל ג' הסוגים נכללים בפסוק אחד:

אין זה באופן שיש יהודי שלומד את חציו הראשון של הפסוק: "יורדי הים באניות", ויש יהודי שלומד את חציו השני של הפסוק: "עושי מלאכה במים רבים" - שכן, "כל פסוקא דלא פסקא משה אנן לא פסקינן"², ובאותו פסוק ישנם כל ג' הענינים.

ולכן צריך כל אחד מישראל לעסוק בכל ג' הענינים: בחייו הפרטיים - לומד תורה ומקיים מצוות, ובנוגע לבני ביתו וסביבתו - בוחן ורואה אם ישנם כאלו שנמצאים עמו באני, אבל בהיותם באותה אני' הרי הם במעמד ומצב של "תאני' ואני'..."

זוהי אמנם האני' שלו, להיותו ראש הבית, ראש בית-הכנסת, ראש הקהילה וכיו"ב, אבל אעפ"כ, אצלו זו ספינה, ואילו חבריו שנמצא באותה אני', מפריעה לו המציאות של ה"אני'", והוא קודח בה חור... וטוען³, שזהו המקום שלו ("זיין סיט") שקנה לפני ר"ה, ושם הוא בעה"ב במשך כל השנה כולה...

ועל זה אומרים לבעל האני', שגם הוא יושב באותה אני', והאני' אינה יכולה להיות שלימה אם יניח למישהו לקדוח בה חור, בגלל ששילם כך וכך בערב ר"ה!

ומה גם שכל יחיד מישראל הוא רבים, כדברי רבינו נשיאינו⁴, ולכן יש צורך להשתדל בטובתו כו', וכשם שתמיד היו חייבים בצדקה גשמית, כך חייבים עתה בצדקה רוחנית - להיות "עושה מלאכה במים רבים".

וכאשר הולכים בשליחותו של הקב"ה - הנה "שלוחי מצוה אינן ניזוקין"⁵; לא יתכן שיהודי יוזק מזה שמסייע לחבריו להינצל מ"מים רבים", ואדרבה: "מאיר עיני שניהם

(1) סנהדרין לז, סע"א (במשנה).

(2) מגילה כב, א.

(3) ראה גם סה"ש תש"א ס"ע 144.

(4) ראה סה"ש תש"ט ע' 321.

(5) פסחים ח, ב.

הוי"1.

ה. תורה זו אמר הבעש"ט לפני ריבוי שנים, ומאז עברו כו"כ דורות שהיתה רק בזכרון, ולאחרי כן, הנה מה"זכרונות" באו הדברים בכתב, ואח"כ בדפוס, באופן של הוראה לדורות (כפתגם הצ"צ (שנמסר ע"י רבינו נשיאינו²) שדבר שבדפוס הוא לדורות) - שבכחו של כל אחד מישראל (וכיון שזהו בכחו, הרי זה החיוב וגם הזכות שלו) לעסוק בכל ג' הענינים:

להיות מ"יורדי הים באניות" - להתעסק עם ב' האופנים של "אניות",

החל מכמו שהם בכל אחד בפרט: מצד חלק הגוף הקשור עם חלל השמאלי שבלב - הרי זה "אני" מלשון תאני' ואני; ומצד חלק הגוף הקשור עם חלל הימני שבלב - הרי זה "אני" (ספינה) שמצילה מ"מים רבים",

ומלבד זה, יש לכל אחד השפעה על הסביבה - כפי שאמר פעם כ"ק מו"ח אדמו"ר³, שהחוקרים אומרים, שכאשר אדם נופח בפיו ("גיט אַ בלאַז") בחדר לפניו מחדר, הנה גם בציר הצפוני נעשה שינוי בטמפרטורה... כי, כל העולם הוא באופן של אחדות, ולכן, כאשר נעשה שינוי בחלק מסויים בעולם, מוכרח להיות שינוי בכל העולם, כך, שכל אחד מישראל יכול להיות מאלו ש"עושי מלאכה במים רבים".

אלא, שמי שביכלתו לפעול יותר, אינו יוצא חובתו בפחות, שהרי "עשיר שהביא קרבן עני לא יצא"⁴, אלא צריך להביא "קרבן עשיר".

ואז - שכרו ישולם לו בכפלים, וכאמור לעיל⁵ - שנעשה הענין ד"ניחמתנו", באופן ד"אודך הוי' כי אנפת ביי"⁶, שרואה פרי טוב בעמלו - "מאי פירות מצוות"⁷, וכן זרע

(1) משלי כט, יג. וראה תמורה טז, א. הקדמת התניא.

(2) אג"ק שלו ח"ב ע' שפב.

(3) ראה גם תו"מ חכ"ח ע' 146. וש"נ.

(4) סוף נגעים.

(5) בשיחות שלפנ"ז - ב"הדרן" על מסכת מכות.

(6) ישעי' יב, א.

(7) סוטה מו, סע"א.

כפשוטו, "זרע ברך ה'",¹, "בניך אלו התלמידים"², "צבאות השם", ויוכל לומר - בצדק -
"ראו גידולים שגדלתי", ובקרוב ממש - כפי שרבינו נשיאינו הי' מסיים כמ"פ - לצאת עם
כולם לקראת משיח צדקנו.



-
- (1) ישעי' סא, ט.
 - (2) ספרי ופרש"י ואתחנן ו, ז.

■ "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

לקוטי שיחות חלק ל"א תרומה ב.

במפרשים⁸ תירצו שההכרח הוא ממש"נ לקמן בפ' ויקהל⁹ "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים", הרי מפורש בקרא שהעצים כבר היו בידי ישראל (וכמו שהביא ג"כ באבן עזרא¹⁰).

אבל קשה לומר שזהו הכרחו של רש"י - שהרי רש"י לא הזכיר קרא זה, ומוכן שדוחק גדול ביותר לומר שרש"י סומך כאן¹¹ על פסוק דלהלן (בפ' ויקהל¹²).

ב. ויש לומר הביאור בזה - בפשטות:

הציווי על נדבת המשכן נאמר בלשון - "ויקחו לי תרומה . . תקחו את תרומתי . . התרומה אשר תקחו מאתם"¹³, ולכאורה הול"ל בלשון "נתינה" (או הבאה וכיו"ב), דהיינו פעולת המנדב מבנ"י לתת את תרומת ה', ומדוע נאמר בלשון "קיחה" (דקאי על האנשים הגזברים הלוקחים¹⁴ את התרומה

א. "ועצי שטים"¹ - ופרש"י²: ומאין היו להם במדבר פירש רבי תנחומא³ יעקב אבינו צפה ברוח הקודש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים.

ויש להבין: פירוש זה של רבי תנחומא לכאורה הוא דברי אגדה בלי מקור בפשוטו של מקרא, ומה הכריח את רש"י לנקוט פירוש זה כאשר יש לפרש בפשוטות, שבנ"י קנו עצים אלה מתגרי האומות⁴, או כדפירש באבן עזרא⁵ (ועד"ו בבעלי התוספות עה"ת⁶) שהי' יער של עצי שטים סמוך אל הר סיני שמשם כרתו את העצים⁷.

(1) פרשתנו כה, ה.

(2) ראה גם רש"י לקמן (כו, טו) - שחוזר על תוכן פירושו זה, עם כמה שינויים (וראה לקמן סוס"ה). ואכ"מ.

(3) פרשתנו ט. וראה גם ב"ר פצ"ד, ד.

(4) כקושיית הט"ז (דברי דוד כאן). ועוד.

(5) אבל להעיר שבפ"י הקצר שלו כאן מסיק שהוציאום ממצרים. וראה גם בפ"י הארוך שלו לעיל בשלח טו, כב.

(6) וכן בחזקוני עה"פ.

(7) בכמה מפרשים (דבק טוב, שפ"ח ועוד) הביאו מש"נ בישעי' (מא, יט) "אתן במדבר ארז שטת", דמשמע שדוקא לעת"ל יהיו אילנות במדבר אבל עכשיו אין שם אילנות. וגם ע"פ טבע וסברא אין ארזים במדבר (וראה באר יצחק על פרש"י כאן).

אבל (נוסף על זה שבכל אופן יכולים לקנות מתגרי האומות, הרי) עדיין לא היו רחוקים אז מארץ נושבת וכו' כולל יער כו'. ולהעיר משלח (טו, לב) "במדבר . . מקושש עצים". אברבנאל ואוה"ח שם.

(8) שפ"ח (הנדפס עם הרא"ם). באר יצחק. ועוד.

(9) לה, כד. וראה גם שמו"ר פרשתנו ספל"ג. ב"ר שם.

(10) אבל מה שהקשה בראב"ע ע"ז - כבר תירצו במפרשי רש"י (ראה רא"ם, גו"א, צידה לדרך ועוד). וראה גם יפה תואר (השלם) לב"ר שם.

(11) ודוחק לומר שסומך על פירושו לקמן (בפרשתנו כו, טו) שנלמד ממש"נ "ועשית את הקרשים" (כת"י המלאכת הקודש על פרש"י כאן). וראה דברי דוד לקמן שם.

(12) ולהעיר, שמהכתוב "וכל אשר נמצא אתו" אפשר לדייק להיפך, שלא היו מוכנים אצלם אלא שנמצא ונדדמן אצלם.

(13) ריש פרשתנו (כה, ב-ג).

(14) ראה ספורנו (ועוד) שם. וראה לקו"ש חט"ז ע'

מאת בני" ?

שזה מדגיש עוד יותר שהדבר שמנדבים כבר נמצא אצלם, והפעולה שלהם היא רק "הפרשה", להפריש דברים אלו מתוך שאר ממונם].

וזהו פירוש שאלת רש"י (על "ועצי שטים") - "ומאין היו להם במדבר"⁴, כלומר, מאין היו עצי שטים מוכנים בידם במדבר ולא הי' חסר אלא קיחה מידם [היינו שהדגשת רש"י "במדבר" אין כוונתה מפני שאין עצים גדלים במדבר, אלא שאין דרך בני אדם להשתמש בעצים (ובפרט עצים כאלה) בהיותם בדרך במדבר]. ומתרג' רש"י "פירש רבי תנחומא יעקב אבינו צפה כו' והביא ארזים כו' וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים"⁵.

ובזה מתורג' ג"כ דיוק ל' רש"י "פירש רבי תנחומא" - שזהו לשון בלתי רגיל בפרש"י, ועוד זאת - דברי התנחומא לכאורה אינם פירוש דברי הכתוב, אלא אגדה המתרצת שאלה המתעוררת בסיפור עשיית המשכן, ואיך מתאים הלשון "פירש רבי תנחומא" ? והל"ל "איתא במדרש תנחומא" (או - כרגיל בכ"מ בפרש"י⁶ - לכתוב הפירוש ולסיימו (פירוש) בציון מקורו: תנחומא).

[ובנוגע להנותנים (מנדבים) נזכר בכתוב רק ע"ד פעולת ההפרשה, כפרש"י "תרומה, הפרשה יפרישו לי מממונם נדבה", שאין זו פעולת הנדבה (נתינה) לה', כ"א רק הפרשת התרומה מ(שאר) ממונם לשם נדבה (וקיחת הגזברים - "ויקחו לי"¹ - היא לאחר שישנה כבר פעולת ההפרשה)].

ומשמעות הכתובים, שכל הדברים שנמנו בכתוב (שהם נדבת המשכן) כבר היו ברשותם ובידם של בני ישראל מקודם לכן, ולא היתה חסרה אלא פעולת הקיחה מהם בלבד.

בסגנון אחר קצת: אם הי' כתוב לשון נתינה, שמשמעו שיש חיוב על הנותנים לתת, הרי זה כולל גם שיעשו כל מה שביכולתם כדי שתהי' נתינה, כולל גם כריתת עצים או קנייתם כו'; אבל לשון קיחה תוכנו שמצד הנותן הכל מוכן² ואין חסר אלא מעשה הקיחה של הגזבר³.

[ויש לומר שלכן מפרש רש"י ומדייק ש"ויקחו לי תרומה" אין פירושו הנתינה לה', אלא רק "הפרשה, יפרישו לי מממונם נדבה",

289. חכ"ו ע' 263.

(1) ראה מפרשי רש"י שם (אבל בלבוש שם מפרש ש"ויקחו לי" היינו הפרשת הנותנים). וראה בארוכה לקו"ש חט"ז שם ע' 286 ואילך (ובהערה 23 שם).

(2) אלא שלפועל "הנשים" . . טוו את העזים" (ויקהל לה, כו) - ולא נתנו מן המוכן בידן - כי רצו לטוות "מעל גבי העזים" (רש"י שם), שעי"ז נתוסף באיכות נדבתם (ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 452 ואילך. וראה לקו"ש חל"א ע' 209).

(3) ראה לקו"ש חל"א ע' 206 ואילך - באופן אחר (וראה שם ע' 208 ואילך בשיטת המדרש).

(4) ומשנה מלשון התנחומא "ומהיכן היו הקרשים".
 (5) הטעם שהווקק רש"י לומר שיעקב אבינו נטע ארזים במצרים (ולא שציווה לבניו שיקחו עמהם ארזים כשיצאו ממצרים) - ראה מפרשים (קיצור מזרחי. מנחת יהודה) - ע"פ פרש"י לך יג, י - שאין אילנות לרוב במצרים. ובאמרי שפר על פרש"י כאן תי' שהמצרים לא היו מניחים את ישראל לכרות אותם. ע"ש.
 (6) ראה לדוגמא - פרש"י נח יא ה. לך יד, יג. וירא יח, יב.

* "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברגה"

לפני הציווי; היינו שלפיקך הי' הציווי בלשון "תקחו" כדי שיעקב יטע הארזים במצרים - וטעמא בעי?

והביאור בזה מרמז רש"י בהזכירו את שמו של בעל המאמר - "רבי תנחומא":

"תנחומא" הוא מלשון תנחומין. ולכן "פירש רבי תנחומא" ש"עקב אבינו צפה ברוח הקודש וכו'", מכיון שענין זה הוא נחמתן של ישראל:

כאשר בנ"י נמצאים בגלות מצרים, במצב דקושי השעבוד, ועד לגזירת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו"³ וכו' - הרי נוסף על ההבטחה ד"ואנכי אעלך גם עלה"⁴, "שואבים" הם נחמה ותנחומין כל משך זמן הגלות בראותם בעיניהם ממש את עצי הארדס שהביא יעקב ונטע במצרים, שטעמו בטרחא רבה זו⁵ הי' מפני ש"צפה ברוח הקודש שעתידין . . לבנות משכן במדבר", "וצוה לבניו (ובניו לבניהם ובני בניהם אחריהם) ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים".

כלומר: עצי שטים לצורך המשכן גופא - היו יכולים כנ"ל להשיג בכמה אופנים, אבל כדי שתהי' נחמתן של ישראל (ענינו של רבי תנחומא) - הביא יעקב ארזים ונטעם במצרים (וציווה לבניו שיטלום עמהם כשיצאו ממצרים), כדי שבמשך כל זמן גלות ושעבוד מצרים יהיו לנגד עיניהם עצים אלו שניטעו

(3) שמות א, כב.

(4) ויגש מו, ד.

(5) ראה (ויגש מה, יט ואילך) שיוסף שלח עגלות וכו' ממצרים לארץ כנען בכדי להביא יעקב ואת אשר לו למצרים.

אלא שבזה מדגיש רש"י, שההכרח להביא דברי רבי תנחומא אינו מפני שאלה המתעוררת בכללות הסיפור [כי השאלה מהיכן היו העצים אפשר לתרץ באופנים אחרים, כנ"ל], אלא מפני פירוש לשון הכתוב, שבו מוזגש שהדברים שנדבו למלאכת המשכן היו מוכנים בידם ולא היתה חסרה אלא הקיחה, כנ"ל¹.

ה. אמנם עדיין אין הענין מתיישב כל צרכו. דהן אמת שמהכתובים מוכח שגם עצי השטים היו מן המוכן ברשותם של בנ"י, ובמילא הוכרח לומר שכבר הוכנו מקודם לכן (ע"י ציווי של יעקב כו') - אבל הא גופא טעמא בעי: מכיון שהיו יכולים להשיג עצי שטים מתגרי האומות או מיערות הסמוכים - מדוע הוצרך יעקב אבינו להשתדל יותר ממתים שנה² לפני הציווי על מלאכת המשכן - בהבאת ונטיעת ארזים במצרים?

לכאורה יש לומר, שיעקב ידע שציווי השם על מלאכת המשכן יהי' בתוכן (בלשון) "תקחו" כנ"ל, שמזה מובן, שרצונו ית' הוא שהדברים שהוצרכו למלאכת המשכן יהיו מוכנים בידי ישראל, וכיון שבדרך הטבע אין טעם וסיבה שבנ"י יוליכו עצי שטים ממצרים, הוצרך יעקב לצוותם על כך ולהכין הארזים.

אבל זה עוד מגדיל השאלה - כי לפ"ז נמצא, שהציווי בלשון "קחו" הכריח פעולתו של יעקב בהכנת הארזים יותר ממאתים שנה

(1) בדפסה זו השמטנו את שתי אותיות הבאות. לכללות הענין ראה בלקו"ש שם. המערכת.

(2) כפרש"י עה"פ לפני זה: רדו . . רמז למאתים ועשר שנים שנשתעבדו למצרים (מקץ מב, ב).

(ויטלו ארזים אלה עמהם).

ו. ויש להוסיף ב"יינה של תורה" שבפירושו רש"י - שפירוש זה של רבי תנחומא הוא "תנחומין" נוסף על גלות מצרים גם על כל הגליות ועל אריכות דגלות זה האחרון (שכל המלכיות (וגליות) נקראות על שם מצרים⁴).

דהנה איתא בספרים⁵ שהגלות נמשל להליכת בני"י במדבר, "מדבר העמים"⁶ ותכלית הליכה זו היא - "לבנות משכן במדבר", דהיינו לעשות במדבר וממציאות ה"מדבר" (שהוא מקום הקליפות, נחש שרף ועקרב וצמאון גו'⁷ מקום שמם מכל ענין של קדושה) משכן ומקדש לו ית', דירה לו ית' בתחתונים, שאין תחתון למטה ממנו.

ובגמר עבודה זו זוכים לקיים הציווי⁸ "ועשו לי מקדש" כפשוטו, בבית המקדש השלישי, שבו יתגלה גם המשכן שעשה משה, "מקדש המדבר"⁹.

והכח להתגבר על חשכת הגלות, ובפרט חשך כפול ומכופל דעקבתא דמשיחא, ואדרכא "לבנות משכן במדבר" - הוא מפעולת יעקב אבינו ש"הביא ארזים למצרים ונטעם".

וי"ל הביאור בזה:

- 4) ב"ר פט"ז, ד.
- 5) ראה בחיי ועוד ר"פ מסעי. לקו"ת דרושי אלה מסעי וביאורם.
- 6) יחזקאל כ, לה.
- 7) עקב ח, טו.
- 8) פרשתנו כה, ח.
- 9) ל' הרמב"ם הלי' ביהב"ח פ"א הי"ב. נת' בלקו"ש חט"ז ע' 473 ואילך.

על מנת שיטלום כשיצאו ממצרים, היינו ש(ראית) עצי ארזים אלה מזכירים ומדגישים את גאולת ישראל.

וזהו גם הרמז בלשון רש"י ובהתחלתו (הקדמת הענין) "פירש רבי תנחומא" - כלומר: ענין הנחמה ("תנחומא") הוא באופן של פירוש (ענין של פשוט, ולא רמז ודרש), כי נחמה זו היתה לא רק הבטחה בדיבור וכיו"ב, אלא נחמה בדבר גשמי, הנראה בעיני בשר, נחמה בפשטות.

ובזה מתורץ עוד דיוק בלשון רש"י, שלא הסתפק לומר שיעקב נטע ארזים במצרים אלא מוסיף ומפרט "והביא ארזים למצרים" - דלכאורה, למאי נפק"מ שהביאו הארזים ממקום אחר?

וביותר תמוה: להלן עה"פ¹ "ועשית את הקרשים" חוזר רש"י על תוכן פירושו זה איך הכין יעקב אבינו ארזים כו', עם כל פרטי הענין (ועוד מוסיף פרטים חדשים) - ומ"מ משמית שם פרט זה שיעקב הביא ארזים למצרים².

וע"פ הנ"ל י"ל, כי פרט זה נוגע לענין התנחומין - שבנ"י יראו בעיני בשר ארזים שהובאו ממק"א (מארץ ישראל³ - המורה על מצב של גאולה) שזה מדגיש עוד יותר שאין נתונים לחלוטין תחת שליטת המצרים, אלא אעלך גם עלה, יצאו ויעלו לארץ ישראל

- 1) כו, סו.
- 2) וכן הקשה באמרי שפר על פרש"י כאן, ונשאר בצ"ע.
- 3) ראה גם באר מים חיים (לאחי המהר"ל) על פרש"י כאן.

* "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברגה"

הביא "ארזים" למצרים, כי כל הנשיאים הם ניצוץ של יעקב אבינו, ומקורם הוא מארץ ישראל, כי באמת הם למעלה מענין הגלות⁷, אלא שכדי להכניס בבני הכח להתגבר על חשכת הגלות ולכנות משכן במדבר, "נטעם" במצרים, בזמן הגלות.

וזוהי נחמתם של ישראל בהיותם ב"מדבר העמים", שיש להם ה"ארזים" שנטע יעקב אבינו בכל דור ודור⁸ שהם למעלה מהגלות, ונראים לבני ומשפיעים כח בכל ישראל לא להתפעל מחשכת הגלות כ"א להתגבר עליו, עד שבונים ועושים משכן במדבר.

ואזי זוכים לנחמה השלימה - נחמה כפשוטה ממש, בפועל ממש - שהנחמה היחידה האפשרית על אריכות גלות זה האחרון היא - גאולה האמיתית והשלימה⁹ על ידי משיח צדקנו, כפשוטה ממש, למטה מעשרה טפחים ממש, ובמהרה בימינו ממש.

ה"ארזים" (שמהם "ועשו", נעשו העצי שטים למשכן) הם גם רמז על הצדיקים שנקראים "ארזים" כמו שנאמר¹ "צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה", כמבואר בכלי יקר². ובפרטיות יותר הם רמז על נשיאי ישראל (לשון התנשאות), שעומדים באופן הדהנשאות (ישגה) כארזים.

וזוהי השייכות ליעקב אבינו דוקא - כי "נשיא" הוא ר"ת "ניצוצו של יעקב אבינו"³, דכמו שיעקב אבינו הי' "מאחד את כל ישראל" (כמ"ש בגו"א כאן)⁴, ובלשון רבינו הזקן⁵ שנשמת יעקב היתה "כלולה מכל הנשמות שבישראל מעולם ועד עולם" - כן הוא אצל כל נשיא ישראל, שנשמתו היא נשמה כללית הכלולה מכל נשמות אנשי דורו, ולכן הוא מאחד את כולם⁶.

וזוהו שכ' ופירש רש"י שיעקב אבינו

(1) תהלים צב, יג.

(2) פרשתנו כו, טו. ע"ש.

(3) מגלה עמוקות (אופן פד. עה"ת ר"פ ויחי). קהלת יעקב (לבעל מח"ס מלא הרועים) מע' רבי.

(4) ראה גם בית האוצר להר"י ענגל כלל א אות כ'. לקו"ש חכו"ע' 8.

(5) אגה"ק ס"ז (קיא, סע"ב).

(6) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1051 ובהערות.

(7) להעיר מפתגם אדה"ז "שלפני נשמות הגבוהות . לא נחרב הבית כלל" (פלא הרמון שמות ע' ז). וראה אוה"ת לנ"ך (כרך ג) ריש ע' א'שלא.

(8) להעיר ממחז"ל (יומא לח, ב. תניא פ"א) עמד ושתלן בכל דור ודור . . וצדיק יסוד עולם.

(9) ואז יקויים היעוד (ישעי' יב, א) אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני.



משיח וגאולה

תענית אסתר מהותה, ענינה ודינה לעת"ל

הגה"ח הרב יעקב גולדשמיד שלימ"א
ר"מ ומשגיח ראשי בישיבה

בשיחתו הק' בדברי כבושין ביות תענית אסתר ה'תשמ"ו¹, אומר רבינו:

"התגלות רצון העליון ב"ה ("יום רצון להוי"") בתענית אסתר היא באופן נעלה כל כך -
שביחס לעילוי זה אין כל חילוק בין מצב של גלות למצב של גאולה!

ובשתי הקצוות (א) גם במצב של גלות "אכתי עבדי דאחשורוש אנן" - יכולים לפעול
המשכת וגילוי רצון העליון בדרגא הכי נעלית (ב) גם במצב של גאולה - ניכר העילוי
ד"התגלות רצון העליון ב"ה" בדרגא זו.

(1) תורת מנחם - התוועדויות תשמ"ו ח"ב עמ' 696.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

יש לומר שמעלת ה"יום רצון" דתענית אסתר גם במצב של גאולה היא - לא רק בזמן בית שני (שנשלם לאחרי נס פורים, ובמילא חגגו בו את ימי הפורים ולפנ"ז - תענית אסתר) אלא יתירה מזה - גם בגאולה העתידה שכן ע"פ פס"ד הרמב"ם ש"ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" מובן שכן הוא גם בנוגע לתענית אסתר.

ונמצא שתענית אסתר פועל ענין הכי פנימי ונעלה - התגלות רצון העליון ב"ה בדרגא כזו שאין בה חילוק בין גלות לגאולה".

עכת"ד הק'.

א.

והנה החידוש שבדבר רבינו הוא שהצום דתענית אסתר לא יבטל אף לעת"ל.

והנה מן השיחה משמע (ובפרט אחר שמיעת הדברים מתוך סרט ההקלטה) שמקורו של רבינו לחידוש זה הוא מן הרמב"ם. ולכאורה הדבר צריך תלמוד, שהרי ברמב"ם לא מוזכר דבר וחצי דבר לענין 'תענית אסתר' אלא רק כתב ש"ימי הפורים לא יעברו", ומהו א"כ המקור לחדש דבר זה מן הרמב"ם?

ועוד, הרי הרמב"ם כתב את דיני תענית אסתר בכלל הלכות תענית וכדבריו בהלכות תענית פ"ה ה"ה:

"ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלושה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר 'דברי הצומות וזעקתם'".

ומאחר שדין תענית אסתר נכלל בכלל דיני התעניות חל עליו לכאורה פסקו של הרמב"ם בסוף הלכות תענית פ"ה הי"ט: "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה וכו'".

וא"כ כיון שמפשטות לשון הרמב"ם בהלכות תענית משמע שכל התעניות בטלות, א"כ מנלן ללמוד מדבריו בהלכות מגילה שתענית אסתר תנהג גם לעת"ל?

ונראה שיובנו דברי רבינו בהקדים:

דלכאורה, חידוש זה - דתענית אסתר לא תבטל לעת"ל - מופיע בבית מדרשו של רבינו עשרות שנים קודם לכן, והוא במכתבו הק' מתענית אסתר (נדחה) ה'תש"ל¹ בהערה ד"ה 'זוכרם לא יסוף' וז"ל: "ברמב"ם סוף הלכות מגילה משמע דאפילו זכרון הצורות דפורים לא יסוף".

בפשטות כוונת רבינו שזכרון הצורות דפורים לא יבטל, היינו שגם לעת"ל תנהג תענית אסתר וזוהי כוונתו ש'זכרון הצורות' דפורים לא יסוף.

ואם כנים הדברים, מתבאר מהי ההוכחה מדברי הרמב"ם, ונקדים את לשון הרמב"ם², וז"ל:

"כל ספרי הנביאים, וכל הכתובים, עתידין ליבטל לימות המשיח - חוץ ממגילת אסתר, הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה, וכהלכות של תורה שבעל פה, שאינן בטלין לעולם; ואע"פ שכל זכרון הצורות יבטל, שנאמר "כי נשכחו הצורות הראשונות וכי נסתרו מעיני", ימי הפורים לא יבטלו, שנאמר: "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם"."

וכוונת רבינו, שמכך שמביא הרמב"ם שזכרון הצורות יבטל, ולאחר מכן - שימי הפורים לא יבטלו; משמע, שימי הצורות דפורים גם לא יבטלו, והיינו תענית אסתר.

ומעתה צריך ביאור, מהי כוונת הרמב"ם בהלכות תענית ש'כל הצומות האלו עתידין ליבטל'? שהרי לכאורה בכותבו 'כל', כולל הוא בתוכו גם את תענית אסתר, ומשמע שגם תענית זו עתידה ליבטל?

וצריך לומר בזה, שכוונתו בהלכות תענית באומרו "כל הצומות האלה", כוונתו רק לצומות הקשורות עם חורבן הבית, אך צומות שנתקנו עקב מאורע אחר לא תבטלנה.

ובאמת, שהדברים מפורשים בדברי רבינו:

בתורת מנחם - התוועדויות תש"נ ח"ב עמ' 366 בהערה 109 כותב רבינו, וז"ל: "ולהעיר מפס"ד הרמב"ם "כל הצומות האלה (הקשורים עם החורבן והגלות) עתידים

(1) נדפס גם בלקו"ש ח"ו עמ' 371.

(2) הלכות מגילה בסופם.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ליבטל לימות המשיח וכו'". עכ"ל הק' הנצרך.

ומפורש בדבריו הק' שלמד את הפשט ברמב"ם הנ"ל, שרק הצומות הקשורים עם הגלות והחורבן הם שעתידיה ליבטל משא"כ תענית אסתר שאינה קשורה עם החורבן ונמצאו דברי רבינו משלימים זה את זה.

ב.

נראה, שהחידוש דלא תיבטל תענית אסתר לעת"ל, קשור ותלוי בחידוש נוסף במהותה של תענית אסתר, וכפי שיתבאר לקמן.

דהנה ידוע, שתענית אסתר אין לה מקור מן הש"ס שלנו, וכלשון הרמב"ם הנ"ל "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו", דמשמע שאין זה אלא מנהג, אך ללא מקור מפורש בש"ס¹.

ומאחר שאין לתענית זו מקור מפורש, יש לדון במהות המנהג ועניינו.

בפשטות, התענית נתקנה לזכר מה שצמו היהודים ביום י"ג אדר בזמן הפורים, כהדין שגוזרים צום ביום שיוצאים בו למלחמה².

הנה ידוע, שכל תענית שחלה בשבת - מאחרים אותה לאחר השבת. הטעם שמאחרין ולא מקדימין מפורש בגמ'³ "אקדומי פורענות לא מקדמי".

שונה הדבר ביחס לתענית אסתר, שאם חל י"ג באדר בשבת, מקדימים להתענות ביום חמישי שקדם לו, וכפי שפסק הרמב"ם⁴: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר דברי הצומות וזעקתם, ואם חל שלשה עשר באדר להיות בשבת, מקדימין ומתענין בחמישי שהוא אחד עשר, אבל אחד מארבעה ימי הצומות שחל להיות בשבת דוחין אותו לאחר השבת".

(1) עיין גם בהערות של רבינו לאגרת הנ"ל ד"ה 'תענית אסתר', שמוכיח שהגם שאין לזה מקור בש"ס, מ"מ אין לומר שהיא רק תקנת הגאונים, אלא נהגו בזה כבר בזמן שבית המקדש היה קיים, וכמו שמוכיח שם עיי"ש.

(2) ומה שנקראת התענית בשם 'תענית אסתר' - אף שאין זה לזכר הצום שצמו לבקשת אסתר "וצומו עלי וגו' - עיין ביאור נפלא מרבינו בזה בסיום האגרת הנ"ל ואכ"מ.

(3) מגילה ה' ע"א.

(4) הלכות תענית שם.

ובטעם הדבר, כתב הרב המגיד על אתר: "ובשלשה עשר וכו': תענית זה לא נזכר בגמרא, אבל נהגו בו. ואמרו קצת מפרשים שמ"ש פ"ק דמגילה (דף ב') זמן קהלה לכל היא, ר"ל, זמן תענית שנקהלו הכל בשושן בי"ג באדר להתענות עם מרדכי ואסתר, ועל זה סמכו להתענות. ואם חל י"ג באדר וכו': גם זה פשוט, והטעם שא"א לאחרו עד יום א' לפי שהוא פורים, וכן אין מתענין בע"ש מפני כבוד השבת, ואע"פ שנפסקה הלכה בתענית שחל להיות בע"ש מתענה ומשלים כמו שיתבאר בסמוך, דוקא כשבא זמנו הקבוע לו בע"ש אבל כשהוא נדחה מזמנו אין קובעין אותו בע"ש, וכן מפורש בתשובת הגאונים ז"ל". עכ"ל.

ומפורש בדבריו, שאכן גם תענית אסתר נכללת בגדר של פורענות שאין צריך להקדימה, ורק מאחר שא"א לאחרה ליום א' - כיון שהוא פורים, לכן מקדימים אותה ליום ה'.

אמנם, מצינו ראשונים שכתבו טעם אחר מדוע מקדימים את התענית ולא מאחרין:

דהנה המרדכי בריש מסכת מגילה כתב: "בתלמודא פריך ואימא י"ב וי"ג ומשני י"ג לא צריך קרא - זמן קהלה לכל היא, פר"ת, לפי שהכל מתאספין לצום אסתר שהוא בי"ג ומתאספין לעיירות כדרך שאר תעניות. הלכך, לא צריך קרא, דסברא הוא דשפיר קורין שבכל שנה ושנה היו מתאספין לשם פורים. וכן בשאלתות דרב אחאי. ומכאן מצא לו סעד לתענית אסתר שאנו עושין שלא מצינו ראייה מפורשת בתלמוד אם לא מכאן. ומה שאנו מקדימין התענית ליום ה' כשחל פורים אחד בשבת, מפרש שם, מפני שאין יכול לקובעו בע"ש מפני שהן טרודין לטרוח בכבוד שבת, והכי איתא בתשובת הגאון ואע"פ [דאמרינן לקמן ט'] באב מאחרין ולא מקדימין, משום דפורענותא הוא". עכ"ל.

ומפורש בדבריו, שהטעם שאין מאחרין הוא, שתענית אסתר אינה נחשבת לפורענות!

וכעין זה מצינו במהרי"ל במפורש¹, וז"ל:

"אלא כיון דאי אפשר בזמנו מקדימין ליה לזכר בעלמא, כמו תענית אסתר לפי המיימוני דטעמא הוא זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר דברי הצומות וזעקתם, אעפ"י שתעניתה היה בניסן בי"ט ראשון של פסח ומשום דאי אפשר מקדימין ליה, וכשחל פורים

(1) שו"ת מהרי"ל סימן קי.

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברה"ט"

ביום א' מקדימין ליה ליום ה' משום כבוד שבת, כיון דאינה פורעניות כשאר תעניות כגון
 "בטבת, ... וכל הני [דתנן] בהו' דמאחרין ולא מקדימין". עכ"ל.

הרי לנו, דנחלקו המפרשים האם תענית אסתר נחשבת לפורענות, וצריך ביאור במאי
 פליגי ?

ג.

ויוכן בהקדים הבנת מהות תענית אסתר:

דלכאורה מה מקום להתענות עכשיו, לזכר הצרות שנגזרו על עמינו בימים ההם, והרי
 מאותם צרות לא נותר זכר, ואדרבא "ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה באויביהם"
 ומה מקום לצום ביום זה ?

הניחא בשאר הצומות זכר לחורבן הבית, הרי בגין החורבן אנו בגלות עד היום, אך מה
 מקום לצום על יום שנגזרו בו צרות שבפועל נהפכו לשמחה ?

ומחמת קושי זה נראה שנחלקו חכמי ישראל במהות התענית, דיש לפרשה בשני פנים:

א. מאחר שביום זה נגזרו צרות על עם ישראל נחשב י"ג באדר ל"יום חייב", שארעו בו
 מאורעות רעים, ולכן באותו יום ראוי להתענות ולשוב בתשובה בכל שנה ושנה, ובעצם
 מהות תענית זו הינה תענית על פורענות, תענית על כך שביום זה עלולות להגזר על בני"י
 גזרות קשות, וכפי שראינו בימי הפורים, אלא שאז בעזר ה' נתבטלה הגזירה. אבל היום
 הוא יום חייב, והתענית היא על פורענות.

ב. תענית אסתר היא חלק בלתי נפרד מימי הפורים. כשתיקנו חז"ל את הזכרון והפירסומי
 ניסא לימי הפורים, עשו זאת כך, שעם ישראל במשך כל הדורות יתנהגו וירגישו כמו
 היהודים בימים ההם. היינו, שביום הקהילה – יום י"ג אדר - יצומו כמו שצמו היהודים
 בימים ההם; ומיד אחרי הצום מתהפך הצום ליום משתה ושמחה, ובזה מתבטא גודל הנס
 שהמצב הנמוך ביותר נתהפך לששון ושמחה. ולהבנה זו, אין בתענית זו שום עניין של
 פורענות, אלא אדרבא כל מהותה אינו אלא חלק מימי הפורים שהם ימי שמחה.

ובזה אתי שפיר מה שנחלקו הרה"מ, והמרדכי והמהרי"ל:

הרה"מ למד בדרך הא', ולכן לדעתו בעצם היה צריך לדחות את התענית ולא להקדימה, מאחר שהיא יום פורענות.

מאיך למדו המרדכי והמהרי"ל, שמאחר שתענית זו מהווה חלק מימי שמחת פורים אינה פורענות, ואפשר להקדימה.

ד.

והנה מקום לומר שמקור מחלוקתם הוא בפשט דברי המגילה בסיומה': "לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפָּרִים הָאֵלֶּה בְּזִמְנֵיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מֶרְדֵּכִי הַיְּהוּדִי וְאַסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיַּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זְרַעַם דְּבָרֵי הַצּוּמוֹת וְזַעֲקָתָם".

והנה בפירוש כוונת המגילה באומרה 'דברי הצומות' כתב האבן עזרא:

"טעם קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות על דעת רבים על יום תענית אסתר, והמכחישים אמרו כי על שלשה ימים שהתענו בניסן הכתוב מדבר, וכל ישראל ראויין להתענות כן תמיד. ולפי דעתי שחכמינו ז"ל קבעו התענית יום הפחד וטעם דברי הצומות - על הנזכרים בספר זכריה, שהן בתמוז ואב ותשרי וטבת, והטעם, כי קיימו היהודים על נפשם לשמוח בימי הפורים כאשר קיימו על נפשם ועל זרעם להתענות בימי אבלם כאשר הובקעה העיר ונשרף הבית, כי הנביא לא ציום שיתענו כאשר אפרש במקומו, ואנחנו חייבים שלא נשיג גבול ראשונים".

ולמדנו מדבריו שנחלקו גדולי ישראל בפירוש פסוק זה, יש שכתבו שכוונת המגילה היא על צום תענית אסתר, אך הרב האבן עזרא ס"ל שכוונת המגילה היא שעם ישראל קיבלו ע"ע את ימי הפורים, באותו התוקף שקיבלו על עצמם, את ימי הצומות כתשעה באב וכו'.

והנה אם נעיין ברמב"ם נראה שהבין את כוונת הכתוב "דברי הצומות" - תענית אסתר. וז"ל הרמב"ם²: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר דברי הצומות וזעקתם" ומפורש בדבריו שהפירוש ב'דברי

(1) אסתר ט, לא.

(2) בהלכות תענית שם.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

הצומות' הוא לתענית אסתר.

ונמצאנו למדים שנחלקו הרמב"ם והאבן עזרא בכוונת הכתוב "לקיים את ימי הפורים וגו' דברי הצומות":

לאבן עזרא, אין הכוונה על תענית אסתר ולדעתו נתקנה התענית על 'יום הפחד' ואינה חלק מ'ימי הפורים';

אך לדעת הרמב"ם, יתכן לפרש שתקנת מרדכי ואסתר בימי הפורים כוללת לא רק את שני ימי הפורים, אלא גם את תענית אסתר, כחלק וכהקדמה לפורים.

ונמצא שהמרדכי והמהרי"ל אזלי בשיטת הרמב"ם, והרה"מ בשיטת האבן עזרא.

ה.

ונראה לומר, שמחלוקת זו - האם תענית אסתר היא תענית נפרדת מימי הפורים והיא בגדר פורענות, או שהיא אינה בגדר פורענות אלא היא חלק מימי הפורים - מפורשת היא ממש בשיטות הראשונים:

דהנה התוספות בתענית י"ח ע"א היקשו בד"ה "רב אמר הלכה כר' יוסי דאמר לפניו אסור אבל לאחרי מותר", וז"ל: "וא"ת כיון דאמר הלכה כר' יוסי, היאך אנו מתענין לפני הפורים? דאי משום דבטלה מגילת תענית, מ"מ אחנוכה ואפורים לא בטלו! וי"ל, דהא דאמר חנוכה ופורים לא בטלו, ר"ל הדינין שלהם - לעשותן י"ט ודלא להתענאה בהון, אבל בדינים דלפניהם בטלו. עוד י"ל, דכיון דיום שלפני הפורים שנתבטל מיו"ט דידהו שהיו רגילין לעשות בהן ונתבטלו יו"ט שלהם, ה"נ יש לנו לומר שיבטלו משום טעם לפני הפורים, דה"נ אמרינן בסמוך גבי יום שלפני נקנור וכו' וכן גבי יו"ט טוריינוס, דכיון דבטלו מיום שלהם לא יאסרו משום יו"ט הבא אחריהם דאסורים משום יום שלפניהם כמו כן ה"נ דכיון דיום שלפני הפורים נתבטל משום עצמו ומותר להתענות לא יאסר משום יום שלפני הפורים".

קושיות התוספות היא, מהדין שאסור להתענות לפני יום טוב הנכתב במגילת תענית, וא"כ קשה איך מותר לצום את תענית אסתר בערב פורים, ומחמת קושיא זו נדחקו התוס' לתרץ שלגבי דין תענית לפניו, נחשב שבטלה מגילת תענית וכו'.

אמנם, בר"ן על אתר הביא קושיא זו, ולאחר שמביא כמה תירוצים כתב בשם הראב"ד: "אבל הראב"ד ז"ל אומר . . די"ג אינו דומה לשאר תעניות, דזכרון הוא לנס שנעשה בו, ועוד שיש לנו סמך בכתוב שאמר וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות, לומר שכשם שקיבלו עליהם לעשות יום טוב כך קיבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם, כלומר לעשות תענית בכל שנה ושנה".

והיינו שנחלקו התוס' והראב"ד במחלוקת הנ"ל מהי מהותה של תענית זו:

דהתוס' ס"ל שהיא בגדר פורענות, ולכן צ"ב איך מותר לקיימה בערב פורים, אך הראב"ד ס"ל שהיא בגדר זכרון לנס, ואינה בגדר פורענות כלל ואין מקום לשאלה.

וממוצא דבר למדנו שנחלקו הראב"ד והאבן עזרא בפירוש הכתוב "לקיים עליהם וגו' דברי הצומות":

האבן עזרא למד, שכשם שקיבלו ע"ע את הצומות שזכר לחורבן ע"י הנביאים - כך קיבלו ע"ע את ימי הפורים, והראב"ד למד אחרת, שכשם שקיבלו ע"ע את ימי הפורים כך קיבלו ע"ע את תענית אסתר.

ו.

ואחר שחזינו מחלוקת ברורה בדברי הראשונים במהותה של תענית זו, נראה שהנפק"מ אינה רק מהי הסיבה להקדמת תענית אסתר, אלא גם לגבי תענית אסתר לעתיד לבוא:

למאן דסבר שתענית זו היא בגדר פורענות, א"כ, הרי לעת"ל שכל זיכרון הצרות ישכת, פשוט שאין מקום להתענות תענית זו. אך לדעות שמהותה של התענית היא חלק מימי הפורים, וכדלעיל, א"כ אדרבא, כשם שימי הפורים לא יעברו, כך לא תעבור לעת"ל גם תענית אסתר, שהרי היא חלק מימי הפורים.

ולפי"ז א"ש ברווחא מה שמוכיח הרבי מן הרמב"ם שלא תיבטל תענית אסתר לעת"ל, כי אם 'זכרון הצרות' דפורים הוא חלק מימי הפורים, אז כשם שימי הפורים לא יבטלו, כך זיכרון הצרות, דהיינו התענית, לא יבטלו.

ולמ"ד שמהותה של התענית היא פורענות, גם תענית אסתר תיבטל לעת"ל, וכן משמע

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לפני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

מפשטות דברי הרה"מ בהלכות תעניות שם זו"ל: "ונהגו כל ישראל וכו': תלה רבינו עינינו במנהג, לפי שנתבאר בגמרא שם שבזמן שיש שלום, דהיינו לכשיבנה בהמ"ק - הן לששון ולשמחה, אין שלום ואין גזרה ידועה על כל ישראל - רצו מתענין, רצו אין מתענין, חוץ מתענית תשעה באב הואיל ונכפלו בו צרות. ועכשיו נהגו הכל כמ"ש רבינו והרי הן חובה על כל ישראל עד שיבנה בהמ"ק". עכ"ל.

ומפורש בדבריו, שכל התעניות אינן אלא עד שיבנה הבית, ומשמע שגם תענית אסתר בכלל זה¹, שאינה נוהגת אלא בזמן הגלות, ואתי שפיר שהרה"מ קאי בשיטתו, שתענית אסתר היא בגדר פורענות.

ז.

והנה, אחר שלמדנו שדעת רבינו כדעת הרמב"ם, שמהות התענית היא חלק מימי הפורים, נראה שבזה יתבאר דבר נוסף בדרך אפשר:

בלקו"ש חי"ז², דן הרבי בהרחבה אודות תענית בכורות שהוקדמה ליום חמישי, אימתי הוא 'זמן החיוב', ובלשונו בלקו"ש שם בתרגום חופשי:

"גדר דחיית התענית אפשר להסבירו בשני אופנים:

א. זה שצמים ביום ה' הוא תשלומין לערב פסח (שבת) אבל זמן החיוב נשאר בשבת ולפי"ז הדין יהי' שאם לא צם ביום ה' עדיין לא סר ממנו החיוב ועליו להשלימו ביום עש"ק.

ב. למרות שמלכתחילה דחיית התענית ענינה תשלומין של ערב פסח [וגם הקדמת התענית ליום ה' (ולא ליום ו')] זה מצד סיבה צדדית - מאחר ואין קובעים תענית לכתחילה ביום ו' עש"ק] אבל לאחר שהתענית נקבעה ליום ה', נעשה יום ה' זמן החיוב.

ולפי זה, אם לא צם ביום ה', מאיזו סיבה שתהיה, אין צורך להשלימה ביום ו' מאחר וזמן החיוב כבר עבר". עכ"ל הק' הנצרך.

(1) אף שיש לומר בדוחק שקאי רק על שאר תעניות, וזה תלוי גם בחילופי גירסאות בדבריו ואכמ"ל.
(2) שיחת 'ערב פסח' עמ' 66 ואילך.

ובהמשך הדברים מביא הרבי, ששאלה זו נשאלת גם ביחס לתענית אסתר שהוקדמה: האם זמן חיובה הוא ביום השבת, או שבקביעות זו נעשה זמן החיוב לכתחילה ביום ה'.

ובשיחה שם, מביא הרבי הוכחה מפסק הרמ"א ש"מותר לאכול על המילה ולמחר ביום ו' יתענו האוכלין", שמשמע שלדעתו 'זמן החיוב' הוא בשבת, ולכן אם לא צם ביום ה', עדיין לא סר חיובו, ועליו לצום ביום ו', וע"כ שהוא בגדר 'תשלומין', וכצד הא'.

ובהמשך הדברים שם, מביא הרבי נפק"מ - מה דינו של קטן שנעשה בר מצוה בשב"ק י"ג אדר? כיצד הוא מקיים את החיוב להתענות את תענית אסתר? שהרי מה שהוא צם ביום ה' בקטנותו, תלוי בשקו"ט האם מצוה שעשה הקטן בקטנותו בתור מצוות חינוך יכולה להיחשב לו כמצווה בתור גדול המחויב במצוות, וא"כ כלל לא ברור שהצום שהוא צם ביום ה', יכול לעלות לו לצום של בר חיובא, וא"כ מה יעשה הקטן עם החיוב לצום את תענית אסתר בשנה כזו?

ובמסקנת הדברים כותב הרבי ז"ל בתרגום חופשי: "וי"ל בזה: ע"ד שחייבים לומר בכלל שקטן (ויתרה מזה גר שעומד להתגייר) מחוייב ללמוד את ההלכות המצוות (תפילין, ק"ש וכיו"ב, שיהיה מחויב בהן תיכף כשנעשה גדול) עוד קודם שנעשה גדול מאחר שאם יניח ולא ילמוד עד שיעשה בן י"ג שנה ויום אחד, הרי הוא אז לא ידע כיצד לקיים את המצוות. זאת אומרת, ישנו חיוב בהיותו קטן להתכונן כדי שיוכל לקיים את חיוביו לכשיהיה גדול - ע"ד מכשירי מצוה -

עד"ז י"ל בנדו"ד: ישנו חיוב על הקטן לקרוא את המגילה ביום י"ד. עכ"ל הק' הנצרך.

מחדש הרבי, שישנו חיוב על הקטן בהיותו קטן לעשות את כל הנצרך, כדי שיוכל לקיים את המצוות לכשיגדיל, ובכלל זה, (לקרוא את המגילה ביום י"ד ו) לצום תענית אסתר ביום ה' י"א אדר.

(1) ועד"ז, דן שם הרבי ביחס לקטן בן עיר המוקפת חומה, שנעשה בר מצווה ביום שב"ק ט"ו אדר, מה דינו ביחס לקריאת המגילה עיי"ש ואכמ"ל.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ת.

אך בלקו"ש חל"ה¹, דן הרבי בהרחבה אודות מצוות חינוך בקטן, ולכאורה שם במסקנת הדברים חוזר בו הרבי ממה שכתב בחי"ז שם וכדלקמן:

הרבי דן שם במהות מצוות חינוך, האם היא מן התורה, או רק מדרבנן, ובתחילת הדברים אומר הרבי, שחייבים לומר שיש מצוות חינוך מה"ת, שהרי חובה על הקטן להכין את עצמו לקיום המצוות לכשיגדיל, וע"ד שחובה על הגדול לדאוג שיהיה לו תפילין, כדי שיוכל להניחם, כך חובת חינוך היא מן התורה, שהתורה דורשת שהקטן יתחנך וידע לקיים את המצוות כשיגדיל.

וסברא זו היא ממש כדברי רבינו בחלק י"ז הנ"ל, לגבי חיובי הקטן לקיום מצוות קריאת המגילה ותענית אסתר בקטנותו, כדי שיעלו לו לגדלותו.

אך הנה בהמשך הדברים, דוחה הרבי סברא זו ודעתו שם ברורה וז"ל: "אמנם בקטן שנתגדל, כיון שקטן פטור מכל התורה כולה, ולא שייך בו" (בהיותו קטן) שום סרך של חיוב מה"ת, והתחלת כל המציאות של חיוב אינו אלא משנתגדל, לכן אם מצד טבע הדברים נחוץ זמן של לימוד והכנה עד שיוכל לקיים כל המצוות, הרי זמן הכנה זו (מה"ת) מתחיל רק אחרי שנתגדל ושוב א"ל שעובר על שום מצוה עד שחולף הזמן של ההכנה הדרושה לקיום אותה מצוה.

ואף כי זהו חידוש גדול בהלכה, מ"מ נראה דמסברא מוכרח הוא, דאיך יחול איזה חיוב באופן שמעצם טבעו א"א לקיימו, ...

וכן הוא אצל כל קטן שנתגדל (ועד"ז גר שנתגייר) שכל החיוב שלו בתורה ומצוות מתחיל רק בהגיעו לגדלות". עכ"ל הק' הנצרך.

ולמדנו שבשאלה זו יש בדברי רבינו 'משנה ראשונה' ו'משנה אחרונה', ולפי ה'משנה אחרונה', א"א לומר שיש איזה חיוב על הקטן לעשות איזה פעולה קודם שיגדיל, ולפי"ז הדרא קושא לדוכתא מה יעשה קטן שהגדיל בשבת י"ג אדר, הרי לפי ה'משנה אחרונה' דרבינו, מה שהוא צם ביום ה' לא ברור שיעלה לו לחיובו להתענות, וא"כ מה יעשה הקטן

(1) עמ' 61 ואילך.

להשלים תעניתו?

ט.

ואולי יש לומר בזה בדרך אפשר, ולפילפולא:

דהנה בשיחה הנ"ל חוקר הרבי בגדר תענית אסתר מוקדם, האם הוא בגדר תשלומין. היינו, שכשחז"ל תיקנו לצום, תקנתם הייתה רק על יום י"ג, ורק שכשחל בשבת, משלימין ביום ה', והוא בגדר תשלומין. ולפי"ז צ"ע מקטן שהגדיל בשבת וכן"ל.

או שנאמר, שכשחז"ל תיקנו את התענית, מעיקרא עשו ב' ימי תענית, כשחל בחול תיקנו ב"ג, וכשחל בשבת תיקנו ביום י"א. ולפי"ז, אין זה בגדר תשלומין, ולא קשה מקטן שהגדיל, כיון שאינו מחויב בתענית זו.

ויש לדון במה תלויה חקירה זו.

ומקום לומר, ששאלה זו גופא קשורה ותלויה במהותה של תענית אסתר, האם הוי יום פורענות, או שהוא חלק מימי הפורים, וכדלקמן.

דהנה, יש לדון מדוע כשחל י"ג בשבת מקדימים ליום ה', מדוע לא קבעו לצום ביום ו' ערש"ק.

הניחא לדעה שתענית אסתר ענינה פורענות, אזי ברור שלא קובעים פורענות לכתחילה בערב שבת, ולכן ברור שאין אפשרות לקובעה ביום ו'. אך לדעה שיום תענית זה אינו בגדר פורענות כלל, א"כ מהי הסיבה להקדימו עד ליום ה'? וכי יש בטעם שלא יכנס לשבת כשהוא רעב חומר מספיק, עד כדי דחיית תענית ליום קודם?

עוד יש לדון:

מאי משמע בכלל להקדים את תענית אסתר שלא תהיה ביום י"ג אלא ביום י"א,

הניחא אם הוא בגדר פורענות, מצינו שישנה בתורה מציאות של השלמת התענית, מאחר והתענית מדרכי התשובה היא, ולכן כשא"א לצום בזמן, ישנו בנותן טעם להקדימה או לאחרה, שהרי מהותה צום וזעקה לה', וכשא"א לקיימם בזמנם, יקימום קודם לכך או

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

לאחר מכן.

אך אם נלמד שמהותה של התענית אינו גדר של תענית ותשובה, אלא הוא חלק ממרכיבי היו"ט - שימי הפורים נעשים כימים ההם, שבתחילה היו ימי צום ונהפכו לששון ושמחה - א"כ, מהיכן למדנו שאפשר להקדים או לאחר יו"ט שכל ענינו זכר למה שהתרחש בימים ההם בזמן הזה? מהו הפירוש שאם א"א לצום ב"ג אדר אז יצומו ב"א בו, הרי כל מהות התענית היא זכר לנס שקרה ב"ג ולא ב"א?

י.

ונראה לומר שהא בהא תליא:

הדעה שלומדת שתענית אסתר מהותה פורענות, שלדעה זו אין שום תימה מדוע הקדימו את התענית ליום ה', ולכן לדעה זו אין צריך לחדש מאומה, ואפשר ללמוד כפשטותם של דברים, שתקנת תענית אסתר תוקנה רק על יום י"ג, וחלק מהתקנה היא, שכשחל י"ג בשבת, מוקדמת התענית בגדר תשלומין ליום ה'. ולפי"ז יום החיוב הוא רק בשבת י"ג אדר, ויום הי"א, אינו אלא בגדר תשלומים.

אך לדעת הרמב"ם ודעימי, שכל מהות התענית שהיא חלק מן היו"ט, א"כ יש להקשות את שתי הקושיות הנ"ל: א. מה מקום להקדים יו"ט ממקומו? וב. אם להקדים מדוע לא ליום ו'?

ומחמת קושי זה, חייבים ללמוד שאכן יש פה שתי תקנות נפרדות:

היינו, כשחל בחול, אזי התענית היא בגדר ימי הפורים, והיא משמשת חלק ממשי מימי הפורים, אך כשחל י"ג בשבת, וא"א לקיים את ימי הפורים באופן רגיל, במקרה זה, תיקנו חז"ל תקנה נפרדת, ומהותה - לקיים ביום י"א מעין זיכרון למה שמקיימים כל שנה, ואין זה אכן בגדר התענית של כל שנה, כי כשחל בחול, התענית היא ממש חלק מן היו"ט, אבל בשנה ובקביעות כזו, אין התענית חלק מימי הפורים, אלא תיקנו חכמים (כדי שלא לחלק וכו') לצום ביום ה', לזכרון הנס בעלמא.

ולפי זה ברור שכשחל י"ג בשבת - כיון שבמצב כזה תיקנו תקנה מיוחדת לצום ביום ה', א"כ ברור שאין זה בגדר 'תשלומין' כלל, אלא זו תקנה מחודשת ש'יום החיוב' שלה

הוא ביום ה'.

ונמצאנו למדים:

שמי שלומד שתענית אסתר היא בגדר פורענות, הוא יכול ללמוד שהקדמת התענית היא בגדר 'תשלומין', אך מי שלומד שמהות התענית היא חלק מ'מי הפורים' חייב הוא ללמוד שהקדמת התענית אינה בגדר 'תשלומין', אלא יום י"א אדר הוא 'יום החיוב'.

יא.

ואם כנים אנחנו יתבארו דברי רבינו כמין חומר:

ב'משנה ראשונה' (לקו"ש חי"ז) למד הרבי שתענית אסתר היא בגדר 'תשלומין', ולכן חידש הרבי שקטן 'חייב' לצום ביום ה', כדי להיות מוכן לחיוב הצום כשיגדיל, דאל"כ יוקשה איך יקיים הקטן שהגדיל, את חיוב התענית.

אך ב'משנה אחרונה' לומד הרבי, שקטן לא יכול להתחייב בשום חיוב, אך מאידך לומד הרבי, שתענית אסתר תהיה גם לעתיד לבוא. היינו, שאין היא בגדר פורענות, ולפי"ז חייבים לומר שתענית אסתר מוקדם, אינה בגדר 'תשלומין', אלא י"א הוא 'יום החיוב', וכנ"ל בארוכה, וא"כ קטן שהגדיל ביום י"ג אדר, אינו חייב בתענית אסתר - מאחר שביום החיוב (יום י"א) הוא עדיין קטן. וא"כ לא קשה מידי, כיצד יוכל הקטן שהגדיל בי"ג, לקיים את חיובו להתענות בתענית אסתר, כיון שאינו בר חיובא ביום החיוב. וא"ש.



קיום הבקשות שבתפילת שמו"ע

הגה"ח הרב טוביה בלוי שליט"א

רב קהילת חב"ד נווה יעקב, ירושלים

באגה"ת פ"א (ק, א) כתב אדמוה"ז: וכמו שאנו מברכין בכל תפילת י"ח תיכף שמבקשים סלח לנו כו' ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח והרי ספק ברכות להקל משום חשש ברכה לבטלה אלא אין כאן שום ספק כלל מאחר שבקשנו סלח לנו מחל לנו.

ואילו לא היינו חוזרים וחוטאים היינו נגאלים מיד כמו שאנו מברכין בא"י גואל ישראל. עכ"ל"ק.

כלומר: אדמו"ר הזקן קובע שכאשר אנו מבקשים ומברכים - ודאי שהדבר מתבצע.

נשאלת השאלה: אדמו"ר הזקן דיבר לגבי "סלח לנו", ושם אכן קל להבין זאת, אך איך הדבר ברכת "רפאנו" לדוגמא, וכן לגבי ברכת הגאולה, שלמרות מה שאדה"ז אומר שאנו חוטאים, אבל בכ"ז האם הברכות לבטלה?

(ראה ביאור הרבי באו"א מביאורו דלקמן באגה"ת (חיטריק)).

בשיחתו הק' לגבי הגאולה ('שערי גאולה' ח"א סימן טז) מבאר הרבי - ע"פ דברי השל"ה הק' בנוגע לכל תפלה, שהקב"ה עושה "מדוגמת הבקשה וממינה" מגאולות פרטיות - שאכן התפלות על הגאולה מתקבלות אצל הקב"ה ומצטרפות זו לזו עד שלבסוף תפעלנה כולן את הגאולה השלימה.

לאור זה מובנת אמירת הקב"ה למשה רבינו אחרי שהתפלל תקט"ו תפילות להכנס לארץ ישראל: "רב לך" שכן כל תפילה נוספת הייתה, כביכול, "מכריחה" את הקב"ה למלא את בקשתו.

עפ"ז יש לבאר בפשטות את החילוק בין 'סלח לנו' לבין 'גאולה' ו'רפאנו': ברכת סלח לנו היא כולה ברוחניות ולכן היא מתבצעת מיד. אולם גאולה, רפואה וכו' הן דברים שצריכים לבוא בגשמיות, ולכן הן צריכים לעבור מעולמות רוחניים - בהשתלשלות, עד

לעוה"ז התחתון, ולכן הן מתעכבות.

ויש להסביר עוד את העניין של 'נגאלים מיד' שבלשון אדה"ז:

ה"חוזרים וחוטאים" מתבטא בכך שהאדם אינו מתפלל בכוונה ראוי את המשך התפילה (עין למשל בתניא פרק ל': "עד מיצוי הנפש" "גייעת נפש ויגיעת בשר"), ולכן התפילה לא מתבצעת בגשמיות, ואילו כאשר התפילה היא בכוונה הראויה מקבל הקב"ה את הבקשה על הגאולה, לפחות לגבי המתפלל עצמו.

וכפי המבואר בסידור עם דא"ח (שער התפילה דף כ"ב עמ' ג') וזלה"ק:

"וזהו הפירוש גואל ישראל שאומרים בתפילת י"ח וכמארוז"ל (פ' ערבי פסחים דקי"ז ע"ב) דצלותא גואל ישראל לשון הוה שתמיד הוא גואל . משא"כ גאל ישראל דקודם ש"ע לשון עבר. דקאי בגאול' דיצ"מ . אבל גואל ישראל דצלותא היינו עניין גלוי אלקות ברוחניות תמידית בכל דור ובכל זמן. כי בכל שעה שמתפללין כנ"י יש בחי' גאולה ברוחניות כללות נש"י שהוא ענין הארת משיח ממש. אלא שהיא ברוחניות ולא בגשמיות.

ואם היו כל ישראל מתפללין בכוונה ולא היה אור האהבה חולפת ועוברת אחר התפילה היה בא משיח גם בגשמיות, אבל ברוחניות יש בכל תפילה בחי' גאולה דמשיח למעלה כו'.

והטעם הוא כי התפילה הוא ענין הארה א' עם בחי' הארה דמשיח. כי מלכא משיחא הוא בחי' מלכות. והתפילה הוא בחי' מלכות כמ"ש ואני תפילה כנ"ל וד"ל. "עכלה"ק.



האם אכן 'נחלה זו שילה'?

הת' יעקב שי' בעלינאוו

הת' אלחנן יהודא ליב שי' רייצעם
תלמידים בישיבה

בלקוטי שיחות חט"ז שיחה ב' לפרשת פקודי מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה את דברי חז"ל¹ בתחלת הפרשה, ש'משכן משכן שני פעמים' רומז על 'מקדש שנתמשכן בשני חורבנין'. ומבאר בזה, דכתוספת לכך שהמשכן עצמו נשאר תמיד יחד עם כליו באופן נצחי (כדברי הספורנו), וזאת, בשל היותו 'מעשה ידי משה' שהוא נצחי ו'לא נפל דבר להם ביד האויבים' - הנה ברמז הרי גם בבתי מקדש שלאחריו הי' מעין נצחיות זו, וזהו הפירוש ד'רמז למקדש שנתמשכן בשני חורבנין' שרק נלקח כמשכון ועתיד לחזור.

ומכריח בזה, דענין זה בהנצחיות שיש בביהמ"ק אינו מה שהשכינה שרתה באופן קבוע בביהמ"ק, מכיון שענין זה ישנו בביהמ"ק יותר מכפי שהי' במשכן², ואי"ז מעין הנצחיות שהיתה במשכן. וע"כ מוכרח, שנצחיות זו שישנה גם בביהמ"ק היא בנוגע להבית והכלים עצמם.

ומבאר בזה בהקדים דרשת רז"ל עה"פ "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה"³, ודרשו רז"ל ע"ז⁴: "מנוחה זו שילה נחלה זו ירושלים". ולכאורה, זה שנקט הלשון נחלה לירושלים דווקא זהו מפני ש'נחלה' מראה על התיישבות וקביעות יותא מאשר 'מנוחה'. אך, מיד מביא שם כ"ק אדמו"ר דאי אפשר לומר כך, כיון שלפי דעה אחרת הדרשה היא 'מנוחה זו ירושלים ונחלה זו שילה'. וא"כ לגירסא זו, אמאי נקט גבי ירושלים הלשון 'מנוחה' אף שמראה (כנ"ל) על התיישבות וקביעות פחותה משילה? וע"כ מבאר בזה, דמוכרחים לומר שלכל אחד מהם ('מנוחה' ו'נחלה') יש מעלה שאין בזולתו, וכן הוא גם

(1) תנחומא פקודי ב. פירש"י עה"פ.

(2) שלכן 'אין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריי', וכן 'קדושה ראשונה קדשה לעת"ל... לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה' (רמב"ם פ"א מהל' ביהב"ח ה"א-ג).

(3) דברים יב, ט.

(4) מגילה י, א. זבחים קיט, א.

בשילה וירושלים, שהמעלה בשילה היתה שהכלים והמשכן עצמם היו נצחיים (וכנ"ל, שהרי במשכן שילה פרשו יריעות המשכן עליו¹, וא"כ היתה בו המעלה של משכן שעשה משה במדבר) והמעלה בירושלים היא בהשראת השכינה בקביעות ובנצחיות וכנ"ל. ושני סוגים אלו בקביעות נרמזים ב'מנוחה' - שמבטאת את מנוחת הגברא, שזהו דווקא עי"ז שכליו של האדם נמצאים בקביעות יחד עמו. ו'נחלה' - מבטאת את קביעות החפצא, כלומר שהמקום עצמו קבוע וכבביהמ"ק. ע"כ הביאור הנפלא בהליקוט הנ"ל, עיי"ש ותמצא חיים.

ולכאורה צלה"ב בזה, דלפי ביאור זה ב'מנוחה' ו'נחלה', מהו א"כ הביאור בהשיטה שדורשת 'מנוחה זו ירושלים ונחלה זו שילה'? שלכאור' ביאור הנ"ל הרי אי"ז מתאים. ולא נראה לפום ריהטא בהשיחה שכ"ק אדמו"ר נחית לבאר זה.

ובשלמא בנוגע לחלק הדרשה 'מנוחה זו ירושלים', הרי אכן מבאר בהמשך הא דכתיב 'זאת מנוחת עדי עד' בנוגע לביהמ"ק, שכיון שהי' 'עפ"י ה'" ע"כ 'כמאן דקביע להו דמי', וע"כ מובן תחילת הדרשה. אך עדיין צריך להבין, כנ"ל, איך מתאים הביאור הנ"ל עם 'נחלה זו שילה'?

ונשמח לראות דעת המעיינים בזה.



(1) רמב"ם פ"א מהל' ביהב"ח ה"ב.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

מורה ודאין אצל מלך המשיח

הת' יוסף שי' גרייזמאן
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חח"י שיחה ב' לפ' בלק', מדייק כ"ק אדמו"ר בלשון הרמב"ם אודות ביאת המשיח ושם (סעי' ו') משמע שהרבי גורס שהראי' לאמיתות המשיח אינה נמדדת בשינויים בטבע העולם ואותות ומופתים ועד"ז הענין של מורה ודאין אינו ראייה לאמיתות המשיח (ושם בסעי' י"ג מבאר הרבי שאמיתות המשיח נמדדת בגדריו של מה"מ שענינו וגדרו להביא לשלימות והחזרת משפטי התורה ולא בדבר אחר).

כהנ"ל משמע גם בשיחת אחרון של פסח תשח"י ששם נכתב בין הדברים: ". . . וע"פ הידוע שכל סיפורי התורה אינם סיפורים סתם אלא הוראות - צריך להבין: מה נוגע לנו לדעת אופן הנהגתו של משיח דמורה ודאין? בפטות א"ל שנוגע לנו לדעת זאת, בכדי לבחון את מלך המשיח אם ביכלתו לשפוט ע"פ הריח, וכמסופר בגמרא בנוגע לבר כוכבא, שבחנו אותו בכך וכאשר ראו שאין בו המעלה ד"מורה ודאין", קטלוהו. אמנם ברור הדבר שכאשר יבוא המשיח אזי יכירו מיד את מעלתו, ולא יצטרכו לבחון אתו בהנ"ל (היינו במורה ודאין).

מאידך גיסא, בשיחת אחרון של פסח תשכ"ט נאמר² בין השאר: ". . . משיח יהיה מורה ודאין שזהו הרי סימן למשיח. . . וכפי שמובן ממה שהרמב"ם (פי"א מהל' מלכים ה"ג) אומר בנוגע לשמעון בר כוכבא שר"ע חשבו למשיח, וממילא היה צריך להיות אצלו כל סימני המשיח, ולכן אומר הרמב"ם שממנו ניתן ללמוד כיצד יהיו הדברים אצל המשיח, ולפי גרסתינו בש"ס ביקשו לדעת האם הוא מורה ודאין וכאשר ראו שאין הדבר כך, קטלוהו. . . ומהעובדה שחיפשו אצלו את המורה ודאין, רואים שהסימן היחידי האם הוא אכן משיח הוא המורה ודאין, ואם אין אצלו מעלה זו הרי הדבר ברור שאינו משיח.

כנ"ל משמע גם בשיחה מפרשת קדושים תשי"ז: בנוגע למשיח איתא שמורה ודאין.

(1) נדפס בקונטרס 'דבר מלכות' יב וחולק בידיו הק' של כ"ק אדמו"ר בט"ו אייר תנש"א.

(2) הובא בתרגום ללה"ק ב'שערי גאולה' ח"ב.

ואין זה סתם סימן בעלמא, אלא זהו אחד מהענינים העיקריים במשיח. ולכן מציינו בגמרא בנוגע לשמעון בר כוזיבא . . בשעה שבחננוהו בהענין דמורח ודאין וראו שענין זה חסר בו, אזי ידעו בוודאות שאינו, אף שכל שאר המעלות היו בו . . אבל במה ענין זה הוא עיקרי שנוגע ביותר שבלעדיו (המורח ודאין) - גם אם ישנם כל הענינים האחרים - אין זה ולא כלום?

ע"כ תוכן דבריו הק' של רבינו.

נמצא לכאורה שישנם שני קווים במשנתו של כ"ק אדמו"ר לגבי בחינת ואמיתת מלך המשיח במורח ודאין, מן הצד האחד שאין זה סימן לאמיתתו ומן הצד השני שזהו ענין עיקרי לגבי מלך המשיח ולולי זה "אין זה ולא כלום"?

ואולי יש לבאר בדא"פ שענין ודרגת מורח ודאין במלך המשיח מתחלק לב' דרגות בזמן ביאתו של משיח - היינו: א. חזקת משיח. ב. משיח ודאי, שבפשוטות - תחילת ביאתו מיד והמשך ביאתו לאחר זמן. שבבחי' חזקת משיח הוא נבחן במה שכתוב ברמב"ם (מלכים י"א ה"ד) "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבע"פ ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'". ולא בענין מורח ודאין. משא"כ בבחי' משיח ודאי שאז נבחנת אמיתתו של משיח בוודאות גמורה נבחן הוא (בין שאר הדברים שמונה הרמב"ם בהלכה הנ"ל) גם במורח ודאין.

וזה יובן ע"פ המחלוקת שבין הראב"ד לרמב"ם בקשר לבן כוזיבא שהראב"ד משיג על הרמב"ם ואומר שכן בדקו את בן כוזיבא במורח ודאין ומתוך של מצאו, קטלוהו, ואילו הרמב"ם גורס (וכן היתה דעת ר"ע) שאפילו שלא נמצא בבן כוזיבא הענין של מורח ודאין, עדיין יכול להקרא משיח, ולכן ר"ע המשיך לסבור שהוא המשיח למרות שנבדק ולא נמצא מורח ודאין (ולגרסתם של הרמב"ם ורע"ק, נהרג בעוונות).

ובמחלוקת זו נוגע הרבי בשיחת א' לפ' בחוקותי חכ"ז בהערה 69: שם דן בנוגע לבן כוזיבא האם סימן זה - מורח ודאין - נוגע לאמיתת מלך המשיח או לא, כותב: "ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה היא: לשיטת הרמב"ם (ע"פ דעת רע"ק) שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים - הרי פשוט שנהרג לא מחמת שלא הי' מורח ודאין, שהרי גם מופת זה

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

אינו צריך להראות (בתחילת ביאתו¹). ולכן כתב שנהרג בעוונות. והראב"ד שפוסק (ע"פ הגמ' סנהדרין ודעת ר"י בן תורתא) שמשיח צריך לעשות אותות ומפותים מיד בתחילת התגלותו - ס"ל שנהרג מחמת שלא הי' מורח ודאין ... ע"כ.

וממ"ש בהערה: שהרי גם מופת זה אינו צריך להראות בתחילת ביאתו צ"ל שבהמשך זמן ביאתו כן יהי' הענין של מורח ודאין.

וכן משמע באגרת של כ"ק אדמו"ר (חכ"ז): דעת רע"ק בנוגע בן כוזיבא המלך - אינה סותרת מה שכתב הרמב"ם הלכות מלכים ספ"א (כמה מסימני הגאולה שלא התרחשו בזמן בן כוזיבא) - כי היה קס"ד דרע"ק שזוהי תחילת תקופת הגילוי שלו². ע"כ. היינו שבתחילת הגילוי אכן לא צריך משיח להבחין בדברים אלו, משא"כ בהמשך תקופת הגילוי.

ועפ"ז אולי אפשר לדייק בלשונות - הלכאורה סותרים זא"ז - שבדברי כ"ק אדמו"ר:

ממה שכתוב בשיחת אחרון של פסח תשח"י: "אמנם ברור הדבר שכאשר יבוא המשיח אזי יכירו מיד את מעלתו, ולא יצטרכו לבחון אותו בהנ"ל". - מדובר על ביאת המשיח מיד בתחילת ביאתו ("שכאשר יבוא המשיח"), שאז לא יצטרך להבחין במורח ודאין.

וממה שכתוב בשיחת אחרון של פסח תשכ"ט: "ומהעובדה שחפשו אצלו את המורח ודאין רואים שהסימן היחיד האם הוא אכן משיח הוא המורח ודאין, ואם אין אצלו מעלה זו הרי הדבר ברור שאינו משיח" - מדובר על זמן הב' בביאתו של משיח שאזי הוא משיח ודאי וכשחסר אצלו אחד מהענינים שבהם נמדד המשיח ודאי הוא אינו משיח כלל, היינו שבכדי להיות משיח ודאי צריך שיהי' את כל הסימנים של משיח ודאי שאחד מהסימנים הוא ה"מורח ודאין".

ועד"ז בשיחת ש"פ קדושים תשי"ז: "בנוגע למשיח איתא שמורח ודאין, ואין זה סתם סימן בעלמא, אלא זהו אחד מהענינים העיקריים במשיח. . גם אם ישנם כל הענינים האחרים אין זה ולא כלום" - מדובר אף הוא בבחינה הב' שבה כל סימן הכרחי ולכן אם אין הענין של מורח ודאין אינו משיח ודאי.

המורם מכהנ"ל - לסיכום:

(1) ההדגשה אינה במקור.

(2) ההדגשה אינה במקור.

א. בדרגה הא' של זמן ביאת מלך המשיח - בחזקת משיח - אינו מוכרח הענין של מורח ודאין לאמיתת המשיח.

ב. בדרגה הב' של זמן ביאת מלך המשיח - משיח ודאי - מוכרח שיהיה הענין של מורח ודאין לאמיתת המשיח.

ואם שגיתי בכהנ"ל ה' הטוב יכפר בעדי.



נכוה מחופת חבירו, בג"ע או בתחה"מ? (גיליון)

הת' בנימין זאב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

בגליון ב' דש.ז.¹ (רכט) הקשה הת' מ.מ.ק. ממה שבשיחת פורים תשט"ז² מביא רבינו את מאמר חז"ל (ב"ב עד, א) "עתיד הקב"ה לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק.. כל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבירו" ואומר שזה קאי על ג"ע, אבל לא על תחה"מ. ובמאמר ד"ה "מים רבים - תשי"ז"³ משמע מדברי רבינו שמאחז"ל זה קאי על תחה"מ.

ובגליון ג'⁴ (רל) תירץ ר' מ.מ.ה. דגירסת הילקוט שמעוני⁵ במאמר חז"ל זה, היא "בג"ע", משא"כ בגמ' בבא בתרא לא מופיעה מילה זו. ועפ"ז תירץ דבשיחת פורים תשט"ז מדבר על מאחז"ל דיל"ש שמדבר על ג"ע, משא"כ בד"ה "מים רבים" מדבר על מאחז"ל בב"ב שמדבר על עולם התחי'.

(1) עמ' 75.

(2) תורת מנחם - התוועדיות חט"ז עמ' 159.

(3) תורת מנחם - סה"מ מלוקט עמ' שכד.

(4) עמ' 35

(5) רמז ת.

והנה לכאורה אאפ"ל כן, שכן בשיחת כ"ק בפורים תשט"ז, כפי שניתן לשמוע בסרט ההקלטה, מקדים רבינו ואומר, וזלה"ק: "האב איך אויף דערויף געענטפערט אז דאס איז א בפירוש'ע גמרא אין בבא בתרא... (=עניתי על כך, שזוהי גמרא מפורשת בבבא בתרא).

ומכאן, שאאפ"ל שכוונת רבינו היתה למאמר הילקו"ש הנ"ל.

(ולמעשה, שמה שהביא שם מ"אוצר המדרשים" שנקט הלשון "לעת"ל" וקשר זה לגירסת הילקו"ש שקאי על תחה"מ - אינו מוכרח כלל, כיוון שבשיחה הנ"ל ל' כ"ק אדמו"ר הוא כו"כ פעמים "לעת"ל" ומקשר זה בפירוש לעולם האמת, או "לעת"ל בהדרגא דג"ע" כפי שממשיך רבינו שם. הרי שהלשון "לעת"ל" קאי גם אג"ע).

ועצ"ע.



בענין הסימן ד"יכוף כל ישראל" בבן כוזיבא

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח¹, וז"ל²: אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים, ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו שהטפשים אומרים. אין הדבר כן שהרי רבי עקיבה חכם גדול מחכמי משנה הי', והוא נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח

(1) כ"ה בכותרת לפרקים יא ויב דהל' מלכים בדפוס ויניציאה רפד. שי.

(2) פי"א ה"ג. - הבא לקמן הוא לפי נוסח מהדורת פרנקל.

ודמה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע שאינו משיח. ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת...

ובהלכה שלאחרי-זה כתב, וז"ל: ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ובעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי. ע"כ לשון הרמב"ם.

והיינו, שבה"ג הוכיח הרמב"ם שאין המשיח צריך לעשות אותות ומופתים מכך שרבי עקיבא "וכל חכמי דורו" סברו שבן כוזיבא הוא המלך המשיח, ובכל זאת לא שאלו ממנו לא אות ולא מופת.

ובה"ד כתב הרמב"ם את סימני ה"בחזקת משיח" ואת סימני ה"משיח בודאי".

סימני ה"בחזקת": יעמוד מלך, מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות, ויכוף כל ישראל, וילחם מלחמות ה'.

סימני ה"משיח בודאי": נצח כל האומות שסביביו, בנה מקדש, קבץ נדחי ישראל.

ב.

ויש לדון אי סימני "בחזקת משיח" היו כולם בבן כוזיבא.

דבפשוט משמע מדברי הרמב"ם דלבן כוזיבא היו סימני ה"בחזקת משיח" ומובן גם מזה שהרמב"ם הוכיח מבן כוזיבא שאי"צ לעשות אותות ומופתים, דמזה מובן שהי' לו גדר משיח, שאל"כ אין כלל הוכחה ממנו שלא שאלו ממנו אות ומופת.

והיינו דלפ"ד הרמב"ם לא טעה רבי עקיבא כלל בענין בן כוזיבא, דבאמת הי' לו דין משיח בכל הפרטים ולכן אפשר ללמוד ממנו לדיני משיח.

[ורק לדעת הראב"ד, דפליג והשיג על דברי הרמב"ם בה"ג, וכתב, ז"ל: א"א והלא בן כוזיבא הי' אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

דלא עביד הכי קטלוה. ע"כ.

וכפי ביאורו הנפלא של רבינו במחלוקתם זו¹ דלכו"ע, הן להרמב"ם והן להראב"ד, היתה מחלוקת בין החכמים בגדרו של בן כוזיבא לאחר שבדקוהו ונמצא שאינו מורה ודאין, רבי עקיבא ודעמי' ס"ל דעדיין הוא משיח כיון שאי"צ לאותות ומופתים², וכוותייהו פסק הרמב"ם, ור"י בן תורתא ודעמי' ס"ל דאינו משיח וכוותייהו פסק הראב"ד. דלשיטת הראב"ד נמצא אכן שר"ע טעה, משא"כ לדעת הרמב"ם].

ג.

וכן כתבו כו"כ שעסקו בענין בן כוזיבא וכן מסתבר, שהי' לו סימני ה"בחזקת", דאל"כ הרי סותרים הדברים לסימני המשיח כפי שמנאם הרמב"ם.

והיינו, וכפי שכתבו רבים מקורות לדבריו במאמרי חז"ל ובס', שבן כוזיבא הי' מבית דוד והי' מלך³ ולחם מלחמות בני"י - אלו הדברים המפורשים, כנ"ל.

כן מסתבר שהי' הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו - שאל"כ לא היו רע"ק וחכמי דורו מעודדים אותו, שהרי מובן שלא היו צועדים סתם בעקבות גבור מלחמה בגשמיות בלבד, ופשוט.

וכן בנוגע לסימן שנתר - "ויכוף" כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" כתבו כו"כ שגם ענין זה הי' בבן כוזיבא, וראה לדוגמא מש"כ א' בזה⁵, שבן כוזיבא ניצל את מלכותו לכוף כל ישראל לילך בדרך התורה, והביא מקורות לדבריו אלו, ואלו הן:

1. יבמות עב, א: הרבה מלו בימי בן כוזיבא, וברש"י שם: שמשכום נכרים באונס בכרך

(1) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ז עמ' 199 ובהערה * 69 שם. עיי"ש.

(2) ומש"כ הרמב"ם "וכל חכמי דורו" - ראה לקו"ש שם בשוה"ג הב' להערה זו.

(3) בפירוש דברי הרמב"ם בלשונו "יעמוד מלך" הוכיח רבינו (בלקו"ש ח"ח עמ' 361) מבן כוזיבא, וזלה"ק שם: עכצ"ל שאין הכונה ע"פ ב"ד של ע' ונביא (הל' מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח, (ולא הי' שם נביא וכו') - כ"א ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך.

(4) לדברי הרבי בפירוש ענין ויכוף בפרטות ראה (נוסף על מ"ש לקמן בפנים) ב'תורת מנחם - התועדויות' כרך כח עמ' 40 ובנסמן שם בהערה 4. ועוד רבות בכתבי רבינו.

(5) רשד"ב וולפא בספרו שי"ל בשנת תשנ"ב.

ביתר, וגברה יד בן כוזיבא ונלחם בהם ונצחם, ומלך על ישראל שתי שנים ומחצה וחזרו ומלו בימיו.

2. ירושלמי יבמות פ"ח ה"א: "הרבה משוכין היו בימי בן כוזבא וכולן מלו כו". ובקרבן העדה שם: שמפני אימת עכו"ם משכו ערלתם שלא יכירום שהם יהודים, א"נ שמשכום עכו"ם באונס, וגברה יד בן כוזיבא ונלחם בהם כו' וחזרו ומלו בימיו (וכ"ה בתוספתא שבת פט"ז, ו).

3. בסוגיא בפרק הניזקין (גיטין נו-נד): א"ר יוחנן ארבעים סאה קצוצי תפילין נמצאו בראשי הרוגי ביתר, ר' ינאי ברבי ישמעאל אמר שלש קופות של ארבעים ארבעים סאה, במתניתא תנא ארבעים קופות של שלש שאין ולא פליגי הא דרישא הא דדרעא. ועוד שם: ארבע מאות בתי כנסיות היו בכרך ביתר ובכל אחת ואחת היו בה ארבע מאות מלמדי תינוקות וכל אחד ואחד היו לפניו ארבע מאות תינוקות של בית רבן.

4. ועוד נמצאו אגרות שכתב בן כוזיבא בענין קיום מצוות התלויות בארץ.

ד.

והנה כל המעיין בראיות שהובאו לעיל יראה שאין להם ולא כלום עם גדר "ויכוף כל ישראל" שכתב הרמב"ם: א. לא נאמר שם שזה שמלו הי' מפני בן כוזיבא, אלא שהוא רק הסיר את המניעה - השלטון הזר. ב. גם את"ל שגם א"כ נחשב זה כפעולתו של בן כוזיבא, הרי לא הי' פה "ויכוף". ג. ועוד ועיקר, שלא הי' זה "כל ישראל", אלא רק הכרך ביתר. ופשוט.

ולא זו בלבד, אלא שבשיחות רבינו מצינו התייחסויות מפורשות בהם משמע של"בן כוזיבא" לא הי' סימן זה של "ויכוף כל ישראל" ומכך יוצא גם שלמעשה טעה רבי עקיבא גם בכך.

להלן יובאו מספר ציטוטים משיחות הקודש.

א. בשיחת ש"פ וישב תשל"ד אמר רבינו: " . . . זהו גם הביאור לדבר פלא הנמצא

(1) הבא לקמן הוא תרגום מאידיית ע"פ 'שיחות קודש' תשל"ד כרך א' עמ' 191-190.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ברמב"ם: בדרך כלל הרמב"ם אינו נוהג להביא ראיות לדבריו, אלא כותב את ההלכה כפי שהיא. למרות זאת בעוסקו בסדר ביאת המשיח מביא ראי' "שהרי רבי עקיבא חכם גדול. הי' . . ודמה הוא וכל חכמי דורו שהוא (בן כוזיבא) המלך המשיח". ולכאורה אינו מובן: הניחא מה שהביא הרמב"ם שרבי עקיבא טעה בכך, מובן, שכן מכאן היא ראיית הרמב"ם, אך מדוע הוסיף הרמב"ם ש"ו(כל חכמי דורו) טעו בטעות זו?

. . וזהו מה שאומר הרמב"ם: בזמנו של רבי עקיבא יכלה להיות טעות כזו, כיון שאז לא ידעו את פרטי וסדרי הגאולה, אבל לאחר שהרמב"ם כתב בכירור את סדר הגאולה, לא צריך להיות מקום לטעות, אלא כל דבר (הן אדם והן מאורע) המביא ל"יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" יש לו שייכות לגאולה, (והגם שגם אז נמצאים עדיין בגלות, אבל יש לכך שייכות לגאולה!) משא"כ דבר להיפך מ"לחזק בדקה".

ב. דברים שאמר רבינו בעת ביקור האדמו"ר מסדיגורא, ד' תמוז תש"מ²: " . . השבתי על כך . . לשם מה זקוקים אתם לראי' גדולה מזו (לכך שזו "אתחלתא דגאולה") שר"ע אמר על ר' שמעון בן כוזיבא שהוא משיח ודרש עליו את הפסוק "דרך כוכב מיעקב".

אבל הנפק"מ היא, שזה הי' לפני שנפסק הדין ע"י הרמב"ם שגאולת ישראל תהי' כאשר יבוא יהודי ו"יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" ללא התחשבות בדמקורטיא והוא יכריח יהודים לקיים מצוות, לאחר מכן יהי' "יבנה ביהמ"ק במקומו" ולאחר מכן "יקבץ נדחי ישראל".

משני ציטוטים אלו ברור, ויש עוד מעין אלו, שדעתו של רבינו היא שלבן כוזיבא לא הי' הסימן ד"יכוף כל ישראל".

ה.

מאמר המוסגר:

ע"פ שיחות אלו אפשר לבאר בדא"פ דבר נוסף: בשיחת אחש"פ תשח"ג³ מביא הרבי

(1) כיון שהוא רק "בחזקת משיח", ולפ"ד רבינו בכ"כ מקומות (ראה לדוגמא שיחת י"א ניסן תשל"ו, ובכ"מ בס' "בצל החכמה") כל עוד שאין "משיח ודאי" דהיינו, קיבוץ גלויות שלאחרי בנין בהמ"ק - נמצאים עדיין בגלות. וצ"ע בלקו"ש ח"ה עמ' 149 בפנים. וצ"ע.

(2) "בצל החכמה" (נה"ח, תשמ"ז) סוף עמ' 100, ומקורו מ'שיחות קודש' תש"מ כרך ג' עמ' 1158 ואילך.

(3) נדפסה ב'תורת מנחם - התוועדות' כרך כב עמ' 268 ואילך.

את הנאמר לגבי משיח¹, שהוא יהי' "מורח ודאין".

ומקשה, ע"פ הידוע שספורי התורה אינם סיפורים סתם צלה"ב מה נוגע לנו שמשיה יהי' מורח ודאין? (הבא לקמן הוא ציטוט מהשיחה) "בפשטות אפשר לומר שנוגע לנו זאת בכדי לבחון את מלך המשיח אם ביכלתו לשפוט ע"פ הריח, וכמסופר בגמ' (שם) בנוגע לבר כוכבא שבחנו אותו בכך, וכאשר ראו שאין בו המעלה ד"מורח ודאין", קטלוהו.

אמנם, ברור שכאשר יבוא המשיח אזי יכירו מיד את מעלתו, ולא יצטרכו לבחון אותו בהנ"ל.

. . אודות משיח - פוסק הרמב"ם: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות . . ויכוף כל ישראל לילך בה וכו'",

[ולהעיר: הפירוש במ"ש הרמב"ם "ויכוף כל ישראל כו" הוא - שמשיה לא יתפעל מאלו שיטענו שצריך לילך אחר רוב דעות, ויש צורך בדמוקרטיא, ואילו הוא דיקטטור וכו'; כיון שישנה רק אמת אחת - האמת דאלקות, שנמסרה לנו ע"י תומ"צ. וכל הטענות אודות "צדק ויושר" כביכול - אם הם נגד התורה, הרי הם נגד האמת, ונגד הצדק והיושר. וזוהי גם הוראה בנוגע לעבודתינו עתה בזמן הגלות - שאין להתחשב ברוב דעות, בדמוקרטיא וכו'; מה שקובע הוא דבר אחד - תורה ומצוות].

ומסיים הרמב"ם: "הרי זה בחזקת משיח. ואם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל - הרי זה משיח בודאי".

וכיון שכן, הרי מובן שלא יצטרכו לבחון את המשיח בהענין "מורח ודאין". ע"כ דברי רבינו בשיחה.

וציינו שם המו"ל ב'תורת מנחם': חסר הביאור מדוע הוצרכו לבחון את בר כוכבא.

וע"פ המבואר לעיל משיחות כ"ק אדמו"ר, ניתן ליישב את הקושיא (ואולי זהו מה שתירץ רבינו בשעתו):

לפי פסק הדין של הרמב"ם, ש"יעמוד מלך . . ויכוף כל ישראל", ברור שרק אז מתקיים

(1) סנהדרין צג, ב.

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

השלב ההתחלתי של משיח.

אמנם את בן כוזיבא בחנו מפני שהי' זה קודם פסק הדין של הרמב"ם, ויכלו לחשוב שיכול להיות הגילוי דמשיח ללא "יכוף כל ישראל", לכן היו צריכים לבוחנו בהענין ד"מורח ודאין", משא"כ לאחר פסק הרמב"ם, יידעו בוודאות מיהו המשיח ללא צורך לבדקו, כיון שהרמב"ם פסק באופן ברור שללא "יכוף כל ישראל" אין כל מקום לגילוי המשיח.

עד כאן מאמר המוסגר.

1.

ומעתה צריך להבין, דאם הרמב"ם גם הוא ס"ל דר"ע טעה בענין דבן כוזיבא, ובאמת לא הי' ראוי להיות משיח, א"כ איך הביא הרמב"ם (בה"ג) ראי' ממנו על כך שמשיח אי"צ לעשות אותות ומופתים, והלא יתכן שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים, ומה שר"ע ודעמי' לא בקשו ממנו אות ומופת זו היתה גם טעות שלהם כשם שטעו ולא הצריכו ד"יכוף כל ישראל"?

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים:

בשיחת כ"ק אדמו"ר¹ מחלק את סימני המשיח לכמה קבוצות, ובכללות הן ג' קבוצות:

א. הוגה בתורה ועוסק במצוות - פעולתו עם עצמו.

ב. ויכוף כל ישראל - פעולתו על ישראל.

ג. ילחום מלחמות ה' - פעולתו על או"ה.

עיי"ש בארוכה.

אם נרצה לכלול בא' הקבוצות את הסימן של "מורח ודאין" בפשטות הוא יתאים לקבוצה הא', וכדלקמן.

ועפ"ז י"ל שהרמב"ם למד שכל הטעות שהיתה ויכלה להיות אצל ר"ע ובני דורו הינה

(1) נדפסה בלקו"ש חי"ח עמ' 281.

רק ביחס לפעולתו הכללית, ולא ביחס למעלתו העצמית.

והיות שבפשטות "מורח ודאין" הוא לא סימן הקשור להנהגה מסוימת, אלא בא רק להראות על מעלתו ורוח קדשו העצמית של המשיח, ולכן:

הראי' בה"ג היא מבין כוזיבא כיון שבמעלתו העצמית של המשיח, סבר הרמב"ם לא היתה לר"ע כל טעות ולכן ניתן להוכיח מכאן.

משא"כ בנוגע ל"יכוף כל ישראל", זה כבר שייך לקבוצה השני' ובכך, לשיטת הרמב"ם טעה ר"ע, וגם בזה לא טעה לגמרי, כ"א שחשב שענין זה הוא לא צריך להיות מיד בתחילת גילוי'ו כמשיח, ויכול להיות מאוחר יותר (והסברא לחלק היא, שבפעולתו של המשיח על דברים שחוץ ממנו ניתן לומר שגם ענין זה יהי' במשך הזמן, אמנם בענין מעלתו ודרגתו של משיח אין כ"כ סברא לומר שבמשך הזמן יתווסף בזה)¹.

סמך לדבר, ממכתב כ"ק אדמו"ר.

הר"י שי' מונדשיין שאל את הרבי "כיצד² האמין ר' עקיבא במשיחיותו של בן כוזיבא, והרי לא היו בו כל אותם סימני משיח שמונה הרמב"ם בהל' מלכים "יקום מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות . . . ויכוף כל ישראל . . .".

ובמכתב כ"ק אדמו"ר אליו³: "דעת רע"ק בנוגע בן כוזיבא המלך - אינה סותרת מש"כ הרמב"ם הל' מלכים ספ"א - כי הי' קס"ד דרע"ק שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו".

ויה"ר אשר במהרה בימינו "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו . . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'" וינצח כל האומות שסביביו ויבנה בית המקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל - תיכף ומיד ממש.

(1) אבל צ"ב מקורו של הרמב"ם בזה, ובכלל צ"ב מקורות הרמב"ם לכל סדר הסימנים וכו' (ומה שמציין רבינו בכ"מ בלקו"ש מ"מ לדברי הרמב"ם אלו - סבורני שהם מ"מ רק לעצם הלשונית ולא לכך שהם סימני המשיח - ראה לדוגמא בלקו"ש ח"ח עמ' 362. ועוד). ואולי מקורו של הרמב"ם הוא מהמדרש על נבואת בלעם שמביא בפ"א סה"א - עיין בלקו"ש ח"ח שיחה ב' לפ' בלק ס"י ואילך.

(2) לשון השאלה הועתק ממה שכתב הרי"מ ב"תשורה מחגיגת בר מצוה - טו"ב כסלו תשס"ח" עמ' 54, אך כנראה אינו לשון מכתבו לרבינו.

(3) המענה הוא בשולי מכתב כללי-פרטי מב' דחנוכה תשל"ב, נדפס לראשונה בס' "היכל מנחם" ח"א עמ' סט. ולאחרונה ב"תשורה הנ"ל (הערה קודמת) עמ' 53.

* "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

מוות מסובב מהרע

הת' רפאל דובער הכהן שי' פרידמאן
תלמיד ביישיבה

.א.

במאמר ד"ה 'בלע המוות לנצח'¹ כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק " . . והעניין הוא, דע"י חטא עה"ד נעשה תערובות טוב ורע. דמציאות הרע הי' גם גם קודם החטא, אלא שאז היה הרע מובדל מהטוב, וכידוע שבתחילת הבריאה היה מדור הקליפות למטה מהעולמות דקדושה, וע"י חטא עה"ד נעשה תערובות טוב ורע (בכל העולם) שהרע מעורב בהטוב והטוב בהרע, עד אשר אין טוב בלי רע ואין רע בלי טוב.

וזהו מ"ש ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם, דלכאורה, הרי בריאת האדם (מלכתחילה) הייתה באופן שיהיה חי לעולם, והטעם על זה שנצטווה שלא לאכול מעה"ד הוא בכדי שלא ימות (כמ"ש ומעץ הדעת וגו' לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות), ומה איכפת שיאכל מעה"ח ויהי חי לעולם.

ומבאר אדמו"ר הזקן, דמכוין שע"י חטא עה"ד נתערב רע בהאדם, לכן, ועתה (לאחרי חטא עה"ד) יש לחשוש פן ישלח ידו גו' וחי לעולם, כי כשיהיה הוא חי לעולם, גם הרע המעורב בו יהיה לו קיום לעולם. ועפ"ז יש לומר, דזה שע"י חטא עה"ד נעשה מיתה בעולם הוא בכדי שלא יהיה קיום להרע, כנ"ל. " עכלה"ק.

וממשיך רבינו ומבאר:

"ויש לומר, דהמיתה בעולם שנעשתה ע"י חטא עה"ד היא מסובבת מהחטא עצמו. והעניין הוא, דעניין החיות הוא בקדושה דווקא, משא"כ הרע והטומאה (היפך הקדושה) הם מות, ולכן, מכיוון שע"י חטא עה"ד נתערב רע בהאדם, מות רוחני, מזה נשתלשל בו גם מיתה כפשוטה. וזהו גם מה שלע"ל יהיה בלע המוות לנצח, דמכוין שאז יתבטל הרע, מות הרוחני, עי"ז יהיה במילא גם בלע המוות כפשוטו. " עכלה"ק.

(1) י"ל בקונטרס כ"א אדר - תשמ"ח. נדפס בתורת מנחם - סה"מ מלוקט ח"ד (תמוז - אלול) עמ' קכא.

ב.

וצריך להבין:

דלפי הביאור הראשון משמע בפשטות שהמיתה מסובבת מהרע, היינו דמכיוון שהיה רע, עשה הקב"ה תקנה לזה וברא מיתה, ואילו לפי הביאור השני אין המיתה מסובבת מהרע, אלא היא עצמה הרע, ואיך שני הביאורים עולים בקנה אחד?

ג.

ונראה לומר ביאור עניין זה:

הקב"ה ברא את הרע נפרד מהטוב, והחטא גרם שהרע יתערב באדם, ועניין המיתה הוא שלרע לא יהיה קיום נצחי, דע"י המיתה אין הרע נשאר לנצח באדם, וזה הביאור הראשון.

וממשיך רבינו ומסביר שהמיתה עצמה היא דבר רע (לולי הסבר זה יתכן לומר דהמוות הוא דבר טוב דהרי מונע מהרע שלא יהיה בתמידות אצל האדם).

וא"כ שני ביאורי רבינו עולים בקנה אחד, דלפי שניהם המיתה היא מסובבת ותקנה לרע, אך לביאור השני התחדש דהיא עצמה גם רע.

ובעז"ה בקרוב יהיה 'בלע המוות לנצח' שהקב"ה יבטל את הרע לגמרי, וממילא לא יהיה מיתה בעולם, בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.



שלימות המקדש והארון

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

על הפסוק "זאת מנוחתי עדי עד"¹ מביא הזהר² שלושה פירושים:

א. כשנכנס הארון למקומו בקדה"ק אמר הארון "זאת מנוחתי עדי עד".

ב. כשנבנה המקדש ונכנס הארון לקדה"ק, אמרו כנס"י "זאת מנוחתי עדי עד".

ג. כשהנהגת בני"ה היא כדבעי, אמר הקב"ה את פסוק זה (זאת מנוחתי כו') על כנסת ישראל.

ומבאר רבינו³ דג' דיעות אלו אינם חלוקות ומדברות הם על שלושה תקופות שונות, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי⁴.

א. בזמן המשכן, דעיקר ענינו היתה השראת השכינה ע"י הארון ולכן דוקא במשכן היתה קביעת הארון בו בתמידות, משא"כ בבית המקדש שהיתה גניזת הארון ע"י יאשיהו (בתקופת סוף בית ראשון, וכל תקופת בית שני) לא היה הארון בו בתמידות, לכן בתקופה זו פתח הארון ואמר "זאת גו" דבתקופה זו עיקר הדגש הוא בארון.

ב. בזמן בית ראשון ושני דלא היה הארון מונח בהם בקביעות (ראה לעיל) ולאידך היה בנין הבית גופא קבוע במקום מסוים (בשונה מהמשכן שהי' אוהל ארעי), לכן בתקופה זו עיקר המעלה היתה בעבודת בני"ה בבית⁵, ולכן כשנכנס הארון לקדה"ק אמרו כנסת ישראל, עבודת בני".

(1) תהלים קלב, יד.

(2) פקודי רכב, ב.

(3) לקוטי שיחות חכ"א שיחה לפ' פקודי.

(4) ע"פ המבואר דבזהר "לית תמן לא קשיא כו' ולא מחלוקת" (זח"ג (רע"מ) קכד, ב. אגה"ק סכ"ו).

(5) שזהו עיקר ענינו של ביהמ"ק. וראה רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ג שעיקר ענינו של הבית היתה דוקא עבודת בני".

דמורה על עבודת בני בבית, את הפסוק "זאת מנוחתי גו".

ג. בזמן ביהמ"ק דלעת"ל דאז עבודת כנס"י היא בשלימות אומר הקב"ה את פסוק זה על בני"י "מנוחתי עדי עד" דאז השראת השכינה כל כנס"י היא באופן דעדי עד באופן נצחי.

ובאופן אחר קצת מבאר רבינו את שלשת הדיעות בזהר על שלושה תקופות שונות במשכן גופא¹:

א. בעת שבעת ימי המלואים דהמשכן עצמו לא היה קבוע (דהי' משה מעמידו ומפרקו), משא"כ הארון שהיה קבוע במקומו, לכן פתח הארון בפסוק "זאת מנוחתי עדי עד".

ב. ביום השמיני להקמת המשכן דהיתה אז התחלת שלימות בניית המשכן, אמר המשכן פסוק זה.

ג. זמן מה לאחר הקמת המשכן היתה השראת שכינה על כנסת ישראל ("וכבוד הוי' מלא את המשכן" "וירא כבוד הוי' אל כל העם") ואז אמר הקב"ה פסוק זה על השארת שכינתו על כנס"י.

ע"כ תוכן השיחה, אשר הובא כאן בקיצור. וע"ש באריכות פרטי הדברים.

ב.

והנה דברי רבינו צריכים ביאור בכמה:

א. בשתי הביהמ"ק (תקופה הב' באופן הא' דלעיל), מכריח רבינו דבתקופה זו אין עיקר ענינו הארון אלא המקדש מהא דלא היה בבית שני (וחלק מבית ראשון) ארון כלל דגנזו יאשיהו, ולא היה קיים במקומו אשר בביהמ"ק.

והנה מצינו² דמבאר רבינו דמוכרח המציאות דפעל הארון גם בתקופת בית שני, ואינה בסתירה להא דגנזו יאשיהו, דגניזתו היתה באופן דלכתחילה, דמלכתחילה בנה שלמה

(1) מאחר דפסוק זה נאמר דוקא ביחס למשכן.

(2) לקוטי שיחות חכ"א שיחה ב' לפ' תרומה.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

מקום גניזה לארון ושם ישמש הארון לביהמ"ק ממקום גניזתו¹.

ולכאורה דברי רבינו סתרי אהדדי דלפי המבואר בשיחה הנ"ל לא היה שינו בארון כלל וא"כ איך אפשר לומר דבגלל גניזתו לא פעל הארון את תפקידו ולהכריח עפ"ז דהעיקר היה הבית ולא הארון?

ב. לפי המבואר בתקופה הב' דב' בהמ"ק (תקופה הב' באופן הא') דעיקר התפקיד באותה תקופה, היה עבודת בני"ב בבית. צ"ב לפ"ז דברי הזוהר למה דוקא נאמר פסוק זה כשנכנס הארון לקדה"ק², ולא בהתחלת העבודה של בני"ב בבהמ"ק דבזה מודגש בעיקר המעלה דתקופה זו³?

ג. בשבעת ימי המלואים (תקופה הא' באופן הב'), מבאר רבינו דמאחר דלא היה משכן (דמשה הקימו ופרקו) והיה ארון לכן אמר דוקא הארון בפסוק זה, דבו מודגש עיקר המעלה.

ואינו מובן דמאחר ולא היה המשכן עדיין קיים איך אמר הארון פסוק זה כשנכנס לקדה"ק והרי לא הוקם המשכן ולא חל כלל הקדושה דקדה"ק (ע"פ המבואר בשיחה). ועוד מהו הדגש לפי שיטה זו באמירת הארון בעת הכניסה לקדה"ק דוקא, והרי היה הארון קיים עוד לפני כניסתו⁴ והיתה יכולה להגיד פסוק זה עוד קודם.

ג.

והנה י"ל ביאור בכל הנ"ל, ובהקדם חקירה בענין קדושת הכלים והמקדש, דמבאר רבינו⁵ דאפשר לומר בג' אופנים:

א. לכלי המשכן אין שום מציאות של קדושה בפ"ע (קודם בניית כל המשכן), ודוקא ע"י בניית המשכן כולו ניתנה לכלים קדושה כללית שישנה בכללות הבית, וע"ד מה

(1) וע"ש ההכרחים המובאים שם לומר כן ואריכות הדברים. ואכ"מ.
 (2) ובפרט ע"פ דברי הרמב"ם (סהמ"צ מע' כ בשורש יב שם) דעיקר עבודת בהמ"ק היתה ע"י הקרבת קרבנות ע"ג המזבח, היה מתאים יותר לומר פסוק זה על המזבח.
 (3) ויתר ע"כ יש להקשות ע"פ המבואר לעיל דהארון לא היה בבית שני, ואיך נאמר פסוק זה דוקא ע"י הארון.
 (4) ע"פ הידוע דהיתה קודם בניית המשכן ואכ"כ כניסת הכלים לתוכו.
 (5) לקוטי שיחות חכ"א שיחה לפ' ויקהל-פקודי.

שמצינו בחצי שיעור שמותר מן התורה מאחר ואין לו מציאות איסור כלל בפ"ע ורק ע"י הצטרפותו לכשיעור מקבל מציאות של איסור.

ב. לכלי המשכן ישנה מציאות של קדושה פרטית בפ"ע גם בלי היותם בתוך המשכן, אלא שבצירופם במשכן נתוסף בהם גם קדושה חדשה של כללות המשכן (הנפעלת ע"י התאחדות של כל הכלים יחד), כלומר דנתוסף בכלים ע"י בניית המשכן קדושה כללית של כללות המשכן. וע"ד מנין דאף שלייהודי ישנה קדושה בפ"ע שחייב במצוות עם כל זאת: הצטרפותו למנין נפעלת מציאות קדושה חדשה "דכל בי עשרה שכינתא שריא".

ג. לכלי המשכן גם בלי היותם בתוך המשכן ישנה לכל כלי קדושה בפ"ע אלא שבהכנסתו למשכן נתוסף בו גם קדושה פרטית נוספת, דמקבל הכלי חשיבות יתירה לעצמו שלא היתה בו קודם (ולא כמו באופן השני דמקבלת קדושה כללית של כללות המשכן), וע"ד מקום המקדש שהיה קודש גם קודם בניית המקדש עצמו וע"י בניית המקדש קיבל מקום המקדש קדושה יתירה באופן פרטי.

ע"כ בתוכן החקירה בכללות, וע"י בשיחה באריכות הדברים והנפק"מ בין הצדדים.

והנה בפועל הכריע רבינו כצד הב' והג' בחקירה הנ"ל¹, דישנה בכלים קדושה פרטית בפ"ע גם בלי הצטרפותם למשכן וע"י כניסתן למשכן נתוסף בכלים גם קדושה כללית של כללות המשכן וגם נתוסף קדושה יתירה בקדושתם הפרטית דנהיו אז מציאות חשובה בפ"ע.

ד.

והנה ע"פ חקירה זו דרבינו ניתן לתרץ כל הקושיות דלעיל בדא"פ:

דאף דהיה הארון גם בימי בית ראשון ושני, וביצעה את תפקידו, היה זה רק בנוגע לקדושה הכללית של כללות המקדש (כפי' אופן הב') משא"כ קדושת הארון בתור פרט נחסר היות ולא פעלה תפקידה באופן פרטי ולכן בתקופת הבית מודגשת רק את קדושה הכללית שבכללות המקדש (וכמודגש גם בזה דנחסר בארון בזמן גניזתו ענין העבודה של

(1) וע"ש בטעם וההכרח לזה.

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

הזי' בין הבדים דבפשטות היא קדושת הארון בתור פרט¹).

והנה עפ"ז נמצא גם מובן הטעם לתקופה שניה שאף שהיתה קדושה ע"י הבית אמרה כנס"י את הפסוק "זאת מנוחתי עדי עד" דוקא בעת כניסת הארון, דע"פ המבואר בצד הב' בחקירה הנ"ל דנתוסף קדושה כללית במשכן ע"י הכנסת הכלים י"ל דדוקא ע"י כניסת הארון נפעלת הקדושה הכללית שבכללות הבית "דעיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון"², ולכן דוקא בעת כניסתו נפעל שלימות הקדושה בכללות המקדש ואמרו כנס"י "זאת מנוחתי עדי עד".

וע"פ הנ"ל אפשר לבאר מאי דבמשכן בשבעת ימי המלואים, אף שלא היתה קדושה כללית של המשכן, שורה קדושה פרטית של כל המשכן נפעלה (אופן הג' בחקירה), דמאחר ובאו כל כלי המשכן למקומן נפעלת כבר קדושה הפרטית בארון³, קיבלה (גם בלי הקדושה הכללית במשכן) קדושה פרטית בפ"ע.

ונמצא דהתיישבו דברי רבינו (דלעיל) דבר דבור על אופנו, והובנו דבריו הקדושים ביתר ביאור.

ויה"ר שתיכף ומיד יתקיים הפי' השלישי בזוהר ע"פ הנ"ל, וכפי שמסביר זאת רבינו שמדובר בזמן ביהמ"ק השלישי (אופן הא') שאז עבודת כנס"י בתכלית השלימות, במהרה בימינו ממש.



(1) ועיי' בלקוטי שיחות ח"ד עמ' 1346, בהערות 24, 25, 26.

(2) כלשון הרמב"ן ר"פ תרומה וראה גם רמב"ן פ' עקב י, ה. וראה גם בלקוטי שיחות ח"ד עמ' 1396 הערות 24-26 דהיא גם דעת הרמב"ם, ועי' עוד בשיחה המובא לעיל (לקו"ש חכ"א שיחה ב' לפ' תרומה) דמשמע לפי שיטת הרמב"ם דהארון פעל קדושה כללית בכל הבית.

(3) ואולי אפשר לומר דהקדושה של פרטי הכלים אינה קשורה להקמת המשכן כ"כ אלא בהתאחדות הכלים יחד.

עיונים בקונטרס 'הלכות תושבע"פ שאינם בטלים לעולם'

הת' אליהו שי' שוויכה
תלמוד בישיבה

בקונטרס 'הלכות תושבע"פ שאינם בטלים לעולם' שי"ל בהקשר לסיום הרמב"ם - משיחות חודש תשרי ה'תשנ"ב, מבאר הרבי כיצד יהיו המצוות לעת"ל, להלן יובא תוכן הקונטרס, (ללא המ"מ), ולאחמ"כ יבואו עליהם כמה עיונים שמתבארים לפי קונטרס זה.

חלק מן העיונים נתפרסמו כבר (בנפרד) ע"ג קבצים אלו, ובאו כאן בקיבוץ כולם יחד, ובתוספת ביאורים.

הקונטרס

בתחילת הקונטרס מביא כ"ק אדמו"ר את דברי חז"ל ש"כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח", משא"כ "הלכות של תורה שבעל פה שאינם בטלים לעולם", כ"חמשה חומשי תורה".

ומקשה ע"ז רבינו דלכאורה צריך להבין דהרי "ידוע שלכמה דעות "מצוות בטלות לעתיד לבוא" - בתחיית המתים (בתקופה השני' דימות המשיח, משא"כ בתקופה הראשונה דימות המשיח, לפני תחיית המתים, שאז יהיה קיום המצוות בתכלית השלימות), שלכן, "בגד שאבד בו כלאים . . עושה ממנו תכריכין למת, אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא", "לכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אע"פ שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהם, שמע מינה מצוות בטלות לעתיד לבוא".

וא"כ שואל רבינו² "ועפ"ז, יבטלו לעתיד לבוא (בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו

(1) ירושלמי מגילה פ"א ה"ה.

(2) ההדגשות במקור.

המתים) כל ההלכות של תורה שבעל פה, דכיון ש"מצוות בטלות", בטלים בדרך ממילא כל ההלכות שהם משפטי מצוות אלו?

ומביא ע"כ רבינו ניסיון לתירוץ ודוחהו, ולאחמ"כ מדייק כמה דיוקים בסוגיא ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא", ולאחמ"כ מתרץ:

"הפירוש ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא" אינו אלא בנוגע להציווי להאדם ("מצוות דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם), ש"כיון שמת אדם (לאחר גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות", היינו, שגם בעולם התחי' (לאחר גמר מעשינו ועבודתנו בקיום המצוות במשך הזמן ד"היום לעשותם") אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצוות כשלעצמה היא בקיום נצחי, "מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", לא בתור ציווי לאדם, אלא בתור רצונו של הקב"ה.

וההסברה בזה:

הגדר ד"מצוות" ציווי להאדם - שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחר שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצווה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד, כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא - לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות."

ולאחמ"כ מקשה הרבי על הא שכתב האריז"ל שלעתיד לבוא יהיה הלכה כב"ש, דלפ"ז ישתנו הרבה מדיני התורה, והלא הלכות תורה שבע"פ לא יבטלו לעולם, ומקשה ע"ז עוד כמה קושיות ולאחמ"כ מתרץ:

"ואולי יש לומר, שמ"ש האריז"ל שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כב"ש, קאי על התקופה הראשונה דימות המשיח, אבל בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו המתים, ומצוות בטלות לעתיד לבוא, אזי תתקיים "מחלוקת שמאי והלל", שתהי' הלכה כשמאי והלל גם יחד, כדלקמן.

והביאור בזה :

"המחלוקת של ב"ש וב"ה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו פוסלין והללו מכשירין, עד שנעשית התורה כשתי תורות, אינה אלא בנוגע להלכות התורה, כפי שהם באים בתור ציווי להאדם לפעול בעולם, (הליכות עולם לו), דכיוון שבדרגא זו ניכרת ומורגשת מציאות האדם והעולם, ומצד דגרי הבריאה ישנם ב' תנועות הפכיות דחסד וגבורה, לכך גם ברצונו ית' (בדרגא זו) ישנם ב' אופנים.

אבל מצד הלכות התורה כפי שהם לאמיתתם, שאינם באים לפעול בעולם, אלא הם רצונו של הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו (אל תקרי הלכות אלא הליכות) - גם חילוקי הדעות שבהלכות התורה, (שאלו ואלו דברי אלקים חיים) הם תורה אחת כולם ניתנו מרועה אחד, שלהיותו נושא הכל, יש בו ב' הדעות דחיוב ושלילה, ושניהם כאחד, ע"ד מ"ש אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי, ומצדו ית' יכולים לבוא ולהתגלות במציאות העולם כמו שהם בעצמותו ית', חיוב ושלילה ביחד, להיותו נמנע הנמנעות.

ובזה תלוי החילוק בפסק ההלכה במחלוקת שמאי והלל - בזמן הזה (הלכה כב"ה) בימות המשיח (הלכה כב"ש) ובזמן התחי' (הלכה כב"ש וב"ה גם יחד) :

בזמן דהיום לעשותם שכולל זמן הזה וגם התקופה הראשונה דימות המשיח (לפני תחיה"ם שיהי קיום התומ"צ בתכלית השלימות, - כיון שמודגשת בעיקר הפעולה בעולם (הליכות עולם לו) הרי, מצד גדרי העולם בהכרח שתהיה ההלכה למעשה בפועל כדעה אחת, והדעה השניה אינה אלא ברוחניות: בזמן הזה - הלכה כב"ה, ודעת ב"ש היא ברוחניות, ובימות המשיח - הלכה כב"ש, ודעת ב"ה היא ברוחניות.

אבל לאחרי הזמן דהיום לעשותם למחר לקבל שכס בעולם התחיה שמצוות בטלות לעת"ל, שבטל גדר הציווי להאדם, ונשאר רק ענינם האמיתי שהם רצונו של הקב"ה, הלכות של תורה שאינם בטלות לעולם, תהיה ההלכה כב"ש וכב"ה יחדיו, כיון שיתגלה בעולם רצונו של הקב"ה כמו שהוא בעצמותו ית', נמנע הנמנעות.

ע"כ לשונו ותוכן דבריו הק' (וראה מ"מ והרחבת הביאור בפנים הקונטרס).

ונראה לבאר עפ"ז כמה עניינים בסוגיות אלו כדלקמן.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

א.

מציאות האדם בתקופה הראשונה

בקונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא'¹ מסביר הרבי שכבר בתקופה הראשונה שלאחר ביאת המשיח יוסר הרע מן האנשים, אך הרע יישאר עדיין בעולם, היינו שתהיה בעולם מציאות רע, כפי שהיה לפני חטא עץ הדעת - שבאדם לא היה רע, אך בעולם הייתה מציאות ונתינת מקום לרע.

ומובאר בכמה מקומות שמכיון שאז לא היה רע באנשים, לא הייתה מציאות מוות בעולם, ולעת"ל אע"פ שמצד מציאות האנשים היה צ"ל שלא יהיה מוות ותחיית המתים כבר בתקופה הראשונה, אך מכיוון שהגופים היו סוף סוף בזמן הגלות, יצטרכו לחזור לעפר קודם תחיית המתים, (רק שאפשר לקיים זאת ע"י 'ונפשי כעפר לכל יהיה'), ולאחר תחיית המתים שאז יהיה 'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ', לא יהיה קיים מציאות רע לגמרי. ועיין בכ"ז בקונטרס הנ"ל ובספר המאמרים עטר"ת עמ' תטו, ובד"ה 'בלע המוות לנצח' הנ"ל.

וצריך להבין ביאור עניין זה:

דכלאורה הסיבה שישאר מיתה אע"פ שיוסר הרע מן האנשים הוא מפני שגופי האנשים נוצרו בזמן הגלות, וא"כ קשה דהרי לפי שיטת הרמב"ן, וכך הכרעת החסידות, שגופי האנשים יישארו בתקופה השני' - לאחר תחיית המתים, ומדוע אז לא יהיה בהם מוות.

ובמילים אחרות - מה ישתנה בין התקופה הראשונה לתקופה השני' לגבי גוף האדם?

ואולי נראה לומר עפ"י הקונטרס הנ"ל ששם מבואר שבתקופה הראשונה תישאר מציאות האדם, ולכן יהיה עדיין מצוות ציווי לאדם, ובתקופה השניה תתבטל מציאות האדם ויהיה כולו בטל לרצון ה'.

ולפי"ז מובן שמכיון שבתקופה הראשונה יישאר מציאות האדם בתור 'אדם' כלפני הגאולה, תישאר עדיין זיקה בגוף האדם מזמן הגלות, דהרי הוא נוצר בזמן הגלות.

(1) ובאריכות ראה במ"מ שנשמנו שם, ובמאמר ד"ה 'בלע המוות לנצח', תורת מנחם - סה"מ מלוקט ח"ד (תמוז - אלול) עמ' קכא.

אך בתקופה השניה שאז תבטל מציאות האדם ויהיה כולו בטל לרצון ה', לא יהיה קשר ושייכות למציאות המוות, מכיוון שאין לזה מקום ברצון ה', והרי אז רצון ה' יתגלה בעולם וממילא באדם.

ולכן בתקופה הראשונה יהיה מוות - דהרי יש את מציאות האדם, אך בתקופה השניה לא יהיה מוות - דהרי יהיו בטלים לרצון ה'.

ב.

זמנה של סעודת הלוויתן

בנוגע לזמנה של סעודת הלוויתן לעת"ל כותב כ"ק אדמו"ר ב'קונטרס תורה חדשה מאתי תצא' התנש"א וזלה"ק:

"חידוש (גם) בהלכות התורה - כדאיתא במדרש בנוגע ללויתן ושור הבר, "כיצד הם נשחטים, בהמות נותן ללויתן בקרניו וקורעו ולויתן נותן לבהמות בסנפיריו ונוחרו... זו היא שחיטה כשירה (בתמי"), ולא כך תנינן הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגרה והשנים מפני שהם חונקין... אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא" - חידוש בהלכות התורה ששחיטה כזו תהי' כשירה".

ובהערה 108 כתב "... בעולם התחי", יבטל הקב"ה את מציאות הרע מן העולם, כמ"ש "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ועל תקופה זו אמרו חז"ל ש"מצוות בטלות לעת"ל". - ועפ"ז צ"ל שהסעודה דלויתן ושור הבר (שבה יאכלו משחיטה זו שיתירה הקב"ה) תהי' בימות המשיח, לפני תחיית המתים (פרטי הדעות והשקו"ט בזמנה של סעודה זו - ראה הנסמן בתשובות הביאורים ס"א בסופו הערה 23), כי, לאחר ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם "זו היא שחיטה כשירה", ואין צורך בחידוש תורה".

א"כ לשיטת רבינו סעודת הצדיקים תהי' בימות המשיח ולא בתחיית המתים!¹

(1) וזאת בשונה ממה שכתב במכתבו הידוע בנושא תחיית המתים, שנדפס בקובץ ליובאוויטש הערה 23 וזלה"ק "והנה לכאורה כיון דבתח"מ אין שם אכילה ושתי, הרי מה שארו"ל שלעתיד לבוא הקב"ה עושה סעודה לצדיקים (ורוב המפרשים ביארו מרז"ל אלו כפשוטן בסעודה גופניית...), סעודה זו תהי' בימות המשיח או בתחילת זמן התחי'..." היינו שיכול להיות שיהיה בתחיית המתים, ואולי זה הכוונה במילים "בתחילת זמן התחי'", היינו לפני שיתחיל התקופה השני'.

* "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ונראה לומר ההסברה בזה עפ"י ביאורי רבינו על תקופה זה בפנימיות העניינים.

ויובן בהקדים מהו עניינה של סעודת הלוייתן דהנה בקונטרס הנ"ל שואל הרבי מדוע לעת"ל תהי' ההלכה כבית שמאי ועונה ע"ז עפ"י נגלה בארוכה, ולאחמ"כ מוסיף עפ"י פנימיות העניינים וזלה"ק:

ובהקדם המבואר במק"א בנוגע לכללות הענין דמצוות לא תעשה שיהיו גם בימות המשיח, כשעיקר העבודה תהי' בעשה טוב - שאז יהי' קיומן "בשרשן למעלה שהן גבורות קדושות", גבורות שלמעלה מחסדים, כידוע שהשורש דמצוות לא תעשה הוא למעלה מהשורש דמצוות עשה, ע"ד ובדוגמת המעלה דהשגת השלילה לגבי השגת החיוב, שלכן קיומם אינו באופן של חיוב, קום ועשה, אלא באופן של שלילה, שב ואל תעשה . .

ויש לומר, שענין זה מודגש גם במעשה בפועל (נוסף על לימוד התורה) בענין אחד עכ"פ - בההיתר דשחיטת שור הבר בסנפירי הלוייתן - שגם דבר שהוא באופן של השגת השלילה, שאינו יכול לבוא כהשגת החיוב, שלכן אסור באכילה כיון שאינו יכול לבוא באופן שיהי' דם ובשר כבשרו, יומשך ויתגלה באופן של השגת החיוב, שלכן יהי' מותר באכילה, שיבוא בפנימיות ויהי' דם ובשר כבשרו.

ובביאור הטעם שענין זה מודגש דוקא בהיתר שחיטת שור הבר כסנפירי הלוייתן - יש לומר:

מבואר בדרושי חסידות החילוק שבין לוייתן לשור הבר בעבורת האדם, שלוייתן שמקומו בים, עלמא דאתכסייא, מורה על העבודה ברוחניות ביחוד יחודים עליונים וכו', ושור הבר שנמצא ביבשה, עלמא דאתגלייא, מורה על העבודה בגשמיות בבירור העולם. ויש בזה מה שאין בזה: העבודה ברוחניות (לוייתן) היא נאופן של העלאה למעלה, שמשיגים אורות נעלים ביותר, אבל אין בה השלימות דהמשכה למטה, ואילו העבודה בגשמיות היא באופן של המשכה למטה, אבל אין בה מעלת האורות הנעלים יותר. ולעתיד לבוא יתחברו ב' המעלות יחדיו - שגם למטה יומשכו ויתגלו האורות הנעלים ביותר, עי"ז שהלוייתן ישחוט. ויעלה ("אין ושחט אלא ומשך") השור הבר, היינו, שתתגלה מעלת האורות העליונים (העלי' שע"י הלוייתן) בענייני העבודה למטה (שור הבר).

היינו, ששחיטת שור הבר היא תוכן הסך-הכל דכללות מעשינו ועבודתינו בבירור

העולם, ולכן, יתגלה בזה תכלית השלימות דכללות העבודה, שגם הענינים הכי נעלים דהשגת השלילה (לויטן, עלמא דאתכסייא) יומשכו באופן של השגת החיוב (שור הבר, עלמא דאתגלייא), שלכן יתיר הקב"ה אכילת שור הבר בשחיטה אסורה, עי"ז ש"תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא", שגם הדרגה הכי נעלית בתורה, "מאתי" דייקא, שאינה יכולה להתגלות בזמן הזה, ושייך בה רק השגת השלילה בלבד - "מאתי) תצא", שתצא ותומשך ותבוא למטה באופן של השגת החיוב, ש"יהיו כל ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ (עלמא דאתגלייא) דעה את ה' כמים לים (עלמא דאתכסייא) מכסים". עכלה"ק.

ונראה לומר שלשיטת רבינו כל ההסברה הנ"ל שייכת דווקא בימות המשיח אך בעולם התחי' אין מקום לכל הקניגיא והסעודה דצדיקים, דע"פ המבואר בקונטרס הנ"ל בהבדל בין שתי התקופות נראה לומר שסעודת הלוויתן תהי' דווקא בימה"מ דהרי לאחרי שיחיו המתים, יתגלה בעולם עצמות אוא"ס שלמעלה מהשגת השלילה והשגת החיוב, וממילא לא שייך את ענין סעודת שור הבר והלוויתן (שמטרתו היא שהשגת השלילה מעלה את השגת החיוב, והשגת החיוב מעלה את השגת השלילה), כשם שלא שייך שבעוה"ב תהי' הלכה כב"ש, דהיינו מעלת השגת השלילה, אלא, תהי' הלכה כב"ש וכב"ה ביחד מצד גילוי עצמות אוא"ס פה בעולם הזה הגשמי.

ולכן מובן דהא דכתיב בקונטרס תורה חדשה הנ"ל, שעניינם של פסק ההלכה כב"ש וסעודת הלוויתן חד הוא, דהם שניהם יהיו באותו הזמן (לפני שיחיו הבמתים) דהרי לאחר שיחיו המתים ההלכה לא תהי' רק כב"ש וכן סעודת הלוויתן תהי' דווקא בימות במשיח.

ג.

ביאור כוונת 'מצוות בטלות'

בטעם שהביא כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל מדוע תהיה הסעודה דווקא בימות המשיח כתב "ועפ"ז צ"ל שהסעודה דלוויתן ושור הבר (שבה יאכלו משחיטה זו שיתירה הקב"ה) תהי' בימות המשיח לפני תחה"מ, כי לאחרי ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם זו היא שחיטה כשירה", ואין צריך ב"חידוש תורה".

(1) פרטי הדעות בזמן סעודה זו ראה אגרת תחה"מ, אג"ק ח"ב ע' ע"ג

א"כ כ"ק אדמו"ר מבאר כאן, שלפי השיטה שמצוות בטילות לעת"ל, השחיטה של שור הבר בסנפירי הלוויתן (וממילא הסעודה) תהי' בימות המשיח, מכיון שכתוב שהקב"ה יתיר שחיטה זו, (שע"פ דין היא פסולה כי השחיטה לא ע"י אדם), ועל היתר זה נאמר "תורה חדשה מאיתי תצא" "חידוש בהלכות התורה ששחיטה כזו תהי' כשרה". ואם הסעודה תהי' בתחית המתים אין צורך שיתירו את השחיטה כי ממילא מצוות בטילות לעתיד לבוא וע"כ צריך לומר שהשחיטה תהיה בימות המשיח שהיא התקופה הקודמת לתחית המתים, שאז המצוות לא יתבטלו.

וע"פ הקונטרס הנ"ל לכאורה קשה, דגם לעתיד ההלכות לא יתבטלו וא"כ אפשר לומר שהשחיטה תהיה בזמן תחיית המתים, והקב"ה יתיר את ההלכה של השחיטה, ומה מקורו של רבינו על זמן הסעודה?

וע"פ המבואר בהנ"ל שלעתיד לבוא שרצון ה' יתגלה בעולם נראה לתרץ גם בעניינינו, שאם היתה השחיטה של שור הבר בתחית המתים, לא היינו צריכים שה' יתיר לנו שחיטה זו, כי אז נהיה מחויבים לרצונו ית', ולכן ברגע שה' ירצה שנאכל שור הבר שנשחט ע"י הלויתן אנחנו נקיים זה, כי כך רצונו, ורצונו הרי יתגלה בנו, ואין זה סותר להלכה ששחיטה זו אסורה כי אז לא נהיה מחויבים למצוות אלא לרצונו ית' וא"כ גם ההלכה הזו וגם השחיטה הם רצונו של ה'.

וא"ת הרי זה רצון של איסור שחיטה פסולה סותר לרצון של איסור שחיטה פסולה - אין זה קשה כי ה' הוא נמנע הנמנעות ואז עצמות תתגלה בעולם, ומה שהיום לנו נראה כהפכיים אז זה לא יהיה קשה כי הוא ית' נמנע הנמנעות, כנ"ל.

ועפ"ז מובנת ההערה בקוטרס "תורה חדשה" הנ"ל, ששם כתוב "שהסעודה דלוויתן ושור הבר תהיה בימות המשיח, ולפני תחית המתים, כי לאחרי "שהמצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם זו היא שחיטה כשירה, ואין צורך בחידוש תורה". שלכאורה הכוונה היא שאין מקום לשקו"ט אם זה כשר, מכיוון שירגישו שכך רצונו ית', וממילא כך יעשו, ולכן אין צורך בחידוש תורה כי חידוש צריכים מתי שזה ההיפך מהציווי ורוצים לחדש דין, אבל אז לא יצטרכו לחדש דין, כי יהיו מחויבים לרצון כנ"ל. ועפ"ז מובן מדוע צ"ל שהשחיטה של שור הבר תהיה בימות המשיח, כי כתוב שהקב"ה יתיר שחיטה זו, ורק אז יצטרכו להיתר.

ד.

שלימות בלימוד התורה לעתיד לבוא

בשיחת ש"פ נשא התנש"א כותב רבינו, וזלה"ק: "ענין ד'תורה חדשה מאתי תצא" . . מודגש גם בהתחלת פרקי אבות בשבת שלאחרי מתן תורה . . ועוד ועיקר - ההוספה והחידוש ע"י נותן התורה לעתיד לבוא "תורה חדשה מאתי תצא" כמודגש . . (ב) החתימה (לאחרי אמירת הפרק) במשנה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל כו' שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר" שעיקר ושלימות הלימוד דיגדיל תורה ויאדיר שאינו בשביל לידע את המעשה אשר יעשון אלא באופן דדרוש וקבל שכר הוא, בתורה חדשה מאתי תצא".

ובהערה 109 שם על המילים "שעיקר ושלימות הלימוד דיגדיל תורה ויאדיר שאינו בשביל לידע את המעשה אשר יעשון" כותב, וזלה"ק: "דאף שגם בימות המשיח יצטרכו לידע את המעשה אשר יעשון, (וממילא לא מובן מדוע אז לא יהי' לימוד ע"מ ללמוד), יהיו כל דיני התורה גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחילה בלי שכחה, וא"צ לעסוק בהם (אגה"ק סו"ס כו) ועאכו"כ בעולם התחייה (עולם הבא) שמצוות בטלות לעתיד לבוא (נדה ס"א, ב. אגה"ק שם).

ולכאורה צריך ביאור בזה, דהרי בקונטרס הנ"ל מבואר שגם בתחיית המתים עדיין יהיה מציאות של הלכות, ויצטרכו לקיים את הלכות התורה, והכוונה בלשון "מצוות בטלות לעתיד לבוא" שלא יהיה זה באופן של צווי לאדם, אלא האדם יקיים ההלכות מבלי צווי.

ועפ"ז צריך לומר הכוונה בפשט הערה הנ"ל (שבעולם התחייה, מכיוון שמצוות בטלות לעתיד לבוא מובן אשר לא ילמדו אז תורה בשביל לידע את המעשה אשר יעשון), דאין הכוונה שמכיוון שלא יהיו הלכות במילא אין בשביל מה ללמוד אלא תורה לשם לימוד, דהרי גם אז יהיו הלכות התורה, אלא הכוונה היא שלא יצטרכו ללמוד את ההלכות ואף לא לידע אותם. ממכיון שלעתיד לבוא האדם יעשה ממילא את הלכות התורה, ולכן מובן אשר לא יצטרכו לידע הלכות בשביל המעשה אשר יעשון, מכיוון שהאדם יעשה את ההלכות מעצמו.

ועפ"ז מובן החילוק בין ג' התקופות: א) בזמה"ז - לימוד התורה הוא (גם) בשביל

* "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

לידע את המעשה אשר יעשון ב) בימות המשיח לא יצטרכו ללמוד בשביל לעשות כי כל המצוות יהיו ידועות ולא תהיה שכחה ג) בעולם התחייה לא יצטרכו ללמוד כי יעשו את ההלכות ממילא, ועפ"ז מובנת ההערה הנ"ל בפשטות.

ה.

הנחת תפילין לעתיד לבוא

בש"ק תרומה התשנ"ב דן רבינו על הקשר בין תפילין לגאולה, ומסביר ששלמות מצוות תפילין תהיה בגאולה מכיוון שכוונת תפילין היא שלימות המוח והלב וזה יהיה בשלמות בזמן הגאולה העתידה, ומחדש רבינו שאז יהיה שלמות הנחת התפילין כי יניחו אז ב' זוגות תפילין ויתירה מזו ד' זוגות תפילין [ראב"ד שמשו"ר, ר"ת רש"י].

וצריך להבין מדוע יצטרכו אז להניח ד' זוגות והלא בזמן ההוא שיתרבה החכמה, ידעו איזו דיעה מהם נכונה?

עוד קשה דבספר השיחות תשנ"ב¹ כתב רבינו שאצל משה רבנו יבררו לעת"ל את כל הדברים שנוהגים מפי השמועה, אך בנוגע למדות שהתורה נדרשת בהם לא יועיל בירור אצל משה רבנו, אלא יצטרכו ברוב של בי"ד הגדול - 71 - וא"כ לעתיד לבוא ישאלו את כל הספיקות את בי"ד הגדול וא"כ מדוע יניחו ד' זוגות תפילין.

ויובן בהקדים דברי רבינו שהמחלוקת בד' זוגות תפילין היא לא מפני ספק מה היה בזמן משה רבינו, אלא מחלוקת קדומה מה צריך להיות ע"פ תורה?²

וא"כ עכשיו יובן כ"ז לפי הקונטרס הנ"ל שהרי מצד הקב"ה כל המחלוקות הם אמת, כולם מרועה אחד ניתנו, ולכן לעת"ל כשיתגלה רצון ה' בעולם יניחו כל הד' זוגות תפילין, דהרי כולם אמת, וא"ת הרי שיטה אחת סותרת השיטה השניה, - הרי אז יהיה מצב שלא מוגבל מפני היותו נמנע הנמנעות.

וגם מובן מדוע לא ילכו לשאול את משה רבינו, דמלבד זה שאי"ז ספק, נראה לומר עפ"י הנ"ל שמה שיצטרכו לשאול את משה רבינו זה רק בתקופה הראשונה שיקיימו

(1) עמ' 465.

(2) וראה ביאור עניין זה באריכות ע"פ שיחות רבינו במ"ש בספר הפלפולים דישיבתנו הק' חכ"א.

את המצוות באופן של ציווים, אך בתקופה השניה שיהיו מחויבים לרצון ה' בלבד, לא יצטרכו לשאול את משה רבינו, כי יעשו ממילא את רצון ה' - שיתגלה בנו.

ו.

הלכה כב"ש לעת"ל

בלקוטי שיחות חט"ז שיחה ד' לפ' תרומה¹ מבאר כ"ק אדמו"ר את שיטתייהו דבית שמאי ובית הלל שעפ"ז נקבעות מחלוקתם, ועפ"ז מסביר את מחלוקתם במס' כתובות (טז, סע"ב) - "כיצר מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופי) וחיבותה מקלסין אותה. (רש"י) וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה, אמרו להן בית שמאי לב"ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריהם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו".

ומסביר רבינו שמוכרחים לומר שגם לב"ה אסור להגיד דבר שקר ולב"ש מי שלקח מקח רע מן השוק צריך שישבחנו בעיניו. אלא שגם כאן אזלי לשיטתייהו, דלשיטת ב"ש צריך להסתכל על כל דבר כפי שהוא נראה מיד לפי ההשקפה הכללית, ומכיון שלכלה זו אין המעלות דנאה וחסודה באופן שאפשר לראותן, אין מקום לקלסה במעלות אלו, אלא רק כפי שרואים מיד - כלה כמות שהיא, וב"ה לשיטתם אזלי דס"ל שצריך להתחשב עם הפרטים כפי שהם נראים לאחרי התבוננות: מכיון שהחתן לקח מקח - בחר בכלה זו, הרי פשוט שבעיניו היא נאה וחסודה. ועפ"ז מובן ג"כ שלדעת ב"ה אי"ז שקר שהרי לאחרי התבוננות בפרטיות רואים שביחס לחתן זה היא באמת כלה נאה וחסודה, משא"כ לשיטת ב"ש שהראי' בגדר הכללי היא הקובעת אי אפשר לומר על חיגרת וסומא שהיא כלה נאה וחסודה וממילא ה"ז בכלל - "מדבר שקר תרחק".

ובסיום השיחה כותב:

"ואז הרי כבר יש אפשרות שתהי' הלכה כב"ש ואכן כך יהיה מאחר שיהיה ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ויראו גם בגילוי ובעיני בשר שכל יהודי (כלה כמות שהיא)

(1) הדרן על מסכת חגיגה (נדפס בתרגום ללה"ק בהדרנים על הש"ס כרך א', הדרן ב' למסכת חגיגה).

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

הוא כלה נאה וחסודה".

ולכאורה צלה"ב בדברי כ"ק אדמו"ר שמביא דלעת"ל יהיה הלכה כב"ש בגלל ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" דהרי לפי המבואר בקונטרס הנ"ל ששם כתוב שמ"ש האריז"ל שלעתיד לבוא תהי' הלכה כב"ש זה רק בתקופה הראשונה, אבל בתקופה השנייה (שאז יעביר ה' את רוח הטומאה מן הארץ ומצוות בטלים לעת"ל) אזי תתקיים מחלוקת ב"ש וב"ה גם יחד מכיון שאז יהיה מצב של נמנע הנמנעות, וא"כ זה שיהיה הלכה כב"ש הוא דווקא בתקופה הראשונה¹, ומדוע כתב רבינו² שהלכה כב"ש תהיה בגלל הכתוב "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", והלא אין זה אותה תקופה. ובמיוחד שההלכה כב"ש תהיה עוד לפני שיהי' היעוד הנ"ל.

אלא שנראה לבאר, שכוונת דברים אלו (שהלכה כב"ש בגלל שיהיה "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ") היא רק לגבי הענין של "כלה נאה וחסודה", היינו שלעת"ל בענין זה (בלבד) תהי' ההלכה כב"ש בגלל שיהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

דלדעת ב"ש שצריך לשבח את הכלה כ"כלה כמות שהיא" לעת"ל בגלל שכולם יהיו ע"ד "כלה נאה וחסודה" יוכל להיות הלכה כב"ש כי אז ישבחו את הכלה רק במעלותי' - כלה כמות שהיא. והסיבה לזה היא מפני שלעת"ל לא יהיה טומאה באנשים ולכן יוכל להיות - כלה כמות שהיא דהיינו נאה וחסודה.

וע"ז אומר ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ - בענין זה - היינו אצל האנשים יוסר הטומאה. ולכן יהי בעניין זה הלכה כב"ש, וא"כ בעניין זה כבר בתקופה הראשונה תהי' הלכה כב"ש ממילא - מצד המציאות, ולא יצטרכו שבי"ד ישנה בגלל זה את ההלכה.

ז.

ראיית הגמ' דמצוות בטלות לעתיד לבוא

בקונטרס הנ"ל מביא רבינו את הגמ' ממסכת נידה (סא, ב): ת"ר בגד שאבד בו כלאים, לא ימכרנו לעובד כוכבים, ולא יעשנו מרדעת לחמור, אבל עושה ממנו תכריכים למת.

(1) אלא שבתקופה השני' יהיה הלכה גם כב"ה, ואם לזאת היתה הכוונה בשיחה הי' צ"ל כתוב שלעת"ל יהיה הלכה גם כב"ש.

אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא".

ובתוס' שם ביאר וז"ל: "דלכתחילה עושה לו תכריכים מכלאים אע"פ שכשיעמוד לעתיד, יעמוד במלבושיו שנקבר בהם שמע מינה מצוות בטלות לעתיד לבוא". וביאר שם עניין זה.

והנה בשו"ת קב חיים¹ הקשה ע"ז, שהרי ידוע דלא ניתן שמירת התורה אלא בדברים טבעיים ולא בדברים שנתהוו ע"י נס, וא"כ לפי"ז, כיון שע"פ טבע הבגדים שלבשו אותם כבר נפלו ונפסדו, ורק בנס יעמדו לתחי' עם הלבושים, א"כ אין איסור ללבוש התכריכים מכלאים, ואיך יש לפשוט מזה דמצוות בטלות לעת"ל, דילמא מצוות אינן בטלות, ושאני הכא דבבגדים אלו שנמצאים עכשיו ע"י נס אין בהם דין כלאים כלל.

והנה לכאורה ניתן לתרץ קו' זו בפשטות יתירה, שכיון שהגאולה צריכה ויכולה לבוא בכל רגע ממש ואפי' בזמן הגמ' כבר "כלו כל הקצין" (סנהדרין צז, ב).

והרי אם תבוא הגאולה באופן דזכו, הרי מיד תרחש תחיית המתים, וגם אם תבוא ח"ו באופן דלא זכו, הרי בתקופה הראשונה עדיין יילכו אנשים לעולמם, (שהמצוות לא יתבטלו², ועולם כמנהגו נוהג) ויוכלו לקברם עם כלאים, (דהרי הלכות של תושבע"פ אינן בטלים לעת"ל, והתורה היא נצחית, כנ"ל בקונטרס), אע"פ שיכולה להתרחש תחיית המתים.

וא"כ תיתכן אפשרות שעוד לפני שהבגדים יפסדו לגמרי, יכולה להיות תחיית המתים, ויהיה איסור כלאים מה"ת, ומזה משמע דמצוות בטלות לעתיד לבוא, וליתא לקו' הקב חיים.

יה"ר שתבוא הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש, וכלשון סיום הקונטרס:

"שאז יתגלה ענינם האמיתי ד"הלכות של תורה", שאינם בשביל האדם (כדי שיזכו

(1) סימן ע"א. וכן הקשה בשו"ת אפרקסתא דעניא חלק ד' סימן שפ"ז, וראה שם תירוצם.
(2) כמ"ש בתניא אגה"ק סי' כ"ו, "ומ"ש רז"ל דמצות בטילות לע"ל היינו רק בתח"מ, אבל לימוד"מ, קודם תחיית המתים, אין בטלים".

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

לחיי העולם הבא"), אלא "דעת בוראם", "דעה את ה'", שזהו עיקר ושלמות השכר - שמציאות האדם והעולם בטלה ומכוסה לגמרי ב"דעה את ה'", "כמים לים מכסים".



לקוטי שיחות

איך העולם מתקיים בר"ה שחל בשבת?*

בענין עליית המלכות - בשבת ובר"ה

הגה"ח הרב שניאור זלמן גופין שליט"א
משפיע בישיבה

א. פתיחה.

בריבוי מקומות בתורת החסידות² נתבאר דבליל ר"ה ספירת המלכות עולה ונכללת במקורה, והעבודה דר"ה (ובפרט דתקיעת שופר) היא להמשיכה ממקורה מחדש. גם בענין השבת מבואר² שהשוני בין שבת לימות החול הוא, שבשבת העולמות מתעלים למקורם, ובעצם גם זה הוא הענין דעליית המלכות במקורה.

* מתוך שיעור שנמסר לתלמידי הישיבה. נכתב ונערך ע"י הת' משה לוי יצחק שי' לאופר.
(1) לקו"ת ר"ה נח, ב-ג. אגה"ק סי"ד. לקו"ת נצבים נא, ב. ר"ה נג, ד. ועוד (ראה גם לקמן).
(2) לקו"ת שבת שובה סו, ג. ועוד.

על שני הביאורים, הן בשבת והן בר"ה, נשאלת בחסידות אותה שאלה: מאחר וספירת המלכות, שממנה מושפעת החיות לקיום העולמות, עולה וחוזרת לשרשה ומקורה, איך העולם קיים, איפוא, בר"ה' ובשבת, ללא חיותו מספירת המלכות? התשובה לכך מבוארת בכל נושא בהסבר אחר. בשבת - ישנו ביאור המסביר את קיום העולם בשבת. ובר"ה - ישנו ביאור המסביר את קיום העולמות בר"ה באופן אחר מבשבת, כדלקמן.

ב. ביאור ההבדל בין שבת לר"ה.

במאמר ד"ה "טוב טעם - תרס"ה² מסביר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע את ההבדל בין העלי' דר"ה לבין העלי' בשבת, דישי ב' אופנים בעליית המלכות, ובהקדים:

בספירת המלכות ישנם, כידוע, שני בחינות: חיצוניות המלכות, שהיא כעין ה"גוף" של ספירת המלכות, ופנימיות המלכות, שהיא כעין ה"נפש" של ספירת המלכות. ועפ"ז ישנם שני אופנים בעליית ספירת המלכות לשרשה:

אופן הא' - סילוק במשמעות של עלי' והיינו עליית האור עם הכלי למעלה, שהמלכות בשבת היא בבחי' עלי' והתרוממות לדרגא נעלית יותר והיות שהעולמות מקבלים חיותם מבחי' הדיבור, נמצא שחיות העולמות נמשכת עתה מבחי' המחשבה³ - דרגא יותר נעלית, והו"ע עליית העולמות וזהו"ע עליית העולמות שבשבת⁴.

והאופן הב' עליית סילוק המלכות שבר"ה, הוא, במשמעות של סילוק שרק האור עולה ומסתלק מהכלים, פנימיות המלכות עולה לדרגת מקורה ושרשה ונמצא, שאי"ז כמשנת"ל באופן הא' שהמלכות ממשיכה לפעול בעולמות ורק שכעת חיצוניות המלכות היא במדרגה גבוהה יותר, אלא עליית המלכות באופן זה היא שפנימיות המלכות מסתלקת ונכללת בחזרה במקורה - עצמותו ומהותו ית'. הרצון והעונג בהתהוות העולמות מתעלם

1) מקור השאלה בענין ר"ה - הוא בסה"מ תרס"ה ובסה"מ תש"ג שנשמנו לקמן (בלקו"ש דלהלן הערה 13 צויין על השאלה מר"ה להערה 20, אבל מוכח דהוא טעה"ד וצ"ל הערה 21. עיי"ש).

2) סה"מ תרס"ה ע' ט ואילך. וכעיי"ז בר"ה "טוב טעם - תש"ג" - לבנו וממלא מקומו כ"ק אדמו"ר (מוהריי"צ) נ"ע - פט"ו (סה"מ תש"ג ע' 38) ואילך. ולהעיר שבלקו"ש דלהלן צויין רק לסה"מ תש"ג.

3) יסוד הקושיא והביאור בענין שבת נמצא גם בלקו"ת שבעה ע"ב.

4) ענין העונג דשבת נפעל בדרגא זו דוקא, כיון שעונג הוא כשהכוחות חוזרים למקורם ועד"מ מאדם העוסק במלאכה - עי' לקו"ת בלק עב, א. שבת שובה שם. סדור עם דא"ח קעד, א. ועוד.

ומסתלק. אבל המלכות (חיצוניתה) נשארת, והוא כמשל¹ אדם שעוסק באיזו עבודה, אבל אין לו בה רצון ותענוג ומתעסק בה ברפיון.

וממילא, לא רק שהכלי לא עולה (כבשבת), אלא גם יורד ירידה גדולה, וע"ד כבשנית האדם שנשמתו עולה למקור חיותה ונשאר בגוף רק "קיסטא דחיותא" ואמרו חז"ל² ששינה היא א' מששים דמיתה.

וע"י התקיי"ש, ששופר הוא מלשון "שפרו מעשיכם"³ - ל' עונג⁴, ממשיכים את הרצון והעונג של הקב"ה בעולמות, ולא רק כפי שהי' לפני הסילוק אלא בכל שנה ושנה מאיר "אור חדש שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם" עליון יותר⁵.

ג. תוספת ביאור בהנ"ל.

ועפ"ז צ"ב: בשלמא קודם תקיי"ש ההבדל בין שבת לר"ה הוא קיצוני ביותר, בשבת יש חיות עליונה שהרי ספירת המלכות נתעלתה בדרגתה, ובר"ה פוחתת החיות כיון שהרצון והעונג שם ספירת המלכות נסתלקה וחזרה למקורה. אבל לאחר תקיי"ש כאשר פנימיות המלכות נמשכת בחזרה ע"י התקיי"ש, מהו ההבדל בין שבת לר"ה, הרי בשניהם נמצא לבסוף שהחיות היא בדרגה נעלית יותר עכשיו (כנ"ל)?

ונקודת הביאור: ההבדל בין שבת לר"ה הוא ע"ד ההבדל בין ב' אופני העבודה: מלמעלה למטה ומלמטה למעלה, שהחילוק ביניהם: בעבודה מלמטה למעלה והיינו שהתחתון עולה למעלה העבודה היא באופן שהתחתון משתנה ונהי' בדרגת המעלה לגמרי, אלא שזהו לפי שעה בלבד, משא"כ השפעה הבאה מלמעלה לדרגת התחתון כפי שהוא למטה, ההשפעה היא באופן פנימי ופועלת ומשנה בעצם את האדם, אלא שהגילוי הוא פחות נעלה.

(1) סדור עם דא"ח שער התקיעות (רמו, ב ואילך).

(2) ברכות נז, ב.

(3) ויק"ר פכ"ט, ו. מדרש תהלים עה"פ פא, ד.

(4) אוה"ת ר"ה (כרך ה') ע' ב'ק"י. וראה גם לקו"ת ר"ה נו, ד ואילך. סדור עם דא"ח רמב, ג ואילך.

(5) ל' אדה"ז באגה"ק סי' יד (קכא, ריש ע"א). ונמצא שבעצם גם בר"ה סוכ"ס יש עליית המלכות במוכן החיובי. שנת"ל, שהרי עכשיו מאיר בה אור עליון יותר והוא עד"מ שהאב מסתיר עצמו בכדי שהבן יחפשו ואז יתגלה מאליו.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

הסבר הדברים: בשבת העלי' בעולמות היא רק כשהעולמות בדרגה נעלית יותר ולא בדרגתם מצ"ע, ולכן לאחר שבת חוזרים הדברים לקדמותם (בכללות, שהרי באמת אאפ"ל שלא השתנה בכלל שום דבר בהשפעה שא"כ מה פועלת השבת על ימות החול) אמנם מאידך, מעלת השבת היא שבשעת העלי' עצמה, עולמות בי"ע משתנים להיות בדרגת עולם האצילות ממש. משא"כ בר"ה הוא שגם בעולמות כפי שירדו למטה מטה בדרגה שרק חיצוניות המלכות מהווה אותם - גם בהם נמשך האור דפנימיות המלכות, הר"ז באופן תמידי ונשארת בעולמות ומאירה ומעלה אותם אלא שזהו אור סחות נעלה¹.

ד. קושיית רבינו בלקו"ש.

כ"ק רבינו נשיאנו בלקוטי שיחות² מקשה קושיא עצומה: לפי מה שנתבאר לעיל, שבר"ה עולה פנימיות המלכות והעולם מתקיים מחיצוניות המלכות, ובשבת עולה חיצוניות המלכות והעולם מתקיים מפנימיות המלכות "אפשר³ לכאורה לשאול: בר"ה שחל בשבת, נמצא שעולה גם חיצוניות המלכות (מצד שבת), וגם פנימיות המלכות (מצד ר"ה) - כיצד יתכן אז, איפוא, קיום העולמות? והיא פליאה נשגבה. ובל' חז"ל⁴: מהיכן ירק זה חי⁵.

(1) וי"ל דזהו גם חידושו של רבינו שלא די בהתרוממות החסיד ובעבודתו, אלא עליו גם להעלות ולרומם את הבית, ביתו זו אשתו, וילדיו כידוע ומפורסם. וראה מכתב רבינו בנידון מיום ו' תשרי תשט"ו (נדפס בלקו"ש חט"ז ע' 523. אג"ק ח"י ע' ג-ד), וזלה"ק: "הגיעתני שמועה . . . אשר חלק חשוב מאנ"ש והתמימים נוהגים בשבת מברכים לסעוד שלא בביתם . . . אם לדעתי ישמעו - יסדרו ההתועדות בשבת מברכין באופן כזה שיבוא האור מהתועדות זו גם בביתם של כל או"א מהמתועדים . . . ביום השבת עצמו . . . שיוכלו לסעוד סעודת בשבת בבתיים, ולספר גם בבית ע"ד ענין ששבת מברכין בכלל וע"ד שבת מברכים מיוחד זה בפרט. ותקותי שזה יעורר גם את הנשים והבנות לסדר מצדן התועדות בשבת מברכין, או במוצאי השבת". ועייג"כ אג"ק שם ע' סא. עיי"ש. - והיינו, שיהי' כמו שבת, שהכלים והעולמות מתעלים ומתרוממים לדרגת האור (ולא כמו בר"ה טרם תקיעת שופר - שהאור מסתלק מהכלים והם עצמם נופלים ויורדים).

(2) ח"ט שיחה ב' לפ' האזינו, עמ' 220. תרגום השיחה בלה"ק - ראה 'שערי המועדים - ר"ה' סימן סד (ע' רכד ואילך).

(3) הציטוטים דלהלן שהינם ללא ציון מקור מבוססים ע"פ לשונו של רבינו בלקו"ש שם - בתרגום חופשי מאידית.

(4) בבא מציעא בסופה (ק"ח, ב).

(5) ב'ספר השיחות - תורת שלום' ע' 13 מסופר שאדה"ז נרדם (עם תפילין) בע"ש מפני שהי' דוגמא שלמעלה ובע"ש יש בעולמות העליונים בחי' שינה, ובל' הקבלה - דורמיטא, ובהערת כ"ק (הערה 10) כתב, וזלה"ק: "וזאת למודעי, אשר אין זה [= העלי' דר"ה] שייך לענין עליות דשבת, כי רק העלי' דר"ה היא בדוגמת שינה, משא"כ זו של שבת".

ה. הביאור - חיצוניות ופנימיות.

בכדי לתרץ הקושיא מקדים רבינו ומבאר¹: "בעולמות², ישנם שני ענינים: חיצוניותם- גשמיותם ורוחניותם-פנימיותם. מכך מובן, שגם בחיות האלקית המחי' אותם ישנם שני ענינים: חיצוניות החיות . . מחי' את חיצוניות העולמות; ופנימיות החיות . . מחי' את פנימיות העולמות".

בשיחה אינו מפרט מהי הכוונה בחיצוניות החיות בעולמות ומהי הכוונה בפנימיות החיות שבעולמות. ויש לבאר בזה, דבחיצוניות החיות - הכוונה לחיות הנברא הגשמי. ובפנימיות החיות הכוונה היא - התועלת שיש בנברא שהיא האפשרות לנצלו לעבודת ה'.

ויש לבאר זה ע"פ דוגמא: זה שהמזון הגשמי מסייע לעבודת ה', אינו במקרה ח"ו, כ"א שהקב"ה הטביע בטבע הנברא (ובעניינו - המזון) שתהי' אפשרות לנצלו לעבודת השי"ת. ז.א. שחלק ממציאיות הנברא זה האפשרות לנצלו לעבודת ה'. ונמצא שבמזון הגשמי ב' סוגי חיות: א' - חיות למציאותו הגשמית, שיהי' מזון. ב' - חיות להאפשרות להשתמש בו לעבודת ה'.

ו. מחשבה ודיבור.

ומבאר בהשיחה שחיצוניות החיות, שנת"ל, שרשה מבחי' הדיבור (מבחי' הגילוי), והפנימיות והחיות שנת"ל, שרשה מבחי' המחשבה.

ויש לבאר זה ע"י דוגמא מאדם הכותב אותיות בדיו על הספר. עצם הדיו הגשמי - זהו החיצוניות שבאותיות, צורת האותיות - היא הפנימיות שבאותיות. המקור לחיצוניות האותיות, הוא מהיד המציירת וכותבת האותיות בפועל ממש, המקור לפנימיות האותיות, צורת האותיות, היא מהמחשבה שבראש שהיא יוצרת את התוכן של האותיות.

(1) הציטוטים דלהלן שהינם ללא ציון מקור מבוססים ע"פ לשונו של רבינו בלקו"ש שם - בתרגום חופשי מאידית.

(2) לכללות הביאור מציין רבינו שם, וזה-לשון-קדשו: "ראה בכ"ז תו"א סה, ג-ד. פט, ב. וראה גם לקו"ת תזריע כא, ג". עכלה"ק.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ועד"מ למעלה: "דיבורו של הקב"ה חשיב מעשה"¹, עצם זה שיש מציאות נברא - מגיע מבחי' דיבורו של הקב"ה, והאפשרות והיכולת שבהנברא להשלים את הכוונה העליונה - מגיע מצד בחי' המחשבה והרצון של הקב"ה.

וממשיך בהשיחה: "אלא שבכדי שגם ההשפעות הפנימיות - הנמשכות מהמחשבה, ירדו ויבואו בעולם, צריכה להיות ירידה מבחי' המחשבה והתלבשותה בבחי' הדיבור".

ודוגמתו בהמשל: גם הענין הפנימי - צורת האותיות ששרשה הוא מבחי' המחשבה והרצון, מ"מ, המחשבה על האות וצורתה יורדת אל הקלף ע"י כח המעשה - היד הכותבת.

ועד"ז למעלה: גם הכוונה העליונה בבריאת הנברא יורדת ומתלבשת בדיבורו של הקב"ה (בריאתו הגשמית של הנברא).

ונמצא עד כה שיש כמה בחי' בהנברא וכל בחי' משתלשלת מבחי' שלמעלה: 1. דיבור - חיצוניות החיות. 2. מחשבה - פנימיות החיות. 3. במחשבה גופא כפי שהיא מתלבשת בדיבור.

ז. בשבת קודש.

וממשיך בהשיחה ומבאר מה מסתלק בשבת: "בכך מתבטאת שביתת ועליית החיות בשבת, שאז בחי' המחשבה המלוכשת בדיבור שובתת מהתלבשותה בדיבור ועולה לבחי' המחשבה כמו שהיא במקומה (ובמעלתה).

כשאנו מסבירים² שבשבת החיצוניות מסתלקת, איננו מתייחסים כלל לחיצוניות - בחי' הדיבור ממש, אלא רק לפנימיות - בחי' המחשבה, אבל בפנימיות גופא יש איך שהיא בפ"ע ואיך שהיא מתלבשת בדיבור, וזהו החיצוניות והפנימיות המדוברות בשבת, כשאנו אומרים שהחיצוניות מסתלקת כוונתנו היא שבחי' המחשבה עולה מהתלבשותה בדיבור, אבל הפנימיות - המחשבה כמו שהיא בפ"ע - נשארת כפי שהיתה קודם.

(1) ראה שבת קיט, ריש ע"ב. ב"ר פ"ג, ב. פמ"ד, כב.

(2) בשיחה מובא ענין זה (לאיזה בחי' מתייחסים בשבת ובר"ה) בסוף הביאור - בסי"א (עמ' 222), אבל בכדי להקל על ההבנה הקדמנו זאת ושילבנו זאת בתוך הביאור.

אבל היות שכל הנאמר לגבי שבת אינו מתייחס כלל לבחי' הדיבור ממש, נמצא שלא חל בו שום שינוי¹ ונמצאנו למדים, שהנבראים המקבלים בדרך כלל את השפעת חיצוניותם- גשמיותם מהדיבור כפי שאין המחשבה מלובשת בו - ממשיכים גם עתה לקבל את השפעתם מבחי' זו, כי הדיבור כמו שהוא בפ"ע נשאר כמות שהוא מה שהסתלק היא רק בחי' המחשבה המלובשת בדיבור (בכך מובן למעשה קיום גשמיות הנבראים בשבת).

וההבדל והעילוי המיוחד שבשבת נובע מכך שבימות החול בחי' הפנימיות שיש בנבראים היא המחשבה המלובשת בדיבור, אולם בשבת, שבחינה זו ומסתלקת - נמצא שפנימיות הנברא יונקת ישירות מבחי' המחשבה שאינה מתלבשת בדיבור, מדריגה נעלית ביותר.

ובדוגמא שנת"ל: יש ציור המצוייר באופן מוגשם, שבעין רגילה אין מבינים תוכן הציור רק ע"י התבוננות, והיינו, שהמחשבה מתלבשת ומתעלמת (אינה ניכרת) בציור במעשה, כי אין המעשה מבטא את מה שרוצים להעביר ע"י עצם הציור. ויש שהציור חי באופן שניכר וגלוי התוכן שבו, והיינו שהמחשבה נמצאת בגלוי בציור וניכרת בו - בבחי' זו נמצא בעצם שכח המחשבה התלבש בגלוי והצטייר ע"י כח המעשה.

ובנמשל בשבת: בשבת ניכרת החיות מבחי' המחשבה ממש - כוונת הנברא והאפשרות לנצלו לקדושה ניכרת בגילוי. בימות החול - היא אינה ניכרת בגילוי אך בשבת - היא ניכרת, כי היא לא מלובשת בבחי' הדיבור.

ולכן בשבת מצוה לענגו באכו"ש גשמיים² וכמ"ש³ "וקראת לשבת ענג" ושבת היא למעלה מעבודת הבריורים⁴ דבורר אסור⁵ כיון שהיא מלובשת ומוסתרת ע"י גשמיות הנברא, כי אין צורך בכך, כיון שכאמור הכוונה האלקית נמצאת בגלוי בנברא.

אבל בנוגע לחיצוניות, בחי' הדיבור ממש - בזה אין שום שינוי ונשאר כשהי'.

(1) ראה אג"ק ח"ז ע' עג.

(2) ראה שו"ע אדה"ז ריש סימן רמב. וש"נ.

(3) ישע"י נח, יג.

(4) ראה לקו"ת בלק עב, א-ב.

(5) טור ושו"ע (ואדה"ז) או"ח סי' שיט.

ה. בראש השנה.

אבל המבואר לגבי ר"ה מתייחסים לחיצוניות ממש, בחי' הדיבור. וגם בה יש חיצוניות ופנימיות. חיצוניות הדיבור היא החיות שמהווה את עצם הנבראים הגשמיים. הרצון והעונג שבדברים הגשמיים עצמם (עוד לפני המחשבה על שישמשו לעבודת השי"ת), כלומר: עצם רצונו של הקב"ה שיהיו נבראים גשמיים ללא כל קשר למילוי תפקידם וייעודם בעולם - למלא את הכוונה העליונה, ואילו פנימיות הדיבור, פנימיות החיצוניות, כמשל הנ"ל מאדם העושה מלאכה ויש לו עונג במלאכה, המלאכה עצמה היא חיצונית והעונג שבמלאכה - פנימי, הוא העונג והרצון של הקב"ה להוות את הנבראים.

ט. ר"ה שחל להיות בשבת

ועפ"ז נעלמת השאלה כלא היתה: מה היתה השאלה, איך הוא קיום העולם בר"ה שחל בשבת שהלא עולה גם הפנימיות (מצד ר"ה) וגם החיצוניות (מצד השבת), כעת לאחר שנתבארו ונתבררו הדברים בפרטיות מהי העלי' בשבת ובר"ה מובן שאין כל סתירה בין הדברים כיון שכל פנימיות וחיצוניות היא בכלל בדרגא ובענין אחר: החיצוניות שמסתלקת בשבת, הוא בחי' הפנימיות המלוכשת בחיצוניות ונשאר הפנימיות בגלוי, והפנימיות שמסתלקת בר"ה היא הפנימיות שבחיצוניות ונשאר רק החיצוניות שבחיצוניות. ונמצא שבר"ה שחל בשבת מצד הרגש האדם בעבודתו ישנם ב' ענינים:

מצד שבת - האפשרות שיש בנבראים לנצלם ולהשתמש בהם לעבודת ה' נשאר בגלוי - כבשבת. ומצד ר"ה - נשאר קיום הנבראים ללא מילוי הרצון והכוונה העליונה שבהם.

* * *

י. הענין ב"יש הנברא"

ומעתה צלה"ב מהו הענין בהרצון והעונג בעצם קיום התחתונים, דלכאורה אין בזה שום ענין, דהרי בפשטות כל ענין קיום הנבראים הוא אך ורק בכדי להופכם ולהעלותם לקדושה, ואיזה ענין יש בהם מצ"ע ומה הענין בזה בעבודת האדם?

ועתה באנו להבין עומק הענין ועיקרו. דהנה הנברא הגשמי לכשעצמו אינו רק טפל ואמצעי לעבודת ה', אלא דוקא הוא מושרש בעצומ"ה ית' ומעלתו גדלה.

והענין הוא דהנה יש בהנבראים עצמם ענין רב שהרי ידוע מ"ש בתניא¹ ש"מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו. . הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש כו", ונמצא שהנברא מגלה כח הסובב כל העלמין ועצמותו ומהותו ית' - וזהו הרצון והעונג שיש בבריאת הנבראים מצ"ע ללא קשר לכוונת בירורם וזיכוכם.

ובזה יובן גם בנוגע לעבודת האדם, והענין בזה: אם יש רצון ועונג בבריאת הנבראים - הקב"ה נותן כח שיהי' אפשר (עונג - הארה וגילוי שרש ואמת היש) לגלות את מקור הנברא. וכשאין רצוה"ע - אינו ניכר כלל מקורו, והאפשרות לגילוי מקור הנבראים - יש האמיתי הוא בהעלם.

ומה שמבואר לגבי ר"ה שמסתלקת פנימיות המלכות ונעלמת במקורה - הכוונה לבחי' הפנימיות שבחיצוניות, וחיות העולם היא רק מבחי' החיצוניות שבחיצוניות - עצם קיום הנבראים לשם קיומם בלבד.

ובעבודת האדם: בר"ה העבודה היא לראות את הפנימיות שבכל נברא. ובמאמרי ר"ה² מבואר מעלת היש עצמו מעין לעת"ל וכמ"ש³ "וידע כל פעול כי אתה פעלתו". - כי זה חיצוניות של הדיבור. לפני תקי"ש, כשהמלכות מסתלקת, א"א לראות את מקורו של היש ולגלותו בו, ורק לאחר לבנ"י את תקי"ש - יש הכח לראות ולגלות זאת.

חתימה.

ויהי רצון שע"י לימוד בעיון בתורת חסידות חב"ד⁴, ובפרט במאמריו ובשיחותיו של נשיא דורנו⁵, נזכה תיכף ומיד לקיום היעוד⁶ "ומלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים" בסיום והשלמת כוונת הבריאה - "לעשות לו ית' דירה בתחתונים"⁷ בגאולה האמיתית והשלימה.

- (1) אגה"ק סימן כ, ד"ה 'איהו וחיוהי חד' (קל, סוף ע"א ואילך).
- (2) ראה ד"ה "בחר לנו - תשכ"ג" ס"ד (תורת מנחם - סה"מ מלוקט ח"א ע' ד). וש"נ.
- (3) נוסח תפלת מוסף דר"ה.
- (4) שהיא באופן של הבנה והשגה, - ראה אג"ק ח"א ע' קלב-ג. ח"ד ע' תו.
- (5) ראה המובא בס' 'שערי לימוד החסידות' ח"א פ"ב סי"א. וש"נ.
- (6) ישע"י יא, ט. סיום וחותרם ס' "משנה תורה" להרמב"ם.
- (7) תנחומא בחוקתי ג. ב"ר ספ"ג. ועוד. וראה ג"כ 'תורת מנחם - רשימות היומן' ע' שכה. וש"נ.

* "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

קידוש ה' ביצד?

הגה"ח הרב טוביה בלוי שליט"א
רב קהילת חב"ד נווה יעקב, ירושלים

מפורסמת השאלה במצוות מסירת נפש בהריגה, על קידוש ה', היאך ע"י הריגת היהודי המאמין מתקדש שמו של הקב"ה, ונגרם בכך כבוד לה'.

כ"ק אדמו"ר זי"ע מאריך (לקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפ' אמור) בגדר מצוות קידוש ה', ביחס לשאלה אם מי שמוסר את נפשו לקידוש ה' צריך או רשאי לחשוב על האפשרות שהקב"ה יעשה לזן נס והוא ינצל. עיי"ש ביאור השיטות השונות בדבר.

לכאורה ברור ומובן שמי שזוכה ונעשה לו נס וניצל, גורם ע"י כך באופן ברור קידוש שמו של הקב"ה, כאשר מתפרסם שה' מציל את הנאמנים לו. וכמקרה של אברהם באור כשדים, וכדניאל וחנניה מישאל ועזריה.

אך כאשר ח"ו האדם נהרג על קידה"ש, מתעוררת השאלה, וכלשון רבינו בשיחה הנ"ל בהערה 36, " אין מקום כלל לומר שע"י הריגת איש ישראל על אמונתו הו"ע של קידוש ה', ואדרבה הוא היפך כו' ובלשון הכתוב (תהלים עט, י) "למה יאמרו הגוים אי"ה אלקיהם".

ובמילים אחרות:

ברור שהאדם חייב למסור את נפשו למות גם אם לא יהיה לו נ, אבל במקרה כזה היכן הוא העניין של קידוש ה' כאשר מקור המצווה היא 'ונקדשתי'?

המענה לכך הוא:

בפיוט 'אקדמות' שנהוג לאמרו בקהילות ישראל בחג השבועות (שלפי הדיעה המקובלת חובר ע"י א' מרבתי של רש"י, ר' מאיר ש"ץ, בשנת ד'תתס"ב).

נאמר: שבח רבון עלמא אמירה דכותא, שפר עלי' לחווי' באפי מלכותא. תאין ומתכנשין כחיזו אדותא, תמהין ושיילין לי' בעסק אתותא. מנן ומאן הוא רחימך שפירא בריותא,

ארום בגיני' ספית מדור אריותא.

התוכן בקצרה: באים או"ה ושואלים ליהודי: מי הוא אוהבך אשר בשבילו בחרת לגור, בגוב האריות (ראה פי' הרוו"ה ל'אקדמות). [הכוונה בפשטות לדניאל איש חמודות, שמש"נ בגוב האריות].

וכן מביא כתב ב'אור החמה' להרח"ו (הובא בשיחה בהערה 25): ובזה אדרבה יתקדש ש"ש בראות כל האומות את עם ישראל מחזיקים באלקיהם ובמלכם ונשרפים על קדושת שמו. ע"ש.

אמנם כאשר נעשה נס מגיעים לידי שלימות, כמבואר בשיחה הנ"ל.



גדר התענית אסתר

הת' יעקב שי' בעלינאזו
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חי"ז, שיחת ערב פסח, חוקר הרבי מהי גדרה של תענית בכורות, שחל כהשתא - בשבת - ונדחה ליום חמישי, האם הצום יומו הוא ביום חמישי, או שהפי' בזה שיומו הוא בשבת, אך מכיון שא"א להתענות בשבת, מתענים ביום חמישי כ"תשלומין".

הנפקא מיני' היא - לדוגמא - במקרה שאחד משום סיבה כלשהיא לא התענה ביום חמישי, משום ששכח וכיו"ב, האם צריך להתענות ביום שישי או לא? אם נאמר שגדר התענית ביום חמישי הוא בתור תשלומין - יצטרך להתענות ביום שישי, כי החיוב להתענות עדיין מוטל עליו, ויצטרך להשלים את התענית - אמנם מלכתחילה לא קובעים תענית ביום שישי, אך במקרה זה (א) יכול להתענות בדיעבד, ו(ב) יחיד יכול להתענות ביום שישי - , אך אם נאמר שהתענית חיובה הוא ביום חמישי, הרי אם לא התענה ביום

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

חמישי, לא יצטרך להשלים את הצום מאחר שעבר כבר זמן החיוב.

ומוסיף ע"ז הרבי בהערה 9, וזלה"ק: מכיון שי"א (שו"ע סת"ע שם) דבקביעות זו אין מתענים כלל - אי"צ להשלים לאחר זמנו. עכלה"ק.

פירוש ההערה - דלכאורה קשה אף לפי השיטה שהתענית יומה ביום חמישי, אכתי מכיון שלא התענה ביום חמישי שיצטרך להשלים את התענית "לאחר זמנו" ביום שישי, ומדוע לא יצטרך להתענות כלל? ועונה ע"כ הרבי בהערה, דמכיון שי"א שכלל לא צריך להתענות בקביעות זו, לכן לא יהי' צריך להשלים לאחר זמנו.

ממשיך הרבי - בגוף השיחה - ומביא הוכחה שהתענית ביום חמישי זהו - תשלומין, מפסק הרמ"א¹ בתענית אסתר שנדחה ליום חמישי, והי' ביום זה ברית מילה², מותר לאכול על המילה ולמחר ביום ועש"ק יתענו האוכלים, א"כ משמע שהתענית ביום חמישי ענינה תשלומין, והראי' מכך שהרמ"א פסק שצריך להשלים את התענית ביום ועש"ק.

ועיין בהמשך השיחה בשקו"ט לכאן ולכאן.

והנה לכאורה לפי הביאור בהערה 3, שמן הדין הי' צריך לצום אף ביום שישי, אפי' אם גדר החיוב ביום חמישי אינו בגדר תשלומין, יצטרך להשלים את התענית שלא יתענה ביום חמישי, אך מכיון שי"א שאי"צ להתענות כלל בקביעות זו, לכן אי"צ להשלים לאחר זמנו. א"כ בתענית אסתר, שאין דעה שסוברת שבקביעות כזו (שתענית אסתר נדחה ליום חמישי - פורים ביום ראשון) אין צריך להתענות, אף אם נאמר שגדר התענית אינה בגדר "תשלומין", אלא שזהו יום החיוב, יצטרך להשלים את התענית ביום שישי³, משום שצריך להשלים לאחר זמנו (את התענית שהיתה ביום חמישי), א"כ מהי ההוכחה מתענית אסתר?

לכן נראה לבאר את השיחה באופן קצת שונה: הנפק"מ של החקירה אינה באופן סתמי

(1) סי' תרפו.

(2) וכן מובא בפסק זה בנוגע לאחד ששכח, עי' שו"ת שבות יעקב ח"ג ס"ז, שערי תשובה סימן תרפו סק"ד, משנה ברורה שם סק"ג.

(3) אף שאפשר לומר דמשום דהוי תענית קלה (עי' רמ"א סי' תרפו סק"א) מסתבר שלא יהי' צריך להשלימו, ואם אעפ"כ פוסק הרמ"א שצריך להשלים, משמע שהוי תשלומין ביום חמישי, לכן מתענים ביום שישי. אך קשה דא"כ הי' הרבי צריך להעיר ע"ז.

- האם צריך להשלים את תענית זו או לא. אלא, האם בכזה מקרה ששכח להתענות ביום חמישי, יוכל להשלים את התענית ביום ועש"ק או לא.

והביאור, אם הצום הוא בשבת וביום חמישי זה רק תשלומין, והוא אינו התענה, אז ביום שישי יהי צריך להתענות, אף שזה דחוי ליום שישי, מכיון שזוהי השלמה לפני זמנו, דהיינו השלמת התענית קודם שהגיע זמן התענית, דהרי זמן התענית הוא בשבת.

משא"כ אם נאמר שיום החיוב הינו יום חמישי, א"כ ביום שישי לא יוכל השוכח להתענות, משום שזוהי השלמה שלאחר זמנו, ולא משלימים לאחר זמנו ביום שישי, ובהערה מבאר הרבי למה עכ"פ לא יהי צריך להתענות לאחר זמן - לא ביום שישי, ומבאר משום שי"א שבכזה מקרה אי"צ להתענות כלל, לכן אי"צ להשלימו גם לאחר הרבה זמן!

ולאחמ"כ מביא הרבי הוכחה מתענית אסתר, שתענית שנדחת ליום חמישי הינה השלמה, מזה שבתענית אסתר פוסק הרמ"א שאם לא צמו ביום חמישי, משום ברית וכדומה, יצטרכו להתענות ביום שישי, ע"כ שהתענית שביום חמישי היא תשלומין, כי אם לא הי' תשלומין לא הי' אפשרי להשלים לאחר זמנו ביום שישי.

ואני לא באתי אלא להבהיר בעיני הקוראים את דברי הרב.



1) ואכן גם ביום שישי אסור להתענות, שלא משלימים לאחר זמנו, לא מצד זה שמדובר ביום ועש"ק, אלא מצד זה שי"א שאי"צ להתענות, לכן אי"צ להשלים לאחר זמנו, אך לא צריך להגיע לטעם זה, כי פשוט הוא שלא נשלים זאת לאחר זמנו ביום שישי.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

אין שייכות ללילה?

הת' צבי שי' הלפרין
תלמוד בישיבה

א.

בלקו"ש חי"ז שיחה א' לפרשת תזריע מבאר רבינו את עניין ברית מילה שדווקא ביום ולא בלילה, ובהקשר ליציאת מצרים ששם היה הברית מילה בלילה.

ובאות ה' מבאר ולהלן תוכן דבריו הק':

"וזה יובן בהקדים עוד תירוץ שמובא באחרונים¹ (על הקושיא כיצד היהודים מלו בלילה) - שהלילה של יציאת מצרים היה (כפי שכתוב בזהר²) באופן של "ולילה כיום יאיר"³ ובמילא ללילה היה דין של יום.

שואלים ע"ז⁴ אם לליל יצי"מ היה דין של יום כיצד קיימו היהודים את המצוות שקשורות עם לילה (אכילת פסח, מצה, מרור וכו').

מוכרחים לומר שהדין של יום בליל יצי"מ היה רק לגבי מצות מילה, אבל לא לגבי המצוות הנ"ל. והחילוק בזה בפשטות: שע"ז היה ציווי מפורש: "ואכלו את הבשר בלילה הזה גו' מתניכם חגורים גו'. עכת"ד הק'.

ב.

ובהערה 38 (על המילים 'ציווי מפורש') כתב וזלה"ק:

"הטעם לציווי באופן זה י"ל כי מצות אלו אינן תלויות בגדר דלילה, כ"א בהזמן דהתחלת (ליל) טו ניסן, זמן החפזון לכאו"א כדאית לי' (ברכות ט, א), ולכן אע"פ שאז הי' "לילה

(1) שו"ת יד אליהו (אמשטרדם, תעב) סנ"א. שמחת הרגל (להחיד"א) פסקא מעשה בר"א כו. אר"א בן עזרי' כו'. ועוד.

(2) ח"ב לח, א. וראה בהנסמן בנצוצי זהר שם.

(3) תהלים קלט, יב.

(4) שו"ת תורת חסד אר"ח סכ"ה אות ו'.

כיום יאיר" בכ"ז הי' הזמן דחפזון. " עכלה"ק.

לאחמ"כ באות ו' כתב ביאור זה בפנימיות העניינים ובהערה 39 כתב וזלה"ק:
ובפרט שענין החפזון ה"ה תלוי בלילה דוקא, וכמחז"ל שמו"ר ס"פ בא (ס"פ יח. פי"ט,
(ו) .. "

וצריך להבין דלכאורה סתרי ב' ההערות להדדי:

דבהערה 38 כתב שזמן החפזון לא תלוי בגדר הלילה, ובהערה 39 כתב שענין החפזון
תלוי בלילה דוקא.

ג.

ואולי נראה לומר שבלילה יש שני עניינים, יש את גדרי הלילה ויש את זמן הלילה:
היינו בלילה יש פרטים שע"פ נגלה הם תלויים דווקא בלילה, וזה נקרא גדרי הלילה,
ויש את זמן הלילה, שאמנם לגבי 'נגלה' אין שום משמעות בלילה כשלעצמו (ללא הגדרים
שבו), אך ע"פ פנימיות העניינים יש לזה משמעות, משון דלא הוה סתם בלילה.
ולכן בעניין ה'חפזון' אין את גדרי הלילה, אך החפזון היה בזמן הלילה, וע"פ חסידות
תלוי דווקא בלילה.

ולכן כשמדבר בשיחה ע"פ נגלה כותב בהערה 38 שהחפזון לא תלוי בגדרי הלילה,
דע"פ נגלה אין שום קשר בין גדר הלילה לבין עניין החפזון, אך בהערה 39 שמדבר ע"פ
חסידות, מסביר את משמעות העניין ש'החפזון' היה דווקא בזמן הלילה, שאין זה סתם,
אלא זה תלוי בלילה.

ומדוייק בלשונו הק', שבהערה 38 כותב "אינן תלויין בגדר דלילה", ובהערה 39 כותב
"תלוי בלילה".



אמונת פרעה באלקות

הנ"ל

בלקוטי שיחות כרך כ"א שיחה ב' לפרשת וארא' כותב כ"ק אדמו"ר ולהלן תרגום חופשי מדבריו הק':

"בכפירת אומות העולם בא-לוקות ישנם בכללות ג' דרגות זו למטה מזו:

א. אלו שכופרים באחדותו ית', אבל קוראים לו אלהא דאלהייה - שהם יודעים ומשיגים שהקב"ה הוא חיותם וקיומם, ובמילא הם לא מורדים בהקב"ה. וזה ע"ד בלעם שאמר "לא אוכל לעבור את פי ה'".

ב. אלו שמודים במציאות ה' שהוא אלהא דאלהייה, אבל הם כופרים בזה שקיום והתהוות כל הפרטים הם מהקב"ה, וזה ע"ד פרעה שאמר "לי יאורי ואני עשיתני", שהוא טען שהוא עשה את עצמו.

[ההודאה שהקב"ה הוא אלהא דאלהייה זה רק שיש כח שיותר נעלה וחזק ממנו, אך המציאות שלו לא תלוי' באלהא דאלהייה].

ג. אלו שהם מכחישים לגמרי ר"ל שיש אלקות, וזה ע"ד סנחריב שחרף וגידף ביותר, הוא הכחיש לגמרי שיש אלקים חיים שהוא אלהא דאלהייה.

שלושת האופנים האלו אע"פ שבחיצוניות ובגלוי האופן השלישי הוא הגרוע מכולם, מכיוון שהוא מכחיש לגמרי באלקות - אך יש גרעון באופן של "לי יאורי ואני עשיתני" אפילו לגבי האופן השלישי.

והביאור בזה:

האופן הראשון ש"קרו לי' אלהא דאלהייה" - הם משיגים ומבינים שהקב"ה הוא חיותם וקיומם ולכן הם לא עוברים על רצונו ית', הם מודים שיש מציאות האלקות.

(1) עמ' 40 ואילך.

אפילו האופן השלישי - שעם זה גופא שהוא מנגד ומכחיש את מציאות ה', בכל זאת עניין האלקות נוגע לו ("אנגערירט"), ולכן הוא מחפש לנגד לאלקות, ומכחיש את מציאות הא-ל. א"כ יוצא, שע"י ההכחשה וההתנגדות שלו גופא, יודע הוא שיש ענין של מציאות האלקות, שהוא נמצא וחודר ? אפילו במקומו, למטה מטה.

משא"כ פרעה שאמר "לי יאורי ואני עשיתני", הוא טען ש"מציאותו מעצמותו" - על ידו לא מוזכר בכלל מציאות ה'. מכיון שמה שהם קוראים להקב"ה אלהא דאלהיאי אין לזה שייכות אליהם. המציאות שלהם זה מצמו - אני עשיתני, הוא מרגיש שהוא יש ודבר בפ"ע לגמרי, ובמילא, המציאות שלו אין לה שום שייכות וקשר (כולל גם - לא שייכות בדרך שלילה) לאלקות.

ולכאורה קשה מהמבואר בד"ה וירא ישראל בתורה אור (ריש פרשת בשלח), כתוב וזלה"ק:

"ולכן אמר פרעה מי הוא הוי', שלא האמין לבחי' שם הוי' דלעילא. כי בודאי שם הוי' דלתתא המהווה כל העולמות ידע כו'.

(ומבאר שם ההבדל בין הוי' דלעילא להוי' דלתתא).

ולכאורה צ"ע דבלקו"ש כתב שפרעה לא האמין שהאלקות מחייה את הפרטים שבעולם, משא"כ בתורה אור כתוב שפרעה האמין שהאלקות מהווה את כל העולמות, ולכאורה זה כולל גם ההוויה של פרעה עצמו.

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



הקרבת הנשיאים

הרב ח' שי ישראל
כפר חב"ד

בחידושי חתם סופר לגיטין לה, א. ד"ה דאשתרשי לה כתב, וז"ל:

בחידושי תורה שלי אמרתי במ"ש רש"י פ' בהעלותך דהנשיאים הקריבו חנוכת המזבח הואיל והיו אחרונים לחנוכת המשכן. וקשה הא טובא יהבי, והנשיאים הביאו אבני שהם ואבני מילואים. ובפ' פקודי פרש"י והנשיאים לא התנדבו כלום כי אמרו יתנדבו העם, ומה שיחסרו ניתן אנחנו, ולבסוף הי' המלאכה ולא חסר כ"א אבני חושן ואפוד וגם לנשיאים לא היו להם האבנים ההבה ונזדמן להם במן שבכליהם כל א' אבנו של שבטו ונמצא לא התנדבו משלהם כלום, רק מה שחסר להם איזה גרגרי מן מקום האבן ונחסר להם מאכילת ים שהוא כל שהוא ונחשב להם כנדבת משכן ומ"מ נזדרזו לחנוכת המזבח. עכ"ל.

וצ"ע:

א. רש"י בפ' בהעלותך לא כתב דהנשיאים הקריבו משום שהיו אחרונים לחנוכת המשכן, אבל כן כתב רש"י בפ' נשא ז, יג וכן כתב רש"י בפ' ויקהל לה, כז.

ב. ובפ' פקודי פרש"י כו' זה לא נמצא כלל בפרש"י אלא הובא בתיב"ע ובמדרשים וכו'.

ג. לעצם קושייתו עי' בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפ' ויקהל ע' 242 ואילך באריכות.

ד. מענין לענין באותו ענין, עי' לקו"ש חט"ז המתורגם ללה"ק ע' 456 באמצע סעי' ג שאלה ג' " . . והרי, למעשה, הם יכלו להביא דברים עיקריים . . . והוא טעות דמוכח. ובלקו"ש במקור: הרי למעשה הם הביאו בפועל.



המועל בפקדון מחבירו - מכחש בה'

הת' לוי יצחק שי' מנדולון
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות ח"ז שיחה א' לפ' ויקרא מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה את דברי רש"י (ויקרא א, כה) "שכל המלוה והלוה וכו' שהוא מכחש - מכחש בעדים ובשטר, אבל המפקיד אצל חבירו ואינו רוצה שתדע בו נשמה אלא שלישי שביניהם ולפיכך כשהוא מכחש - מכחש בשלישי שביניהם". שבזה מבאר רש"י הלשון בפסוק "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה".

על פירש"י זה מקשה כ"ק אדמו"ר כו"כ קושיות, וביניהם מקשה (בסעי' ג) מרש"י קודם, שאומר על הפסוק "נפש כי תמעול מעל גו' מקדשי ה'" (שם ה, טו) - "אין בכל מקום אלא שינוי". ועל כך נשאלת השאלה, מהו השינוי בפסוק דידן? ומתריך על-זה הגור-ארי', שעצם זה שהוא מעוניין לקחת לעצמו דבר השייך לחבירו הרי זה שינוי רשות. ועל תירוץ זה שואל רבינו, שלכאורה לפי"ז יוצא שהמעילה (היינו שינוי הרשות) הוא בין המועל לחבירו, ואילו בפסוק כתוב "ומעלה מעל בה'", היינו שע"י שמכחש בעמיתו בפקדון משנה מרשותו של הקב"ה, וע"ד הפסוק "נפש כי תמעול מעל גו' מקדשי ה'" ולא כפי שפי' הגו"א שהמדובר הוא אודות שינוי רשות בין אדם לחבירו?

ולא זכיתי להבין, דלכאור' אפשר לבאר בפשטות, שאכן מעל (ושינה) מחבירו, אלא שכיון שאינו רוצה שתדע בו נשמה אלא שלישי שביניהם, ע"כ בדרך ממילא מועל (מלשון כחש וכפירה, וכפירש"י "מכחש בעדים ובשטר . . מכחש בשלישי שביניהם") גם בהקב"ה. ולכאורה אי"ז דומה כ"כ להפסוק השני שאליו משווה כ"ק אדמו"ר "נפש כי תמעול מעל גו' מקדשי ה'", כיון ששם מודגש שהלקיחה והשינוי נעשה מהקב"ה ומנכסי הקדש. ומשא"כ לכאור' בנדו"ד, שהל' הוא "ומעלה מעל בה".

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



'נפש כי תחטא' - ד"ה?

הנ"ל

בלקוטי שיחות ח"ז שיחה א' לפ' ויקרא, מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה את דברי רש"י (ויקרא א, כה) "שכל המלוה והלוה וכו' שהוא מכחש - מכחש בעדים ובשטר, אבל המפקיד אצל חבירו ואינו רוצה שתדע בו נשמה אלא שלישי שביניהם ולפיכך כשהוא מכחש - מכחש בשלישי שביניהם". שבזה מבאר רש"י הלשון בפסוק "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה". מתחיל רבינו בהביאור (באות ד), שאמנם אפ"ל - בדוחק עכ"פ - שנק' מועל בהוי' כיון שעבר ושינה מרצונו של הקב"ה. ומה שהוקשה לרש"י הוא שעפ"ז ישנה כפילות לכאורה, כיון שכתוב בהפסוק גם "נפש כי תחטא", וגם "ומעלה מעל בה", שלפי ביאור הנ"ל הרי זה היינו הך?

וע"כ הדיבור-המתחיל שעליו מתעכב רש"י הוא "נפש כי תחטא", ועל זה שואל "מה ת"ל ומעלה מעל", כלומר שכיון שכבר כתוב "נפש כי תחטא" מדוע חוזר עוה"פ הפסוק על לשון דומה?

ובזה צריך להבין לכאורה, דלפי"ז הוה ליי' למימר איפכא - שהדיבור-המתחיל יהי' "ומעלה מעל", וזאת, כיון שדוקא אז מתעוררת הקושיא. והקושיא בפירש"י עצמו תהי' - "מה ת"ל נפש כי תחטא". דכיון שעכשיו רואים שכתוב "ומעלה מעל", א"כ מדוע כתוב לפנ"ז "נפש כי תחטא"?

ואשמח לראות דעת המעיינים בזה.



מישאל ואלצפן לא יכולים לשאת את נדב ואביהוא, מדוע?

הת' מנחם מענדל שי' פלם
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חי"ז שיחה ב' לפ' שמיני, מקשה הרבי עה"פ¹ "ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן . . ויאמר אליהם קרבו שאו את אחיכם מאת פני הקודש אל מחוץ למחנה", מהי ההדגשה "שאו את אחיכם", שנדב ואביהוא הינם קרובים של מישאל ואלצפן, הרי ידוע לנו שהם קרובים, מכך שנכתב "בני עוזיאל דוד אהרן", ומהו הדגש?

משאלה זו מסיק הרבי, שישנה הדגשה מיוחדת ב"אחיכם", שדוקא מישאל ואלצפן, שהיו קרובים של נדב ואביהוא, הם אלו שיוציאו את נדב ואביהוא. וע"כ שואל הרבי, (א) למאי נפק"מ שדוקא קרובים, הם אלו שיוציאו את נדב ואביהוא, ו(ב) קרוביהם של נדב ואביהוא, הם משבט לוי. ולכאורה הרי כל תפקידם של שבט לוי הוא לעסוק בעבודת המשכן, וע"כ הם צריכים להיות טהורים בכ"ע בכדי שיוכלו לעבוד את עבודת הלויים. וא"כ למה דוקא הלויים היו צריכים להתעסק בגופותיהם של נדב ואביהוא, ולהטמא להם, בפרט כשמדובר באמצע שמחת יום השמיני למילואים?

ומקשה הרבי עוד יותר, רש"י כבר כתב² בנוגע לציוויו של יעקב, שלוי לא יישא את ארונו מפני - "שהוא עתיד לשאת את הארון". וא"כ, מה לוי שהוא עצמו לא נשא את הארון של אביו יעקב, מפני שכמה דורות מאוחר יותר - בזמן המשכן, "הוא - דהיינו שבט לוי - עתיד לשאת את הארון" - על אחת כו"כ בנדו"ד, שמדובר בנוגע לאלו שאינם כ"כ קרובים, דהיינו מישאל ואלצפן שהיו פחות קרובים אל נדב ואביהוא, מאשר לוי אל יעקב אביו, ומדובר בזמן של שמחה והשראת השכינה במשכן, כיצד מתאים שהם יישאו את ארונם של נדב ואביהוא?

ומתרץ על הנ"ל באריכות בשיחה. ע"ש.

(1) שמיני י, א ואילך.

(2) ויחי נ, יג.

ולכאורה תמוה מעט בלשון קושית רבינו, שראינו אצל לוי, שהיות שדורות לאחריו יישאו צאצאיו את ארון הברית - לכן הוא עצמו לא יישא את ארונו של אביו, יעקב. ולכאורה כאן ה' צריך הרבי להמשיך ולומר שאלה יותר חזקה - אם כן כש"כ שמישאל ואלצפן שהם עצמם נושאים את הארון הברית, ולא דורות לאחריהם כמו אצל לוי, ודאי שלא יוכלו לשאת את ארונותיהם של נדב ואביהוא? ואילו הרבי המשיך ושאל שאלה אחרת, בסגנון אחר, ולכאור' גם פחות קשה, שמישאל ואלצפן קרבתם אל נדב ואביהוא, היתה יותר רחוקה, מאשר קרבתו של לוי אל יעקב, וגם מדובר בזמן של שמחה וכו', ומדוע לא המשיך רבינו באותה מטבע לשון שהשתמש לגבי לוי, שמישאל ואלצפן הם בעצמם נושאים את הארון, ולוי לא נשא את הארון?

ואולי אפשר ליישב בדוחק עכ"פ, שהיות שמדובר אז בזמן של יום השמיני למילואים, א"כ לא ה' זמן בפועל שמישאל ואלצפן נשאו את הארון בפועל, כי הרי רק אז הוקם המשכן לראשונה, ועדיין לא נסעו בני"י במסע ויצטרכו לשאת את הארון, ולכן א"א לשאול שהיות ומישאל ואלצפן נושאים את הארון לכן לא יוכלו לשאת את ארונותיהם של נדב ואביהוא, כי עדיין בפועל נשאו.

אך תי' זה דחוק ביותר, כי מלשון רבינו לא משמע כן כלל, מכך שבנוגע ללוי עצמו אומר הרבי "דערפאר וואס מיט דורות שפּענטער, ביים משכן, איז "הוא - געמיינט זיין שבט - עתיד לשאת את הארון", דהיינו שהרבי לא מתייחס עם לוי בעצמו נשא את הארון או שעדיין לא נשא את הארון, אלא שלוי כלל לא יישא את הארון הברית בעצמו, רק דורות לאחריו ישאו את ארון הברית. משמע שאם הוא בעצמו ה' נושא את הארון, לכאור' לא היתה קושיא.

וא"כ אין נראה לומר שהיות ומישאל ואלצפן לא נשאו בפועל עדיין את הארון, הם יכולים לשאת ארונותיהם של נדב ואביהוא, ורק שמפני סיבות אחרות לא מובן מדוע הם נושאים את הארון (שזה ה' בזמן שמחה וכיו"ב). אלא מסתבר לומר שהיות שעליהם עצמם מוטלת העבודה לשאת את הארון, הם לא יוכלו לשאת את ארונותיהם של נדב ואביהוא. וצריך ביאור.

ואשמח לראות דעת הקוראים בהנ"ל.



צלי דקרבן פסח

הת' רפאל דובער הכהן שי' פרידמאן
תלמיד בישיבה

.א.

בלקו"ש חלק ל'א שיחה ב' לפרשת בא בנוגע לעניין צלי דקרבן פסח בשיטת הרמב"ם
כתב רבינו וזלה"ק:

בדין צלי דפסח כתב הרמב"ם "כשהאדם אוכל את הפסח חותך הבשר ואוכל וחותר כו'
וכשיגיע לגיד הנשה מוציאו ומניחו עם שאר הגידים והעצמות והקרומות שיוצאין בשעת
אכילה שאין מנקין אותו . . ואין מחתכין אותו אלא צולין אותו שלם". (והראב"ד פליג
"אין איסור גדול מזה שיצלה הפסח עם גיד הנשה ועם שמנו").

וצ"ע שלכאורה כל דין צליית פסח קשור באכילתו, "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי
גו'" וא"כ הוי כל כולו פרט פרט באכילת הפסח, ומה עניין לציווי שיהא צולין אותו (שלם
- גם) עם הגיד כו' שאינו שייך לאכילה?

ומוכח מזה דעת הרמב"ם, שדין צלייתו לא הוי (רק) פרט באכילת הפסח אלא שהוא
חלק מעשיית הפסח.

וייש לומר שיסודו הוא מזה שהתורה קבעה פרטי דינים באופן מעשה הצלי' - "צלי
אש ראשו על כרעיו ועל קרבו", שמזה משמע ד"צלי גו'" הוא לא רק פרט באופן אכילת
הפסח, אלא דמעשה הצלי' עצמו הוי דין ומצוה בפ"ע במעשה הקרבן]. "עכלה"ק.

והנה נמצאנו למדים, מן הפסוק "צלי אש וגו'" שיש עניין בצלי כשלעצמו, ולכן למד
הרמב"ם שצריך לצלות כל הפסח.

וצריך להבין כיצד יסביר הראב"ד פסוק זה, דלכאורה הוה ראייה אלימא לשיטת
הרמב"ם?

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ב.

ונראה לומר דגם הראב"ד סבר שיש עניין בצלי כשלעצמו, אך חלקו מהו גדרו של הצלי:

דלשיטת הרמב"ם הכוונה בצלי היא כל הכבש דקרבן פסח, כולל גם עניינים שלא קשורים לאכילתו, מכיון שיש עניין בצלי ללא שייכות לאכילה.

ולשיטת הראב"ד הכוונה בצלי היא כל מה ששייך לאכילה, וגם הוא סבר שיש עניין בצלי כשלעצמו, אך רק במה ששייך לאכילה, דזה גדר הצלי.

ובאופן אחר:

לשיטת הרמב"ם צלי' ואכילה הם שני פרטים נפרדים שלא קשורים אחד לשני.

ולשיטת הראב"ד צלי' ואכילה הם שני פרטים שתלויים אחד בשני, דצלי הוא מה ששייך לאכילה, אך מ"מ הוא פרט בפ"ע.

ג.

בהמשך הסברת שיטת הרמב"ם כתב רבינו, וזלה"ק:

"ויש לומר ההסברה בזה: בספר החינוך (מצוה ז') מבואר ד"זה שנצטוונו לאכול צלי דווקא " הוא " לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי שהוא מאכל טוב ומוטעם כו' ואנו שאוכלין הפסח לזכרון שיצאנו לחירות כו' ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושררות".

ועפ"ז י"ל שהרמב"ם ס"ל שהחיוב לאכול צלי יש בו שני ענינים: א) אחד מתנאי מצוות אכילת הפסח. ב) חלק מהחיוב הכללי ד"חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" - ע"י שעושה "כל מעשה לילה זה דרך חירות", והרי אכילת בשר צלי מורה על "דרך חירות ושררות". ומטעם זה יש בגוף מעשה הצלי' חשיבות בפ"ע ועד שחלים עליו דינים מיוחדים (שאינם נוגעים לאכילת הפסח, וכנ"ל מרמב"ם שצולין הגיד) - מכיון שענין ה"צלי" הוא לא (רק) פרט ותנאי במצוות אכילת הפסח, אלא יש בו (גם) ענין בפ"ע - להראות על ענין החירות (שהוא ענין וחיוב כללי בפ"ע בלילה זה).

עכלה"ק.

ולעיל לגבי הא דכתב, דלשיטת הרמב"ם צ"ל הוה חלק מצליית הפסח ולא שייך לאכילה דווקא העיר בהערה 38:

"ולהעיר שלדעת הרמב"ם במו"נ טעם אכילת צלי הוא כי כשם שהמצה למהירות כך הצלי למהירות ואין שם שהות לעשות מטעמים ולתקן תבשילים (והובא בחינוך מצוה ז' כטעם נוסף) - והרי טעם זה אינו על אכילתו אלא על עשיית צלי".

ולהעיר', דלאחר שהסביר הרבי דהרמב"ם ס"ל כהחינוך שצלי מורה על עניין חירות ושררות, א"א לומר דהרמב"ם ס"ל כמ"ש במו"נ שעשיית הצלי הוא מצד החפזון ואין שם שהות לעשות מטעמים ולתקן תבשילים, לפ"ז עניין עשיית הצלי הוא ההיפך מעניין חירות ושררות - דעת הרמב"ם.

ומובן ג"כ מהא דהטעם של המו"נ הובא בחינוך כטעם נוסף, דמזה משמע שאינו עולה בקנה אחד עם ההסבר הראשון בחינוך, ולכן הרמב"ם ס"ל כמו ההסבר הראשון בחינוך אינו סובר כהמו"נ שסבר כמו ההסבר השני.

וא"כ מה שכתב הרמב"ם במו"נ, אינו עולה בקנה אחד עם מש"כ בספר היד החזקה².



(1) וכמובן שאין זו קושיא, דאין להקשות מדברי הרמב"ם בספרו היד לבין מה שכתב במו"נ, כדברי רבינו (לקוטי שיחות חכ"ד עמ' 149. הועתק בספר 'כללי רמב"ם'), ". . . אין הכרח שיתאים טעם המצוה במו"נ שם עם שיטתו להלכה בספר היד (ובסהמ"צ ובפיה"מ) . . . (אלא) אם דעתו להלכה ביד מיוסדת בטעם האיסור, מסתבר שמתאים למ"ש במו"נ (ששם ביאר טעמי המצות).".

(2) וכנ"ל בהערה הקודמת.

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ספר המאמרים

איזו עבודה נוגעת למעלה?

הת' מנחם מענדל שי" אלפרוביץ
תות"ל המרכזית - 770

א.

במאמר ד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב¹, שואל הרבי מהו ענין העבודה שעז"נ² "ועבדתם את הוי' אלקיכם", דלכאורה כללות הענין דעבודת עבד לאדונו שייך רק בעבד ואדון למטה, שהעבד יכול להוסיף שלימות אצל האדון, דעם היותו אדון, ואדון אמיתי, מ"מ יש גם ענינים שחסרים אצלו, וזוהי עבודת העבד, למלאות מחסורו או להשלים רצונו של האדון, אבל למעלה כיון שאיהו שלימותא דכולא איך שייך שם ענין העבודה?

וממשיך ושואל מכו"כ מאחז"ל שמחלקם משמע שהעבודה נוגעת למעלה, כמו במדרש

(1) תורת מנחם - התוועדויות ח"ד עמ' 324.

(2) משפטים כג, כה.

עה"פ¹ "ועתה יגדל נא כח אד"מ², שע"י קיום התורה ומצוות נעשה ההגדלה בשם אד'. ולאידך איתא במדרש³ "וכי אכפת לי' להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף, לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות", שמשמע שהעבודה אינה נוגעת למעלה.

ומביא במאמר ביאור שמובא בחסידות מעבוה"ק⁴ (ובקיצור:) שבבחי' עתיק שם לא נוגע ענין העבודה, אך בבחי' אריך, שזהו שרש לנאצלים, שם כבר כן נוגע ענין העבודה.

ובהמשך⁵ מקשה שמהפסוק "ועבדתם את הוי' אלקיכם", משמע שהעבודה נוגעת לא רק בהשתלשלות אלא בלמעלה מהשתלשלות, ומכיח זאת מהרמב"ן בהקדמתו לפירושו עה"ת, עיי"ש בארוכה.

וא"כ חוזרת השאלה, שמהפסוק משמע שהעבודה נוגעת למעלה, אפי' למעלה מהשתלשלות, ולאידך ישנו מאחז"ל הנ"ל, שמשמע שהעבודה אינה נוגעת למעלה?

ומבאר שי"ל, שמה שאמרו חז"ל מה איכפת לי' להקב"ה וכו' הכוונה היא על העבודה עצמה, דהיינו על פרטי העבודה, אך התוצאה של העבודה שעיי"ז נעשה צירוף הבריות, שזוה"ע אתהפכא מיש לאין, וענין זה נוגע בבחי' העצמות.

[ועד"מ ששמעתי מהגה"ח ר' שניאור גופין שי', בשם הגה"ח ר' יואל כהן שי', ממלך שגובה מס מאנשי המדינה, וישנם כאלו שאינם משלמים, ונענשים ע"כ, שאע"פ שכספם לא נצרך למלך, מ"מ עיי"ז שנותנים מס ומחויבים למלך, יש להם רגש הביטול, וזה נוגע לעצם המלך, שיהיו בטלים אליו. ולכן מי שלא משלם מקבל עונש, אע"פ שכספו לא נצרך, שהרי לא חסר למלך כסף. ויש להוסיף במשל זה שלמלך, בשו"ד, זה בכ"ז עיי"ז שנותנים לו את כספם מתווסף בו משהו, משא"כ למעלה שאין זה שייך].

(1) איכה רבה פ"א לג. שבת פט, א.

(2) שלח יד, יז.

(3) בראשית רבה רפמ"ד. תנחומא שמיני ח.

(4) סה"מ עזר"ת ד"ה צאינה וראינה. ובכ"מ.

(5) תורת מנחם - התוועדויות שם עמ' 326.

ב.

וצריך להבין מהו התי' על השאלה הראשונה במאמר, מה שייך כללות העבודה הרי איהו שלימותא דכולא, ומה שייך לעבוד אותו?

(וצ"ע האם האתהפכא מיש לאין זה התשובה, שהרי שלימותא דכולא כולל כל השלמויות, וכל המעלות שיכולות להיות, כולל מעלה כזו שלעשות מיש אין).

ג.

ויובן זה בהקדים, שבמאמר ד"ה באתי לגני תשל"א¹ אות יו"ד, מביא רבינו את הפסוק הנ"ל, "ועבדתם את הוי' אלקיכם", וזלה"ק: ומדייק אדמו"ר מהר"ש² דענין עבודה הוא תיקון ושירות מה שהעבד עובד ומתקן לרבו, וכיון שהוא ית' שלימותא דכולא³, איך שייך ענין העבודה למעלה. ומבאר⁴, דבאמת אין שייך לומר שהעבודה היא צורך גבוה ע"ד שירות העבד לרבו, אלא שעלה ברצונו ית' שיתאווה להיות לו ית' דירה בתחתונים, ושזה יהי' ע"י עבודת האדם. ומבאר שם דעיקר ענין העבודה הוא כשעושה היפך רצונו, אתכפיא. עכלה"ק.

וממשיך שם במאמר לבאר איך שעיקר ענין העבודה זהו כשעושה היפך טבעו ורצונו. עיי"ש.

ולכאורה ע"פ ביאור זה, שהעבודה למטה היא רק מצד שנתאווה שיהי' ע"י עבודת האדם, אפשר להסביר, שהמבואר שהתאפכא מיש לאין - התשובה לשאלה במאמר לא תהי' משכלה - זה נוגע לעצמות, משום שהעבודה לעשות מיש אין, זה קשור עם כוונת הבריאה לעשות לו ית' דירה בתחתונים, שזה מצד שכך נתאווה לא מפני שיש איזה עילוי בהבריאה, אלא שכך נתאווה (וכמבואר במאמר באתי לגני הנ"ל, באותיות ג, ד), וחלק מהתאווה שיהי' ע"י עבודת האדם דווקא.

והביאור כמו שמבאר הרבי בלקוטי שיחות ח"ו שיחה ב' לפ' שמות, שהנפק"מ בעבודת

(1) תורת מנחם - סה"מ מלוקט ח"ב ע' שסא.

(2) בהמשך מים רבים תרל"ו, פ' פו (ע' צא).

(3) ראה תקו"ז בהקדמה (פתח אליהו) י"ז ב. עבודת הקדש ח"א פ"ח.

(4) שם פ' צ בהמשך מים רבים.

האדם אם היא מצד טעמי הבריאה שמבאר בע"ח ובזהר (בזהר איתא דהטעם הוא "בגין דישמודעין לי", ובע"ח איתא דהטעם הוא בכדי "שיתגלו שלימות כוחותיו וכו'"), למארז"ל שנתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, ומבאר שם שאם כל ההתהוות היתה מצד הטעם (זהר וע"ח), הרי יש איזה ענין ותפיסת מקום להבריאה, בזה שהיא משלימה את הכוונה, ובמילא יש תפיסת מקום להאדם העובד בזה, שהוא משלים את הכוונה.

אבל מצד אמיתת ענין ההתהוות, שהוא רק לפי שכך עלה ברצונו ית' - נתאוהה, הרי אין שום יחס ותפיסת מקום להבריאה, וכל ענינה הוא רק מה שעצמותו ית' נתאוהה וכו', ובמילא עשיית האדם הוא דווקא ע"י שלילת וביטול הרגש המציאות בתכלית (שלא יחשוב האדם, דבר אני בזה שאני השלמתי את הכוונה), כי כל ענין ה"דירה בתחתונים" אי"ז שצריך אליו, כ"א לפי שנתאוהה.

ועפ"ז יובן איך שענין זה - לעשות מיש אין - קשור עם דירה בתחתונים, שעבודת האדם הבאה רק מצד הבריאה, כמו שמבואר בזהר וע"ח, אין זה נק' לעשות מיש אין, כיון שעדיין יש איזושהי תפיסת מקום לעבודת האדם, משא"כ כשעבודתו היא מצד שכך עלה ברצונו (נתאוהה), אזי זה ענין של לעשות מיש אין.

ד.

ועפ"ז יובן קשר הענינים במאמר לא תהי' משכלה, שמבאר שעבודה זוהי עבודת עבד, קבלת עול, וכן עבודת התפלה שענינה האהבה לה', שבאה ע"י יגיעה גדולה, ובהמשך מבאר איך שצריך להיות שלילת הרגש השביעות רצון מעבודתו, משום שדווקא ע"י שהאדם מתבטל לגמרי, ע"ז מתבצעת כוונת הבריאה - דירה בתחתונים. ואופן העבודה שצ"ל בביטול, נוגע לעבודה משום שכל כוונת הבריאה שמצד נתאוהה, אי"ז שצריך אליו לפי שכך נתאוהה.



אחד - אין מציאות מבלעדו?

הת' שלום דובער שי' בוקשנספאנער
תלמיד ביישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני ה'תש"ל¹ (אות ח') מבאר כ"ק אדמו"ר את הא דאיתא בגמרא² ש"ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול כו', אמרו לו בניו כו' כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד".

ומקשה שם הרבי ע"כ כמה קושיות (ראה שם) ולאחמ"כ מבאר הרבי עניין זה עפ"י מה שכתב כ"ק אדמו"ר האמצעי בשערי תשובה³ שמקדים שם החילוק בין הביטול דדיבור למחשבה להביטול דמחשבה ושכל. "שהביטול דדיבור למחשבה אינו ביטול בתכלית. . דהדיבור בעצם מהותו הוא נפרד מהמחשבה, והביטול שלו להמחשבה הוא רק בנוגע לזה שהסדר דאותיות הדיבור יהי' כפי הוראת המחשבה. . משא"כ הביטול דאותיות המחשבה להשכל הוא (לא רק בנוגע לסדר האותיות אלא גם) בעצם מציאותם, שבכדי שיהיו אותיות המחשבה הוא דווקא ע"י השכל (או המדות) שמלוכש בהם. . ויתירה מזו, שענינם של אותיות המחשבה שהן מקבלות מהשכל או המדות שמתלכשים בהם. . והנה בהביטול דאותיות המחשבה להשכל יש שתי דרגות בכללות. כאשר חושב את השכל באותיותיו [ועאכו"כ כשחושב איך להשפיע השכל לזולתו, וכנ"ל שקודם הדיבור צריך לסדר במחשבתו איך לדבר], דבמחשבה זו, נרגשים האותיות, אלא שהן מיוחדות עם השכל, כנ"ל. וכאשר חושב את השכל עצמו [מחשבה שבמחשבה] במחשבה זו אין האותיות נרגשים, כי הם כלולים ובטלים בהשכל".

וממשיך שם ביאור מה שאמרו השבטים ליעקב, "וזהו שאמרו השבטים ליעקב שאין בלבך אלא אחד (בלבך דוקא), כי ענין אלא אחד הוא שאין שום מציאות מבלעדו, גם לא מציאות שבטל אליו. ולכן אמרו אין בלבך אלא אחד (אף שהאבות הן הן המרכבה

(1) מוגה. נדפס בתורת מנחם - סה"מ מלוקט כסלו - שבט עמ' שלט.

(2) פסחים נו, א.

(3) ח"ב (שער התשובה) ד"ה איתא בר"מ כו', פכ"ד (יז, ג-ד).

והביטול דהמרכבה הוא בכל האברים), כי ענין זה דאלא אחד הוא דוקא בלבנו. ובלבו גופא - בפנימיות הלב [. . בתוך הלב], כי בהדרגא דלב, גם בלב אדם העליון, כיון שיש שם ענין המדות, הגם שאיהו וחייהו חד ממש, אין זה אמיתית הענין דאלא אחד, ולכן אמרו בלבך, בתוך לבך, שבנקודת הלב מאיר אחדות הפשוטה, אלא אחד. עכלה"ק.

א"כ יוצא שבשבטים היה מאיר אחדות הפשוטה, שאין שם שום מציאות מבלעדו, וזה כוונת אומרם " כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד".

וצריך להבין דהרי מוסבר רבות בחסידות (ראה מאמר ד"ה אתה אחד ה'תשכ"ט, ו"ש"נ.) עה"פ שמע ישראל גו' הוי' אחד, "דמ"ש הוי' אחד ולא הוי' יחיד, הוא, כי החילוק בין אחד ליחיד הוא, שאחד מורה על התאחדות הפרטים [וכמו אלף אחד שהוא כלל הכלול מאלף פרטים. ועד"ז אדם אחד שהוא כלול מרמ"ח אברים ושס"ה גידים], ויחיד מורה על ענין שלמעלה מפרטים [וכמו יחידה שבנפש, שאינה מורכבת מכחות פרטים]. ולכן נאמר הוי' אחד ולא הוי' יחיד, בכדי להורות, שגם לאחרי שנברא העולם (שיש בו ריבוי פרטים), הוא מיוחד עמו ית' ".

וכמו שידוע שב'אחד' בפסוק 'שמע' צריכים לכוון שאלופו של עולם (א) מושל על ז' רקיעים וארץ (ח), ובד' רוחות העולם (ד) - אחד. היינו התאחדות של כמה מציאויות.

וא"כ יוצא שאחד הוא מתי שיש אחדות של כמה מציאויות, ויחיד הוא שאין עוד מציאות מבלעדיה.

ולפ"ז לכאורה לא מתאים לשון השבטים "כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד", כי הרי שם הכוונה על מציאות שאין מבלעדיה, והיה מתאים לכאורה לומר כשם שאין בלבך אלא (עניין) יחיד כך אין בלבנו אלא (עניין) יחיד. וכיו"ב.

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



(1) קונטרס ט' - יו"ד כסלו תש"נ, מוגה. נדפס בתורת מנחם סה"מ מלוקט ח"ב עמ' י'.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

כמה תקופות בשנה?

הת' מנחם מענדל הלוי שי' לויין
תלמיד ביישיבה

א.

במאמר ד"ה וקבל היהודים גו' תשל"ח (סה"מ ח"א) באות ג' מביא הרבי את ביאור כ"ק אדמו"ר הזקן בתו"א שהיהודים עמדו במס"נ כל השנה כולה ולא עלה להם מחשבת חוץ ח"ו, מסביר הרבי דהפי' הזה הוא שעמדו במס"נ בכל אופני השינויים שהיו שם. דשנה ל' שינוי, שהיא כוללת בתוכה את כל השינויים, וע"ד הידוע במעלת האתרוג, שסובל ע"ע כל שינויי האוירים מד' תקופות השנה, ואינו מתפעל מזה, ולא רק זאת, אלא הוא גדל מן השינויים.

במאמר ד"ה וחג האסיף גו' תשמ"ג (שם) אות ב' מסביר הרבי שבכל א' מד' המינים, ישנו את ענין האחדות. דהאתרוג דר באילנו משנה לשנה, שבמשך השנה, יש את כל שינוי האוירים דכל ו' התקופות שנמנות בכתוב¹, שלכן נקראת בשם שנה מלשון שינוי.

ב.

ויש לדייק²:

דבמאמר 'וקבל היהודים' מבאר רבינו שיש ד' תקופות בשנה. ואילו במאמר 'וחג האסיף' הרבי אומר שיש ו' תקופות בשנה.

ובמיוחד שבהמשך 'וככה תרל"ז'³ (שהרבי מציין לשם, בד"ה וחג האסיף), כתוב

(1) נח ח, כב.

(2) ועיין לקו"ש ח"ז עמ' 28 וזלה"ק: "און דא אויך זעט מען אז אלע ענינים פון חסידות, אפילו די וואס קומען לכאורה נאר בדרך אגב - זיינען זיי בתכלית הדיוק און אין זיי זינען מרומז ענינים נפלאים. . . און דאס לערנט אונז אויף ווי וייט מ'דארף זיין צוגעטראגן און ויפל מען דארף מעיין זיין ביים לערנען תורת ודברי רבותינו נשיאנו, איך ענינים וועלכע זעען אויס אז זיי ווערן לכאורה געבראכטנאר בדרך אגב, און ווי חז"ל זאגן עה"פ כי לא דבר רק הוא מכם - כי לא דבר רק הוא, ואם רק - מכם הוא למה מפני שאין אתם יגעים בתורה, אויך די ענינים זיינען בדיק גדול - זיי פארמאגן א תוכן רב און זיינען מרמז אויף ענינים נפלאים." עכלה"ק.

(3) פפ"ז פצ"ד.

שהאתרוג גדל מכל ד' תקופות השנה ולא מו' תקופות, כמו שהרבי לומד כאן. ומדוע במאמר "וחג האסיף" הרבי אומר שהאתרוג גדל מו' תקופות.

אמנם שניהם אמת דבכללות יש ד' תקופות, ובפרטות יש ו' תקופות. אך מדוע משנה רבינו בין שני המאמרים?

ג.

ונראה לומר ביאור עניין זה בדא"פ:

במאמר 'וקבל היהודים' הנ"ל מביא רבינו שיש ד' סוגי עבודה בבני ישראל, ולפי זה נראה לומר שכל מקום שמביאים את האתרוג כמשל וגודמה לעבודתם של בני"י מציינים שבאתרוג יש ד' תקופות, מכיוון שבבני"י יש ד' סוגי עבודות.

ולכן במאמר וקבל היהודים הנ"ל שמבאר את ד' סוגי העבודה של בני"י מביא כנגד זה מאתרוג שמאחד את ד' תקופות השנה, וכן בהמשך וככה תרל"ז כותב ד' תקופות כנגד ד' אותיות שם הוי"ה שיש בארץ יעו"ש. ועד"ז אפשר למצוא במאמר בסוכות תשבו תש"מ (שם) אות ה' שמדבר על עבודת האדם ועל ד' מינים.

אך כשמדבר על האתרוג בתור דוגמה לאחדות ה', ושם לא שייך החילוק של ד' דווקא, רוצה להפליא יותר את מעלת האחדות של האתרוג, ולכן מחלק זאת לו' תקופות שעיי"ז יש יותר הפלאה באחדות האתרוג, וממילא מובן לנו בנמשל - לגבי אחדות ה'.

ולכן במאמר וחג האסיף שמדבר על האתרוג שמורה על אחדות של הקב"ה, מביא שהאתרוג סובל את כל הו' תקופות.



בחירת העצמות בישראל

הת' אלכסנדר שמעון שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה "על כן קראו לימים האלה פורים" ה'תשי"ג מבאר כ"ק אדמו"ר שסברתו של המן הרשע להפיל פור הייתה להגיע לדרגת הגורל שלמעלה מהשתלשלות ששם אין מעשה התחתונים תופס מקום, ולכן חשב, שאז יוכל לנצח את ישראל (משא"כ בהדרגה דהשתלשלות שמעשה התחתונים תופס מקום, עיקר ההשפעה היא לישראל המקיימים תומ"צ).

ובהמשך שם מבאר שאף שבימי אחשוורוש הייתה כבר ההנהגה מצד למעלה מהשתלשלות (דאחשוורוש זה הקב"ה שאחרית וראשית שלו - אחרית וראשית בשווה), אולם בדרגה זו עדיין תופסים מקום הענינים דראשית ואחרית (אלא שהם שוין) ולכן מה שיכול להיות מכך היא התגברות הסט"א על הקדושה אבל לא להשמידם ח"ו משא"כ בחי' הגורל שאין מלכתחילה חילוק בין קדושה לסט"א (וכפי שמבאר בס"ג שם שגורל היא למעלה מהרצון) ולכן חשב שמצד דרגת הגורל יוכל ח"ו להפיק את זממו. אולם באמת נפילת הגורל הייתה כפי כוונת ובחירת העצמות, דע"י הבחי' דעצם הנשמה של ישראל בהעצמות (ע"י העבודה במס"נ - עצם הנשמה - במשך כל השנה), נמשך ונתגלה בחירת העצמות בישראל ("יבחר לנו את נחלתנו") ועי"ז נפל הגורל שליהודים יהי' אורה ושמחה וששון ויקר.

ב.

אמנם עדיין צ"ב מדוע ידע המן רק על בחינת ה"גורל" שאין בו חילוק בין קדושה לסט"א (שעי"ז חשב שתגבר הסט"א על הקדושה), ולא ידע על הבחינה שלמטה מזה - בחירת העצמות בישראל, שנוגשת גם בדרגת הגורל שיהי' כפי בחירת העצמות. ובכלל יש להבין החילוק בדרגות אלו, דלכאורה לאחר הדרגה הג' (בחירת העצמות) מה מקום יש להדרגה הב' (גורל) שהרי אף פעם לא יהי' הקליפה והסט"א שווים (שבגורל) בגלל

(הגילוי של) דרגה ג'.

ג.

והנה בחי' אלו מבוארות בד"ה יבחר לנו את נחלתנו תשכ"ג (ובהמאמרים שלאחריו - ד"ה וכל אדם לא יהי', ד"ה בסוכות תשכו) שמביא שם שהם ג' דרגות:

א. רצון המוחלט בעצמותו - הוא מצד בחירת העצמות והוא שהוחלט אצלו לרצות כך היא מפני שכן בחר בבחירתו החופשית. שזהו מ"ש קודם תק"ש "יבחר לנו את נחלתנו" שיהי' גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות וזה שהנשמות מושרשות בהעצמות הוא לפי שכן בחר בבחירתו החופשית (יבחר לנו).

ב. רצון הנעלם - הדרגה של בעל הרצון שאינו מוכרח בהרצון כי הוא מופלא מהרצון מאידך יש להרצון שייכות אליו וזוהי הדרגה שאליו רצה המן להגיע - דהטעם שעשה עץ גבוה חמישים אמה הוא כי רצה להגיע לשער הנו"ן שלמעלה מהשתלשלות ששם היא כחשיכה כאורה.

ג. רצון גלוי - הרצון והבחירה בישראל מצד המעלה שמקיימים תומ"צ.

ושמעתי לבאר בזה עד"מ מאב השולח בנו לבית הספר והו"ע מלמד שם. אמנם מלכתחילה היחס אל בנו הוא כשווה בין שווים ואינו מפלה את בנו משאר התלמידים. ואם ילך בנו בדרך הישר אזי כמו כל תלמיד שמתנהג כך יקבל שכר על התנהגותו הנאותה. וזהו ג' דרגות שמנינו לעיל:

הקשר העצמי של אב לבנו היא הדרגה הגבוהה ביותר, ההחלטה להתייחס אל בנו "כמו כולם" היא הדרגה השני', והיחס לבנו המשתנה ע"פ התנהגותו היא הדרגה הנמוכה. ואפשר להפריד בין דרגות אלו למצבים נפרדים:

המצב השלישי שתלוי בהתנהגותו של בנו הוא הדרגה הג' הנמוכה, אמנם אם קורה שהבן אינו מתנהג כראוי אך דורש ומבקש שהיחס אליו בכ"ז יהי' כמו כולם דסו"ס הוא ושאר התלמידים שווים (בעצם) ולכן על אף התנהגותו מבקש להשתוות לשאר התלמידים וזוהי הדרגה הב' שאליו רצה המן להגיע ע"י הגורל שהוא (המן, עמלק) ובנ"י שווים.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

אמנם בשעת סכנה מתעוררת הקשר העצמי של האב לבנו שהוא מעל לשאר התלמידים. וזוהי הדרגה הג' של "רצון המוחלט בעצמותו" שבה נבחר הבו "בבחירה עצמית".

המורם מהנ"ל שג' דרגות אלו נפרדות זו מזו וכ"א מתגלה במצב אחר.

ד. וכך מובנת התשובה לשאלתו השני' (שאם כבר בחר בהדרגה הג' מה שייך לבחור בדרגה הב'?) שבעצם ה"בחירות" הנ"ל הפ' במצב שונה א' מהשני.

ולגבי השאלה הראשונה (מה הייתה סברתו של המן וכי לא ידע על דרגה זו דבחירה העצמית?) י"ל ע"פ המבואר בג' המאמרים הראשונים (ד"ה מן המצר, ד"ה כבוד מלכותך וד"ה היום הזה) תר"ס שמבאר שכל ענין המלוכה הוא "שמקבלים מלכותו ברצון ובחירה שבוחרים אותו להיות מלך עליהם. . להיות בטל אליו לכל אשר יצוה לעשות". משא"כ ענין הממשלה היא שמושל עליהם בע"כ וכמו המושל על בהמה. וא"כ מלוכה הוא דוקא באדם שהוא (בעל שכל וממילא) בעל בחירה (ברצון) משא"כ המלאכים שנק' בהמות וחיות אין שייך בהם בחי' המלוכה אלא ממשלה!

וממשיך ומבאר (בד"ה כבוד מלכותך) שענין הבחירה באמיתות (וממילא המלוכה) ה"ז דוקא בישראל. ובסיומו (עמ' פח) מבאר דאף שבגוי יש ג"כ חכמה (בעלי שכל) אמנם שונה לגמרי מזו שבישראל. דהנה על ההבנה והשגה ברצון שיש לו אחיזה בשכל ישנה המדרגה של רצון פשוט ועצמי (בחי' יחידה שבנפש) שאין לו אחיזה כלל בשכל. ובחינה זו אינה שייכת בגוי (יחידה שבנפש). מבחי' זו יוכל לבוא למס"נ ממש על קדה"ש ואילו הגוי לא יוכל (עם היותו בעל שכל) להבין זאת דהוא (מצד שורשו בחיצוניות העולמות) מבין רק כשזה טוב לו ולא כשנדרש לבטל ממציאיותו. משא"כ אצל ישראל (המושרשים בפנימיות העולמות) שהם בטלים לאו"ס שייכים למדריגה זו (וממילא שייך בהם ענין הבחירה כנ"ל).

ולכן לא יכל המן להעלות בדעתו דרגה זו של בחירה עצמית של הקב"ה בישראל דבחי' זו הינה למעלה מהבנתו והשגתו.



(1) ואף שהמלאכים הם ג"כ בעלי שכליים מבאר שם (עמ' ח') שעיקר עבודתם היא בבחי' אהוי"ר אבעית שלא ע"פ שכל ודעת ע"ש.

פיקח - למעלה מהשכל

הת' מנחם מענדל שי' קוט
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה "ביום עשתי עשר כו"י" מביא הרבי על הפסוק¹ "חלקי הוי' אמרה נפשי", שישראל בוחרים בהקב"ה, משא"כ אומות העולם משתחווים ומודים לכוכבים ומזלות, את דברי המדרש רבה² משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי חד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב איסטרטילוטין לגבי, הי' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי.

ומביא רבינו כמה אפשרויות להסביר את המשל והנמשל, שיהיו דומים א' לשני, וכן שיובן החילוק הברור בין ישראל לאוה"ע. ודוחה הרבי את אפשרויות אלו, עד שמסביר בנמשל שמוכרח הדבר שבחירת ישראל בהקב"ה - מלכא, זה מצד הנשמה שבחירת בהקב"ה בבחירה עצמית שלמעלה מהשכל, שהרי כתוב מפורש בפסוק "חלקי הוי' אמרה נפשי", ועי"ז שהנשמה בוחרת (בבחירה שלמעלה מהשכל) בהקב"ה, "זה פועל על שכלם, שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא אמת שחיי בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות".

דהיינו שהיות והשכל מצד עצמו אינו יבחר בדבר שאין לו בזה תועלת, ולכן לא מובן מדוע יבחר השכל בהקב"ה ולא בהשפעה מכו"מ, כי אינו מוותר על טובת עצמו, לכן צריך שהנשמה - שלמעלה מהשכל - תבחר בהקב"ה, ועל-ידי-כך גם השכל מכיר ובוחר באלקות, למרות שלעצמו אין לו בזה שום טובה אישית.

(1) איכה ג, כד.

(2) איכה רבה עה"פ.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברה"ט"

ב.

וצריך להבין בביאור זה:

מה הדמיון בין המשל לנמשל, הרי כל הביאור פה הוא שאין אפשרות של ויתור - מצד השכל עצמו - בשביל אלוקות, מאחר שהשכל רוצה את טובת עצמו, וא"כ כיצד זה דומה למשל? הרי שם מדובר על "פקח אחד", שבחירתו בהמלך היתה מצד השכל, ולפי הסבר זה הוא ויתר מצד השכל עצמו על טובת עצמו, בשביל בחירתו בהמלך. והרי הרבי הסביר שלא יכול להיות שהשכל יבחר, מצד השכל עצמו, בדבר שצריך לוותר על טובתו האישית ואין לו בכך דבר. אלא מוכרחים לומר שבמשל הוא לא בחר במלך מאותה סיבה שישראל בחרו בהקב"ה, כי הרי בחירתו היתה ע"פ שכל בלבד, וא"כ מה הדמיון בין המשל לנמשל?

ואף שמובן שאין משל על מסירות נפש, דהרי אין בעולמנו דימיון לדבר שישנו רק בישראל ומגיע מעצם הנשמה, מ"מ צריך שיהיה איזה זיקה ושייכות לנמשל.

ג.

ויובן בהקדים:

ידוע הא שכתוב על זה שיהודי מוסר נפשו לה' מגיע מצד נקודת יהדות - למעלה מהשכל, דמצד השכל עצמו לא שייך מסירות נפש.

וידועה השאלה ע"כ דהרי אנו מוצאים מסירות נפש גם אצל גויים, שלפעמים יש גויים שמוכנים למות בשביל שיטה שהם מאמינים בה - למען האידיאולוגיה שלהם. וא"כ יכול להיות מסירות נפש גם אצל אלא שלא מושפעים מלמעלה מהנפש.

אלא התשובה בזה היא, ששכלם כ"כ חזק אצלם עד שהמוכנות למות למען שיטתם נהיה אצלם חלק משכלם הם, שמבין בשכלו ששווה לו למות למען האידיאולוגיה שבה הוא מאמין.

וברור שדבר זה הוא מצד ישותו, שהרי הוא לא ימות למען אידיאולוגיה אחרת, אלא רק עבור האידיאולוגיה שלו.

משא"כ יהודי מוכן למסור נפשו בכ"מ, גם אם הוא 'קל שבקלים' והיהדות היא לא האידאולוגיה שלו התמידית, ולדבר זה אין סברא שכלית, אלא זה מגיע מעצם הנפש - נקודת היהדות.

ד.

ולפי"ז אפשר להבין הקשר בין המשל לנמשל:

דכמשל מביא דוגמה מ'פקח' שמוכן לוותר עבור טובות הנאה וכדו' למען בחירתו במלך וזה דבר שאצל אדם רגיל אינו מובן בשכל, אך אצלו שכלו בחוזק כ"כ (פיקח) עד שלמען אידאולוגיה זו בוחר מצד שכלו את המלך.

ובנמשל הכוונה על יהודי שמוכן לוותר על השפעה מכו"מ מכיון שיש אצלו נקודה למעלה מן השכל - בחירת הנשמה 'חלקי הוי' אמרה נפשי'.

ולפי"ז מובן, שאף שהמשל לא דומה לנמשל בכל הפרטים, מ"מ זיקה מסויימת יש כאן.



יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת

הת' אפרים מאיר שי' רבינוביץ
תלמוד בישיבה

א.

במאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול מביא כ"ק אדמו"ר¹ מ"ש בלקו"ת² ד"ה "להבין המשנה יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה"

(1) תורת מנחם ח"א ע' יא אות ב.

(2) דרושי ר"ה נו, א ואילך.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

דזה שבראש השנה צריך לתקוע בשופר הוא בכדי לעורר עי"ז למעלה התענוג בבריאת העולם וכיון שבשבת מצ"ע ישנו התענוג הזה לכן התקיעה בשופר מיותרת וממילא לא תוקעים בשופר בר"ה שחל בשבת.

ומביא כ"ק אדמו"ר בהערה 13 שקיים בזה שני גירסאות. א. מ"ש כ"ק אדמוה"ז בלקו"ת שר"ה שחל להיות בשבת אינו נצרך לשופר" ובאה"ת¹ ל"ק אדמו"ר הצ"צ כותב "אין צריך כ"כ לתקיעת שופר" ואומר שם שעפ"ז (היינו לשון כ"ק הצ"צ שכותב אין צריך כ"כ) משמע שגם בר"ה שחל להיות בשבת ישנה המצווה של תק"ש אלא כיון שגם בשבת ישנו התענוג בבריאת העולם ולכן התענוג של תק"ש אינו חשוב כ"כ כי גם בלעדיו יש כבר התענוג (בבריאת העולם) ולכן דוחים את התק"ש מפני הגזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר. ע"כ תוכן דבריו הק' של כ"ק אדמו"ר.

ב.

ולכאורה צלה"ב בזה ב' ענינים:

א. מהו ענין השינוי בין אדה"ז להצ"צ, שאדה"ז כשכותב "אין צריך" משמע שמכיון שזה שבת אז אין צריך כלל את התק"ש לכתחילה. והצ"צ שכותב אין צריך כ"כ משמע שלכתחילה כן צריך רק שבגלל הגזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר דוחים את תקיעת שופר מפני שבת.

ב. בהמשך המאמר כותב כ"ק אדמו"ר שמ"ש במשנה שבמקדש היו תוקעין בר"ה אף שזה חל בשבת הוא מכיון שהתענוג של תק"ש במקדש הוא תענוג יותר גדול מהתענוג של שבת ולכן תוקעים אף שיש חשש שיעבירנו ד' אמות. ולכאורה צלה"ב הרי התק"ש היא אותה תקיעה ומדוע שהתקיעה היא במקדש דוחה את השבת ובמדינה שבת דוחה אותו בגלל הגזירה? ובפרט, שבכל פעם שמביא את תק"ש לא מחלק בנוגע לסוג התענוג בין אם זה במקדש לבין אם זה במדינה, וכמו שמצינו גם בהמשך המאמר "והיה ביום ההוא" כשמזכיר שהשופר דיובל שהיה בביהמ"ק הראשון התענוג שלו יותר נעלה מהתענוג של שופר, לא מחלק אם זה שופר שתקעו במקדש או במדינה, ולכאורה אם היה הבדל בסוג התענוג היה צריך להזכיר איזה שופר של מקדש או של מדינה ולא לכתוב שופר שאז

(1) ר"ה עי' א'תלח.

נטעה ונאמר שזה דוקא שופר שבמדינה. ולפ"ז משמע שאין הבדל בתענוג של תק"ש בין אם זה במקדש או במדינה.

ג.

ולהבין כ"ז, ילהק"ת מ"ש רבינו במאמר¹ ד"ה "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה" ומבאר שם ע"פ דברי הצ"צ הטעם ע"ז שר"ה שחל בשבת לא תוקעין בשופר במדינה. ומקדים שענין השופר הוא תענוג, כמרומו גם בלשון "שופר" מלשון שפרו מעשיכם ומלשון הנותן אמרי שפר שענינם הוא תענוג, משמע שענין השופר הוא תענוג. וממשיך שמכיון שגם ענין השבת הוא תענוג, ובשבת התענוג הוא מצ"ע ללא שום קידוש עבודה מצד האדם², ולכן מתי שחל ר"ה בשבת לא נצרכו כ"כ לתענוג של שופר, כי בשבת מצ"ע ישנו התענוג, ולכן השבת דוחה את התק"ש בר"ה. אבל במקדש היה תענוג גדול יותר מהתענוג של שבת, ולכן אף שהיה תענוג של שבת בכ"ז כיון שהתענוג של התק"ש הוא תענוג יותר גדול ממילא אף שיש חשש שיטלטל את השופר ד' אמות ברה"ר תוקעין שופר במקדש.

ומבאר זאת כ"ק אדמו"ר, ובהקדים שבמצוות יש ב' סוגי תענוג בקיומם:

א. התענוג מצד ציווי הקב"ה היינו כיון שמצווה זאת הקב"ה ציווה ממילא כשמקיים את המצווה גורם תענוג למעלה. ומצד תענוג זה כל המצוות שוות שהרי כל המצוות הם ציווי הקב"ה והרצון בקיומם שווים בכל המצוות.

ב. התענוג הפרטי שבכל מצווה. היינו בכל מצוה ומצווה ישנה סיבה ורצון פרטי לקיומה ואופן התענוג בסוג זה אינו שווה בכל המצוות כיון שבכל מצווה יש סיבה ורצון פרטי.

אומר הרבי שמפה התחדש חידוש נפלא שהתענוג (הב') מצד הרצון הפרטי שבכל מצווה בשורשו הוא יותר נעלה מהסוג הראשון הרצון הכללי, דבסוג הא' המצווה כבר התלבשה ברצון שיקיימו אותה ולכן שווה בכל המצוות, משא"כ בסוג הב' ה"ז משורש התענוגים לפני שנתלבש ברצון. וממילא, אופן קיום המצווה מצד הרצון הפרטי הוא

(1) תורת מנחם ח"א ע' נא.

(2) כידוע גם מההבדל בין יו"ט לשבת, שביו"ט אומרים מקדש ישראל והזמנים שישראל הם אלו המקדשים את ה"ט משא"כ שבת לא אומרים כן כיון ששבת מקודשת וקיים בה התענוג גם בלי עבודת האדם.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברה"ר"

נעלה יותר מהרצון הכללי שהוא כבר גילוי התענוג.

ד.

וממשיך שם (אות וא"ו) ועד"ז הוא גם בתק"ש שתק"ש אף שקול השופר אינו גורם שום תענוג אלא איפכא - חרדה כמ"ש במ"ת¹ "וקול שופא חזק מאוד ויחרד כל העם אשר המחנה", היינו שבפועל השופר גורם חרדה ההיפך מתענוג (המרומז בו). אלא מכיון שהתענוג של שופר הוא מבחינת מקור התענוגים שלמעלה מגילוי לכן אינו נרגש שם תענוג (אלא חרדה) בשמיעת קול השופר. וזה גם מה ששופר הוא מלשון שפרו מעשיכם, מעשיכם לשון רבים שע"י תקיעת שופר נפעל בכל מעשה ומעשה השיפור והתענוג השייך למעשה פרטי זה, כי ההמשכה היא ממקור התענוגים כפי שמצינו באופן הב' של קיום המצוות וכדלקמן.

ועד"ז הוא גם בתק"ש דראש השנה שהיא המשכה ממקור התענוגים שהרי בר"ה חוזרים כל הדברים לקדמותם וצריך לחדש את כל הדברים ממקורם ושורשם והמשכתם היא מהעצמות שלמעלה מכל הגילויים והוא ע"י השופר שמגיע עד לעצמות. [וכמו המשל הידוע² שנאמר על ר"ה, מבן המלך שע"י שצעק בקול פשוט הכיר המלך שזהו בנו יחידו, היינו שהצעקה הפשוטה מגיעה להעצמות].

וממשיך כ"ק אדמו"ר שזוהי מה שבמקדש היו תוקעים בר"ה אף שחל בשבת כיון שהמשכתו הוא ממקור התענוגים שלמעלה מגילוי שבחינה זאת היא נעלית מבחינת התענוג של שבת ולכן היו תוקעים אף שחל בשבת. וזה שתקעו רק במקדש ולא במדינה היא כיון שההמשכה של מקור התענוגים תלויה בתנאי המקום. והיינו כיון שבביהמ"ק היה אלקות בגילוי לכן היה אפשר להמשיך בחינה זאת (מקור התענוגים) במקדש משא"כ במדינה שלא היה מאיר אלקות בגילוי לא היה אפשר להמשיך את מקור התענוגים ולכן דוקא במקדש שהאיר מקור התענוגים. בגילוי זה היה יותר נעלה משבת והיו תוקעין אף שזה חל בשבת משא"כ במדינה כיון שלא האיר מקור התענוגים דוחה השבת - מפני הגזירה.

(1) יתרו יט, טז.

(2) הובא בהמשך וככה תרל"ז פרק ע', הועתק בהוספות לכש"ט הצאת קה"ת, אות ק"ח. נתבאר כ"ז בלקוטי שיחות כרך ל"ד עמ' 183 ואילך. וש"נ.

ה.

ועפ"ז אפ"ל בדא"פ לגבי השאלה הראשונה שאדה"ז דיבר למעשה, שכיון שישנו את התענוג מצד השבת שמגיע מצ"ע לא צריכים לתענוג של שופר, משא"כ הצ"צ שכתב אין צריך כ"כ הוא מכיון שמבחינת תענוג של שופר ה"ה יותר נעלה משבת כיון שהוא מקור התענוגים אלא רק שבמדינה זה לא מאיר ולכן לא צריך כ"כ, וזה ידחה מפני הגזירה, כמ"ש רבינו בהערה.

והשאלה הב' מתורצת שאמנם מבחינת תענוג השופר אין הבדל במקום, אמנם מכיון שבמדינה זה לא יכול להאיר ממילא לא קוראים שם והשבת דוחה את השופר בשונה מהמקדש ששם מאיר בגילוי מקור התענוגים ומבחינת המשכת שופר הם שווים והמקום משנה רק אם יכול להאיר או לא.



בענין הנס דפורים

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה בלילה ההוא - פורים תשכ"ה¹, מבאר רבינו שבליילה ההוא נדדה שנת המלך - זה מלכו של עולם, הפי' הוא שאע"פ שהיו בלילה ההוא - העלם שלא שייך לגילוי, בכ"ז ההעלם עצמו גרם שיהיה נדדה שנת המלך. עיי"ש בארוכה.

ובתחילת המאמר הקשה רבינו וזלה"ק:

דזה שבליילה ההוא נדדה שנת המלך מלכו של עולם (עיקר הנס דפורים) נעשה ע"ח

(1) י"ל בקונטרס פורים תש"נ, מוגה. נדפס בתורת מנחם - סה"מ מלוקט אדר - סיון.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

המס"נ דישראל במשך כל השנה.

וצריך להבין, הרי בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, אז (מצד סדר ההשתלשלות) לא ינום ולא ישן וכיון שישראל עמדו אז מס"נ במשך כל השנה, מהו הנס, ויתירה מזה תוקף הנס בזה שנדרה שנת המלך".

והנה ידועה השאלה שלכאורה לא מובא בכל המאמר תירוץ ע"ז.

ב.

יש שרצו לתרץ שהנס הוא בעצם זה שעמדו במס"נ, אף שהי' חושך כפול ומכופל.

אבל יש לדחות תשובה זו מכמה סיבות:

א. בכל אופן אין לזה קשר עם המבואר בהמשך המאמר.

ב. גם עצם התשובה אינה ברורה דלפ"ז יוצא שעיקר הנס הוא בזה שעמדו במס"נ ולא זה שבליילה ההוא נדרה שנת המלך שזה רק תוצאה של הנס שעמדו במס"נ.

ג. אין שייך לקרות בשם נס להתגברות של בני"ע על חושך הגלות ובפרט שיש להם כוחות ע"ז ונס זהו הנהגה מלמעלה, ולא הנהגה של בני"ע.

יש שרצו לתרץ שהנס הוא בזה שהמס"נ של עם ישראל מעורר את בחי' נדרה שנת המלך, אף שזה באין ערוך.

וגם בזה צריך להבין:

א. אין לזה קשר להביאור במאמר כלל.

ב. תשובה זה מופרכת מיסודה שהרי רבינו אומר שכישראל עושים רצונו של מקום אזי מצד סדר ההשתלשלות לא ינום ולא ישן.

ג.

וכדי לתרץ זאת יש להקדים ביאור גדרו של נס:

בריבוי מקומות בחסידות¹ מבואר דההנהגה שע"פ סדר השתלשלות נקראת טבע, והנהגה למעלה מסדר ההשתלשלות נקראת נס, ואין הפירוש נס מלשון חידוש במעשה בראשית, היינו דבר לא שיגרתי, או דבר שנוגד את כללי הטבע הגשמי, (רבים ביד מעטים וכדו')², אלא הפירוש נס שאע"פ שמצד המטה לא היו ראויים לענין מסוים, מ"מ כיון שהיה גילוי של למעלה מסדר השתלשלות זוכים הם לענין המסוים אע"פ שאינם ראויים לזה.

וא"כ גם בעניינו הכוונה בנס הוא שנמשך גילוי למעלה מסדר השתלשלות, אע"פ שהנס נמשך ע"י עבודתם של ישראל.

ועפ"ז תובן שאלת רבינו במשנה תוקף:

כיון שעם ישראל עמד במס"נ, והרי כשישראל עושים רצונו של מקום אזי מצד סדר ההשתלשלות לא ינום ולא ישן שומר ישראל, א"כ ה"ז שנצחו בפורים מגיע מצד ההנהגה של סדר השתלשלות, ולפי"ז לא הייתה הנהגה נסית (שלמעלה מהטבע למעלה מסדר ההשתלשלות).

ד.

ונראה לומר ששאלה זו מתרץ רבינו (עכ"פ ברמז), באות ח', שמבאר שם, דכיון שהמס"נ שלהם בא מצד ההסתר אין זה שייך לכוחות הגלויים, ובנוגע לכוחות הגלויים היו (גם לאחר המס"נ) במצב דלילה ההוא, ובהערה 49 כתב "שהרי גם קל שבקלים מוסר נפשו על קדוש השם (תניא פי"ח. ובכ"מ). וראה לקו"ש ח"ג ע' 818 בהערות, שגם בשעת המס"נ אפשר שלא יזהר באיזו מצוה, ועדין קל שבקלים הוא".

היינו שאף שהיו הם במס"נ, הרי מצד הכוחות הגלויים יכלו לעבור עבירות, ולא קיימו תומ"צ בשלימות.

וכמו"כ בהערה 51 כותב בפירוש שגם בפורים הייתה להם הגדרה של "אין עושין רצונו

(1) פתח אליהו תשט"ו, ברוך שעשה נסים תשט"ו, כימי צאתך מארץ מצרים תשי"ב ועוד.
 (2) ואף שבפועל היה נס חנוכה של רבים ביד מעטים וגיבורים ביד חלשים זה שחנוכה נקרא נס זה מצד שהאירה ההנהגה שלא ע"פ סדר השתלשלות ובמילא כתוצאה מהנס היה נצחון אף שהיו מעטים וחלשים (וראה כ"ז באריכות (וכן ההבדל בין נס המלוכב בטבע לנס שלא מלוכב בטבע) במאמרים המצויינים בהערה הקודמת).

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

של מקום אף שעמדו במס"נ". היינו שאע"פ שהי' להם מס"נ בכ"ז מצד הכוחות הגלויים עברו על עבירות.

ועפ"ז מובנת התשובה על שאלת רבינו:

שמצד ההנהגה הטבעית (מצד סדר ההשתלשלות) הרי הם היו בבחינת אין עושין רצונו של מקום, ולא היה מגיע שינצחו, ורק מצד ההנהגה שלמעלה מהטבע (שנמשך ע"י מס"נ) נדדה שנת המלך, המשכת העצמות רק מהנהגה זו התרחש ההצלה בפורים ובמילא זוהי הנהגה נסית.

ה.

אך עדיין צריך להבין שהרי לפי המבואר לעיל משמע שבזמן הגזירה היהודים היו במצב של 'אין עושין רצונו של מקום' ולא קיימו תורה ומצוות בשלימות.

ואילו מובא רבות בחסידות¹ שעם ישראל היה אז במצב נעלה, שאפילו שהיו במצב כזה שאם היו ממירים את דתם לא היו עושים להם כלום, אעפ"כ לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ, והיה להם מס"נ על קיום התומ"צ².

וא"כ קשה דלכאורה סתרי להדדי, דבמאמר בלילה ההוא משמע שלא קיימו תורה ומצוות בשלימות, ואילו משמע מהמובא לעיל שהיה להם מס"נ על קיום התורה והמצוות?

ו.

וביאר לי הגה"ח הרב שניאור זלמן גופין שליט"א משפיע ישיבתינו הק', שיש לבאר זה ע"פ מ"ש במאמר מ"ואתה תצווה" אות ח' בעניין המס"נ דפורים, וזה לשון ק' במאמר:

"... דגילוי עצם השמה בענין המס"נ, יש לומר, שבנוגע לכוחות הגלויים הוא כמו דבר נוסף. וכמו שרואים בפועל בכמה אנשים, שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על

(1) תו"א מג"א צא, ב. ואתה תצווה תשמ"א, וקבל היהודים תשי"א, חייב איניש עטר"ת, בלילה ההוא ת"ש. ועוד.

(2) ובמאמר ואתה תצווה מוסיף בהערה 28 שזהו חידוש גדול יותר, כי בנוגע לאמונה גם קל שבקלים מוסר נפשו, משמע שבא לשלול מה שאומר במאמר בלילה ההוא תשכ"ה שהיו ע"ד המצב של קל שבקלים שמוסר נפשו ואינו מקיים תומ"צ בשלימות.

תומ"צ, הי' להם מס"נ בפועל משך כו"כ שנים וכשבאו אח"כ למדינות שאפשר להם לעסוק בתומ"צ מתוך הרחבה, אין ניכר בהם (כ"כ) המס"נ שהי' להם מקודם. כי זה שעמדו במס"נ משך כו"כ שנים הוא לפי שהאיר בהם גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכחות הגלויים ולא נעשה עי"ז שינוי בכחות הגלויים עצמם. . עכלה"ק.

ועפי"ז ניתן לבאר שהיה אז הבדל בין עצם הנשמה לבין הכחות הגלויים, דמצד עצם נשמתם היו במצב של מס"נ, ולכן עמדו במס"נ (בתומ"צ) על כל מה כל מה שנראה שנוגע להם בהתקשרותם להקב"ה.

אך בנוגע לדקדוקי מצווה אם לא היה נראה להם שזה נוגע בהתקשרותם להקב"ה לא עמדו על זה במס"נ, כי הרי לא שינו את הכחות הגלויים שלהם.

ז.

ובהערה 55 שם מציין רבינו "וראה ד"ה בלילה ההוא ה'תשכ"ח ס"ח, ובהערה 49 שם", דשם כתב:

"שהרי גם קל שבקלים מוסר נפשו על קדוש השם (תניא פי"ח. ובכ"מ). וראה לקו"ש ח"ג ע' 818 בהערות, שגם בשעת המס"נ אפשר שלא יזהר באיזו מצוה, ועדין קל שבקלים הוא.

ואין סתירה לזה ממ"ש בקונטרס העבודה (ע' 32) שכשבא לידי מס"נ בפועל ממש ומאיזה סיבה מהשי"ת ניצל מזה כו' נעשה אדם אחר ממש - כי המדובר שם הוא בכללות, משא"כ בנוגע לזהירות במצוה פרטית. ועאכו"כ שאין זה פועל בו ההרגש שהגלות הוא לילה וחושך, ונשאר במצב ד"לילה ההוא" . . ועצ"ע.

ולכאורה צריך להבין תשובת רבינו:

א. אם נעשה אדם אחר הרי לא יעבור גם במצווה פרטית ואם יעבור המצווה פרטית הרי לא נעשה אדם אחר כלל.

ב. מהו החילוק בין מצווה פרטית למצווה כללית.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ת.

וע"פ הביאור דלעיל תובן היטב תשובת רבינו שמ"ש בקונטרס העבודה שנעשה אדם אחר ממש זה מצד שמאיר אצלו עצם הנשמה, במילא הוא משליך חייו מנגד, וא"כ ודאי שאם יזדמן לידו כל מיני עבירות קלות שחושב הוא שיגע לו בהתקשרותו לה', לא יעשה אותם ויעמוד בזה במס"נ.

משא"כ בנוגע לזהירות במצווה פרטית שאינו חושב שהיא פוגמת בהתקשרותו לה', ואינו מרגיש שנוגעת היא לעצם הנשמה (אלא לכוחות הגלויים והרי אותם הוא לא שינה), יכול שלא יזהר בזה.



עניינם של עדות וחוקים

הת' חיים ברוך שי' רוזן
תלמוד בישיבה

א.

במאמר ד"ה כי ישאלך בנך גו' תשל"ח (סה"מ מלוקט ד) מבאר כ"ק אדמו"ר דבמצוות ישנם שני ענינים זה שהם ציווי ה' דענין זה הוא בכל המצוות בשווה, וזה שנחלקים לג' סוגים דעדות חוקים ומשפטים, ומבאר שלושת הענינים דעדות חוקים ומשפטים כולם ישנם גם בכל שלושת הסוגים דעדות חוקים ומשפטים (היינו למשל שישנו גם ענין העדות גם במשפטים וחוקים וכו').

ומבאר דבגילוי אלוקות שע"י המצוות ג' מדריגות בכללות:

א. אור הממלא שהוא אור המתלבש בעולמות ומושג בשכל ולכן ענינו המשפטים שבמצוות שענינם שכל.

ב. אור הסוכ"ע דאין שייך בו השגת החיוב אלא רק השגת השלילה שיודע ומבין שבאור זה אי אפשר להיות השגת השכל ולכן המשכתו ע"י החוקים שענינם הוא שמבטל את שכלו.

ג. המשכת עצמות אוא"ס שענינו הוא דאי אפשר גם לומר עליו שהוא מושלל משכל (כמו שאין שייך לומר על חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למשה בידים) וזה שע"י המצוות הוא המשכת עצמות אוא"ס הוא מפני שהמצוות הם רצון וציווי העצמות וזה מתבטא דוקא ע"י העדות כיון דענין העדות הוא דוקא על דבר הנעלם וכיון שאור המלא כל עלמין אינו נעלם אלא מושג וכן ע"י שמשיג שישנו אור המלא מבין שישנו גם אור הסוכ"ע (מילתא דעבידא לגילוי) ולכן דוקא ע"י עדות הוא המשכת עצמות אוא"ס (משא"כ חוקים ומשפטים שענינם המשכת אור הממכ"ע וסוכ"ע).

ב.

וממשיך הרבי ומבאר באריכות מעלת העדות על חוקים דענין חוקים הוא הרצון דמצוות כמו שהם בבחינת ירידה לשלול הענינים שהם הפכים (כמו השכל), וענין העדות הוא הרצון דמצווה כמו שהוא בעצמותו.

ולכאורה צ"ב דהנה בהמאמר הוי' לי בעוזרי תשי"ז (סה"מ חלק ב) מסביר הרבי באריכות מעלת החוקים על העדות דעל דאף שענין העדות הוא עדות על עצמות אוא"ס כיון שבעבודת האדם ענין העדות הוא העבודה דרעותא דלבא עבודה מצד עצם הנשמה לכן הרצון שלו במצוות הוא רצון מצד מציאותו משא"כ ענין החוקים שהוא העבודה דקבלת עול היינו שמבטל מציאותו ולכן עבודת החוקים היא נעלית יותר, וכן בענין המצוות עצמם דהחוקים הם למעלה מעדות דכיון שהרצון למצוות שבעצמות הוא לא בשביל איזה כוונה וזה שהמצוות ממשיכים עצמות אוא"ס הוא כעין נתינת טעם לענין המצוות ולכן הרצון שנמשך ע"י העדות הוא רצון שאיננו עצמי משא"כ חוקים כיון של ענינם הוא ביטול וקבלת עול הוא המשכת הרצון עצמי שאינו בשביל איזה סיבה ומשמע שענין החוקים הוא למעלה מענין העדות כיון שממשיכים רצון עצמי משא"כ בענין העדות שממשיכים רצון שאינו עצמי ולא כמוסבר בהמאמר הקודם דעדות הם למעלה מחוקים, כיון שעדות ענינם להמשיך עצמות אוא"ס.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לפני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ג.

ושמעתי לבאר מהגה"ח הרב שניאור זלמן גופין שליט"א משפיע ישיבתינו הק',
ובהקדים דבענין המצוות ישנם ב' ענינים:

א. מה שנפעל על ידם.

ב. גילוי רצונו של הקב"ה בקיום המצווה.

זאת אומרת שזה שענין העדות הוא המשכת עצמות אוא"ס על אף שהאדם המקיים
הוא לא בתכלית הביטול הוא לא בגלל גדר המצווה כמצוה שהוא ענין הרצון של הקב"ה
בקיום המצוות אלא ענין צדדי.

הסבר הדברים, בהמאמר כי ישאלך בנך מבאר הרבי דענין העדות הוא בהאדם עצמו
דכיון שכל אחד מישראל נשמתו היא חלק אלוקה ממעל ממש, לכן עצם מציאותם של
ישראל מעידה על עצמות אוא"ס, אלא דגילוי ענין זה הוא ע"י העדות.

היינו, שענין העדות הוא לגלות דבר שכבר קיים (הקשר שעצמי של ישראל עם הקב"ה),
ואין זה שייך לענין הרצון במצוות עצמו, ולכן עדות הם למעלה מחוקים. אבל בענין
המצוות עצמם היינו שיהיה גילוי רצונו ית', גילוי הרצון שנמשך ע"י חוקים הוא למעלה
מגילוי הרצון שנמשך ע"י עדות, דכיון שענין העדות הוא לגלות את הקשר העצמי של
נשמות ישראל, זה גופא נתינת טעם מסויימת, ולכן הרצון שנמשך ע"י ענין העדות הוא
לא רצון עצמי, משא"כ בענין המצוות עצמם, שענינם הם גילוי רצונו ית', ענין החוקים
הוא למעלה מענין העדות, כיון שאין שום נתינת טעם להמצוות דחוקים, ולכן נמשך ע"י
רצון עצמי.

ד.

והסבר העניין במילים אחרות:

מצד המצוות עצמם שהם הרצון דהקב"ה, הרצון שנמשך ע"י חוקים, הוא נעלה יותר,
כיון שהוא בלי טעם, אבל כיון שחוקים עצמם ענינם שלילה (כמובאר במאמר בארוכה),
לכן בפעולתם הם ממשיכים רק את אור הסוכ"ע, אבל מצד מטרת ופעולת המצוות,

ענין העדות שבמצוות נעלה יותר, כיון שממשיכים עצמות אוא"ס, משא"כ מצד הרצון
דבמצוות שהוא לא רצון עצמי ממש, כיון שנמשך ע"י טעם.



אגרות קודש

אין בכה בית דין?

הרב ח' שי' ישראל
כפר חב"ד

באגרות קודש לכ"ק אדמו"ר, ח"כ ע' רטז, וז"ל:

" הערתי שבאם יתנו גט אחד ב"פ יש החשש, שנזהרים ממנו בכל גט. שמא ישכחו להקנות הגט חזרה לבעל. ומערער ע"ז וכו'. ובסוף ס"ג שם, והפקר ב"ד אינו מועיל בזה; כידוע שאין בכח ב"ד להוציא מרשות אחד וגם להקנות לשני. " עכלה"ק.

והדברים צ"ב:

הרי מקור דין הפקר ב"ד נלמד בגיטין לו, ב. מן הכתובים כדאיתא שם, אמר ר' יצחק מנין שהפקר ב"ד הפקר שנאמר וכל אשר לא יבא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה, ר' אלעזר אמר מכאן, אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות למטות בני ישראל וכו'.

וכתבו היש"ש יבמות פ"י סי' יט, וכ"כ הקרבן נתנאל גיטין פ"ד סי' יג. חתם סופר שם, בשם "קמאי". דהמחלוקת במקור הלימוד שהפקר ב"ד הוא נפק"מ אי יש כח לב"ד אף להקנות הדבר לשני, שלר' יצחק שלמדים מהכתוב יחרם כל רכושו אין אנו יודעים אלא שיש כח ביד ב"ד להפקיר ולהחרים רכוש בעלים אבל לא להקנות לשני. משא"כ לר' אלעזר שלמדים מאלה הנחלות, שכשם שאבות מנחילים כך ראשים מנחילים יש להם כח אף להקנות לאחרים. עי"ש.

א"כ איך זה מתאים למ"ש "כידוע שאין בכח ב"ד להוציא . . וגם להקנות".

ואולי י"ל שכל הנ"ל הוא רק בדין ממון אבל לא באיסור וע"ד מה דאיתא בגיטין לד, א. בדעת רב נחמן התם ממונא הכא איסורא.



הפסקה בדיבור בקריאת שמו"ת

הת' ישראל אריה ליב שי' לאופר
תלמיד בישיבה

באג"ק ח"ח עמ' תקס כותב כ"ק אדמו"ר: "בשאלתו הוראה.. קריאת שמו"ת.. בהנוגע לפועל - ראה "היום יום" ד' טבת תש"ג (וסברא דלגמור שלא ביום ההתחלה - נמצאת גם במג"א סרפ"ה סק"ו. ומובן שצריך להתחיל עוה"פ - בעת הסיום לדעת המקפידים שלא להפסיק בקשמו"ת), עכלה"ק.

וב"היום יום" שם כתב כ"ק, וזלה"ק (בתרגום מאידית): נשיאי חב"ד נהגו להעביר פרשה או שתיים ביום חמישי בערב אור ליום שישי; ביום שישי אחר חצות היו שוב מתחילים להעביר את כל הסדרה מתחילתה עם ההפטורה; שבת בבוקר לפני התפלה נהגו שוב להעביר משביעי. ע"כ.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

והעירני ח"א דהא שנשיאי חב"ד נהגו להעביר הסדרה שוב מתחילתה בע"ש, אף שכבר בליל ועש"ק העבירו פרשה או שתים, הוא מפני דס"ל לרבותינו הקדושים כדעת המקפידים' שלא להפסיק בקריאת שמו"ת, ולכן הוצרכו להתחיל עוה"פ אף שכבר העבירו.

ולפי"ז תהיה, לכאורה, נפק"מ שהנוהגים כהנהגת נשיאי חב"ד יצטרכו שלא להפסיק.

אולם כד דייקת שפיר, מעיון ברשימת כ"ק נראה שרבותינו לא ס"ל כדעה זו. ברשימתו מ"מוצש"ק כ"ז מ"ח [תרצ"ב] ריגא" כותב רבינו ("רשימת היומן" עמ' רכא): "לפעמים היה [אדנ"ע] מסיים בש"ק, כי היה מפסיק בחזרת פרשת השבוע אבל לא באמצע פרשה. לפעמים הי' מתחיל להעביר ביום ה' ומסיים בש"ק האָט נִיט גְעָהאַט קיִין כח".

מרשימה זו "כי היה מפסיק בחזרת פרשת השבוע" מוכח דלרבותינו לא ס"ל כהדעה דאין להפסיק לגמרי בקריאת שמו"ת ורק בין פרשה לפרשה.

ונמצא כי הטעם להנהגת רבותינו לחזור שוב על תחילת הפרשה אינו מטעם הנ"ל כ"א מטעם אחר. (וכמ"ש בסה"ש תש"ב (עמ' 27), המקור לנכתב ב"היום יום" (בתרגום מאידית): "מנהגי ליובאוויטש מיוסדים לא רק הלכה או הידור מצווה, אלא גם על עניינים רוחניים שנוגעים בנפש... במנהגי ליובאוויטש ישנם מנהגים בשביל כולם, וישנם מנהגים שרק הנשיאים נהגו בהם...").

וי"ל עוד דמדוייק הוא ג"כ בלשון אדה"ז בשו"ע (או"ח סרפ"ה ס"ו), וזלה"ק: "יש נוהגין מטעם הידוע להם לגמור כל הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום ערב שבת אחר חצות ויש נוהגין לגמור כולה ערב שבת שחרית אחר התפלה ושלא להפסיק כלל באמצע שניים מקרא ואחד תרגום אפילו בדיבור", שמחבר הדעה הב' בנוגע לזמן קריאת שמו"ת עם אי-ההפסקה בדיבור, וכיוון שרבותינו לא ס"ל כדעה זו - אינם נוהגים כן.

כ"ז כתבתי לפענ"ד ובהנוגע לפועל יש לשאול רב מורה הוראה.



(1) עיין בספר "אוצר שמו"ת" (אה"ק, תש"נ) עמ' צא-ב. וש"נ.

עדי חתימה במשנת רבינו

הת' חיים ברוך שי' רוזן
תלמיד בישיבה

א.

באג"ק דכ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"ג עמ' רטו) כותב רבינו כמה הערות לר"י הורוויץ על הספר 'פרדס הארץ' והנה בין שאר הערותיו שם כותב רבינו בקשר למה שנכתב בס' פ' הארץ וז"ל:

"בענין הגט מערער עלי על מה שכתבתי אני שפעולת העדי חתימה גדולה מזו של העדי מסירה... אף שלענין הכריתות שווה פעולת עדי מסירה לר"א לפעולת העדי חתימה לר"מ הנה בהנוגע לשטר הגט פשוט דפועלה ואחריות העדים החותמים על הגט היא גדולה יותר מזו דעדי מסירה ואפילו למ"ד על מה שבשטר הם חותמים והדבר פשוט: בגט צריך להיות ונתן שאז נעשה הכריתות אבל קודם לזה צ"ל וכתב לה ספר כריתות ואין הכתב נעשה שטר (אם מדאורייתא אם מדרבנן) כזה כ"א ע"י העדי חתימה. עכ"ל"ק.

ונמצא מדברי רבינו שגם לפי שיטת ר"א שעדי מסירה כרתי (שהרי פוסקים שהלכה כמותו) והם העושים הגירושין משא"כ עדי חתימה שהם רק מפני תקון העולם שמא לא ימצאו את עדי המסירה מ"מ אין השטר נעשה גט (היינו ספר כריתות) כ"א ע"י העדי חתימה אם מדאורייתא או מדרבנן.

וצ"ב דמילא לשיטת הרי"ף¹ דגם לפי שיטת ר"א סגי בעדי חתימה מוכן שהעדי חתימה עושים השטר (היינו שהעדי חתימה הם מדאורייתא) לספר כריתות² אבל לשיטת התוס' דף ד' ע"א שהעדי חתימה הם רק מדרבנן מדוע נעשה השטר ספר כריתות רק כשיש עדי חתימה שהם מדרבנן.

(1) פו, עב.

(2) אלא דגם לשיטתו צ"ב (כפי שהקשה רעק"א) הרי ביאור הדברים שגם לר"א סגי בעדי חתימה הוא כיון דאמרינן דמסתמא נמסר אבל אין זה קשור לגוף הגט עצמו וחלות ספר כריתות.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברה"ק"

ונראה לומר דמקור דברי רבינו הוא בתשובת הצ"צ (סי' ער) דכתב שם וז"ל "ומ"ש רומע"ל דדוקא קודם שנגמר כתיבתו ס"ל לרש"י דמבטל גוף הגט אבל כשנגמר כתב וביטלו קודם שנחתם ה"ל כאילו נגמר כולו וחוזר ומגרש בו אין נראה לי דהא התוס' (דל"ב) סד"ה התם נקטו בלשונם קודם שנחתם היינו שסבירא ליה להצ"צ דקודם שחתמו העדי חתימה אין הגט נגמר ואינו יכול לבטלו וכתב הצ"צ טעמו וז"ל "וגם הטעם ברור דאע"ג דע"ח הם רק מדרבנן מ"מ כל שצוה הבעל שיחתמו והם לא חתמו הגט בטל מדאורייתא כאילו לא נגמר כתיבתו וממילא יכול לבטלו כמו קודם שנגמר כתיבתו.

ב.

ונ"ל בדא"פ הביאור בדבריו דכיון שהבעל ציווה שיהיה עדי חתימה אין לשטר מצד הבעל גדר של ספר כריתות עד שיחתמו העדי חתימה ולכן כיון שאין ע"ח אין השטר נגמר ובסימן ז כתב או וז"ל:

"נהי דוכתב קאי על הסופר מ"מ אם הבעל מצווה שיחתמו ע"ח פשיטא דמעקבי' משום קפידא דבעל ואפשר הרי הוא ג"כ בכלל וכתב ע"ש".

היינו שלומר שאם הבעל שיהיו עדים על השטר הוי בכלל הציווי דוכתב לה ספר כריתות ואין השטר נעשה ספר כריתות עד שיהיו עדי חתימה כיון שהבעל מקפיד שיהיו ע"ח.

וזהו דברי רבינו שכתב שאין השטר נעשה ספר כריתות, כ"א ע"י העדי חתימה.

ג.

והנה בגמרא בגיטין (דף לב ע"א) בהסוגיא דביטל גט כתב התוס' ד"ה התם דאם לא נחתם הגט יש סברא לומר ועדין לא נגמר מעשה הגט יוכל לבטל.

והקשה רעק"א בחידושיו וז"ל "אינו מוכן כראוי דהא ר"ש דס"ל ע"מ כרתי א"כ בכתיבה כבר נגמר המעשה ודאי דלא חשיב השטר עד שיהיו ע"מ א"כ גם בנחתם לא להוי מעשה דהא עדיין לא מקרי שטר דהא אין ע"ח כרתי ולא יוגמר כח השטר רק ע"י ע"מ ואין תועלת בע"ח רק שלא הצטרך להביא ע"מ דאמרי' מסתמא ונמסר הגט כהלכתו".

ביאור דבריו: כיון דהראי' שהביא התוס' היא מר"ש שלומד שע"מ כרתי מה נוגע העדי

חתימה לכשרות הגט כי חלות הגט לפי שיטת ר"א היא כשנגמר כתיבתו, ומה זה משנה אם לא חתם על הגט.

והנה ע"פ דברי רבותינו נשיאנו יובנו הדברים בטוב דכיון שאחרי שחכמים תיקנו הע"ח מפני תיקון העולם מקפיד הבעל שיהיו עדי חתימה וממילא אין חלות לספר כריתות בשטר עד שיחתמו העדים ולכן כתב התוס' דכיון שלא חתם לא חשיב גמר מעשה ולכן יכול לבטלו.

ועוד יש להאריך ולישב לפי דברי רבינו כמה סוגיות, ועוד חזון למועד אי"ה.



רשימות

גדר שם רשע בהלכה

הרב מנחם מענדל שי' זהבה
 ר"מ ישיבה גדולה תות"ל בני ברק
 בעמח"ם כרם מנחם

בכמה מקומות מצינו שניתן לאדם שם "רשע", פעמים קראו הכתוב כן ופעמים קראוהו כן חז"ל. אודות מי שנקרא בשם זה מצינו כמה דרגות בהלכה; לעתים נקרא כן רק בשם התואר ללא כל השלכה הלכתית, לעתים אף נפסל לעדות מכח זה, ופעמים שאף קרבנותיו אינם מתקבלים לפני הקב"ה.

במאמר שלפניכם נבאר את הדרגות השונות בתואר רשע הקיימים בהלכה, ונדון בשיטות הפוסקים ובפרט בשיטת רבינו הזקן וכ"ק אדמו"ר, אשר דנו פעמים מספר בסוגיא זו והמסתעף ממנה, ויפרד לג' ענפים:

א.

א. בריש ס' תניא קדישא כתב רבינו בתו"ד: ". . שהרי בשעה שעושה עוונות נקרא רשע גמור [אם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור]. ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע, בפ"ב דיבמות [כ.]. ובפ"ק דנדה [יב.]. . וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה, כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, שעליו דרשו רז"ל 'כי דבר ה' בזה' וגו' 'הכרת תכרת' וגו', ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן". היינו דשם רשע ניתן לאדם בעברו על אחת ממצוות לא תעשה שבתורה, מבלי הבחין בגודל חומרתם ועונשם.

דברי רבינו, כי שם רשע ניתן לאדם על כל איסור דאורייתא ודרבנן שעובר, דורשים ביאור לכאורה, דהנה פסק הרמב"ם בהל' אישות (פ"ח ה"ה) גבי האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי על מנת שאני רשע", ש"אפילו צדיק גמור - הרי זו מקודשת מספק, שמא הרהר בעבודה זרה בדעתו". ע"ש. ומדבריו נמצינו למדים שאין האדם נעשה רשע אלא אם כן הרהר בעבירה חמורה ביותר כמו עבודה זרה, אך אם עבר על עבירה אחרת לא נשווה לו שם רשע.

[ולהעיר שברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא שם הציע המקור לדברי רבינו שמיד שעשה תשובה נקרא צדיק גמור מתחילת סוגיא זו דקידושין (מט:), ד"האומר לאשה 'הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק', אפילו רשע גמור - מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו"].

גם בהל' עדות, בהם נאמר (שמות כג, א) "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס", פסק רבינו (הל' עדות ס"ז) שרשע זה הוא "כל שעבר על דבר שפשט בישראל שהיא עבירה והוא דבר שהוא בלא תעשה מן התורה ועבר בזדון ולא עשה תשובה, שהרי הי' חייב מלקות אם היו מתריץ בו שני עדים, והמתחייב מלקות נקרא רשע בתורה, שנאמר 'והי' אם בן הכות הרשע'", הרי שאם עבר על כל עבירה אחרת עדיין אינו נקרא רשע בכך. וצ"ב מהו שם רשע המבואר בתניא כאן.

ב. ואכן כבר הרגיש כ"ק אדמו"ר בחידושו של רבינו בזה, והעיר על כך ברשימותיו על אתר, וזו לשון קדשו: "אין להקשות מהל' עדות, דנקרא רשע רק בעבר איסור שיש בו

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

מלקות - סנהדרין כד: ופוסקים - דשם בעינן שנקרא בתורה רשע, כלשון פירוש המשניות סנהדרין ג' ג' ויד [החזקה הל'] עדות י' ב"ש. ע"ש.

היינו שחידושו של רבינו אינו סותר להמבואר בפוסקים אודות שם רשע הפוסל לעדות, שם בעינן שם רשע של תורה, שלכן אינו נקרא רשע עד שיעבור על איסור שיש בו מלקות, שרק בו מצינו בתורה שנקרא רשע ("והי' אם בן הכות הרשע"). משא"כ בתניא מירי בשם רשע שנתנו חז"ל לכל עובר עבירה, ששם רשע עליו גם אם אינו פסול לעדות בשל כך (ועיין כע"ז במנחת חינוך מצוה ו סק"ג).

חזינן דשם רשע המבואר בתניא הוא שם רשע שנתנו חז"ל לכל עובר עבירה, אולם חסרים בו ההשלכות ההלכתיות שנאמרו במי שקראתו תורה רשע וכדו', כך שיש גדרים רשע נוספים וחמורים יותר, כפי שיתבאר להלן.

ברוח זו ניתן לבאר גם החילוק מהדין הנ"ל דהל' אישות, שם מדובר במי שלא עבר עבירה מימיו ואינו נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת כל ימיו ואעפ"כ קורא עצמו רשע, ובהכרח לקוראו כן רק לפי מחשבתו באותה שעה, ולא מצינו שיקרא האדם בשם רשע אם רק חשב דבר עבירה בלבו, שמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה (ראה קידושין מ.), מלבד בעבודה זרה, וכמו שמסיים הרמב"ם שם: "שעון ע"ז גדול הוא, ומשיהרהר לעבוד בלבו נעשה רשע, שנאמר [דברים יא, טז] 'פן יפתה לבבכם', וכתוב [יחזקאל יד, ה] 'למען תפוש את בית ישראל בלבם'".¹

משא"כ בתניא, כוונת רבינו להביא דוגמאות שאפי' בעבירה קלה נקרא עליו שם רשע, ולכן לא הביא דברי הגמ' הנ"ל דמירי במי שחישב לעשות עבירה שיש עליו שם רשע, דהיינו דוקא בע"ז, נקרא עליו שם רשע כבר במחשבה. אמנם במעשה קראוהו חז"ל בשם רשע כשעובר על כל ל"ת שבתורה גם אם אין בו מלקות. ברם, האי דינא דהל' אישות גופא צריך ביאור, שכן ניתן לעבור איסור במחשבה גם שלא בע"ז, כמו בהרהור זנות, הנלמד מן הפסוק (במדבר טו, מא) "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", דאמרינן בגמ' (ברכות יב:): "ד"אחרי לבבכם" זו ע"ז, ו"אחרי עיניכם" זו זנות, וכמו שכתב הרמב"ם בס' המצוות (ל"ת מז) מהספרי ד"רוצה באמרו זו זנות, המשך אחר ההנאות והתאוות

(1) ועיין לקוטי שיחות ח"כ (ע' 17 ואילך) שלשיטת הרמב"ם עיקר החטא דע"ז תלוי במחשבה.

הגשמיות והתעסק המחשבה בהן תמיד". הרי שגם זו עבירה שבמחשבה, ויכול להיקרא רשע אף בעבירה זו, וכמ"ש רבינו להדיא בתניא קדישא, ש"גם אם אינו מהרהר בעבירה לעשותה אלא בענין זיווג זכר ונקיבה בעולם, שעובר על אזהרת התורה ונשמרת מכל דבר רע' [דברים כג, י] - 'שלא יהרהר ביום' כו' [עי' כתובות מו.]. נקרא רשע בעת ההיא" כו' (פי"א), ו"המהרהר ברצון נקרא רשע באותה שעה" כו' (סופי"ב). וא"כ, הדרא קושיא לדוכתא, מדוע לענין קידושין אמרינן דמיקרי רשע רק היכא דהרהר ע"ז בדעתו.

ג. ואשר נראה לענ"ד בביאור הדברים, הוא דאכן איכא ב' מינים כלליים ברשע:

א. מי שיש עליו תואר רשע מצד הנהגתו, ואותה קראה תורה בשם רשע, "אשר הוא רשע למות" (במדבר לה, לא), "והיה אם בן הכות הרשע" (דברים כה, ב), "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס", שבכל אלה נעשה התואר רשע כחלק משמם בשל הנהגתם הרעה.

ב. מי שנקרא עליו שם רשע, היינו שחכמים מייחסים לו שם זה בעקבות מעשיו באותה שעה, היינו שיש עליו שם רשע בפועל, מאחר שהדברים שעשה הם למורת רוח המקום או למורת רוח הבריות ולכן הוא מתואר כאדם רע המתנהג ברשע.

וי"ל שזהו החילוק בין המכוון בתניא להמבוקש בקידושין, דבתניא בעינן מי שנקרא עליו רק שם רשע (מיז הב') ובקידושין בעינן שיהי' עליו תואר רשע מצד הנהגתו (מיז הא');

דבהל' אישות נראה כי הרשע המדובר הוא במי שהכל קוראים אותו רשע, היינו רשע מצד הנהגתו, שזו היא אמת המדה למדוד תנאו שאמר "התקדשי לי ע"מ שאני רשע", שנתכוין לומר שהוא רשע מצד הנהגתו ולא רק שנקרא עליו שם רשע שעה אחת במשך כל ימיו, אלא שנמצא שבהנהגתו הרי הוא צדיק גמור, וא"כ הי' מקום לומר שלא נחשוש לקידושיו, שלא רצה אלא להתל בה ולא נתכוין לקידושין, אולם הדין הוא, שאכן מקודשת מספק, מחשש שבאותו הזמן עלתה בו מחשבה שעל ידה נכנס לגדר רשע גמור, אך ליתר דיוק, אין הכוונה רק שיקרא רשע גמור באותה שעה בלבד, אלא שגם ייצא מגדר צדיק גמור שמצד הנהגתו שהי' לו עד עתה, וזה אינו אלא כשהרהר בע"ז דוקא (ועד"ז ברשע גמור האומר שהוא צדיק, שחוששין לקידושיו מחשש שמא הרהר תשובה, דהיינו משום

* "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

שבתשובה כוונתו לצאת מגדר רשע בהנהגתו ולהיכנס לגדר צדיק בהנהגתו).

ולכן לא די שיהרהר בעבירה דזנות, דאף שהמהרהר ברצון נקרא רשע, כנ"ל, אך מ"מ היינו באותה שעה בלבד, ואין בזה די לומר דהוי רשע בהנהגתו מכאן ולהבא, אלא כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ז ה"ג): "אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה כגון זנות וגזל וגניבה, אלא כשם שצריך אדם לשוב מאלו כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההתול ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיצא בהן מן הכל צריך לחזור בתשובה, ואלו העונות קשים מאותן שיש בהן מעשה שבזמן שאדם נשקע באלו קשה הוא לפרוש מהם, וכן הוא אומר [ישעי' נה, ז] 'יעזוב רשע' וגו'". ע"כ. דדייק לישני' לומר דהיינו דוקא "שאדם נשקע באלו", שרק לאחר מכן הרי היא דרך רשע הרמוזה בפסוק "יעזוב רשע דרכו", משא"כ על הרהור בשעה אחת.

אמנם בתניא, שכוונת רבינו להביא דוגמאות לכך שיש עליו שם רשע אפי' שלא בהנהגה, כתב הדוגמא משם רשע הניתן לאדם על כל עוון שעושה שנקרא רשע באותה שעה עד שישוב בתשובה.

ד. ומעתה יתבאר לן נמי גדר התשובה הנז' גבי קידושין, דהרהור תשובה מוציא מגדר רשע גמור, דלמשנ"ת היינו אף ממין רשע החמור, דהוה רשע בהנהגתו, ולא רק משם רשע, וכמו שביארו כמה אחרונים.

וי"ל דהוא בהתאם לשיטתו של רבינו בכמה מקומות, ומהם:

א. גבי שליח ציבור, שצריך שיהי' פרקו נאה, היינו שלא יצא עליו שם רע אפי' בילדותו, כתב רבינו (סי' נג ס"ו): "מי שעבר עבירה בשוגג, אפי' הרג נפש בשגגה וחזר בתשובה - מותר להיות ש"ץ, מפני שלא נקרא אין פרקו נאה אלא מי שמועד לעשות דברים שאינם מהוגנים, אבל מי שבאה לידו שגגת מעשה ומתחרט - הרי"ז צדיק גמור לכל התורה כולה. אבל אם עשה במזיד (פעמים רבות), אע"פ שאח"כ עשה תשובה גמורה - אין ממנין אותו ש"ץ, שהרי מ"מ יצא עליו שם רע קודם התשובה ולא הי' פרקו נאה". ע"ש. מבואר דאפי' הורג נפש דודאי שם רשע אית לי' יכול ע"י חרטה בלבד להיקרות צדיק גמור.

ואין לומר דהיינו דוקא ב"באה לידו שגגת מעשה", שכן לכאורה ה"ה במי ש"עשה

במזיד (פעמים רבות), "דהוי רשע בהנהגתו, המועד לעשות דברים שאינם מהוגנים, דאף לו מועילה התשובה, אלא שאינו יכול להיות ש"ן, כיון שלא הי' פרקו נאה "אע"פ שאחר כך עשה תשובה גמורה", הרי שלעניינים אחרים תשובתו מועילה אף אם לא היתה תשובה גמורה. ולכאורה ה"ה גבי קידושין.

ב. גבי שוחט שהוציא טריפה מתחת ידו, שכתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' כ וסי' תרלב, הובא בב"י יו"ד סי' קיט ד"ה וז"ל הרשב"א ובשו"ע שם סי"ז), "שאם ראינוהו דואג ומתאנח על מה שאירע לו מקבלין אותו".

ובקונטרס אחרון להל' שחיטה (סי' ב סק"ה) ביאר רבינו דבריו, דהיינו משום "דאז נודע לנו שמכשול הוא שאירע לו בפשיעתו ולא ברצונו למיעוט הקפדתו בין היתר לאיסור", "כדאיתא סוף פ"ב דבבא קמא [ראה שם כו: וברש"י ד"ה לענין ובתוס' שם כז: ד"ה ושמואל], שהפושע אינו לא שוגג ולא מזיד, ותיכף ומיד שנודע לו על המכשול שיצא מתחת ידו הוא דואג ומתאנח ע"כ והרי זה תשובה מעולה, שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שמתחרט על העבר, וזה עיקר תשובה המועלת להכשירו, כשיודעים בו שניחם על רעתו, כמו שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' עדות [ה"ט], משום דבודאי לא יוסיף עוד לפשוע בזה וידקדק לבדוק עוד יפה יפה מכאן ולהלאה". וע"ש שבמזיד לא אמרינן כן, ויתכן נמי דהיינו דוקא בהל' שחיטה דחיישינן להערמה וכו', אבל לענין תשובתו לכשעצמה ודאי מהניא.

עכ"פ מבואר דאף שם רשע המבואר בהל' עדות, דהיינו שם רשע בהנהגתו כנ"ל, יכול להסירו ע"י חרטה בלבד, לשיטת רבינו, וכאלו הם דבריו הידועים באגרת התשובה שכתביא קדישא (פ"א) כי "מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד (כדאיתא בגמ' פ"ג דסנהדרין [כה:]: ובחור"מ סו"ס לד [סכ"ט ואילך] לענין עדות), דהיינו שיגמור בלבד בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה" כו'. ועד"ז הוא לשון הרמב"ם בהגדרת מצות התשובה (הל' תשובה פ"ב ה"ב): "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבד שלא יעשהו עוד, שנאמר [ישעי' נה, ז] 'יעזוב רשע דרכו' וגו', וכן יתנחם על שעבר, שנאמר [ירמיהו לא, יח] 'כי אחרי שובי שובי נחמתי', ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר [הושע יד, ד] 'ולא נאמר עוד אלקינו למעשה ידינו' וגו'". ודלא כדעת החובת הלככות (שער התשובה רפ"ד) והר"י בשערי

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

תשובה (שער א עיקר ח) ועוד, שצירפו עניינים נוספים לגדרי ויסודות התשובה.

ולהעיר גם מס' השיחות תנש"א (ע' 218 ובהע' 8 שם), דמה שאמרו (עי' רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה) "ישראל עושין תשובה ומיד הן נגאלין", היינו אף בהרהור תשובה לבד שמסוגל הוא להבאת הגאולה, והוכיח כן מהא דקידושין. ועיין בס' טללי תשובה (להרי"י שיחי' כץ, רחובות תשס"ח, ע' 114 הע' 614), שכתב שדברים אלו מתאימים יותר עם שיטת המהר"י מינץ שהובא ברמ"א (חו"מ סי' מב ס"ה), שהרהור תשובה דקידושין לא מהני משום שגילה כן בדעתו, וכמו שכתב בשו"ת מהר"ם פדאוה (סו"ס לז) ובחלקת מחוקק (אהע"ז סי' לח סקמ"ד), אלא אף ללא גילוי דעת מיקרי צדיק גמור אף בהרהור תשובה לצאת אף מדין רשע החמור. ע"ש.

וראה בלקו"ש ח"י"ז (ע' 197), שהיטיב כ"ק אדמו"ר לבאר ולהגדיר מצות התשובה לשיטת רבינו, שלדעתו עיקר מצות התשובה אינה החרטה על העבר אלא על מה שיקרה עם האדם מכאן ולהבא, שהוא יוצא ממציאות רשע והופך לצדיק גמור ואינה בנוגע לעברו, שכבר נמחל ונתכפר חטאו.

ומוסיף ומבאר: "כלומר, שבפועל ע"י התשובה מגיעה (גם) הכפרה על העבר, אבל אי"ז חלק ממצות התשובה. ויתירה מזו י"ל: זהו [כפרת החטא] רק משום שרצה הקב"ה שבעשה שהאדם יעשה תשובה יתכפר לו". עיש"ב. והרי הוא כמבואר לעיל בגמ' קידושין, דענין התשובה המבוארת שם היא החלטת האדם על שינוי מעשיו מכאן ולהבא היכולה להועיל אף למי שהי' רשע גם בשם התואר, מצד הנהגתו.

ולהעיר עוד, דלשיטת רבינו (סי' תרח ס"ד. ועיג"כ סי' קנו ס"ז ובסידור סדר הכנסת שבת) מצות התוכחה חלה על כל אדם מישראל, אפי' על רשע העובר עבירות חמורות ביותר [ועי' מש"כ לבאר בזה בהערות וציונים לסי' קנו (להרמ"ש שיחי' אשכנזי, כפר חב"ד תשס"ג) שם. סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות (להרלו"צ שיחי' רסקין, לונדון תשס"ד, ע' תרצט ואילך) ובס' ארוכה מארץ מדה (לידי"נ הרמ"מ שיחי' ברונפמן, כפר חב"ד תשס"ז, פ"ד). וש"נ. ואכ"מ].

ובזה מתורצת נמי קושיית המנ"ח (מצוה שסד) על הלכה זו, היאך נקרא צדיק בהרהור תשובה לבד ללא וידוי, ולזה חידש דאף שעדיין לא נתכפר לו חטאו עד שיתוודה, מ"מ

שם צדיק אית לי' אף ללא כפרה. ע"ש. דלהמבואר בלקו"ש אין צריך לזה, שאכן לשיטת רבינו (וגם ברמב"ם יש להעמיס כן. ואכמ"ל) די שיגמור בלבו לעזוב חטאו ומתכפר לו בכך, ויש עליו שם צדיק מכאן ולהבא, כנ"ל¹.

ב.

ה. והנה בתניא שם ממשוך: "ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע, בפ"ב דיבמות [כ.]. ובפ"ק דנדה [יב.]. . וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימהכמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, שעליו דרשו רז"ל [סנהדרין צט. ספרי שלח פיסקא קיב] 'כי דבר ה' בזה' וגו' 'הכרת תכרת' וגו' [במדבר טו, לא], ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן".

ועד"ז הוא בטורי אבן (ר"ה כט.): "ורשע מקרי, אפי' אינו מקיים דברי חכמים מקרי הכי, כדאמר בפ"ב דיבמות (דף כ') וספ"ק דנדה (דף יב), כ"ש באינו מקיים מצוה של תורה".

ובאגרות קודש (ח"ד סו"ע קפ ואילך. ומשם בלקו"ש ח"ו ע' 328. חידושים וביאורים בש"ס ח"ב סי' ו אות א) נשאל כ"ק אדמו"ר: "למה לי' ללמוד זה בק"ו, והרי מפורש הדבר בשבועות (יב, ב) וזבחים (ז, ב), דאמרז"ל 'האי עשה ה"ד, אי לא עביד תשובה זבח רשעים תועבה'".

וא' התיירוצים שהשיבו כ"ק אדמו"ר הוא ד"משבועות וזבחים מוכח רק דנקרא רשע, וקס"ד לומר שזהו רשע קל, ומביא ראיה בתניא שהוא רשע חמור, כי אתיא במכש"כ וקל וחומר. ע"ש.

1. ואף ששאר הבבות כגון דא בקידושין שם לא מיירי במה שהוא נקרא בתורה אלא אין בני אדם מביטים עליו, כהא דאמרינן התם שם ד"המקדש ע"מ שאני גיבור אין אומרים כאבנר ויואב אלא כל שחביריו מתיראין ממנו. ע"מ שאני עשיר, אין אומרים כר' אלעזר בן חסמא אלא כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו וכו', ע"ש, וכמו שהעירו האחרונים הנ"ל לשיטתם, דלפ"ז אף שם רשע הנז' שם אינו שם רשע הנאמר בתורה אלא שם רשע שבעיני חבריו

- אי"ז קושיא כלל, דלהמבואר בפנים תשובתו מועילה מצד זה שמראה שרוצה לשנות הנהגתו מכאן ולהבא, ואף שאין זה תשובה על כל גדריו ויסודתיו אלא רק עיקר התשובה, כנ"ל מאגרת התשובה, מ"מ הרי תשובה זו היא התשובה שלעניני בני"א, אף דשם רשע דאית לי' יכול להיות אף שם רשע של תורה. ובכלל אינה מובנת ההשוואה, שכן בכל הבבות הנ"ל אמרינן הכי לגבי דבריו הוא ולא לגבי מה שנמצא להיפך, דלגבי דבריו אזלינן לפי מה שנראה בעיני בני"א. ופשוט.

* "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ולכאורה צ"ב, היאך ניתן לומר דמי שנקרא רשע בפי חז"ל עד שאין מקבלין קרבנותיו הוא רק רשע קל.

ו. ויובן זה בהקדים מה שהקשה המנחת חינוך (מצוה שסד) על הא דשבועות שם דקרי על המבטל מ"ע "זבח רשעים תועבה", היאך נקרא בשם רשע, והלא קיי"ל גבי פסולי עדות שאינו נקרא רשע אא"כ עבר עבירה שיש בה מלקות, משא"כ בעבר עבירה שאין בה מלקות וכ"ש בביטל מ"ע דאינו נקרא רשע. ע"ש.

ויתכן ליישב קושייתו לפי המבואר לעיל מרשימות כ"ק אדמו"ר, דאף דשם רשע שבתורה הנאמר לענין עדות לית לי', מ"מ שם רשע שקראו חז"ל אית לי', ולפ"ז גם בזבחים ושבועות הי' נראה לומר דמיירי בשם רשע רק לאותה שעה שייחסו לו חכמים שם רשע עד שיעשה תשובה.

אלא שלכאורה קשה ע"ז, אם יש לו רק שם רשע הקל (כמו שהגדירו כ"ק אדמו"ר), מדוע אין מקבלים כפרתו (עד שיעשה תשובה), דהא מקור הדין ד"זבח רשעים תועבה" המבואר בסנהדרין (קיב:): נאמר גבי מומר שאין מקבלין קרבנותיו ולא על כל רשע. יעו"ש.

והנראה בזה, דבאחרונים חקרו בגדר האי דינא ד"זבח רשעים תועבה", אם הוא דין פסול בהקרבתן, היינו שהקרבתן נפסל משום שהוקרב ע"י אדם שהוא רשע, ונעשתה תועבה בהחפצא דהקרבתן. או שהוא דין פסול בהגברא המקריב, שאינו יכול להקריב הקרבן כל עוד יש עליו שם רשע, ולכן כשעושה תשובה ומתכפר לו סר ממנו שם רשע ושוב אינו בגדר "זבח רשעים" ומקבלים קרבנו.

ועפ"ז יש לבאר החילוק בין הא דסנהדרין להא דשבועות וזבחים, והדבר תלוי בב' סוגי הרשעים שנתבארו לעיל;

דבסנהדרין מיירי בזבח רשעים הפוסל הקרבן, והיינו דוקא במי שהוא רשע בהנהגתו, היינו מומר או אנשי עיר הנדחת, כמבואר שם (מז.), דמומר לע"ז הוי חפצא של רשע.

אולם בשבועות וזבחים מיירי בזבח רשעים הפוסל המקריב כל עוד יש עליו שם רשע, לזה אי"צ שם רשע ממש מצד הנהגתו, אלא אפי' מי שיש עליו שם רשע רק בשעה זו,

מכיון שייחסו לו חכמים שם זה על רשעת העבירה שעשה כל עוד לא שב בתשובה, אפי' שזהו רשע הקל, כלשון כ"ק אדמו"ר, מ"מ אינו רשאי עתה להקריב קרבנו עד שיעשה תשובה ויתכפר לו וישוב להיקרא בשם צדיק. וא"ש ההו"א דרבינו בביאור דברי הגמ' בשבועות ובזבחים לפי ביאור כ"ק אדמו"ר.

ז. ברם, דברים אלו ראויים ליאמר רק בפירוש ההו"א בביאור דברי הגמ' בזבחים ובשבועות, דהך שם רשע דאיכא אמבטל מ"ע היינו שם רשע הקל, שנקרא רשע רק בשם המושאל באותה שעה עד שיעשה תשובה. ולפ"ז אכן תורצה קושייתנו דלעיל וקושיית המנ"ח.

אולם כאשר נבוא למסקנת הביאור בגדרו של שם רשע דהמבטל מ"ע לשיטת רבינו, שלמד כן בק"ו מהעובר על איסור דרבנן, הרי שיגדל גדר שם רשע שעל המבטל מ"ע, "שהוא רשע חמור", כדברי כ"ק אדמו"ר. ומן הסתם שכן יהי' הפירוש מעתה אף בדברי הגמ' בשבועות ובזבחים, דמיקרי "זבח רשעים" כיון שיש עליו שם רשע החמור.

וא"כ, הדרא קושיית המנ"ח לדוכתא, היאך נתנו עליו שם רשע והא שם רשע נאמר בתורה רק לעובר על לאו שיש בו מלקות.

ובזה לא יושיענו ביאור כ"ק אדמו"ר ברשימות, דמיירי הכא רק בשם רשע הקל כפי שנתנו חז"ל בכ"מ, וכמבואר לעיל גבי שם רשע בשעה שעושה עוונות שכתב רבינו, שכן שוברו בצידו, שבאג"ק ביאר כ"ק אדמו"ר גדר שם רשע דהמבטל מ"ע כרשע החמור כמשמעות דברי רבינו, כנ"ל.

ח. ואשר נראה לומר בביאור הדברים:

דכד דייקת שפיר בלשון רבינו בתניא גבי גדרו של המבטל מ"ע נראה ששונה הוא משאר שם רשע שהוטל על העובר לאו דאורייתא או איסור דרבנן וכו' (ולכמה ענינים) אף גדול הוא מהם, "וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, שעליו דרשו רז"ל 'כי דבר ה' בזה' וגו' 'הכרת תכרת' וגו', ופשיטא דמיקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן",

למדנו מכאן כמה ענינים: ראשית, גדול הוא משאר שם רשע שהוטל על הראשונים,

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבח זבחי תודה ויספרו מעשיו ברה"ט"

שכן נלמד מהם בק"ו, ושנית, האריך רבינו בדינו, שלא רק שנקרא רשע, אלא עוד זאת "שעליו דרשו רז"ל 'כי דבר ה' בזה' וגו' 'הכרת תכרת' וגו'", שזהו גדר נוסף שלא ראינוהו בראשונים (כדלהלן), ויתירה מזו - מכאן למד רבינו שבכלל יש עליו שם רשע, וכמו שמסיים: "ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן".

והנה הדוגמא שהביא למבטל מצות עשה היא "כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק", שהרחיב בזה בהל' תלמוד תורה שלו (פ"ג ס"ו), וז"ל: "וכל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, עליו הכתוב אומר 'כי את דבר ה' בזה' וגו', כלומר, שדבר ה' אינו יקר וחשוב בעיניו כל כך לעסוק בו וכאילו מתלוצץ מדברי תורה". ומכאן למדנו הגדרת חסרונו של המבטל תלמוד תורה ושאר מ"ע, שמראה בכך "שדבר ה' אינו יקר וחשוב בעיניו כ"כ לעסוק בו".

[ואף דמיירי התם בת"ת, הרי שבתניא הביאה כדוגמא למבטל כל מ"ע. ועיין גם להלן בתניא (פ"ח): "וכן מי שאפשר לו לעסוק בתורה ועוסק בדברים בטלים. . שמענישים על ביטול תורה בפרטות, מלבד העונש הכללי לכל ביטול מ"ע מחמת עצלות". וע"ע בהערות וציונים להל' ת"ת (להרמ"ש שיחי' אשכנזי, כפר חב"ד תשס"א, שם הע' 16/ג. הע' 18/א. וש"נ)].

ועיג"כ להרר"י בשערי תשובה (שער ג אות יב) שקשר אי קיום מ"ע באי יראת שמים וכתב דהעובר על מ"ע "הוא מן הרשעים, כי לא ירא אלקים, שנאמר [קהלת ח, יג] 'וטוב לא יהי' לרשע ולא יאריך ימים כצל אשר איננו ירא מפני אלקים'".

ויתכן שבזה גדל חסרונו של המבטל מ"ע יותר משאר הנקראים בשם רשע הנז'. שלא זו בלבד שעובר על איסור, שיתכן שהוא רק באיסור זה ויתכן דמיירי בלאו שאין בו מלקות או באיסורי דרבנן או רק שלא מיחה כשהי' בידו למחות, אשר כ"ז אינו שווה לזה המבזה את דבר ה' בהראותו שאינו יקר וחשוב בעיניו ואינו ירא אלקים. ולכך לו נאה שם רשע יותר מהראשונים, ועל כגון דא אמרו בשבועות ובזבחים "זבח רשעים תועבה", שאינו זבח כלל להשי"ת בעוד מעשיו מעידים כי מבזה הוא את השי"ת עד אשר ישוב אל ה' וירחמהו (ולהעיר מלקו"ש חט"ו ע' 21).

ויש להוסיף, דשם רשע זה גדול הוא אפי' משם רשע האמור לגבי עדות, דעיין לשון

רבינו בטעם פסול הרשע לעדות (הל' עדות ס"ז), שכתב בזה"ל: "ואיזהו רשע שפסול לעדות מן התורה, כל שעבר על דבר שפשט בישראל שהיא עבירה והוא דבר שהוא בלא תעשה מן התורה ועבר בזדון ולא עשה תשובה, שהרי הי' חייב מלקות אם היו מתרין בו שני עדים, והמתחייב מלקות נקרא רשע בתורה, שנאמר 'והי' אם בן הכות הרשע'",

מבואר דאע"פ דבעינן שיהי' עליו שם רשע מצד הנהגתו ולא רק בשם המושאל (כנ"ל אות ג), מ"מ שם רשע נקבע לפי מה שקראתו תורה רשע, היינו העובר על לאו שיש בו מלקות (ועיג"כ שו"ת מהרי"ל דיסקין סי' לט) 1. אולם בהא ד"זבח רשעים תועבה" נוגע יותר מעשהו עתה, שבא להקריב קרבן להקב"ה בעוד שיש עליו שם רשע על זה שביזה דבר ה', שבזה נופל שם רשע גם ובעיקר על המבטל מ"ע. משא"כ בהגדת עדות, שאין מעשהו עתה קשור עם רשעתו, אלא שהתורה פסלה מי שיש עליו שם רשע מלהעיד עדות בבי"ד 2.

ומעתה מיושבת שפיר קושיית המנ"ח בפשטות, דאכן שאני דין זבח רשעים מדין רשע הפסול לעדות, שבעדות בעינן דוקא שם רשע שבתורה, שנאמר דוקא על העובר על לאו שיש בו מלקות, ואילו גבי זבח רשעים מיירי שרשעתו הוי סתירה לקרבנו, שדבר זה הוא גם ובעיקר במבטל מ"ע, כנ"ל [וע"ע במנ"ח מצוה ו שם].

ג.

ט. כיון דאתינן להכא, נבוא לדון עוד במה שכתב רבינו בקונטרס אחרון לחלק גבי המזלזל במצוות בין לימוד תורה לקיום מצוות, שאף שכשלומד תורה יש דעה הסוברת שאל לו ללמוד, שכן כוונתו הפכית מלימוד התורה ועליו נאמר "ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי". אמנם, המצוות שעושה תחת השפעתה של השקפה זו אינן נגרעות, וכאשר מקיים בפועל את המצוה יוצא בה ידי חובתו. ומובן שהביטוי "מה לך לספר חוקי" לא נאמר לגבי קיום המצוות.

1) ועיין נתיבות המשפט (חו"מ סי' לד סק"א) שכתב גבי המבטל מ"ע, דמוכח מכמה דוכתי שלא נפסל לעדות עד שיעבור בקום ועשה או שיפרוק עול לגמרי. אבל ראה במנחת פתים (שם ס"ב) דמהב"י והדרכ"מ לא משמע כן.

2) ויתכן דעפ"ז יש לבאר הרצאת הדברים בתניא שם, דה"כ"ש וק"ו" קאי גם על רשע דשעה שעושה עוונות דאורייתא ולא רק ארשע דעובר איסור דרבנן, כיון שגדר רשע דמבטל מ"ע גדול הוא מכולן. אולם מלשון רבינו: "ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן", משמע שהכ"ש הוא אעובר איסור דרבנן. ויל"ע.

* "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ולכאורה יל"ע בהא (וכמו שהקשה בהערות וציונים לשו"ע שם הע' 55/ד), ממה שכתב הרמב"ם בל' תשובה (פ"ז ה"ז): "כמה מעולה מעלת התשובה, אמש הי' . . צועק ואינו נענה . . ועושה מצוות - טורפין אותן בפניו מיד, שנאמר [ישעי' נט, יב] 'מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי'". מבואר שגם מן המצוות נדחה מי שמזלזל בהן. וכן איתא בגמ' סוטה (כא.) "עבירה מכבה מצוה", ואף דשם פירש"י שאין העבירה מכבה אלא את שכר המצוה אך המצוה נעשית כתיקונה, אולם משמעות דברי הרמב"ם היא שאף מצוה עצמה לית לי' אלא טורפין אותה בפניו מיד, וע"ד "מה לך לספר חוקי" (וכן הבין בדבריו הצ"ח בדרושי שבס' אהבת ציון דרוש ה ד"ה ונראה). וצ"ב שיטת רבינו.

ואשר נראה לומר בביאור הדברים, דהנה בנידון זה מצינו סתירה, לכאורה, בדברי הרמב"ם, שאף שבהל' תשובה נראה מדבריו שכל מי שלא עשה תשובה טורפין לו המצוות שעושה, מ"מ, בהל' נשיאת כפים (פ"טו ה"ו) מבואר איפכא, שם פוסק הרמב"ם ש"כהן שלא הי' לו דבר מכל אלו הדברים המונעין נשיאת כפים, אע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצוות או שהיו הבריות מרננים אחריו או שלא הי' משאו ומתנו בצדק - הרי זה נושא את כפיו ואין מונעין אותו, לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים, ואין אומרים לרשע הוסף רשע והמנע מן המצוות". עכ"ל. מבואר, דאדרבה, יש לו לרשע לקיים את כל המצוות המוטלות עליו.

ויש מהאחרונים שהעמידו דברי הרמב"ם בהל' תשובה ברשע כזה שפרק עולו ועומד ברשעו שעליו נאמר שטורפין לו המצוות בפניו, משא"כ על כל עובר עבירה שנקרא רשע קודם שעשה תשובה.

אולם מלשון הרמב"ם לא משמע שחילק בין סוגי הרשע, ועל הכל אמר הלשון טורפין לו בפניו. וכן מאידך, דבריו בהל' נשיאת כפים נאמרו גם על סוג הרשע החמור ביותר, וכמו שהובאה הלכה זו בשוע"ר (סי' קכח סנ"ב), שמדובר אף במי שהוא "רע מעללים ובליעל ועז פנים ואינו מדקדק במצוות וכל העם מרננין אחריו . . ואפילו מרננים אחריו בעבירות חמורות, כגון גילוי עריות, ואפי' נודע שהרינון הוא אמת ואפילו עובר ואינו חוזר בו כלל., ע"ש. ומקורו בב"ח (שם ד"ה ומ"ש אבל) ובמג"א (שם סקנ"ז). ועיג"כ אלי' רבה (שם סקס"ט-ע) שכ"כ במשמעות הרמב"ם.

ולכך נראה לומר התיווך בדברי הרמב"ם באופן אחר;

דהן בהל' תשובה והן בהל' נשיאת כפים מיירי בכל סוגי הרשע שמחד אין מונעין אותם מלקיים המצוות המוטלות עליהם ומאידך טורפין להם המצוות בפניהם, שכן, ב' דינים אלו אינם סותרים זא"ז, שאין אין בכוונת דברי הרמב"ם שטורפין להם המצוות ע"ד המבואר גבי הלומד שלא ע"מ לעשות שעליו אמר אלקים מה לך לספר חקי, שכן לשון טורפין הוא ע"ד מה שאמרו בברכות (ה:): "תניא אבא בנימין אומר: שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא - טורפין לו תפלתו בפניו" כו', ופירש המהרש"א על אתר שהוא "כענין שאמרו שיש מלאכי רחמים המביאים תפלת אדם לפניו יתברך, ואם אין אדם זוכה לךך, יש מלאכים אכזרים ומקטרגין שטורפין תפלתו ומונעים אותה מלהגיע לפניו יתברך". ע"ש. היינו שאין תפלתו מתקבלת, אך אין הכוונה שאינו יוצא י"ח מצות תפלה. וכ"ה הכוונה בדברי הרמב"ם, שאף שמצוות נעשית כתקונה, מ"מ טורפין אותה בפניו ואינה מתקבלת לפני המקום.

ובסגנון אחר: במצוות יש ב' עניינים: קיום המצוה בפועל והערך המוסף שלה, היינו שכרה ופעולתה בעולם. וזה המקיים מצוות בעודו רשע, אם כי המצוה נעשית כתקונה, ואף בכך מתקיימת עיקר הכוונה שבציווי המצוות (ראה בארוכה בס' טללי תשובה ע' 40 ואילך. וש"נ), אך נחסר ממנה הערך המוסף שלה, שאינה מקובלת לפני הקב"ה וטורפין לו אותה בפניו.

וכן מורין הדברים בלשון הרמב"ם בהל' תשובה שם, שהם על משקל שאר הדברים המדוברים בהלכה זו, שכתב וז"ל: "כמה מעולה מעלת התשובה, אמש הי' זה מובדל מאלקי ישראל . . צועק ואינו נענה . . ועושה מצוות וטורפין אותן בפניו . . והיום הוא מודבק בשכינה . . צועק ונענה מיד . . ועושה מצוות ומקבלין אותן בנחת ובשמחה . .". ומזה למדנו שפי' טורפין אותן בפניו היינו שאין מקבלין אותן בנחת ובשמחה, אבל מ"מ המצוות שקיים בפועל ממש נעשו כתיקונן ויצא בהם י"ח. וכן נראה גם מלשון הפסוק שהביא כראי' לזה: "מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, מי גם בכס ויסגר דלתים" וגו', היינו שעיקר החיסרון הוא בנעילת הדלת בפני קבלת מצוותיו למרות שאת המצוה אכן עשה כתיקונה.

י. שו"ר שבשיחת ש"פ וישב תשכ"א ('תורת מנחם - התוועדויות' חכ"ט (תשכ"א ח"א) ע' 273 ואילך) אכן קשר כ"ק אדמו"ר את הפסוק "מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי" עם

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

הפסוק "ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי", שתוכן שניהם הוא שע"י התורה ומצוות שעושה בעודו רשע מוסיף הוא חיות בקליפות.

אולם שם הוסיף: "ואף שרבנו הזקן פוסק בהל' ת"ת [שם] (וכ"ה בתניא [סופל"ט]) שגם באופן זה 'לעולם יעסוק אדם בתורה', כי 'אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה, מ"מ כשיחזור אח"כ בתשובה... אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצוות וחוזרים בקדושה בחזרתו, משא"כ אם לא ילמד לא יהי' לו מה להעלות אח"כ. אעפ"כ, עדיין תובעים ממנו מלמעלה 'מה לך לספר חוקי', כיון שלפי שעה הרי הוא מוסיף חיות בקליפות". ע"ש.

וי"ל, דזו היא גופא כוונת רבינו בקונטרס אחרון שם, דאף ששוים הם הלומד ואינו מקיים והמזלזל במצוות ומקיימם, בכך שמוסיפים הם כח בקליפות ע"י התורה שלומדים והמצוות שעושים בעודם ברשעם, ולענין זה שווים הם הביטויים "מה לך לספר חוקי" ו"מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי";

אך מ"מ חילוק מהותי יש ביניהם, שכן לביטוי "מה לך לספר חוקי" שנאמר כלפי הלומד ואינו מקיים ישנה משמעות נוספת, שכיון שאינך מקיים את המצוות ודבר ה' אינו יקר בעיניך מה לך וללימוד חוקי הקב"ה כאשר אין לך כל כוונה לציית להם, שבמקרה כזה הלימוד עצמו נחסר מתכליתו, ולא נחשב לו שקיים מצות תלמוד תורה כתיקונה. משא"כ בעשיית המצוות, הרי שהזלזול בהם אינו גורע כלל מעשיית המצוות כתיקונן למרות שעל ההשלכה הנוספת מהזלזול במצוות ועשייתם תחת השקפה זו המביא לתוספת כח לקליפות "ממדריגה כזו שהלעומת זה לא חלמה מעולם לקבל יניקה משם" (כל' כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל), אמר הכתוב "מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי", ולכן, למרות שהמצוה נעשתה כתיקונה, הרי שעל איבוד הערך המוסף שלה טורפין אותה בפניו (ועיין כע"ז בהערות וציונים שם הע' 40/א והע' 37).

* * *

נמצא, איפוא, כי ישנם כמה מצבים בהם נקרא האדם בשם "רשע" בהלכה, כל מקום עם גדריו והשלכותיו המיוחדים, אך השווה שבכולם הוא שלשיטת רבינו די בהרהור תשובה המורה על עזיבת החטא לבל ישוב עוד לכסלה, להסיר ממנו שם רשע ולחזור ולהיכלל בעמך אשר כולם צדיקים המה.

וכדברי כ"ק אדמו"ר שהובאו לעיל, הרי הבטיחה תורה שישראל עושיין תשובה ומיד הם נגאלין, וכבר כלו כל הקיצין, שכן כבר עשו תשובה, שהרי אין לך יהודי שלא הרהר פעם אחת תשובה בחייו, וכל הדברים הנוספים הנצרכים לתשובה אין בכוחם לעכב ח"ו את הגאולה, "הרי בודאי ובודאי שמיד הן נגאלין". אכ"ר.



הוספת הקב"ה מחול על הקדש

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות ח"ה שיחה ג' לפרשת בראשית מבאר רבינו באריכות את פירוש רש"י עה"פ (בראשית ב, ב) "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה": "רבי שמעון אומר, בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול הקודש, אבל הקב"ה שידע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה" (ומקורו של רש"י, אף כי בשינויים כמבואר בשיחת רבינו דלקמן, הוא בדברי המדרש רבה פ"י, ט). ונקודת הביאור בזה היא, שאכן הקב"ה "נכנס בו" ביום השביעי ועשה מלאכה ביום השביעי ממש, אלא שכיון שהי' זה מלאכה דקה "כחוט השערה" - השלמת מלאכה, שהיא בפני עצמה אינה ניכרת כלל והופכת למציאות ניכרת רק בצירופה למלאכה אחרת, ועשי' זו מותרת בשבת.

לאחר מכן (בסי"א) מביא הרבי ש"תלמיד ממולח" יכול עדיין לשאול: הוא רואה שההוספה מחול על הקודש היא לפני שבת, כאשר עדיין ודאי יום, ולמרות שהסיבה לכך היא מפני ש"בשר ודם אינו יודע עתיו ורגעיו" ולכן אין הוא יכול לעסוק במלאכה עד הרגע האחרון כיון שיתכן ויטעה ויעשה מלאכת בשבת, אך מכיון שמסיבה זו קיימת הלכה בתורת ודאי שצריך להוסיף מחול על הקודש, צריך גם הקב"ה להוסיף מחול על הקודש למרות שהוא "יודע עתיו ורגעיו", כי שמירת שבת כרוכה ("גייט צוזאמען") עם "שבת וינפש"? לשם כך מביא, איפוא, רש"י את שם בעל-המאמר - רבי שמעון, בכדי

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

לרמוז שלפי שיטתו של רבי שמעון ש"דריש טעמא דקרא" (ב"מ קטו, א. וש"נ), היינו שגם הלכה שטעמה אינו מפורש בתורה-שבכתב, למרות זאת הולכים אחר טעמה, ולפיכך במקום שהטעם אינו קיים - משתנית ההלכה, בכך מתורצת שאלת התלמיד, כי כיון שלגבי הקב"ה ש"יודע עתיו ורגעיו" לא קיים הטעם להוספה מחול על הקודש, לכן הלכה זו לא חלה לגביו.

עד כאן דברי הרב.

ובקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' דישיבתנו גליון ה' דשנה זו (רלב) כתבתי (עמ' 61 הערה 3) שיש לומר שכוונת רבינו בשאלת ה"תלמיד ממולח" הנ"ל, שמכיון שאצל בני"י קיימת ההלכה שיש להוסיף מחול על הקודש, גם על הקב"ה מוטלת כביכול חובה זו, מצד דרשת חז"ל (שמות רבה פ"ל, ט) שהובאה רבות בשיחותיו של רבינו, עה"פ (תהלים קמז, יט) "מגיד דבריו חוקיו ומשפטיו לישראל": "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור" - שמצד זה היא השאלה שהקב"ה מחוייב כביכול לשמור גם על ביהש"מ, אף שלא נזכר מאמר חז"ל זה בשיחה שם בפירושו. עכ"ד שם.

שוב מצאתי שזכיתי לכוון בכך לדעת קדשו של רבינו ברשימותיו, שבא' הרשימות (נדפסה בחוברת סג) מביא רבינו את דברי ר"ש הנ"ל, לאחר מכן מעיר רבינו שכו"כ ראשונים ופוסקים ס"ל שתוספת מחול על הקודש אינה מטעם ספק כ"א מדין ודאי ומעיר שפשוט שבמדרש רבה לא איירי מדין תוספת שבת אלא מפני שא"א לצמצם. (וראה בלקו"ש שם הערות 21-22), ולאחר מכן כותב, וזלה"ק: "וי"ל לחדודי: לכאורה ס"ל לר"ש דצריך להוסיף מחעה"ק. . . וא"כ יקשה ע"פ דרז"ל מגיד דבריו (שמו"ר פ"ל) שהק' שומר מצות איך לא הוסיף מחעה"ק.

. . . וי"ל דר"ש לשיטתי דדריש טעמי דקרא . . . ומפרש הטעם מפני הספק, ולכן אינו שייך גבי הק' . . . "עכלה"ק.

והיינו שהקושיא ברשימת רבינו היא ממאחז"ל הנ"ל שהקב"ה שומר מצוות, כדברי הנ"ל.

ומאחר שנמצא כן מפורש ברשימות רבינו, שתירוץ רבינו שם הוא ממש התי' שבלקו"ש הנ"ל, (והנה אף שבהנחה-הבלתי-מוגהת משיחה זו לא משמע כן, מ"מ בעת הגהת

השיחה) קרוב ביותר לומר שזו הייתה כוונת רבינו בהקושיא, ואחת היא, וכמ"ש. ולהעיר, שברשימת כ"ק הל' הוא "וי"ל לחדודי" ונמצינו למדים מכך עד כמה נפלאים הדברים, אף שאצל רבינו הם בדרגת "לחדודי" בלבד.

* * *

ומדי דברי בשיחה זו של הרבי ובדברי קדשו ברשימותיו בענין זה, יש להוסיף ולערוך השוואה מסויימת ביו הנכתב ברשימה לבין השיחה.

דבשיחה הרבי מביא את המובן בהשקפה ראשונה מל' רש"י "ונראה כאילו כלה בו ביום" שבאמת הקב"ה גמר המלאכה לפני שבת ורק שכיון שהי' זה ממש ברגע האחרון, הי' נראה שכלה בשבת.

והרבי בשיחה מאריך ומבאר בהוכחות רבות שאי"ז כוונת רש"י, אלא כוונתו, כמשנת"ל בקצרה, שהקב"ה אכן עשה איזושהי מלאכה בשבת אך למלאכה זו לא הי' שיעור אף של גמר מלאכה כיון שמדובר במלאכה מאד דקה.

לעומת זאת, ברשימתו, נקט רבינו בפשטות כפי' שהובא לעיל שאכן הקב"ה לא נכנס בשבת.

(וכפי שאכן העירו עד"ז מפענחי הרשימה).



טעם משלוח מנות (גיליון)

הת' שמואל שי' קופרמן
תלמיד בישיבה

.א.

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבתינו הק' לחודש אדר - שני (ו, רלג) הקשה הת' י.ר. את קושיית השאלת יעקב' על פסק השו"ע שבמשלוח מנות לא יוצא י"ח במתנה ע"מ להחזיר, ומקשים מדוע בגמ' קידושין לא מונים את זה בין שאר הדברים. עיי"ש.

וביאר שם הת' הנ"ל בהקדם הבנת טעם משלוח מנות והקשרו לפורים דוקא.

ומביא שם מחלוקת הפוסקים מהי סיבת משלוח מנות, שמצינו בזה ב' דיעות:

(א) יש שכתבו¹ דחיובו היא מסיבת צדקה, דמאחר ובפורים חייב כ"א בסעודת פורים ולא לכ"א המספקת כסף לקנות צרכי סעודה וישנם מביניהם גם המתביישים לבקש צדקה לכן תיקנו חכמים מצוות משלוח מנות ובכך דואגים לצרכי סעודת העניים שיכלו גם הם לקיים סעודת פורים בשלימותה.

והקשה שם על שיטה זו:

א. מה חילוקה ממתנות לאביונים², דלפי טעם הנ"ל מצוותו היא לצרכי סעודת עניים פורים נמצא דהוא ע"ד מצוות מתנות לאביונים (דמצוותו היא לצרכי הסעודה), וצ"ל מה חילוקם, ועד"ז הקשה מאי דעדיף להרבות במתנות לאביונים ממשלוח מנות. ויתר על כן, דבמקרה והביא אחד משלוח מנות כבר יצא י"ח מתנות לאביונים ושוב אינו צריך לחזור ולתת³.

ב. בכל יו"ט ישנה חיוב סעודת יו"ט, ומטעם הנ"ל צ"ל לכאורה חיוב בכל יו"ט להביא

(1) תרה"ד סי' קיא.

(2) ועיי' בלקו"ש חט"ז ע' 368 דא"א לומר דשלושת המצוות הם חלק מחיוב סעודת פורים.

(3) עיי' בספר מקראי קודש דיני משלוח מנות.

משלוח מנות לצרכי הסעודה, ולא מצינו חיוב מצוה זו אלא רק גבי פורים¹.

ג. פסק הב"ח² דגם עני המתפרנס מן הצדקה חייב לתת משלוח מנות. וע"פ טעם הנ"ל נמצא דדבריו הם ללא טעם וכהיפך כוונת חכמים בתקנתם, דטעם תקנתם היא לתת לעני, וכאן נמצא דמפסיד הוא עקב תקנתם את סעודתו. ועד"ז הקשה מהא דמצינו במגילה ז, ב דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין שהיו מחליפים סעודתם, ואם סיבת משלוח מנות היא לתת לעני דוקא היו צריכים לחפש עני בכדי לקיים מצוות משלוח מנות בהידור.

ונשאר ע"ז שם בצ"ע.

(ב) יש שכתבו³ דחיובו היא מסיבת אהבת ישראל דבכדי להרבות באחוה וריעות בין היהודים תיקנו חכמים מצוות משלוח מנות⁴.

וגם על דעה זו הקשה:

א. אהבת ישראל היא מצוה כללית במשך כל השנה כולה וא"כ מה מתווסף ומשתנה חיובו בפורים⁵ שחייב בנוסף לתת משלוח מנות.

ב. למה חיובו מתבטא דוקא במשלוח אוכל (דתינח לדיעה הא' דסיבת חיובו הוא לצרכי החג) והרי אהבת ישראל הוא דבר כללי בכל פעולה ומעשה⁶.

ב.

ונראה לבאר זאת ע"פ שיטת רבינו:

ברשימות⁷ מבאר את סיבת משלוח מנות שחכמים תיקנו זאת מכיון שהגזירה נגזרה על היהודים, התעוררה בעקבות שנהנו מסעודתו של אותו רשע, שהייתה לכבוד עבודה

(1) ועיי' באג"ק ח"א ע' רנו ובאג"ק ח"ב ע' קז ע"פ דרך הדרוש.

(2) ריש סי' תרצד.

(3) מנות הלוי למגילת אסתר ט, כז.

(4) ואולי אפשר לומר דמחמת קושיות דלעיל לא קיבל דיעה זו את הדיעה הראשונה.

(5) ועיי' בלקו"ש ח"טז שיחה ב' לפורים ההבדל במשלוח מנות לאהבת ישראל בנוגע לדין. בקשר לסברא הכללית הנמצא בפורים דקימו מה שקיבלו עדיין אינו מבואר טעם תקנת משלוח מנות דוקא.

(6) ראה באג"ק ח"א ע' רנו ובאג"ק ח"ב ע' קז הנ"ל ביאור זה ע"פ דרך הדרוש.

(7) חוברת ו רשימה ב.

זרה, לכן שולחים משלוחי מנות שהם לסעודה לכבוד הקב"ה, ובזה שאדם אוכל את מה שחבירו שלח אליו מראה שלא חושד בו על עבודה זרה, וע"כ מותר לאכול את סעודתו. עיי"ש בארוכה.

ולומד מזה הרבי שמכיון שכך (שהבעי' בסעודה היא בעצם הסעודה ולא במאכלים שהוגשו שם) לא צריך לשלוח מאכלים מסויימים כבשר וכדו', אלא מספיק ב' סוגים. וזו המצוה לסיבת משלוח מנות.

וא"כ נמצאנו לפ"ז שיטת רבינו - שיטה שלישית בטעם משלוח מנות, להראות שאין חושדים יהודים בעבודה זרה.

ולשיטת רבינו אתי שפיר כל הנ"ל.

ג.

ואולי נראה לומר בדא"פ הסברת כהנ"ל באו"א, ששיטת רבינו אינה שיטה שלישית אלא הוי הסיבה שלשם זאת תיקנו חכמים משלוח מנות בשנה הראשונה, ונחלקו הפוסקים מדוע היום עושים משלוח מנות, ולפ"ז מתורצים כל הקושיות ובהקדים:

כשתקנו חכמים את מצוות משלוח מנות היה זה (לדעת כולם) כדי להראות שלא נחשדים ישראל על עבודה זרה, וכמו"כ לשיטת כל הפוסקים מצוות משלוח מנות היום היא זכר למשלוח מנות הראשון¹ ובזה נחלקו הפוסקים מהי גדרה של מצוה זו כשאדם מקיים אותה, דלשיטת התרומת הדשן משום צדקה, ולשיטת מנות הלוי כדי להרבות באהבת ישראל.

ולפ"ז מובן עניין קביעת זכר לשני דברים אלו דווקא, מכיוון שקיים עניין נוסף של מצוות צדקה או אהבת ישראל.

ד.

וממשיך הרבי ברשימה הנ"ל ומסביר את הטעם של מתנות לאביונים, שתיקנו זאת כדי להראות שגם בימי הפורים ההתעוררות של עם ישראל היה בעזרת אתעדל"ע, ולא רק

(1) כמו שמסביר הרבי שמצוות היום קשורות למהות היום. לקוטי שיחות חט"ז שיחה ב' לפורים.

אתעדל"ת, כמו שנותן לעני דלית לי' מגרמי' כלום. עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז נראה לומר שקושיותיו על תרומת הדשן נופלות, כי עפ"ז מובן מה החילוק בין מתנות לאביונים למשלוח מנות, שהם מפני סיבה אחרת, וממילא אף ששתיהם זה אותה מצוה (צדקה), בכל דבר מקיימים זכר לדבר אחר. וכמו"כ זה הסיבה שדוקא בפורים יש חיוב כי בפורים עושים זכר לדבר.

ועפ"ז מובן הטעם שעני צריך לתת משלוח מנות. וכמו"כ מתורצת קושייתו מאב"י בר אבין ורב חנינא בר אבין¹. כי סיבת המשלוח היא זכר לאז, רק שבפועל מקיים מצווה נוספת.

וכמו"כ לא קשות שאלותיו על מנות הלוי.

ה.

אך הנה כל זה נכון לפי הסבר הרבי ברשימה הנ"ל, שעוון הסעודה הוא שהיה לכבוד ע"ז. וא"כ אכילת המשלוח מנות הוא התיקון של עוון זה.

אבל לפי הסבר הרבי בלקו"ש² שהבעי' בסעודה היתה שנהנו מההזמנה בזה שאחשוורוש מזמין אותם לסעודתו, הראו שמחשיבים את שבעים הזאבים שמקיפים אותם, ולכן נגזר עליהם כלי'. עיי"ש בארוכה. בזה נצרכים אנו למה שכתב הת' הנ"ל בהערתו עיי"ש.



(1) מגילה ז, ב. הובא לעיל.

(2) חל"א שיחה א' לפורים.

שיחות קודש

נאמנות עם הארץ למעשר בשבת

הגה"ח הרב יעקב שוויכה שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

כתב הרמב"ם¹: "הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן ונכנסה שבת או יום טוב שאינו יכול לעשר הרי זה שואלו, ואם אמר לו מעושרין הן אוכל על פיו בשבת וכן אם אמר לו אחד שאינו נאמן מעושרין הן אוכל על פיו באותה שבת. ואפילו היו לו פירות אחרות מתוקנין מאותו המין מפני שאימת שבת על עמי הארץ ואינו עובר בה עבירה. אע"פ שהוא אוכל על פיו בשבת הרי זה לא יאכל מאותן הפירות למוצאי שבת עד שיעשר דמאי על הכל על שאכל בשבת ועל הנשאר שלא הקילו והאמינוהו אלא לצורך אותה שבת."

(1) פי"ב מהלכות מעשר הלי' א-ב.

נמצא, שיש נאמנות לעם הארץ בשבת כיון שאימת שבת עליו, אמנם זו קולא שמקילים רק לצורך שבת, ולמוצאי שבת צריך לעשר דמאי על הנשאר ועל מה שכבר אכל.

ומקור הדברים במשנה¹: "הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן ושואלו בשבת יאכל על פיו, חשכה מוצאי שבת לא יאכל עד שיעשר וכו'".

ובירושלמי (שם) מוסיף "חשכה מוצאי שבת מעשר מזה על זה", והיינו שלא רק שמעשר מה שנשאר למוצאי שבת, אלא גם על מה שכבר אכל.

ובטעם הדברים שהאמינו עם הארץ בשבת מוצאים אנו מחלוקת בירושלמי: "חבריא בשם רבי יוחנן מפני כבוד שבת התיירו. אם מפני כבוד השבת למה לי שואלו (יאכל כך בלא שאלה הרי עיקר ההיתר מפני כבוד השבת הוא. פני משה) - ע"י עילה. (בפירוש עילה פליגי המפרשים - בפ"י הרא"ש על המשניות פי' ששואלים אותו ואולי עי"ז יאמר האמת שאינן מועשרין. ובפ"י הרידב"ז על הירושלמי פי' דהוא עילה בכדי שיהא לו על מה לתלות, היינו שבנוסף להיתר מפני כבוד שבת צריכים למצוא סיבה במה לתלות ההיתר, ולכן שואלים אותו. ובפני משה מסביר מלשון עוולה, דהיינו עושי עוולה שאם לא ישאלו אותם לא יתאמצו לעשר, באמרם רבנן אוכלים בלא לשאול האם מעושרים הן).

רבי ביבי בשם רבי חנינא אימת שבת עליו והוא אומר אמת. ואם אימת שבת עליו בדה. תנינן חשיכה מוצאי שבת לא יאכל עד שיעשר? (בתמי', ואמאי לא יאכל גם במוצאי שבת אם סומכין עליו שאומר האמת ותיקנן. פני משה) מפני אחד שאין אימת שבת עליו".

נמצא, שני טעמים מדוע סומכים על עם הארץ בשבת:

דיעה א' משום כבוד השבת - ולפי דיעה זו מובן מדוע במוצאי שבת מעשר, מכיון שההיתר הוא לא מפני שמאמינים לעם הארץ, אלא מפני כבוד השבת.

דיעה ב' משום שמאמינים לעם הארץ כיון שאימת שבת עליו ואומר אמת, והא שבמוצאי שבת לא סומכים עליו, הוא כיון שיש כאלו שאין אימת שבת עליהם.

והא דאיתא בירושלמי שעם הארץ אומר אמת בשבת, על אף שרואים במוחש שלפעמים

(1) דמאי פ"ד מ"א.

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה" •

משקרים, ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות¹: "ומה שנראה במוחש שלפעמים משקר בשבת הוא מפני שיש לו כח הבחירה ויכול לבחור גם היפך טבעו וחזקה שלו (ובלשון הירושלמי והמפרשים "אומר אמת" "ירא מלשקר" וכיו"ב, ולא "אינו יכול לשקר") אבל מצד טבע כל איש ישראלי, אפילו מצד טבע נפשו הבהמית דעם הארץ אינו משקר בשבת". והיינו שעם הארץ מצד טבעו ירא מלשקר בשבת, אבל הוא בעל בחירה לעשות היפך טבעו ולשקר.

ב.

והנה, יש להבין בהלכה זו:

א. בירושלמי איתא "אימת שבת עליו והוא אומר אמת". ואפשר להסביר זאת בשני אופנים:

1. ירא מלשקר בכלל (לא רק בענייני מעשרות), וכך משמע בפני משה שהסביר אימת שבת עליו - "וירא מלשקר ואומר האמת".

2. ירא מלשקר בנושא מעשרות כיון ששבת קובעת למעשר - כך פירשו הרבה ראשונים - סמ"ג, ר"ש, רא"ש על המשניות, תוס' שאנץ, תוס' הרא"ש כתובות נ"ה ע"ב, תוס' מנחות ל' ע"ב ורמב"ן חולין ע"ה ע"ב.

ואילו הרמב"ם כאן כתב "מפני שאימת שבת על עמי הארץ ואינו עובר בה עבירה". וגם בפ"י המשניות שלו²: "ר"ל שעמי הארץ חמור בעיניהם לעשות עבירה ביום שבת מפני כבוד היום לפיכך לא ישקר".

ומעיר ע"ז הרבי בשיחת י"ב תמוז תשמ"ו³, שבירושלמי משמע שעם הארץ נזהר בענין אמירת אמת דוקא, ואילו מהרמב"ם משמע שזו זהירות ושלילת כל ענייני עבירה. ומסביר הרבי נקודות נוספות בהבנת הלכה זו (כפי שיתבאר לקמן), ולא הסביר שינוי זה ברמב"ם, באופן של מקום הניח וכו'.

(1) ח"ד ע' 1038 הערה 24.

(2) דמאי שם.

(3) תורת מנחם - התוועדויות תשמ"ו ח"ד ע' 57.

ג.

ב. עוד צריך להבין, כמו איזה דעה פסק הרמב"ם:

דהנה, בין שני הטעמים בירושלמי, יש איכא בינייהו: דלמ"ד מפני כבוד השבת אומר הירושלמי שאפילו שואלו בחול יאכל בשבת, משא"כ מפני אימת שבת מובן שרק בשבת נאמן עם הארץ.

ומכאן שמכיון שתני בברייתא שם "שואלו בחול לא יאכל בשבת", נשאר הירושלמי בקושיא למ"ד כבוד שבת, ולאידך בהמשך על מה שאמרו שבמוצאי שבת מעשר מזה על זה הקשו למ"ד מפני אימת שבת עליו למה מעשר מזה על זה, ולמ"ד כבוד שבת ניחא. ופי' הפני משה שם שלמ"ד כבוד שבת אין זה גדר נאמנות שהפירות מעושרין, ולכן מובן מדוע מעושרין על מה שאכל במוצאי שבת. אבל למ"ד מפני אימת שבת עליו, הרי זה גדר נאמנות, שהאמינוהו על מה שאמר שמעושרין הן, ומדוע מעשר במוצאי שבת על מה שאכל? ואין תשובה על שאלה זו בירושלמי ("ולא משני מידי". פני משה שם).

ובפי' פסק הרמב"ם, מוצאים אנו כמה הסברים:

א. שיטת המראה הפנים על הירושלמי, שהרמב"ם פסק כמ"ד מפני אימת שבת עליו, כיון דמ"ד מפני כבוד שבת נסתר מכח הברייתא, ששואלו בחול אינו אוכל בשבת. אלא שבמוצאי שבת גוזרים אנו שיעשר כיון שחוששים לאחד שאינו מעשר, ורק בשבת הקילו ולא גזרו אלא סמכו על הרוב שאינו משקר בשבת.

ונמצא לפי הסבר זה אנו פוסקים רק כמ"ד מפני אימת שבת עליו, ואין בזה הטעם של כבוד שבת.

והא דאיתא בירושלמי שלפי טעם זה לא מובן מדוע מעשר גם על מה שאכל, פי' במראה הפנים שם, דצריך לומד שלרמב"ם היתה גירסא אחרת, הפוכה בירושלמי, דלמ"ד כבוד שבת אינו מובן מדוע צריך לעשר על מה שאכל, כיון שהתירו זאת משום כבוד שבת ולא חשו לספק.

אמנם למ"ד מפני אימת שבת עליו ניחא, דהרי הוא ספק כיון שיש אחד שאין אימת שבת עליו, אלא שבשבת מקילין ולא חיישינן לספק, ולמוצאי שבת חוששין לספק.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ומובן שיש בפירוש זה כמה דוחקים: א. שינוי בגירסא ללא הוכחה. ב. גם בסברא איפכא מסתברא, דמשום כבוד שבת הוא לא היתר ונאמנות, והוה ל' לומר שיעשר במוצאי שבת על מה שאכל בשבת, ולמ"ד מפני אימת שבל עליו שהוא נאמן, אזי קשיא מדוע מעשר על מה שאכל, כגירסא דידן.

וא"כ קשיא, איך פסק הרמב"ם כמ"ד מפני אימת שבת עליו, ולאידך פסק שבמוצאי שבת מעשר על מה שאכל?

ב. בפ"י מהר"י קורקוס על הרמב"ם¹ ובהגהת הרא"ש על פ' הר"ש במשניות מפרשים דמ"ד מפני אימת שבת ס"ל ג"כ טעם כבוד שבת, דהיינו, שזה מה שסומכים שאותו עם הארץ אימת שבת עליו, ואינו מאותם שאין אימת שבת עליהם, הוא מפני כבוד השבת.

אמנם לדבריהם לכאורה אינו מבואר מפני מה נשאר הירושלמי בקושייתו, מפני מה מעשר מזה על זה, פי' דלמ"ד מפני כבוד שבת ניחא, ולמ"ד מפני אימת שבת עליו קשה; הרי גם מ"ד זה ס"ל טעם כבוד שבת ורק עשו "טעם זה סעד עם כבוד השבת" (ל' הרא"ש שם).

ג. כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל מקשה, דאם מאמינים לעם הארץ שמעושרין הן עד כדי כך שמתירים לו לאכול גם אם יש לו פירות אחרות מתוקנין מאותו מין (הערת הכותב: ופי' בירושלמי, מפני שלא לו הוא תאב), למה לא יאכל מאותן הפירות למוצאי שבת?

ועוד שואל, שמהרמב"ם משמע שמעשר במוצאי שבת על מה שאכל רק אם נשאר למוצאי שבת, וטעמא בעי, מדוע אם לא נשאר אינו מעשר, ואם נשאר מעשר?

ופי' הרב² שהרמב"ם פוסק כשתי הדיעות, היינו שיש צורך בשני הטעמים, "ולכן רק ביום השבת עצמו מותר לאכול מן הפירות מכיון שבצירוף לאימת שבת ישנו גם הטעם דכבוד שבת, שבגלל זה אין חוששין למיעוט שאין להם אימת שבת, משא"כ במוצאי שבת, מכיון שלא שייך עוד הטעם דכבוד שבת, יש לחשוש גם למיעוט קל, ועפ"ז כאשר נשאר מאותן הפירות למוצאי שבת, שאז חייב לעשרם, אזי מגלגלין חיוב מעשר (לא רק על הנשאר, אלא) גם על מה שאכל בשבת".

(1) מובא בהוצאת פרנקל.

(2) שם ע' 62-63.

והשאיר לנו הרבי להבין איך פסק הרמב"ם כשתי דעות, כשהירושלמי ס"ל שחולקים, וממה מקורו.

גם צריכים להבין מהות הגלגול שמגלגלים ממה שיאכל עכשיו על מה שאכל, דלכאורה בזמן שאכל האמנו לעם הארץ שהפירות מעושרין הן, ומדוע עכשיו במוצאי שבת נגלגל עליו גם על מה שאכל בשבת, ולעשות ריעותא בנאמנות שהי' בשבת שהפירות מעושרין?

ד.

וי"ל בזה בדרך אפשר, שהפירוש בדברי רבינו, שהרמב"ם ס"ל כשתי הדעות, הוא שכל דיעה בפני עצמה יש בה קושי, ואשר ע"כ פסק הרמב"ם כדיעה שהיא בעצם תיווך בין שתי הדעות, ובעצם דיעה שלישית המורכבת משתי הדעות.

דהנה, לפי דיעה ראשונה, המפרשת מפני כבוד שבת קשה:

א. מה שהקשה מהברייתא (כדלעיל), שאם מפני כבוד השבת מדוע שואלו בחול אסור לאכול בשבת, הרי הו"ל להתיר מפני כבוד שבת.

ב. לשון המשנה הוא כדלעיל, שאוכל על פיו, ואילו לשיטה זו אוכל שלא על פיו, אלא מפני כבוד השבת, ואילו זה ששואלים פיו הוא מפני עילה כדלעיל.

וגם לדיעה השני', קשה, דאם התירו מפני שאימת שבת על עמי הארץ ואינם משקרים, אינו מובן מדוע צריך לעשר על מה שכבר אכל, הרי היתה כאן נאמנות על דברי עם הארץ (גם אם נאמר כדלעיל, שזו נאמנות מוגבלת, שהאמנו והקלנו רק מפני כבוד השבת), מה שייך לעשר על מה שכבר אכל, כשאז האמנו שפירות אלו מעושרין הן?

ומכח זה מפרש הרמב"ם - מכיון שכל פירוש בפני עצמו קשה - פירוש חדש המורכב משניהם:

לא שעם הארץ נאמן וידוע לנו שהוא דובר אמת על פירות אלו (דאם כך לא היינו מעשרין עליהם במוצאי שבת כדלעיל), אלא שבשבת הוא לא בגדר עם הארץ העובר עבירות.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברה"ט"

וזהו הדיוק שהרמב"ם משנה מלשון הירושלמי, ובמקום שאימת שבת עליו ואומדן אמת - שאז משמע נאמנות ממש במה שאומר - כותב הרמב"ם ואינו עובר בה עבירה, להשמיענו שאין כאן נאמנות ממש שדובר אמת, אלא שהיום הוא לא בגדר עם הארץ.

ופירוש הדברים:

בפ"ט מהל' מעשר הל' א' כתב הרמב"ם: "בימי יוחנן כהן גדול שהיה אחר שמעון הצדיק שלחו בית דין הגדול וברקו בכל גבול ישראל ומצאו שהכל זהירים בתרומה גדולה ומפרישים אותה. אבל מעשר ראשון ומעשר שני או מעשר עני היו עמי הארץ מישראל מקילין על עצמן ולא היו מפרישין אותן. לפיכך גזרו שלא יהי' נאמן על המעשרות אלא אנשים נאמנים כשרים, אבל עמי הארץ פירותיהן ספק ואינן נאמנין לומר מעושרין הן וזה הוא הנקרא דמאי".

היינו, שגזרו שבמקום שכל עד אחד יהי' נאמן על המעשרות מדין עד אחד נאמן באיסורין, גזרו שרק אנשים כשרים נאמנים ולא עמי הארץ.

וי" שזה מתחדש בשבת, לא שעמי הארץ ודאי דוברי אמת, אלא שלא חל עליהם גזרה של דמאי, כיון שבשבת מקילים ומחשיבים אותן לאנשים כשרים ונאמנים, שאינם עוברי עבירה.

היינו, לא שבשבת קיימת גזרת דמאי אלא שהן דוברי אמת, אלא שבשבת לא קיימת גזירת דמאי על הפירות (מפני כבוד השבת), ולכן הם נאמנים כמו בכל עד אחד נאמן באיסורין, כיון שמחשיבים אותם לאנשים נאמנים.

ומינה, שזה שאוכל על פיו של עם הארץ אינו שהוא דובר אמת ופירות אלו מעושרין הן, אלא רק מכח עד א' שנאמן באיסורין.

וא"כ מובן ביותר מדוע במוצאי שבת צריך לעשר על הנשאר, ומגלגלין עליו (כדברי רבינו) גם על מה שאכל:

העם הארץ "עלה" לדרגת נאמן בשבת, אבל במוצאי שבת (שאינן סיבת כבוד שבת), שוב הוא בדרגת עם הארץ, וחלים על הפירות שנשארו גזירת דמאי, ומכיון שעל פירות אלו, לא היתה נאמנות שהן מעושרין (רק על פירות שאכל בשבת לא גזרו כדלעיל), א"כ

שוב צריך לעשר פירות שאוכל עכשיו כמו כל דמאי, ומכיון שעכשיו נמצא שלא מאמינים לעם הארץ על הנשאר, שוב נמצא שגם מה שאכל בשבת חסר בזה גדר נאמנות, ומגלגלין עליו לעשר על מה שאכל.

והיינו, שאם הי' כאן גדר "מתיר" נאמנות שדובר אמת, קשה להבין מדוע מעשר על מה שכבר אכל, אבל כיון שאין גדר "מתיר", אלא שחז"ל לא גזרו בשבת זו ששכח לעשר, אלא החשיבוהו כנאמן, אין פה דבר המתיר הדמאי, אלא חסרון ב"איסור". ושוב במוצאי שבת שייך לגלגל עליו לעשר גם על מה שאכל בשבת.

נמצא ששאלות דלעיל תורצו:

א. בכוונה שינה הרמב"ם מלשון הירושלמי, ובמקום לומר שאומר אמת, אמר הרמב"ם שאינו עובר עבירה.

ב. הרמב"ם ס"ל תיווך בין שני תירוצים כיון דבכ"א מהם יש קושי.

ג. מובן מהות הגלגול על מה שאכל.

ה.

אלא דעדיין צריכים להבין:

לפי המורם מהנ"ל נמצא דהרמב"ם פירש נאמנות עם הארץ בשבת דלא כהירושלמי, ומה מקורו לזה?

ואולי יש לומר, דהרמב"ם לשיטתו בענין דומה להנ"ל, שהיא מחלוקת בבלי וירושלמי, וס"ל להרמב"ם שגם בענינו ס"ל להבבלי דלא כהירושלמי, וכדלהלן:

דהנה, בלקוטי שיחות חל"ז שיחה א' לפרשת שמיני, מבאר הרבי גדר טהרת עם הארץ ברגל, שאע"פ ש"עם הארץ הרי הוא בחזקת טמא ובגדיו מדרס לטהרות כו' ואינן נאמנין על הטהרות לפי שאינן בקיאיין בדקדוקי טהרות וטומאות ולעולם הוא בחזקה זו ואינו נאמן על הטהרות עד שיקבל עליו דברי חברות"¹, הנה ברגלים דין אחר להם - "טומאת עם

(1) רמב"ם הלי' מטמאי משכב ומושב פ"י ה"א.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברגה"

הארץ ברגל כטהרה היא חשובה, שכל ישראל חברים הן ברגלים וכליהם כולם ואוכליהם ומשקיהן טהורים ברגל, מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל, לפיכך הן נאמנים כל ימות הרגל בין על הקודש בין על התרומה, משעבר הרגל חוזרין לטומאתן¹.

והנה דין זה של הרמב"ם דמשעבר הרגל חוזרין לטומאתן צריך ביאור, דבשלמא לשיטת רש"י² דנקט טעם לזה דברגל כטהרה שוויניהו רבנן, שהוא בכדי לא לביישם; דהיינו שבעצם ברגל הם לא טהורים אלא שחכמים הפקיעו גזירתם בכדי שלא לביישם, וממילא מובן מדוע לאחר הרגל הרי הם טמאים למפרע.

אמנם, לשיטת הרמב"ם ש"הכל מטהרין עצמם ועולים לרגל", דמשמע שהוא מדין נאמנות מכיון שהם מטהרים עצמן ברגל, אינו מובן מדוע לאחר הרגל הדברים שנגעו בהן טמאים למפרע, וכדאיתא שם בהל' יו"ד: "הפותח חביתו ברגל כו' ועבר הרגל הרי שאר החבית כו' בחזקת טומאה שהרי נגעו בו ע"ה ואע"פ שלא נגע בה אלא בזמן שהוא כחבר, אינה טהורה אלא בימי הרגל בלבד".

ו.

ומסביר הרבי בהקדים מקור דין זה:

דבגמ' בבלי³ הובא לימוד מקרא: "דאמר קרא ויאסוף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים (בפלגש בגבעה כתיב, שנאספו כל ישראל בגבעה. רש"י) הכתוב עשאן כולם חברים", ובירושלמי⁴ הובא ע"ז כתוב אחר: "ירושלים הבנוי' כעיר שחברה לה יחדיו - עיר שהיא עושה כל ישראל חברים. מעתה אפילו בשאר ימות השנה . . בלבד בשעה ששם עלו שבטים".

ומקשה הרבי, מדוע הבבלי מביא פסוק שמדבר בגבעה (ולא בירושלים) ולא בימות הרגל דוקא, ולא מביא הפסוק דאיתא בירושלמי, שמדבר בירושלים, ובזמן הרגל?

ומסביר הרבי שיש חילוק בין שתי הסברות:

(1) רמב"ם שם פי"א ה"ט, ממשנה וגמ' חגיגה כו, א.

(2) ביצה יא, ב.

(3) חגיגה שם.

(4) ירושלמי חגיגה פ"ג ה"ו.

להירושלמי עיקר הטעם שכל ישראל חברים ברגל הוא מפני שנמצאים בירושלים, דכשנמצאים בירושלים ששם מקום המקדש ומקום אכילת קדשים, נזהרים שם ביותר וטהורים ברגל, משא"כ להבבלי אין זה מצד קדושת ירושלים אלא מצד אסיפת בני ישראל.

ובהסברת הענין להבבלי מסביר הרבי, דכאשר ישראל נאספין למקום אחד מתבטלת מציאותם בתור יחיד, דלא דנים כל יחיד ויחיד בפני עצמו, אלא יש כאן רק מציאות הציבור ודין היחיד נגרר אחרי הציבור. וזה הפירוש של "הכתוב עשאן כולן חברים", דכאשר כל ישראל נאספין יחד, חל על הציבור כולו גדר חבר.

ועפ"ז מבאר הרבי דזוהי כוונת הרמב"ם בדבריו "מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל", דאין כוונתו שכל יחיד ויחיד טיהר עצמו מכל טומאתו בודאי, אלא עיקר כוונתו שהכל - הציבור כולו - מטהרין עצמן, וטהרה זו היא בשייכות לעלי' לרגל - "ועולים לרגל", היינו שנאספין למקום אחד ולכן הם צבור אחד שחל עליו גדר ודין חבר. ולכן מובן דלאחר הרגל, שדנים כל יחיד ויחיד בפני עצמו, מה שנגע ברגל טמא למפרע.

עד כאן תוכן דבריו הק', עיי"ש בארוכה.

ז.

נמצא לפי הנ"ל, דבדין טהרת עם הארץ ברגל פליגי הבבלי והירושלמי, דלהירושלמי הוי גדר נאמנות, שבודאי טיהרו עצמן ברגל, ואילו להבבלי לא הוי נאמנות, אלא שברגל יש לעמי הארץ מציאות חדשה ודין חדש, והוא דין של צבור - חברים. וזוהי ההסברה שלאחרי הרגל טמאים למפרע.

ואולי י"ל בדרך אפשר דזהו המקור של הרמב"ם לחלוק על הירושלמי בגדר נאמנות עם הארץ על המעשר בשבת.

דהירושלמי ס"ל כנ"ל שהוא גדר נאמנות, שאינו משקר בשבת, וע"ז קשה כנ"ל דאם כך למה חוזר ומעשר במוצאי שבת על מה שאכל בשבת? והוא על דרך פירושן לגבי טהרת עמי הארץ ברגל, שהוא גדר נאמנות שבודאי טיהרו עצמן.

אמנם, לומד הרמב"ם, דכשם שהבבלי בחגיגה פליגי אהירושלמי, וס"ל דברגל יש להם

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

מציאות חדשה דציבור חברים, עד"ז בענין נאמנותם על המעשר הוי לא מפני שנאמנים (כהירושלמי) אלא מפני שנתנו להם דין של מציאות אחרת, שהם בשבת אנשים נאמנים וכשרים.

ולכן מובן שכשם שבטהרה, לאחרי הרגל חזר לכל יחיד ויחיד דין עם הארץ גם למפרע (חזרו לטומאתן), עד"ז במוצאי שבת חל על עמי הארץ גדר של עמי ארץ, וצריכים לעשר על מה שאכלו כבר בגלגול שצריכים לעשר על הנשאר.

ונמצא שי"ל דאזלי הבבלי והירושלמי לשיטתם, בנאמנות עם הארץ הן על המעשר בשבת והן בדין טהרתם בזמן הרגל.



בגדר קידוש דליל הסדר

הת' מנחם יהושע שי' טייטלבוים
תלמוד בישיבה

.א.

בשיחת ליל ב' דחגה"פ ה'תשכ"ה¹ ביאר כ"ק אדמו"ר את שייכותו המיוחדת של הקידוש לסדר ליל פסח, ועד שהוא מוצב בראש "סימן סדר של פסח"² - "קדש".

ומפרט ג' הבדלים³ בין קידוש דליל יו"ט, להקידוש דליל פסח: א. בכל שבת ויו"ט ניתן לקדש על הפת (ובפרט אם חביבה עליו), ובפסח מצוותו דווקא ביין. ב. בכל יו"ט אין

(1) שיחות קודש ה'תשכ"ה ע' 26 ואילך - הנחת הת' בלתי מוגה.

(2) שמוכא בהגהות מיימוני מהראשונים שלפניו, וישנה סברא שהוא מרש"י, ובכל אופן יש לזה אישור בכתבי האריז"ל, וודאי שהוא מדויק (משיחה הנ"ל).

(3) ב"הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים" (בפיסקא "קדש" הג'), מביא ב' הבדלים נוספים: א. "דוחק עצמו לשתות ד' כוסות אף שמזיקו או שצריך למכור כסותו"; ב. "יש לחוש לדעת אלו האומרים שמצווה לשתות כל הכוס ועכ"פ רובו".

חיוב על כאו"א לשתות את הכוס בעצמו, ויכול לצאת י"ח בטעימה בלבד, משא"כ בליל פסח ישנו חיוב על כאו"א לשתות את הכוס. ג. בכל יו"ט ניתן לקדש גם בזמן של תוספת יו"ט, משא"כ בפסח צריך לקדש בלילה דווקא'.

ב.

וממשיך בנוגע להבדל השלישי וז"ל: וואס דאס איז א ראי' אז דער קידוש פון פסח איז ניט פארבונדן מיטן ענין פון יו"ט נאר מיט פסח בפרט - מיטן ענין הגאולה: ווען עס וואלט געווען פארבונדן מיט יו"ט, וואלט מען עס געקענט טאן אויך בתוספת יו"ט, וויילע אויך בתוספת יו"ט איז שוין דא דער קדושה פון יו"ט, וויבאלד אבער ס'איז פארבונדן מיטן ענין הגאולה, וואס די גאולה איז געווען בלילה, קען מען עס ניט טאן בתוספת יו"ט, וויילע תוספת יו"ט טוט אויף בלויז בענין הקדושה, אז קדושת יו"ט ווערט נמשך אויך אויפן זמן פון לפנות ערב, עס טוט אבער ניט אויף איבערמאכען פון יום, אז עס זאל זיין לילה, עס מאכט ניט איבער פון יום השישי אז ס'זאל זיין ליל שבת, און דעריבער איז די ד' כוסות - וקידוש בכללם - וואס זיינען פארבונדען מיט דער גאולה שהיתה בלילה, קען מען זיי ניט טאן בזמן התוספת.

לכאור', קען מען נאך אלץ פּרעגן: אמת טאקע אז דער קידוש דליל פסח האט אין זיך ענינים מיוחדים וואס זיינען ניטא אין דעם קידוש שבכל יו"ט, אעפ"כ, איז עס ניט קיין דין אין דעם קידוש, נאר ס'איז א דין אין ד' כוסות, אז יעדער איז מחוייב בד' כוסות און קען ניט יוצא זיין פון א צווייטן, און דער זמן פון די ד' כוסות איז בלילה, און וויבאלד אז דער סדר פון די ד' כוסות ווי די חכמים האבן מתקן געווען איז, אז אויפן ערשטן כוס זאל מען מאכן קידוש, במילא האט אין זיך דער קידוש די אלע תנאים הנ"ל, מצד דעם קידוש עצמו אבער, איז ניט אויסגעטיילט דער קידוש פון פסח פון קידוש שבכל יו"ט, היינט פארוואס האט מען אריינגעשטעלט "קדש" אין סימן סדר של פסח?

איז דער אמת אבער, אז ס'איז א חילוק אין דעם קידוש אליין: ס'איז ניט דער פשט, אז דער קידוש מצד עצמו איז דער זעלבער ווי בכל יו"ט, און בפסח קומט צו הוספה אז ער איז איינער פון די ד' כוסות, נאר די חכמים האבן עוקר געווען דעם קידוש פון קידוש

(1) תרומת הדשן סקל"ז (ציון כ"ק בהגש"פ שם); שו"ע אדמו"ר הזקן סי' תע"ב ס"ב, ועיי"ש הטעם לזה.

שבכל יו"ט, און מען האט אויף אים געגעבן א דין פון קידוש דפסח.

נאך א ראי' אויף דעם איז: דאס וואס געזאגט פריער אז קידוש דפסח דארף זיין בלילה דוקא און ניט בתוספת יו"ט, איז עס אפילו בשעת אז אין לו יין און ער איז מקדש על הפת, אז אויך דאן מוז ער מקדש זיין בלילה דוקא, איז אויב דער קידוש מצד עצמו וואלט געווען דער זעלבער, האט דאן געדארפט אויסקומען א חידוש, אז וויבאלד ער איז סיי ווי מקדש על הפת, האט עס דאך ניט צוטאן מיט די ד' כוסות, האט ער געדארפט קענען מקדש זיין אויך בתוספת יו"ט אזוי ווי בכל יו"ט? און אין ערגעץ געפינט מען ניט אזא חידוש און ס'איז טאקע ניט אזוי, איז דאך דערפון מוכרח, אז דער גאנצער ענין הקידוש האט א דין פון קידוש דפסח, כנ"ל.

נקודת הדברים: הדין שהקידוש דליל פסח צ"ל בלילה דווקא, מוכיח שמהותו של הקידוש היא לא קידוש דיו"ט, כ"א קידוש דפסח (הגאולה - שהיתה בלילה).

וא"ת שאין זו הוכחה, כי אפ"ל שזה שהקידוש צ"ל בלילה הוא מכיון שקבעו בו (בנוסף לכך שיש בו גדר קידוש רגיל דיו"ט, גם) א' מהד' כוסות ששתייתם קשורה עם יצי"מ, אבל עניינו העיקרי של הקידוש הוא כבכל יו"ט (רק שנוסף עליו גדר דכוס ראשונה), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע נכנס הקידוש ב"סימן סדר של פסח"?

אבל באמת א"א לומר כן - שגדר הקידוש הוא כבכל יו"ט, דהנה מי שאין לו יין ומקדש על הפת, וממילא ודאי שאין כאן גדר של ד' כוסות, הנה לפי הנ"ל צ"ל הדין שיוכל לקדש גם בתוספת יו"ט, ומכך שלא מצינו דין זה בשום מקום, מוכח שבאמת גם במקרה זה חלה החובה לקדש בלילה דווקא, כי חכמים עקרוהו לדין קידוש דיו"ט, ותיקנו תחתיו ענין חדש: קידוש של פסח. ע"כ תוכן הדברים.

ג.

ולכאור' צריך ביאור גדר הקידוש דחגה"פ - שאינו כבכל יו"ט אלא חלק ממצוות הלילה, ומצד שני לא יצא עדיין מגדר קידוש, וכדמוכח ג"כ מלשון כ"ק אדמו"ר בהגדה': "בכל יו"ט חייב בקידוש מד"ס. . מוסיף עליהם בלילה זה, שהוא אחד מארבעה כוסות שהן

מצווה מד"ס בליל פסח".

ויש לבאר גדרו של קידוש זה, שאינו משתווה לקידוש דשאר יו"ט, ולאידך תקנו בו קידוש מיוחד על לילה זה שהיתה בו הגאולה, ומחויבים בו בזכירת וסיפור יציאת מצרים.

והנה לכאור' אפ"ל, שגדרו של כוס זה אינו כשאר הג' כוסות שהם רק זכר ליצי"מ, כ"א שיש בו גם ענין הקידוש - אבל אין מקדשים בו את היו"ט, אלא את ליל הסדר - ליל הגאולה, שעניינו זכירת וסיפור יציאת מצרים, ואשר לכן א"א לשתותו קודם הלילה אף שנכנס כבר לגדר יו"ט, כי קידוש זה אינו שייך לקדושת יו"ט (בכל יו"ט), כ"א לקדושת ליל הסדר.

ד.

אבל לאידך א"א לומר שיש בו רק גדר קידוש דהלילה, ובהקדים:

בסי' תעג ס"ג פוסק אדה"ז: "אם שכח לקדש בלילה יש לו תשלומין למחר כמו בקידוש של שבת . . אבל מי ששכח לומר ההגדה אין לו תשלומין ביום שנאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה דהיינו בלילה הראשון אבל מכאן ואילך אכילת מצה היא רשות".

והנה בטעם הדין דקידוש ליל פסח צ"ל דווקא בלילה, כתב אדה"ז: "ומ"מ לא ימהר להתחיל הקידוש קודם שיהי' ודאי חשכה, אף על פי שבשאר ימים טובים יכול האדם להוסיף מחול על הקודש, לקדש ולאכול מבעוד יום, מכל מקום בפסח אינו יכול לעשות כן, לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת פסח, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, ובפסח נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה, בלילה ממש, וכיון שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה, לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה, שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו, וכוס של קידוש הוא אחד מארבעה כוסות, לפיכך צריך בלילה ממש ולא במה שהוסיף מחול על הקודש".

ויוצא מדבריו ששיכותו של הקידוש להלילה הוא מטעם שאז ישנו הציווי דאכילת

(1) סי' תעב ס"ב.

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

מצה, שהוא בלילה בלבד, ועפ"ז צ"ל כיצד אפשר להשלימו למחרת, בשעה שכבר אין חיוב מה"ת דאכילת מצה? ובפרט שאדה"ז עצמו מדגיש עניין זה גבי תשלומין דהגדה - שאין לה תשלומין כי צ"ל בזמן אכילת מצה, ואעפ"כ באותה הלכה גופא פוסק שניתן להשלים את הקידוש ביום?

ומוכח שבהקידוש דליל פסח ישנו גם הגדר דקידוש היום דכל יו"ט, שלכן אפ' להשלימו ביום.

ה.

וע"כ צ"ל, שחכמים עקרו דין קידוש היום דיו"ט, ותיקנו גדר חדש - קידוש שיש בו משניהם: הן קידוש על מעשה לילה זה, והן קידוש היום על היו"ט. ובהקדים גדר הקידוש דשבת ויו"ט:

בלקו"ש חל"א¹ מבאר כ"ק אדמו"ר את גדר הקידוש לשיטת הרמב"ם, ולאחר אריכות השקו"ט, מסיק דלשיטתו ישנם ג' ענינים בקידוש שבת: א. "גדר המצווה, שהוא עצם הזכירה . . ואין הזמן והנוסח (תוכן) של הזכירה חלק מגוף מצוות הזכירה"; ב. "זמני הזכירה . . (בכניסתו וביציאתו)"; ג. תוכן הזכירות . . בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה".

והנה, גדרים אלו מוכיח כ"ק אדמו"ר מלשונו של הרמב"ם (כמשנת שם באריכות), וא"כ י"ל שכן הוא גם לשיטת אדה"ז, שהעתיק² את לשון הרמב"ם אות באות.

ו.

וי"ל דלשיטת אדה"ז, יש בו בקידוש דליל פסח, רק את הענין הראשון (והשלישי) שמזכיר כ"ק אדמו"ר, שהוא עצם המצווה (שביו"ט היא מדרבנן) לזכור את היום ב"זכירת שבת וקידוש", אבל בנוגע לענין השני שהוא זמני הזכירה, ס"ל לאדה"ז שחכמים עקרו את זמני הקידוש שבכל יו"ט, ותיקנו שהקידוש יחול בלילה דוקא, שאז יהי' בו משום ב' הענינים, הן הענין דקידוש היו"ט, והן הענין דקידוש ליל הסדר.

(1) שיחה ב' לפרשת יתרו (ע' 99 ואילך).

(2) בהלכות שבת ריש סימן רעא.

ולכן, גם כשאין לו יין אלא פת, מצווה הוא לקדש בלילה דווקא (אף שלכאור' יש בו גם משום קידוש היום), כי מלבד היותו א' מד' כוסות, ה"ה גם מקדש את ליל הסדר, שלכן תיקנו הקידוש בלילה דווקא, ואם עבר וקידש בתוספת יו"ט קודם שחשיכה, י"ל שלא יצא אפי' י"ח קידוש היו"ט, כי חכמים תקנוהו (בליל פסח) בלילה דווקא.

ז.

ועפ"ז יובן מ"ש אדה"ז בסי' תעג, שמי ששכח לקדש בלילה ישלים ביום - די"ל שאז ההשלמה היא רק על הקידוש דבכל יו"ט, ובאמת הפסיד את הגדר המיוחד שבקידוש דחגה"פ - קידוש ליל הגאולה, וזכירת יצי"מ.

ומדויק הוא בלשונו הזהב דאדה"ז: . . . כמו בכל שבת", היינו שמשלים רק הגדר שבקידוש שניתן להשלימו בכל שבת ויו"ט, והפסיד גדר הקידוש דליל הסדר.



בסוגי' דנסכא דר' אבא

ביאור כמה פלוגתות בראשונים ע"פ דברי רבינו

הת' אליהו צבי שי' יעקובוביץ
תלמוד בישיבה

פתיחה

בפרשת שמיני תשמ"ו, אמר כ"ק אדמו"ר¹:

"...אודות הגדר ד"עדות" ע"פ נגלה כותב הרמב"ם: צונו לחתוך את הדבר על פי שנים עדים, אע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר", כלומר, גדר העדות הוא

(1) תורת מנחם - התוועדויות תשמ"ו ח"ג עמ' 807 - בלתי מוגה.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

- שהעדאת העדים פועלת את ה"מציאות" (של הדבר שמעידים עליו) (מציאות אמיתית (ע"פ "תורת אמת", אפילו כאשר מצד מצב בעולם) כמו שהוא מצד עצמו (לא אירע דבר כזה, "העידו . . שקר") (א"כ הוזמה עדותם. (ומכיון שהתורה מושלת ושולטת על העולם, ובכחה לשנות את מציאות העולם - מובן, שכאשר נעשית מציאות ע"פ תורה) מציאות תורנית, (נעשה כן גם בעולם, שלכן, ההנהגה בפועל בעולם) "חותכים הדבר" (היא בהתאם למציאות זו). "עכ"ל.

וע"פ ביאור נפלא זה, י"ל איזה ענינים, וביאור כמה סוגיות חמורות בש"ס, ואביא מקצתם בקובץ זה, וכדלקמן.

א.

הסוגי' דנסכא דר' אבא

גרסי' בגמ'¹: "דההוא גברא דחטף נסכא מחברי'. אתא לקמי' דרבי אמי, הוה יתיב ר' אבא קמי', אייתי חד סהדא דמיחטף חטפא מיני'. אמר ליה: אין חטפי ודידי חטפי. אמר רבי אמי: היכי נדיינוה דייני להאי דינא. לישלם, ליכא תרי סהדי. ליפטרי', איכא חד סהדא. לישתבע, הא אמר מיחטף חטפה וכיון דאמר דחטפה הוה לי' כגזלן. אמר (להו) [ליה] רבי אבא הוי מחויב שבועה שאינו יכול לישבע וכל המחויב שבועה שאינו יכול לישבע משלם".

ובפיי' רשב"ם על אתר²: "שאלו היו שנים מעידים אותו שחטף היינו מחייבין אותו לשלם שאין אדם נאמן לחטוף דבר מיד חברו ולומר שלי אני חטף אא"כ יש לו עדים דהעמד ממון על חזקתו, וזה המוחזק בו אין אדם יכול להוציאו ממנו בלא ראיה. והחוטף ממנו גזלן גמור. ואי נמי לא הי' כאן עד אחד שחטף כי אמר נמי חטפי ודידי חטפי מהימן מיגו דאי הוה בעי הוה אמר לא חטפי, שהרי אנו רואים אותו מוחזק בממון. אי נמי כי איכא חד שחטף אילו הי' זה מכחישו לומר לא חטפתי הי' נשבע שלא חטף להכחיש העד דעד אחד קם הוא לשבועה ובג' דרכים הללו הי' הדין פשוט אבל הכא דאיכא עד אחד שחטף וזה אינו מכחישו אלא מודה שודאי חטף ודידי' חטף היכי לידיינו דייני להאי

(1) בבא בתרא ל"ג: ואילך.

(2) ד"ה "היכיי".

דינא".

והנה בתוס' כתבו: "וא"ת וליהמניה בשבועה במאי דאמר דידי חטפי במיגו דאי בעי אמר לא חטפי וכי תימא דהא לא חשיב מיגו דהא אם אמר לא חטפי היה חייב שבועה דאורייתא לא היא דהא אמר בהמוכר את הבית (לקמן דף ע. ושם) המפקיד אצל חברו בשטר נאמן לומר החזרתיו לך בשבועה מיגו דאי בעי אמר נאנסו הוי נאמן בשבועה אע"ג דבנאנסו איכא שבועה דאורייתא ואומר ר"י דודאי אם לא היה העד מחייבו שבועה היה נאמן במיגו דאי בעי אמר לא חטפי שיכול להעיז פניו להכחיש את העד בלא שבועה אבל השתא דמחייבו שבועה לא מהימן בשבועה ע"י מיגו שהיה יכול להעיז פניו ולישבע בדבר שהעד מכחישו. אבל קשה... לכן נראה כמו שפי' ריב"ם דודאי הוי מיגו ולהכי פטרי רב ושמואל דנאמן בשבועה במיגו דאי בעי אמר לא חטפי ור' אבא סבר אע"ג דאית ליה מגו חייב דכיון דאיכא אחד המחייבו שבועה מן התורה כן הוא הדין שישבוע להכחיש את העד או ישלם ואין מועיל לו מיגו ליפטור".

ב.

ביאור האחרונים בסוגי' זו

ובביאור דברי ריב"ם הבינו האחרונים¹ דהנאמנות שלו בטענה היא מצד המיגו, רק שכדי שיהיו הטענות שוות ובכך יהי' מיגו, לכן תקנו חכמים שבועה. ולכאור' לא יובן תי' ריב"ם, דהא סו"ס אמאי לא נאמין לו במיגו. ונדחקו לבאר ע"פ חקירתם הידועה² בגדר דמיגו, אי הוה כח נאמנות דיש לו בטענה האחרת, דלכן נאמן גם בשאר הטענות [ועצם סברא זו צ"ע, ואכ"מ] או דהוה בירור ד"מה לי' לשקר". ולפ"ז ביארו דכאן הוי זכות הטענה, ולכן כל זמן שלא נשבע אין לו את זכות הטענה, ואינו נאמן.

אמנם ביאור זה הוא דחוק מאד, וכמ"ש הגר"ש שקאפ עצמו, עיי"ש.

ומלבד זאת יש להקשות, דהא הני אחרונים עצמם ס"ל דבמיגו ישנו גם הפרט ד"בירור", רק דהוכיחו מכמה סוגיות דיש גם כח נאמנות. א"כ לכאור' לא יובן דכאן הגם דאין לו "כח

(1) הגר"ש שקאפ בחי' לב"ב סי' י"ח - י"ט. חי' הגר"ח מטעלוז סי' ט"ס. קוב"ש סעי' קמ"ה.

(2) עיי' קוב"ש, ח"ב, סי' ג', ס"ק ד'. חידושי הגר"ח מטעלוז (ב"ב עמו' קע"ה). חי' הגר"ש שקאפ לב"מ סי' ה'. ובכ"מ מזכירים לזה.

נאמנות", הא סוכ"ס איכא בירור. וצ"ע.

ג.

ביאור הסוגי' באו"א

ומחמת כהנ"ל, נראה לבאר דאין הפי' דאנו מאמינים לו במגו, ורק דכדי שיהיו הטענות שוות תקנו שבועה. אלא להיפך, דכאן אנו רוצים להאמין ע"י השבועה, במיגו שהי' יכול להישבע שבועה אחרת. דכיון דאם הי' נשבע דלא חטף הי' נאמן, א"כ גם כשנשבע דדידי' חטף איכא בירור דכך הוא. והא דבכ"ז אינו נאמן, הוא כיון דס"ל לריב"ם דבע"א המחייב שבועה, אין מספיק לברר שהנתבע צודק, אלא צריך להישבע להכחיש העד, ובירור כאן אינו מועיל, ולכן לא הוי מיגו.

משא"כ לר"י אי"צ להכחיש העד דוקא, אלא סגי לן בבירור, ולכן הי' מוכרח לומר דאין כאן כלל מיגו, דהוי מיגו דהעזה.

ולפי זה יובן ג"כ הא דהוכיח ר"י מהא דנאמן להישבע דהחזרתי במיגו דנאנסו, דלכאו' מה יענה ע"ז ריב"ם¹.

ובשטמ"ק בשם תוס' הרא"ש כתב ליישב קושי' זו "ולא דמי לההיא דלקמן, דהמפקיד אצל חבירו בשטר דכל זמן שלא טען נאנס עדין לא נתחייב שבועה, הילכך יש להאמינו במיגו". וא"א לומר דכך ס"ל גם לתוס' דכך יענה ריב"ם, כיון דא"כ העיקר חסר מן הספר.

ולפי הנ"ל א"ש דהקושי' לא קיימא מעיקרא, דכיון דלריב"ם צריך להישבע להכחיש העד, לכן שם נאמן, כיון דשם אין ע"א דצריך להכחישו, אלא השבועה היא בירור, ולכן מועיל מיגו. משא"כ הכא דצריך להכחיש את העד - לא סגי לן במיגו.

ולפ"ז יומתק ג"כ המשך התוס' "וא"ת ור' אבא היכי מפיק לה בפ' כל הנשבעין (שם) מדכתיב... והיכי דייק מינה אנסכא, התם ודאי משלם דליכא מיגו, אבל הכא דאיכא מיגו מנא לן דמשלם. ונראה לר"י...". ולא כותבים "ונראה לריב"ם", דלריב"ם ליכא כלל קושי'.

(1) ועיי' בספר אמרי צבי סי' מ"ז.

כיון דגם הכא איכא מיגו, אלא דאינו מועיל. ורק לר"י דהכא ליכא כלל מיגו, לכן הקשו. אבל אכתי צריך להבין עצם סברות מחלו' ר"י וריב"ם אי צריך בירור, או דצריך להכחיש העד.

ד.

ביאור פלוגתת הראשונים גבי עד המסייע

ונראה לבאר, ובהקדים:

דהנה עה"פ¹: "לא יקום עד אחד באיש... על פי שני עדים... יקום דבר", דרשינן בגמ'²: "לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה". היינו דע"א מחייב שבועה. ובדין עד המסייע אי פוטר משבועה נחלקו הראשונים. להרא"ש³, ר"ת⁴, ומהר"מ מרוטנבורק⁵ עד המסייע פוטר משבועה. ולרבינו יונה⁶ והר"ן⁷, אינו פוטר משבועה.

ונראה לבאר סברות פלוגתתם ע"פ חקירה מה גורם הע"א. ובהקדים:

דהנה הרא"ש הביא את הוכחת המהר"ם מרוטנבורג לשיטתו, וז"ל: "לכל עון ולכל חטאת הוא דאין קם אבל קם לענין שבועה דלא מיעטי' קרא בין ליפטר מן השבועה. ועוד ק"ו הוא איזה כח מרובה כח המוחזק או כח שאין מוחזק הוי אומר כח המוחזק. א"כ ק"ו הוא ומה כשהעד מסייע למי שאין מוחזק זוקק את המוחזק לישבע, כשהעד מסייע למוחזק כל כל שכן שיפטרנו מן השבועה".

ולכאור' צ"ל מה יענו רבינו יונה והר"ן דס"ל דע"א אינו פוטר משבועה, לק"ו זה. גם צ"ל במאי קמיפלגי.

ונראה לבאר ע"פ חקירה בגדר חיוב השבועה דע"א. דאפ"ל בב' אפנים:

- (1) דברים י"ט, ט"ו.
- (2) שבועות מ.
- (3) ב"מ פרק א' סי' ג'.
- (4) שם.
- (5) שם.
- (6) שם.
- (7) שם ד"ה "וליהזי".

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

א. אינו יכול לחייבו ממון, אלא רק לגרום חיוב לבירור, היינו דלפני שבא העד הי' לנו א' שטען משהו על חבירו, ולא הי' אכפת לנו, כיון דאדם שטוען אי"ז גורם לנו להסתפק אולי צודק, ד"חזקה מה שתחת יד אדם שלו", ומאי אכפת לן באדם הטוען טענה. ולאחרי שמביא ע"א שמעיד לטובתו, הע"א מטיל ספק אולי אמת בפי התובע. ולכן אנו מבררים ע"י שבועה, ואם אינו רוצה להישבע חייב. ולא מצד שיש ע"א שמעיד שהוא חייב, אלא דכיון דלא נשבע, מתברר לנו דהוא שקרן, ולכן משלם. וכן משמע מלשון הגמ' (שבועות ש.ם.) "לממון הוא דלא קם אבל קם הוא לשבועה".

ב. ע"א קם לשבועה הפי' שבכוחו לחייב שבועה. וזה הפי' "לממון הוא דלא קם אבל קם הוא לשבועה". שאינו קם לממון אלא לשבועה, היינו דכשם שאמרה התורה דב' עדים נאמנים לממון, כך אמרה התורה דע"א נאמן לשבועה. ולמרות שאם לא ירצה להישבע ישלם, מ"מ אינו משלם מצד זה דיש ע"א המעיד נגדו, אלא מצד זה שהי' חייב שבועה ולא נשבע, דאז מוכיח דהוא שקרן, ולכן משלם. ולעולם לע"א אין כח לחייב ממון.

ולפ"ז נראה לבאר סברות פלוגתתם.

די"ל דהרא"ש, ר"ת, ומהר"מ מרוטנבור"ק דפסקו דעד המסייע פוטר משבועה, ס"ל כאופן הב' דע"א מחייב שבועה, ומובן דכשם שנאמן לחייב, כ"ש דיהי' נאמן לפטור.

משא"כ רבינו יונה והר"ן ס"ל כאופן הא', דע"א מטיל ספק, ולכן לחייב יכול, משא"כ לפטור אין שום סברא דיועיל, דכיון דכבר יש לנו ספק, שוב מאי אכפת לן בעדות העד.

ה.

אופן ג' בגדר חיוב שבועה ע"פ ע"א

ונראה להוסיף עוד גדר בחיוב השבועה דע"א. והוא, דע"א מחייב ממון. והיינו, דהתורה אמרה "לא יקום ע"א באיש...". דע"א אינו יכול לגמור דין, ולכן אינו יכול לחייב ממון באופן שלא יהי' אפשר להיפטר ממנו. אבל יכול לחייב ממון באופן כזה שיהי' אפשר להיפטר ממנו.

ואולי הני ראשונים דלעיל דס"ל דעד המסייע פוטר משבועה למדו כאופן הג', ואי נאמן לחייב כ"ש דנאמן לפטור [אך אי"ז מוכח כיון דאולי למדו דע"א נאמן נאמנות גמורה

לגבי שבועה, ולכן פוטר].

ונראה להוכיח אופן זה מדברי התוס'. דהנה בנוגע ל"ההוא רעיא דהווי מסרי ליה כל יומא חיותא בסהדי, יומא חד מסרו ליה בלא סהדי, לסוף אמר להו: לא היו דברים מעולם. אתו סהדי אסהידו ביה דאכל תרתי מינייהו", פסקו בגמ'¹: "אמר רבי זירא: אם איתא לדרכי חייא קמייתא - משתבע אשאר. - אמר ליה אביי: אם איתא משתבע, והא גזלן הוא. אמר ליה: שכנגדו קאמינא".

וכתבו התוס': "וא"ת מאי שנא דבחשוד על השבועה שכנגדו נשבע ונוטל אמאי לא אמרינן מתוך שא"י לישבע משלם כדאמר גבי חמשין ידענא וחמשין לא ידענא (לקמן דף צח). ובנסכא דר' אבא (שבועות דף לב:): וי"ל הכא אי אמרי' משלם לא שבקת ליה חיי דכל העולם יביאוהו לידי שבועה ויטלו כל אשר לו ועוד דהתם אמר ליה שבועה דאורייתא אית לי עליך או תשבע או תשלם אבל הכא הוא ברצון ישבע אם נניחנו ולכן לא ישלם".

ונראה לומר דע"ד חיוב הע"א בשבועה עד"ז י"ל בחיוב במודה במקצת. דאי נימא דע"א מחייב ממון רק שאפשר להיפטר ע"י שבועה, י"ל כך גם במודה במקצת, דע"י הודאתו במקצת, מתחייב על שאר הממון, רק שיש לו אפשרות להיפטר ע"י שבועה. משא"כ אי ע"א גורם לחיוב שבועה, כך גם במודה במקצת ע"י הודאתו חייב בשבועה על השאר.

ולפ"ז י"ל דהתי' הא' בתוס' למדו כהנתבאר כעת, דע"א עניינו לחייב ממון, ולכן אי אינו יכול להישבע (ואי"ז נוגע מאיזה טעם) ישלם. דכיון דכבר חייב ממון, ואין לו אפשרות להיפטר ע"י שבועה, לכן ישלם. והא דפטור הוא מטעם צדדי ד"אל"כ לא שבקת חיי...". משא"כ לתי' הב' בתוס', ע"א עניינו לחייב שבועה, ולכן א"א לחייב ממון, כיון דרוצה להישבע, ומה טעם לחייבו ממון.

א"כ נמצאנו למדים ג' אופנים בחיוב השבועה ע"פ ע"א:

א. הטלת ספק. ב. חיוב שבועה. ג. חיוב ממון.

(1) ב"מ ה.

¹ "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

1.

ביאור גדר חיוב השבועה באו"א

והנה בגמ' בשבועות הביאו מחלו' אמרואים, דלר' אבא "מתוך שאין יכול לישבע משלם", משא"כ לרב ושמואל פטור. "אמר רבא: כוותיה דרבי אבא מסתברא, דתני רבי אמר...".

ולכאו' נראה דבזה נחלקו האמוראים, דלר' אבא ע"א מחייב ממון, רק שיש לנתבע אפשרות להיפטר ע"י שבועה, משא"כ לרב ושמואל ע"א רק גורם לספק, ולכן כשאינו יכול להישבע אינו משלם. דרק כשיכול להישבע ואינו רוצה מוכח שהוא משקר.

ולפ"ז לכאו' אא"ל כנ"ל דלראשונים דס"ל דעד המסיע אינו פוטר מן השבועה, העד רק גורם לספק, דהא הלכא כר' אבא. ולכן צריך לפרש פלוגתתם באו"א, ובהקדים:

כתבו התוס' בב"מ¹: "וא"ת כופר הכל מנלן דפטור... ואין לומר דילפינן מדאיצטריך למכתב שעד אחד מחייבו שבועה ואי כופר הכל חייב מאי נפקא מינה מעד אחד הא בלאו הכי חייב דהא איצטריך במקום שהוא אינו תובע כלום ואינו יודע והעד מעיד שהוא גנב או שאביו הלוה לו, וי"ל דמכי הוא זה משמע דגזירת הכתוב הוא דדוקא מודה מקצת הטענה חייב ולא כופר הכל".

ולכאו' משמע מדברי התוס', דע"א מחייב שבועה גם כשאין תובע.

ובבית הלוי² כתב דזו מחלו' הראשונים אי מחייב שבועה בלא טענת הבע"ד, ומדברי התוס' בסמוך³ הוכיח דס"ל דאינו מחייב שבועה, והוסיף: "והאיך יסתרו דברינן זה את זה, תכ"ד זה אינו, דלעיל כתבו רק דרך דיחוי...". דאי לא היינו למדים מ"כי הוא זה", הוה אמרינן דמחייב שבועה גם בלא טענת הבע"ד, ואלבא דאמת אינו כך.

ולפ"ז י"ל דלמ"ד דהע"א מחייב שבועה רק כשהבע"ד טוען ברי, דעוד קודם שבא העד יש לנו ספק למי שייך ממון זה, רק שקודם עדות העד לא נעשה דבר ע"פ ספק זה,

(1) ג. ד"ה "מפני".

(2) שו"ת בית הלוי ח"ג סי' ל"ז ס"ק ג' ד"ה "שם", וס"ק ה' ד"ה "ועוד".

(3) שם ד. ד"ה "בכולי".

ואחרי שבא העד, אנו יותר מאמינים לאדם שיש לו עד המעיד לטובתו, מלאדם שאין לו עד המסייעו.

ועפ"ז י"ל גדר חיוב השבועה ע"פ ע"א, אך באו"א קצת מהנ"ל.

די"ל דבשיטת רב ושמואל יאמרו כל הראשונים, דס"ל (כנ"ל) דעד גורם לספק, ולכן אי אינו יוכל להשבע נשאר לנו הספק - ופטור.

ובשיטת ר' אבא יחלקו. דהני ראשונים דס"ל דעד המסייע אינו פוטר מן השבועה, יבארו דכיון דע"י עדות העד, אנו יותר נוטים להאמין למי שהעד מסייעו, לכן צריך הב' להישבע, כדי שנאמין לו, דהשבועה יותר מבררת לנו מהע"א. אבל כל זמן שלא נשבע, כיון דיש דאנו יותר נוטים להאמין למי שהעד מסייעו, לכן ישלם. וזהו "מתוך שאין יכול להישבע משלם".

וכיון דהשבועה כוחה גובר על העד, לכן עד יכול רק לחייב שבועה, ולא לפטור.

משא"כ לראשונים דס"ל דעד המסייע פוטר מן השבועה (לכאו' נ"ל דיבארו דס"ל לר' אבא דע"א מחייב ממון, רק שיש אפשרות להיפטר ע"י שבועה, וא"כ כ"ש דע"א יכול לפטור מן השבועה. אבל אכתי יקשה, ממ"נ, אי בירור השבועה חזק מבירור הע"א, אמאי יכול הע"א לפטור מן השבועה. ואי ע"א חזק מן השבועה, אמאי יכול להיפטר ע"י שבועה. אא"כ נאמר דכוחם שווה, וכמאן דליתנהו, ודוחק. ולכן נראה לומר דס"ל דע"א נאמן לשבועה הפי', דע"א יכול לחייב תשלומים, אך הנתבע יכול לבחור אם רוצה לשלם ע"י שבועה, או ע"י ממון, ולכן אם אינו יכול להישבע, ישלם. ולפ"ז א"ש דאם נאמן לחייב, כ"ש דנאמן לפטור. ועיי' בחי' הגר"ש שקאפ¹ דהאריך בזה.

וכך משמע מלשון הרשב"א² "אבל ר"י ב"ר מרדכי ז"ל כתב דשבועת עד אחד תשלומין נינהו, דכי איכא תרי לא מיפטר מידי תשלומין בשבועה אלא שלומי משלם, וכי ליכא אלא חד פטריה רחמנא מתשלומי ממון ובלבד שישבע, והילכך או ישלם ממון או שבועה, ועד דמשתבע שבועה דעד אחד לא מיפטר מיניה, וזה נכון".

(1) סי' י"ט.

(2) ב"ב לד.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ואולי י"ל דזה הטעם דהני ראשונים דס"ל דהע"א מחייב שבועה גם כשהבע"ד לא טוען "ברי", כיון דאין עניינו דהעד להטות הספק, אלא לחייב, ושייך שפיר גם ללא טענת התובע.¹

ולפ"ז לכא' צריך לומר דלמ"ד דע"א מחייב שבועה גם ללא טענת ברי של הבע"ד, ע"כ ס"ל דעד המסייע פוטר מן השבועה. דהרי לשי' א"א לומר דע"א מטה את הספק, דהרי קודם שבא לא הי' לנו כלל ספק, אלא דהע"א מחייב תשלומין, וע"כ צ"ל דאם יכול לחייב, כ"ש שיכול לפטור.

ז.

ביאור הקוב"ש בגדר חיוב שבועה ע"פ ע"א

לפ"ז הדרן לנתבאר תחילה:

אך יש לדחות יסוד זה. דהנה הרא"ש² כתב דגם למ"ד דעד המסייע פוטר מן השבועה, במחויב שבועה ואינו יכול להישבע, אינו פוטר מן השבועה, כיון דאז הוא קם לממון, דלא העד הי' משלם, ולא הי' יכול להיפטר ע"י שבועה, וכעת פטור.

ואי נימא ככל הנ"ל בביאור פלוגתת אי מטה הספק, או שמחייב ממון, הרי בשי' הסוברים דעד המסייע פוטר מן השבועה, נתבאר דס"ל דמחייב תשלומין, לא יובן. דכיון דהע"א מחייב תשלומין, וזה הטעם דבמחויב שבועה, ואינו יכול להישבע משלם, כיון שאינו יכול להישבע, נשאר לו רק האפשרות של הממון, א"כ אמאי אינו יכול לפוטרו מממון.

והנה בביאור שי' הרא"ש ביאר הגר"א ווסרמאן³: ד"בהך דינא דמתוך שאי"ל משלם יש לפרשו בשני אופנים:

א. דיכול לישבע ואינו יכול שניהן שוין בדינן דכל היכא דאינו נשבע מאיזה טעם שיהיה או מפני שאינו רוצה או מפני שאינו יכול הוא צריך לשלם ונראה שזוהי דעת תוס' פ'

(1) ועיי' במ"ש דו"ז הגאון ר' דוב מאיר קרויזער זצ"ל בספרו "דבר המלך", על מסכת ב"מ בביאור פלוגתת הראשונים בעד המסייע, ודבריו מרפסן איגרי.

(2) ריש ב"מ.

(3) קוב"ש ח"ב סי' ז'.

חזקת הבתים דף ל"ד שכתבו דהא דמתוך שאי"ל משלם הוא מסברא ולא מקרא ילפינן ליה עיי"ש ולפי"ז בודאי דברי הרא"ש הנ"ל תמוהין דכמו דע"א פוטר משבועה את היכול לישבע ה"נ יש לו לפטור את האינו יכול דאין שום הבדל ביניהן.

ב. אבל יש לפרש דבאינו יכול לישבע ליכא כלל הך דינא דיכול ואינו נשבע שצריך לשלם דבאינו יכול ליכא חיוב שבועה כלל אלא חיוב ממון גרידא וילפינן לה מקרא דשבועת ה' תהיה בין שניהן ולא בין היורשין וגזה"כ הוא דבמקום שחייב לישבע ביכול יש עליו חיוב תשלומין ולא חיוב שבועה באינו יכול.

. . והשתא דברי הרא"ש מבוארין לפי פירוש השני דבאינו יכול ליכא חיוב שבועה אלא חיוב ממון ומשו"ה אין עד המסייע פוטר מממון ומ"מ עד אחד מחייבו בכה"ג דסוף סוף חיוב ממון הוא בתולדה מחיוב שבועה אלא דגזה"כ הוא דבאינו יכול החיוב לישבע משתנה לחיוב ממון אבל עיקר נאמנותו של העד הוא לחייבו שבועה אלא שאח"כ נולד מזה ממילא חיוב ממון והוי כמו ע"א אומר נתנסך יינך דנאמן לאסור אפילו להסוברין דאיסוה"נ הוי הפקר משום דהפקעת הממון הוא בתולדה מהאיסור וכמ"ש הרמב"ם דבע"א אומר שהוא חלב לוקה אח"כ וג"כ כנ"ל דחיוב מלקות הוא בתולדה מהאיסור.

ונראה להוסיף על דברי הקוב"ש, דכל זה הוא רק לר' אבא דס"ל משאיכל"מ, אבל לרב ושמואל דלא ס"ל משאיכל"מ, הע"א רק גורם לספק, ולכן כשאינו יכול להישבע, פטור. והל' כר' אבא.

ובזה ניחא למימר כמשנתב"ל תחילה, דלמ"ד דעד המסייע פוטר מן השבועה, הפי"ד דע"א מחייב ממון, אלא שיש אפשרות להיפטר ע"י שבועה, וכ"ש דיכול לפטור מן השבועה (ולרב ושמואל דלית להו משאיל"מ העד מחייב שבועה. והלכה כר' אבא, דמחייב). משא"כ למ"ד דעד המסייע אינו פוטר מן השבועה, ס"ל דע"א מטיל ספק. וזה לכו"ע בין לר' אבא, בין לרב ושמואל, אלא דלרב אבא איכא לגזירת הכתוב זו דמשאיל"מ, משא"כ לרב ושמואל ליכא לגזירת הכתוב זו דמשאיל"מ.

כ"ז לשי' הרא"ש, אך הרשב"א ס"ל דע"א מחייב תשלומין, ויכול לשלם בשבועה, וכשאינו יכול להישבע, מוכרח לשלם בממון.

ובשי' דס"ל דעד המסייע אינו פוטר מן השבועה, י"ל דלמדו דע"א יוצר את הספק. והא

• "יודו לה" חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

דמשואי"ל משלם הוא גזירת הכתוב. או דלמדו דהע"א מטה את הספק.

וכיון דאתינן להכא, י"ל דפלוגתת הראשונים אי ע"א מחייב שבועה במקום דאין טענת ברי של התובע, אינה תלוי' בפלוגתת הראשונים אי עד המסייע פוטר מן השבועה.

דאפ"ל דלכו"ע (גם למ"ד דע"א מחייב שבועה בלא טענת בע"ד, ובין למ"ד דאינו מחייב שבועה), אין עד המסייע פוטר מן השבועה. אלא דנחלקו בגדר חיוב השבועה ע"פ ע"א. דלמ"ד דע"א מחייב שבועה רק כשיש טענת ברי של בע"ד, י"ל דס"ל דע"א מטה את הספק, לצד התובע, ולכן מחייב שבועה, אבל כשאין ספק, אין הע"א גורם לכלום, ולכן אינו מחייב שבועה.

משא"כ למ"ד דע"א מחייב שבועה גם כשאין טענת ברי של הבע"ד, ס"ל דע"א הוא יוצר את הספק, דגם כשב' בעלי דינים רבים על הממון, אכתי ליכא ספק, דאוקי ממון בחזקת מרי', והע"א הוא יוצר את הספק ובמילא אנו נותנים למוחזק בממון אפשרות להיפטר ע"י שבועה. ולכן גם כשאין בע"ד הטוען ברי, הע"א מחייב שבועה.

וכיון דהע"א או מטה את הספק או יוצר את הספק, אינו יכול לפטור מן השבועה.

ת.

חקירה בגדר הנאמנות דב' עדים

ונראה לבאר סברות פלוגתתם, ובהקדים:

בהא דבעינן ב' עדים יש לחקור, די"ל בג' אופנים:

אופן א': הא דע"א אינו נאמן בממונות, הוא גזירת הכתוב, דמסברא גם חד צ"ל נאמן, וכ"ש ב' עדים.

אופן ב': הא דע"א אינו נאמן, וב' עדים נאמנים, הוא סברא. דכשע"א מעיד אין לנו סברא להאמין לו, דאולי משקר, ורק בב' עדים דבי"ד חקרו אותם וב' עדויותיהם היו שוות, יש סברא להאמין להם.

אופן ג': הא דב' עדים נאמנים זו גזירת הכתוב, דמצד הסברא איננו צריכים להאמין

למה שעדים מעידים.

ונראה דמצינו בזה כמה שיטות, ומהם: בספר קצות החושן¹ כתב: "ונראה לפי מ"ש בתשובת המיוחסת להרמב"ן בסימן צ"ד דגם בעד אחד לא חששו לזיוף ונאמן לשבועה ולפעמים למלתא דממון ולכך נאמן לקיים המחק ולא חיישינן דמשקר ועיין בש"ע סי' מ"ד סעיף י"א וא"כ ניחא כיון דעד אחד נמי אינו חשוב למשקר אלא דהתורה פסלו ואפילו קושטא קאמר וכמו שאמרו גבי קרובים דלא מהני אפילו קושטא קאמרי כמשה ואהרן וא"כ כיון דלפנינו שני עדים סמכינן עליהו ומזה ראייה ברורה למש"כ הרמב"ן דעד אחד נאמן לקיים מחקים"² (ועי' בתוס' הרא"ש³, דכתב "יש שרוצים לדקדק מכאן דמה שהצריכה תורה שני עדים, לאו משום דחד חשיד לשקר, אלא גזירת מלך היא... ונראה דאין ראי' מכאן"). ושיטות אלו הם כהאופן הא'.

ואילו בספר נתיבות המשפט⁴ כתב: "וע"כ הא דע"א אינו נאמן בעלמא, הוא משום דלא דייק ואומר בדדמי"⁵. וכן משמע ממ"ש בספר החינוך⁶. ושיטות אלו הם כהאופן הב'.

והנה כתב הר"מ ז"ל⁷: "כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר...". ולכאור' משמע מדבריו דללא ציוי התורה לא היינו מאמינים לעדים כלל, וע"ז בא ציוי התורה דנאמין להם, וכהאופן הג'.

ולב' האופנים הראשונים ב' עדים הוו בירור דהעידו אמת, משא"כ לאופן הג' אי"ז בירור אלא דין.

(1) סי' ל' (ס"ק ט' ד"ה "ונראה").

(2) אבל עיי' במשובב נתיבות סימן פא ס"ק ו, דכתב להיפך דחד חשוד לשקר. וצ"ע.

(3) גיטין י: ד"ה "אי לאו".

(4) סי' ל"א (ס"ק ט, ד"ה "ולפענ"ד").

(5) אבל עיי' בביאורים סימן פא ס"ק ו דכתב כדברי הקצוה"ח, דהוא גזירת הכתוב. וצ"ע.

(6) מצוה רס"ו.

(7) פ"ז מהל' יסודי התורה ה"ז.

ט.

דברי רבינו בנוגע לגדר הנאמנות דב' עדים המתקת הדברים ע"פ דברי רבינו הצ"צ

וביתר ביאור דברי הר"מ יובנו ע"פ דברי רבינו שהבאנו לעיל: ". . אודות הגדר ד"עדות" ע"פ נגלה כותב הרמב"ם: צונו לחתוך את הדבר על פי שנים עדים, אע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר", כלומר, גדר העדות הוא - שהעדאת העדים פועלת את ה"מציאות" (של הדבר שמעידים עליו) (מציאות אמיתית (ע"פ "תורת אמת", אפילו כאשר מצד מצב בעולם) כמו שהוא מצד עצמו (לא אירע דבר כזה, "העידו . . שקר") אא"כ הוזמה עדותם. (ומכיון שהתורה מושלת ושולטת על העולם, ובכחה לשנות את מציאות העולם - מובן, שכאשר נעשית מציאות ע"פ תורה) מציאות תורנית, (נעשה כן גם בעולם, שלכן, ההנהגה בפועל בעולם) "חותכים הדבר" (היא בהתאם למציאות זו). עכ"ל.

וזה יומתק ע"פ דברי רבינו הצ"צ¹, שכתב בנוגע להא דע"א נאמן באיסורין²: ". . דמאחר שהעד נאמן באיסורין ממילא הרי דבר זה שנאסר ע"י העד חזר להיות כחלב כליות או כלאי הכרם, דמה לי חלב כליות או דבר זה שאסרתו התורה מחמת שהאמינה ע"א".

ולפי כ"ז יובן ביתר ביאור, דכיון דעדים עניינם דין, כך גם ע"א באיסורין עניינו דין, דאנו מאמינים דכך הוה. ומיהו יש לחלק בגדר הנאמנות דע"א באיסורין לגדר הנאמנות דע"א בממונות, ואכ"מ. ובספר מגדל דוד שיצא לאור בשנה האחרונה, הארכתי בביאור החילוק בין איסורין לממונות, עיי"ש, ואכ"מ.

ובזה ניחא לבאר סברות הפלוגתות דלעיל. די"ל דלמ"ד דע"א מטה את הספק, והשבועה מבררת דאינו כך, י"ל דס"ל דעדים הם בירור, ולכן גם ע"א עניינו בירור, דהרי ב' עדים הם ב' פעמים ע"א. ולכן ע"א מטה את הספק. וכיון דאינו נאמן לגמרי (או מצד גזירת הכתוב, או מצד חשש משקר. כדלעיל) לכן ע"י השבועה מתברר לן האמת.

משא"כ למ"ד דע"א מחייב תשלומין, רק שיש לנתבע אפשרות לבחור איזה תשלומין

(1) שו"ת צ"צ אבהע"ז סי' ש"ז, ס"ק י"ט.

(2) גיטין ב: יבמות פ"ח.

לשלם, י"ל דס"ל דעדים הוו דין, דהתורה קבעה דנאמין להם, ולכן ב' עדים אינם ב' פעמים ע"א, אלא דהם מהות אחרת. ולכן כשם שהתורה קבעה דין דב' עדים מחייבים ממון, כך קבעה התורה דע"א מחייב תשלומין (או ממון או שבועה).

י.

ביאור הסוגי' דנסכא ע"פ הנ"ל

ועתה, נינתה ראש ונשובה לפלוגתת הראשונים דלעיל בסוגי' ד"נסכא דר' אבא". דאפ"ל, דר"י למד דב' עדים הוו בירור דכך הי', ולכן גם ע"א עניינו בירור (הטית הספק), אלא דהשבועה יותר חזקה ממנו, ומבררת לן מה הי' באמת. ולכן כאן הי' צריך להיות נאמן במיגו, דאי בעי הוה טוען "לא חטפיי" ונשבע. ולכן הי' צריך לפרש דאין כאן כלל מיגו.

משא"כ בשי' ריב"ם י"ל, דס"ל דב' עדים הם דין דהתורה קבעה דנאמין להם. ולכן ע"א הוא דין דהתורה קבעה דיחייב תשלומין (או ממון או שבועה), וכיון דע"א מחייב תשלומין והנתבע יבחר באיזה אופן לשלם, לכן י"ל דאם בוחר לשלם ע"י שבועה, צריך להישבע להכחיש העד דוקא, דאם נשבע שבועה אחרת דאינה מכחשה העד, זה לא אכפת לן (דאע"ג דיש לו מיגו בשבועה זו), כיון דבירור לא יועיל, דיש דין חיוב של ע"א, דהתשלומין עליו הם רק שבועה להכחיש העד, או ממון. וכיון דאינו יכול לשלם ע"י שבועה להכחיש העד, שוב אין לו אפשרות להיפטר מן התשלומין אלא ע"י תשלומי ממון.

ועיי' במרדכי דכתב כקושיית התוס', דנאמינו במיגו דאי בעי הוה נשבע דלא חטף, במאי דאמר "דידי חטפיי", והטעם דאינו נאמן הוא כיון דמודה דחטף, ומצטרף עם העד והו"ל כגזלן, ולכן אינו נאמן. ומוכח מדבריו כהנתבאר בשי' ריב"ם דע"א הוא הטית הספק, ולכן צריך בירור, ואי"ז נוגע אם מברר ע"י שבועה להכחיש העד, או ע"י שבועה אחרת.¹

(1) אך לשא"ר צ"ע אמאי אמרו בגמ' "הו"ל כגזלן". ואליבא דאמת הרי"ף והריטב"א לא גרזו מילים אלו. אך הרשב"ם גרס מילים אלו, ופי': "וגבי הך שבועה פסול כגזלן אצל כל שבועות דהא לית ליה למימר לישתבע דדידיה חטף שאין זו שבועה המוטלת עליו". ובדבריו צ"ע, מאי שייך גזלן להכא, וכי מכיון דגם הוא פסול, כתבו בגמ' "הו"ל כגזלן". רצ"ע.

¹ "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ובקובצים האחרונים שיצאו לאור בישיבתנו הק', ביארתי בסיעתא דשמיא כמה וכמה פלוגתות בראשונים ע"פ חקירה זו בגדר הנאמנות דב' עדים, עיי"ש. ויש לבאר עוד כמה וכמה פלוגתות, ואכ"מ. ואי"ה אאריך בזה, ועוד חזון למועד.



עניני לימוד התורה

הרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר
ורב רובע י"א אשדוד

מעלת לימוד תשב"ר (גם) אצל גדולים

ב'תורת מנחם' התוועדויות תשי"ד כרך יא עמ' 140 :

הענין ד"הבל שאין בו חטא" שבתשב"ר אינו בהכרח בתינוקות דוקא, אלא יכול להיות גם בגדולים - שכאשר הלימוד הוא באופן שמופשטים מכל עניני העולם - אזי הלימוד הוא "הבל שאין בו חטא", כיון שאין להלומד שייכות עם חומריות העולם. ובכללות הרי זה החילוק בין "בעלי עסק" ל"יושבי אהל" . . . שלימודם באופן אחר לגמרי כמעלת הבל תשב"ר - עכתד"ק.

א. לפי זה צריך לבאר שגם אצל חכמי הגמרא היו שני מצבים של לימוד (א) סדר הרגיל שאין בו מעלת הבל שאין בו חטא, (ב) סדר מיוחד מתוך הפשטה מכל עניני העולם. אלא שאצל תשב"ר שהו סדר רגיל ותמידי!

דהנה הרי כל מעלת לימודם של תשב"ר, באה בגמרא שבת (קיט, ב) אחרי שאלת רב פפא לאביי "דידי ודיך מאי" וע"ז השיבו ("א"ל") אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא. וזה מכריח כאמור שישנם שני מצבים בלימוד הגדולים כו'. וק"ל.

[וראה להלן אות ג].

ב. בהשיחה שם אחרי שהביא דברי אדמו"ר האמצעי בביאור מעלת לימוד התשב"ר כו' - איתא:

"וענין זה מתאים להסיפורים ע"ד הצדיקים שנהגו ללמוד ביערות וכו', מקום שאין שם בני אדם, והאוויר אינו מעופש כו'".

ולהעיר שמצינו לגבי מקום לימוד התשב"ר עצמם - בספר 'יסוד יוסף' פרק סט: אחז"ל "עלמא קיים על הבל תשב"ר". ומכאן תראה גודל שכר מלמדי תינוקות, ובכל מקום שתינוקות לומדים אצל רבם שם שכינה שורה, כדאיתא בזוהר וכו'. וכן מנהג אנשי מעשה שהיו פונים ממלאכה והולכים בכיוון [= בכוונה תחילה] אל בית המלמד תינוקות כדי לקבל אפי שכינתא. . " [אבל עיין שם שזה דורש שגם בגשמיות המקום יהיה נקי וכו'].

ג. לפי דברי כ"ק אדמו"ר אולי יש לבאר מ"ש באחרונים:

ברדב"ז לרמב"ם הלכות בית הבחירה (פ"א הי"ב) עמ"ש "ואין מבטלין תשב"ר לבנין" כתב: "זה פשוט פ"ק דמגילה (טז):".

וכוונתו להא דאיתא התם: "גדול ת"ת יותר מבנין ביהמ"ק שכל זמן שברוך בן נרי' קיים לא הניחו עזרא ועלה כו'".

כלומר: שבעצם קיימת מעלת התורה, למרות שלפועל הובא להלכה רק לתשב"ר (ראה גם מעשי למלך לרמב"ם שתמה על דברי הרמב"ם - הא גדולים מבטלין וצריך עיון ממגילה טז, א!).

והראי' ממגילה, היא שלימוד גדולים באופן שמופשט מגשמיות (וכע"ז דתשב"ר) אכן מעלתו גדולה על בנין ביהמ"ק (עיין בהמשך דברי הרדב"ז שם שגם הוא ממשיך שלפועל גדולים מבטלים. ואכ"מ).

לימוד התורה (לפעמים) בהתבודדות

ב'לקוטי שיחות' כרך ה' עמ' 21 (ובהערה 40) במעלת החבר בעבודת ה' גם אצל אלו שהם בדרגת "לוייתן" - שאף שמצד עצמם אין להם צורך בכך זוג, אלא שמפני חשש

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

שילמדו מהנהגתם אנשים שלא בדרגתם שאצלם חוסר חבר יגרום (ח"ו) שיהיו עלולים לטעות כתוצאה מהתגברות נפש-הבהמית כו'. עיין שם.

והנה ב'כד הקמח' לרבינו בחיי ערך תורה כתב:

"מי שמתאוה לתורה יבקש שיהיה נפרד ומתבודד, כי זה מתנאי הלימוד להיות לפעמים נפרד מהחברים ומתייחד עם שכלו, ואם עושה כן . . יתגלה ויתפרסם בך. ושלם בכל החכמות".

לכשנדייק בדבריו נבחין כי גם במעלה זו דפרישות - סייג זאת באופן של "לפעמים". וק"ל.

כתיבת חידושי תורה

בשיחת ש"פ במדבר, ערב חגה"ש ויום ב' דחגה"ש תנש"א בענין כתיבת והדפסת חידושי תורה - בשייכות לחיוב אדה"ז בהל' ת"ת לחדש בתורה, והענין ד"ותן חלקנו בתורתך" - הנני לציין לדברי האלשיך עה"פ משלי ב, ד: "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה וגו'" - מלמד לאדם דעת שאל יתייאש אדם מלעסוק במה שנפשו חשקה, הן בגמרא הן במשנה או אגדה לחדש בהן מה שנראה לו, ואל יאמר מי אנכי ואילו דבר זה חידוש למה לא חדשוהו ראשונים, . . אין זה כי אם רע לב ודברי יצה"ר כי אולי זה חלקו הניתן מסיני".

אבל להעיר שבזהר פ' בהר מחלק בין צדיק שהוא בבחי' בן המלך לצדיק שבבחי' עבד המלך, וכותב שהצדיק שבבחי' בן - צ"ל ביחידות לגמרי.

וז"ל הזוהר: מההוא יומא ולהלאה כולהו בקוב"ה לא בא אלא איהו בלחודוהי כו' ולא תעסקא יחיד ויחיד כו'.



סדר הנקודות בסידור (גליון)

הת' ישראל אריה ליב שי' לאופר
תלמיד בישיבה

בקובץ "שערי התמימים" גליון כ' (יו"ל ע"י ישיבת תות"ל ביתר), כתב הת' ל.י.ה. שי' כמה תיקונים למהדורה החדשה של סידור תהלת ה'.

בין הדברים הביא את מה שאמר כ"ק אדמו"ר בשיחת ר"ח אלול תשמ"ב אודות סדר הנקודות שנדפס בסידורי הוצאת קה"ת שצ"ל השו"ק לפני הקובץ "כאן המקום להבהיר ענין נוסף הדורש תיקון - בנוגע לסדר הנקודות כפי שנדפסו בהתחלת הסידור "תהלת ה'". ובהקדים:

בנוגע לכללות ענין הנקודות - מבואר בפרדס שער הנקודות בתחלתו שהנקודות נחלקות לתנועות גדולות ותנועות קטנות, מלכים ועבדים, וכל תנועה קטנה סמוכה לתנועה גדולה שלה (כל עבד סמוך למלך שלו): קמץ - תנועה גדולה, פתח - תנועה קטנה שלה. צירה - תנועה גדולה, סגול - תנועה קטנה שלה. חולם - תנועה גדולה, קמץ קטן - תנועה קטנה שלה. שורק או מלאופם (נקודה באמצע הוא"ו) - תנועה גדולה, קבוץ (שלוש נקודות באלכסון) - תנועה קטנה שלה. וישנה גם נקודת השבא - שאינה תנועה בפ"ע.

והנה, בפרדס (וכן בתקו"ז) מבואר שהנקודות הם כנגד העשר ספירות וכו' - ע"פ "חכמת האמת". אבל כללות הסדר שלכל לראש באה תנועה גדולה ולאחרי' באה התנועה קטנה שלה - הרי זה מתאים ע"פ כללי הדקדוק, וכן הוא אופן הברת הנקודות אצל תינוק שמתחיל לדבר (בגיל ב' שנים לערך).

ועפ"ז - מי שנדפס בסדר הנקודות שבהתחלת הסידור "תהלת ה'" שקודם בא הקבוץ (ג' נקודות באלכסון) ואח"כ בא השורק (נקודה באמצע הוא"ו) - הרי זה היפך ההכרה והדקדוק וכו', שהתנועה הגדולה קודמת לתנועה קטנה שלה (שורק לפני קבוץ). ובפרט שבסידור זה עצמו מופיע סדרם של שאר הנקודות באופן האמור (תנועה גדולה לפני תנועה קטנה שלה), שעפ"ז צריך להיות השורק לפני הקבוץ!

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לפני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ולכן, כאשר ידפיסו את הסידור מכאן ולהבא (וכן כאשר מדפיסים את סדר ציור הנקודות במק"א) - ישנו את סדר ציור הנקודות באופן שהשורק יהי' קודם הקבוץ". ע"כ.

והעיר שלפי"ז שצריך לתקן זאת בסידור החדש.

ואמר לי אבי' שי' ששמע בשם מנהל קה"ת בארה"ב הרה"ת ר' יוסף ברוך הכהן שי' פרידמן שבשעתו, אחרי אמירת השיחה, שאלו הנהלת קה"ת בזה את רבינו אם לשנות לפועל בסידורים והורה שלא לשנות.

ובמה שהעיר בנוגע למקום ספה"ע שצ"ל בסוף הסידור, הנה כבר דנו בזה בשבועון כפ"ח¹ והעלו בזה כי לא בא רבינו אלא ליתן טעם על הסדר בסידור אדה"ז שהוא סידור תורה אור. אמנם סידור תהלת ה' אינו סידור אדה"ז כלל והוא רק מיוסד על נוסח אדה"ז וע"כ אין מקום לשינוי הנ"ל, עיי"ש בארוכה.



הדיוק במידות הארון כהוכחה ל"ריבוע-הלוחות" (גיליון)

הרב יחזקאל סופר שליט"א
ירושלים עיה"ק תוכב"א

בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' זה, לחודש אדר-ראשון (ה-רלב) שאל הת' י.ג. על ההכרח (שאומר כ"ק אדמו"ר בשיחת שמח"ת תשמ"ב²) שלוחות-הברית היו מרובעות דוקא (ולא בעיגול כפי שצייר זולתו³) מהא שארון הברית הי' מלא באופן שלא הי' בו

(1) בגיליונות הבאים: 1047 עמ' 10-11, 46. 1048 עמ' 36. 1049 עמ' 38. 1050 עמ' 14. 1051 עמ' 18.

(2) תו"מ - התועדויות ה'תשמ"ב (בלתי מוגה) עמ' 274 ואילך.

(3) לשון רבי אברהם בן הרמב"ם בנוגע למנורה.

מקום ריק, דלכאו' על כרחך היו בארון "טפחיים ריקים" לשיטת רבי מאיר שם¹, "כדי שלא יהא ספר-תורה - (שהיה מושכב לצידן של לוחות) - נכנס ויוצא כשהוא דחוק" [ראה ציור חתך-על, מספר 2-1] - כלומר, שיהא מקום לב' ידיים (טפחיים) להוציא, בשעת הצורך², ספר התורה ממקומו, בנוח³. ופשוט ששני הטפחים המיותרים הנ"ל היו דרושים רק בצד דרום - אורכו של ארון, משני צידי ספר התורה הגלול - ולמה משכו הטפחיים הריקים לכל אורכו של ארון? [ראה ציור הנ"ל - "חלל ריק"] והרי היו יכולים להרחיב כתלי הארון בטפחיים רק כנגד ספר התורה, ולכווץ כתלי הארון שכנגד הלוחות שיהיו צמודים ללוחות?

אלא ודאי - דפשיטא ליה להש"ס שקירות הארון צריכים להיות בקו-ישר, ומאחר ובנקודה מסויימת, דרושה מידת הרוחב ומנוצלת, הרי ממשיכים בקו-ישר, ומתעלמים מחללים-ריקים שנוצרו ב"דרך הילוכו" של הקו הישר והסימטרי...

וא"כ - גם אם היו ה"לוחות - עגולות" אין החלל שנוצר מהעיגול [ציור הנ"ל - מספרים 3-4-5] נחשב ל"חלל-ריק", מאחר ובנקודת המרכז של קוטר "העיגול" - תופס אורך הלוח ששה טפחים ברוחב הארון - על כרחנו אנו ממשיכים ב"קו ישר" לכל אורכו של ארון ומתעלמים מהחללים שבדרך הילוכו, כנ"ל, - וא"כ מהי ההוכחה החותכת מתוכן הסוגיא שתכריחנו "לרבע" את הלוחות?..

והנה, לשאלה זו התייחסתי בקונטרס 'חטא העיגול'⁴, וביאור הדברים הוא, דמהדוגמא של "הטפחיים הריקים" לרבי מאיר (לצורך ספר התורה) ישנה, אדרבא! ראייה לסתור הקושיא ולהבין הוכחתה הניצחת של צורת הריבוע:

עצם הדבר שנשתיירו שני טפחים ריקים (2-1) [מתוך שמונת טפחי חלל-הרוחב הפנימי, שרק ששה ממנו "נאכלו" ע"י הלוחות, ולא הצמידו את קירות האורך של הארון ללוחות בצמצום] - מנומק בסוגיא כנ"ל, כדי שיהא מקום להכניס יד (=טפח) מכאן ויד (=טפח) מכאן להוצאת ספר התורה.

(1) שהלכה כמותו, ראה רמב"ם פ"ה מתמידין, ה"ט.

(2) ראה תוס' שם ד"ה שלא יהא.

(3) רבינו גרשום, שם.

(4) נחלת הר חב"ד, תשמ"ג.

ומעתה - אם היו הלוחות "עגולות" (ובמידות של 6x6 הרי "חצי העיגול" אוכל 3 טפחים מאורך הלוח) א"כ צידו הימני של הלוח הימני ("אנכי") אינו צמוד לספר התורה בכל אורכו, ונשאר שם טפח מרווח - חלל. [הכוונה לחלל מס. 3 שבציור חתך-על, ולא למס. 4-5] שבו אפשר להכניס יד א' להוצאת הספר, ומספיק לשייר רק טפח אחד ריק במזרח הארון [חלל מס. 2] שם הלוח צמוד לספר התורה, ולבטל את הטפח הריק האחר [חלל מס. 1], שהרי בחלל מס. 3 ו-2 סגי להוצאת הספר? ! ונמצא טפח מיותר לכל אורכו של ארון!

ומדהוצרכו שני טפחים לרבי מאיר - שמע מינה: הלוח הימני צמוד לספר התורה לכל אורכו. וששה טפחים בקו ישר של הלוח הימני "נושקים" לששה טפחים בקו ישר של גליל ספר התורה שלצדו, כי הלוחות "מרובעות" היו [ונתבטל חלל מס. 3 - וכן חללים מס. 4-5] ולכן לו היו מצמידים את קירות האורך אל רוחב הלוחות וספר התורה - לא יוכלו להוציא הספר... ולכן נדרשו שני טפחים ריקים אחד מעל לספר (במערב) ואחד מתחת לספר (במזרח) [ומאחר ובנקודה הדרומית היו שני טפחים אלו דרושים - הרי הם נמשכים לכל אורכו הקו-ישר כנ"ל בדעת המקשים או כדעת הירושלמי¹ שגם הלוחות היו צריכים טפחים "לשילוט" להוציאם ולהכניסם בעת הצורך²].

[ושוב מצאתי חיזוק לריבוע הלוחות - ע"ד הדרוש והסוד: איתא בירושלמי³: "רשב"נ בשם ר"י: הלוחות - ארכן ששה ורוחבן שלשה... (לשיטת הירושלמי היו "מלבניות" - אבל לא מעוגלות בראשיהם!⁴) - "והיה משה תפיס בטפחיים והקב"ה בטפחיים, וטפחיים ריווח באמצע, כיוון שעשו ישראל אותו מעשה (=העגל) ביקש הקב"ה לחטפן מידו של משה, וגברה ידו של משה וחטפן ממנו" ... עכ"ל הירושלמי. -

ומפשוטו של מדרש זה שמעינן שבלתי אפשרי שהיו הלוחות "עגולות", שהרי עיגולן "יאכל" שיעור ניכר בזוויותיהן העליונות - והיכן תפס הקב"ה? .. ואין לדחוק שהקב"ה תפס במרכז "העיגול" של הלוחות [שם נותרו ששה טפחים שלימים] ולא בקצותיהם...

(1) ירושלמי תענית פ"ד ה"ה.

(2) אבל אם היו "עגולות" - גם לדעת הירושלמי ששיירו טפחיים להוצאת הלוחות - לפעמים הרי סגי בחלל מס. 2 וחללים 3-4-5 להוצאת הלוחות ג"כ.

(3) שם.

(4) אמנם בביהכ"נ הגדול בירושלים עשה הרב גורן בחזיתו לוחות מרובעות כדעת הירושלמי.

שהרי לא משמע כן בפירוש "שירי קרבן"¹ המבאר מימרא זו ע"ד הסוד: "ארכן ששה" - כנגד ו' קצוות (ששה ספירות של מידותיו של הקב"ה: חג"ת - נה"י) "ורחבן שלשה" - כנגד ג' קוין שבספירות: ימין-שמאל-אמצע. ומעתה, "טפחיים של הקב"ה" - הם: קצה הימין - "חסד", וקצה השמאל - "הוד". ו"טפחיים באמצע" (= הכוונה לאמצע רחבן של לוחות) הם שתי המידות של "קו האמצעי": "תפארת" ו"יסוד". - ואם היו הלוחות "מעוגלות", חסרו ח"ו שתי קצוות העליונות - "טפחיים של הקב"ה" ... ודו"ק].

ואגב דמחתינן להכי, ניתן להתייחס לעוד "חללים-ריקים", לכאורה, שבארון ולהוכיח ש"לא דבר ריק הוא מכם" - כדלהלן:

1. בחלל - גובהו של הארון "אכלו" הלוחות ששה טפחים בין אם היו עומדים על עוביין - הרי ארכן (ובעמידה - גובהן): ששה. ובין אם היו שכובים² - הרי שבירי הלוחות עוביין שלשה - ועליהם לוחות השניות - עוביין שלשה - ועובי שניהם - ששה. + טפח לרצפה (שוליים)³ - שבעה, הרי שמתוך גובה הארון הכללי - (אמה וחצי האמה בת ששה טפחים = תשעה טפחים) נשתיירו טפחיים ריקים בין הכפורת לבין שטח פני הלוחות, ומה ענינם? [ראה חתך-פנים מס. 6]

2. בצד הארון "אכל" ספר התורה (המושכב שם) בגובהו של הארון שני טפחים בלבד (שהרי היקפו ששה - והקוטר, שליש ההיקף, כידוע) - א"כ נשתיירו מעל גליל ספר התורה ארבעה טפחים ריקים (מלבד הטפחיים שמהכפורת עד לקו פני הלוחות העליונים) ומה ענינם? [ראה חתך פנים מס. 7]

והדברים פשוטים, למעיין ומטריח עצמו לראות את המקורות, ועל ראשון - ראשון:

1. בקשר לחלל-הטפחיים בין הכפורת ללוחות - מקרא מפורש הוא האוסר למלאות כליל את חלל הגובה (עד שתהיה הכפורת צמודה לפני הלוחות) שנאמר: "ונתת את הכפורת על הארון"⁴ [- ולא על הלוחות!] -⁵ ומוסיף: "מלמעלה", הרי שאסור היה להניח הכפורת על

(1) בירושלמי שם.

(2) מחלוקת בבלי וירושלמי לדעת התוס' במנחות צט. ד"ה מלמד.

(3) רש"י יומא עב: ד"ה פנימי של זהב.

(4) שמות כה, כא.

(5) וראה רש"י שמות כה, יז ד"ה אמתיים.

* "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

הלוחות, (בדרך הפשט - מפני הכבוד, כשם שאסור לשים חפץ על ספר-קודש) אלא שיש להסביר למה "טפחיים" - למה לא יספיק ריווח קטן מזה? והתשובה:

אי בעית אימא - קרא: הביטוי "מלמעלה" משמעו גובה עשרה טפחים (כפי שמוכרח מפירש"י שם, כ, ד"ה למעלה) שהם תשעה טפחים גובה הארון + טפח הכפורת (ראה רש"י הנ"ל ד"ה אמתיים בסופו) = הרי אם לא נשייר ריווח טפחיים לא תהא הכפורת "מלמעלה" - שמשמעו גובה עשרה.

ואי בעית אימא - סברא: מרכז חלל-גובהו של הארון היו תפוס ע"י הלוחות - כשהן מוקפות כתלים בצדיהן [המערכי והמזרחי של הארון] שעוביים חצי טפח ושוליים למטה מתחת הלוחות - שעוביין כפול: טפח [ראה חתך-צד] - ולכן גם החלל-הריק שהקיף את הלוחות היה באותה פרופורציה! בצדי הלוחות: חלל טפח (כפול מעובי הכתלים). ומעל הלוחות: חלל טפחיים (כפול מעובי הרצפה שבתחתית)...

ואי בעית אימא - קבלה: י' טפחים (כולל הכפורת) = "כתר", הארון עצמו = ("הכלי") "מלכות" - הלוחות עצמן - (שארכן ששה ורוחבן ששה) = ששת ספירות הז"א (השווה לעיל בפירוש "שירי קרבן") וטפחיים שבין הכפרת ללוחות = "חכמה ובינה" [שהם למעלה מששה קצוות תכונת המקום ולכן מציאותן איננה "ממשית" אלא "אין"] - וה"דעת" אינו נמנה כשהכתר נמנה.

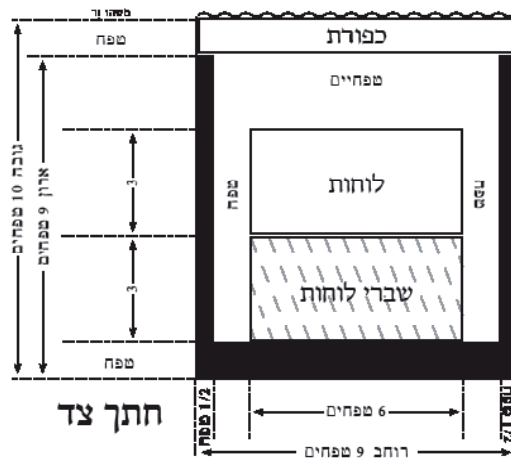
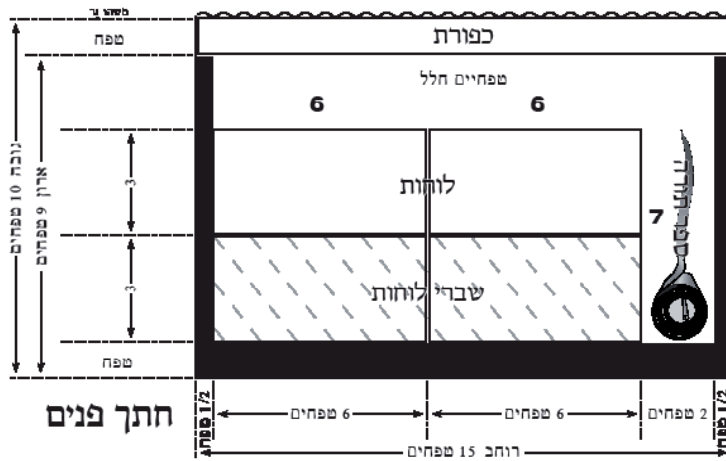
כללו של דבר: הכלל "כלי קודש מקדשין שהן מלאין" - אינו מחייב "ממולא בפועל, ואינו שולל "חלל" שהוצרך מסיבות מסוימות. ועפ"י יומתק ל' רש"י בסוגיא דב"ב (יד). ד"ה פירנסת: "כלומר, מלאת כל חללו לארכו [=בקו האורך "ממולא" בלוחות ובגליל ספר התורה עד אפס מקום], ופירשת צרכי מידותיו" עכ"ל [=היינו לרחבו שם ישנם חללים ריקים אך "נצרכים"]:

2. ובקשר ל"חלל" שמעל גליל ספר התורה [ראה חתך פנים מס. 7] - מפורש בסוגיה שם למעין בקושיית הגמ' "אכתי תרי בתרי היכי יתיב"? (כלומר כיצד יכנס גליל שעוביו שני טפחים בדיוק - לתוך חלל של שני טפחים בדיוק - הרי המידות החופפות מתנגדות?) ומתרצת: שהיו פותחים מעט את הגליל - להקטין הקיפו - ואת היריעה הפתוחה כורכה

(1) אבות פ"ה, משנה ר'.

מעל הגליל, וזהו סוד "ארבעה טפחים ריקים" מעל הגליל בו שכנה היריעה העודפת
הפתוחה - (עד לגובה פני הלוחות - ומשם טפחיים "ריקים", כנ"ל).





חייב איניש לבסומי - ביין דווקא

הת' אליעזר ש"י קליין
הת' אליהו ש"י שוויבה
תלמידים בישיבה

א.

מגילה ז' ע"ב "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

ופירש"י לאבסומי - "להשתכר ביין".

וכ"כ הרמב"ם הל' מגילה פ"ב הט"ו: כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר וכו' ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו"1.

והעיר ע"כ בגליוני הש"ס דמנ"ל לחייב להתשכר דווקא מיין ולא ע"י שאר המשקאות המבשמים? 2

ב.

והנה רבינו ביאר עניין זה בהתוועדות פורים ה'תשל"ט, וזה תוכן דבריו הק'3:

(לאחר שניגנו אמר): "ניגון ניגון שאינו נכלל בדין של 'לבסומי בפוריא', ועכו"כ שאינו נכלל כפי שרש"י כתב על 'לבסומי בפוריא' - ביין, ולכן ברור הדבר שיאמרו לחיים תיכף, ודווקא ביין.

(ובשיחה השני' פתח): החיוב של 'לבסומי בפוריא' דווקא בשתיית יין נפסק להלכה בשו"ע, וכן גם מעשה רב.

(1) וכן כתב בספר התדיר. נסמן כ"ז בנטעי גבריאל הלכות פורים.
(2) וראה שו"ת רדב"ז ח"א סי' תס"ב, דמוכח מדוע דווקא ביין. וכ"כ ברוקח סימן רל"ז. נסמן כ"ז ועוד בנטעי גבריאל הנ"ל, וראה שם גם את שיטתו.
(3) מרשימת הת' ללא אחריות כלל וכלל, נכתב בסגנון של דיבור.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

א' מהטעמים על כך, מכיון שהנס דפורים קשור בכללות העניין עם העניין של יין, וכפי שמוזכר ריבוי פעמים במגילה "משתה היין", ולא משתה סתם.

אך זה גופא דורש ביאור, מדוע היה הנס של פורים קשור דווקא עם יין?

אלא יובן הדבר בהקדים תורת הבעש"ט, שידוע שכל דבר בעולם הוא מדויק, וכל דבר שיהודי רואה, צריך הוא לנצלו לדבר העיקרי שלו - עבודת השי"ת.

וכמו"כ בנוגע ל'משתה היין' שגם מזה צריכים להוציא הוראה בעבודת השי"ת.

שלכאורה ישנה שאלה כללית על סיפור המגילה: היתכן שנגזרה גזירה כזו איומה על יהודים 'שבשבילם נברא העולם' ובמיוחד שהגזירה הייתה להשמיר את כל היהודים "מנער ועד זקן". ועאכו"כ שקוראים להם יהודים ששם זה מורה שהם כופרים בעבודה זרה וזוכרים תמיד שהם בנים ועבדים להקב"ה. ומצד שני המן נקרא 'מציאות' ואחשורוש נקרא 'מציאות'.

ועוד יותר קשה, שלאחר שאסתר הזמינה את המן למשתה שעשתה, אומר המן שגם אסתר מזמינה אותו, היינו שגם היהודים עצמם מודים שהמן הוא 'מציאות'.

אלא שכל זה יובן בהקדים:

אסתר הזמינה את אחשורוש ל'משתה היין' זאת אומרת שיין זה דבר חשוב שגם אצל אחשורוש יין זה מציאות.

מהו עניינו של יין:

יין זה דבר שעושים מענבים, כדי שהיין יצא מענבים צריך לסוחטם, ודווקא ע"י הסחיטה יוצא המשקה.

ולכן מובן שהביאור על התמיהות הנ"ל בא דווקא במשתה היין, שזה בא להורות לנו, שאע"פ שעכשיו נראה שהמן ואחשורוש הם שולטים ביהודים, "נמכרנו אני ועמי", מ"מ הם מציאות של 'בין לילה היה ובין לילה עבר' ועם קצת 'סחיטה' מתגלה היין ש'משמח אלוקים ואנשים' - שעושה 'שמח' בעולמות העליונים - "אלוקים", ועושה שמח גם בעולמות התחתונים - "אנשים".

וממילא מתגלית המציאות האמיתית של היהודים, כפי שהיה בנס של פורים.
ע"כ תוכן דבריו הק'.

ג.

ונראה להוסיף ביאור העניין מדוע צ"ל דווקא ביין בשיטת רבינו ע"פ חסידות:

בלקו"ש חל"א שיחה ב' לפורים מבאר רבינו את הסיפור המובא בגמ' אודות הא ש'קם רבה ושחטי' לרב זירא', ומבאר שזה ע"ד מה שכתב ה'אור החיים' לגבי בני אהרן שנדב ואביהוא מתו מפני גודל תשוקתם להתקרב להקב"ה, 'בקרבתם לפני ה'.

ומבאר הרבי וזלה"ק 1:

"וזהו גם הפירוש ד"שתויי יין נכנסו למקדש": הכוונה ביין היא לסודות ופנימיות התורה, כמאמר "נכנס יין יצא סוד", דכמו שייך גשמי מגלה את הטמון בלבו של אדם, (וכן היין עצמו מובלע תחילה בענבים, ואח"כ יוצא מן ההעלם אל הגילוי), כן הוא ברוחנמיות, ש"יינה של תורה" היינו גילוי סודות התורה, ו"שתויי יין", מורה על גודל ועוצם הגילוי דפנימיות התורה, עד למצב של "כלות הנפש" [דכמו ב"שתויי יין" כפשוטו הרי היין גורם לביטול החושים, כך גודלו של גילוי זה והשתוקקות זו גרמו אצלם ביטול החושים, ועד לכלות הנפש].

. . והנה פשוט, שביאור זה ב"שתויי יין נכנסו למקדש" לא בא להוציא הענין והקרא מידי פשוטו . . וי"ל פירוש הדבר, שאצל נדב ואביהוא היתה שתית היין כפשוטה קשורה עם גילוי "יין" שבתורה (סודות ורזין דתורה). וכמבואר בשל"ה, דזה שמצינו אצל "קדושים אשר בארץ" . . ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי בסעודות גדולות . . היתה כוונתם בזה לשם שמים כי מתוך משתה היין הווי מבדחי טובא ומתוך כך אומרים ד"ת על השלחן הרבה מאד וכפליים לתושי', , דמתוך שמחה מגלה החכם רזי התורה . . כי ברבות השמחה יתחזק הכח השכלי שיש בנפש ואז הוא יותר מוכן לגלות תעלומות חכמה . . נכנס יין יצא סוד . . שע"י משתה היין יצאו ד"ת הנקראת סוד כו"ו. . וכן הי' אצל נדב ואביהוא, שהיו "קדושים" ביותר וביותר - "בקרובי אקדש" כנ"ל, שע"י "ששתו" . . הרבה

(1) המ"מ נסמגו בפנים השיחה.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

יותר מדאי" נגלו אצלם רזי תורה עד שהגיעו לכלות הנפש.

ועפ"ז י"ל שזו היתה גם סיבת מיתת ר' זירא - שהיתה ע"ד מיתת נדב ואביהוא . . היינו כלות הנפש ע"י רוב "שתי" (גילוי) של "יין" שבתורה (סודות התורה).

ומ"מ אין זה מוציא הענין מידי פשוטו - שהיתה שתיית יין כפשוטה (ע"ד הנ"ל בנדב ואביהוא)

. . וזהו תוכנו של הסיפור ש"רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום (נשתכרו): "שתיית היין שלהם (כפשוטה) היתה לכוונה כנ"ל בשל"ה, שמתוך משתה היין יתגלה אצלם יין שבתורה, רזי תורה. וכך הי', שע"י שתייתם בסעודה זו נגלו אצלם סודות ורזי תורה נעלים ביותר, עד לתכלית העילוי ד"עד דלא ידע". עכלה"ק.

ועד"ז גם במכתב רבינו (אג"ק ח"כ עמ' קעט אגרת ז'תר), וזלה"ק:

"שכל הענינים והנסים היו ביין, שמזה גם הציווי לבסומי ביין (רש"י מגילה ז' ושו"ע) והרי ברוחניות הרמז לרזין דאורייתא, נכנס יין יצא סוד, ונתבאר בארוכה בלקוטי תורה לרבנו הזקן בעל התניא והשו"ע, שיר השירים כ"ו ג' ואילך". עכלה"ק.

נמצאנו למדים שיש עוד עניין בשתיית יין גשמי דווקא, שע"ז אפשר להגיע לדרגות נעלות ביותר.

ועניין זה שייך לכאו"א וכלשון רבינו בסיום השיחה הנ"ל: "בפורים ניתן הכח לכאו"א מישראל, כל חד וחד בכל מארך (שלך) בערך שיעורא דילי', לקיים "שתי" זו ולהגיע לדביקות כזו בסודות התורה המבטלת מציאותו . .".

ולפי"ז אפשר לומר הטעם בפנימיות העניינים, שחייב איניש לבסומי, צריך להיות דווקא ביין, מכיוון שע"י יין אפשר להגיע לדרגות נעלות ביותר

ד.

א"כ נמצאנו למדים ב' סיבות מדוע צ"ל דווקא ביין:

א. שהמשתה היה גם ביין, וזה מפני שבא להורות לנו עניין הנס דפורים, ע"ד היווצרות

היין מענבים, ולכן צ"ל דווקא יין.

ב. שע"י שתיית יין כפשוטה אפשר להגיע לדרגות נעלות ביותר, וכמ"ש בשל"ה.

ה.

וכפי שסיים רבינו בשיחת פורים תשל"ט:

"שבגלל המעלה של יין ופורים, שונים ימי פורים משאר המועדים, שלכן אפילו כשיבטל כל המועדים, ימי הפורים האלו לא יעברו", וכפי שהרמב"ם פסק להלכה בסיום הלכות מגילה, ויהיו קיימים גם בבא בגאולה האמיתית והשלימה".

שיהיה זה תיכך ומיד ממש.



ביאורי תניא

בענין 'מוח שליט על הלב'

הת' בנימין זאב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

במפתח ענינים של כ"ק אדמו"ר לספר התניא, בערך "לב, לב ומוח", מציין הרבי בנוגע ל"מוח שליט על הלב" לפרקים י"ב וי"ז, ואילו בערך "מוחין" מציין בענין זה לפ' י"ב, י"ז וגם לפ' ל' ונ"א, ויש להבין טעם השינוי בזה?

וי"ל הביאור בזה בדא"פ, דבערך לב מציין למקומות בהם מדובר אודות "מוח שליט על הלב", אך עיקר הדגש בהם הוא לב, ואילו בערך "מוחין" מציין למקומות שעיקר הדגש בם הוא מוחין, וכדלהלן:

בפרק י"ב מדבר על כך שכאשר הבינוני נמצא בזמן התפילה וכיו"ב, הרע שבו כפוף ובטל לטוב, אך לאחר התפילה, "הרע חוזר וניער ומתאוה לתאוות עוה"ז ותענוגיו", ובכל זאת הבינוני לא מתאוה לא במעשה, לא בדיבור ואפי' לא במחשבה, "כי המוח

שליט על הלב . . בתולדתו וטבע יצירתו" - שכל אדם נולד באופן כזה שיכול לשלוט על רוח תאוותו שבלבו ע"י הרצון שבמוחו, וכמו שהחושך נדחה ממצט אור, "כך נדחה ממילא סכלות הרבה של הקליפה וס"א שבחלל השמאלי . . מפני החכמה שבנפש האלקית שבמוח".

היינו שבפרק זה הדגש הוא הן על המוח והן על הלב, דבר על המוח ששולט על הלב, וכן על איך שהלב כפוף ובטל למוח, ומשתנה ע"י המוח, ולכן מציין הרבי לפרק זה בן בעיקר "לב, לב ומוח" והן בערך "מוחין".

ועד"ז בפרק י"ז, ששם מבאר את הפסוק "כי קרוב אליך הדר מאוד כפיך ובלבבך לעשותו", דלכאו' כיצד קרוב הדבר מאוד "להפך לבו מתאוות עוה"ז לאהבת ה' באמת", ומסביר אדמוה"ז ענין זה קל וקרוב מאוד לכל אדם, היות ויש לו מוח ויכול להתבונן בגדולת א"ס ב"ה, ויוליד עי"ז במוחו אהבה לה', והמוח שליט על הלב ועל פיו ועל כל אברי המעשה, היינו שגם בפרק זה עיקר הדגש הוא הן על המוח והן על הלב, שמסביר כיצד אפשר להפך לבו בקלות, וכיצד מתבונן במוחו שעי"ז שולט בלבו.

ולכן מציין הרבי לפרק זה הן בערך לב והן בערך מוח.

משא"כ בפרק ל', ששם מדבר אדה"ז על ההתבוננות של הבינוני בכך שצריך להיות שפל רוח בפני כל אדם, אפי' בפני קל שבקלים, היות ומקומו גורם לו לחטוא, ועיניו רואות בכל התאוות וממילא הלב חומד. משא"כ מי שאינו הולך בשוק אין יצרו בוער. ומיד לאח"ז אומר אדה"ז שבקל שבקלים אין ל'קל שבקלים' שום התנצלות על חטאיו וגם הוא הי' צריך להתעורר בפחד ה', ולהתגבר על כל תאוותיו "כי המוח שליט על הלב בתולדתו".

דהיינו, שבפרק זה עיקר הדגש הוא על המוח, ולא מפרט כ"כ בנוגע לפעולה בלב.

ולכן מציין הרבי לפרק זה - דוקא בערך 'מוחין'.

ובפרק נ"א מדובר על כך שעיקר משכנה של הנשמה הוא במוח ומשם היא מתפשטת לכל האברים, ומביא בסיום הענין: "וואפילו הלב מקבל מהמוח ולכן המוח שליט עליו בתולדתו כנ"ל" - דבפרק זה מדבר בעיקר על המוח - ובדא"ג מביא שזהו ההסבר ששליט

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

על הלב.

וא"כ מובן בפשטות מדוע מציין הרבי דוקא בערך מוחין לפרק זה.



עד שלשול קטן שבים ועד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ'

הרב ישכר דוד שי' קלויזנר
נחלת הר חב"ד

בשער היחוד והאמונה פ"ז (פג, א) כתב רבנו הזקן נ"ע: "להאמין באמונה . . . שהקב"ה יחיד ומיוחד הוא ודעתו הכל אחד ממש, ובידיעת עצמו מכיר ויודע כל הנמצאים עליונים ותחתונים עד שלשול קטן שבים ועד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ, אין דבר נעלם ממנו" עכ"ל.

ב'שיעורים בספר התניא' (בלה"ק) ח"ג (ע' 895) מביא הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע (בהערה 10) על 'שלשול קטן שבים' שכתב:

"[קטן שבכל הבריות - רש"י חולין (מ,א)]

שבים [כן גירסת הטושו"ע יו"ד ס"ד]. " עכ"ל.

וכ"ה ב'לקוטי פירושים' (ע' קסד) וב'לקוטי ביאורים בס' התניא' ח"א (ע' שנב).

ונראה שהכוונה במ"ש רבנו 'כן גירסת הטושו"ע' הוא, דבגמ' ר"ה (כד, ב) וע"ז (מג, ב) נאמר בענין 'שלשול קטן' על הכתוב (שמות כ, ד): "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת" - ד'אשר בארץ' בא לרבות הרים וגבעות וכו', ו'מתחת' בא לרבות שלשול קטן, ושם לא נאמר 'שבים' [ובפשטות בפסוק שם נאמר

אח"כ: "ואשר במים מתחת לארץ", וא"כ יש 'שלשול קטן' (תולעת) מתחת לארץ, ויש 'שלשול קטן' במים שמתחת לארץ].

ורבנו הזקן שהוסיף 'שבים' הוא כגירסת הטושו"ע שביו"ד ס"ד שכתב: "שחט לשם שר של שלשול קטן שבים הרי זה זבחי מתים ואסורה בהנאה" וכו', ודלא כבגמ' הנ"ל דקאמר שלשול קטן סתם, דמשמע שנמצאים הן בארץ והן בים. ובעיקר דבגמ' חולין נאמר 'שלשול קטן' סתם, בלי 'שבים' (שהוא המקור למ"ש בטושו"ע הנ"ל). וצריך להבין למה באמת הוסיף רבנו הזקן 'שבים' (כמ"ש בטושו"ע) ושולל כאן שלשול קטן שבארץ שבגמ' בחולין ר"ה וע"ז הנ"ל?

וביותר יוקשה, לפי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע אח"כ (בהערה 11) שם על 'יתוש קטן' שיהיה בטבור הארץ'.

"הפחות בצורה - חשיבות - שבכל הברואים - ראה רמב"ם יסוה"ת ב,ט - וראה ב"ר רפ"ח", עכ"ל.

ונראה דכוונת רבנו הוא לבאר ב' הדוגמאות שהביא רבנו הזקן; ד'שלשול קטן' הוא היצור הכי קטן (בחומר) שבכל הבריות, כמ"ש רש"י בחולין הנ"ל, ו'יתוש קטן' הוא היצור הכי פחות בצורה - בחשיבות - שבכל הברואים (הגם שהוא גדול יותר (בחומר) מ'שלשול קטן'), ולכן יש יתרון בכל אחד מהם.

ומה שמציין להרמב"ם בהל' יסוה"ת (פ"ב ה"ט), הנה הרמב"ם שם כותב: "כל הנמצאים חוץ מן הבורא, מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ, הכל מכח אמיתותו נמצאו. ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתו, הוא יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו" עכ"ל. - ויתכן שכוונת רבנו להעיר, למה מוסיף רבנו הזקן על הדוגמא של 'יתוש קטן' גם הדוגמא של 'שלשול קטן שבים' שאינו ברמב"ם, כי יש רבותא ב'שלשול קטן' שהוא יצור הכי קטן שבכל הבריות אפי' מיתוש, ו'יתוש קטן' הרבותא הוא, שהוא היצור הכי פחות בחשיבות אפילו משלשול קטן.

ומה שמציין לבראשית רבה (פ"ח, א) הנה שם נאמר: "אם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת, ואם לאו, אומרים לו זבוב קדמך יתוש קדמך שלשול זה קדמך" - היינו דשם מובא ב' הדוגמאות של 'יתוש' ו'שלשול'. ולפי"ז יבואר למה כותב כ"ק

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

אדמו"ר זי"ע ב' המראי מקומות, כי הם ב' הערות שונות.

ומה שרבנו הזקן אינו מביא 'זבוב' שבכ"ר, היינו מפני שאינו מוסיף על ב' הדוגמאות של 'שלשול קטן' ו'יתוש קטן' כפי שמסביר רבנו את היתרונות שבדוגמאות.

ברם לפי"ז יוקשה עוד יותר, מדוע הוסיף רבנו הזקן גבי 'שלשול קטן' שהוא 'בים'? דלא כמ"ש בגמ' דחולין ר"ה וע"ז הנ"ל, והרי בנדו"ד לכאורה לא נוגע כלל איפה נמצא ה'שלשול קטן', שהרי עיקר מטרתו כאן הוא להדגיש (כפי שביאר רבנו זי"ע) שהוא היצור הכי 'קטן שבכל הבריות', וא"כ מאי נפק"מ לנו אם הוא בים או ביבשה? וכמו שנאמר בב"ר הנ"ל 'שלשול זה קדמך' ותו לא - בלי להוסיף 'בים'.

ועוד צריך להבין: מדוע גבי 'יתוש קטן' מוסיף רבנו הזקן 'שיהיה בטבור הארץ' (הגם שכך נאמר גם ברמב"ם הנ"ל), והרי בנדו"ד לא נוגע כלל איפוא נמצא ה'יתוש קטן', שהרי עיקר מטרתו כאן הוא להדגיש (כפי שביאר רבנו זי"ע) שהוא היצור הכי 'הפחות בצורה - חשיבות - שבכל הברואים', וא"כ מאי נפק"מ לנו אם הוא 'בטבור הארץ' או לא? - וכמו שנאמר בב"ר הנ"ל 'יתוש קדמך', בלי להוסיף 'בטבור הארץ'.

ועוד יש להבין: מדוע קאמר רבנו הזקן (והרמב"ם) 'שיהיה בטבור הארץ'; מספיק שיכתוב 'עד יתוש קטן שבטבור הארץ' - בלי 'שיהיה'? כמו שכתב גבי 'שלשול קטן' - שבים' בלי 'שיהיה בים'?

וגם תיבת 'טבור' צריך להבין, מדוע לא יכתוב 'עד יתוש קטן שבארץ' - בלי 'טבור'? כמו שכתב גבי 'שלשול קטן שבים', דלכאור' תיבות 'שיהיה בטבור' מיותרים הם?

והנראה בזה לבאר, דהנה רבנו הזקן מבאר כאן שבידיעת עצמו יודע הקב"ה כל הנבראים, שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו, ואין דבר נעלם ממנו, ואין ידיעה זו מוסיפה בו ריבוי והרכבה כלל, וכו' וכו'. "ובידיעת עצמו מכיר ויודע כל הנמצאים עליונים ותחתונים עד שלשול קטן שבים ועד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ" - והיינו, דלא רק שמכיר ויודע את היצורים הכי קטנים שבבריות - 'שלשול קטן', שהוא הכי קטן (בחומר) שבכל הבריות (כמ"ש רש"י בחולין), ו'יתוש קטן', שהוא הכי פחות בצורה - בחשיבות - כמו שמבאר רבנו זי"ע, אלא שמכיר ויודע אותם (גם) במקומות הכי רחוקים ונדחים, והיינו ה'שלשול קטן שבים' דוקא, כי השלשול קטן שבארץ אינו רחוק ונדח כ"כ כמו זו שבים, שנמצאת

בתחתית הים. - ועי' במתנות כהונה על ב"ר (פנ"א בתחלתו) על 'ששול': "שהוא שרץ קטן. . ורש"י פי' בפ"ק דמועד קטן (ז, ב) דכתיב "כמו שבלול תמס יהלך" (תהלים נח, ט) - "כלומר כשיוצא חוץ מנרתיקו רירות נופלות ממנו, עד שהוא נימוח ומת", וא"כ הוא ג"כ מין שבלול דהיינו חומט" ע"כ במת"כ. והיינו מין שבלול ששוכן בנרתיקו [עי' תורה תמימה יתרו אות כז]. ושבלול הוא שם נרדף לחלזון, וחומט הוא מין לטאה שנמצא בעפר ובחול ובקרקעית הים.

ומעתה יבואר היטב מדוע בחר רבנו הזקן בנדו"ד את ה'ששול קטן שבים' דוקא כמ"ש בטושו"ע, ולא כמ"ש בגמ' חולין ר"ה וע"ז הנ"ל, כי דוקא הששול קטן שבים מבטא את ידיעת הנמצאים במקום הכי רחוק ונדח, שהוא בתחתית הים, משא"כ הששול קטן שבארץ אינו מבטא זאת כל כך כמו אלה שבים.

ולכן גם גבי 'יתוש קטן' מוסיף רבנו הזקן 'שיהיה בטבור הארץ', והיינו כדי לבטא את היצור הכי פחות חשוב שנמצא במקום הכי נדח, והיינו 'בטבור הארץ' דוקא, שגם שם מכיר ויודע בידיעת עצמו את כל הנמצאים.

והנה המפרש ב'רמב"ם לעם' בה' יסוה"ת הנ"ל מפרש (באות ג) על 'שיהיה בטבור הארץ': "בכדור הארץ, כל נקודה שבכדור הוא טבורו ומרכזו" עכ"ל, וזה תמוה, שאם כך תיבת 'טבור' מיותרת לגמרי, ודי שיכתוב 'שיהיה בארץ', וממילא מובן אותה הבנה ממש, ותיבת 'טבור' לא מוסיף כאן מאומה בהבנת הענין.

אלא נראה לפרש ע"ד דאיתא בגמ' מגילה (ו, א): "למה נקרא שמה טבריא, שיושבת בטבורה של ארץ ישראל" - ומפרש רש"י שם: בטיבורה "באמצעיתה" עכ"ל. - וה"נ י"ל בנדו"ד ד'טבור הארץ' הכוונה באמצעיתה בתוך עומק כדור הארץ שהוא מקום רחוק ונדח מאד [ולפי"ז נתוסף ביתרונות שבב' הדוגמאות, שהוא גם בענין ריחוק מקום - שזה בים וזה ביבשה].

ברם נשאלת השאלה, איך מגיע לשם 'יתוש קטן'?

וע"ז י"ל, שלכן מוסיף רבנו הזקן (והרמב"ם) 'שיהיה'; שבאמת הוא לכאורה דבר בלתי מציאותי שיתוש קטן יגיע לטבור עומק הארץ, ולכן אומר 'יתוש קטן אם הי' יכול להיות בטבור הארץ'.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

ואמנם יתכן הדבר כמו לאחר רעידת אדמה או פריצת הר געש, שנפתחים סדקים וחורים צמוקים מאד באדמה, שאז שפיר יכול להגיע שם יתוש קטן, ברם כיון שאינו שכיח הדבר לכן הוסיף 'שיהיה' - אבל בים זה באמת בלתי אפשרי לגמרי שיתוש (חי) יגיע לשם.

אולם גבי 'שלשול קטן שבים' אינו צריך להוסיף 'שיהיה', כי זה דבר רגיל לגמרי שהם נמצאים בתחתית הים, וגם אינו צריך להוסיף 'בטבור (קרקעית) הים', כי זה דבר מובן מעצמו שהם נמצאים שם, משא"כ גבי 'יתוש קטן' הדבר הפוך, שהם נמצאים בדרך כלל מעל פני כדור הארץ, ולכן צריך להוסיף כאן 'בטבור'.

ולפי"ז יש לבאר גם מדוע מקדים רבנו הזקן 'שלשול' לפני 'יתוש', הגם שבב"ר מקדים 'יתוש' לפני 'שלשול', [וברמב"ם ישנו רק את הדוגמא של 'יתוש' בלבד, ורבנו הזקן הוא זה שהוסיף גם את הדוגמא של 'שלשול קטן', וא"כ לכאורה הוה ליה לכותבו אחרי 'יתוש'?] - כי הדוגמא של 'שלשול קטן שבים' הוא רגיל ומציאותי יותר מאשר 'יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ' (משא"כ בב"ר, שמזכיר 'יתוש' ו'שלשול' סתם, בלי 'ים' וכלי 'טבור הארץ') וא"ש מאד.





מתצית השקל בירושלים

הגה"ח הרב טוביה בלוי שלימ"א
רב קהילת חב"ד נווה יעקב, ירושלים

בספר המנהגים (פורים) - ומקורו מליקוטי מנהגים מכ"ק אדמו"ר זי"ע¹ - כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "מתצית השקל נותנים ביום התענית (גם כשחל פורים ביום א)". בפשטות הכוונה היא לשלול נתינת מחהש"ק במוצש"ק (ויכולות להיות לשלילה זו סיבות שונות כגון הענין להימנע מנתינת צדקה בלילה וכן - במוצש"ק ואין כאן מקום), ולכן נוצר הכרח להקדים את הנתינה לתענית אסתר. כן יתכן שהאמור בא לשלול שיטת המגן אברהם ש"במדינתנו נהגו" לתת מתצית השקל בשחרית של פורים (וזאת למרות שאדה"ז בשולחנו פוסק בדרך כלל כמ"א).

ברור שאבסורדי ללמוד מזה שמתצית השקל קשורה לתענית, שכן "ביום התענית"

(1) נדפס בסה"מ ה'תש"ח עמ' 126.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

משמש כאן אך ורק לציון מועד החיוב כפי שנקרא בלשון בני אדם, ואיש אינו מודיע, למשל, על ברית מילה או כל אירוע אחר שעתידי להתקיים בתענית אסתר - שהוא יתקיים ב'יום י"ג אדר'.

הרי אין סיבה שתענית אסתר תהיה שונה מתעניות אחרות לקבוע בה דווקא זכר למחצית השקל.

ועיקר: כל הלומד את סימן תרצ"ד בשו"ע או"ח רואה בבירור שמנהג זה קשור לפורים - וכך גם במקור המנהג כגון מהרי"ל וכו' - ופשוט שזה ע"ד הקריאה של פ' שקלים בראשית חודש אדר, שא' הטעמים הוא 'להקדים שקליהם לשקליו', דבר הקשור, כמובן, לפורים דווקא.

ז"ל השו"ע - סימן תרצ"ד: "דין מעות פורים לעניים". "חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים. הג"ה: וי"א שיש ליתן קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן זכר למחצית השקל שהיו נותנין באדר ומאחר ששלשה פעמים כתיב תרומה בפרשה יש ליתן שלשה (מרדכי ריש פ"ק דיומא) ויש ליתנו בליל פורים קודם שמתפללים מנחה (מהרי"ל). ובמגן אברהם שם: "ובמדינתנו נותנין בשחרית קודם קריאת המגילה"

והנפק"מ היא לגבי מנהג אנ"ש בירושלים - כמנהג המקום מימים ימימה (עיין, למשל 'פורים המשולש' להגר"ש דבליצקי שליט"א פרק ב' ס"א), לתת מחצית השקל לפני מנחה של פורים דפרזים, ולא בתענית אסתר (מלבד בפורים המשולש כמו השתא שאז קריאת המגילה ומתנות לאביונים ביום י"ד וממילא נותנים בתענית אסתר), וכפי שכתוב בלוח כולל חב"ד, שכן נתינת מחהש"ק בתענית אסתר בכל העולם היא לא בגלל התענית אלא בגלל הסמיכות לפורים, וממילא - בירושלים הרי זה בפורים דפרזים.

הנסיון לאחרונה לקחת אחריות ולחדש מנהג בניגוד למקובל - ובניגוד ללוח כולל חב"ד שהרבי הגיהו - דומה לשאר הנסיונות מסוג זה, הנקבעים על פי "השקפה", בלי כל בסיס ונגד כל הגיון תורני, על יסוד דיוקים דחוקים בדברי הרבי!



(1) מסכת סופרים, פכ"א ה"ד, הובא בב"ח או"ח סי' תרפח. ירושלמי מגילה פ"א ה"ה "מוטב שיקדים כספם של בני לכספו של אותו רשע לפיכך מקדימים וקוראים בפרשת שקלים". וראה מגילה י"ג ע"ב.

תפילת הדרך במנהגי רבינו (גיליון)

הת' שמעון שי' ברגמן
תלמיד בישיבה

א.

בקובץ הערות 'קרית מלך רב' שי"ל ע"י ישיבת תות"ל קרית גת גליון א' ש.ז. (סה), כתב הת' מ.ג.ב.י. שי' אודות ענין העמידה בתפילת הדרך, שסובר לומר שכל ענינה של העמידה, היא כדי להראות מוכנות להמשך הדרך, ומוכיח זאת מסתירה לכאורה, בשולחן ערוך כ"ק אדמו"ר הזקן:

שבהלכות קריאת שמע כותב רבינו, שהנוסע בעגלה, והגיע זמן ק"ש אין צריך לעצור הסוסים, כי גם כך יוכל לכוין. לעומת זאת הנוסע בעגלה וצריך להתפלל תפילת הדרך, צריך לעצור את העגלה, א"כ משמע שהסיבה היא לא מפני שצריך לכוין.

ולכן הסביר שלכאורה הסיבה שצריך לעצור, היא, שמכיון שתפילת הדרך צריך לאומרה לפני שמתחיל ללכת כי כל ענינה הוא, תפילה שהדרך תעבור בשלום. לכן צריך לעצור, כיון שזו תפילה שנאמרת על המשך הדרך ולא מתאים להתפלל על המשך הדרך בו בזמן שהוא כבר בדרך.

ע"כ בשו"ע ובסידור כתב שאף צריך לרדת מהעגלה ולאומרה מעומד. ומפרש הנ"ל שלכאורה אפ"ל שהסיבה שצריך לאומרה מעומד, היא, מכיון שצריך להראות ע"ע שמתכוון להמשיך ללכת, ומביא על ענין זה את מנהג כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע שהי' עומד בתפילת הדרך - כפי שנכתב בסהמ"נ.

אך ממנהג כ"ק אדמו"ר משמע שהסיבה לעמידה בשעת תפילת הדרך שונה, כנכתב בספר "בנאות דשא", בנסיעה למחנה "גן ישראל" בשנת תשי"ז - "עצרו בתחנת דלק לאמירת 'תפילת הדרך', וכ"ק אדמו"ר שליט"א יצא מהמכונית, ורחץ את ידיו הק' והחל אומר תפילת הדרך, את התפילה אמר מתוך סידורו, כשהוא עומד ופניו הק' לצד מזרח.

מזה שכ"ק אדמו"ר כיון פניו דוקא לצד מזרח, משמע שאין זה בגלל שצריך להראות

• "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברה"ה"

מוכנות להמשך הדרך. כי אם סיבה אחרת שבגללה הקפיד לכוין פניו דוקא לצד מזרח, ולא הסתפק בעמידה בלבד.

ב.

לגבי עוד הלכה בהלכות 'תפילת הדרך' מצינו את מנהג רבינו, והוא לגבי מה שכותב אדה"ז בשו"ע¹, וז"ל:

תפלת הדרך חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך לפי שאינה אלא בקשת רחמים ואעפ"כ טוב להסמיכה לאיזו ברכה כדי שתהיה ברכה הסמוכה לחברתה שא"צ לפתוח בברוך כגון אם הולך בבקר יסמיכנה לברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל אם מברך ברכת השחר לאחר שהחזיק בדרך כמו שנתבאר ואם הולך באמצע היום יאכל או ישתה כשיעור שיברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויברך אשר יצר ואח"כ יתחיל מיד יהי רצון מלפניך כו". ע"כ לשונו הזהב של כ"ק אדה"ז.

וממנהג רבינו משמע שאין צריך לעשות כן, כמובא בספר הנ"ל בעת הביקור בתשי"ז²: "כאשר יצאו כולם מהרכב ניגש לכ"ק אד"ש הרב הולצמן, שהצטרף לנסיעה ע"פ בקשת הרבנית. והציע שיטעם מהצידה שהביא (מה ששלחה הרבנית) אך כ"ק אד"ש מיאן".

ובעת הביקור בשנת תש"כ³: "עצרו לתפלת הדרך וכ"ק אדמו"ר שליט"א יצא מהמכונית רחץ את ידיו הקדושות מברז שעמד במקום והר"ש לויטין ניגש לכ"ק אד"ש והציע שיטעם משהו (סוכרי') אך כ"ק אד"ש מיאן באומרו 'מען דארף נישט', והחל אומר את תפילת הדרך".



(1) סי' קי סעי' ז.

(2) עמ' 47.

(3) עמ' 84.

במצווה אחת אני שלך (גיליון)

הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
רב היישוב עומר

בהערות התמימים ואנ"ש לחודש אדר-ראשון ש.ז. (גליון רלב עמ' 29) שאלתי על המסופר ב"היום יום" כג שבט, שפעם אחת ביצאו מחדרו שמע אדה"ז את הרבנית אומרת לכמה נשים "מיינער זאגט", ואמר אדה"ז: "במצווה אחת אני שלך, ובמצוות הרבה שייכים אנו לקב"ה". ונשארתי בצ"ע לאיזה מצווה כוונתו אם לקידושין, לפו"ר או לשאר מצוות שבין איש לאשתו: שאר כסות ועונה, טהרה, הפרת נדרים ועוד.

והעירני אחד מאנ"ש דנחלת-הר-חב"ד:

כידוע, בקידושין לא מהני באם אמר "הריני אישך, הריני בעלך" - "אין כאן אפילו ספק קידושין, ד'כי יקח איש אשה' כתיב, ולא שיקח עצמו לה" (קידושין ה, ב - ו, א ופירש"י), וידועים דברי התוס' (כתובות ב, ב ד"ה מצי אמרה) "דהאשה היא שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה". אם-כן, מצד הנישואין - הוא אינו "שלה" אלא היא "שלו".

ושיעבוד הבעל להאשה הוא רק ב'שאר, כסות ועונה', שמניעתן היא מצות לא-תעשה אחת ד"שארה כסותה ועונתה לא יגרע" (הס' המצוות להרמב"ם ל"ת רסב, ס' החינוך (בדפוס רגיל) ס"י מו), ובזה הוא אכן "שלה".



סדר הנחת ספרי קודש

הערות על הנכתב בקבצי 'התקשרות'

הרב יוסף הכהן כהן שליט"א
רב שכונה, רמלה

א.

בגליון התקשרות (תשא, תשט) הובא שהרבי הוריד חומש שהיה על תניא וכן להיפך, והקשה שם הלא "התניא כחומש" ולא למטה ממנו.

ואפשר להסביר זאת בג' אופנים:

1. אין אנו יודעים מה קודש יותר. הסבר זה, סבירותו שואפת לאפס, מאחר ולא מדובר באנשים כערכנו אלא בכ"ק רבינו בכבודו ובעצמו.

2. הקדושה שווה. הסבר זה אינו רלוונטי מכיון שבקדושה שווה אפשר להניח אחד על השני, כנאמר בפירוש ביו"ד רפ"ב י"ט שמותר להניח ס"ת על ס"ת.

3. הקדושה היא במישורים (סוגים) שונים: זה גליא - נגלה וזה חסידות, ולפיכך א"א להניח אחד על השני.

במידה והסבר זה נכון, אפשר להסביר באמצעותו את הנאמר ב"התקשרות" (תשט) שהרבי הוריד תפילין מעל גבי ספרים. וגם שם הקשה - ובצדק - שהרי "קדושת תפילין". ודאי גדולה משל ספר".

עפ"י הסבר הנ"ל אפשר לומר שגם התפילין הן במישור - קדושה שונה שהרי הן אינן ספר קודש אלא מציאות שונה של תפילין.

ב.

כמו"כ נלע"ד להסביר את הנאמר ב"התקשרות" (תשא בסוף הכותרת "תגובות להנחת ספרים") שהרבי הוציא "לקוטי שיחות" שהיו בתוך סידור או חומש, אבל לא מתוך גמ',

שו"ע וחסידות עפ"י הנאמר ב"התקשרות" (תשא, תשט) בכותרת "הנחת ספרי קודש" עמוד שני, על שאין להניח תושבע"פ על סידור או נ"ך, ומאחר ו"לקוטי שיחות" הן מסתמא בהגדרת תושבע"פ אין להניחן ע"ג סידור או חומש או בתוכם - (כי אז הן מונחות ע"ג חלק מהסידור / החומש) אבל אפשר להניחם בתוך גמ', שו"ע וחסידות (חוץ מתניא לכאורה) שהן בהגדרת תושבע"פ.

בנקודה הנ"ל שאין להניח תושבע"פ על תושב"כ נאמר ב"התקשרות" (הנ"ל) שלפי הרמ"א הנ"ל [הכוונה כנראה לרמ"א שצויין במ"מ 8, שם נאמר "שם ס"א" וזו כנראה טעות ובצקום זה צ"ל "יו"ד רפ"ג"]. "במכש"כ שבספרים שלנו אין חילוק גם בין תושב"כ לתושבע"פ".

לכאורה, אפשר לדחות כש"כ זה שהרי השוואת חומש ונ"ך שבכריכה מכיון שכולם תושב"כ, אך מה הראי' מזה להשוות תושב"כ לתושבע"פ?

כמו"כ נלע"ד להסביר את הנאמר ב"התקשרות" (פקודי - תשיא) תחת הכותרת "תגובות להנחת ספרים", שהרבי הוריד טלית שהיתה מונחת של ספרים, עפ"י הנאמר בשו"ע או"ח כ"א א' לגבי ציצית "שהוא מצוה שאין בגופה קדושה". וכך גם מוגדרת הציצית בגמ' מגילה נו: "תשמישי מצוה" ולא "תשמישי קדושה".

ג.

ב"התקשרות" (תשא, תשט) בנושא "הנחת ספרי קודש" נאמר " . . . אך למעשה נזהרים בזה". כמו"כ נאמר שם " . . . יש מי שנזהר בזה", "וכן יש חומרות". נלע"ד להסביר הזהירות בנושא זה עפ"י דברי המ"א קנ"ג ס"ק ב' (שו"ע או"ח): " . . . אפי' בדבר שקדושתו שוה בעי למימר בגמ' דאסור להניח א' ע"ג חבירו אלא דשרי משום דלא אפשר א"כ בדבר שיש בו צד חומר למה יהיה מותר. . .".

ב"התקשרות" כי תשא (תשט) הובא ציטוט מספר "החינוך והמחנך", לגבי חשיבות כבוד הספרים, מהראוי לציין בהקשר לכך את המסופר - ביו"ד רפ"ב י"ט בברכ"י בשם ר' אברהם בן הרמב"ם - שהרמב"ם התנגד לכתיבת התנ"ך בספר אחד מסיבה מפתיעה ומדהימה - כאשר פותחים את התנ"ך בנביאים ובכתובים, ממילא בחלק הימני של התנ"ך הפוח נמצא החומש מתחת לנ"ך! זאת - למרות שאין בפתיחת התנ"ך שום כוונה לזלזל

* "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

חלילה בחומש, וגם הפתיחה היא זמנית והכרחית לשם שימש של ת"ת בתנ"ך, ובכ"ז "קניא" הרמב"ם לכבוד ספר הקוד בצורה כה קיצונית זו.

סיכום הנ"ל: תושב"כ ותושבע"פ: 1. חומש. 2. נ"ך וסידור. 3. תושבע"פ וחסידות. תפילין - לבר. תניא - לבר.

ד.

עפ"י העקרון הנ"ל של הפרדת נגלה וחסידות, יתכן שגם יש להפרידם בתושבע"פ שבנגלה ושבחסידות.

ב"התקשרות" (תשיא) נאמר שהרבי הוריד "פלא הרימו"ן" מעל גבי סידור, הובאה שם סברא שזה מצד שאין להניח תושבע"פ ע"ג סידור ונ"ך. עפ"י האמור לעיל יתכן הסבר נוסף מכיון שאין להניח חסידות ע"ג נגלה או להיפך.

אין קושיא על עקרון ההפרדה הנ"ל מהמסופר (התקשרות תשיא, בסוף "תגובות להנחת ספרים"), שהרי לא הוציא "לקוטי שיחות" שהיו בתושבע"פ נגלה וחסידות, כי מאחר וב"לקוטי שיחות", יש תמיד גם נגלה וגם חסידות, מעמדן שוה הן לתושבע"פ בנגלה והן בחסידות.

ה.

באשר למעמד ספרי החומש, נאמר ב"התקשרות" (תשא, תשט) שהרבי הוריד סידור מעל חומש.

לכאורה זה בנוי על שתי נקודות:

1. לסידור מעמד שונה לנביאים וכתובים. 2. נזהרים שלא להניח נ"ך על חומש.

לכאורה אפשר לשאול על זה שתי שאלות: 1. מדוע נזהרים שלא להניח נ"ך על חומש בניגוד לדעת הרמ"א ביו"ד רפ"ג א' המשוה חומש שלנו לנ"ך? ! 2. גם אם יש הבדל בין נ"ך לחומש זה לכאורה לא צריך להשפיע על היחס שבין סידור לחומש שהם לכאורה שוים במעמדם עפ"י אותו עיקרון שמשווה את הסידור לנ"ך: כשם שהם שווים מכין שיש בסידור הרבה מתוך הנ"ך (התקשרות תשא, תשט ע' 15) כך יש להשוות סידור לחומש

מכיון שיש בסידור הרבה מן החומש.

ניתן אולי לתרץ שתי שאלות אלו בהסבר אחד:

החומש לנו הוא מעין החומש ימי קדם שהיה ברמה של ס"ת מחולק: ס"ת בראשית, ס"ת שמות וכו'. החומש הקודם היה במעמד גבוה מזה של הנ"ך כנאמר במגילה כז. ובטושו"ע סוף רפ"ב ביו"ד.

בעצם מעמד החומש-ס"ת שוה למעמד ס"ת לדעת "יש מי שאומר" ביו"ד רפ"ג א' "אלא שאין קורין בהם בציבור", גם לדעה שלפני ה"יש שאומר" הנ"ל, נראה מהלשון שקדושת חומש-ס"ת קרובה לזו של ס"ת "אלא שאין בהם קדושת ס"ת השלם". נקודה זו נמצאת גם באו"ח קמ"ג ב' ושם נאמר לגבי חומש-ס"ת "אין קורין בו" כמוסכם בשתי הדעות.

לכן החומש הנוכחי - למרות שאינו ברמת ס"ת - "ירש" מהחומש הקודם את היתרון לגבי הנ"ך. מסיבה זו יש לו יתרון לגבי סידור מכיון שלסידור אין דמיון לחומש הקודם.

ו.

השערה: מאחר והשפה העברית בנויה על לשון התנ"ך וכו', סביר להניח שהחומש הקודם נקרא חומש - בחולם, כפי שנקראת החמישית בסוף פרשת ויגש (מז, כו). בשלב כלשהו השתבש כנראה השם מחומש לחומש.

השערה נוספת: מסתמא היתה תקופת חפיפה, שבה היו בנמצא גם חומש וגם חומש עד שהאחרון ירש את מקום הראשון. באותה תקופת חפיפה היה הכרח לדעת לחומש אותו מעמד של החומש ביחס לספרים אחרים, אחרת, יבואו לזלזל בכבוד החומש, מעמד זה של עדיפות לחומש כלפי סידור ונ"ך נשאר לחומש ולא פקע ממנו גם כאשר החומש כבר לא היה בנמצא.

עפ"י הנאמר בגיטין ס, א רד"ה "בחומשיין" וכל ספריהם היו במגילה [או "בגלילה", מסורת הש"ס] כס"ת שלנו" משמע שכבר בימי רש"י לא היו החומשים כס"ת, אלא כאלו היו הספריהם של דורות קודמים.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

אם כן איפוא זה היה גם המצב בימי הטושו"ע שהיו אחרי רש"י, מכאן הכרחית המסקנה שהחומשים המוזכרים בטושו"ע סוף רפ"ב הכונה לחומשים שלנו שכן הטושו"ע כותבים הלכות מעשיות ולא הלכות לדורות עברו.

יתירה מזו: אם בדבריהם על החומשים כונתם לחומשי-ס"ת היה עליהם לפרש זאת כי אחרת יחשוב הקורא בפשטות ובצדק שהכונה לחומשים שלנו.

ז.

עפ"ז אפשר אולי לישב תמיהה בדברי הטור יו"ד סוף רפב אשר כמעט מצטט את הגמ' במגילה כז, א. רק משנה "ואצ"ל ע"ג חומש", לכאורה אם זה "אצ"ל", מדוע ב"ת"ר" במגילה כז, א. לא כתוב "אצ"ל" אלא כתוב בפירוש שמניחים "תורה ע"ג חומשין"?!

אבל, אם נאמר שהגמ' מתייחסת לחומש-ס"ת ואילו הטור מתייחס לחומשים שלנו, אפשר לנסות ליישב כך: לגבי ס"ת-חומש חייבים לכתוב בפירוש שמניחים עליו ס"ת כי יכלה להיות הו"א שמאחר ובחומש-ס"ת יש קדושה דומה לזו של הס"ת ע"ג חומש-ס"ת מהחלקים הראשונים (בראשית וכיו"ב) הו"א כזו לא תהיה בחומש שלנו כי מאחר וקדושתו נמוכה מזו של הס"ת זה יהיה מילתא דפשיטא שמותר להניח עליו ס"ת.



הוספות, הערות ותיקונים לס' "כללי הרמב"ם"

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כ"ץ
תלמוד בישיבה

בשנת תנש"א יצא לאור הספר "כללי הרמב"ם" והוא, כללי הרמב"ם בספרו "משנה תורה" הוא "היד החזקה" על פי שיחות ומכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע, ואפריון נמטי' למחבר הספר, הרמ"מ שי' לאופר, על העבודה החשובה אשר עשה.

להלן מספר הוספות, הערות ותיקונים לס' הנ"ל:

א.

עמ' 65 (פרק שמיני) כלל 3, בציון המקור מופיע גם 'לקו"ש כרך כד עמ' 68 הע' 12 - ולכאורה אין למובא שם שייכות לכלל זה.

הכלל משם, אותו יש להוסיף שם, הוא: לפעמים משמיט הרמב"ם מילים אחדות במנין המצוות, אף שכתבם ב"כותרות" ההלכות, כיון שבמנין המצוות נכתבו המצוות בקיצור הכי נמרץ.

ב.

שם כלל 4, המצויין כמקור לכלל - טעות, ויש לעיין היכן הוא מקור הכלל.

ג.

עמ' 73 (פרק עשירי) לאחר כללים 1-2, יש להוסיף: במקרה שהבבלי והירושלמי חלוקים באופן הסברת מחלוקת תנאים במשנה - יעדיף לפעמים הרמב"ם וינקוט כפירוש הירושלמי משום שדוקא לפי הסברת הירושלמי קשורה טעמי מחלוקת תנאים אלו לשיטתם בכל מקום בש"ס.

המקור לכלל זה: 'הדרנים של הש"ס' ח"א עמ' נט הערה 32.

ד.

עמ' 93 (פרק שלשה עשר, מושגים) - יש להוסיף:

פעמים מכנה הרמב"ם בשם "דבר מצוה" גם בדברים שאינם מצווה ממש, אלא הם בגדר של 'אינו מצווה ועושה'.

המקור: 'לקוטי שיחות' ח"ה עמ' 405 הערה 121. ולהעיר משד"ח כללים (הוצאת קה"ת - כרך ג') מערכת המ"ם כלל קל"ג.

ה.

עמ' 124 (פרק עשרים) כלל 10, לכאורה אינו, שהרי משיחה זו מבואר שדעת הרמב"ם בסהמ"צ ובספר ה'יד' - הם שתי דעות מחולקות ואף מובאות שם נפ"מ ביניהם (וראה גם לקו"ש שם ע' 198 והערה 64 שם) ואינו שייך לסגנונות ספהמ"צ וס' היד.



ברכת התורה לניעור כל הלילה (גיליון)

הנ"ל

בשו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' מז (סעי' ז) מביא ב' דיעות בנוגע לברכת התורה, ולדיעה אחת צריך לברך כשמתחיל ללמוד, ואם הפסיק בעסקים או בשינת קבע, צריך לברך שוב ברכת התורה. ולדיעה שניה צריך לברך ככל ברכות השחר, פעם אחת ביום.

וממשיך (בסוף הסעיף) וכותב "ואם ניעור כל הלילה לסברא ראשונה א"צ לברך שיאור היום כל זמן שלא הסיח דעתו מללמוד, ולסברא אחרונה צריך לברך כשיאור היום כמו שאר ברכות השחר שנוהגין לברך, אע"פ שלא נתחייב בהן.

והרוצה לצאת ידי ספק ישמע ברכת התורה מאחר ויתכוין לצאת ידי חובתו אם אפשר ואם לאו יברך בעצמו".

ובסידורו כתב "כל הברכות הללו מברך אפילו לא נתחייב בהן, כגון שניעור כל הלילה ולא פשט בגדיו ולא לבש אחרים, אלא שאם ניעור כל הלילה ולא נתחייב בהן אינו מברך אלא אחר שיעלה עמוד השחר, אבל אם ישן בלילה ונתחייב בין יכול לברך מיד שנתחייב בהן ובלבד שיהא מחצות לילה ואילך. . ברכת התורה צריך ליזהר בה מאד ואסור לדבר ולהוציא דברי תורה מפיו עד שיברך ומי שישן בלילה מברך בקומו מחצות הלילה ואילך ואם ניעור כל הלילה מברך כשיאור היום כמו כל ברכת השחר".

וכתב הרב יוסף יצחק בעלינאווי שליט"א (בקובץ לכבודו של מלך כרך יו"ד עמ' 57¹), שעפ"ז נראה שחזר בו כ"ק אדמו"ר הזקן, דבשולחנו כתב שישמע ברכת התורה מאחר אם אפשר ואם לאו יברך בעצמו, ובסידור פסק שיברך בעצמו².

ומקשה שם מפני מה חזר בו כ"ק אדמו"ר הזקן. עיי"ש בארוכה ביאורו.

ונראה לתרץ זה עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים: בנוגע לסימן קדש לא הביא כ"ק אדמו"ר הזקן פירוש תיבת קדש (בשונה מרוב הסימנים) ומסביר כ"ק אדמו"ר הטעם, שהוא "מפני שאין כל חידוש בפירוש תיבות אלו".

וממשיך ושואל כ"ק אדמו"ר דלכאורה יש גם בזה חידוש דהרי בשו"ע שלו כתב "ואם אפשר טוב שלא ימזוג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימזוג לו". א"כ יש כאן חידוש.

ועונה כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "י"ל דכיון שאין זה אלא אם אפשר³ לא העתיקו בסידור". עכלה"ק.

ועפ"י יסוד כלל זה מובן שבסידור, אדה"ז לא מכניס דברים של אם אפשר, וא"כ בנדו"ד לא הכניס את הדין שישמע הברכות מאחר, כי גם זה, הוה רק אם אפשר.

וא"כ יוצא שלא חזר בו כ"ק אדמו"ר הזקן בזה, וגם לפי הסידור עדיף אם אפשר שישמע את הברכות מאחר, וייצא ממנו ידי חובתו.

ולפ"ז לכאורה צריכים לנהוג למעשה אם ערים כל הלילה שעדיף לשמוע הברכות מאחר - באם אפשר⁴.

אגב דאתינן להכי צע"ק מדוע רבינו לא תירץ סיבת זה שאדה"ז לא כתב פרטי הדינים ב'קדש', כמו שתירץ לגבי שינוי הלשון משהשו"ע לסידור לגבי בדיקת חמץ, (במכתבו להרב טובי' שי בלוי, נדפס באג"ק כרך ט"ו עמ' קנז), ". . . ולא נחית בסי' להעתיק פרטי

(1) יו"ל ע"י תלמידי ישיבת תות"ל קרית גת, תשס"ז.

(2) וראה שם ביאורו.

(3) ההדגשה במקור.

(4) ולהעיר שבהגדה של פסח לאחר שהרבי מביא שאדה"ז לא מכניס בסידורו עניינים של אם אפשר, כותב הרבי שבבית הרב לא נהגו שאחר ימזוג את הכוס. הערת המערכת.

• "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לפני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה" •

דינים".

ואף ששם כתב זאת ב"אם ת"ל הכי".



ע"ד אבן השתי'

א' התמימים
תלמוד בישיבה

בש"פ שופטים ה'תנש"א אמר רבינו (מוגה) וזלה"ק:

" ובפשטות בעמדנו בהתוועדות חסידים בד' אמות דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו - צריך כל אחד, אנשים נשים וטף, לכל לראש לקבל על עצמו החלטות טובות לקיים את כל ההוראות טובות ועצות שדוברו בהתוועדות - מיוסד על תורה שבכתב ושבע"פ, ודברי תורה והוראות דרבתינו נשיאנו . .

ובפרטיות יותר: כשם שישנו שופט ונביא בכל דור, וזהו "מיסודי הדת", שתמיד ובכל מקום ישנו גילוי אלקות למטה - עד"ז הוא גם בפרטיות בתוך יהודי בעצמו, שיש לו נשמה, שהיא "חלק אלוקה ממעל ממש" ממש גם בפירושו שזה קיים באופן נצחי (גם כפי שיורדת למטה בעולם הזה הגשמי).

ותוכן ההוראה ד"שופטים גו' תתן לך בכל שעריך" הוא בזה, שהוראות ה"שופט" ו"יועץ" הכללי נמשכים ועוברים ע"י ה"שופט" ו"יועץ" הפרטי שבכל נפש האלקית. היינו, שלימוד התורה שלו צריך להיות לימוד שמביא לידי מעשה, המתבטא בהנהגתו בפועל - הן בכח הראי' שלו, הן בכח השמיעה שלו, הן בחוש הריח שלו והן בדיבור וטעימה (כפה) שלו . . באופן - שכל הפרטים ופרטי דחיי היהודי חדורים ומנהגים ע"פ הוראות ה"שופט" ו"יועץ" שלו - נשמתו.

וכך גם בכללות יותר - כל איש ואשה הם ה"שופט" וה"יועץ" דביתם ובני ביתם, וצריכים להנהיג את הבית ע"פ הוראות ועצות התורה.

עד בכללות יותר, כנ"ל - שכל יהודי, אנשים נשים וטף, מקבלים על עצמם ומקיימים את הוראות השופט ויועץ הדור. ומשפיעים כך על אשתו ובני ביתו, עד על כל אלו שיכול להגיע אליהם.

עד גם בכללות העולם - באופן שכל העולם, גם עולם משלון העלם והסתר, עם כל פרטיו ופרטי פרטיו נעשה רשות היחיד חדרור בנקודה האחת והיחידה דיחידו של עולם (מלשון העלם למעליותא, מבחי' "ישת חשך סתרו"), כפי שמגלה את עצמו "בקרבנו" ע"י "נביא אקים להם גו' כמוך", נשיא הדור ש"הוא הכל", "צדיק יסוד עולם",

ע"ד אבן השתי' - שנמצאת במקום מסויים בעולם הזה הגשמי, וקיימת תמיד בלי שינוים (אפילו לא השינוי דגניזה, כהארון שנגנו וכיו"ב), ע"ד שופט ונביא שקיים (נצחי) בכל דור (כסימן לגילוי אלקות בעולם באופן תמידי) - שממנה הושתת כל העולם כולו. ושני הענינים באבן השתי' - (א) נקודה אחת (ב) הכוללת הכל (ממנה הושתת כל העולם) - מרומזים גם באותיות ד"שתי" (ועד"ז בתיבת "ישת" ד"ישת חושך סתרו" כנ"ל): היו"ד מורה על נקודת הביטול (קבלת עול) - ע"ד הענין ד"שופטיך", "וה"שתה" מורה על התפשטות - כנראה בצורת האותיות ש, ת ו ה' - ע"ד הענין ד"יועצך". עכלה"ק.

והנה היו שניסו להסביר הקטע הנ"ל ד'אבן השתי' שהכוונה בזה הולכת על מציאותו של נשיא הדור, אולם לאחר עיון קצר ברשימת השיחה הבלתי - מוגהת, מובן שהכוונה בקטע זה הוא לעניין אחר, ובפשטות, וכפי שהניחו בראשי דברים (שנכתבו ע"י מערכת 'פאקס א שיחה') וכלשונם:

" וכאמור, צ"ל ההחלטה בכ"ז כאן בד' אמות אלו - כידוע הדין שאפי' עיר שלימה נחשבת כד' אמות, ועד שנחשבת ל'רשות היחיד" - כיון שיהודי הופך את עניני העולם ל'רשות היחיד", עד - "יחידו של עולם". ועד שאין זה "עולם" לשון העלם והסתר כפשוטו, אלא זהו רק ה"עלם" ד"ישת חשך סתרו" - ה"חושך" דעצמות ומהות.

[והענין ד"ישת" הוא גם מלשון "אבן השתי'" - "שממנה הושתת העולם", שהיא נשארה תמיד במקומה (בקה"ק) - הן בביהמ"ק הראשון והן בביהמ"ק השני, ונמצאת עד עתה

* "ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה"

(לא כהארון, שיש כמה דיעות היכן הוא נמצא). וגם מזה ההוראה לכאו"א - שעליו לדעת שכל עניניו ועבודתו בעולם צריכים להיות מושתתים על הענין ד"אבן השתי" שבקדש הקדשים. ועיקר המילה "שתיה" הוא האותיות ש' ות', שיחד הם שבע מאות (ת"ש או ש"ת) - כנגד ז' שערים הנ"ל, שכאו"א מהם כלול ממאה (שלימות המספרים)].

ועד שכאו"א שמח שזכה שהקב"ה מינה עליו שופט כזה שנעלה שלא בערך ממנו, אלא שהוא בעל בחירה ויורד להשפיע ולפעול בו בערכו ("שופטיך"). אלא שצ"ל גם הענין ד"שוטרים" - דאף שא"צ שוטר כדי לכפות את האדם (כנ"ל), מ"מ השופט צריך לשוטר לצדו (לכבוד וכו'). . .

[אלא שגם בדרגת השבת דלעת"ל ישנם דרגות - "ילכו מחיל אל חיל", עד "יראה אל אלקים בציון", דקאי על פנימיות דירושלים - ביהמ"ק וקדש הקדשים, ששם נמצאת אבן השתי, וכמדובר לעיל שבזה לא היה שינוי. וכאמור, עיקר האותיו ד"אבן השתי" הן ש' ות', ומזה נמשך לאחור כל האותיות כולל האות י', ועד לאות א' ועאכו"כ הארות ה' שהיא השורש ומקור לכל האותיות, כמדובר בהתוועדות שלפנ"ז].

א"כ מוכח מזה בפשטות שהראי' מ"ע"ד אבן השתי" היא לגבי עבודתם של ישראל, שצריך לקחת דוגמה מאבן השתיה שעומדת במקומה ללא שינויים, ע"ד זה גם עבודת היהודי צריכה להיות ללא שינויים.



לזכות

הרמז"ם, המשפיעים, המשגיחים
ותלמידי התמימים שיחיו
בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר חב"ד, אה"ק

ולזכות

חברי הנהלת ישיבתינו הק'
המסייעים בחפץ לב להדפסת קובצי החידו"ת
הרה"ת ר' מנשה שי' חדר
הרה"ת ר' מנחם הכהן שי' לדר
הרה"ת ר' אליקים שי' וולף
להצלחה רבה ומופלגה בעבודה"ק
לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

לעילוי נשמת
העסקנית החשובה
רבת פעלים לתורה ולומדיה
רודפת צדקה וחסד

מרת שושנה
בת ר' יעקב ע"ה
אליטוב

זכתה לראות דור חמישי
ומצאצאיה עוסקים בשליחות
כ"ק אדמו"ר זי"ע
נלב"ע כ"ב מרחשוון התשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

יקוים היעוד
"הקיצו ורננו שוכני עפר"
והיא בתוכם בקרוב ממש

•

לעילוי נשמת
ר' אברהם גדלי' בן הרה"ח ר' יעקב ע"ה

אפשטיין

נלב"ע כ' ניסן התשס"ז

ת' נ' צ' ב' ה'

לזכות

תלמיד ישיבתינו החתן הרה"ת
ר' אלכסנדר שמעון שי' פרידמן
וב"ג הכלה מרת מרים תחי'

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

יהא הבנין בנין עדי עד מיוסד על אדני התורה והמצווה
כפי שהם מאורים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות.