

קובץ
הערות התמימים
שיעור ב'

ישיבת תומכי תמימים המרכזית
כפר חב"ד, אה"ק ת"ו

קובץ

הערות התמימים

שיעור ב'



חידושים וביאורים
בנגלה, בחסידות, בהלכה
ובתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע

מאת תלמידי התמימים דש"ב
ישיבת תות"ל המרכזית
- כפר חב"ד -



אייר, ה'תש"פ

קי"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע
שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

חברי המערכת:

הת' משה אהרן שי' גופין

הת' יעקב שי' מרטון

הת' ארי' ליב שי' קפלן

מערכת 'הערות התמימים' ש"ב כחב"ד

דוא"ל: heoresshb@gmail.com

פתח דבר

”יהי-לפי תמים בְּחִקְיָךְ לְמַעַן לֹא אָבוֹשׁ
כְּלָתָה לְתַשׁוּעָתְךָ נַפְשִׁי, לְדַבְרְךָ יִחְלָתִי
כָּלוּ עֵינַי לְאִמְרֹתֶיךָ, לְאִמֹר מִתִּי תִנְחַמְנִי”
(תהלים קיט, פ-פב)

בשבח והודיה להשי"ת, שמחים ונרגשים אנו להגיש בפני קהל אנ"ש והתמימים קובץ
”הערות התמימים”, פרי עמלם של תלמידי התמימים, שיעור ב' בישיבת תומכי-
תמימים המרכזית באה"ק – כפר חב"ד.

כבר נודע בשער בת רבים גודל נחת הרוח והחכיבות העצומה שגילה הוד כ"ק אדמו"ר
זי"ע כלפי קובצי הערות וביאורים שיצאו לאור ע"י ישיבות תומכי תמימים בכל קצווי
תבל, כפי שניכר מההתייחסויות הרבות הן בהתוועדויות והן במענות ואגרות קודשו
בהדגישו את חשיבות הלימוד באופן ד"לאפשא לה" וחשיבות העלאת הדברים עלי
כתב ופרסומם והפצתם בכל דרך, וסמוכים אנו כי קובץ זה גורם נח"ר רבה לרבינו זי"ע.



אינה דומה תקופה זו לכל הזמנים, בהם שוהים תלמידי התמימים בצוותא בשבת
תחכמוני בין כותלי הישיבה הק', שקועים בתלמודם בצוותא עם הר"מים והמשפיעים
שליט"א וגם הערותיהם נכתבים מתוך ריתחא דאורייתא "בחומר – דא קל וחומר,
ובלבנים – דא ליבון הלכתא"¹.

ועתה עקב המצב בעולם נמנעה פתיחת היכלי הישיבות הק', ותלמידי התמימים אינם
יכולים לשהות באופן גשמי בין כתלי הישיבה. אך פשוט וברור כי אף לרגע אחד לא
פרשה ישיבה מהם² ושגרת הסדרים בכל משך המעת-לעת נמשכת בכל התוקף כולל
שיעורי עיונא נגלה וחסידות, שיעורים כלליים והתוועדויות. שזהו אבן הבוחן של
תלמידים בכלל, ובמיוחד תלמידי ישיבת תומכי תמימים עליה מסרו נפשם רבותינו
נשיאינו הק'.

(1) ראה זוהר ח"א כז,א. ח"ג קנג,א (ברע"מ).

(2) יומא כ"ח ע"א.

וכבר העיד החסיד בעל המס"נ הר"י פייגין הי"ד³, על יחידות מופלאה לה זכה בשנת ה'תרפ"ז, אחר שנכנס עם שניים מתלמידי התמימים להיכל-קדשו של כ"ק אדמו"ר הרי"צ זי"ע. היה זה אחרי סיום הפארברענגען דשמח"ת. התמימים ביקשו ברכתו הק' לשמירה והצלה בענייני הגיוס לצבא הרוסי. הרבי בירכם והם יצאו מחדר היחידות והר"י ניצל את ההזדמנות וביקש ברכה "על כלליות תומכי תמימים, שלא יהיו מניעות על לימוד התורה".

על פני הרבי הרי"צ ניכר שהיה "נמצא בעולם נעלה יותר" ואמר: "חאצ'ע, מה שייך ברכה על כך? [והיה מובן שכוונתו לומר שזוהי תביעה ודרישה מתלמידי התמימים, לעמוד בניסיונות ובאמצעותם אף להתעלות] ואז המשיך ואמר: "אלא שאברהם אבינו לא הלך למסור את נפשו, מסירת הנפש שלו היתה בדרך ממילא".

והרבי המשיך והסביר את העניין, באומרו כי רבי-עקיבא התאמץ על מנת למסור את נפשו (באומרו "כל ימיי הייתי מצטער ... אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו?"⁴) אבל אצל אברהם אבינו המסירות נפש היתה בדרך ממילא. עניינו של אברהם אבינו לא היתה מסירות נפש, אלא לגלות אלקות, רק שאם לשם כך יש להיכנס לתוך האש – יש להיכנס. וכך גם בענייננו (תומכי תמימים), מטרתנו היא לימוד התורה ברבים, ואם לשם כך יש צורך במסירות נפש – אזי יש למסור את הנפש"⁵.



בקובץ נקבצו לאכסנייה אחת הערות וביאורים פרי עטם ועמלם בתורה של תלמידי התמימים ומגידי השיעורים דשיעור ב' בישיבתנו – העוסקים בתורת רבינו זי"ע, בנגלה, בחסידות ובהלכה, שנלמדו על ידם בעת האחרונה. וזכות היא לנו להגישם בזאת.

(3) באגרת לידידו הר"י דזייקאבסאן ע"ה, לאחר שמחת תורה תרפ"ז, נדפסה בס' השיחות תר"פ-תרפ"ז עמ' 289.

(4) ברכות סא, ב.

(5) לחיבותא דמילתא, להלן המשך הדברים, שתוכנם מפעים ביותר. ר' חאצ'ע הי"ד משיח לידידו כי בהמשך היחידות הרבי אמר כי "עניין זה, היינו ההבדל בין המסירות נפש של אברהם אבינו למסירות נפש של רבי עקיבא – לא מופיע בשום מקום בחסידות. 'את הדברים הללו אמר לי אבי לאחר ההסתלקות' (והרי"פ ציין שניכר שדברי הרבי נ"ע נאמרו במענה על השאלה 'כיצד לנהוג מול הגזירות'). אח"כ אמר הרבי דברים נוספים עליהם כותב הרי"פ "שלא ניתן להגלות", והרבי סיים באומרו כי "שנה זו זקוקה לברכה מיוחדת לחיים, פרנסה, ובריאות הגוף, לנו ולכל ישראל". את הרשימה המרטיטה חתם הרי"פ כך: "הזכרתי לך כל זה להיות כי דברים שראו עיניי ולא זר (כתבי 'ראו', כי הייתי עומד אז במצב כזה שיכולתי לומר שרואה הנני עליו, ובאמת בשעה שאמר 'אבא אמר', הקדים ואמר, בהביטו על עצמו, 'הרי כעת אין כאן בשר'...)".

בתור הוספה, בא בסוף מדור 'טעמו וראו כי טוב הוי', טעימה משיעורי התניא העיוניים הנמסרים מידי בוקר ע"י המשפיע דישיבתנו הרה"ח ר' זלמן גופין שליט"א⁶.

ברצוננו להודות מעל במה זו לר"מים והמשפיעים שיחיו: הרה"ח ר' ברוך בלזינסקי שליט"א, הרה"ח ר' יעקב שוויכה שליט"א ועמם משפיעי שיעורנו הרה"ח ר' חיים זקס שליט"א והרה"ח ר' אליהו קירשנבוים שליט"א, על מסירותם והשקעתם הרבה בכל השנה בכלל, ובאופן מיוחד בתקופה מאתגרת זו, במסירת שיעורים ודאגתם התמידית ללימודם של תלמידי התמימים בכל מצב ובכל עת.

תודה מיוחדת נתונה להת' יוסף יצחק שיחי' שוויכה על עזרתו בתכני הקובץ בכלל, ובפרט בכתיבת מדור 'דבר מלכות' בו הגיש מאמרים 'מלאכת-מחשבת' בעמל ובתבונה, וע"כ יבוא על הברכה.

ויקויים בנו ובכל משפחת תומכי תמימים המרכזית דברי ברכתו הק' של הרבי⁷: "ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו".

זועקים אנו להשי"ת שיאמר לצרותינו די, "כלתה לתשועתך נפשי, כלו עיני לאמרתך, מתי תנחמני" ותיכף ומיד ממש נזכה לקיום הייעוד "פניך האר בעבדך ולמדני את חוקיך"⁸ ותומ"י נזכה לביאת משיח צדקנו "הקיצו ורננו שוכני עפר", ומלכנו נשיאנו בראשם וישמיענו נפלאות מתורתו בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

המערכת

אייר ה'תש"פ

מאה ושמונה עשרה שנה

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

(6) סוכם ע"י הת' יעקב שיחי' מרטון (ללא אחריות) ותודת המערכת נתונה לו.

(7) שיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 776 – "ע"ד קובץ "הערות וביאורים".

(8) תהלים קיט, קלה.

תוכן עניינים

שער דבר מלכות

- 13 בחלות קדושת תרומה במחשבה
- 20 מצוות האישה בפרו ורבו בתורת הרבי

שער נגלה

- 31 בגדר שליחות לדעת הרמב"ם
הרב ברוך בליזינסקי שליט"א
- 36 דין שליח עושה שליח בגירושין
הת' שמואל שיחי' נקי
- 42 גדר חיוב הנשים במצוות והמסתעף
הת' ארי' ליב שיחי' קפלן
- 48 בחובת גברא בכתיבת תפילין
הת' יוסף יצחק שיחי' שוויכה

שער חסידות

- 57 אפשרות פעולת הנשמה בהגבלות הגוף
הת' אברהם שיחי' בקרמן
- 62 סקירה על השיטות השונות בענין התארים של הקב"ה. והכרעת תורת החסידות
הת' מנחם מענדל שיחי' כהן
- 72 על ההבדל באופן הביאור בין פרק ב' ופרק י"ח בתניא
הת' יעקב שיחי' מרטון

שער הלכה

- 79 ביאור בד"א בהנהגת רבינו בהקנאת ד' מינים לנשים, ובהקנאה במתנה ע"מ להחזיר
הרב יעקב שוויכה שליט"א

85 ביאור ספק אדמוה"ז בדין יושבים בעגלה
הת' יעקב שיחי' מרטון

92 אמירת יהללו וחצי קדיש במנחת שבת קודש
הת' מנחם מענדל שיחי' מרטינו

96 בחובת הסיבה בימינו
הת' יוסף יצחק שיחי' שוויכה

שער תורת רבינו

101 הקרבת הקטורת של בני אהרן בקה"ק
הרב חיים זקס שליט"א

103 דירה לו ית' על ידי העולם ועל ידי נשמות ישראל
הת' יוסף שיחי' אלפרוביץ

105 לעכו"ם מצווה להלוותו בריבית ולגר תושב מותר להלוותו בריבית
הנ"ל

108 בענין קביעות היו"ט בימי הצומות לעת"ל
הת' לוי שיחי' גולדשמיד

113 ספה"ע תלוי' בשתי הלחם או שתי הלחם תלויים בספה"ע?
הת' אריה שיחי' הרצל

116 בענין בקשת יעקב מיוסף שיקברוהו בארץ כנען
הת' שלום דובער שיחי' לאופר

הוספה

121 שיעורים בתניא פרק י"ח
הרב זלמן גופיץ שליט"א

שער

דבר מלכות

בחלות קדושת תרומה במחשבה

בגמ' דקידושין דף מ"א ע"ב הגמ' אומרת שיש שוני בתרומה משאר מצוות התורה בכך שתרומה יכולה להינטל במחשבה. וטעם הדבר כי אמרה תורה "ונחשב לכם תרומתכם", ללמדנו שאדם נותן עיניו בצד זה לשם תרומה – ואוכל על ידי מחשבה זו בצד אחר, ואין צריך לתרום בפועל.

וצריך להבין האם כוונת הגמ' שאכן מספיק לתרום במחשבה או שאף צריך להוציא בפה שיהיה קדוש. בנידון זה מצינו תכתובת בין הרבי לאביו הרה"ק המקובל וכו' ר' לוי"צ. הם חולקים בפשט דברי רש"י ש'נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה', דלשיטת הרבי מיד כשחושב שצד זה תרומה ה"ה כבר קדוש כתרומה ואין צורך במעשה נוסף, אך ר' לוי"צ נדחק לפרש ברש"י שהפשט הוא שע"י מחשבתו יש רק חובה על בעה"ב להפריש את אותו חלק לכהן וממילא שאר התבואה יצאה מידי טבל לידי חולין, אך לא חל על חלק זה שם תרומה עד שיעשה מעשה (והפשט בש"כן ישנה במחשבה' י"ל שבא רק להוציא מידי דיבור).

והיינו שנחלקו האם המחשבה פועלת חלות תרומה גם על החפצא (סברת הרבי) או שבמחשבה זו חל חיוב רק על הגברא שלאחמ"כ יתחייב להפריש (והיא שיטת אביו ר' לוי"צ).

לפינו מכתביו של הרב לוי"צ לבנו ומה שמצינו מהרבי בנידון זה אחר כך. בהערות העתקנו את המקומות הנוגעים בפשט המצויינים במכתבים אלו, ועוד איזה עניינים הנוגעים לפשט. כידוע מסיבות שונות לא זכינו שיגיעו לידנו מכתביו של הרבי לאביו, אך ממענות הרלו"צ נוכל להבין את סברותיו וטענותיו של בנו:

ב"ה¹, אור ליום ג' חיי שרה, התרצ"ד.

....בסיימי המכתב נזכרתי שבמכתבך הקשת על המבואר בלקו"ת שקרבן צריך להקדישו בפה, והקשת משבועות דכ"ו: גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לבו, והי' קשה לך מהאמור במעילה ד"ח ברש"י "בפה". ונכנסת לדחוק שהכוונה ברש"י הוא למעט שא"צ מעשה, אבל גם מחשבה מועלת.

- אתפלא עליך איך הקשת כזאת, מה שייכות ענין שיהא הקרבן קדוש בפה דוקא להאמור בשבועות. האמור בשבועות הוא לענין החיוב על האדם, שלא צריך

(1) לקוטי לוי יצחק אגרות ע' ש"א.

שיאמר בפה דוקא הרי עלי עולה או הר"ז עולה, אלא גם אם גמר בלבו הרי עלי עולה מחוייב להביא עולה. ואם חשב שבהמה זו תהי' עולה מחוייב להביא בהמה זו לעולה (ומוטל עליו גם כן המצות עשה להביאם ברגל שפגע בו תחלה, ואם לא הביא עבר על מצות עשה, וכשעברו ג' רגלים עבר על לא תעשה דכל תאחר), הנה זהו רק החיוב על האדם, אבל גוף הבהמה אין בה שום קדושה עדיין במה שחשב בלבו בלבד, ואין בה איסור בגיזה ועבודה, ואין בה מעילה כלל, ורק אם אמר בפה הרי זו עולה אז נעשית הבהמה לקרבן שיש בה קדושה ואסורה בגיזה ועבודה ומועלין בה. ובכל הקרבנות כן הוא שכ"ז שלא אמר בפה שתהי' בהמה זו (או עוף זה, או שתי הלחם וכדומה), עולה או שלמים וחטאת ואשם וכדומה, אין בה שום קדושה כלל (מלבד בכור, שאם שמצוה להקדישו בפה, אך אם לא הקדישו (אפילו במחשבה בלבו ג"כ) יש בו ג"כ קדושה ואסור בגיזה ועבודה ומועלין בו, מפני שהוא קדוש מרחם, וכאמור ברמב"ם בהלכות בכורות פ"א הל"ד יעו"ש) והוא האמור ברש"י ותוס' שם ושאר מפרשים "בפה" למעוטי מחשבה. והוא האמור בלקו"ת שקרבן הוא קדוש בפה דוקא, ואם לא הקדישו בפה אין בהקרבן שום קדושה עדיין, וד"ל. וכנראה בחפזון כתבת זאת.

היינו ששאל הרבי לאביו הרלו"צ ז"ל בהא דאיתא בלקו"ת פ' מטות (פג, ב) דקרבן צריך להקדיש בפה, דלכאורה מבואר בשבועות (כו, ב) דהקדש חל ע"י מחשבה. והוסיף דהא דאיתא ברש"י מעילה (ח, א ד"ה חטאת) "משהוקדשה בפה" כוונתו למעט שאי"צ מעשה אבל גם מחשבה מועלת.

והרלו"צ תירץ דהא דמבואר בשבועות דהקדש חל ע"י מחשבה, ה"ז רק בנוגע לחיוב הגברא בלבד, דאם חשב 'ה"ז עולה' וכו' חל עליו חיוב הבאה, אבל בגוף הקרבן לא חל עדיין שום קדושה. ואינו אסור בגיזה ועבודה ואין מועלין בו. שלדינים אלו צריך דיבור דוקא, ומ"ש בלקו"ת דצריך דיבור ה"ז לגבי קדושה בגוף הקרבן. ובזה תירץ ג"כ מה שמבואר ברש"י (הנ"ל) ותוס' (שם בד"ה מועלין) שהקדש הוא בפה דזה איירי לגבי קדושה בגוף הקרבן.

ובשולי גליון המכתב מציין הרבי:

גם הקרבן קדוש כמוכח הסוגיא קידושין מא: ושם ברש"י. ותרומות פ"ג מ"ח בר"ש, פני משה ועוד.

היינו שמה שכתב אביו אינו, אלא דגם הקרבן קדוש. ומציין לרש"י דסוגיין שכתב "קדשים נמי איתנהו במחשבה גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה" - היינו דע"י מחשבה חל קדושה בגוף הקרבן. ועוד מציין לדברי פירוש הר"ש למס' תרומות² ופ"י הפנ"מ לגמ' דתרומות ירושלמי³. שם מוכח כשיטתו שמועיל במחשבה.

ב"ה⁴, י"א טבת התרצ"ד.

אהוביי מחמדתי בני וכלתי שיחיו.

עוד הפעם זה משך זמן שלא כתבתי לכם, כמעט בלי שום סיבה, מכתביך בני יחי קבלנו, במועדס.

וע"ד קושייתך עוד הפעם על האמור בלקו"ת שאין קרבן קדוש אלא ע"י אמירה בפה מהאמור בשבועות שגמר בלבו סגי, ולא ניחא לך בתירוצי שהוא רק לענין חיוב המוטל על האדם די במחשבה אבל לקדושת הבהמה צ"ל אמירה בפה, כי הרי משה קדשים לתרומה ופשוט שתרומה קדושה ע"י מח' וכמ"ש ברמב"ם הל' תרומות פ"ד הלכה ט"ז להדיא⁵.

הנה מה שלדידך הוא להדיא ברמב"ם לדידי אינו כלל להדיא, עיין במנחת חינוך (על ספר החנוך להרא"ה ז"ל) מצוה תק"ז תראה שדעת השעה"מ (גוף ספר שעה"מ אינו ת"י) בדעת הרמב"ם שמח' גרידא לא מהני, רק בצירוף מעשה

(2) וז"ל הר"ש מס' תרומות פ"ג מ"ח:

...ובפרק תמיד נשחט (דף סג א) פריך אביי ממתני' דהכא לרבה דאמר התם דסבר רבי מאיר לא בעינן פיו ולבו שוין דסתם מתני' רבי מאיר ובעינן פיו ולבו שוין דכתיב (שם כג) מוצא שפתיך וכתוב (ויקרא ה) לבטא בשפתים וכתוב (שמות לה) כל נדיב לב בעינן גומר בלבו ומבטא בשפתיו. ודוקא כששפתיו ולבו מכחישין זה את זה אבל לא מכחשי זא"ז מהני בתרומה וקדשים כדדרשינן בפרק שבועות שתיים (דף כו ב) שאני גומר בלבו אף על פי שלא הוציא בשפתיו.

(3) וז"ל הפני משה מס' תרומות פ"ג הלכה ז':

מתני' המתכוין לומר תרומה וכו' עד שיהא פיו ולבו שוין. שלא יהו מכחישין זה את זה ואם לא היה מוציא בשפתיו כלל וחישב בלבו על התרומה ה"ז תרומה דכתיב ונחשב לכם תרומתכם במחשבה בלבד תהיה תרומה וכן בהקדש אם לא הוציא בשפתיו מה שהוא נגד מחשבתו הוי הקדש. דגלי רחמנא כל נדיב לב דאפ"ל גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו מהני. ודוקא בשבועות ובנדרים הוא דבעינן עד שיוציא בשפתיו דחולין מקדשים לא גמרינן, הכי הויא מסקנא דמילתא:

(4) שם ע' ד"ש, ש"ה.

(5) רמב"ם הלכות תרומות פרק ד' הלכה ט"ז:

המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, לא אמר כלום, עד שיהיה פיו ולבו שוין, הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה שנאמר ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן במחשבה בלבד תהיה תרומה.

ההפרשה לזה⁶, וכן הוא בדעה א' בחדושי הרשב"א בקדושין דמ"א מפורש ע"ש⁷. ואפילו לדעת רש"י שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, ג"כ יש לספק ולומר שזה די רק לענין שיהא מותר לאכול בצד אחר שהצד האחר יצא מטבל ונחשב כחולין, מפני שהתורה אמרה ונחשב שבמח' בלבד די לענין החלק הנשאר שיהא נחשב כחולין שכבר תרמו ממנו, אבל החלק שנתן בו עיניו שיהא תרומה (אם שהמחשבה מועלת, שדוקא הצד שנתן בו עיניו אותו צריך להפריש לתרומה, אך) אינו קדוש עדיין בקדושת תרומה כ"ז שלא הפרישו, שיהא חייבין עליו זר האוכלו וכדומה. ודעת הר"ש בתרומות פ"ג מ"ח יש לפרשו אפילו כדעת הרמב"ם, הרי שגם בתרומה מחשבה בלבד אינו מספיק לקדושתה, משא"ב באמירה געשית קדושה, וכמו"כ בקדשים.

(6) שער המלך שם:

...ולפי זה צ"ל שר"ת מפרש מה שאמרו מה תרומה גדולה ניטלת במחשבה שלא כפי' רש"י אלא הכי פי' תרומה גדולה ניטלת במחשבה שאם הפריש תרומה גדולה במחשבה ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זה תרומה וכן מצאתי בחדושי הרשב"א פ' הא"מ דמ"א שדחה פי' רש"י וכתב יש מי שפי' דבמחשבה נמי פליגי רבנן וראב"ג והכא ה"פ ישנה במחשבה שאם נטל ולא קרא עליו שם תרומתו תרומה יע"ש כלומר דכי פליגי רבנן עליה דראב"ג היינו במחשבה דנותן עיניו בצד זה אבל אם נטל ולא קרא שם בשפתיו מודו רבנן דמהני. וזה נראה דעת רבינו שכתב הפריש תרומה במחשבתו כו' ומדלא אשמועינן רבותא דאפי' בלא הפריש אלא נותן עיניו בצד זה משמע שדעתו לפסוק כרבנן דראב"ג, וכמו שפסק בפ"ג מה' אלו דין יו"ד דתרומת מעשר אינה ניטלת מאומד כרבנן. וס"ל דכי פליגי רבנן עליה דראב"ג היינו במחשבה דנותן עיניו בצד זה אבל אם הפריש ולא הוציא בשפתיו מודו רבנן, וכדעת יש מי שפי' שכתב הרשב"א וא"נ דס"ל דמחשבה שאמרו היינו הפריש ולא הוציא בשפתיו אבל נותן עיניו בצד זה לא מהני לכ"ע וס"ל דבמחשבה לא פליגי רבנן עליה דראב"ג כמ"ש התוספות והרשב"א ודברי מרן כ"מ שכתב שדברי רבינו כפי' רש"י והתוספות הן דברים תמוהים כי רב המרחק ביניהם כמ"ש ושוב נדפס ס' מוהר"י קורקוס וראיתי לו שהשוה דעת רבינו לדעת רש"י והתוספות כדברי מרן ונדחק בלשון רבינו שמ"ש הפריש תרומה אין הכוונה שהפריש בפועל אלא במחשבתו יע"ש ולא ידעתי מי הזקיקו לפרש כן בדברי רבינו מאחר שמבואר הוא שדעתו כדעת ר"ת והרשב"א ז"ל שכתבנו דוק ועיין בספר קיקיון דיונה שם בחולין שהקשה לפי' רש"י ז"ל שם דהא דר"מ מירי בודאי אם כן איך פריך בגמרא ודילמא ר"מ נותן עיניו בצד זה דלא שרי אלא בדמאי ע"ש. ואשתמיט מיניה דברי רש"י דפ"ק דביצה ודפרק כל הגט שדעת רש"י דאפי' בודאי טבל שרי נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר כנ"ל ומהתימה על מוהר"י מטראני ח"א סי' כ"ה שכתב בתוך התשובה וזה לשונו ועוד בפ"א דחולין אהא דר"מ אכל עלה של ירק פרכינן דילמא ר"מ נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר ומשני תא חזי מאן גברא רבא מסהיד עליה ולא תימא עלה של ירק שאכל ר"מ דמאי היה ולהכי סגי ליה בהכי דאם כן טפי הו"ל לשנויי ודאי היה ולא סגי ליה בהכי עכ"ל ואתמאה איך לא זכר שם דברי התוס' שם באותה סוגיא שכתבו משם ר"ת דעלה שאכל ר"מ דמאי היה ומשום הכי סגי ליה בנותן עיניו בצד זה והן אמת שמדברי התוס' שכתבו בגיטין ובבכורות נראה שחולקים על זה וכמ"ש מ"מ לא היה לו לומר כן בפשיטות.

(7) חידושי הרשב"א:

מה לתרומה שכן ישנה במחשבה, יש מי שפי' שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר משום דכתיב ונחשב לכם תרומתכם, וא"ת ונחשב לכם תרומתכם בתרומת מעשר הוא דכתיב, ובתרומת מעשר פלוגתא דר' אלעזר בן גומל ורבנן הוא ומייתי לה בגטין שלהי כל הגט, דר' אלעזר בן גומל אומר בשתי תרומות הכתוב מדבר אחד תרומה גדולה ואחד תרומת מעשר מה תרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה אף תרומת מעשר נטלת באומד ובמחשבה ופליגי רבנן עליה, י"ל דבאומד הוא דפליגי משום דכתיב ביה מעשר מן המעשר אבל במחשבה לא פליגי עליה, ויש מי שפי' דבמחשבה נמי פליגי והכא ה"פ ישנה במחשבה שאם נטל ולא קרא לה שם תרומתו תרומה.

הן אמת דלשון רש"י בקדושין דמ"א ע"ב גמר בלבו בו' הרי הוא עולה, פשוטו מורה שהוא עולה במח' בלבד. אך יותר טוב לדחוקי נפשין ולומר שהכוונה הוא שהוא מחוייב להביאו עולה ולא שהוא קדוש בקדושת עולה במח' בלבד. ממה שנדחוק ונאמר שבמס' מעילה שהובא שם ברש"י ובתוס' וברע"ב בכמה מקומות קדושת פה, בחטאת העוף ובשתי הלחם ובלה"פ ובמנחות וכן במשנה בהקומץ והלבונה והקטורת כו', שהכוונה בכולם רק למעוטי מעשה.

היינו שהרבי הוסיף להוכיח לשיטתו מהא דמשווה הסוגיא דידן קדשים ותרומה ביחד שישנם במחשבה, והרי בתרומה ודאי דע"י מחשבה חל דין תרומה בפירות. ומציין הרבי לרמב"ם שכותב 'הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום ה"ז תרומה', וא"כ צריך לומר כן גם לגבי קדשים.

אבל הרלו"צ כתב דגם לגבי תרומה כתוב במנ"ח בשם ה'שער המלך' שהרמב"ם איירי אם הפריש במעשה אלא שלא אמר כלום כדיבור רק במחשבה. אבל וודאי שבמחשבה לבד בלי הפרשה לא חל קדושת תרומה.

ובשולי גליון המכתב מציין הרבי :

לעיין בהציונים אצלי במחברת ע"ד מח'.

אין אנו יודעים הכוונה בצינו ל"מחברת", אך מצינו באגרות קודש שכעבור עשר שנים כתב כדעתו הראשונה⁸ :

במכתב מי"ד שבט תש"ד הנדפס ב'קובץ ליובאוויטש'⁹ (הנמען במקור הוא הרה"ח רמ"ז גרינגלאס) מבאר הרבי ד' אופנים בגדר פעולת מחשבה בהלכה. באופן הא' מבאר שבקדשים ותרומה המחשבה עצמה פועלת, ומדגיש דאינו רק לגבי חיוב האדם אלא שהבהמה עצמה נעשה קדוש. וכן לגבי תרומה :

הדוגמאות בזה יש לחלק לסוגים : א) למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דבור ומעשה כלל. וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב.

(8) ולהעיר שלא מצינו התייחסות במכתב השני לקושיית הרבי מלקוטי תורה. ולכאורה אפ"ל לפי דעת הרבי דאדה"ז בלקו"ת שם קאי לפי שיטת השעה"מ דסב"ל בדעת הרמב"ם דבהקדש בעינן דיבור דוקא לפעול קדושה בהחפצא, אף דלא קיימ"ל כן להלכה. וכמו שביאר הרבי בכ"מ דבדרושי חסידות קורה ומבארים ענין שהוא רק לפי דעה אחת אף דלא קיימ"ל כן. וראה לקו"ש ח"ל ע' 206.

(9) הבא לקמן הוא מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"א ע' רלט הערה ח'.

רמב"ם הל' מעה"ק פי"ד הי"ב. דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה. וצע"ק מלשון רש"י תוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משהוקדשה בפה".

הפרשת תרומה (שבועות שם. רש"י ד"ה ובמחשבה גטין לא, ב. ועיין בתוד"ה ובמחשבה - בכורות נט, ב דללשון אחר ברש"י בעי דבור. ובשער המלך תרומות פ"ד הט"ז שקו"ט בדעת הרמב"ם)

היינו שהרבי מוכיח גבי נדבות וקדשים לא צריך להקדיש ע"י דיבור (וכל שכן במעשה), וא"כ הרבי לא מסכים עם מה שהסביר ר' לוי"צ שעדיף לדחוק את לשון רש"י בקידושין מאשר לדחוק את לשון רש"י ותוס' במעילה. ואדרבה, הרבי כותב במפורש שצ"ע מדוע רש"י ותוס' כתבו משהוקדשה בפה¹⁰.

וכן הוא באגרות קודש ח"ה ע' קכ"א :

ויעויין ג"כ רמב"ם הל' מעה"ק (פי"ד הי"ב) דמוכח שהבהמה מתקדשת ע"י מחשבתו (ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה) ודלא כרש"י ותוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משהוקדשה בפה" ועייג"כ שער המלך תרומות פ"ד הט"ז ואכ"מ.

(10) ולהעיר משו"ע אדה"ז או"ח סי' תנ"ז סי"ח לעניין הפרשת חלה (אם אופה עיסה בפסח ואם יפריש חלה אסור לו לאפותה ויתחמץ) "ואם אינו רוצה לבצוע המצה אלא רוצה לאפות עוגה קטנה להפריש אותה לחלה אחר אפייתה צריך הוא ליהזר קודם אפייתה שלא יקרא לה שם חלה אלא יקראנה עוגה או מצה (וגם לא יהיה בדעתו שתחול עליה קדושת חלה עד לאחר אפייתה) שאם קודם אפייתה (היה בדעתו שזו היא חלה מן העיסה ואין צריך לומר אם) קרא לה שם חלה בפיו הרי כבר נתקדשה לחלה שהרי כל קדושת תרומות ומעשרות הן על ידי דבור (או אפילו על ידי מחשבה בלבד) ואם כן אסור לו לאפותה ביום טוב... בלבד". הרי שבהחצ"ע"ג כתב דחל קדושת חלה (תרו"מ) בהחפצא גם ע"י מחשבה לבד. וע"פ לקו"ש חל"ו ע' 70 "ולהעיר ממ"ש המהרי"ל אחי אדה"ז בשארית יהודה חאו"ח ט"ו נעתק בהוספות לשו"ע אדה"ז קה"ת ח"א ע' 52 (356) שמעתי מפי קדשו (דאדה"ז) פעמים רבות דכל ספק (בשו"ע) העמיד בתוך חצ"ע"ג ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו. וראה קונטרס השלחן (להררא"ח נאה) מבוא ס"ח ואכ"מ". (וכן בלקו"ש חט"ז ע' 189 הערה 41 ועוד בכמה מקומות).

דלפי"ז אפ"ל דבתחילה נקט אדה"ז בתרומה כדעת רלוי"צ דבעינן דיבור דוקא שיתקדש החפצא ואח"כ בחצ"ע"ג כתב כדעת הרבי. ועי' גם בקונטרס אחרון הל' יו"ט סי' תקט"ז אות ב' גבי עירוב תבשילין: "אבל בעל הבית בעצמו יכול לברך. ואע"פ שצריך לברך עובר לעשייתה וכבר נעשית המצוה על ידי הפרשתו לרש"ל וט"ז... מכל מקום יש לומר כיון שבדעתו היה לומר עליו בדין יהא שרי כו' לא נגמרה המצוה עד שיאמר כמו גבי הפרשת תרומה שהיא קדושה במחשבה לבד, ואלו היה בדעתו בשעת הפרשה לקרות לה שם אינה קדושה עד שיקרא לה שם כדאיתא בתוספתא פ"ג דתרומות". דכאן נקט ברור כדעת הרבי.

ואולי הכוונה לציינו ב'מחברת' הוא לנדפס ברשימות חוברת סא ע' 11 (כ"ז סיוון תש"ד):

ומה דפשיטא לי' להתפא"י דבעי דבור צ"ע דהרי בתרומה וקדשים להקדישן במח' סגי שבועות כו'. ועיין רש"י ד"ה במח' בכורות נט, דלחד לישנא ס"ל דתרומה צריך דבור. ולשיטתי' דאין רא' משבועות דמפרש דקאי שם בתרומת המשכן. אבל בתוד"ה במח' שם ובמנחות נה גטין לא משמע דס"ל כאידך לישנא ברש"י דבמח' סגי.

מצוות האישה בפרו ורבו בתורת הרבי

כבר נודע בשערים אודות ייחודה של תורת כ"ק אדמו"ר זי"ע אשר היא כתלמודה של בבל – בלולה מהכל. אולם דבר נוסף ומיוחד קיים בתורה זו והיא צורת הגשת הדברים. על פי רוב בספרי חכמי ישראל מסודרים עניני ההלכה על סדר הרמב"ם או השו"ע. פלפולים בסוגיות הש"ס מסודרים על סדר הש"ס, וכה"ג. אך בתורת רבינו – וביחוד בסדרת 'לקוטי שיחות' – נדפסים הדברים במסגרת עיון בפרשיות התורה, שיחות על פרשיות השבוע והמועדים. עובדה זו גורמת לכך שעבור המעיין יתכן והחיבורים של רבינו ייעשו כ'ספר החתום' שאי אפשר לדעת מראש אילו סוגי נושאים מתבארים בכל ספר וספר מבלי לפתוח את הספרים ולעיין בכל שיחה ושיחה (או במפתחות) כדי למצוא את הנושא שרוצים ללמוד או לעיין. ק"ו כשמדובר ברצון להקיף בשיטתיות נושא אחד בצורה רציפה.

לפניכם לקט המביא בצורה מסודרת את שיטתו של הרבי בדברי הר"ן הידועים בריש פרקין כפי שמצינו במקומות שונים בתורת רבינו, וביחוד בלקוטי שיחות. כל העניינים המובאים בזאת הם מדברי קודשו של הרבי, תוך כדי ליקוטי בתר ליקוטי, כמצוין בהערות שבתחילת כל קטע. סעיף ו' והערות הן ע"י המלקט. נעשה מאמץ לרכז את העניין בצורה המלאה ושגיאות מי יבין.

א.

המשנה בריש פרק 'האיש מקדש' אומרת ש"האיש מקדש בו ובשלוחו". על דין זה הגמ' מקשה "השתא בשלוחו מקדש, בו מיבעיא" – לכאורה הדין שהאיש יכול לקדש מוכן מעצם הדין שיכול לקדש על ידי שלוחו. ועל כך עונה רב יוסף ש"מצוה בו יותר מבשלוחו" שיש הידור מצווה שדווקא הוא מקדש ולא השליח.

ויש לעיין מה כוונת הגמרא מצוה בו יותר מבשלוחו, דאיזה מצווה אדם מקיים בקדשו אישה?

הר"ן – ולאחריו בגישה זו המאירי - הכא נוקטים שמדובר במצוות פרו ורבו. למרות שלכאורה המצווה הזו היא על הגבר בלבד, ואיך נוכל לבאר את הסיפא שמצווה בה? לכן מבארים שלמרות שאין לה ציווי במצוות פרו ורבו, אך וודאי שיש לה חלק במצווה

(1) לוקט ונערך ע"י הת' יוסף יצחק שיחי' שוויכה. תודת המערכת נתונה לו וזכות הרבים תלוי בו.

מפני שמסייעת לבעל, ובלעדיה לא ניתן לקיים את המצווה כיוון שקיום המצווה ע"י הבעל הוא באופן "דדבק באשתו והיו לבשר אחד"².

ב.

ויש לחקור³ במה שאמרו "יש לה מצווה" – האם זה שאין עליה ציווי אומר שיש לה חלק ממש במצוות פרו ורבו, רק שפטרנה תורה מחובת הקיום, או שנאמר שיש עליה מצווה אבל לא 'מצווה רבה' פו"ר שאותה מקיים הבעל בלבד.

והנה, יש להוכיח כאופן השני שאין עליה מצוות פרו ורבו. מעצם זה שהתורה פטרה אותה מחיוב למרות שע"פ הגיון אין חילוק בינה לבין הבעל כיון שאי אפשר בלעדיה, לכן נראה שע"כ כוונת התורה להפקיע אותה מהמצווה.

אך יש לדחות ראיה זו. די"ל שהתורה לא הטילה חיוב על האישה מפני טעם צדדי, משום ש"הוא ימשול בך"⁴, ואין קיום מצווה זו תלוי בידה שהתורה תחייב אותה. ועדיין ניתן לומר שלא הופקעה משייכות למצווה.

מלשון הר"ן נראה שאף הוא הסתפק בנקודה זו, כיון שכתב "יש לה מצווה", ולא כתב לאיזה מצווה כוונתו. כל כוונתו של הר"ן זה רק לבאר מה הפשט בגמ' "מצווה בה יותר מבשלוחה". ותו לא מידי.

ג.

ויש⁵ להוכיח שאכן יש לה חלק במצווה מדברי הגמ' בנוגע לחלק האישה בתלמוד תורה של בנה - ש'פלאגאן בהדייהו', האישה מקבלת חלק בשכר הלימוד כבנה הלומד, כיון שבלעדי האישה אין הבן יכול ללמוד. וכן נפסק בהלכות תלמוד תורה לרבנו הזקן

(2) וזה לשון הר"ן: "דאע"ג דאשה אינה מצווה בפריה ורביה מ"מ יש לה מצווה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו". המאירי מציג ביאורו בתור שתי סיבות "מכל מקום המצווה נעשית על ידה ועוד שאע"פ שאין בה עשה גמור אינה נפקעת ממצווה לגמרי". את כוונתו יש שרצו להסביר שבתחילה כותב מצוות פרו ורבו הנעשית על ידה, והן דברי הר"ן, ואח"כ מוסיף שלמרות שאין בה עשה של פרו ורבו, וודאי אינה נפקעת מחיוב "לא תוהו בראה", כביאורו של המקנה. ויל"ע. ועיין במס' חגיגה דף ב' עמוד ב' תוס' ד"ה "לא תוהו".

(3) סעיף זה ע"פ לקו"ש חי"ד ע' 41 ואילך (ובהערות). י"ט ע' 138.

(4) בראשית ג, ט"ז. וראה רש"י שם. ובמס' נדרים כ' ע' ב'. ובפ"ה הר"ן והרא"ש שם.

(5) סעיף זה (עד הסוגריים) ע"פ לקו"ש ח' עמוד 214. י"ד ע' 42 ואילך (ובהערות). י"ז ע' 190.

ש'חולקת שכר עמהם'. היינו שאין האישה רק נוטלת שכר בלימוד התורה של בנה, אלא חולקת איתו. מאחר ש'עושים על ידה'.

ולכאורה אותו דבר שפיר י"ל פה במצוות פרו ורבו, שכיון שעושים על ידה היא מקבלת חלק, במצוה, כאופן הראשון.

[ומצינו כו"כ מצוות כאלו שהוטלו דווקא על אנשים מסויימים, אך כיון שצריכים לאחרים אף האחרים מקבלים שכר. וביניהם:

א. ברכת כהנים, כדי לקיים מצוותם צריכים הכהנים לישראל שישמעו ברכתם, ואף במקום שאין ישראל שישמעו "מברכין לאחיהם שבשדות". ולכן על ישראל יש חיוב להתברך על ידם.

ב. מצוות 'הקהל' המוטלת על המלך, וודאי שלכל אחד מבני"י הבא לשמוע יש חלק במצווה. (ואין זה דומה לחלוטין, כי כאן במצוות פרו ורבו אין חיוב על האישה, בשונה מהקהל שיש חיוב על כו"א מבני"י, אם כי המצווה על המלך. ואכ"מ).

ג. חובת שמחה (ושלמי שמחה) ברגל, שס"ל לתוס' (חגיגה ו' ע"א) דמצד חובת הבעל לשמח את אשתו ברגל מחוייבת אף היא לשמוח. (ועדיין שונה מעט מפו"ר כיון שאישה ברגל מחוייבת בשמחה, משא"כ כאן יש לה מצוה'. ויש עוד לדוק

(6) אך לא אותו חלק כחלקו של בעלה. כדלקמן סעיף ה'.

(7) ובביאור הדבר ניתן להשוותו ל'הכשר מצווה' בדרגתו הגבוהה כפי שהגדירה הרבי - שמכשירי המצווה באותה ענין של המצווה וממש חלק ממנה הם נעשים מצווה. וכך משמע בלקו"ש י"ז ע' 190. אך הדברים צריכים עיון. ובהקדים: יש בלקו"ש 4 שיחות עיוניות בגדרי ה'הכשר מצווה', חי"ד עקב ב', חי"ז אחרי ב' (והיא השיחה המרכזית), חי"ז קדושים ד' וחלק כ' ויצא ג'. בשיחות אלו מדבר הרבי על כו"כ סוגים ודרגות בעניין הכשר מצוה, ובקצרה נפרטם: יש סוג של הכשר שנהי' חשוב מחמת עצמו, ובזה גופא באופן שחשיבותו אינו אלא בדרגת הכשר כמו ברוב מכשירי מצוה, או באופן שנהי' עליה חשיבות של מצוה (כמו בזדונות שנהיו כזכיות). ויש סוג של הכשר שנהי' חשוב מחמת טפילותו והתחברותו להמצוה עצמה - ובזה גופא יש לחלק בין האופן שלא נהי' עליה שם של המצווה עצמה או באופן שנהי' עליה שם המצווה עצמה. והן הן שני האופנים בהבנת דברי הר"ן. (ויש סוג של הכשר שמפסיק להיות הכשר והופך להיות מצוה בעצמה). והנה, בשיחה של אחרי י"ז הרבי משווה בין פו"ר לזדונות נעשים כזכיות, ובמילא חלק האישה יש לו חשיבות של מצווה. ובשיחות האחרות משמע שפו"ר היא כאחד משתי האופנים האחרונים. ואולי יש לחבר בין הדרגא המבוארת בזדונות נעשין לו כזכיות לדרגה השלישית כפי שהשתקפה באופן הראשון בדברי הר"ן. (ויצא שהשיחה של אחרי חי"ז היא כצד הראשון בר"ן. והדברים צריכים עיון. וראה עוד בנושא זה בקובץ 'הערות וביאורים אהלי תורה' תת"ל"ח עמוד 11 ואילך).

(8) המוסגר בחצאי ריבוע הוא ע"פ לקו"ש חלקים י"ד ע' 41 ואילך. י"ז ע' 190 ואילך. 236 ואילך. י"ט ע' 367. כ' ע' 138. כ"ו ע' 268 ואילך. תורת מנחם תשכ"ב ח"א ע' 25. תשל"א ח"ג ע' 222. 281 ואילך. ועמוד 294.

(9) בלקו"ש חי"ט ע' 367 ואילך משמע שבברכת כהנים החיוב על ישראל יותר מאשר חלק האישה בפו"ר, כי בפו"ר חלקה במצווה הוא מצד המציאות. משא"כ בכהנים הציווי הוא שיברכו את ישראל. אך במקומות אחרים (חי"ד ע' 41. חי"ז ע' 237) משמע שהדוגמא הכי תואמת לפו"ר היא ברכת כהנים. וצע"ק. ואולי יש לבאר ע"פ המבואר בסוף הערה 6. ויש להאריך ואכ"מ.

שי"ל שחיוב האשה בשמחה פחותה מחיובה במצוות הקהל, כיון שבשמחה חיוב האישה נגזר מחיוב הבעל - וודאי שיש לבעל חיוב גם ללא אישה. משא"כ במצוות הקהל ללא הנשים חסר מעצם המצווה, אף הנשים חלק מדבר תורה 'הקהל את העם האנשים נשים וטף'.

ד. מצוות יבום. דהמצווה על האישה נגזרת מחובת האיש (ואף פה יש חילוק. מצוות יבום חובה אף על האישה, משא"כ פרו ורבו ד'יש לה מצוה'¹⁰).

ה. חובת קטן בקיום המצוות המתפשטת מחיוב האב בחינוך.

ו. ועד"ז שדומם (קלף של תפילין, צמר של ציצית וכיו"ב) נעשה דבר שבקדושה (תשמישי קדושה או תשמישי מצוה) כיון שמסייע בקיום המצווה ה"ה מקבל חלק (בקדושת) המצווה.

ורואים עניין זה אף בעבירות, ומזה יהיה מובן במכ"ש אף למצוות, כיון ש'מרובה מידה טובה':

ז. הרובע והנרבע בבהמה, די"ל שהטעם שתסקל הבהמה כיון שמסייעת, ובלעדיה אין עבירה.

ח. שלעתיד לבוא "אדם הולך ללקוט תאנה בשבת היא צווחת ואומרת שבת היום".
ואף "האבן זועקת". די"ל שזועקים מפני שהעבירה נעשית על ידם, ויש להם חלק בה.]

ד.

(10) ויש לבאר הטעם: בפרו ורבו אין האדם מצווה לישא אישה מסוימת ויש לו לבחור אישה כפי רצונו. משא"כ ביבום היבם מצווה לייבם אישה מסוימת וא"א לו לקיים מצוותו רק באישה הזאת היבמה. לפיכך גבי פו"ר שאין ענין מיוחד לאישה זו לעזור לאיש הזה לקיים מצוותו המצווה שעוברת אליה היא פחות מיבום. ויש להוסיף ולומר בעומק יותר שמחמת שאי אפשר לקיים מצות יבום בלי אישה מסוימת נחשבת המעין מצוה שלה כעין המצווה ממש שלו שהכל נהפך להיות מציאות אחת כיון שא"א לו לעשות חלקו בלעדיה ומשא"כ בפו"ר שאפשר באשה אחרת. ולהעיר שבזה לכאורה הרבי חולק על מה שכתב באבני נזר (אהע"ז סימן ע"ט סק"ט) שחלק היבמה ביבום הוא פחות מחלק האישה בפו"ר. ע"ש. ולא מצאתי המעירים על זה.

ולפי¹¹ המבואר עד כה¹², יוצא שלאישה יש חלק במצווה של פרו ורבו, רק שהחיוב מוטל על הבעל. וצריך להבין הטעם, כיון דיש לה חלק ממש, ועימה נעשית המצווה למה לא הטילה תורה חיוב עליה.

ומבואר לעיל (בסעיף ב') כיון דלא בה תלוי הדבר אלא בבעל. שלכן התורה לא הטילה עליה ציווי – כי לא תמיד תוכל לקיים. [וביאור זה ניתן להשוות לאחד מהטעמים שאישה לא מחוייבת במ"ע שהזמ"ג, כיון דמשועבדת לרשות הבעל לכל צרכיו].

אך עדיין יש להבין דסו"ס גם לפי¹³ למה לא נאמר שברגע שמתאפשר לה לקיים המצווה – יש עליה חיוב גמור כמו הבעל?

ועוד, יש מקום לומר שדווקא לה משפט הבכורה בחיוב המצווה, כיון שהיא עקרת הבית, והיא פועלת ההולדה בפועל – מביאה המצווה לידי ה'מבוקש'¹⁴, שלה, עוד ילדים וילדות?

אלא יש לומר שהתורה לא הטילה עליה חיוב מצד מעלת האישה, והיא הנותנת:

כיון שאישה היא עקרת הבית, במילא כל עניינה היא קיום הדורות. הבאת ילדים לעולם זה עניין שלה, הוא כל המציאות שלה – ובמילא לא צריכה לציווי. בת ישראל מרגישה את שליחותה בעולם להיות עקרת הבית ולהעמיד דורות של יהודים, ולכן היא תעשה זאת מצד עצמה. משא"כ הבעל, עליו כתוב בגמ' ש"נחית דרגא נסיב איתתא", לבעל אין דחיפות בקיום הדורות בעצם טבעו. לולי ציווי התורה אפשר שלא היה מקיים זאת¹⁵. ולכן ציוותה תורה עליו שיקיים מצוות פרו ורבו.

[וגם אם נאמר שגם מצד טבע האיש יש דחיפות במצוות פו"ר, עדיין י"ל שדווקא מצד זה שהאישה היא חלק מן האיש לא מתאים שיהיה עוד ציווי בפ"ע להאשה, כיון שלכאור' ברגע שמקיימים זאת יחדיו אין מקום לעוד ציווי. (ויש להשוות למה

(11) סעיף זה ע"פ לקו"ש חלק י"ד ע' 42. כ"ו ע' 267 ואילך. תו"מ תנש"א חלק א' ע' 243.

(12) וראה עוד בקובץ 'הערות וביאורים אהלי תורה' גליון תתקל"ח עמוד 11.

(13) לכאורה זהו הפשט המובן מעיון בשיחות של חלק י"ד וחלק כ"ו.

(14) ולהעיר מ'מנחת חינוך' במצווה הראשונה הכותב שפו"ר היא מצווה בתוצאה, הלידה. (וראה ב'קובץ שיעורים' ח"ב כג – ו' הכותב שהמצווה בפעולה. ואכ"מ).

(15) וראה מה שכתבו בזה בקובץ 'הערות וביאורים אהלי תורה' גליון של"ג עמוד ג'.

שאמרו חז"ל בקרבנות 'כל היתר כנטול דמי', איבר מיותר הוא מום לפסול קרבן במקרים מסוימים)].

ה.

למבואר¹⁶ עד לפה נראה שאכן לאישה אין חיוב, אך בכל שאר הפרטים חלקה וחלק הבעל שווים במצווה זו. אך אליבא דאמת חלק הבעל יותר גדול:

למרות שלכאורה מכמה סיבות לאישה מגיע משפט הבכורה במצווה פו"ר, אך בפועל במעשה המצווה ראינו בחז"ל שהבעל פועל יותר. דתנן במס' סנהדרין ש'האשה. קרקע עולם', לעומת הבעל שאין קישוי אלא לדעת.

ו.

וע"פ¹⁷ יסוד הנ"ל ניתן לבאר קושיה שהקשו על דעת הר"ן:

הגמ' במס' יבמות מספרת על אשה שלא היו לה בנים ובאה לפני רב נחמן שיתבע את בעלה שיגרשנה ויתן לה כתובתה בתואנה שרוצה ילדים. אמר לה רב נחמן "את לא מיפקדת אפריה ורביה", כיון שאת לא מצווה על מצוה זו - אם את רוצה לצאת ממנו אין לך כתובה. ועל כך ענתה לו האישה שהיא צריכה לבן שיסעד אותה בזקנותה. לנוכח טיעון זה הסכים רב נחמן שיכולה להתגרש ולקבל כתובה.

מסיפור זה יש מקשים¹⁸ על הר"ן, דלכאורה כיון שאף עליה יש מצוה (לשיטת הר"ן) יכולה היא לטעון לרב נחמן שהיא כן מחוייבת בפו"ר, ואדרבה – היא מסייעת, ועדיף טפי. ולא צריכה לטענה שזקוקה לסיוע בזקנותה.

אך כעת מובן: אישה המסייעת לבעל לקיים מצוותו הוא דבר התלוי ברצונה. אם רוצה יכולה היא להינשא ולסייע לאיש לקיים מצוותו (וע"י זה יהי' לה חלק בקיום מצוותו), אבל מצ"ע אינה מצווה ע"ז. ומובן שאינה יכולה לתבוע את בעלה בדין שיגרש אותה בכדי שתוכל לקיים מצוה זו, שהרי אין עלי' שום ציווי, ורק באשר

(16) סעיף זה ע"פ לקו"ש י"ז ע' 236 בשוה"ג.

(17) סעיף זה מבואר ע"פ לקו"ש י"ד ע' 42. וראה גם בברכי יוסף (להרחי"א) המצויין שם בהערה 47 (אה"ע"ז סי' א' אות ט"ז) המלקט קושיות על שיטת הר"ן ומתרגם.

(18) בחידושי אנשי שם בשם ספר דעת תורה.

מסייעת לבעלה בפועל אז היא חולקת במצותו ומקיימת מצוה. ולכן טענתה היא רק "לא בעיא כו' חוטר א כו", שרוצה סיוע לעת זקנותה. ודווקא על טיעון זה מסכים רב נחמן ד"כ הא ודאי כייפנין", שאפשר לכפות על הבעל לגרש.

ז.

וע"פ¹⁹ יסוד זה ניתן ליישב קושיא נוספת דמצינו שהקשו²⁰ בדעת הר"ן:

הגמרא מחלקת ואומרת שבקדושי אשה על ידי שליח כוונת המשנה באומרה דמצווה בה, הינה דאף שמצווה יש שתתקדש היא עצמה אך אין איסור בכך, כיון ד"טב למיתב טן דו". ולכאורה מכאן יוצא קושיא אלימתא לשיטת הר"ן, שאם נבין רק שכל תוכנה של מצוותה אינה אלא מה שמסייעת לבעל לעשות מצוותו – זה גופא איסורא, שמסייעת לבעל לעשות איסור בכך שגורמת לבעל שיקדש אותה בלא שיראנה (שלגביו יש בזה איסורא).

אך לפי הביאור שבסעיף הקודם יובן בפשטות: כיון שמצד עצמה לא מוטל עליה חיוב, רק לגבי מה שהיא מסייעת למצות הבעל בפו"ר היא בכלל המצווה (כיון שא"א למצווה להיעשות בלעדיה), ניתן לומר שלגבי האיסור לקדש בלא שיראנה, שהוא אינו מוכרח לעשות האיסור - אין היא בכלל האיסור, האיסור לא מתפשט אליה.

ויש לבאר עוד קושיא שמצינו שהקשו²¹ בדעת הר"ן:

בסוגייתנו מדובר ב'מצוה בו' בקידושין, וקדושין הוא לכאורה רק 'הכשר' למצוות פרו ורבו. וא"כ איך גמרא דידן עורכת השוואה מדין זה להא דרב ספרא ורבא שבמעשיהם קיימו מצווה בפועל ("והכינו את אשר הביאו").

ואולי יש להמתיק ע"פ המבואר בגדרי הכשר מצווה, שההכשר למצווה מקבל גדר של המצווה בעצמה (כיון שאי אפשר בלעדי ההכשר²²). שעפ"ז מומתק במעט

(19) סעיף זה נתווסף על ידי בדרך אפשר.

(20) המהרי"ט. וראה שם מה שכתב ליישב (וכע"ז הקשה ופירק ביש"ש). ולמבואר בפנים אין הקושיא מתחילה.

(21) בספר 'המקנה'. וראה בספר 'אמרי צבי' (לראש ישיבתנו הק' מלפנים הרמ"צ גרוזמן ע"ה) ע' תצ"ה מה שביאר בקושיא זו ע"פ דעת אדה"ז.

(22) וראה בארוכה בהערה 6 ובמצויין שם.

קושיה זו. כיון דאף אם קדושין הם רק הכשר למצווה, אך ניתן לקרוא להם 'מצוה בו'.

ח.

ויש²³ לבאר הנ"ל בפנימיות העניינים:

ציווי ה' שאנו דנים עליו "פרו ורבו מלאו את הארץ וכבשוה" - אמר הקב"ה מיד לאחר בריאת האדם. במילא מובן שהיא ברכה כללית וציווי כללי המבטא את תפקיד ותכלית בריאת האדם, שיתרבה ויתיישב בארץ ויכבוש אותה - ובלשון הידוע 'לעשות לו יתברך דירה בתחתונים'. הקב"ה ברוך ונתן לאדם כוח שימשול על כל העולם והנבראים שיכבשם ויעשה מהם דירה עבור הקב"ה. לכבוש את העולם (מל' העלם) ולהמשיך בו אור האלקי שלמעלה מהעולם.

מבואר בחסידות שהקב"ה וכנסת ישראל נקראו (כביכול) 'איש' ו'אשה'. ו'איש' (זה הקב"ה) דרכו לכבוש, המצווה של פו"ר מוטלת על האיש. כי אין בכוחו של נברא לשנות בכוח עצמו את הטבע ולכבוש העולם, זהו רק בכחו של הקב"ה בורא העולם. אך שליחות זו לכבוש את העולם נעשית בפועל דוקא ע"י בני"י. להם ניתנה התורה: תורה גם בירידתה למטה היא למעלה מהעולם, ואפילו אחרי שנתלבשה בגשמיות. כמ"ש "הלא כה דברי כאש". בשונה מהמצוות שהתלבשו ממש בדברים גשמיים. וכנס"י ע"י לימודן בתורה מתייחדים עם התורה, ועי"ז נעשים בעה"ב על טבע העולם לכובשו (ולכן ביכולתם לשנות טבע העולם).

ומכיון שבנ"י הם המסייעים בעבודה זו לכבוש את העולם (אף שבעצם הכוח (המצווה) ע"ז בא מהקב"ה ע"י התורה) נעשים הם שותפים עם הקב"ה במצווה ועבודה זו אשר היא תכלית בריה"ע, וכבר אמרו רז"ל 'נעשה שותף להקב"ה במע"ב'.

(23) סעיף זה ע"פ לקו"ש י"ד ע' 43. חלק ל' ע' 30. תו"מ תנש"א ח"א שיחה לפרשת נח.

שער
נגלה

בגדר שליחות לדעת הרמב"ם

הרב ברוך בליזינסקי שליט"א*
ר"מ בישיבה

א.

יביא את דברי הרמב"ם ויקשה

כתב הרמב"ם בפרק ב' (ה"ב) מהלכות שלוחין ושותפין, בנוגע לשליחות בחרש שוטה וקטן: "...אבל מי שאינן בני דעת והן חרש שוטה וקטן אינן נעשין שלוחין ולא עושין שליח אחד הקטן ואחד הקטנה..." ואינו מזכיר המקור והטעם לדין זה. ובהלכה א' כותב הדין בנוגע לעשיית שליח עכו"ם: "אין העכו"ם נעשה שליח לדבר מן הדברים שבעולם וכן אין ישראל נעשה שליח לעכו"ם לדבר מן הדברים". והיינו שגוי לא יכול להיעשות שליח עבור יהודי, ולא יכול לעשות יהודי שליח בעבורו.

בתור מקור לדבריו מביא הרמב"ם הפסוק הנאמר בתורה בהנוגע לתרומה: "כן תרימו גם אתם תרומת ה'", ומזה לומד (כהלימוד בגמ' שם) ד'גם אתם' – לרבות שלוחכם, ו"מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית". הבאת הרמב"ם מקור לכך דעכו"ם אינו נעשה שליח עבור יהודי, מעוררת קושיא, דהרי בנוגע לדין חרש שוטה וקטן מאינו מביא מקור על כך, ונראה שזה כיון שהרמב"ם לומד זאת מסברא, וא"כ מדוע בנוגע לעכו"ם נצרך להביא מקור על כך?!

ולכאורה מצינו מ"ש רש"י בדף מב. שהמקור למעט קטן מדין שליחות ממ"ש ו'יקחו להם איש שה לבית אבות ו'איש' בא למעט קטן, וא"כ מצינו מקור בתורה לכך שקטן אינו יכול להיעשות שליח, ומדוע א"כ הרמב"ם לא מביא מקור לדין זה?!

* סוכם ע"י הת' אר"י ליב שיחי' קפלן (ללא אחריות) ותודת המערכת נתונה לו.

ב.**יביא את המקור ברמב"ם לדיני שליחות בכלל ויקשה**

בנוגע לעצם המקור בתורה לעשיית השליח, דאדם זר יכול להחיל חלות עבור אדם אחר, מצינו בגמרא ג' מקורות:

א. מהנאמר בהנוגע לגירושין "ושלחה", דמזה דהתורה נקטה בלשון זו דווקא (ולא "גירשה" וכיו"ב) לומדים דהבעל יכול לעשות שליח לגרש את אשתו.

ב. הלימוד הנ"ל מתרומה - "כן תרימו גם אתם תרומת ה'" – "גם אתם לרבות שלוחכם".

ג. ממ"ש בנוגע לשחיטת הפסח "ושחטו אותו כל עדת ישראל" – איך יתכן שכל בני ישראל? – מכאן מקור לדיני שליחות, דאדם אחד יכול לשחוט עבור כמה אנשים.

א"כ מצינו בגמרא ג' מקורות לדין שליחות, ובגמרא מביאים צריכותא ע"ז. וברמב"ם בפיה"מ (מסכת קידושין ריש פרק ב') מביא שהלימוד ד"שלוחו של אדם כמותו" הוא מהפסוק דקרבן פסח ד"ושחטו אותו". וכבר הקשו באחרונים מהו הטעם שהביא הרמב"ם בפירושו פסוק זה דווקא?

ג.**יביא את ג' האופנים בשליחות**

ויובן זה בהקדים הביאור – המובא ע"י כ"ק אדמו"ר פעמים רבות ומציין המקור ב'לקח טוב' להרב ר' יוסף ענגיל – בגדר השליחות. מדוע ניתן הכוח לשליח לבצע עבור המשלח הדבר לשמו נשלח – "שלוחו של אדם כמותו". דאפשר לבאר בג' אופנים:

א. "כמותו" ממש – בנוגע לאדם העושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח), כל מציאות השליח היא מציאות המשלח.

ב. "כמותו" – (רק) בשייכות לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח. להבנה זו, גוף השליח אינו כגוף המשלח כ"א דרך כוח העשיה בידו של השליח מתייחס למשלח.

ג. "כמותו" – רק בנוגע לתוצאות המעשה. ובסגנון אחר: פעולת המשלח לא פעלה על ה'גברא' אלא על החפצא בו נעשה העשי', דתוצאת העשייה של השליח – מתייחסת למשלח. להבנה זו, גם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח.

ד.

יביא את דברי אדמוה"ז בלקו"ת ויוכיח שיטתו בדיני שליחות

והנה, בלקו"ת פ' ויקרא בתחילתו (א:) מביא אדה"ז ביאור במחז"ל על הפסוק "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם..." – ד"ישראל אינהו דקדשינהו לזמנים", והיינו: דקידוש היו"ט תלוי בבי"ד. והביאור בזה בפנימיות הענינים מביא אדה"ז שהיו"ט בד"כ חלים בימות החול. ובכדי לפעול הקדושה דימים אלו זהו ע"י העבודה דישראל דווקא.

כטעם לכך מביא אדה"ז: "והטעם, ע"ד מארז"ל בענין שליחות ד"שלוחו של אדם כמותו". ולכן אין שליחות לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח. אבל כשהוא בר שליחות הרי הוא 'כמותו דהמשלח ממש' עד שהאיש מקדש בו ובשלוחו...". ולפיכך הנה כדי להיעשות שליח עבור 'קדש העליון' להמשיך קדושה על "ששת ימי המעשה" – הנה דווקא בנ"י הינם 'ברי שליחות', כיון שעליהם נאמר "קדש ישראל להוי'".

וממוצא דבר אתה למד, דלשי' אדה"ז גדר שליחות הוא כהבנה הא' הנ"ל, דכל מציאות השליח – מתייחסת להמשלח – כמותו ממש, ולא רק כוח המעשה או העשיה עצמה – ומשום כך חרש שוטה וקטן אינם נעשים שלוחים, כיון ד"כמותו" מחייב – לכל לראש שצריך להיות השליח בר-דעת ומציאות עפ"י תורה כהמשלח. ומוכח מדבריו דאינו צריך מקור מהתורה להא דחש"ו אינם נעשים שלוחים, כיון דמסברא פשוטה נלמד זאת – מאחר דכל הגדר דשליח הינו "כמותו - דהמשלח - ממש" - הנה חש"ו אינם יכולים להיות "כמותו ממש" דהמשלח כיון שעפ"י התורה אינם בגדר 'איש', ולכן אינם נעשים שלוחים.

ה.

יבאר דהרמב"ם סובר כאדמוה"ז, ועפ"ז יבאר השאלות הנ"ל

והנה, באם נאמר שאדה"ז סובר כרמב"ם, יובן היטב מה שהרמב"ם מביא מקור לכך דעכו"ם אינו נעשה שליח, ובנוגע לחש"ו אינו מביא מקור. מכיון שבנוגע לחש"ו זוהי סברא פשוטה¹, כנ"ל. אך בנוגע לעכו"ם, מאחר שעפ"י תורה נקרא 'איש' וישנם כו"כ דינים שנחשב כ'מציאות' עפ"י תורה וא"כ היה אפשר לומר שהוא נכלל בהגדרה ד"כמותו ממש", ולכן מביא הרמב"ם פסוק, להשמיענו דין זה שעכו"ם אינו נעשה שליח.

ועפ"י ז' יובן גם מה דהרמב"ם מביא המקור לדין שליחות מקרבן פסח דווקא. דמשתי הפסוקים הנוספים (גירושין ותרומה) לא ניתן להוכיח כההבנה הנ"ל בגדר שליחות, דמציאות השליח – היא היא מציאות המשלח. המקור מתרומה הוא מהכתוב "גם אתם" – ומכך לא ניתן להוכיח ש"כמותו ממש" כיון שהשליח פה הוא כטפל למשלח - "גם". והמקור מגירושין הוא מהכתוב "ושלחה" – ומזה משמע רק דניתן לעשות שליח, אבל הא ד"כמותו ממש" – לא משמע מכאן. ורק מהמקור דקרבן פסח ניתן להוכיח ד"שלוחו של אדם כמותו – ממש", ד"ושחטו אותו" – הפשט דהשליח שוחט וזה כאילו המשלח עצמו שוחט (וכדמוכח שכשהגמ' מביאה מקור זה מוסיפה המילים 'שלוחו של אדם כמותו').

ומכיון דלהרמב"ם הגדר דשליח הוא "כמותו ממש", כנ"ל, לכן מביא הרמב"ם המקור לדיני שליחות דווקא מהפסוק הזה.

ו.

לפי"ז ימתיק פרט נוסף בדברי הרמב"ם

ועפ"י ז' יומתק מה דהרמב"ם בפירושו משמיט את הדין ד"שליח עושה שליח". וכפי שמביא הריב"ש: "ועוד יש לומר בדרך אחרת, דכי ילפינן (שם קדושין מ"ב) שלוחו של אדם כמותו מדכתיב בפסח ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, כמותו ממש ילפינן, שהרי קרא השליח בשם כל הקהל, ואם כן השליח כבעלים לגמרי". ומאחר דלפי

(1) ועפ"י ז' יומתק גם הא דכשמביאה הגמ' הדין בנוגע לחש"ו הלשון הוא "חש"ו אינם בני שליחות", והגמרא אינה מביאה טעם ומקור על כך. ולהרמב"ם את"ש שלא צריך לכך מקור היות שהוא סברא פשוטה וחלק מגדרי השליחות.

הבנה הנ"ל בגדר השליחות דהשליח הוא כמותו ממש דהמשלח – הנה סברא פשוטה היא דשליח יכול לעשות שליח, בדיוק כפי שהמשלח יכול לעשות שליח – הנה גם אפשרות זו נמסרה לשליח, כיון שהשליח כל מציאותו היא מציאות המשלח ולא רק כוח העשייה או המעשה עצמו. ולכן משמיט הרמב"ם דין זה משום דחלק מגדרי השליחות הוא.

וזה שהגמ' מחפשת מקור לדין ד"שליח עושה שליח" זהו רק לפי ההגדרות הנוספות בדין שליחות. דלשיטתם המקור לכך הוא מ"ושלחה" – ומכיון שהשליח אינו מציאות המשלח ממש – צריך פסוק לחדש ד"שליח עושה שליח". משא"כ להבנת הרמב"ם.

דין שליח עושה שליח בגירושין

הת' שמואל שיחי' נקי

א.

איתא בגמ'¹ "שליחות מנלן דתניא ושלח...אשכחן בגירושין, בקידושין מנלן וכ"ת דיליף מגירושין מה לגירושין שכן ישנן בעל כרחה אמר קרא ויצאה והיתה מקיש הויה ליציאה מה יציאה משוי שליח אף הויה נמי משוי שליח. ואלא הא דתנן האומר לשלוחו צא תרום...ונכתוב רחמנא בתרומה, וניתו הנך ונגמרו מיניה משום דאיכא למפרך שכן ישנה במחשבה והא דתנן חבורה שאבד פסחה. מנלן וכי תימא דיליף מהנך מה להנך שכן ישנן חול אצל קדשים נפקא ליה מדרבי יהושע בן קרחה, דא"ר יהושע בן קרחה: מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר: ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין? והלא אינו שוחט אלא אחד אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו. נכתוב רחמנא בקדשים וניתו הנך וניגמרו מיניה משום דאיכא למפרך: מה לקדשים שכן רוב מעשיהן ע"י שליח."

ביאור הדברים: דין שליחות הוא דין מחודש, וממילא צ"ב מנין פשוט לתנא שאפשר לקדש ע"י שליח, וע"כ מתרצת הגמ' שנלמד מפסוק בגירושין שהוקשו לקדושין. ומקשה הגמ' שהרי מצינו דין שליחות גם בתרומה וקדשים (וכ"א מהם נלמד מפסוק) ומבארת הגמ' את הצריכותא שבכל פסוק.

והנה דין שליחות בקדושין נלמד מגירושין, דכתיב "ונתן בידה ושלחה מביתו" (בב' מקומות) ומבארת הגמ': "ושלח – מלמד שהוא עושה שליח. ושלחה – מלמד שהיא עושה שליח. ושלח ושלחה – מלמד שהשליח עושה שליח."

וכבר הקשו הראשונים "אמאי צריך תרי קראי חד לשליחות הבעל וחד לשליחות האשה", הרי הוקשה אשה לאיש בכל דיני התורה. ותי' תוס' הרא"ש "דהוה אמינא

(1) קידושין מא.

דבעל הוא דשייך שליחות, שאינו מגרש אלא מדעתו. אבל אשה שמתגרשת בעל כרחה, לא אלים מעשה דידה כולי האי שתוכל למנות שליח במקומה".

והנה עוד הקשו הראשונים, מ"ט לא איצטריך קרא להאשה ששליחה עושה שליח, דהרי אם הוצרך ללמוד דין 'שליח עושה שליח' באיש, כמו"כ באשה נמי בעי פסוק.

ב.

ובשיטה לא נודע למי הביא ע"כ ב' ביאורים וז"ל: "[ויש לומר], במצות הבעל או במצות האשה להא לא איצטריך לן קרא [דשליח עושה שליח], דכיון דמכח משלח קאתי מושלח קמא נפקא לן, אלא כי איצטריך לן קרא לשליח עושה שליח מדעת עצמו שלא מדעת שולחו, ובכי האי גוונא אשה לא משכחת לה למאי דקיימא לן דמילי לא ממסרן לשליח², הכא נמי אי שויא איהי שליח לקבלה, ההוא שליח לא מצי לשווייה שליח לקבלה מדעתיה דנפשיה. ואפילו למאן דאמר בפרק התקבל³ דמילי ממסרן לשליח, הכא מודה, דלהאי גברא הוא דקא משויה ידו כידה. וכן הדין בקבלת קידושין. מפי מורי נר"ו.

ונכון הוא, אלא שאין כאן צורך לכך, דכיון דחזיין לשליח שלו עושה שליח הוא הדין לשליח שלה, דבשלמא עיקר שליחות לגבי אשה ליכא למילף משליחות דבעל, דדילמא בעל הוא דקא משויה שליח משום דגירושין בדידיה תליא מילתא שהרי מגרשה בעל כרחה, אבל איהי לא משויה שליח, וכיון דגלי לן דאיהי נמי משויה שליח, כי היכי דשליח שלו עושה שליח, שליח דידה נמי לא שנא, דהא בתרומה ובקדשים [דלא] כתיב בהו דשליח עושה שליח, ומסתמא נראה דשליח עושה שליח לתרום ולשחוט את הפסח, ומגירושין ילפינן לה, ואף על גב דאיכא למפרך מה לגירושין שכן ישנן חול, כיון דכתיב בהו שליחות הוה ליה גירושין גלויי מילתא בעלמא דשליח שעשה שליח הוי נמי שליח".

וממשמעות תירוץ הב' מובן שכאשר כבר למדנו 'עיקר שליחות' באשה, אז כשם ששליחו עושה שליחה כמו"כ שליחה עושה נמי שליח. ולא עוד אלא שכן הוא בכל התורה, ונלמד מהכא.

(2) גיטין כ"ט ע"א

(3) גיטין ס"ו ע"ב

ג.

והנה בשו"ת הריב"ש⁴ כתב באו"א וז"ל: "ועוד יש לומר בדרך אחרת, דכי ילפינן שלוחו של אדם כמותו מדכתיב בפסח ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, כמותו ממש ילפינן, שהרי קרא השליח בשם כל הקהל, ואם כן השליח כבעלים לגמרי. ובגרושין דלא קרא השליח בשם הבעל אלא שריבה הכתוב מושלח שהבעל יכול לגרש על ידי שליח, איצטריך רבויא אחרינא לומר שהשליח עושה שליח. והשתא לא איצטריך לרבויא בגרושין שהשליח השני יוכל לעשות שליח שלישי, ואף על פי שהדין כן כדאיתא בפרק כל הגט, משום דכיון דשלוחו של אדם כמותו לגמרי כדנפקא לן מפסח, הרי גם השליח הב' יהיה כמו השליח הראשון לגמרי ויכול למנות גם הוא שליח ג' וכן לעולם. ומדגלי קרא בגרושין שהשליח עושה שליח, גם השליח השני עושה שליח ג' בגרושין כמו בפסח ולא פרכינן מה לקדשים שכן רוב מעשיהם על ידי שליח או שכן ישנם במחשבה, דגלויי מילתא בעלמא הוא. וכיון דנפיק לן מפסח וגרושין שליחות בכל התורה כלה, אית לן שהוא כמותו לגמרי והשליח ראשון עושה שליח שני ושני שלישי וכן לעולם במידי דליכא קפידא, אף על פי שלא פירשו הבעלים לשליח ראשון שיוכל למנות אחר תחתיו".

[בספר ישועות מלכו על הרמב"ם⁵ דן בשליח עושה שליח בתרומה וז"ל: "יש להסתפק אם שליח עושה שליח בתרומה והנה בס' התרומה וסמ"ג כתבו דעיסת שותפין אין אחד יכול לעשות שליח בלא ריצוי שניהם אף על גב דשותפין מצי לתרום משמע קצת דלא מהני שליח דשליח, אכן מהא דאמרינן ביבמות פ"ו דנשואה נותנת רשות לתרום יש להוכיח קצת להיפך ויש לדחות דנשואה לאו משום שליחות, וגם בדברי ס' התרומה יש לדחות דהתם דלמא מקפיד כעין הא דגטין [גבי אשה עושה שליח לקבל מיד שליח בעלה] אבל באינו מקפיד י"ל דשרי, גם משום חשש מילי י"ל דהו"ל כמעשה כעין הא דפ"ק דתמורה לא תתני מימר בדיבורו קעביד מעשה שעושה מטבל תרומה ועיין בתשובות מהרי"ט וז"ל⁶ ולדינא נ"ל דיכול לעשות שליח".

(4) סי' רכח

(5) פ"ד ה"א

(6) ה"א סי' ק"כ

אך הנה אין צורך להשקו"ט שלו, שהרי כבר הריב"ש והשיטה ביארו דדבר פשוט הוא בכל התורה, כנ"ל].

ולכאור' צלה"ב: מ"ט למדנו 'שליח עושה שליח' בגירושין כלל, הלא היה אפשר ללמוד זאת מקדשים! כלומר, זה שהתורה הוצרכה לשמעינו דין 'עיקר שליחות' בגירושין (באיש ובאשה) מובן, אך אותו הטעם שכתב הריב"ש שאפשר ללמוד בגירושין 'שליח הב' עושה שליח הג' מקדשים, כן מ"ט א"א ללמוד מקדשים את כללות הדין 'שליח עושה שליח'!

ובפשטות זוהי כוונת השיטה בדבריו, שאין למדים מהכלל 'שלוחו של אדם כמותו' דהוא כמותו ממש, (שהרי א"כ הצ"ל דין שליח עושה שליח גם מקדשים, ובכל זאת ביאר זאת השיטה באו"א; דבאמת שליח עושה שליח נלמד מייתור לשון בפסוק בגירושין, וכיון שכן נלמד זאת לכל התורה כולה וגם לקדשים, ואין להקשות "מה לגירושין שכן ישנן חול, כיון דכתיב בהו שליחות הוה ליה גירושין גלויי מילתא בעלמא דשליח שעשה שליח הוי נמי שליח". אך להריב"ש צ"ב מ"ט הוצרך ללמוד 'שליח עושה שליח' בגירושין [ואע"פ שמלשונו 'ומדגלי קרא בגירושין שהשליח עושה שליח' משמע שכשם שהיה צריך ללמדנו 'עיקר שליחות' כן היה צריך ללמדנו 'עיקר הדין דשליח עושה שליח', הא גופא צ"ב, דא"ת הכי, הק"ל מ"ט א"צ פסוק לאשה ששליח עושה שליח].

ד.

ואוא"ל הביאור בכ"ז:

דהנה ידועה -וביתר ביאור בלקו"ש⁷- החקירה בענין השליחות, דשלוחו של אדם כמותו, שיש לבארו בכמה אופנים (לשון כ"ק אדמו"ר שם):

א. "כמותו ממש" – בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח).

ב. "כמותו" – (רק) בשייכות לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח.

ג. "כמותו" רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשיי – שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח".

ובהמשך שם מבאר כ"ק אדמו"ר חילוק בין שליחות בתרומה לגירושין: דבתרומה העיקר הוא הנפעל, היינו החפצא בו נעשית הפעולה; הפירות שהופכים מטבל לתרומה, ולכן א"צ שייעשה כאילו הבעלים עומדים במקום השליח ממש. משא"כ בגירושין שצ"ל פעולה שהבעל עושה, כי גירושין הוא שהבעל מגרש את אשתו (ולא שהאשה מתגרשת מהבעל) – מובן שע"י עשיית השליח נחשב שהבעל גירש את אשתו.

ה.

א"כ מובן שכאשר באה התורה ורוצה ללמדנו דין שליח עושה שליח, א"א ללמוד זאת מקדשים, שהרי מילא בקדשים אפשר להבין שכשם ששולח א' לבצע עבורו פעולה כלפי שמיא, יבצע אותה שליח שלישי, אך בקידושין ש"וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה", מנין לומר דין שליחות כלל? וע"כ גילתה תורה "ושלח – מלמד שהוא עושה שליח", וכן "ושלח ושלחה – מלמד שהשליח עושה שליח". ומקדשים לא הייתי לומד, דמכיון וכבר הזכיר דין שליחות, אין לך בו אלא חידוש.

ובסגנון אחר: כאשר התורה מלמדת אותנו דין שליחות בקדשים – פשוט שאין לחלק בין שליח ראשון לשני, שהרי מדובר עבור ביצוע פעולה מסוימת. אך כאשר בגט עסקינן, פעולה שהבעל צריך לעשות – לגרש (בשונה מקרבן, שהנתינה!) נעשית ע"י שליח, ולא ההקרבה) ולכרות כל קשר בינו לבינה הרי ממ"נ: אי שתיק קרא – לא הייתי לומד דין שליחות כלל, ולאחר שלימדנו דין שליחות – הרי אין לך בו אלא חידוש, ולכך הוצרך לחזור ולחדש דין 'שליח עושה שליח' גם בקדושין.

ואולי ראוי לכך, מהא שלא למדנו דין שליחות באשה מקדשים, שהרי לאחר שידענו "עיקר שליחות" (לשון השיטה), מ"ט לא נלמד שליחות באשה מקדשים, אלא ודאי דדיני גיטין שונים וצריך בהם חידוש [החידוש באשה י"ל דהוא דיהא שליחה 'יד' מועילה לקבל גיטה (כ"ה בפנ"י)], דמקדשים לא הייתי לומד. אך באמת לשאר השיטות דמיירי ב'מילי' (דבזה אין סבר לחלק בין גירושין לקדשים) צ"ב. ואולי לא

למדו כסברת השיטה ("דכיון דגלי לך" עיקר שליחות ממילא נלמד שאר הפרטים).
ובאמת חילק השיטה בין הביאורים, דכתב את הסברא הנ"ל שלא בדעת האומרי
דמיירי במילי, דלשיטתם באמת אין שליח אשה עושה שליח (מדעתיה דנפשיה).

גדר חיוב הנשים במצוות והמסתעף

הת' ארי' ליב שיחי' קפלן

א.

בלקו"ש חל"א פ' יתרו כתב כ"ק אדמו"ר ביאור בעניין החילוק בין שיטת המכילתא והמדרש רבה עה"פ (שמות יט, ג) "כה תאמר לבית יעקב" וגו' דנחלקו באופן מסירת דברי ה' לנשים (ושיטת רש"י בזה) וביאר ב' אופנים בגדר ד'ראשי דברים" שנמסרו לנשים.

ובסעיף ד' כתב שם וז"ל: "וי"ל שיש בזה נפק"מ לענין מ"ע שהזמ"ג שנשים פטורות מהן:

דלפי המדרש - מלכתחילה לא נתנו להן עניינים אלה, (היינו המצוות שאינן מצוות עליהן כלל), כי לא ניתן להן אלא "מה שהם יכולות לשמוע".

משא"כ להמכילתא - כיון שניתן להם "ראשי דברים" דהיינו כללי כל התורה כולה הרי שייכות הנה לכל התורה כולה והפטור הוא רק בעניין קיומן במעשה אבל נתינת התורה ומצוותי' הרי כל התורה ומצוותי (גם מ"ע שהזמ"ג) ניתנו גם לנשים, וזה שאינו חייבות בעשייתו אינו ממעט כלל בהנתינה והקבלה".

ב.

ולכאורה מצינו להעמיד עפ"ז פלוגתת הראשונים האם נשים רשאות לברך על מ"ע שהזמן גרמא:

דבגמ' עירובין צו, א איתא "דמיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה" ובתוס' שם ד"ה "דילמא סבר כר' יוסי.." כתב: "מכאן אומר ר"ת דמותר לנשים לברך על כל מ"ע שהזמ"ג אע"ג דפטורות כמו מיכל בת שאול שהיתה מסתמא גם

מברכת אע"ג דר"מ ור' יהודה פליגי עליה כדאמר בסמוך קיימ"ל כר יוסי לגבי תרוויהו.. ועיין ג"כ בקידושין תוד"ה "דלא" דכתב "מכאן מדקדק רבינו תם דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג אע"ג דפטירי לגמרי דאפילו מדרבנן לא מחייבי.. וברא"ש שם סי' מ"ט ועיין גם ברמב"ן בקידושין ובר"ן שם.

והראב"ד בפירושו לתורת כהנים פרשת ויקרא פ"ב ביאר דעת ר' יוסי בהא דנשים סומכות רשות וז"ל איכא למ"ד לדעת ר' יוסי ור"ש אפילו סמיכה גדולה עליו מותרת בנשים שכך נתנה בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות. והנשים, דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמן גרמא אעפ"י שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים כו'.

וביאר בקובץ שיעורים בסוף קידושין דזהו ע"פ דעת ר"ת דפסק כר' יוסי וס"ל דקיום המצוה היא בנשים מן התורה כמו באנשים¹. (אלא דאינן חייבות בהן ואינן נענשות בביטול המצוה) ויש להוסיף גם דעת הרא"ם בתוספותיו על הסמ"ג דלשיטת ר"ת חייבות הנשים לברך אם מקיימות מצוה שהזמן גרמא (אלא שהפוסקים נחלקו עליו וס"ל דרק רשאיות לברך)².

ויש לבאר דבריו דס"ל כהנ"ל דנשים כשמקיימות מ"ע שהזמ"ג ה"ז קיום מצוה מה"ת היות שנצטוו בה אבל נתמעטו מהחיות לקים אבל כשהאשה מקיימת הרי מצווה עליה רמיה והברכה היא חלק מעצם קיום המצוה ולכן חייבות לברך

והנה רש"י בסוכה דף מא. ד"ה אימא לא כתב וז"ל: "דלגבה איכא איסור טלטול" וכתב ע"ז באור זרוע הלכות סוכה סימן שי"ד "מכאן לומד אני המחבר לנשים שלא לברך על כל מצוות עשה" וכמ"כ בהגהות אשרי פרק ג' סי' ל"ג כתב "מכאן יש ללמוד דאסור לנשים לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמא.."

וכמו כן נראה דהוא שיטת הרמב"ם שכתב בהלכות ציצית (פ"ג הל' ט'): "נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפין בלא ברכה. וכן שאר מצוות עשה שהנשים

(1) ולכן בעת שמקיימים מצוה ה"ז דוחה ג"כ כלאים בציצית. ואפשר שלפי זה מתיישבת עוד קושיא אחרת, התוספות גם בעירובין וגם בר"ה מקשים על שיטתו של ר"ת, איך יכולות נשים לברך "וצונו". היכן נצטוו? הלא לא נצטוו, ואפילו לא מדרבנן? ואולי יש לומר שהוא משום שכאשר היא מקיימת המצווה חשיב מחויבת כאיש ממש.

(2) וראה שו"ע אדה"ז סי' י"ז סעי' ג וסי' תקפ"ט סעי' ב' ובברכי יוסף שם בארוכה.

פטורות מהן, אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן" עכ"ל. ומצינו שיטתו בעוד כ"מ³)

נמצא דאפשר להעמיד פלוגתת הראשונים אם נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג או לא תלוי בדין זה האם בעשייתן יש קיום מצווה מה"ת או לא⁴.

ג.

ואולי אפשר להעמיס על מחלוקת זו נפק"מ בשכר האשה המסייעת למצווה.

דהנה איתא בר"ן ריש פרק ב' דקידושין דאשה אע"ג שאינה מצְנָה בפריה ורביה "מכל מקום יש לה מצווה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו" והיינו שהיות שקיום המצווה דפו"ר החל על הבעל יכול להתקיים דווקא ע"י שניהם. לכן, כיוון שהיא מסייעת בהמצוה "יש לה (ג"כ) מצווה"

ובלקו"ש ח"ד כותב כ"ק אדמו"ר "אמנם מדברי הר"ן עצמו אינו ברור הפי' "שיש לה מצוה" די"ל בשני אופנים:"

1. "יש לה מצוה (סתם)" – היינו אף שבעצם אין עלי' הציווי לקיים פו"ר, מ"מ מכיון שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו, יש לה ג"כ מצוה, אבל אין לה ה'מצוה רבה' דפו"ר.

2. "יש לה מצוה" – שבנדו"ד היינו חלק במצות פו"ר.

ומבאר שם כ"ק אדמו"ר שהוא לכאורה כאופן הב' ונוטלת שכר בהמצווה כמצְנָה. ועד"ז מצינו ג"כ בנוגע למצוות ת"ת דבגמרא כט,ב איתא דנשים פטורות ממצוות לימוד תורה מהא דכתיב "ולמדתם אותם את בניכם" ודרשינן בניכם - ולא בנותיכם. ובהלכות ת"ת פרק א' הלכה י"ד בהמשך לדברי הגמרא כותב אדה"ז "ומכל מקום אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה, שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם. ושכרה גדול מאוד מאחר שהם מצווים ועושים על ידיה מה שאין כן באשה שלמדה תורה שיש לה שכר אבל לא שכר גדול כשכר האיש מפני שאינה מצווה ועושה".

(3) ומהם שופר פ"ב הל"ב - ע"ז פי"ב הל"ג.

(4) וראה גם לקו"ש ח"ד עמ' 1249 כע"ז בנוגע לקטן.

ובסיום הסעיף כתב 'ומכל מקום גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן כמו דיני נדה וטבילה ומליחה ואיסור יחוד וכיוצא ב...'⁵
 ובלקו"ש העתיק כ"ק אדמו"ר הלכות אלו ומקשה:

1. זה שחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן הוא ת"ת דהנשים עצמן, וצ"ל בכל אחת ואחת. משא"כ העזר לבנה או לבעלה אינו ענין של לימוד כ"א עניין של עזר, והיינו דהשייכות שלה היא להשכר דת"ת של בנה ובעלה, (ואין זה לכאורה דין מיוחד בנשים כ"א בכאו"א המסייע למחוייב בת"ת). ועפכ"ז הו"ל להקדים ולהתחיל ש"חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן" ולאח"ז ש"אם היא עוזרת".

2. בהלכות ברכות השחר סוף סימן מ"ז כותב אדה"ז 'נשים מברכות ברכת התורה מפני שחייבות ללמוד מצוות הצריכות שלהן לידע היאך לעשותן' והקשה כ"ק אדמו"ר מדוע אינו מזכיר כלל כטעם לברכת התורה (עכ"פ כטעם נוסף) זה 'שאשה עוזרת לבנה או לבעלה שיעסוק בתורה'?

וביאר בזה כ"ק אדמו"ר דהא דנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, אם שהוא לא מצד מצות לימוד התורה מצ"ע, כ"א בשביל לידע את המעשה אשר יעשון (היינו שהוא דבר הכרחי בשביל קיום המצוות שלהן, ומ"מ חשיב אינו מצווה ועושה דאינה מצווה בת"ת) ומ"מ חשיב הלימוד כדבר בפ"ע ומשו"ז מברכות ברכת התורה⁵.

משא"כ ע"י שאשה עוזרת לבנה או לבעלה ללמוד תורה יש לה שכר כמצווה ועושה⁶ (ולכן נקט אדה"ז הלשון 'חולקת שכר עמהן'). ולכן בהלכות ת"ת שמבאר אדה"ז דאף ש'אשה אינה מצווה במצות ת"ת' מ"מ יש לה שייכות למצוה זו, מקדים ומביא ענין זה ד"אם היא עוזרת לבנה או לבעלה" דמצד זה יש להאשה שייכות למצות ת"ת כמצווה ועושה משא"כ לימוד הלכות הנצרכות להן הוא רק סניף להחיות שלהן בקיום המצוות אינו מורה על שייכות למצוות ת"ת.

(5) ע"ד המבואר במסכת ע"ז בנוגע ללימוד התורה דבן נח בשביל קיום שבע מצוות דידהו, שיש לנכרי בזה מעלת התורה עד ש"הרי הוא ככהן (גדול) אבל עכ"ז מקבל שכר כאינו מצווה ועושה.

(6) וכלשון הגמרא בסוטה כא, א "באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו עד דאתא מבי מדרשא מי לא פלגאן בהדיה"

(משא"כ בברכות השחר מביא אדה"ז רק הטעם שנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, היות שבזה יש לכל אשה מצ"ע שייכות למעלת ת"ת, ויש בזה כדי לחייבה בברכת התורה ואינו מביא עניין זה דמסייעת לבנה ובעלה אפילו לא כטעם נוסף היות שהוא תלוי ברצון האשה)

והיינו שבב' מצוות (דת'ת ופו"ר) מצינו שאף שאשה אינה מחויבת בהם מ"מ אם היא מסייעת למצווה נוטלת שכר כמי שקיימה המצווה ולא שכר סתם⁷.

ד.

והנה יש לחקור האם דין זה שהאשה נוטלת שכר כמי שמקיים המצווה (כמצווה ועושה) הוא גם בשאר מצוות שהאשה פטורה בהם ומ"מ באם היא מסייעת עולה לה כאילו קיימה המצווה או שהוא דין מיוחד רק בפו"ר ובת"ת.

ולכאורה כד דייקת נראה שבשייכות האשה לב' מצוות אלו ניכר שינוי (לכאורה) משאר המצוות דנשים פטורות מהם.

דהנה בהערה 41 על דברי הר"ן מדייק כ"ק אדמו"ר "לכאורה משמע דאין לה חלק במצות פו"ר, כי מהא דפטרותה תורה ואין לה הציווי ע"ז אף שא"א לה מצווה להתקיים רק ע"י סיוע האשה, לכן מוכח שהופקעה משייכות למצווה זו (דפו"ר) ואין לה אלא מצווה סתם – אבל אינו מוכח די"ל הפטור הוא רק מהציווי והחיוב (מטעם כי "הוא ימשול בך" ואשה התובעת כו' ולכן הנשים אין זה בידן ולכן לא חייבתן תורה ע"ז) אבל לא הופקעו משייכות לעצם המצווה⁸.

וכמו"כ מצינו גם בנוגע לת"ת, שאף שאשה פטורה ממצות ת"ת מצד הלימוד ד"בניכם ולא בנותיכם" מ"מ מצד חיובה ללמוד הלכות הצריכות יש להאשה שייכות מצ"ע לעצם העניין דת"ת⁹.

(7) וראה מה שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק י"ד עמ' 42 הערה 43 בהא דהר"ן נקט הלשון מצווה ולא נקט הלשון מצוות פו"ר סתם היאך יתאים עם דין זה.

(8) ואולי יש לומר שהוא מתאים עם מה שהגמ' אומרת ביבמות שאדם וחווה נצטוו בפריה ורביה דמה שאמר להם הקב"ה "פרו ורבו ומילאו את הארץ" הוא ציווי לשניהם והאשה נתמעטה רק מהקיום מהא דכתיב 'וכבשוה' ומזה למדים שאיש דרכו לכבוש ואין דרך האשה לכבוש

(9) כנ"ל בשיחה שלכן מברכת ברכת התורה.

ז.א. שהיסוד הבולט לזה שבפ"ר ות"ת יש לה חלק בהמצוה (כמצווה ועושה, ולא מצוה סתם) הוא משום שיש להאשה שייכות לעצם המצוה.

אבל אם נאמר שנשים מצ"ע שייכות הן לכל התורה כולה כהמכילתא "דכיון שניתן להם "ראשי דברים" דהיינו, כללי כל התורה כולה הרי שייכות הנה לכל התורה כולה. והפטור, הוא רק בעניין קיומן במעשה אבל נתינת התורה ומצוותי הרי כל התורה ומצוותי (גם מ"ע שהזמ"ג) ניתנו גם לנשים, וזה שאינו חייבות בעשייתו אינו ממעט כלל בהנתינה והקבלה ורק נתמעטו מהקיום. אם כן, בכל מצווה שהאשה מסייעת חשיב כמו מְצַוָּה וכת"ת ופ"ר וחולקת עמו בשכר כמצווה ועושה.

משא"כ אם נאמר שזה גדר ייחודי במצוות אלו דווקא, ובשאר המצוות אין האשה חשיב מְצַוָּה דמלכתחילה לא נתנו להן עניינים אלה, (היינו המצוות שאינן מצוות עליהן כלל), כי לא ניתן להן אלא "מה שהם יכולות לשמוע" אזי בשאר מצוות שמסייעת נוטלת שכר סתם דאינה שייכת בהציווי ואולי אפשר לומר שלשיטה זו אתי שפיר מה שהביא אדה"ז עניין זה דנשים מחויבות ללמוד הלכות הצריכות להן דלכאורה לפי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר אין לזה שום שייכות למצוות ת"ת אלא זה סניף לחיוב של המצוות שלהן אלא די"ל שזה נצרך בשביל החלק הראשון של הסעיף דבשביל לומר שהנשים נוטלות שכר כמצווה ועושה צ"ל שיש להם שייכות בהדבר ולכן מביא אדה"ז דהם שייכות בלימוד התורה בהלכות הצריכות להן.

והיינו שלשיטה זו יש לכאורה ג' גדרים בחיוב נשים במצוות א. מְצַוָּה ב. אינה מְצַוָּה אבל יש לה שייכות לעצם המצווה ג. פטורה.

(ואולי י"ל שלשיטה זו אתי"ש ג"כ מה שבהלכות ת"ת נוקט אדה"ז הלשון שהנשים אינם במצווה זו משא"כ במצוות תפילין, ציצית, סוכה, כתב הלשון "פטורים" וראה ג"כ בלשון המחבר בשו"ע הלכות פו"ר (דליכא הלכות אלו בשו"ע אדה"ז) שכתב הלשון "אשה אינה מצווה בפריה ורביה" וצ"ע לאופן הא' החילוק).

בחובת גברא בכתיבת תפילין

הת' יוסף יצחק שיחי' שוויכה

א.

בריש פרק האיש מקדש הגמ' עוסקת בנושא שליחות ומביאה ברייתא שהדין אומר שאדם יכול להפריש תרומה על פירות חברו בשליחותו כיוון שמצוות תרומה עניינה להחיל קדושת תרומה על חלק מהפירות ושינוי זה יכול לעשות אך הבעלים, אך אין עניין שדווקא הבעלים יפריש בפועל, אלא גם יכול למנות שליח ויעשה ברשותו, כדלקמן.

ומצינו חלוקה בסוגי המצוות שבהם יהיה דין שליחות: במצוות שבגוף האדם שליחות לא מועילה - כגון אכילת קרבן פסח, מצה ומרור, הנחת תפילין ושיבה בסוכה. אלא היא כן מועילה במצוות שאינן בגוף האדם - כגון קידושין וגירושין, עשיית סוכה ושחיטת הפסח.

מקור הדברים הוא לקמן בפירקין בדף מ"ב עמוד ב', שם קובעת הגמ' דטעמא שאין שליח לדבר עבירה כי אמרינן 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין'. וידועה קושיית תוס' רי"ד (שם) דלכאורה אם כל הטעם שהמשלח לא מחוייב על מעשה העבירה הוא רק מהטעם הנ"ל שהשליח לא היה אמור להקשיב לציווי המשלח – התלמיד, עקב קיום ציווי הרב - למה לא ניתן לקיים מצוות ע"י שליח ויקרא הדבר שהמשלח קיים ואף במצוות שבגופו. כיוון שבמצוות לא תוכל להגיד שלא היה אמור השליח להקשיב לו, כפשוטו.

ותשובתו היא שיש חילוק בין מצוות שעיקרן התוצאה (כגון קידושי וגירושי אישה שהעניין הוא להחיל עליה שם מקודשת או מגורשת ואין נוגע מי יעשה זאת) או הכשרי מצווה (כבניית סוכה שאין בעיה שישלח שליח לבנות סוכה, אך העיקר הוא שהמשלח ישב שם), לבין מצוות שתכלית המצווה נעשית ע"י שליח שאז בוודאי שאין שליחות למצווה זו.

והרבה דנו בדבריו דלכאורה סו"ס לא תירץ קושייתו אשר פתח בה, דמאי שנא משליח לדבר עבירה שאי לאו טעמא ד'דברי הרב' היה מתחייב המשלח על מעשה השליח.

ובביאור דבריו¹ כתב ב'קצות' (ריש סימן קפ"ב) שאה"נ יש שליחות אף לדבר מצווה והמעשה מתייחס למשלח, ובמקרה שבו השליח מניח תפילין עבור המשלח אכן נחשב שהמשלח עשה את פעולת הנחת התפילין. אך כיוון שאין גוף השליח גוף המשלח ממש² לא הניח התפילין בגופו שלו, אלא נחשב שהוא – המשלח – הניח את התפילין אך על ראש השליח ובמילא לא קיים את ציווי התורה. וזהו הדין במצוות שבגופו. אך יש מצוות דבעינן רק המעשה דידיה, ולא שיעשה בגופו, שפיר עבדינן ע"י שליח, כגיטין וקדושין³.

ב.

והנה, אם היות שוודאי שהנחת תפילין היא מצווה שבגופו, נוהגים כל עם ישראל לקנות מסופר פרשיות תפילין מוכנות, ולא ראינו מנהג שכל אחד יכתוב בעצמו. ופשוט הדבר הטעם כי אין כתיבת תפילין חלק מהמצווה. המצווה היא לקשור ולהניח תפילין על הזרוע והראש, ותו לא.

(1) יש המתדיינים האם אמר את דבריו בשיטת רי"ד או דנחית לחלוק עליו. ואכ"מ.

(2) היינו שתפס כאחד משני האופנים האחרונים בגדר 'כמותו' דהמשלח המובאים בלקו"ש חלק ל"ג עמוד 114. ולהעיר שיש כמה המוכיחים ששיטת תוס' רי"ד בכלל היא כהבנה זו שאין שלוחו של אדם כמותו ממש. ראה בזה בלקח טוב סי' א' אות ח' ובעונג יו"ט סי' קי"ג סוף ד"ה וא"כ.

(3) יסוד החילוק שבין מצוות שעיקרן המעשה למצוות שעיקרן התוצאה ראה בתוס' הסברה בקובץ שמועות לב"מ אות ח'. ברכת שמואל סימן כ' (בשם הגר"ח) ועוד. לאופן אחר בחילוק שבין מצוות לעבירות ראה באור שמח ריש הלכות שלוחין ושותפין.

בכללות החלוקות הנוספות המוסברות בשיטת רי"ד:

(א) שליחות מועילה רק כשהתכלית היא למשלח: בקידושין - מקודשת לו, בגירושין - מגורשת ממנו ובגט נכתב שמו, ובעשיית סוכה - הוא ישב בה. אך אכילת מצה והנחת תפילין הן פעולות שהשליח עושה לבדו בלי שום קשר למשלח.

(ב) במצוות שבגופו כוונת התורה היא שכל אחד יעשה בעצמו את המצווה, שהמצווה תהיה לעול על צווארו, ולא שאדם אחד יאכל מצה בשביל כל עם ישראל.

(ג) מצינו עוד גדרי חלויות שלא מועילה בהן שליחות, כגון חליצה ושחיטה, והטעם הוא שהן גדרי חלויות מכח המעשה, דהיינו שהאדם לא שולט על אופן קיומן, ולכן גם לא יכול למנות שליח. וא"כ אפשר לומר שגם מצוות שבגופו הם מכח המעשה (קובץ הערות עו - ז לעניין עבודת כהנים).

וראה עוד בנושא זה בספר 'קובץ יסודות וחקירות' ערך מצוות. וש"נ.

אך בנידון זה מצינו חידוש עצום בדברי אדמו"ר הזקן:

בחודש שבט תשכ"ח הרב יצחק הוטנר התכתב עם הרבי בנושא מבצע תפילין בפן ההלכתי. באותה שנה כלל הקהילות החרדיות בניו יורק רעשו בנושא של מבצע תפילין לחיוב ואף לשלילה. הרב הוטנר לא התערב האם לאסור או להתיר את קיום מבצע זה, אך שאל את הרבי שאלות הלכתיות שנטענו על המבצע.

בשולי אחד ממכתבי⁴ התשובות הרבי עורר את הרב הוטנר לדבר פלא באדמו"ר הזקן. בטור ובשולחן ערוך 'המחבר' כתוב שבעת שאדם מניח תפילין עליו לכוון "שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו". ורבינו הזקן בשולחן ערוך שלו מעתיק את כל ההלכה כלשונה – ומוסיף "יכוין בהנחת התפילין שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים ולהניח על הזרוע כנגד הלב..." דהיינו שמשנה ומוסיף מלשון הטוש"ע שיש חובה אף לכתוב את פרשיות התפילין! וחזר רבינו הזקן ושנה בשינוי זה אף בסידורו.

והנה, בדברים אלו יש חידוש עצום. יומיים אחרי שליחת מכתב זה (בהתוועדות מוצש"ק פ' בשלח י"א שבט, שיחות קודש תשכ"ח ח"א עמוד 382 ואילך⁵). הרבי דיבר על חידוש זה, והסביר שלא היה מייחס ללשון רבינו הזקן דברים כפשוטם שיש מצווה בכתיבת הפרשיות אך כיוון ששינה רבינו בלשונו הזהב מלשון שהביא מקודמו – טעמא בעי וצ"ל דס"ל שיש בכך מצווה⁶.

ומוסיף הרבי לציין בגודל החידוש – שלכאורה במזוזה כתוב בתורה 'וכתבתם על מזוזות ביתך' ולמרות זאת לא מצינו⁷ בהלכה ציווי מיוחד על כתיבתה (לעומת ספר תורה שאכן נכנס במנין המצוות חובת כתיבת ס"ת, מהפסוק 'ועתה כתבו לכם')

(4) התכתובת המלאה נדפסה בספר 'מבית הגנזים'.

(5) שיחה זו נדפסה בתורת מנחם חלק נ"ב ע' 56, אך עם השמטת כמה פרטים (הנשמעים בבירור בסרט ההקלטה) המשנים את פשט השיחה. ולפלא. בשיח"ק המצויין בפנים נכתב כלשונו של הרבי.

(6) וראיתי דבר פלא שכתב אחד מרבני חב"ד (ספר אהלי שם חלק ו' עמוד קצ"ב) ש'לכאורה אין הכוונה דסבירא ליה לאדמוה"ו שיש ציווי מיוחד לכתוב את הד' פרשיות, דהוא חידוש גדול שלא נזכר בטור ושו"ע, אלא הכוונה דמה שנצטוונו לכתוב ד' פרשיות אלו יותר משאר פרשיות שבתורה הא משום שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים'. בראיה שטחית הצדק עמו, אך כיוון שצריך לדייק בכל קוץ ותג בלשון רבינו הזקן – וודאי שלא לכך התכוון בהוסיפו עניין זה. יהיה איך שיהיה, כנראה אותו רב לא זכה לראות את שיחתו של הרבי המובאת בפנים.

(7) ראה שקו"ט במצוות כתיבת מזוזה בביאור על ספר המצוות לרס"ג להרי"פ פערלא עשין מילואים סימנים ג-ד (ראה בזה לקמן). ובדור האחרון עסקו בזה בשו"ת 'דברי יציב' (לאדמו"ר מצאנו קלויזנבורג) חלק אורה חיים סימן ריו. ובשו"ת 'משנה הלכות' (לרב מנשה קליין) חלק י סימן קפט.

ודווקא תפילין שלא מצינו בתורה ציווי מפורש על כתיבתן – מחדש אדה"ז שיש ציווי לכתוב!

ג.

והנה, גם למנהג חב"ד אין אנו כותבים את פרשיות התפילין בעצמנו אלא קונים מהסופר. ובטעם הדבר מבאר הרבי (בהמשך השיחה הנ"ל, בתרגום מאידית):

"ז.א. שזה שהסופר כותב את הפרשיות - הוא כותב בתור שליחות של האדם המניח את התפילין, ובמילא יוצא שהוא עצמו - האדם המניח - כתב את הפרשיות הללו..."
 "זה שמאיזה סיבה שתהיה הפרשיות שלו נכתבות ע"י אדם אחר, זה ע"ד ספר תורה, שיש לכמה דיעות (עד שכך היא המסקנה) שבשעה שקונה את הספר תורה, ע"י כך יוצא ידי חובת מצוות כתיבת ספר תורה. ואפי' מי שמחמיר בזה הוא מודה שמספיק שהוא עצמו יוסיף אות אחת, או יגיה, יתקן וכיו"ב.

עד"ז בתפילין, למרות שאחר כתב אותם, ברגע שקונה אותם - או באופן אחר שנעשו שלו - ואחר כך יהדר וישנה את הקשר וכיו"ב⁸, שזה נעשה בדרך ממילא על ידי כל אחד בשעת ההנחה, הרי זה נחשב שהוא עצמו כתב את הפרשיות.

למרות שבמצוות שבגופו לא יועיל שליח, מצווה זו היא לא ממצוות שבגופו אלא ע"ד כתיבת ס"ת שיכול לעשות זאת ע"י אדם אחר⁹.

וצריך להבין:

הרבי מציין שניתן לקיים כתיבתה ע"י שליח כיוון שהיא מצווה כמצוות כתיבת ספר תורה - מצווה שאינה בגופה. ולכאורה מצוות הנחת תפילין היא לכו"ע ממצוות שבגופו, וכיצד ניתן להשוות חלק מהמצווה למצווה אחרת - כתיבת ספר תורה הניתן לקיימה ע"י שליח - ששם המצווה לא בגופו, ולומר שחלק ממצווה אחת תיחשב כמצווה שאינה חובת גוף, והחלק השני (והעיקרי) היא בחובת גוף?

(8) קטע זה כפי שנדפס בתורת מנחם משנה את משמעותו כליל, כנ"ל הערה 5. והנכתב בפנים הוא לפי סרט ההקלטה.

(9) בנוגע לקיום מצוות כתיבת ספר תורה - ראה בלקוטי שיחות חלק כ"ג ע' 17 וחכ"ד ע' 207.

ועוד, האם פירוש הדבר שצריך למנות את הסופר שליח לפני כתיבת הפרשיות – כדי שיכתוב אותם בשם הקונה ובשליחותו, כיוון שהמצווה על הקונה להניח תפילין שהוא עצמו כתב¹⁰ ?

ועוד – לפי"ז יוצא שיש בעיה להניח תפילין של אדם אחר, כיון שלא המניח כתבם. ודין זה לא מצינו בשום מקום¹¹.

ועוד צריך לעיין מה באמת הסיבה שבמזוזה אין מצוות כתיבה, בשונה מתפילין ?

ד.

ויש לבאר כ"ז ע"פ המחלוקת הבבלי והירושלמי האם מברכים על עשיית מכשירי מצווה - שלשיטת הבבלי לא מברכים ולשיטת הירושלמי מברכים. הרבי מחדש¹² שאין הפירוש שלבבלי אין במכשירי מצווה חלק במצווה, אלא רק שלא מברכים בעשיית המכשירים אלא בשעת עשיית המצווה בעצמה. אבל וודאי שלכו"ע יש בהכשר מצווה חלק במצווה.

ובהמשך הדברים הרבי מבאר שבהכשר מצווה גופא יש מצוות שההכשר לא ממש חלק מהמצווה. כעשיית איזמל לצורך מצוות ברית מילה, שאין זה חלק ממעשה כריתת הערלה עצמו - ומה גם שאפשר להסתדר עם איזמל אחר המוכן לכך.

ויש מצוות שההכשר שלהם כיוון שא"א כלל בלעדיהם מקבלים בגדרם חלק מהמצווה ממש. ככהן המביא 'מנחת חינוך' או כקרבנות המילואים שיש בהם מצווה ולמרות שכל מהותם חינוך והכנה להקרבת הקרבנות הסדירה (ע"ש בגוף השיחה).

ואפשר להגיד הדברים אף פה, כיוון שמצוות תפילין אי אפשר לקיימה ללא כתיבת הפרשיות – מקבלת הכתיבה תוקף מיוחד של הכשר מצווה, שניתן להגיד עליו שהוא ממש חלק מהמצווה עד "שצונו הקב"ה לכתוב" !

(10) וראה ב'שולחן מנחם' ח"א ע' ס"ד בהערת העורכים אות ד', שרצו לקשר שיחה זו עם הדעות שצריך למנות הסופר כשליח לכתובת תפילין. ע"ש.

(11) והיה אפשר לבאר זה שבכך שמשנה הקשר של משהו אחר - קונה זאת לעצמו וכאילו הוא כתבן (וכמרומו באופן אחר בשיחה שבפנים). אך אין נראה, כיוון שבביאור זה הרבי מבאר איך ניתן שיחשב הדבר בתפילין שקניתי כאילו אני כתבתי - בכך שישנה הקשר וכיו"ב, שבזה מוכיח בעלותו למפרע. ודוחק לומר שמוכיח בעלות למפרע בתפילין של משהו אחר. ויל"ע בכ"ז.

(12) בלקו"ש חלק י"ז עמוד 182 ואילך.

וזוהי כוונת רבינו הזקן "כיון בהנחת התפילין שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים ולהניחן על הזרוע כנגד הלב..." שבאמת ציווי התורה להניח ד' פרשיות התפילין, והמבוקש שבהם הוא עיקר המצווה להניחן. אך אין זה אומר שבכתיבה אין מצווה, כיוון שהיא הכשר המוכרח כנ"ל.

ובכך ניתן להבין חלק מהתמיהות דלעיל:

אף שבמצוות שבגופו לא יועיל שליחת שליח, כנ"ל בארוכה – מחדש רבינו הזקן שמצוות תפילין מקבלת גדר שדוגמתו מצינו במצוות סוכה, שהמצווה שבגופו היא רק בישיבה עצמה בסוכה, אך בבניית הסוכה אפשר מלכתחילה לשלוח שליח (אף שזוהי הכשר שלא ניתן בלעדיו¹³).

ובטעם הדבר שאין צריך למנות הסופר כשליח לפני – כיוון שסו"ס זה רק מכשירי מצווה, וברגע שלמניח מוכן המכשירי מצווה – מתי שהוא מניח בפועל את התפילין נחשב הדבר כאילו הוא כתב בעצמו את התפילין (כיוון שכאשר המצווה מוכנה – בטל התוקף להכשר שלפניה, אף שאי אפשר בלעדיה). ולכאורה זאת בא להסביר הרבי בדבריו "ברגע שקונה אותם – או באופן אחר שנעשו שלו – ואחר כך יהדר וישנה את הקשר וכיו"ב... הרי זה נחשב שהוא עצמו כתב את הפרשיות"¹⁴.

וכמו"כ יש לבאר לאפשרות להניח תפילין של מישהו אחר.

ה.

לאחרי כל הנ"ל עוד צריך להבין מדוע גם במזוזה לא נאמר שיש מצווה בכתיבתה: בביאור הטעם למה לא מתייחסים ללשון התורה 'וכתבתם' שיהיה חובה על הדר בבית לכתוב מבואר שכל ציווי התורה לכתוב עניינה הוא שיהיה 'על מזוזות ביתך ובשעריך' מזוזה. זאת אומרת שאין עניין בהכשר המזוזה כי המבוקש במצוות המזוזה היא התוצאה; שתהיה מזוזה על פתח הבית.

(13) ובביאור הדבר במצוות סוכה שיש ציווי אף על ההכשר בניית הסוכה - ראה בשיחת השתתפות לכינוס תורה בהתוועדות של שמח"ת תשל"ו. - שיחות קודש תשל"ו ח"א ע' 122. חלק משיחה זו נערכה ונדפסה ב'ליקוט' של פרשת אחרי בחלק י"ז המצויין לעיל. (ולמען שבהתוועדות זו נכח הרב שמחה עלברג - עורך 'הפרדס', והתפעל מהדברים וכו', והתכתב בנידון ד'הכשר מצווה' עם הרבי, כשאת מכתבי הרבי ומסקנותיו בהבנת דברי הרבי בגדרי ה'הכשר מצווה' הדפיס בספרו שו"ת 'שלמי שמחה' ח"ד.)

(14) ולקמן יתווסף תוספת עומק בזה.

אך עדיין טעמא בעי לשיטת אדה"ז המבואר עד לפה, למה במזווה "קביעתה זו היא המצוה" ולעומת זאת בתפילין אף הכתיבה עצמה היא חלק מהמצווה, בעוד שלכאורה בשתי המצוות הכתיבה היא הכשר שלא ניתן בלעדיו.

ואולי יש לבאר ע"פ ביאור הגרי"פ פערלא¹⁵ המוסיף עומק על הטעם שכתבנו מדוע לא מתייחסים ל'וכתבתם' (כיוון שבעת קביעת המזווה על משקוף הבית מתקיימת מצות התורה וכתבתם) – דכיוון שעל מזוזת הבית עצמה אי אפשר לעשות כתיבה תמה כפי שהתורה דורשת - אם כן קביעתה במקום הראוי לה זוהי כתיבתה.

היינו שפשט קריאת הכתוב 'וכתבתם' הוא שיכתוב את פרשיות המזווה על המשקוף עצמו, מה שע"פ קבלת חז"ל אין יוצאים בכך ידי חובה. וע"כ נבאר את כל פשט הכתוב של 'וכתבתם' לקביעת המזווה עצמה, שהתהליך אליה אינה יוצאת מהכתובים¹⁶.

ואם כן יוצא לפי"ז שאה"נ יש חובה לכתוב מזווה כחלק מחובת הדר שבזה, ומקיים זאת בעצם הקביעה.

ולפי"ז ניתן להוסיף תוספת עומק בביאור השיחה הנ"ל – הן אמת שכתבת התפילין היא חלק מהמצווה, ואף מוכרחת לצורך קיומה – אך כיון שהמבוקש הוא שיהיו תפילין כשרות וכו' וכו', ושאותם יניח – נגמר מצוות כתיבתה בשעה ש"ואחר כך יהדר וישנה את הקשר וכיו"ב... הרי זה נחשב שהוא עצמו כתב את הפרשיות". כיוון שגמר את הכנת התפילין (ובנדו"ד הכין את הרצועה להנחת תפילין בפועל) – נחשב הדבר שהוא כתב אף את הפרשיות¹⁷.

ובזה יובן אפשריות מינוי הסופר כשליח בדיעבד, כיון שלאחרי הכל כשמכין את הרצועה נותן את חלקו במה שפעל השליח מקודם, והוא ממשיך את 'שליחותו' הוא לסופר.

(15) המצויין בהערה 7. הרבי מפנה לביאור זה אף בשיחה הנ"ל בשוה"ג.

(16) ע"ש. ומצוות תפילין שונה בכך שמלכתחילה ביאור כוונת התורה 'וקשרתם' הוא לכתוב פרשיות התפילין כציווי התורה כפי שביארוהו חז"ל, ואותם לקשור ולהניח.

(17) ועדיין יש חילוק בין תפילין למזווה – שבמזווה כל כתיבתה היא בקביעתה על המזווה, כיון שזה התוצאה הנחוצה בקיום מצווה זו, בשונה מתפילין יש בה 2 שלבים, הכנת התפילין – כתיבת הפרשיות והכנת הבתים שיהיו ראויים להנחה שבזה שפיר לא עבדינן בגופו, והנחת התפילין בפועל, כיוצא מההערה הקודמת.

שער

חסידות

אפשרות פעולת הנשמה בהגבלות הגוף

הת' אברהם שיחי' בקרמן

א.

בחסידות מתואר רבות דרכי פעולה במלחמה עם היצר הרע והבהמיות. אחד מדפוסי הפעולה עליהם מבואר בכמה פנים הוא מה שנלמד מדרך יצירת חווה. עליה התורה מספרת שקודם נברא אדם, ולאחר מכן הקב"ה 'ניסר' מצלעותיו ומצלע זה ברא את חווה. בדרך הנסירה מתואר בחסידות כי יש לפעול באופן של 'גורעין ומוסיפין ודורשין'.

בתרגום עניין זה של 'גורעין ומוסיפין ודורשין' לחיי המעשה מצינו כמה פנים בחסידות, ובכך נעסוק במאמרנו.

בהמשך המפורסם של שנת עת"ר מופיע בארוכה כמה צורות להגדרת דרגת האור. כפי שהוא למעלה מלהאיר את החושך, וכפי שהוא מאיר את החושך. על סוגי אורות אלו נאמר 'ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך'. בביאור עניין הבדלה זו מבואר לאורך ההמשך כמה הסברים. אנו נעסוק בהבדלה כפי שהיא בעניין הנסירה, שבעבודת האדם הכוונה היא לחובתו, לגרוע להוסיף ולדרוש.

האדם החומרי כאשר הוא ניגש לעבודתו עם קונו – נצרך הוא לעבור בדרך של היזדככות, וכפי הסדר המפורט בה:

גורעין – על האדם לגרוע ולהמעיט מתאוותיו, להפסיק ללכת בדרכו אשר היה רגיל בה.

מוסיפין – להוסיף בעבודת ה'. להרבות בתורה, מצוות ולהוסיף בשיפור המידות.

ודורשין – לדרוש ולחפש את האלוקות שבנפשו; לדרוש את טובתה ולמעט בריחוקה, ע"י התבוננות בה.

ב.

מקור עניין זה של 'גורעין ומוסיפין ודורשין' הוא מן המדרש. כך היא אחת מן המידות שחכמים דרשו בהן במדרש. היינו, שמקור חוצבה של מידה זו היא מן התורה. לכן רבה הפליאה בכך שהתורה נתנה שם לדרך עבודתו של יהודי באופן שעליו להתחיל בלגרוע. הלוא ה'אלוקים עשה את האדם ישר', התורה לא מכירה בשפלותו של האדם – השפלות שבאדם נוצרה ממעשיו הוא, לא מאיך שהקב"ה בראו¹.

ואם כן, התורה היתה צריכה להתחיל ולהנציח את דרך עבודת ה' של יהודי במידת ההוספה. ע"י המוסיפין – יבוא במילא ע"י אור ה' להכנעת המידות, ומהו הסדר המבואר בתורה 'גורעין ומוסיפין ודורשין'?

ומבואר בכך בשתי אפנים:

האופן הראשון הוא מההבנה בסדר בריאת האדם. נפש הבהמית פועלת באדם עוד לפני התגלות הנפש האלוקית. ועל כן כינוי הנפש הבהמית בתורתנו הוא בתואר 'מלך זקן'. מכך נגזר המצב אשר בפועל השליטה בגוף היא בידי הנה"ב.

וכעת יובן שכשהאדם בא לעבוד ה' – נצרך הוא לבטל את שליטתה, את זכויות הראשונים שמחזיקה בידה. וביטול השליטה נעשה על ידי דחיקת השפעתה. וזוהי כוונת התורה שהעבודה הראשונה היא 'לגרוע'. ומכאן ואילך – יוכל לעבוד את ה' ביתר מנוחה ולפעול עם הנה"א.

ג.

האופן השני בהבנה מדוע יש להתחיל בלגרוע – נעוץ בהבנת דפוסי המלחמה במאבק ברוע. הביאור הסופי שאליו נגיע הוא שאכן בעבודת ה' מתחילים בלהוסיף. אך בשטח - ההוספה תיעשה דווקא ע"י הגירעון. ולכן התורה פתחה בחובה לגרוע. ב' הנפשות שיש בכל אחד מישראל – האלוקית והבהמית, לא יכולות לשכון יחדיו באדם. התורה אמרה שדרך מלחמתן הוא "ולאום מלאום יאמץ". אחת מתחזקת

(1) עד כאן הוא מן המבואר במאמר ד"ה "וע"פ הנ"ל יובן". הבא לקמן הוא מן המאמר "ויאמר גו' מחר חודש".

מנפילתה של השניה, "זה קם וזה נופל". כשהנפש האלוקית פועלת - אזי ישנה חלישות בעבודת הנפש הבהמית, וכשנה"ב פועלת ושולטת אזי נה"א חלושה.

בשביל לבאר עניין זה צריך להבין מה גורעת הנפש הבהמית בשליטתה בגוף מנפש האלוקית ומה פועלת שליטת הנפש האלוקית בנפש הבהמית. הבנת נקודה זו נעוצה בהכרת הנפש האלוקית, מקורה ודרך ירידתה.

הנפש האלוקית כלולה מארבעת היסודות - אש רוח מים עפר. היסוד הראשון הוא יסוד האש שהתבטאותה הוא בתשוקה להכלל באו"ס. תשוקה זו מצינו כדוגמתה בשרפים, עליהם מבואר שהם עומדים תמיד בתנועה תמידית של תשוקה עזה להכלל באו"ס ב"ה.

אך אין דמיון בין רשפי האש של השרפים לרשפי האש בנפש האלוקית. הימצאות המוח באדם מחלישה את תוקף המידות. בשונה מהשרפים שמקורם הוא בתוהו, ותוהו מהותו הוא התגברות.

והנה, אמנם הנשמה למטה פחותה ממעלת השרפים – אך למעלה במקורה היא אש יו"ד, היא אלוקות ממש. במקום זה חלק הנשמה הוא בביטול במציאות מקורה. זוהי בחינת היחידה שביהודי אשר בה אין שינויים. בכך מתנשאת היא באין ערוך על השרפים שהם ככלות הכל נבראים. אך כמבואר – בירידת הנשמה למטה היא פחותה מדרגת השרפים. לאחר ירידתה דרך סדר ההשתלשלות מדרגה לדרגה - נותר בגוף רק הארה מהנשמה. בדרגה נמוכה זו – עבור הרצון להכלל באלוקות דרוש התבוננות. והתבוננות בגוף הוא באופן שהיא מרגישה את תוצאת התבוננותה – אהבתה לאלוקות. זאת אומרת שיש כאן את האדם, האמור להפעיל את התבוננותו. בכך ההתבוננות תלויה ב'גורם זר' המרגיש את ההתבוננות ומכיל אותה בכליו שלו.

ד.

תכלית² ירידת הנשמה לגוף – הוא העבודה עם הגוף, לכן וודאי הדבר שגם במצב זה בה מרגישה את הבהמיות ניתן לה היכולת לעבוד עם הנפש הבהמית עד שתוכל לזככה ולכובשה למציאותה היא.

(2) בהבא לקמן ראה בעמוד צ"ג ואילך.

וכוח זה ניתן לה מפני שני טעמים:

גם בירידתה למטה יש בה משורשה ומקורה אשר השתלשלה ממנו. שורש זה נותן לה כוח גם בעולם הזה הגשמי. היכולת לפעול בנפש הבהמית ממקום זה הוא לא מצד הנשמה איך שהיא למטה, כי בדרגתה היא באמת לא יכולה לפעול. רק בכוח מקורה - הנשמה איך שהיא למעלה הכלולה באלוקות (אש י') יכולה היא להתגבר פה למטה.

והטעם השני הוא בעמקות יותר – מפני שגם למטה בהתלבשותה בגוף – היא אלוקות.

דבר זה הוא חידוש גדול, שגם כאשר מדובר על נברא, על שלל חסרונותיו בהרגשתו את עצמו- עדיין נקרא אלוקות.

ודוקא מפני טעם זה היא יכולה לפעול על הנה"ב:

הלוא כל הרגשתה הוא רק בהרגש הגלוי לענייני עוה"ז. בכדי שתוכל לפעול על הנה"ב הקודמת והשולטת על הגוף - הנשמה צריכה להיות אלקות בעצם. זאת אומרת שתהיה בנשמה אהבה גלויה בהרגש. כאשר אכן האהבה גלויה ניתן להגדירה כאלקות בעצם. כאשר יש נושא הפכים שכזה – אהבה גלויה בנשמה למטה זה רק מכוחו של הקב"ה. ובאהבה גלויה זו ניתן לברר ולהפוך את האהבה של נה"ב לקדושה. וזהו הביאור בכך שכאשר הנפש האלוקית בתקפה – הנפש הבהמית בהיחלשות.

ה.

כל אריכות הביאור בשתי טעמים אלו הוא בכדי לבאר את כוחה של הנפש האלוקית לשלוט על מתנגדיה.

ולכאורה בכך צריך ביאור: לצורך כך מספיק לומר שגם לאחר נתינתה בגוף עדיין חל עליה שם אלוקות, אשר על כן ביכלתה לגבור על מתנגדיה. מספיק בכוח האש האלוקי להסיר החממות לבהמיות, וא"כ מה הטעם שמביא גם עניין זה שנותנים לה כוח משרשה ומקורה?

ואולי יש לומר בדרך אפשר הביאור בזה, שהכוונה בהבאת שני טעמים אלו היא בהתאם למבואר לעיל בעבודת 'גורעין ומוסיפין'.

מבואר לעיל שהעניין בעבודה של 'גורעין' הוא שבכוחה של נה"א לשלוט על הנה"ב שלא תפעל כרצונה. ולעניין זה מביא את הטעם הראשון – הנפש האלוקית מקבלת כוח משרשה, ובכח זה יכולתה לכפות רצונה על הנפש הבהמית שלא תעשה את תאוותיה לענייני העולם.

ולאחר מכן נדרש מיהודי אף להוסיף. ביכולת להוסיף בענייני הקדושה, ניתן ביהודי גם הכוח להפוך את האהבה של הנפש הבהמית לאהבה לאלוקות, שהבהמיות תתהפך ותתכלל בקדושה.

וביאור יכולת זו מבואר בטעם השני שמביא הרבי הרש"ב, שגם כאשר הנשמה היא בהרגש גלוי ומצויירת בגדרי הגוף – גם אז היא אלוקות ולכן ביכלתה להפוך את הנפש הבהמית.

ולכן נצרכים אנו לשתי הטעמים, ומובאים לפי סדר העבודה. על האדם לפתוח ב'גורעין', ולאחר מכן יגש לעבודת ה'מוסיפין'.

ומדוייק הדבר בלשון המאמר:

בביאור הטעם הראשון מבאר בארוכה שע"י טעם זה יכול "לשלוט על יסוד האש דנה"ב". ולא מבאר כלל שבכך יכול להפוך את כוחות הנפש הבהמית. אך כשמגיע לביאור הטעם הב' – מרחיב כעיקר את העניין 'שהאש הטבעי יהיה נכלל בקדושה'. ואולי יש לומר כנ"ל, כי בטעם הב' שהנשמה מהותה אלוקות – נדרשים אנו לעבודת המוסיפין שביהודי, הכללת כל הכוחות לקדושה.

סקירה על השיטות השונות בענין התארים של הקב"ה. והכרעת תורת החסידות¹

הת' מנחם מענדל שיחי' כהן

א.

הרמב"ם בפירוש המשניות² שלו כתב שלושה עשר עיקרים שהם עיקרי ויסודי הדת. בהם חובה להאמין. שמונה מהם עוסקים בענין שכר ועונש. ותורה מן השמים. ואילו החמשה הנותרים עוסקים ביסודות האמונה במציאות ה'. והם:

(א) שהוא יתברך מחוייב המציאות. דהיינו שמציאותו מעצמותו, ואינו עלול מאיזו עלה שקדמה לו ח"ו. (ב) שהוא יתברך אחד האמת. (ג) שאינו גוף ולא כח בגוף. (ד) שאין לו התלות בזמן. (ה) שהוא יתברך הוא הראוי לעבדו ולגדלו ולהודיעו גדולתו ולעשות מצותיו. ושלא יעשה כזה למי שהוא תחתיו במציאות... אין משפט ולא בחירה אלא לו לבדו השם יתברך³.

ישנה סתירה הקיימת בין ענין התארים שתיארה התורה את הקב"ה⁴ לבין העיקר באמונתו ית' שהוא אחד האמת⁵, כיוון שכל תואר שהוא הינו דבר הנוסף על עצם מציאותו של נושא התואר. וכמו התואר חכם. שהחכמה הינה דבר נוסף, פרט או

(1) סיכום וביאור האמנת אלוקות פרקים ג' ד', (הביאור הינו ע"פ מהדורא בתרא)

(2) סנהדרין בהקדמה לפרק חלק.

(3) אלא שארבעת העיקרים האחרונים הינם מסתעפים מן העיקר הראשון. כפי שכתב בעל העיקרים. ואילו הרמב"ם כתב עליו שהוא יסוד היסודות.

(4) בשם חכם וגיבור וכו'.

(5) היינו שהקב"ה הינו אחדות פשוטה – מציאות שאינה מורכבת. וכמ"ש הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"א ה"ז: "אלוקה זה אחד הוא - ואינו לא שנים ולא יתר על שנים; אלא אחד, שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם: לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות. אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם".

מעלה שקיימים במציאותו של נושא התואר. וא"כ באם נתאר את הקב"ה הרי שבזה נוסף על מציאותו הקיימת ח"ו.

הרמב"ם, מיישב סתירה זו בזה"ל⁶: "הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדיעה שחוץ ממנו כמו שאנו יודעים, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך יחוד. שאלמלא היה חי בחיים ויודע בדיעה חוץ ממנו, היה שם אלוהות הרבה, הוא וחייו ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך יחוד. נמצאת אתה אומר, הוא היודע והוא הידוע והוא הדיעה עצמה הכל אחד. ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו"⁷.

והיינו: שאע"פ שהתארים מתארים את הקב"ה בעצמו. בכ"ז אין הם דבר נוסף עליו. והיינו משום שאצל הקב"ה הרי שהוא המדע והוא הדיעה והוא הידוע הכל אחד ממש. והיינו שישנו הבדל עצום בין התארים כפי שהם אצל הקב"ה לבין איך שהם קיימים אצל ברואיו. דאצלו הכל אחד ממש. והיינו שעצמותו אינה דבר נפרד מהתארים. וא"כ אע"פ שישנם תארים בכ"ז הוא אחד האמת.

ב.

והנה, הדוחק הקיים בתשובה זו הוא שענין זה גופא שהקב"ה הוא אחד האמת – פשוט בתכלית הפשיטות. כולל בתכנו את שלילת (בנוסף לשלילת דבר נוסף על העצם גם) את עצם ענין התואר. כיון שהוא מופשט ומרומם לחלוטין מכל תאר וגדר שהוא. וא"כ א"א לומר עליו שעצמותו שכל.

המהר"ל⁸ לעומת זאת כותב בלשונו את הנ"ל ומבסס על פיו את העיקרון. והיינו שעצמותו של הקב"ה אכן מרומם ומתנשא מכל גדר ותואר שהוא. וא"א לומר על הקב"ה שעצמותו שכל. אף תואר נעלה זה שהוא ודעתו אחד. כיוון שעצם ענין

(6) הל' יסודי התורה. פרק ב' הל' י'

(7) אמנם לדעת הרמב"ם (מורה נבוכים ח"א פנ"ד. וכן היא דעת הכוזרי מאמר שני פ"ב) האמירה שהוא ודעתו אחד נאמרה רק בנוגע לתארים שתוכנם מתייחס לעצמותו (כמו התארים "חי", "חכם", "יכול" וכו'), אך תארי המידות כמו "חסיד", "גיבור" ו"רחום" וכיוצא בזה אינם מאוחדים עמו ממש ואינם מתארים את עצמותו, אלא את פעולותיו בלבד: מצד פעולות מסוימות הוא נקרא גיבור ומצד פעולות אחרות הוא נקרא חסיד ("עושה פעולות הדומות לפעולות הנעשות על-ידינו כתוצאה ממידות" - לשון הרמב"ם שם).

(8) בהקדמתו לספרו גבורת ה. הקדמה ב'.

התואר הינו סותר לפשיטותו. אלא כל התארים שתיארו בו, הינם ע"ש פעולותיו. והיינו שידיעת הנבראים המוגדרת והמצומצמת לפי ערכם. הינה בריאה שברא הקב"ה לדעת את ברואיו. אבל הוא עצמו מרומם ממנה. וא"כ היא אינה מוסיפה ריבוי על עצמותו בדיוק כמו שהנבראים לא מוסיפים בו ריבוי.

[וכיון שהסביר כך הרי שלא נצרך למה שכתב הרמב"ם שבידיעת עצמו יודע כל הנבראים - שע"ז בא לתרץ את שאלת עצם ריבוי הידיעות שמהווים דבר נוסף על העצם⁹. שהרי הרמב"ם היה צריך להדגיש ענין זה כיוון שלשיטתו ענין הידיעה הוא בעצמותו ית' וא"כ גם תוספת הידיעות היא בו. משא"כ לפי המהר"ל הרי שהידיעה המוגדרת הינה דבר נוסף ונפרד ממנו. וא"כ, הוספה בה אינה גורעת מפשיטותו. – ולשיטתו הידיעה הנ"ל (ידיעת עצמו) הינה קיימת בעצמותו ית'¹⁰. רק שהיא אינה ידיעה מוגדרת כידיעתו את הנבראים. רק כיוון שהוא למעלה מכל מגבלה שהיא, הרי שא"א לומר שאינו יודע.]

אלא שנדחק להסביר שהתארים מתארים את פעולותיו בלבד של הקב"ה. ואין זה ע"ד הפשט בה נראה בפשטות שענין התארים הוא לתאר את הקב"ה.¹¹

(בנוסף לדוחק הקיים בדבריו דאם ידיעה זו הינה בריאה שברא – כיצד אפשר לייחס לה כוחות של בורא? שהרי ע"י ידיעה זו מתהווים הנבראים)

(9) והיינו שבנוסף לשאלה מענין תואר הידיעה שהוא ריבוי עליו ית' כנ"ל. ישנה שאלה מהמסתעף מתואר זה- והיינו ריבוי הידיעות של הנבראים השונים. שכל ידיעה כזו הינה תוספת על העצם. שהרי איננה הוא. אלא שעדיין קשה שהרי באם נאמר שידיעת הנבראים היה בדרך ידיעת כל דבר, הרי שהנבראים הינם העילה לידיעתו ית'. והרי אי אפשר לומר שהקב"ה נצרך לדבר שחוץ ממנו - ומשו"ה כותב הרמב"ם ש"בידיעת עצמו יודע כל הנבראים" .. ואכן אינו נצרך לדבר חוץ ממנו ית'.

(10) ובידיעה זו יודע גם את הנבראים. וכמבואר בדרך מצותיך פכ"ט שורש מצוות התפילה, וזה לשונו: "לא שח"ו אינו יודע, דבוודאי אין דבר נעלם ממנו, כי מאחר שיצר בחינת הדעת מכלי-שכן שאין דבר נעלם ממנו, וכמ"ש 'הנוטע און הלא ישמע היוצר עין הלא יביט', אלא שמה שאין דבר נעלם מעצמותו, הוא בבחינה שלמעלה מעלה לאין קץ מגדר ומהות דעת". זאת בשונה מ"בחינת דעת ממש, היינו בחינת פעולה, ור"ל אצילת ספירת הדעת דאצילות, שבידיעה זו יודע את כל הנבראים בבחינת דעת ממש".

רק שידיעה זו אינה מוגדרת כמו הידיעה שברא לדעת את ברואיו. אלא רק שא"א לומר שאינו יודע אותם. שהרי אין דבר שמושלל ממנו ית'. ומשל לענין זה מכח התנועה שביד. שאף שכח זה באפשרותו לנוע לכל ששת הקצוות. הרי שאין לומר שישנו כח מיוחד שעניינו הוא לנוע לצד שמאל וכח מוגדר שעניינו לנוע לצד ימין. אלא שהוא אינו מוגדר בצד מסויים. ומצד זה הוא יכול לנוע לכל הצדדים בשווה.

(11) במהדורא קמא מוסיף, שלפי המהר"ל יוצא כביכול שהקב"ה 'נצרך' לדבר שחוץ ממנו ע"מ לדעת את הנבראים, שהרי הידיעה הינה בריאה של הקב"ה – ומופרך לומר כן על הקב"ה.

א"כ שיטת המהר"ל נוקטת בגישה שהקב"ה עצמו הינו מרומם הרבה יותר ממדרגת החכמה. וא"כ גישה זו מדגישה את הריחוק הקיים בין מציאות מוגדרת ומצומצמת כמדריגת החכמה לבין הקב"ה המופשט מכל גדר שהוא. ומשום כך סובר שמדריגת החכמה המוגדת הינה בריאה נפרדת מן הקב"ה המופשט. שמטרתה לדעת את מעשי הברואים ואותם עצמם.

ג.

בענין זה, חסידות מציעה הסבר שונה מזה של המהר"ל וסוברת שאף שצדק בהגדרת ריחוק הערך הקיים בין כל הגדרה שהיא להקב"ה – הרי שמדריגת החכמה הינה 'האצלה' ממנו ית'. והיינו שלא מדובר בבריאה נפרדת. כי אם בצמצום של הקב"ה המופשט בגדר מצומצם. ידיעת הנבראים. והמשל המובא לענין זה הינו מרב בעל שכל נעלה הבא ללמד תינוק בעל שכל קט. הרי שאף שהרב צריך לצמצם את שכלו ולהגבילו. שהרי ישנו ריחוק עצום בין שכל הרב לכלי השכל של התינוק. הרי שהשכלה המועברת לתינוק הינה שכלו של הרב עצמו. ששכל הרב ירד לרמה נמוכה זו. אבל לא מדובר על דבר המנותק ממציאותו.

(רק שישנה הסתייגות בהשוואת המשל לנמשל. שהרי במשל ריחוק הערך הקיים בין השכלים הינו קטן בהרבה. שהרי מדובר באותה המהות בסופו של דבר. דשניהם מהות שכל. משא"כ ריחוק הערך בין הקב"ה המופשט להגדרה כלשהי. שהם שני מהויות שונות. – אלא שפרט זה אינו מפריע להבנת הענין שלשמו הובא המשל. רק שהמרחק הינו יותר גדול.)

[ובעצם באופן כללי חסידות סוברת בענין זה כשיטת הרמ"ק. וכפי שמובא במהדורא קמא שיטות המקובלים בענין הספירות. דדעת הרקנטי¹² שהאור מופשט לחלוטין ממציאות של ספירות. וכל ענין הספירות הינו הכלים. היינו מציאות שאינה מאוחדת עם הבורא. שרק בה קיים הציור בגדר מסויים. והקב"ה משתמש בבריה זו כהשתמש האומן בכלי. והיינו שגם בשעה שפועל ע"י הספירות האור נשאר מופשט ולא

(12) ז"ל "דע, כי כל מה שאנו מדברים בענין הספירות, לא מן הבורא נדבר, אלא הספירות הם כמו כלי האומן, שהאומן פועל בהם פעולתו, להבדיל כמה פעמים.. וכמו שהנשמה מתלבשת מן הגוף, כן הבורא יתברך - מאורו הגדול התנוצצו הכלים האלה, וקראו אותם החכמים ספירות."

מצטמצם לפי ערך הכלים. לעומת זאת דעת ר' דוד שהשינוי לספירות חלוקות בעלות גדרים שונים קיים כבר באור, ולא רק בכלים של הספירות.

הרמ"ק בפרדס¹³ מכריע בין השיטות. והיינו שאף שהאור מצד עצמו אכן מרומם מגדר כלשהו. וכל ענין הציור והגדר מקורו בכלים בלבד. שהם בריאה שברא. הרי שהאור מצטמצם ומתאחד עם הכלים. וא"כ הרי שהאור מצטייר בהתאם לציור שבכלים. וכמו התלבשות הנפש באברי הגוף. שאף שהנפש מצ"ע נעלית מציור כוחות מוגדרים. הרי שע"י ההתלבשות באברי הגוף הנפש עצמה מצטיירת בגדרי הכוחות. והיינו שהנפש עצמה רואה. ובה מצטיירים הכוחות.

אלא שישנו חילוק בין שיטת הרמ"ק לשיטת החסידות בהגדרת מהות הכלים¹⁴ של הספירות. וכדלקמן.]

ד.

והביאור בזה. בהקדים דע"מ לבאר את שיטת החסידות בענין התארים יש צורך בהקדמת הביאור בענין נוסף.

דהנה לעיל הובאו דברי המהר"ל דכיוון שהגדיר ידיעתו ית' כבריאה. הרי שאינה מוסיפה בו ריבוי. כמו שהנבראים אינם מוסיפים בו ריבוי. אלא שענין זה גופא צריך להבין, כיצד יתכן שיסתעפו מן הקב"ה ברואים שונים שהינם בעלי הגדרה נפרדת כל אחד בפני עצמו. והרי הקב"ה הוא פשוט. ולמעלה מריבוי. והיכן נעוץ שורש הריבוי הקיים בנבראים?

התשובה לענין זה ע"פ פשט נעוצה בפסוק "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית". והיינו שהתירוץ על "מה רבו"? הינו "כולם בחכמה עשית". והיינו שכיוון שהברואים אינם מגיעים מן הקב"ה הפשוט באופן ישיר אלא ע"י סוג של ממוצע הרי שלא יוקשה כיצד יגיע הריבוי.

(13) פ"ג

(14) דע"פ שיטת הרמ"ק הרי שבדקות דקות עדיין קיים הענין "שנצרך לדבר חוץ הימנו". שהרי ע"מ לפעול את הפעולות המוגדרות הוא נצרך לכלים. שהרי האור מופשט מגדרים אלה. וא"כ אף שאין הכלים פועלים אלא האור ע"י הכלים, והשינוי נעשה באור עצמו. הרי שנצרך להם בשביל השינוי, דבו עצמו אין גדרים אלה.

[ואולי יש לבאר זאת ע"י המשל המובא בחסידות ממתורגמן המעביר ומצמצם את שכל הרב לכלי השכל של העם. דהעם אינו מסוגל לקבל את שכל הרב כמו שהוא. כיוון שהוא מרומם ומופשט שלא בערך מהבנתם המצומצמת. ולזה נצרך כוחו של המתורגמן לשמוע את שכל הרב ולצמצמו בהתאם למקבלים.

והנה, ודאי ששכלו של הרב מרומם אף משכלו של המתורגמן. אלא שאין ריחוק שכלו של המתורגמן כריחוק שכל המקבלים. ולכן מחד מסוגל הוא להבין את שכל הרב אך מאידך יש בכוחו להצטמצם בהתאם למקבלים שאין ריחוק ערכם ממנו גדול כ"כ].

והיינו שאף שהחכמה הינה ג"כ מופשטת שהרי היא כן מגיעה מן הקב"ה המופשט. הרי שפשיטותה אינה מוחלטת כשלו. וא"כ ממנה יכולות להסתעף ריבוי הגדרות חלוקות – ספירות. שמהתכללותם¹⁵ מתאפשרת היווצרות של נבראים בעלי ריבוי. והיינו שאף שהכח הפועל ע"י כל ספירה נעוץ בעצמותו הפשוט. הרי כשהארה מגיעה ממנו היא משתנית בכל ספירה בהתאם לגדריה. אף שהאור הינו אותו האור שהרי הוא מופשט מגדריהן של הספירות מצד עצמו.

והמשל המובא¹⁶ בזה הינו אש. שפועלת דברים שונים. אף שכח פעולתה הינו אחד – חום. הרי שהשינוי מגיע מן המקבלים. שכל אחד מגיב לחום בצורה שונה. וכך גם למעלה. הכח הינו פשוט והשינוי הינו מצד הממוצעים.

ה.

חסידות מתרצת שאלה זו בצורה שונה. והיינו משום שההכרח הינו שונה. דע"פ חסידות הרי שהשאלה שהועלתה לעיל כלל אינה מתחילה. כיוון שהשאלה הנ"ל מתורצת ע"י שלילת שתי נקודות בדרך פעולתו של הקב"ה. הראשונה הינה. שהוא פועל ללא בחירה ח"ו. והיינו כמו שהאש מוציאה חום דזהו טבעה. והיא אינה מסוגלת לפעול בצורה אחרת. א"כ חייבים לומר שהריבוי שנוצר מהפעולה שלה מגיע מהמקבלים. שהרי ממנה לא יתאפשר השינוי. וא"כ מובן השאלה אינה נשאלת

(15) והיינו שישנם נבראים שמקורם בחסד ותכונותיהם הינם בהתאם לתכונות החסד. וכן גבורה ועד"ז בכל הספירות. ומהתכללות הספירות – היינו שפרט זה בנברא פלוני מקורו בחסד ופרט אחר בגבורה. נוצר שינוי וריבוי עצום בין הנבראים.

(16) ומובא בפרד"ס שם פרק ב'

על הקב"ה כיון שהוא פועל בנבראים ברצונו בלבד. ולא כהשפעה המגיעה ממנו באופן טבעי. וא"כ ברור שיכול לפעול כרצונו. כולל ריבוי.

אך יסוד זה אינו מספק דיו. דבזה לא תם הקושי הקיים בשאלה הנ"ל. שהרי גם אדם המשפיע ופועל ברצון פועל לפי הגדרים שלו. ודוגמא לדבר מאדם שאצלו חושי החסד והרחמים מפותחים ביותר. הרי שנוכל לדעת (כמעט בבירור) שאדם זה לא יוכל לבצע פעולה הדורשת אכזריות. והיינו משום שהגדר של האדם מכריח את הפעולות היוצאות ממנו. וא"כ אף שהקבה פועל מבחירה ולא שזהו הטבע שלו ח"ו. הרי שכיוון שהוא מוגדר בזה שהוא אחדות פשוטה הרי שלא ייתכן שיצא ממנו הריבוי.

אלא שקושי זה נכון באם אכן נצא מנקודת הנחה שאחדותו של הקב"ה הינה הגדר שלו. כלומר שהקב"ה מוגדר בזה שהוא אחדות פשוטה. אחד הפשוט. אבל חסידות מגדירה ענין זה בצורה שונה. דהקב"ה מופשט מכל הגדרה שהיא כולל הגדרה זו שהוא אחדות פשוטה. וא"כ לא נשאלת השאלה כיצד יגיע הריבוי מן האחד כיוון שהקב"ה אינו סותר לריבוי. דהוא אינו מוגדר גם בזה שהוא אחד.

[והיינו מצד דברי המהר"ל בעצמו.¹⁷ דשום דבר אינו נמנע ממנו ית' דווקא בגלל פשיטותו. דכיוון שאינו מוגדר בשום גדר הרי ששום דבר אינו נמנע מאיתו.]

וא"כ ההכרח למציאות ספירות חלוקות אינו נובע מריבוי הנבראים. שהרי הקב"ה אינו זקוק למוצע בשביל לברוא הריבוי. דהריבוי מגיע ממנו עצמו.

אלא שבאם הריבוי אכן היה מגיע ממנו ית' ללא שום ממוצעים הרי שהריבוי עצמו היה כמהות הכח הפועל אותו.¹⁸ וכיוון שהכח הפועל הינו כח הבל"ג של הקב"ה הרי שגם הנבראים היו בלתי מוגבלים. וכיוון שנראה בחוש שאינו כן. שהרי העולם וברואיו הינם מוגבלים. הרי שמכאן מוכרחת מציאות הספירות. דכיוון שהקב"ה

17) וז"ל שם "ומזה בעצמו שהוא פשוט בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו. כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר"מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו; אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל - אין דבר נבדל ממנו. ואם כן הוא יודע הכל והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד, ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן כמו שיתבאר",

18) אליבא דאמת גם זה אינו כן דשום דבר אינו מוכרח אצלו ית'. אלא שהקב"ה צמצם עצמו לבוא בגדרי השכל. כמבואר בסעיף ו' בהדרן על הרמבם תשמ"ו. וא"כ ע"פ שכל באם הכח הפועל הינו בל"ג כך גם יהי הגילוי שלו בפעולותיו.

פועל את בריאת הנבראים ע"י הספירות. והם הפועלים את הצמצום באורו ית'. וע"י פעולתם הנבראים הינם מציאות מוגבלת.

אלא שגם ספירות אלו אינם דבר נפרד ממנו ית'. וכמו שנתבאר לגבי הריבוי. שהוא אינו נפרד ממנו ית'. כיוון שגם הוא אינו מושלל ממנו ית'. כיוון שאין לו שום גדר. הרי שאותו הדבר תקף גם לגבי הצמצום והגבול¹⁹ דאין הוא מושלל ממנו ית'. דמצד היותו לא מוגדר בשום גדר. הרי שכוחו גם בגבול. וא"כ זהו ענין הספירות – כוחו של הקב"ה בגדר הגבול. (אלא שבאו בגדר מסויים.) וא"כ הם ג"כ אלוקות ולא דבר נפרד ממנו ית'. והיינו שגם הכלים של הספירות הינם אלוקות.

אלא דמאחר שנתבאר שאורו הבלתי מוגבל של הקב"ה פועל דרך כח הגבול – הספירות. הרי שי"ל שכך גם נפעל הריבוי. שהרי הכח הפשוט פועל דרך הריבוי הנוצר מהספירות. (אף שמצד הריבוי אין הכרח לספירות כנ"ל.)

ו.

לסיכומו של ענין יוצא שלפי החסידות הרי שהספירות הינם אלוקות. והם כוחו של הקב"ה בממד הגבול – כפי שבא בצורה מוגדרת. משא"כ לפי השיטה הנ"ל הרי שהספירות אינם אלוקות ומשו"ה יכולים לשמש ממוצע לענין הריבוי.

[וזוהו החילוק בין שיטת החסידות לשיטת הרמ"ק כפי שהובאה לעיל. דלשיטת הרמ"ק הרי שמהות הכלים אינה אלוקות. אלא בריה וכמו כלי האומן. רק שהאור מתאחד עם הכלי. ומצטמצם לפי גדריו. משא"כ ע"פ חסידות שגם הכלים הינם אלוקות.]

אלא שאעפ"כ אין הם פועלים בעצמם. אלא שהקב"ה (האור של הספירה – כח הבל"ג) פועל על ידם.

והביאור בזה, מדוע באמת א"א לומר שהם עצמם הפועלים והרי זהו החידוש שבדברי תורת החסידות שמדובר בכח של הקב"ה ג"כ והם אלוקות? היינו משום שאע"פ שהם התבטאות כוחו של הקב"ה הרי שמדובר בכח הגבול. וזהו כפי שהקב"ה בא בצמצום וגדר מסויימים. והיינו שדביקותם של הכלים במאור אינה

19) כמבואר בעבודת הקודש (שער א פ"ה) "שכשם שיש לו כוח בבלתי־בעל־גבול כך יש לו כוח בגבול, שאם לא כן - אתה מחסר שלימותו". והיינו שכוחו בגבול אינו סותר לשלימותו. אלא אדרבא הוא מבטא את שלימותו. גם בגדר הגבול.

ניכרת. די ש להם גדר משל עצמם. וא"כ אין הם מתארים את הקב"ה כמו שהוא. – מופשט ובלתי מוגבל. ומשו"ה צריכה פעולתם להיעשות ע"י התאחדות עם האור הבלתי מוגבל שדביקותו במאור נכרת. דכל עניינו של האור הוא הגילוי של המאור. ואין לו שום גדר בנוסף לענין זה.

ומשו"ה צריכה להיות ההתאחדות²⁰ ביניהם. ובהתאחדות זו פועלים על שני "הצדדים" הן מצד האור שהאור - הקב"ה הבלתי מוגבל כפי שהוא, מגיע למקום הגבול. ומצטמצם לפי גדריו. והן מצד הכלי שניכר בכלי שכל עניינו הוא גילוי כוחו של הקב"ה בגדרים מוגבלים. – גילוי המאור ולא ענין בפני עצמו.

[והכח להתאחדות זו הינו כיוון שכך הוא מצד האמת. שהרי הן כח הגבול והן כח הבל"ג עניינם אחד – יכולתו הבלתי מוגבלת של הקב"ה. ומצד נקודת היכולת הרי שהם נקודה אחת באמת. שהוא כל יכול. וממילא, יש לו כח בבל"ג ויש לו כח בגבול. ונקודה זו מתגלית בספירות בכך "איהו וחיהי חד" כיוון שבמהותם הם ענין אחד.]

ז.

ע"פ הבנה זו מתורצת היטב הקושיא מענין התארים שהרי מדובר על הספירות. שאינם נבראים בעלמא אלא התפשטות של הקב"ה כפי שבא בגדר מסויים. – האור הבל"ג בא בגדר וגבול של הכלים. (וזה גופא מצד זה שהכלים הינם ג"כ אלוקות). ואין הדוחק שבדברי המהר"ל שהתארים הינם על שם הספירות – שאינן חלק ממנו. וע"פ הבנה זו מובן כיצד אפשר לומר שע"י ידיעה זו ישנה חיות לנבראים – שזוהי תכונה אלוקית. שהרי לא מדובר על בריאה. אלא היא אלוקות ממש. התפשטות של הקב"ה עצמו. וע"ז שייך הלשון בידיעת עצמו יודע כל הנבראים שהרי הספירות הינן אלוקות ממש.

לאחר שנתבאר שהספירות הינם אלוקות ממש, שהרי הם התבטאות כוחו של הקב"ה בגבול. הרי שאפשר להבין את דברי הרמב"ם. דדברי הרמב"ם נכונים (ע"פ חסידות) לגבי הספירות. והיינו שהפשט בדבריו הוא ודעתו אחד הוא: שהכלים של הספירות

(20) ומובן כיצד יכולה להיות ההתאחדות ביניהם. שהרי שניהם – האור והכלים הינם מהות אלוקות. והאור מתאחד עם גדר הכלים. משא"כ לפי שיטת הרמ"ק שהובאה לעיל שלא מובן כיצד יכול להיות התאחדות שכזו. שהרי הכלים הם מציאות נפרדת ולא אלוקות.

("הדיעה") מאוחדים עם האורות - כח הבל"ג הפועל על ידם ("הוא"). והיינו שדווקא כפי שנתבאר ע"פ חסידות מהי מהות הכלים. הרי שיכול להיות איחוד כזה. כיוון שהם אלוקות ג"כ.

ח.

וא"כ למסקנת הדברים. חסידות מכרעת בין השיטות השונות. ומקבלת מעט מכל אחת מהן. והיינו שלדבריה אכן צדק המהר"ל בכתבו לגבי עצמותו ית' שהוא מרומם לגמרי ומופשט מכל גדר שהוא. וא"א לומר שעצמותו שכל. וא"כ לגבי הרוממות של הקב"ה וריחוק הערך מן החכמה אכן צדקו דבריו. אלא שענין זה שכתב שהחכמה היא בריאה ממש. והיינו שהיא דבר נפרד מעצמותו – לא מקבלת חסידות. אלא שהקב"ה עצמו אף שמרומם מחכמה ירד לגדר חכמה ע"מ לדעת את הברואים. וא"כ יוצא שהחכמה הינה אלוקות. (אמנם לא עצם האלקה אבל התפשטות שלו בגדרי הגבול והגדר.) ובזה חסידות מסכימה עם הרמב"ם. דהספירה האלוקית הנקראת חכמה כלולה בעצם משני דברים. יש את הכלי. שהוא ג"כ אלוקות. והיינו כח הגבול של הקב"ה (כפי שבא לידי גילוי וגדר מסויים) שהינו ג"כ כח שלו בדיוק כמו כח הבלי גבול. ובכח הגבול מתגלה הקב"ה – ע"י כח הבל"ג. והיינו האור. ומתאחד איתו לחלוטין. ועל בחינה זו נופלת הגדרת הרמב"ם שהוא המדע וכו'. שאכן האיחוד בין האור והכלי הינו מוחלט.

וזוהו מה שמובא בתניא²¹ "והודו לו חכמי הקבלה גם כן בזה, כמו שכתוב בפרד"ס מהרמ"ק וגם לפי קבלת האריז"ל יציבא מילתא בסוד התלבשות אור אין סוף ברוך הוא על ידי צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצילות אך לא למעלה מהאצילות.... שא"ס ב"ה מרומם ומתנשא רוממות עד אין קץ למעלה מעלה מהאצילות". והיינו כנ"ל שצדקו דברי הרמב"ם ביחס לספירות דאצילות. שם הקב"ה צמצם עצמו לבוא בגדר ותואר מסויימים. שם היחוד הינו מוחלט. משא"כ למעלה מאצילות שזהו אור מופשט לחלוטין מגדר תואר מצומצם.

על ההבדל באופן הביאור בין פרק ב' ופרק י"ח בתניא

הת' יעקב שיחי' מרטון

א.

בשיעור חסידות העיוני בתניא, שנמסר בעת האחרונה מידי בוקר ע"י משפיע ישיבתנו הרב גופין שליט"א¹, למדנו בין היתר אודות המהות והמבנה של "נפש האלקית" והבחינות המגדירים אותה. דבר זה, נשנה ב"ספר של בינונים" פעמיים, פעם ראשונה "הדרך הארוכה"² ופעם שניה מפרק י"ח עד כ"ה, "הדרך הקצרה".

המטרה הכללית של "הדרך הארוכה" (פרקים ראשונים בס"ב), היא להדריך את האדם להעיר ולגלות בפנימיות נפשו "אהבת השם" בוערת. והדרך לכך היא ע"י התבוננות בגדולת ה', "כשמתבונן ומעמיק מאוד בגדולת ה' איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, וכולא קמיה כלא חשיב". ולשם כך, יהודי גם מתבונן בקשר העצמי שלו להשי"ת ומבין שנפשו האלקית תמיד באמנה איתו ית' בבחי' "חבוקה ודבוקה בך" וכך "נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו ית' ... ופחד ה' בלבו ושוב יתלהב לכו באהבה עזה כרשפי אש בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ב"ה"³.

לעומת זאת, המטרה הכללית של "הדרך הקצרה" (פרק י"ח ואילך) היא להדריך כל יהודי 'להתחבר' למהותו הכי פנימית, לחיות מתוך מודעות עצמית גבוהה כל כך, שגם אם ניחן ב"דעת קצרה בידיעת השם ואין לו לב להבין בגדולת א"ס ב"ה" ונבצר ממנו להתבונן בהתבוננות הנדרשת (כמוסבר בפרקים א'-י"ח), גם הוא יכול בוודאות

(1) ראה שער "הוספה" שבסוף קובץ זה.

(2) כפי שמכונים הפרקים א' עד י"ח.

(3) תניא פרק ג', עמ' 14.

גמורה לעבוד את השי"ת באופן הכי נעלה "לשמור ולעשות כל מצות התורה ות"ת כנגד כולן בפיו ובלבבו ממש מעומקא דלבא באמת לאמיתו בדחילו ורחימו"⁴ מכיוון שהוא מעורר את "האהבה המסותרת" הקיימת ובווערת בפנימיות נפשו האלוקית.

ב.

והנה, בדרך בה מתייחס כ"ק אדמוה"ז למבנה של הנפש האלוקית, יש הבדל בין התיאור בפרקים ב' וג', לבין התיאור בפרק ח"י.

בפרק ג' מסביר, ש"כל בחינה ומדרגה משלש אלו נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחי' כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן"⁵. ומבאר כיצד העשר בחינות נחלקות ל"שכל ומדות"⁶ וכו'.

ובפרק י"ח שב רבינו ומסביר שהאבות זכו להוריש "אפילו לקל שבקלים ופושעי ישראל"⁷, את ה"נפש רוח ונשמה לבניהם אחריהם עד עולם מעשר ספירות דקדושה שבארבע עולמות אבי"ע לכל אחד ואחד כפי מדרגתו וכפי מעשיו ... ואעפ"כ מאחר שהיא מעשר ספירות קדושות היא כלולה מכולן".

וכאן, בפרק י"ח, מוסיף רבינו תיאור שאינו מופיע בפרק ג': "כלולה מכולן, גם מחכמה דעשיה, שבתוכה מלובשת חכמה דמלכות דאצילות, שבתוכה חכמה דאצילות, שבה מאיר אור אין-סוף ב"ה ממש".

את ההבדל בין פרק ג' לפרק י"ח, האיר הרב גופין בשיעור, והסביר מדוע בפרק י"ח 'מטפס' אדמוה"ז אל הדרגות הגבוהות מהן משתלשלים עשר כוחות הנפש – "חכמה דעשיה, שבתוכה מלובשת חכמה דמלכות דאצילות, שבתוכה חכמה דאצילות, שבה מאיר א"ס ב"ה"; ואילו בפרקים הראשונים בתניא אף שנאמר כי "הנפש השנית בישראל היא חלק אלוקה ממעל ממש"⁸ – אינו מרחיב לבאר שבפנימיותה יש בה

(4) תניא פרק י"ח, עמ' 46.

(5) ריש פ"ג בתניא.

(6) עשר כוחות הנפש: שלוש 'אמות' ושבע 'מדות'.

(7) פרק י"ח בתניא.

(8) ריש פ"ב בתניא.

"אין סוף"; ורק מסתפק באמירה כללית שעשר כוחות הנפש השתלשלו "מעשר ספירות עליונות".

ההסבר הוא: שעד פרק י"ח אדמוה"ז מדריך את הלומד כיצד להגיע להתבוננות בגדולת ה'. אז לצורך "עבודת ההתבוננות", אמנם מסבירים ליהודי איזו נשמה נעלית יש בו. אך התוצאה שמבקשים להשיג מההתבוננות היא "אהבת השם" שתיוולד בליבו. ולצורך נקודה זו, "התבוננות" המולידה אהבה להשי"ת, אין צורך לפרט את הדרגות שלמעלה מהנפש. העובדה שכוחות הנפש משתלשלים מא"ס ב"ה – אינה קשורה לפן זה של עבודת ההתבוננות.

מאידך, כאשר מדברים על יכולתו של כל יהודי לעורר את הקשר המהותי והפנימי שלו לבורא יתברך, קשר שהוא כה "עצמי" עד שיהודי פשוט לא יכול להתנתק מהשי"ת. ומדגישים, שמצד מהותו יהודי אינו מסוגל לכפור ח"ו בשום צורה ואופן ביוצרו ובוראו – חשוב להגדיר את המהות הפנימית הזו. ולכן מוכרחים להאיר את העובדה, שעצמות-ומהות א"ס ב"ה נמשך ומשתלשל עד נפשו של כל יהודי. המשמעות היא: יהודי הוא אחד ומאוחד עם אוא"ס ב"ה ממש וזוהי מהותו הפנימית והעצמית.

ג.

בהרחבת ביאור ההבדל בין פרקי "הדרך הארוכה" לפרקי "הדרך הקצרה", הוסיף הרב גופין בשיעור, שזהו על דרך ההבדל בין שני המשלים המפורסמים שיש בחסידות⁹ להסברת "השפעה והשתלשלות" מדרגה לדרגה.

משל ראשון הוא מההשפעה של "רב ותלמיד": הרב מבקש להסביר לתלמידו דבר שכל נעלה ועמוק. אבל כלי-שכלו של התלמיד אינם מסוגלים להכיל את ההשכלה העמוקה. לכן, צריך הרב לבאר לו את התוכן בדרך של 'משל'. המשל יורד עד לדרגתו של התלמיד ונקלט בו והוא יכול לבסוף להבין את תוכן ההשכלה שמלמדים אותו. אבל האם ניתן לומר ש"המהות העצמית" של התלמיד הושפעה מכך? שהרב "ברא" כאן מציאות חדשה של "תלמיד", והמציאות של התלמיד "נולדה" מהרב? וודאי שלא. הרב משפיע לתלמידו את "המושכל" שלו, לא את "כוח השכל" שבו.

(9) כמבואר בארוכה ובפרטיות בספר המאמרים רנ"ט, ועוד.

לעומת זאת, יש את המשל השני מהשפעה של "אב ובנו". כאן, ברור לחלוטין שהאב משפיע לבנו את "עצם שכלו". כל מציאותו של הבן נוצרה מתוך כוח האב. ההשפעה של האב לבנו, מעניקה לו את עצם "כוח הראיה", "כוח השמיעה" וכו'. האב משפיע השפעה עצמית - וראיה לדבר היא, שהבן נולד מהאב ומתגלים בו כל הכוחות אותם קיבל מהאב.

בפרק ב', אדמוה"ז מזכיר שהנשמה היא "חלק אלוקה ממעל ממש", כלומר שהיא עצמה היא 'חלק' מהקב"ה (כמו בן שנולד מהאב). אבל אינו מאריך בכך, שכן כאמור, אין זה נוגע להסברת "עבודת ההתבוננות". וכשמגיעים לפרק י"ח, ומסבירים ליהודי שביכולתו לגלות את הקשר המהותי שגבוה ונעלה מכל 'התבוננות', קשר "עצמי" – מראים לו כיצד חכמת אוא"ס ב"ה, היא עצמה 'מתלבשת' ומשתלשלת אל נפשו האלוקית של כל יהודי, וכנ"ל.

ד.

ויש להעיר בדרך אפשר, שמצינו בתוך דברי התניא-קדישא עצמם, מעין רמז לכך, שבפרקים הראשונים אופן ההסברה דומה יותר ל"משל הראשון" הנ"ל, שהוא המשל מהשפעת "רב ותלמיד" שהתלמיד זוכה לבסוף לקבל את "הדבר המושכל" מרבו, ואילו בפרק י"ח אופן ההסברה דומה יותר אל "המשל השני" הנ"ל, שהוא המשל מהשפעת "אב ובנו" – שהבן זוכה לקבל את "כוח השכל" ואת כל כוחות נפשו בפועל, מכוח האב שניתן לו בפו"מ.

שכן, בפרק ב' כאשר רוצה להדגיש את גודל ועוצם מהותם ועניינם של נשמות ישראל, מסביר שישנם נשמות שהם בחינת "מוח וראש" ויש נשמות "שהם בחי' עקביים ממש". ומסביר ש"על ידי השתלשלות העולמות ... נתהוו ממנו נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ופחותי הערך, ועם כל זה עודינה קשורות ומיוחדות ביחוד נפלא ועצום במהותן ועצמותן הראשון ... כי יניקת וחיות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ, הוא מנפש רוח ונשמה של הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם"¹⁰.

(10) פרק ב' בתניא, עמ' 12 למטה.

וגם בהמשך הדברים מבאר בארוכה על "ולדבקה בו, שכל הדבק בת"ח מעלה עליו הכתוב כאילו נדבק בשכינה ממש, כי ע"י דביקה בתלמידי חכמים קשורות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ומיוחדות במהותן הראשון" וכו'.

אם כן, ההמחשה והמשל שעמם מבאר אדמוה"ז את הנקודה שנר"נ של יהודי משתלשלת מהדרגות הגבוהות ביותר ומעשר הספירות הק' שלמעלה – הוא בסגנון המשל של "רב ותלמיד".

משא"כ בפרק י"ח, כאשר מבאר את הנקודה המהותית והפנימית הזו, כיצד הנפש-רוח ונשמה של כאו"א מעם ישראל היא כלולה מכל העשר ספירות-קדושות, ובתוכה יש בפועל גם "חכמה דעשי"ה, שבתוכה מלובשת חכמה דמלכות דאצילות, שבתוכה חכמה דאצילות, שבה מאיר אור א"ס ב"ה" – הביאור כולו, לאורך כל הפרק, הוא דווקא מההמשכה של "אב ובן", החל מכך שהמהות הפנימית הנעלית הזו היא "ירושה" שניתנה מהאבות ש"הן הן המרכבה" ועד לביאור הנקודה שאפילו "פושעי ישראל" יכולים "להמשיך" ולהוליד בבניהם "נשמות גבוהות מאוד שהיו בעמקי הקליפות".

ואת"ל, ניתן לראות באופן הסברה זו, רמיזה להסברת הדברים כנ"ל. שבפרקים הראשונים התוכן המבואר מתאים יותר לאופן ההסברה דמשל הא' (מהשפעת "רב ותלמיד") ורבינו הזקן מדבר בפרקים אלו יותר אודות הקשר בין "תלמידי חכמים" ומושפעיהם, עד כדי כך שאפילו "הפושעים ומורדים בתלמידי חכמים יניקת נפש רוח ונשמה שלהם מבחי' אחוריים של נפש רוח ונשמת תלמידי חכמים"; ובפרק י"ח, בו התוכן המבואר מתאים יותר לאופן ההסברה דמשל הב' (השפעת "אב ובן"), מדבר רבינו הזקן יותר אודות האבות והבנים, כוח ההולדה דאבות וכוחות הנפש של הבנים שבמהותם נמשכו מהאבות עצמם.

שער

הלכה

ביאור בד"א בהנהגת רבינו בהקנאת ד' מינים לנשים, ובהקנאה במתנה ע"מ להחזיר

הרב יעקב שוויכה שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

מנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע להקנות את הד' מינים שלו לצבור בכדי שיברכו עליהם כל יום. אמנם לנשים נהג הרבי להקנות רק בהושענא רבא אחרי הגברים. ולכאורה טעמא בעי. הבא לקמן זו אפשרות הלכתית בדרך אפשר¹,

בהקדים דברי ה'ביכורי יעקב², סי' תרנ"ז ס"ה:

"ומ"מ נשים שלנו נוהגין לטול לולב ומברכים עליו, ויש להם רשות לזה כיון שמכניסין עצמם בחיוב, וכמו שכתב שם הג"א בשם ר"ת [פ"ג סי' ל"ג], וכן כתבו גם התוס' ערכין [דף י"ד"ה י"ח ימים שהיחיד גומר וכו' בסו"ד] וכמש"כ ר"ס תר"מ. וכן כתבו בפ"י לענין לולב הט"ז והמג"א ס"ס תרנ"ח, כמש"כ שם ס"ק כ"ו. אכן זה ודאי פשוט שאינה רשאי לברך אלא כשמקיימת המצוה כתקונה כמו שכשרה באיש, דאל"כ הוי ברכה לבטלה.

וראיתי לחקור, היאך יכולה אשה נשואה לברך על לולב ביום ראשון, שהרי בעינין לכם ואשה אין לה כלום, שהרי אמרינן [קדושין דף כג] אין קנין לאשה בלא בעלה ואין קנין לעבד בלא רבו, דמציאתה ומעשה ידיה גם הקרן לבעלה, ומתנתה וירושתה דהיינו נכסי מלוג שלה הבעל אוכל פירות. וכיון דכן, אף שהקרן נשאר לאשה, מ"מ כיון שהבעל אוכל פירות כל ימי חייה ואין לה כלום הכל נקרא ושייך

(1) לאפוקי מסיבה טכנית שאפשר לומר, כגון: בכל החג הנשים בבית, או בכדי לא לקלקל את הד' מינים מרוב שימוש.

(2) לבעל הערוך לנר, הרב יעקב עטלינגער, תקנ"ח - תרל"א.

לבעל, כדמוכח ממה דאמרינן שם [דף כד] במעשר דאתי מבי נשא עסקינן וכו', ע"ש בתוס' ד"ה אלא. ואף דלפי גרסת רש"י שם במעשה ידיה גרסינן, משמע לכאורה דזוזי ידיה שלה מקרי כיון שהקרן שלה ולא של בעל, הרי כבר חלקו עליו ר"ת וחוס' רי"ד ורשב"א וריטב"א. ... ועכ"פ אפי' יחלוק רש"י, כיון דרוב הראשונים הכי ס"ל, דכל קנין האשה אפי' היכי שהוא אוכל פירות בלבד מקרן שלה, מ"מ מקרי של בעל הכי נקטינן. והטעם כתב התוס' רי"ד שם כיון שאין לה זכות בהן כל ימי חייה לא מקרי שלה.

ולכן אם אשה נשואה קנתה לולב, ממה שניתן לה במתנה או ממה שירשה או ממותר מעשה ידיה, נ"ל שאינה יכולה לברך עליו, דלא קרינן בו לכם שהרי הוא של בעל. ומ"מ משכחת שתטול לולב ותברך עליו ביום ראשון, כגון שנתן לה בעלה במתנה, דבזה קנתה לגמרי כיון שהוא בזה אינו אוכל פירות כדאמרינן בב"ב, וכן פסק ג"כ באה"ע [סי' פ"ה ס"ז]. וכן בכתב לה הבעל דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן. אבל שתברך על לולב של אחר שניתן לה במתנה, לא משכחת אלא כשאמר לה הנותן הרי לך לולב זה לצאת בו ע"מ שאין לבעליך רשות בו, דבזה ג"כ קנתה כדאמרינן שם [סי' י"א] אבל אם נתן לה סתם ע"מ שאין לבעלה רשות בו, ולא פיי' לצורך לצאת בו, לא מהני דבזה אינו שלה רק של בעל כדאמרינן שם. וכן אם אמר ע"מ לצאת ולא אמר ע"מ שאין לבעליך רשות בו, מ"מ לא קנתה, אע"פ שפרט הצורך שנתן בשבילו כמש"כ הש"ך והט"ז ביו"ד [סי' רכ"ב], ע"ש. ולכן ע"כ צריך לפרט שלצורך נטילה נותן לה, וגם ע"מ שאין לבעלה רשות בו.

ולכן לא תוכל לברך על של קהל, אף שהאנשים מברכים על של קהל כמבואר סי' תרנ"ח, דמסתמא כן כוונתם כשיטול כל אחד יהיה שלו, מ"מ גבי אשה לא מהני זה, שהרי צריכה לקבל המתנה ע"מ שאין רשות בו וע"מ לצאת, וזה ודאי אין כוונת קהל הקונים. ולכן אין לה תקנה לברך על של קהל אלא אם בעלה יתן אותו לה במתנה, כיון שבשעת נטילה הוא שלו יכול ליתן במתנה לאשתו, אבל בלא"ה כשתברך על לולב ביום ראשון הוי ברכה לבטלה.

...ולפי זה צריך לזהר שלא ליתן לולבו במתנה לאשה נשואה, אלא בתנאי שאין לבעלה רשות בו ושיהיה לה לצאת בו. דאל"כ לא בלבד שהיא מברכת ברכה לבטלה אלא גם לו יזיק הדבר. שהרי במתנה ע"מ להחזיר צריך להחזיר לבעליו במתנה כמבואר ברמ"א סי' תרנ"ח ס"ה, וא"כ חזרת האשה לבעליו אינו חזרה

כיון שאינו שלה אלא של בעל, ואם החזירה האשה מ"מ אינו בידו רק שאול מהבעל, ולא יכול ליתנו במתנה לאחר וגם אינו יכול לצאת בו כדינו ביום שני, כמש"כ לענין קטן שם ס"ק י"ח, ולכן צריך להזהר בזה".

וכך פסק ה'כף החיים' להלכה [תרנ"ח ס"ק ט"ז]. ומוסיף שאם נותן לאשה נשואה - יאמר שאין לבעלה רשות בה.

אמנם בהליכות שלמה [הלכות סוכות פי"א ס"י] כתב:

"אולם נראה דאין צורך להחמיר בכך, ויוצאת בו גם בלא"ה מצות לולב וחשיב שפיר "לכם", משום דאף במתנה גמורה כיוון דאין זה אלא קנין פירות אבל הגוף שייך לה, הריהו לולבה, וסגי בהכי לצאת בו ידי חובתה..."

וכן דייקו שמשמע מדברי המשנ"ב בשער הציון תרנ"ח ס"ק מ"א.

ואם כן י"ל בדרך אפשר דאף אם הכרעת ההלכה לא תהיה כמו הביכורי יעקב אלא כמו ההליכות שלמה, אולי החמיר רבינו בדבר שמאות אנשים מבנ"י יוצאים בו ידי חובת ד' מינים, לחשוש לדבריו של הביכורי יעקב דלא סגי להקנות לאשה במתנה על מנת להחזיר אלא אם מקנה בתנאי שאין לבעלה רשות בו ושיהיה לה לצאת בו. ומכיוון שתנאי כזה טירחא מילתא לעשות לציבור גדול של נשים, אולי העדיף הרבי לא להקנות לנשים כלל אלא לאחר שכל הגברים יצאו ידי חובה בהושענא רבא, בכדי לא להעמיד בשאלה מצוות הגברים באחר נטילת הנשים.

ב.

אלא דעדיין צ"ב, דהתינח ביום הראשון דבעינן לכם, אבל ביתר הימים הרי סגי בשאול ואפשר להשאיל לאשה.

ובהקדים מה שכתוב בהיום יום [ט"ו תשרי, ומקורו מלשון כ"ק הרי"צ נ"ע המובא ברשימת היומן ע' קס"ב ומשם לספר המנהגים]:

"כשנותנים הד' מינים לאחר לברך עליהם אומרים בפירוש שהוא במתנה על מנת להחזיר, ובפרט ביום הראשון. והוא תועלת לנותן ולמקבל".

וכך נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע בפועל בימי חול המועד, כשהביא את הד' מינים לרב הארליג שי' אמר שזו מתנה על מנת להחזיר.

אלא שטעמא בעי, דהרי הלכה פסוקה [שו"ע ס' תרנ"ח] שמדינא דגמרא סגי בשאול. ובנתיבות בשדה השליחות [לרב לו"י רסקין, ח"ב ע' 128]

"להעיר שלדעת התוס' סוכה כט ב ד"ה בעינן, דין "לכם" בלולב היה במקדש כל שבעה, ומה שהקילו בכמה דברים בשאר הימים היינו לפי שהנטילה בהן היא מדרבנן. ואילו להריטב"א שם הגבלת דין לכם' ליום הראשון היינו אף במקדש. שלדעת התוספות מסתבר שיש עכ"פ הידור ב"לכם" כל שבעה משא"כ להריטב"א".

אמנם לכאורה קשה לומר שהידרו בדבר שלא כתוב לא בגמרא ולא בהלכה להדר בזה ביתר ימי החג מחוץ למקדש.

ג.

ואולי י"ל בדרך אפשר בהקדים דברי הדרכי משה הקצור [אורח חיים סימן תרנח]:

"וזה לשון הגהות מיימוניות סוף הלכות לולב (פ"ח הל' יא אות ת) אמנם הירא וחרד לדבר השם והמחבב לעשות מצוה מן המובחר ראוי להיות לו לולב ואתרוג בפני עצמו כדי לעשות הנענועין כהלכתן ועוד שרוב בני אדם מברכין בדעת שהם שותפין ואין יודעין להעלות על דעתם ליזהר שיהיו במתנה ולא נהגו להיות לכל הקהל אתרוג אחד אלא מדוחק עכ"ל הר"מ ... וכתב מהרי"ל (הל' אתרוג סי' יד עמ' שצח) דאף אם יום ראשון בשבת יראה כל אחד וישתדל שיהא לו אתרוג ולולב מיוחד".

והוא במהרי"ל (מנהגים) הלכות אתרוג:

"[יד] אמר מהר"י סג"ל כל אדם חייב להתחזק להיות לו אתרוג אל עצמו, ואל יסמוך על של קהל, שמא אין הכל בקי אין להקנות בקנין גמור עד שיצא, ואנן בעינן לכם משלכם. וגם אם יוצא בשעת הנטילה, אכן כשאומר הלל אז עיקר נענוע דל"ו כחות, אין לו לולב. וגם אם חל ראשון של סוכות בשבת דאז אין נוטלין, אל יאמר מאחר דנתבטל ולקחתם לכם ביום הראשון אין לי לחוש שוב מעתה. אכן מאחר דאנן נוהגין לעשות שני ימים דין השני כדין הראשון לכל חומרות. ברוך המקום המשלם וממלא שכר לכל מהדרי מצוה".

והנה, הרמ"א בשולחן ערוך [אורח חיים הלכות לולב סימן תרנח סעיף ט] הביא זאת להלכה:

"וכל אדם ישתדל ויהא זריז במצוה לקנות לו אתרוג ולולב לבד, כדי לקיים המצוה כתקנה (הג"מ סוף הל' לולב)".

והסביר זאת המגן אברהם [סימן תרנח ס"ק יב]: "המצוה כתקנה. כי רוב העולם אין יודעים להקנות לחביריהם ועוד לעשות הנענועים כהלכתן (שם)".

ובמשנה ברורה [סימן תרנח ס"ק מב] הוסיף מה שהביא הד"מ ממהרי"ל שגם אם חל יום ראשון בשבת:

"כי רוב העולם אינם יודעים להקנות לחביריהם ועוד לעשות הנענועים כהלכתן. אפילו חל יום ראשון בשבת דעצם המ"ע א"א שוב לקיים אפ"ה נכון להשתדל להיות לו לולב ואתרוג לעצמו וכדלקמיה".

ולכאורה, אע"פ שמדברי המהרי"ל יוצא שהסיבה לחומרא זו היא מכיוון שאנו נוהגין לעשות גם את יום טוב שני כדין הראשון לכל הדברים, אמנם לאחר שעל פי זה פסקו שכל אדם יהא לו ד' מינים משלו אזי הדין הוא כן אף בחול המועד, וכסתימת לשון הרמ"א דלעיל.

ד.

והנה, נחלקו הפוסקים מה עדיף, האם ליטול את שלו שאינו מהודר כל כך או של חבירו. במשנה ברורה [סימן תרנח ס"ק לט]:

"ואף על פי שכל זה הוא דין גמור מ"מ כיון שאין הכל יודעין להקנות לכן כתבו כמה אחרונים שמוטב לברך על שלו אם יש לו כל ד' מינים כשרים אף על פי שאינם מהודרים כמו של חבירו".

והוא משו"ת המבי"ט [ח"ג סי' מ"ג] ובתפארת ישראל [הלכתא גבירתא פ"ג דסוכה]. מאידך, בסדר היום [מאמר כוונת הלב] ובקיצור שו"ע [סי' קל"ו ס"י] כתבו שטוב יותר לצאת בשל חבירו המהודרים.

והנה, חסידים מהדרים לצאת בד' מינים שנטל בהם הרבי, ולכאורה לא מקיימים בזה את דברי הרמ"א שכל אחד יהדר בשלו [אלא כדברי הסדר היום]. ואולי י"ל בדרך אפשר, שמכיוון שלפי דברי מהרי"ל והד"מ הנ"ל יש להדר גם לאחר יום טוב הראשון שיהיו הד' מינים שלו, ולאידך רצו להדר לברך על מה שבירך הרבי; נהגו רבותינו כעין פשרה בדבר ולהקנות במתנה על מנת להחזיר, בכדי להדר מעין מה שכתב המהרי"ל והד"מ.

היינו, אע"פ שהמהרי"ל והרמ"א באו לשלול את ההקנאה במתנה על מנת להחזיר ולהעדיף דווקא שיהא שלו ממש, ופסקו כך גם ביום השני ונחשב זריזות במצווה כדברי הרמ"א, נהגו רבותינו לפחות שלא יהא שאול אלא שיהא שלו על ידי מתנה על מנת להחזיר, ואזי לקיים גם את ההידור של לברך על מה שבירך הרבי, ולאידך לפחות שלא יהא שאול אלא במתנה על מנת להחזיר. ואם כן מובן גם זה שלא רצו להקנות לאשה וכנ"ל מדברי הביכורי יעקב.

ביאור ספק אדמוה"ז בדין יושבים בעגלה

הת' יעקב שיחי' מרטון

א.

בשולחן ערוך הל' בציעת הפת¹ בדין "רבים שנתוועדו לאכול" ומעוניינים לזמן יחדיו בברכת המזון, כתב רבינו:

"רבים שנתוועדו לאכול, אחד מברך לכולם והשאר יכוונו לבם לשמוע ויענו אמן. והמברך יכוון לאמן שאומרים. ואפילו הם שנים לבד, שבברכת המזון כל אחד מברך לעצמו, אחד מהם מברך המוציא לפי שבסוף הסעודה הם מתפרדים זה מזה. לפיכך אינן מצטרפין לברכה אחת אלא בזימון שלשה. משא"כ בתחילת הסעודה שהם מתחברים וקובעים עצמן לאכול יחד"

כלומר שאם מצטרפין לאכול בחבורה אחת באפשרותם לקבוע סעודה יחד, ומצטרפין לברכה אחרונה.

ורבינו מפרט מתי בני חבורה מצטרפין לקביעות סעודה כדין חבורה אחת, כדלהלן: בבית: אם יושבים בשולחן אחד או בלא שולחן במפה אחת, חשובה קביעות.

בשדה: די בהכנת מקום, שיאמרו נאכל כאן או במקום פלוני, הוי קביעות סעודה. ואם היו אוכלין בשדה מפוזרים ומפורדים, אע"פ שאוכלין כולם בשעה אחת ומכיכר אחד, כיון שלא קבעו מקום ואוכלין מפוזרין אין מצטרפין.

רוכב ע"ג בהמה: באפשרותם לקבוע סעודה אם יעמדו במקום אחד – אפילו אם כל אחד רוכב על בהמתו שלו ואוכל מכיכרו. אבל אם היו הולכין ואוכלים, לא נקבעו אע"פ שאמרו נאכל יחד.

(1) סימן קסז, סעיפים י"ד-ט"ז.

מהלכין בדרך: אין אפשרות לקבוע סעודה אפילו אם אוכלים מאותה כיכר ומכוונים להצטרף יחדיו.

בספינה אחת: אם אמרו 'נאכל', נקבעו באמירה זו. אפילו אם כל אחד אוכל מכיכרו ואפילו שלא על מפה אחת.

בעגלה: המקרה היחיד שדינו אינו ברור הוא "היושבים בעגלה". לגביהם מסתפק רבינו האם בגלל שהעגלה מהלכת בדרך דינם כרוכבים על גבי בהמה שאינם יכולים להצטרף לסעודה (אפילו אם אוכלים מאותה כיכר ומתכוונים לאכול כחבורה), או שמא העובדה שהם יושבים יחד בעגלה אחת מצטרפין (בשונה מרוכבים "שאף שהם יושבים הרי כל אחד הוא רוכב בפני עצמו").

ב.

ולכאורה קשה אמאי מסתפק רבינו בדין היושבים בעגלה. דלכאורה ניתן להוכיח שבעגלה דינם שונה מדין רוכב ע"ג בהמה, כפי שמצאנו בשו"ע דינים מהם נראה בבירור שאין להשוות בין יושב בעגלה לרוכב ע"ג בהמה.

א. בהלכות קריאת שמע² כותב אדמוה"ז:

"אם רצה לקרות כל הג' פרשיות כשהוא מהלך. הרשות בידו מלבד פסוק ראשון שצריכין לעמוד מהילוכו (או לישוב) ולקרותו כדי לכוין היטב. והוא הדין אם היה רוכב על גבי בהמה צריך להעמידה. שאינו יכול לכוין כל כך, שהוא טרוד בהליכתה אבל אם יושב בעגלה א"צ להעמידה"

נמצא מכאן, שבפסוק הראשון דקרי"ש שדרוש בו כונה, אם רוכב ע"ג בהמה צריך לעמוד מהילוכו כדי לכוין היטב, אך אם הוא יושב בעגלה א"צ לעצור. ובפשטות נראה מכאן שאפשר לחלק חילוק מהותי בין דין 'רוכב ע"ג בהמה' לדין 'יושב בעגלה'. שרוכב ע"ג בהמה אינו יכול לקרות פסוק ראשון של קרי"ש משא"כ ביושב בעגלה.

(2) סימן ס"ג, ס"ד.

ב. בהלכות תפילה³ נראה בבירור שאדמוה"ז מחלק בין "רוכב על החמור" לבין יושב בעגלה. שאת דיני הרוכב על החמור מפרט בסעיף ה', ולגביו פוסק "שבכל ענין צריך הוא לעמוד באבות כדי לכוין שאם לא כיון לבו באבות צריך הוא לחזור ולהתפלל וכשמתפלל דרך הילוכו אינו יכול לכוין כל כך לכן צריך לעכב הבהמה שלא תהלך עד שיגמור ברכת אבות..."

ואילו את דיני היושב בעגלה מחבר עם דיני היושב בספינה, בהלכה נפרדת (סעיף ו'): "היה יושב בספינה או בעגלה ומפחד לעמוד בכל התפלה ומתפלל מיושב מ"מ יעמוד במקום הכריעות אם אפשר לו..."

כלומר (לדעת הי"א) היות וצריך לעמוד לכה"פ ב'אבות' כדי לכוין - מי שרוכב ע"ג בהמה צריך לעכב הבהמה שלא תלך. אך בעגלה לא כך, וסגי בעומד בעגלה המהלכת. ובפשטות נראה, שדין העגלה הוא כדין ספינה.

ג. כתב המג"א בהלכות תפילה⁴ בדיני תפילת הדרך:

"ויעסוק בתורה בדרך. אבל לא יעיין בהלכה, דלמא אתי לטרודי, ואפשר דביושב בעגלה ואיש אחר מנהיג הסוסים שרי אפילו עיון".

ובשו"ע אדה"ז⁵ בהעתיקו דין זה שבמגן אברהם, כתב "וכשהוא בדרך יעסוק בתורה (שנאמר ובלכתך בדרך) ולא יעסוק בעיון הלכה שלא יתעה בדרך, אא"כ יושב בעגלה ואיש אחר מנהיג הסוסים".

כלומר, גם לדעת המג"א ובוודאי לדעת אדמוה"ז (שכותב בלי לסייג "ואפשר") יש לחלק בין רוכב ע"ג בהמה ליושב בעגלה, שכאמור אם יושב בעגלה, יכול לעסוק בתורה 'אפילו בעיון' מכיון שבעגלה אינו טרוד ואין חשש שיתעה בדרך, ממילא הוא מקום מיושב, שלא כמו הרוכב ע"ג הבהמה.

מכל הנ"ל אתי שפיר שאין להשוות בין 'יושב בעגלה' ל'רוכב ע"ג בהמה'.

ונתאר לעצמנו בני חבורה היוצאת לדרך ארוכה ע"ג עגלה – שלאורך הדרך אין להם כל מניעה הלכתית להצטרף יחדיו לתפילה במניין (שכנ"ל באפשרותם להתפלל

(3) סימן צ"ד, ס"ה וס"ו.

(4) אור"ח סימן קו ס"ק י'.

(5) שם ס"ט.

אפילו שמונה עשרה) ולאורך כל נסיעתם המשותפת באפשרותם לעסוק יחדיו בלימוד תורה (ששרי אפילו בעיון – כדברי המג"א לעיל) ורק כשבאים להצטרף כחבורה אחת לעניין ברכה⁶ וזימון לסעודה 'נולד' ספק האם נקראים בני חבורה אחת?

ובפרט לאור ההתייחסויות המפורשות בהלכה, מהן עולה שדין היושב בעגלה שונה מדין הרוכב ע"ג בהמה ובישיבתו בעגלה שרי לו לקיים הלכות רבות אותם אינו יכול לקיים בשעה שמהלך בדרך או רוכב ע"ג בהמה.

וא"כ אמאי מסתפק רבנו בשו"ע לענין זימון האם דין 'יושבים בעגלה' דומה ל'רוכב ע"ג בהמה', לכאור' בעניין זה ניתן להשוות דינם ליושבים בספינה?

ג.

ובביאור העניין לכאורה יש לומר:

מתוך פרטי הדוגמאות אותם מביא רבינו (בית, שדה, רוכבים ע"ג בהמה, מהלכים בדרך, יושבים בספינה או בעגלה) עולה ברור שהדרך להפיכת סועדים ל"בני חבורה אחת" המצטרפים לזימון בברכתם, כוללים שני תנאים מחייבים הצריכים להתקיים יחדיו, ואי אפשר לוותר על אף אחד מהם.

א. מקום אחד: על הסועדים להימצא בפועל באותו מקום. ולא סגי בכך שיחליטו לאכול בצוותא, ואפילו לא כאשר אוכלים בפועל מכיכר אחת.

ב. כוונה: על בני החבורה להתכוון לסעוד יחד, אם באמירה או במעשה המבטא את כוונתם להצטרף יחדיו לסעודה (וכאמור, בתנאי שהם גם נמצאים במקום אחד).

(6) ואם תרצה לחלק בין תפילה (ולמוד תורה) לברכות: אמנם הרמב"ם בהל' ברכות (פ"א ה"ד) מחלק את הברכות לג' סוגים: "ברכות ההגיה, ברכות המצוה, וברכות היראה שהן דרך שבה והודיה ובקשה" ומשמע שיש חילוק בין ברכות הנהנין (ההגיה) לתפילה ("ברכות היראה"), אך מסתימת לשון רבינו בשו"ע ריש הל' ברכות השחר (סי' מ"ו ה"א) נראה שיש קשר מהותי בין כל סוגי הברכות. שכן בנוגע לחובת כל אדם לברך בכל יום מאה ברכות, נכללים כל סוגי הברכות וכפי שמביא בפירוט. גם "הברכות שמברך תמיד ערב ובוקר וצהריים בג' תפלות וברכות השחר" וגם הברכות של "סעודת הלילה ... והמוציא וברכת המזון וכוס שבברכת המזון". אם כן, לכאורה, כאשר לא נכנסים לחילוק הפרטני בין סוגי הברכות, יש מכנה משותף בין כל המאה ברכות, ואין לחלק בכללות בין אופן אמירת ברכות השחר, ברכות התפילה וברכות הנהנין.

ועיקרון זה, לפיו חייבים להתקיים שני התנאים בכדי שניתן יהיה לצרפם כבני חבורה אחת, מסביר את חילוקי הדינים בדוגמאות השונות.

בבית: אמנם מרגע שהם נכנסו לאותו בית, התקיים התנאי הראשון והם נמצאים בפועל באותו מקום. בכל זאת, רבינו מדגיש ש"עדיין אינן קבועים יחד וכל אחד מברך לעצמו" עד שיקיימו גם את התנאי השני ע"י ישיבתם "בשולחן אחד, או בלא שולחן במפה אחת" – מעשים המוסיפים אל "המקום" את הכוונה.

בשדה: לשון רבינו בקשר לשדה, כוללים בהדיא את שני התנאים. וזלה"ק: "בשדה די בהכנת מקום (קיום התנאי הראשון), שיאמרו (קיום התנאי השני) 'נאכל כאן' או 'במקום פלוני'" וע"י קיום שני התנאים דינם כבני חבורה אחת וקבעו את סעודתם יחד. והצורך בשני תנאים לעיכובא מוכח מהמשך דברי רבינו הפוסק שגם אם אכלו כולם בשעה אחת ומכיכר אחת אם הם "בשדה מפוזרים ומפורדים" (ולמעשה קיימו רק את התנאי השני ולא הראשון) – אינם מצטרפים.

רוכב ע"ג בהמה: רבינו פוסק במפורש ש"אם היו הולכין ואוכלים, לא נקבעו אע"פ שאמרו נאכל יחד". שוב רואים אנו כיצד לא סגי בקיום התנאי השני כל עוד לא קבעו מקום אחד לסעודתם.

מהלכין בדרך: גם לגבי אופן זה, אפילו כאשר "אוכלים מאותה כיכר" ובכך קיימו את התנאי השני (כוונה), כל עוד לא עצרו וקבעו מקום והם "מהלכים ברגליהם" – אינם מצטרפים.

בספינה אחת: לכאורה, ספינה 'מהלכת' וניתן היה לומר שאנשים המתקבצים על גבה נחשבים כמהלכים או רוכבים? אבל רבינו פוסק שבספינה "אינה חשובה מהלכת אלא המים הולכים תחתיה והיא נחה לעולם על אותם המים".

ומשמעות הדבר היא, שכמו בבית גם על גבי ספינה די בעצם הימצאותם שם בכדי שיתקיים התנאי הראשון (מקום). ולכן אומר רבינו ש"אם הולכים בספינה אחת ואמרו נאכל, נקבעו באמירה זו, אפילו כל אחד אוכל מכיכרו ואפילו שלא על מפה אחת"7.

(7) עולה מהדברים כי הימצאות על ספינה אחת, נחשבת "קביעת מקום" אפילו יותר מאשר הימצאות בבית. ואולי יש להסביר זאת שהבית כאן הם המים, והספינה היא כקביעת מקום בתוך הבית, דהיינו כמו "שולחן אחד" או "מפה אחת".

נשארנו אם כן, עם המקרה היחיד לגביו מתעורר ספק: היושבים בעגלה.

בנקל יכולים "היושבים בעגלה" לכוון ולסכם ביניהם שהם מצטרפים יחד לסעודה. בכך, באפשרותם לקיים את התנאי השני (כוונה). הספק מתעורר ביחס לקיום התנאי הראשון (מקום). מצד אחד, עגלה שונה מרכיבה על גבי בהמה (וכפי שהוכחנו לעיל בפירוט הדוגמאות ההלכתיות). ואם ברור שהרוכב על גבי בהמה איננו נמצא "במקום אחד" – העגלה עצמה אולי נחשבת כספינה, כלומר שע"י שהתכנסו בתוך עגלה אחת – הופך הגדר שלהם למציאות של מי שיושבים "במקום אחד" וכל שנוותר להם הוא לכוון לאכול יחדיו.

מצד שני, כלשון רבינו: "העגלה גם כן מהלכת". היא עצמה אינה עונה על ההגדרה של "קביעת מקום" ובשונה מספינה לא מתקיים בה התנאי הראשון.

ולפיכך נשאר רבינו בספק, האם בגלל שהעגלה מהלכת בדרך דין היושבים בה הוא כרוכבים על גבי בהמה שאינם יכולים להצטרף לסעודה (אפילו אם אוכלים מאותה כיכר ומתכוונים לאכול כחבורה), או שמא העובדה שהם יושבים יחד בעגלה אחת מקיימת בהם את התנאי הראשון (בשונה מרוכבים "שאף שהם יושבים הרי כל אחד הוא רוכב בפני עצמו") ובמידה וקיימו את התנאי השני (כוונה) יכולים להצטרף לזימון.

ד.

ולכן בדוגמאות ההלכתיות שהבאנו לעיל, מהם עולה בבירור שיש חילוק בין "רוכב על גבי בהמה" לבין "היושבים בעגלה" – תורף ההבדל ביניהם הוא מצד הגדר ההלכתי של "הלכות תפילה" ו"הלכות תלמוד תורה". שהמתפללים חייבים להתפלל בכוונה, והלומדים עלולים להתעמק בלימודם, ויש את ההיבט של סכנת נפשות (שמא יטעה בדרך) ומצד דרישות הלכתיות אלו נובע ההבדל הברור בין רוכב על גבי בהמה ליושב בעגלה. אבל בענייננו, הדרישה ההלכתית היא קיום שני התנאים, וכנ"ל בארוכה.

ובדרך אפשר אולי זו כוונת הדברים " והיא נחה לעולם על אותם המים". שהמים שתחת הספינה הם המקום הכללי (כמו 'בית'), והספינה נחשבת כאילו הם סביב "שולחן אחד", כנ"ל.

ומעניין לציין שגם כאשר מצאנו מקור הלכתי בו דין הרוכב על בהמה זהה לדין היושב בעגלה, גם משם ניתן להוכיח הסבר זה:

לגבי תפילת הדרך⁸, כותב רבינו וז"ל:

"היוצא לדרך צריך להתפלל תפילת הדרך... ומן הדין יכול לומר תפילת הדרך אפילו כשהוא מהלך. אלא משום מהיות טוב אל תקרא רע יעמוד כשיאמרנה, אם אפשר לו, כגון שבני השיירא ג"כ עומדים. ומ"מ א"צ לעמוד אלא מלילך. אבל אם היה רכוב א"צ לירד אלא יעמיד הבהמה מלילך אם אפשר לו. שאם ירכוב הרי הוא כמהלך וה"ה ליושב בעגלה, שא"צ לירד, אלא להעמיד הסוסים (ולעמוד) אם אפשר לו".

מדברים אלו נראה להדיא שבתפילת-הדרך אין שום הבדל בין היושב בעגלה לרוכב על גבי בהמה, בשני המקרים "הרי הוא כמהלך".

מדוע בהלכה זו אין הבדל בין מהלך, רוכב ע"ג בהמה ויושב בעגלה? לכאורה הסבר פשוט: עצם המושג "תפילת הדרך" מוכיחה, שמדובר על אדם המצוי בדרך, אין דורשים ממנו להימצא "במקום" ולייחד מקום קבוע כעת. תפילתו היא מצד היותו בדרך. רק שמצד סיבה צדדית ("מהיות טוב אל תקרא רע") עדיף שיעמוד בעת אמירת התפילה ו"אם אפשר לו" יתפלל את תפילת הדרך ביתר כוונה, לא תוך כדי הליכה או נסיעה.

להשלמת העניין, יש לציין כי אדמוה"ז פוסק כדעת המג"א ונראה כי רק לשיטתו חייבים את קיום ב' התנאים בכדי שניתן יהיה לקבוע סעודה ולהצטרף לזימון. אבל דעת המחבר (מרן הבית יוסף) בשו"ע⁹ היא שבדיעבד "אם כיוון המברך להוציאם והם נתכוונו לצאת, יצאו" גם "היכא דלא קבעו מקום" (שמלכתחילה אמרינן שכל אחד מברך לעצמו ואינם מצטרפים). יוצא אפוא, שלדעת הבית יוסף, סגי בתנאי אחד (שהמברך מתכוון להוציאם ידי חובתם) ומצטרפים גם אם חסר התנאי של 'מקום'.

(8) הלכות תפילה סימן ק"י, ס"ד.

(9) סימן קס"ז סעיף י"ג.

אמירת יהללו וחצי קדיש במנחת שבת קודש

הת' מנחם מענדל שיחי' מרטינז

א.

בספר המנהגים¹ מובא בזה"ל "אחרי קריה"ת אין אומרים הללו"י אודה לה' וגו' אמירת ח"ק אחר קריה"ת במנחה של שבת מנהגינו להתחיל לומר ח"ק קרוב לסוף הגלילה ולמהר בהגלילה ואמירת יהללו והכניסה לארון ולהאריך במתינות באמירת ח"ק באופן שיסיימו הח"ק אחרי הכניסה ועכ"פ להסמיכו להתפילה כמה שאפשר" עכ"ל²

וידוע דיש כמה מנהגים בזה, ולכאורה ע"פ מנהגנו ניתן לראות שבמנהגים האחרים קיימים כו"כ קשיים. ולזאת צריכים קודם להבין כמה דברים

איך יתכן שבזמן הולכת הס"ת להיכל, בו זמנית נענה על ח"ק ונאמר 'יהללו', היות שמתחילים ח"ק קרוב לסוף הגלילה וזה מבלבל את הקדיש ואסור להפסיק באמצע קדיש ולהתעסק בענינים אחרים. ובעיקר בנוגע לש"ץ שהרי משמע מלשון המכתב באג"ק (הנ"ל) שגם צריך לומר יהללו. דמביא בתחילה המנהג שלא לומר מזמורים וכו' ומסיים "רק הש"ץ יאמר יהללו". ואי-אפשר לומר שיהללו נאמר לאחרי הקדיש כי אסור להפסיק בין הקדיש לשמו"ע ועוד שכבר הכניסו את הס"ת להיכל באותו רגע ולומר כאן יהללו כבר לא שייך.

ב.

ויש להקדים, דבמג"א סי' רצ"ב כותב 'ואין אומרים קדיש על התורה שאין כאן במה להפסיק בין קדיש זה לקדיש שקודם שמו"ע ואפילו במנחה בתענית שמפטרין אין

(1) ע' 34

(2) ועיין אג"ק ח"ג ע' קל"ח, ורשימות ח"ה

כאן הפסק דהפטרה שייכא אל הקריאה וכ"כ ב'ליקוטי פרדס' שהקדיש שלפני השמונה עשרה נמי קאי אקריאה ואע"פ שמפסיקין בין הקריאה לקדיש עד שיגלול הס"ת לא חשיב הפסק אריכתא הוא עכ"ל וכ"מ בלבוש" עכ"ל

ומשמע מהמג"א שהקדיש צריך להיות על הקריאה וגם על התפילה, ומזה יוצא כו"כ מנהגים מתי להתחיל ומתי לסיים הקדיש ונחלק ל ד' מנהגים.

בשער הכולל מביא וז"ל: "מנהג אדמו"ר שידוע בבירור שלמעשה הנהיג אדמו"ר בשבת במנחה תיכף אחר הקריאה בספר תורה כשהש"ץ הולך להתיבה להתחיל קדיש מגביהין הס"ת והש"ץ בבואו אל התיבה מתחיל מיד קדיש ובסיום הקדיש עומדים כל הציבור תיכף להתפלל לבד השמש והגולל מחזיקין הס"ת על הבימה עד כדי שהמכניס הס"ת להיכל לא יצטרך לעבור על האיסור שאסור לעבור נגד המתפללים" ועי"ש בשעה"כ מה שמתרץ על הקושיות של הדברי נחמיה שיש על המנהג הזה

אבל בקצוה"ש סי' צ"א בבדה"ש סק"ד שמקשה הרבה על מנהג זה

(א) "דמוכח שהש"ץ הולך להתיבה קודם הגבהה והלא גם הש"ץ צריך לראות ההגבהה.

(ב) ועיקר, מוכח מיני' שמכניסין הס"ת אחר שגמרו הציבור שמו"ע שיוכל לעבור נמצא שהשמש והגולל מתפללין ביחיד ולא עם הציבור.

(ג) וגם מה שיאטי' דהשמש לכאן די באיש אחד שיחזיק הס"ת.

(ד) לפי"ז נמצא שמכניסים הס"ת בחשאי בלא אמירת יהללו והציבור לא ילוה אותו וכו' באופן שדבריו נפלאו ממני ולא יתכן שכן הי' המנהג שכן כ"ק אדמו"ר (נ"ע) אע"פ שכותב שידוע בברור" יוצא מזה שמנהג זה תמוה הוא וכנראה שלכן אין אנו נוהגים כך.

וביד אפרים בשו"ע שם שכתב (הקצוה"ש מצטט אותו) "ומהאי טעמא אין אומרים הקדיש במקום שיש ס"ת במנחה אחר סיום הקריאה ואע"ג שהקדיש הוא על סיום הקריאה...מ"מ ממתינים בקדיש עד אחר יהללו כדי שלא להפסיק בין הקדיש לתפילת שמו"ע בפסוק יהללו ולפיכך אמרינן לי' בתר הכי ויהללו חשבינן לי' סיומא אריכתא כמו הגלילה"

דהיינו שמעיר ע"ז דלכאורה יש להנהיג לומר ח"ק מיד אחר קריה"ת ולא על העמוד ואף שצ"ל ח"ק קודם התפלה הרי כיון שפסוק אחד לא חשיב כהפסק יכולים לומר יהללו אחר הקדיש ולא להיחשב כהפסק בין הקדיש לתפילה והח"ק יחול גם על התפלה אבל לנהוג כך יש בזה קושי. דמה שהיהללו' לא חשיב כהפסק זה רק מצד הקריאה ולא מצד השמו"ע שהרי תוכן ה'יהללו' שייך לקריה"ת כמבואר בפוסקים וכך בין הח"ק לשמו"ע יחשב הפסק

וגם בזה שיש הרבה שנוהגים להכניס הס"ת ותוך כדי לומר יהללו ולאח"ז לומר קדיש וכך כתב הדברי נחמי' שיתנהגו כך שלפ"ז לא יהיה הפסק כלל בין הקריה"ת לשמו"ע אבל מדברי המג"א ממש קשה מהמנהג הזה דכיון שכתב שהקדיש הוא הן מצד הקריאה והן מצד התפלה א"כ לא יהיה ניכר שהקדיש הולך גם לקריאה כי כבר הכניסו הס"ת להיכל.

ג.

והנה בקצוה"ש מביא שם "לנהוג שבהגיע הש"ץ סמוך להיכל מתחיל הקדיש וגומר קודם סגירת ההיכל וכמעט בשעה אחת מסיים הקדיש עם ההכנסה מפסקת כלל לא בין הקריאה להקדיש ולא בין הקדיש לשמו"ע" יוצא מזה סוג של פשרה בנוגע לח"ק שיחול גם על הקריאה והתפלה

אבל מנהגנו הוא כנ"ל (רשימות ח"ה, אג"ק ג' קל"ח, ספר המנהגים ע' 34) וגם המנהג שהובא בשעה"כ משמע דיש להתחיל מיד אחר הקריאה היינו שאין להמתין לכאורה קרוב לסוף הגלילה ולכאו"י י"ל שע"פ מנהגינו "מיד אחרי קריה"ת" הכוונה קרוב לסוף הגלילה וגם דאין הפסק בין הקדיש לשמו"ע היות שלזאת מאריכים בקדיש שנכניס הס"ת לארון קודם גמר אמירת הח"ק אבל משא"כ לפי המנהג של הקצוה"ש אף דאין הפסק בין הכניסה דהס"ת לארון אבל היות שאומר את הקדיש על התיבה ואין מתחילים מיד נראה שזה שבהמתנה שלו מראה שהח"ק חל על השמו"ע ולא על הקריאה

אבל לכאורה על פי מנהגינו נשאר קושי קצת, (שלא קיים בקצוה"ש) כי היות שאומרים יהללו באמצע הקדיש ה"ז מבלבל הקדיש ולפי הקוצה"ש אומרים הח"ק כשהס"ת קרוב להיכל ואין בלבול בקדיש

ולכאורה י"ל דזהו כוונת כ"ק אדמו"ר זי"ע (במארי מקומות דהנ"ל) "ולמהר בגלילה באמירת יהללו" דלכאורה אפשר לשאול והלא למה הוסיף כ"ק אדמו"ר את המילים "באמירת יהללו" וצריך לומר שזה כדי לא להתבלבל בין הקדיש לאמירת יהללו וגם בלא"ה הקדיש צריך להיות במתינות (כדי לסיימו אחר הכנסת הס"ת לארון) וכך אין זה מבלבל הקדיש

ובנוגע להש"ץ דלכאורה הרי גם הוא צריך לומר יהללו י"ל שיהללו הוא אומר בשעת הגלילה דאמירת יהללו אינו שייך להלויית הס"ת דווקא וזהו רק לאחרי הקריה"ת (כמ"ש ברוקח ובפת"ש ש"י ס"מ הטעם) וא"כ יאמר הש"ץ בשעת הגלילה יהללו וכך אין לנו הקושי שיש מהקצוה"ש על המנהג שהובא בשעה"כ שהש"ץ לא יראה את ההגבהה כי לפי מנהגינו הש"ץ יכול בלי בעיה לצפות בהגבהה כי הוא מתחיל את הקדיש רק קרוב לסוף הגלילה וכך מובן למה כ"ק אדמו"ר זי"ע אומר דיש להתחיל קרוב לסוף הגלילה כי הוא צ"ל יהללו

ומתורצי' הקושיות: (1) שהש"ץ לא יוכל לראות את ההגבהה. (2) יוכל הש"ץ לומר יהללו. (3) להתחיל הקדיש מיד שלא יהיה הפסק בין הקריאה להתפילה.

בחובת הסיבה בימינו

הת' יוסף יצחק שיחי' שוויכה

א.

באופן האכילה בליל הסדר כותבת הגמ' במסכת פסחים (דף צ"ט ע"ב) "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". וכן נפסק בשולחן ערוך (שוע"ר תע"ב ז') "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים".

וגדר דין הסיבה כתב רשב"ם (וכע"ז ברש"י) שאנו מסיבים זכר לחירות. וכן לקמן בדף ק"ח כתבו - כבני חורין זכר לגאולה. מזה מובן שכל חיוב ההסיבה זה בשביל רגש החירות העכשווית שאנו חווים כאשר אנו מסיבים, שבפעולת ההסיבה יש ביטוי חירות. ויוצא שאם אין רגש חירות ותענוג בכך – אין עניין בהסיבה.

וע"כ כתב הראב"ה (סימן תקכ"ה) "ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו שאין רגילות בני חורין להסב כדרכו"¹.

(1) והנה, לכאורה יש לומר שגם הראב"ה הבין שיש חובה לשבת בדרך חירות, ושיש דין "הסיבה" אף בימינו.

ניתן להוכיח זאת מדברי הראב"ן (סביו של הראב"ה, אבי אמו) שכתב "והם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל, אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו כדרך הסיבתינו ואין לנטות ימין ושמאל". "דלפום ריהטא יש שינוי קל בין דברי הראב"ה והראב"ן, שמדברי ראב"ה יוצא שאין שום עניין להסב היום – "ישב כדרכו". ואפשר לומר ששינה מראב"ן שכותב "יוצאין אנו כדרך הסיבתינו" – דיש לחפש דרך להסב (ולישב כבני חורין), אך איך שאנו רגילים (ומעניין שכאשר המרדכי מביא את דברי ראב"ן כותב בשמו "אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין שלא כדרך הסבה ואין לנטות ימין ושמאל". שלציטוט זה נראה שסבר שראב"ן וראב"ה אמרו דבר אחד ממש). אך כשנעיין בב"י נראה שהבין שראב"ה וראב"ן אמרו דבר אחד. והן בשוע"ר מציין לראב"ה וראב"ן יחדיו. ולפי זה יש לומר, שכאשר כותב הראב"ה "ישב כדרכו" - הכוונה לדברי הראב"ן שיוצאין אנו כדרך הסיבתינו, שחובה להסב, והכוונה בלהסב תהיה - לחפש דרך חירות הנהוג בזמננו.

ומפורש הדבר בהגהות מיימוניות שכותב "רבי אבי"ה כתב שאין אנו צריכין הסיבה בזמן הזה שהרי בני חרי אינן מסובין ואדרבה ישיבה כדרכן היא דרך חירות". דיש לחפש דרך חירות.

ולפי כהנ"ל אולי י"ל שגם לדעת ראב"ה לא יוצאים ידי חובת הסיבה (שלדעת הרמב"ם ורבנו הזקן היא מצווה בפ"ע) כאשר הישיבה איננה בדרך חירות, או כאשר כלל איננו יושב, אלא עומד. ונפקותא מאוד גדולה יש לנו מזה אף להלכה, כי במקרה שאדם לא אכל מצות או שתה יין בהסיבה, כתב בשוע"ר (ומקור דבריו מהרמ"א) "כל מי שצריך להסב ואכל או שתה בלא הסיבה צריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה מעיקר הדין אבל לפי שיש אומרים שבזמן הזה אין צריך

אמנם דעת כל הפוסקים שיש חובה להסב עד ימינו אנו, ולנטות לצד שמאל וכמפורש בגמרא, ואף שהיום אין זה דרך חירות. ובדעת ראבי"ה כתב בהגמ"י "אמנם יחידאה היא". ובב"י כתב – "וכתבו עליו דיחיד הוא בדבר זה. כלומר שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה ואפילו בזמן הזה".

ב.

והנה, אם כל טעם הסיבה הוא משום שנחוש חירות – מאוד תמוה שננהג חירות בתנוחה שאין מבטאת חירות כלל.

וחש לדבר המהרש"ל בתשובותיו וכתב "שאינה אלא לרמז החירות שהיה בימים ההם", ומשמעות דבריו (ע"ש) שכתב "בימים ההם" - לימים שבהם כן היה כך דרך חירות. ובשיטה זו צעדו הפוסקים אחריו. שאין זה אלא רמז.

וחידוש מעניין כתב בערוך השולחן, שהטעם שאנו עושים היום הסיבה זה רק בכדי להתמיה התינוקות, וכפי שבאמת מקשים בנוסח ארבעת הקושיות².

ולפי טעמים אלו יוצא שהיום מצוות הסיבה שונה מהמצווה שבעבר, ותקפה נחלש כיוון שנשענת על מנהג העבר.

ובאמת, מפני סיבה זו כתב הב"ח שאף שלכתחילה אנו פוסקים לא כראבי"ה, "מ"מ להלכה אנו תופסין דברי אבי העזרי (ראבי"ה) עיקר...".

ג.

ואולי מפני סיבה זו י"ל שרבנו בהגדה מביא טעם נוסף:

בהלכות המופיעות בהגדה כתוב "שותה הכוס בישיבה בהסיבת שמאל", ועל זה כותב רבנו: "הסיבה, ויסב אלקים את העם מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל

להסב כלל במדינות אלו יש לסמוך על דבריהם לענין שבדיעבד יצא בלא הסיבה, ולכל הנ"ל יוצא שאם אכל ושתה בדרך שעושה לו סבל, או "דרך עבדות" – לא יצא כלל אף להלכה. (ודברים תמוהים כתב בשו"ת 'להורות נתן' שהכופה יהודי לאכול מצות וכו' בליל הסדר בהסיבה יצא יד"ח הסיבה מדין 'כופין אתו עד שיאמר רוצה אני' כדברי הרמב"ם הידועים שרצון כל איש ישראל לקבל מצוות. ותמוה הדבר, כי מה עניין זה לגבי כפיה, האם כאשר הוא סובל ניתן לומר שנהנה ויושב דרך חירות? ויל"ע). ועיין עוד בזה בקובץ 'שערי הוראה' ג'. ובנסמן בס' 'פסקי תשובות' ח"ה ע' תל"ג.

(2) ועפ"ז מסביר למה במשנה לא מוזכר בנוסח מה נשתנה שאלת מסובין, כי אז היה ברגיל להסב. רק לאחמ"כ בעל ההגדה הוסיף קושיה זו.

לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה (שמות רבה פ"כ, יח). מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים שרבוצין על מיטותיהם (במדבר רבה פ"א, ב)."

וכתב בביאור 'דברי שלום' שכוונת רבנו להביא מדרשים אלו – לסמוך לשולחן ערוך אדה"ז שכותב "דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים", וע"ז מביא הרבי את המדרש כמקור וסימוך לרבנו הזקן ש"כדרכי המלכים רבוצין על מיטותיהם".

ולפי"ז יש להבין מה בא הרבי להוסיף בהביאו את המדרש הראשון (שמות רבה).

ולפי האמור למעלה אפשר לומר שזה מה שבא רבנו לבאר בפרושו – לבוא ולומר שטעם הסיבה היא שננהג בדרך חירות, ואנו עושים זאת היום כי כך היה בזמן המשנה – זה תמוה. ומה גם שנפסק להלכה לא כראבי"ה, אלא זה חובה לחלוטין. לכן מגיע הרבי ואומר הטעם – כי ויסב אלקים, אנו מסיבים היום בדרך חירות כי כך עשה הקב"ה לבנ"י. ועל כן מביא את המדרש הראשון - להראות שהמדרש עצמו כותב שמה שכתוב במשנה שאיתה פתחנו - שאפי' עני לא יאכל עד שיסב, חכמים דרשו הלכה זו במשנה על הפסוק. ואחרי שהבנו העיקרון שבהסיבה נחית לבאר מה הפי' המילה ויסב – מביא המדרש השני ש"רבוצין על מיטותיהן".

ועל כן תקנת הסיבה היא לא (רק) כזכר למה שעשו בימי המשנה – אלא חובה עכשווית ונצחית כזכר למה שעשה הקב"ה לבנ"י.

שער

תורת רבינו

הקרבת הקטורת של בני אהרן בקה"ק

הרב חיים זקס שליט"א
משפיע בישיבה

א.

בשיחת ש"פ אחרי תשל"ג (שהו"ל כעת מחדש ע"י ועד הנחות בלה"ק) סעיף כ"ט נתבאר שלשיטת רש"י בפשש"מ שחטא שני בני אהרן "בקרבתם לפני הוי"ו" היה שנכנסו לקדש הקדשים, שלכן הוזהר אח"כ אהרן שלא יכנס בכל עת לקה"ק, "שלא ימות כדרך שמתו בניו".

והכרחו של רש"י לפרש כך, הוא ממה שבפרשת שמיני נאמר "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו וגו'", שלא נזכר כאן המזבח הפנימי אלא רק מחתות, ומכאן שהקטירו בקה"ק ולא על המזבח.

ולכאורה אינו ברור כ"כ, מדוע מה שלא נזכר להדיא המזבח בכתוב הוא הכרח שלא היתה הקטרתם על מזבח הקטורת, ועוד צריך להבין שמשמע מסגנון ההנחה שההכרח אינו רק מצד שלא נזכר המזבח אלא ממה שנזכרו רק המחתות.

ב.

ואולי יש לומר בפשטות בכוונת רבנו, שההכרח הוא ממה שנאמר בכתוב "ויקחו איש מחתתו, ויתנו בהן אש, וישימו עליה קטורת, ויקריבו לפני ה'", והיינו להדיא שהם שמו את הקטורת על האש בעודה על המחטה, ורק אח"כ הקריבוה לפני ה', ואילו אופן ההקטרה שעל מזבח הקטורת הוא שמביא הכהן את האש במחטה למזבח ואח"כ שם את הקטורת על האש כשהיא כבר על המזבח.

ומה שהקרבת הקטורת על המזבח היא באופן כזה, י"ל שהוא דבר המובן ומוכרח גם בפשוטן של דברים לבן חמש למקרא, כשמו שבקרבת ש"ע"ג מזבח החיצון מקום העלאתן לה' הוא דווקא על גבי המזבח, ששם הוא מקום האישים, ופשוט

שהאימורים נשרפו רק אחר עלייתן למזבח ולא שהציתו בהן אש לפני כן, כן הוא גם במזבח הקטורת שהקטרה היא שאש במזבח ולא שמעלים למזבח קטורת שכבר שלטה בה האש.

ובמילא ממה שנאמר שבני אהרן שמו את הקטורת על האש שעל המחתה, מוכרח בפש"מ שלא הקריבוה על המזבח, וממה שלא הקריבוה על המזבח מסתבר שהוא לפי שהקטרה לא הייתה בהיכל שבו הוא המזבח אלא בקדש הקדשים, ולכן הייתה על האש שבמחתה. וכמו שנצטווה אח"כ אהרן בהקטרת הקטורת בקה"ק ביוהכ"פ, שהוא על גבי האש שעל המחתה.

והעירני חכם א' מתוספות ישנים יומא מז. ד"ה: 'הכא מחתה דקטורת', ששם נתפרש החילוק בין קטורת דיוהכ"פ שהיא בקה"ק שאין שם מזבח ולכן הייתה על האש שבמחתה, משא"כ על מזבח הפנימי היתה ההקטרה על האש כשהיא כבר על המזבח ולא במחתה, אלא שהתוספות נקטו שם על נדב ואביהוא שהקטירו על המחתה כהוראת שעה. משא"כ בפש"מ מסתבר שהקטירו בקה"ק, כנ"ל.

ג.

והנה בלקו"ש ח"ב עמ' 51 נתבאר שבני אהרן לא עברו על ציווי ה' בהקטרתם, שלכן נאמר "אשר לא ציוה אותם", שהם ציוו את עצמם, "אבל עצם הענין לא היה היפך הציווי", עיי"ש.

ושמעתי מקשים שהרי מקרא מפורש הוא (שמות ל, ט) לגבי מזבח הקטורת "לא תעלו עליו קטורת זרה" ופירש רש"י "שום קטורת של נדבה, כולן זרות לו חוץ מזו", וא"כ איך שייך לומר שלא היה היפך הציווי מה שהקריבו בני אהרן קטורת שהיא "אש זרה" שלא נצטוו עליה, שהרי כל מה שלא נצטוו עליו במילא עוברים בלאו כשמעלים אותו על מזבח הקטורת.

אך שלפי מה שפירש רבנו בש"פ אחרי תשל"ג שבני אהרן הקטירו בקדש הקדשים לא קשה מידי, כי הלאו הוא רק כשמקטירים על המזבח, ואילו בקה"ק עדין לא נצטוו לא להיכנס אליו בכל עת, שציוי זה היה רק "אחרי מות שני בני אהרן", ובמילא לא היה בכניסתם לקה"ק והקטרת הקטורת שם ענין של היפך ציווי ה', ורק שעשו דבר שלא נצטוו עליו, אך גם לא נצטוו שלא לעשותו.

דירה לו ית' על ידי העולם ועל ידי נשמות ישראל

הת' יוסף שיחי' אלפרוביץ

א.

בלקו"ש חלק ט"ז בשיחה לפ' פקודי¹ מביא כ"ק אדמו"ר אשר בענין של "נתאוהה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים" יש שני פרטים, ענין אחד הוא מצד בני ישראל אשר מטרתם היא לזכך את העולם לענין הב' הוא מצד העולם, אשר העולם מטרתו היא להזדכך מהמצב בו נמצא הוא כעת.

ואשר פנימיות הכוונה בבריאת העולם היא אשר זיכוכו של העולם ייעשה דוקא על ידי בני ישראל, וממשיך שם וכותב בחצאי ריבוע: ואילו הדירה בתחתונים לגבי העולם היא שיהיה מורגש בעולם אשר כל מציאותו היא מעצמותו ית' ומבלעדו אין שום מציאות כלל.

ועל זה מציין שם בהע'² "שלכן הוא רק אמצעי שעל ידו נשלמת כוונת הבריאה, אבל לא שהכוונה היא בו גופא"

וצריך להבין, מה בא להשמיע לנו בהערה זו לענין ב' הדרגות שעליהם אנו דנים,

אלא אפשר לומר בפשטות אשר בא בזה להוסיף לנו הסבר בכך שדווקא בבני ישראל נשלמת כוונת הבריאה ולא (רק) על ידי העולם,

אך לפי זה קשה בפשט הכתוב, דא"כ הווה ליה לכתוב זה גבי גוף בכירור בהחילוק בין בנ"י והעולם אך כ"ק אדמו"ר מביא הערה זו דוקא במקום שבו מודגש המעלה

(1) שיחה ג' ס"ה. עמ' 477

(2) שם. הערה 28

שישנה בבירור מצד העולם (ללא בני ישראל) אשר כל מציאותו היא מעצמותו ומבלעדו ית' אין שום מציאות כלל וכלל.

ב.

ונראה לומר הבירור בזה, בהערות שם מפנה כ"ק אדמו"ר לשיחת פ' פקודי בחלק ו', שם בשיחה מסביר כ"ק אדמו"ר אשר אצל בני" גם החניות והעצירות הם חלק מהעבודה, חלק מהעליה והמטרה הסופית, ועד שאפילו החטא שישראל עושה - התכלית בזה הוא העילוי שיהיה אח"כ ע"י התשובה.

ואף שהחטא גופא הוא היפך רצונו ית' ושבירתו של החטא זוהי תקנתו, הרי בנוגע לישראל העושה את החטא - מכיון שבודאי סופו לעשות תשובה, העילוי שיהיה בו אחר כך ע"י התשובה ישנו בפנימיות ובהעלם גם מקודם

ועפ"ז יומתק מה שע"י תשובה מאהבה "נעקר עונו מתחלתו", אף שהסיבה לעקירת העון היא התשובה, וכל "מסובב" בא לאחרי הסיבה - כי נוסף להטעמים שנתבארו לעיל, הרי הכוונה בהחטא גופא בנוגע לישראל (משא"כ בנוגע להחטא, שהוא היפך הרצון כנ"ל) היא העילוי שע"י התשובה. ולכן תשובה מיראה מועילה רק מכאן ואילך) ומא כי מכיון שהטעם לזה שנעקר עונו מתחלתו ע"י התשובה הוא מצד העילוי שנעשה עי"ז, לכן תשובה מיראה שעל ידה נעשים הזדונות רק כזכויות מכיון שלא נעשה עילוי על ידי החטא לתשובה שעליו.

ועל זה מביא שם בהע' 13 אשר כל מציאות העולם היא בשביל בני" והעולם הוא רק טפל לישראל.

ועפ"ז מובן היטב, שמשם רואים אנו אשר גם העולם גופא מצידו הוא, יודע ומהיר בכך שהוא לא המטרה, כלומר, ישנה אפשרות להבין אשר העולם אמנם אינו תכלית המטרה לענין דירה לו ית' בתחתונים - שהרי זה נפעל דוקא על ידי בני" אך מ"מ העולם מצידו מרגיש אשר בו היא תכלית המטרה שהוא יזדכך, ואת זה בא כ"ק אדמו"ר לשלול, על ידי הוספת הערה שמסבירה אשר התכלית היא לא בעולם מצד עצמו והערה זו מופיעה דוקא במקום אשר בו אנו דנים גבי המעלה שבזיכוך העולם, משום שדווקא על ידי שסדר הדברים מופיע כך מבינים אנו שאע"פ שזו דרגת ביטול גבוהה מאוד חלק מהמטרה ומהמכוון בזה הוא שזה יפעל דוקא על ידי בני ישראל.

לעכו"ם מצווה להלוותו בריבית ולגר תושב מותר להלוותו בריבית

הנ"ל

א.

בליקוטי שיחות¹ בשיחה לפ' בהר מביא כ"ק אדמו"ר את הרמב"ם בהלכות מלוה ולווה² וזה לשונו שם: העכו"ם וגר תושב לוויין מהם ומלוין אותם בריבית... לאחיך אסור ולשאר העולם מותר, ומצות עשה להשיך לעכו"ם שנאמר "לנכרי תשיך" מפי השמועה למדו שזו מצות עשה"

והיינו שישנם ג' דינים בהלוואה בריבית; ישראל אסור להלוותו בריבית, גר תושב מותר להלוותו בריבית ועכו"ם מצוה לקחת ממנו ריבית.

והטעם לכך שמותר לקחת ריבית מעכו"ם ומגר תושב אע"פ ש"אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה בין מישראל בין מנכרי" וגם אסור מן התורה לרמות במקח וממכר ואחד עכו"ם ואחד ישראל שווים בדבר זה, מ"מ מוכן ההבדל בין דינים אלו לבין דיני ריבית, משום שבריבית הרי זה מדעת לוקח הריבית והרי הוא הביא עצמו לידי כך.

אך מקשה כ"ק אדמו"ר מדוע ישנה מצוה להלוות לעכו"ם בריבית? מדוע יש מצוה לחסר את ממונו ע"י לקיחת נשך ממנו?

ובכדי להבין זה מביא כ"ק אדמו"ר את מחלוקת הגאונים והרא"ש האם מהני מחילה בריבית, ונקודת הביאור היא אשר לכל אדם ישנם "ניצוצין קדישין השייכים לשרש נשמתו" ומכיון שהגיע הכסף לידיו (אפילו באם הגיע הוא בצורה של איסור-ועיין

(1) חלק י"ב פרשת בהר שיחה ב' עמ' 115

(2) רפ"ה

שם- מ"מ) מראה זה אשר כסף זה שבא לידי שייך לעבודתו בענין הבירורים פה בעולם,

ועפ"ז מובן מה שניצטוינו ליקח ריבית מן העכו"ם, שהרי מכך שהנוכרי זקוק להלוואתו של היהודי מוכח שכסף זה שיבוא ליהודי ע"י הנשך והריבית שייך לעבודת הבירורים מצד שרש נשמתו, עד כאן דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה שם.

וצריך להבין, לפי הסבר זה אשר מצוה להלוות לנוכרי בריבית משום שכך שניצרך הוא ליקח הלוואה מן היהודי מראה זה לנו אשר כסף הריבית שייך לעבודת הבירורים של היהודי מדוע גבי גר תושב הלוואה בריבית אינה מצוה ורק שמותר?

הרי אף בזה ניתן לומר אשר מכך שהגר תושב נזקק לכספו של היהודי הרי זה מגלה לנו שכסף הריבית שיתוסף ליהודי על ידי הלוואה זו שייך לעבודת הבירורים שלו מצד שרש נשמתו למעלה.

ב.

ונראה לומר הפשט בזה על פי המבואר באור התורה³ "אשר לעובדי כוכבים ומזלות הותר הנשך בכדי שתתמלא מלכות דאצילות מחורבנם של ג' קליפות אלו",

היינו אשר הטעם לכך שאנו אומרים שזה שהעכו"ם נצרך לכסף היהודי מורה זה אשר הריבית שתבוא ליהודי על ידי כך שייכת היא לשרש נשמתו בעבודתו הבירורים אין זה רק ענין מצד היהודי אלא אף מצד הגוי

כלומר, את הביאור של כ"ק אדמו"ר בשיחה אפשר "לראות" בב' פנים, האופן הא' הוא - כבפשט השיחה - אשר אנו דנים כאן רק על היהודי, ובאם הגיע ליהודי עוד כסף הרי זה מורה שענין זה שייך לעבודתו בבירור העולם (ואיך להקשות שיהיה הדין כך אף בהלוואת יהודי ליהודי - אשר מכך שיהודי זה נצרך ללוות כסף מיהודי זה מוכח לנו שכסף הריבית שיתוסף אצל היהודי המלוה שייך דוקא לו מצד שרש נשמתו וכנראה שלא שייך לעבודת הבירורים של היהודי שנצטרך ללוות ולשלם על כך ריבית משום דזה ודאי אינו, שהרי רואים אנו שהתורה אסרה להלוות ליהודי בריבית וא"כ עבודת הבירורים בזה היא שכספו של היהודי הנצרך להלוואה ישאר אצלו

(3) נסמן בהע' 35 בשיחה, אוה"ת לתהלים טו,א

וכסף זה שייך דוקא לעבודת הבירורים מצד שרש הנשמה של היהודי הלווה..) ולפי הבנה זו באמת יהיה קשה מדוע בגר תושב ההלוואה בריבית היא רק היתר ולא מצוה, אך אפשר להסתכל על זה בצורה שונה, הן אמת שהבירור בעולם נעשה ע"י התווספות כסף אצל היהודי המלוה, אך גם נוגע לנו איך התווסף לו כסף זה, דישנם דברים שכלל לא שייך בהם בירור באופן של "ועשה טוב" אלא רק באופן של "סור מרע" שמדחהו ממנו.

ועל פי דברי האור תורה שהובא לעיל וכ"ק אדמו"ר מציינו בהע' בשיחה מובן זה היטב, הבירור שנעשה למפעל על ידי לקיחת ריבית על ההלוואה הינו בירור של ג' קליפות הטמאות דוקא - ולכן מצוה להלוות לעובד כוכבים ומזלות בריבית משום שעובדי כוכבים שייכים לג' קליפות הטמאות והעלאה של כספם שייך דוקא ע"י שהיהודי לוקחו מן הגוי באופן של ריבית, משא"כ גבי גר תושב אשר הוא לא שייך לג' קליפות הטמאות לגמרי מובן שכסף זה שאצלו שייך לבירור לא רק באופן שהיהודי לוקחו בריבית ולכן גבי גר תושב הדין הוא שמותר להלוותו בריבית אך אין זה מצוה.

בענין קביעות היו"ט בימי הצומות לעת"ל

הת' לוי שיחי' גולדשמיד

א.

כתב הרמב"ם בהלכות תעניות¹ "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה שנאמר² 'כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו'".

והנה לכאורה יש לעיין לגבי יום צום שחל בשבת (שבזמן הגלות התענית נדחת ליום ראשון שלאחריו) לעת"ל, באיזה יום ייקבע המועד והיו"ט של אותו צום, האם ביום השבת עצמו, או ביום ראשון כיוון שבזמן הגלות התענית נדחתה ליום ראשון.

ב.

והנה כתב החת"ס בספרו תורת משה וז"ל: "מריש תמהתי על מה אין אומרים תחינה בט"ב שנדחה, שהרי אותו היום איננו מועד, ונהי דתענית של שבת נדחה למחרתו, מ"מ המועד שבו לא נדחה. ואמינא להכי כתיב 'צום החמישי וגו' יהי' לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים', ולא אמר י"ז תמוז וט' אב וגו' יהי' לששון וגו', ומ"ט תלה בצום, אע"כ אין היום גורם המועד, כיום ט"ו ניסן וכדומה, אלא הצום גורם, ולכשיבנה בהמ"ק ויחול ט' באב בשבת, יהי' יום הששון והמועד ג"כ ביום א' שאחריו ביום שהיו צמים. ונ"ל מדקדוק זה שתלהו בצום ולא ביום החדש, מזה למדו חז"ל (ר"ה י"ח ע"ב) לומר אם אין שמד רצו מתענים רצו אין מתענים, דמשו"ה תלו בצום, כי הצמים בשעת שמד לשויפדו מהצרה די להם פדיון נפשם, ולשמחה מה זו

(1) פ"ה הי"ט.

(2) זכרי' ה' י"ט.

עושה, אבל אותן שלא הי' צריכים להתענות, ורצו אין מתענין, ואפ"ה קבלנו עלינו כולנו יחד לצום, וזה הי' בימי מרדכי, כדכתיב (אסתר ט' ל"א) כאשר קיימו על נפשם וגו' דברי הצומות וזעקתם, אותן הצומות שמרצונם אותן יהפכו לששון ולשמחה, ולא יומא קא גרים".

דהיינו, שבגדר החלות של התענית יש לעיין האם גדרו הוא ככל שאר החלויות הקשורות לזמן שהזמן עצמו הוא הגורם החלות של החיוב, וכדוגמת חלות חיוב יו"ט שהיא מצד היום עצמו (וכדוגמת חג הפסח שחלות חיובי החג הוא מצד הזמן, דעצם הזמן דט"ו ניסן מחיל את החיוב) וא"כ לעת"ל היו"ט יוקבע ע"פ חלות היום שזה ביום השבת, או שביום תענית אין דין ביום עצמו אלא שפעולת התענית בפועל היא הגורמת שהיום נעשה ליום תענית וא"כ לעת"ל היו"ט יוקבע ביום ראשון³.

ובחקירה זו נוקט החת"ס שאין דין ביום עצמו אלא שהתענית והמעשה בפועל של הצום הוא ההופך את היום ליום תענית, ומוכיח את דבריו מדיוק לשון הפסוק "צום החמישי", ולא מזכיר את התאריך של הצום, כיוון שהפסוק בא להדגיש בעיקר הענין הוא הצום ואין ענין בתאריך כשלעצמו.

ויוצא לשיטתו, דעיקר העניין דיום התענית קשור עם התענית בפועל, וליום עצמו אין שום משמעות. ועפ"ז יוצא שלעת"ל היום טוב יקבע ליום ראשון כיוון שבו יש את ענין התענית בפועל.

ג.

אך בפשטות נראה ששיטת רבינו בסוגיא אינה כשיטת החת"ס וכדלקמן.

דהנה, ידוע ביאורו של רבינו⁴ בנוגע לימי הצומות דיש כפי שעניינם נראה בחיצוניות, דבחיצוניות נראה דענין התענית הוא ענין שלילי שקשור עם צער ועינוי הגוף, ושסיבתו הוא עקב המאורעות השלילים שאירעו לעם ישראל. אך בפנימיות ענין הצום והתענית הוא ענין חיובי⁵ שסיבתו היא מצד שיום התענית הוא יום רצון בכלל

(3) ועפ"ז יש לעיין בגדר דחג הסוכות ע"פ ביאור רבינו (לקו"ש חכ"ב ע' 127 ואילך) שחלות היו"ט בסוכות קשור יותר למצוות המחויבות בו (בשונה מחג הפסח), אך אינו דומה בפשטות לספק בנוגע לתענית וק"ל ואכ"מ.

(4) ראה לקו"ש חל"ג ע' 158 ואילך (י"ז בתמוז). וראה גם בהמובא לקמן בהערה 3 עיי"ש.

(5) ועיין בשיחת ש"פ בלק ה'תשמ"ח דמבאר רבינו הטעם לכך שגם ענין התענית עצמה במהותה היא ענין חיובי דלכאורה הסיבה לעניין התענית היא המאורעות השלילים שאירעו לעם ישראל, וא"כ איך ניתן לומר שהפנימיות והמהות

ובפרט לעניין התשובה, ורק שהדרך בזה"ג לנצל את מעלת היום היא ע"י עינוי הגוף. אך לעת"ל הדרך לנצל את מעלת היום תהי' דווקא בקו השמחה וזוהי הסיבה שלעת"ל יהפכו ימי התענית לימי ששון ושמחה, כיוון שבעצם מהותו של היום הוא ענין חיובי ונעלה מאוד, ורק שבזמן הגלות הדרך היחידה להרגיש ולנצל את מעלת היום היא בדרך של צער ועינוי הגוף, אך לעת"ל תוסר המניעה, וממילא יהיו ימי התעניות ימי ששון ושמחה.

ועפ"ז מבאר רבינו⁶, דביום תענית שחל בשבת, שאז התענית נדחית ליום ראשון, אזי מה שנדחה ליום ראשון זה רק הענין השלילי של עינוי וצער הגוף, אך הענין החיובי שביום התענית, שהוא יום רצון כנ"ל, נשאר ומאיר ביום השבת⁷.

ועפ"ז יוצא שלעת"ל יום השבת עצמו יהפוך להיות יו"ט, דכיוון דטעם היו"ט הוא מצד זה שהיום הוא יום רצון, וענין זה מאיר ביום השבת כנ"ל, אזי ממילא ייהפך יום השבת ליו"ט.

ד.

והנה, בלקו"ש חט"ו⁸ מבאר רבינו את דברי הרמב"ם בהלכות תעניות, ולאחר שמביא ריבוי שאלות ותמיהות בדברי הרמב"ם מקדים רבינו ומבאר שבשינוי שייפעל בצומות לעת"ל ישנם שלושה עניינים:

(א) הצומות יתבטלו, דכיוון שהמצב יהי' מצב של שלום בעולם, במילא יחול הדין כשיש מצב של שלום אין מתענין⁹. (ובמ"א מבואר שזהו מצד דבטל סיבת תקנת התענית ובמילא בטל המסובב, התענית).

האמיתית של התענית עצמה היא ענין חיובי, ומבאר שם שאדרבה, דווקא המאורעות השלילים הם "גילוי פנימיות האהבה דהקב"ה לבנ"י כמשל המלך שרוחץ בעצמו בנו יחידו מרוב אהבתו" כפי שמבואר באגה"ק סכ"ב.

(6) לקו"ש שם. שיחת ש"פ בלק ה'תשמ"ח (שבעה עשר בתמוז נדחה), שיחת ש"פ בלק ה'תנש"א (שבעה עשר בתמוז נדחה), שיחת ש"פ דברים ה'תשנ"א (תשעה באב נדחה), ועוד.

(7) ועיין בשיחה הנ"ל בתוספת ביאור, דכיוון דענין השבת בכלל הוא גילוי הפנימיות שבכל דבר (דבשבת מאיר גילוי דשם הוי' ומתבטל ההעלם והסתר דשם אלוקים), עד"ז הוא גם גבי הענין הפנימי דבתענית שבשבת מאיר הענין בגילוי, וזוהי הסיבה לכך שהעניינים השלילים והחיצוניים דבתענית נדחים ליום ראשון.

(8) ע' 412 (עשרה בטבת).

(9) ר"ה י"ח, ב. טור או"ח ר"ס תקנ. ראה מצו"ד זכר'ל שם.

(ב) לא רק שהצומות יתבטלו אלא שימי הצומות עצמם ייהפכו לימי ששון ושמחה, ומהסיבה הפשוטה שיצאנו ממצב של צער למצב של שמחה, ובמילא הימים ייהפכו לימים טובים.

(ג) לא רק שימי הצומות ייהפכו לימי ששון ושמחה, אלא ש(ענין) הצום עצמו יתהפך מששון לשמחה. (ובפשטות הכוונה היא לביאור רבינו שהובא לעיל, וכמובן מלשון רבינו בש"פ בלק מ"ח שזהו הפנימיות של התענית עצמה. וכן לכאורה מבואר מההוספה בגוף השיחה "ש(ענין ה)צום גופא", ומשמע שמדבר על ענין הצום ותוכנו הפנימי, וכמבואר לעיל שבמהותו הוא ענין של יום רצון וגילוי פנימיות האהבה של הקב"ה לעם ישראל)

ובזה מיישב רבינו את כל השאלות והתמיהות שבדברי הרמב"ם, והנקודה היא שהרמב"ם בדבריו מדבר על שתי הנקודות האחרונות, בתחילת דבריו הוא מבאר את הדרגא הראשונה, שהימים ייהפכו לימי ששון ושמחה, ובהמשך דבריו הוא מבאר את האופן העמוק יותר שלא רק שימים יהיו ימי שמחה אלא שענין הצום עצמו ייהפך לששון ושמחה.

ובהמשך השיחה מבאר רבינו דשני אופנים אלו שמבאר הרמב"ם, הם בהתאם לשיטתו¹⁰ שבימות המשיח יהיו שני תקופות, דבתקופה ראשונה יהי' עולם כמנהגו נוהג, ולא יהי' שינוי במנהגו של עולם, ורק בתקופה שני' יהי' ביטול מנהגו של עולם, תחיית המתים וכו'.

ועפ"ז מבאר רבינו, דבתקופה ראשונה שעולם כמנהגו נוהג, אזי רק ימי הצומות ייהפכו לששון ושמחה (כיוון שיצאו ממצב מצער למצב משמח), אך ענין הצומות עצמם לא יתהפך לשמחה כיוון שזהו ביטול מנהג העולם, ורק בתקופה שני' שיהי' ביטול מנהגו של עולם, אזי גם ענין הצומות עצמם ייהפך לששון ושמחה וכאופן השלישי.

ה.

ובחילוק זה לכאורה תצא נפק"מ מעניינת לגבי זמן קביעות היו"ט לעת"ל במקרה שאחד מימי הצומות ייצא ביום השבת, דהובא לעיל ששיטת החת"ס היא שקביעות

(10) ראה לקו"ש חכ"ז ע' 191 (בחוקתי א'), ובריבוי מקומות בתורת רבינו.

היו"ט היא ביום ראשון, ובואר שמשמע משיטת רבינו ש(גם) ביום השבת יחול ענין היו"ט, וע"פ החידוש הנ"ל בדברי הרמב"ם יוצא חלוקה מעניינת:

בתקופה הראשונה שבימות המשיח יחול היו"ט רק ביום ראשון, דכיוון שסיבת הפיכת היום ליו"ט היא מצד השמחה שביציאה ממצב מצער (כנ"ל), א"כ טעם זה שייך רק גבי יום ראשון, שבו דווקא הי' ענין מצער בזמן הגלות ובמילא לעת"ל שיתבטל המצב המצער יהפוך היום ליו"ט, אך ביום השבת כיוון שגם בזמן הגלות לא הי' בו ענין של צער אין סיבה שיחול בו ענין היו"ט.

משא"כ בתקופה שני' יחול היו"ט (גם) ביום השבת, דכיוון שאז יהי' ביטול מנהגו של עולם וענין הצום עצמו ייהפך לששון ושמחה, וכנ"ל שבפשטות הנקודה בזה היא גילוי הענין החיובי והפנימי שבענין התענית, והובא לעיל ששיטת רבינו היא שגם ביום השבת מאיר ענין זה ובמילא מובן ש(גם) ביום השבת עצמו יחול ענין היו"ט, מצד ההארה של הפיכת ענין התענית וגילוי הפנימיות של ענין התענית וכנ"ל.

(ויש לעיין בנקודה כללית בכל הנ"ל האם ביום ראשון בכל מקרה יהי' יום טוב (בנוסף ליו"ט שיהי' בשבת), כיוון שבכל מקרה התענית בפועל הייתה ביום ראשון. ותלוי בשאלה האם רק הענין השלילי נדחה ליום ראשון ויוצא שרק בשבת מאיר הענין דיום רצון הנ"ל, וא"כ רק בשבת יהי' יו"ט, או שגם שבת וגם יום ראשון הם ימי רצון (בשבת מצד עצם היום וביום ראשון מצד חיוב הפעולה של התענית), וא"כ שניהם יהיו יו"ט. ואשמח לשמוע דעת המעיינים).

ספה"ע תלוי' בשתי הלחם או שתי הלחם תלויים בספה"ע?

הת' אריה שיחי' הרצל

א.

בשיחה לחג השבועות¹ מבאר הרבי ג' אופנים ב'תמימות' שבספירת העומר, כלשון התורה "תמימות תהיינה". ואת האופן הג' מביא מדברי המדרש² "תני רבי חייא שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי הן תמימות, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום". היינו שתמימותה של ספירת העומר שייכת בזמן שבית המקדש קיים. וכפי שממשיך במדרש ש"בזמן שישראל עושין רצונו של מקום", היינו בזמן שביהמ"ק קיים, ומקריבין העומר ושתי הלחם, רק אז ספה"ע היא באופן של "תמימות".

ומבאר סיבת הדבר: "כי מצות ספה"ע תלוי' בהקרבת העומר בפסח ושתי הלחם בעצרת" (כמ"ש "וספרתם לכם גו' מיום הביאכם את עומר התנופה גו' עד ממחרת השבת השביעית גו' והקרבתם גו' לחם תנופה שתיים גו'"), לכן, קיומה בשלימות ("אימתי הן תמימות") אינו אלא בזמן שביהמ"ק קיים, משא"כ בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ואין הקרבת העומר ושתי הלחם, אין קיום מצות ספה"ע בשלימותה" ומוסיף שיתירה מזה: "לכו"כ דעות קיומה בזמן הזה אינו אלא תקנת חכמים, "זכר למקדש"."

ובביאור תלותה של מצוות ספה"ע בשתי הלחם (בנוסף לראיות מפסוקים) מביא בהערה³, שגדרה של הספירה הוא היותה הכנה לעצרת, ונפק"מ: א) שאין מברכים

(1) חל"ח ס"א

(2) ויק"ר פכ"ח, ג.

(3) הערה 17

שהחיינו בספה"ע. ב) שלפי חלק מהדעות אם לא ספרו ספה"ע אין מקריבין שתי הלחם.

וכל אחת מן הנפק"מ צריכה ביאור. דהנה הנפק"מ הא' מוכיחה את היותה של הספירה הכנה לעצרת בלבד, אף שהיא קיימת גם בזמן שחורב הבית ואין מקריבים שתי הלחם, וא"כ אין היא מראה את תלותה של קיום מצוות הספירה דווקא בזמן הבית.

והנפק"מ הב' גם היא צ"ב שהרי מדבריו בגוף השיחה שספה"ע היא שתלויה בהקרבת שתי הלחם⁴, נראה לכאורה שהנפק"מ שצריכה לבא מתלות זו היא שלולא הקרבתם של שתי הלחם ספה"ע אינה ספירה, ואילו הנפק"מ שמביא היא שלולא שספרו לעומר אין מקריבים את שתי הלחם. וא"כ גם לולא הקרבת שתי הלחם מצוות הספירה נעשית בשלימותה מה"ת ("תמימות") ואין מוכחת תלותה של מצוות ספה"ע בזמן הבית.

ב.

ונראה לומר בזה, בהקדים, שמהחלוקה בין תחילת הדברים למה שמביא כיתירה מזה, משמע שלאותם דעות שספה"ע בזמה"ז היא מן התורה, הקשר בין ספה"ע לשתי הלחם הוא פרט בספירה אך לא מהות העניין (שהרי גם לאחר שחורב בית המקדש נשארה המצווה כחיובה מהתורה). ואילו ביתרה מזה מוסיף שלפי הדעות שספירת העומר בזמה"ז היא מדרבנן הקשר הנ"ל הוא מהותי ולולא שתי הלחם המצווה היא רק זכר למה שהיה בזמן ביהמ"ק.

ועפ"ז נראה לומר שאין אלו ב' נפק"מ שונות אלא אחת ארוכה ששני חלקים לה. כלומר, ספירת העומר מהווה הכנה לעצרת ולכן אין מברכים על קיומה ברכת שהחיינו, ולדעות מסוימות הכנה זו מגיעה עד כדי שאין מקריבים בלעדיה את שתי הלחם. וזה שהספירה מהווה הכנה לעצרת ויכולה לפעול בה (בזמנה או בקורבנותיה) מוכיח שהעצרת היא פרט עיקרי בשלימות המצווה עד שמשום זה אין מברכים שהחיינו על הספירה. ומכך שלא העצרת כפי שהיא בזמה"ז בלבד תלויה בספירה

(4) שלכן שתי הלחם הם תמימותה של ספה"ע ולא להיפך

אלא אף קורבנותיה (שתי הלחם) גם הם תלויים בספירה, מוכח שרק כשקיימים מתקיימת המצווה בשלימותה.

ובסגנון אחר: זה שלא אומרים שהחיינו על ספה"ע זה כי הספירה היא רק הכנה לעצרת (וממילא אם למשל לא הייתה עצרת היו מברכים שהחיינו על הספירה), כך שתלותה של העצרת בספירה מוכיחה שהעצרת מהווה פרט עיקרי בספירה וא"כ כך הוא (אליבא דהסוברים כך) גם בהקרבת שתי הלחם שהם חלק ופרט עיקרי בספירה וגורמים לתמימותה.

ובזה סרות הקושיות דלעיל. שהרי בהערה זו בא להוכיח שני פרטים, א) שזה שהספירה מהווה הכנה לעצרת זהו פרט בספירה וראיה מברכת שהחיינו. ב) שההכנה היא גם לעצרת כפי שהיא בזמן הבית. וא"כ סרה הקושיה הראשונה משום שאין הכוונה להוכיח מברכת שהחיינו על עצרת לבדה אלא כהקדמה לכך שיש הסוברים שדין זה הוא אף בשתי הלחם. ואף בקושיה השנייה אין ממש משום שאין הכוונה לתלות את שתי הלחם בספירה אלא להוכיח שהספירה מהווה הכנה לשתי הלחם ולעצרת שזהו דווקא בזמן הבית.

בענין בקשת יעקב מיוסף שיקברו בארץ כנען

הת' שלום דובער שיחי' לאופר

א.

בשיחה¹ מבאר הרבי את דברי רש"י עה"פ² "ואני בבואי מפדן" (בקשר לבקשת יעקב) שלכאורה נראה שיעקב מתנצל לפני יוסף על כך שלא קבר את אמו במערת המכפלה. ושואל שם: מזה שיעקב מנמק את אי-קבורת רחל דווקא עתה, לפני מותו. משמע שעיקר התרעומת עלולה להתעורר אצל יוסף כעת, כשמבקשו יעקב להתאמץ ולקברו בארץ כנען.

ואיך אפשר לומר שיעקב חושד את יוסף ברגש של נקמה? וח"ו לומר שליוסף הייתה איזו טענה נגד יעקב אביו. אלא שבלבו נשאר רגש של כאב למרות הבנתו.

ובהערה³ שם: "ואף שהוא לא אשם [=יעקב] מ"מ חסרון זה ברחל בא על ידו. ולהעיר מאגרת הקודש ר"ס כה. וצע"ק." (ובאגה"ק שם מבאר אדמוה"ז את מאחז"ל "כל הכועס כאילו עובד ע"ז" – שבוודאי כשכעס נסתלקה ממנו האמונה שאילו האמין לא היה כועס. ואף שהמכעיס הוא בעל בחירה מ"מ הוא עושה את רצון ה'. עיין שם.

ואינו מובן: מדוע נכתב וצריך עיון קצת", דממה נפשך: אם תירץ הרבי כוונתו שיוסף כעס ממש בלבו על יעקב – הרי הדרא קושיא לדוכתא, דאיך ייתכן לחושדו בכך? ואין זהו צריך "עיון קצת" אלא "צריך עיון" או "צריך עיון גדול".

ומצד שני אין לפרש שהיה סתם רגש של צער או כאב שהרי:

(1) שיחת ש"פ ויחי תשמ"ו, מופיע בלקו"ש ה"ל ש"א

(2) ויחי מח, ז

(3) הערה 21 שם

א. אין זה מסתדר עם לשון רש"י "יש בלבך עלי". ב. ועיקר: שא"כ הרי אין צ"ע כלל! (ומיהו על ההו"א שמדובר בכעס, ניתן לפרוך לכתחילה שהרי עוד בשאלה שם שולל הרבי ואומר שלא שייך שום עניין של "תרעומת". אך: א. ניתן להסביר שתרעומת זהו כעס עם טענה שכלית. ב. גם אם כן עדיין לא מובן באיזה רגש כן מדובר?).

ב.

ואולי יש לומר: מדובר במצב ביניים. כך שמצד אחד אין שום תרעומת או כעס ח"ו (וכ"ש נקמה), ומצד שני ישנו רגש של כאב המתקשר באופן טבעי ליעקב. ואין הכעס מכוון דווקא ליעקב, אלא שהוא גרם בפועל. ("בא על ידו").

ולכן מצד אחד אין זהו צ"ע ג שהרי בתניא מדובר על כעס. ומצד שני יש מקום לצ"ע שהרי בכל זאת אין זה חלק לומר שהיה איזשהו רגש שלילי, אפי' קלוש כלפי יעקב. שהרי מדובר ב"יוסף הצדיק", וכפי המבואר⁴ בכמה מקומות שמדרגתו הייתה נעלית אף משל האבות (- "מרכבה לאלוקות"). ובפרט שממנו למדים⁵ כיצד לא לשמור טינה שהרי למרות מה שעוללו לו אחיו לא נטר להם בליבו והסביר: "אתם חשבתם עלי רעה, אלוקים חשבה לטובה".

ואולי בד"א יש לקשר זה עם דברי כ"ק אדמו"ר בתקופת משפט הספרים. בהתוועדות המפורסמת בש"פ פנחס תשמ"ה (שנאמרה שנה קודם אמירת שיחה זו). אז זעק בכאב: "אינני בכעס, הנני יודע שכל הכועס כאילו כו' ... ואין כאן שום מלחמה ונקמה ח"ו..." ובהמשך הדברים: "אומר אני – איך אפשר שלא לקחת ללב? ... אני לוקח בפירוש ללב" – ואולי ניתן להסביר את דברי הרבי ע"פ הביאור דלעיל: שמצד אחד מעיד הרבי שאין בו שום עניין של כעס ח"ו, "מדברים רק על תוכן העניין" (כדבריו שם). ומצד שני "בפירוש אני לוקח ללב".

(4) וראה מאמרי אדמוה"ו – הקצרים ע' יט. תו"ח ויחי (קב, ב ואילך).

וראה לקו"ש חלק ל ע' 225 ואילך, חכ"ה ע' 197, ע' 253 ואילך. ועוד.

(5) לקוטי אמרים ספ"ב

(6) ויחי נ,ב. וראה גם ויגש מה פסוק ד ואילך

הוספה

שיעורים בתניא פרק י"ח

הרב זלמן גופין שליט"א¹ משפיע ישיבת תומכי-תמימים המרכזית כפר חב"ד

אך קשה להגעה. והדרך השנייה 'ארוכה אך קצרה' אמנם ארוכה במקום, אך קצרה ובטוחה להגעה.

דרך 'פולין' היא דרך קצרה. התלהבות, סיפורי-צדיקים, ורגש. אך בלי התבוננות. זוהי דרך קצרה, אך ארוכה מבחינת האפשרות לבוא למטרה. משא"כ דרך חב"ד מבוססת על התבוננות ועבודה רבה. אך דרך בטוחה למטרה, שבאמת מביאה לשינוי. (ולפי ביאור זה גם פרק יח זו דרך ארוכה שהרי בכ"ז דורשת התבוננות, אך קצרה כי ודאי שמביאה למטרה).

בפרק זה מבאר רבינו איך היא הדרך הקצרה לעורר את האהבה המסותרת:

ולתוספת ביאור באר היטב מלת מאד שבפסוק כי קרוב אליך הדבר מאד וגו' גם ה'דרך ארוכה' שנלמדה עד כה בתניא, היא "קרוב אליך הדבר" אך לא "מאוד". מאוד הפשט בלי גבול – "בכל מאודך". והיא דרך שכל אחד יכול לבוא על-ידה לאהבת ה'. בדרך שנלמדה עד פרק יח, לא כל אחד יכול להגיע להתבוננות בגדולת ה'. מפרק יח ואילך וודאי שצריך יגיעה, אך זה בהישג יד לכל אחד ואחד.

עד עכשיו הסביר רבינו ש'קרוב אליך' הדבר. אך לא כל אחד יכול לבוא לידי אהבת ה'. ולפחות ב"תבונות מוחו ותעלומות ליבו" בלב ובמח ניתן להבין שגדולת ה' מחייבת לאהוב את ה' ולהימשך

(א)

יום שני, כ"ו ניסן

הקדמה: ספר התניא מיוסד על הפסוק "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו", ובא "לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד" (להגיע לידי אהבת ה') "בדרך ארוכה וקצרה". ויש בזה שני פירושים:

א) 'דרך ארוכה'. דרך זו היא מפרק א' עד פרק יח. בה מלמד רבינו אדמוה"ז איך להתבונן בגדולת ה' עד שמגיעים לידי אהבת ה'. ודרך קצרה, מפרק יח עד פרק כה. בפרקים אלו אנו למדים איך לעורר את האהבה המסותרת. שהיא קיימת כבר וצריכים רק לגלות אותה ע"י התבוננות עצמית. לדעת מי אנחנו, שיש לנו נשמה ויש לה כוחות. כמה אנחנו מוכנים ללכת בשביל הקב"ה, להתמסר וכו' וכך לעורר את הפנימיות שלנו. לעורר דבר קיים ולגלות אותו. במיוחד דבר שקיים אצלי.

ב) הפירוש השני הוא: ע"ד המשל הידוע מילד שמגיע לצומת דרכים. וישנם שני דרכים המובילות לעיר. שאל הילד אדם אחד שפגש, מהי הדרך המובילה לעיר? ענה לו האיש: דרך אחת ארוכה וקצרה, ואחרת קצרה אך ארוכה. כמובן שהלך הילד בדרך ה'קצרה אך ארוכה'. אך מהר מאד גילה שהדרך צרופה מכשולים וקשיים. חזר הילד לאיש שפגש, ואמר לו, מה זו הדרך הזו? ענה לו האיש: דרך זו קצרה במרחק

(1) סיכום שיעורים שנמסרו בטלפון, זמן קיץ ה'תש"פ.

אליו. וראוי לאהוב אותו ולעשות את רצונו. זה נקרא שיש לו במח אהבה. וזה מה שמבאר רבינו בפרק יז בתניא שזה קרוב, אם תתבונן ותחשוב, אולי תרגיש במח. וזה "קרוב". אבל גם זה לא 'מאוד'. מאוד פירושו; דרך שכל אחד מסוגל להגיע אליה.

מדוע הדרך הראשונה לא קרובה 'מאוד'? מסביר אדמוה"ז: **צריך לידע נאמנה כי אף מי שדעתו קצרה לפעמים אדם יודע דבר בקיצור ממש, למשל ש'ממלא' פירושו - אלוקות שבאה בהגבלה. אמנם זה נכון, אך זה ביאור דבר בקטנות ובצמצום. אפשר לדבר בעניין 'ממלא' שש שעות, איזה דרגה זה 'ממלא', אך זה מתלבש ופועל בנבוא, להביא לכך משלים בהרחבה וכו'. אך ישנם כאלו שמבינים רק בידיעה קצרה. ש"דעתם קצרה" בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדולת א"ס ב"ה ישנם כאלה שאין דעתם קצרה, אך אין להם לב להבין. וביתר ביאור; הלב מתחלק לשניים: חיצוניות הלב, ופנימיות הלב.**

חיצוניות הלב זה טבע הלב. שדברים טובים הלב אוהב, ודברים מזיקים הלב לא אוהב וירא מהם. אך זה ממש היפך השכל. השכל מחפש את האמת ולא את מה שנח לו. ויש עוד חלק בלב, "תעלומות ליבו" פנימיות הלב. שהרי הלב מקבל את חיותו מהמח. ובפנימיותו גם מבין מהמח. ולכן אומר 'תעלומות' ליבו, כי בחיצוניות הלב לא מבין. ויכול להיות שיש יהודי שאין לו יכולת להרגיש בלב "אין לו לב להבין". ובפנימיות, המח גם לא

מבין ומרגיש, להצליח להתבונן ולהוליד ממנה דחילו ורחימו אפי' במוחו ותבונתו לבד. אעפ"כ קרוב אליו הדבר מאד לשמור ולעשות כל מצות התורה ות"ת כנגד כולן בפיו ובלבבו ממש מעומקא דלבא באמת לאמיתו דווקא אהבה זו הנלמדת בפרק יח, היא אהבה אמיתית "אמת לאמיתו". כי האהבה שנלמדה עד פרק יח, מבוססת על כך שאם מתבוננים היא קיימת. אך ברגע שמפסיקים להתבונן היא תיעלם. היא לא אהבה תמידית. ודווקא אהבה זו היא אמיתית

ותמידית ובאה מעומק הלב, (וכפי שנראה שהיא ירושה לנו מאבותינו). בדחילו ורחימו שהיא אהבה מסותרת שבלב כללות ישראל שהיא ירושה לנו מאבותינו. וזה לא אהבה שבאה בהתבוננות אלא נמצאת בלב "ירושה לנו מאבותינו" וצריכים רק לעורר דבר קיים.

רק שצריך לבאר ולהקדים תחלה באר היטב:

(א) שרש אהבה זו. מהו השורש של אהבה זו בנפש? בפרקים הקודמים למדנו בדרך ארוכה על אהבה שבאה מ'בינה' - התבוננות בגדולת ה', והיא שורש האהבה. וכפי שלמדנו בפרק ג' שבנפש יש מוחין ובינה. אבל אהבה שבאה בלי התבוננות, מה השורש שלה, מאיפה היא באה?

(ב) ועניינה. מה התוכן וה'מבוקש' של אהבה זו. ישנו פתגם של העולם ש"לאהוב לא עולה כסף" אבל באמת, זה לא נכון. כי אהבה כזו היא הרגש חיצוני בלבד. אנו יודעים שאהבה אמיתית זה

כי קרוב אליך הדבר "מאוד"

כשעלה ר' מענדל פוטרפאס מרוסיא ללונדון שבאנגליה, נהג לשלוח חבילות לאנ"ש שנשארו ברוסיא. ולשם כך, היה לו נהג שלקח אותו לבתי הגבירים. פעם אחת עברו ליד ביתו של אחד הגבירים הגדולים והנהג לא עזר. ואמר הנהג לר' מענדל "אני מאוד שונא אותך" ולא יכול להיכנס לביתו. עזר אותו ר' מענדל וסיפר לו. שכשהיה בחור צעיר בתו"ת יצאה שמועה באחד הימים שיבוא 'מגיד' לדבר בעיירה. ומסקרנות הם הלכו לראות אותו דורש. ופירש,, ואהבת את ה' אלוקיך, בכל לבבך, ובכל נפשך" עם כל הפירושים שבה. ו'בכל מאודך' קשה להבין. והסביר שיהודי אומר: אני אוהב את האוכל הזה, זה בסדר. אך כשיהודי אומר: אני מאוד אוהב את האוכל, זו כבר בעיה. 'מאוד' ("זייער") זה בלי הגבלה. אהבה בלי הגבלה, צריכה להיות רק כלפי הקב"ה. ואמר ר' מענדל לנהג: כשאתה אומר 'אני שונא' זה סביר. אך 'מאוד שונא' זו כבר בעיה.

הוא מפחד מהמוות. אבל האם הפחד מהמוות נובע מהאהבה לחיות? וודאי שלא. כל אחד מבין שלמות זה אותו ענין של החיים, זה בדיוק הצד השני. למות הפשט לא לחיות. במילא צריך לומר שהיראה כאן אינה חלק מהאהבה עצמה זה הצד השני של האהבה. לא מסובב ממנה.

(ב)

יום שלישי, כ"ז ניסן

והענין כי האבות הן הן המרכבה וביאור הענין הוא, ע"ד משל ממרכבה המונהגת ע"י אדם, שהמרכבה בטילה לגמרי לרוכב. אין הכונה שהסוס יש לו רצונות משלו והוא בטל לאדון, אולי יש לו רצון מצד עצמו, אך ברגע שמתחבר למרכבה - בשעת מעשה, אין לו רצון כלל. כך ממשיל אדמוה"ז בתניא את האיברים הגשמיים של האדם, שהגוף בטל לגמרי אל הנשמה האלוקית. אדם הראשון, למך, חנוך או נח היתה להם נשמה גבוהה וקדושה אך היא לא עברה בירושה לבניהם. כי נשמתם לא היתה העצם שלהם. לא כן הוא אצל האבות. אצל האבות זו לא היתה איזו השראה אלוקית ששרתה עליהם, אלא זה היה חלק מהם ומעצמותם ממש. ועל כן זכו להמשיך נר"נ (=נפש, רוח ונשמה) לבניהם אחריהם עד עולם מעשר ספירות דקדושה שבארבע עולמות אבי"ע (=אצילות, בריאה, יצירה, עשיה) לפני זמן האבות, לא היה מושג כזה שנשמה תעבור בירושה. אפי' אצל צדיקים כפי שהוסבר קודם. אצל האבות זה התחיל, ובשלושה שלבים. אברהם אבינו: לא העביר לישמעאל נשמה בירושה. יצחק אבינו: בעשיו יש כבר יצירה בירושה יש לו דיין של יהודי מומר. וביעקב אבינו: כבר כל בניו יהודים שלמים עם נשמה אלוקית. וזה מכיוון שכנ"ל האבות הן הן המרכבה.

ופה עולה שאלה מתבקשת: מה הפשט שזה עובר בירושה? האם כל הדורות זה כך, שאנו מעבירים

אהבה עם מבוקש ומטרה. להידבק בקב"ה, להיות קרוב אליו, להתייגע אליו, לעשות לו נח"ר, להתבטל אליו וכו'. וכמו אהבה לאדם אחר, שאתה רוצה להידמות אליו וללמוד ממנו.

האהבה שנלמדה בפרקים הקודמים, באה ע"י התבוננות בפרט מסוים - גדולת ה'. שהקב"ה, מחייה מהוה ומשפיע את העולמות. וממילא אתה רוצה להידבק בו ולהיבטל אליו. אך אהבה זו שאנו למדים, לא באה ע"י התבוננות. אז איך אפשר לעורר כך הרגש מסוים?

(ג) ואיך היא ירושה לנו. היכן מצינו שאהבה תעבור בירושה? ולמשל; ראובן אוהב את שמעון, אין זה אומר שבנו של ראובן יאהב אף הוא את שמעון. אפשר לומר שאת עצם מידת האהבה ניתן להוריש. וגם זה לא תמיד, ובוודאי לא למשך דורות. אך את מי לאהוב זה וודאי לא עובר בירושה. וכאן אנו למדים על אהבה שעוברת בירושה. ולא סתם ירושה, אלא ירושה שעוברת בכל הדורות עד עולם. ואם-כך אנו מבינים שכאן זה אהבה שהתעצמה עם האדם והפכה לחלק מהאדם עצמו.

(ד) ואיך נכלל בה גם דחילו. איך באהבה זו נכלל גם יראה? הרי התכלית והמטרה של אהבה ויראה, הם קיום תומ"צ. אהבה נדרשת לקיום רמ"ח מצוות-עשה. ויראה נדרשת לשמירה על שס"ה מצוות לא-תעשה. אם ננסה לתרץ שהאהבה כוללת בתוכה גם יראה. א"א יהיה לומר כך, כי יראה זה פחד וזהירות, ובמהותה אינה דבר שעובר בירושה. ולדוגמא: בן שאוהב את אביו ורוצה להיות קרוב אליו, ממילא הוא מפחד לעשות דבר שנגד רצונו כי כך יפרד מהאב. ואמנם היראה נובעת מהאהבה, אך היא דבר נוסף עליו.

ובהרחבה; יש את הסיבה ויש את המסובב. האהבה זה הסיבה, והמסובב זה יראה. דוגמא להמחשת הענין: אדם שאוהב את החיים, ממילא

גם לבנינו הלאה? אנחנו הרי לא 'מרכבה לאלוקות'. התשובה היא, שבזכות זה שהנשמה היתה עצמותם של האבות, החליט הקב"ה שכל הנר"נ דקדושה יעברו בירושה לכל הדורות. ולכן כותב רבינו "ועל כן זכו" כי זכו בזה. ולדוגמא:

ילד שעשה מעשה מיוחד מגיע לו זכות לקבל פרס, אך אין זה מחויב.

אמנם, מהאבות בכל הדורות זה עובר בירושה למרות שאנחנו לא מרכבה. אך משהו מעין זה יש גם אצל כאו"א. וכפי שמבאר הרבי נ"ע פעמים רבות בחסידות, ומובא גם בלקו"ש, שעיקר חשוב לדעת שאפילו החיות הגשמי של היהודי באה מנפשו. כלומר שאין לחלק בין אלוקות למעשים גשמיים, שכאשר האדם אוכל או עובד בעבודה גשמית, החיות לזה היא מהגוף הגשמי. וכאשר מתפלל או לומד, החיות לזה באה מהנפש האלוקית. אלא כל החיות של האדם, גם בעניינים גשמיים, היא מהנפש האלוקית. ולכן צריכים לחשוב היטב לפני כל פעולה וכל דיבור שלנו, אם זה יהיה הגון וראוי להשתמש לכך בכוחות נפש האלוקית. וקשה מפרק ב' בתניא ובעוד

מקומות. בהם כותב רבינו בתניא ש"נפש הבשר בדם היא". והפשט אמנם שזה מקור החיים. אך הענין הוא, שהחיות האמיתית והעמוקה נמשכת מהנפש האלוקית. ה'לעבעדיקייט' נמשכת מאלוקות. א"כ נמצא שגם אצלינו, אצל כאו"א,

על אף שאיננו בדרגת מרכבה לאלוקות. עדיין, גם חיי הגוף קשורים לאלוקות. וכאן אף למדים יותר מכך. שגם חיי הגוף הברייים נמשכים מאלוקות.

ונמשך נר"נ מהאבות לכל אחד אחד כפי מדרגתו וכפי מעשיו יש בזה שני פירושים. א) "כפי

מדרגתו וכפי מעשיו" של הבן הנולד. שלפי שליחותו תכליתו ויעודו בעוה"ז, אם צריך להיות רב או פועל פשוט כך מתאימים לו את נשמתו. ב) "כפי מדרגתו וכפי מעשיו" של האב ואם - כך יקבע הקב"ה נשמת הבן. ועל כל פנים אפי' לקל שבקלים ופושעי ישראל נמשך בזיווגם (משמע שמדבר כאן על ההורים, כפירוש הב' הנ"ל) נפש דנפש דמלכות דעשיה שהיא מדרגה התחתונה שבקדושת העשיה כל אחד מקבל חיות לפי דרגת נשמתו. אך הכל בקדושה. אמנם, בפרק ב' כבר מובא שלכל יהודי יש נשמה אלוקית. אך שם לא מוזכר שזה מגיע "בירושה" מהאבות. וזה שאצל כולם זה בקדושה זה מהאבות.

(ג)

יום רביעי, כ"ח ניסן

ואעפ"כ אף נשמה שהיא ממדרגה נמוכה ביותר - נפש

דנפש דמלכות דעשיה, שהיא מדרגה התחתונה שבקדושת העשיה", מכל מקום מאחר שהיא מעשר ספירות קדושות ובקדושה כל המדרגות הן באחדות ו'התכללות', אז ממילא היא כלולה מכולן, גם מחכמה דעשיה שבתוכה מלובשת

"ועל כן זכו"

מספר הרב ישראל ג'יקובסון, שהיה תלמיד בליובאוויטש, היתה קבוצה של בחורים צעירים עם ראשים טובים שלמדו נגלה היטב, אך טענו שחסידות לא נדבק בהם. למשפיע ר' שילם זה נגע מאוד, והוא דאג שיהיה לכל בחור צעיר 'אלטערע בוחער' שילמד איתו, מתוך תקווה שהמבוגר ישפיע על הצעיר.

לאחד מהבחורים לא הועילה החברותא והבחור המבוגר לא הצליח להשפיע על הצעיר, כשראה זו ר' שילם החליף לו חברותא ונתן לו ללמוד עם בחור אחר, ר' אברהם פריז. והוא כן הצליח להשפיע עליו בלימוד, בעבודת ה', בהתקשרות וכו'. והוא מסביר מה היה כוחו של ר' אברהם פריז שהוא הצליח להשפיע עליו. ומספר:

כאשר הגיע אברהם פריז לליובאוויטש, משפחתו היתה מהמשפחות הראשונות שקיבלו היתר יציאה מרוסיה לאמריקה. אך הוא רצה להישאר בליובאוויטש בתו"ת, ומשפחתו לא רצו שישאר ושכנעו אותו, ואכן עלו כולם לרכבת הנוסעת לכיוון הספינה שתיקה אותם לאמריקה. בדרך כשעזרה הרכבת בתחנה, קפץ ר' אברהם פריז בזריזות מהרכבת, כי הרגיש שאינו יכול להתנתק מהרבי ומתומכי-תמימים. ונשאר לבד ברוסיה. לימים אמר ר' אברהם פריז שבזכות המסי"נ הזו, הוא "זכה" שיהיה לו את הכוחות להשפיע על אחרים.

שבנוסף ל"כולם בחכמה עשית", מאיר גם הוי' שבחכמה – א"ס שבחכמה.

נשאלת השאלה: למה כאן זה מוזכר, ולא כבר בפרק ב', למה בפרק ב' כבר לא אמרו שבכל נפש 'חלק אלוה ממעל ממש' מאיר א"ס שבחכמה?

הביאור יובן מכל מהלך העניינים של כל הפרקים. עד פרק יח, ומפרק יח ואילך. כפי שהוסבר לעיל החלוקה. עד פרק יח מדובר בהתבוננות בגדולת ה'. ומפרק יח, מלמד על האהבה המסותרת שמתעוררת למעלה משכל והתבוננות, מכוח המסירות-נפש. לכן עד פרק יח, שעוסקים באהבה שבאה כתוצאה מהתבוננות בגדולת ה', אז מה חשוב לנו להבין שזה מגיע לא"ס? חשוב לנו להבין איך יהודי יכול להתבונן התבוננות אמיתית בהשגת אלוקות, כמו בהתבוננות בדבר גשמי שפועלת על האדם ומעוררת את המידות והחושים. ובכדי להבין איך תהיה כזו התבוננות אמיתית, חייב אדמוה"ז לומר לאדם - איזה נשמה יש לנו, ושהיא חלק אלקה ממעל ממש, שבאה מחכמה דאצי' שהיא חלק מנשמת האב.

ע"ד המבואר במאמרים ברנ"ט על ההבדל בין ההשפעה של רב ותלמיד לבין השפעת אב לבנו (לצורך הולדה). לרב יש כוח שכל גדול, והוא מלמד ומשפיע לתלמיד. אך משפיע לו את המושכל, לא את כוח השכל שלו. והתלמיד, גם לאחר שהבין השכלה עמוקה מרבו, אינו השתנה. כי זה לא משפיע על עצם השכל. משא"כ אצל אב ובן, האב משפיע את עצם שכלו. את כוח הראיה, את כוח השמיעה וכו' האב משפיע השפעה עצמית. והראיה היא שהבן נולד עם הכוחות עצמם.

זה ההבדל בין כל הנבראים גשמיים והמלאכים לבין הנבראים שיש בהם ספירת 'חכמה דאצילות'. כל הנבראים מקבלים השפעה כמו רב ותלמיד, מכוחו של הקב"ה. שבחכמתו השכיל והבין איך

חכמה דמלכות דאצילות, שבתוכה מלובשת חכמה דאצילות, מכיון שבתוך עשר הספירות של עולם העשי' מלובשות עשר הספירות של עולם האצילות, נמצא שבתוך ספירת ,,חכמה דעשיה" מלובשת ספירת ,,חכמה דאצילות" ואם כן, גם בנשמה הנמוכה ביותר (נפש דנפש דמלכות דעשיה) מלובשת ספירת "חכמה דאצילות". שבה מאיר אור א"ס ב"ה ממש כפי שמסביר רבינו בהגהה בפרק ו', שב"חכמה דאצילות" שהיא הספירה הראשונה של עולם האצילות, "מאיר אור א"ס ב"ה ממש". הוא לבדו ואין זולתו. כדכתיב ה' בחכמה יסד ארץ הוי' בחכמה, אור א"ס ב"ה עצמו מאיר ומתלבש בחכמה דאצילות, וע"י זה "יסד ארץ". מתלבש עד לבחינת 'ארץ', זו ספירת מלכות דאצילות, שהיא הספירה האחרונה. וכולם בחכמה עשית שהתלבשות החכמה מתפשטת בכל הספירות, ועד 'מלכות דעשיה' ונמצא, כי א"ס ב"ה מלובש בבחינת חכמה שבנפש האדם, יהיה מי שיהיה מישראל. יוצא דבר נפלא, שגם בנשמה הנמוכה ביותר (נפש דנפש דמלכות דעשיה) המלובשת בגוף האדם הכי נחות בישראל ("יהיה מי שיהיה") מלובש אור א"ס ב"ה, כי בתוך בחינת החכמה שבנפשו מלובשת ונמצאת ספירת ה"חכמה" של עולם האצילות "שבה מאיר אור א"ס ב"ה ממש.

הרבי הצ"צ מסביר, שיש עוד חידוש למה שפעלו האבות בנוגע לנשמה עצמה, כפי שמוסבר בתניא בפרקים הראשונים. שהנפש, היא נפש אלוקית. ויש דבר שה'ירושה לנו מאבותינו' מוסיף, שיש בה, בנפש. חכמה דאצילות, גם בנשמות עמי הארץ. ומוסיף פה משהו ששם לא מוזכר, שלא רק שמאיר חכמה אלא אף אור א"ס שבחכמה. וזה ירושה לנו מהאבות שהן מרכבה לאלוקות. והם חידשו את זה, שמאיר בנשמה אור א"ס שבחכמה שלמעלה מהשתלשלות ולא רק חכמה עצמה.

לאהבה המסותרת ולמסירות-נפש, לעבוד את כל העבודה הזו שלמעלה מטעם ודעת.

(ד)

יום חמישי, כ"ט ניסן

ובחי' החכמה שבה, עם אור א"ס ב"ה המלוכש בה, מתפשטת בכל בחינות הנפש כולה, להחיותה, מבחינת ראשה עד בחי' רגלה כמו שהחיות הגשמית של הגוף נמצאת בכל חלקי הגוף, כך החיות האלוקית מאור א"ס ב"ה המלוכש בחכמה, "מתפשטת בכל בחינות הנפש כולה להחיותה, מבחינת ראשה עד בחינת רגלה".

בנשמה הרי יש נר"נ, יש בה מוחין, חכמה, בינה, שכל ומידות, הרגש ואהבת ה'. לנפש יש ג"כ נר"נ, ובא ואומר לנו כאן שהיחס שיש בין בחי' חכמה שבנפש, שיש בה אור א"ס, לגבי הנר"נ שבנשמה, הוא כמו גוף ונפש. וכמו שהנפש מחייה את הגוף, כך גם הנשמה עצמה שיש לה שכל אלוקי והיא יכולה להבין ולאהוב אלוקות, שהרי יש לה את כל הכוחות לזה, אמנם, יש לנר"נ שכל, אך הוא צריך לקבל חיות מהאמת של אלוקות שלמעלה מהשכל, וזה החכמה של הנפש, שמחיה את הנשמה עצמה מראשה ועד רגלה. ומה זה ראש ורגל בנשמה? ראש זה המוחין, הרגל זה המעשה. אז החכמה שבנפש מחיה את הנר"נ.

בעת"ר (משפטים) מדבר על עניינה של עצם הנשמה של היהודי, חכמה שבנפש ואור א"ס שבה, ומסביר שם שהאלוקות שיש בעצם הנשמה דחכמה, מתפשטת בכל כוחות הנפש בשכל במידות ובחכמה, ומסביר בפשטות שנפש אלוקית מתבוננת ומבינה אלוקות, וממילא היא מתפעלת, יש לה 'געשמאק' באלוקות. ולמה? נכון שיש לאלוקות גדולה ומעלות רבות, אבל לא מוכרח שתמשך לזה.

לעשות נבראים מחוכמים, שיהיה בהם כללים וסדר. אך הוא לא נתן את החכמה שלו, אין לנו חכמה אלוקית, החכמה שלנו היא תוצאה מהקב"ה שמחכמתו השכיל לנו. משא"כ בנשמות שזה כמו הולדה, הקב"ה נתן לנשמה כוח אלוקי, מעצמותו ממש. וזה הפשט "חלק אלוה ממעל ממש" שהקב"ה השפיע "אשטיק" כוח אלוקי, מעצם החכמה שלו, כמו אב שנותן לבנו מעצם המח שלו. וכך בכל נשמה יש מהות של 'געטלעכע חכמה', חכמה אלוקית.

ממילא מובן, שלנשמה יש מעלה אפילו על מלאך. כי המלאכים יש להם השגות עצומות אך של נבראים, יש להם ידיעת המציאות, ולא ידיעת המהות. משא"כ הנשמה, שהיא מכילה חלק אלוקה ממעל ממש, היא תופסת אלוקות באופן של השגת המהות.

ולכן רבינו טורח בפרק ב' להסביר שהנשמה היא 'חלק אלוה ממעל ממש'. ובפרק ג' ממשיך להסביר שזה התקשרות עצמית בדעת. והחידוש הוא, שהנשמה יכולה להתחבר עם אלוקות בהשגת המהות, ע"י התבוננות, בדיוק כמו שאדם מתחבר עם דבר גשמי. וזה הפלאה גדולה של הנשמה.

אבל כאן אצלינו, שאנו מסבירים שיהודי יכול להתבונן לא עם שכל וההתבוננות, אלא עם הנשמה שהיא למעלה מהתבוננות. לכאורה נשאל, איך אנו שייכים להתחבר עם משהו שלמעלה מהבנת שכל אלוקי? ובכלל, האם קיים דבר כזה בנשמה, משהו שלמעלה מהשכל? למעלה מחכמה אלוקית?

בא אדמוה"ז כאן, ואומר שיש אור הוי' שבחכמה. שהוא אור א"ס שבחכמה. הקב"ה עצמו איך שהוא מתלבש למעלה מחכמה. וזה נמצא בנשמה ג"כ בזכות 'ירושה לנו מאבותינו', ובכוח זה נגיע

במעשיו, יש לו תמימות למעשה המצות, הוא קשור למעשה המצוות. תפילין, כשרות או שבת וכו' זה נובע מהתמימות שיש בנשמה בהתקשרות שלמעלה מטו"ד ולמעלה ממדידה והגבלה.

ומסביר שם שחכמה שבנפש מחיה את הנר"נ שבנפש כדכתיב החכמה תחיה בעליה היינו שכח החכמה שבנפש האדם אינו כוח שכלי בלבד, אלא שיש בו חיות, להחיות את כללות הנפש ("בעליה") בחיות אלוקית.

ןלפעמים ממשיכים פושעי

ישראל נשמות גבוהות מאד שהיו בעמקי הקליפות כמ"ש בספר גלגולים] למדנו עד כה, שקל שבקלים ופושעי ישראל ממשיכים נשמה פשוטה, כיון שיש יחס בין ההורים בהנהגתם, או בהנהגתו של הנוולד עצמו כפי מדרגתו וכפי

מעשיו לפי תפקידו ויעודו בעוה"ז (שני הפירושים הנ"ל) שמי שיש לו הנהגת קדושה ממשיך נשמה קדושה, ומי שהנהגתו היפך הקדושה ממשיך נשמה פשוטה. וכאן מסייג זאת, שאין זה הכרחי, ויכול להיות ג"כ לפעמים שפושע ישראל ימשיך נשמה גבוהה מאוד, משום שזו נשמה גבוהה שנפלה בעמקי הקליפות בגלגול אחר ע"י חטא או מעשה חמור, ודווקא פושע ישראל ששייך לעמקי

"עצם הנשמה"

ר' משה וילנקין נכנס לאדמוה"ז ליחידות. שאלו אדמוה"ז: "משה וואס איז עצמות?" ר' משה שתק שאל אותו אדמוה"ז שוב ושוב "משה וואס איז עצמות?" ר' משה שתק. אדמוה"ז אמר לו "וואס ער איז?" א"א לומר עליו שום דבר; רק ש"עַר אִיז קלאָר, און קלאָר פאַראַן!" הוא 'וודאי', ובוודאי נמצא. הדבר היחיד שאפשר לומר על "עצמות" זה שהוא למעלה מכל תואר וכל ציור, אך וודאי נמצא (קיים).

ואז שאל אדמוה"ז: "וואס איז עצם הנשמה?" ר' משה שתק, וכך פעם שניה ושלישית. אמר לו אדמוה"ז, "עצם הנשמה דעָרְהַעָרְט, אַז עַר אִיז קלאָר פאַראַן, און אַ-חוץ עָם, קיין זאַך אִיז קלאָר נִיט פאַראַן" (עצם הנשמה זו הידיעה הברורה שהוא וודאי קיים במציאות, וחוץ ממנו ברור ששום דבר איננו קיים)

ולמשל; אדם מסוים בא ואומר דבר חכמה, בעל שכל גדול. ויהיו שם מספר אנשים, חלקם חכמים וחלקם פשוטים אחרים. אמנם, כולם יבינו שהוא אמר דבר חכמה גדול, אבל מי אדם חכם יתפעל מזה, ימשך ויתבטל לזה. לעומת זאת, אדם פשוט שלא שקוע בחכמה, אולי מבין שזו חכמה. אך זה לא בשבילו, הוא מונח בעולם אחר.

דוגמא יותר פשוטה, אדם מבין שאם ילך לעבוד יקבל כסף, ועם הכסף יוכל לחיות חיים טובים. מדוע הוא ילך, כי בנפש שלו מונח הטבע

הגשמי הזה שאדם רוצה לחיות טוב. וממילא כשהוא שומע שכסף מביא את הדברים האלה שעושים לו טוב גשמי הוא נמשך לזה.

עד"ז בענייננו, השכל מבין את גדולת ה'. ולמעלה

מהשכל מונח בטבע, הנשמה שמצד עצמה היא קשורה לאלוקות, וכשהשכל מבין שהקב"ה הוא טוב אז האדם נדבק לאלוקות בדרך ממילא, זה מדבר אליו, הוא מחפש אלוקות. בדיוק כמו שאדם מחפש טוב גשמי מטבעו, כך הנשמה מטבעה קשורה, מחפשת ונמשכת לאלוקות.

וכך גם במצוות, הטבע קשור עם הקב"ה, האדם חושב על הקב"ה ורוצה להתקשר אליו, ולכן זה שיהודי שהוא 'תמים

נשמות גבוהות

מעמקי הקליפות

במאמר הראשון, 'באתי לגני' - תשי"א סיפר הרבי סיפור של 'אהבת ישראל' על כל אחד מהרביים. וסיפר על הרבי המהר"ש שנסע לפריז ופגש אברך ששותה יין נסך, והרבי ניגש אליו ואמר לו "יִנְגַעְרָמָן יין נסך איז מטמטם המח והלב, זיין אַ אַיד".

דבריו של הרבי השפיעו על אותו יהודי, עד שחזר בתשובה, והקים משפחה של 'יראים ושלמים', לאחר מכן אמר הרבי המהר"ש שליהודי זה היתה נשמה גבוהה מאוד, שמקורה בעמקי הקליפות, והיו צריכים פעולה מיוחדת כדי להוציאה משם.

(תולדות מהר"ש)

לא מפני שאינו מבין את הענין, אלא כי זה לשון של ביטול. הרי כשלאדם עולה השכלה חדשה, הוא מבין שיש לו השכלה אך הוא לא מבין כלום, הוא עדיין בחושך, זה חכמה שהוא לא מבין כלום, 'בינה' תביא לו את האור וההבנה. אבל כשנפלה לו ההמצאה החדשה, היא הגיעה מהנפש. ההשכלה, אפילו שהיא סברה אמיתית, לא באה מהאור, זה האמת, ובטוח הוא ירגיש שזו 'ליכטיקע' סברה, שזו האמת, אמנם הוא בכליו שלו, כרגע לא מבין עדיין, ו'בינה' יעשו שהכלים שלו יבינו, ויתכן שכשהוא יבין החכמה תיפגם קצת, מפני שמערב את שכלו, דווקא כשהשכלה נמצאת בנקודת ה'חכמה' זו ההשכלה האמיתית. וזה שאינו מבין זו בעיה בכלים של האדם. וב'בינה' אכן מצד הכלים שלי אני מבין ומרגיש סיפוק, אך בעניין עצמו, הכלים שלי נשארו ריקים. אבל אתה מרגיש שעניין אמת אז מה שקורה בין חכמה לבינה זה תנועות הפוכות. בבינה הענין ירד אלי ואני מרגיש שלמות בעניין אז הציור, בחכמה הציור שלי אני לא מבין, אבל זה האמת, אני לא מתעסק מה קורה לציור שלי, אני מתייחס לזה שאני מבין אמת שלמעלה מהציור שלי, 'להחיותם' זו חיות אמיתית, ואני חי חיים אמיתיים, זאת אומרת שגם החכמה של פרק ג' חכמה של שכל גם שם יש מ"ה של ביטול אך שם העיקר זה כוח שכלי. אצלינו העיקר זה הביטול והמהות.

ואומר פה משפט כזה: ולכן מתלבש בה אור אין סוף ברוך-הוא, דלית מחשבה תפיסא ביה כלל ע"פ זה יובן כיצד יתכן שאור א"ס ב"ה יתלבש בבחי' 'חכמה' שבנפש, אף דלית מחשבה תפיסא ביה כלל.

כח החכמה הוא מ'פשוטי הכלים' כיון שחכמה זה כח כזה שלאלוקות בלי שכל, אנו משיגים רק הערה או אלוקות כפי שמתלבשת בעולמות. וכוח החכמה הוא כח בפני עצמו, כח של ביטול שכל

הקליפות יכול להוציא אותה משם, כמ"ש בספר גלגולים.

הנה החכמה היא מקור השכל וההבנה. כח ה'חכמה' אינו הכוח שבו מבין האדם דבר שכל, אלא הוא המקור לכוח ההבנה. והיא למעלה מהבינה שהוא הבנת השכל והשגתו, והחכמה היא למעלה מההבנה והשגה, והיא מקור להן חכמה היא השלב הראשון, קודם שיכול להסביר אפילו לעצמו את הדבר שכל, אין בדרגה זו הבנה והשגה של הענין כלל, והברקה זו היא מקור להבנה והשגה 'בינה' שהוא השלב שהאדם עוסק בשכלו להבין ולהשיג את הדבר שכל. וכשמבין, משמע, שהענין התקבל גם מצד כלי השכל.

וכאן הכוונה חכמה שלא שייכת לשכל זה משהו אחר לגמרי, חכמה שהיא ביטול. (ר' שמואל גרונם מפרש שכוונת אדמוה"ז היא לשני הבחינות שבחכמה, גם החכמה דפרק ג' שהיא שכל, וגם החכמה שהיא למעלה משכל, חכמה שעניינה הוא ביטול. אבל הרבי לומד שהכל ענין אחד, למעלה מהבנה והשגה כבחינת ראייה) ואיך חכמה שלמעלה מהבנה והשגה תהיה מקור לחכמה דשכל? אלא הענין הוא כפי שלמדנו קודם, ש"בחי' החכמה.. מתפשטת בכל בחי' הנפש כולה להחיותה מבחינת ראשה עד בחי' רגלה" החכמה שבנפש מחיה את הנר"נ, היא מקור להן.

וזהו לשון חכמה, כ"ח מ"ה, שהוא מה שאינו מושג ומובן, ואינו נתפס בהשגה עדיין בקונטרס ומעין הוא מחלק שיש לפעמים חכמה שעיקר שלה הוא כ"ח אבל ג"כ מ"ה שבטל, כלומר החכמה שבו היא שכלית אבל זה מ"ה כי זה רק נקודה עדין, ואין בה כלום. אדם שנופל לו נקודת ענין ולאחרי זה הוא מוציא איזו המצאה חדשה מכח המשכיל, ונקרא מ"ה מלשון שהוא לא מבין את הענין לגמרי בנקודה. אבל יש מ"ה מלשון של ביטול, שכח החכמה הוא שכל, אבל נקרא מ"ה,

יתברך" שלגבי הקב"ה אין השכל מעלה או מוריד כלל. והאמת של אלוקות נקבעת ע"י אמונה, (פתי יאמין, למעליותא) כאשר האמת דאלוקות שלמעלה מן הדעת וההשגה, מאירה בנפש האדם ומתפשטת בנפשו כדכתיב ואני בער ולא אדע, בהמות הייתי עמך, שאיני יכול לתפוס את הקב"ה ע"י שכל, אין לי דעת כך, כמו שבכהמה אין דעת, ודוקא משום כך; ואני תמיד עמך וגו', בזה שאני יודע שאתה למעלה ממני, ואני כמו בהמה. ואני מרגיש עצמי בביטול אז אני תמיד עמך. אני באמת עמך. כל זמן שאני חושב שאני מבין אותך, אני לא באמת איתך ורק כשאני מבין שאתה למעלה מההשגה, אז אני תמיד עמך.

וליתר ביאור: ע"ד משל, לדבר גשמי יש כלי. אבל אך ורק ביד גשמית, א"א להשיג דבר רוחני, שכל, בכלי גשמי, להשכלה צריכים כלי רוחני. וכן, ויש דברים שגם שכל לא יכול להחזיק, דברים שלמעלה מגדר רוחני אפי', ולדברים כאלה יש כלי והוא - האמונה. אמונה זה כלי חיובי, כי עצם הנשמה עניינה הרגש אמיתי, שבוודאי נמצא וזה מהותה. ולמעשה האמונה זה כלי חיובי, כלי שבאפשרותו לקחת א"ס ב"ה שלמעלה משכל.

נשאלת השאלה: כולנו יודעים "שאמונה זה מקיף", וא"א להתנהל רק ע"פ אמונה, אלא צריכים לקחת את האמונה שתהיה בפנימיות, כפי שמסביר הרבי במאמר 'ואתה תצוה'. פה מבינים שאמונה זה עצם הנשמה, זה לקחת אלוקות בלי שכל. בשכל אפשר לנסות להשיג אלוקות, אמונה זה עצם הנשמה אפילו למעלה מבחינת ראייה. ולכן היא מרגישה את העצמות כפי שאדם מרגיש את עצמו. ומה הפשט שאומרים שזה מקיף? אלא זה שאומרים שאמונה זה מקיף, זה שלגבי הכוחות הגלויים שלנו האמונה היא מקיף. אך לגבי הנשמה עצמה, לגבי מהות החכמה שבה, שם זו ההתקשרות הכי גדולה. ו'פתי יאמין' זו אמונה של התקשרות עצמית. כלומר שבזה שאני בער

עניינו הוא להיות כלי למה שא"א להיות כלי, להיות מקבל למה שא"א לקבל. הוא כלי ל"לית מחשבה תפיסא ביה".

(ה)

יום ראשון, ב' אייר

ולכן כל ישראל אפילו הנשים ועמי הארץ, הם מאמינים בה'. האמונה שייכת לכל ישראל, ללא הבדל בין חכם גדול ששייך להשגה אלוקית לאיש פשוט. וכפי שרואים שאפילו נשים ועמי הארץ שאינם עוסקים בידיעה והשגה אלוקית מאמינים בה' שהאמונה היא למעלה מן הדעת וההשגה. ואמונה זו היא למעלה מהבנה והשגה שכלית כי פתי יאמין לכל דבר, וערום יבין וגו' פשטות הכתוב, פתי - שאין לו שכל, יאמין לכל דבר, וערום (בעל שכל) יבין. אבל המדרש אומר שמה שאינו היה פתי, והפשט הוא, שהכוונה 'פתי' הוא אמונה בדבר שלמעלה מן השכל. ומשה רבנו האמין בה' ובאלוקות למעלה מן השכל. 'פתי' למעלה לגמרי מגדרי השכל. ואיפה אבן הבוחן אם ה'פתי' זה למטה מהשכל, פתי כפשוטו, או 'פתי' למעלה מהשכל, למעליותא. אלא, אם מדובר בדבר שניתן להשגה, ואדם מאמין, זה אמונה של פתי לגריעותא אמונה שלמטה מהשכל, כי צריך להבין. ודבר שאינו ניתן להשגה, ואדם מאמין בו, זה 'פתי' למעליותא. וכפי שממשיך; ולגבי הקב"ה, שהוא למעלה מן השכל והדעת, ולית מחשבה תפיסא ביה כלל, הכל כפתיים אצלו יתברך. לגבי דבר שהוא בגדר הבנה והשגה, אמונת 'פתי' היא חיסרון, כי מבלי לבחון תחילה את הענין בשכל, עלול האדם להאמין בדברים שאינם אמיתיים כלל, ולכן החכם משתמש בשכלו להבין ולהשיג את האמת ("וערום יבין לאשורו"), משא"כ לגבי הקב"ה מאחר שהוא למעלה מגדר שכל ודעת ואינו נתפס בהבנה והשגה, ממילא -,,הכל כפתיים אצלו

ובהמות - אני תמיד עמך. ולכן אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינוים קשים שלא

לכפור בה' אחד. ואף אם הם בורים ועמי הארץ, ואין יודעים גדולת ה'. וגם במעט שיודעים אין מתבוננים כלל. ואין מוסרים נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל יש כאן שלוש דרגות: א) מוסר נפשו שאינו יודע כלל גדולת ה'. ב) כאלו שאמנם כן יודעים קצת גדולת הוי', אך לא מתבוננים כלל. ג) ישנם כאלו שמתבוננים, אך לא מצד ההתבוננות מוסרים נפשם. להיפך, בהתבוננות אינו מביין מדוע עליו למסור נפשו. הוא מביין את חשיבות גדולת ה', הוא רוצה מאוד לעשות רצון ה'. ויותר מכך, יש לו חמישים שנה לחיות

ובהם יעשה נח"ר לקב"ה, הוא יטען; "חללו עלי שבת אחת, כדי שאשמור שבתות הרבה", הרי באמת מצד השכל א"א להגיע לקידוש ה'. אלא מוסרים נפשם בלי שום דעת והתבוננות, רק כאילו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד, בלי שום טעם

וטענה ומענה כלל. בשעת ניסיון על קידוש ה', אין שתי אפשרויות, והיהודי מוסר נפשו "בלי שום טעם וטענה כלל" אלא "כאילו הוא דבר שאי

אפשר כלל לכפור בה'", והיינו, משום שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש, ע"י התלבשותו בבחי' חכמה שבה, שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג ומובן. לא יתכן אצל יהודי לא למסור נפשו. והמסי"נ הזו נובעת מאחדות הוי' שמאירה מעצם הנשמה, ובאה ללא התבוננות.

וזה מה שמחדש בפרק יח על פרק ב' וג', שבנשמה מאיר לא רק חכמה דאצילות אלא אור אין סוף ממש. כי בפרק ב' מלמד על התבוננות בגדולת ה' בכדי להגיע לאהבה, ולכך צריכים חכמה שבנפש, וכאן מסביר על מסי"נ. ולכך אנו

צריכים את ה'אור אין סוף שבחכמה', וזה המהות של עצם הנשמה. בשעת ניסיון מתגלה ומאירה אותה נקודה עמוקה של הנשמה, עד שאפילו "קל שבקלים" מוסר נפשו.

"אפילו קל שבקלים.."

מוסרים נפשם על קדושת ה'"

מסופר על יהודי בשם יוסל"ה. הוא היה יהודי פשוט וגם לא תמיד זכה להקפיד על קלה, ולפעמים, אף לא על חמורה. גם עיסוקו לא היה מן המובחרים. יוסל"ה התעסק לפרנסתו ב"משלוח יד" כפשוטו, מקפיד היה שלא להלך ד' אמות בלא "נטילת ידיים" – יוסל"ה היה גנב!

"כל גנב בא יומו", וגם יומו של יוסל"ה קרב והלך. עיניו של יוסל"ה לא ידעו שובע. פנו הם אל בית האלילים, צדו את ברק זהב פיסלי העבודה זרה, ויוסל"ה חמד לגונבם ולהנות את ביסו ממכירתם.

לא נאריך בסיפור השתחלותו של יוסל"ה לבית התיפלה, ובמאורעות אשר אירעו עימו שם. רק זאת נאמר, שלאחר כשבוע כבר הובל יוסל"ה לכיכר המרכזי של העיר, כאשר המון משולהב תובע את דמו. על הבימה בכיכר יורת זפת מבעבעת, ורגע קודם ייסורי השאול, פונה הכומר ליוסל"ה ומכריז בקול: "יוסל"ה! חטאת חטא איום, פגעת בקודשי הנצרות. דינך נחרץ למיתת זוועות. אבל יוסל"ה... אנו חנונים ורחומים... מלאי חמלה... וידוע לנו, שאתה אינך אדוק בדתך ככל היהודים. על כן, אם רק תסכים להמיר את דתך לדת הנוצרים, כל כבוד ומנעמי עולם מצפים לך..."

יוסלה אף לא הניח לכומר לסיים את מיסת שכנועיו, וקרא בקול גדול: "איך בין טאָקע יוסל"ה הגנב, אָבער איך בין אַ אַיד!" כך במשך שעה ארוכה, בינות לעשן סמך זפת בוערת, המשיך יוסל"ה בועקות אדירות: "...איך בין אַ אַיד!" עד אשר קולו נדם.

לזכות

ראש הישיבה

הגה"ח הרב יוסף יצחק בלינוב שליט"א

ולזכות הגה"ח הרב אלי' לנדא שליט"א

מראשי ישיבתנו הק'

ולזכות הגה"ח הרב שניאור זלמן גופין שליט"א

משפיע ראשי דישיבתנו הק'

ולזכות הרבנים דשיעורנו

הרה"ח ר' ברוך בליזינסקי שליט"א

הרה"ח ר' חיים זקס שליט"א

הרה"ח ר' חנא חיים פרידמן שליט"א

הרה"ח ר' אליהו קירשנבוים שליט"א

הרה"ח ר' יעקב שוויכה שליט"א

ולזכות כלל הרמיי"ם, המשפיעים והמשגיחים

דישיבתנו הק'

יה"ר מהשי"ת

שיזכו לראות ברכה בעמלם וב"מלאכתם מלאכת שמים"
ו"יעמידו תלמידים הרבה" מתוך בריאות נכונה ונהורא מעליא

ומתוך ברכה והצלחה ושפע טוב בגו"ר

ויזכו לקבל פני משיח צדקנו בקרוב ובמהרה בימינו ממש

לזכות

כלל תלמידי התמימים דשיעור ב'
תומכי תמימים המרכזית, כפר חב"ד

| | | |
|-------------------|----------------------|--------------------|
| שמואל נקי | מנחם מענדל ויגלר | ישראל אופן |
| אברהם אלעזר סגל | עדן חיים ויזל | מנחם נחום אופנר |
| נחמן פרוס | משה יעקב זילבר | לוי יצחק אייזנבך |
| דובער פרידמן | יהושוע חזן | יוסף אלפרוביץ |
| דוד קטש | הלל טייטלבוים | יחיאל מיכל אשכנזי |
| חיים יהודה לייב | מנחם מענדל כהן | דובער אשכנזי |
| קטשוילי | שלום דובער לאופר | יוסף יצחק בסטומסקי |
| ארי' ליב קפלן | מנחם מענדל לידר | אברהם בקרמן |
| מנחם מענדל קרניאל | יוסף יצחק לפידות | מנחם מענדל בראון |
| לוי יצחק דדזינר | לוי יצחק מושיאשוילי | שניאור זלמן ברוד |
| אברהם חנא רוזנברג | שלום דובער מיארה | לוי גולדשמיד |
| לוי יצחק הכהן רוט | יוסף יצחק מיכאלשוילי | מענדל גופין |
| מרדכי רסקין | יעקב מאיר | משה אהרן גופין |
| יוסף יצחק שוויכה | מיכאלשוילי | שמואל גרוזמן |
| מאיר שנור | אריה שלמה מנדלזון | אריה הרצל |
| יצחק שניאורסון | דב בעריש מקובצקי | חיים משה זובר |
| | יעקב מרטון | חיים אלעזר וויס |
| | מנחם מענדל מרטינז | שלום דובער זולף |

להצלחה רבה במילוי תפקידם
'נרות להאיר' בלימוד ובהנהגה חסידית
לנח"ר אבינו רוענו כ"ק אדמו"ר זי"ע

נדפס

**לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע**

ולז"נ

**הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע**